Pazhuheshnameh Irfan
N.28, spring & summer (2023)
Pages: 49-72

Investigating the way Yoga and Eastern Doctrins are Introduced in the Works of Sufists and Muslim Scholars

Mohammd Rasool Imani Khoshkhoo [1] / Babak Zarrat Noori [2]

Abstract: The acquaintance of prominent figures in Sufism and Muslim scholars with Eastern doctrines, particularly Hindu classical yoga, has been cited by Orientalists as one of the reasons for the perceived non-native origins of Islamic mysticism. This article evaluates the writings and records of Islamic scholars, including Islamic Sufis, who have translated, explained, or referenced Hindu doctrines in general and classical yoga specifically, and examines how they introduced these concepts to the Islamic world. Through this investigation, it was discovered that their primary objective was not simply to transmit the essence of yoga and other Eastern teachings. Instead, while striving to gain a comprehensive understanding of these doctrines, they sought to present them in a manner that could be comprehensible within the Islamic context. This finding itself can serve as confirmation of the theory that the attention of Islamic scholars in the Middle Period of Islamic history were more inclined to describe the sources of other nations rather than merely translating their works.

Keywords: yoga, classical yoga, Patanjali yoga, Sufism, mysticism, Eastern religions

1. Assistance Professor, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran (corresponding Author). Email: m_imanikhoshkhoo@sbu.ac.ir
2. Master of comparative mysticism, shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: babak. noori.25@gmail.com

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.49]

پژوهشنامه عرفان، دوفصلنامه علمی، سال چهاردهم، شماره بیست‌وهشتم، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحات ۷۲- ۴۹

بررسی نحوه معرفی یُگه و آموزه‌های شرقی در آثار اهل تصوف و دانشمندان مسلمان

محمدرسول ایمانی خوشخو*/بابک ذرات نوری**

چکیده: آشنایی چهره‌های شاخص تصوف و دانشمندان اسلامی با آموزه‌های شرقی به ویژه یُگه کلاسیک هندویی ازجمله دلائلی است که مستشرقان برای غیربومی بودن خاستگاه عرفان اسلامی برشمرده‌اند. در این نوشتار مکتوبات و ملفوظات برخی از اندیشمندان اسلامی و چهره‌های شاخص تصوف که به آموزه‌های هندویی به طور عام و یُگه کلاسیک به‌طور خاص اشاراتی داشته‌اند و یا به ترجمه و شرح آن پرداخته‌اند بررسی شده و نحوهٔ معرفی آن‌ها به جهان اسلام ارزیابی شده است. درنتیجه بررسی به عمل آمده مشخص گردید که همّ اصلی ایشان بر انتقال عریان یُگه نبوده و ضمن اینکه سعی کرده‌اند شناخت دقیقی از آن به‌دست آورند کوشیده‌اند آن را در قالب مفاهیمی که در جهان اسلام قابل فهم است منتقل کنند. این یافته خود می‌تواند تأییدی بر نظریه‌ای باشد که اهتمام دانشمندان اسلام+ی در دورهٔ میانه بر شرح منابع ملل دیگر را بیش از ترجمه آثار می‌داند.

کلیدواژه‌ها: : یوگا، یُگه، یُگهٔ کلاسیک، یُگهٔ پتنجلی، تصوف، عرفان

* استادیار گروه ادیان و عرفان دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول)

رایانامه: m_imanikhoshkhoo@sbu.ac.ir

** کارشناس‌ارشد رشته عرفان تطبیقی رایانامه: babak. noori.25@gmail.com

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۲/۱؛ ۱۴۰۰/۳/۲۶

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.49]

مقدمه:

یُگه (yoga) به‌عنوان مهم‌ترین روش شرقی برای نجات در تاریخ تصوف اسلامی مورد توجه صوفیان و عرفای مسلمان نیز بوده و مطالعه تاریخ تصوف گواه آن است که اهل تصوف و دانشمندان اسلامی در سفرهای خود به بلاد هند به این روش آگاهی یافته و با بومی‌سازی آن به‌عنوان تحفه‌ای از آن بلاد به سرزمین‌های اسلامی منتقل کرده‌اند. در گردهمایی که در سال ۱۳۷۷ به مناسبت بزرگداشت اسلام و تصوف در آلاباخ هند با حضور پژوهشگران و یُگیان از هفتادوسه کشور و جمعی از مسلمانان برگزار شد، پاراماهانسا ساتیاناندا طی سخنانی بیان کرد که عرفان و تصوف همان یُگهی هندی است و روحی هستند در دو کالبد (نیشابوری و دیگران، ۱۳۹۴: ۶۰۹). اگرچه نگاه واقعیت‌بینانه به خاستگاه تصوف اسلامی و تحقیق در این زمینه مؤید این مطلب است که نمی‌توان میراث ارزشمند تصوف و عرفان اسلامی را تماماً محصول چنین مراواداتی دانست و عرفان اسلامی را به چنین روش‌هایی تقلیل داد)[۱]، استفاده از این روش برای نیل به مقصد و مقصود نهایی در عرفان در نزد بزرگان این طائفه را نیز نمی‌توان انکار کرد. مسافرت به هند و آشنایی دانشمندان و صوفیان مسلمان با عمل یُگه گاه تنها به شرکت در جلسات جوکیان هندی ختم می‌شد و گاه این ارتباطات صورت پررنگ‌تری به‌خود می‌گرفت و به تألیف و یا ترجمه برخی متون یُگه‌ای منتهی می‌گردید؛ متونی که برخی از آن‌ها همچون کتاب *الپتنجل الهندی* ابوریحان بیرونی توانست ازجمله اولین گزارش‌ها از یُگهی هندی باشد و در قرن یازدهم میلادی و تقریباً نه قرن قبل از آنکه غربیان با این پدیده آشنا شوند، به معرفی آن بپردازد (موحدیان عطار، ۱۳۸۹: ۱۳۶).

در گزارش‌های تاریخی کمتر گزارشی را می‌توان یافت که در آن به تفصیل به مراودات و مطالب رد و بدل شده بین اهل تصوف و جوکیان هندی سخن رفته باشد و به همین سبب، اظهار نظر دربارهٔ کمیت و کیفیت تأثیر و تأثر تصوف و یُگه کلاسیک بسی دشوار است. بااین‌حال، با توجه به شناخت جامعی که امروزه درمورد یُگهٔ کلاسیک وجود دارد، امکان بیشتر و بهتری در اختیار ما قرار دارد تا با بررسی مکتوبات و ملفوظات بزرگان تصوف اسلامی از انطباق آن‌ها با یُگهٔ هندی سخن گوییم. این بررسی نشان خواهد داد صوفیان مسلمان ضمن اینکه با شیوه یُگه بیگانه نبوده و در آشنایی با این روش تواضع لازم را نشان داده‌اند، اما نسبت به بومی‌سازی این روش و انطباق آن با روش‌های صوفیانه نیز عنایت کافی را مبذول داشته‌اند و این خود تأییدی بر این دیدگاه است که

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.49]

دانشمندان اسلامی در دورهٔ میانه بیش آنکه به دنبال ترجمهٔ منابع دیگر ملل همچون یُگه سوتره باشند در پی شرح آن‌ها به‌نحوی بودند که برای خوانندگان این متون در فضای اسلامی قابل فهم باشد (بایر و ماثاس، ۲۰۱۸: ۲۹۰).

در این پژوهش ابتدا به یگه کلاسیک و نحوهٔ حضور تصوف اسلامی در هند اشاره شده و پس از آن، رگه‌های مشهود از یُگهٔ کلاسیک در آثار و کلمات چهره‌های شاخص تصوف و نیز دانشمندان اسلامی که به هند سفر کرده و دیداری با یوگیان هندی داشته‌اند بررسی خواهد شد تا نحوهٔ مواجه ایشان با یُگه و نیز نحوهٔ انتقال آن به جهان اسلام وضوح بیشتری یابد.

۱. یُگه در هند

گاه گمان می‌شود که یُگه بیشتر طریق عملی صرف و راهی آزاد و عملی صادقانه برای وصول به معرفت و خویشتن‌شناسی است و نمی‌توان آن را یک مکتب فلسفی نظری صرف یا دین و مذهبی خاص دانست (انصاری، ۱۳۸۹: ۷۲-۵۵). درحالی‌که یوگا که در طی آن فرد به اسرار نفس جسم و ذهنش آگاه می‌شود و بر آن‌ها مسلط می‌شود خود یکی از مکاتب فلسفی هند است.

تاریخچه یگه در هند را می‌توان به ۳۵۰۰ سال قبل از میلاد برگرداند و صورت‌های ساده‌ای از آن را در فرهنگ و آداب سکنه بومی هند در حاشیه درّهٔ سند مشاهده کرد. اکتشافات انجام‌گرفته در دو منطقه هرپَه و موهنجارو مشخص کرد، در هند خیلی پیش از آن زمانی که تصور می‌شد صورت‌های ساده‌ای از این روش متداول بوده و کشف مهره‌هایی که انسانی به حالت یُگه بر آن‌ها نقش بسته بود محققان را به این باور رساند که قبل از دورهٔ ودَه‌ای نیز بومیان شبه قاره این عمل را انجام می‌داده‌اند (Geer. 2008, 125). بااین‌حال صورت‌های پیشرفته‌ای از این روش را باید در دورهٔ ودَه‌ای و در هشت قرن پیش از میلاد جست‌وجو کرد. شواهدی از این دوران گواه برآن است که مردمان در آن زمان اندیشهٔ خود را بر موضوع خاصی متمرکز می‌کردند تا به‌وسیلهٔ آن ذهن را از جنبش بازداشته و به توانائی‌های فوق‌العاده دست‌یابند. گویا توانایی بر خواب مصنوعی یا خواب مغناطیسی در هند باستان نیز از نتایج آشنایی با روش یگیانه در همین زمان بوده است (داسگوپتا، ۱۳۹۴: ۶۳-۶۱). به‌رغم رواج چنین روش‌هایی که تمرکز بر ذهن را نیز شامل می‌شد، این روش بخشی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.49]

از هیچ نظام فکری ما بعدالطبیعی نبوده و تنها برای ایجاد تمرکز روانی و مهار دم و بازدم و دستیابی به سکون و آرامش انجام می‌گرفته است (داسگوپتا، ۱۳۹۴: ۶۲)۶۲).

یگه به‌عنوان یک نظام فکری و یکی از مکاتب شش‌گانهٔ فلسفی هند محصول یگه سوتره پتنجلی است که در حدود دو قرن پیش از میلاد پایه‌ریزی شد. درشنه‌ها یا مکاتب شش‌گانهٔ فلسفی هند نظریاتی درخصوص مسائل مختلف فلسفی هستند و درواقع یک دستگاه فلسفی‌اند به این معنا که پیروان این مکاتب تعالیم کهن را به‌صورت متوالی از استاد به شاگرد منتقل کرده و کمتر خود دست به تألیف می‌زدند بلکه بیشتر بر متون اصلی پذیرفته شده حاشیه می‌زنند (الیاده، ۱۳۹۳: ۲۳)، همچون شروح مختلفی که توسط ویاسَه در قرن هفتم، واچسپتی میشره در قرن نهم و بهُجه در قرن یازدهم بر یُگه سوتره نگاشته شدند (موحدیان عطار، ۱۳۸۹: ۱۳۵).

یگه سوتره پتنجلی دارای چهار فصل یا کتاب (پده) است. فصل اول سمادهی پاده یا اتحاد که به ماهیت، هدف و انوع یگه می‌پردازد؛ فصل دوم سادهَنَه پاده یا بخش ابزارهاست که به مسائلی همچون چیستی رنج، اسباب پدیدآمدن رنج و راه‌های پایان‌دادن به آن می‌پردازد؛ بخش سوم یا ییهودی پاده که به توانمندی‌های فوق‌طبیعی که از راه یگه به‌دست می‌آید می‌پردازد و بخش چهارم یا کیولیه پاده یا انقطاع کامل که موضوعاتی همچون ماهیت و اشکال رهایی، واقعیت نفس متعالی، جهان دیگر می‌پردازد (موحدیان عطار، ۱۳۸۹: ۱۳۶).

۱. ۱. تصوف در هند

حضور تصوف در هند و آشنایی چهره‌های شاخص عرفان اسلامی با اندیشه‌های هندویی را در دو برههٔ زمانی می‌توان ارزیابی کرد. ارتباط اولیه در همان قرون اولیه هجری و آغاز پیدایش اسلام رخ داد که بیشتر از طریق مناطق غربی هندوستان و ازطریق خراسان به انجام می‌رسید و دیگری در زمان حکومت پادشاهان مغول که هنگامهٔ حضور پرشور تصوف اسلامی در هند و سفر بزرگان و چهره‌های شاخص تصوف به آن سامان بود و باعث گسترش تصوف در مناطق شرقی هند به‌ویژه بنگال گردید.

فتوحات اسلامی در زمان حکومت امویان و قبل از آن مرزهای اسلامی را به هند و چین رساند و باعث شد تا مناسبات اقتصادی، تجاری و فرهنگی بین این ملل توسعه یابد. بعدها در زمان حکومت عباسیان و با آغاز نهضت ترجمه، مسلمانان و به‌ویژه دانشمندان بیشتر با ادب، فرهنگ و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.49]

آموزه‌ها و آیین‌های دینی و اعتقادی هندوان آشنا شدند. از نیمهٔ اول قرن دوم هجری آغاز مجالس مناظره و گفت‌وگوی ملی و عقیدتی علمای عباسی و بزرگان ملل اسلامی رونق پیدا کرد و مسلمانان مستقیماً عقاید هندوان و بوداییان را از زبان علمای آنان شنیدند و احتمالاً تحت تأثیر برخی از آنان قرار گرفتند (*دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ۱۳۵۶: ج۸، ۵۷۸).

براساس گزارش‌های تاریخی بلخ و بخارا و نواحی آسیای میانه پیش از ورود اسلام محل آموزش‌های هندویی بودایی و مانوی بوده است (نرشخی، ۱۳۶۳: ۱۹۰). مسافری چینی به نام «هوان تسنگ» که در حدود سال‌های ۶۲۹ تا ۶۴۵ میلادی از شهر بلخ دیدن کرده، نوشته که در شهر بلخ صد دیر بودایی و سه‌هزار شمن یا راهب بودایی وجود داشته است (نفیسی، ۱۳۴۳: ۳۴). حتی در گزارش‌های تاریخی آمده که در اوایل دورهٔ اسلامی در بخارا بازاری به نام ماخ بود که تندیس‌های بودا در آن فروخته می‌شد (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۲۵). بعدها با ورود اسلام در این نواحی که چهارراه برخورد ادیان و عرفان‌های گوناگون بودند مکتب تصوف خراسان بزرگ شکل گرفت و شخصیت‌هایی همچون ابراهیم بن ادهم، شقیق بلخی و فضیل عیاض در بلخ ظاهر شدند.

وجود قرابت مکانی و جغرافیایی میان خراسان و مراکز بودایی گمانهٔ تأثیرپذیری مکتب تصوف خراسانی از مکاتب شرقی در میان مستشرقان را دامن زد و وجود شباهت‌هایی میان سرگذشت برخی از صوفیان بلخ مانند ابراهیم ادهم با سرگذشت بودا این گمانه را در نزد برخی همچون گلدزیهر تقویت کرد (نیکلسون، ۱۳۸۳: ۵۴). هرچند نیکلسون این تأثیرپذیری را غیرمحتمل دانسته و بیان می‌کند که عامه مسلمانان از بودائیان بیمناک بودند و آنان را بت‌پرست می‌دانستند و نمی‌توانستند در آموزه‌هایی مانند فنا از بودیسم تأثیر پذیرفته باشند (نیکلسون، ۱۳۸۳: ۵۴). شاید بتوان ایستادگی عرفان خراسانی در مقابل آموزه‌هایی که رنگ‌وبوی شرقی داشتند همچون وحدت وجود در ادوار بعد را نیز در همین راستا تحلیل کرد. به‌طورمثال، زمانی که علاءالدوله سمنانی در دربار شاه ایلخانی شاهد نفوذ کاهنان بودایی و مناظرهٔ ایشان با علمای مسلمان بود، برای در امان ماندن اسلام و مسلمانان از انحرافاتی همچون تناسخ و همچنین از وحدت وجود تبری جست (رودگر، ۱۳۹۷: ۷۱-۵۱). به‌هرحال تأثیرپذیری مطلق تصوف اسلامی از عرفان شرق به‌واسطهٔ مکتب خراسان کماکان به شواهد قوی‌تری نیاز دارد و نظریه ریشه داشتن تصوف در منابع اصیل اسلامی از قوت بیشتری برخوردار است، اما مراوده و گفت‌وگوی صوفیان مکتب خراسان با جوکیان هند و اطلاع

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.49]

از اندیشه و آرای ایشان را نمی‌توان انکار کرد و خراسان را می‌توان درگاه آشنایی تصوف اسلامی با عرفان شرق دانست.

اما عرفان و تصوف اسلامی در قرون بعد در شرق هند و در بنگال توسعه و انتشار یافت. چهره‌های برجستهٔ صوفی که هرکدام به سلسله‌ای خاص تعلق داشتند با مهاجرت و مسافرت به هند و تأسیس خانقاه به ترویج طریقت خود پرداختند و نقش مهمی در معرفی آیین هندو و متقابلاً گرایش جوکیان هند به تصوف اسلامی بازی کردند. سلسله‌هایی از تصوف که در شبه قاره رواج داشتند عبارت بودند از: چشتیه، سهرودیه، نقشبندیه، شطاریه، قادریه، مداریه و قلندری (کهدویی، ۱۳۹۳: ۱۲۲). گسترش تصوف در بنگال باعث شد تا متصوفان اسلامی با افکار و آداب بوداییان و هندوان نزدیک‌تر شدند؛ چنان‌که وقتی کتاب معروف به نام *امیرتَه کونده* (*Amirtakunda*) که دارای اصول اساسی ریاضت‌کشی یُگی‌های هندومذهب است، از سانسکریت به فارسی و عربی ترجمه شد و یُگی‌های هند، و ریاضت‌کشان بودایی به حلقهٔ اسلام درآمدند، صوفیان اسلام با افکار روحانی ایشان به نحو احسن آشنا شدند و درنتیجه آن آمیزش متصوفان بنگال آزاده‌روی اختیار کردند، تاجایی‌که که نزد ایشان بین مسلمانان و یوگیان هندومذهب، نشان امتیاز باقی نماند (کهدویی، ۱۳۹۳: ۱۶۵).

۲. بزرگان تصوف و یُگهٔ کلاسیک

همان‌گونه که گذشت آشنایی تصوف اسلامی با یگهٔ کلاسیک ره‌آورد مسافرت بزرگان تصوف به هند بوده و این مسافرت‌ها در زمان حکمرانی گورکانیان در هند که مصادف با دورهٔ صفویه در ایران بود رشد فزاینده‌ای یافت. بااین‌حال، پیش از این دوره نیز در تذکره‌های موجود از چهره‌های اولیهٔ تصوف به آموزه‌هایی برمی‌خوریم که رنگ‌وبوی شرقی داشته و با برخی مبانی و اصول یگهٔ کلاسیک همخوانی دارند. در ادامه به بررسی گفته‌ها و مکتوبات هشت نفر از دانشمندان و صوفیان مسلمان خواهیم پرداخت تا بتوانیم نحوه مواجههٔ ایشان با یگه کلاسیک را بررسی کنیم. این افراد عبارت‌اند از بایزید بسطامی، منصورحلاج، ابوریحان بیرونی، عبدالکریم جیلی، بدیع‌الدین قطب‌المدار، محمد غوث، میرفندرسکی و محمد داراشکوه.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.49]

بایزید بسطامی

ازجمله چهره‌های شاخص تصوف در دورهٔ اولیه و شخصیت تأثیرگذار در مکتب خراسان بایزید بسطامی (۲۶۲ق) است. وی در موبدان بسطام زاده شد ولی از سرگذشت وی و سفرهایی که به مناطق مختلف انجام داده اطلاع چندانی در دست نیست. تنها عطار در تذکرهٔ خود حکایاتی آورده که به سفر بایزید به شام و حجاز اشاره دارد. شاید در این نقل‌ها آنچه برای این نوشتار حائز اهمیت است، سفر وی به شام است که همراه با گذراندن یک دوره ریاضت‌های شاق نیز بوده است. عطار می‌نویسد: «پس بایزید از بسطام برفت و سی سال در بادیهٔ شام می‌گشت و ریاضت می‌کشید و بی‌خوابی و گرسنگی دائم پیش گرفت» (عطار، ۱۹۰۵م: ۱۳۵).

تنها نقل موجود که می‌توان با استفاده از آن به آشنایی بایزید بسطامی با آموزه‌های هندی پی برد، گزارش ابونصر سراج (د: ۳۷۸ق) در *اللمع* است. وی به مصاحبت بایزید با فردی به نام ابوعلی سندی اشاره می‌کند که بایزید به او علم شریعت یاد می‌داد و از او علم «توحید و حقایق» می‌آموخت (سراج، ۱۹۱۴م: ۱۷۸). آنچه بایزید آموخته گاه با تفصیل بیشتری در برخی تاریخ‌نگاری‌ها آمده که به نظر می‌رسد برداشت تاریخ‌نویسان از این فراز بوده است. به‌طور مثال در *تاریخ ایران* کمبریج آمده است: «بایزید گوید من از ابوعلی فنا و توحید آموختم و ابوعلی از من حمد و قل هو الله احد و برخی معتقدند بایزید از ابوعلی درس‌های زیادی آموخته است» (جکسون، ۱۳۹۰، ج۴: ۳۹۶).

یاقوت حموی در قرن ششم، سِند را بلادی ما بین هند و کرمان و سجستان دانسته است (حموی، ۱۹۹۵م، ج۳: ۲۶۷). بااین‌حال همو در ذکر بلاد دیگری نیز که به سند مشهورند از روستایی در منطقهٔ خراسان نزدیک ابیورد نیز نام برده است (حموی، ۱۹۹۵م، ج۳: ۲۶۷). اگر ابوعلی سندی منسوب به این قریه باشد طبیعتاً فرضیه آشنایی و تأثیرپذیری بایزید با اندیشه‌های هندی دلیل کافی را نخواهد داشت، اما درصورت تقویت احتمال اول ابوعلی را باید استاد هندی بایزید دانست. به همین جهت برای مستشرقانی که به‌دنبال آن هستند که ریشه‌های عرفان و تصوف اسلامی را در بلاد دیگر و ازجمله ادیان شرقی جست‌وجو کنند، وجود شواهدی که هندی بودن ابوعلی را تقویت می‌کند حائز اهمیت است. زینر در کتاب *عرفان هندو و اسلامی*[1] با نقل دیدگاه نیکلسون مبنی‌بر هندی بودن ابوعلی به این شواهد اشاره می‌کند. ازجمله این عبارت شطح‌گونه بایزید که گفته بود:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.49]

خداوند یکبار مرا به نزد خود بالا برد و مرا مقابل خود ایستاند و به من گفت: بایزید! بندگان من دوست دارند تو را ببینند. به پروردگار عرض کردم بارالها! مرا به وحدانیت خود بیارای و به انانیت خود بپوشان و به احدیت خود بالا ببر به‌گونه‌ای که وقتی خلق تو مرا دیدند بگویند تو را دیده‌اند و لذا آن، تو باشی و نه من آن باشم (سراج، ۱۹۱۴: ۳۸۲).

عبارت «آن تو باشی» یادآور فراز معروفی از *چاندوگیه‌اوپنیشد* هندویی است. در این اوپنیشد، استاد در پاسخ به سؤال شوتاکتو دربارهٔ برهمن بیان می‌کند که «آن تو هستی شوتاکتو» (گزیده اوپنیشدها ، ۱۳۴۵: ۲۶۷). زینر با استناد به این شباهت بیان می‌کند که شاید این آموزه ازجمله حقایقی باشد که بایزید از ابوعلی سندی آموخته است؛ چراکه چنین آموزه‌ای در آن دوره برای مسلمانان و حتی ادیانی همچون بودیسم و ادیان چینی بیگانه بوده و تنها مختص مکتب ادویته ودانتَه شنکره بوده است (Zaehner, 2016, 95). با وجود چنین شباهت‌هایی بین کلمات صوفیه و فرازهایی از متون شرقی نمی‌توان از آن‌ها برای اثبات تأثیرپذیری مطلق عرفان اسلامی از عرفان هندو استفاده کرد و خاستگاه چنین آموزه‌هایی را فضایی خارج از منابع اصیل اسلامی دانست. شاید بیان علامه طباطبایی در این زمینه تحلیل مناسبی از این گونه شباهت‌ها باشد. ایشان سروده‌های اوپنیشدی را دارای عالی‌ترین مضامین توحیدی می‌دانند که براثر زبان برهنه و عریان و گذر زمان از توحید به شرک تبدیل شده‌اند (رودگر، ۱۳۸۱: ۴۴). به عقیدهٔ ایشان، عرفان اسلامی که برآمده از اسلام است همانند عرفان‌های دیگر مانند عرفان دین هندو و غیره جز یک توحید دقیق و عمیق مقصد دیگری ندارند. لیکن قالب‌های بیان اسلام با آن‌ها تفاوت دارد. بیانات اسلام نسبت به مطالب عالی عرفانی برخلاف آیین مجوسی و مسیحی و زرتشتی از سنجیدگی، نزاکت و دقت خاصی برخوردار است؛ به‌گونه‌ای که باعث سوءفهم و انحراف در افهام عامه نمی‌شود و از بی‌باکی و دریدگی دوری می‌گزیند؛ آنچه در عرفان هندی دیده نمی‌شود و درنهایت نزد پیروان خود به آیین بت‌پرستی مبدل شده است (رودگر، ۱۳۸۱: ۴۴).

به‌هرروی، در سخنان بایزید، کلامی را نمی‌توان یافت که اشارهٔ صریحی به یُگهٔ کلاسیک داشته باشد اما در جملات نقل شده از وی تعابیر متعددی را می‌توان یافت که نظائری در *اوپنیشدها* دارند و با فلسفه ودانتهٔ هندویی نیز هم‌نوا هستند. اگر بپذیریم که این عبارات همان آموزه‌های هندی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.49]

است تعبیر بایزید از آن‌ها به «علم توحید و حقایق» نیز درخور توجه است و می‌تواند حاکی از دقت نظر صوفیان در انتقال آموزه‌های شرقی به فضای اسلام و استفاده از مفاهیم اسلامی در معرفی آن‌ها باشد.

منصور حلاج

وی در سال ۲۴۴ قمری در بیضاء فارس به دنیا آمد و در شانزده‌سالگی به حلقهٔ مریدان سهل بن‌عبدالله تستری پیوست و در هجده‌سالگی به بغداد رفت و محضر عمرو بن عثمان مکی و بعدها جنید را درک کرد و با ابوالحسین نوری و ابوبکر شبلی آشنا شد. او در سفر اولش به مدت پنج سال به خراسان، ماوراء النهر، سجستان، کرمان و فارس رفت و در این سفرها با قرامطه و باطنیه و عقاید خاص ایشان در باب حلول و اتحاد آشنا شد و از نهضت زنگیان الگو گرفت و با دولت مستقل علویان در طبرستان نیز آشنا شد. در سفر دوم عزم هندوستان کرد و از کنار رود سند تا کشمیر و چین پیش رفت و با فرقه‌های مختلف در هند آشنا شد و سحر و شعبده را فراگرفت.

آشنا شدن با سحر و جادو ازجمله نکات حائز توجه در سفر حلاج به هند است، همچنان‌که طبری به نقل از شخصی به نام احمد محاسب می‌نویسد زمانی که معتضد خلیفه عباسی او را به سمت هند فرستاده بود شخصی به نام حسین پسر منصور با وی در کشتی همسفر بود. وقتی از کشتی پیاده می‌شوند از او می‌پرسد «برای چه اینجا آمدی؟» و او پاسخ می‌دهد: «برای آنکه جادو بیاموزم و خلق را به‌سوی خدای تعالی دعوت کنم» (طبری، ۱۳۷۵، ج۱۶: ۶۸۸۷). گفته شده از میان تمام اعمال جادویی که او آموخت، او بیش از همه به دیدن «حیله ریسمان» تمایل داشت. به‌طور مثال زنی جوکی را دید که این کار را انجام می‌داد. زن جوکی ریسمانی را چرخاند و گره زد و به‌شکل نردبانی درآورد. آنگاه اورادی را خواند و از آن ریسمان بالا رفت و دیگر به زمین برنگشت و ناپدید شد (Llewellyn, 2019, 239). ابوالمعالی در قرن پنجم در کتاب *بیان الادیان* خود نیز با اشاره به این توانمندی حلاج و اینکه آن را در هندوستان آموخته بود، انجام چنین کاری توسط حلاج در شهر اصفهان را نقل می‌کند (ابوالمعالی، ۱۳۷۶: ۸۳). همان‌گونه‌که می‌دانیم یکی از نتایج عمل یگه توانمند شدن برانجام کارهایی خارق‌العاده است که پتنجلی در فصل سوم از یگه سوتره به‌شرح آن پرداخته است. یکی از این توانمندی‌ها، نامرئی‌کردن جسم است و سازوکار آن نیز چنین است که اگر تمرکز یگی در سه مرحله آخر(سم یَمه) از مراحل هشت‌گانه روی جسم صورت گیرد

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.49]

سبب می‌شود تا نور چشم‌ها به چیزی نخورد و درنتیجه بدن ناپدید شود (الیاده، ۱۳۹۳: ۹۰). دیدن چنین کارهای خارق‌العاده و سحرآمیزی از گذشته‌های دور یکی از جاذبه‌های هندوستان و انگیزه‌ای قوی در گردشگران برای دیدار با جوکیان هندی بوده است، اما باتوجه به نقل طبری بعید به‌نظر می‌رسد هدف حلاج نیز تنها مشاهدهٔ چنین اعمالی و استفاده منفعت‌طلبانه از آن‌ها بوده باشد، شاید به‌توان گفت هدف اصلی حلاج آشنایی و بهره‌گرفتن از شیوهٔ جوکیان هند در طریقت معرفت حق بوده نه آموختن سحر و جادو اما ازآنجاکه جوکیان هند به انجام کارهای خارق‌العاده مشهور بوده‌اند گزارش‌گران تاریخی نیز هدف حلاج را آموختن سحر و جادو دانسته‌اند؛ به‌ویژه آنکه حلاج در فضای کلامی بغداد نیز به الحاد مشهور بود و طبیعی است اقدامات وی در همین راستا تحلیل شود.

ابوریحان بیرونی

ابوریحان محمدبن احمد بیرونی(۳۶۳-۴۴۲ق) ریاضی‌دان، ستاره‌شناس، تقویم‌شناس، تاریخ‌نگار و هندشناسی ایرانی است. بیرونی مدت زیادی از عمر خویش را به‌صورت متناوب در هند به‌سر برده و گفته می‌شود علمای هند ابتدا به او که به همراه سلطان محمود به هند رفته بود به دیدهٔ شک می‌نگرستند و حتی او را از لحاظ علمی در حد مناظره نمی‌دیدند، اما طولی نکشید که او توانست اعتماد ایشان را جلب کند و مطالعات عمیقی دربارهٔ ایشان داشته باشد (مجتبایی،۱۳۵۲: ۲۴۲). وی درباب‌های دوم تا سیزدهم کتاب *تحقیق ماللهند* به بررسی دین و فلسفه هندی و مسائلی همچون ذات خداوند، امور معقول و محسوس، وحدت موجودات، تناسخ و چگونگی و غایت آن، احوال پس از مرگ، طبقات جامعه هندو، علل بت‌پرستی و انواع بت‌های هندی، معرفی ودَها و پورانه‌های هجده‌گانه و غیره پرداخته است (مجتبایی،۱۳۵۲: ۲۵۵- ۱۶۱). البته بیرونی از بین مکاتب هندی بیشتر سنکهیه و یگه را می‌شناخته تاجائی‌که از مکتب ودانته در آثار او اثری نیست و این شاید به این علت باشد که تعلیمات اوپنیشدی و فلسفه ودانتَه از دیرباز صرفاً به افراد خاص تعلیم داده می‌شد و کتاب‌های آن نیز از دسترس بیگانگان دور بوده است (مجتبایی،۱۳۵۲: ۲۸۹- ۲۸۸).

اهتمام بیرونی در نقل و معرفی علوم و معارف هندی بسیار است و آثار او در این زمینه را بیست‌وهفت عنوان برشمرده‌اند. یکی از مهم‌ترین آثار وی کتاب *البتنجل الهندی فی الخلاص من الارتباک* است. از نام اثر چنین برمی‌آید که ترجمه‌ای از کتاب یگه *سوتره* پتنجلی باشد؛ بااین‌حال مقابله کتاب بیرونی با متن اصلی محققان را به این نتیجه رسانده که متن بیرونی ترجمه و شرحی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.49]

آزاد است و بیرونی با مراجعه به شرحی از یگه سوتره و بااستفاده از توضیحات شفاهی عالمان هندو با تغییراتی به عربی نوشته شده است (موحدیان عطار، ۱۳۸۹: ۱۳۵).

یکی از ویژگی‌های ترجمه بیرونی ساختار آن است که به سبک پرسش و پاسخ متداول در کتاب‌های فلاسفه یونان است. این مسئله از این جهت حائز اهمیت که عصر بیرونی مصادف با عصر ترجمه آثار فلاسفه یونان و ورود اندیشه‌های ایشان به محیط اسلام و استفاده فیلسوفان مسلمان همچون فارابی و ابن‌سینا از فلسفه یونان برای شکل‌دهی به الاهیات اسلامی است. مراوده بیرونی با فیلسوفان بزرگی مانند ابن‌سینا در آن دوره خود عاملی مهم در توسعه افق دید فلسفی و دینی بیرونی و ایجاد انگیزه در انتقال فلسفهٔ شرق به محیط اسلامی تلقی شده است (Baier., Maas, & Preisendanz. 2018 ,289). تمرکز بیرونی بر مسائل فلسفی را می‌توان در حذف بخش «مَنتره» یا همان اوراد که به جنبه عملی یگه مربوط می‌شود نیز مشاهده کرد؛ مشخصه‌ای که در غالب ترجمه‌های متون سنسکریت در زمان مغول دیده می‌شود (ارنست، ۱۳۷۵: ۷).

نکتهٔ حائز اهمیت دیگر در تلاش بیرونی روشی است که برای شرح موضوعات برگزیده است. داسگوپتا بیان می‌کند بسیاری از موضوعات مانند خدا، نفس، وابستگی، نجات و کرمَه که در ترجمهٔ بیرونی موجود است در یگه سوترهٔ پتنجلی نیز یافت می‌شود، اما روشی که بیرونی برای شرح این موضوعات انتخاب کرده تفاوتی را با متن اصلی به نمایش می‌گذارد (داسگوپتا، ۱۹۲۲، ج۱: ۲۳۴). به‌عنوان مثال مفهوم خدا در شرح بیرونی چنان اهمیت می‌یابد که تنها هدف مدیتیشن و تمرکز معرفی می‌گردد و انحلال در او هدف غایی می‌شود و یا روش یگه به‌عنوان روشی مستقل برای نجات که ارتباطی با خدا ندارد فروغ خود را از دست می‌دهد (داسگوپتا، ۱۹۲۲، ج۱: ۲۳۴).

تلاش بیرونی اقدام منحصر به‌فردی در عصر وی به‌شمار می‌رفت، اما از تلاش بیرونی توسط جریان‌های مهم شیعی و سنی در آن زمان استقبال نشد و تنها اقلیت‌های صوفی و عمدتاً در جنوب آسیا برخی روش‌های موجود در یگه مانند طرز نشستن و یا مهار تنفس را برگزیده‌اند (Chung, 2017, 69).

عبدالکریم جیلی

ابوعبدالرحمن صلاح بن محمد بن عویضه معروف به عبدالکریم جیلی (تولد: ۷۶۷ق) از دیگر صوفیان بزرگی است که عنایتی به عرفان هندی دارد. گلدزیهر او را منتسب به روستای جیل در حوالی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.49]

بغداد می‌داند ولی نیکلسون و کُربن نسبت او را به گیلان می‌رسانند (کوربن، ۱۳۸۰، ج۱: ۴۳۵). وی در جوانی به ایران آمد و زبان فارسی را آموخت و سپس به هند رفت. استادش شیخ اسماعیل از مشایخ یمن بود که موجب گرایش جیلی به عرفان ابن‌عربی گردید. ضمناً مانند بیشتر صوفیان محقق، محضر اساتید و مشایخ مختلفی را درک کرد ازجمله وی با بهاءالدین نقشبند صاحب طریقت نقشبندیه نیز حشرونشر داشت (جیلی، ۱۳۰۴ق، ج ۲: ۲۶).

جیلی آثار فراوانی را در سه حوزهٔ عرفان نظری، عرفان عملی، تفسیر قرآن و علم کیمیا و اسرار کلمات و حروف نگاشته است (*دانشنامه جهان اسلام*، ج۱۱: ۵۸۱). اما متأسفانه درمیان این آثار نام کتابی که ره‌توشه سفر او به هند و مشتمل بر آرا و اندیشه‌های مردمان آن بلاد باشد، دیده نمی‌شود. تنها وی در برخی آثار خود به‌صورت پراکنده به عقاید براهمه به‌عنوان هندومذهبان اشاره کرده است. به‌طور مثال *در کتاب الانسان الکامل* براهمه را انسان‌های موحدی معرفی می‌کند که معتقدند آنچه موجود است مخلوق خداوند است ولی به نبوت و رسالت باوری ندارند و معتقدند که حضرت ابراهیم کتابی داشت که در نزد ایشان است و به ایشان نگفته بود که این از ناحیه خداوند است. این کتاب دارای پنج جزء بود و بخش پنجم را تنها آحادی از مردم مجاز به خواندن آن هستند؛ زیرا اگر انسان‌های عادی آن را بخوانند به اسلام گرایش پیدا می‌کنند (جیلی، دانشنامه جهان اسلام، ج۱۱: ۲۵۹). مشخص نیست گزارش جیلی از عقاید هندوان آیا مستند به مشاهدات میدانی وی در هند است و یا تنها برگرفته از گزارش تاریخ‌نگاران و نحله‌نویسان می‌باشد؛ اگرچه وجود گزارش‌های مشابهی در منابع تاریخی احتمال دوم را تقویت می‌کند؛ مانند شهرستانی که در باب چهارم از جلد دوم *ملل و نحل* خویش، تحت عنوان «آراء الهند»، فرق موجود در هند را به براهمه، دهریه، ثنویه و صابئیه و حکمای یونانی‌روش، تقسیم کرده و از میان آنان، براهمه را به‌طورکلی منکر نبوت‌ها و ثنویه را پیرو حضرت ابراهیم(ص) معرّفی می‌کند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج۲: ۶۰۷). اما خود جیلی در کتاب *الانسان الکامل* گاه از مشاهدات میدانی خود در هند نیز سخن گفته که می‌تواند گزینه اول را نیز محتمل سازد. به‌طور مثال برای تأیید سرشتی بودن میل به ربوبیت که خود باعث بروز انگیزه‌های پست همچون مخاصمه با دیگران در وجود انسان می‌شود، به دیدن فردی در شهر کوشی هند در سال ۷۹۰ق اشاره می‌کند که به قتل همزمان سه نفر اقدام کرده بود و وقتی جیلی از او سؤال کرده چرا دست به چنین اقدامی زده می‌گوید از این کار لذت می‌برم (جیلی، ۱۳۰۴، ج۲: ۱۸۹).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.49]

در آثار جیلی نمی‌توان اشارهٔ صریح و یا تلویحی به روش یگه یافت، اما بهترین مکان برای یافتن شواهدی از آشنایی وی با یگهٔ کلاسیک جائی است که وی به موضوع خیال می‌پردازد. جیلی اهمیت ویژه‌ای برای خیال قائل بود و می‌گوید کمال ظهور معبود در خیال است؛ ازاین‌رو خیال اصل تمام عالم است (جیلی، ۱۳۰۴، ج۲: ۲۳). وی معتقد است از دیدگاه اهل دنیا عالم خیال در مقایسه با عالم محسوس ناقص است درحالی‌که خیال اهل‌الله کامل، مستقل، تام و به‌منزلهٔ آخرت اهل دنیاست. وی به ریاضت‌های برهمنان هندویی اشاره می‌کند و اینکه براثر این ریاضات صفایی برای خیال ایشان حاصل می‌شود. درعین‌حال تأکید می‌کند که این صفای خیال به‌منزلهٔ خواب دیدن اهل دنیاست. به‌همین‌دلیل ارزش و اعتبار ندارد، زیرا در خزانهٔ خیال ایشان معقولات و احکام طبیعی قرار دارد و همین امر مانع ترقی آنان در عروج به معانی الهی است. فقط خیال اهل‌الله که از جانب خداوند در مقام غیب الهی از آن افات مصون مانده است (جیلی، ۱۳۰۴، ج۲: ۲۲۳).

صفای خیال و خاموش‌کردن تمامی فعالیت‌های ذهنی بخش مهم روش‌های هشت‌گانهٔ یگهٔ کلاسیک است. در یگهٔ پتنجلی نفس یا خود حقیقی ماهیتی کاملاً جدا و مستقل از بدن، حواس و ذهن داشته و سرمدی است. پذیرش این روح متعالی باعث می‌شود که شخص به یک سطح ژرفی از شعور و آگاهی حضوری از عالم حواس نائل گردد و بپذیرد که نفس انسانی امری منحصربه‌فرد است و فاعل معرفت می‌باشد نه موضوع آن، و شعور و آگاهی صفت آن نیست بلکه دانش شعور محض است (موهان داتا و چاندرا، ۱۳۸۴: ۵۰۴). بنابراین اگر خواهان رهایی هستیم باید فعالیت‌های ذهن و بدنی و احساسات خود را به‌گونه‌ای مهار کنیم که نفس بتواند واقعیت خود را بشناسد. در این صورت درمی‌یابد که او محض آگاهی است و متمایز از خود درخشنده و تابناک است (موهان داتا و چاندرا، ۱۳۸۴: ۵۴). در یوگه پتنجلی تمامی اعمال یگی اعم از غذاخوردن، خوابیدن و راه رفتن تا تمرینات معنوی همگی در پی ایجاد تمرکز و رهایی از ذهن و ماده و گرفتاری‌های ذهن است زیرا از این طریق می‌توان از طریق فائق آمدن بر آشفتگی‌ها و تموجات ذهنی به رهایی پروشه از پرکریتی رسید (رک: صادقی شهپر، ۱۳۹۳: ۱۷۶-۱۴۵).

پذیرش چنین هویت مستقلی از موضوعات مناقشه‌آمیز در مغرب زمین است، بااین‌حال میرچا الیاده تجربهٔ روانی و فراروانی مشرق‌زمین بالاخص مکتب یگه را ازجمله عوامل شکل‌گیری نظرات غربی مربوط به ساخت روان انسان می‌داند و معتقد است ضمیر ناخودآگاه را هرچند به نظر متناقض

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.49]

به‌نظر برسد اما همنوا با یگه آن را هم می‌توان شناخت، هم مهار کرد و هم بر آن پیروز شد (شایگان، ۱۳۹۳، ج۲: ۶۵۰ و ۶۵۱).

بدیع‌الدین قطب المدار

سید بدیع‌الدین احمد از صوفیان قرن نهم هجری است. زادگاه او را حلب دانسته‌اند و در کتاب *مرآة المداریه* وی ازجمله یهودیان سوری معرفی شده اما این دیدگاه در هیچ‌یک از منابع دیگر تأیید نشده است (*دانشنامه جهان اسلام*، ج۲: ۱۸۰). مضاف‌بر اینکه برخی منابع پدر وی را سیدعلی از نسل امام محمدباقر(ع) معرفی کرده‌اند که براساس آن می‌توان احتمال داد یهودی دانستن وی به واسطهٔ امامی بودن وی بوده است (*دانشنامه جهان اسلام*، ج۱: ۸۰۲). وی پس از آنکه در علوم خفیه مانند کیمیا و حیل طبیعی تجربه یافت، به نقاط مختلف هند سفر کرد و در آنجا منزلتی بس والا یافت و نزد عوام هند به شاه مدار معروف شد تاجایی‌که مشایخ هندی او را هم‌تراز با متوشالح از شخصیت‌های اسطوره‌ای عهد عتیق و جد حضرت نوح(ع) دانسته‌اند. وی سرانجام در روستایی به نام مکنپور در ۴۵ کیلومتری کانپور مقیم شد و در (دهم جمادی‌الاول ۸۴۴ق) در همان محل فوت کرد، در آنجا مقبره‌ای باشکوه برایش ساخته شد و تاکنون زیارتگاه شمار انبوه معتقدانش می‌باشد.

نکته حائز اهمیت در زندگی بدیع‌الدین نقل کرامات زیادی به اوست که این شیوه در طریقت مداریه یا صوفیه طیفوریه که خود را به بدیع‌الدین می‌رسانند نیز ادامه یافت (*دائرة المعارف اسلامی*، ج۱۵: ۱۸۶-۱۸۳). چنان‌که گفته شده مداری‌ها در کوی و برزن و شهرها و روستاهای شبهه‌قاره هند و پاکستان به نمایش عملیات فوق‌العاده می‌پردازند (حسنی، ۱۹۶۲: ج۳: ۳۱-۲۷). البته در برخی منابع از انحرافات این فرقه نیز سخن رفته و استعمال حشیش، بی‌اعتنایی به نماز و روزه، مالیدن خاکستر به بدن مانند سنیاسی‌های هندو و گهگاه گشت‌وگذار برهنه به تقلید از جوکی‌های هندو نیز به ایشان نسبت داده شده است (احمد عزیز، ۱۳۶۷: ۶۷). البته انحراف از خط اصلی تصوف و فاصله‌گرفتن از تعالیم اصیل شیخ توسط مریدان در نسل‌های بعدی امری است که در سلسله‌های تصوف دیده می‌شود و وجود چنین انحرافاتی را ضرورتاً نمی‌توان به شیوخ این سلسله‌ها نسبت داد.

با توجه به آشنایی بدیع‌الدین با علوم خفیه پیش از رفتن به هند و نیز نقل کرامات فراوان از وی که امری رایج در میان یگیان هند بوده می‌توان احتمال داد که بدیع‌الدین با روش یگه آشنا بوده و از آن برای مقاصد نیک سود جسته است؛ چنان‌که گفته شده وی در دربار تیموران هند قصد

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.49]

نزدیک کردن آیین هندو به دین اسلام را داشت که البته توسط شیخ صوفی نقشبندی یعنی احمد سرهندی (د: ۱۰۳۵) به‌شدت با آن مخالفت شد (فرمان، ۱۳۶۵، ج۱: ۳۹۹). چراکه در این دوره مشایخ نقشبندیه برای جداکردن عقاید هندو از عقاید اسلامی در مقابل وحدت وجود که از عقاید هندوان بود موضع گرفته و درعوض وحدت شهود را مطرح کردند (قاسمی، ۱۳۵۰، ج۱ : ۲۳) .

محمد غوث

شاه محمد غوث گوالیاری (۹۷۰ق-۹۰۶ق) از مشایخ سلسلهٔ شطاریه هند است. وی در شهر گوالیار هند زاده و به‌همین‌جهت به گوالیری مشهور شد. پدربزرگ وی، لطیف‌الدین از اهالی نیشابور بود که به شبه‌قاره هند مهاجرت کرد. محمد غوث در شهر گجرات هند خانقاهی بنا کرد و به تربیت مریدان پرداخت، اما دیری نپایید که مورد بی‌مهری و مخالفت علمای آن سامان قرار گرفت و درنهایت با قدرت گرفتن اکبر شاه به دهلی رفت اما در آنجا نیز امکان فعالیت نیافت و درنهایت به گوالیر بازگشت و خانقاه خود را در همان‌جا بنا کرد (رحمان علی، ۱۳۹۱: ۲۵۷).

محمد غوث را می‌توان ازجمله صوفیانی دانست که بیشترین عنایت و آشنایی را با یگهٔ کلاسیک هندویی داشته و درجهت انتقال آن به فضای اسلامی و بومی‌سازی آن به‌گونه‌ای که با اصول و روش‌های تصوف هماهنگ شود بیشترین تلاش را کرده است. البته به نظر می‌رسد خود وی نیز به انجام یگه پرداخته و مراحل اولیه این طریقه که مشتمل بر تحمل ریاضات یگیانه است را پشت سر گذاشته است؛ چراکه در نقل برخی شرح‌حال‌نویسان آمده که وی در ابتدای حال، تا دوازده سال در دامن کوه‌چنار ریاضت شاقه کشید و در غارها مسکن گزید و از برگ اشجار غذا می‌خورد (رحمان علی، ۱۳۹۱: ۲۵۷).

ازجمله آثار محمد غوث کتاب *بحر الحیات* است که مشخصاً به موضوع یگه پرداخته و بنابر قولی، وی از متنی سنسکریت به نام *امرَیه کونده* (Amrita kunda) به‌معنای «چشمهٔ شهد» به فارسی برگردانده است. البته دیدگاه تحقیقی دیگری در این زمینه آن است که *بحر الحیات* برگردان فارسی از ترجمه عربی متن سنکسریت *امرَیه کونده* است که در حدود سال ۱۵۵۰ میلادی به‌منظور روشن ساختن ابهام‌های نسخهٔ عربی در شهر بروچ استان گجرات انشا گردیده و در این راستا محمد غوث به‌طور گسترده از آموزگاران یگه‌ای خود نیز بهره برده است (ارنست، ۱۳۷۵: ۸).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.49]

محمد غوث به مقوله یگه نگاهی همدلانه داشته و به یکسان‌انگاری بین آن و روش صوفیانه متمایل بوده تا آنجاکه به دفعات بیان می‌کند در سطح عملی، تجربهٔ یگی‌ها و صوفیان بسی همسان‌اند و این همسان‌انگاری را می‌توان در مقولاتی مانند تجربه عرفانی کشف و نیز اثرات تکرار برخی منتره‌ها و سور قرآنی مشاهده کرد (غوثی شطاری، ۱۹۹۳، ج۱: ۲۷۵). اما در ترجمه کتاب به ترجمه تحت‌اللفظی اکتفا نکرده و سعی کرده در معادل‌سازی از مفاهیمی سود جوید که بتواند در فضای توحیدی اسلام به‌درستی فهم شود به قول شطاری[۲]، «آن همه معانی از عبارات سنکسریت مجرد ساخته، لباس فارسی پوشانید و زنار از گردن آن مفهومات گسسته به سجه توحید و اسلام توشح فرمود» (غوثی شطاری، ۱۹۹۳: ج۱، ۲۷۵)[۳].

موضوع کتاب *بحرالحیاة*، فلسفه یگه (ریاضت‌کشی) است و مؤلف در این اثر طریقه‌های مختلف ریاضت نفس که انسان به‌وسیلهٔ آن به مقام روحانی می‌رسد را توضیح داده است. در کتاب مزبور، به مراحل مختلف موت و حیات اشاره شده و در آن جنبه‌های گوناگون دنیای طبیعی و مابعدالطبیعه نیز ذکر شده است (کهدویی، ۱۳۹۳: ۲۴۴۸). *بحرالحیات* دارای هشتادودو ورق و محتوی ده باب به‌شرح زیر است:

باب اوّل: در معرفت عالم صغیر و ماهیت آن؛ باب دوم: در معرفت تأثیرات عالم صغیر؛ باب سوم: در معرفت کیفیت دل و حقیقت واردات و تخیلات؛ باب چهارم: در معرفت ریاضت و کیفیت آن؛ باب پنجم: در معرفت ایجاد انسان و انواع دم؛ باب ششم: در معرفت چگونگی جسد و ماهیت آن و محافظت منی؛ باب هفتم: در معرفت وهم؛ باب هشتم: در معرفت فساد جسد و ظاهرشدن علامت مرگ؛ باب نهم: در معرفت تسخیرات روحانی؛ باب دهم: در معرفت حکایت مبدأ و معاد (کهدویی، ۱۳۹۳: ۲۴۴۸).

به‌هرروی، ترجمه محمد غوث درگاهی مهم برای ورود آموزه‌های یگه‌ای به فضای تصوف اسلامی به‌ویژه سلسله شطاریه بوده و برخی شطاریان همچون صبغةالله (د: ۱۶۰۶م) در مکه با ترجمه کتاب *جواهر خمسه* محمد غوث که ملهم از آموزه‌های یگه‌ای است را به مریدان خود از شمال آفریقا تا اندونزی آموزش می‌داده است (ارنست،۱۳۷۵: ۸).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.49]

میرفندرسکی

سید ابوالقاسم موسوی استرآبادی (د: ۱۰۵۰ ق) مشهور به میرفندرسکی، حکیم و عارف بزرگ عصر صفوی است. ایشان از سادات استرآباد گرگان بودند و برای کسب معارف به اصفهان هجرت کرده و نزد اساتیدی همچون علامه چلپی بیگ تبریزی که از شاگران افضل‌الدین محمد ترکه اصفهانی بود به تحصیل حکمت و علوم پرداخت. جناب میر به دفعات از ایران خارج شده و قصد هندوستان کرده و درآنجا ضمن آشنایی با عرفان هندوئی گویا به‌صورت عملی نیز به آن‌ها پرداخته باشد. سفر وی به مناطق شمالی و مرکزی هند ازجمله کشمیر، لاهور، گجرات و دکن بوده است (زادهوش، ۱۳۸۹: ۱۱۰) .

ازجمله آثار میرفندرسکی که می‌توان ارمغان وی از سفر به هند دانست حاشیه بر کتاب *جوگ باسشت* هندی است. متنی که میرفندرسکی برآن حاشیه نوشته یکی از مهم‌ترین کتب جوگیان هند و به زبان سانسکریت است. این اثر به والمیکی سراینده رزم‌نامهٔ *رامایانه*، منسوب است و مشتمل بر گفت‌وگوهای فرزانهٔ مشهور واسیشتا (باسشت) با شاهزاده رامه دربارهٔ روش رسیدن به رستگاری است که توسط نظام‌الدین بانی پتی به امر اکبر شاه، پادشاه تیموری هند به فارسی ترجمه شد و میرفندرسکی گزیده‌ای از این ترجمه را انتخاب و بر آن شرح نوشته است. وی برای شرح کتاب به ترجمه فارسی موجود از کتاب اکتفا نکرد و خود، زبان سانسکریت را آموخت تا بتواند به‌خوبی مفاهیم و معانی و مبادی آیین هندو را برای مسلمانان شرح کند (زادهوش، ۱۳۸۹: ۱۱۴). میرفندرسکی به تلاش بیرونی برای شناساندن آیین هندو به مسلمانان اشراف داشته و برای توضیح برخی عبارات از اقوال بیرونی مطلب می‌آورد و برای توضیح برخی دیگر از روش تمثیل استفاده می‌کند.

موضوع کلی یوگ باسشت یگه نیست و موضوعاتی متنوعی را درقالب حکایات می‌توان در آن یافت، اما در بخش‌هایی به مسئلهٔ یگه پرداخته شده است. به‌طورمثال در بخشی از کتاب یوگ باسشت، رامه از همنشینی نیک و بد سؤال می‌کند و باسشت در جواب می‌گوید: «صحبت روح بی‌آلایش جسم، صحبت نیک است و صحبت با بدن و اشتغالات جسمانی، صحبت بد» (تاراچند و عابدی، ۱۹۶۷م: ۱۹۱). آنگاه در توضیح این مطلب بیان می‌کند کسی که بسته تعلقات جسمانی است، هرجا که اندک متاع دنیایی دید خود را بر او می‌زند و کسی که عارف و و گیانی شد او را اقسام دارنَه در دل و دماغ و میان دو ابرو و سربینی و مردمک چشم و در آکاش و در آتما و هرجا که

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.49]

بخواهد میسر است و در ادامه باسشت به توضیح یگَنگه‌های هشت‌گانه یگه می‌پردازد (تاراچند و عابدی، ۱۹۶۷م: ۱۲۱).

تنظیم مراحل مختلف یگه در قالب هشت مرحله بخشی از نظام‌سازی پتنجلی در دو قرن پیش از میلاد است. پتنجلی با بررسی آنچه پیش از او از روش‌های یوگه موجود بود، همچنین با دانش کامل نسبت به متون اوپنیشدی و مکتب سنکهیه نه‌تنها اعمال یگه را توصیف کرد، بلکه به آن نظام فلسفی بخشید و برای نخستین‌بار نشان داد که چگونه می‌توان یگه را برای رهای انسان از یوغ اندیشه و حواس به‌کار برد (داسگوپتا، ۱۳۹۴: ۶۱ و۶۲). اقدام پتنجلی ازاین‌جهت پیشرفتی در تاریخ یوگه محسوب می‌شود که اگرچه اوپنیشدها به وجود آتمن به‌عنوان مبدأ تمامی ادراکات و عواطف انسان تأکید می‌کردند و آن را با جان جهان متحد می‌دیدند اما هیچ روشی برای درک و دریافت آن ارائه نمی‌کردند و این کار توسط پتنجلی به انجام رسید. وی با ارائه تصویر متفاوتی از مقام و جایگاه یگی‌ها آن‌ها را رهایافتگان (جیون مکتی) از رنج این جهانی معرفی کرد و مقام او را فراتر از مقام خدایان دانست و عمل قربانی را در این راستا کم‌اهمیت جلوه داد و با آن به‌جهت مخالفت با اصل اهیمسا مخالفت ورزید (داسگوپتا، ۱۳۹۴: ۶۱ و ۶۲).

داراشکوه

از دیگر بزرگانی که در مسیر شناخت عرفان هندی و شناساندن آن به مسلمانان اهتمام داشت، صوفی و ادیب پارسی‌گو و شاهزادهٔ گورکانی، محمد داراشکوه (۱۶۵۹-۱۶۱۵م) است. آن‌گونه که خود در کتاب *سفینة الاولیاء* گفته است در بیست‌سالگی به بیماری سختی مبتلا شد و چون پزشکان از معالجه او درماندند به همراه پدرش به زیارت مرشد قادریه، شیخ محمد مشهور به میانجیو رفت و به دعای او شفا یافت و پس از آن با سفر به کشمیر روش میانجیو و آداب و سلوک قادریه را فراگرفت و وارد این سلسله شد (داراشکوه، ۱۳۱۸: ۷۲) .

دکتر شایگان داراشکوه را بنیان‌گذار عرفان تطبیقی می‌داند (شایگان، ۱۳۸۷: ۷۰۰)، و تاراچند دربارهٔ انگیزهٔ وی از ورود به وادی عرفان تطبیقی می‌گوید که داراشکوه می‌دانست تصوف هادی مسلمانان هندوستان و فلسفه ودانته نیز دارای نیرو و پتانسیل قوی برای ارتقای جامعه هند است و همان‌طور که فلسفه غزالی و تعلیمات معین‌الدین چشتی عامل ارتقای صوفیان مسلمان شده، شنکره و رامانوجه و کبیر نیز می‌توانستند موجب روشنفکری و برافروختگی خاطر متصوفان هندو شوند

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.49]

(داراشکوه، ۱۳۳۵: ۳). با چنین هدف و انگیزه‌ای بود که داراشکوه قدم در راه ترجمه و تألیف گذاشت و سعی کرد با معرفی منابع دینی مسلمانان و هندوان به یکدیگر درجهت تقریب بین آن‌ها تلاش کند. درهمین راستا تعدادی از اوپنیشدهای اصلی را تحت نام *سراکبر* به زبان فارسی ترجمه کرد و در کتاب دیگری با نام *مجمع‌البحرین* تلاش نمود تا مقایسه‌ای بین معارف اسلامی و آموزه‌های هندی انجام دهد.

موضوع یگه ازجمله موضوعاتی است که کمتر در آثار داراشکوه به‌چشم می‌خورد و شاید بتوان گفت عنایت داراشکوه به مباحث نظری و هستی‌شناسانه بیش از جنبه عملی و سلوکی بوده و به همین جهت است که مباحث مفصلی که در آثاری همچون *رسالهٔ حق‌نما* و *مجمع‌البحرین* دربارهٔ مراتب هستی و یا ادوار جهانی می‌بینیم درخصوص مکتب یگه وجود ندارد درحالی‌که اشارات داراشکوه به مبانی دو مکتب سنکهیه و ودانته دیده می‌شود (شایگان، ۱۳۸۷: ۵). تنها در میان آثاری که به وی منسوب شده نام ترجمه کتاب *جوگ باسشت* دیده می‌شود که جلال‌الدین نائینی این انتساب را نیز غیرمستند می‌داند (شایگان، ۱۳۸۷: ۲۰). شاید بتوان گفت کم‌رنگ بودن اشاره به مکتب یُگه در نزد داراشکوه به جهت پتانسیل کم این موضوع برای انجام مقایسه بین فرجام‌شناسی اسلام و آیین هندو بوده باشد. یگهٔ کلاسیک مکتبی درحوزهٔ نجات‌شناختی هندویی و مبنایی محکم برای قانون کرمه و بازپیدایی است درحالی‌که سمساره در آموزه‌های اسلامی جایی ندارد و با آموزهٔ معاد در تضاد است. به‌همین‌جهت دکتر شایگان در بررسی انتقادی شیوهٔ تطبیقی داراشکوه در فرجام‌شناسی آیین هندو و اسلام، قانون کرمه را از تمایزات اندیشهٔ اسلامی و هندو در این حوزه می‌داند و در تحلیل آن بیان می‌کنند که هدف غایی مکتب یگهٔ پتنجلی بیش از هرچیز پی‌بردن به نحوهٔ بروز تموجات ذهنی است و همین تموجات ذهنی است که بار دیگر سرچشمه کردارهای تازه و بازپیدایی می‌شود (شایگان، ۱۳۸۷ : ۷۲۲).

نتیجه:

مرور گزارش‌های موجود از یگهٔ کلاسیک در منقولات و مکتوبات چهره‌های شاخص تصوف حاکی از آن است که هدف ایشان از آشنایی با این روش ترجمه و انتقال عریان آن به جهان اسلام نبوده و می‌کوشیده‌اند با شرح این روش و بومی‌سازی آن ضمن اینکه فهم آن را برای دانشمندان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.49]

مسلمان ممکن می‌سازند از آن به‌عنوان روشی برای نیل به نجات با مفهوم اسلامی آن سود جویند. بایزید بسطامی بنابر تفسیری، آنچه از ابوعلی هندو دربارهٔ آموزه‌های اوپنیشدی آموخته بود را تحت عنوان اصلی‌ترین آموزهٔ اسلامی یعنی توحید و حقایق توحیدی معرفی کرد. منصور حلاج هدف خود از آموختن توانمندی‌های فوق طبیعی جوکیان هند را هدایت خلق به‌سمت خداوند دانست. ابوریحان بیرونی با عنایت به نقش کم‌رنگ مفهوم خدا در مکتب یگه پنجلی، سعی کرد در شرح خود بر یگه سوتره آن را پررنگ کرده و مراقبه را راهی درجهت عبادت خداوند معرفی کند. میرفندرسکی درحالی‌که ترجمه فارسی کتاب *جوک باسشت* را در اختیار داشت، اما برای دسترسی مستقیم به متن اصلی و فهم درست عبارات آن، خود زبان سانسکریت را آموخت تا بتواند ترجمه دقیقی از آن به‌عمل آورده و توفیق بیشتری در انتقال مفاهیم هندویی در فضای اسلامی داشته باشد. عبدالکریم جیلی به توانمندی کنترل خیال جوکیان اشاره می‌کند اما آن را نسبت به خیال اهل‌الله ناقص می‌داند. محمد غوث در ترجمه *بحرالحیاة* و در معادل‌سازی عبارات و کلمات به‌گونه‌ای عمل کرد که بتوانند صبغهٔ توحیدی بیابند. اگرچه گرایش به انتقال عریان مفاهیم هندویی در نزد چهره‌هایی مانند داراشکوه نیز دیده می‌شود، اما آن را در سایهٔ نگاه همدلانه وی به آیین هندو باید تحلیل کرد؛ چراکه متون اصلی آن را آسمانی تلقی می‌کرد و طبیعی است در انتقال صریح آموزه‌های هندوی کمتر به شرح آن‌ها بپردازد. لذا می‌توان گفت ترجیح دادن شرح یگه کلاسیک به‌جای ترجمهٔ صرف آن توسط چهره‌های شاخص تصوف به‌جهت عنایت ایشان به وجود تفاوت ساختاری بین الاهیات هندو و الاهیات اسلام بوده و بر این مسئله واقف بودند که روش‌های عملی در آیین‌های دیگر زمانی در ساختار اسلامی قابل استفاده‌اند که در قالب مفاهیم اسلامی مطرح شوند و تقریری بومی یابند.

پی‌نوشت‌ها:

1. *Hindu and Muslim mysticism*

۲. محمد غوثی‌بن حسبن شطاری یکی از نویسندگان سلسله شطاری که هم‌نام محمد غوث نیز هست.

۳. غوثی شطاری، محمد، *گلزار ابرار*، چاپ محمد ذکی، ۱۹۹۳م.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.49]

کتاب‌نامه:

- احمد، عزیز. (۱۳۶۷)، *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، ترجمه نقی لطفی، محمدجعفر یاحقی، تهران: علمی فرهنگی.
- ارنست، کارل. (۱۳۷۵)، «تصوف و یُگه به روایت محمد غوث» ترجمه کریم زیانی، *مجلهٔ صوفی*، شمارهٔ ۳۰. ۱۱- ۷.
- انصاری، مریم. (۱۳۸۹)، «تصوف و یوگا»، *مجله فصلنامه تحقیقات زبان و ادب فارسی*، دانشگاه آزاد اسلامی بوشهر، دورهٔ دوم، ۷۲- ۵۷.
- الیاده، میرچا. (۱۳۹۳)، *یگهی پتنجلی (مراقبه در مکاتب عرفان هندی)*، ترجمه علی صادقی شهیر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- تاراچند و عابدی، سید امیرحسین. (۱۹۶۷م)، *جوگ بسشت*، هند: دانشگاه علیگر.
- جکسون، پیتر. (۱۳۹۰)، *تاریخ ایران کمبریج*، ترجمه تیمور قادری، کمبریج.
- حسنی، عبدالحی. (۱۹۶۲)، *نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر*، حیدرآباد.
- حموی، شهاب‌الدین ابوعبدالله یاقوت بن عبدالله. (۱۹۹۵)، *معجم البلدان*، چاپ دوم، بیروت: دار صادر.
- جیلی، عبدالکریم. (۱۳۰۴ق)، *الانسان الکامل فی معرفه الاواخر و الاوائل*، مصر، بیروت: دارالکتب علمیه.
- داراشکوه، محمد. (۱۳۱۸)، *سفینه‌الاولیاء*، کانپور، بی‌نا.
- _____. (۱۳۳۵)، *منتخبات آثار*، به اهتمام سید جلال‌الدین نائینی، تهران: تابان.
- داسگوپتا، سوندآنات. (۱۳۹۴)، *سیر تحول عرفان هندی*، ترجمه ابوالفضل محمودی، تهران: سمت.
- *دائره المعارف بزرگ اسلامی*، (۱۳۵۶)، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران.
- رحمان علی، محمد عبدالشکور بن علی. (۱۳۹۱)، *تحفة الفُضَلاء فی تراجم الکُملاء* (تذکره علمای هند)، قم: مجمع ذخائر اسلامی.
- رودگر، محمد. (۱۳۹۷)، «وجود افتراق عرفان خراسان و مکتب ابن‌عربی»، *پژوهشنامه عرفان*، شماره ۱۸، ۷۱- ۵۱.
- رودگر، محمدجواد. (۱۳۸۱)، «عرفان در مکاتب مختلف، نگاه تطبیقی به عرفان شیعی و هندو»، *فصلنامهٔ شورای فرهنگی اجتماعی زنان*، شمارهٔ۱۶، ۵۱ – ۳۸.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.49]

- زادهوش، محمدرضا. (۱۳۸۹)، «شرح حال میرفندرسکی»، *نشریهٔ کتاب شیعه*، شمارهٔ اول، ۱۲۸-۱۰۵.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۳)، *تصوف ایرانی در بستر تاریخی آن*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: سخن.
- سراج طوسی، ابونصر.(۱۹۱۴م)، *اللمع فی التصوف*، لیدن: مطبعه البریل.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم. (۱۳۶۴)، *الملل و النحل*، قم: شریف شرضی.
- شایگان، داریوش. (۱۳۹۳)، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران: فرزان روز.
- _____. (۱۳۸۷)، «محمد داراشکوه، بنیان‌گذار عرفان تطبیقی»، *نشریهٔ بخارا*، شماره ۶۸و ۶۹.
- صادقی شهپر، علی. (۱۳۹۳)، «اخلاقیات سلوک عرفانی یوگا»، *دوفصلنامهٔ علمی پژوهشی اخلاق وحیانی*، شمارهٔ پیاپی ۶، ۱۷۶- ۱۴۵.
- طبری، محمدبن جریر. (۱۳۷۵)، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ پنجم، تهران: اساطیر.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۹۰۵م)، *تذکرة الاولیاء*، لیدن: مطبعه لیدن.
- غوثی شطاری، محمد. (۱۹۹۳م)، *گلزار ابرار*، پتنه: محمد ذکی.
- فرمان، محمد. (۱۳۶۵)، «شیخ احمد سرهندی»، ترجمه نصرالله پورجوادی، *تاریخ فلسفه در اسلام به کوشش میان محمد شریف*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قاسمی، جعفر. (۱۳۵۰)، *تأثیر صوفیان ایران بر تصوف شبه قاره پاکستان و هند*، لاهور: ادارهٔ اوقاف پنجاب.
- کهدویی، محمدکاظم. (۱۳۹۳)، *عرفان و تصوف و نفوذ آن در هند و بنگلادش*، قم: مجمع ذخائر اسلامی.
- کوربن، هانری. (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبائی، تهران: مینوی خرد.
- گزیده اوپنیشدها. (۱۳۴۵)، ترجمه رضازاده شفق، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مجتبایی، فتح‌الله. (۱۳۵۲)، «بیرونی و هند»، *بررسی‌هایی دربارهٔ ابوریحان بیرونی به‌مناسبت هزاره ولادت او*، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.
- موحدیان عطار، علی. (۱۳۸۹)، «جستاری در نجات شناسی یگه»، *مجله معرفت ادیان*، سال اول، شمارهٔ ۴، ۱۶۴- ۱۳۳.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.49]

- موهان‌داتا دریندرا، ساتیش‌چاندرا. (۱۳۸۴)، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه ناظرزاده کرمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- نرشخی، ابوبکر محمدبن جعفر، (۱۳۶۳)، *تاریخ بخارا*، ترجمه أبونصر أحمد بن محمد بن نصر القباوی، تلخیص محمدبن زفر بن عمر، تحقیق محمدتقی مدرس رضوی، چاپ دوم، تهران: توس.
- نفیسی، سعید. (۱۳۴۳)، *سرچشمه تصوف در ایران*، تهران: فروغی.
- نیشابوری، رباب. علی‌اکبر رمضانی، فریبا شیبانی. (شهریور ۱۳۹۴)، »جستاری در یُگه (هفت چاکرا) و تطبیق آن با هفت خوان رستم و هفت وادی«، *مجموعه مقالات دهمین همایش بین‌المللی ترویج فرهنگ و ادب فارسی*، اردبیل:دانشگاه محقق اردبیلی.
- نیکلسون، الن. (۱۳۸۳)، *عرفان عارفان مسلمان*، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: فردوسی.
- Baier, K., Maas, P. A., & Preisendanz, K. (2018). *Yoga in transformation: historical and contemporary perspectives*. V&R unipress
- Chung, Wayne, Master the NLP Yoga Now, Singapore, Kirin International A.G., 2017
- Dasgupta, S. (1922). *A history of Indian philosophy* (Vol. 1). Cambridge Publ.
- Llewellyn-Jones, R. (2019). Empire of Enchantment: The Story of Indian Magic: John Zubrzycki. Hurst and Company, London, 2018, P.239
- Van der Geer, A. A. E. (2008). *Animals in stone: Indian mammals sculptured through time* (Vol. 21). Brill. P.125
- Zaehner, R. C. (2016). *Hindu and Muslim mysticism*. Bloomsbury Publishing

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.49]