

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۱۰

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال نوزدهم، شماره ۷۳، پاییز ۱۴۰۱

DOR: [20.1001.1.20080514.1401.19.73.10.0](https://doi.org/10.20080514.1401.19.73.10.0)

مطالعه تطبیقی برخی آداب و رسوم عرفان هندو و عرفان طریقت قادریه

آزاده رحمانی^۱

جمشید جلالی شیجانی^۲

محمودرضا اسفندیار^۳

چکیده

شناخت اعتقادات و آداب عرفانی در عرفان هندو و طریقت قادریه نشانگر تشابهات و وجوه اشتراکی میان آن دو می‌باشد. پژوهش حاضر درصدد پاسخ به این سؤال است که چگونه این طریقت به شبه‌قاره هند وارد شد و وجوه تشابه عرفان ادیان هندو با طریقت قادریه چه بود؟ یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که بسیاری از نوادگان شیخ عبدالقادر گیلانی به هند سفر کرده و در آنجا سکنی گزیدند؛ شیخ محمدغوث گیلانی (۸۰۳ق) نخستین نواده شیخ عبدالقادر بود که به هند سفر کرد. وی سومین مرشد طریقت قادری بود و به انتشار طریقت قادری در هند همت گماشت. پس از وی فرزندان راه پدر را ادامه داده و موجب گسترش طریقت قادریه در هند شدند. برخی آداب و رسوم عرفان هندو و قادریه همچون فنا و رستگاری، ذکر و آجپای، مراقبه و یوگا با یکدیگر قابل تطبیق‌اند. سماع و یوگا هر دو از آداب عبادت خداوند هنگام وجد و رسیدن به آرامش و رهایی از رنج دنیاست؛ مرتاضان هندو همانند صوفیان قادریه برای کشف و شهود به تهذیب نفس به وسیله ذکر می‌پردازند و به آن آجپای گویند. خرجه‌گیری نیز تشابه دیگر آیین هندو و قادریه است. در طریقت قادری خرجه ستاندن از جمله حلقه‌های ارتباط مرید و مراد است و در عرفان هندو نیز ورود به جماعت هندو با دریافت جامه و کسوت صورت می‌پذیرد. پژوهش حاضر به روش کتابخانه‌ای و به صورت توصیفی-تحلیلی صورت گرفته است.

واژگان کلیدی:

عرفان هندو، قادریه، فنا، مراقبه، آجپای.

^۱ - دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

^۲ - دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول:

jalalishey@gmail.com

^۳ - دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

پیشگفتار

عرفان اسلامی و عرفان هندو، هرچند از دو مکتب کاملاً متفاوت سرچشمه گرفته و در طی زمان به بارور نشسته‌اند، اما از آنجاکه اساساً عرفان، قطع نظر از اینکه به کدام مکتب و سرزمین تعلق داشته باشد، ریشه در باطن حق جوی آدمی دارد و عارفان در جستجوی حقیقتی واحد بوده‌اند، از این رو، در این دو عرفان ظاهراً بیگانه از هم، نیز وجوه مشترک فراوانی به چشم می‌خورد که حکایت از انس و الفت باطنی آن‌ها می‌کند. در این مقاله کوشش شده است تا این وجوه مشترک نمایانده شود، هرچند باید اعتراف کرد که مبانی عرفان ناشی از دین مبین اسلام، به دلیل حیاتی بودن و نیز خاتمیت این دین، به مراتب از اصالت، اتقان و انسجام بیشتری نسبت به عرفان‌های دیگر از جمله عرفان هندو برخوردار است. برخی از اعتقادات و آموزه‌ها و حتی آئین‌های عبادی، که در تصوف رایج است، در اسلام مورد تأیید نبوده ولی مشابه آن اعتقاد و آئین را در عرفان‌ها، آئین و مذاهب دیگر می‌بینیم.

عرفان هندو از جمله عرفان‌هایی است که برخی از اعتقادات و آئین‌های تصوف را می‌توان در آن دید، که نشان‌گر اشتراکات زیادی بین عرفان هندو و عرفان اسلامی است. یکی از آن‌ها ذکر و وردهای مخصوصی است که صوفیه با روش و هیئت خاصی ادای کنند و بسیار مورد توجه آن‌ها است. به عقیده فوکر، این قضیه در اصل از عادات هندی است. (غنی، ۱۳۸۸: ۱۶۶) یکی دیگر از نشانه‌های مشترک این دو مکتب، ضرورت برگزیدن پیر و مرشد و احترام و تقدیس فوق‌العاده و اطاعت بی‌چون و چرا از وی است. در تصوف مرشد، چنان عظمت دارد که مرید باید خود را همچون مرده‌ای تسلیم او نماید. در هندو نیز یوگا آیین عملی و سرّی و طریق سیروسلوک است و این میسر نمی‌شود مگر به اضافه تعلیم مرشدی که خود به پایه مقام "زنده آزاد" رسیده باشد. پس یوگا آیین سرّی است که از مرشد به مرید طی سلسله‌های معنوی، سینه به سینه منتقل شده است. قادریه یکی از از مهمترین فرق عرفان اسلامی در هند می‌باشد. داراشکوه که یکی از بزرگترین اعضای این فرقه، مهمترین واسط میان دو مذهب هندو و اسلام است، دارای گرایش وحدت‌جویی بود. شعارهای اصلی این فرقه، یعنی خدمت و محبت در کنار تساهل و تسامح، و به‌ویژه، تأکید بر وحدت وجود، که اندیشه‌ای بسیار رایج و مقبول در مذهب هندو بود، اقبال وسیع هندیان به آن را سبب گردید. به نظر پژوهشگران، از بین آیین‌های کهن رایج و مورد اعتنای اقوام آسیای مرکزی، عرفان هندو را می‌توان یکی از گسترده‌ترین آن‌ها دانست.

تأثیرپذیری طریقت قادریه از آیین هندو، مستلزم شناخت اعتقادات طریقه قادریه و تأثیر افکار صوفیان در هند و رابطه تصوف در شبه‌قاره هند با تصوف در ایران، است. از یک سو میان مفاهیم عرفان اسلامی و عرفان هندو، همانندی‌هایی وجود دارد، هرچند اختلافات مهمی هم با یکدیگر دارند. صوفیان در تمامی کشورهای شبه‌قاره، با اقداماتی از قبیل شیوه‌های سلوک هندی، سفارش پیران به انسان‌دوستی، برقراری الفت و برادری با هندوها، احترام به آداب سنتی سایر ادیان، اعتقاد به برابری انسان‌ها و همدردی با آن‌ها در مشکلات، توانستند تعامل خوبی با سایر ادیان منطقه ایجاد نموده و در نتیجه توجه مردم سایر ادیان را نیز به سوی اسلام جلب کنند. چهار فرقه مهم تصوف شامل چشتیه، سهروردیه، قادریه و نقشبندیه که از روزگاران گذشته تا امروز مورد توجه و علاقه مردم بوده و بیش از سایر نحله‌های شبه‌قاره شناخته شده است. بزرگان هر چهار فرقه مذکور که سنی و حنفی مذهب هستند، ارادت بسیاری به ائمه معصومین علیهم السلام دارند. تصوف با رویکرد عرفانی، علاوه بر موفقیت در اشاعه اسلام در منطقه‌ای که وارث باستانی‌ترین ادیان جهان و توأم با جهان‌بینی و فلسفه عمیقی بود، تأثیرات زیادی بر مصلحان بزرگ و حاکمان گذاشته است. تحقیقات و بررسی‌های زیادی درباره شباهت‌ها و تأثیرات آداب و رسوم عرفان هندو و عرفان اسلامی انجام شده است و کتاب‌های متعددی نیز در این زمینه نگاشته شده که در این مقاله نیز، مورد استفاده قرار گرفته است.

نفوذ و گسترش عرفان طریقت قادریه در هند

نام شیخ عبدالقادر گیلانی برای اولین بار به واسطه خواجه معین‌الدین چشتی (۵۳۷ق) به هند رسید. علامی، ۱۱۵۳: ۶۸ و نیز شعیب، ۲۰۰۱: ۱۲۳) هند از جمله سرزمین‌هایی بود که نوادگان زیادی از شیخ عبدالقادر در آنجا توطن اختیار کردند.

سید صفی‌الدین نصوفی گیلانی (۶۱۱ق) سومین مرشد قادری، اولین نواده شیخ عبدالقادر بود که به هند سفر کرد (همان: ۸۰۲) این سفرها زمینه را برای شیخ محمد غوث گیلانی (۸۰۳ق) فراهم کرد تا اولین نواده عبدالقادر باشد که در هند ساکن شود. در شهرهای لاهور و ناگور به ارشاد پرداخت (نوشاهی، ۱۳۵۷: ۸۲۰-۸۲۱) در اخبار/الاحیاء آمده: شیخ محمد غوث گیلانی که به شش واسطه به عبدالقادر می‌رسد از ولایت روم به خراسان و از آنجا به ملتان رفته و به بلده «آچه» توطن فرمود. (همان: ۸۲۱) با حمایت یکی از مراجع قدرت نصیب او گردید، زمینه برای ترویج قادریه بسیار مناسب شد. چهار فرزند سید محمدغوث هر کدام بعد از پدر سجاده‌نشینی جداگانه ای برپا کردند: ۱- سید عبدالقادر ثانی؛ ۲- سید عبدالله ربانی؛ ۳- سید مبارک حقانی که شاخه نوشاهی به وی می‌رسد؛ ۴- سید محمد نورانی که در فضیلت و لطافت طبع و سلامت قریحه در زمان خود نظیر نداشت.

وجوه مشابهت عرفان قادریه و عرفان هندو

در نگاه کلی باید بخشی از تعابیر مشابه در عرفان هندو و آرای عرفای مسلمان را از امور فطری و نیازهای انسانی دانست و بخشی دیگر از تشابهات موجود را نیز می‌توان ثمره دادوستد فرهنگی دانست که در اثر تداوم روابط فرهنگی هندوها با مسلمانان و بالعکس در ادوار مختلف حاصل شده و بخش دیگر در زمره شباهت‌های تیپولوژیکی انگاشت. بدین معنی که هرگروه بر اساس نیاز روحی خود با وجود تفاوت در اقلیم و شرایط فرهنگی خاص خود در راه نیل به کمال درصدد ارائه راه‌حل‌هایی برای رسیدن به آرامش درونی برآمده، البته در موارد بسیاری نیز اختلاف‌نظرهای اساسی در هستی-شناسی و انسان‌شناسی هر دو مکتب وجود دارد.

آداب صوفیان هندو و قادریه

در مورد آداب صوفیان، میان میر به مریدان خود می‌فرمود: «همیشه مشغول یاد الهی باشید و لحظه-ای از شب یا روز از یاد خدا غافل نشوید و کم سخن بگویید.» (قادری، ۱۹۶۸: ۵۱) ایشان می‌فرمایند: عبادات مذهبی در معابد هندو شامل: ۱- نیایشی که به واسطه آن، خداوند بندگان خود را به عبادت دعوت می‌کند. ۲- تعیین محل عبادت ۳- آب برای شست‌وشوی پا، دست‌ها و دهان ۴- حمام کردن ۵- پوشیدن لباس ۶- داشتن نخ مقدس ۷- عطرزدن ۸- داشتن گل ۹- بخورخوشبو ۱۰- لامپیا چراغ ۱۱- غذا ۱۲- ستایش. (قربانعلی، ۱۳۸۹: ۹۹-۹۸) مشایخ قادریه معتقدند که هر عبادتی که از آداب و رسوم خالی باشد، نتیجه چندانی نخواهد داشت و عبادت صحیح را عامل به ثواب رسیدن و ورود به بهشت می‌دانند، پس لازم است که ابتدا مرید توبه نصوح نماید و از هر گفتار، کردار یا اراده‌ای که برای او فایده نداشته باشد، توبه کند و سپس غسل و وضو را ادا نماید و لباس و دهان خود را معطر نماید و در ذکر خود صدق و راستی پیشه نماید و مطابق فرمان شیخ خود عمل نماید و نفس خود را مذمت کند و در حین ذکر از خوردن و آشامیدن پرهیزد، پس باید قبل از هر چیز آداب صوفی را به‌جای آورد.

آیین خرقه‌گیری

در ادامه باید گفت یکی از شباهت‌هایی که میان طریقت قادریه و آئین هندو وجود دارد، آئین خرقه-گیری است. لذا درباره آن گفته شده: «از جمله حلقه‌های ارتباطی بین مرید و مراد، مسئله خرقه ستاندن است. خرقه را در تصوف، رمز قبول مرید دانسته‌اند. نظیر این اعمال را در آداب و اعمال هندوان نیز مشاهده می‌کنیم، زیرا ورود شخص در میان جماعتی از هندی‌ها به نام "بیشکو" با دریافت جامه

۱- Mian Mir. او عارفی کامل بود و در میان عرفا مقام والایی داشت. تمامی علوم از جمله قرآن، حدیث، فقه و تفسیر را می‌دانست ولی از نوشتن آنچه می‌دانست اغلب پرهیز می‌کرد.

"کسوت" و رعایت قواعد و آداب آنان انجام می‌یابد. «رسم خرقه‌پوشی از طرف مرشد برای جانشین او صورت می‌گیرد. (گلدزیهر، ۱۳۳۴: ۳۲) صوفیان، پوشیدن خرقه یا مرقعه را شعار خود می‌دانستند و به حدیث نبوی (ص): «علیکم بلباس الصوف تجدون حلاوة الایمان فی قلبکم» منتسب می‌کردند. (هجویری، ۱۳۸۶: ۴۹) پوشیدن جامه‌خشن برای دوری از رعونت نفس و گریز از شهوات در تصوف مرسوم بود؛ چون پوشیدن جامه‌های فاخر بخصوص ابریشم باعث تکبر می‌شد مشایخ به تاسی از انبیاء از پوشیدن «لین الثیاب» پرهیز کردند و پوشیدن جامه مرقع و کهنه را به تواضع نزدیکتر دانسته‌اند و معتقدند خشونت جامه از غلبه خواب بر سالک جلوگیری می‌کند. (عبادی، ۱۳۶۸: ۲۴۳-۲۴۴) هنگامیکه مرید وارد خانقاه می‌شد، شیخ به مدت سه سال او را به خدمت می‌گماشت. در سال سوم سالک به مراعات دل می‌پرداخت و زمانی می‌توانست به مراعات دل برسد که همتش جمع شده و از غفلت و جهل دور شده باشد. آنگاه لیاقت پوشیدن خرقه را به دست می‌آورد. (باخرزی، ۱۳۴۵: ۲۲۱-۲۱۲).

در نخستین سال‌های اسلام به مقتضای طبیعت ساده مسلمانان هر چه می‌یافتند، می‌پوشیدند و قبا و عبا را بر دیگری امتیازی نبود. به موازات شکل‌گیری فرق مختلف اسلامی و جداسدن راه حکمرانان از طریق توده مسلمانان هر یک از تن پوش‌ها مربوط به قومی خاص گردید تا آنجا که اغلب مشایخ از پوشیدن قبا ننگ داشته و پیوسته بر آن بودند که آن را به جامه صلاح بدل‌کنند. مرقعه جامه‌ای است مقدس که چون کسی در پوشد قبول بار سنگین تصوف کرده و باید شرایط آن را بپذیرد و چه بسا که این پاس داشتن، جوانی لایبالی را به پیری مرشد بدل می‌کرد. (شیرخانی، ۱۳۹۷: ۴۵) در میان نوادگان عبدالقادر رسم بر این بود که از دست پدر خود، خرقه بپوشند. (حسنی، ۱۹۸۹: ۱۷۳-۱۷۲) برخی شیوخ قادری هند مثل میانجیو پیر محمد داراشکوه خرقه نمی‌پوشیدند. در سکینه الاولیاء آمده: لباس خادمان و طالبان حضرت میانجیو به طریق لباس ایشان جامه و دستار است و در هیچ یک از طالبان طاقی و خرقه‌پوش دیده‌نشده و بس مرقع در طریقه حضرت میانجیو نیست. (داراشکوه، ۱۳۸۹: ۲۱۰-۶۰). آن‌ها معتقد بودند چون مدار بر بیعت است لباس به‌روش باید پوشید که کسی نشناسد که این فقیر (صوفی) است و لباس اهل رسم و عادت پیوسته مذمت می‌کردند چراکه بعضی از مردم از پوشیدن مرقعات و خرقه قصد خودنمایی به خلق دارند. (همان، ۶۱) عبدالقادر خود خرقه به تن نمی‌کرد و مثل علما لباس می‌پوشید.

در آئین هندو، لباس راهبان مهم‌ترین نماد دینی آنان بوده است. در بخش‌های مختلفی از متون هندو آمده: افرادی که خواهان ورود به سلک راهبان بودند نقل می‌کنند، می‌خواهم موی و ریش خود را بتراشم، کاسایه (معادل خرقه در اسلام) بپوشم، خانواده را ترک‌گویم و به جمع بی‌خانگان بپیوندم کاسایه به لباس متعارف زاهدان در عصر بودا اشاره دارد. کاسایه به معنی زرد رنگ یا به رنگ آخر (نارنجی مایل به قهوه ای) است. (Rhays,davide,1887:165)

یوگا در عرفان هندو و مراقبه در عرفان قادریه

مراقبه در عرفان هندو یعنی نگهبانی دل و توجه آن به حق است. هرچه غیر حق است، او را در باطن جای ندهد. پس این چنین صوفی را صاحب‌دل گویند. (سرهندي، ۱۳۸۳: ۴۹) شاه ابوالمعالی معتقد است مراقبه حفظ جوارح که لازمه آن ذکر مداوم است تا بی‌اختیار جاری باشد. (احمد، ۱۳۷۶: ۶۶)

هدف نهایی یوگا جدانمودن انسان از احساسات، تفکرات، عقاید ذهنی، حواس و در نهایت شناخت و تجربه خویشتن واقعی است. با دست‌یافتن به خویشتن واقعی (پوروشا) یوگی احساس خرسندی می‌کند (dasgupta, 1927: 65-71). ریاضت یک اصل مهم در یوگا است. در ریاضت سالک برای ریشه‌کن‌سازی بیماری‌های اخلاقی - ذهنی از جایگزینی استفاده می‌کند. نیرویی که در اثر تخلیه و تهذیب به دست آمده در تسریع ریشه‌کن‌سازی بیماری استفاده می‌شود. بدین ترتیب، در یوگا برای غلبه بر افکار منفی به جهت مخالف آن می‌اندیشند و عمل می‌کنند. (dasgupta, 1973: 1/270)؛ (mukerji, 1977: 242). "اهمیسا" یعنی عدم شرارت، به‌عنوان محور تمامی اخلاقیات یوگایی، عصاره و خلاصه تمامی معنویت هندی است. هدف نهایی معنویت هندی بازیابی آرامش واقعی، آزادی کامل از آشفتگی‌های هیجانی و عدم شرارت (اهمیسا) است. (koelman, 1970: 169-170) از این رو، رعایت اهمیسا در هر شرایط زمانی و مکانی بر یوگی واجب است و نقیض آن سبب رنج و گرفتاری می‌شود. بر این اساس برخی اعمال خوب نیز تا حدی موجب آزار دیگران (اهمیسا) خواهد شد. بدین ترتیب تنها برخی اعمال خاص با قاعده اهمیسا مطلق سازگار است (dasgupta, 1973: 139-140). در این راستا عمل قربانی اگرچه عملی خوب است اما با اهمیسا مطلق ناسازگار است. (mukerji, 1977: 158-160)

یکی از موارد مهم در مراقبه و یوگا داشتن مرشد و پیر است. انتخاب مرشد و ادای احترام فوق - لعاده و نیز اطاعت بی‌چون‌وچرا از او یکی از ضروریات در مکاتب عرفان اسلامی و هندو است. در تصوف و عرفان، مرید باید خود را همچون مرده‌ای به مرشد تسلیم کند. در آیین هندو نیز یوگا به صورت یک آیین عملی و سری به همراه سیر و سلوک است که جز با تعلیم و آموزش توسط پیر و مرشدی که خود به مقام زنده آزادی رسیده است، میسر نخواهد شد. (شایگان، ۱۳۹۴: ۶۳۰)

در میان یوگی‌های هندی، کنترل نفس و مراقبه، یک روش اصلی است. اهمیت این تکنیک کنترل نفس و مراقبه به‌نظرمی‌رسد تحت تأثیر این حقیقت است که در این طریقت کنترل نفس راهی برای تلاوت بهتر ذکر توسط ذاکر است و به‌منظور تداوم مراقبه، با تمرکز بر مناجات معمولاً اسلامی مانند (لا اله الا الله) (خدایی غیر از خدا وجود ندارد) است. به‌عبارت‌دیگر کنترل نفس برای تقویت مراقبه اسلامی است. کنترل نفس و تمرین متفکرانه موضوع اصلی مقایسه بین سنت‌های صوفی و یوگی است. (احمد، ۱۳۷۶: ۶۵-۶۶). مراقبه از منظر تصوف اسلامی عبارت از یقین بنده به اینکه خداوند در

جمع احوال، عالم و آگاه بر قلب و رازهای درونی انسان است. انواع مراقبه در تصوف اسلامی را می-توان: حضور قلبی، قربت، معیت، احاطت، افعال، صفات، فنا، شهود وجودی، سراق، جمال، مصدر و مرجع، ارتسام، امانت، پیر، آینه، اشیاء، هویت، هیبت، وجه الله، خاتم، وراء، محاسبه، صور و اشکال، اکرام، نزهت، خدا(لا اله الا الله)، فردانیت، صمدیت، عین، وحدت و کثرت دانست. (همان: ۱۰۶)

البته تفاوت‌هایی میان یوگا و مراقبه وجود دارد. یوگا اساساً یک فعالیت است که به شدت به حفظ سلامت جسمی و روحی کمک می‌کند اما در مراقبه، هیچ تمرینی یا حرکات فیزیکی گنجانده نشده و فرد فقط در یک مکان خاص نشسته و بر خط جریان انرژی در بدن متمرکز است.

رقص شیوا در آیین هندو و سماع در عرفان قادریه

میان میر سماع می‌کرد و ترانه‌های هندی را می‌فهمید و می‌پسندید. اگر قوالی می‌آمد آواز سماعش را گوش می‌کرد ولی خودش هیچ وقت قوال دعوت نمی‌کرد یا این طور نبود که قوال همیشه در حضورش باشد. در پیروی از شریعت خیلی محکم بود و هیچ وقت نمی‌رقصید. هرگاه با شنیدن سماع حالت جذبه به ایشان دست می‌داد چهره اش نورانی می‌شد و موهای ریشش سیخ می‌شد ولی چنان وقاری داشت که نه دستش را بلند می‌کرد و نه حرکتی به بدنش می‌داد. تمام اصحاب آن حضرت سماع می‌کردند ولی از وجد و رقص اجتناب می‌کردند در زمان حضرت میان میر شیوخ دهلی برای رقص و وجد از دهلی به لاهور می‌آمدند و در مجالس رقص شرکت می‌کردند ایشان از این روش متنفر بود و این کار را حرام می‌شمرد. (قادری، ۱۹۶۸: ۵۶) در تاریخ هند، رقص شکلی از عبادت دینی بود، برای تعظیم و تکریم خدایان که حرکت و وزن و ریتم زیبایی را نشان می‌داد. (دورانت، ۱۳۷۰: ۶۶۲)

در آیین تصوف نیز شناخت حقیقت، شهود را به همراه دارد. در سیر و سلوک احوالاتی نصیب سالک می‌شود که غیراکتسابی بوده و به عنوان موهبتی از جانب حق شناخته می‌شود. این احوالات راه رسیدن به حقیقت را روشن می‌سازند. حرکات و رقص از این وجد ایجاد می‌شود و به عبارتی، نتیجه این وجد است که هرچه بیشتر به ریتم‌های طبیعت نزدیک باشد، زیباتر است. (تفضلی، ۱۳۷۵: ۱۳۸).

سماع در طریقت قادریه رواج بسیار دارد و در سکینه الاولیاء آمده: مشایخ را، در وجد و سماع اختلاف است، سماع شنیدن نغمه را گویند و وجد دست برداشتن و رقص کردن را. عزیز احمد در این-باره می‌نویسد: فرقه قادریه عمدتاً با سماع، به خصوص سماع توأم با ساز و آواز مخالف بودند، ولی بعضی از فرق قادریه آن را انجام می‌دادند. عبدالقادر گیلانی وجد و سماع را ابزار محرک می‌دانند که تأثیرش در دل‌های عاشقان و عارفان مشاهده می‌شود. همان طور که قبلاً گفته شد پیروان مکتب قادری قائل به سماع و وجد هستند و شادی جسم را سبب پاکی روح می‌دانند. این طریقت تأثیر زیادی از یوگی‌های هندی پذیرفته و پیروان آنان در هنگام ذکر و سماع دست به اعمال خارق‌العاده می‌زنند. (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۱۱۰) پیروان این طریقت، درک حقیقت و روشنی روان و رسیدن و پیوستن به خداوندگار

را در قیل و قال و سماع می‌دانند. (بروینسن، ۱۳۸۱:۳۳۶) با شروع سماع به دور خود می‌چرخند، این چرخش که گروهی برگزار می‌شود در جنبشی موزون، سر را به دوران می‌اندازد و به تدریج آنان را از خود بی‌خود نموده و در خلسه و آرامشی رویایی فرو می‌کشانند. (مدرسی چهاردهی، ۱۳۸۵: ۲۶۵).

ریاضت در عرفان هندو و مجاهده با نفس در عرفان قادریه

تصفیه روحی که تلویحاً به حصول معرفت منتهی می‌شود با زهد و ریاضت حاصل می‌گردد. این مجاهده و ریاضت، اساس عملی تمام مذاهب عرفانی است. مبارزه با نفس و ریاضت، زمینه بروز و ظهور استعداد های روحی را فراهم می‌کند. در عرفان ما تحمل دشواری‌ها در مسیر سلوک از شرایط تهذیب نفس به‌شمار می‌رود. کم و بیش اکثر ادیان و مکاتب هندی، به مجاهده و ریاضت و ترک دنیا اعتقاد دارند و حتی برای آن انواعی نیز قائل شده‌اند. کسی که گوشه‌ای بگزیند و به کم خوردن خو کند و سخن و بدن و دل را زیر کرده، دامن از صحبت خلق فرآیند و پیوسته به مراقبه اشتغال نماید، آن شخص لایق خلاصی می‌گردد. (داراشکوه، ۱۳۵۹: ۱۳۴) میانجیو، پیر داراشکوه در بیرون از شهر در خانه خرابی، چندین روز به ریاضت می‌نشست و در اواخر عمر خود، چندین سال از حجره خود بیرون نیامد. (قادری، ۱۹۶۸: ۵۶) یکی از شرایط تهذیب نفس برای سالکین حق، ریاضت نفس است. ریاضت در عرفان اسلامی دارای شرایط و ویژگی‌هایی است. نفس اماره وحشتناکترین و تاریک‌ترین حجاب میان انسان و خداست که باید با مجاهدت و ریاضت و ویژگی‌ها و ابعاد این حجاب را شناخت و سپس با آن مبارزه کرد و تا آخرین لحظه زندگی در این دنیا برای بشر این مبارزه ادامه دارد. (محمودی و همکار، ۱۳۸۹: ۲۳۴).

ذکر در آیین هندو و عرفان قادریه

برای ایجاد خلوص و صمیمیت ذکر، باید خلوص اختیار کرد و در خانه‌ای تاریک عزلت‌گزید، به درون خود پناه برد، حواس را مغفول گذاشت و آن‌ها را تا حد سکون و بی‌فعالیتی کاسته و اندیشه‌ها را نیز حذف کرد. جان، که درهای ادراک و دریافت بر آن بسته است، به‌مدد حذف افکار و در نتیجه تأثیر جادویی ذکر، در خود عقب‌می‌نشیند و به جانب خلوص و صمیمیت جهان رمزوراز رومی‌کند و از موضوعات حواس جدایی می‌شود. ذاکر باید به آداب و شرایط قیام‌نماید، باید اگر بتواند غسل کند و وضویی تمام‌کند، چرا که وضو سلاح مؤمن است، که مانع نزدیک شدن شیطان می‌شود. (رازی، ۱۳۸۶: ۱۵۶-۱۵۸) ذاکر باید جامه‌ای ساده و پاکیزه بپوشد و از آلودگی جسمی و روحی دور باشد، هیچ زینتی بر خود نداشته باشد، چهار زانو رو به قبله بنشیند دست‌ها را بر ران‌ها بگذارد و با ادای شهادت (لااله الا الله) تعظیم خدا را آغاز کند. دو حرکت دمی و بازدمی نفس، روش یوگایی آجاپاها مسامانترا و نیز پرانایاما را به یاد می‌آورد. با این شیوه قدرت و تأثیرات ذکر همه اعضای او نورانی می‌کند، ولی باید از

ذکر و خواندن به صدای بلند خودداری کند و تا سرحد امکان صوت صدای خود را عقب براند، تنها به این شرط است که می‌توان کار ذکر را لاینقطع و مداوم پیش‌برد تا تمرکز حواس نزدیک به ذکر در قلب به‌دست‌آید و افکار حذف شود. باید درباره معنی (لااله) عمیقاً اندیشید و مراقبه‌کرد، این اندیشیدن باید همراه با نفی هر خاطر که در دل آید، باشد. باید به خود گفت: هیچ نمی‌خواهم و هیچ نمی‌طلبم و مقصود و محبوب ندارم (الاله). بدین طریق همه افکار همراه لا اله از بین می‌رود و در همان حال با اثبات و تأیید (الاله)، حضرت عزت حاصل می‌گردد، چنانچه مقصود و منظور حاصل شده و عشق مطلوب و یگانه موضوع آرزوی او به‌دست‌آمده‌باشد. با اظهار بخش منفی عبارت (لااله) در بازدم، ذاکر هر فکری را که قلبش بدان وابسته است از خود دور می‌کند تا با حرکت دم نفس (الاله) را جانشین آن کند که نشانه حضور یگانه و منحصر خداوند است. با اولی رشته‌های پیوند با چیزهای دیگر بریده می‌شود و با دومی عشق بی‌شریک وجود الهی جایگزین می‌گردد. قابل ذکر است که عشق عنصر اصلی در عرفان است. عارف با تکیه بر عشق در طریق کمال گام برداشته و به اسرار الهی واقف شده و هستی عارف در نهایت در جمال معشوق (خداوند) محومی شود. در عرفان هندو نیز مایا معادل عشق است به گفته داراشکوه از "چند آکاس" نخستین چیزی که به‌هم‌رسید عشق بود و اهل اسلام گویند: "کنت کنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق"، یعنی من گنجی پنهان بودم، دوست داشتم شناخته‌شوم، پس خلق را ظاهر کردم (آفریدم) (داراشکوه، ۱۳۶۶: ۴).

ذکر، مشابه روش یوگایی، میان حالات ذهنی و نفس ارتباطی برقرار می‌کند: منظم شدن نفس، خود، حالات ذهنی را هماهنگ و هم‌آواز می‌کند و جریان همسان تمرکز را آماده می‌سازد. برای تحقق حالت بی‌اندیشه‌گی، یعنی برای حفظ تداوم تمرکز، تلاشی پایدارانه و مداوم لازم است، این تداوم کار ذوب و انحلال افکار و فنای ذاکر در ذکر را عملی می‌سازد. ذکر هنگامی که به شکفتگی رسید ذاکر را از خود دور می‌کند و همه پیوندهای جسمانی و دنیایی را با تخفیف آلام، مصایب مادی و نیز سرگشتگی روحی آن جهانی قطع می‌کند. رویت‌ها و تظاهرات ذکر را می‌توان در وجود هماهنگی میان ضرباهنگ یا ریتم دو حرکت تنفس و دو نیمه بخش اول کلمه شهادت، که ریتم و ضرباهنگ ذکر شفاهی یا لفظی را تشکیل می‌دهد، دانست. قلب با هر بازدم از تصاویر و اندیشه‌های زیانبار خالی می‌شود و با هر دم، اندیشه یگانه خدا جایگزین می‌گشت، تداوم این تکرار لفظی، همراه با تفکر و مراقبه‌ای موافق و هماهنگ، تمرکز فکر را تشکیل می‌دهد که اگر مدتی دراز بیخوشه و مزاحمت حفظ‌شود، به مکاشفه تغییر صورت می‌دهد. هنگامی که عارف سرانجام به استقرار کلمه الله، در قلب خود موفق‌شود، پدیده‌هایی بصری، صوتی و رنگین به‌ظهور می‌رسد که این پدیده‌ها معیارهایی است که می‌توان با آن‌ها پیشروی‌های روح و حتی مراحل عرفانی را که عارف به آن‌ها دست‌یافته، سنجید. (همان: ۱۶۰-۱۶۵)

در بررسی آجایا جیوا پیوسته و بی‌انقطاع هامسا را زمزمه می‌کند، یعنی سوهام (او منم) را. تسبیح، یعنی حمد و ستایش خدا، مشتمل است بر بَری دانستن خدا از هرگونه شریک و همتا: ذکر (لااله الاالله) یعنی

انکار و نفی هر آنچه ماسوی الله است و بر همین اساس، اظهار و تأیید انحصار بدون شریک وحدت و یگانگی او. داراشکوه آجاپایوگا را به ذکر اسلامی و صورت (هو الله) که شکل دیگری از آئین‌های باطنی است نزدیک کرده‌است به دلایل زیر کاملاً موجه است: الف: ذکر یاد خداست، پادزهر دردی و مرضی روحی است که چیزی جز ناآگاه ما و فراموشکردن عهد الست، نیست... «الست بریکم» پاتانجلی بیان می‌کند که این فراموشی از ناآگاهی ناشی می‌شود. ناآگاهی در یوگا، همچون در سانکھیا از متشبه شدن عقل با روح محض (پوروشا) پدید می‌آید. (Sastri, 1921: 24-15) همانگونه که یاد خدا جز با عمل به ذکر محقق نمی‌شود، آشکار ساختن و پرده‌گرفتن از پوروشا و رهایی نهایی آن در یوگای کلاسیک نیز جز به وسیله هشت عضو یوگا عملی نمی‌شود. ب: ذکر درونی و باطنی کردن آیین است، وفق و هماهنگی میان دو حرکت دمی و بازدمی تنفس و دو نیمه تذکر شفاهی شهادت (لاله-الاله) و به قول داراشکوه (هو الله) است، که بی‌شبهت به وفق و هماهنگی نفس و ضرباهنگ تکرار شفاهی بر خود (هامسایوگا) نیست. با ذکر هاکارا(ها) که نفس است به بیرون دمیده می‌شود و با ساکارا (سا) به درون می‌رود. جیوا از این دو حرکت تنفس به جنبش می‌آید و هیچ‌گاه نمی‌آساید، با (ها) بالامی‌رود و با (سا) پایین می‌آید و هامسا، هامسا را پی‌درپی تکرار می‌کند. در یوگای کلاسیک، به قول (ویاسا) دم ورود هوای خارج و بازدم خروج هوا از شش است. (Srivastava, 2010: 49) در آچاپا و ذکر ریتم و ضرباهنگ تکرار شفاهی است که تنفس را منظم می‌کند و بین دو حرکت نفس هماوایی برقرار می‌سازد، در یوگای کلاسیک کار تنظیم از طریق تداوم زمان بازدم و دم تا هنگامی است که یوگی به تعلیق و توقف کامل نفس دست می‌یابد. تنظیم نفس در یوگا حالات ذهنی را هماهنگ می‌سازد و فضایی مساعد برای تمرکز ایجاد می‌کند. در اسلام نیز با اخراج هر فکر و اندیشه بیگانه با خدا از طریق بازدم و گفتن (لاله)، بلافاصله بعد از آن از طریق دم و (الاله) یاد و فکر منحصر خدا جایگزین می‌شود. پ: شرایط ذکر: در ذکر، حرکات بدنی، مانند متقاطع قراردادن ساق پاها، دست‌ها را روی ران‌ها گذاشتن و مانند آن. تنظیم و قاعده‌مند کردن حالات جسمانی را پیش می‌کشد، چنانکه در روش‌های یوگا وجود دارد. برای مثال، پراتیهارا (تجرید حواس)، یعنی حالتی که در آن، حواس از موضوعات خود جدا و بریده می‌شوند و روح نیز عمل تجرید حواس را که در جریان توقف‌ناپذیر فعالیت حسی از یکدیگر جدا می‌شوند، تقلید می‌کند، مرتبط است با آنچه به عنوان بسته‌شدن درهای دریافت حسی تعریف کرده‌است. تمرکز قلبی، روش یوگایی اکاگراتا را به یاد می‌آورد که عبارت است از تمرکز روی یک نقطه یا دهارانا که بنابر پاتانجالی تثبیت روح بر یک محل یا نقطه منحصر است، مانند نوک زبان، این محل‌ها به مراکز لطیف انسان مربوط‌اند. در اسلام نیز قلب مرکز لطیف تجلیات الهی است. در عرفان اسلامی ذکر را چهار مرتبه می‌دانند. اول آنکه به زبان باشد و دل از آن غافل و اثر این ضعیف بود، ولیکن هم از اثر خالی نباشد، چه زبانی را که به خدمت مشغول بگردند فضل دارد بر زبانی که بیهوده مشغول باشد یا معطل بگذاشته‌باشند. دوم آنکه در دل بود ولیکن متمکن نبود و قرار نگرفته‌باشد

و چنین بود که دل را به تکلف بر آن باید داشت تا اگر آن جهد و تکلف نبود، دل با طبع خویش شود، از غفلت و حدیث نفس. سوم آن بود که ذکر قرار گرفته باشد در دل و متمکن و مستولی شده، چنانکه به تکلف، وی را به کاری دیگر باید برود، و این عظیم بود. چهارم آن بود که مستولی بر دل مذکور بود، و آن حق تعالی است، نه ذکر که فرق بود میان آن که همگی دل او مذکور را دوست دارد و میان آن که ذکر را بلکه کمال آن است که ذکر و آگاهی ذکر از دل بشود و مذکور ماند و بس. مرتبه اول و دوم ذکر، تلاش های اکاگراتا را به یاد می آورد. یعنی تمرکز روی یک نقطه و دهارانا تلاش یوگی برای تثبیت فکر خویش است. مرتبه سوم مراقبه یا دهیانا را به یاد می آورد، فکر به صورت جریان یک شکل و نآمیخته با حالت های ذهنی در می آید، چنانکه ذکر در قلب مستقر می شود، در آن ریشه می کند و برای جدا کردنش از آن تلاش های فراوان لازم است. مرتبه چهارم را که مرتبه فناست، می توان با سامادهی مربوط کرد که در پاتانجلی درجات و مراتب بسیار دارد اما اوج آن در آسامپراجنیاتا سامادهی یا سامادهی بی تکیه گاه، بی نطفه به دست می آید - یوگا مانند تکالیف روحی اسلامی، یوگی را از هرگونه سوءاستفاده از نیروهای خارق العاده بر حذر می دارد، یوگی باید پیشرفت های خود را فقط با معیار این سیدها بسنجد، اگر دست به سوءاستفاده بزند، پیشرفت روحانی اش، یکباره متوقف می شود و او به صورت جادوگری زشت تنزل پیدامی کند، زیرا همین نیروها که پیش از آن مسیر عرفانی اش را درخشان می کردند، به مجرد سوءاستفاده به صورت موانعی بر سر راه پیشرفت روحی او در می آیند. ج- آخرین نقطه تأثیرپذیری دو سنت این است که روش ها و تکالیف روحی، در هر طرف، با جسم لطیف بدن انسانی در ارتباط است. مراکز لطیف جسم عرفانی، در اسلام نیز نقش مهمی دارد. داراشکوه در رساله حق نما می گوید: (داراشکوه، ۱۳۳۵: ۵-۶) جایگاه سه مرکز تفکر به ترتیب توزیع شده است: دل در سه موضع است: یکی اندرون سینه زیر پستان چپ و آن را دل صنوبری می گویند، چه آن بر شکل و صورت صنوبر است و این دل را انسان و حیوان همه دارند. اما معنی آن خاص به خاصان است، دیگر در درام الدماغ و آن را دل می نامند و دل بیرنگ نیز می گویند و خاصیت او آن است که هرگاه فقیری به این دل متوجه شود، خطر اصلی روی نمی دهد، دیگر دلی است در میانه نشستگاه و آن را دل نیلوفری می خوانند و توجهی که در تصور مذکور شد به دل صنوبری است و آن صور مثالی را که در این تصور به چشم دل مشاهده نمایند، عالم مثال نامند و این تصور چون مقدمه عالم ملکوت جداساخته، عالم مثال نامیده اند و آلا عالم مثال داخل ملکوت است. (همان: ۱۸)

موکتی و موکشا در عرفان هندو، فنا و رستگاری در عرفان قادریه

در اسلام عارف به کمک ذکر، به ملکات خود که تابع طبیعت اعمال انباشته در روح خود به زمان زندگی است، فعلیت و اصلیت می بخشد. در اسلام رسیدن به فنا به واسطه تحقق روحانی به دست می آید. حرکت وارونه آفرینش در اسلام و آیین هندو، متضمن تحقق روحانی است و بدین واسطه

شخص رهایی یافته در اسلام به فنا در ذات می‌رسد و شخص زنده- آزاد در آیین هندو نیز انحلال مطلق خود را از طریق اجذاب سه حالت آتمان در برهمن ناتما می‌محقق می‌کند. (شایگان، ۱۳۸۴: ۲۱۶-۲۱۵) ولی در هند که قانون کارما پذیرفته شده است، آشکارکردن نیروهای غیبی نفس جز در منظر و چارچوب سامسارا مقدور نیست، و چون این سامسارا، ادامه یافتن نامحدود شخصیت انسانی حاکم بر گذشته‌ای به یادنیامدنی است که او را همچون سایه‌ای تعقیب می‌کند، نمی‌تواند نفس خود را بشناسد، مگر در همان مقیاس شناخت اعضا و اجسامی که روحش آن‌ها را در چرخه باززایش‌های پی‌درپی به قالب آن‌ها رفته است. قطع نظر از این اختلاف اساسی میان دو دیدگاه یعنی پدیده مبتنی بر اندازه‌گیری اعماق روح در دو سنت، نتیجه در هر دو، یکی است: آگاهی بر میراث روانی سالک، و معیاری برای سنجش پیشرفت. یوگا مانند تکالیف اسلامی، یوگی را از هرگونه سوءاستفاده از این نیروها برحذر می‌دارد، یوگی باید پیشرفت‌های خود را فقط با معیار این سیدها بسنجد، اگر دست به سوءاستفاده بزند، پیشرفت روحانی‌اش، ناگهان متوقف می‌شود صوفی نباید هرگز به (پرده‌های نورانی) روز تاریک یا به تجلیات آثار و تجلیات اعمال و صفات وابسته و متوسل شود، بلکه باید سرانجام به تجلی ذات که حد نهایی همه تکالیف روحی است برسد. به نظر داراشکوه، موکتی عبارت از استهلاک و محو شدن تعینات باشد در حضرت ذات. او به سه طبقه رستگاری قائل است:

۱- رهایی در حال زنده‌بودن (جیوان موکتی).

۲- رهایی کلی (ساروا موکتی).

۳- سرانجام، رهایی جاودانی در همه زمان‌ها یا رستگاری پس (ساروداموکتی).

اندیشه موکتی، مشتق از موکشا یکی از پایه‌های معنویت باستان هندی است، همانند جنایانا، کارما و یوگا، کلیدواژه‌هایی که سنتزوار، بنیاد تفکر هند را تشکیل می‌دهند. موکتی وابسته به شناخت و معرفت است و در حکم نتیجه مستقیم و بی‌واسطه آن است؛ به این سبب است که در مبحث رهایی و رستگاری از آن به سمت نظریه‌ها و راه‌های شناخت منتهی به آن سوق داده می‌شویم. انواع رستگاری وجود دارد، رستگاری‌های در قید این حیات (جیوان موکتی - زنده - آزاد)، رستگاری‌های تدریجی (کراما موکتی) و رستگاری‌های موقتی ارواح، که با وصول به نوعی حالت روحانیت، از مزایا و لذایذ اخروی متناسب با کارمای خود برخوردار می‌شوند، اما به محض اینکه ذخایر اعمال خیر و صلاحیت‌هایشان به- پایان‌رسد، در سامسارا فرومی‌افتند.

در نهایت لازم به ذکر است که نیروانا در هندوئیسم با مرحله فنا در عرفان اسلامی تطابق دارد. همان‌طور که فنا هدف برتر عرفای اسلامی است، نیروانا نیز هدف والای عرفای هند است. به گفته زرنر، میان سخنان بایزید بسطامی و اوپانیساده‌ها، وجوه تشابهی می‌توان دید. بایزید می‌گوید من همچون مار از خود پوست می‌اندازم و سپس در خود "او" را می‌بینم و "او" می‌شوم. این تشبیه از ودانتا

سرچشمه گرفته است. جمله من او هستم نیز از ودانتا یا اوپانیشادها سرچشمه گرفته است. (Zaehner, 1960: 98)

رستگاری در اسلام یک قیامت وسطی و مرگ ارادی است، یعنی عارف در زنده بودن، می میرد و پیشاپیش در رستاخیز یا قیامت کبرای خود شرکت می کند، به این سبب است که متصوفه می گویند: «موتوا ان تموتوا» یعنی بمیرید پیش از آنکه بمیرانند شما را. اگر مراتب عرفان را در تجلیات مختلف ذات الهی در نظر بگیریم، به گفته لاهیجی به سه مرتبه از مشاهده احدیت الهی می رسیم. (رازی، ۱۳۸۶: ۲۶-۲۸) مرتبه اول تجلی افعالی؛ همه افعال متصل به موجودات در نیروهای الهی فنا می شود و هیچ فعل و هیچ عملی را نمی بیند که خود خداوند نباشد؛ این مقام عارفانه محو نامیده می شود، یعنی نابود شدن و انجذاب وجود. مرتبه دوم تجلیات صفات؛ یعنی عارف همه صفات متصل به موجودات و چیزها را در صفات خداوند فانی می بیند این حالت طمس نام دارد، یعنی مرتبه ای پیشرفته تر از جذب. در مرتبه سوم تجلی ذات؛ عارف همه هستی ها را فنا شده در هویت احدیت می بیند، به این حالت عالی فنا گفته می شود.

موکشه یا رهایی، این موضوع که عالی ترین حالت جاودانگی یکی شدن با برهمن است، آشکارا در اوپنیشادها آمده است. هنگامی که خدایان عالی ترین حقایق بودند، رهایی تنها وحدت با آنان بود. اکنون برهمن اصل نخستین همه چیز و اساس غایی عالم است. زمانی که از عالی ترین حالت رهایی خود دور می افتیم، در قلمرو زمان گرفتار می شویم و از یک حالت وجودی به حالتی دیگر می شتاییم. روح انتقال نیافته، موضوع قانون مرگ و تولد قرار می گیرد و باید این سرنوشت را با زندگی در زمین تغییر دهد. در حالی که جاودانگی راستین برای رهایی است، و در بند زمان بودن، اسارت است. در اظهارات اولیه در بهگودگیتا، که بخشی از حماسه بزرگ مهابهارته است، آمده که افرادی که بر تجسّدات و اعمال بهاگوت معرفت یافته اند، از تجسد دوباره و بازپیدایی رهایی می یابند. در بهگودگیتا دو راه ذکر شده است و آنهایی که زمانی که خورشید در دور شمالی خود است (اوتراینه) درگذرند، به سوی برهما می روند، در حالی که افرادی که در زمانی که خورشید در دور جنوبی خود است، از دنیا روند، به مدار ماه پای می گذارند و روح از این طریق بازمی گردد.

نتیجه‌گیری

هرچند عرفان طریقه‌قادریه دارای آداب و رسوم مخصوص به خود است ولی بعد از ورود به شبه‌قاره هند متأثر از آداب و رسوم ادیان و عرفان این منطقه قرار گرفته و در بعضی از موارد کاملاً مشابه، با کاربرد و اهداف متفاوت به‌وجود آمده است که در این مقاله به چند مورد از این موارد اشاره شده است. می‌توان نتیجه‌گرفت که خانقاه، نهادی متعلق به صوفیان با کاربردهای گوناگون و مفصل و دربرگیرنده اعمال و مناسکی افزون بر واجبات و مستحبات معمول برای مسلمانان از جمله آئین شرف، آدابی ناظر بر مراسم توبه و مراسم نیایش و ذکر و غسل و وضو بود که متأثر از نهادی مشابه مراسم معبد در آیین هندو است، اشاره کرد که در آنجا هر مراسمی مشابه خانقاه توسط صوفیان هندی انجام می‌شده است از جمله شستشوی دست‌ها و پاها را می‌توان نام برد که همان غسل و وضو طریقت‌قادریه است. یکی دیگر از اعمال عبادی عارفان قادریه در خانقاه تکنیک کنترل تنفس و مراقبه است که در طریقت‌قادریه پیروان زیادی دارد. در میان آداب گوناگون خانقاهی، سماع و ویژگی و وسعت چشمگیری داشته است. در مورد سماع می‌توان گفت هر دو طریقت سماع را دارند ولی در آیین هندو برای تکریم خدایان انجام می‌شود و در طریقت‌قادریه پیر واسطه فیض پروردگار به بندگان است. از آدابی دیگری که در خانقاه‌های قادریه و معابد هندو انجام می‌شود راه‌های تهذیب نفس یا ریاضت است که همان مجاهده با نفس در عرفان اسلامی است و تا حدودی تأثیر پذیرفته از ریاضت هندو است. از دیگر نکات تأثیرگذار آیین هندو بر طریقت‌قادریه می‌توان به آچاپای که ناخواسته و بی‌اراده فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهد نام برد که می‌توان آن را به ذکر اسلامی و صورت (هو الله) که شکل دیگری از آیین‌های باطنی است، نزدیک کرد. رسیدن به موکشهیا مرحله‌هایی به یکی از سه طریق معرفت، عدم دلبستگی (راه عمل) یا عدم تعلق و بندگی خدا (راه عشق و ایثار) میسر می‌شود.

منابع و مأخذ

۱. ابن سعد، محمد بن سعد، ۱۴۱۰، *طبقات الکبری*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲. احمد، ظهورالدین، ۱۳۷۶، آثار و افکار ملاشاه بدخشی، ترجمه نقی لطفی، تهران: علمی و فرهنگی.
۳. احمد، عزیز، ۱۳۷۶، *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، ترجمه نقی لطفی، تهران: علمی و فرهنگی.
۴. بروینسن، وان، ۱۳۸۱، *جامعه‌شناسی مردم کرد*، برگردان ابراهیم یوسفی، تهران: پانیز.
۵. تفضلی، ابوالقاسم، ۱۳۷۵، *سماع درویشان در تربت مولانا*، تهران: فاخسته.
۶. حسنی، شرف عبدالحمی، ۱۹۱۹، *نزهة الخواطر و بهجة المسامع والنواظر*، حیدرآباد: دکن.
۷. داراشکوه، محمد، ۱۳۳۵، *رساله حق نما*، تصحیح محمدرضا جلالی نائینی، تهران: الغدیر.
۸. داراشکوه، محمد، ۱۳۶۶، *مجمع البحرین*، تحقیق و تصحیح دکتر سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران.
۹. داراشکوه، محمد، ۱۳۵۹، *بهبودگیتا*، تصحیح دکتر محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
۱۰. داراشکوه، محمد، ۱۳۸۹، *سکینه الاولیاء*، به کوشش دکتر تاراچند و سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران: مؤسسه مطبوعات علمی.
۱۱. دورانت، ویل، ۱۳۷۰، *تاریخ تمدن*، مشرق زمین گاهواره تمدن، ترجمه احمد آرام و امیرحسین آریانپور، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۲. رازی، نجم الدین، ۱۳۱۶، *مرصادالعباد*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۳. سرهندی، احمد، ۱۳۸۳، *مکتوبات امام ربانی*، تصحیح حسن زارع و ایوب گنجی، زاهدان: صدیقی.
۱۴. شایگان، داریوش، ۱۳۸۴، *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ترجمه جمشید ارجمند، تهران: امیرکبیر.
۱۵. شایگان، داریوش، ۱۳۹۴، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هندی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۶. شعیب، شیخ محمد، ۲۰۰۱، *مرات الاولیا*، تصحیح غلام ناصر مروت، اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

۱۷. شیرخانی، حسین، ۱۳۹۷، بررسی خرقه و خرق پوشی در عرفان و تصوف اسلامی، کنفرانس بین المللی مطالعات زبان و ادبیات، گرجستان.
۱۸. شیرازی، محمد معصوم، ۱۳۴۵، *طرائق الحقایق*، تصحیح محمدجعفر محجوب، ج ۳، تهران: بارانی.
۱۹. شیمیل، آنه ماری، ۱۳۸۲، تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: فرهنگ اسلامی.
۲۰. طاهری، فاطمه سادات، سنجان، زهرا، ۱۳۹۵، *بررسی آداب و رسوم خانقاهی در متون منشور متصوفه تا قرن هفتم هجری*، مجله مطالعات عرفانی، دوره ۱۰، ش ۲۳.
۲۱. عبادی، ابوالمظفر منصور بن اردشیر، ۱۳۶۸، *التصنیف فی احوال المتصوفه صوفی نامه*، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: علمی.
۲۲. غنی، قاسم، ۱۳۸۸، *تاریخ تصوف در اسلام*، تهران: زوار.
۲۳. قادری، محمد دینکلیم، ۱۹۶۸، *تذکره حضرت میانمیر*، کتابخانه فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
۲۴. قربانعلی، معصومه، ۱۳۸۹، *اماکن مقدس و مراسم عبادی در دین هندو*، فصلنامه فرهنگی، هنری، عرفانی آفتاب اسرار، دوره دوم، شماره ۶.
۲۵. گلدزیهر، ایگناس، ۱۳۳۴، *زهد و تصوف در اسلام*، ترجمه محمد علی خلیلی، تهران: اقبال.
۲۶. محمودی، مریم، بهرامی، خلیل، ۱۳۸۹، *اسرار ریاضت در عرفان اسلامی*، عرفان اسلامی، دوره ۷، شماره ۲۵.
۲۷. مدرس چهاردهی، نورالدین، ۱۳۸۵، *سلسله های صوفیه ایران*، با مقدمه آنه ماری شیمیل، تهران: آفرینش.
۲۸. ناتوری فیضی علامی، ابوالفضل بن مبارک، ۱۱۵۳، *آیین اکبری*، ج ۳، تهران: چاپ سنگی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
۲۹. نوشاهی، سید شریف احمد شرافت، ۱۳۵۷، *شریف التواریخ*، گجرات.
۳۰. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، ۱۳۸۶، *کشف المحجوب*، به کوشش محمود عابدی، تهران: سروش.

31. Dasgupta, S. N., 1927. Hindu Mysticism. Chicago.

32. Dasgupta, S. N., 1973. A History of Indian Philosophy. Vol.1, London.

33. Dasgupta, S. N., 1973. Yoga as Philosophy and Religion. Delhi.

34. Koelman, Gasper M., 1970. Pātanjala Yoga. poona.

35. Mukerji, N., (Trans.), Yoga Philosophy of Patanjali. by Swami Hariharananda Aranya, India, 1977. University of Calcutta.
36. Rhays, Davids, 1887, Thomas William Buddhis, a Sketch of the Life and Teachings of Gautama, the Buddha, London.
37. Sastri, Mahadeva, 1921, the yoga upanisads with the commentary of sri-upanisad-brahma-yoga, (madrass) New York publishers for the Adyar library (theosophical society).
38. Srivastava, 2010, Suresh, Patanjali Yoga Sutras with Vyasa Bhashya, paris.
39. Zaehner R.C, 1960, Hindu and Muslim mysticism, London, University of London.



A Comparative Study of the Customs of Hindu Mysticism and the Mysticism of the Qadiriyya Sect

Azadeh Rahmani¹, Jamshid Jalali Sheyjani², Mahmud Reza Esfandiar³
PhD Student, Religion and Mysticism, Yadegar Emam Branch, Islamic Azad

University, Shahre Rey, Tehran, Iran

Associate Professor, Department of Religion and Mysticism, Yadegar Emam Branch, ۲

Islamic Azad University, Shahre Rey, Tehran, Iran. * Corresponding Author,
jalalishey@gmail.com

Associate Professor, Department of Religion and Mysticism, Yadegar Emam Branch, ۳

Islamic Azad University, Shahre Rey, Tehran, Iran

Abstract

Mysticism of Qadiriyya and Hindu Mysticism are originated from two completely separated schools but there are many common aspects between these two doctrines. Qadiriyya is among mystical tariqas in Islam which is attributed to Sheikh Abdul Qadir Gilani (1078-1166) and is impressed by Hindu doctrine in some traditions and customs. Among the philosophical schools in India, the existing customs and rituals such as annihilation with salvation, dhikr with achapai and meditation with yoga have been applied in the Qadiriyya way. What are the similarities between the mysticism of Hindu religions and the Qadiriyya sect, and how did this sect enter the Indian subcontinent by disciples throughout history? The result of this research is that hearing and yoga are both forms of worship to honor the gods and achieve peace and freedom from worldly suffering, and Hindu ascetics, like the Qadiriyya dervishes, purify the soul by intuition, which is called ajapai. Also, their ceremonies are held in Qadiriyyah by receiving the cloak, which is the secret of accepting the disciple. It was in the course of historical research that made the process of study difficult for researchers. Lack of research in the field of historical research made it difficult for researchers in present article, so we decided to study these two mystics in our historical path with a descriptive, analytical method .

Keywords: Hindu mysticism, Qadiriyyah, Annihilation, meditation, Ajapa.