

# بررسی سیر تطور تفکر دینی اسلامی در شبه‌قاره از قرن ششم تا سیزدهم ه.ق.\*

\*\* ک. ای. نظامی

\*\*\* عزیز احمد

\*\*\* ترجمه: احمد رضا عبادی

## اشاره

در نگاهی کلی به مجموعه جنبش‌های اسلامی شبه‌قاره هند چهار رویکرد و گرایش متمایز دیده می‌شود: از قرن ۱۲/۶ تا ۱۶/۱۰ این جنبش‌ها به دنبال «گسترش» دین و جامعه اسلامی در هند هستند؛ در طول قرن ۱۷/۱۱ بیشتر متوجه «اصلاح» دین و جامعه اسلامی هستند؛ در قرن ۱۸/۱۲ سعی در «بازسازی» [اندیشه دینی اسلامی] داشته‌اند در حالی که جنبش‌های به وجود آمده در قرن نوزدهم عمدتاً برای «جهت‌دهی دوباره» [به اندیشه دینی اسلامی]، چه در پرتو سنت‌های کلاسیک اسلام و چه در پرتو اندیشه غربی، مبارزه می‌کردند. در این مقاله به اختصار این چهار رویکرد را بررسی کرده، زمینه‌های پیدایش آنها را می‌کاویم.

کلیدواژه‌ها: تفکر دینی اسلامی، شبه‌قاره هند، جنبش‌های اسلامی، چالش‌ها، اسلام.

---

\* مشخصات کتاب‌شناختی اصل این اثر چنین است:

"Hind," in: *The Encyclopaedia of Islam*, Ed. By B. Lewis, V. L. Menage, Ch. Pellat And J. Schacht, Vol. 3, 1986, Leiden and London: Brill, Luzac & CO, pp. 428-40.

این مقاله بخش ۵ و ۶ از مدخل فوق است که به ترتیب خالق احمد نظامی (K. A. Nizami) و عزیز احمد (Aziz Ahmad) آن را نگاشته‌اند.

\*\* استاد دانشگاه مسلمانان علی‌گره.

\*\*\* استاد دانشگاه تورنتو، درگذشته به سال ۱۹۷۸.

\*\*\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ فرهنگ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران.

۵. اسلام<sup>۱</sup>

## الف. رشد جامعه اسلامی

رشد جامعه اسلامی در هند از طریق چهار فرآیند روی داد: فتح، تغییر دین، استعمار و مهاجرت. مشکل بتوان گفت که چه نهادهایی در زمینه تبلیغ دین در سِند فعالیت می‌کرده‌اند؛ اما شنیده‌ها حاکی از آن است که بنا بر دستورالعمل خلیفه اموی، عمر بن عبدالعزیز، اعلامیه‌ای صادر شد که هر کس در سِند اسلام بیاورد از تمامی حقوقی که خود امیران عرب دارند، برخوردار خواهد شد. در نتیجه برخی قبایل سِند اسلام آوردند، جی سینگ (Djay Singh) پسر داهر (Dahir) یکی از آنان بود. اما وقتی نظارت سیاسی بنی‌امیه در سند ضعیف شد، آنان به دین خود بازگشتند. مقدسی دریافته که تأثیر اسلام تنها محدود به چند شهر بوده است. او می‌نویسد در مکران (Makran) مردم تنها اسماً مسلمان بودند.

ظهور غزنه تحت حاکمیت سلطان محمود (۳۸۸-۴۲۱/۹۹۸-۱۰۳۰) سرآغاز دورانی نوین در تاریخ اسلام در هند بود، هرچند حملات وی شکاف عمیقی میان اسلام و هندویسم ایجاد کرد. به رغم این واقعیت که حاکم برن (Baran)، ری هردت (Rai Hardat)، به همراه ده هزار تن از پیروانش به دست محمود اسلام آورده بودند (عتبی، ۳۰۵؛ عنصری، ۱۴۱)، تأثیر کلی حملات او مطلوب نبود (بیرونی، کتاب الهند، ترجمه ساچانو، ۲۲).

تثبیت سلطه غزنویان بر پنجاب، هند را با مراکز فرهنگی عجم قرون میانه پیوند داد. با این حال رشد واقعی جامعه هندی-اسلامی با فتح شمال هند از سوی غوریان اتفاق افتاد. اشارات به تغییر دین [هندی‌ها] به دست شهاب‌الدین محمد غوری (ف. ۱۲۰۶/۶۰۲) یا افسر-برده‌هایش انگشت‌شمار و نادر است (منهاج، ۱۵۲؛ فرشته، ۱، ۵۹). سلاطین دهلی نهادی برای تغییر دین طراحی نکردند و اقدامات جزئی حمایتی سلطنتی آن‌گونه که ابن بطوطه نوشته است (۳، ۱۷۹؛ ترجمه وون مژیک، ۸۲) نمی‌توانست به عنوان محرکی برای تغییر دین فرد عمل کند. محمد بن تغلق (۷۲۵-۷۵۲/۱۳۲۵-۱۳۵۱) وقتی سفر خود به دکن را در پیش گرفت یکی از اهدافش آماده‌سازی زمینه نشر اسلام در آن منطقه بود (نظامی، اولویت‌های دینی سلاطین دهلی، ۳۳۸-۳۴۵). او صوفیان و علما را ترغیب کرد تا به مناطق مختلف مملکت رفته به تبلیغ اسلام بپردازند. اما اگر محمد بن تغلق به انتشار اسلام در جنوب یا رشد جامعه اسلامی در آن منطقه کمک کرد، این کار را به شکل غیرمستقیم

انجام داد. جامعه اسلامی در هند از طریق تغییر دین، که به شکل داوطلبانه در سطوح قبیله‌ای اتفاق می‌افتاد، و اغلب از طریق آیین مسالمت‌آمیز عارفان مسلمان رشد یافت. ساختار اجتماعی هند در قرون ۱۱/۵ و ۱۲/۶ بر اساس اصل نظام طبقاتی بود. بنا به نظر بیرونی، هندوهای دارای طبقه اجتماعی [کاست] در محدوده دیوارهای شهر زندگی می‌کردند و از تمام امتیازهای زندگی شهری برخوردار بودند، مردم فاقد طبقه مجبور به زندگی در بیرون از محدوده دیوارهای شهر بودند و از تمام تسهیلات شهروندی محروم بودند، چراکه نظریه ناپاکی بدنی<sup>۲</sup> یکی از اصول اولیه نظام اجتماعی هندو بود. وقتی مسلمانان، این شهرهای طبقه‌محور را فتح کردند، دروازه‌های آن را به روی همه باز کردند و نتیجه این شد که اصول مساوات‌طلبانه اسلام تعداد بسیاری از هندوهای فاقد طبقه اجتماعی و گروه‌های شغلی را جذب جامعه مسلمانان کرد. این تغییر دین به اسلام از سوی جمعیت طبقه پایین بود که باعث رشد جامعه اسلامی در این مملکت شد. صوفیان مسلمان مسئله تغییر دین را با دل‌سوزی، درک و عشق کامل مدیریت می‌کردند. برای مثال، صوفیان سلسله چشتیه هندوها را به شیوه زندگی اسلامی دعوت می‌کردند بدون آنکه درخواست تغییر رسمی دین از آنان داشته باشند (فوائد الفوائد، ۱۸۲-۱۸۳، ۱۵۳)، به آنان ذکر می‌آموختند بدون آنکه از آنان بخواهند وارد جماعت عرفا شوند (مکتوبات کلامی، ۷۴، ۲۵)، و وقتی هر هندویی تمایل داشت تغییر دین او برای خانواده یا قبیله‌اش آشکار نشود با آمادگی می‌پذیرفتند. این شیوه دل‌سوزانه و فهیمانه تأثیر آیین آنان را بیشتر می‌کرد. بنا به نوشته ابوالفضل<sup>۳</sup> و داراشکوه، شیخ معین‌الدین چشتی تعداد کثیری از غیرمسلمانان را به دین اسلام درآورد (آیین اکبری، ویراسته سر سید، ۲۰۷؛ سفینه الاولیاء، ۹۳). فریدالدین گنج‌شکر قبایل بی‌شماری را که در پاک پتن (Pak-patan) و اطراف آن زندگی می‌کردند به اسلام درآورد. حتی در قرن ۱۶/۱۰ عبدالقادر بدائونی به چشم دیده است که شیخ داوود لاهوری روزانه بین ۵۰ تا ۱۰۰ هندو را به همراه خانواده‌های آنان به اسلام مشرف می‌کرده است (منتخب التواریخ، ۳، ۳۴-۳۵). این روند در طول دوران قرون میانه ادامه یافت. آرنولد (تبلیغ اسلام، ۹۳-۲۵۵) به خوبی نقش عارفان در گسترش جامعه اسلامی در هند را تبیین کرده است.

علاوه بر این، تراکم جمعیتی و شرایط متشنج در آسیای مرکزی و ایران تعداد زیادی از خانواده‌های مسلمان را در طول قرون ۱۲/۶ و ۱۳/۷ روانه هند کرد. بعدها

حاکمان افغان بسیاری از خانواده‌های افغان را دعوت کردند تا به هند آمده در آنجا ساکن شوند. بسیاری از خانواده‌های شیعه از ایران مهاجرت کردند و در جنوب [هند] ساکن شدند. بعدها همچنین روند اسکان مسلمانان در دوره حکومت راجاهای هندو که با عرب‌ها آغاز شد، ادامه یافت. نشانه‌هایی مبنی بر حضور مسلمانان در کنوج (Kannawdj)، بهرائیچ (Bahraic)، بدائون (Bada3un)، بنارس (Benares)، اجمیر (Adjmlr) و برخی شهرهای اتارپرادش (Uttar Pradesh) و بیهار (Bihar) پیش از تثبیت قدرت سیاسی مسلمانان در این مناطق در دست است (نظامی، دین و سیاست در قرن سیزدهم، ۷۶-۷۸). با تأسیس حکومت ترکان، این مناطق مسلمان‌نشین به مراکز بزرگ دینی و فرهنگی مبدل شدند. مسجد، مدرسه و خانقاه حیات اجتماعی مسلمانان هند را تداوم بخشید و آن را توسعه داد. مسجدها ساختار بیرونی دین را زنده نگاه می‌داشتند؛ مدرسه‌ها خوراک فکری را تأمین می‌کردند و خانقاه‌ها مراقبت می‌کردند که شور و حرارت حیات معنوی در خلال زندگی روزمره جامعه [مسلمانان] سرد نشود.

### ب. رشد اندیشه دینی اسلامی

اندیشه دینی اسلامی طی قرون ۱۲/۶ و ۱۳/۷ تحت تأثیر آثار کلاسیکی بود که خارج از هند در شاخه‌های مختلف علوم دینی نوشته شده بود. در علم تفسیر آثاری چون کشف اثر زمخشری و تفسیر اثر امام ناصری، در حدیث مشارق الانوار، در فقه هدایه و مختصر قدوری و در تصوف روح الارواح، کیمیای سعادت و عوارف المعارف حاکم بر فضای علمی بودند و رویکرد کلی بیشتر حفظ دانش موجود بود تا گشودن افق‌های جدید تفکر و تحقیق؛ رویکردی که حاصل فروپاشی ساختار سیاسی و اجتماعی اسلامی ایران (عجم) دوره میانی به دست مغولان بود. با این حال اختلاف نامحسوسی میان رویکرد اشعری و معتزلی در تفکر دینی این دوره مشهود است.

با ورود آثار ابن عربی (فصوص الحکم و فتوحات المکیه) در هند در قرن ۱۱/۷ جنب و جوشی در تفکر دینی اسلامی پدید آمد. از آنجایی که عقاید وحدت وجودی شیخ بزرگ در تناسب با روح اوپانیشادها بود، این عقاید با جنبش تجدید عهد میان رویکردهای دینی هندو و اسلامی شناخته شد. پیدایش شعر عرفانی در غزنه در این دوره و سرایش مثنوی جلال‌الدین رومی (نک. مدخل Djatal al-Din Rumi)<sup>۴</sup> که نخستین بار

در مجموعه‌های عرفانی شیخ نصیرالدین چراغ (۶۷۵-۱۲۷۶/۷۵۷-۱۳۵۶) نقل شد، تأثیر اندیشه ابن عربی را قوت بیشتری بخشید. دانشمندان مشهوری چون سید علی همدانی (ف. ۱۳۸۴/۷۸۶)، شرف‌الدین دهلوی (ف. ۱۳۹۲/۷۹۵) و شیخ علی مهائمی (ف. ۱۴۳۱/۸۳۵) بر *فصوص الحکم* شرح نوشتند و شیخ علی مهائمی حتی کوشید با الهام از آرای ابن عربی تفسیری بر قرآن (*تبصیر الرحمان و تیسیر المنان*) بنویسد. آرای ابن عربی مضمون آثار منظوم مسعود بک (ف. ۱۳۹۷/۸۰۰) شد و حتی اثر منشور او *مرآت العارفین* را تحت تأثیر قرار داد. هنگامی که تعلیمات ابن تیمیه از طریق یکی از شاگردانش، امام عبدالعزیز اردبیلی به هند رسید و محمد بن تغلق تحت نفوذ او درآمد، آرای ابن عربی در حلقه‌های دینی اسلامی تقریباً رایج شده بود (نک. ابن بطوطه، ۳، ۲۵۲؛ ترجمه وون مزیک، ۱۲۸). این تعلیمات در رویکرد این سلطان تغلقلی در مسائل مختلف دینی و سیاسی، به ویژه روابط وی با عرفا، بازتاب یافت. همان‌گونه که اجتناب‌ناپذیر بود در ادامه این جریان اختلاف میان عقاید ابن عربی و ابن تیمیه شکل گرفت. قشر متدین و اصول‌گرای جامعه اسلامی، تا به حال پذیرش عقاید وحدت وجودی عرفا را به عنوان اساس تجربه معنوی آنان، تاب آورده بودند؛ اما اکنون که این عقاید پایه شکل‌گیری گروه‌های خرد اجتماعی - نظیر آنچه در *فتوحات فیروزشاهی* (ویرایش علی‌گهر، ۸-۱۰) می‌توان یافت - شده بودند به این عقاید به منزله تهدیدی جدی برای اصل ساختار شریعت و کارکرد آن به عنوان هماهنگ‌کننده شعور اسلامی می‌نگریستند. علما و سلاطین تغلقلی شروع به مبارزه با گرایش‌های در حال اشاعه از سوی وحدت وجودگرایان کردند. تولید آثار معتنابه فقهی در قرن ۱۴/۸ - که بیش از هر دوره دیگری در تاریخ هند بود - متأثر از تمایلی بود برای تأمین یک سازه دفاعی عقیدتی در برابر فوران عقاید وحدت وجودی، که ظاهراً در حال تضعیف ساختار بیرونی دین بودند.

شیخ نصیرالدین چراغ در حالی که وحدت وجود را به عنوان اساس تجربه معنوی می‌پذیرفت بر تبعیت دقیق از قرآن و سنت تأکید کرد و بسیاری از اعمال عرفانی (مانند سجده مقابل شیخ) را که در تضاد با ظواهر شریعت بود متوقف کرد. او با بسیاری از عقاید ابن تیمیه موافق نبود (*خیر المجالس*، مقدمه، ۲۹-۳۱) اما با تلاش جدی برای از بین بردن شکاف عمیق میان علمای صورت‌گرا و عارفان به مقابله با چالش زمانه خود پرداخت. اینکه عارفی با این شهرت به «ابوحنیفه ثانی» ملقب می‌شود نشان از میزان

بالای موفقیت شخص وی در برطرف کردن این اختلاف نظر عمیق دارد. شاگرد او سید محمد گیسودراز از اندیشه ابن عربی انتقاد کرد و حتی قصد داشت کتابی در رد عقاید او بنویسد (مکتوبات شاه محب‌الله، دانشگاه علیگره، MS، ۹۰).

برای مدتی ظاهراً توازن به سود مکتب فکری ابن تیمیه بوده اما دیدگاه‌های ابن عربی که بستر عقیدتی لازم را برای ایجاد زمینه پیوند اسلام و هندویسم فراهم می‌کرد تأثیر عمیق‌تری بر جای نهاد و جریان تفکر دینی شروع به حرکت در این مسیر کرد. قرون ۱۵/۹ و ۱۵/۱۰ شاهد سیر رشد قارچ‌گونه فرقه‌ها، عقاید، فلسفه‌ها و نگرش‌های جدید در هند بود که اغلب آنها بر مبنای رویکرد وحدت وجودی به دین بود. جنبش بهکنی (Bhakti)، مسلک شطاری و فرقه روشنیه جلوه همین رویکرد بودند که بیشتر بر سیرت دین تأثیر گذاشتند تا صورت آن. شیخ محمد غوث اهل گوالیار/ امریت کوند (Amrit Kund) را [با نام بحر الحیاه] به فارسی ترجمه کرد و طی آن عقاید عرفان هندویی و آموزه‌های یوگایی را وارد شیوه صوفیانه کرد. بایزید انصاری، مؤسس جنبش روشنیه، بیشتر بر درونی‌سازی شعائر و مناسک دینی تأکید داشت تا مطابقت بیرونی با ظواهر دین. هنگامی که اکبر در هند وارد صحنه شد افکار ابن عربی نفوذ و تأثیر داشت. اکبر با توجه به اشتیاقی که به بسط و توسعه نوعی نگرش دینی فراگیر داشت، تجارب خاصی را از طریق حمایت عقیدتی از فلسفه وحدت وجودی انجام داد که احساسات دینی قشر متدین را جریحه‌دار و این واهمه را ایجاد کرد که هویت اسلام با شکل‌گیری ترکیبی از ادیان مختلف به خطر بیفتد. اگر اکبر دخالت نمی‌کرد احتمالاً اندیشه دینی هندی-اسلامی در جهات کاملاً متفاوتی پیش می‌رفت، اما تلاش وی برای رهبری این نیروهای تلفیقی واکنش شدیدی را به دنبال داشت که از یک سو در تولید آثار حدیثی و فقهی به دست عالمانی چون شیخ عبدالحق محدث و در سوی دیگر با ایجاد جنبش قدرتمند نقش‌بندی شیخ احمد سرهندی (نک. مدخل Shaykh Ahmad Sirhindi)، مشهور به مجدد الف ثانی در بین عامه، خود را نشان داد.

شیخ عبدالحق تحت تأثیر معلم خود شیخ عبدالوهاب متقی، سیاستی محتاطانه و محافظه‌کارانه در خصوص عقاید و اندیشه‌های ابن عربی دنبال کرده بود (اخبار الاخیار، ۲۶۳)، اما شیخ احمد سرهندی انتقادات آتشین خود را علیه رویکرد وحدت وجودی ابن عربی به دین و عرفان در همه جا آشکار و علنی ساخت. او این رویکرد را نمودی

از یک تجربه معنوی خام، مملو از خطرات عظیم برای جامعه و دین اسلامی تلقی می‌کرد؛ چراکه [به نظر وی این رویکرد] جذب عقاید و مناسک مخالف با آرمان‌های توحیدی اسلام را از سوی مسلمانان تسهیل می‌کرد. به همین دلیل از اصلاحات دینی اکبر انتقاد کرد. وی با الهام گرفتن از این آیه قرآن که «لکم دینکم و لی دین» (کافرون: ۶) [دین شما برای خودتان و دین من برای خودم] مخالفت خود را با ترکیب مسلمانان با غیرمسلمانان - هندو، بودایی، جین و غیره - از سوی اکبر، اعلام کرد. او موفق شد تعداد زیادی از اشراف باری را به طرف خود جذب کند و از طریق آنان درصدد تغییر فضای حاکم بر دربار برآمد. جهانگیر مجبور شد سیاست اکبر را مبنی بر دخالت در دین و بدعت‌گذاری‌های دینی کنار بگذارد، در حالی که شاه‌جهان و اورنگزیب دقیقاً تحت تأثیر آرای شیخ احمد سرهندی قرار گرفتند. شاه کلیم‌الله دهلوی (۱۰۶۰-۱۱۴۲/۱۶۵۰-۱۷۲۹) به یکی از شاگردانش که تلاشی بیهوده را برای تأثیرگذاری بر افکار اورنگزیب انجام می‌داد نوشت که امپراتور کاملاً تحت تأثیر نقش‌بندی است و نمی‌توان او را به سمت دیدگاه دیگری سوق داد. با وجود این، در قرن ۱۷/۱۱ دو مکتب عقیدتی مشخص - یکی له و دیگری علیه مکتب وحدت وجود - فعال بودند. داراشکوه، میان‌میر، ملاشاه، سرمد و شاه محب‌الله‌الله‌آبادی به طرفداری از عقاید وحدت وجودی پرداختند؛ اورنگزیب، خواجه معصوم (پسر شیخ احمد) و دیگران حامی آن دسته از مفاهیم دینی و معنوی بودند که شیخ احمد سرهندی نماد خطوط کلی آن بود. این اختلاف چنان ابعادی پیدا کرد که حتی مسافری خارجی مانند برنیه متوجه آن شده است (برنیه، ویرایش کانستبل، ۳۴۵-۳۴۷) تا بدانجا که وقتی جنگ جانشینی میان پسران شاه‌جهان درمی‌گیرد، ماجرا تنها یک درگیری میان دو پسر یک امپراتور نبوده، بلکه برخوردی میان شیوه توحید شهودی مجدد [شیخ احمد سرهندی، مشهور به مجدد الف ثانی] و دین الهی اکبر بوده است. در حالی که داراشکوه مجمع البحرین را نوشته بود و اوپانیشادها را ترجمه کرده بود، اورنگزیب نیروی خود را بر گردآوری فتاوی‌ای عالمگیری متمرکز کرد (برای مطالعه درباره نظارت مستقیم امپراتور بر این اثر نک: شاه‌ولی‌الله، *انفاس العارفین*، دهلوی، ۱۹۱۷، ۲۴). به رغم تأثیر عمیق اندیشه شیخ احمد سرهندی بر رویکرد دینی معاصر، عنصر پویای اندیشه دینی در هند، برخی از دیدگاه‌های وی را به لحاظ معنوی غیرقابل دفاع و از لحاظ اجتماعی ناسازگار با شرایط هند یافت - به

ویژه هنگامی که فضای ناشی از تحرکات دینی اکبر دیگر وجود نداشت و دو تن از صوفیان سرشناس - شاه‌ولی‌الله و میرزا مظهر جان جانان - هر کدام با مکتب خاص خود رویکردی را اتخاذ کردند که جایگاه نقش‌بندی را در قیاس با وحدت وجود (فیصله، که در ادامه ذکر شده) و هندویسیسم (کلمات الطبیات، ۳۷-۴۰) کاملاً دگرگون کرد. در طول قرن ۱۸/۱۲ علمای مسلمان به ایجاد سازشی میان عقاید و مفاهیم ناسازگار با هم در دوره پیشین پرداختند. شاه‌ولی‌الله رساله‌ای کوچک به نام فیصله وحدت الوجود و الشهود (دهلی، ۱۳۲۴) نوشت و مدعی شد هیچ تفاوت بنیادینی میان آرای ابن‌عربی و شیخ احمد سرهندی وجود ندارد. هر دوی آنها در واقع منظورشان یک چیز است و تفاوت آنها چیزی بیش از فرق بین دو استعاره [از یک معنا] نیست. وی همچنین می‌گفت این رسالت او بوده که میان دو مفهوم، که واقعیت زیربنایی آنها یک چیز است، وفاق ایجاد کند. هرچند برخی از دیگر پیروان مجدد نظیر خواجه میرناصر عندلیب (نالہ عندلیب، بهوپال، ۱۳۱۰)، خواجه میردرد (علم‌الکتاب، دهلی، ۱۳۰۸)، و غلام یحیی (کلمات الحق، MS، علیگره)، موافق دیدگاه شاه‌ولی‌الله نبودند اما او تا آنجا که به وی مربوط می‌شد کشمکشی را که قرن‌ها در اندیشه اسلامی هند فراگیر بود پایان داد. شاه رفیع‌الدین پسر شاه‌ولی‌الله مباحث غلام یحیی را در اثر خود به نام *دمغ الباطل* (MS شماره ۱۶۹۹ بنکپور) رد کرد و راه را برای بازگشت عقاید وحدت وجودی به عنوان مبنای تجربه معنوی هموار ساخت.

شاه‌ولی‌الله دهلوی (ف. ۱۷۶۳) شخصیتی سرنوشت‌ساز در حیات فکری مسلمانان هند بود. او تأثیری عمیق بر اندیشه دینی معاصرانش بر جای گذاشت و بسیاری از جنبش‌های دینی این دوره هرچند به لحاظ رویکرد با هم متفاوت بودند، از اندیشه و بینش وی الهام گرفتند. در یک سو مکتب اصول‌گرای دیوبند، که هدفش حیات تازه بخشیدن به ارزش‌های کلاسیک و سنتی صدر اسلام بود، از ایدئولوژی خود دل نمی‌کند و در دیگر سو، سرسید احمدخان، که حامی جهت‌دهی مجدد و کامل اندیشه دینی با الهام از گرایش‌های عقل‌گرایانه غربی بود، از شاه‌ولی‌الله انتظار حمایت و راهنمایی داشت.

شاه‌ولی‌الله آخرین متفکر بزرگ قرون میانه بود که نیاز به تفسیر دوباره اندیشه اسلامی را در پرتو عقل درک کرد و خاطرنشان ساخت که تدوین و تنظیم قوانین



شریعت باید متناسب با مقتضیات خاص هر منطقه باشد و باید رسوم اجتماعی، دینی و قانونی جامعه را لحاظ کند. این رویکرد دینی پویا، راه‌های جدیدی را برای تفسیر دوباره ارزش‌های دینی بنیادی گشود. وقتی از شاه‌ولی‌الله پرسیدند که شما به کدام یک از چهار مذهب فقهی اهل سنت تعلق دارید، گفت: «من نهایت سعی خود را می‌کنم که تمام نقاط مورد توافق در تمام مذاهب را تجمیع کنم و در صورت وجود تفاوت از آنچه با حدیث صحیح ثابت شده است پیروی می‌کنم که الحمدلله قادر به انجام آن هستم. اگر کسی از من فتوایی بخواهد آن را مطابق با هر مذهبی که او مایل است می‌دهم». این شیوه آزاداندیشانه مبنی بر توسل‌جویی به هر یک از مذاهب فقهی سنی که متناسب با شرایط باشد اهمیت فراوانی برای نسل‌های بعدی داشت. شایان ذکر است که مصر در تلاش برای متناسب ساختن قوانینش با روح دنیای مدرن، از همین اصل رهنمون گرفت.

آن روح تازه اجتهاد که شاه‌ولی‌الله در پی برانگیختنش بود تنها در صورتی ممکن بود که تفکر دینی از کشمکش‌های کوتاه‌بینانه و فرقه‌ای رهایی یابد. او با مد نظر قرار دادن این هدف قرآن را به فارسی ترجمه کرد و دو پسر بلندآوازه‌اش شاه عبدالقادر و شاه رفیع‌الدین آن را به اردو برگرداندند، بنابراین مهم‌ترین منبع دینی مسلمانان را در دسترس تمام هندی‌ها گذاشتند. علاوه بر این، او و دو پسرش مطالعه حدیث را عمومیت بخشیدند و شرح‌های اندیشه‌برانگیز بسیاری را بر این احادیث نوشتند. بنابراین شاه‌ولی‌الله بانی احیای آموزش دینی در هند بود که بر سایر جهان اسلام هم مؤثر بود.

تأثیر ایدئولوژی وهابی در هند در آغاز قرن نوزدهم احساس شد، زمانی که سید احمد بریلوی (۱۲۰۱-۱۲۴۶/۱۷۸۶-۱۸۳۱) متأثر از اندیشه محمد بن عبدالوهاب نجدی، از حجاز بازگشت. او با قاطعیت به انتقاد از اقتباس مسلمانان از عقاید غیراسلامی پرداخت و از پالایش عقاید دینی مسلمانان در پرتو قرآن و سنت حمایت کرد. آثار نوشته شده به دست پیروان او به ویژه مولانا محمد اسماعیل شهید (ف. ۱۸۳۱) شیوه ایدئولوژی وهابی را نشر می‌دهند.

رخنه تأثیرات غربی به جامعه اسلامی جنب و جوشی در طرز تفکر مسلمانان در قرن نوزدهم ایجاد کرد. برتری غرب در تکنیک، دانش و صنعت حقیقتی تثبیت‌یافته بود اما [از آنجا که] دولت بریتانیا به عنوان جایگزین حکومت بابری شناخته می‌شد، لذا

[این برتری] نمی‌توانست پذیرفته شود. این موضوع، مشاجره‌ای را در اندیشه مسلمانان ایجاد کرد که در موضع عجیب اما مهم شاه عبدالعزیز، بزرگ‌ترین پسر شاه‌ولی‌الله آشکار شد. او از یک سو توانایی انگلیسی‌ها را در هنر و صنعت تحسین کرد (ملفوظات، ۵۱) و آموختن زبان انگلیسی را مجاز دانست (فتاوی‌ای عزیز، ۱۹۵) و از سوی دیگر فتوایی صادر کرد مبنی بر اینکه تمامی سرزمین‌های تحت اشغال بریتانیا دارالحرب است (فتاوی‌ای عزیز، ۱۷). با این حال، این موضع از سوی نسل‌های بعدی حفظ نشد. کسانی که زبان و علوم انگلیسی را آموختند مشتاقانه حکومت بریتانیا را پذیرفتند و کسانی که حاضر به پذیرش حکومت بریتانیا نبودند از آموختن زبان و ادبیات انگلیسی خودداری کردند. همان‌گونه که اجتناب‌ناپذیر بود، دو گرایش کاملاً متضاد در رویکردهای اجتماعی و دینی مسلمانان [هند] به وجود آمد، یکی جنبش علیگره که به سرکردگی سید احمدخان (۱۸۱۷-۱۸۹۸) نمایان شد و دیگری از سوی مکتب فکری دیوبندی به رهبری مولانا محمد قاسم (۱۸۳۲-۱۸۸۰). با وجود این، این نکته مهم است که سید احمدخان و مولانا محمد قاسم هر دو شاگرد مولانا مملوک العلی (ف. ۱۸۵۰) بودند که خود یکی از شاگردان مولانا رشیدالدین خان، شاگرد شاه عبدالعزیز بود.

فعالیت مبلغان مسیحی، که متعاقب تأسیس حکومت بریتانیا در هند آغاز شد، با واکنش اندیشه اسلامی معاصر [خود] مواجه شد. بسیاری از علمای شهر، مانند مولانا رحمت‌الله کی‌رانوی (Kayranawi)، مولانا آل حسن، دکتر وزیرخان و مولانا محمد قاسم برای مقابله با هجمه تبلیغی مسیحیت به ادبیات «مناظره» (مباحثه دینی) روی آوردند. فضای مباحثه درباره اصول اخلاقی، که در نتیجه این جریان‌ها به وجود آمد، توجه مسلمانان دین‌مدار را به خود جذب می‌کرد و در امریتسر (Amritsar) مرکزی بزرگ برای مباحث کلامی و «مناظره» تحت نظر مولانا ثناء‌الله شکل گرفت. در نیمه دوم قرن نوزدهم مجادلات کلامی در لایه‌های درونی اسلام نمایان شد. «اهل حدیث» به حدیث به منزله منبع اصلی هدایت متوسل شدند و پیروی از مکاتب فقهی را منع کردند؛ «اهل قرآن» به جای آنکه از احادیث پیامبر یا فتاوی‌ای فقها راهنمایی بجویند، تأکید زیادی بر رجوع مستقیم به قرآن در تمام موضوعات قائل شدند؛ و مکتب بریلوی، که تحت نظر مولانا احمدرضاخان قرار داشت، رویکرد وهابی به دین را با قاطعیت نقد و محکوم کرد.

بزرگ‌ترین چالش برای اندیشه دینی اسلامی که هنوز در سیطره تفکر قرون وسطایی بود، از سوی اندیشه و تمدن غربی ایجاد شد. سید احمدخان نخستین کسی بود که به این موقعیت جدید واکنش نشان داد. او در ۱۸۸۴ اعلام کرد که «ما امروز، همانند قبل، نیازمند یک علم کلام مدرن (فلسفه مدرسی جدید) هستیم». در حقیقت خود او اندیشه مدرسی نوین را در اسلام بنیان گذاشت. او به وسیله مجله *تهذیب الاخلاق* خود با تاریخ‌اندیشی قرون وسطایی به مبارزه پرداخت و از رویکرد عقلانی به دین حمایت کرد. وی تقلید را به عنوان پیروی کورکورانه از قوانین دینی رد کرد و خواستار تفسیر دوباره قرآن بر مبنای عقل به منظور سازگاری با گرایش‌های جدید زمانه شد. علاوه بر این، با نوشتن شرحی بر *انجیل* (تبین الکلام، علی‌گره، ۱۸۶۲) نخستین قدم جدی را به سمت مطالعه تطبیقی اسلام و مسیحیت برداشت. او در *خطبات احمدیه* (علی‌گره، ۱۹۰۰) به رد تعلیمات ارائه‌شده از سوی مبلغان مسیحی پرداخت. در میان کسانی که از «الگوی بازسازی اندیشه دینی در اسلام» [ارائه‌شده از سوی] سید احمدخان پیروی می‌کردند، نام مولوی چراغ‌علی (ف. ۱۸۹۵) نویسنده کتاب *اصلاحات اجتماعی، قانونی و سیاسی پیشنهادی* (*The Proposed Political, Legal And Social Reforms*)، سید امیرعلی (۱۸۴۹-۱۹۲۸) مؤلف *روح اسلام* (*The spirit of Islam*) در تاریخ اندیشه دینی اسلامی این دوره بارز و برجسته است.

از میان کسانی که به دنبال جهت‌دهی دوباره اندیشه دینی اسلامی به سمتی غیر از الگوی سید احمدخان بودند نام [کسانی چون] مولانا ابوالکلام آزاد (۱۸۸۸-۱۹۵۸) و دکتر محمد اقبال (۱۸۷۶-۱۹۳۸) مخصوصاً در خور ذکر است. مولانا عبدالکلام آزاد عمیقاً تحت تأثیر جمال‌الدین افغانی (ف. ۱۸۹۷)، محمد عبده (ف. ۱۹۰۵) و رشید رضا (ف. ۱۹۳۵) بود و با شور و حرارت از طریق مجله‌هایش، *هلال* و *البلاغ* همان روحیه پویایی و پرسش‌گری دینی‌ای را تبلیغ می‌کرد که افغانی و مکتب فکری او در تلاش برای القای آن به خاورمیانه بودند. اما بزرگ‌ترین اثر او [مولانا عبدالکلام آزاد] تفسیر ناتمامی بر قرآن (*ترجمان القرآن*، دو جلد) است که سرآغاز عصر جدیدی در تاریخ تفسیر اسلامی است. مولانا [عبدالکلام آزاد] نظام گفتار فلسفی معتزلیان و شیوه استدلال عقلی ساخته دست سید احمدخان و دیگر افراد پیرو مکتب فکری وی را کنار گذاشت. وی رویکردی طبیعی، مستقیم و بی‌پیرایه را به مطالعه قرآن تمجید کرد و همه

تلاش‌های صورت گرفته برای حل اختلاف میان دین و علم را بی‌ربط دانست، چراکه مسائل علمی به نظر وی از دایره دین خارج بود. اما برای مولانا گریز از فضای معاصر سخت بود. رویکرد اومانیستی و نگرش ایزد-خردی او نشانه‌ای از جو روانی دوره او به دست می‌دهد.

دکتر محمد اقبال، که مطالعه عمیقی بر روی ادیان و فلسفه‌های شرق و غرب انجام داده بود، بر بازسازی اندیشه دینی اسلامی به لحاظ مسائل جدید مطرح شده از سوی جهان مدرن، تأکید داشت. وی به دین به مثابه عاملی قدرتمند در تکامل شخصیت فرد و اصلاح جامعه انسانی می‌نگریست. اسمیت می‌نویسد «اسلام او این تصور را رد می‌کرد که جهانی ثابت تحت سلطه خداوندی مستبد وجود دارد و انسان‌ها باید آن را برده‌وار بپذیرند. او به جای این تصور دیدگاهی را جایگزین می‌کرد که بر اساس آن جهانی در حال رشد ناتمام وجود دارد که همواره در حال پیشرفت به دست انسان و خدا از طریق انسان است». اقبال آن دسته از عناصر سکرآور اندیشه دینی، که انسان را انگل گونه و تنبل می‌ساخت، نقد کرد. او نوعی زندگی همراه با اعتماد به نفس و خودشناسی را تبلیغ می‌کرد. اقبال می‌گفت «آرمان اخلاقی و دینی انسان انکار خویشتن نیست بلکه اعتماد به خویشتن است». اندیشه اقبال تأثیر بسیار عمیقی بر نگرش دینی اسلامی معاصر داشت.

اختلاف بزرگ دیگر در اندیشه دینی اسلامی در هند هنگامی اتفاق افتاد که در ۱۹۳۸ مولانا حسین احمد مدنی (۱۸۷۹-۱۹۵۷) که چندین دهه در دیوبند به تعلیم حدیث مشغول بود، کوشید سازشی میان اندیشه دینی با گرایش‌های ملی در کشور برقرار کند و ابراز داشت که دین هیچ مبنایی برای هویت ملی مجزا قائل نیست و اینکه هندوها و مسلمانان هند یک ملت هستند. دکتر محمد اقبال با این دیدگاه به مخالفت برخاست و این کشمکش (معرکه دین و وطن، ویراسته عبدالوحیدخان، لکنو، بی‌تا) تا سال‌ها ادامه یافت و در حیات سیاسی نیز خود را بروز داد.

### ج. جنبش‌های دینی اسلامی

تعدادی از جنبش‌های دینی اسلامی در هند طی ۷۰۰ سال اخیر رخ داده است. ابوالفضل به چهارده فرقه عرفانی اشاره می‌کند و نویسنده دبستان المذاهب به تعدادی از

گروه‌های مذهبی، فرقه‌ها و جنبش‌ها اشاره دارد که در هند رشد یافتند. جالب توجه آنکه بسیاری از این جنبش‌ها از اندیشه‌های عرفانی الهام گرفتند و حتی آنجا که اصول گروهی آغازگر این جنبش‌ها بوده نیز اینها به واسطه عرفان خود را به مردم رسانیده‌اند. اگر مجموع این جنبش‌ها را یک کل در نظر بگیریم و از دیدگاهی وسیع‌تر، یعنی تأثیر آنها بر حیات [مردم] هند، نگاه کنیم، این جنبش‌ها چهار رویکرد و گرایش متمایز را نشان می‌دهند: از قرن ۱۲/۶ تا ۱۶/۱۰ این جنبش‌ها به دنبال «گسترش» دین و جامعه اسلامی در هند هستند؛ در طول قرن ۱۷/۱۱ بیشتر متوجه «اصلاح» دین و جامعه اسلامی هستند؛ در قرن ۱۸/۱۲ سعی در «بازسازی» [اندیشه دینی اسلامی] داشته‌اند در حالی که جنبش‌های به وجود آمده در قرن نوزدهم [میلادی] عمدتاً برای «جهت‌دهی دوباره» [به اندیشه دینی اسلامی] چه در پرتو سنت‌های کلاسیک اسلام و چه در پرتو اندیشه غربی مبارزه می‌کردند.

**جنبش‌های گسترش طلبانه:** پنج فرقه عرفانی - چشتیه، سهروردیه، فردوسی، قادریه و شطاریه - در طول این دوره فعال بوده‌اند. هرچند این فرقه‌ها در برخی جزئیات خاص با همدیگر متفاوت بودند - مانند نگرششان به حکومت، سماع،<sup>۵</sup> ارزش نسبی زندگی «سکر» (خلسگی و مستی) و «صحو» (متانت و هوشیاری) و میزان تأکید بر قوانین شریعت و غیره - اما همگی هم‌رأی بودند که درون‌مایه حالت عرفانی، مبارزه برای تعالی اخلاقی و معنوی انسان از طریق گسترش عقاید اسلامی است. آنها می‌کوشیدند خود را با فضای ذهنی و روانی مناطقی که در آن مشغول فعالیت هستند سازگار و منطبق کنند و [لذا] بسیاری از آداب هندوی و بودایی را اخذ کردند؛ مانند اعمالی چون تعظیم در برابر شیخ، اعطای آب به بازدیدکنندگان، چرخاندن زنبیل، تراشیدن موی سر داوطلبان جدیدالورود به حلقه‌های عرفانی، جلسات سمع (سماع) و «چله معکوس» (چله وارونه). این تطبیق با شرایط محیط به این فرقه‌ها در جذب غیرمسلمانان به سوی گروه خود کمک می‌کرد. علاوه بر این، تقریباً همه صوفیان اصلی این «سلسله‌ها» از معتقدان به اندیشه وحدت وجودی بودند که این نیز بستر مشترکی را برای اتصال فکری با هندوها تأمین می‌کرد.

**جنبش‌های اصلاح طلبانه:** در قرن ۱۷/۱۱ جهت و مسیر کلی تفکر اسلامی به سوی اصلاح جامعه اسلامی از درون بود. سلسله نقش‌بندی که در هند با خواجه باقی بالله

(۹۷۱-۱۰۱۲/۱۵۶۳-۱۶۰۳) شناخته شد، طی سال‌های پایانی حکومت اکبر به وسیله مهم‌ترین شاگرد خواجه، شیخ احمد سرهندی که به قول جهانگیر، شاگردانش در تمام شهرهای مهم هند فعال بودند، به اوج خود رسید. تلاش‌های شیخ احمد سرهندی در جهت اصلاح جامعه اسلامی بود. او به اندازه عرفای دوره قبل به فکر گسترش دین [اسلام] در بین غیرمسلمانان نبود. هدف او تثبیت دین اسلام از طریق اصلاح آن و زدودن ظواهر غیراسلامی‌اش بود. وی که یکتاپرستی سازش‌ناپذیر بود، موافق اصلاحات دینی اکبر نبود، کارهایی که اکبر با پشتیبانی عقیدتی متفکران وحدت وجودگرا انجام می‌داد و حاوی عناصر مغایر با پایه‌های اصلی مفهوم بنیادی اسلام، یعنی توحید، بود. شیخ احمد رواج بدعت‌ها (نوآوری‌ها [در دین]) را که برای وی به منزله ممانعت از تأسی از پیامبر به عنوان منبع تمام هدایت و الهام دینی بود، محکوم می‌کرد. او اجازه انجام قیاس و اجتهاد را صادر کرد به شرط آنکه در چارچوب قرآن و سنت باشد. شیخ احمد از علما و صوفیان معاصر خود که تحت لوای اجتهاد به انحراف از سنت میدان می‌دادند انتقاد می‌کرد. او به حاکمان، صوفیان و علما نزدیک می‌شد تا دیدگاه آنها را نسبت به زندگی تغییر دهد. به خاطر تلاش‌های وی بود که جهانگیر سیاست اکبر را مبنی بر انجام اصلاحات دینی کنار گذاشت، صوفیان به شریعت نزدیک‌تر شدند و مکتب وحدت وجود را رد کردند و علما به احیای تعلیم دینی رو آوردند.

**عصر بازسازی:** قرن ۱۸/۱۲ دوره بازسازی اسلام در هند بود. شاه‌ولی‌الله (۱۱۱۴-۱۱۷۶/۱۷۰۳-۱۷۶۳) و شاه کلیم‌الله دو شخصیت برجسته‌ای بودند که سعی در احیای تعالیم اصیل اسلام داشتند؛ یکی در سطح فکری و دیگری در سطح معنوی. شاه‌ولی‌الله نیروی محرکه نوینی به روند احیای علوم دینی داد. او مکتب جدیدی از کلام و الاهیات جزمی را پایه‌گذاری کرد؛ شکاف عمیق میان فقها و عرفا را از بین برد؛ جدال میان طرفداران و منتقدان مکتب وحدت وجود را تلطیف کرد و فضای جدیدی در پرسش‌گری دینی ایجاد کرد. او تمام اقشار جامعه مسلمان را اعم از حاکمان، اشراف، علما، عرفا، سربازان، بازرگانان و غیره مخاطب قرار داد و کوشید روحیه جدیدی از ایثار را در آنان بدمد. حوزه علوم دینی او، با نام مدرسه رحیمیه، به هسته یک جنبش انقلابی برای بازسازی اندیشه دینی در اسلام بدل شد و اندیشمندان از

گوشه گوشه کشور به سوی آن سرازیر شدند. شاه‌ولی‌الله هنگامی بر تمرکز روی فقه و تصوف و تلاش برای مکمل هم قرار دادن این دو مصمم شد که متقاعد گشت از طریق استفاده‌ای پویا از این دو اصل فعال، هر دو جنبه ساختاری و معنوی حیات دینی اسلامی قابل احیای دوباره است و می‌توان تعادلی (توازن) سالم میان صورت و سیرت- که در طول سال‌های گذشته از هم پاشیده بود- برقرار ساخت. کار وی از سوی پسران و جانشینانش ادامه پیدا کرد. میزان نقش او و خانواده‌اش در احیای علوم دینی اسلامی را می‌توان از این حقیقت دریافت که اکثر مؤسسات اسلامی در سراسر هند از قرن ۱۸/۱۲ به بعد موجودیت خود را مدیون تلاش‌های وی هستند.

فعالیت شاه کلیم‌الله در جهت متفاوتی بود. او فرقه چشتیه (نک. مدخل Cishti) را بر مبنای نظریات صوفیان حلقه نخستین آن احیا کرد و رونق دوباره به آن بخشید، جلوی رشد گرایش‌های پنهانی را گرفت و شاگردانش را به نقاط دور و نزدیک فرستاد تا به تبلیغ آرمان‌های عرفانی چشتی پردازند. پیدایش شماری از خانقاه‌های چشتیه در پنجاب، دکن، ایالت سرحد غربی و اتارپرادش مرهون تلاش‌های جانشینان معنوی اوست (نظامی، تاریخ مشایخ چشت، دهلی، ۱۹۵۳).

**عصر جهت‌دهی دوباره:** قرن نوزدهم شاهد جهت‌دهی دوباره اندیشه دینی اسلامی بود که مسائل جدید برخاسته از مواجهه با فرهنگ و اندیشه غرب آن را ایجاب می‌کرد. سه واکنش متفاوت به این اوضاع در جنبش‌های دینی این دوره قابل مشاهده است؛ (۱) جهت‌دهی دوباره اندیشه دینی به سوی خطوط کلی سنتی؛ یا (۲) شکل دادن یک علم کلام جدید برای رویارویی با این وضع و پذیرش هر آنچه از غرب می‌توان گرفت؛ یا (۳) تلاش برای اختیار کردن راهی میانه. جنبش‌های وهابی و فرائضی از نوعی تمایل برای احیای اسلام کلاسیک از طریق اصلاح جامعه اسلامی و بازگرداندن قدرت سیاسی آن الهام گرفتند. جنبشی که علمای دیوبند آغاز کردند، هدف را بر رونق دوباره جامعه اسلامی از طریق احیای آموزش دینی قرار داد و با نوعی حس سوءظن به آموزش و اندیشه غربی نگریست. جنبش علیگره، که سید احمدخان آن را سامان داد، کوشید با پذیرش آموزش‌های غربی و ارائه جهت‌گیری جدیدی به آرمان‌های دینی، آموزشی و اجتماعی اسلام با چالش زمانه مواجه شود. مخالفت چشمگیری با سید احمدخان و دیدگاه‌های اجتماعی، آموزشی و دینی او وجود داشت اما در نهایت این

جنبش موفق شد و به واسطه جنبش علیگره بود که اسلام [جاری در] هند با غرب و دست‌آوردهای آن در حوزه اندیشه آشنا شد. تأسیس ندوه العلماء که بر ایجاد سازش میان «این جهان‌گرایی» افراطی علیگره و «آن جهان‌گرایی» افراطی دیوبند اصرار داشت، در واقع انشعابی از علیگره بود و مولانا شبلی (۱۸۵۷-۱۹۱۴) که نقش مهمی در تأسیس آن ایفا کرد، یکی از کسانی بود که از نزدیک با جنبش علیگره پیوند داشت. تصمیم شبلی مبنی بر تألیف مجموعه کتابی با عنوان «قهرمانان اسلام» - که شامل غزالی، خلیفه مأمون و ابوحنیفه بود و باعث احیای علاقه به تاریخ اسلام شد، به تشویق سید احمدخانی بود که از یکی دیگر از دوستانش به نام «حالی» درخواست کرد تا «مسدس» ی بسراید که مسلمانان هند را با ارائه تاریخی روشن از ظهور و سقوطشان از خواب بیدار کند. دارالمصنفین اعظم‌گره که چند اثر دینی برجسته منتشر کرد، شاخه‌ای از ندوه بود و عمدتاً به دست دانش‌آموختگان آن اداره می‌شد.

«جماعت اسلامی» که سازمانی مهم به لحاظ دینی - سیاسی است و به دست ابوالعلا مودودی در ۱۹۴۱ با هدف ارائه راهنمایی به هر دو گروه تجددگرایان و سنت‌گرایان (مودودی، تهیمات، لاهور، ۱۹۴۷) تأسیس شد، از نفوذ عقاید کمونیستی در میان نسل جوان مسلمانان جلوگیری کرد، اما نگرش آنان به فقها و صوفیان اسلام خشم و انزجار حلقه‌های دینی اسلامی را در پی داشت.

در اواخر قرن نوزدهم جنبش دینی جدیدی به دست میرزا غلام احمد قادیانی (۱۸۳۹-۱۹۰۸) شکل گرفت که به احمدیه مشهور شد و خیلی زود شکل فرقه‌ای جدید از اسلام را به خود گرفت. میرزا ادعا کرد که او آواتار [تجسم] «کریشنا»، «مسیح» به زمین بازگشته، «مهدی» و نیز «بروز» (ظهور مجدد محمد) است. این جنبش در نقاط مختلف جهان گسترش یافت و گروه کوچکی از پیروان در بریتانیا، قاره اروپا و ایالات متحده دارد.

جنبش‌های صرفاً دینی و معنوی مسلمانان هند در این دوره گرد سه شخصیت بزرگ متمرکزند؛ شاه غلام‌علی دهلوی (۱۱۵۶-۱۲۴۰/۱۷۴۳-۱۸۲۴)، مولانا اشرف علی تهانوی بهونی (ف. ۱۹۴۳) و مولانا محمد الیاس دهلوی (ف. ۱۹۴۴). نفوذ شاه غلام‌علی از طریق شاگردانی مثل شیخ خالد الکردی به نقاط دوردست جهان اسلام (آثارالصنادید، ۴، ۱۸) رسید. مولانا اشرف علی به لحاظ اعتبارش آثار کوچک و بزرگ بسیاری در



جنبه‌های گوناگون حیات مسلمانان دارد (عبدالباری ندوی، جامع‌المجددین). او همچنین برای ترویج و تقویت فرقه چشتیه تلاش کرد. مولانا محمد الیاس، مرکزی را برای آموزش اخلاقی و معنوی در دهلی دایر و فعالیت دینی سریعی را آغاز کرد. جنبش او (ابوالحسن علی ندوی، *Hadrat Mawlana Muhammad Ilyas aur un k i dini dawat*، لکنو، ۱۹۴۷) در بسیاری از کشورهای عربی گسترش یافته و پیروان او که در گروه‌های کوچکی مشهور به «جماعت» به نقاط دور و نزدیک می‌روند تنها دغدغه‌شان تطهیر حیات دینی است. مولانا در ابتدا روش‌های دعوت دینی خود را بر روی میواتی‌ها که قبیله‌ای بی‌سواد و نیمه‌گرویده [به اسلام] در مناطق شرقی دهلی (فهرست اعلام جغرافیایی اولوور، لندن، ۱۸۷۸) هستند، به کار بست. این جنبش در واقع تنها جنبش دینی مهم در هند، در حال حاضر است.

#### د. شیعیان: اثناعشری‌ها و اسماعیلی‌ها

مدت‌ها پیش از نفوذ [شیعه] اثناعشریه (نک. مدخل *Ithna-ashariyya*) در هند، [مذهب] اسماعیلیه (نک. مدخل *Ismailiyya*) وارد این کشور شد و تبلیغات دینی سریعی را آغاز کرد. در ربع پایانی قرن ۱۰/۴ قدرت سیاسی فاطمیان در مولتان مستقر شد و در ۱۰۰۶/۳۹۶ به دست سلطان محمود غزنه [غزنوی] ساقط شد. مبلغان اسماعیلی بی‌هیچ هراسی در سند، پنجاب و گجرات پراکنده شدند و با تلاش مجدانه خود تا حد زیادی وجهه سیاسی از دست‌رفته خود را احیا کردند. وقتی شهاب‌الدین محمد غوری وارد صحنه هند شد، اسماعیلیان را کاملاً قدرتمند یافت. او در ۱۱۷۵/۵۷۱ آنان را از مولتان بیرون راند و بسیاری از آنان «به نوعی زندگی زیرزمینی در کسوت هندوها رو آوردند» (ایوانو، مرور مختصری بر تطور مذهب اسماعیلی، ۲۰). اسماعیلیان که از این وضع آزرده و خشمگین بودند با کهکرها متحد شدند و شهاب‌الدین را در «دمیک» (*Damyak*) سند به قتل رساندند. سلطان‌نشین دهلی خود سیاستی ضد اسماعیلی پیش گرفت و هنگامی که ایلتمیش «منشور»ی را از خلیفه عباسی دریافت کرد مخالفت پنهانی اسماعیلی‌ها آشکار و تهاجمی شد. در دوران [حکومت] رضیه (۶۳۴-۱۲۳۶/۱۲۴۰)، مبلغی قرمطی - [به نام] مولانا نورترک - هواداران خود را از گجرات، سند و دوآب گرد هم آورد و کودتایی سامان داد تا قدرتی اسماعیلی در دهلی تأسیس کند (طبقات ناصری، ۱۸۹-۱۹۰).

سلاطین دهلی تمهیدات سخت گیرانه‌ای علیه تمام گروه‌های اسماعیلیه اتخاذ کردند. «اباحتی»ها (امیر خسرو، خزائن الفتوح، ویراسته وحید میرزا، کلکته، ۲۰؛ فتوحات فیروزشاهی، علیگره، ۷-۸)، که به زعم برخی اسماعیلی هستند (م. حبیب، جنگ‌های علاء‌الدین خلجی، ۱۲؛ هودیوله، مطالعاتی در تاریخ اسلام هند، ۲۸۲-۲۸۳؛ آی. اچ. کورشی دیدگاه متفاوت دیگری دارد، نک. مدخل IBAHATIYYA و ارجاعات داده‌شده در آنجا)، از سوی علاء‌الدین خلجی (۶۹۵-۷۱۵/۱۲۹۶-۱۳۶۱) و از سوی فیروزشاه تغلق (۱۳۵۱-۱۳۸۸/۷۵۲-۷۹۰) مورد بدرفتاری شدیدی قرار گرفتند. بنا به نظر «عصامی»، علاء‌الدین خلجی حتی «بهره»ها (Bohora) را نیز مجازات کرده بود (فتوح السلاطین، ۳۰۱). فیروزشاه تغلق برخی گروه‌های تندروی شیعه دهلی را روافض می‌خواند و می‌گوید آنان به سه خلیفه اول و حضرت عایشه، همسر پیامبر، ناسزا می‌گویند و قرآن را «ملحقات عثمانی» قلمداد می‌کنند (فتوحات فیروزشاهی، ۷). سید جلال‌الدین بخاری (ف. ۷۸۵/۱۳۸۴) مشهور به «مخدوم جهانیان»، گزارشی از برخی فرقه‌های شیعی هند در سخنانش، در *سراج‌الهدایه* ارائه کرده است (MS India Office D.P. 1038). هرچند برخی خاندان‌های شیعه اصل و نسب خود را به او نسبت می‌دهند اما خود او به مانند سید محمد گیسودراز گلبرگه‌ای (جوامع‌الکلم، ۱۰، ۲۰، و غیره) ظاهراً مخالف آرای شیعی بوده است. [کتاب] سیرت فیروزشاهی (MS Bankipore vii, 547)

نیز به برخی فرق شیعه شناخته‌شده در هند در طول قرن ۱۴/۸ می‌پردازد.

در قرن ۱۵/۹ حکومت‌های شیعی دکن پدیدار می‌شوند- عادل شاهیان در بیجاپور (Bidapur) (۸۹۶-۱۰۴۳/۱۴۹۰-۱۶۳۳)، نظام شاهیان در احمدنگر (Ahmadnagar) (۸۹۶-۱۰۴۳/۱۴۹۰-۱۶۳۳) و قطب شاهیان در گولکنده (Golkonda) (۹۱۷-۱۰۸۳/۱۵۱۲-۱۶۸۷) - و حاکمان آنها به تبلیغ آداب و تعالیم شیعی در جنوب پرداختند. محمدقلی قطب‌شاه اولین «مرثیه‌گو» (سراینده مرثی) به زبان اردو بود. نفوذ شیعه در شمال هند وقتی که حکومت صفویان در سال ۱۵۰۲/۹۰۷ در ایران تأسیس شد به ویژه پس از بازگشت همایون (۱۵۵۵/۹۶۲) از آن کشور گسترش یافت. مهاجرت شیعیان از ایران به هند در طول دوران حکومت اکبر ادامه یافت و هنگام به قدرت رسیدن جهانگیر به مرحله مهمی رسید. عالم و روحانی بزرگ شیعه قاضی نورالله شوشتری به دستور جهانگیر و به دلیل نوشتن کتابش *احقاق الحق* زیر ضربات شلاق کشته شد. تبلیغ برخی دیدگاه‌های شیعی، مخالفت‌هایی را در اذهان علمای اهل سنت برانگیخت و آثار

بررسی سیر تطور تفکر دینی اسلامی در شبه‌قاره از قرن ششم تا سیزدهم ه.ق. \* / ۲۰۱

بسیاری در این بین نوشته شد؛ مانند رساله رد روافض اثر شیخ احمد سرهندی، *ازاله الخفاء* اثر شاه ولی‌الله، *رد الشیعه* اثر ملا محمد محسن کشمیری (ف. ۱۷۷۷/۱۱۹۱)، *رد روافض* اثر شاه کلیم‌الله و *تحفه اثناعشریه* اثر شاه عبدالعزیز؛ در این آثار برخی مفاهیم اصولی شیعه نقد شده است.

در طول قرن ۱۸/۱۲ حکومت‌های شیعی در مرشدآباد (در بنگال)، اوده و رامپور (در اتارپرادش) و خیرپور (در سند) تأسیس شدند و نقش بسیار مؤثری در گسترش شیعه در هند و ترویج آداب مذهبی گوناگون آن بازی کردند. عبادت دسته‌جمعی جداگانه و حیات دینی گروهی و مجزای مسلمانان با تلاش‌های سید دلدار علی نصیرآبادی (ف. ۱۸۱۹/۱۲۳۵) آغاز شد. شیعیان هند شهادت امام حسین [ع] را با بیرون آوردن «تزیه‌ها» (نمادهای کوچک ساخته‌شده از مقبره امام حسین)، برگزاری «مجلس‌ها» در «امام‌باره‌ها» و مرثیه‌سرایی در طول ده روز اول ماه محرم گرامی می‌دارند. امام‌باره‌ها جایگاه بسیار مهمی در حیات دینی و فرهنگی شیعیان هند دارند (برای مطالعه درباره سرگذشت شیعه‌ها در هند، نک: محمد الحسین المظفری، *تاریخ الشیعه*، نجف، ۱۳۵۲، ای. اچ.، ۲۳۲-۲۶۰؛ جی. ان. هولیستر، *شیعیان هند*، لندن، ۱۹۵۳).

در میان آثار شیعی تولیدشده در هند *احقاق الحق و ابطال الباطل و مجالس المؤمنین* نورالله شوشتری، و *عماد الاسلام و الشهاب الثاقب* اثر سید دلدار علی به طور خاص درخور ذکرند (برای مشاهده فهرست جامع این آثار نک: عبدالحی، *الثقافه الاسلامیه فی الهند*، دمشق، ۱۹۵۸، ۲۱۷-۲۲۲).

خوجه‌ها (نک. مدخل Khodjas) و بهوراها (نک. مدخل Bohoras) نمایانگر سازمان‌یافته‌ترین جوامع شیعی در هند هستند (همچنین نک. اس. سی. میسرا، *جوامع مسلمان در گجرات*، انتشارات آسیا، ۱۹۶۴). آنها بر شیوه سری (باطنی) تأکید دارند و به نظامی سلسله‌مراتبی معتقدند که کنترل و تنظیم کل حیات جامعه خوجه‌ها را بر دوش دارد. خوجه‌ها بر طبق روایت خودشان در اصل به طبقه لوهنه (Lohana) از هندوها تعلق دارند. یک مبلغ ایرانی اسماعیلیه به نام پیر صدرالدین آنها را به مذهب اسماعیلی درآورده است. از بین جانشینان وی کسانی که جوامع اسماعیلی را در پنجاب، سند و کشمیر سامان دادند، به ترتیب «ست شم دس» (Seth Sham Das)، «تریکم» (Trikam) و «ست تولسی دس» (Seth Tulsi Das) بودند که همگی اسامی هندو داشته و دارای لقب «موکی» (رئیس) بودند.

صدرالدین، پیامبر اسلام [ص] را آواتار یا تجسم براهما، حضرت آدم [ع] را آواتار شیوا و علی [ع] را تجسم ویشنو خواند (اس. نانجیانی، خوجه ورتانت، احمدآباد، ۱۹۸۲، ۲۰۸؛ بارتل فرر، مقاله «خوجه‌ها، مریدان پیرمرد کوهستان»، مجله مک‌میلان، ش ۳۴، لندن، ۱۸۷۶، ۴۳۱-۴۳۴). اکثریت خوجه‌ها - که اسماعیلی نزاری هستند - پیروان آغاخان هستند.

منبع اصلی فقه اسماعیلی دعائم الاسلام قاضی نعمان است (ویراسته. ای. ای. فیزی، دو جلد، قاهره، ۱۹۵۱-۱۹۶۰). برخلاف «اثنا عشریه» فقه اسماعیلی ازدواج متعه را نامعتبر دانسته و آن را رد می‌کند. فقه اسماعیلی درباره نحوه ارث‌بری وراث (فیضی، آصف علی عسگر، مجله Bombay Law Reporter، ۱۹۳۱، ۳۰؛ JRAS، ۱۹۳۰<sup>۶</sup>، ۱۴۱؛ فقه ارث در مذهب اسماعیلیه (The Ismaili law of wills)، لندن، ۱۹۳۳) و متعه (فیضی، آصف علی عسگر، مجله Bombay Law Reporter، ۱۹۳۱، ۳۰؛ JBBRAS، ۱۹۳۲<sup>۷</sup>، ۸۵) موافق مذهب حنفی است.

## ه. رشد علوم دینی و ادبیات اسلامی

ادبیات دینی اسلامی تولیدشده در هند، نه تنها زمینه لازم برای حیات فعال دینی در هند اسلامی را فراهم می‌کند بلکه معیاری برای سنجش میزان نفوذ اندیشه دینی هندی-اسلامی در جهان اسلام نیز به شمار می‌رود.

مطالعات قرآنی، به ویژه قرائات و تجوید، در هند بسیار رایج بوده است، حتی در قرن ۱۲/۶، در مناطق کوچکی مانند ارور (Aror) (نزدیک مولتان (Multan)) فرد می‌توانست آموزش قرائت قرآن را مبتنی بر هفت قرائت رسمی فرا گیرد (سیر العارفین، ۱۰۳). ضیاءالدین برنی در اشاره‌ای به سه نفر متخصص در قرائات، در دوره علاءالدین خلجی (۶۹۵-۱۲۹۶/۷۱۵-۱۳۱۵) می‌گوید «نظیر آنان در خراسان و عراق یافت نمی‌شد». این سنت هندی تخصص یافتن در قرائات سال‌ها ادامه داشت. داراشکوه (۱۰۲۴-۱۰۶۹/۱۶۱۵-۱۶۵۹) از وجود بیش از پنج هزار حافظ قرآن ساکن در یک بخش کوچکی از لاهور خبر می‌دهد (ملفوظات شاه عبدالعزیز). اما ادبیات تفسیر رشد کمی را طی دوره نخستین داشت چراکه آثار تولیدشده در این دوره تنها ذائقه عده محدودی را اقتناع می‌کرد؛ برخی از این آثار برای علما و برخی برای صوفیان نوشته می‌شد؛ بنابراین تفسیر الرحمان و تیسیر المنان شیخ علی مهائمی ملهم از این اندیشه بود که پشتیبانی قرآنی برای عقاید وحدت وجودی ابن عربی بیابد و بحر مواج شهاب‌الدین دولت‌آبادی

(نک. مدخل (Shihab al-Din Dawlatabadi) رساله‌ای در بلاغت بود که فراتر از فهم یک انسان عادی قرار داشت. گفته شده که خواجه قاسم یکی از شاگردان شیخ نظام‌الدین اولیا *لطائف التفسیر* (مفقود) را با هدفی خاص مبنی بر قابل فهم ساختن محتوای اندیشه قرآن برای مردم عامی نوشته است (سیر الاولیا، ۲۰۷). شاه ولی‌الله با برگردان فارسی‌اش از قرآن و پسرانش شاه رفیع‌الدین و شاه عبدالقادر با ترجمه‌های اردوی‌شان از قرآن، تعلیمات قرآنی را ترویج کردند و محتوای اندیشه‌دار آن را در دسترس مردم قرار دادند. *الفوز الکبیر* شاه ولی‌الله با موضوع اصول تفسیر اولین اثر در نوع خود بود که در هند نوشته شد. او در این اثر نسبت به تفاسیر شخصی از قرآن اعتراض کرد و قواعدی را تنظیم کرد که راهنمای هر فرد طالب انجام این کار [تفسیر قرآن] باشد. تفاسیر بسیاری بر قرآن پس از اینکه شاه ولی‌الله زمینه ایجاد آن را فراهم کرد، در قرون بعدی در هند پدید آمد. مطالعه‌ای تطبیقی از آثار او - *فتح الرحمن، الفوز الکبیر و حجت الله البالغه* - با آثار تفسیری نوشته‌شده در هند و حتی دیگر جاها در طول دو قرن اخیر نشان داد که شاه ولی‌الله تا چه میزان بر اندیشه دینی اسلامی تأثیر گذاشته است.

اسلام هند، در تولید ادبیات حدیث سهم چشم‌گیری داشته است. به گفته رشیدرضا، هند، علم حدیث را در قرن ۱۶/۱۰ احیا کرد و رونق دوباره بخشید، در حالی که در دنیای عرب این علم در حال احتضار بود. قدیمی‌ترین تألیف از آثار حدیثی در هند *مشارق الانوار* نوشته رضی‌الدین حسن الصاغانی است؛ پس از آن *کنز العمال* از شیخ علی متقی (ف. ۱۵۶۷/۹۷۵) قرار دارد که در آن به شکل علمی‌تری به *جامع الجوامع* سیوطی سامان مجدد داده است. بنا بر قول ابوالحسن البکری: «کل جهان علم مدیون سیوطی است اما خود سیوطی مدیون شیخ علی متقی». مطالعه نظام‌مند ادبیات حدیثی در هند از سوی شیخ عبدالحق محدث دهلوی آغاز و به دست شاه ولی‌الله گسترش یافت. شاه ولی‌الله بیشتر بر *الموطأ* امام مالک تأکید داشت، چون با اندیشه فقهی-کلامی او متناسب بود و ارزش بسیاری در موضوعات سرنوشت‌ساز مرتبط با فقه داشت. در نتیجه وی *الموطأ* را به ترتیب ابواب ارائه‌شده در کتب فقه، دوباره سامان داد.

قطع نظر از حدیث، اسلام در هند دو اثر بسیار مهم را درباره زندگی پیامبر تولید کرد؛ *مدارج النبوه* (به فارسی، دو جلد، دهلی، ۱۲۶۹) اثر شیخ عبدالحق محدث و *سیره النبوی* (به اردو، ۶ جلد، اعظم‌گره ۱۹۱۸-۱۹۳۹) اثر شبلی و سلیمان ندوی.

علاوه بر تعداد زیادی شرح و تفسیر بر آثار مختلف کلاسیک فقه، مانند *هدایه*، *تلویح*، *حسامی*، *منار* و غیره، عالمان هندی آثار مستقلی در زمینه فقه تولید کردند، مانند *فتاوی تاتارخانیه* (MSS, Zubayd Ahmad, 269) اثر مولانا عالم بن علاءالدین در دوره حکومت فیروزشاه تغلق (۷۵۲-۱۳۵۱/۷۹۰-۱۳۸۸) و *فتاوی عالمگیری* (نک. مدخل Fatawa-i Alamgiri)، اثر جمعی از علما تحت نظارت شخصی امپراتور اورنگزیب (۱۰۲۷-۱۶۱۸/۱۱۱۸-۱۷۰۷). اگر مجموعه فتاوی تولیدشده در هند در طول چندین قرن به خوبی ویراسته و تدوین، و محتوای آنها تحلیل می‌شد، آرمان‌های دینی مسلمانان هند در طول دوره‌های گوناگون را می‌شد به نحو دقیق‌تری مطالعه کرد. در حالی که کتب فقهی، ظاهراً مسائل خاص موجود در محیط هند را نادیده گرفته‌اند، مجموعه‌های «فتاوا» بر این جنبه پرتوافکنی چشم‌گیری داشته‌اند. در اصول فقه، *مسلم الثبوت* اثر محب‌الله بیهاری (ف. ۱۷۰۷/۱۱۱۹) اثری باارزش است.

احتمالاً در هیچ زمینه‌ای از حیات دینی اسلامی در هند بیش از آثاری که در حوزه عرفان تولید شده، تألیفات صورت نگرفته است. ادبیات «ملفوظ» (مجموعه سخنان معلم عرفان) - همانند *فوائد الفوائد*، *خیر المجالس*، *معادن المعانی*، *سراج الهدایه*، *لطائف قدوسی*، *درالمعارف*، *انوار الرحمان* - گنجینه‌ای از اطلاعات درباره حیات دینی و نگرش‌های جامعه اسلامی شکل گرفته در محیط اجتماعی هند است. قدیمی‌ترین اثری که به فارسی در حوزه عرفان اسلامی در هند تألیف شده، *کشف المحجوب* شیخ علی هجویری است. جایگاهی را که این کتاب در اندیشه دینی دارد شاید بتوان از گفته شیخ نظام‌الدین اولیا دریافت که می‌گوید برای کسی که مرشد نداشته باشد *کشف المحجوب* راهنمایی کافی است. نامه‌های شیخ احمد سرهندی مشهور به «مکتوبات امام ربانی» جایگاه خاص خود را در ادبیات عرفانی جهان دارد. شیخ [احمد سرهندی] ژرفا و محتوای جدیدی به واژگان عرفانی بخشید که در پرتو تجربیات معنوی خود آنها را توضیح و تبیین کرد. این واقعیت که این نامه‌ها به ترکی و عربی ترجمه شده است نشان از مقبولیت آن در جهان اسلام است. به لحاظ جنبه‌های نظری عرفان، آثاری مانند *طوالیع الشمس* قاضی حمید ناگوری، *اسماء الاسرار* گیسودراز، *معرفت النفس* عبدالاول و *علم الکتاب* میردرد، ارزش خاص خود را دارند.

در حوزه الاهیات جزمی «حجت‌الله البالغه» اثر شاه ولی‌الله دهلوی شاید اصلی‌ترین

سهم را در تأثیر اسلام هندی بر اندیشه دینی مسلمانان داشته باشد. رد پای تأثیرات این کتاب را در آثار جمال‌الدین افغانی، محمد عبده و رشید رضا می‌توان یافت. او در این اثر تلاشی جدی کرده تا کل نظام اسلام را بدون آنکه کاملاً از گذشته خود جدا شود، بازاندیشی کند. دکتر اقبال می‌گوید «شاید نخستین مسلمانانی که کشش روحی تازه را در خود احساس کرد شاه ولی‌الله دهلوی بود» (بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ۹۷). اثر دیگر او *ازاله الخفاء* نوشته برجسته دیگری در ارائه درکی روشن از اهمیت، نقش تاریخی و معنای دینی نهاد خلافت است. او طرفدار برقراری نظام خلافتی پرقدرت بود و می‌خواست روح خلافت در حیات اجتماعی و سیاسی مسلمانان به شکلی کارآمد جاری باشد.

## و. تأثیر اسلام بر هند و بالعکس

اسلام تأثیر عمیقی بر اندیشه دینی و رفتار اجتماعی هندیان گذاشت. گسترش عقاید توحیدی و متعاقب آن، جهت‌دهی دوباره اندیشه دینی هندو – آنچنان‌که در جنبش‌های بهکتی، سیک و آریا سماج (Arya Samaj) بروز داده شد – به شدت متأثر از اسلام بود. درست است که عقاید توحیدی در برخی کتب مقدس هندو نیز وجود داشت، ولی اینها در لفافه‌ای از [عقاید] چندخدانگارانه پنهان بود. اسلام، گذار اندیشه هندو از شرک به توحید را ممکن ساخت. دیگر تغییر مهمی که در رفتار دینی هندوها در اثر تماس با اسلام به وجود آمد این باور بود که هر فردی می‌تواند بدون کمک واسطه‌ها به خداوند نزدیک شود. اولیای بهکتی – کبیر (Kabir)، نانک (Nanak)، دادو (Dadu)، چتیه (Cataniya)، پیپا (Pipa)، سنا (Sena) و دیگران – که ادعای ارتباط مستقیم با «حقیقت اعلا» را کردند، شهامت [این کار را] از رفتار و اندیشه دینی اسلامی گرفتند. کتاب مقدس سیک‌ها *گرنث (Guru Granth)* ارجاعات فراوانی به عرفای اسلامی، به ویژه شیخ فرید گنج‌شکر دارد که همچنین بیانگر منبع نفوذ عقاید توحیدی به کتب مقدس سیک است. علاوه بر این، این عقیده که دانش و آموزش دینی باید بدون هیچ‌گونه تبعیضی در دسترس همگان قرار گیرد نتیجه تأثیر اسلام است. نظام اجتماعی هندو هر گونه دسترسی انسان عادی به متون مذهبی را مانع می‌شد. اسلام همگانی‌سازی دانش دینی را در میان هندوها تشویق می‌کرد. تأکید بر عبادت گروهی در میان مسلمانان تأثیر خود را

بر هندوها نیز گذاشت. معابد هندوی ساخته شده قبل از ظهور اسلام مکان لازم برای عبادت فردی را در برابر مقام الوهیت فراهم می کردند؛ در حالی که معابدی که بعدها ساخته شدند فضای بیشتری داشتند و به نظر می رسد تحت تأثیر ایده عبادت گروهی مسلمانان قرار گرفته اند. آن گونه که ما از گزارش بیرونی درمی یابیم، هندویسم کیش تبلیغی نبود. در حقیقت این آیین بیشتر متمایل به این بود که مانع ورود مردم به هندویسم شود تا اینکه به آنان اجازه ورود به این کیش را بدهد. از قرن ۱۴/۸ به این سو است که می بینیم هندویسم هم روش های تبلیغی اختیار کرده است.

اسلام هم عمیقاً تحت تأثیر محیط هند و نگرش های دینی آن قرار گرفت. بسیاری از مناسک عرفانی - تعمق (meditation)، تمرکز (oncentration)، کنترل نفس [دم] (control of breath)، «تصور شیخ» و ... - از یوگی های هندو و بوداییان وام گرفته شده است. سید محمد غوث با بحر الحیاء و جواهر خمسه خود مناسک یوگایی را در میان عرفای مسلمان ترویج کرد. برخی از این سازگاری ها با محیط هند به واسطه شرایطی ضرورت یافت که اولیا مجبور بودند در قالب آن تعالیم عرفانی خود را در میان تلقا کنند. برای مثال، گفته می شود شیخ فرید به برخی از شاگردان خود اجازه داد به زبان پنجابی ذکر بگویند (کشکول کلیمی، دهلی، ۱۳۰۸، ۲۵)؛ شاه فخرالدین دهلوی (۱۱۲۶-۱۱۹۹/۱۷۱۷-۱۷۸۴) بر آن بود که در هند خطبه قبل از نماز جمعه باید به زبان هندوی خوانده شود (فخر الطالین، دهلی، ۱۳۱۵، ۲۳) و سید محمد گیسودراز شعر هندی را در جلسات سمع [مجالس سمع] خود به لحاظ عاطفی تأثیرگذارتر از شعر فارسی دانست (جوامع الکلم، ۱۷۳). از سویی در سطح عمومی ما شاهد ایمان مفرط به سحر، جادو، کرامت [اعمال خارق العاده از انسان غیرمعصوم]، عبادت قبر [زیارت قبور] و این عقیده خرافه پرستانه هستیم که بیماری های واگیردار را می توان با اجرای برخی مناسک مغایر با آموزه های اسلامی دفع کرد. از آنجا که همواره خطر ورود عادات بت پرستانه به حیات دینی مسلمانان وجود داشت، رهبران دینی مسلمان - هم علما و هم صوفیان - مکرراً به مردم هشدار می دادند که از چنین مناسکی اجتناب نکنند. سید محمد گیسودراز به اقتباس مناسک یوگایی اعتراض کرد و شیخ احمد سرهندی انتقاد قاطعانه و قدرتمندانه خود را متوجه هر نوع بدعتی ساخت. هراس نهفته در پس این نگرش این بود که پشتوانه شرک آمیز بسیاری از نهادهای هندو بر شخصیت توحیدی اسلام تأثیر



بگذارد. وقتی یک هندو خطاب به شیخ احمد سرهندی نوشت که «راما» و «رحیم» یکی هستند، او به این گفته اعتراض کرد و گفت که راما یک انسان بوده و در نتیجه نمی‌تواند با الله در اسلام یکسان باشد. شاه ولی‌الله و شاه اسماعیل شهید علیه اقتباس تمامی مناسک هندویی دارای تمایلات و عقاید مشرکانه مبارزه کردند. یک تلاش برای تلفیق اسلام و هندو در سطحی بالاتر از سوی داراشکوه صورت گرفت. داراشکوه به عنوان یک متخصص [مطالعه] تطبیقی دین، جایگاهی بی‌رقیب در تاریخ هند دارد، اما اندیشه او هیچ تأثیری بر نگرش دینی معاصر اسلامی نگذاشت.

در حوزه حیات اجتماعی و آداب و رسوم بود که هندویسم گسترده‌ترین تأثیر را بر مسلمانان هند داشت. از آنجایی که اغلب مردم کسانی بودند که دین خود را از هندویسم [به اسلام] تغییر داده بودند، برایشان ناممکن بود که یک‌سره پیشینه اجتماعی خود را کنار بگذارند. در نتیجه، آداب و سنن هندو با درجاتی گوناگون و در سطوحی متفاوت در میان مسلمانان ادامه یافت. در برخی مناطق روستایی خاص که تغییر دین کامل نبود، بسیاری از آداب اجتماعی و حتی برخی مناسک دینی هندویی که به بخشی از حیات اجتماعی آنان بدل شده بود، پذیرفته شد. در مراسم مرتبط با تولد، ازدواج، عزاداری و غیره تأثیر سنت‌های هندو کاملاً قابل توجه است. در برخی خانواده‌های مسلمان خاص در اوده (Awadh) و پنجاب، قانون اسلامی ارث نادیده گرفته شد و قانون متداول ترجیح داده شد. اگرچه اسلام از شدت عقاید طبقاتی هندوها کاست، در جامعه اسلامی نیز ملاحظاتی در باب خانواده و «کفانه»<sup>۱</sup> در مسائل مربوط به ازدواج پذیرفته شد. اگر تحقیقی درباره نیروها و عوامل نزدیک‌تر کردن اسلام به جامعه هندو انجام شود، مشخص خواهد شد که اندیشه وحدت وجودی عرفای مسلمان که قرابت خود را با اندیشه دینی اوپانیساده‌ها پیدا کرد همواره اسلام و هندویسم را به هم نزدیک‌تر کرده، در حالی که مضامین و مفاهیم مشرکانه بسیاری از نهادهای هندو، آنها را از هم دور کرده است. این واقعیت تا حدودی پوشیده است. اس. رادا کریشنان می‌نویسد «اوپانیساده‌ها بدون شک اقتدار این خدایان را در عالم اندیشه در هم شکست اما مزاحمتی برای نفوذ آنان در عالم عمل ایجاد نکرد» (فلسفه هند، ۱، ۴۵۳). در مورد جشن‌های هندویی و بسیاری از قهرمانان هند باستان هم ماجرا از همین قرار بوده است. در مورد بسیاری از جشن‌ها - هرچند بر اساس تغییرات اقلیمی هند- روند

هندی‌سازی، مسلمانان را مجبور به قبول آنها کرده اما مضامین شرک‌آمیز، آنها را مورد انتقاد اصول‌گرایان قرار داد.

## ۶. فرهنگ اسلامی

پیوند خوردن فرهنگ اسلامی با شبه‌قاره هند پس از الحاق سند به خلافت بنی‌امیه در ۷۱۳/۹۵ آغاز شد و در آثار محدثانی چون ابومعشر و ابوتراب (تقریباً ۷۸۸/۱۷۱) و ابوالعطای شاعر نمایان گشت.

سند به ویژه با علاقه شدید یحیی برمکی مهم‌ترین کانال مطالعات اسلامی در اوایل دوره عباسی شد. هرچند ترجمه‌های پراکنده آثار علمی هندو، ارتباطی حاشیه‌ای با ساختار بیرونی نظام آموزشی اسلام یافت اما تأثیر آن بر «سبک لغوی» (lexique technique) عرب اندک بود و نهضت ترجمه آثار سانسکریت، که به هر حال پیکره کلی ادبیات نوشتاری و نظری هندو را کاملاً نادیده گرفته بود، با تضعیف سلطه سیاسی عباسیان بر سند به پایان رسید. انتقال عقاید عرفانی هندو به تصوف از طریق شخصیت‌هایی چالشی چون ابوعلی السنندی (نک. مدخل Abu Ali al-Sindi) و حلاج (نک. مدخل al-Halladj) که سفرهایی را به سند داشته‌اند، موافقان و مخالفانی داشته است. شواهد چندانی از یک قالب مشخص از فرهنگ سند که تحت تأثیر اسماعیلیه (تقریباً ۹۷۷/۳۶۶) بوده باشد بر جای نمانده است.

[جریان] موازی با فتح و تصرف سند، فعالیت‌های آرام تجاری و تبلیغی تجار عرب در سواحل جنوبی هند بود؛ و نظریاتی هم مبنی بر احتمال تأثیر حضور مسلمانان بر جنبش‌های بزرگ هندویی تحت رهبری شنکراچاریا (Shankaracarya) (۷۸۸-۸۵۰) و رامانوجه (Ramanudja) (ف. ۱۱۳۷) وجود دارد. این نظریات در غیاب هر گونه شاهد مستقیم و نیز از آن جهت که تمام عناصر موجود در تعلیمات این متفکران هندو را می‌توان در منابع کاملاً هندو ردیابی کرد، ارزشی ندارند.

با اشغال پنجاب به دست غزنویان (نک. مدخل Ghaznawids) (تقریباً ۳۸۱-۵۸۲/۱۰۰۱-۱۱۸۶) لاهور مانند مرکزی، چهره‌ای ایرانی به فرهنگ اسلامی هند داد که بخش عمده آن را طی قرن‌ها حفظ کرده بود و خصوصیات هندی مشخص دیگری را نیز به طور مستمر می‌پذیرفت و با ویژگی‌های خود سازگار می‌کرد. الگوی فرهنگ غزنوی

رشدیافته در لاهور نشانگر نوعی گذار از یک پایگاه فکری عربی [شامل متفکرانی چون] بیرونی (نک. مدخل al-Biruni) و عتبی (نک. مدخل al-Utbi) به پایگاهی فارسی [بود که افرادی مانند] [بیهقی، گردیزی و هجویری] [در آن ظهور یافتند، به علاوه این فرهنگ]، چرخش توجهی به سوی مطالعات الاهیاتی و تصوف‌شناختی است (اسماعیل بخاری، ف. ۱۰۵۸/۴۵۰). سنت غزنوی شعر فارسی به وسیله مسعود سعد سلمان (نک. مدخل Masud Sad Salman) (۱۱۲۱-۱۰۶۷/۵۱۵-۴۳۷) و ابوالفرج رونی (ف. ۱۰۹۱/۴۸۴) در لاهور گسترش یافت. این دوره همچنین نشانگر مرحله شکل‌گیری، اگر نگوئیم رشد عملی اولیه، [زبان] اردو (نک. مدخل Urdu) است.

پس از فتح لاهور به دست غوریان، صحنه فرهنگی به سمت ایلمیش در دهلی و قباچه (نک. مدخل Kubaca) در مولتان متمایل شد. در این دربارها، تاریخ ادبی جایگاه خود را با عوفی (نک. مدخل Awfi) (تقریباً ۱۲۲۰/۶۱۷)، اندیشه سیاسی با فخر مدبر و تاریخ‌نگاری با جوزجانی (تقریباً ۱۲۶۰/۶۵۸) و حسن نظامی (تقریباً ۱۲۱۷/۶۱۴) استحکام بخشید و شاگردان این افراد نیز پیوند اصلی میان تاریخ‌دانان متقدم غزنوی و تاریخ‌دانان ایلخانی را به وسیله [زبان] فارسی شکل دادند. در حدود همین دوره دو فرقه صوفی مهم در هند تأسیس شدند؛ سهروردیه در مولتان و چشتیه در دهلی و اجمیر. ایلمیش تعادلی میان شریعت و طریقت برقرار کرد که آغازگر سنت هم‌زیستی همراه با تاب‌آوری این دو شیوه دینی شد و فرهنگ اسلامی هند بعدها تلاشی موفق در حفظ این [رویه] داشت. پناهندگان در حال گریز پیشاپیش یورش مغول موجی تازه از سنت‌های اسلامی را از آسیای مرکزی و شمال ایران به هند آوردند که در فضایی همراه با تهدید خارجی (مغول) و چالش داخلی (هندو) بر گرایش‌های محافظه‌کارانه تأکید می‌کرد. نهاد مدرسه (نک. مدخل madrasa) تحت حاکمیت سلاطین «برده» [ممالیک] وارد صحنه شد و آثار غزالی (نک. مدخل al-Ghazali) و رازی (نک. مدخل al-Razi) به فارسی ترجمه شد.

نخبگان دربار، که در ابتدا صرفاً ترک بودند، تحت فشارهای گوناگون، مقام‌هایی هم به عناصر افغان و بعدها عناصر بومی تغییر دین داده اعطا کردند. در دوره علاء‌الدین خلجی (۶۹۵-۷۱۵/۱۲۹۵-۱۳۱۵) مسلمانان ناگزیر از سازگاری با [برخی مفاهیم] دینی خارجی بودند، همان‌گونه که نوشته‌های امیر خسرو (نک. مدخل Amir Khusraw) نمایانگر وام‌گیری فرهنگ اسلامی از سبک زندگی، لغات و موسیقی رایج هندوبی است.

سیاست‌های محمد بن تغلق (۷۲۵-۱۳۲۵/۷۵۲-۱۳۵۱) اعم از ایجاد پیوند دوباره سیاسی و فکری با دارالاسلام، حمایت و استخدام نخبگان مسلمان خارجی و تمایل زیاد او به خردگرایی و التقاط، راه را برای رشد فرهنگ هندی-اسلامی در روندهای فکری خاصی فراهم کرد. از جمله این حرکت‌ها، بنیادگرایی ابن تیمیه (نک. مدخل Ibn Taymiyya) بود که در طول این دوره به دست عبدالعزیز اردبیلی وارد هند شد. حرکت دیگر نوعی عقل‌گرایی قبل از دوره تفتازانی (سعدالدین مسعود بن عمر بن عبدالله تفتازانی، ادیب، متکلم و منطقدان سده ۱۴/۸) بود و در نهایت حرکتی که مظهر نوعی پرسش‌گری اندیشه‌ورزانه در خصوص عناصر خاصی در مجموعه ادیان هندوی مثل جینیسم و یوگا بود. این حرکت‌ها در کل بر رویکرد اسلام آشکار و سیاسی به جای اسلام مرموز و عرفانی تأکید می‌کردند. خردگرایی رمزگونه‌ای که به وسیله «بدر چاچ» از آسیای مرکزی وارد هند شد، به سبک شعر فارسی تبدیل شد. در دوره فیروز تغلق (نک. مدخل Firuz Tughluk) (۷۵۲-۱۳۵۱/۷۹۰-۱۳۸۸) حکومت به نوعی دین‌سالاری سنت‌گرا تبدیل شد که مقدمات رفاه اجتماعی ویژه‌ای را برای مسلمانان فراهم کرد و شکنجه و مجازات‌های سخت‌گیرانه را برای تمامی اقشار مردم از بین برد. دوره وی شاهد تأسیس رشته‌های فقه و فرهنگ‌نویسی در هند بود اما نقاشی و حتی شعر تضعیف شد.

ایرانی‌سازی کامل ساختار اداری از سوی سکندر لودی (۸۴۹-۱۴۸۸/۹۲۳-۱۵۱۷) صاحب‌منصبان هندو را وارد فضای فکری اسلام کرد و این عمل در زمان مناسب خود منجر به توسعه ویژه فرهنگی جوامع خاصی نظیر «کایسته»ها (Kayastha)، «کتری»ها (Khatri)، «براهمن‌های کشمیری» و «عامل‌های سند» شد که دین هندوی خود را حفظ کردند اما به لحاظ فرهنگی با مسلمانان احساس قرابت می‌کردند.

حکومت‌های جایگزین سلطان‌نشین دهلی (نک. مدخل Dihli Sultanate) نشانگر نوعی منطقه‌ای‌سازی فرهنگ اسلامی در هند هستند. در بنگال تعدادی نهاد اجتماعی و دینی، با سبک زندگی اسلامی ادغام شدند. زبان و ادبیات بنگالی مجموعه وام‌گیری‌های هم‌زمانی از منابع سانسکریت و فارسی را نشان می‌دهد. شکلی منطقه‌ای از زبان اردو در دکهن (Dakhan) (دکن) (Deccan) تا سطح یک زبان ادبی غنی ارتقا یافت. حکومت‌های ساحلی گجرات و دکن وام‌گیری‌های فرهنگی خود از [فرهنگ] هندو را با جهت‌بخشی‌های دوباره متأثر از بعد خارجی دارالاسلام تعادل می‌بخشیدند.

در طول قرون ۱۴/۸ و ۱۵/۹ دعوت به تصوف با اقبال توده [مردم] مواجه شد و مقاومت [آیین] هندو در برابر آن خود را در قالب جنبش‌های مختلف بهکتی نشان داد که [آموزه‌هایی چون] تأکید بر وحدانیت خدا و مساوات‌طلبی را از اسلام وام می‌گرفتند اما خود را در برابر جاذبه‌های معنوی، اقتصادی و اجتماعی آن تقویت می‌کردند، [جنبش‌هایی که] نوعی هندویسم اصلاح‌شده و همراه با تسامح در میان طبقات پایین بودند. جنبش‌های بهکتی از لحاظ طرز نگرش‌هایشان به اسلام [به دو گونه] پذیرنده و مقاوم [بوده] و از آمیزگاری [در دو جنبش] «کبیر» (Kabir) و «دادو دیال» (Dadu Dayal) تا گرایش‌های ضد تغییر دین [مانند] چیتنیه (Caytanya) متغیر بودند.

عناصر فرهنگی بابری پس از فتح [هند از سوی] بابر (نک. مدخل Babur) (۱۵۲۶/۹۳۲) از سمرقند و هرات وارد هند شدند. برای مدت کوتاهی زبان ترکی در دربار به جایگاه برتر ادبی دست یافت اما سرانجام در طول دوره فترت «سوری» (۱۵۵۵-۱۵۳۹/۹۶۲-۹۴۶) و پس از بازگشت همایون (نک. مدخل Humayun) از ایران، که سرآغاز شکل‌گیری مکتب نقاشی بابری (نک. مدخل TASWIR) هم بود، جای خود را به زبان فارسی داد.

سیاست‌های اکبر (نک. مدخل Akbar) مبنی بر ادغام هندوها در حیات سیاسی و اجتماعی مسلمانان هند، بر گرایش مسلمانان به سوی التقاط تأثیر نهاد. این سیاست‌ها همچنین منجر به واکنشی اصول‌گرایانه از سوی متکلمانی چون عبدالحق دهلوی، احیاکننده تأکید بر مطالعه حدیث در هند، و صوفیان نقش‌بندیه‌ای چون شیخ احمد سرهندی، نزدیک‌کننده تصوف هند به اصول‌گروی، شد. برنامه‌ای که اکبر و پیش‌تر سلطان زین‌العابدین در کشمیر (۸۲۲-۱۴۲۰/۸۷۵-۱۴۷۶) مبنی بر ترجمه آثار کلاسیک دینی و ادبی هندو در پیش گرفتند سرآغاز درک آزاداندیشانه‌تری از هندویسم بود. هم‌زمان با این ویژگی‌های التقاطی داخلی، حرکت فرهنگی مستمر و روانی از ایران و ماوراءالنهر (Transoxiana) هم جریان داشت که نخبگانی در امور اداری را با خود به همراه آورد، نخبگانی که مبدل به گروه‌های ایرانی و تورانی دربار بابری، هنرمندان، معماران، صاحبان گرایش‌های خردورزانه و به ویژه شاعران شدند. در طول قرن ۱۶/۱۰ و ۱۷/۱۱ هند کانون شعر فارسی بود تا ایران، و سبک هندی (نک. مدخل Indian Style) ویژگی‌های خود را که بسیار اندیشه‌گرایانه شده و به طرز شگفتی در قالب سبک درآمده بود، در سنت [شعری] فغانی شیرازی نمایان کرد.

سنت التقاطی اکبر با اندکی چرخش به سوی اصول‌گروی، به عنوان چارچوب فرهنگی حکومت جانشینانش، جهانگیر (نک. مدخل Djahangir) و شاه‌جهان (نک. مدخل Shahdhan) باقی ماند. قرن ۱۷/۱۱ نمایانگر نقطه اوج رشد فرقه‌های تلفیقی است که برخی از آنها ریشه در هندویسم دارند اما آزادانه وام‌هایی از اسلام گرفته‌اند، مانند «کبیر پنتی‌ها» (Kabir Panthis)، «ویراگی‌ها» (Vayragis)، «لینگایت‌ها» (Lingayats)، «براهمن‌های حسینی» (Husayni Brahmins) و غیره. برخی دیگر ریشه در اسلام و وام‌گیری‌هایی متضاد [با اسلام] دارند مانند «مداری‌ها» (Madaris)، «پاگلناتی‌ها» (Pagalnathis) و دیگر فرقه‌ها. برخی دیگر نیز به ادیانی مستقل ارتقا یافته‌اند مانند «سیکسیسم» (Sikhism) که تعصب ضداسلامی سختی دارد. اختلاف میان دو شیوه التقاطی و اصول‌گرایانه فرهنگ بابری تا حدودی در زورآزمایی اساساً شخصی داراشکوه (نک. مدخل Dara Shukoh) و اورنگزیب (نک. مدخل Awrangzib) که به پیروزی وی (۱۶۹۵/۱۰۶۹) و تأسیس حکومتی دین‌سالار و تبعیض‌گرا نسبت به عناصر غیرمسلمان و نیز گردآوری اثر فقهی دایره‌المعارف‌گونه فتاوی عالمگیری منتهی شد، نمایان است.

در هرج و مرج سیاسی و اقتصادی پس از سقوط سریع امپراتوری بابری در اوایل قرن ۱۸/۱۲، [نوعی] وحدت‌بخشی فراگیر شکل گرفت که همراه با وام‌گیری گسترده از نهادهای [اجتماعی] هندو بود. رهبری جامعه اسلامی برای اولین بار به علما منتقل شد، به ویژه شاه ولی‌الله (نک. مدخل AL-DIHLAWI, Shah Wall Allah)، جانشینانش و پیروان نظامی‌اش در اوایل قرن نوزدهم [که] مجاهدین [نام داشتند]. جنبش‌های مشابه در بنگال که قصد داشتند اسلام هند را از اضافات وام گرفته‌شده پاک‌سازی کنند تأثیراتی از وهابیت از خود نشان می‌دهند. قشر نخبه مسلمانان دهلی و لکنو (لاکنو)، که رو به انحطاط بوده و به لحاظ اقتصادی ورشکسته بودند حرکت خلاقانه جدیدی را با انتخاب زبان اردو به جای فارسی به عنوان زبان شعر انجام دادند. همانند شعر فارسی که در هند سروده می‌شد، شعر اردو هم، به جز در مثنوی‌ها، حیات و پیشینه هندی را تماماً چه در مضمون و چه در تصویر [شعری] کنار گذاشت.

پیامد شورش [بزرگ] ۱۸۵۷ چرخش شدید فرهنگ هندی اسلامی به سوی مدرنیسم است که به طور عمده در سید احمدخان و جنبش علی‌گره نمایان شد. گرایش‌های فرهنگی به سمت تجزیه‌طلبی متمایل شدند و ترس از حل شدن اسلام هند

از نظر فرهنگی و احتمالاً دینی در دین و فرهنگ اکثریت هندو آنها را فرا گرفت. این ترس از حل شدن در [جریان‌ها و جنبش‌هایی چون] کشمکش اردو-هندی (تقریباً از ۱۸۷۰ به بعد)، [جنبش] احیای دین، پان‌اسلامیسم و در نهایت جنبشی که برای رسیدن به کشور مستقل پاکستان شکل گرفت، نمایان شد. جهت‌دهی فرهنگی رسمی در پاکستان بر این بوده است که افتخارات مربوط به معماری و ادبیات موجود در نواحی خارج از مرزهای کنونی پاکستان را کم‌اهمیت جلوه دهد و مفهوم تازه‌ای از میراث فرهنگی برخاسته از ادبیات‌های منطقه‌ای و بناهای محلی واقع در درون محدوده‌های جغرافیایی پاکستان را جایگزین آن کند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله ترجمه بخشی از مدخل هند است. به همین دلیل عدد مربوط به عنوان از یک آغاز نشده است (م).
۲. مردم در آیین هندو بر اساس معیارهای گوناگونی از جمله قوم، نژاد و نیز شغل و حرفه در اجتماع از نظر پاکی جسم به طبقات مختلفی دسته‌بندی می‌شوند (م).
۳. ابوالفضل بن مبارک، تاریخ‌نگار دربار اکبر، بزرگ‌ترین پادشاه گورکانی هند (م).
۴. منظور از مدخل در این نوشتار مدخل مربوط به آن واژه در EI2 است (م).
۵. در متن اصلی، در توضیح معنای این واژه در داخل پرانتز عبارت *audition parties* به معنای «جلسات سمع» آمده که به نظر ناقص است (م).

6. *Journal of the Royal Asiatic Society*

7. *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*

۸. منظور از کفائه برابری میان زن و شوهر در هنگام ازدواج از جنبه‌های مختلف از جمله جایگاه اجتماعی، خانواده، قوم و نژاد، سن، شغل و ... است. برای مطالعه بیشتر نک. مدخل KAFI'A (م).