

پژوهشی در آئین دینداری و دین‌ورزی طریقت قادریه در

مناطق کردستان

میثم موسایی*، جمال عزیزانی فر*

(تاریخ دریافت ۸۶/۴/۵، تاریخ تأیید ۸۶/۱۲/۴)

چکیده

این نوشتار حاصل پژوهشی میدانی در میان دراویش طریقت قادریه در مناطق مختلف استان کردستان است که با روش و فنون متداول انسان‌شناسی - مصاحبه، مشاهده مشارکتی و منابع کتابخانه‌ای - صورت گرفته است. برای گردآوری اطلاعات، محققان به مدت یک سال در تکیه‌های دراویش طریقت قادریه در ایام مختلف سال و مواقع برگزاری مراسم خاص دراویش شرکت نموده‌اند. در این مقاله کل دین‌ورزی دراویش قادریه با موقعیت‌های متفاوت مورد بررسی قرار گرفته است. مشابه طریقت قادریه نفس و خلق را دو مانع مشاهده حق دانسته و یگانه راه وصول به حق را در ترک خویش می‌دانند. با توجه به این‌که حوزه دینداری افراد بسته به موقعیت اجتماعی آن‌ها متفاوت است و می‌توان گفت که شرایط زمانی - مکانی و شرایط اجتماعی - فرهنگی در نوع دین‌ورزی تأثیر غیر قابل انکاری دارد. بنابراین شرایط و موقعیت‌های مختلف اجتماعی اقتضای نوعی خاص از دین‌ورزی را دارد و همین شرایط و موقعیت اجتماعی، گونه خاصی از دین‌ورزی را چه در سطح جمعی و چه در سطح فردی تشویق می‌کند. در این مقاله سعی شده تا با مطالعه میدانی این مراتب به‌طور دقیق مورد بررسی قرار گیرند.

واژگان کلیدی: دراویش قادریه، دین‌ورزی، تصوف و عرفان.

mousaaci@ut.ac.ir

jamatazizi@yahoo.com

* دانشجویار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

* کارشناس ارشد برنامه‌ریزی و رفاه اجتماعی دانشگاه تهران

مقدمه

دین‌ورزی، به معنای اعتقاد و التزام به باورهای دینی، در شرایط و موقعیت‌های اجتماعی متفاوت است. یعنی جدای از نظام‌های مختلف دینی، ساختار دین‌ورزی شامل خصایصی مثل سلسله‌مراتب روحانی، تعریف عمل صحیح و غلط، نحوه اجرای مناسک و غیره نیز در تعبیر مختلف دینی متفاوت هستند. در یک‌جا سلسله‌مراتب بیشتر مورد تأکید و قانون‌مند است و در جایی دیگر سیال و متأثر از فره فردی است، در یک‌جا عمل صحیح به «رفتار درست» و در جایی دیگر به «نیت درست» ارجاع می‌شود، و در یک تعبیر دینی مناسک تعریف شده و متعین هستند و در تعبیر دینی دیگری مناسک منعطف و نامتعین هستند. از طرف دیگر افراد مختلف هم به یکسان، دین‌ورزی نمی‌کنند و در یک تعبیر واحد از دین هم نحوه دین‌ورزی افراد مختلف با موقعیت‌های متفاوت با یکدیگر فرق دارد. معمولاً دین‌داران برداشت خاصی از دین و دین‌ورزی را برداشت صحیح و درست می‌دانند و برداشت‌های دیگر را قرین با نادانی و گمراهی تلقی می‌کنند. همچنین دین‌داران از این امر سخت استنکاف می‌کنند که برداشت‌شان از دین و دین‌ورزی، تابع شرایط و موقعیت اجتماعی قلمداد شود، چراکه در این صورت دین و دین‌ورزی به ورطه نسبیت می‌غلطد که دین‌داران آن را ناخوش دارند، اما در عین حال به نظر نمی‌رسد که غالب دین‌داران با این موضوع مخالف باشند که شرایط و موقعیت‌های مختلف اجتماعی، اقتضای برجسته‌تر کردن و اولویت دادن به جوانب متفاوتی از دین و دین‌ورزی را دارد که در عین حال به لحاظ دینی قابل توجیه‌اند. به هر حال گونه‌های متفاوتی از دین و دین‌ورزی را داریم در حالی که شاکله آن‌ها متفاوت است. این مطلب وقتی چهره متناقض خود را آشکار می‌کند که گروه‌ها یا طبقات یا اصنافی - یا هر نام دیگری که به آن‌ها دهیم - در جامعه وجود داشته باشند که هریک با داعیه دین و دین‌داری و با توجه به جایگاه متفاوت اجتماعی‌شان، دین‌ورزی‌های متخالفی را ارائه دهند؛ دین‌ورزی‌های متخالفی که تا حد نقض یکدیگر پیش می‌روند. در این صورت گفتمان دین‌ورزی گفتمان یک‌دستی نخواهد بود و شامل گفتمان‌هایی می‌شود که تا حد تناقض با یکدیگر تفاوت دارند.

طرح مسئله

در این‌که ادیان جهانی خصایص کاملاً ویژه‌ای را دارا هستند، تردیدی نیست و هیچ‌یک از این ادیان جهانی از این تنوع به دور نیستند. دین‌ورزی در یک دین خاص جهانی مثل مسیحیت یا بودیسم در جوامع مختلف خصایص متفاوتی را به نمایش می‌گذارد به صورتی که

با وجود منشأ یکسان آن‌ها تفاوت چشمگیری در آداب و مناسک و حتی باورهای آن‌ها وجود دارد. به همین قیاس در اسلام به عنوان یک دین جهانی هم تنوعات چشمگیری از این دین‌ورزی وجود دارد. مثلاً آداب و عقاید مسلمانان سیاه‌پوست آمریکا متفاوت با دین‌ورزی ارتدوکس عامه مسلمانان در کشورهای خاورمیانه است. به این ترتیب، با این‌که در دین جهانی گرایشی به وحدت بخشیدن به انواع و اشکال دین‌ورزی در قالب اصول مشترک وجود دارد ولی عملاً با انواع مختلف و حتی متضادی از دین‌ورزی تحت لوای یک دین واحد روبه‌رو هستیم که می‌توان آن را تفاوت فرهنگی-زمانی از دین دانست. تفاوت‌هایی که با گذر از صافی‌های فرهنگی-اجتماعی هر جامعه در طی اعصار مختلف پدید آمده است.

به این ترتیب قطع نظر از دین‌های مختلف و با تمرکز بر نحوهٔ دین‌ورزی - یعنی آداب و رسوم، شعائر و باورهای دینی - می‌توان تفاوت در دین‌ورزی را در بعدی دیگر، یعنی تفاوت در دین‌ورزی افراد مختلف در موقعیت‌های متفاوت مورد بررسی قرار داد. به عبارت دیگر افراد مختلف که موقعیت‌های متفاوتی دارند حتی در یک دین واحد هم اشکال مختلف دین‌ورزی را به نمایش می‌گذارند. بعضی از دین‌ورزان بیشتر مقید به آداب و رسوم و حفظ ظواهر هستند و بعضی دیگر بیشتر به حالات درونی و روحی توجه دارند. شکی نیست که شرایط و موقعیت‌های مختلف اجتماعی که یک جامعه یا فرد در معرض آن قرار دارد، در نحوهٔ دینداری و دین‌ورزی آن جمع یا فرد مؤثر است و می‌توان فرض کرد که هر نوع دین‌ورزی چه در سطح جمعی و چه در سطح فردی همبسته با شرایط و موقعیت اجتماعی خاص است (عربستانی، ۱۳۷۹: ۲-۶). به تعبیر دورکیم «بازنمودهای مذهبی، بازنمودهای جمعی هستند که واقعیات جمعی را نشان می‌دهند» (Durkheim 1984: 10).

بنابراین مسئلهٔ اساسی تبیین نوع دین‌ورزی در ارتباط با شرایط و موقعیت اجتماعی است. برای کند و کاو در این مسئله با رویکرد جامعه‌شناختی - انسان‌شناختی یک تعبیر مشخص دینی را در مناطق کردستان مورد بررسی قرار دادیم. این تعبیر مشخص آیین طریقت قادریه در مناطق مختلف استان کردستان است. ویژگی‌های حیات دینی شامل وجود یک سنت مذهبی، اسطوره و نماد، مفهوم رستگاری، مکان‌ها و اشیاء مقدس، مناسک، نوشته‌های مقدس، جامعه یا تشکل دینی، تجربهٔ دینی و... (کینگ، ۱۳۷۵: ۷۰ تا ۷۸) را در این آیین می‌توان مشاهده کرد. و همین اجازه می‌دهد که بتوان با دقت بیشتر از دیدگاه انسان‌شناختی قضیه را مورد بررسی قرار داد.

ضرورت و اهمیت تحقیق

با توجه به پرمعنا شدن و ضرورت طرح مباحث دینی در جامعه‌ای مثل جامعه ما و نیز ضرورت طرح مباحث علمی در چارچوب و در جهت پیشبرد مباحث جاری دین‌پژوهی در ایران، می‌توان گفت که جای مطالعات انسان‌شناختی تا به حال در این عرصه خالی بوده است. در این مقاله سعی شده است با بهره‌گیری از روش‌های انسان‌شناختی گونه‌های دین‌ورزی از لحاظ دلالت‌های اجتماعی آن‌ها بررسی شود. همچنین سعی شده که از منظر انسان‌شناسی و با تأکید بر موارد مردم‌نگارانه، گونه‌های دین‌ورزی مورد بررسی قرار گیرد. از طرف دیگر اهمیت این مطالعه در تشخیص بخشیدن به گونه‌های دین‌ورزی است. این امر به غنی شدن زبان انسان‌شناسی کمک کرده و می‌تواند به پیش‌برد مباحث و پژوهش‌های اجتماعی-فرهنگی یاری رساند.

از دیگر سو ضرورت تحقیق در مناطق کردنشین و در میان اهل سنت هم حائز اهمیت است. کردستان که هم اقلیتی قومی و هم اقلیتی مذهبی دارد، با توجه به ساختارهای جغرافیایی و فرهنگی خاص خود و مسائل سیاسی‌اش می‌تواند تحقیقات جدیدی را در این منطقه توجیه کند. مطالعه در آیین دراویش قادر به کردستان که عمیقاً با فرهنگ و زندگی مردم آمیخته است، مسلماً در فهم مسائل اجتماعی-فرهنگی کردستان یاری‌گر خواهد بود (عربستانی، ۱۳۷۹: ۸ و ۹).

دین‌ورزی و تلقی از دین

دین‌ورزی به معنای اعمال رفتارها و اعتقاد به باورهای دینی است. در یک تعریف کلی می‌توان دین‌ورزی را «انجام اعمال و اعتقاد به باورهایی که فرد عامل و معتقد آن‌ها را به عنوان عمل و باور دینی تلقی می‌کند» در نظر گرفت. اما می‌توان دین‌ورزی را به لحاظ ساختاری به دو گونه متفاوت تقسیم کرد: یکی دین‌ورزی شکل‌گرا^۱ و دیگر دین‌ورزی بی‌شکل^۲.

منظور از دین‌ورزی شکل‌گرا گونه‌ای ساختاری از دین‌ورزی است که مبتنی بر قواعد و قوانین عینی است، و دین‌ورزی مطلوب، انطباق با این قواعد و قوانین لازم‌الاتباع است. این قوانین عینی به صورت قالب‌های رفتاری و باورهای اعتقادی متبلور می‌شوند. به عبارت دیگر مرجع و منشأ دین‌ورزی به صورت عینی در بیرون از فرد قرار دارند و فرد باید خود را با این ضوابط بیرونی و عینی مطابقت دهد. به این ترتیب می‌توان گفت که دین‌ورزی شکل‌گرا، دین‌ورزی‌ای «برون‌گرا» است.

1. Formality

2. Informality

شاخص‌های اتنوگرافیک دین‌ورزی شکل‌گرا، وجود مناسک متعین و تعریف شده است که در آن مراحل مناسک، نقش افراد و نحوه اجرای اعمال کاملاً مشخص شده‌اند. مثل نماز جماعت مسلمین که مراحل آن (رکعات نماز)، نقش افراد (امام، مأموم و مکبر) و نحوه اجرای اعمال (حالات بدنی در رکعات نماز و اوراد مشخص در هر رکعت) کاملاً معین هستند. شاخص دیگر وجود سلسله‌مراتب تعریف شده و اکید روحانی است که تخطی از آن‌ها جایز نیست. مثل سلسله‌مراتب روحانی در مسیحیت کاتولیک که با تعریف مناصب مختلف و وظایف و اختیارات هر منصب همراه است (مولند ۱۳۶۸: ۷۹-۸۰). در دین‌ورزی شکل‌گرا معیار درست و نادرست (مقبول بودن یا مقبول نبودن) مطابقت رفتارها با قواعد هنجاری تعریف شده در دین است.

اما در دین‌ورزی بی‌شکل، مبنای دین‌ورزی، احساسات و منویات درونی است و دین‌ورزی مطلوب انطباق و پیروی از منویات و دریافت درونی است. به عبارت دیگر مرجع و منشأ دین‌ورزی درون فرد است و می‌توان گفت که دین‌ورزی بی‌شکل، دین‌ورزی‌ای «درون‌گر» است. به لحاظ شاخص‌های اتنوگرافیک، مناسک در دین‌ورزی بی‌شکل تعین ندارند - یا تعین کمتری دارند - و مغشوش‌تر هستند و در واقع احساسات و احوال درونی افراد ظاهر مناسک را شکل می‌دهد. مانند مناسک «ذکر» در دراویش قادری که در واقع محملی برای بروز احساسات درونی دراویش است.

سلسله‌مراتب هم در دین‌ورزی بی‌شکل اکید و کاملاً تعریف شده نیست و سیالیت دارد و در واقع کاریزمای فردی بیش از ضوابط عینی در سلسله‌مراتب اهمیت دارد. به عنوان مثال در آیین وودو در هائیتی، اهمیت یک گروه آئین متکی به شخصیت کشیش آن گروه است که به‌طور مستقل در رأس یک گروه قرار دارد و این کشیش‌ها در واقع اعضای سلسله‌مراتب رسمی نیستند بلکه کارگزارانی مستقل هستند که به‌طور خودمختار عمل می‌کنند (Metraux 1960: 395-6). در دین‌ورزی بی‌شکل معیار «درست و نادرست» به نیت و انگیزه فرد ارجاع داده می‌شود و به همین ترتیب کار درست عمل ناشی از نیت و انگیزه خیر و کار نادرست عمل ناشی از انگیزه و نیت شر و نادرست است. دین‌ورزی بی‌شکل با ارجاع ملاک دین‌ورزی به درون فرد، دین‌ورزی‌ای معطوف به فرد است. (<http://www.ronankurd.com/zrebar-article>).

تصوف و طریقت قادریه

تعبیر مختلفی از تصوف ارائه شده است. قاضی شیخ‌الاسلام زکریا انصاری بر این عقیده است: «تصوف علمی است که به وسیله آن حالات پاکیزه کردن نفس و روشن کردن اخلاق،

شناخته می‌شود و ظاهر و باطن آدم را برای رسیدن به سعادت مهیا می‌کند» (عیسی، عبدالقادر ۱۳۸۱: ۲۵).

ابوالحسن شازلی معتقد است: «تصوف، تربیت نفس است به سوی بندگی الهی و بازگرداندن نفس به احکام الهی» (همان: ۲۷).

تصوف تعبیری باطنی و عرفانی از دین‌ورزی است که در فرهنگ اسلامی شکل گرفته و اولین تجلیات آن مربوط به قرن دوم هجری بوده و پیش از آن نامی از تصوف دیده نمی‌شود. تصوف در ابتدا جنبه زهد و اعراض از دنیا را داشته است (حلبی ۱۳۶۵: ۳۵۶)، که بعدها این تعبیر صرفاً زاهدانه تغییراتی می‌کند و تبدیل به نگرش خاصی از دین و دین‌ورزی می‌شود و براساس این نگرش نهادی پدید می‌آید که بر پایه استاد و شاگردی بنا شده و هدفش نیل به تجربه امر قدسی است.

صوفیان برای خود منظر و رویکرد خاصی از دین‌ورزی را قایل هستند که متفاوت از منظر و رویکرد دیانت رسمی است. پس تصوف در قیاس با نهادهای مشابهی همچون نهادهای رهبانیت در مسیحیت، خصیصه متمایزی دارد، چراکه رهبانیت جزئی از پیکره کلیسا است و در سازمان یوروکراتیک کلیسا تعریف می‌شود. مثلاً جماعات رهبانی‌ای چون ردمپتوریست‌ها و جماعت رهبانی زنانه لازاریست‌ها که به ترتیب وقف تبلیغات خانگی و پرستاری شده‌اند و تحت نظر کلیسای کاتولیک فعالیت می‌کنند (مولند ۱۳۶۸: ۱۰۲-۳). حال آن‌که تصوف نهادی مستقل از سلسله مراتب روحانی رسمی است.

از تاریک‌ترین دوران تاریخ بشر تا به حال آن‌چه انسان با محسوسات خود درک نموده او را قانع نکرده است و از طریق الهام حس می‌کرده است غیر از ظاهر اوضاع، حقایق دیگری هم هست و همین بشر را به جست‌وجو واداشته که نشانه این عطش را در آثار بدوی‌ترین انسان‌ها و امروز هم در میان قبایل ابتدایی می‌توان یافت (سجادی، ۱۳۸۰: ۲۵۰). بعدها که تمدن پیشرفت کرد، پژوهش عرفانی در میان اقوام مصری، ایرانی، هندی، یونانی، چینی، ژاپنی و... رواج یافت و پیشرفت‌های شگرفی هم کردند.

انسان همیشه متوجه بوده که رفاه مادی جوابگوی آرمان‌های او نبوده و وسایل راحتی ظاهری روح او را ارضا نکرده است. بهترین راه اثبات این نظریه، وضع نابسامان دنیای امروز است که با وجود پیشرفت‌های حیرت‌انگیز تکنولوژیکی که ظاهراً زندگی را سهل و آسان نموده و همه‌گونه وسایل رفاهی و مادی را فراهم آورده است، با این وجود انسان هیچ‌وقت به این اندازه ناراحت نبوده و وحشت جنگ و نزاع‌های طبقاتی و برادرکشی او را تا این حد آشفته و نگران نساخته است. به همین جهت است که این ایام گرایش به سوی عرفان ولو به صورت

ناقص در میان مردم پدید آمده است. (آزاده، ۱۳۶۳: ۲۴ و ۲۵).

انواع شاخه‌های تصوف در مناطق کردستان

در کردستان - یا مناطق کردنشین - دو طریقت عمده رواج دارند، یکی طریقت قادریه، دیگری طریقت نقش‌بندیه. چند شاخه فرعی هم از دراویش قادری در کردستان رواج دارند که عبارتند از: شاخه‌های کسنزانی^۱، سوله‌ای^۲، برزنجی^۳ و طالبانی^۴. یک نوع دیگر از تصوف نیز وجود دارد که البته در مناطق کردستان این شاخه رایج نیست که آن هم تصوف عاشقانه است.

تصوف قادریه از دو طریق وارد کردستان شده است، یکی از طریق شیخ سید اسماعیل قازانقایی معروف به اسماعیل ولیانی در اوایل قرن دوازدهم ه. ق (توکلی، بی تا: ۱۳۳) و دیگر از طریق ملا محمود زنگنه (۱۱۳۵-۱۲۱۵ ه. ق) (رجوع کنید به مقدمه روبری بر خالص قادری طالبانی گرد ۱۳۷۳: ۷ و شمس ۱۳۷۷: ۳۵-۶). شاخه طالبانی از طریقت قادری در کردستان از طریق شیخ اسماعیل ولیانی تأسیس می‌شود و بعد از او نیز شاخه‌های کسنزانی، سوله‌ای و برزنجی طریقت قادری کم‌کم منشعب شده و پدید می‌آیند.

اما طریقت نقش‌بندی توسط مولانا خالد شماره‌زوری (۱۱۹۳ یا ۱۱۴۲-۱۱۹۷ یا ۱۱۴۶ ه. ق) در کردستان ترویج می‌شود (توکلی، بی تا: ۲۰۰-۲۰۱) و به‌ویژه بعد از وی یکی از خلفایش به نام شیخ عثمان توبله‌ای (۱۲۸۴ یا ۱۱۹۵-۱۲۸۳ یا ۱۱۸۹ ه. ق) به ترویج این طریقت مبادرت کرده است (همان: ۲۱۷).

۱. طریقت قادریه

این سلسله منسوب به ابو محمد محیی‌الدین عبدالقادر گیلانی (۴۷۱-۵۶۱) است که از قدیمی‌ترین سلسله‌های تصوف محسوب می‌شود. عبدالقادر از سادات حسنی و ملقب به قطب اعظم و شیخ مشرق است. اگرچه او را برخی از «جیل» بغداد دانسته‌اند؛ اما شهرت وی بیشتر به شمال ایران و گیلان مشهور منسوب است (کیانی، ۱۳۶۹: ۶۹). شیخ عبدالقادر در سال (۴۸۸ ه. ق) به بغداد رسید و به جدیت تمام به فراگیری علوم زمان به‌ویژه ادب و فقه و حدیث مشغول شد و پس از تکمیل علوم ظاهر، به تحصیل مقامات باطن پرداخت و به مجاهدات و ریاضت مشغول شد و به خرقه تصوف ملبَس شد. شیخ عبدالقادر در

1. Kasnazani
3. Barzanji

2. soleyi
4. Talebani

بغداد، مدرسه خانقاه داشت و علاقه عامه و ازدحام مردم، مجالس او را پرشور می‌کرده است. گویا افسانه‌های زیادی که از کرامت شیخ نقل شده نیز ناشی از همین اقبال عام باشد.

درواقع شیخ به صورت علما می‌زیست نه در لباس صوفیانه و اشتغالش غالباً وعظ و تدریس بود نه ریاضت و سماع و اهل خانقاه. شیخ خاندانی بزرگ شامل چهل و نه فرزند داشت که در ترویج طریقت او نقش به‌سزایی ایفا کردند. طریقه او در مسائل مربوط به تصوف، روی هم رفته مبتنی بر زهد و مجاهده بود. خود او می‌گفت: «تصوف را به قیل و قال نمی‌توان یافت، فقط به جوع می‌توان به‌دست آورد». وی خلق و نفس را مانع مشاهده حق می‌دانست و یگانه راه وصول به حق را در ترک خویش می‌جست. به هر روی صدای شیخ در طریقت، طنین بلند یافته و در سلسله‌های بعدی تأثیر گذاشته است.

عبدالقادر آثار چندی نیز به جا گذاشته که غالباً خلاصه و زبده مجالس او را در بر می‌گیرد و مسائل مربوط به سنت و آداب دینی را شامل می‌شود. از جمله این آثار *الفتح الربانی* است که شامل ۶۲ مجلس اوست. اثر دیگر *فتوح الغیب* نام دارد که مشتمل بر ۷۸ مجلس اوست. اثر مشهور او *الغنیه لطالی طریق الحق* نام دارد که آن‌هم در حقیقت مجموعه‌ای از مواعظ اوست. جز این‌ها مجموعه‌های دیگری هم از مواعظ و ادعیه و اذکار منسوب به او در دسترس است که از آن جمله: *حزب بشار الخیرات*، *یواقیب الحکم و فیوضات الزبانیه*، به علاوه دیوان فارسی - مکتوبات و ملفوظات هم به او منسوب است (کسنزاتی، ۱۳۶۰: ۲۸-۳۲).

۲. طریقت نقش‌بندی

صوفیان پیرو خواجه بهاء‌الدین محمد نقش‌بندی بخارایی (۷۹۱ ه.ق) را که در کردستان، هند، پاکستان و افغانستان فراوان هستند و به خواجه‌گان هم معروف‌اند طرفداران و پیروان این طریقت می‌نامند. اینان تأثیر بزرگی در عرفان عصر تیموری گذاشتند و گرایش عمیقی به اندیشه‌های ابن عربی داشتند و مفسران آثار او بودند.

خواجه محمد پارسا از بزرگان نقش‌بندیه صاحب رساله قدسیه است که به فارسی بسیار زیبا و پر محتوایی است. عمده آثار جامی نیز که عرفانی هستند مربوط به این سلسله است.

از دیگر افراد مشهور این طریقت، می‌توان از خواجه علاء‌الدین عطار عبیدالله احراز و علی‌بن حسین کاشفی سبزاوری صاحب کتاب *اصول نقش‌بندیه* نام برد (آزاده، ۱۳۶۳: ۲۵).

۳. تصوف عاشقانه

شاخه‌ای دیگر از تصوف است که نسبت به دو شعبه قبلی، حالت فرعی‌تری دارد. تصوف عاشقانه یعنی مکتبی که پایه‌گذاران آن عطار و مولوی هستند. شعرا موقعی که نسبت به ذات احدیت سخن می‌گویند درست مثل این است که با معشوقه خود صحبت می‌کنند و همان لغت را به کار می‌برند که بیشتر راجع به عشق‌های جنسی و زمینی به کار می‌رود (سجادی، ۱۳۸۰: ۲۳۰).

تمایزات و تشابهات طریقت‌های قادریه و نقش‌بندی

تمایزات

۱. میان مردم مناطق کردستان به کسانی که طریقت قادری را می‌پذیرند، اصطلاح درویش و به کسانی که طریقت نقش‌بندی را می‌پذیرند، اصطلاح صوفی^۱ گفته می‌شود.
۲. علاوه بر دیدگاه مردم نسبت به آن‌ها، مریدان و پیروان آن‌ها از لحاظ خصوصیات ظاهری هم متمایز از یکدیگر هستند. یعنی دراویش طریقت قادریه معمولاً موهای سرشان را بلند نگه می‌دارند (که در اصطلاح به آن «پرچ»^۲ می‌گویند) ولی موهای صورتشان را ماشین می‌زنند اما برعکس، دراویش طریقت نقش‌بندی اجازه نمی‌دهند موهای سرشان اصلاً بلند شود ولی ریش‌شان را اکثراً بلند شده نگه می‌دارند.
۳. یکی دیگر از تمایزات آن‌ها با هم‌دیگر در این است که جایی را که دراویش طریقت قادریه در آن‌جا برای ذکر جمع می‌شوند، در اصطلاح «تکیه» ولی جایی را که صوفیان طریقت نقش‌بندی در آن‌جا برای ذکر جمع می‌شوند را «خانقاه» می‌گویند.
۴. تفاوت عمده دیگر این است که دراویش طریقت قادریه بعضی مواقع در مراسم یا در موقع ذکر، قادر به انجام کارهای غیر عادی‌ای هستند که صوفیان نقش‌بندی آن کارها را انجام نمی‌دهند. مثلاً موقعی که دراویش مشغول ذکر کردن هستند، ممکن است بعضی از آن‌ها از خود بی‌خود شوند (که در اصطلاح به آن حالیات گفته می‌شود).

تشابهات

با وجود این‌که بین این دو طریقت تفاوت‌هایی وجود دارد، ولی تشابهاتی بین آن‌ها به چشم می‌خورد. از جمله این تشابهات این‌که هدف اصلی و نهایی هر دو طریقت، همان توبه و بازگشت به سوی خداوند از طریق ذکر وی است، حالا به هر صورت که انجام گیرد.

1. Sufi

2. Prech

مباحث نظری

روث بنه دیکت^۱ در الگوهای فرهنگ عنوان می‌کند که در هر فرهنگی بعضی خصایص رفتاری - شخصیتی تشویق می‌شوند و در جریان فرهنگ پذیری کودک به او القا می‌شوند. لذا هر جامعه‌ای یک الگوی شخصیتی گروهی خاص خود را دارد (بیتس و پلاگ ۱۳۷۵: ۶-۷۵ و گاربارینو ۱۳۷۷: ۹۸ و Harris ۱۹۶۸: ۴۰۳). بر همین اساس او با بررسی در دو قوم سرخپوست زونی^۲ و کواکیوتل^۳ به الگوهای فرهنگی - شخصیتی متفاوت این دو قوم پی برد و با الهام از اساطیر یونانی، زونی‌ها را دارای شخصیت آپولونی و کواکیوتل‌ها را واجد شخصیت دیونی سوسی معرفی کرد:

«شخصیت آپولونی^۴ در پی نظم، مسک نفس و وحدت بود و شخصیت دیونی سوسی می‌کوشید تا از حدود قیودی که حواس پنجگانه وضع نموده بود، خود را رها نیند و به نظم و نسق دیگری از زندگی راه جوید، شخصیت دیونی سوسی مستعد می‌خوارگی و هیجان شدید بود و شعایر و تشریفاتی داشت جذبه‌آمیز و مبتنی بر استقلال فردی، حال آن‌که شعایر آپولونی مبتنی بر آداب ظاهری بود و دسته‌جمعی» (همس ۱۳۴۰: ۵۶۱).

به این ترتیب بنه دیکت با مقایسه‌ای مفصل و گسترده از نهادها و ایدئولوژی‌هایی که در طول تمامی ساخت اجتماعی - فرهنگی زندگی از خانواده تا جنگ گسترش دارد، دست به نوعی گونه‌بندی شخصیتی - فرهنگی زد (Harris 1968: 401) که تبعاً می‌توان بازتاب این گونه‌بندی را در دین‌ورزی جوامع نیز مشاهده کرد، کما این‌که بنه دیکت نیز گزارشی از دین‌ورزی متفاوت زونی‌های آپولونی و کواکیوتیل‌های دیونی سوسی ارائه کرده است (همس ۱۳۴۰: ۵۶۳-۴).

مری داگلاس^۵ در کتاب نظری‌اش به نام نمادهای طبیعی، بر رفتارهای منسکی و مباحث دین‌شناسی متناظر با آن‌ها، تبیینی براساس ساختار اجتماعی ارائه می‌دهد. او نشان می‌دهد که در جایی که قیودات اجتماعی فرد را سخت در خود گرفتار کرده‌اند، مناسک‌گرایی^۶ رواج دارد و با شل شدن قیودات اجتماعی، مناسک‌گرایی هم زایل می‌شود (Douglas, 1970: 13-14). داگلاس بر آن است که پیکره اجتماعی، نحوه درک بدن فیزیکی را مقید می‌کند و آنچه از خلال کنش پیکره اجتماعی با بدن فیزیکی حاصل می‌شود، در «بدن» به‌عنوان یک رسانه محدود ابراز می‌شود (65: همان). بنابراین ممکن است که در مناسک، کنترل آگاهانه بر بدن اعمال شود که این متناسب است با ساختاری اجتماعی که بر روی فرد کنترل زیادی را اعمال می‌کند و در مقابل

1. Ruth Benedict
3. Kwakiutl
5. Mary Deuglas

2. Zuni
4. Apoloni
6. Ritualism

هرچه کنترل اجتماعی بر فرد کمتر شود امکان ترک کنترل آگاهانه بر بدن هم بیشتر است (81: همان). پس بدن و حرکات بدنی می‌توانند چون شاخصی از شرایط اجتماعی تلقی شوند. وی اعمال کنترل اجتماعی را از طریق گروه و شبکه (متمرکز بر فرد) می‌داند. به این نحو که اگر گروه قوی باشد فرد تحت انتظام جمع قرار دارد و اگر گروه ضعیف باشد «خود» آزاد است و ابراز آن تحسین می‌شود (141: همان). از طرف دیگر قدرت یا ضعف شبکه - یعنی مجموعه روابطی که بر حول محور فرد شکل گرفته است - به ترتیب با تثبیت امور مادی یا روحانی همراه خواهد بود (143: همان).

به نظر داگلاس در شکل‌گرایی مذهبی یا مناسک‌گرایی، افتراق نقش‌ها و موقعیت‌ها در مناسک، انتساب کارآیی جادویی به بعضی اعمال، تمایز بین درون و برون انسان و کنترل بر هوشیاری نمادینه می‌شوند (4-73: همان). از طرف دیگر مفهوم «کار غلط» در شکل‌گرایی مربوط به رفتار عینی می‌شود ولی در بی‌شکلی این مفهوم برانگیزه درون تأکید دارد (99: همان). در عین حال هر نوع از دین‌ورزی در ارتباط با ساختار و شرایط اجتماعی قرار دارد و - همان‌طور که ذکر شد - این ساختار و شرایط اجتماعی در نمادگرایی بدن در رفتار منسکی و دین‌شناسی متبلور می‌شود. پس مثلاً یک طبقه حاشیه‌ای در یک جامعه، چون خود را کمتر به ساختار اجتماعی جامعه کلی مقید حس می‌کند و کمتر از آن متأثر است، تظاهرات مغشوش منسکی را بروز خواهد داد (84: همان).

آی. ام. لوئیس^۱ در مذهب وجدآمیز با گذر از سطح نمایشی و مهیج وجد مذهبی به دنبال دلالت‌های اجتماعی این پدیده است. وجد در نظر لوئیس عبارت از حالاتی است که به‌زعم معتقدان در آن حالات نیرویی ماورایی در فرد حلول می‌کند و رفتار او را تحت تأثیر قرار می‌دهد و به این وسیله اعمال این فرد ناشی از اراده آن نیروی ماورایی تلقی می‌شود. او دو دسته از کیش‌هایی را که در آن‌ها اعتقاد به حلول نیروهای ماورایی وجود دارد از هم جدا می‌کند، یکی کیش‌های حلول حاشیه‌ای که در این کیش‌ها نیروهای تسخیرکننده افراد که در آن‌ها حلول می‌کنند در حمایت از اصول اخلاقی جامعه نقشی ندارند (Lewis, 1995: 27) و دیگر کیش‌های حلول مرکزی هستند که در آن‌جا نیروهای تسخیرکننده حامی اخلاق عمومی بوده و در حالی که انسان‌ها را به موقعیتی «والا» ترغیب می‌کنند به‌عنوان سانسورچی جامعه نیز عمل می‌کنند (29: همان).

قالب حلول حاشیه‌ای به صورت گرفتاری یک فرد به دست یک نیروی ماورایی و بیماری وی در اثر این گرفتاری و سپس فرآیند درمان این بیمار است. حلول حاشیه‌ای وسیله‌ای در دست

1. I. M. Lewis

ناتوانان و محرومان اجتماعی است تا به این وسیله به نوعی - هرچند موقتی - از جایگاه تخصیص یافته‌شان فرار کنند (114: همان). در واقع در کیش‌های حاشیه‌ای فرد تسخیر شده به‌عنوان بیماری تلقی می‌شود که باید خواست‌هایش را - که همان خواست نیروی ماورایی قلمداد می‌شود - برآورده کرد و به این وسیله برای بیمار تسکینی مهیا می‌شود و فرصت می‌یابد در قالب ارادهٔ نیروی ماورایی به امتیازاتی دست یابد.

در کیش‌های حلول مرکزی ادعای حلول نیروهای قدسی در افراد وجود دارد که به همراه ابراز حالات وجدآمیز است. رونق و پایداری این کیش‌ها در شرایط فشار سخت اجتماعی و محیطی بر گروه‌های کوچک اجتماعی و نیز در شرایط تداوم بی‌ثباتی عمومی است (157، 129-30: همان). پس در این‌جا هم مثل حلول حاشیه‌ای فشارهای سخت اجتماعی باعث تداوم و گسترش این کیش‌ها می‌شوند. اما این‌جا نه فرد یا افراد منفرد بلکه یک گروه اجتماعی است که در معرض این شرایط سخت قرار دارد، شرایطی که انسان‌ها نمی‌دانند چطور با آن مقابله کنند مگر به وسیلهٔ عروج‌های قهرمانانهٔ وجدآمیزی که به وسیلهٔ آن ثابت می‌کنند که هم سنگ خدایان هستند (30: همان).

همان‌طور که دیدیم بنه‌دیکت دو گونهٔ فرهنگی - شخصیتی آپولونی و دیونی سوسی قابل بود که خصایص آن‌ها را می‌توان به ترتیب در دین‌ورزی‌های شکل‌گرا و بی‌شکل - مطابق تعریفی که گذشت - متجلی دید. این دو گونهٔ دین‌ورزی و الگوهای فرهنگی - شخصیتی متناظر با آن‌ها - یعنی الگوهای آپولونی و دیونی سوسی - یک تقابل دوگانه ساختاری را می‌سازند، هرچند شاید خود بنه‌دیکت به چنین تقابلی ساختاری‌ای اشاره نداشته باشد. به هر حال بنه‌دیکت براساس رویکرد خاص‌اش که مطابق با مکتب ویژه‌گرایی تاریخی آمریکا است علاقه‌ای به کند و کاو در بنیان‌های اجتماعی هریک از این گونه‌ها نشان نمی‌دهد و ما برای بررسی مبانی اجتماعی هریک از گونه‌های دین‌ورزی (یعنی اعتقادات و تظاهرات منسکی) به سراغ داگلاس و لوتیس رفته‌ایم.

داگلاس کنترل یا عدم کنترل بر حالات بدنی و نیز تعیین یا عدم تعیین در مناسک و تصور از بدن در مباحث دین‌شناسی را نمادی از شرایط و موقعیت اجتماعی می‌داند. وی نامعین بودن مناسک و حالات آزاد بدنی در آن را و نیز تأکید بر ملاک درونی برای عمل دینی - یعنی دین‌ورزی بی‌شکل - را در شرایطی مقدور می‌داند که افراد مقید به قیودات اجتماعی نیستند و به عبارتی ساختار اجتماعی ضعیف است و یا این‌که افراد خود را به آن ملزم نمی‌دانند، یعنی در شرایطی که به هر حال فردیت بر هویت جمعی ارجح است. برعکس وجود مناسک متعین و حالات تعریف شده بدنی در آن و نیز تأکید بر ملاک بیرونی برای عمل دینی - یعنی دین‌ورزی

شکل‌گرا - را در شرایطی مقدور می‌داند که افراد مقید به قیودات اجتماعی هستند و به عبارتی ساختار اجتماعی افراد را سخت در خود گرفته است، یعنی در شرایطی که هویت جمعی بر فردیت ارجح است.

کار لوئیس را هم می‌توان در دنبالهٔ کار داگلاس قرار داد، به این صورت که کار او تلاش در تبیین گونهٔ خاصی از دین‌ورزی - یعنی دین‌ورزی وجدآمیز یا بی‌شکل - قلمداد شود. به این نحو با عطف توجه به مسئلهٔ موقعیت اجتماعی افراد و گروه‌ها، لوئیس دین‌ورزی وجدآمیز یا بی‌شکل را، دین‌ورزی‌ای متناسب با افراد و گروه‌هایی می‌داند که به لحاظ اجتماعی - سیاسی در موقعیت زیر دست یا تحت فشار قرار دارند (<http://www.ronankurd.com/zrebar-article.aspx>).

دیدگاه طبقاتی مارکس

با نظری به جامعه‌شناسی معرفت مارکس (کوزر ۱۳۷۳: ۸۷-۹۰) می‌توان گامی جلوتر گذاشت و قایل به این شد که وضعیت اقتصادی مشایخ خود به نوعی تعیین‌کنندهٔ رویکرد ایشان به دین‌ورزی است، چه این‌که مشایخ / خلفا - به خصوص در گذشته - از وجوهات شرعی و نذورات و هدایای مریدان و طرفداران ارتزاق می‌کردند و لذا به تولید و باز تولید شرایطی که موقعیت اقتصادی ایشان را حفظ کند، علاقه دارند. البته این مسئله امروزه کمتر مطرح است و عملاً غالب مشایخ / خلفا خود شاغل هستند و به نظر می‌رسد که نقش عامل ذهنی - یعنی تعیین هویت یا یک سنت خاص - در دین‌ورزی شکل‌گرای ایشان مؤثرتر باشد.

در مجموع می‌توان گفت که تعیین هویت مشایخ با سنت درویشی و مرجعیت ایشان و نیز موقعیت ممتاز اجتماعی مشایخ / خلفا، که ایشان را در نظم مستقر علاقه‌مند می‌کند، می‌تواند عواملی مؤثر در دین‌ورزی شکل‌گرایان ایشان تلقی شوند.

به نظر می‌رسد در اویشی که در سطوح متوسط و پایین اجتماعی - اقتصادی هستند بیشتر به ابراز حالات آزاد و بی‌کنترل و «ناخودآگاه» و نیز نمایش‌های خارق‌العاده می‌پردازند و این پدیده است که وان برویین سن هم در جامعه‌شناسی مردم کرد به آن اشاره (ص ۳۲۴) و تبیینی از آن را ارائه می‌دهد که مبتنی بر تئوری محرومیت نسبی^۱ است (رجوع کنید به Abered, 1972) که موقعیت‌های کهنتر و تحت فشار را مستعد جنبش‌های مذهبی‌ای مثل هزاره‌گرایی و کیش‌های وجدآمیز - به‌عنوان جبران محرومیت اجتماعی - می‌داند.

1. Relative Deprivation

نوعی گونه آرمانی در دراویش وجود دارد که به آن‌ها اصطلاحاً دیوانه می‌گویند که شاخصه ایشان تفرد و تکروی در دین‌ورزی و متابعت از حالات درونی است که باعث می‌شود ایشان در امر دین‌ورزی به اعمال نامأنوس و غیر قابل پیش‌بینی دست بزنند. اگرچه این افراد به لحاظ سطح معیشتی و موقعیت اجتماعی - اقتصادی معمولاً در سطح بالایی قرار ندارند ولی نمی‌توان به سادگی ایشان را در ذیل افرادی قرار داد که دین‌ورزی بی‌شکل‌شان تابع موقعیت اجتماعی - اقتصادی ایشان و نوعی جبران محرومیت نسبی است. چه این‌که اولاً تعداد این افراد بسیار کم است و ثانیاً دین‌ورزی ایشان منحصر به انجام اعمال نمایشی در جمع نیست و خصیصه اصلی آن همان درون‌بنیادی است. به هر حال دین‌ورزی «دیوانه‌ها» به خاطر متابعت از دریافت درونی بی‌شکل‌ترین گونه دین‌ورزی است که می‌توان آن را در نقطه مقابل دین‌ورزی مشایخ / خلفا قرار داد (<http://www.ronankurd.com/zrebar-article>).

دیدگاه استاتیک: دین‌ورزی دراویش قادریه

تصوف در کردستان تعبیری رایج و زنده از دین‌ورزی است و در جای جای منطقه، زیارتگاه‌هایی منسوب به «اولیا» و مقدسین از اهل طریقت وجود دارد. مضاف بر این‌که تکایا و خانقاه‌های اهل طریقت در همه شهرها و حتی بسیاری از روستاها وجود دارد که محل تجمع اهل طریقت و نیز مردم عادی است.

برای درک بهتر وضعیت تصوف در کردستان باید آن را در مقابل تعبیر رایج دیگر دین‌ورزی قرار داد. این تعبیر دیگر تعبیر علمای مذهبی یا روحانیان است که به زبان محلی ایشان را ماموستا^۱ یا مولا^۲ می‌نامند. تعبیر ماموستاها برداشتی متشرعانه و مبتنی بر سنن فقهی - کلامی است و لذا می‌توان تعبیر ایشان را از دین‌ورزی تعبیری شکل‌گرا تر دانست. هرچند که بسیاری از ماموستاها رویکرد مثبتی به «طریقت» ندارند و آن را مقارن بدعت می‌دانند ولی در مقابل گروه دیگری از ایشان رویکرد مثبتی به «طریقت» دارند و بعضاً خود در سلک «اهل طریقت» هستند. به هر حال نفوذ آیین درویشی در کردستان به قدری است که مالاها هم نمی‌توانند دین‌ورزی شریعت‌مدارانه خود را بدون توجه به ارزش‌های عرفانی - که طریقت پرچم‌دار آن است - تبلیغ کنند.

در رأس هر شاخه از طریقت قادری یک شیخ به‌عنوان رئیس طریقت قرار دارد و جانشین‌ها یا خلیفه‌هایی از جانب او منصوب می‌شوند که در مناطق مختلف به نیابت از رئیس طریقت به

هدایت درویش و برگزاری مراسم اقدام کنند. هرگاه رئیس طریقت فوت کند، فرزندش یا کسی از خانواده وی جانشین او می‌شود.

البته این صورت رسمی و مفروض این سلسله مراتب است ولی در عمل این سلسله مراتب چندان هم قطعی نیست و شیخ و خلفایش یک سازمان منسجم بوروکراتیک را تشکیل نمی‌دهند. براساس این سلسله مراتب مفروض می‌توان گفت که مشایخ و خلفایش دارای اقتدار سنتی - با تعریف وبر - هستند یعنی اقتداری که مبتنی بر تقدس «سنت و گذشته ازل» است و به‌طور موروثی با انتصاب از مقام بالاتر تفویض می‌شود (کوزر ۱۳۷۳: ۳۱۱ و ریتزر ۱۳۷۴: ۳۴). ولی در واقع این اقتدار سنتی صورت ظاهری و رسمی تر قضیه است و اقتدار فرهمندانه - با تعریف وبر - نیز بسیار مهم است. یعنی اقتداری که ناشی از جاذبه شخصیتی با اعتقاد پیروان به وجود چنین جاذبه‌ای در رهبر است (همان). مصداق این امر در استقلال خلفا از یکدیگر و نیز از شیخ است. توضیح این‌که خلیفه‌ها عملاً به‌طور مستقل هر یک حلقه‌ای را تشکیل داده‌اند که به‌طور مستقل فعالیت می‌کنند و خلیفه در عمل کارگزار صرف شیخ نیست، گاهی این خلیفه‌ها خود به خاطر نفوذ شخصیتی‌شان عنوان شیخ می‌گیرند و به صورتی مستقل تر فعالیت می‌کنند، مانند شیخ محمد عزیز که در واقع خلیفه حاج شیخ علی، شیخ وقت طالبانی می‌شود و وقتی به روستای نجار می‌آید، در آنجا به خاطر نفوذ شخصیتی‌اش به عنوان شیخ نامیده می‌شود و امروز همچنان اعقاب او با عنوان شیخ در این قریه به فعالیت طریقتی مشغول هستند و هرچند ظاهراً منصوب به خانواده رؤسای طالبانی هستند ولی عملاً مستقل فعالیت می‌کنند (رجوع کنید به شمس ۱۳۷۷).

شیخ ممکن است که با خلفا و درویش ملاقات نداشته باشد (با توجه به این‌که غالب رؤسای شاخه‌های طریقت قادری امروز خارج از ایران هستند) و حتی ارتباطی هم نداشته باشد ولی با این وجود در امر دین‌ورزی درویشی خللی ایجاد نمی‌شود. وقتی کسی تصمیم می‌گیرد وارد آئین درویشی شود باید با یک شیخ یا خلیفه بیعت کند، یعنی با او عهد ببندد و رسماً جزو مریدان او درآید. پس بیعت یا تمسک یک منسک آشناسازی و از گونه مناسک انتقال مناسک گذر - با تعریف ون ژنپ - است (Van Genep: 1960 10-11). در طی این منسک فرد از موقعیتی غیردینی و یا دین‌داری نهادی وارد موقعیتی دینی یا دین‌داری مؤمنانه می‌شود.

شخصیت‌های طریقت‌قادریه

در طریقت‌قادریه سه شخصیت خاص به سه عنوان مختلف نقش مهمی را به عهده دارند که عبارتند از: ۱. شیخ ارشاد ۲. خلیفه ۳. درویش

۱. شیخ ارشاد: شیخ ارشاد یا رئیس طریقت یا پیر طریقت (که البته منظور از پیر، پیر بودن از لحاظ سنی نمی‌باشد بلکه پیر یا شیخ ارشاد) به کسی گفته می‌شود که در یک دوره زمانی خاص رهبر و سردسته دراویش و خلفا باشد. (کیانی، ۱۳۶۹: ۱۰۲)

شیخ ارشاد از لحاظ منزلت اجتماعی در بین خلفا و دراویش بالاترین منزلت و پایگاه اجتماعی را داراست و از بالاترین درجه احترام برخوردار است. همچنین تمامی برنامه‌های ذکری‌ای که از سوی شیخ ارشاد تعیین می‌شود به وسیله خلفا و دراویش پذیرفته می‌شود.

چگونگی انتخاب شیخ ارشاد

شیوه انتخاب شیخ ارشاد به این صورت است که شیخ هر دوره قبل از این‌که فوت کند، خودش و دیگران با توجه به شناختی که از فرزندان یا اطرافیان خود دارد و با توجه به میزان محبوبیت آن فرد در میان سایر خلفا و دراویش، یک نفر را به‌عنوان جانشین خود انتخاب و او را به‌عنوان شیخ ارشاد و بعد از خود به دراویش و خلفا معرفی می‌کند.

وظایف مهم شیخ ارشاد یا رئیس طریقت

مشخص کردن برنامه ذکری دراویش.

متحد کردن خلفا و دراویش.

انتخاب کردن خلیفه به این منظور که در جاهایی که شیخ ارشاد در آن‌جا حضور ندارد، خود خلیفه جانشین وی باشد.

رسیدگی به تکیه دراویش شهرها و کشورهای دیگری که در آن‌جا دراویش حضور دارند (عیسی، ۱۳۸۱: ۳۶-۴۱).

۲. خلیفه: شیوخی که بخواهند نفوذ شخصی یا طریقت خود را بر منطقه‌ای گسترش دهند، خلفایی را انتخاب و آنان را به آن‌جایی می‌فرستند تا طریقت را منتشر و پیروان خود را سازمان دهند.

در طریقت قادریه، خلیفه به کسی گفته می‌شود که از سوی شیخ ارشاد به‌عنوان جانشین وی انتخاب شده باشد و خلیفه به صورت مکتوب نامه‌ای از او دریافت کرده باشد.

دلیل انتخاب خلیفه این است که چون دراویش از لحاظ جغرافیایی گسترده‌تری دارند و در مناطق مختلف از کردستان عراق تا کردستان ایران و حتی سواحل شمالی ایران از جمله تالش و آستارا پخش شده‌اند، پس شیخ ارشاد به منظور ارتباط بیشتر با دراویش و فرستادن برنامه‌های ذکری خود به آن‌ها یک دسته از دراویش را که از لحاظ سواد و اخلاق و شیوه رفتار مناسب‌تر

باشند به‌عنوان خلیفه انتخاب می‌کند و درویش موظف‌اند که دستورات خلیفه را همانند دستورات شیخ ارشاد بپذیرند. همچنین یکی از وظایف مهم خلیفه این است که با کمک شیخ ارشاد و درویش در جاهایی که دسترسی درویش به شیخ ارشاد محدودیت دارد، تکیه‌ای درست کند و دوشنبه شب و پنج‌شنبه شب هر هفته در آن‌جا با درویش جمع شوند و برنامه‌های ذکری خودشان را انجام دهند. لازم به یادآوری است که شیخ ارشاد برای درویش مرد، خلیفه مرد و برای درویش زن، خلیفه زن انتخاب می‌کند.

۳. درویش: در اصطلاح طریقت قادریه، درویش به کسی می‌گویند که طریقت قادریه را یا از طریق شیخ ارشاد و یا از طریق خلیفه پذیرفته باشد. درویش قادریه خودشان را مرید و تابع برنامه‌های ذکری شیخ ارشاد می‌دانند.

پذیرفتن عهد و پیمان یا گرفتن طریقت و عضو شدن به عنوان درویش

کسی که می‌خواهد درویش شود باید از آئین بیعت و عهد اطلاع داشته و آداب دست در دست گذاشتن با شیخ یا خلیفه را بداند. «مصافحه» یعنی گرفتن دست حضرت شیخ یا یکی از مریدانی که از طرف شیخ به‌عنوان خلیفه و جانشین استاد انتخاب شده است. اما در مورد پذیرفتن طریقت یا درویش شدن زنان وضعیت به گونه‌ای دیگر است یعنی به خاطر این‌که زن شرعاً نمی‌تواند دست خود را در دست شیخ یا خلیفه بگذارد (به دلیل نامحرم بودن) بنابراین در همچون مواردی از یک تسبیح استفاده می‌شود یعنی یک طرف تسبیح در دست زن و طرف دیگر آن در دست شیخ / خلیفه قرار می‌گیرد. این نوع بیعت دست در دست گذاشتن گرچه یک امر رسمی و آدابی است اما در حقیقت بسیاری از رازهای درونی و عاطفی را دربر دارد و لذا «رسم روحی و تماس عاطفی» نام گرفته است. از طریق این ارتباط، مرید با روحانیت و معنویت استاد طریقت بیعت می‌کند که او نیز با شیخ بزرگ و همان‌طور مشایخ و از همین طریق به رسول اعظم مرتبط می‌شود و یک نوع بیعت با رسول خدا خواهد بود. کسی که می‌خواهد در سلک درویشان (پیروان طریقه قادریه) قرار گیرد دو زانو در مقابل شیخ یا خلیفه (نماینده شیخ) می‌نشیند. سپس باید دست راست خود را در دست مرشد گذاشته و توبه کند و از تمام گناهان صغیره و کبیره‌ای که مرتکب شده اظهار ندامت نماید و متعهد شود که دیگر مرتکب گناه نشود. مرشد هم پس از به زبان راندن نام خدا و پیغمبر و سلسله مشایخ طریقت به درویش توصیه می‌کند که همه آن‌ها را شاهد گرفته تا دیگر از راه راست خداپرستی و انجام وظیفه مذهبی و طریقت عدول ننماید. در مناسک بیعت یا تمسک - یا آن‌طور که گاهی «توبه کردن» نامیده می‌شود - این تمسک منسکی متعین نیست، به این معنی که بیعت همیشه به یک صورت انجام

نمی‌گیرد. به گفته یکی از درویش‌گاہی شیخ تا یکی دو سال فرد را برای تمسک نمی‌پذیرد (<http://www.ronankurd.com/zrebar-article>).

بعد از بیعت اگر مرید (درویش) بخواهد مجاز است به کارهای غیر معمول از قبیل آتش‌خواری و تیغ‌زنی و غیره بپردازد. چنان‌که بی‌علاقگی و لافیدی درویش به امور دنیوی کم باشد، لقب «دیوانه» به او اعطا می‌شود. در طریقت هر مریدی که کوشا بوده و برای تبلیغ و ارشاد لیاقتی از خود نشان دهد توسط شیخ به مقام خلافت نائل می‌شود و می‌تواند در محل خود نیابت شیخ را برای بسط طریقت داشته باشد و احیاناً مسافرت‌هایی هم برای پیشرفت طریقت بنماید (توکلی، محمد رئوف؛ ص ۱۹۷-۱۹۸).

طریقت

منظور از طریقت، طریق و مسیر قرآن و برنامه حضرت رسول (ص) و اهل بیت (ع) و یاران و اصحاب بزرگوارشان است (کسنزانی، ۱۳۶۰: ۲).

ذکر در طریقت قادریه

ذکر رکن مهم از ارکان طریقت محسوب می‌شود و جز به دوام بر آن به خدا نمی‌توان رسید. ذکر مایه صیقل یافتن دل‌ها و کلید گشایش برکات و جلب توجه به خداست. ذکر اساس و بنیان طریقت است و گذشتگان و مشایخ اساس و بنیان طریقت را اشتغال مداوم مرید به ذکر خداوند تعبیر کرده‌اند. مرید به دلیل مداومت بر آن از هر گونه هم و غمی یا غفلت و فراموشی در امان است (زنجان، ۱۳۶۴: ۴۱).

معنای کلمه ذکر

کلمه ذکر در آیات قرآنی و احادیث شریفه بر چند معنی اطلاق شده است:

۱. عده‌ای منظور از ذکر را قرآن می‌دانند. آن‌جا که خداوند متعال می‌فرماید: «البته ما بر تو قرآن را نازل کردیم و ما هم آن را از آسیب منکران محفوظ خواهیم داشت» (الحجر/ ۹).
۲. عده‌ای ذکر را نماز جمعه می‌دانند مانند آیه: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هرگاه برای اقامه نماز جمعه ندا داده شد به ذکر خدا بپردازید» (الجمعه/ ۹).

۳. در جایی دیگر به علم معنی شده است مانند آیه: «اگر نمی‌دانید از اهل ذکر، (یعنی علما و دانشمندان هر امت) سؤال کنید» (الانبیاء/ ۷).

۴. در قرآن کریم از کلمه ذکر به تسبیح و تحلیل و تکبیر و نماز تعبیر شده است. خدای متعال می‌فرماید: «وقتی نماز را به پایان می‌برید، خدا را یاد کنید و به ذکر او پردازید؛ در هر حالت، ایستاده، نشسته و پهلو افتاده» (النساء/۱۰۳).

در تصوف ذکر وسیله‌ای برای ابراز حالات بدنی آزاد است و شکل حرکات بدنی تابعی از حالات درونی است. موسیقی دراویش را هم می‌توان در قالب شکل‌گرایی و بی‌شکلی بررسی کرد. ملودی‌ها و اشعار موسیقی دراویش بیش از این‌که تابع قواعد عینی و سنت موسیقایی خاصی باشند، تابع احساسات درونی هستند به طوری‌که نه ملودی و نه شعر خاصی وجود دارد که فی‌نفسه دارای ارزش آئینی خاصی تلقی شود و عملاً انتخاب اشعار و ملودی‌ها بسته به شرایط جمع بوده و سلیقه‌ای است. از طرفی ساز اصلی موسیقی دراویش، یعنی دف نیز از گروه سازهای کوبه‌ای و از دسته سازهایی است که به‌طور وسیع در فرهنگ‌های مختلف در مناسک و جدامیز مذهبی و برای ایجاد وجد و خلصه از آن استفاده می‌شود (دورینگ ۱۳۷۸: ۷۴-۵). به عبارت دیگر به لحاظ موسیقایی نیز، موسیقی دراویش قادری ناظر به ایجاد وجد و جذب و به عبارتی اهمیت دادن به حالات درونی است.

اگر «ذکر» و سماع شاخص‌ترین چهره آئین درویشی در کردستان است، نمایش‌های خارق عادت، شاخص‌ترین چهره این آئین در چشم مردم مناطق دیگر است و دراویش قادری با انجام این نمایش‌ها شناخته می‌شوند.

در طی این مراسم دراویش به انجام کارهای خارق عادت مثل فرو کردن کارد و سیخ در سر و صورت و بدن، بلعیدن اجسام برنده و سنگ‌های نسبتاً بزرگ و... مبادرت می‌کنند. معمولاً قبل از انجام این عملیات، دراویش به «ذکر» و سماع می‌پردازند و سپس این نمایش‌ها را شروع می‌کنند.

این نمایش‌ها انواع مختلفی دارند که می‌توان آن‌ها را تقریباً به مقوله‌های زیر تقسیم کرد: تیغ‌بازی (فروود کردن کارد و سیخ و... در قسمت‌های مختلف بدن)، بازی با حیوانات خطرناک مثل مار و عقرب، آتش بازی و بلعیدن اجسام حجیم و یا برنده. اما این به آن معنا نیست که کارهای خارق عادت منحصر به این موارد هستند و در واقع هر کاری که خارق عادت محسوب شود ممکن است در این نمایش‌ها انجام بگیرد.

درواقع این تمرینات که به‌عنوان «تزکیه کردن» از آن‌ها یاد می‌شود، تمریناتی در جهت نیل به عالم ماورا و ارتباط با عالم دیگر و نیز گذر از شرایط زندگی دنیوی و جسمانی هستند. به‌طور کلی تکرار اذکار و اوراد و تحمل شرایط سخت جسمی، بی‌خوابی و... روش‌هایی هستند که در بسیاری از فرهنگ‌ها برای نیل به ماوراء و مکاشفه به کار می‌روند (الیاده ۱۳۷۵: ۸۶).

(Lowie 1967:170). ذهنیت دراویش قادری ناظر به جهانی معنوی و پر از رموز و نشانه است، نشانه‌هایی که مؤدی به نحوه زندگی مقدس هستند و در عین حال خود دلایلی از فعالیت جهان باطنی و مقدس فرض می‌شوند. این نشانه‌ها به صورت رؤیا، مکاشفه بصری، پیشگویی و غیب‌گویی، بیماری و شفا و... متجلی می‌شوند.

نکاتی که ذاکرین در اثنا ذکر باید رعایت کنند

۱. با جماعت ذکر کننده گرد آید و هنگامی که تنها سمت به سوی قبله متوجه باشد.
۲. مجلس ذکر را با بوی خوش معطر کنند. ۳. لباسی که دراویش می‌پوشند باید حلال باشد.
۴. کوشش کنند که طعامی که خورده‌اند خالی از شبهه و حلال باشد. ۵. چشمانش را ببندد که این امر موجب بسته شدن تدریجی حواس ظاهر و گشودن حواس قلب می‌شود. ۶. در گفتن ذکر صداقت داشته باشد. ۷. در عمل صاف و پاک و خالص باشد. ۸. معنی ذکر را با قلبش فرا خواند. ۹. در هنگام ذکر، ذاکر قلب خویش را از هر موجودی غیر از خدا فارغ کند (آزاده، ۱۳۶۳: ۶۹).

انواع ذکر در طریقت قادریه و چگونگی انجام آن

چهار نوع ذکر در این طریقت وجود دارد که به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. ذکر انفرادی: در ذکر انفرادی شخص باید به صورت تنهایی در حالت نشسته و رو به قبله با حالت خشوع و ادب به ذکر پردازد.
۲. ذکر دسته جمعی: در ذکر دسته جمعی شخص با پاکیزگی تن و لباس، وضو و دور از هر نوع وسیله ناروا و حرام در حالت سلامت تن و رعایت حقوق مجلس و آداب و رفتار با دیگران (از عذاب دادن دیگران دوری کند و صدایش را در حدود صدای دیگران قرار دهد) و فارغ از هرگونه وسوسه و تردید، با قلبی خاشع مشغول ذکر کردن است (عیسی، ۱۳۸۱: ۴۲).
۳. ذکر مقید: اوراد و اذکار و کلماتی است که از جانب پیامبر (ص) به ما رسیده است که در عنوانی مناسب و مکانی مشخص انجام می‌گیرد مانند اذکار پس از نماز یا وقت سفر، ازدواج، بیماری و عیادت یا در شب و روز جمعه و هنگام افطار (عیسی، ۱۳۸۱: ۴۳).
۴. ذکر مطلق: مقید به زمان و مکان خاصی نیست. همچنین برای اذکار مطلق، حد و شمارش در کار نیست و کلمات آن «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»، «صَلُّوا تَبَرُّنَّي»، «اِسْتِغْفَار»، «اَسْمَاءُ الْهَيْ» و از همه مهم تر «اللَّهُ» است.

ندارند. بعد از این که وارد عراق شدند به شهر «پینجویین» می‌روند و یک تکیه در پنجوین احداث شده که دروایش برای نماز و استراحت وارد آن می‌شوند. بعد از این که دروایش نمازهای شان را خواندند و استراحت کردند، معمولاً چند نفر از دروایش که صدای خوبی داشته باشند، در داخل تکیه شروع به دف زدن می‌کنند. بعد از این ذکر و دف زدن، درویشان روانه شهر سلیمانیه می‌شوند و در جلو منزل «شیخ محمد کسنزانی» پیاده می‌شوند و درویشان همراه با سرپرستان که خلیفه می‌باشد، پرچم (بیدق) را بلند می‌کنند و با دف و طبل زدن وارد محوطه منزل شیخ می‌شوند که بسیار بزرگ است. درویشان هر وقت وارد منزل شیخ شوند باید به جایگاه مخصوص ذکر روند و در آن جا به ذکر پردازند. درویشان مرد به صورت حلقه گرد هم می‌آیند و خلیفه و سرپرست خودشان ذکر را شروع و به اتمام می‌رساند. بعد از اتمام ذکر، مردان برای ادای نماز و استراحت به تکیه‌های مخصوص که در داخل همان محوطه منزل شیخ قرار دارد، وارد می‌شوند و زنان هم وارد تکیه‌های مخصوص زنان می‌شوند.

روزانه سه الی چهار دسته از درویشان از مناطق مختلف و از قومیت‌های مختلف از کرد، فارس (بیشتر از نواحی شمال ایران) و عرب برای زیارت شیخ به این تکیه‌ها می‌آیند و در اصطلاح محلی زبان کردی به این دسته و گروه‌های درویش «دایره» گفته می‌شود. نکته مهم این که هزینه خورد و خوراک از قبیل غذا و چایی برای این درویشان به عهده شیخ است.

ذکر دروایش در حضور شیخ محمد کسنزانی

دروایشی که وارد منزل شیخ طریقت می‌شوند در طول شبانه روز سه وعده ذکر می‌کنند:

۱. مرحله اول بعد از صرف صبحانه و در حدود ساعت ۱۰/۳۰ صبح است که درویشان به صورت حلقه گرد هم جمع می‌شوند و در یک طرف آن یک طبل کوچک و طبل بزرگ که از پوست بز یا گوسفند درست شده‌اند و چند دف دیگر وجود دارد که چند نفر از درویشان که برای طبل و دف زدن مهارت دارند، شروع به دف زدن می‌کنند و شیخ ارشاد در داخل حلقه همراه با درویشان ذکر را با نظم و ترتیب خاص خود شروع می‌کنند و بعد از اتمام ذکر، شیخ برای درویشان سخنرانی می‌کند که محتوای این سخنرانی بیشتر خوش آمدگویی و دعوت به امر به معروف و نهی از منکر است.

۲. مرحله دوم ذکر حوالی ساعت ۵ الی ۵/۳۰ بعد از ظهر است که به همان روال صبح ذکر شروع و به اتمام می‌رسد.

۳. بعضی اوقات هم شیخ ارشاد شب بعد از صرف شام و در حدود ساعت ۱۰ شب با

دراویش، ذکر شب را شروع می‌کند. نکته جالبی که در این زیارت دراویش به چشم می‌خورد، به وجود آمدن پیوند عاطفی شدید میان دراویشی است که اکثر آن‌ها تا قبل از شروع سفر هم‌دیگر را نمی‌شناختند و با هم‌دیگر دوستی چندان محکمی نداشتند.

آداب درویشان در مجلس شیخ

۱. هیچ چیزی مانند سجاده یا فرش برای نشستن خواسته نمی‌شود.
۲. دراویش در حضور شیخ به چیزی یا کسی غیر از او نظر نمی‌افکنند.
۳. ساکن و بی‌حرکت در مجلس شیخ می‌نشینند و کلامی نمی‌گویند مگر این‌که بخواهند به سؤالات شیخ جواب دهند.
۴. صدای مرید در مجلس شیخ نباید بلندتر از صدای شیخ باشد و نشستن مرید باید به شکل نشستن در نماز باشد نه چهارزانو.
۵. دراویش در مجلس شیخ باید حتی‌الامکان از خنده و مزاح و پرگویی پرهیز کنند.
۶. دراویش نباید در حضور شیخ او را به اسم کوچک صدا کنند (آزاده، ۱۳۶۳: ۶۵).

خلوت و چگونگی آن در طریقت قادریه

خلوت، دوری کردن از انسان‌ها برای مدت محدودی و ترک کارهای معمولی و عادی برای دور ماندن از هم و غم زندگی و آزاد بودن فکر جهت ذکر و یاد خدا است. شیخ احمد زروق در کتاب «قواعد تصوف» می‌گوید: «خلوت نوعی از اعتکاف است اما در مکانی غیر از مساجد و در آن برای مدتی که حداکثر برای آن تعیین نکرده‌اند ولی زمان آن با توجه به چهل روز مواعید حضرت موسی (ع)، چهل روز و میانگین آن مدت یک ماه، آن‌ها با توجه به مدت زمانی که حضرت رسول در حرا مانده است و کمترین زمان آن ده روز است» (عیسی، ۱۳۸۱: ۷۱-۷۳). بعضی از آگاهان و مشایخ دلیل مشروعیت خلوت را آیاتی می‌دانند از جمله «یاد کن نام پروردگارت را و به درگاه او روی آور» (مزمّل /۸).

خلوت از دیدگاه مشایخ کسنزانی

خلوت از دیدگاه مشایخ کسنزانی برای سلامت دین و کنجکاوای احوال نفس و اخلاص عمل برای خداوند متعال است نه به خاطر وقایعی که در نتیجه آن حاصل می‌شود یا به خاطر کشفیاتی که عده‌ای داخل آن می‌شوند تا با نیل به آن کشفیات فضیلتی نصیبشان شود. پس دراویش خالی از تمام اندیشه‌ها و فقط با یاد خداوند و هم‌نشینی با او به خلوت می‌نشینند و در

نتیجه این خلوت و همنشینی با حق به تقوی آراسته می‌شوند. خلوت را به دو نوع تقسیم کرده‌اند:

۱. خلوت عامه: خلوت هر مؤمن با خدای خود و با او بودن به هر شکل و بیان.
۲. خلوت خاصه: خلوت زیر نظر مرشد برای رسیدن به مقام‌های والا و مدارج معرفت با اذکار معین مرید. او به این دلیل خلوت می‌گزیند که ذکر خدا و همراهی حق جلّ و علّا را پیشه کند و به مناجات بپردازد. مرید در خلوت باید از شیخ خود کمک بخواهد که بدون دستور و مراعات و مراقبت او، خلوت برایش خطر جدی دارد زیرا شیطان، شادمانی و خوشحالی و غرور برایش فراهم می‌کند و آن کسی که تحت راهنمایی شیخ و استاد نباشد از شر دام شیطان در امان نخواهد بود. آن‌جا که به بی‌خودی رسد، شیخ باید راهنمایی‌اش کند، از جوش و خروش آگاهش سازد، از غفلت بیدارش کند و راه صحیح برایش ارائه دهد (سجادی، ۱۳۸۰: ۹۱-۹۸).

طعام در اویش در خلوت

- خوراک درویشان در خلوت برحسب آماده بودن آن‌ها به خلوت دارای چهار مرحله است:
۱. ده روز اول خوراک در اویش عبارت است یک‌گرده نان خشک که آن را به دو نیم می‌کنند، نیمی برای افطار و نیمی برای سحر همراه با کمی میوه و چای.
 ۲. در دهه دوم به هر درویش روزی نصف‌گرده نان داده می‌شود که آن را برای صرف در افطار و سحر به دو نیم می‌کنند و به همراه مقداری میوه و چای.
 ۳. در دهه سوم یک‌سوم‌گرده نان به هر درویش داده می‌شود که آن را نیز به دو قسمت برای صرف در افطار و سحر تقسیم می‌کنند و مقدار کمی میوه که تقریباً مساوی است با چهار حبه انگور.
 ۴. در دهه آخر، درویش در شش روز اول این دهه مخیر است به انتخاب یک چهارم‌گرده نان برای دو نوبت سحر و افطار یا فقط کمی میوه و در چهار روز آخر باید تا پایان خلوت، در روز عید مبارک فطر به نوشیدن آب کفایت کند (عیسی، ۱۳۸۱: ۱۰۵).
- خواب در خلوت: خواب در خلوت بر درویشان منع شده است. بعد از طلوع صبح استراحتی که از یک ساعت تجاوز نمی‌کند، به درویش داده می‌شود و پس از آن شروع به ذکر می‌کنند تا طلوع صبحی دیگر.
- نشستن داخل خلوت: شیوه نشستن درویش در داخل خلوت مانند نشستن در نماز است و اگر خسته شد، برای استراحت اجازه دارد - در حالی که توجه به سوی قبله دارد - چهار زانو بنشیند.

درویش در حال نشستن چشمانش را بر هم می‌گذارد و به خواندن ورد می‌پردازد. درویش در حال نشستن حق تکیه دادن ندارد.

سخن در داخل خلوت: درویش در داخل خلوت از حرف زدن منع شده است زیرا هم در دلش اثر می‌گذارد و هم این‌که در خلوت چیزی غیر از ذکر خدا صحیح نیست. پس اگر درویش نیازمند به چیزی باشد باید بر روی ورقه‌ای بنویسد یا با اشاره نیاز خود را اعلام دارد.

ذکرهای خلوت: ذکرهای خلوت عبارت از نه ورد است که درویش باید از اول خلوت تا پایان چهل روز آن‌ها را تکرار کند و همچنین در شمارش دقیق آن‌ها دقت کند.

۱. لا إله إلا الله (۱۰۰۰۰۰ بار)؛ ۲. یا الله (۷۸۸۴ بار)؛ ۳. یا هُوَ (۴۴۶۰۰ بار)؛ ۴. یا حَىُّ (۲۰۵۹۲ بار)؛ ۵. یا واحد (۹۲۴۲۰ بار)؛ ۶. یا عَزِيز (۴۶۴ بار)؛ ۷. یا وُدود (۱۰۱۰۰ بار)؛ ۸. یا رَحمان (۱۰۰۰۰۰ بار)؛ ۹. یا رَحيم (۱۰۰۰۰۰ بار).

همچنین هر درویش روزی صد قدم گام بر می‌دارد و هر روز بعد از نماز مغرب و بعد از افطار در حالی که ایستاده است، صدبار می‌گوید: «یا خبیر» سپس می‌نشیند و به ورد خواندن می‌پردازد.

خارج شدن درویش از خلوت برای وضو: برای این‌که نور آفتاب به درویش نرسد، سرو صورت خود را با پارچه‌ای می‌پوشاند و از خلوت خارج می‌شود و به مکانی که از خلوت‌تگاهش دور نباشد، می‌رود و پس از قضای حاجت و گرفتن وضو به جای خود بر می‌گردد.

فواید خلوت

۱. سلامتی زبان از آفات: زیرا کسی که در خلوت است کسی را ندارد که هم‌زباننش شود و بنابراین زبانش سالم می‌ماند.
۲. سالم ماندن از نظر حرام: زیرا کسی که خلوت‌گزیند، از نظر کردن به چیزهای نکبت‌انگیز از قبیل رونق و شکوه زندگی دنیا و زینت و زیور آن سلامت می‌ماند.
۳. نگهداری و صیانت قلب از ریا و چاپلوسی.
۴. تحصیل زهد و قناعت دنیا که شرافت و کمال انسان در آن است.
۵. سالم ماندن از رفاقت و دوستی با اشرار و آمیختن با ارازل که این آمیزش‌ها موجب فساد است.
۶. آسایش انسان برای عبادت و یاد خداوند و اراده و تصمیم او به پرهیزکاری و نیکوکاری.
۷. امکان رشد اندیشه و عبرت گرفتن از عبادت که بزرگ‌ترین هدف و مقصود از خلوت همین است (عیسی، ۱۳۸۱: ۱۱۵).

وردهای روزانه طریقه کسنزانیه

الف) ورد بعد از نماز صبح

لاإله إلا الله (۲۰۰ بار)؛ الله (۳۰۰ بار)؛ اِسْتِغْفَار (۱۰۰ بار)؛ اَلْحَمْدُ قُلُّ هُوَ اللهُ (۳۰ بار)

ب) ورد بعد از نماز ظهر

اَلْحَمْدُ قُلُّ هُوَ اللهُ (۲۵ بار)؛ استغفار (۱۰۰ بار)

ج) ورد بعد از نماز عصر

اَلْحَمْدُ قُلُّ هُوَ اللهُ (۲۰ بار)؛ استغفار (۱۰۰ بار)

د) ورد عصر و قبل از غروب آفتاب

یا الله، یا حی، یا قیوم (۵۰ بار)؛ یا عزیز (۵۰ بار)؛ یا الله، مَوْلای الله (۵۰ بار)؛ یا وُدود (۵۰ بار)؛ یا هو (۵۰ بار)؛ یا رَحمان (۵۰ بار)؛ یا حی (۵۰ بار)؛ یا رَحیم (۵۰ بار)؛ یا واجد (۵۰ بار)

چ) ورد بعد از نماز مغرب

الحمد و قل هو الله (۱۵ بار)؛ استغفار (۱۰۰ بار)

ه) ورد بعد از نماز عشاء

اَلْحَمْدُ قُلُّ هُوَ اللهُ (۱۰ بار)؛ استغفار (۱۰۰ بار)؛ لاإله إلاالله (۱۰۰ بار)؛ یاالله (۲۰۰ بار)
(کسنزانی، ۱۳۶۳: ۱۲۵-۱۳۲).

تغییرات پدید آمده در کل دین‌ورزی دراویش قادری

قبل از انقلاب گفتمان دینی دراویش قادری و حداکثر دیالوگ سنتی علما - مشایخ دراویش چهره دین‌ورزی منطقه را شکل می‌داد. ولی رواج بحث‌های روشنفکری و مذهبی‌ای به اعتبار مطلق این گفتمان یا این دیالوگ لطمه وارد کرد.

از طرفی بحث‌های جدید مجالی برای نقد عملکرد مشایخ و دراویش ایجاد کرد و در بعضی موارد دین‌ورزی دراویش همچون مؤلفه‌ای از «سنت» به عنوان شاخص «عقب‌ماندگی» تلقی شد. با ایجاد تفکیک و تمایز در ساخت اجتماعی و وجود دواعی بدیل، دواعی دینی کمی دامن خود را از جامعه فرو کشیدند. البته این به معنای افول دین‌ورزی دراویش قادری نیست بلکه می‌توان گفت که دواعی ناظر به جمع و قدرت اجتماعی دراویش خواه‌ناخواه کاهش یافته است. به زبان دقیق‌تر قدرت اجتماعی خلفا تنزل پیدا کرده است و دیگر نفوذ و تعیین‌کنندگی سابق را در امور اجتماعی ندارند. کما این‌که قبلاً از نخبگان عمده جامعه کردستان بوده‌اند ولی امروزه در کنار سایر نخبگان اجتماعی قرار داشته و نقش قاطع سابق را ندارند. در

حالی که نقش ایشان چنان در شرایط اجتماعی قاطع بوده است که محقق‌گردشناسی چون نیکیتین هر کار تحقیقی درباره‌ی گردها را مستلزم توجه به مشایخ و نفوذ مذهبی و سیاسی و تعاملات ایشان می‌دانسته است (نیکیتین، ۱۳۶۶: ۴۶۰).

اما دین‌ورزی در اویش قادری هنوز تعبیری زنده و پویا از دین‌ورزی است. آنچه رخ داده قرار گرفتن دین‌ورزی در اویش قادری در حیطه‌ای معین‌تر، مشخص‌تر و محدودتر است که حیطه‌ای معنوی، عرفانی و فردی است. در واقع شرایط جدید - با ارتقای وجدان فردی و کاهش وجدان جمعی - با دین‌ورزی‌ای باطنی‌تر و فردی‌تر یا بی‌شکل‌تر تناسب دارد و آیین درویشی پتانسیل کافی را برای این نوع دین‌ورزی دارد. و شاید به‌همین دلیل باشد که امروزه مراسم و مناسک درویشی به‌خصوص مراسم «ذکر» و «سماع» در همه‌جا برگزار می‌شود. مراسم «ذکر» و «سماع» با تأکیدی که بر اظهار حالات درونی فرد دارند با شور و شوق و هیجانی که ایجاد می‌کنند، مناسکی متناسب با شرایط جدید هستند. در واقع یکی از خصایص جوامع مدرن شده‌ی امروزی توجه به تعابیر عرفانی و باطنی و مناسک پرشور مذهبی است (ویلیم ۱۳۷۷: ۱۴۴ و Douglas ۱۹۷۰: ۱۵۴) که مناسک سماع در اویش قادری از زمره‌ی چنین مناسکی است.

در این شرایط جدید به دلیل تعدد مجاری و مراجع ارتباطی، قدرت هریک از این مراجع تنزل یافته و اثرات آن‌ها در جامعه کاهش یافته است و این مسئله در درون سازمان در اویش قادری هم آثاری داشته است.

از جانب دیگر تکرر و تمایز پدید آمده در عرصه‌ی اجتماع باعث شده که درویش تنها نقش درویشی را بازی نکند و ناچار باشد که نقش‌های اجتماعی دیگر را هم ایفا کند. در نتیجه تمام شئون زندگی یک درویش با مسئله‌ی دین‌ورزی درگیر و این خود به معنای کاهش قدرت اثر طریقت و نمایندگی آن یعنی شیخ بر درویش است. این است که شیخ دیگر نمی‌تواند روش‌های مقتدرانه‌ی سابق را که مبتنی بر دستور شیخ و متابعت کامل درویش بود، اعمال کند و باید با روش‌های «دوستانه» و از طریق «نصیحت» اقدام به ارشاد کند.

به زبان داگلاس، این‌جا در جامعه «گروه» ضعیف شده و «شبکه» (متمرکز بر فرد) قدرت گرفته که به معنای درگیری فرد در شبکه‌ای ارتباطی با مرکزیت فرد است که نتیجه‌ی آن ضعف هویت گروهی و قدرت‌گیری هویت فردی است که بازتاب آن در دین‌ورزی فردی‌تر و درونی‌تر است. یعنی دین‌ورزی‌ای که بیش از مراجع بیرونی بر درون فرد تأکید دارد که تبعاً در این حالت رابطه‌ی شکل‌گرای شیخ - درویش و کلاً دین‌ورزی بیرون‌بنیاد و شکل‌گرا سستی می‌گیرد.

امروزه افرادی وجود دارند که کمابیش از دستورات طریقتی پیروی می‌کنند و علاقه‌مند به درویشی و تصوف هستند ولی به‌طور رسمی متمسک نمی‌شوند؛ یعنی درویش غیررسمی

هستند و می‌گویند که نمی‌خواهند مقید به قیدی باشند و آزادی از قیود عینی در دین‌ورزی را بیشتر می‌پسندند.

امروز دراویش عملاً نمی‌توانند تمام زندگی‌شان را بر حول طریقت شکل دهند و ناچارند که به شئون دیگر اجتماعی و تمشیت امورشان نیز بپردازند. به گفته شیخ قادری طالبانی شهرستان جوانرود «امروز یک درصدی از زندگی درویشی برحسب طریقت است».

البته هنوز افراد محدودی هستند که طریقت و آیین درویشی بخش عمده زندگی اجتماعی‌شان را تشکیل می‌دهد و افراد کمیابی همچون «دیوانه»ها وجود دارند که بی‌توجه به شرایط و عرف اجتماعی همچنان دریافت درونی‌شان است که دین‌ورزی - کل زندگی - آنان را شکل می‌دهد (<http://www.ronankurd.com/zrebar-article>).

بررسی تحلیل جامعه‌شناختی مناسک و آداب و رسوم‌های طریقت قادریه

الف) تجمع در تکیه

تکیه واژه‌ای است عربی از ریشه وکاء به معنی پشت به چیزی گذاشتن و به معنی متکاء نیز آمده است.

واژه تکیه در کاربرد مسلک تصوف عبارت است از خانقاه و منزل درویشان و جایی که در آن دراویش مشغول به ذکر می‌شوند. دراویش طریقت قادریه در هر هفته، دوشنبه شب و پنجشنبه شب در تکیه جمع می‌شوند و این تجمع آن‌ها چند دلیل دارد:

۱. ذکر کردن: منظور و هدف اصلی دراویش از تجمع تکیه همان ذکر کردن است که برای انجام این کار، یکی از دراویش که عنوان خلیفه دارد، شروع به خواندن ذکر می‌کند و در این هنگام تعدادی از دراویش که آشنا به دف زدن باشند و صدای خوبی هم داشته باشند، شروع به دف زدن و خواندن اشعار عارفانه می‌کنند و دراویش داخل تکیه هم موهای سرشان (پیرچ) را پریشان می‌کنند و مجلس کاملاً رنگ و بوی عارفانه به خود می‌گیرد.

۲. هدف و منظور دوم از تجمع در تکیه، باخبر شدن دراویش از حال و احوال شیخ طریقت می‌باشد؛ یعنی موقعی که دراویش در تکیه جمع می‌شوند، خلیفه، دراویش را از حال و احوال شیخ خودشان باخبر می‌کنند چون خلیفه بیشتر از دراویش با شیخ در ارتباط است.

۳. برنامه‌ریزی خلیفه و دراویش برای دیدار از شیخ طریقت و همچنین دیدار دراویشی که پیر و سالخورده شده‌اند یا دراویشی که مریض و بیمار شده‌اند و نمی‌توانند به تکیه بیایند.

۴. جمع‌آوری کمک‌های پولی و نقدی برای آن دسته از دراویشی که فقیر و بی‌چیز هستند یا به دلیل کسالت و مریضی احتیاج به پول دارند.

ب) ارشاد

در طریقت قادریه به منظور بسط و گسترش تعالیم طریقت و دعوت و هدایت کردن مردم مناطق مختلف، مشایخ این طریقت، عده‌ای را که قابلیت تبلیغ و رهبری دارند به نمایندگی انتخاب کرده و آنان را برای نشر تعالیم این سلسله به مراکز و مناطق مستعد و مورد نظر می‌فرستند.

ارشاد در اویش طریقت قادریه هر سال در فصل زمستان که مردم اکثراً در خانه‌هایشان هستند صورت می‌گیرد. در این هنگام در اویش به صورت دسته‌ها و گروه‌هایی جمع می‌شوند و به روستاها و شهرهای دور و نزدیک می‌روند تا مردم را به سوی طریقت خودشان دعوت کنند. در موقع ارشاد، در اویش به همراه خلیفه‌شان در مساجد و شهرهایی که به آن‌جا سفر می‌کنند، جمع می‌شوند و ساکنان آن روستاها و شهرها به استقبال ارشادکنندگان می‌روند و از آن‌ها پذیرایی می‌کنند و به سخنرانی‌های آنان گوش می‌دهند و در صورت تمایل در نزد خلیفه طریقت درویشی را می‌پذیرند. این امر که در اصطلاح طریقت قادریه «ارشاد» نامیده می‌شود، حدود یک ماه طول می‌کشد.

اگر به لحاظ جامعه‌شناختی از زاویه و دریچهٔ کارکردگرایی به آیین طریقت قادریه بنگریم، از آن‌جا که مفهوم و هدف نظریهٔ جامعه‌شناسی کارکردگرایانه این است که به وسیلهٔ آن کارکرد پدیده‌ها و واقعیات جامعه را بررسی کنیم؛ برای روشن شدن این موضوع و ارتباط دادن آن با نظریه‌های جامعه‌شناسی، کارکردهای آشکار و پنهان این طریقت را می‌توان به این صورت بیان کرد که این طریقت در میان درویش به رشد و تقویت معنویت کمک می‌کند و نوعی بازگشت به سوی خدا و توبه کردن از گناهان است. دیگر این‌که این امر می‌تواند در افزایش همبستگی میان درویش و باخبر شدن از احوال و اوضاع یکدیگر مؤثر باشد. نکتهٔ جالب‌تر این‌که هرکدام از درویش با پذیرفتن اصول این طریقت، دوشنبه و پنج‌شنبه شب هر هفته در مسجدی که عنوان تکیه دارد، جمع می‌شوند و شروع به ذکر کردن می‌کنند و همین جمع شدن آن‌ها موجب تقویت روحیه همبستگی در بین آن‌ها می‌شود (کسنزانی، ۱۳۶۰: ۱۴۲-۱۵۰).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت آیین دین‌ورزی طریقت قادریه به قول دورکیم یک همبستگی اجتماعی را در میان پیروان این آئین و مناطق مختلف کردستان به وجود آورده است آن‌چنان که در قبل از انقلاب گفتمان دینی در اویش قادری، چهرهٔ دین‌ورزی منطقه را شکل می‌داد ولی رواج بحث‌های روشنفکری و مذهبی به اعتبار مطلق این گفتمان لطمه وارد کرد. از طرفی

این بحث‌های جدید مجالی برای نقد عملکرد مشایخ و درویش ایجاد کرد و در بعضی موارد دین‌ورزی درویش همچون مؤلفه‌ای از «سنت» به عنوان شاخص «عقب‌ماندگی» تلقی شد. اما دین‌ورزی درویش قادری هنوز تعبیری زنده و پویا از دین‌ورزی است. آن‌چه رخ داده قرار گرفتن دین‌ورزی درویش قادری در حیطه‌ای معین‌تر، مشخص‌تر و محدودتر است که حیطه‌ای معنوی، عرفانی و فردی است. در واقع شرایط جدید - با ارتقای وجدان فردی و کاهش وجدان جمعی - با دین‌ورزی‌ای درون‌گراتر و فردی‌تر یا بی‌شکل‌تر تناسب دارد. مراسم «ذکر» و سماع با تأکیدی که بر اظهار حالات درونی فرد دارند با شور و شوق و هیجانی که ایجاد می‌کنند، مناسکی متناسب با شرایط جدید هستند. در این شرایط جدید به دلیل تعدد مجاری و مراجع ارتباطی، قدرت هر یک از این مراجع تنزل یافته و اثرات آن‌ها در جامعه کاهش یافته است و این مسئله در درون سازمان درویش قادری هم آثاری داشته است. در میان درویش قادریه از لحاظ خاستگاه طبقاتی، اقشار و گروه‌های مختلفی وجود دارد یعنی در میان این درویش هم گروه‌های کم‌درآمد و هم گروه‌های با درآمد متوسط رو به بالا پیدا می‌شود. این مطلب بیانگر این است که درویش قادریه از لحاظ خاستگاه و پایگاه طبقاتی اقتصادی، گروه‌های بسته و محدودی نیستند بلکه این طریقت در میان تمامی اقشار و گروه‌های اقتصادی و اجتماعی گسترده‌گی پیدا کرده و همین امر مغایر با بسیاری از طریقت‌های دیگر می‌شود. به همین جهت است که گاه به طریقت قادری برچسب مردمی می‌زنند.

این طریقت از لحاظ اجتماعی در بین همه اقشار گسترده‌گی دارد. البته در زمان‌های گذشته بیشتر سالخوردگان بودند که به این طریقت گرایش داشتند ولی هم‌اکنون، گرایش به پذیرش این طریقت در سنین پایین‌تر هم دیده می‌شود که این امر شاید نشان‌دهنده گسترده‌گی روزافزون این طریقت در بین مردم است.

از لحاظ جنسیت هم باید اذعان کرد که طریقت قادریه همچنان که در میان مردان گسترش دارد، در بین زنان هم رواج دارد ولی نکته قابل توجه این است که گسترده‌گی این طریقت در بین مردان بیشتر از زنان بوده و اکثر زنانی که بیعت خود را با این طریقت بسته‌اند، جزء زنانی هستند که شوهرانشان هم این طریقت را پذیرفته‌اند.

منابع

- الیاده، میرچا، ۱۳۷۵، اسطوره، رؤیا، راز، ترجمه رؤیا منجم، فکر روز.
 البیلانی الحسینی، عبدالقادر (بی‌تا): الغنیه لطالبی طریق الحق (جزء الاول و الثانی)، دارالالباب، دمشق.
 آزاده، عبدالله، ۱۳۶۳، نظری تازه به عرفان و تصوف، انتشارات وحید.
 بیس، دانیل و پلاک، فرد، ۱۳۷۵، انسان‌شناسی فرهنگی، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی.

- توکلی، محمد رئوف، (بی‌تا) تاریخ تصوف در کردستان، انتشارات اشراقی.
 حلبی، علی‌اصغر، ۱۳۶۵، تاریخ تمدن اسلامی، نشر بنیاد.
 دوریکم، امیل، ۱۳۵۹، تقسیم‌کار اجتماعی، ترجمه حسن حبیبی، انتشارات قلم.
 دورینگ، ژان، ۱۳۷۸، موسیقی و عرفان: سنت اهل حق، ترجمه سودابه فضائی، انجمن ایران‌شناسی فرانسه و نشر پرش.
 ریتزر، جورج، ۱۳۷۴، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی.
 زنجانی، حمید، ۱۳۶۴، پیوند مذهب و انسان، تهران: انتشارات برهان.
 سایت اینترنتی (<http://www.ronankurd.com/zrebar-article>)
 سایت اینترنتی (<http://www.islamicart-crc.org>)
 سجادی، سید ضیاء‌الدین، ۱۳۸۰، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، تهران: انتشارات سمت.
 شمس، ابراهیم، ۱۳۷۷، زندگی شمس‌العارفین: حضرت شیخ محمد عزیز نجاری و طریقت قادریه نجاری، کانون گسترش علوم.
 عربستانی، مهرداد، ۱۳۷۹، شکل‌گرایی و بی‌شکلی در دین‌ورزی با مطالعه‌ای در درویش‌قادی استان کرمانشاه، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
 عیسی، عبدالقادر، ۱۳۸۱، حقیقت‌هایی از دنیای تصوف، ترجمه سیدالله مدرسی گرجی، انتشارات هه‌ژار.
 کسزانی، شیخ محمد، ۱۳۶۰، انوار رحمان، چاپخانه امید.
 کندال و وائلی، عصمت شریف و نازدار، مصطفی، ۱۳۷۲، کردها، ترجمه ابراهیم یونسی، انتشارات روزبهان.
 کوزر، لوئیس، ۱۳۷۳، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی.
 کیانی، محسن، ۱۳۶۹، تاریخ خانقاه در ایران، تهران: انتشارات فروغ دانش.
 کینگ، وینستون، ۱۳۷۵، «دین» در الیاده، میرچا (ویراستار): دین‌پژوهی، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 گارباینو، مروین، ۱۳۷۷، نظریه‌های مردم‌شناسی، ترجمه عباس محمدی اصل، انتشارات آوای نور.
 مولند، اینار، ۱۳۶۸، جهان مسیحیت، ترجمه محمدباقر انصاری و مسیح مهاجری، انتشارات امیرکبیر.
 نیکیتین، واسیلی، ۱۳۶۶، کرد و کردستان، ترجمه محمد قاضی، نشر نیلوفر.
 ویلم، ژان‌پل، ۱۳۷۷، جامعه‌شناسی ادیان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، نقد و بررسی: محمدتقی جعفری، انتشارات تبیان.
 هیس، ه. ر. ۱۳۴۰، تاریخ مردم‌شناسی، ترجمه ابوالقاسم طاهری، انتشارات ابن‌سینا.

Abered, David, 1972, "A Note on Relative Deprivation Theory as Applied to Millenarian and Other Cult Movements", in Lessa, William A & Vogt, Evonz (eds.), 1972, Reader In Comparative Religion: an anthropological Approach, Third Edition, Harper & Row.

Douglas, Mary, 1970, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Barrie & Rackliff.

- Durkheim, Emile, 1984, *The Elementary Forms of Religious Life*, Trans: Joseph Ward Swain-Free Free Press and Allen & Unwin Ltd.
- Harris, Marvin, 1968, *The Rise of Anthropological Theory*, Routledge and Kegan Paul.
- Lewis, I. M., 1995, *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, Second Edition-Routledge.
- Metraux, Alfred, 1960, "A Selection From Voodoo in Haiti, in: Leslie, Charles (ed.) 1960, *Anthropology of Folk Religion*-Vintage Books.
- Van Gennep, Arnold, 1960, *The Rites of Passage*, Translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee-The University of Chicago Pre.





پڙهه ڪاھ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی