



The Experience of Unity as Portrayed by Rumi and Teresa of Ávila

Bakhshali Ghanbari¹ 

1. Associate Professor, Department of Philosophy, Religions and Mysticism, Faculty of Literature and Humanities, Islamic Azad University of Central Tehran Branch, Tehran, Iran. Email: bak.qanbary@iauctb.ac.ir

Abstract

Unity is the perception of oneness and the vision of the world as a singular existence. In philosophical traditions, it is achieved through rational contemplation, while in mystical traditions, it is attained through experiential insight. Rumi (d. 1273 CE) and Teresa of Ávila (d. 1582 CE), mystics from Islam and Christianity, respectively, have expressed views on unity in their works. Extracting and comparing these views can be beneficial for a more precise understanding of unity and the process of experiencing it. This article aims to explain the relatively similar perspectives of these two mystics on unity, which can serve as a useful step in clarifying both existential and experiential unity. The study uses descriptive, analytical, and comparative methods to examine their views. The article suggests that the dominant perspective in the works of both Rumi and Teresa is more inclined towards experiential unity, and both mystics consider the experience of unity beyond verbal expression. However, Rumi conveys his experience of unity through the words of others, while Teresa describes it in her own voice. For understanding and experiencing this unity, self-negation and prayer accompanied by meditation play significant roles, although Teresa places more emphasis on these factors than Rumi. Teresa is also more detailed and precise than Rumi in expressing her experiences of unity. While Rumi emphasizes external states, Teresa focuses on internal states in realizing this experience.

Keywords: Unity, Experience, Mystical Insight, Rumi, Teresa of Ávila.

Introduction

Eastern and Western mystics all hold some belief in unity, to the extent that mysticism without a belief in unity lacks foundation and meaning. This belief has a long history among Muslim mystics, with some holding a belief in unity. However, in mysticism, two streams—unity of being and unity of witnessing—have been present from the beginning to the present. This situation has also been evident among Christian mystics, where it has led to debates, persecution, and sometimes even executions. Meister Eckhart (d. 1327 CE) is one such mystic who was condemned to death for his belief in the unity of being, and Marguerite Porete (d. 1310 CE) was burned at the stake along with her book for the same reason. Eckhart was not the only mystic who believed in the unity of being; others like John Tauler (d. 1361 CE), Henry Suso (d. 1366 CE), and Jan van Ruysbroeck (d. 1381 CE) also propagated similar ideas. Rumi (d. 1273 CE) and Teresa of Ávila (d. 1582 CE) also spoke of unity in their works. Rumi refers to the "shop of unity" in his Mathnawi, while Teresa discusses unity in her "Seventh Dwelling" and "Fourth Mansion" of *The Interior Castle*.



The question of this article is: What is the nature of the unity described in Teresa of Ávila's works? This paper hypothesises that both mystics are "mystics of unity of witnessing," rather than unity of being. This article seeks to clarify their views using descriptive, analytical, and comparative methods, and most importantly, to compare their perspectives.

Research Findings

One of the findings of this article is that these two mystics, despite belonging to different religious traditions—Christianity and Islam—share notable similarities, such as the experience of unity of witnessing. Although scholars have debated whether Rumi's unity is of being or of witnessing, this article emphasizes the unity of witnessing for Rumi. This is because, in his view of unity, he does not negate or dismiss the existence of other beings. To distinguish between the two types of unity, the attitude towards other beings can be a criterion: if the mystic views other beings as devoid of real existence, it is unity of being; if they acknowledge a share of real existence in them, it is unity of witnessing. Both mystics believe that prayer accompanied by meditation, humility, self-negation, and modesty contribute to understanding unity. It must be noted that unity in the view of mystics is not a mental or cognitive matter, but rather an existential and experiential one. Increased patience, tolerance, and mystical humility are among the outcomes of understanding unity.

Conclusion

This article shows that despite some scholars considering Teresa and Rumi as proponents of unity of being, the dominant tendency is towards unity of witnessing, with the evidence in their works supporting this conclusion. This is because neither of these mystics, in their unified view of existence, denies the true existence of anything besides God. However, evidence supporting the unity of being can also be found in the works of both mystics, particularly in Rumi's works. Both emphasize that they cannot fully articulate their experience of unity. The way they express their mystical experience differs: Rumi uses indirect methods, while Teresa employs direct expression. Rumi considers many factors in the realization of unity, while Teresa emphasizes self-negation, humility, and prayer accompanied by meditation, with nearly all her experiences of unity occurring during prayer. Teresa is much more detailed in her descriptions of her experiences, even specifying the duration of her mystical experiences, such as half an hour or an hour, while Rumi speaks more generally about the times of these experiences. Rumi expresses his experiences of unity mostly in terms of external states, whereas Teresa describes them primarily in terms of internal states. Increased patience and mystical humility are significant outcomes of the mystical experience of unity.

References

- Abdul Hakim, Khalifa (1383 A.H. [2004 A.D.]), *The Mysticism of Rumi*, translated by Ahmad Mohammadi and Ahmad Miralaei, Tehran: Elmi and Farhangi. (in Persian)
- , "Mawlana Jalal al-Din Rumi," Abdolhossein Azarang, *History of Philosophy in Islam*, Volume 2, Tehran: University Press. (in Persian)



Anquravi, Ismail (1380 A.H. [2001 A.D.]), *Great Commentary on Mathnawi*, translated by Esmat Setarzadeh, Tehran: Barg Zarrin. (in Persian)

Chapman, J (1956), "Mysticism, (Christian, Roman Catholic)" *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, (ed) James Hastings, Vol.9, Edinburg, T. & T, Clark.

Este'lami, Mohammad (1369 A.H. [1990 A.D.]), *Commentaries on Mathnawi*, Volume 1, Tehran: Zavvar. (in Persian)

Fanning, Steven (1384 A.H. [2005 A.D.]), *Christian Mystics*, translated by Fariduddin Radmehr, Tehran: Niloufar. (in Persian)

Faridi, Maryam (1397 A.H. [2018 A.D.]), "Unity of Existence in Rumi's *Mathnawi* and Ibn al-Farid's *Tā'iyyah*," *Comparative Literature*, Volume 10, Spring and Summer 1397, Issue 18. (in Persian)

Homayi, Jalaluddin (1366 A.H. [1987 A.D.]), *Mawlavi-nameh*, Volume 1, Tehran: Homa. (in Persian)

Jaegher, Paul de, *Christian Mystics of The Middle Ages*, Tr. Donald Attwater, New York, Dover Publications, 2004

James, William (1391 A.H. [2012 A.D.]), *The Varieties of Religious Experience*, translated by Hossein Kiani, Tehran: Hekmat. (in Persian)

-----, *The Varieties of Religions Experience*, New York, The Modern library, 1902.

Kakaei, Qasem (1381 A.H. [2002 A.D.]), *Unity of Existence as Narrated by Ibn Arabi and Eckhart*, Tehran: Hermes. (in Persian)

Louth, Andrew, (1981), *The Orgins of the Christian Mystical Tradition*, Clarendo Press, Oxford.

Madhavan, T.M.P., "The Upanishads," (1387 A.H. [2008 A.D.]), *History of Eastern and Western Philosophy*, Volume 1, translated by Khosrow Jahandari, Tehran: Elmi and Farhangi. (in Persian)

Mawlana, Jalal al-Din Muhammad (1363 A.H. [1984 A.D.]), *Mathnawi Ma'navi*, compiled by Badi'uzzaman Foruzanfar, Tehran: Amir Kabir. (in Persian)

----- (1363 A.H. [1984 A.D.]), *The Complete Works of Shams-e Tabrizi*, compiled by Badi'uzzaman Foruzanfar, Tehran: Amir Kabir. (in Persian)

Nadri Abyaneh, Fereshteh and Mohammad Ebrahim Torkamani (1395 A.H. [2016 A.D.]), "Examination of the Theory of Unity of Existence and Its Foundations According to Jalal al-Din Rumi (Mawlana)," *International Conference on Oriental Studies, History, and Persian Literature*. (in Persian)

Nicholson, Reynold (1372 A.H. [1993 A.D.]), *The Mysticism of Muslim Mystics*, translated by Asadollah Azad, Mashhad: Ferdowsi University. (in Persian)

Peers, Alisson, (1957), "Introduction of Interior Castle", *The Complete Works*, Vol.II

Qaysari, Dawud (1387 A.H. [2008 A.D.]), *Qaysari's Commentary on Fusūs al-Hikam*, translated and annotated by Mohammad Khajavi, Tehran: Mawla. (in Persian)



Radfar, Abolqasem and Shafaq Gholami Shabani (1391 A.H. [2012 A.D.]), "From Simurgh of Mount Qaf to the Master of the Fortress Within: A Comparative Study of the Structure and Content of the *Conference of the Birds* and the *Interior Castle*," *Comparative Literature (University of Bahonar, Kerman)*, Spring and Summer 1391, Issue 6. (in Persian)

Rokni, Mohammad Mahdi (1369 A.H. [1990 A.D.]), "Encounter with Rumi in the Book *Fīhi Mā Fīhi*," in *Rumi from the Perspective of Turks and Iranians*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (in Persian)

Selections from the Hymns of Rig Veda (1348 A.H. [1969 A.D.]) with an English preface by Tara Chand, Seyyed Mohammad Reza Jalali Naeini, Tehran: Simorgh. (in Persian)

Selections from the Hymns of Rig Veda, compiled by Mohammad Reza Jalali Naeini (1348 A.H. [1969 A.D.]), Tehran: Taban. (in Persian)

Stace, Walter Terence (1363 A.H. [1984 A.D.]), *Mysticism and Philosophy*, translated by Bahauddin Khoramshahi. (in Persian)

Teresa of Avila, (1991), *Life*, Tr.E.Allison Peers, New York, Image Books Doubleday,.

-----, (1995), *Interior Castle*, (ed) Robert Van de Weyer, London Fount,.

Teresa, (1957), "Book of The Foundations", *The Complete Works*, Vol.III, Tr. Allison Peers, London, Sheed & Ward.

Underhill, Evelyn (1384 A.H. [2005 A.D.]), *Christian Mystics*, translated by Ahmadsreza Mo'ayyedi and Hamid Mahmoudian, Qom: Center for the Studies and Researches of Religions and Denominations. (in Persian)

Underhill, Evelyn, (1967), *Mysticism*, London, Low and Brydone.

Yasrebi, Yahya, *Theoretical Mysticism: A Study in the Evolutionary Process and Issues of Sufism*, Qom: Bustan-e Ketab, 1395 A.H. [2016 A.D.]. (in Persian)

Zamani, Karim (1391 A.H. [2012 A.D.]), *Mīnāgar-e 'Ishq: Thematic Commentary on Mathnawi*, Tehran: Ney. (in Persian)

Cite this article: Ghanbari, B. (2024). The Experience of Unity as Portrayed by Rumi and Teresa of Ávila. *Religions and Mysticism*, 57 (1), 205-219. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI:<https://doi.org/10.22059/jrm.2024.374987.630518>



Article Type: Research Paper

Received: 12-Apr-2024

Received in revised form: 21-Aug-2024

Accepted: 29-Aug-2024

Published online: 11-Sep-2024

تجربه وحدت به روایت مولوی و ترزا آیولایی

بخشعلی قنبری^۱

۱. دانشیار، گروه فلسفه، ادیان و عرفان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران. رایانامه: bak.qanbary@iauctb.ac.ir

چکیده

وحدت، درک یگانگی و یگانه دیدن جهان هستی است که درک در سنت‌های فلسفی از طریق تأملات عقلانی و در سنت‌های عرفانی از طریق تجربه شهودی حاصل می‌شود. مولوی (د. ۶۷۲ ق. و ترزا (د. ۱۵۸۲ م.)، عارفانی از اسلام و مسیحیت در آثارشان نظراتی درباره این وحدت مطرح کرده‌اند که استخراج و مقایسه آنها می‌تواند برای فهم دقیق‌تر وحدت و شناخت فرایند تجربه آن مفید باشد. تبیین نظرات کم‌وبیش شبیه به هم این دو عارف درباره وحدت می‌تواند در تبیین وحدت اعم از وجودی و شهودی گام مفیدی به‌شمار آید که در این مقاله با استفاده از روش‌های توصیفی، تحلیل و مقایسه مورد بررسی قرار گرفته‌اند. نگارش این مقاله نشان داد که نگرش غالب در آثار مولوی و ترزا بیشتر رنگ و بوی وحدت شهود دارد و هر دو عارف تجربه وحدانی را وراي تقریر می‌دانند. در عین حال مولوی تجربه وحدانی‌اش را از زبان دیگران و ترزا از زبان خود نقل می‌کند. برای درک و تجربه این وحدت خودشکنی و نیایش همراه با مراقبه نقش مهمی دارند. البته در اندیشه ترزا اهمیت این عوامل به‌مراتب بیشتر از نظر مولوی است. ترزا در بیان تجربه وحدانی به‌مراتب جزئی‌نگر و دقیق‌تر از مولوی است. در عین حال در تحقق این تجربه، مولوی بر احوال آفاقی و ترزا بر احوال انفسی تأکید کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: وحدت، تجربه، شهود، مولوی، ترزا آیولایی.

استناد: قنبری، بخشعلی (۱۴۰۳). تجربه وحدت به روایت مولوی و ترزا آیولایی. ادیان و عرفان، ۵۷ (۱)، ۲۰۵-۲۱۹.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۴

بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۳۱

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۰۸

انتشار: ۱۴۰۳/۰۶/۲۱



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

© نویسندگان

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2024.374987.630518>

مقدمه

عارفان شرقی و غربی همه به نوعی به وحدت باور دارند به گونه‌ای که عرفان بدون باور به وحدت مبنا و معنا پیدا نمی‌کند. این باور در میان عارفان مسلمان از سابقه طولانی برخوردار است و برخی از آنان به وحدت باور داشته‌اند اما در عرفان دو جریان وحدت وجود و شهود از ابتدا تاکنون مطرح بوده‌است. این وضعیت در میان عارفان مسیحی هم مطرح بوده پیرامون آن هم مجادلات بلکه شکنجه‌ها و بعضاً کشتارها نیز وجود داشته‌است. مایستر اکهارت (۱۳۲۷ م.) از جمله عارفانی است حتی به خاطر باور به وحدت وجود به اعدام محکوم شد و مارگارت پورث (۱۳۱۰ م.) به همین دلیل به همراه کتابش در آتش سوزانده شد. البته اکهارت تنها عارف وحدت وجودی نیست بلکه می‌توان از عارفانی مانند زوزو (۱۳۶۵-۱۲۹۵)، تاولر (۱۳۰۰-۱۳۶۱) و رویسبروک (۱۲۹۳-۱۳۸۱) هم نام برد که از مروجان اندیشه‌های اکهارت و وحدت وجود به‌شمار می‌آیند (نک: آندرھیل، همان: ۱۸۰-۱۸۱). مولوی (۶۷۲ ق.) و ترزا آویلایی (۵۸۲ م.) در آثارشان از وحدت سخن گفته‌اند. مولوی در مثنوی از دکان وحدت یاد می‌کند و ترزا آویلایی هم در عمارت هفتم و نیز در نیاش چهارم از وحدت می‌گوید. سؤالی که این مقاله این است که ماهیت وحدت مطرح‌شده در آثار ترزا آویلایی چه نسبتی دارد؟ فرضیه این نوشته آن است که هر دو عارف وحدت شهودی‌اند نه وحدت وجودی. این مقاله درصدد است تا با بهره‌گیری از روش‌های توصیفی و تحلیلی و مقایسه‌ای و با استناد به آثار این دو گامی برای تبیین نظرشان بردارد و از همه مهم‌تر به مقایسه نظرات آنان بپردازد.

پیشینه تحقیق

فرشته ندری ایبانه (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی نظریه وحدت وجود و مبانی آن از نظر مولوی» و مریم فریدی (۱۳۹۷) در مقاله «وحدت وجود در مثنوی مولانا و تأییه ابن‌فارض بر وحدت وجود» تأکید کرده‌اند ولی در نوشته‌های دیگر بر وحدت شهود تأکید شده‌است. (نک: مولوی در شرق و غرب). درباره وحدت از نظر ترزا، ابوالقاسم رادفر و شفق غلامی شعبانی (۱۳۹۱)، در مقاله «سفر روح در دژ درونی بر باور ترزا آویلایی» بر وحدت وجود تأکید دارند. درباره مقایسه نظرات این دو عارف درباره وحدت که مسأله اصلی این مقاله است، مقاله یا نوشته‌ای به چاپ نرسیده‌است.

روش‌شناسی پژوهش

این مقاله براساس روش‌های توصیفی و تحلیلی انجام شده‌است و در مواردی هم از روش انتقادی بهره گرفته شده‌است.

یافته‌های پژوهش

از یافته‌های این مقاله آن است که به‌رغم تعلق این دو عارف به دو سنت دینی مختلف مسیحیت و اسلام اشتراکاتی دارند که در خور تأمل‌اند؛ مانند تجربه وحدت شهود. به‌رغم اینکه اهل نظر درباره وحدت وجودی یا شهودی بودن مولوی نظراتی داده‌اند، این مقاله بر وحدت شهودی بودن مولوی تأکید کرده‌است؛ زیرا وی در مقام توجه به وحدت سایر موجودات را در مقام نفی و سقوط قرار نمی‌دهد. برای تمیز این دو وحدت می‌توان نگاه به سایر موجودات را معیار تمیز دانست. اگر صاحب نگرش وحدت سایر موجودات را از حیث وجود واقعی ساقط بداند وحدت وجودی و اگر برای آنها حصه‌ای از وجود واقعی قابل شود وحدت شهودی است. از نظر این دو عارف نیایش همراه با مراقبه، فروتنی، خودشکنی و تواضع در درک وحدت اثر دارند. باید گفت که وحدت در دیدگاه عارف امری ذهنی و شناختی نیست بلکه به لحاظ وجودی و تجربی قابل درک است. افزایش بردباری و شکیبایی و فروتنی عرفانی از دستاوردهای درک وحدت است.

بحث، مفهوم‌شناخت وحدت

مراد از وحدت در این نوشته وحدت عرفانی است نه وحدت فلسفی. وحدت نزد عارفان به معنای واحد بودن وجود حق است و مراد از وحدت وجود واحد حقیقی بودن وجود و تجلی دانستن سایر موجودات و اعتباری دانستن همه کثرات است که از غایت تجدد فیض رحمانی حاصل شده‌است (قیصری، شرح قیصری بر فصوص ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۱، ۱۴، ۱۵).

وحدت عرفانی اعم از وحدت وجود و شهود، وحدتی است که از راه دریافت تجربی و یا تحقق حال عرفانی حاصل می‌شود و عارف پس از عروض این حال به تعبیر یافته وحدت‌آمیز خود می‌پردازد اما وحدت فلسفی پس از تأملات عقلانی به‌دست می‌آید و ربطی به دریافت وجودی آن ندارد. ضمن اینکه عارف در تعبیر خود از وحدت با نارسایی واژگان و بیان مواجه می‌شود در حالی که این اتفاق غالباً برای فیلسوف وحدت‌گرا رخ نمی‌دهد. از این جهت می‌توان گفت که تعبیر در بیان عرفانی به‌اندازه فلسفه نمی‌تواند حاق و حق یافته را بیان کند.

در عرفان دو جریان عمده وحدت وجود و وحدت شهود به‌ظهور رسیده که این دو نگرش را علاوه بر مسیحیت و اسلام در همه مکاتب عرفانی سنت‌های دینی از قبیل یهود، هندویی، بودایی و دائویی می‌توان پی‌جویی کرد.

در عرفان وحدت وجودی هندویی اصطلاح پانتئیسم^۱ می‌توان به‌کار برد که به معنای همه‌خدایی است؛ یعنی همه موجودات عالم خود بخشی از خدا هستند و در مجموع یک خدا را تشکیل می‌دهند. در این معنا از وحدت وجود میان جهان و خدا فاصله‌ای وجود ندارد و تصور ثنویت بی‌معناست بلکه

1. Pantheism.

جهان برهمن جهان را از ماده‌ای خارجی نیافریده بلکه جهان تجلی و جنبه‌ای از برهمن است و برهمن هم درون عالم محسوس و هم ورای آن هم علت مادی و هم علت فاعلی آن است (ماهادوان ۱۳۸۷، ج ۱، ۵۷). در این نگرش خدا و جهان یکی است و مانند خدای ادیان خدایی متشخص نیست. نمونه بارز پانتئیسم را در یکی از وداهای هند می‌توان جست به این صورت که پوروشه دارای هزار سر، هزار چشم، هزار پا تمام زمین را از همه جوانب فرامی‌گرفت و در آن سوی پهنا‌ی ده انگشت قرار داشت. پوروشه خدای ابدی در حقیقت تمام جهان مرئی و نامرئی و فراتر از خد تصور بزرگ است اما ریشی‌ها او را قربانی و به چند قطعه تقسیم نمودند: دهان او «برهمن»، دو دستش «کشتریه»، ران‌هایش «وبیشیه»، پاهایش «شودره» شدند. از مغزش ماه، از چشمش خورشید، از دهانش «ابندره» و «آگنی»، از نفسش باد، از نافش فلک، از سرش عرش، از پاهایش زمین، از گوشش جوانب و اطراف عالم پیدا شد. بدین سان هستی از او تکوین یافت (ریگ ودا، ۱۸۰-۱۸۴). درواقع او خود همه هستی شد.

در سنت یهودی عرفان قباله را می‌توان به‌عنوان عرفان وحدت وجودی و عرفان مرکبه را به‌عنوان عرفان وحدت شهودی یاد کرد. ضمن اینکه در مسیحیت هم می‌توان از طرفداران اکهارت به‌عنوان مکتب وحدت وجودی و از عارفان دیگر مسیحی با‌عنوان پیروان مکتب وحدت شهود یاد کرد. در فرهنگ اسلامی هم این دو جریان استمرار یافته‌است. ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ق.م) پایه‌گذار و مزوج جریان وحدت وجود و شیخ احمد سرهندی و علاءالدوله سمنانی بسط‌دهندگان وحدت شهود را نام برد. ابن عربی و شاگردانش بر این باورند که اصل هستی و وجود حقیقی یک چیز بیشتر نیست و هر آنچه غیر از او است همه وهم‌اند و بی‌بهره از وجود اصیل. به تعبیر دیگر در اصطلاح عرفا، وحدت وجود آن است که وجود واحد حقیقی است و وجود سایر اشیا عبارت از تجلی حق‌اند و کثرات امور اعتباری هستند (نیکلسون، ۸۲).

وحدت شهودی‌ها بر این باورند که در حقیقت و نفس الامر در جهان هستی کثرت وجود دارد؛ یعنی هم‌زمان با خدا سایر موجودات نیز هستند. به تعبیر دیگر در وحدت شهود تکثر جهان هستی را پذیرفته‌است اما عارف به قدری غرق تماشای خداست که سایر موجودات را نمی‌بیند. عارف وحدت شهودی در مقام اثبات هستی یکی بیش نمی‌بیند اما در ثبوت هستی به کثرت موجودات را باور دارد. به تعبیر دیگر، عارف آن قدر خدا را عظیم می‌یابد و به قدری خلق در نظر او حقیر و ناچیز می‌شود که

در مقام مقایسه خلق و خالق، اذعان می‌کند که خلق هیچ است و آن ذره‌ای است که در حساب نمی‌آید و شایستگی توجه را ندارد.

برای تمیز این دو وحدت می‌توان نگاه به سایر موجودات را محک و معیار تمیز دانست به این صورت که اگر صاحب نگرش شهودی سایر موجودات را از حیث وجود واقعی ساقط بداند وحدت وجودی و اگر برای آنها حصه‌ای از وجود واقعی قایل شود وحدت شهودی به‌شمار خواهد آمد.

غلبه وحدت شهود

درباره اینکه این دو عارف شهودی‌اند یا وجودی نظرات مختلفی بیان شده‌است و برخی این دو را وحدت وجودی و برخی هم وحدت شهودی دانسته‌اند. درباره مولوی صاحب‌نظران زیادی مولوی را وحدت وجودی دانسته‌اند (برای نمونه نک: همایی ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۹۷-۱۹۸؛ کاکایی، ۲۱۲؛ پثربی، ۱۳۹۵: ۳۲۰؛ زمانی ۱۳۹۱: ۶۲). از نظر برخی با عنایت به مثنوی (۱/۶۸۶-۶۸۹) در وحدت وجود وجود یک حقیقت بیش نیست اما دارای اطلاق در نظر به حق و تقلید در نظر به خلق است (زمانی، همان). البته برخی هم مولوی را وحدت مطلق در نظر گرفته‌اند (انقروی، ج ۱۴: ۴۵۹).

واقعیت این است که مدافعان نظریه وحدت وجودی بودن مولوی توجه نکرده‌اند که در این نظریه موجودات دیگر وجودی واقعی ندارند بلکه سایه یا تجلی‌اند در حالی که در نظریه وحدت شهود این موجودات از وجودی واقعی برخوردارند. از این نظر نمی‌توان مولوی وحدت وجودی دانست.

در سنت عرفان مسیحی هم هستند افرادی که ترزا آویلابی را پیرو نظریه وحدت وجود در نظر آورده‌اند (نک: جیمز، ۴۵۶-۴۵۷؛ استیس، ۹۹-۱۰۰). شاید بتوان احوالی را که ترزا در عمارت هفتم/نکاح روحانی داشته دال بر گرایش او به وحدت وجود تلقی کرد. در این عمارت خداوند به‌طور کامل در نفس سالک ساکن و میان آن دو اتحادی برقرار می‌شود؛ اتحادی همچون افتادن قطره باران در رودخانه و یا در هم آمیختن دو شمع فروزان (Peers, 1957, v. 1: 191). به نظر می‌رسد که از بیان برخی از عرفان‌پژوهان مسیحی می‌توان استنباط کرد که ترزا وحدت وجودی است؛ زیرا وی در احوال عرفانی خویش موجودات غیر خدایی را مانند خواب و فاقد اعتبار می‌بیند (فانینگ، ۱۳۸۴: ۳۰۴-۳۰۵). اما به نظر می‌رسد که با استناد به آثار این دو عارف نمی‌توان این نظر را قاطعانه تأیید کرد بلکه در مقابل قراین و شواهد نسبت آنان به نظریه وحدت شهود را بیشتر تأیید می‌کنند. به تعبیر یکی از عرفان‌پژوهان مسیحی ترزا عارفی ریاضت‌کش و عمل‌گراست (آندرهیل، ۱۳۸۴: ۲۳۷) و این دسته از عارفان از مباحث نظری دورند و اغلب با وحدت شهود سازگارند تا وحدت وجود. معیار نگارنده برای تشخیص این دو وحدت نگرش این دو عارف به سایر موجودات است. می‌توان ادعا کرد که مولوی در هیچ‌یک از آثار خود سایر موجودات را از حَیْز وجود ساقط نکرده و نگاه سایه‌وار به آنها ندارد و اگر در جایی واژه سایه را هم به کار می‌برد منظورش غلبه وجود معشوق بر همه موجودات دیگر البته از دید

عارف عاشق است وگرنه این همه از طبقات وجود سخن نمی‌گفت. نظر وحدت‌شهودی مولوی را در جاهای مختلف مثنوی به ویژه در داستان دقوقی می‌توان یافت:

باز می‌دیدم که می‌شد هفت، یک / می‌شکافد نورِ او جیبِ فلک
باز، آن یک، بارِ دیگر هفت شد / مستی و حیرانی من، زفت شد
اتصالاتی میانِ شمع‌ها / که نیاید بر زبان و گفتِ ما
آنکه یک دیدن کند ادراکِ ما / سال‌ها نتوان نمودن از زبان

(مولوی ۱۳۶۳، مثنوی، ۱۹۹۱/۳-۱۹۹۴)

در این ابیات به‌رغم اینکه مولوی وحدت را تجربه می‌کند اما سایر موجودات را از حیز وجود ساقط نمی‌کند بلکه آنچه می‌بیند واحد است نه آنچه هست.

در وحدت‌شهود جهان هستی دارای شخصیت‌های مختلفی است؛ یعنی ارگانیک‌هایی که دارای اراده‌های مستقلی هستند. یکی از این اراده‌های مستقل خداوند است. به تعبیر دیگر لازمه‌ی پذیرش نظریه وحدت‌شهود، پذیرفتن خدایی که هم شخصی است و هم شخصیت دارد؛ چراکه خدایی که مطلقاً متعالی است نمی‌تواند دارای شخصیت باشد، و نیز خدایی که در کاینات حاضر مطلق باشد نمی‌تواند متصف به چنین صفاتی باشد (عبدالحکیم، ۱۴۲). پس خدای مورد نظر در نظام وحدت‌شهود خدایی است که هم جنبه تعالی دارد و هم جنبه‌ای که به لحاظ وصفی به انسان‌ها قرابت پیدا می‌کند.

همین وضعیت درباره ترزا هم مطرح است و او در نیایش چهارم و عمارت هفتم همین تجربه را از سر گذرانده و مانند مولوی تجربه وحدت او سایر موجودات را از وجود بی‌بهره نمی‌سازد (Teresa, *Life of Teresa of Jesus, 175-176*). البته در بیانات این دو عارف مطالبی وجود دارد که اگر فقط به همان مطالب نظر کنیم شاید بتوانیم آنان را از پیروان وحدت وجود در نظر آوریم^۲ اما در یک نگاه جامع و با عنایت به معیار یادشده نمی‌توان از این ادعا دفاع کرد.

وحدت، ورای حد تقریر

هم مولوی و هم ترزا درک وحدت را در حد و اندازه حواس ظاهر و باطن انسان نمی‌دانند بلکه بر این باورند که این وحدت را اعم از اینکه به وجود ربط داشته باشد یا شهود باید در قالب تجربه/حال عرفانی به دست آید. مولوی هم درک وحدت را ورای فهم عقلانی می‌داند و هرگاه درصدد بیان وحدت الاهی بر می‌آید بر خود و تمثیل خود تسخر می‌زند: «ای برون از وهم و قال و قیل من/خاک بر فرق من و تمثیل من» (مولوی ۱۳۶۳، ۳۳۱۸/۵).

^۲ در برخی از ابیات مثنوی نشانه‌هایی از وحدت می‌توان یافت: حق ز ایجاد جهان افزون نشد/ آنچه اول آن نبود اکنون نشد (مولوی ۱۳۶۳، مثنوی ۴/۱۶۶۶).

البته مولوی در مثنوی و سایر آثار خود از احوال/تجارب ناظر به وحدت خود چیزی بیان نمی‌کند بلکه در مثنوی غالباً آنها را از زبان قهرمانان داستان‌هایش ذکر می‌کند به دلیل اینکه معتقد است که بهتر و خوشتر آن است که اسرار دلبران در سخنان دیگران بیاید.^۲ اما ترزا آویلائی هیچ ابایی ندارد از اینکه احوال/تجارب خود را به‌طور صریح بیان کند. البته او این کار را نه به دلخواه خود بلکه به دستور اعتراف‌نیوش‌های مامور از طرف پاپ وقت بیان می‌کند. با وجود اینها وصال در وحدت شهود هم‌ورای تقریر و بیان است و تنها اهل تجربه از کم و کیف آن باخبرند اما زبان بیان آن را ندارند. نفس در این نیایش احساس نزدیکی به خدا دارد و نسبت به این حالت کاملاً یقین دارد: *Teresa, 1957 Life*: (178). جیمز به نقل از ترزا نقل می‌کند که تجربه وحدانی به کلی از تقریر عقلانی می‌گریزد بلکه عقل در این باب هیچ‌کاره بلکه کارایی عادی خود را نیز از دست می‌دهد و تجربه وحدت به‌صورت راز باقی می‌ماند و خود تجربه‌گر در این راز می‌ماند و بیانی برای گفتن نمی‌یابد (جیمز، ۴۵۶). در یک کلام، کسی که به چنین نیایش و چنین مسرتی دست‌یافته از خود بی‌خود و کاملاً در دنیا مرده است (James, 409).

عوامل درک وحدت

به‌رغم آنکه وحدت ورای تقریر و بیان است اما می‌توان گفت که عارفان می‌توانند به اندازه ظرفیت وجودی خود درکی از آن داشته باشند. از این جهت درک وحدت در همه مکاتب عرفانی از جایگاه و اهمیت بالایی برخوردار است و مولوی و ترزا هم برای آن جایگاه و اهمیت بیشتری قایل‌اند. درک وحدت تابع عوامل مختلف است که عرفان به ذکر این عوامل پرداخته‌اند. ترزا چنین حالتی را بزرگ‌ترین لطف خدا به انسان نیایش‌گر می‌داند (*Teresa, Life*: 180).

ترزا نیایش همراه با مراقبه را از عوامل مهم درک و تجربه وحدت می‌داند؛ وحدتی که در طی آن تثلیث به وحدت بدل شده، خبری از سه خدا باقی نمی‌ماند. چنین نیایشی باعث رهایی سالک از همه قید و بندها و نیز از کثرات می‌شود و سالک را به رهایی بی‌بدیل می‌رساند (*Teresa, Book of The Foundations*: 22). از این نظر نیایش مهم‌ترین عامل برای درک و تجربه وحدت است. در مرحله چهارم نیایش انسان از طریق دریافت بالاترین عنایات الهی از خودبی‌خود می‌شود و جهان را عاری از کثرات می‌بیند و اثری از هیچ‌گونه کثرتی باقی نمی‌ماند و تثلیث هم به‌طور کامل رنگ می‌بازد. به تعبیر دیگر در نیایش چهارم درواقع الطاف الهی به اوج خود می‌رسد و تمام قوا به خواب می‌روند و نیایش‌کننده وصال با حق را تجربه می‌کند.

ترزا در همه احوال عرفانی بر اهمیت فروتنی/تواضع پافشاری و بیان می‌کند که بدون فروتنی حالی رخ نمی‌دهد. وصال هم بدون فروتنی حاصل نمی‌شود و در این وصال است که وی وحدت شهود را

^۲. گفتمش پوشیده خوشتر سز یار / خود تو در ضمن حکایت گوش دار

خوشتر آن باشد که سر دلبران / گفته‌اید در حدیث دیگران (مولوی ۱۳۶۳، مثنوی ۱/ ۱۳۵-۱۳۶)

در همه هستی تجربه می‌کند از نظر او اگر کسی فروتنی/تواضع را به دست نیاورد، هرگز نمی‌تواند به چنین موقعیتی برسد و استمرار برخوردار از آن موقعیت نیز به دوام آن بستگی دارد و با کم شدن یا از دست رفتن آن، وصال و در نتیجه تجربه وحدت شهود هم از بین خواهد رفت (Teresa, 211).

مولوی هم بر عنصر خودشکنی و تواضع در درک وحدت اشاره کرده و بر این باور است که اگر عارف نتواند خود را بشکند و خود و خانه را ویران کند نمی‌تواند به درک وحدت نایل آید: هم خویش را بیگانه کن هم خانه را ویرانه کن / وآنکه بیا با عاشقان هم خانه شو هم خانه شو (مولوی ۱۳۶۳ کلیات، غزل ۲۱۳۱). عارف اگر بتواند خود را بشکند خواهد توانست خانه ظاهر را از بیخ و بن برکند و از صورتها فراتر رفته وحدت را درک کند: کنگره ویران کنید از منجیق/تا رود فرق از میان این فریق (مولوی ۱۳۶۳، مثنوی ۱/۶۸۹).

او هم مانند ترزا انتهای نیایش را فنا و درک وحدت می‌داند (همان ۱/۱۸۸۸). اگر کسی بتواند از طریق نیایش به پاک‌دلی دست یابد می‌تواند به تجربه وحدت برسد و به جای او خدا دعا کند:

هرکه را دل پاک شد از اعتلال

آن دعایش می‌رود تا ذوالجلال (همان، ۳/۲۳۰۶)

آن دعای بی‌خودان، خود دیگرست

آن دعا زو نیست، گفت داورست

آن دعا حق می‌کند، چون او فناست

آن دعا و آن اجابت از خداست

واسطه مخلوق، نی اندر میان

بی‌خبر زآن لایه کردن جسم و جان (همان، ۳/۲۲۱۹-۲۲۲۱).

تجربه و درک وحدت

باید گفت که وحدت در دیدگاه عارف امری ذهنی و شناختی نیست بلکه به لحاظ وجودی و تجربی قابل درک و تنها راه دستیابی به آن تجربه‌است و در تأمل ذهنی متوقف نمی‌شود ضمن اینکه لازم نیست که عارف به‌طور مکرر تجربه وحدت را شاهد باشد بلکه در یک لحظه هم می‌توان چنین تجربه‌ای را از سر بگذراند و دریابد که بر جهان هستی وحدت حاکم است نه کثرت اعم از این وحدت وجودی باشد یا شهودی. ترزا معتقد است که چنین حالتی در یک مقطع زمانی کوتاه و حداکثر نیم ساعت طول می‌کشد. اما عالی‌ترین درجه‌ی آن یک لحظه‌است (Chapman, 98).

هم مولوی و هم ترزا وحدت را تجربه کرده‌اند اما به نظر می‌رسد که مولوی غالباً وحدت را از طریق از طریق احوال آفاقی درک می‌کند و ترزا از راه احوال انفسی. ترزا براساس اعتقادات دینی‌اش به تثلیث باور دارد اما این تثلیث در بالاترین حال عرفانی به وحدت بدل می‌شود و او در آن حال ورای تثلیث را تجربه می‌کند و چیزی جز وحدت را درک نمی‌کند (Teresa, *Interior Castle*: 172). این کثرت

در وحدت و وحدت در کثرت تابع حقیقتی است که از طریق واژگان قابل بیان نیست اما سالک واصل واقعاً آن را درک می‌کند (Underhill, 117)).

ترزا وحدت شهود را در دو جا قابل درک می‌داند: نیایش وصال و نکاح روحانی. واژه وصال معادل کلمه «union» است که کاملاً با نظریه وحدت شهود مطابقت دارد باشد. هرچند که برخی بدون توجه به واژه‌ی یاد شده نیایش چهارم را نیایش تأمل^۴ دانسته‌اند (Louth, 180). او به‌صراحت بیان می‌کند که درک این حالت جز از تجربه امکان‌پذیر نیست (op. cit: 275).

ضمن اینکه ترزا تجربه وحدت را در عمارت‌های پنج (نامزدی) و شش (وصال موقت) و هفت کاخ (وصال دائمی) کاخ درون به نمایش می‌گذارد (در سنت مسیحی این حالت را به‌اصطلاح عرفانی «تشبه به خدا»،^۵ یا «نکاح روحانی»،^۶ یا «حیات وحدانی»^۷ می‌گویند). ترزا و تنی چند از عارفان مسیحی مدعی دست‌یابی به چنین مقامی‌اند (استیس، ۵۴). نقل است که ترزا در سال ۱۵۷۲ نکاح روحانی را تجربه کرده‌است (Jaegher, 2004: 126). در این عمارت‌ها به ترتیب نشانه‌های درک شهود وحدت آغاز شده و در عمارت هفتم به انتهای خود می‌رسد و عارف در طی آن همه هستی را یکی می‌بیند و همه اختلافات و کثرات حتی تثلیث رنگ می‌بازند و عارف حتی از خود نیز عافل می‌شود و وحدت صرف را تجربه می‌کند و به تعبیر ترزا عارف در دنیا مرده و در خدا می‌زید. چنانکه قبلاً اشاره کردیم در نکاح روحانی هم این اتفاق البته با شدت بیشتری رخ می‌دهد. چنانکه قبلاً آوردیم در عمارت هفتم خداوند به‌طور کامل در نفس سالک ساکن و میان آن دو اتحادی برقرار می‌شود همانند افتادن قطره‌ی باران در رودخانه، و یا در هم آمیختن دو شمع فروزان (Peers, 192) چنین اتحادی را می‌توان شهود ربانی نامید.

البته این به معنای آن نیست که مولوی وحدت را در درون خود درنیافته اما به نظر می‌رسد که بیشترین تجارب وی در آفاق رخ داده و یا این دسته از احوال معظوف به وحدت را بیان کرده‌است.

ما که باشیم ای تو ما را جان جان	تا که ما باشیم با تو در میان
ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما	تو وجود مطلق فانی نما
ما همه شیران ولی شیر علم	حمله‌شان از باد باشد دم به دم
حمله‌شان پیدا و ناپیدا است پاد	آنک ناپیدا است از ما کم مباد
باد ما و بود ما از داد توست	هستی ما جمله از ایجاد توست
لذت هستی نمودی نیست را	عاشق خود کرده بودی نیست را

(مولوی، مثنوی، ۱ / ۶۰۱-۶۰۶)

4. Contemplation.

5. Defication.

6. Spiritual Marriage.

7. Unitive Life.

برخی گفته‌اند که مراد مولوی از این ابیات وجود مطلق و بی‌قید و شرط خداوند است و این وجود یکی بیش نیست اما وقتی این وجود مطلق تجلی می‌کند کثرات پدید می‌آیند اما این کثرات دارای هستی مقید و مشروط و در یک کلام هستی‌نما هستند (استعلامی، ج ۱، ۲۳۷) لیکن عارف به هنگام نگرش جز خدا چیز دیگری را درک نمی‌کند.

در مقابل این نظرات صاحب‌نظرانی هم هستند که این ابیات را ناظر به وحدت وجود می‌دانند: «مراد از نیست (عدم) در اینجا اعیان ثابت‌است که عدم اضافی است که به اضافه شدن به خارج عالم رایحه وجود را استشمام نکرده بودند و مقصود از (عدم) در این بیان عین ثابت‌انبیا و اولیا و اصفیا است که عشاق الهی‌اند» (انقروی، ۱۷۸).

به گفته برخی در نظر مولوی جهان عالم وحدت صرف است، و کثرات و اختلافات جهان طبیعی را در آن راه نیست، بلکه یگانگی محض است و هرگز از دوگانگی خبری نیست (رکنی، ۵۲).
از نظر مولوی وحدت ابتدا در میان انسان‌ها مطرح شده‌است:

منبسط بودم و یک جوهر همه بی‌سر و بی‌پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
(مولوی، مثنوی، ۶۸۶/۱-۶۸۷)

تنها تفاوتی که میان خلق و خالق وجود دارد تفاوت در نموده‌ها و تجلی‌هاست والا اصل بود همان است که مولوی اشاره کرد؛ خدا همان انسان و انسان همان خداست و هیچ نکته انسانی یا الهی برای او بیگانه نمانده‌است (عبدالحکیم، ۳۲۱). برخی وحدت وجودی بودن او را اصل فرض گرفته، آن را با ایمان و دینداری کاملاً سازگار می‌دانند (همایی، ج ۱، ۱۹۷-۲۰۱).

آثار نگرش وحدانی

داشتن نگرش و تجربه وحدانی در نحوه زیست سالک آثار شگرفی را به جا می‌گذارد به گونه‌ای که او را وارد زندگی جدیدی می‌سازد. ترزا بر این نظر است که چنین فردی با معنویت زندگی می‌کند. افزایش بردباری و شکیبایی و فروتنی از عرفانی دستاوردهای آن است و به‌عکس فزونی ترس و تحیر و متوقف ساختن تأمل از آثار فقدان آن‌اند. به تعبیر روشن‌تر، نشانه‌ی از دست دادن آن است. در این حالت است که ترزا می‌گوید احساس می‌کردم آن را از دست می‌دهم (Teresa 1957, Life: 80).

علاوه بر این، درک وحدت موجب می‌شود که او خدا را در همه جا حاضر و ناظر ببیند و حضور او را شهود کند و در این امر هیچ‌گونه تردیدی به خود راه ندهد (Teresa, Life, p. 180).

مولوی هم معتقد است که عارف پس از پشت سر گذاشتن وحدت، خدا را در همه جا شهود می‌کند و در این امر هیچ‌گونه تردیدی به خود راه نمی‌دهد. این حضور را می‌توان از حیرانی عارف درک کرد:

آنکه کف را دید، سرگویان بود / وانکه دریا دید او حیران بود
آنکه کف را دید نیت‌ها کند / وانکه دریا دید دل دریا کند

آنکه کفها دید باشد در شمار / وانکه دریا دید شد بی اختیار

(مولوی ۱۳۵۳، ۵ / ۲۹۰۸-۲۹۱۰)

البته مولوی آثار بسیار زیادی را می‌شمارد اما در اینجا آن دسته از آثار آورده‌ایم که با نظر ترزا آویلابی قابل قیاس‌اند.

نتایج

نگارش این مقاله نشان داد به‌رغم آنکه برخی از اهل نظر ترزا و مولوی را وحدت وجودی و برخی هم وحدت شهودی دانسته‌اند، غلبه با وحدت شهود است و قراین و شواهد موجود در آثار این دو وحدت شهود را تأیید می‌کنند؛ به‌دلیل آنکه هیچ‌یک از این عارفان در نگرش وحدانی به جهان هستی ماسوای خدا را از وجود حقیقی بی‌بهره نمی‌دانند هرچند که در آثار این دو به‌ویژه مولوی می‌توان شواهدی در تأیید وحدت وجود را نیز یافت. در آثار هر دو عارف بر این نکته تأکید است که به‌طور کامل نمی‌توانند از تجربه وحدت سخن بگویند. بیان اندکی که این دو عارف از تجربه وحدانی خود ارایه می‌کنند متفاوت است. مولوی از روش غیرمستقیم و ترزا از روش مستقیم بهره می‌برد. مولوی عوامل زیادی را در تحقق وحدت دخیل می‌داند اما ترزا از میان این عوامل بر خودشکنی/تواضع و نیاش همراه با مراقبه تأکید دارد و تقریباً همه تجارب وحدانی وی در نیایش تحقق یافته‌اند. ترزا در بیان تجربه وحدانی خود به‌مراتب دقیق‌تر از مولوی سخن گفته و در مواردی حتی از زمان مدت تجربه وحدانی از قبیل نیم ساعت و یک ساعت سخن گفته ولی مولوی به‌طور کلی از ازمان این تجارب یاد کرده‌است. مولوی تجربه وحدانی اش را در قالب احوال آفاقی و ترزا غالباً در قالب احوال انفسی بیان کرده‌اند. افزایش بردباری و فروتنی عرفانی از آثار مهم تجربه وحدانی به‌شمار می‌آیند.

پیشنهادها

برای بسط بیشتر مطالعات تطبیقی پژوهشگران محترم می‌توانند موضوعات عرفانی را با سایر عارفان مقایسه کنند:

۱. وحدت به روایت علاءالدوله سمنانی و یوحنا صلیبی.
۲. وحدت به روایت شاه نعمت‌الله ولی و کاترین سی‌ینایی.

منابع

- استعلامی، محمد، (۱۳۶۹)، تعلیقات مثنوی، جلد ۱، تهران، زوار.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۶۳ ش.)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی.
- آندرهیل، اولین (۱۳۸۴)، عارفان مسیحی، ترجمه احمدرضا مؤیدی و حمید محمودیان، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- انقروی، اسماعیل (۱۳۸۰ ش.)، شرح کبیر مثنوی، ترجمه عصمت ستارزاده، تهران، برگ زرین.
- جیمز، ویلیام (۱۳۹۱ ش.)، تنوع تجربه دینی، ترجمه حسین کیانی، تهران، حکمت.
- رادفر، ابوالقاسم و شفق غلامی شعبانی (۱۳۹۱)، «از سیمرغ قاف تا خداوندگار دژ درون: بررسی تطبیقی ساختار و محتوای منطق الطیر و دژ درون»، ادبیات تطبیقی (دانشگاه باهنر کرمان) بهار و تابستان ۱۳۹۱ شماره ۶.
- رکنی، محمدمهدی، (۱۳۶۹)، «دیدار با مولوی در کتاب فیه ما فیه»، مولوی از دیدگاه ترکان و ایرانیان، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- زمانی، کریم، (۱۳۹۱)، میناگر عشق، شرح موضوعی مثنوی، تهران، نی.
- عبدالحکیم، خلیفه، «مولوی جلال‌الدین رومی»، عبدالحسین آذرنگ، تاریخ فلسفه در اسلام، جلد ۲، تهران، نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۸۳)، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، تهران، علمی و فرهنگی.
- فانینگ، استون، (۱۳۸۴)، عارفان مسیحی، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نیلوفر.
- فریدی، مریم (۱۳۹۷)، «وحدت وجود در مثنوی مولانا و تأییه ابن‌فارض»، ادبیات تطبیقی، سال دهم بهار و تابستان ۱۳۹۷ شماره ۱۸.
- قیصری، داود، (۱۳۸۷)، شرح قیصری بر فصوص‌الحکم، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران، مولی.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۱ ش.)، وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و اکهارت، تهران، هرمس.
- گزیده سرودهای ریگ ودا. به کوشش محمدرضا جلال نائینی (۱۳۴۸ ش.)، تهران، تابان.
- گزیده سرودهای ریگ ودا (۱۳۴۸ ش.) با مقدمه انگلیسی تارا چند، سیدمحمدرضا جلالی نائینی، تهران، سیمرغ.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۳ ش.)، کلیات شمس تبریزی، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیر کبیر.

_____ (۱۳۶۳ ش.)، مثنوی معنوی، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیر کبیر.

ماده‌اوان، تی. ام. پی، «اوپانیشادها»، (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه شرق و غرب، جلد ۱، ترجمه خسرو جهان‌داری، تهران، علمی و فرهنگی.

ندری ایبانه، فرشته و محمدابراهیم ترکمانی (۱۳۹۵)، «بررسی نظریه وحدت وجود و مبانی آن از نظر جلال‌الدین رومی (مولوی)»، همایش بین‌المللی شرق‌شناسی، تاریخ و ادبیات پارسی.

نیکلسون، رینولد (۱۳۷۲ ش.)، عرفان عارفان مسلمان، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، دانشگاه فردوسی.

همایی، جلال‌الدین (۱۳۶۶)، مولوی‌نامه، جلد ۱، تهران، هما.

یشری، یحیی، عرفان نظری، تحقیقی در سیر تکاملی و مسایل تصوف، قم، بوستان کتاب ۱۳۹۵.

References

Abdul Hakim, Khalifa (1383 A.H. [2004 A.D.]), *The Mysticism of Rumi*, translated by Ahmad Mohammadi and Ahmad Miralaei, Tehran: Elmi and Farhangi. (in Persian)

-----, "Mawlana Jalal al-Din Rumi," Abdolhossein Azarang, *History of Philosophy in Islam*, Volume 2, Tehran: University Press. (in Persian)

Anquravi, Ismail (1380 A.H. [2001 A.D.]), *Great Commentary on Mathnawi*, translated by Esmat Setarzadeh, Tehran: Barg Zarrin. (in Persian)

Chapman, J (1956), "Mysticism, (Christian, Roman Catholic)" *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, (ed) James Hastings, Vol.9, Edinburg, T. & T, Clark.

Este'lami, Mohammad (1369 A.H. [1990 A.D.]), *Commentaries on Mathnawi*, Volume 1, Tehran: Zavvar. (in Persian)

Fanning, Steven (1384 A.H. [2005 A.D.]), *Christian Mystics*, translated by Fariduddin Radmehr, Tehran: Niloufar. (in Persian)

Faridi, Maryam (1397 A.H. [2018 A.D.]), "Unity of Existence in Rumi's *Mathnawi* and Ibn al-Farid's *Tā'iyyah*," *Comparative Literature*, Volume 10, Spring and Summer 1397, Issue 18. (in Persian)

Homayi, Jalaluddin (1366 A.H. [1987 A.D.]), *Mawlavi-nameh*, Volume 1, Tehran: Homa. (in Persian)

Jaeger, Paul de, *Christian Mystics of The Middle Ages*, Tr. Donald Attwater, New York, Dover Publications, 2004

James, William (1391 A.H. [2012 A.D.]), *The Varieties of Religious Experience*, translated by Hossein Kiani, Tehran: Hekmat. (in Persian)

-----, *The Varieties of Religions Experience*, New York, The Modern library, 1902.

Kakaei, Qasem (1381 A.H. [2002 A.D.]), *Unity of Existence as Narrated by Ibn Arabi and Eckhart*, Tehran: Hermes. (in Persian)

Louth, Andrew, (1981), *The Orgins of the Christian Mystical Tradition*, Clarendo Press, Oxford.

Madhavan, T.M.P., "The Upanishads," (1387 A.H. [2008 A.D.]), *History of Eastern and Western Philosophy*, Volume 1, translated by Khosrow Jahandari, Tehran: Elmi and Farhangi. (in Persian)

Mawlana, Jalal al-Din Muhammad (1363 A.H. [1984 A.D.]), *Mathnawi Ma'navi*, compiled by Badi'uzzaman Foruzanfar, Tehran: Amir Kabir. (in Persian)

----- (1363 A.H. [1984 A.D.]), *The Complete Works of Shams-e Tabrizi*, compiled by Badi'uzzaman Foruzanfar, Tehran: Amir Kabir. (in Persian)

Nadri Abyaneh, Fereshteh and Mohammad Ebrahim Torkamani (1395 A.H. [2016 A.D.]), "Examination of the Theory of Unity of Existence and Its Foundations According to Jalal al-Din Rumi (Mawlana)," *International Conference on Oriental Studies, History, and Persian Literature*. (in Persian)

Nicholson, Reynold (1372 A.H. [1993 A.D.]), *The Mysticism of Muslim Mystics*, translated by Asadollah Azad, Mashhad: Ferdowsi University. (in Persian)

Peers, Alisson, (1957), "Introduction of Interior Castle", *The Complete Works*, Vol.II

Qaysari, Dawud (1387 A.H. [2008 A.D.]), *Qaysari's Commentary on Fusūs al-Hikam*, translated and annotated by Mohammad Khajavi, Tehran: Mawla. (in Persian)

Radfar, Abolqasem and Shafaq Gholami Shabani (1391 A.H. [2012 A.D.]), "From Simurgh of Mount Qaf to the Master of the Fortress Within: A Comparative Study of the Structure and Content of the *Conference of the Birds* and the *Interior Castle*," *Comparative Literature (University of Bahonar, Kerman)*, Spring and Summer 1391, Issue 6. (in Persian)

Rokni, Mohammad Mahdi (1369 A.H. [1990 A.D.]), "Encounter with Rumi in the Book *Fīhi Mā Fīhi*," in *Rumi from the Perspective of Turks and Iranians*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (in Persian)

Selections from the Hymns of Rig Veda (1348 A.H. [1969 A.D.]) with an English preface by Tara Chand, Seyyed Mohammad Reza Jalali Naeini, Tehran: Simorgh. (in Persian)

Selections from the Hymns of Rig Veda, compiled by Mohammad Reza Jalali Naeini (1348 A.H. [1969 A.D.]), Tehran: Taban. (in Persian)

Stace, Walter Terence (1363 A.H. [1984 A.D.]), *Mysticism and Philosophy*, translated by Bahauddin Khoramshahi. (in Persian)

Teresa of Avila, (1991), *Life*, Tr.E.Allison Peers, New York, Image Books Doubleday,.

-----, (1995), *Interior Castle*, (ed) Robert Van de Weyer, London Fount,.

Teresa, (1957), "Book of The Foundations", *The Complete Works*, Vol.III, Tr. Allison Peers, London, Sheed & Ward.

Underhill, Evelyn (1384 A.H. [2005 A.D.]), *Christian Mystics*, translated by Ahmadreza Mo'ayyedi and Hamid Mahmoudian, Qom: Center for the Studies and Researches of Religions and Denominations. (in Persian)

Underhill, Evelyn, (1967), *Mysticism*, London, Low and Brydone.

Yasrebi, Yahya, *Theoretical Mysticism: A Study in the Evolutionary Process and Issues of Sufism*, Qom: Bustan-e Ketab, 1395 A.H. [2016 A.D.]. (in Persian)

Zamani, Karim (1391 A.H. [2012 A.D.]), *Mīnāgar-e 'Ishq: Thematic Commentary on Mathnawi*, Tehran: Ney. (in Persian)