

عرفان زنانه (زبان عرفانی در احوال زنان صوفی و قدیسه‌های مسیحی)

منصور معتمدی*

فرزانه قیاسی نوعی**

چکیده

دربارهٔ عارفان زن در مسیحیت و اسلام، و نقش و جایگاه آن‌ها سخن بسیار رفته و احوال بسیاری از قدیسه‌های مسیحی و زنان صوفی در کتاب‌ها و تذکره‌ها آورده شده است. این مقاله در پی آن است تا با بررسی احوال عرفانی این زنان، ضمن مقایسه‌ای میان آن‌ها، در صورت وجود، عناصر منحصر به فرد عرفان زنانه را شناسایی کند. آیا زنان، زبان عرفانی خاص خودشان را دارند؟ آیا تجربهٔ عرفانی آن‌ها با مردان متفاوت است؟ تابه‌حال در این خصوص بررسی ویژه‌ای صورت نگرفته است و روحیات زنان مانند بسیاری از عرصه‌ها در عرفان و تجربهٔ عرفانی نیز نادیده گرفته شده است. این جستار زنان صوفی و تاریخچهٔ حضور آن‌ها در عرفان اسلامی، عرفان زنان قدیس مسیحی و ویژگی‌های مشترک یا متفاوت در احوالات عرفانی ایشان را مورد تأکید قرار داده است.

کلیدواژه‌ها: عرفان زنانه، زبان عرفانی، زنان صوفی، قدیسه‌های مسیحی، تجارب عرفانی.

* دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد / motamedi@um.ac.ir

** دانشجوی دکتری ادیان تطبیقی دانشگاه فردوسی مشهد، نویسنده مسئول / farzane_qiyasi@yahoo.com

مطالعات عرفانی (مجله علمی)
دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه کاشان
شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۹۸، ص ۲۳۳-۲۵۲





۱. مقدمه

عرفان، کلمه‌ای نسبتاً مدرن و پدیدآمده از قرن هفدهم فرانسه، از کلمه‌ای یونانی برگرفته شده است (اندرهیل، ۱۳۹۲: ۱؛ ۱۲؛ Page1, 120; Smith, 1976). عرفان زنانه در مسیحیت نمود زیادی داشته است. وجود سیستم رهبانیت و نهادها و فرقه‌های مختلف در برهه‌ای از تاریخ، این فرصت را ایجاد کرد که زنان بسیاری سیروسسلوک عرفانی در پیش گیرند و موضوعات عرفانی را به تعالی و شکوفایی برسانند (علمی، ۱۳۹۵: ۲۳۴). تذکره‌ها از زنانی در قرون اولیه اسلامی نیز به‌عنوان پارسایانی صاحب دانش و کمال یاد می‌کنند. دسته‌ای از این زنان به تعلیم معارف بسنده کردند و عده‌ای دیگر پا را فراتر نهاده و مستی و حدیث درآمیختگی با عشق الهی سر دادند و برخی در عشق به جنون رسیدند و در زمره عقلای مجانبین جای گرفتند (روستایی راد، ۱۳۹۵: ۷۳). هرچند در تصوف اسلامی بیشتر سعی بر آن بوده تا حضور زنان را در تشکلهای صوفیان به اثبات برسانند و کمتر درباره احوال زنانه آن‌ها در تجربه عرفانی گفته شده است. در کتب صوفیه، فصول چندانی به زنان اختصاص نیافته؛ از این رو اطلاعات ما از این گروه زنان بسیار ناچیز است. در این میان اغلب پژوهش‌ها نیز به ذکر احوال رابعه عدویه محدود می‌شود که حتی از زندگی وی نیز گزارش مستندی در دست نیست و عمدتاً با یک شخصیت اسطوره‌ای مواجهیم.

به هر حال معنویت زنانه، چه در تصوف اسلامی و چه در رهبانیت مسیحی، مدل‌های ایفاگرانه متنوعی را در اختیار زنان قرار نمی‌دهد. باید پذیرفت که عناوین مذهبی، یا معادل زنانه ندارند و یا معادل زنانه آن‌ها فروهیده‌تر است (پاتیک، ۱۳۸۶: ۱۵۹). هرچند شکل عرفانی را نمی‌توان پیش‌بینی کرد و به‌طور مسلم تنوع روحيات در برهه‌های زمانی مختلف به ما اجازه نمی‌دهد که با الگوی واحد و مناقشه‌ناپذیری از کمال انسانی روبه‌رو باشیم، با توجه به تفاوت‌های ساختاری در زن و مرد، تجربه معنوی و عرفانی آن‌ها در مواجهه با خداوند، با تفاوت‌هایی همراه خواهد بود.

۲. زن در مسیحیت و رهبانیت مسیحی

ظهور مسیحیت با هویت‌بخشی به زنان، رابطه مستقیم دارد. کمال مطلوب زنانگی در مریم عذرا به تحقق درآمد؛ به طوری که منزلت واقعی زن به او اهدا شد. عیسی (ع) خود آزادانه با زنان سخن می‌گفت و الگوی زن‌ستیزی یهود را از میان برداشت (پیگلز، ۱۳۹۴: ۹۹). عهد جدید به آموزه ارتباط بین زن و کلیسا پرداخت. بنابراین حضور فعالانه زنان در کلیسای اولیه و مرتبت والا و پیامبرگونه آنها کاملاً محرز می‌نماید (اسمیت، ۱۳۹۰: ۶۱). پولس اعلام کرد تفاوتی میان زن و مرد نیست. او در نامه‌های متعددی که گیسل می‌داشت، به صراحت عنوان می‌کند که همه انسان‌ها چه مرد و چه زن در اتحاد با مسیح یکسان‌اند؛ هرچند در نهایت نتوانست به پیام انجیل درباره زنان، که نه تنها به حقوق مساوی آنها در امور فرهنگی، سیاسی و اجتماعی، بلکه به پیمان الهی با خدا و مسیح تأکید می‌کند وفادار بماند (همان‌جا؛ پیگلز، ۱۳۹۴: ۱۰۰؛ صلیبی، ۱۳۸۵: ۱۱۰-۱۱۱). اما میزان فعالیت زنان به عنوان مبلغان سیار و صاحب کرامت در جامعه اولیه مسیحی و یهودی امری قابل انتظار است (کونگ، ۱۳۸۹: ۲۲). در این دوره، زنان به عنوان «نبیه» بیش از همه در زمره شاهدان برخوردار از فیض روح القدس قرار می‌گرفتند (همان: ۴۱). تنها ده بیست سال پس از مرگ حضرت عیسی (ع)، برخی زنان در گروه‌های مسیحی محلی، مناصب رهبری بر عهده داشتند و به عنوان مبلغ، آموزگار و پیشگو کار می‌کردند (پیگلز، ۱۳۹۴: ۹۸). حتی عزوبت در میان زنان کلیسا زودتر از مردان به صورت آرمان درآمد (اسمیت، ۱۳۹۰: ۶۱).

از آنجا که مشخص‌ترین مسیرهای رشد معنوی، نظام مریدی است و با اینکه در اکثر سنت‌های دینی این نظام عمدتاً بر مردان محدود بوده است (پاتیک، ۱۳۸۶: ۱۶۰)، زنان عارف مسیحی از همان آغاز به دنبال اصلاح نگاه کلیسا نسبت به رهبانیت زنان و مرتفع ساختن محدودیت‌ها در این زمینه برآمدند (علمی، ۱۳۹۵: ۲۳۸-۲۳۹) و در کنار مردان عارف که راهب نامیده می‌شدند، زنان عارف یا راهبه‌هایی پیدا شدند که دست از دنیا کشیده و با تکیه بر ریاضات و مشقات سخت، در پی تهذیب نفس و نوعی جذبه

و اتحاد روحانی (ازدواج روحانی) بودند. در این حالت‌های مکاشفه، مسیح را می‌دیدند و به مصاحبت او می‌رسیده‌اند. این زنان همانند مردان مدارج عالی روحانی را طی کرده و حتی به پُست‌های مهم حکومتی و رهبریت دینی نیز دست می‌یافته‌اند. رهبانیت مسیحی که ابتدا با گوشه‌نشینی در بیابان و دور از محیط شهری آغاز شده بود، کم‌کم اشکال دیگری را به خود دید. شاید به دلیل شرایط زن در خانواده و اجتماع بود؛ زیرا اکثر زنانی که گرایش‌های رهبانی داشتند، همچنان در شهرها زندگی می‌کردند، در کلیساهای محلی به عبادت مشغول می‌شدند و حتی گاهی در بین آن‌ها کسانی پیدا می‌شدند که شغلی نیز داشتند و در عین حال از قوانین نظام زاهدانه، روزه‌داری، ساده‌زیستی و... تبعیت می‌کردند، ولی به جای عزلت در بیابان‌ها در خانه‌های جمعی می‌زیستند (حامدی‌پور، ۱۳۹۴: ۷۸-۷۹). حتی فرقه‌ها و نهادهایی صرفاً زنانه ظهور پیدا کردند که مأمونی برای عارف بانوان مسیحی شدند (علمی، ۱۳۹۵: ۲۳۳). این شکل از زندگی گروهی و صومعه‌ای را به شخصی به نام پاکومیوس^۱ نسبت داده‌اند که اولین صومعه را در سال ۳۲۰ در حوالی رود نیل در مصر بنا کرد. خواهر وی مریم نیز، بنیان‌گذار صومعه‌نشینی و دیرنشینی برای زنان بود (حامدی‌پور، ۱۳۹۴: ۸۰). زنان بسیاری به چنین انجمن‌هایی ورود کردند. کسانی هم بودند که در منزل شخصی خود اعمال مذهبی را به جا می‌آوردند؛ خواهران تواب پیرو فرقه دومینیکن در زمره این گروه بودند که با پارسایی در خانه‌هایشان به سر می‌آوردند و از قواعد دینی پیروی می‌کردند (اندرهیل، ۱۳۹۲: ۲۰۵). در قرن سیزدهم به دستور پاپ، راهبه‌ها در آلمان تحت تدریس و حمایت مذهبی فرقه دومینیکن قرار گرفتند. اما عرفان زنان در این دوره، به‌خصوص در نقاطی مانند آلمان، احساسی و پیامبرانه است که متأثر از برنارد کلروویی است و سوای عرفان مردان است که به پیروی از قدیس دومینیک شکل گرفته و عرفانی نظری و شهودی محسوب می‌شود (بهجت، ۱۳۷۹: ۴-۵).

۳. زنان نامی در عرفان مسیحی

اکثر زنان نام‌آور عارف در مسیحیت، در میانه و اواخر قرون وسطا می‌زیستند (علمی،

۱۳۹۵: ۲۳۴). در این دوره، عارفان کوشیدند زبان پیچیده‌ای در مورد معنویت خلق کنند. عارفه‌هایی همچون مادام گوئیو گذر از دوره قرون وسطا به دوره مدرن را انتقالی دردناک می‌دانستند و آن را کسوف خداوند به شمار می‌آوردند (کیویت، ۱۳۸۷: ۱۶۵). رئیس صومعه زنان؛ قدیسه هیلدگارد، اولین شخصیت برجسته در زنجیره زنان عارف مسیحی است. او مانند دیگر بانوی بزرگ، قدیسه ترزای آویلابی که هدف از ازدواج روحانی و معنوی را کار و فعالیت می‌دانست، تأثیر شگرفی بر اجتماع زمانه خود داشت و با قدرت فکری وسیعش بر عارفان بزرگ و نام‌آور دوره‌های بعد نیز تأثیرگذار بود (اندرهیل، ۱۳۹۲: ۹۸-۱۰۰). قدیسه ترزا از عارفان نامی قرن شانزدهم و عضو فرقه فرانسیسیان بود (همان: ۲۲۸) که خود طریقه کرملیان پابره‌نه را بنیان نهاد تا بتواند اصلاحاتی را که لازم می‌دید محقق سازد. این در حالی بود که ظهور نهضت پروتستان در قرن شانزدهم، عرفان را در دنیای مسیحیت به حاشیه رانده بود (قنبری، ۱۳۹۳: ۱۴۲-۱۴۵).

ترزا بر نیایش و انواع آن تأکید می‌کند. او از جمله عارفانی است که به ارتباط میان انسان و خدا به گونه‌ای سیستماتیک و جهت‌مند توجه دارد و ارتباط با خدا در آثار وی بیشتر بر مدار ارتباط با خدای پسر (عیسی)، و بیان‌کننده جنبه واحدیت خدا و تحقق آن و ارتباط با اوست که وسایل نجات انسان را فراهم می‌آورد (همان‌جا). در نیمه دوم قرن سیزدهم میلادی، گروهی از عرفای زن در صومعه هلفتا^۲ تحت رهبری بانو گرتروود کبیر ظهور کردند (Barratt, 244: اندرهیل، ۱۳۹۲: ۱۰۳). از رهگذر نگاه رمانتیک راهبه‌های صومعه هلفتا، کسانی همچون قدیسه مشتیلد، می‌توان سیر کامل و کلی حیات روح را نظاره کرد. به نظر آن‌ها تمام عناصر خلقت آمیخته به تقدس و منور از نور الهی بود (اندرهیل، ۱۳۹۲: ۱۰۵). مشتیلد بر اشتراکی طبیعت‌گونه میان خدا و انسان تأکید داشت و معتقد بود انسان، طبیعت باشکوه الهی را منعکس می‌کند (علمی، ۱۳۹۵: ۲۴۳). توجه بر نوعی ارتباط اروتیک و شهوانی بالغانه میان مسیح و نفس از ویژگی‌های بارز عرفان مشتیلد است (همان: ۲۴۷).

آنجلا فولینویی ملقب به بانویی در الهیات و جولیان نوروچی یکی از درون‌گراترین و فیلسوف‌ترین عارفان نیز مکاشفات بسیاری را تجربه کردند که در آن‌ها نوعی شهود بی‌واسطه با تفکر اضطراب‌آور ذهنی به شدت مذهبی درهم آمیخته است (اندرهیل، ۱۳۹۲: ۱۶۸-۱۳۹).

آموزه‌ای که جولیان از مسیح ارائه می‌دهد، بر اساس تلفیقی از حالت‌های مردانه و زنانه است (Pagel, 122).

کاترین سی‌ی‌نایی و کاترین جنوایی، مادام آکاری، قدیسه شانتال، ماری دولنکارناسیون از دیگر زنان نامدار در عرفان مسیحی به حساب می‌آیند که احوال عرفانی نابی را از سر گذرانده‌اند. تجربه چهارساعتۀ کاترین سی‌ی‌نایی در یکی از مکاشفاتش به تجربه مرگ عرفانی^۳ معروف است. شاهدان ادعا کرده‌اند که کاترین برای مدت چهار ساعت تنفسش را متوقف کرده بود (Pagel, 123). این‌ها بانوان عارفی بوده‌اند که در کنار زندگی معنوی خود، عمری را در سفر و تبلیغ دین صرف می‌کرده‌اند؛ کسانی مانند مارگری کمپ و عارفه‌های دیگری که در تاریخ مسیحیت ذکرشان رفته است (Barratt, 252).

در میان این زنان باید از قدیسه بریجیت سوئدی نام برد؛ یک قدیسه مدرن به تمام معنا که زندگی معنوی و فعالیت مذهبی و اجتماعی خود را با مشارکت سیاسی تلفیق کرد و به‌عنوان مشاور پاپ و پادشاه به فعالیت پرداخت. او یک نظام دینی — انقلابی را برای مردان و زنان بنیان‌گذاری کرد و هرگز خود را به چشم یک راهبۀ خیال‌پرداز و رؤیایی ندید (Ibid, 248). و مادر ترزا، قدیسه حلبی‌آبادها، برندهٔ جایزهٔ صلح نوبل و مؤسس بنیان مبلغان احسان^۴؛ یکی دیگر از معروف‌ترین زنان مسیحی در عصر نوین است (نراقی، ۱۳۹۰: ۸۷) که از جانب پاپ نیز به‌عنوان قدیسه متبرک شد (همان: ۹۰).

۴. احوال عرفانی عروسان خدا

تشخص خدا در مسیحیت، در مقایسه با خدای متعال اسلام می‌تواند زمینه‌ساز تفاوت دیدگاه عارفان در ارتباط با او باشد. در آثار ترزا آویلیایی، از عشق و عوارض آن سخن

رفته که درمان همه مشقات انسان است. عشق در نهاد آدمی ریشه دوانده و یکسره در حال رشد و بالندگی است. این عشق به دست آوردنی نیست و نتیجه عنایت خداست (قنبری، ۱۳۹۳: ۱۴۸). با اینکه ممکن است بگوییم ماهیت تجربه عرفانی در میان عارفان یکسان می‌نماید، احتمالاً زبان و بیان زنان در توصیف این احوال عرفانی متفاوت از مردان بوده است (استیس، ۱۳۶۱: ۱۰۰-۱۰۲).

قدیسه ماری گویار (مادام دولنکارناسیون، معروف به ترزای فرانسه)، بانوی عارف، یکی از تجربه‌های عرفانی و عشق الهی و مسیحایی خود را این‌طور توصیف می‌کند: «به بالای سرم خیره شدم... دیدم آسمان شکافته شد و مسیح در هیئت انسانی اجمال فرمود... در قلبم احساس آتشی از عشق و محبت کردم، دست گشودم تا او را در آغوش گیرم... مرا در بین بازوان خود گرفت و بر من بوسه زد و پرسید آیا از آن من خواهی شد» (فانینگ، ۱۳۸۴: ۳۲۰)؟

مارجری کمپ، عارفه انگلیسی نیز که تنها می‌تواند خدا را از طریق بدن تجربه کند، تجربیات شدید بدنی را در تلاش خود برای اتحاد با خدا بازگو می‌کند (Bremner, 1994: 84). او از مکاشفه روحانی خود چنین یاد می‌کند: «به تنهایی آرمیده بودم... رحمت مولای ما مسیح بر من ظاهر شد... اگرچه من از حضرتش غافل شده بودم، به هیئت انسانی پدید آمد... به آرامی در کنار بسترم جلوس فرمود و من در باطن خود به او جواب آری دادم...» (فانینگ، ۱۳۸۴: ۲۵۳).

مارجری به دنبال پس‌گیری بدن خود از تملک شوهرش است و این سرآغاز تحولات جسمی است. او می‌تواند زین پس بدن خود را تا آنجا که ممکن است کاملاً به مسیح اختصاص دهد (Bremner, 1994: 74).

سوفی برنهام^۵ در قرن حاضر اولین رویارویی عارفانه‌اش را با خداوند بر بلندای کوهی چنین وصف می‌کند: «فشار دستی را بر گردنم حس کردم، دستی که از درون تاریکی می‌آمد و همچنان که در من ایجاد وحشت می‌کرد، باشکوه بود و نیرومند... از میان آن غم و اندوه سنگین و تاریک صدایی درآمد: تو به من تعلق داری... و من پاسخ

دادم: اگر تو خداوند هستی، بله البته که من متعلق به خدا هستم... در چنین حالتی می توانستم آواز سیارات را بشنوم... و در دریایی از واژگان شیرین غوطه‌ور بودم...» (Pagel, 117).

بر مبنای چنین توصیفات است که عمدتاً عرفان زنان، به‌ویژه زنان دوره قرون وسطا را به‌عنوان عرفان هیستریک، عصبی و پاتولوژیک می‌خوانند (Ibid: 122؛ استیس، ۱۳۶۱: ۴۴).

استیس منتقدانه تجربه‌های عرفانی و خلسه‌هایی را که قدیسه‌ها در مسیر اتحاد با خدا از سر می‌گذرانده‌اند، نوعی عطش جنسی می‌داند که ناشی از سرکوب امیال طبیعی و غریزی آنهاست (همان، ۱۳۶۱: ۴۴-۴۵).

برای نمونه، اکثر خلسه‌هایی که به ترزا دست می‌داد (طبق توصیفات خودش که آنها را دردآلود و در عین حال شیرین و آرام‌بخش یافته بود) حالتی فیزیکی داشته و آن‌طور که خود ترزا ادعا می‌کند روحانی نبوده‌اند، چنان‌که او از فرشته‌ای حرف می‌زند که نیزه‌ای در دست دارد و به‌کرات آن را در جان ترزا فرو آورده و خارج می‌کند و عده‌ای آن را نمادی از آلت جنسی مردانه دانسته‌اند (Parrinder, 1995: 169-170؛ نک: The Life of Saint Teresa, 1957: 210).

بنابراین چنین به نظر می‌رسد که واژه زن در مقابل واژه باکره از شرافت بیشتری برخوردار است؛ زیرا متصف به پذیرندگی است و نیز مفهوم عروس خدا را رساتر و گویاتر به ذهن متبادر می‌کند (Parrinder, 1995: 170).

۵. زن در تصوف اسلامی

تصوف نهضتی مبتنی بر تقوامنشی، زهد و رازورزی است که به گفته محققان، ریشه در عصر پیامبر دارد (احمد، ۲۰۱۲: ۹۹) و باید دانست که بسیار متأثر از مسیحیت بوده است (اسمیت، ۱۳۹۰: ۱۸۳).

تأکید پیامبر اسلام درباره احترام به زن و جایگاه او امری بدیهی است اما پس از مرگ ایشان موقعیت زن نسبت به دوره صدر اسلام رو به افول گذاشت و حتی نگاه

زاهدانه در تصوف آن دوره، به زن نگاهی منفی بود. بنیان عرفان، مبارزه با نفس است و نفس وجهی زنانه دارد و صوفیان آن را نماد زنانگی دانسته‌اند. در مقابل عقل که عنصری مردانه تلقی می‌شود (بهمنی مطلق، ۱۳۹۰: ۶۶). در واقع جنبه‌ عالی روح با عقل و جنبه‌ پست آن با نفس تشخیص داده شده است (اسمیت، ۱۳۷۸: ۱۳۶). این نگاه فرودستانه به زن در همیشه تاریخ وجود داشته و از منظرگاه‌های مختلف قابل بررسی است. تصوف نیز این روال تاریخی را در مواجهه با زن پیش گرفته است و تاریخ‌دانان و تذکره‌نویسان، عمدتاً در خصوص آن بسیار رادیکال عمل کرده‌اند (نک: حسینی، ۱۳۸۵: ۸۸). حتی با وجود عارفه‌های نام‌آور، عرفایی بر این اعتقاد بوده‌اند که اگر زنی در عالم تصوف گام بردارد، مردی است که به صورت زنی ظاهر شده (عطار، ۱۳۸۹: ۶۲). در واقع زن الگویی است برای نهیب زدن به مردان؛ نفس خود را زن شناس از زن بتر/ زن که زن جزویست نفست کل شر (مولوی، ۱۳۸۰: ج ۲، ب ۲۲۹۶).

حتی عده‌ای در تعریف و تمجید از برخی زنان آن‌ها را دارای قدرت روحی و معنوی مردانه دانسته‌اند و زنانگی و لطف زنانه را سوای این تعریف برشمرده‌اند (عموخلیلی، ۱۳۹۷: ۱۰۰).

با این‌همه زهد صوفیانه به دست زنی زاهد یعنی رابعه عدویه، متحول شد و این سرآغاز آیین عرفانی در اسلام بود (شیمل، ۱۳۷۹: ۴۱). درحالی‌که تصوف، قویاً جنسیتی و نگاه به زنان نیز در تقابل با جامعه مسلط بوده است، کسی مانند رابعه طبق داستان‌ها و افسانه‌های صوفیه و عناصر مندرج در آن‌ها، در تلاش بوده تا نسبت به ارزش‌های مسلط بر جامعه در مورد زنان و نفی آن‌ها از خود مقاومت نشان دهد. با اینکه از زندگی رابعه، گزارش دقیق و مستندی در دست نیست (طاهری، ۱۳۹۷: ۴۱) در بسیاری از حکایت‌هایی که درباره او در تذکره‌ها آمده، می‌توان صراحت فکری و توانایی‌های معنوی بالاتر او را نسبت به همگنان مذکرش مشاهده کرد (احمد، ۲۰۱۲: ۱۰۰).

بعدها نیز زنان توانستند کمی جای خود را میان مردان باز کنند. به گفته‌ی مریم

حسینی، در اکثر حکایت‌هایی که درباره عرفا وجود دارد، زن راه‌آموز مردان عارف است و از درجه و منزلتی والاتر از ایشان برخوردار است. اما او اکثر زنان گمنام تذکره‌های اولیا را تجسمات درونی خود عارفان مرد می‌داند و آن‌ها را با زن سوفیایی اندیشه‌های افلاطون، دثنا آیین زرتشتی، شخینای یهود، بثاتریس داتسه، و آنیما مقایسه می‌کند (حسینی، ۱۳۸۸: ۱۶۷). حتی در اکثر روایات مربوط به زندگی زنی چون رابعه نیز می‌توان دید که چطور بُعد زمان و مکان شکسته شده و سرگذشت وی به اسطوره حضور زن در تاریخ تصوف بدل گشته است (طاهری، ۱۳۹۷: ۴۱). به هر حال پرواضح است که زنان بسیاری در جهان تصوف بوده‌اند که مردان صوفی با آن‌ها به مناظره می‌نشسته‌اند و در باب احوالات عرفانی پرس‌وجو می‌کرده‌اند. علاوه بر زنانی که در تذکره‌ها از آن‌ها با نام و نشان ذکر به میان آمده، در متون صوفیه نیز می‌توان به‌طور پراکنده نشان‌هایی یافت که از زنان گمنام و تجربه‌های عرفانی‌شان سخن رفته و آن‌ها مایه مباهات و شگفتی صوفیان مرد بوده‌اند و گاه سرمشق مردان در سیروسلوک گشته‌اند (طاهری، ۱۳۹۷: ۲۲)؛ زنان صوفی مسلکی که مردان، غالباً طی سفرها و در بیابان‌ها و کوه‌ها با آن‌ها برمی‌خورده‌اند (همان‌جا؛ حسینی، ۱۳۸۸: ۱۴۹-۱۵۰). این خود می‌تواند مؤید عزلت و کوه‌نشینی زنان صوفی در دوره‌های مختلف باشد.

۶. زن در خانقاه

به محل زندگی و اجتماع صوفیان خانقاه گفته می‌شود. البته مشخص نیست این مفهوم از چه زمانی در تصوف اسلامی مصطلح شده، اما به نظر می‌رسد از آغاز شکل‌گیری مکتب خراسان در سده سوم هجری، زنان عالم و صوفی خراسان به‌خصوص نیشابور، حق حضور در محضر مشایخ را داشته‌اند (طاهری، ۱۳۹۷: ۲۰۳). آنچه مسلم است زنان در ابتدا به‌صورت مریدان غیررسمی در خانقاه‌ها حضور می‌یافتند و صوفیان را خدمت می‌کردند. برخی زنان مثل فاطمه همسر احمد خضرویه حتی از مردان صوفی تقاضای ازدواج می‌کردند تا مناسبات راهیابی به مناسبات سیروسلوک عرفانی از جانب این صوفیان برای آن‌ها فراهم شود. یکی از نکته‌های مورد توجه در تصوف اسلامی در

رابطه با زنان، گذراندن طریق سیروسسلوک، تحت تربیت پدر یا برادر و یا همسر بوده است. بنا بر پژوهشی، در دوره‌هایی عامل خویشاوندی و خانوادگی از عوامل مؤثر گرویدن زنان به تصوف برشمرده شده است. به تدریج کسانی همچون ابوسعید ابوالخیر زنان را نیز در سلک مریدان خود می‌پذیرفتند و بعدها در برخی خانقاه‌ها محلی برای زنان در نظر گرفته شد و بسیاری از آن‌ها کم‌کم و با سعی و مجاهدت توانستند مراحل طی طریق را پشت‌سر بگذارند و حتی در برخی موارد به مقام ولی‌اللهی دست یابند (زینی، ۱۳۸۸: ۲۲-۲۴).

طبق گزارش‌های تاریخی، در دوره‌هایی خانقاه‌هایی مخصوص زنان نیز وجود داشته است. زنی که مدیر چنین خانقاه‌هایی می‌شد، وظیفه موعظه زنان دیگر را بر عهده داشت، آن‌ها را در مراسم نماز و عبادت همراهی می‌کرد و همچنین وظیفه داشت در مسیر طریقت عرفانی راهنمایان باشد (شیمل، ۱۳۷۹: ۶۰). در این میان می‌توان به کسانی همچون فاطمه فضلیه رازی (وفات: ۵۲۱ق) و ایمنه خاتون، دختر اوحدالدین کرمانی اشاره کرد (طاهری، ۱۳۹۷: ۲۰۷). بر این اساس تصوف کم‌وبیش فرصت زندگی مستقل و خودمختار را برای زنان فراهم آورد که در غیر این صورت برای آن‌ها به‌ویژه برای زنان طبقات پایین ناممکن بود (احمد، ۲۰۱۲: ۱۰۳).

هرچند برخی، دشواری ریاضت و مجاهدت و طی طریق عارفانه را برای زنان عامل حضور کم‌رنگ آن‌ها در خانقاه‌ها و گروه‌های صوفیانه برشمرده‌اند (زینی، ۱۳۸۸: ۳۶) اما گزارش‌های مبنی بر حضور پایاپای زنان در اجتماع سلسله بکتاشیه در ترکیه عثمانی وجود دارد و گفته شده زنان از همان ابتدای شکل‌گیری این طریقت به‌عنوان عضو اصلی مورد پذیرش بوده‌اند (حسن‌زاده، ۱۳۹۴: ۲۶-۲۹).

تذکره‌ها البته از کنار حضور فعال زنان در انجمن‌های فتوت به‌سادگی عبور کرده‌اند، با این‌همه بسیاری از زنان در عرصه عقاید فتوتی، صاحب کمال و دارای اشتها بوده و حتی انجمن‌هایی خاص خود داشته‌اند. و صوفیان زنی وجود داشته‌اند که آیین فتوت زنان را تأسیس کرده بودند (شیمل، ۱۳۷۹: ۵۴).

۷. زنان نامی در تصوف اسلامی و ویژگی‌های صوفیانه

رابعه عدویه که نامش در تذکرها به‌عنوان نخستین عارف جهان تصوف معرفی می‌شود، کسی بود که مفهوم عشق ناب را در تصوف زاهدانه و ریاضت‌مآبانۀ اولیه وارد ساخت. او برخلاف اغلب صوفیان، زیر نظر هیچ شیخ یا مرشدی نبود (اسمیت، ۱۳۹۰: ۲۹۸). رابعه در زمینهٔ رابطهٔ انسان و خدا پا را از محدودهٔ قوانین شریعت فراتر برد و رابطه‌اش را با خدا شخصی، مستقیم و بی‌واسطه توصیف کرد (طاهری، ۱۳۹۷: ۴۵). مشهور است که رابعه گفته عشق به خداوند جایی را برای عشق به دیگری حتی پیامبرش باقی نمی‌گذارد (احمد، ۲۰۱۲: ۱۰۲).

فاطمه نیشابوری همسر احمد خضرویه، دیگر زن نامی صوفی است. او زن جسوری بود که سال‌های سال دور از محل زندگی خود در مکه زیست و سفرهای بسیار به فلسطین و سوریه داشت (حسینی، ۱۳۸۵: ۹۱).

در تاریخ متأخر تصوف، خاصه از قرن ششم به‌بعد، برتری مردانه و تقلیل و تخفیف زنانه به‌صورت گسترده وارد ادبیات تصوف شد. اما به نظر می‌رسد که حداقل در منتهی‌الیه شرقی امپراطوری اسلامی و نیز بخش‌های دیگری همچون سرزمین‌های غربی، نقش زنان دارای آن اندازه اهمیت بوده که نام و ذکر ایشان در رسائل و تذکرة‌های آن عهد مطرح شود (نک: همان: ۲۸-۵۵).

با تأکید بر این جنبه از شخصیت زن در تذکرة‌های مختلف، یعنی کم‌انگاری و شکست نفس که در زنان بوده است، آن‌ها به‌خصوص کنیزکان، گرایش‌های تعبدانۀ بیشتری داشته‌اند. بنابراین می‌توان تعبد را مهم‌ترین ویژگی زنان در تصوف اسلامی دانست (زینی، ۱۳۸۸: ۲۵).

حزن و اندوه و گریستن مدام زنانی همچون رابعه عدویه، شعوانه (حسینی، ۱۳۸۴: ۷)، ریحانه، الهه (مجذوب)، معاذه عدویه و... آن‌ها را معروف به افرادی دائم الحزن ساخته بود که به غایت از خدا ترس داشتند و به این شهره بودند (طاهری، ۱۳۹۷: ۳۳ و ۳۸). ویژگی دیگر، درون‌گرایی و سیر در انفس است. به نظر می‌آید زنان مانند مردان

مجال سیر و سفر آفاقی را نداشته و بدین ترتیب به سیر انفسی روی آور می‌شده‌اند. کشف و شهوداتی که بر ایشان دست می‌داده، از چنین سفرهای درونی حکایت دارد (زینی، ۱۳۸۸: ۲۵).

یکی دیگر از ویژگی‌های زنان صوفی این بود که در صورت تمکن، عهده‌دار امور مالی خانقاه‌ها می‌شدند بی‌آنکه خود حق ورود به آنجا را می‌داشتند. این منع در دوره تصوف اولیه بیشتر نمود دارد (همان: ۳۵).

زنان در عرفان اسلامی با موسیقی و آواز اشعار عجین بوده‌اند. از خلال همین حکایات اندکی که در تذکره‌ها در باب احوال این زنان ثبت شده است می‌توان چنین استنباطی داشت؛ مثلاً ابن عربی درباره یکی از زنانی که از او به‌عنوان معلم معنوی خود یاد کرده می‌گوید که او با وجود فقر شدید، همواره خلّقی نیکو داشت و اغلب با طبل می‌نواخت و با خواندن ترانه‌های شاد، به مدح و ستایش از پروردگار می‌پرداخت (شیمل، ۱۳۷۹: ۵۶).

عبدالرحمن بدوی، رابعه را زنی صاحب جمال می‌دانسته که روزگار از راه رامشگری و نوازندگی می‌گذرانده. او می‌گوید بی‌گمان زندگانی رابعه آلوده به گناه و شهوت‌رانی و شادخواری بوده ولی بعدها توبه کرده، چون ممکن نیست در ایمان و در تیرگی‌ها غرق بوده و سراسر وجودش سرشار از عشق به الله تا این حد پیش رود جز آنکه قبلاً به دنیا و مادیات بوده باشد. در این رابطه بعید نیست که عبدالرحمن بدوی علاقه‌مند بوده تا احوال رابعه را با قدیسه ترزا آویلایی مقایسه کند (حسینی، ۱۳۸۳: ۵۰). تحفه، کنیزکی خواننده، نوازنده و برده معاصر با سری سقطی، یکی دیگر از این زن‌هاست (نوربخش، ۱۳۸۱: ۹۴). مریم حسینی از بررسی اشعار شعوانه، پارسازن عارف مسلک قرن هشتم هجری، این برداشت را دارد که او نیز به موسیقی و استفاده از صوت حزن‌آلود در خوانش اشعار، گرایش زیادی نشان داده است (حسینی، ۱۳۸۳: ۴۶؛ نک: نوربخش، ۱۳۸۱: ۱۳۲).

گویا در مورد او نیز همان حکایت که در رابطه با رابعه وجود دارد، دیده می‌شود.

هرچند این روایت را تنها در نسخه مجهول المؤلف رونق المجالس می‌توان یافت و سایر تذکرها و منابع از زهد و خوف و تقوای این زن سخن به میان آورده‌اند (حسینی، ۱۳۸۵: ۲۲۴) و گفته شده که راویان چنین اخباری، بی‌علاقه نبوده‌اند تا احوال زنان صوفی این قرون را با احوال بعضی از زنان راهبه ساکن در کلیساها و به‌ویژه برخی از ایشان چون تائیس، مری مصری یا پلاژیا که پیش از روی آوردن به رهبانیت مطربه و فاحشه اشرفی بوده‌اند، مقایسه کنند (همان، ۱۳۸۳: ۵۰ به نقل از اسمیت، The way of the Mystics, 1976: 39).

۸. احوال عرفانی عروسان خدا

رابطه بین عرفان و جنسیت در آیین مسیح به‌دلیل تاریخ نگرش مسیحیان نسبت به مقوله جنسیت، بسیار پیچیده است. اما شاید در ادیانی همچون اسلام، عمل جنسی و نیز تصاویر جنسی می‌توانستند نقش کامل و بی‌کم و کاستی در مسیر عرفانی به‌سوی خدا ایفا کنند. در عرفان اولیه اسلامی، شاهدیم که رابعه عدویه با اجتناب از ازدواج، در این تصور بود که خود را به‌تمامه در خدمت خدا و عشق او درآورده است (McGinn: 48-50). حکایت‌هایی که در آن رابعه درخواست‌های ازدواج صوفیان ستایشگر خود را رد می‌کند، علاوه بر این مؤید خواست او برای مستقل ماندن و توانایی‌اش برای آزاد ماندن از هر نوع اقتدار مردانه است. در جامعه‌ای که هویت زن به ازدواج و برگرفتن نقش‌های همسری و مادری منوط بود (احمد، ۲۰۱۲: ۱۰۲)، او به دنبال براندازی ساختار مردانه جهان تک‌دینی بوده است (کیویت، ۱۳۸۷: ۱۰۲). البته شاید به‌لحاظ روان‌شناسی بتوان دلیل آن را تصویر ناخوشایندی برشمرد که رابعه از تماس فیزیکی با مردان تجربه کرده، با این شرح که او در اوایل نوجوانی، فروخته شده و مورد تعرض ارباب خود قرار گرفته بود (Lois Helms, 1993: 87-88).

درست است که تصوف را امری مردانه می‌دانستند و اگرچه با این وصف، مردانگی معنوی، نیازمند شکستن رفتارها و عادت‌های زنانه است، این طبیعتاً به معنای از بین بردن عناصر شخصیتی زنانه نیست (Ibid, 87). از منظری دیگر، عرفان خود در کیفیت

ذاتی‌اش با زنانگی همسویی بیشتری دارد؛ چراکه عشق در نهاد بشری به مادینه روان تعلق دارد و حتی عنصر مادینه بزرگ‌ترین عرفای مرد نیز به مراتب نیرومندتر از عنصر مردانه آن‌هاست (سرامی، ۱۳۸۹: ۸۵). زن را سیال و مستعد روان بودن توصیف کرده‌اند در مقابل ثبات و پایداری مردانه. می‌توان این‌گونه گفت که سیستم نمادین مردانه، ثبات و تجرد و عینیت مبتنی بر انکار بدن است و به ایده‌ی خدایی متعالی و غیرقابل دسترس صحه می‌گذارد (Bremner, 1994: 84).

درحالی‌که از دیدگاه دینی رایج (مبتنی بر مردمداری)، مردان از زنان یک گام به خدا نزدیک‌تر تلقی می‌شوند، از دیدگاه دین عرفانی چه بسا که زن از این منظر دارای امتیاز طبیعی است. از آنجا که عمل اساسی دین، عملی کیهانی تمام‌عیار و به نحو آفاقی معطوف به خوشی است، عملی زنانه محسوب می‌شود (کیویت، ۱۳۸۷: ۱۰۷). گفتیم که حتی روح (نفس) در عرفان، به‌عنوان زن در نظر گرفته شده و از آن به عروس خدا تعبیر می‌شود. این تعریف برآمده از توصیفات جذبه‌آمیز و خلسه وار آن هنگامه‌ای است که اتحاد با خدا صورت می‌پذیرد (Parrinder, 1995: 170).

مردان نیز اکثراً در ازدواج روحانی (اتحاد) بایستی نقاب زنانه بر چهره زنند (کیویت، ۱۳۸۷: ۱۰۷) و در برخی سنت‌ها مانند سنت بکھتی هندو، مرید سرسپرده به ایجاد روانی زنانه در خود، و خود را مانند زنان دیدن و گاه پوشیدن لباس زنانه تشویق می‌شود. در عصر مدرن، این برترین صفات زنانه در نظام مریدی مؤکداً وجود دارد و زن را نسبت به مرد مریدی کامل‌تر دانسته‌اند؛ زیرا مرد در اینجا به بروز رفتاری پذیرنده نیاز دارد و این پذیرندگی، صفتی زنانه برشمرده شده است (پاتیک، ۱۳۸۶: ۱۶۰-۱۶۱)؛ (Parrinder, 1995: 170).

با این حال هنوز در خارج از ایالت متحده و اروپای غربی، در حلقه‌های صوفیانه و طریقت‌های عرفانی، زنان موضوعات حاشیه‌ای هستند. حتی در بسیاری موارد از زیارت مرقدین مقدسین منع می‌شوند یا اکثراً در صورت حضور در سیستم‌های عرفانی، نقش طفیلی دارند یا قلندرها و ملنگ‌هایی هستند که تأثیر چندانی در حلقه‌های

خود ندارند (حسینی، ۱۳۸۵: ۹۰).

۹. نتیجه‌گیری

زنان مسیحی اکثراً تجربیات عرفانی خویش را بشخصه می‌نوشتند (هرچند در برخی موارد پاگل به بی‌سوادی این گروه از زنان اشاره می‌کند. نک: Pagel, 122-123). البته این موضوع را نیز خاطر نشان می‌کند که نوشته‌های زنان از همان ابتدا (هر زمان که بوده است) مورد تعرض و حتی نابودی مردان واقع می‌شده و آن‌ها بر نوشته‌های زنانی که مجاز به نوشتن بوده‌اند نیز به‌شدت کنترل و نظارت داشته‌اند و آثار آن‌ها حتی در بسیاری از موارد به‌عنوان آثار افرادی که بر کارشان نظارت می‌کرده، معرفی می‌شده است (Pagel, 120).

به هر حال در مواردی که در دست است، این زنان مکاشفاتشان را به صریح‌ترین و بی‌پرده‌ترین حالت ممکن توصیف می‌کردند. آن‌ها عیسی (ع) را به‌صورت انسانی مجسم می‌دیدند و شیوه ارتباط و رویارویی با وی در زنان مسیحی نقطه تمایز عرفان آن‌ها نسبت به مردان است. این زنان خود را عروس خدا و مسیح می‌دانستند و از توصیفات جنسی در شرح این رویارویی‌ها بهره می‌جستند، چیزی که در احوال مردان عارف دیده نمی‌شود.

از آنجا که خدا در ادیان ابراهیمی، ابعاد مردانه دارد، زنان مسئله عشق و اتحاد روحانی را با شدت و عمق بیشتری درک و تجربه می‌کنند. بنابراین مفهوم نکاح آسمانی هرچه بهتر در احوالاتشان مصداق می‌یابد، درحالی‌که مرد در مقابل چنین ادراکی بایستی ابتدا به درک مناسبی از جنبه‌های زنانه وجود خویش برسد که قاعدتاً مهم‌ترین آن‌ها روحیه فرمانبرداری، پذیرندگی و تسلیم است. به نظر می‌آید نقش بکارت در احوالات اروتیکی عامل مهمی در جایگاه زنان در عرفان مسیحی است و در چهارچوب یک جامعه پدرسالار، فضای جدیدی برای زنان ایجاد کرده است (McGinn, 50). این موضوع در میان زنان صوفی نیز کم‌وبیش دیده می‌شود (حسینی، ۱۳۸۵: ۷۱-۷۲). معمولاً زندگی عرفانی در زنان مسیحی، دوره‌های مختلفی از زهد و

تعبد و عزلت‌نشینی‌های فردی (که اکثر مکاشفات نیز در این دوره‌ها ثبت شده است) تا دوره‌های پویایی اجتماعی مانند سفر، رسالت و تبلیغ دینی را شامل می‌شود. اما زنان در تصوف اسلامی، کمتر ذکر احوال کرده‌اند و همین اندازه آشنایی با روحیات ایشان نیز به واسطه مردان عارف و نامی روزگارشان است که مصاحبت با ایشان را تجربه کرده و در احوال ایشان اذواق روحانی یافته‌اند.

احتمالاً به دلیل جبر فرهنگی مردانه یا مردسالاری مذهبی موضوع سفر در میان زنان صوفی کمتر مشاهده شده است. این زنان ترجیح می‌داده‌اند عمری را در تعبد و زهد در کنج عزلت خود به سر آورند تا اینکه موضوع حرف و حدیث مردمان روزگار خود شوند.

با ذکر آنچه رفت، به نظر می‌آید سواى تفاوت‌های فرهنگی و مذهبی در این میان، زنان در احوال عرفانی‌شان از مرزهای فردیت خود گذشتند و اتحاد با خدا را تجربه کردند و در نقطه‌ای انسانی به یکپارچگی با طبیعت دست یافتند.

پس بهتر است در اینجا ما نیز همگام با پیگل (که ترجیح می‌دهد به جای اینکه از تجربه عرفانی در رابطه با تفاوت‌های جنسیتی سخن بگوید، به ویژگی‌های زنان در تجربه عرفانی در مقایسه با مردان توجه دهد)، و البته با یادآوری آنچه در این جستار از نظر گذشت، چهار ویژگی زبان عرفانی زنانه را برشمیریم:

— احساس شادی مفرطی که با ترس و درد همراه است و می‌تواند در تصاویر مربوط به عشق شهوانی و جسمانی نمود یابد.

— احساس رهایی و پذیرش هدایت یک قدرت بالاتر، و به نوعی تمایل به تسلیم شدن.

— احساس اتحاد unity یا احساس وحدت کامل به گونه‌ای که هیچ تفاوتی میان انسان و خدا وجود ندارد (میان تجربه‌کننده و منبع تجربه عرفانی).

— احساس بدن یا تجربه فیزیکی درباره بدن و اینکه منبع ارتباط با جهان خارج است (Pagel, 121) همان چیزی که استیس، عرفان عصبی (extrovertive mysticism)

می‌نامد (استیس، ۱۳۶۱: ۴۴).

توجه داشته باشیم که نگاه قرون وسطایی به زن، دربردارنده این مفهوم است که جسم او به‌عنوان امری ناهمگن، نامتجانس و ناجور میان انسان (مرد) و خدا می‌ایستد. در واقع زن، واسطه نیروهای متلاطم در انسان (مرد) است. پس تجربه زنان از بدن خود در برابر خدا، به‌مثابه تجربه یک جسم بی‌واسطه تلقی می‌شود. شاید همین، توضیح‌دهنده جسارت خاص زنانه آنها باشد و اینکه زنان عارف بیشتر از مردان نسبت به نجات‌دهنده خود اقدام به اعمال مازوخیستی می‌کنند (Bremner, 1994: 118).

پی‌نوشت‌ها

1. pakhomius
2. Helfta
3. Mystical death
4. Missionaries of Charity
5. Sophy Burnham

منابع

- احمد، لیلیا (۲۰۱۲)، *زنان و جنسیت در اسلام*، ترجمه فاطمه صادقی، انتشارات شبکه همبستگی بین‌المللی زنان و قوانین در جوامع مسلمان.
- استیس، و.ت. (۱۳۶۱)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ ۲، تهران: انتشارات سروش.
- اسمیت، مارگارت (۱۳۹۰)، *مطالعاتی در عرفان اولیه*، خاور نزدیک و خاورمیانه، ترجمه منصور پیرانی و مریم محمدی نصرآبادی، تهران: نشر مرکز.
- _____ (۱۳۷۸)، «تعالیم عرفانی صوفیان اولیه»، ترجمه محبعلی آبسالان، *مجله علوم انسانی دانشگاه سیستان و بلوچستان*، شماره ۹، ۱۳۳-۱۵۲.
- اندرهیل، اولین (۱۳۹۲)، *عارفان مسیحی*، ترجمه حمید محمودیان و احمدرضا مؤیدی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- بهجت، حمیده (۱۳۷۹)، «عرفان مسیحی در آلمان (قرن سیزده و چهارده میلادی)»، ویژه‌نامه *زبان*، دوره چهارم، شماره ۳، ۱۶۱.
- بهمنی مطلق، یدالله (۱۳۹۰)، «جایگاه زن در عرفان و تصوف اسلامی (با تکیه بر آثار سنایی، عطار و جامی)»، *زن و فرهنگ*، سال سوم، شماره ۱۰، ۵۳-۶۹.

- پاتیک، الیزابت (۱۳۸۶)، «زنان در جنبش‌های دینی نوین»، ابوالفضل حقیری قزوینی، کتاب تقد، شماره ۴۵، ۱۵۵-۱۸۳.
- پیگلز، الین (۱۳۹۴)، *انجیل‌های گنوسی*، ترجمه ماشاءالله کوچکی میبدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- حامدی‌پور، حمیده (۱۳۹۴)، «زن در رهبانیت مسیحی»، *زن و فرهنگ*، سال هفتم، شماره ۲۵، ۹۳-۷۷.
- حسن‌زاده، اسماعیل (۱۳۹۴)، «بانوان صوفی در طریقه بکتاشیه در آناتولی دوره سلجوقیان روم»، *مطالعات تاریخ فرهنگی*، سال ششم، شماره ۲۳، ۴۴-۱۹.
- حسینی، مریم (۱۳۸۴)، «شعر زنان عارف تا پایان قرن چهارم هجری»، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان*، دوره جدید، شماره ۱۸، ۲۹-۱.
- _____ (۱۳۸۵)، *نخستین زنان صوفی (ذکر النسوة المتعبدات الصوفیات)*، تهران: نشر علم.
- _____ (۱۳۸۳)، «شعوانه پارسا-زن عارف شاعر قرن دوم هجری»، *پژوهش‌های ادبی*، شماره ۵، ۵۴-۳۹.
- _____ (۱۳۸۸)، «زن سوفیایی در رؤیاهای عارفان»، *مطالعات عرفانی*، شماره ۱۰، ۱۴۹-۱۷۲.
- روستایی راد، الهام (۱۳۹۵)، «مجانین العقلای زن در تصوف اسلامی»، *زن در فرهنگ و هنر*، دوره ۸، شماره ۱، ۸۲-۶۷.
- زینی، مهری (۱۳۸۸)، «زنان و سیر و سلوک عرفانی»، *پژوهشنامه زبان و ادب فارسی*، سال سوم، شماره ۲ (پیاپی ۱۰)، ۵۰-۲۱.
- سرامی، قدمعلی (۱۳۸۹)، «رابعه در گذار از پل مجاز»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال ششم، شماره ۱۸، ۱۰۳-۸۱.
- شیمیل، آن ماری (۱۳۷۹)، *زن در عرفان و تصوف اسلامی*، فریده مهدوی دامغانی، تهران: مؤسسه نشر تیر
- صلیبی، ژاسنت (۱۳۸۵)، «هویت زن در مسیحیت»، *حقوق بشر*، ج ۱، شماره ۱، ۱۱۴-۱۰۳.
- طاهری، زهرا (۱۳۹۷)، *حضور پیدا و پنهان زن در متون صوفیه*، چ ۲، تهران: نشر ثالث.
- عطار، فریدالدین (۱۳۸۹)، *تذکره الاولیا*، تصحیح رینولد نیکلسون، چ ۲، تهران: نشر جمهوری.
- علمی، قربان (۱۳۹۵)، «شناخت اندیشه‌ها و سیر و سلوک عرفانی بانوی عارف آلمانی مشتیلد ماگدبورگی»، *ادیان و عرفان*، سال چهل و نهم، شماره ۲، ۲۳۳-۲۵۷.
- عموخلیلی، مریم (۱۳۹۷)، «نقش زنان صوفی در شکل‌گیری نظریه وحدت وجودی ابن عربی»، *پژوهشنامه زنان*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال نهم، شماره ۴، ۸۷-۱۱۰.

- فایننگ، استیون (۱۳۸۴)، *عارفان مسیحی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران: نشر نیلوفر.
- قنبری، بخشعلی (۱۳۸۶)، «راه‌های ارتباط انسان با خدا از نظر ترزا و مولوی»، *پژوهشنامه ادیان*، دوره اول، شماره ۱، ۱۳۹-۱۶۷.
- کونگ، هانس (۱۳۸۹)، *زن در مسیحیت*، طیبه مقدم و حمید بخشنده، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- کیویت، دان (۱۳۸۷)، *عرفان پس از مدرنیته*، ترجمه الله کرم کرمی‌پور، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۰)، به‌کوشش و مقدمه محمد عباسی، از روی چاپ ۱۹۲۵—۱۹۳۳ لیدن هلند، رینولد نیکلسون، تهران: نشر طلوع.
- نراقی، آرش (۱۳۹۰)، *حدیث حاضر و غایب*، تهران: انتشارات نگاه معاصر.
- نوربخش، جواد (۱۳۸۱)، *زنان صوفی*، چ ۲، تهران: انتشارات بلدقلم.
- Barratt, Alexandra (2003) *Continental women mystics and English readers*, The Cambridge Companion to Medieval Women's writing, 240- 255
- Bremner, Eluned Summers (1994), *Speaking as a woman Female bodily Transformation and the Divine*, A thesis for the degree Doctor of Philosophy in Feminist Studies in the University of Canterbury.
- Lois Helms, Barbara (1993), *Rabi'ah al'adawiyah as Mystic Muslim and Woman*, Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University.
- McGinn, Bernard (2007), *Mysticism and Sexuality*, semantic scholar.org, 46-54
- Pagel, Robin. A, *In Search of a "Feminine" Mode of Mysticism: The Experiences of Women Mystics of Medieval Christendom and the Twentieth Century*.
- Parrinder, Geoffrey (1995), *Mysticism in the World's Religions*, England: Oneword Oxford.
- Smith, Margaret (1976), *The Way of The Mystics*, London: Sheldon Press.
- *The life of Teresa of Avila/ by herself*, translated with J.M.Cohen (1957), Penguin Classics.