

تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۲

تاریخ پذیرش: ۹۴/۴/۲۵

ویژگی عبادت در سلوک عرفانی رابعه عدویه

مسعود حاجی ربیع^۱

زهرا شیردلی^۲

چکیده:

در این پژوهش؛ «تأثیر سلوک عبادی رابعه عدویه بر وجوه عرفانی» او مورد بررسی قرار می‌گیرد. در باب زهد و عشق الهی این بانو و نیز کرامات وی سخن بسیار به میان آمده است ولیکن در منابع عرفانی چندان به نقش راهبردی عبادات در سلوک عرفانی رابعه، اشاره نگردیده و نیز در بررسی غالب مقالات و پایان‌نامه‌ها التفات و اهتمام پژوهندگان را در این خصوص نیافتیم، لذا در نظر داریم در این پژوهش مرحله‌به‌مرحله ابحاث تعبدی زندگی رابعه را مورد بررسی قرار دهیم تا به این نتیجه برسیم که: سلوک دینی رابعه مقدمه و قوام بخش سلوک عرفانی اوست. در این سیر معرفتی پس از مرحله فناء، اشتیاق و سعی رابعه برای زهد و تعبد مضاعف گشته و امتزاج عشق و بندگی به حد اعلای خود رسیده است. همچنین اهمیت رسالت رابعه در شناساندن حقیقت بندگی به مردم و ایجاد نهضتی عرفانی بر مبنای عشق الهی، از جمله نتایج نوآورانه این پژوهش می‌باشد.

کلید واژه‌ها:

رابعه، سلوک، عرفانی، عبادت، تعبد، عشق الهی.

^۱ - استادیار دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی. نویسنده مسئول: m_hajrabi@sbu.ac.ir

^۲ - دانشجوی کارشناسی ارشد عرفان تطبیقی، دانشگاه شهید بهشتی.

پیشگفتار

رابعه عدویه القیسه، ملقب به تاج الرجال و با کنیه‌ام الخیر متولد ۱۰۰ هجری قمری بصره و متوفی در سال ۱۸۰ هجری قمری در بیت‌المقدس، از متصوفان اولیه بود. او پیشرو طریقت عشق الهی یکی از مذاهب تصوف است. (نوریخس، ۱۳۷۹: ۳۲) در باب زهد، عشق الهی و کرامات رابعه، اقوال بسیاری موجود است ولیکن در خصوص تأثیر متقابل سلوک عرفانی و عبادی رابعه و ممتاز بودن سنخ عبادات او به جهت نتایج ارزشمندی که در طریقت عرفانی به بار آورده است، سخن چندان بی‌نیامده و یا به‌طور اجمالی به این مقوله پرداخته شده است. این که چرا بسیاری از سالکان در تاریخ عرفان علاوه بر زهد و ریاضت‌های تام و پیوسته همچون ابراهیم ادهم به جایگاهی نظیر آن چه رابعه عدویه حائز آن است دست نیافته‌اند، ما را به بررسی ابعاد دیگری از زندگی رابعه ترغیب نمود و در این میان اشارات مذکور در کتاب: «رابعه شهید عشق الهی»، نوشته عبدالرحمن بدوی، کمک مؤثری در این بررسی بوده است که با توجه به اقوال و استنادات کتاب مذکور به منابع اصلی مراجعه نمودیم و پس از اطمینان از صحت تطابق اقوال، عناوین جدیدی هم به لحاظ سودمندی پژوهش آورده‌ایم. آیا عبادات رابعه، قبل و بعد از فریضه حج از یک سنخ هستند یا دچار تحولی شده و هدف دیگری را دنبال می‌کنند؟ و اگر چنین است چه دستاوردهایی داشته است؟ فرضیه ما چنین است که عبادات و سلوک عرفانی در یکدیگر اثر متقابل دارند و یکدیگر را اعتلا می‌بخشند و توجه به تأثیر عبادات ظاهری در شکوفایی معنوی رابعه، هدف اصلی این پژوهش می‌باشد که در ذیل آن اهداف فرعی همچون: محبت الهی به‌منزله نیروی محرکه عبودیت و تعالی معرفتی، برمدار شریعت بودن رابعه پس از تجربه وحدت، رسالت روشنگرانه رابعه و مقدمات شکل‌گیری طریقت عشق را مورد توجه قرار می‌دهیم. از این رو سلوک عرفانی رابعه را به پنج مرحله تقسیم نمودیم که در سه مرحله اول صرفاً به شناساندن ابزار بندگی رابعه و احوال زاهدانه وی پرداخته و در مرحله چهارم و پنجم که رابعه تحول روحی و معرفتی یافته و سلوک عرفانی‌اش به کامل گشته است، به تأثیرات متقابل عشق و عبادت در تفکر و رفتار رابعه می‌پردازیم و دست‌آخر ثمراتی که این امتزاج (تعبد و عشق) در سلوک داشته است را برمی‌شماریم.

مرحله اول:

۱- توبه:

واژه توبه به معنی بازگشتن از گناه است (لغتنامه دهخدا) و اصطلاحاً توبه عبارت است ترک گناهان کنونی و عزم بر ترکشان در آینده و تدارک تقصیر گذشته و به عبارتی دیگر به معنی بازگشت از گناه قولی و فعلی و فکری است. (نراقی، ۱۳۹۰: ۳۳۸) صوفیه در تعریف توبه گفته‌اند که بیداری روح است از غفلت و بی‌خبری به‌طوری که گناهکار از کارهای ناصوابی که کرده خبردار می‌شود. (غنی، ۱۳۸۰: ۵۸)

به عقیده غالب بزرگان صوفیه توبه نتیجه فضل و رحمت الهی است که «ویختن برحمته من بقاء» خاص می‌گردانم به رحمت خویش هر که را خواهم، واسطه و علل و اسباب از میان برداشته شده است تا بدانند که عطاء محض است. توبه نتیجه توجهی است که خالق به مخلوق می‌کند، نه توجه مخلوق به خالق از نظر رابعه توبه آن مقدار که با فضل الهی کامل می‌شود با سعی و تلاش حاصل نمی‌شود. (غنی، ۱۳۸۰: ۶۰) قشیری آورده است که «مردی رابعه را گفت: گناه بسیار کرده‌ام. اگر توبه کنم فرا پذیرد؟ گفت: نه ولیکن اگر توبه دهد توبه کنی» (قشیری، ۱۹۱۲م: ۴۸) بنابراین او اعتقاد ندارد که کسی به صرف استغفار کردن بتواند توبه کند و خود را از شر گناهان خویش برهاند، بلکه چنین معتقد است که رضایت خدا هم یکی از لوازم توبه است و تنها خداست که مردم خطاکار را توبه می‌دهد و تا وقتی که او توبه ندهد توبه آنان تحقق نمی‌پذیرد. از نظر وی توبه حالتی ثابت نیست که رسیدن به آن یک‌باره ممکن باشد بلکه حرکتی مستمر است که فرد در طول حیات توانایی رسیدن به آن را می‌یابد. توبه حالتی ایستا نیست بلکه حالتی دینامیک و پویا است.

در اینجا توبه را اول مرحله در تحول روحی او به حساب می‌آوریم و مرحله بعدی را

بررسی می‌کنیم:

۲- ارتباط زهد و عبادت

تعریف زهد: واژه زهد به معنای پرهیزگاری است و در عرفان آن را ترک علاقه به دنیا معنا می‌کنند. یحیی بن معاذ رازی گفته است: «زهد سه حرف است «ز، هـ، دال»، زا ترک زینت، ها ترک هوا، دال ترک دنیا.» و ابوسلیمان دارانی گفته است: «زهد آن است که هر چه تورا از حق تعالی باز دارد، ترک آن کنی.»

تعریف عبادت: واژه عبادت در اصل به نظر بسیاری از واژه‌شناسان به معنی خضوع

است و طبری در تفسیر جامع البیان می‌گوید: «اصل عبودیت نزد عرب به معنی ذلت و خاکساری است». (طبری، ۱۳۵۶: ۳) عبودیت فقط باید در برابر خدای متعال صورت پذیرد و عبادت در اصطلاح عبارت است از نهایت تعظیم و آن جز در مورد خدای سبحان شایسته نیست زیرا نهایت تعظیم جز برای آن که از نهایت انعام و بخشش برخوردار است شایسته نیست و جز خدای تعالی کسی از این ویژگی بهره نمی‌برد. (تهاتوی، بی‌تا: ۹۴۷)

اما در نگاه عرفانی عبادت را معنی و مفهومی عمیق است که از ظاهر شریعت به باطن آن رسوخ کرده است. یک عارف اعمال عبادی را نه تکلیف شرعی می‌داند، بلکه از روی شوق و ارادت خالص قلبی اقدام به انجام آن می‌نماید و هدف از آن را قرب حقیقی به معبود ازلی می‌انگارد. خواجه نصیرالدین طوسی در تعریف عبادت می‌نویسد: «عبادت را سه مرحله است: بعضی خدا را عبادت کنند به امید ثواب آخرت و خوف از عقاب که عامه مؤمنان اند و بعضی خدا را عبادت کنند که شرف عبودیت یابند و خدا آن‌ها را بنده خود خواند و بعضی دیگر خدا را عبادت کنند از جهت هیبت و جلال او و محبت بدو که مرتبت اعلای عبودیت است». (برتلس، ۱۳۸۷)

زهد و عبادت رابعه: درد و رنج همواره قوت جان‌های سرگشته‌ای است که در طریق سیر الی الله سیر می‌کنند و کسی هم از این راه رها نخواهد شد و از این روی ناگزیر است که تا ابد به زندگی توأم با آلام ادامه دهد؛ و تردید نیست که رابعه در تمجید و بزرگداشت رنج نقش اساسی و بزرگ دارد و دعوت به آن چیزی که می‌توان آن را به اسم عبادت الم یا پرستش رنج خواند، حالتی که از آن در حیات معنوی اسلام تار تازه‌ای به وجود خواهد آمد که بعدها صوفیه و در رأس آن‌ها خصوصاً حلاج عمیق‌ترین آهنگ‌های رنج و درد را با آن خواهند نواخت.

۳- وسایل عبادت:

وسایل عبادت (شب‌زنده‌داری، تهجد، یاد مرگ):

اینک رابعه توبه را آغاز کرده و صفحه نوینی از زندگی روحی به رویش گشوده شده است که با نگرانی و استغفار و شوق دیدار محبوب جدیدی که برای خودش برگزیده آمیخته است. وسایلی که او به کار گرفته است عبارتند از شب‌زنده‌داری و تهجد و یاد مرگ. مهم‌ترین اعمالی که رابعه در شب‌زنده‌داری انجام می‌داده نماز بوده است. دعاهای داخل نماز و دعاهای مستقل از نماز اساسی‌ترین عناصری است که می‌تواند شخص را به خداوند

برساند. رابعه با تأسی از تعالیم قرآن کریم و روایات اسلامی و عارفان بزرگوار یاد مرگ را الگوی عمل خود قرار داده، با ذکر آن و در نظر گرفتن سختی‌های آن از یک‌سو و از سوی دیگر شدت نیاز خود به خدا را متذکر می‌شد. این عامل در نگرش عرفانی او مؤثر بوده و به حرکت او سرعت زیادی می‌بخشد.

نقل است که رخت‌آویزی از نی را که ارتفاعش از زمین حدود دو ذراع بود به کار می‌گرفت و بر آن کفن‌هایش را می‌آویخت تا پیوسته به یاد مرگ باشد و از تفکر پیرامون آن، پند گیرد پس می‌توان نتیجه گرفت که یاد مرگ عاملی روح‌بخش، لطافت ساز و ابزار دیگر عرفانی او بوده است و به نماز او رنگ عرفانی می‌داد و تلاوت قرآن و دعای او را رنگ و رویی عاشقانه و خائفانه می‌داد.

مرحله دوم:

۲-۱- تلفیق خوف و محبت

واژه خوف به لحاظ لغوی به معنای ترس و وحشت است (لغت‌نامه دهخدا) و در اصطلاح عبارت است از آن‌که قلب به جهت نگرانی از حوادث ناخوشایندی که آینده تحقق می‌یابد به درد آید و بسوزد. (نراقی، ۱۳۹۰: ۳۳۸) خداوند در قرآن می‌فرماید: «انما یخشی الله من عباده العماء»^۱ از میان بندگان خدا تنها عالمان هستند که می‌ترسند.

غزالی در کیمیای سعادت اولین مقام را معرفت داند که از آن خوف زاده می‌شود. خوف را سه درجه است، خوف عامه، که از سطوت خداوند می‌ترسند نه از روی معرفت مانند خوف کودکان، خوف ممدوح، (معتدل) از معاصی باز می‌دارد و بر طاعت تحریض می‌کند و قسم سوم خوف اخص خواص است و آن خوف از احتجاب است. این طایفه توجه به ثواب ندارند و شوق حضور دارند ولی چون حضور را برای خود می‌خواهند خلوص آنان حقیقی نیست. واژه حب در فرهنگ لغت به معنی میل و رغبت به شناختن چیزی است (المعانی) و در اصطلاح حب، گرایش به سوی چیزی لذت‌بخش و سازگار با طبع و وابستگی خاص میان انسان و کمال اوست که اگر شدت یابد عشق نامیده می‌شود. (غزالی، ۱۳۸۴: ۳۱۴) در قرآن آمده است: «بگو اگر خدا را دوست دارید از من پیروی کنید تا خدا دوستتان بدارد و گناهان شما را بر شما ببخشد و خداوند آمرزنده مهربان است.»^۲

^۱ - سوره فاطر، آیه ۲۸.

^۲ - سوره آل عمران، آیه ۳۰.

محبت بر سه قسم است: محبت عامه: نتیجه احسان خدا به بنده است، محبت صادقین: نظر قلب است به بی‌نیازی و جلال خدا که در وصف آن ابوالحسین نوری گفته است: «هتک الاستار و کشف الاسرار» و محبت صدیقین و عارفین؛ یعنی آن که خداوند بی‌سبب به بندگان احسان می‌کند. (غنی، ۱۳۸۰: ۶۰)

حاصل کلام این که «محبت حق تعالی مقامی بسیار عالی و مقصد و مطلوب نهایی سالکان است و همه مقامات مقدمه محبت است و بسیاری احوال نیز تبع محبت است. صوفیه معتقد بودند که کمالیت دین در کمالیت محبت است». (رازی، ۱۳۹۱: ۱۵۳)

ابن جوزی در «صفه الصفوه» از قول کنیز رابعه می‌گوید: «رابعه تمام شب را بیدار بود و نماز می‌خواند، صبح که طلوع می‌کرد در نمازگاهش خواب سبکی می‌کرد تا آن که آفتاب می‌زد. آن وقت می‌شنیدم که از بسترش بر می‌خواست و نالان می‌گفت: ای نفس چقدر می‌خوابی و تا کی بیدار نمی‌شوی! دیری نمی‌پاید چنان می‌خوابی که دیگر بیدار نمی‌شوی مگر با شیپور بیدارباش قیامت. می‌گفت این کار او بود تا دم مرگش». (کلاباذی، ۱۹۳۳: ۶۴)

در این روایت می‌بینیم که افراط وی در عبادت توأم با نوعی نگرانی از قیامت و فرجام کار است و اگرچه طعم توبه را چشیده است هنوز روحش در تلاطم است که مبادا دوباره به ضلالت مبتلا شده و از رحمت الهی دور شود. در این بعد از زندگی عبادی نشانه‌های خوف و رجا بیشتر به چشم می‌خورد. در عصر رابعه این روش تهجد و شب‌زنده‌داری نه تنها افراط‌گرایی تلقی نمی‌شده بلکه فضیلت هم محسوب می‌شده است زیرا ایشان راه خود را بر اساس قرآن و سنت قلمداد کرده و با استناد به آیات قرآن و احادیث طی طریق می‌کرده‌اند: آیاتی چون «والذین یبیتون لربهم سجداً و قیاماً» و یا «تتجافا فی جنوبهم عن المضاجع»^۱.

احادیث بی‌شماری در این خصوص وجود دارد مانند این حدیث از رسول اکرم (ص): «بر شما باد شب‌زنده‌داری که آن شیوه شایستگان پیش از شماست و شب‌زنده‌داری مایه تقرب به خدا و بازداشتن از گناه است و موجب دفع بیماری از بدن‌های شماست». (علامه مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۴۹)

آیه الله جوادی آملی در توضیح عبارت رابعه درباره استغفار طلبی از استغفار می‌نویسد:

^۱ - سوره فرقان، آیه ۶۵.

^۲ - سوره سجده، آیه ۱۶.

دعای رابعه در واقع ترجمان دعایی از امام حسین (ع) در روز عرفه است که فرمود: «خدایا کسی که خوبی‌های او بدی است بدی‌هایش چگونه بد نباشد». (عاملی، ۱۳۸۸)

۲-۲- عبادت حقیقی

مبنای نیایش و خواسته‌های آدمی مبتنی بر نوع شناختی است که از خود و خدا دارد؛ زیرا آدمی با خودشناسی و نیازهایش واقف می‌شود و با خداشناسی انتظارات خود را تصحیح می‌کند. از آن جا که عارفان خدا را فقط برای خدا می‌خواهند دعاهایشان نیز در همین راستا معنی پیدا می‌کند رابعه با توجه به این مبنا می‌گفت: «الهی ما را از دنیا هر چه قسمت کرده‌ای به دشمنان خود ده و هر چه از آخرت قسمت کرده‌ای به دوستان خود ده که مرا تو بسی!»

از دیدگاه عارفان ذات خدا رحمت است و رحمت و رأفت بر تمام اوصاف او پیشی گرفته است. بر اساس چنین شناختی از خداست که رابعه می‌گفت: بار خدایا اگر مرا فردای قیامت به دوزخ فرستی سرّی آشکار کنم که دوزخ از من به هزار راه بگریزد و نیز به درگاه الهی می‌خواند: بار خدایا اگر مرا فردا در دوزخ کنی من فریاد برآورم که وی را دوست داشتم، با دوست این کنند؟

اگر هدف نهایی عرفان را لقای پروردگار بدانیم نوع دعای عارفان را درست خواهیم شناخت. چراکه اساسی‌ترین خواسته عارفان دستیابی به وصل حضرت حق است. رابعه نیز از جمله عارفانی است که نهایت طریق خود را رسیدن به ملاقات خدا می‌داند و تمام دعای خود را به این مقصود معطوف می‌سازد. او به خدای سبحان عرض می‌کند: «الهی کار من و آرزوی من در دنیا از جمله دنیا یاد توست و در آخرت از جمله آخرت لقای توست. از من این است که گفتم تو هر چه خواهی می‌کن».

با وجود تمام دلهره‌ای که رابعه درباره خدا داشت هرگز امید از کف نمی‌داد و باوجود اقرار به استحقاق خود در افتادن به جهنم، خداوند را کریم‌تر از این مجازات می‌دانست. ابوالقاسم قشیری در رساله خود می‌گوید: «رابعه بارها در مناجات خود می‌گفت: الهی دلی که تو را دوست دارد آیا او را به آتش می‌سوزانی؟» نوبتی در جواب او هاتفی ندا داد و گفت: «ظن بد مبر که پروردگار رحیم این کار نمی‌کند».

۲-۳- مقام ذکر

ذکر در عرفان: ذکر از اموری است که در بیشتر فرق صوفیه مقبول بوده و افضل عبادات

است. ذکر عبارت است از به زبان آوردن نام خدا و تفکر در او و غزالی گفته همه عبادات برای حصول همین نتیجه است که ذکر خداوند باشد. ذکر به سالک اطمینان می‌دهد و یقین به وجود می‌آورد و او را برای حال مشاهده که نهایت احوال و مقصود و مطلوب نهایی سالک است، آماده می‌کند. ذاکر باید هر چه غیر از ذکر حق است فراموش کرده و ذکر مورد نظر را بر دایره شعور قرار دهد که چنین ذکری را صوفی بر نماز پنج‌گانه ترجیح می‌دهد.

مراتب ذکر: اولین مرتبه ذکر، ذکر عام است که فایده آن دور ساختن غفلت است و همین‌که سالک غفلت را از خود دور سازد ولی به زبان ساکت باشد ذاکر است. مرتبه دوم ذکر خاص است که ذاکر در این مقام حجاب عقل و تمیز را دریده و با تمام قلب متوجه خداوند است.

مرتبه سوم ذکر اخص است که مرحله فنای ذاکر است که ذاکر از خود فانی و به حق باقی است. ذکر یا جلی است یعنی به زبان آورده می‌شود یا خفی است؛ یعنی به زبان آورده نمی‌شود، ولی بهترین ذکر آن است که زبان و دل هر دو به آن مشغول باشند. (غنی، ۱۳۸۰: ۱۱۴)

صفت ذاکر: صفات اهل ذکر در کلام معصوم: «همانا، مردمی هستند که ذکر خدا را به جای دنیا برگزیدند که هیچ تجارتی یا خرید و فروشی آنها را از یاد خدا باز نمی‌دارد. با یاد خدا روزگار می‌گذرانند و غافلان را با هشدارهای خود، از کیفی‌های الهی می‌ترسانند، به عدالت فرمان می‌دهند و خود عدالت‌گسترند. از بدی‌ها نهی می‌کنند و خود از آنها پرهیز دارند. با این که در دنیا زندگی می‌کنند، گویا آن را رها کرده به آخرت پیوسته‌اند. سرای دیگر را مشاهده کرده و گویا قیامت وعده‌های خود را برای آنان تحقق بخشیده است. آنان پرده‌ها را برای مردم دنیا برداشته‌اند. می‌بینند آن چه را که مردم نمی‌نگرند و می‌شنوند آن چه را که مردم نمی‌شنوند. غم و اندوه طولانی دل‌هایشان را مجروح و گریه‌های پیاپی چشم‌هایشان را آزرده است. دست آنان به طرف تمام درهای امیدواری خدا دراز است. از کسی درخواست می‌کنند که بخشش او را کاستی، و درخواست‌کنندگان او را نومیدی نیست. پس اکنون به خاطر خودت، حساب خویش را بررسی کند؛ زیرا دیگران حسابرسی غیر از تو

دارند^۱».

رابعه و ذکر: رابعه می‌گوید حب الهوی همانا مشغول شدن اوست با ذکر خداوند و فراموش کردن هر آن چه جز اوست. پس بنابراین او در مقام و حالت ذکر است و ذکر واقعی یا حقیقت ذکر نیز همین است، چنانکه کلاباذی می‌گوید: «ذکر آن است که غیر از مذکور را در ذکر از یاد ببری و به فراموشی بسپاری». (کلاباذی، ۱۹۳۳: ۷۴) پس ذکر فراموش کردن همه چیز است و به یاد داشتن تنها یک چیز که آن هم خداست و لذا عمل ذکر در دو مرحله انجام می‌گیرد: فراموش کردن هر آن چه جز خداست و رهایی یافتن از این فراموشی.

ابن اثیر جامع الاصول می‌گوید: «ذکر اصلش در اینجا رهایی از فراموشی است به واسطه ادامه حضور قلب؛ و صورت آن در بدایات، ذکر ظاهر است در ابواب: ذکر خفی، در معاملات: ذکر فعال لما یرید - با دیدن همه افعال از او و این که همه امور به دست اوست». (جرزی، ۱۴۱۷: ۲۴۴) حاجی سبزواری در بیت دوازدهم از منظومه این صورت از ذکر در معاملات را چنین به نظم می‌کشد: «ازمه الامور طرابیده والکل مستمده من مدده» یعنی مهار همه چیز در دست اوست و همه چیز از عنایت او استمداد می‌کند. (مطهری، ۱۳۶۰: ۱۲)

مرحله سوم

۳-۱- تحول معنای حج نزد رابعه

معنای حج: در لغت حج، قصد کردن چیزی را گویند (لغتنامه معین) و در اصطلاح شرع، عبادت مخصوصی است که در زمان و مکان معین و به شکل خاصی در جوار بیت‌الله حرام به منظور طاعت و تقرب به خدا انجام می‌شود. حج از ارکان دین است و واجب و ترک آن از گناهان کبیره تلقی می‌شود^۲

رابعه و حج: حج در زندگی رابعه شامل سه مرحله می‌شود:

مرحله اول زمانی است که او فریضه حج را مانند سایر مردم بجا می‌آورده است او در حج چیزی نمی‌دیده مگر آن چه یک مسلمان عادی می‌بیند. او همواره بر این اعتقاد بود که اقامه حج همچون سایر ارکان دین ثواب شرعی دارد و از سخنان او که به این دوره منسوب

^۱ - امیر المومنین (ع)، فرازی از خطبه ۲۲۲ با مضمون صفات یاد کنندگان خدا)، نهج البلاغه، مترجم استاد دشتی، پارس کتاب.

^۲ - سایت ویکی فقه.

است: «ای باری خدای! تو هم بر حج وعده نیکو داده‌ای و هم بر مصیبت. اکنون اگر حج پذیرفته‌ای ثواب حجم کو، اگر نپذیرفته‌ای این بزرگ مصیبتی است. ثواب مصیبتم گو» (عطار، ۱۳۶۰) و این سخن دلالت بر این دارد که همیشه در انتظار معنای حسی و مادی حج بوده است.

خودشناسی در حج: مرحله دوم آن زمانی است که رابعه فریضه حج را با پای پیاده به جا می‌آورده و یا به پهلو می‌گردیده است و به فضل مجاهدت‌هایی که در راه حج بر خود روا داشت خودشناسی‌اش بیشتر شده و معنای حج در نفس او بالا گرفت تا آن جا که به نقل عطار: «عزم حجش افتاد پس روزی چند به بادیه فرورفت. گفت: الهی! دلم بگرفت کجا می‌روم؟ من کلوخی و آن خانه سنگی. مرا تو همین جا می‌بایی! تا حق تعالی بی‌واسطه بدلش فرو گفت: «ای رابعه! در خون مژده هزار عالم می‌شوی؟ ندیدی که موسی دیدار خواست چند ذره تجلی به کوه افکنندیم به چهل پاره بترکید. اینجا به اسمی قناعت کن».

در این روایت می‌بینیم که رابعه از کعبه چنان صحبت می‌کند که فقط یک سنگ است و دیگر هیچ و این یعنی آنکه داشت از آلوده بودن به معنای حسی در حج رهایی می‌یافت. او در این مرحله دوم است کعبه را از جنبه مادی آن جدا کرده و معنای آن برایش باقیمانده که برای همیشه هم به این فایده حج نسبت به خودش ایمان داشته است

تجلی صفات حق: در مرحله سوم که آخرین مرحله است همه معانی از بین می‌رود و باز به جایی بر می‌گردد که هیچ معنایی برای کعبه نمی‌بیند عطار می‌گوید: «نقل است که وقتی دیگر به مکه می‌رفت در میان راه کعبه را دید که به استقبال او... رابعه گفت مرا رب البیت می‌باید بیت چه کنم؟ کعبه را چه بینم؟ مرا استطاعت کعبه نیست به جمال کعبه چه شادی نمایم؟» (عطار، ۱۳۶۰)

چنین اندیشه‌ای نقش مهمی در مذهب حلاج داشته و از روشن‌ترین علت تکفیر و به دار کشیدن او بوده است، از آن روی که حلاج پس از سومین و آخرین باری که به حج رفت اعتقاد پیدا کرد که «ای مسلمانان، داد مرا از خدا بستانید، نه مرا باجان آسوده می‌گذارد تا بدان دلبسته شوم و نه مرا از نفس جدا می‌سازد تا از آن وارسته گردم، این عشوه و نازی است که من توان برداشتت را ندارم». (ماسینون، ۱۳۸۱: ۳۱-۳۲)

استحاله معنای ظاهری کعبه: رابعه صورت کعبه را در نفس خود از بین برده است زیرا می‌خواهد ببیند که چه کسی آن را برپا کرده است، او در پی صاحب‌خانه است نه خانه و با این دگرگونی معنای حسی به چنان تجردی می‌رسد که شایستگی و مناسبت رویت خدا را

پیدا می‌کند و بیشتر از آن آنقدر سعه پیدا می‌کند که در نهایت از این فریضه بی‌نیاز می‌شود زیرا دیگر خدا را در نفس خود می‌یابد پس نیازی ندارد که خدا را در کعبه ببیند و او به سمت تنزیه مستمر و تجرید پیوسته‌ای می‌رود تا معانی دیگر زندگی روحی را دریابد.

تجرد معنایی از دنیا: از این زمان که رابعه از حج هیچ نمی‌خواهد مگر دیدار روی خدا و خود را شایسته این مشاهده می‌بیند آن‌هم نه بدان جهت که شب‌زنده‌داری کرده و تن را به مشقت انداخته و احساس دنیوی در دل کشته است که این‌ها مراتبی‌اند که همه متصوفه در آن‌ها یکسانند بلکه از آن روی که به حالتی از تجرد کامل و تنزیه خالص رسیده که وجودش تبدیل به روح نورانی‌ای گردیده است و به آن روایت عطار درباره کعبه، ابراهیم ادهم و رابعه بازمی‌گردیم، گرچه ابراهیم زهد مجسم بود ولی ابراهیم عبادات را به معنای ظاهریشان بجا می‌آورده بی‌آنکه مجردشان کند و به باطن ببرد ولی رابعه از این مرحله ظاهر فراتر رفته که در آن مراسم دینی به رمز تبدیل شده و هر یک از شعائر ایمان به معنای مجردی برگشت داده می‌شود بنابراین نیاز در این عبارت نیاز از ماده است یعنی تجرد از ماده که نتیجه تجرد از دنیاست. وقتی که از کعبه بی‌نیاز شدی دیگر هر کجایی محضر خدا می‌شود. معنای کعبه به پیشواز او رفتن هم همین است؛ یعنی آن‌که او دیگر نیازی به انتقال و جابه‌جا شدن ندارد تا بتواند از محضر الهی بهره‌مند گردد، بلکه در هر کجا که باشد مورد تفقد خداوند قرار خواهد گرفت.

شبهت اندیشه رابعه و حلاج: در روایتی گویند که رابعه حج را به جا آورد و گفت «این (بیت‌الحرام) تنها بتی است در روی زمین که مورد پرستش است و نه خداوند در آن هست و نه نیست». (ماسینیون، ۱۳۸۰: ۸) رابعه، اکتفا کردن به زیارت کعبه را بت‌پرستی نامید و کسی که در این مقام باشد کارش همچون کار بت‌پرستانی است که به عبادت بت‌های خودشان اکتفا می‌کردند و تنها همان بت را خدا می‌دیدند. این از بالاترین مراتب تنزیهی است که رابعه به آن رسیده است و از حرکت و هجرت و جابه‌جا شدن بریده است و آن را یکسره ترک کرده و به خانه‌اش که اینک حرم شده پناه برده است.

مرحله چهارم

۴-۱- مرحله دوم سلوک عرفانی رابعه

تحول سلوک سلبی به ایجابی: واژه سلب در فرهنگ معین به معنای کندن و جدا کردن و کلمه ایجاب نیز به معنای واجب کردن و لازم گردانیدن است و در تصوف سلوک دو

صورت دارد سلبی و ایجابی. صورت سلبی سلوک: پالایش نفس از تعینات فراوانی از جمله شخصیتی، مذهبی، اجتماعی و... می‌باشد و صورت ایجابی آن فضائلی است که سالک می‌بایست خود را به انجام آن‌ها وادار کند. این جنبه نفی و اثبات سلوک که نزد عرفا از اهمیت بالایی برخوردار است به‌عنوان بزرگ‌ترین آموزش توحیدی و به‌صورت نمادین: «لا اله الا الله» تجلی کرده است و ناظر بر این معنی است که قبل از اثبات کلمه «الله»، نفی «اله» لازم است و یار در دل سالک حضور نمی‌یابد مگر آنکه قبلاً اغیار رانده شوند. عزیزالدین نسفی در کتاب انسان کامل می‌گوید که سالک در سلوک خود نباید خدا را طلب کند و یا طهارت و اخلاق را و همچنین علم و معرفت یا کشف اسرار و انوار چرا که این‌ها طلب کردنی نیستند و سالک چون بدان مرتبه رسید مراتب انسانی، خودشان ظهور می‌کنند.

رابعه به آن محبتی که خدا شایسته آن است اشاره دارد که غیر از خود محبوب انگیزه دیگری ندارد و به خاطر خود خداوند ذوالجلال والاکرام است. جان کلام رابعه همین است که در آن حالت حجاب‌ها برداشته می‌شوند تا دیدار ممکن گردد و دستیابی نهایی او به این هردو نوع از محبت جز از طریق بخشش الهی نخواهد بود. این درست مانند همان توبه ایست که گفته بود: باید خدا توبه بدهد و گرنه توبه بنده پذیرفته نیست و نیز تأکید می‌کند که او پیوسته در دور سلبی است که همه چیز در آن از خدا سرچشمه می‌گیرد و در این صورت او پیوسته در حالت انفعال مطلق نسبت به خدا قرار دارد.

او می‌باید در طریق محبت و عشق چنان مرکب بتازاند تا جهت سلبی را به جهت ایجابی برگرداند، کاری که هر صوفی حقیقی می‌کند؛ زیرا در تصوف سلب فقط دوره مقدماتی است و اگر صوفی تنها به همین اکتفا کند دیگر به وصال دست نخواهد لیکن انتقال و فرارفتن از دور سلب به دور ایجابی مستلزم دشواری‌ها و تلاش‌هاست و انواع دردها و رنج‌ها و نامرادی‌هاست که به آن شب ظلمانی گویند. بی‌نیازی: رابعه در سایه عنایت خداوندی به مقامی رسیده بود که هیچ‌گونه احساس نیازی به مردم نمی‌کرد. نقل است که او هرگز از مردم چیزی نپذیرفت و می‌گفت: «مالی حاجه بالدنیا»؛ مرا به دنیا نیازی نیست؛ اما آن چه رابعه را جزو اغنیای عرفا قرار داده بود از یک‌سو محبت وافر به خدا و از سوی دیگر حزن شدید و خوف زیاد نسبت به باری تعالی بود. وی درباره حزن می‌گفت: «اقله حزناه» باید بیشتر متأثر باشیم که چرا کم‌تر حزن می‌خوریم و باید بنالیم که چرا کم می‌نالیم؛ بنابراین باید رابعه را از جمله افرادی بدانیم که حزن و خوف و محبت الهی را باهم داشته‌اند.

جهت‌گیری بر مبنای حب الهی: در قرآن در بیان امکان ایجاد پیوند بین بنده و خدا

حداقل در این دو آیه آمده است «بگو اگر خدا را دوست می‌دارید مرا پیروی کنید که خدا شما را دوست می‌دارد»^۱ و «ای آنانکه ایمان آورده‌اید هر که از شما از دین خود بازگردد به زودی خدا قومی را که دوست دارد و آن‌ها نیز خدا را دوست دارند و نسبت به مؤمنان فروتن و به کافران سرافرازند به نصرت اسلام بر می‌انگیزد»^۲ و قبل از رابعه هیچ‌کس در مورد حب الهی سخن گفته است و او اولین کسی است که این معنی را به مفهوم و معنای حقیق و کامل حب و نه صرفاً تعبیر آن به الفاظ که تعبیری ظاهری باشد در تصوف اسلامی وارد کرده است. در اشعار رابعه به دو نوع از محبت اشاره شده است: یکی حب الهوی؛ یعنی محبت عشق و دیگری محبت خالص و بی‌شائبه. اولی محبت ناقص است و دومی محبتی کامل و معلوم می‌شود که او در اینجا یکی از آن دو نوع محب را در پیش نگرفته است تا آن دیگر را رها کند بلکه هر دو را باهم برمی‌گزیند. (بدوی، ۱۳۶۷)

معنای حب الهوی یا محبت عاشقانه آن است که: تو را دیدم و از دروی شهود یقینی محبتت را بدل گرفتم، نه از سر تصدیق خبری و شنودی که از طریق نعم و احسانت محبتت را بدل گرفته باشم تا محبت من هم با تغییر افعال نسبت به من دگرگون شود، لکن محبت من از طریق عیان است، از این‌روی به تو نزدیک شدم و از تو گریختم و وقتی که خود را به تو واگذاشتم به تو مشغول شدم چنانکه محب می‌گوید:

فرغت قلبها اشتغالا بذکری

کذا کل فارغ مشغول

قلبش به تمامی به یاد و ذکر من مشغول شد هر آسوده‌ای هم این‌چنین سرگرم و مشغول می‌شود.

اما محبت دوم که او شایسته آن است: به معنای محبت به خاک افتادن و تعظیم در برابر وجه باعظمت خداوند است.

عبدالرحمن بدوی به نقل از ابوطالب مکی آورده است: «حب الهوی یا محبت عاشقانه از طریق نعمت‌ها و احسان او صادر شده است؛ یعنی محبتی که از بخشش‌ها و عطایا و تفضل‌ها ناشی شده باشد پس این نوع از محبت محبتی است که در اثر بهره‌مندی از نعمت‌های الهی به وجود می‌آید و این نوع از محبت با دگرگونی احوال نعمت‌ها تغییر پیدا

^۱ - سوره آل عمران، آیه ۳۱.

^۲ - سوره مائده، آیه ۵۴.

نمی‌کند که اگر نعمت‌ها زیاد شد محبت زیاد بشود و اگر کم شد نقصان بگیرد، نه تقسیم‌پذیر است و نه با اختلاف منعم و بخشنده نسبت به او دگرگون می‌شود و به همین جهت به معنای روحانی و غیرمادی‌ای می‌پیوندد و در این صورت اختلاف بین آن و محبت دومی یعنی محبت خالصانه برای «وجه باعظمت» آنقدر که در علل انتخاب و مصادر ایجاد آن هست در ماهیت آن نیست، لذا این محبتی است که از طریق رویت بی‌واسطه ایجاد شده است». (مکی، بی تا: ۸۴)

رابعه می‌گوید: که حب الهوی همانا مشغول شدن اوست با ذکر خداوند و فراموش کردن هر آن چه جز اوست. پس بنابراین او در مقام و حالت ذکر است و ذکر واقعی نیز همین است چنانکه کلاباذی می‌گوید: «ذکر آن است که غیر از مذکور را در ذکر از یاد ببری و به فراموشی بسپاری». (کلاباذی، ۱۹۳۳، ۷۴)

مرحله پنجم:

۵-۱- دستاوردهای ناشی از مرحله اول و دوم:

رابطه حب و ذکر خدا: شیخ بلخی گفته است: «اصل طاعت خوف است و رجا در محبت».

حال شوق و انس: شوق و انس تابع محبت است؛ و متکلمین و فقها گفته‌اند که مقصود از محبت خدا مواظبت به طاعت خداست و حقیقت محبت جز با جنس خود محال است. مقام خُلَّت و تعبد: واژه خلت (خله) به معنی دوست و برادری است (لغتنامه معین) و بر وزن تفاعل، تخیل را داریم که رخنه کردن در چیزی تعبیر می‌شود و در اصطلاح خلت: «خلت دوستی مختص و خاصی است که در آن هیچ‌گونه خللی نباشد و این صداقت و دوستی در اعماق قلب باشد. به معنای صداقت و محبتی که قلب را آشفته می‌کند. پس محبت را در باطن قلب قرار می‌دهد» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۱۷)؛ و خداوند در قرآن کریم، حضرت ابراهیم را دوست خود برمی‌گزیند و می‌فرماید: «و من احسن ینا ممن اسلم وجهه لله و هو محسن و اتبع مله ابراهیم حنیفاً و اتخذ الله ابراهیم خلیلاً».

صوفی وقتی که به این مقام، یعنی خلت بین خود و خدا می‌رسد تکلیف از او ساقط می‌شود و او آن چه را که خداوند بر مردم دیگر مباح نکرده است بر خود جایز می‌شمرد، چراکه هر چه در دنیا است ملک خداست و معنای حرام و حلال نسبت به خدا منتفی

^۱ - سوره نساء، آیه ۱۲۵.

می‌شود. در اینجا اگر مقام خلت به از میان برخاستن خیر و شر تفسیر شود به جهت آنکه ارزش‌های اخلاقی جز نسبت به بنی‌آدم و دنیا نمی‌توند اعتباری داشته باشد و نیز دگرگونی نظریه حج را تا حد اسقاط آن بنا بر وجود خلت بین رابعه و خدا دانسته‌اند.

پرسشی که پیش می‌آید این است که با نظر به اظهارات فوق و سخنان شبهه برانگیز رابعه در خصوص فریضه حج، آیا می‌توان وی را به اباهه گری و بی‌تکلفی محکوم نمود؟ پاسخ آن است که در این صورت رابعه می‌بایست از دیگر واجبات دینی چون نماز و روزه و زهد و رزی، دست شسته در پی امیال نفسانی خود می‌رفت؛ اما پایبندی رابعه در به‌جا آوردن تکالیف دینی به شیوه‌ای مستمر، خالصانه و پرشورتر از گذشته توهم اباهه را از ذهن می‌زداید. او اکنون به نماز و تهجد خود عشق می‌ورزد چراکه به اعتبار این ابزار عاشقانه در کسب رضای محبوب پی برده است.

شاید بپرسند: سخنان او را در باب کعبه چطور تعبیر می‌کنید؟ پاسخ این است که: شاید بدین روش می‌خواست توجه مردم را به کعبه دل که نخستین جایگاه حضرت اله است جلب کند تا به‌جای تعبد خشک و صوری به فلسفه و روح آن تعالیم نظر داشته باشند. رابعه نه به قصد تخریب و ضربه زدن بلکه باهدف اعتلای سطح حیات دینی و معانی قرآن به عالی‌ترین درجات معنوی و روحانی بود و خصوصاً بر ضد جریان‌هایی چون مشبهه و مجسمه و حشویه که می‌خواستند قرآن را مورد تحریف قرار دهند مبارزه می‌کرد و نظریه او درباره حج مخالفت بسیاری را علیه خود برانگیخت ولی احتمالاً همین ویژگی اشتها به زهد و اعراض از دنیا سبب شد تا از گزند دشمنان ایمن بماند.

تحول معنای بهشت و دوزخ نزد رابعه: رابعه به هجوم خود بر عقاید اخروی که نزد دیگر مردم جنبه صوری و حسی دارد می‌پردازد و قصدش از همه این‌ها افزایش و اعتلای معنی محبت و رحمت بود به‌گونه‌ای که تمامی مردم را در برگیرد. در مناقب العارفین آمده است: «روزی جماعتی صاحب‌دلان دیدند که رابعه به دستی آتش گرفته بود و به دستی آب و به استعجال می‌دوید سؤال کردند که: ای بانوی آخرت کجا می‌روی و در چیستی؟ گفت: می‌رود آتش در بهشت زخم و آب در دوزخ ریزم تا این هر دو حجاب رهروان از میانه برخیزند و مقصد معین شود و بندگان خدا، خدا را بی‌غرض رجا و علت خوف خدمت کنند، چه اگر رجا جنت و خوف جحیم نبود، یکی حق را نپرستیدی و مطاوعت ننمودی». (افلاکی عارفی، ۱۹۶۱) این روایت دلالت بر این دارد که رابعه می‌خواست مردم را

از اندیشه بهشت و دوزخ رهایی بخشید زیرا آن را منشأ به تباهی کشیده شدن معنای حقیقی عبادت می‌داند.

مرتبه فنا فی الله: کلمه فنا در لغت، به معنای نیستی و نابودی و نقطه مقابل آن بقا است به معنای ماندن و باقی بودن؛ و اصطلاحاً فنا یعنی خود را ندیدن و نیافتن و این به معنای از خود بیگانگی نیست بلکه انسان در ساحت پروردگار خود را هیچ نمی‌بیند و فقط به خدا می‌اندیشد. (خرمشاهی، ۱۳۸۹: ۹۷۵) رابعه در راه این دعوت از خود آغاز می‌کند که نه میلی به بهشت دارد و نه از آتش بیمناک است. عطار می‌گوید که رابعه می‌گفت: «خداوندا! اگر تو را از بیم دوزخ می‌پرستم در دوزخم بسوز و اگر به امید بهشت می‌پرستم بر من حرام گردان و اگر برای تو تو را می‌پرستم جمال باقی دریغ مدار».

یعنی معنای بهشت و دوزخ در نزد رابعه به درجه‌ای از رقت و لطافت رسیده که در حال از بین رفتن است؛ زیرا این معنا با عبادت سازگار نیست.

«نقل است که در نماز بود بر بوریا سجده می‌کرد تکه نیی در چشمش رفت و او از آن خبر نشد تا آنگاه که نماز تمام شد» (عطار، ۱۳۶۰: ۶۴) این روایت تمثیلی دارد بر حکایت یوسف علیه‌السلام و زنان مصری. این حکایت در نزد صوفیه اشاره دارد به این که صوفی در حال فنا خویشتن از دنیای حواس باید چگونه باشد. خود این رمز به رابعه نسبت داده شده و گفته‌اند که وی نخستین کسی است که این استعاره لطیف را در گفته خود به کار برده است. نقش ارشادی رابعه در جامعه: رابعه می‌کوشد تا مردم را به عبادتی فراخواند که نه بیم و هراسی از عقاب باشد و نه طمع حور و بهشتیان، بلکه خالصاً لوجه الله باشد و می‌خواهد که عبادت برای خدا باشد بی‌طمع داشتن در چیزی و یا ترس از چیزی. او خود زمانی که از وی می‌پرسند: تو چرا خدا را می‌پرستی؟ گفت: (اول همسایه بعد خانه) گفت ما را نه خود تمام است که دستوری داده‌اند تا او را پرستیم؟ اگر بهشت و دوزخ نبود او را طاعت نبایستی داشت؟ استحقاق آن نداشت که بی‌واسطه تعبد او کنند؟ (عطار، ۱۳۶۰: ۶۹) پس در این صورت او صرف امر خداوند به عبادتش را، نعمتی سرشار و کافی می‌داند که شخص نباید پس از آن چشمداشت دیگری داشته باشد.

مقصود و منظور دورتر در ذهن رابعه، اعتلا بخشیدن به حیات دینی در اسلام بود به گونه‌ای که هر آن چه از معانی حسی در قرآن هست و ادراک عموم مردم از دریافت آن عاجز به کنار بگذارد و آن را به معانی روحانی و معنوی خالص تبدیل کند. در این زمینه رابعه صاحب فضل بزرگی است و آغازگر حرکتی که بعدها توسط ابویزید بسطامی به خود

خواهد رسید. و از اینجاست که نقش بارز و درخشان و جایگاه رفیع او در حیات روحانی و معنوی اسلام به طور اعم آشکار می‌رود. (بدوی، ۱۹۴۰: ۲۴-۲۵)

نتیجه‌گیری:

ظهور رابعه و تعالیم او نقطه عطف تصوف بود که تدریجاً از زهد خشک مبتنی بر خوف و خشیت به معرفت درد آلود مبتنی بر عشق و محبت گرایید. او با تلفیق دو مقوله عشق و بندگی، تعبیر زیبا شناسانه و لطیفی از سلوک و عبادت به سالک ارائه می‌دهد و پیامد آن افزون شدن شکیبایی و فرح‌بخش بودن عبادت است؛ زیرا رابعه نماز و تهجد را به منزله وعده‌گاه جانان می‌داند که در دقایقش محظوظ جمال اوست.

رابعه در مرحله سوم زندگی‌اش در تبیین حقیقت بندگی به نحو افراطی به روشنگری و انذار برخاسته است تا آن چه از مفاهیم دوزخ و جنت در باور عوام صورت گرفته است را شکسته و مفهوم درستی از تعبد به ایشان دلالت کند. او سبک جدیدی از سلوک را به دنباله روندگان طریق حقیقت پیشکش نموده است و این همه از همت مردانه ایست که در ابداع این سبک از طریقت مصروف داشته و مصائب و ملامت‌ها به جان خریده است. اگرچه رابعه بنیان‌گذار نگرش محبت‌آمیز در عرفان اسلامی است، اما محبت و ارادت او به خداوند او را در زمره کسانی قرار نداده است که تنها رجاء و عشق الهی را در وجود خود متجلی ساخته و از خوف الهی غافل مانده‌اند. قوت او در سلوک عرفانی‌اش همان عبادات مستمر و صرفاً زاهدانه بوده است که در ابتدای طریق وی را مهیای پذیرش لقای محبوب نموده.

منابع و مأخذ:

- ۱- آملی، عبدالله جوادی، (۱۳۸۸)، زن در آیینه جلال و جمال، قم: نشر اسراء.
- ۲- افلاکی عارفی، شمس‌الدین احمد، (۱۹۶۱)، مناقب العارفين، آنکارا، انتشارات انجمن تاریخ ترک.
- ۳- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، لسان العرب، جلد ۱۱، بیروت: دارالصادر.
- ۴- بدوی، عبدالرحمن، (۱۳۶۷)، رابعه شهید عشق الهی، ترجمه: تحریرچی، نشر مولی.
- ۵- بدوی، عبدالرحمن، (۱۹۴۰)، شطحیات صوفیه، جلد ۱، چاپ قاهره.
- ۶- برتلس، ادواردویچ، (۱۳۸۷)، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه: ایزدی، نشر امیرکبیر.
- ۷- تهانوی، محمد علی بن علی، کشف اصطلاحات الفنون، جلد ۳، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، بی تا.
- ۸- جرزلی، ابن اثیر، (۱۴۱۷)، جامع الاصول فی احادیث الرسول، جلد ۱، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ۹- خرمشاهی، بهاء الدین، (۱۳۸۹)، حافظ نامه، تهران: نشر سروش.
- ۱۰- رازی، نجم، (۱۳۹۱)، مرصادالعباد، چاپ پانزدهم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۱- طبری، محمد، (۱۳۵۶)، جامع البیان، جلد ۱، مصحح: حبیب بغمایی، تهران: توس.
- ۱۲- عطّار، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰)، تذکره الاولیاء، جلد ۱، چاپ محمد استعلامی، تهران.
- ۱۳- علامه مجلسی، محمدتقی، (۱۴۰۴)، بحار الانوار، جلد ۹۳، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۴- غزالی، محمد، (۱۳۸۴)، احیاء علوم الدین، ترجمه: موید الدین محمد خوارزمی، به کوشش: حسین خدیو جم جلد ۴، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۵- غنی، قاسم، (۱۳۸۰)، تاریخ تصوف اسلامی، جلد ۱، انتشارات زوار.
- ۱۶- قشیری، (۱۹۱۲)، رساله قشیریه، باب توبه، قاهره.
- ۱۷- کلاباذی، ابوبکر، (۱۹۳۳)، التعرف لمذهب اهل التصوف، قاهره.
- ۱۸- ماسینیون، لویی، (۱۳۸۱)، قوس زندگی منصور حلاج، چاپ سوم، تهران: کتابخانه منوچهری.
- ۱۹- ماسینیون، لویی، (۱۳۸۰)، رد علی التحریریه ابن تیمیه، مجموعه متون منتشر نشده تصوف اسلامی، شماره.
- ۲۰- مکی، ابوطالب، قوت القلوب، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
- ۲۱- نراقی، ملامهدی، (۱۳۹۰)، جامع السعادات، جلد ۲، مترجم: کریم فیض، قم: انتشارات قائم آل محمد.
- ۲۲- نوربخش، جواد، (۱۳۷۲)، زنان صوفی، تهران: نشر یلدا قلم.