

فصلنامه تاریخ اسلام

سال هفتم، زمستان ۱۳۸۵، شماره مسلسل ۲۸، ص ۱۳۹-۱۶۲

گفت و گوی فرهنگ‌ها: اسلام، ایران و هند^۱

مُشیرالحسن

مترجم: شهرام پناهی خیایوی*

ایران و شبه قاره هند از زمان‌های قدیم روابط مستحکم سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی داشته‌اند؛ کما این‌که در دوره اسلامی، ملل مسلمان آسیای اعم از اعراب، ترکان و ایرانیان با فرهنگ شبه قاره تماس پیدا کردند؛ از این‌رو تمدن هند از مبادی اسلامی تأثیر پذیرفته است.

برخی از خاورشناسان با تأکید بر پاره‌ای از اختلافاتی که در گذشته و حال میان مسلمانان و هندوها وجود داشته است، اظهار می‌دارند که ماهیت جوامع اسلامی کنونی هند در نوع فرایند معکوس با متعلق‌های فعلی هندوستان قرار داشته و نقش آنان را در مضمون سنت و تحول در ابعاد منطقه‌ای ناکارآمد ساخته است که بازتاب آن‌را می‌توان در اثرات ژرف این ویژگی بر جهان‌نگری روابط ایران و هند در دوره معاصر مشاهده نمود. در این خصوص پژوهش‌گران ایران و شبه قاره با باز کاوی مجدد فرضیه اشاره شده در تحقیقات خویش، مسئله‌های جدیدی درباره روابط دو کشور با توجه به نقش تاریخی اسلام طرح کرده‌اند. مقاله حاضر نیز با توجه ویژه به برخی از جنبه‌های این مسئله به بررسی مبانی نظری مناسبات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی هند و ایران با تکیه بر موضوع اسلام در فرایند تحولات تاریخی دو کشور می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: هند، ایران، اسلام، مسیحیت، فرهنگ، استعمار.

* عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد شهر بابک.

۱) مناسبات بین تمدن‌های گوناگون، همواره مرحله‌ای از نقاط عطف در تحول جوامع انسانی به شمار می‌روند. چنان‌که در اتکاء به این نظر می‌دانیم که تمدن یونانی از مصر، رومی‌ها از یونان، عرب‌ها از امپراتوری روم، اروپای قرون وسطی از عرب‌ها و اروپای عهد رنسانس از تمدن بیزانس متأثر بوده است.

سرزمین پارس یا ایران که پیش‌تر در میان غربیان شهرتی بیش از یک نام نداشت، به تدریج پس از تحولات قرن هجدهم میلادی در طی ارتباطاتی که بین ملل اروپایی و شرقی صورت پذیرفت، بهتر شناخته شد. تا آن زمان در خصوص ایران، تصوّرات متفاوتی در اذهان اروپاییان رایج بود: از دیدگاه برخی، ایران کشوری برای تجارت بود؛ پاره‌ای دیگر، مردمان آن سرزمین را برای بشارت دادن به دین مسیح مناسب می‌دانستند و دیگران نیز آن کشور را هم‌پیمانی قابل اعتماد بر ضد ترک‌ها تلقی می‌کردند. بنابراین تعجیبی ندارد که بازتاب این‌گونه نگرش‌ها که به صورت موردی در خصوص ایران نوشته شده در کتاب دو جلدی *سفرهای عموالیور*ⁱ مشاهده کرد که در سال ۱۸۳۹م برای رده سنی جوانان تهیه شده و در کتاب‌خانه‌ها جای گرفته بود. این مجموعه با تمهیدات شرکت «چارلز نایت لاگیث استریت»ⁱⁱ منتشر گردیده است.

۲) وانگهی ایران نیز هم‌چون زمان «وارن هاستینگ»ⁱⁱⁱ و جانشینانش در هندوستان، شاهد بازدید فرستادگان بسیاری از جانب اروپایی‌ها، از جمله نظامیان و سیاستمداران بود که در باب هر آن‌چه از گیاهان و جانوران آن سرزمین دیده بودند، مانند چگونگی روش بستن اسب‌ها در اصطبل‌ها از طریق ساق پا داد سخن راندند و گزارش‌های مستندی از اعمال مذهبی، سیستم مالیاتی و آموزش و پرورش به رشته تحریر در آوردند. پس از آن، شیوه اندیشه اروپاییان درباره ایران به تدریج تغییر کرد. آنها پی‌بردند که ایران - سرزمینی با پیشینه تقریباً پنج هزار ساله در تاریخ - مفهومی فراتر از آن‌چه [آنها] تا کنون

i. Uncle Oliver's Travel.

ii. Charles Knight Ludgate Street.

iii. Warren Hasting.

می‌پنداشته‌اند دارد، خصوصاً آن‌که واجد فرهنگ و ادبیات واقعی منحصر به فردی می‌باشد و به عبارتی، مردم این سرزمین فضیلت جهان‌دیدگی را قدر نهاده، ذوق لطیفی برای شعر و شاعری و میل وافری به عرفان و تفکر فلسفی دارند.

همانند شواهدی که در میان نخبگان بنگالⁱ و ماهرashtraⁱⁱ در هند قرن یازدهم میلادی موجود است، ایرانیان هم حتی مدت‌ها پس از آن‌چه که در نتیجه تسلط بیگانگان بر آنها روا رفته بود، غرورشان را در نوعی دل‌بستگی عاطفی به گذشته باشکوه خویش حفظ کردند؛ همان میراثی که تا مدت‌ها پاسدار آن بودند و نمی‌توانستند به اجبار بر اثر شرایطی که بر آنها حاکم شده بود شاهد محو سنت‌ها و یادبودهای افتخارآمیز خود باشند.

معنای نهفته سخن فوق را می‌توان در وجود احساس مشترک بین حافظ و هوراسⁱⁱⁱ جست‌وجو کرد که سیمای واقعی علم و معرفت در جهان به شمار می‌آیند و در محاق یکه‌داری آنان در عرصه فرهنگ و ادب، واردات سفارشی بیگانگان، هم‌چون موضوعات «شرلوک هولمز»^{iv} و یادداشتهای عاشقانه حزن‌انگیز «مریم سوترلند»^v ناپدید می‌گردند.

۳) آرایه سخن «ماکسیم رودنسون»^{vi} در این خصوص ارزیابی می‌شود، او با طرح سه گرایش با مفاهیم فرضی مشابهی به شرح فهم شهودی غربی‌ها در قرن نوزدهم میلادی پرداخته است که عبارتند از: وجود نوعی احساس تفوق غربی براساس دیدگاه‌های سوداگرایانه و استعمارطلبی که مملو از اهانت و تحقیر برای دیگر تمدن‌ها می‌باشد؛ هم‌چنین مایلند که خویش را علاقه‌مند به نوعی شهوت‌گرایی رمانتیک و مفتون شرق شگفت‌انگیزی جلوه دهند که اکنون رنگ و بوی فقرزدگی، اصلی‌ترین جاذبه آن است؛ به عنوان آخرین مورد، محقق مزبور به فرایند خاصی از دانش‌پژوهی غربیان اشاره دارد که

i. Bengal.

ii. Mahrashtra.

iii. Horace.

iv. Sherlock Holmes.

v. Mary Sutherland.

vi. Maxime Rodinson.

تبحر اصلی آن در وجود کسانی که اعصار گذشته را از دور خارج می‌نمایند، انعکاس می‌یابد. گرایش‌های فوق‌الذکر قبل از هر نوع چالشی از درون، از منظر خاستگاه تفکر غربی در تعامل منطقی با یک‌دیگر قرار می‌گیرند.

جالب آن‌که بر خلاف دیدگاه ناخودآگاه قرن هیجدهمی که از ایدئولوژی عام‌گرایانه آن عصر الهام می‌گرفت و براساس آن مردم و دیگر فرهنگ‌های غیر اروپایی محترم شمرده می‌شدند، به ناگه به جای آن، نوعی اندیشه خود محوری آگاهانه و انحصارطلبانه قرن نوزدهمی جای‌گزین آن گردید.^۲

(۴) با این‌که هند تحت استعمار مستقیم غربی در آمد و ایران نیز غیر از آن‌چه که بر هند آمده بود، سرنوشت خاص خود را پیدا کرد، با این همه، در فرازی مشابه، هر دو به طور مساوی در معرض تأثیرات برتری‌طلبی غربی‌ها قرار داشتند؛ هر دو کشور در مواجهه با استعمارگری در حال گسترش اروپایی‌ها، در چالش نوعی کشمکش و تعارضات درونی قرار گرفتند.

در خصوص بازتاب این شرایط، نگرانی‌ها و پی‌گیری‌های ویژه «ویلیام جونز»ⁱ درخور توجه می‌باشد، وی بنیان‌گذار «انجمن سلطنتی آسیایی بنگال و ماکالای»ⁱⁱ و نویسنده *تعالیم موشکافانه*ⁱⁱⁱ در سال ۱۸۳۵ م بود. او در تلاشی اقدام به مفهوم‌یابی واژه پرسش‌انگیز استعمار نمود و در این خصوص، برهان چرایی تصورات موجود را با مثال‌هایی قابل وصف بیان نمود و حق مطلب را در خصوص خودمحوری سیاسی، فرهنگی اروپایی‌ها و تکبر و نخوت نژادی محققانی، چون «برناردز کان»^{iv} و «توماس میت کالف»^v آشکار ساخت و جالب آن‌که توضیحات او به طرز بارزی با مختصات تحولات تاریخی هند، پس از ۱۸۵۷ م مناسب بود.

i. William.Jones.

ii. Royal Asiatic Society Of Bengal Macaulay.

iii. Minute Of Education.

iv. Bernards.Cohn.

v. Thomas.Metcalf.

اکثر انگلیسی‌ها در ادعایی سعادت باورانه، متقاعد شده بودند که آنها مزیت و عقل باوری لازم برای حکم‌فرمایی بر جهان را دارا می‌باشند، رویدادهای بعدی آرمان‌خواهی سیاسی آنها را هویدا ساخت، پس از پایان جنگ بوئر،^۱ چشم‌انداز انگلیسی‌ها در رابطه با هند حکایت از این ماجرا داشت که آنان علاقه‌مندند از همین وضعیت برتری‌جویانه به آنها بنگرند.

۵) انگیزه من در آن چه تاکنون مطرح نمودم، همانا آشکار نمودن تناقض زبان گفتاری غربی‌ها در خصوص ملل شرق می‌باشد، از جهتی در حالی که آنان پیرامون صنایع بدیع احساسات شاعران ایرانی مطالبی عرضه می‌نمودند، نویسندگانشان در موضوع استعمارگری یا مسئله استعمار نو که از طرف دولت‌هایشان بر جوامع شرق روا رفته بود اظهارنظرهای نارسا نموده یا اصلاً به ماهیت این موضوع توجه کافی نداشتند.

البته نباید از این نوع نگرش ذهنی نویسندگان غربی تعجب کنیم، چرا که مبانی اولیه خاستگاه فکری‌شان در چهارچوب جهانی تک قطبی، فرصت بروز یافته است. با دقت در این که موضوع جهانی شدن چگونه می‌تواند موجبات استحاله فرهنگی و مدنی ملل شرقی را فراهم نماید و مطمئناً بی‌توجهی به این مسئله برای جوامعمان خطراتی بی‌بازگشت در بر خواهد داشت، حتی در این خصوص نیز در نوعی مقایسه تطبیقی، هندوستان بیشتر و مسلّم‌تر از ایران تحت تأثیر این جریان قرار دارد. مع‌الوصف جدای از تأکید بر عامل استعمار به مثابه تکیه کانونی مباحثاتمان، آنچه که ضرورت آن همواره باقی خواهد ماند، نوع تلاش‌هایی است که بتواند مسئله گفتمان را بر بنیان میراث مشترک گذشته و توأمان برقراری مناسبات آگاهانه اقتصادی و فرهنگی بین دو کشور هموار نماید.

۶) این هدف که ضرورتاً در قلمرو موضوعی شرق‌گرایی در خور طرح است، این امکان را پدید می‌آورد که در معرض خشم و عصبانیت گروهی منتقد قرار گیرد، با این حال اگر در مقام تعبیر و تفسیر مسئله اشاره شده بر آییم، می‌توان این‌گونه اذعان کرد که کارکرد

i. Boer.

این ایدئولوژی قادر خواهد بود که ماهیت تأثیرات نامبارک آرمان‌گرایی سیاسی و استیلای فرهنگی غرب را بر جوامعمان آشکار سازد، این همان سیاست فکری بوده است که کسانی، چون راناد،ⁱ داداواوی ناروجیⁱⁱ و ر.س.دوت،ⁱⁱⁱ در آخر ربع قرن نوزدهم میلادی مطرح کردند.

در فرازی مشابه نیز این سیر اندیشه در تلاش ایرانیان برای کسب آزادی و استقلال از سلطه اقتصادی غرب در بطن نهضت تنباکو ۱۸۹۲-۱۸۹۱م و انقلاب بنیادی سال‌های ۱۹۱۱-۱۹۰۵م بازتاب یافته است، در حقیقت مسائلی از این نوع بود که سرانجام بن مایه انرژي انقلاب‌های پایان‌ناپذیر ایرانی‌ها براساس آن ترسیم گردیده است. در این چهارچوب مقوله کلی شرق‌گرایی عبارت خواهد بود از حساس نمودن ما به اشتباه‌کاری غربی‌ها و هر آن‌چه مربوط به گرایش‌های مرجع‌باورانه یک تمدن بیگانه است که در نوعی برتری‌طلبی سیاسی - اقتصادی کلان، به دخالت در امور دیگران علاقه‌مند می‌باشد. صرف‌نظر از هر چیز دیگر، ماهیت این نوع بازتاب، حتی پس از دهه‌های استقلال دو کشور، موجب گردیده است که شناخت ما درباره حقانیت، صداقت و هویت‌های بسیار اصیل هندی و ایرانی افزایش یابد.

از سوی دیگر در انتقاد به این دیدگاه، غربیان با یادآوری پاره‌ای مشکلات، هم‌چون مسئله پاکستان و افغانستان، آن را مثال نوعی تمایل‌های واگرایی برخی هویت‌های شرقی درباره منشأ دانسته‌اند، چنان‌چه در این خصوص هم این‌گونه ضروری می‌نماید که حتی جریاناتی از این نوع را هم‌چون نمونه‌هایی از عوامل فتنه‌انگیز استعمار بر جوامع خود بدانیم و به عنوان موارد قابل اعتراض به بحث بگذاریم و ضرورتاً مبانی نظری ملت و جامعه خودمان را در چهارچوب مقوله محوری آحاد ملت یا بخش‌های مجزای آن ارائه نماییم.

i. Ronade.

ii. Dadabhai Naoroji.

iii. R.C.Dutt.

هر شخص می‌تواند از دقت نظر در این اظهارات تاگورⁱ به سال ۱۹۳۲م تسلی یابد که

«دیدار من از ایران باعث شد به قدرت مردم مشرق زمین ایمان بیاورم که علی‌رغم کشمکش و شرایط سخت اقتصادی از خود دفاع می‌کنند و مجدانه راه خود را به سرعت به سوی تجلی میراث ماندگارشان می‌یابند».

۷) من دریافتم که تحت تأثیر علی شریعتی (معروف‌ترین نماینده نوگرایی شیعی) و حسینیه ارشاد او در تهران، شیوه اندیشه مباحثات عقلانی در ایران، حتی پس از اضمحلال سلسله پهلوی، تغییر کرده است و این در حالی است که متفکران آسیای جنوبی که عمدتاً در دانشگاه‌های انگلیسی و آمریکایی تحصیل کرده‌اند، هم‌چنان ناخواسته در تبعیت از مدل‌ها و متدلوژی غربی، چارچوب‌های فکری آنان را ارائه می‌دهند.

۸) من شخصاً معتقدم که اساس گفت‌وگوهای معنادار ایران و هند - جدا از تأمل و ضرورت شناخت قرابت‌های آرمانی دو سرزمین - در نتیجه آگاهی بیشتر از مقاصد استعمارگران و ماترک آن محقق خواهد شد و در این خصوص، اولین دل‌بستگی ما در هر نوع اقدام علمی، همانا اتخاذ روش‌های مهذب برای بازکاوی و تفسیر تاریخ گذشته و توجه به کانون ارزش‌ها و سنت‌های مشترکمان می‌باشد.

در باب اتخاذ شیوه‌های مناسب برای روش‌مند کردن سیاست خارجی و مناسباتمان در عرصه بین‌الملل، درگیر شدن بیش از حد در آنچه ساموئل هانتینگتونⁱⁱ در مقدمه کتابش درباره فرهنگ عرضه داشته ما را به جایی نمی‌رساند، تشخیص یک تجلی واقعی در خصوص فرهنگ، زمانی میسر می‌شود که با ظرافت هر چه تمام‌تر به درک صحیح از واقعیت‌های محض جوامعمان نائل گردیم.

۹) هنگامی که «سرهامیلتون گیب»ⁱⁱⁱ به سال ۱۹۴۷م کتاب *جریان‌های مدرن در*

i. Tagore.

ii. Samuel Huntington.

iii. Sir Hamilton Gibb.

اسلام^۱ را منتشر نمود، رویکردهای مذهبی انقلاب‌های مدرن ترک‌ها و فارس‌ها را نادیده انگاشت. خوش‌بختانه پس از او ماهیت‌های مجهول در موضوع اشاره شده به اندازه کافی از سوی محققان دیگر نقد و بررسی شده است.

در این راستا به عنوان مقدمات پذیرفته شده ابتدا تصریح می‌کنیم که در ایران از زمان تأسیس سلسله صفوی تا عصر حاضر به صورتی لازم و ملزوم و در شرایطی سیال و پویا، دین و دولت به هم در تنیده‌اند، خاصه این مسئله در عهد حکم‌فرمایی شاه عباس اول (۱۶۲۱-۱۵۸۸م)، مبنای واقعی سیاسی و اجتماعی قرار گرفته است. بر مبنای دیدگاه شاه صفوی، حکم عقلی ایجاب می‌کرد که نقش اسلام و علما در پیوستگی ملی، جدی گرفته شود. استنتاج واقعی حکم‌فرمای ایران آن بود که توان‌مندی دولت‌مداری او در درک صحیح از واقعیت فوق‌نهفته است.

خیلی خوب به خاطر می‌آوریم که در تحولات اخیر تاریخ معاصر ایران، یعنی نهضت تنباکو (۱۸۹۲-۱۸۹۱م) و انقلاب مشروطه (۱۹۱۱-۱۹۰۵م)، چگونه اسلام و روحانیون وابسته به این ایدئولوژی، پیدایش ملی‌گرایی ایرانی به سبک اروپایی‌ها را به چالش کشاندند، گرچه این موضوع، سبب شکایت برخی از فرهنگ‌های سیاسی فعال در ایران شده، با این حال، واقعیتی مهم است که هم‌چنان موضوع اسلام، به مثابه منبع اصلی مشروعیت دولت‌ها و هم‌زمان توسعه ملی در این کشور، محسوب می‌گردد.

در نهایت، تمام دولت‌ها - چه در ایران و چه در سایر مراکز اسلامی دیگر کشورها - به این نتیجه رسیده‌اند که سیاست‌ها و برنامه‌های آنها در توسعه ملی، زمانی از صفات قانونی و مشروع برخوردار می‌شود که بتواند به اسلام متوسل شده، از این طریق حمایت آحاد ملت را کسب نمایند.

۱۰) تأکید ما در این گفتار به نوع خاصی از اسلام؛ یعنی اسلام شیعی می‌باشد که نیایش‌های مؤثر حزن‌انگیز آن در جهت معنویت و شهادت عبارت پردازی می‌گردد (تا

i. Modern Trends In Islam.

حدی شبیه آیین سیک، در طی مراسمی که «مرشد» معبد پیشوای «گویند سینگ»ⁱ انجام می‌دهد).

عزاداری سالیانه برای امام حسین، نوه پیامبر که در کربلا شهید شد، نوعاً عاطفه‌گرایی شیعه را بازتاب می‌دهد و از همین چشم‌انداز، ایرانیان آن را هم‌چون سرمشقی الهام بخش در انقلاب‌های خود قرار داده‌اند، بدین ترتیب می‌توان مفهوم و اهمیتی فراتر از حد یک عزاداری برای آن قائل شد.

شهادت امام حسین نمادی است از نقش اسلام که به مثابه حرکتی معترضانة، آرزوی نهایی‌اش بر ضد نیروهای طاقت‌فرسای دشمنان اسلام سمت و سو می‌یابد (از نظر دور نداریم که حکام عباسی از نارضایتی شیعیان برای کسب قدرت سود بردند)، و بر این اساس، فداکاری و حتی مرگ در راه خدا به مثابه عملی پرواگرانه چهره خود را آشکار می‌گرداند، در قالب مفهومی این هدف که در مجاهدت راه خدا شهید شدن به عنوان پاداشی لایزال ارمان مجاهده این راه خواهد بود.^۳

گفتنی است که در واقع عزاخانه‌ها و مکان‌هایی که امامان و اعضای خانواده آنها در آن مدفون هستند، به صورتی ویژه اهمیت فوق‌العاده ممتازی به ملی‌گرایی ایرانی ارزانی داشته است.

(۱۱) هم‌چنین به صورتی گذرا، اشاره می‌کنیم که از دیدگاه مبانی اصولی سیاست در اسلام، در اسلام شیعی، سنت شهادت مشروعیت بیشتری در مقایسه با زهد انزواطلبانه دارد. چنان که در خلاف جهت این قالب مفهومی، شهادت استفانⁱⁱ یا مرگ تأثرآور ترساⁱⁱⁱ از اهالی «لیسی توكس»^{iv} در عالم مسیحی، بیش از آن که در نوعی تمثیل‌های سمبلیک نیایشی طرح شود تنها به عنوان وقایع صرفاً نامطلوب و حزن‌انگیز قلمداد می‌شود و از

i. Goru Gobind Singh.

ii. Stephan.

iii. Teresa.

iv. Lissieux.

همین منظر، در باب نوع اندیشه مذهبی، دو فرهنگ مسیحی و اسلامی در نوعی تعارض شهودباورانه قرار می‌گیرند.^۴

(۱۲) از چشم‌انداز تاریخی، تأثیر اسلام شیعی بر فرهنگ سیاسی جوامع به مراتب بیشتر از تأثیر گرایش‌های صوفیانه در جوامع اهل سنت می‌باشد و از جمله تأثیرات جنبه‌های دیگر اسلام شیعی این است که تجلی ملی‌گرایی ایرانی در سیرت و ماهیتش اعتبار یافته است.

بر طبق گفته پژوهش‌گر فقید، حمید عنایت، در اصول تئوریک مذهب شیعه چیزی وجود ندارد که آن را به برخی ویژگی‌های یگانه‌انگار و یا تفکرات نژادگرایانه متمایل سازد، برخلاف آن‌چه در مذهب تسنن می‌بینیم.

اندیشه ملی‌گرایی اعراب همواره تلاشی بوده است برای احیای امپراتوری عرب‌زبانان که به ناچار پس از حمله تاریخی مغول‌ها در سال ۱۲۵۸م از موقعیت برترش در جهان اسلام محروم گردیده است. چنان‌چه در مقابل، آن‌چه ملی‌گرایی ایرانی نامیده می‌شود بیش از مسئله قومیت به مسئله آزادی علاقه‌مند می‌باشد. شاید بتوان این مهم را از برخی جنبه‌ها در پرتو این موضوع اقامه نمود که ایران از سال ۱۵۰۲ میلادی، کشوری مستقل بوده و در این چارچوب، هم‌بستگی و هویت مردمانش واقعیت عینی به خود گرفته است.^۵ به علاوه، ملی‌گرایی از مدل ایرانی، اصلی‌ترین تمهیدات خود را در فرآیند درک عناصر مرتبط با فرهنگ خود به کار گرفته است، برای نمونه زنده نگه‌داشتن خاطره روزگاران پیش از اسلام، یا مقاومت در برابر حمله اعراب مسلمان در طی دو قرن اول هجری، همواره در بین ایرانیان به مثابه مظاهر فرهنگی قابل احترام به صورتی شرح‌ناپذیر طرح می‌گردد. رنسانس واقعی خود آگاهی ملی در ایران با شاعر بزرگ حماسی، فردوسی آغاز می‌شود که شرح او درباره پیروزی اعراب در مقابل ایرانیان، تا به امروز نیز هم‌چون تلخ‌ترین سنگ نوشته درباره انهدام دولت ساسانی بازتاب یافته است.^۶

(۱۳) شایان ذکر است که ابزارهای توسعه جامعه کنونی ایران، به ویژه پس از رژیم ننگین شاه، بر مبنای تشویق و اندرزه‌های دینی بوده که مؤلفه اصلی نمادین سیاست در

ایران محسوب می‌گردد گرچه با دقت نظر درمشی سیاست جاری در این کشور این گونه مستفاد می‌گردد که اندیشه‌های تشویقی، اغلب بازتاب کارکرد دین بوده است.

البته در تأکید به واقعیت اشاره شده، شاید بهتر باشد در یک ساده‌انگاری یک سونگرانه درگیر نشویم، حداقل آن‌چه در این خصوص مسلم به نظر می‌رسد آن است که در ایران، همانند دیگر کشورهای اسلامی، اعمال سیاسی به قدر کافی حاوی پیچیدگی و مشکلات مخصوص به خود می‌باشد، در نتیجه همواره تلاش‌هایی که به منظور یک‌پارچگی اندیشه و وحدت انسانی از منظر دین صورت می‌گیرد به یک روی آوردگی آگاهانه واحد سوق نیافته و بدین صورت همواره چالش‌هایی در نتایج فرعی باقی می‌ماند و البته این نیز به نوبه خود محصول شرایطی است که بر اساس آن همواره خط سیر سیاسی مسلمانان قدرت و اهمیت خود را از مختصات ویژه‌ای، همچون سبب‌های محیطی، زمان‌ها و موقعیت‌هایی که در آن واقع گردیده‌اند، اخذ نموده است.

حتی با وجود پیچیدگی‌هایی که بدان اشاره گردید، اگر نوعاً ماهیت تهدید غربی را از نظر بگذرانیم، نتیجه می‌گیریم که دین اسلام برای جامعه جهان اسلام دربرگیرنده هیچ نوع تفرق و تهدیدی نمی‌باشد. یک بعد سیاست بین‌المللی مسلمانان در محاق همین اندیشه واحد اسلامی قابل تبیین است، شاید ابراز واکنش‌های مشترک برخی کشورهای اسلامی درباره اشغال ناعادلانه فلسطین از سوی اسرائیل را بتوان نمونه‌ای برجسته از این نوع رویکردهای اسلامی دانست. البته این بدان معنی نخواهد بود که موضوع مطرح شده را تا حد دست یافتن مسلمانان به یک اتحاد فرهنگی جوامع اسلامی، آن هم در فضای بین‌الملل موجود که واجد نفوذی قابل ملاحظه باشند، ارتقاء دهیم. در این خصوص، آن‌چه موضوع را قابل تأمل می‌نماید مشاهده برخی گرایش‌های متناقض در جوامع اسلامی است. حتی برخی از مسلمانان که بر ارزش‌های غربی ایراد می‌گیرند، اقتباس‌های غربی بسیاری را پذیرفته‌اند.^۷

(۱۴) خواه از نظر عواطف مذهبی شیعه یا احساسات خاص ملی‌گرایانه در ایران، برخلاف ملی‌گرایی غربی یا ترکی، توصیه می‌نمایم که سرانجام باید خود را به

دست‌آوردهایی به سبک هویت و تشخیص ملی ایرانی وفق دهیم. از نظر ما آن چه می‌تواند مبنای واقعی گفت و گوی فرهنگی بین هند و ایران قرار گیرد، دقت نظر در برخی ویژگی‌های تاریخی ایران، از جمله این موضوع است که چگونه این کشور در گذشته و حال، سیر تکاملی‌اش را حتی زمانی که در معرض تجاوز امپراتوری‌های بزرگ اسلامی یا کشورهای غربی قرار داشته، حفظ نموده است. (۱۵) مسلماً روابط مداوم هند و ایران آشکارا نقاط عطف ممتازی برای هر دو ملت به ارمغان خواهد داشت. جواهر نعل نهرو در کتاب *نگاهی اجمالی به تاریخ جهان*، ایران را کشوری می‌داند که در یک بیان روحش به هند آمده و در این سرزمین جسمی شایسته و سزاوار یافته است.

روابط فرهنگی هند و ایران در دوره امپراتوری گوپتاⁱ به اوج خود رسید. پس از این مرحله و از قرن سوم میلادی به بعد، ساسانیان سلطه خود را بر بخش عظیمی از شمال غربی هند گستراندند. بر اساس جریانات تاریخی اشاره شده، فرهنگ ایرانی نیز بر مبنای شرایط پیش آمده در شبه قاره رو به گسترش نهاد که هنر کلاسیک هندی، بر همین اساس پدید آمد. فرایند چنین تأثیر و تأثراتی، مخصوصاً پس از آن که نظامیان، دولت‌مردان و بازرگانان ایرانی از طریق سواحل دریایی شبه قاره به گجرات و دکن راه یافتند، بیش از هر زمانی در مسیر یک تحول واقعی قرار گرفت. یک نمونه معروف آن، «محمود گاون»ⁱⁱ (د: ۱۴۸۱م) می‌باشد که در سلطان نشین دکن به خدمت بهمنیانⁱⁱⁱ راه یافت، او با الگوگیری از مدرسه میرزا الغ بیگ در سمرقند، مدرسه معروف بیدار^{iv} را بنیان نهاد و بدین گونه انتشار دانش هندی - ایرانی را تسهیل نمود. به عبارتی دیگر اگر بخواهیم مسیر اصلی تأثیرات فرهنگ اسلامی، در طی قرون وسطی در شبه قاره را پی‌گیری نماییم،

i. Gupta.

ii. Mahmud Gawn.

iii. Behmani Sultanate.

iv. Bidar.

وظیفه داریم که به چگونگی نفوذ استعدادها و قریحه خردگرایانه از نوع ایرانی یا آسیای مرکزی توجه نماییم.

۱۶) حکام مستقر در دکن، بویژه فرمانروایان شیعی آن، به شدت تحت نفوذ همان احساساتی بودند که در عهد فرمانروایی صفویان (۱۷۲۲-۱۵۰۲م) در ایران رواج داشت. بابر از اعقاب تیموری و حاکم بخش‌هایی از هند در سال‌های (۱۵۱۲-۱۵۱۰م) با شاه اسماعیل [اول] اتحاد بست و جانشین او همایون (۱۵۴۰-۱۵۳۰م) بنا بر اقتضات سیاسی حاکم در هند به شاه طماسب اول پناهنده شد. در طی این دوره‌ها، زبان ترکی، زبان محافل خانواده‌های حکومت‌گر مغولی بود، اما زبان ادبی هند، «فارسی» بود. دانش‌آموزان نسل‌های گذشته ما در مکاتب و مدارس هندی، گلستان و بوستان شیخ شیرازی را از حفظ می‌آموختند. این زبان تا سال ۱۸۳۵م هم‌چنان برتری خود را به عنوان زبان رسمی هندوستان حفظ نمود.

ایرانیان نیز در طی ادوار مختلف، هم‌چنان سنت‌های ادبی خود را باز می‌پرداختند، از این روست که همواره شاهد ظهور و پیشرفت قالب‌های شعری در ادبیات فارسی بوده‌ایم. این که مجدانه تا قرن یازدهم هم‌چنان شعر فارسی سروده می‌شود، به تعبیری نشانه‌ای از تحول اشاره شده است. بنابه باور یکی از محققان اردو زبان، فارسی، زبان ممتاز و عالی ادبی است و زبان اردو در مقایسه با این زبان، گر چه تا حدی واجد ابزارهای فرعی مناسبی برای نظم می‌باشد، ولی هرگز ابزار مناسبی برای نثر شعری نبوده است.

جای بسی شگفتی خواهد بود که بگوییم محمد اقبال، شاعر اردو زبان قرن بیستم میلادی که برتری‌اش را در فارسی به اثبات رساند، در یکی از اظهاراتش بیان نموده بود: «من از هندی، فارسی زبان من نیست»، مع‌الوصف وی مصنف مثنوی‌های برجسته‌ای به این زبان بوده است؛ از جمله *اسرار خودی* (۱۹۱۵م)؛ *رموز بی‌خودی* (۱۹۱۸م)؛ *پیام مشرق* (۱۹۲۳م) و هم‌چنین چند مجموعه شعری، شامل *زبور عجم* (۱۹۲۷م) و *جاویدنامه* (۱۹۳۲م).

۱۷) شعر فارسی در دربار حکم‌فرمایان مغولی در هند شکوفا شد؛ هر چند در مراحل به کیفیت ادبی آن - چنان‌که سزاوار این زبان است - توجهی نمی‌گردید، با این حال در همین ادوار یک مکتب خاص شعری هندی - فارسی، تحت عنوان سبک هندی، چهره ویژه خود را آشکار ساخت؛ گرچه خاستگاه این مکتب را تا پنجاب تحت امر غزنویان نیز می‌توان پی‌گیری نمود. گفته شده که در این دوران شعر فارسی حتی بیشتر از آسیای مرکزی یا خود ایران سروده شده و بر بنیان همین تحول، فرهنگ ایرانی وفق داده شده با سرزمین هند، به فرهنگ «هندی و ایرانی» معروف شده است.

علاوه بر تأثیراتی که بر شمردیم، نفوذ فرهنگ ایرانی در تاریخ‌نگاری هندی و دنیای صوفیان، نشر احکام صوفیانه، و در زمینه آن‌چه که هنرهای فرعی نامیده می‌شود، هم‌چون فرش‌بافی، منسوجات، سفالگری، فلزکاری، نویسندگی، صحافی، طلاکوبی و صفحه‌آرایی کتب، مشهود و قابل بحث می‌باشد.

۱۸) سلاطین دهلی تا حد بسیار زیادی تحت تأثیر آرمان‌های سیاسی و فرهنگی ایران قبل و بعد از اسلام قرار داشتند و در امور بسیاری رهنمود آنان همان سرمشق‌هایی بود که از شاهان باستانی ایران، هم‌چون جمشید، خسرو و بهرام اخذ می‌کردند. در مواردی نیز از قوانین اسلامی سود می‌جستند که اساسی‌ترین آن همانا اخذ مبانی نظری شیوه‌های حکومتی متداول در ایران می‌باشد. برای نمونه، ماهیت نظام سیاسی ایران از باب شیوه اداره حکومت فردی در کانون عملکرد عده‌ای در دهلی قرار گرفت، در این خصوص، شیوه حکومت مطلقه تحت سیطره سلاطین، با حقی غیرقابل تردید جای‌گزین شیوه‌های قدیمی هندی گردید که بر خلاف رسم مأخوذه در مراحل بعدی، پیشوایان خود را با روش‌های انتخابی بر می‌گزیدند. بر سبیل همین معیارهاست که می‌بینیم چگونه ایده‌آل‌های سلطنتی «بالبان‌ها»ⁱ (۱۲۸۶-۱۲۶۶م) هم‌گونی بسیاری با آرمان‌های شاهان ایران باستان داشته که بر اساس احکام و الهام‌هایی که از ایشان در می‌یافتند، حکومتشان را نیز به پایه

i. Balbans.

خودکامگی و استبداد می‌گستراندند. می‌دانیم که حاکم بالبانی برای نوه‌های خود، نام‌های مشهور ایرانی، هم‌چون کیخسرو، کیکاوس، کيقباد و کیومرث برگزید، از دیدگاه او، از طریق ایران آشنایی با دنیای عقلانی و خردمندانه اسلامی ممکن بود. شاید بتوان این‌گونه دریافت که او با این مایه انگیزش، توانسته باشد به شکل‌گیری و تکوین تمدنی واجد ارزش‌های فراوان، آن‌هم در طی دوران حکومت مغولان در هند کمک نماید. برای مسلمانان مشرق زمین تقریباً گریز از تأثیر فرهنگ و تمدن ایران غیرممکن بوده است، که در هند نیز بازتاب این تأثیر را نوعاً در ماهیت حکومت‌های خودکامه هندی مطرح نمودیم. (۱۹) حتی از برخی جنبه‌ها، رویارویی سازنده بین دو تمدن هند و ایرانی تا آن اندازه دست یافتنی است که بتوانیم شرح آن را در قالب داستانی مملو از افسون و اعتماد بیان نماییم. برای تحقق تبادلات فرهنگی بین دو سرزمین باید بنیان استواری در این خصوص پی‌ریزی نماییم و بر مبنای قاعده نخستین در دستیابی به این مهم باید دانش و جهان‌بینی خود را افزایش دهیم. قبل از پیشنهاد هر گونه اقدام اصلاحی، به واقعیتی دردناک اشاره می‌نماییم، به زعم من، در سالیان اخیر تعداد دانشوران و عالمان آگاهی که بتوانند به صورتی مستمر به تفسیر میراث غنی و پویای فرهنگ هندی و ایرانی تجهیز شوند رو به کاهش نهاده است. متأسفانه دانشگاه‌های ما به دلایل متعدد از مورخان برجسته تهی می‌باشد، نظیر آن‌چه که در طی قرون وسطی در تاریخ هندوستان شاهد آن بودیم، از دلایل این امر را می‌توان فقدان امکانات کافی و عدم انگیزه برای فراگیری زبان فارسی دانست.

به طور خلاصه به مرحله‌ای رسیده‌ایم که هر کسی می‌تواند ادعا کند که این تصویر در حال پیدایش دردناک را می‌توان با نگارش آگهی وفات دیدگاه تاریخ‌نگرانه عصر طلایی قرون وسطایی هند در آسیای جنوبی، مختومه اعلام کرد، اما بگذارید این کار را نکنیم و احساس را در کلام تاگور انعکاس دهیم:

«... شب به پایان رسیده،

نور چراغ کنج تاریک و باریک خود را

که با دود سیاه شده، خاموش کن،
 بامداد عظیم که از آن همگان است
 در شرق ظاهر می‌شود،
 بگذار نورش را به همه هویدا گرداند
 ما که در مسیر زیارت گام بر می‌داریم ...»

۲۰) برای حل مشکل و دستیابی به آگاهی خود جوش از واقعیت‌های ایران درخواست می‌کنم که در ابتدا تاریخ و سیاست‌های کنونی این کشور را بشناسیم. مقوله کلی این شناخت عبارتند از: توجه جدی به انقلاب‌های ایران در فاصله سال‌های ۱۹۱۴-۱۹۰۸م، و در چارچوبی کلی‌تر، تفحص در خصوص افسانه‌ها، اندیشه‌ها و واقعیت‌های تاریخی این سرزمین که از نگاه محققان غربی مغفول مانده است. در عین حال، همتایان ایرانی‌ام را نیز به درک مشابهی از جوامعمان ترغیب می‌نمایم که جهت واقعی آن، سازش با تجارب مستند و دموکراتیک مشترکمان می‌باشد. گذشته از آن، شناخت ماهیت اسلام در هند، بررسی تمایلات مختلف و گسترده جوامع مسلمان (بیش از یک جامعه)، از دیگر موضوعاتی است که باید به آن توجه شود.

اجازه دهید با توجیهاتی تجربه‌گرایانه پیشنهاد شناخت چند مسئله را مطرح نمایم:
 ۲۱) بر بنیان معلومات موجود، دریافته‌ایم که پاره‌ای از محققان که محور پژوهش آنان اسلام و اندیشه‌نگری مسلمانان جنوب آسیا می‌باشد، در عین توصیف عقاید و جهان‌بینی اسلامی در تلاشند که هویت اصیل اسلامی واحدی بر حول آن‌چه که از نفس دین اسلام مستخرج می‌شود، تفسیر نمایند؛ به عبارتی دیگر، تحلیل نهایی آنان، برتری فرهنگ جوامع مسلمان در راستای ایدئولوژی اسلامی می‌باشد.

در تبیین بیشتر این موضوع یادآور می‌شویم که اساساً ویژگی‌ها و جهان‌بینی منحصر به فرد اسلام، در تعارض با چشم‌اندازهای غربی است که در چارچوب‌هایی، مانند دموکراسی آرمان‌گرایانه و سکولاریزم مطرح می‌گردد. از این رو محققان مسلمانی که در فوق بدان اشاره کردیم. به واسطه آمیختگی مفاهیم اعتقادی و سیاسی اسلامی در حول

محور یگانگی دین و دولت، اسلام را از بن مایه متفاوت با دیگر ادیان الهی دانسته‌اند. آنان این عملکرد پیامبر اسلام را اساس تحلیل خود قرار می‌دهند که چگونه حضرت محمد(ص)، هم زمان با عرضه دین خویش، حکومتی نیز بر مبنای مفاهیم نظری آن بنیان نهاد.

(۲۲) با آن‌چه تاکنون آمد، وقت آن فرا رسیده که برخی تئوری‌های اشتباه در خصوص تفکر اسلامی را به چالش بکشیم، خصوصاً آن دسته از مدعیانی که با دیدگاه‌های غالب‌نگرانه از جوامع مسلمان، سیر عملکرد آنان را به گرایش‌هایی موسوم به اسلام‌گرایی یا اسلام‌گرایی بنیادگرایانه پیوند می‌زنند.

اولاً، ما نیز در تلاشیم که با هوشیاری هر چه تمام‌تر، بین گرایش‌های اسلامی، اعم از آن‌چه که گفته شد، و حقایق اصولی اسلام، قائل به تفکیک شویم. ثانیاً، از نظر دور نمی‌داریم که برخی جوامع اسلامی در ساختارهای خصوصی و پاره‌ای جنبه‌های فرعی، در مسیر نوعی چالش‌های بحث برانگیز قرار دارند که آنان را از برقراری یک اتحاد اجتماعی متشکل در قالب کل جامعه اسلامی باز می‌دارد. این حقیقت، با دقت در دل‌بستگی عاطفی برخی گروه‌های مسلمان که به عقاید و گرایش‌های خاصی از تفکرات جریان اسلامی تعلق دارند مستفاد می‌گردد. این گروه‌ها در همسایگی با جوامع غیرمسلمان علاقه‌مندند که با ایدئولوژی یگانه‌انگار اسلامی خود زندگی نمایند.

بر این اساس، شاید اظهارنظر در باب مفهوم یک‌پارچه ایدئولوژی و اعمال اسلامی در شکل جهان‌بینی غایت‌گرانه جوامع متشکله اسلامی که یک کل پر اهمیت را تشکیل می‌دهند درست ننماید. همواره در تاریخ ادیان، گروه‌های مذهبی خاصی وجود داشته‌اند که مفاهیم عقیدتی گروه‌های دیگر را به حالت قبول و تسلیم نپذیرفته‌اند. مسائل مسلمانان نیز از همین واقعیت مبری نمی‌باشد، از این منظر، مسئله جوامع مسلمان زمانی سهل‌الهمضم خواهد بود که فراموش نکنیم، آنان نیز هم‌چون دیگر هم‌تایان دینی‌شان در هر جامعه‌ای، هویت‌های متعددی داشته‌اند که مظاهر آن در عملکردهای ایشان در ایفای نقش‌ها با کارکردهای متنوع خاص خود به منصفه ظهور می‌رسد، اهمیت این موضوع

بیشتر از هر چیز بازتاب ضرورت‌های اجتماعی و اقتصادی جوامعی است که بنا بر ملحوظات و آیین اعتقادی‌اش علاقه‌مند است دستاوردها و واقعیت‌های خود، اعم از منافع اعضای طبقاتی و غیره را حفظ کند و در عین حال این مسئله باعث نخواهد بود که ایمان مذهبی خویش را نیز به کناری نهند. در عصر حاضر موضوعات فوق هم‌چون تجاربی عینی در معرض مشاهده است و می‌تواند مورد بحث و مذاقه قرار گیرد، برای مثال مناسبات حاکم بر جوامع صاحب آیین هندو و مسلمان در مسیر همین تقابلات و تعاملات اشاره شده قابل ارزیابی است و پیشنهاد می‌نماییم که در پرتو درک صحیحی از واقعیت‌های بر شمرده به این‌گونه تجربیات در روابط جوامع انسانی هدایت نگردیم، در ضمن آن - که طرف اسلامی نیز باید از مجموعه مباحثاتی که حول اندیشه خردگرایی مطلق اسلامی متمرکز گردیده دوری گزیند. شایسته‌ترین گزینه انتخابی برای مسلمانان، رهایی از هر گونه عقاید شیء‌انگارانه و مادی‌گرایانه اسلامی در محدوده عقاید سیاسی می‌باشد، در عوض، آنچه که باید در سر لوحه دیدگاه مسلمانان قرار گیرد، عبارت است از کشف راهکارهایی درباره نکات مشترک عقاید سیاسی و اجتماعی گروه‌های خاص اسلامی و جهت‌دار نمودن آن که در نهایت می‌توان گفت که روابط صحیح مابین آنها در تحت چه شرایطی محقق گردیده و آن نیز آگاهی صحیح از حیات اجتماعی و واقعیت‌های موجود دیگر جوامع اسلامی را الزام می‌نماید.

۲۳) عزیزالعزمه از محققان سوری، در این خصوص می‌نویسد:

برخی فرضیه‌های متقدم اسلامی که هویت جوامع مسلمان را در چارچوب یک تصور سیاسی و فرهنگی به تصویر کشیده و به تفسیر وقایع پرداخته است، اساساً از پایه و اساس نادرست می‌باشد [برای آن که] مطالعات تاریخ اسلام بتواند شایسته اعتماد باشد، قبل از هر چیز باید محورهای مورد بحث حقایق اسلامی را در مقوله کلی شرق‌شناسی بررسی و تجربه نماید. بنابراین باید محققان تاریخ اسلام خود را از توجه افراطی به اسلام صرف رها کنند و موشکافانه به کمک علوم مکمل، نظیر تاریخ، اقتصاد، جامعه‌شناسی و تئوری‌های انتقادی و انسان‌شناسی، به بررسی تاریخ جوامع و هر آنچه مربوط به اقتصاد و شرایط

مادی و فرهنگی و دستاوردهای جوامع اسلامی بوده، نگریسته، آن را در معرض پژوهش قرار دهند. در این صورت اسلام با تمام خصوصیات ممتاز آن تابع یک علمیت باوری و در مقوله مطالعات تاریخی قابل شناخت خواهد بود.

(۲۴) بر این اساس، از منظر دیدگاه‌های تاریخ‌نگرانه، طبیعی خواهد بود که شاهد یک هویت یک‌پارچه در سیر سیاسی جنوب آسیا نباشیم، خصوصاً که همواره جوامع متنوع این سرزمین، تحت تأثیر ادوار تاریخی استعماری هند در نوعی واگرایی غوطه‌ور بوده‌اند و آن نیز محصول اقدامات و تمهیدات فکری استعمارگرانی است که در آن مرحله از شرایط شبه قاره بر آن جاری ساختند. این تفرقه افکنی آن قدر مؤثر واقع شد که در عصر کنونی نیز ارزیابی آنها در حول یک محور حتی در دراز مدت دشوار می‌نماید، جوامعی که براساس تلاش‌های سیاسی سلطه‌گران در عمل و اعتقاد در نوعی تقابل تخطئه‌جویانه در قبال جوامع همسایه تربیت شده‌اند و مهم‌ترین خصلت مشترک آنان تاریخ‌نگری افراطی می‌باشد و اینها همه فراورده‌های مشترک یک فرایند مملو از سازندگی و تخریب است که دائماً با آن درگیر بوده‌اند.

(۲۵) بنابراین در تعریف نهایی ما مسلمانان چه کسانی هستند؟ دارای کدام هویت خاص متعلق به خود می‌باشند؟ آیا ویژگی‌های هویتی آنها از طرف خدا برایشان مقدر شده یا می‌توان آن را متأثر از مشخصه‌هایی دانست که برخاسته از خصایص جوامع اسلامی و حکومت‌های این جوامع می‌باشد؟ هم‌چنین با در نظر گرفتن برخی شناسه‌های خصلتی این جوامع با ترکیبی از ملحوظات تاریخی داخلی خویش و عناصری از مداخلات بیگانه که نتیجتاً آنها را در مسیر سیاسی، فرهنگی خاصی هدایت نموده و بر این مبنا این سؤال مطرح است که چگونه می‌توان در این شرایط با نوعی خودآگاهی روش‌مند به مطالعه این جوامع پرداخت؟ چگونه می‌توان نتایج عملکرد مسلمانان را در چارچوب‌های مقولات مذهبی خودشان و یا آن‌چه براساس تصورات استعماری بر آنها روا رفته ارزیابی نمود؟ و سرانجام این که دولت‌های تشکیل شده در ادوار تاریخی پس از استعمار در هندوستان تا چه اندازه مسلمانان شبه قاره را به مثابه یک جامعه مذهبی مقبول پذیرا بوده و آیا

مسلمانان این سرزمین از منظر بینش عقلی و سیاسی حاکمان هندی به عنوان یک واقعیت یا موجودیت مستقل مفروض می‌گردند؟

(۲۶) هنگامی که در سال ۱۸۸۸ میلادی، برای اولین بار از نفوس کل هندوستان سرشماری صورت پذیرفت و نتایج حاصله به صورت جامعه آماری جدول‌بندی، تجزیه و تحلیل شد، آمارگیران دولت هند به طور غریبی دریافتند که مسلمانان این سرزمین به تنهایی ۱۹/۷ درصد از مجموع کل جمعیت را تشکیل می‌دهند. از نتایج این بررسی‌ها آن بود که مسلمانان در توزیع جغرافیایی هندوستان، در پراکندگی ویژه‌ای به زیست اجتماعی خود ادامه می‌دهند. نتیجه حاصله را به مناسبت هر واقعتی که بخواهیم ارزیابی نماییم متوجه خواهیم شد که مسلمانان به سبب شرایطی که در آن قرار دارند در شکل کلی، هیچ جمعیت و یا جامعه‌ای مستحکم را در مضامین سیاسی - اجتماعی تشکیل نمی‌دهند.

از مجموع جمعیت پنجاه میلیون اراکه شده (با محاسبه اینکه یک پنجم کل این جمعیت تبعه انگلیس بودند) آشکار گردید که مسلمانان در بنگال به زبان بنگالی صحبت می‌نمایند؛ در پنجاب، پنجابی را به عنوان زبان رسمی خود به کار می‌گیرند؛ کسانی که در تامیل نادوⁱ زندگی می‌کنند به زبان تامیلی سخن رانده و آنها که در شبه جزیره مالزیⁱⁱ سکنی گزیده‌اند به زبان مالایاییⁱⁱⁱ سخن می‌گویند.

در همه این مجموعه گسترده، مسلمانانی یافت می‌شدند که شعائر مذهبی آنان هم‌گونی زیادی با آیین هندو داشت، ضمن آن که به عنوان طبقه‌ای متمایز، هم‌چنان به فرقه مذهبی خود وفادار بودند و اعیاد و مراسم هندوان را نیز گرامی می‌داشتند.

اگر به تجزیه و تحلیل سیمای معنایی آن چه که اشاره شد بنشینیم، در می‌یابیم که اسلام این مناطق در مفهوم استحاله در ادیان دیگر مطرح نمی‌باشد، بلکه تعبیر واقعی آن، خصوصیت سازش و تطبیقی است که به آن عادت نموده‌اند، آن چه که در این رابطه مؤثر

i. Tamil Nadu.

ii. Malabar.

iii. Malayalan.

واقع شد، طلوع و رواج صوفی‌گری در بین این‌گونه جوامع می‌باشد که توانسته است ضمن آن ملزومات متعارف زندگی اجتماعی و عاطفی آنان را بر طرف نماید، در عین حال، آنان را در نوعی سازش‌گرایی تسامح‌آمیز در برخورد با غیر از خود رهنمون نماید. پیتر هاردی^۱ چنین می‌گوید:

چگونگی ورود مسلمانان به جنوب آسیا و کسب حاکمیت‌های سیاسی حاکمان مسلمان در شبه قاره که به شکلی گسترده و پراکنده در طی قرون ماضی صورت پذیرفته، باعث شد که تجلی واقعی اسلام در میان مردم جنوب آسیا از زوایای مختلف دارای ماهیت‌های گوناگون باشد. اسلامی که بدین مضمون در آسیای جنوبی رایج گردید، چه برای پیروان معتقد به آن و چه برای غیر مسلمانان آن دیار، دارای احساسات کلی غالب‌نگرانه نبوده است. گفته می‌شود که جذابیت‌های پیام اسلامی که عالمان آن را مطرح کردند و مراسم بی‌شائبه مذهبی آنان، باعث تجمع و گرویدن جماعات جنوب آسیا حول محور اسلام گردیده است.^۱

(۲۷) اسلام در شبه قاره، نه در ابعاد زمانی واحد، بلکه در دوره‌های متغیر تاریخی و مرحله به مرحله رواج یافته است. نتیجتاً اشاعه آن هم در اشکال گوناگون از منطقه‌ای به مناطق دیگر و از جامعه‌ای به جوامع دیگر، توسعه یافته که براساس سیر این جریان، می‌توان شیوع اسلام را در هند طبقه‌بندی نمود.

جوامعی که بدین‌گونه گسترش اسلام را در ماهیت‌های گوناگون تجربه می‌کردند، بدان لحاظ که ماهیت مواجهه مردمان نواحی مختلف با آن به یک صورت نبود، بدین ترتیب همواره در مسیر چالش‌هایی قرار می‌گرفتند. در حالی که در ایران، گرایش غالب در روند تکامل اسلامی آن بوده که نظریات مختلف را یکی نموده و در سطحی جامع‌تر خود را برای سطوح مختلف مباحثه و تأویل، آن هم بسته به ویژگی‌های محلی و منطقه‌ای‌اش آماده نگاه دارد.

i. Peter Hardy.

۲۸) بنابراین، شواهد موجود گویای آن است که هستهٔ اسلام در هند از تغییراتی که ناشی از تحولات تاریخی در گذشته بود، مصون نمانده است. هرگز عامهٔ مسلمانان هند، اجتماعی یک‌پارچه و خاص خود را در سطح کلان تشکیل نداده‌اند، بلکه بر حسب ضرورت‌های تاریخی که با آن در ارتباط بوده‌اند به ناچار در دیگر فرهنگ‌های رایج منطقه‌ای‌شان، خاصه آنها که نکات مشترکی هم داشتند، سازش یافته و در همکاری فعالانه با آنان قرار گرفته‌اند. بنابراین آنها در تعهد اصولی‌شان به اسلام، هیچ وقت آن را ارزشی در میان ارزش‌های دیگر ندانستند، بلکه تنها به عنوان موضوعیتی که بالفطره می‌تواند در حد یک دل‌بستگی عاطفی! که به تعهدات گروهی تکوین یافته است، وفادار باقی ماندند.

۲۹) از این منظر، اسلام در گذشته و حال سرزمین شبه قاره، بیانگر تنوع حیرت‌آوری از اجتماعات تسامح‌طلب مسلمانان می‌باشد و در این باره نیز هیچ اطلاعات آماری مستندی در خصوص تلاش‌های آنان برای تثبیت موقعیت خود در تقابل با دیگر جریان‌های فکری در دست نمی‌باشد. در طول تاریخ، این جوامع، دین اسلام را تنها به مثابه متغیری هماهنگ با دیگر متغیرها، هم‌چون عادات اجتماعی، ویژگی‌های فرهنگی و خصوصیات حرفه‌ای از یک مرحله به مرحله‌ای و از مکانی به مکان دیگر در بستر تکامل تاریخی‌شان حفظ نمودند. در این محیط تبدیل و تغییر، اعضای این جوامع به سادگی به همان لهجه‌ها و زبان‌هایی که بدان تعلق داشته‌اند صحبت نموده و با این که جامعه‌ای قابل توجه از جمعیت اسلامی را در هند تشکیل می‌دهند، در دل‌بستگی‌های فرهنگی خود به جای اصول و شعائر اسلامی، همیشه رسوم منطقه‌ای و سنت‌های ادبی ناحیه‌ای‌شان را در اولویت قرار می‌دهند.

مفهوم طبقه که اساس روابط اجتماعی هندوستان است در این جوامع نیز وجود دارد، با در نظر گرفتن این استثناء که در برخی جزئیات، طبقات جوامع اسلامی متشکل، تفاوت‌هایی جدای از آنچه در سیستم کلی طبقه‌ای هندوان رایج است، دارا می‌باشند. بنابراین، با حساب این که مسلمانان در حوزه‌های مختلف اجتماعی جزء لاینفک مجموعهٔ فرهنگی - اجتماعی بزرگ‌تری تحت عنوان جامعهٔ هند هستند، ولی بدان علت که توأمان نیز نمونه‌های فرعی تعلقات ارزشی خاص خود را دارا می‌باشند، به تعبیری در نهایت به منشور شاخصه‌های ارزشی طراز فکری سنن طبقات هند خلل وارد نموده‌اند.

۳۰) بدین ترتیب در توجه به پس آیند ویژگی اشاره شده، نوعی تنوع‌های جداگانه در ساختار جامعه هند قابل شناسایی است. دولت‌مردان هندی در دولت‌های سکولار و دموکراتیک این کشور هرگز تلاش نمی‌کنند که به ابعاد تفکر اسلامی گروهی خاص در هند دسته و میدان دهند، بلکه کوشش واقعی این است که جریان‌های سیاسی - مذهبی مسلمانان را در چارچوب ائتلاف‌هایی متحد نمایند که صرفاً در جریانات سیاسی کشور، هم‌چون انتخابات، واجد نقش‌هایی تعیین کننده می‌باشند. بدین ترتیب، آنان که زمام حکومت‌ها را در هند در اختیار دارند از نگره اذهان سیاسی خود مسئله مسلمانان را مورد توجه قرار می‌دهند. آنان مسائل غامض و مشکلات عصر حاضر جامعه هند را از چشم‌انداز الگوهای دموکراتیک و سکولار می‌نگرند و مسلمانان نیز همانند اعضای یک جامعه و ملتی تعیین کننده، خود را در تعارض با آن چه که اشاره کردیم قرار نمی‌دهند، بلکه اغلب جویای سازگاری می‌باشند. البته آنان قوانین مملکت را بدون پافشاری نیروهای دولتی به اعمال اسلامی‌شان پذیرا گردیده‌اند، به استثناء مواردی، نظیر قوانین ازدواج، طلاق و امثال آن که مجبورند از قوانین عام رسمی کشور تبعیت کنند.

اگر چه این حقیقت نیز نخواهد توانست به صورتی شهودباورانه به عنوان کلید فهم بالندگی درباره جوامع مسلمان هندوستان مقبول واقع شود، با این همه، به نظر می‌رسد همین مسائل بستر مناسبی برای محققان اجتماعی است که با تبیین مفاهیم برخی تمایزات درونی در طبیعت جامعه هند، ضرورت شناخت‌ورزی آن را به عنوان اصلی‌ترین تعهدات مبرم این عصر آشکار نموده و آن را در معرض مذاقه و مذاکره قرار دهند.^۹

در ذیل آن چه در خصوص اتحاد جوامع اسلامی مطرح می‌باشد این است که مسلمانان باید حدود و تنوع عقاید مذهبی و سیاسی و چارچوب‌های سنت‌های بحث‌انگیز نیایشی خود را باز کاوی نمایند. آن چه مسلم است، این کار می‌تواند سیمای معنایی اسلام را آشکارا^{۱۰} در هند و ایران نشان دهند، ضمن آن که از این طریق خواهیم توانست به هم‌آوردجویی با طرز تلقی تهدید اسلامی بنیادگرایانه پردازیم.

پی‌نوشت‌ها

1. Mushir ul-Hasan "Dialogue among civilizations: India and Iran", Iran Society: Indo – Iran Relation Number, Vol LVII, NOS. 1 to IV (March, June, Sept. & Dec. 2004): 1 – 15.
2. *The Western Image And Western Studies Of Islam*, In Joseph Schacht And C.E. Bosworth (eds), *The Legacy Of Islam*, Oxford, 1979. p. 43
(پندارها و مطالعات غربیان از اسلام، جوزف اسکات و ک.ا. باثورث، میراث اسلام، آکسفورد، ۱۹۷۹، ص ۴۳).
3. See John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth Or Reality*, p. 11.
(نک: جان.ال. اسپازیتو، *تهدید اسلامی: افسانه یا واقعیت*، ص. ۱۱).
4. Brayan S. Tumer, *Weber And Islam*, p. 64.
(برایان س. ترنر، *ویر و اسلام*، ص ۶۴).
5. *Modern Islamic Political Thought*. Pp. 120-121.
(نوگرایی در اندیشه سیاسی اسلام، ص ۱۲۰-۱۲۱).
۶. همان، ص ۱۲۵.
7. Dale F. Eickelman And James Piscatori, *Muslim politics*. P. 163.
(دیل.اف. ایکلمن و جیمز پیسکاتوری، *سیاست‌های مسلمین*، ص ۱۶۳).
8. Peter Hardy, 'Islam And Muslims In South Asia', In R. Israeli, Ed., *The Crescent In The East: Islam In Asia Major*, London: Humanities Press, 1982, P.P. 39-40.
(پیتر هاردی، *اسلام و مسلمین در جنوب آسیا*، مصحح اسرائیلی، و *هلال ماه در شرق: اسلام در قسمت عمده آسیا*، لندن، روزنامه هومینیتی، ۱۹۸۲، صفحات ۳۹-۴۰).
9. See: *My Legacy Of Divided Nation*, London, 1997.
(نک: میراث من از جدایی ملت، لندن، ۱۹۹۷).
10. Edward Said, *Orientalism*, p. 305.
(ادوارد سعید، *شرق‌شناسی*، ص ۳۰۵).