

فصل‌نامه تحقیقات زبان و ادب فارسی
دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بوشهر
سال دوم: شماره ۳ - بهار ۱۳۸۹
از صفحه ۱۵ تا ۲۷

بررسی تطبیقی عرفان ایرانی* با ادیان و مکتب‌های فلسفی و عرفانی هند

دکتر سیده مریم ابوالقاسمی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی، تهران

چکیده:

آمیختگی و ارتباط فرهنگی دو تمدن باستانی ایران و هند، نکته‌ای غیر قابل انکار است. از جمله نکات بسیار مهم و قابل تأمل، بررسی تطبیقی عرفان ایرانی با مکتب‌ها و ادیان عرفانی و فلسفی هند است. مسلماً هدف ما در این مقاله این نیست که ریشه عرفان ایرانی را در آداب و آیین‌های هندی بجوییم، بلکه مقصود این است که با روشی علمی و مستند، تشابهات بین عرفان ایرانی و آداب و آیین‌های موجود در مکاتب و ادیان هند را به گونه‌ای تطبیقی و علمی، مورد بررسی و مقایسه قرار دهیم. از بررسی و مطالعه دقیق متون و کتب هندی، مانند «بهگودگیتا»، مها بهاراتا و اوپا نیشاد» و نیز کتب صوفیانه فارسی می‌توان تشابه فراوانی را در جنبه‌ها و روش‌های تربیتی و سیر و سلوک مشاهده نمود که مهم‌ترین موارد و مباحث را از نظر تطبیقی می‌توان در موضوعات زیر خلاصه نمود: اهمیت و ارزش وجود انسان، عشق و معرفت، تعدد منازل و مقامات سلوک، ارزش و اهمیت مقام دل، ارزش مقام پیر و مرشد، زهد و ریاضت، مبارزه با نفس، نظریه فنا و ...

واژه‌های کلیدی: عرفان تطبیقی، ادیان و مکاتب فلسفی هند، عرفان ایرانی، عشق، معرفت.

مقدمه

دو ملت ایران و هند از جنبه های گوناگون با یکدیگر تشابهاتی دارند. مردم آریایی سرزمین هند نه تنها از نظر نژادی با ایرانیان وجه اشتراک دارند، بلکه زبان آنان نیز با زبان فارسی از یک شاخه و ریشه واحد (زبان‌های هند و اروپایی) سرچشمه گرفته است. آمیختگی فرهنگی دو ملت ایران و هند، نکته‌ای غیر قابل انکار است. گویا دین اسلام نیز از راه ایران، وارد شبه قاره هند شده و همواره تبادلات فرهنگی از جنبه‌های گوناگون میان این دو قوم وجود داشته و از یکدیگر تأثیر پذیرفته اند.

از جمله نکات جالب توجه و قابل تأمل، بررسی تطبیقی اندیشه‌های صوفیانه و بیان اجمالی تشابهات بین عرفان ایرانی و هندی است. هدف ما در این مقاله این است که به روشی مستند و علمی، تشابهات موجود بین برخی از آداب و مناسکی را که به طور طبیعی در بین ادیان، اعتقادات و جهان بینی‌ها وجود دارد، به گونه ای تطبیقی مورد بررسی قرار دهیم. دست یابی به این هدف، علاوه بر اشراف و آگاهی بر عرفان و تصوف ایرانی، نیازمند اطلاع و آگاهی دقیق در ادیان و مکاتب فلسفی و عرفانی هند نیز می باشد. یادآوری این نکته ضروری است که برخی از محققین و صاحب نظران به گونه‌ای، به تلاقی بین عرفان اسلامی و عرفان هندو اعتقاد دارند. «عرفان هندو که ترجمه جوگ و اوپانشادها به زبان فارسی آن را برای مستعدان مسلمین در خور امعان نظر ساخت، از همان ایام با عرفان اسلامی مجال تلاقی و حتی امتزاج یافت، مخصوصاً در آثار "داراشکوه" شاهزاده عارف منش و صوفی مشرب سلسله مغول هند که در تاریخ ادیان، عرفان تطبیقی تا حد قابل ملاحظه ای به مساعی او مدیون است.» (زرین کوب، ۱۳۶۹، ص ۱۵۷)

ظاهراً داراشکوه بسیار سعی داشته تا معادل اسلامی مفاهیم و اعمال و آداب هندی را بیابد. نکته مهم دیگر آن که آسیای میانه پایگاهی بوده که در آن فرقه های مذهبی گوناگون پا گرفته و همواره در کنار یکدیگر می‌زیسته اند، بدیهی است که این فراوانی و تعدد آیین‌ها و مذاهب گوناگون در یک سرزمین، موجب پیدایش روحیه بردباری و تسامح در میان مردم و در هم آمیختگی پیروان ادیان گوناگون بوده است.

به منظور دست یابی به اهداف مورد نظر در این مقاله، کتب و آیین‌های هندی با دقت مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته‌اند، در کلیه استدلال‌ها و تفسیرها، شواهدی از متن معتبرترین کتب مقدس هندوان و نیز متون معتبر صوفیانه فارسی استخراج شده تا حاصل تحقیقات و استدلالات کاملاً مستند و مستدل باشد.

متن:

تشابهات بینش‌ها، دیدگاه‌ها، آموزش‌ها و آداب موجود در عرفان ایرانی و هندو را می‌توان در موضوعات زیر خلاصه نمود:

الف) اهمیت و ارزش وجود انسان

در متون نظم و نثر صوفیه در باب ارزش و اهمیت وجود آدمی به کرات سخن گفته‌اند، از جمله می‌توان به فصل چهارم از باب دوم کتاب ارزشمند «مرصاد العباد» اشاره نمود، در این فصل، زیباترین، شیواترین و رساترین توصیف را در باب شخصیت آدم می‌توان مشاهده نمود. به اعتقاد صوفیه، محور اصلی دست یابی به حقیقت و آن موجودی که در نهایت «بار امانت» را به دوش می‌کشد «انسان» است. (رک. رازی، ۱۳۷۱، ص ۸۱)

در اوپانیشاد (**Upanishad**) نیز محور اصلی سلوک و معرفت، باطن انسان و اسرار درون اوست که مشتمل بر تمامی مراتب هستی است.

«در اوپانیشادها مرکز ثقل، حقیقت باطن انسان و اسرار درون اوست، انسان و عالم جسمانی و روانی و روحانی او که جهان کامل و مشتمل بر تمام مراتب هستی است، مرکز تحقیق و پژوهش قرار می‌گیرد.» (شایگان، ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۹۱)

حکمای ایرانی نیز آدمی را «عالم اصغر» می‌نامند و عرفا که از حقایق و اسرار قدرت و توانمندی‌های درون آدمی آگاهی تام دارند او را «عالم اکبر» نیز نام نهاده‌اند:

پس به ظاهر عالم اصغر تویی پس به معنی عالم اکبر تویی

(مولوی، ۱۳۸۱، ص ۶۲)

ب) عشق و معرفت

عشق در عرفان ایرانی، مقامی بس والا دارد تا قرن پنجم هجری صوفیه، بیشتر از عشق و محبت دم می‌زدند و محبت را به عنوان یکی از مقامات دهگانه تصوف به شمار می‌آوردند. عشق، صفتی ازلی است که به کمک آن سریع‌تر می‌توان به معرفت دست یافت. این دیدگاه را در متون و اعتقادات هندوان نیز می‌توان مشاهده نمود؛ از جمله در کتاب «بهگود گیتا» (Bhagavadgita) که اثری شاعرانه و فلسفی - مذهبی است و از مقدس‌ترین بخش‌های مهابهاراتا (mahabharata) به شمار می‌رود در باب ارزش عشق و معرفت نکات حائز اهمیتی ذکر شده و تاکید گردیده که راه معرفت و شناخت، از طریق اعتقاد باطنی و شیفتگی حاصل می‌شود:

«آن که ایمان دارد و شیفته معرفت است، آن که حواس را رام خود کرده است، معرفت را به دست می‌آورد و با کسب معرفت به آرامش مطلق می‌رسد». (داراشکوه، ۱۳۵۹، ص ۹۶)

حقیقت ایزدی را از طریق عشق و محبت می‌توان یافت، در گفتار دوازدهم کتاب «بهگودگیتا» به صراحت روی این اصل تاکید شده که راه وصول به معرفت، از طریق عشق امکان پذیر است.

«آنان که روی دل در من کرده با عشق تمام و ایمان کامل مرا بپرستند در یوگا برترند». (همان، ص ۱۵۵)

در عرفان ایرانی، غایت هدف سالک آن است که با طی مراحل سلوک به معرفت دست یابد و حتی از دیدگاه حکما و عرفا «امانت الهی» که به تعبیر قرآن (إِنَّا عَرَضْنَا ... ، احزاب / ۷۲) آسمان و زمین از پذیرش آن سرباز زدند، همان «عشق و معرفت» است. (به منظور آگاهی بیشتر، رک. رازی، ۱۳۷۱، ص ۴۱ و ۶۶)

ج (تعدّد منازل و مقامات سلوک

از جمله موضوعات مهم در مسیر سیر و سلوک، «مقامات و احوالی» است که سالک در طریق سلوک خویش آن را طی می کند، البته در باب تعداد این مقامات و منازل اتفاق نظر وجود ندارد:

«تنظیم این مقامات به صورت اعداد هفت، چهل، صد و هزار از قرن چهارم و پنجم آغاز شده است». (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۴۹۷)

گذشته از این مقامات، مراحل و عوالمی که جمیع مخلوقات را ناچار گذر بر آن است به تصوّر بعضی از صوفیه چهار است: ناسوت، ملکوت، جبروت و لاهوت، و برخی نیز عالم مثال را بدان می افزایند و گروهی عالم «مثال و ملکوت» را یکی می انگارند. در آیین ها و مکاتب هندی نیز مراحل و مقاماتی را ملاحظه می کنیم. عوالم اربعه و حالات مختلف نفس، طریق هشتگانه بودا و مراتب هفتگانه دانایی که در کتاب «جوگ بشست» بدان اشاره شده، از جمله آن به شمار می رود.

«عوالمی که جمیع مخلوقات را ناچار گذر بر آن است، به تصوّر بعضی از صوفیه چهاراند:

ناسوت، ملکوت، جبروت و لاهوت؛ به قول فقرای هند (اوستهات) که عبارت از این عوالم اربعه باشد، نیز چهاراند: جاگرت، سپن، سکھویت و تریا؛ جاگرت مناسب است با ناسوت که عالم ظاهر و عالم بیداری باشد. سپن موافق است با ملکوت که عالم ارواح و عالم خواب باشد، سکھویت موافق است با جبروت که در آن نقوش هر دو عالم و تمیز «من و تو» نباشد و تریا موافق است با لاهوت که ذات محض باشد و محیط و شامل و جامع و عین این هر سه عالم.»

با یک بررسی اجمالی می توان دریافت که کم و بیش تشابهاتی بین مراحل سلوک در عرفان ایرانی و هندی وجود دارد که از آن جمله می توان به تنوع مراحل سیر و سلوک اشاره نمود، با توجه به این که در همه این مراحل «طلب، ذکر، توجه و مراقبه نفس» جایگاه ویژه ای را به خود اختصاص می دهد و در نهایت به «فقر و فنا» منتهی می شود.

د) ارزش و اهمیت دل

در عرفان ایرانی، دل لطیفه‌ای ربّانی است که مرکز الهامات و واردات غیبی به شمار می‌رود. دل مرکز وجود است و آن را «خانه حق و جایگاه معرفت» می‌دانند:

گفت پیغمبر که حق فرموده است من ننگجم در خم بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز من ننگجم این یقین دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب گر مرا جویی در آن دل‌ها طلب

(مولوی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۴)

دل، در عرفان هندو نیز دارای اهمیت فراوانی است؛ چنانکه در کتاب «جوگ بشست» در باب آن گفته‌اند:

«بسته همان است که بسته دل است و آزاد همان که آزاد کرده دل است، علاج بیماری دل بسیار مفید است این علاج مفید، ترک هر محبوب است و گذاشتن هر مرغوب و یاد نکردن آن و تأسّف نخوردن بر آن.» (عابدی و تاراچند، ۱۹۶۸، ص ۱۱۹)

همچنین در این کتاب آمده: «اصل همه کاینات دل است. دل خلوت‌خانه الهی است، هر که صاحب این خانه را فراموش کرده به خدا رجوع می‌نماید، مثل او چنان است که گوهری در خانه داشته است و در طلب خر مهره سرگردان شود.» (همان، ص ۱۴۸)

قسمت انتهایی عبارت مذکور، یادآور این شعر حافظ است:

سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است طلب از گم‌شدگان لب دریا می‌کرد

(حافظ، ۱۳۷۱، ص ۱۰۱)

همچنین بین این سخنان و عبارات، با دیدگاه‌های عرفا و مشایخ ما تشابه فراوانی وجود دارد، در اقوال جنید بغدادی (م ۲۹۷ ق) آمده:

«دل دوستان خدای، جای سرّ خدای است و خدای، سرّ خود را در دلی نهد که در

وی دوستی دنیا بود.» (عطار، ۱۳۷۰، ص ۴۳۸)

هـ) اهمیت پیر و مرشد

پیر یا مرشد، در عرفان ایرانی از مقامی بس والا و ارجمند برخوردار است. احترام بین مرید و مراد، احترامی متقابل است. در کتب معروف عرفانی، سلسله قوانین و آداب ویژه‌ای بین مرید و مراد قائل شده‌اند که از آن جمله می‌توان به کتاب ارزشمند «رساله قشیریه» و باب «نگاه داشتن دل مشایخ و بگذاشتن خلاف ایشان» و همچنین کتاب مرصاد العباد و باب «بیان احتیاج شیخ در تربیت انسان و سلوک راه» و «بیان مقام شیخی و شرایط و صفات آن» اشاره نمود. نجم الدین دایه در فصل دهم از باب سوم کتاب مرصاد العباد، معتقد است که پیر باید به بیست ویژگی ممتاز متحلی باشد.

نکته قابل توجه این است که نیاز پیر یا مرشد، تنها در عرفان ایرانی مطرح نیست، بلکه در آیین‌ها و مکاتب هندی نیز احترام خاصی برای پیر قائل‌اند و حتی بسیاری از دیدگاه‌ها و آداب آنان در نحوه برخورد با پیر، دقیقاً با دیدگاه‌ها و اعمال و آداب عرفای ایرانی تشابه دارد.

«معرفت تنها به اعمال و عبادات به دست نمی‌آید تا کسی در این فکر نباشد که من کیستم؟ و جهان چیست و از چه به ظهور آمده و چطور فانی می‌شود و رستگاری چگونه به دست می‌آید و تا صحبت مرشد کامل میسر نشود، حصول به آن (معرفت) از محالات است، تا عنایت الهی دستگیری نفرماید هیچ‌کس را استاد کامل به دست نمی‌آید.» (عابدی و تاراچند، ۱۹۶۸، ص ۲۵۱)

به این موضوعات در کتب عرفانی ما نیز اشاره شده است:

«بدان که در سلوک راه دین و وصول به عالم یقین، از شیخی کامل زاهد راه‌شناس صاحب تصرف گزیر نباشد.» (رازی، ۱۳۷۱، ص ۲۲۶)

از جمله زنجیره‌های ارتباطی بین مرید و مراد، مسأله «خرقه ستاندن» است. خرقه را در تصوف، رمز قبول مرید دانسته‌اند. نظیر این عمل را در آداب و اعمال هندوان نیز مشاهده می‌کنیم؛ زیرا ورود شخص در میان جماعتی از هندی‌ها به نام "بیکشو" با دریافت جامه "کسوت" و رعایت قواعد و آداب آنان انجام می‌یابد. (رک. گلدزیهر، ۱۳۳۰، ص ۸۲)

و) مجاهده و مبارزه با نفس

مجاهده و ریاضت از جمله اصول بنیادی در آداب صوفیه است. تصفیه روحی که تلویحاً به حصول معرفت منتهی می‌شود با زهد و ریاضت حاصل می‌گردد. این مجاهده و ریاضت، اساس عملی تمام مذاهب عرفانی است. مبارزه با نفس و ریاضت، زمینه بروز و ظهور استعدادهای روحی را فراهم می‌کند. در عرفان ما تحمل دشواری‌ها در مسیر سلوک از شرایط تهذیب نفس به شمار می‌رود.

کم و بیش اکثر ادیان و مکاتب هندی، به مجاهده و ریاضت و ترک دنیا اعتقاد دارند و حتی برای آن انواعی نیز قائل شده‌اند:

«کسی که گوشه‌ای بگزیند و به کم خوردن خو بکند و سخن و بدن و دل را زیر کرده، دامن از صحبت خلق فرا چیند و پیوسته به مراقبه اشتغال نماید، آن شخص لایق خلاصی می‌گردد.» (داراشکوه، ۱۳۵۹، ص ۱۳۴)

در آیین بودا از مبارزه با نفس به عنوان «جهاد اکبر» یاد شده است:

«جهاد با نفس، جهاد اکبر است و چیره شدن بر خویشتن، فتحی عظیم‌تر از شکست دادن هزار مرد در میدان جنگ باشد.» (رجب زاده، ۱۳۷۱، ص ۲۰۲)

در کتاب مقدس «بهگودگیتا» نیز که به اعتقاد بسیاری از مفسرین، منظومه‌ای تمثیلی به شمار می‌رود از مبارزه و جهاد اکبر (نفس) سخن به میان آمده است.

در عرفان ما از مبارزه با نفس، به عنوان یکی از اصول بنیادی معرفت یاد شده تا بدان‌جا که گفته‌اند:

«مخالفت نفس سر همه عبادت‌هاست.»

(قشیری، ۱۳۶۷، ص ۲۲۵)

به این نکته نیز باید توجه داشت که در عرفان ایرانی، هرگونه ریاضت، مجاهده و عبادتی که ریشه در خودخواهی و تظاهر داشته باشد و نیز اعمال و رفتار زاهدانه‌ای که موجب فریب عامه مردم گردد، منکوب است در عرفان هندی نیز چنین اعتقادی وجود دارد:

«زهدی که به جهت عزت و عجب و رجوع مردم، و از روی زرق و تزویر کرده شود، آن را ریاضت راجس نامند و این ریاضت پاینده نیست.» (داراشکوه، ۱۳۵۹، ص ۱۲۷)

ز) نظریه فنا

از جمله اعتقادات متعالی در عرفان ایرانی، نظریه «فنا» به شمار می‌رود؛ زیرا فنا حد نهایت سیر و سلوک عارف است با گام نهادن در این مرحله، سالک به مقام اتحاد با معشوق دست می‌یابد. همچنین مقصد متعالی درویشان، فقیران در آیین ها و مکاتب عرفانی و فلسفی هند که نظریات و اعتقادات خود را بر پایه تعلیمات اوپانیشادها قرار داده‌اند، نیل انسان به مرحله رستگاری و سعادت جاوید است که این مقصد به تعبیر عرفای ایرانی همان «فنا فی الله» است. اعتقاد به فناکم و بیش در تمامی ادیان و مکاتب هندی وجود داشته است، از جمله طرفداران نظریه فنا همان «یوگی‌ها» هستند، یوگی‌ها معتقدند:

«انسان باید وجود وهمی خود را محو ذات خداوند کند و هیچ عمل و فعلی را به خود نسبت ندهد و همه را از او بداند و در همه جا و همه چیز تصرف «او» را ببندد و یک ذات کامل را ظاهر و پیدا و کارگردان ببیند، بنا بر عقیده جوگ، فقط از راه مراقبت و مشغولی، روح فردی به روح کیهانی ملحق می‌شود.» (داراشکوه، ۱۳۵۶، ص ۸۶)

اعتقاد به «نیروانا» در آیین بودا نیز به گونه ای با مرحله فنا در عرفان ایرانی منطبق است. نیروانا هدف ممتاز آیین بودا است. نیروانا در حقیقت ارتقا یافتن، به مقام مطلق و جاودانی و بقای سرمدی است.

زهر (Zaehner) متخصص معروف ادیان، معتقد است: «بین سخنان بایزید و اوپانیشادها، تشابهاتی وجود دارد، از بایزید بسطامی، سخنی به ثبت رسیده که گفته، من از خود پوست می‌اندازم، درست به همان صورت که مار پوست می‌اندازد و سپس در خود، او را می‌بینم و «او» می‌شوم، استعاره از «پوست انداختن از خود» با «پوست انداختن پوست مار» از ودانتا سرچشمه گرفته، ترکیب شبیه به جمله «من او هستم» تنها

در یک منبع ممکن است وجود داشته باشد و این مأخذ ودانتا یا بیشتر اوپانیشادهاست.» (زهر، ۱۹۶۰، ص ۹۸)

عرفا به این امر اعتقاد راسخ دارند که جان یا روح هدیه ای ازلی است و از جانب حق آمده و بار دیگر به سوی «او» باز می‌گردد، آنچه که فانی است فقط جسم است، در مرحله فنا، روح عارف به دریای بیکران ازلی می‌پیوندد و این اعتقاد را در تفکرات آیین‌های هندی نیز به خوبی می‌توان مشاهده نمود.

ح) تشابهات موجود در آیین بودا و تصوّف ایرانی

غیر از نیروانا و نظریه فنا که در بخش قبل بدان اشاره نمودیم، تشابهات دیگری نیز بین آیین بودا با افکار و عقاید برخی از عرفای ما وجود دارد.

در آیین بودا تکیه بر دیدن، دانستن و فهمیدن است، نه بر باور و گمان. (رک. راهول، ۱۳۵۳، ص ۲۲) این سه مرحله را می‌توان با مراحل «علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین» که در عرفان ما روی آن تأکید شده و بدان اعتقاد راسخ دارند، مشابه دانست. از سوی دیگر، برخی از رفتار و کردار درویشان نیز با اعمال و روش پیروان بودا تشابه دارد، از جمله در بین فرقه قلندریه، تراشیدن موی سر و صورت (چهار ضرب) و پوشیدن جامه پشمینه رواج داشته است، دسته‌ای از پیروان بودا نیز، گذشته از مقام ایمان به بودا و آیین او در عمل، ترک خانمان کرده و موی سر خویش را تراشیده و جامه زرد می‌پوشیده‌اند. به اعتقاد پیروان آیین بودا آنکه به ظواهر آیین بودا عمل می‌کند باید بدان ایمان و اعتقاد قلبی نیز داشته باشد و تنها رعایت ظواهر ملاک بر اعتقاد به مذهب بودایی نیست، از بودا نقل شده که «مرد بی انضباط و دروغگو با سر تراشیدن، راهب نمی‌شود، کسی که از آرزو و آز سر شار است، راهب چگونه تواند بود؟» (را هول، ۱۳۵۳، ص ۲۱۲)

سخن مذکور یاد آور این بیت حافظ است:

هزار نکته باریک‌تر ز مو این‌جاست نه هر که سر بترشد قلندر ی داند

(حافظ، ۱۳۷۱، ص ۱۵۷)

در روش زندگی بودا نیز با شیوه زندگی و سلوک عارف مشهور قرن دوم هجری «ابراهیم ادهم» تشابهاتی وجود دارد:

«جوانی بودا در وطن خودش، سپری گردید، ولی بعد از آن، تحوّل نوینی در زندگی او آغاز شد یعنی خود به اختیار، تن به آوارگی و زندگی رهبانی داد و سپس مانند زاهدی بیابان‌گرد روزگار می‌گذرانید.» (الدنبرگ، بی تا، ص ۱۰۵)

در روش زندگی ابراهیم ادهم نیز به چنین مواردی بر می‌خوریم، ابراهیم پس از ترک بلخ، زادگاهش، گوشه تنهایی را برگزید، «پس از آنجا برفت تا به نشابور رسید، گوشه‌ای خالی می‌جست تا به طاعت مشغول شود، غاری است آنجا مشهور، نه سال در آن غار ساکن بود. که داند که در آن غار، شب‌ها و روزها چه مجاهده کشیدی؟» (عطار، ۱۳۷۰، ص ۱۰۴)

نتیجه گیری:

از مطالعه و بررسی اعمال و روش‌های تربیتی خاصی که در عرفان ایرانی و آیین‌ها و مکاتب فلسفی و عرفانی هندی وجود دارد، می‌توان نتیجه گرفت که در مجموع، این دو مشرب در روش‌های عملی و تربیتی زیر با یک‌دیگر اتفاق نظر دارند:

الف) تجرّد از عالم محسوسات؛ از این طریق، حجاب و موانع از میان برمی‌خیزد و دل و درون، استعداد خود را برای تمرکز نیروی معنوی و کشف و شهود بازمی‌یابد. این تجرّد از طریق ریاضت و مجاهده حاصل می‌شود.

ب) تفکر و مراقبه و ذکر.

ج) وصال و استغراق (پیوستن به حقیقت مطلق).

همچنین از مطالعه و بررسی دقیق متون هندی، می‌توان به خوبی دریافت که منشأ بی‌اعتنایی به نیازهای تن و ترک کوشش در تحصیل روزی، هندوان باستان بودند و این شیوه در میان آنان بسیار شایع بوده است، با توجه به این که این دو صفت در میان

مشایخ صوفیه ما نیز کم و بیش وجود داشته است؛ زیرا انسان صوفی جز با ترک همه شهوات و لذات نمی‌تواند به فنای مطلق دست یابد.

هر چند که وجود تشابه میان آیین‌ها، ادیان و روش‌ها و نحله‌های فکری هرگز به منزله نشأت‌گیری یکی از دیگری نیست، ولی در بررسی ادیان و مذاهب، این حقیقت استنباط می‌گردد که ادیان هر چند به ظاهر، شیوه‌ها و روش‌های عملی و فکری مخصوص به خود دارا هستند، اما با وجود تعدد در روش و مسیر، جملگی به یک منزل و مقصود حقیقی ختم می‌گردند.

چنانکه حضرت مولانا می‌گوید:

<p>موسی‌ای با موسی‌ای در جنگ شد موسی و فرعون دارد آشتی (مولوی، ۱۳۸۱، ص ۲۶۴)</p>	<p>چون که بیرنگی اسیر رنگ شد چون به بی رنگی رسی کان داشتی</p>
---	---

کتاب‌نامه (منابع و مأخذ):

- ۱- قران کریم.
- ۲ - الدنبرگ، هرمان، فروغ خاور، بی تا (شرح زندگانی و آیین و رهبانیت بودا)، ترجمه بدرالدین کتابی، اصفهان، تایید.
- ۳ - حافظ، شمس الدین محمد، ۱۳۷۱، دیوان خواجه حافظ شیرازی، به تصحیح علامه محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، تهران، زوار.
- ۴ - داراشکوه، محمد، ۱۳۵۶، اوپانیشاد، به سعی و اهتمام دکتر تارا چند و سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران، طهوری.
- ۵ - داراشکوه، محمد، ۱۳۵۹، بهگودگیتا، به تصحیح دکتر سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران، طهوری.
- ۶ - داراشکوه، محمد، ۱۳۵۹، بهگودگیتا، به تصحیح دکتر محمد علی موحد، تهران، خوارزمی.
- ۷ - داراشکوه، محمد، ۱۳۳۵، مجمع البحرین، به سعی و اهتمام دکتر سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران، تابان.
- ۸ - رازی، نجم الدین ابوبکر بن محمد، ۱۳۷۱، مرصاد العباد، به تصحیح دکتر محمد امین ریاحی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۹ - راهول، ۱۳۵۳، بودیسم، ترجمه قاسم خاتمی، تهران، طهوری.
- ۱۰ - رجب زاده، هاشم، ۱۳۷۱، چنین گفت بودا، تهران، اساطیر.
- ۱۱ - زرّین کوب، دکتر عبدالحسین، ۱۳۶۹، در قلمرو وجدان، تهران، علمی.
- ۱۲ - شایگان، دکتر داریوش، ۱۳۵۶، ادیان و مکتب های فلسفی هند، تهران، امیر کبیر.
- ۱۳ - عابدی، دکتر امیر حسین و تارا چند، ۱۹۶۸، جوگ بشست، هند، دانشگاه اسلامی علیگره.
- ۱۴ - عطّار، فریدالدین، ۱۳۷۰، تذکره الاولیاء، به تصحیح دکتر محمد استعلامی، تهران، زوار.
- ۱۵ - قشیری، ابوالقاسم، ۱۳۶۷، ترجمه رساله قشیریه، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۱۶ - گلدزیه‌ر، ۱۳۳۰، زهد و تصوّف در اسلام، ترجمه محمد علی خلیلی، تهران، اقبال.
- ۱۷ - مولوی، جلال الدین محمد، ۱۳۸۱، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولدا. نیکلسون، تهران، سعادت.
- ۱۸ - میهنی، محمد بن منور، ۱۳۶۶، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید، به تصحیح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه.

19. Zaehner R.C, 1960, Hindu and muslim mysticism, London, University Of London.