

Anti-Colonial Policies and Actions of Islamic Schools Thought in India in the 19 the Century

Parastoo Kolahdoozha*

Farhad Saboorifar, Mohammad HasanBeigi*****

Abstract

The years of the 19th century are considered very important in terms of the dominance of the western colonial powers over some Islamic lands and the subsequent efforts of the religious scholars and political leaders of those countries in dealing with the new phenomenon of colonization and westernization of the masses. In Greater India, this role and influence is due to several reasons. The emergence of three schools of intellectual revival of Islam, namely Deoband, Aligarh and Nadwa Ulama in this century and the anti-colonial positions of each, which gradually led to the fall of the old British colonialism in that system, is worthy of attention and has been the motivation for future research. In this article, first of all, the background and context of the presence and continuation of the establishment of colonialism in India is discussed, then the three schools of religious revivalism in India in the 19th century are introduced in the historical order of their establishment, prevalence and activity, and the anti-colonial policies and measures of each are discussed separately. It is described and analyzed.

Keywords: Indian Subcontinent, British Colony, Deoband, Aligarh, Nadwa Ulama.

* Postdoctoral Researcher in the History Department of Arak University (Corresponding Author),
parastookolahdoozha@gmail.com

** Assistant Professor in the History Department of Arak University, f.saboorifar@gmail.com

*** Assistant Professor of the History Department of Arak University, mohaamad.beigi@gmail.com

Date received: 2022/10/03, Date of acceptance: 2023/01/31



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

رویکردها و راهکارهای ضداستعماری مکاتب فکری - اسلامی هندوستان (مطالعه موردی: قرن نوزدهم میلادی)

پرستو کلاهدوزها*

فرهاد صبوری فر**، محمدحسن ییگی***

چکیده

پیشینه و زمینه سال‌های سده نوزدهم میلادی از حیث تسلط قدرت‌های استعماری غربی بر برخی سرزمین‌های اسلامی شرقی و متعاقب آن تلاش عالمان دینی و رهبران سیاسی آن ممالک در برخورد با پدیده نوظهور استعمار و غربزدگی توده‌ها بسیار مهم ارزیابی می‌شود. در هندوستان، با عنایت به ثروت بی‌کران آن سامان، این نقش و تأثیر به‌دلایل قابل‌ذکری دوچندان است.

پیدایش سه مکتب فکری - اسلامی یعنی دیوبند، علیگره، و ندوةالعلماء در این قرن و نیز مواضع ضداستعماری هریک، که به‌تدریج به سقوط استعمار انگلستان در سرزمین هندوستان منجر شد، درخور توجه بوده و انگیزه پژوهش نگارندگان نیز به‌شمار می‌آید. نوشتار پیش رو با طرح این سؤال مکاتب فکری - اسلامی قرن نوزدهم چه ایده‌ها و اقداماتی در برخورد با استعمار شبه‌قاره داشته‌اند؟ بنا دارد با بهره‌گیری از روشی توصیفی - تحلیلی مقدماتاً به بسترهای حضور و علل تداوم استقرار استعمار در هند بپردازد؛

* پژوهشگر دوره پسادکتری گروه تاریخ دانشگاه اراک (نویسنده مسئول)
parastookolahdoozha@gmail.com

** استادیار و عضو هیئت علمی گروه تاریخ، دانشگاه اراک، f.saboofar@gmail.com

*** استادیار و عضو هیئت علمی گروه تاریخ، دانشگاه اراک، mohaamad.beigi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۱



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

پس، آن‌گاه، مکاتب سه‌گانه اصلاح‌طلبانه اسلامی آن منطقه را به‌ترتیب تاریخ تأسیس و فعالیت آن‌ها معرفی کرده و نهایتاً رویکردها و راه‌کارهای ضداستعماری هرکدام را به‌طور جداگانه موردتوصیف و تحلیل قرار دهد.

کلیدواژه‌ها: شبه‌قاره هند، استعمار بریتانیا، قرن نوزدهم، مکتب دیوبند، مکتب علیگره، مکتب ندوةالعلماء.

۱. مقدمه

در سال‌های ۱۷۶ ق / ۷۹۲ م مسلمانان به بندرهای چین هم رسیدند. بازرگانی اعراب تا قرن نهم میلادی به اوج خود رسید و دیری نگذشت که با آمدن پرتغالی‌ها، تجار مسلمان عقب رانده شدند. از آن‌پس، کشتی‌رانی اعراب در دریای هند رو به ضعف افتاد و افراد دیگر با کشتی‌های جدیدتر و امکانات بیش‌تر تمام اقیانوس هند را به‌دست گرفتند (حورانی ۱۳۳۸: ۵۷؛ حسنی ۱۳۶۸: ۲۷). واسکو دو گاما، دریانورد پرتغالی، اولین کسی بود که به هندوستان راه یافت. با مرگ هانری، ملقب به دریانورد، در سال ۸۶۴ ق / ۱۴۶۰ م، اکتشافات جغرافیایی متوقف نگردید، بلکه جانشینانش آرزوی وصال هند را، که او با خود به‌گور برده بود، عملی کردند. بارتولومئو دیاس، دریانورد مشهور پرتغالی، در سال ۸۹۲ ق / ۱۴۸۷ م، دماغه‌ای را که پس از عبور از دماغه امید با آن مواجه شد دماغه طوفان نام نهاد. او این دماغه را دور زد و خود را به اقیانوس هند رساند و به این ترتیب، راه دریایی به هند افتتاح شد. سپس، واسکو دو گاما در سال ۹۰۳ ق / ۱۴۹۸ م در ساحل مالابار (ساحل جنوب غربی هندوستان) به بندر کالیکوت (کلکته فعلی) قدم نهاد. از این مرحله، نخستین روابط مستقیم تجاری بین هند و اروپا آغاز شد و از آن‌پس، دوره جدید مناسبات شرق و غرب فرارسید. این دوران پرفرازونشیب حدود ۴۵۰ سال به‌درازا کشید و نهایتاً با استقلال هند پایان یافت (رضوی ۱۳۸۸: ۴۷). واسکو دو گاما در آن زمان از رقابت و حسادت مردم بومی محل سوءاستفاده کرده، توانست کشتی‌های خود را از اجناس کم‌نظیر و گران‌بها لبریز کند. طولی نکشید که اجناس هندی در بازارهای اروپا موردتوجه قرار گرفت. هدف اصلی اروپا برای آمدن به هند در ابتدا امور تجاری بود، ولی از قرن نوزدهم به بعد به امور سیاسی نیز تبدیل شد. با طلوع و ظهور سرمایه‌داری در اروپا، توسعه‌طلبی اروپاییان شتابی سریع یافت و چهره متفاوتی را ارائه کرد. تا این زمان، تجارت کالاهای تجملی مهم‌ترین عامل و انگیزه این توسعه‌طلبی بود و سلطه بر دریاها برای غرب به‌مراتب مهم‌تر از تسلط بر خشکی‌ها

بود، زیرا تملک مراکز کوچک تجارتي برای تأمین و تضمین منافع بازرگانی کافی بود. لذا، با ظهور سرمایه داری صنعتی در اروپا طی قرن مذکور، ملل غرب به بسط سلطه خویش بر خشکی پرداختند. هدف آنها یا انحصاری کردن بازارهای صادراتی مواد خام و فراورده های کشاورزی و در اختیار گرفتن بازارهای وارداتی یا حفظ منافع سوق الجیشی بود. در بعضی مناطق هم مانند آفریقای شمالی سلطه استعمار برای ایجاد مستعمرات با سکنه سفیدپوست وسیله سودمندی به شمار می آمد (پیتز ۱۳۶۵: ۱۹).

در دهه های اول قرن نوزدهم، بریتانیا حکومت خود را تقریباً بر کل شبه قاره گسترش داد و تا اواخر این قرن، هلندی ها هم بر تمام مجمع الجزایر هند شرقی و فرانسوی ها بر آفریقای شمالی تسلط یافتند. روس ها نیز در نیمه دوم قرن نوزدهم به پیشرفت در آسیای مرکزی ادامه دادند. بعد از جنگ جهانی اول، بریتانیا و فرانسه بر قسمت های غربی امپراتوری عثمانی نیز سلطه پیدا کردند و در پی سیطره استعمار، جهان اسلام در زمینه های اقتصادی و روابط اجتماعی و نیز مسائل عقیدتی دچار تغییرات و تحولات جدی شد. مسلمان ها در بسیاری از کشورهای اسلامی در نخستین مراحل نفوذ اروپا و سلطه استعمار با قدرت کامل در برابر وضع موجود به مقاومت پرداختند و برای به حرکت درآوردن مردم و توجیه مبارزه و بسیج نیروها و شناسایی دشمن به مقوله جهاد متوسل شدند و با توجه به این حقیقت، که حاکمان این مستعمرات غیرمسلمانان بودند، اصل جهاد برای این اهداف و مقاصد بسیار مناسب می نمود (همان: ۱۹).

همان گونه که پیش تر مطرح شد، پرتغالی ها اولین کسانی بودند که به هند رسیدند. سپس، هلندی ها و در اواسط قرن هفدهم دو رقیب جدید یعنی فرانسه و انگلیس نیز بدان ها پیوستند تا این که در اواسط قرن هجدهم نتیجه رقابت به سود انگلستان تمام شد و بریتانیا سلطه بی چون و چرای خود را تا جنگ جهانی دوم بر اقیانوس هند حفظ کرد. در این زمان، آمریکا در ابتدای پیشرفت خود بود و هیچ استیلايي در منطقه نداشت، تا این که در سال ۱۲۶۰ ق/ ۱۸۴۴ م به سواحل اقیانوس آرام رسید. با تأسیس کمپانی هند شرقی، بریتانیا در این دوره از اکتشافات خود در آمریکا فارغ شده و از نقش پرتغالی ها در اقیانوس هند ضررهای زیادی را متحمل گشته بود. لذا تصمیم گرفت خود را برای شکست دادن تجارت انحصاری پرتغالی ها در اقیانوس هند مهیا سازد (گاردنر ۱۳۸۳: ۳۹).

از طرفی دیگر، در شبه قاره، پادشاهان مسلمان دهلی روز به روز ضعیف تر می شدند و قدرت و اقتدار آنان اندک اندک تحلیل می رفت. بنابراین، دولت پرتغال و سپس کمپانی

انگلیسی هند شرقی و کمپانی‌های هلندی و فرانسوی برسر این میراث هنگفت اسلامی با یک‌دیگر به‌منازعه برخاستند و هریک در گستردن نفوذ خویش در آن سرزمین بر رقیبان سبقت جستند. این کمپانی‌ها در دوران شکوه و جلال بی‌سابقه حکومت‌های مسلمان تجارت خود را در هند آغاز کردند و هریک تمام کوشش خود را به‌کار انداخته تا در میان رقبای، مقام نخست را احراز کنند. هم‌چنین، یک مرکز بازرگانی در هندوستان ایجاد کنند تا بدان وسیله محصولات آن‌جا را به اروپا بفرستند. ابتدا، پادشاهان هند، که در این دوران اوج قدرت را داشتند، به این خارجی‌ان به‌دیده تاجری ساده و معمولی، که فقط به فکر تأمین مال و ثروت هستند، می‌نگریستند و هرگز تصور نمی‌کردند که ممکن است بخواهند درصدد تجاوز به آب و خاک یا گسترش سیطره سیاسی باشند. بدین جهت، آن‌ها را در امور بازرگانی آزاد گذاردند و حتی گاهی تسهیلاتی هم برای ایشان فراهم می‌آوردند. ولی این خارجی‌ان بیش‌تر همت خود را بر آینده‌ای دور و تصرف و استیلای این سرزمین گمارده بودند. این کمپانی‌ها به‌ظاهر تجارت می‌کردند، ولی در باطن حکومت‌های متبوع آنان در فکر استعمار و گستردن سلطه سیاسی خود در منطقه بودند (خامنه‌ای ۱۳۴۷: ۱۴-۱۵).

هنگامی که دولت گورکانی هند رو به انحطاط نهاد و بر اثر طغیان امرای محلی، وحدت کشور از میان رفت، برای این عناصر فرصت طلب و منفعت جو مجال استیلا فراهم شد. لذا هریک با شتاب‌زدگی نقش جدید خود را آغاز کرده و برای تسلط خویش به تهیه مقدمات پرداختند. در این میان، کمپانی انگلیسی هند شرقی سرانجام توانست بر رقیبان فایق آمده و با کوتاه‌ساختن دست کمپانی‌های پرتغال، هلند، و فرانسه میدان را برای عملیات استعماری خود بی‌رقیب گرداند. مؤثرترین اقدام وی ایجاد نفاق و اختلاف میان بومیان هند بود. تا این‌که بالاخره توانست در قلب مملکت و شخص پادشاه مسلمان، جهانگیر که در دهلی بر مسند حکمرانی کل هندوستان تکیه زده بود، نفوذ کند و به‌وسیله اطرافیان و محارم و حتی زوجه‌اش به او نزدیک و نزدیک‌تر شود و عاقبت، او را به آلتی بی‌اراده و جسمی بی‌جان تبدیل سازد (همان: ۱۶).

بدین وصف، انگلیسی‌ها به‌دلیل سابقه بیش‌تر در تجارت و بهره‌برداری بهتر از سیاست پیش‌گام شدند و در آغاز سده مذکور، کمپانی هند شرقی را با بیش از دویست سهام‌دار در لندن تشکیل دادند. کمپانی طی قرن هفدهم، ضمن تلاشی سخت برای تسلط در شبه‌قاره، مخالفان و رقبای تجاری‌اش را در انگلستان از سر راه خویش کنار زد و با دریافت امتیازات وسیعی، نظیر حق جنگ و صلح و تأسیس نیروی دریایی مخصوص خود، از حکومت

انگلستان در اواخر همان سده عملاً به‌صورت یک حکومت سیار انگلیسی درآمد. نهایت آن‌که شرکت طی قرن هجدهم به‌تدریج از کارکرد تجاری به‌سمت وظیفه‌دوگانه تجارت و حاکمیت سیاسی بر هند تغییر جهت داد (حسنی ۱۳۶۸: ۲۷).

خلاصه، بریتانیا با غلبه بر رقبای خود و به‌دست‌گرفتن کمپانی هند شرقی طبق سیاست معمول خویش، که بر مدار «تفرقه بینداز و حکومت کن» می‌چرخید، به نفاق و اختلاف میان امیران هند دامن زد و آنان را به جان هم انداخت و توانست از اواسط قرن نوزدهم تا میانه قرن بیستم میلادی شبه‌قاره را زیر سلطه درآورد و درمیان همه مهاجمان، چپاول و غارت‌گری را به‌حد نهایت برساند. درواقع، انگلیسی‌ها به‌بهانه تجارت به‌سال ۱۰۰۹ق/ ۱۶۰۰م وارد هندوستان شدند و پس از تأسیس کمپانی هند شرقی کار بدان‌جا رسید که مدیران کمپانی در تاریخ ۱۰۹۷ق/ ۱۶۸۶م اعلامیه‌ای صادر کردند که کمپانی هند شرقی انگلیس تصمیم گرفته که در هندوستان یک مستعمره انگلیس برای تمام ادوار آینده تأسیس کند (رضوی ۱۳۸۸: ۳۲). این کمپانی در گام اول پست‌های تجاری متعددی از حکمرانان و امرا در مدرس، کلکته، و بمبئی اجاره کرد. ولی بعدها بدون اجازه با زور و اسلحه آن‌ها را نگه داشت.

باری، رقابت‌های دول اروپایی در اشغال و غارت آسیا و آفریقای مسلمان، نیز، ایجاد و گسترش بازارها برای محصولات خود جهان اسلام را در قرن سیزدهم هجری قمری/ نوزدهم صحنه تاخت‌وتازهای استعماری قرار داد. از اوایل همین قرن، با طرح «مسئله شرق» به‌منظور تعیین تکلیف امپراتوری عثمانی (مرد بیمار اروپا)، دول اروپایی برسر چگونگی تقسیم ممالک شرقی و سهم هریک به رقابت با یک‌دیگر برخاستند. در هندوستان، انگلیسی‌ها از اواسط قرن نوزدهم با درهم‌شکستن مقاومت مسلمانان هند این سرزمین پهناور را به‌صورت یکی از مستحکم‌ترین پایگاه‌های استعماری خود در شرق درآوردند، به‌حدی‌که ایران و افغانستان هم به‌عنوان سپر آن و حایل میان هند و روسیه موردتوجه قرار گرفت. پس از این سرکوبی‌ها، انگلیسی‌ها با سرعت و سهولت پیش رفتند، تاجایی‌که دهلی را در اوایل همین قرن متصرف شدند. تنها پنجاب یعنی هند غربی، که در آن‌جا سیک‌ها حکومت مستقل داشتند، باقی مانده بود که در ۱۲۶۵ق/ ۱۸۴۹م قدرت آن‌ها نیز در هم شکست و سراسر شبه‌قاره زیر نفوذ بریتانیا قرار گرفت. مع‌ذالک، همه هندوستان تسلیم کامل نشده بود و در سال ۱۲۷۳ق/ ۱۸۵۷م انقلابی عظیم علیه فرمان‌دهان انگلیسی رخ داد و نهایتاً، با شکست این آخرین و گسترده‌ترین مقاومت مسلمانان، هندوستان رسماً

مستعمره انگلستان شد (موثقی ۱۳۷۴: ۱۹۰). سپس، بریتانیا با تبعید واپسین امپراتور ضعیف مغول به رانگون (برمه) انقراض سلسله تیموریان هند را رقم زد و این زمانی بود که پس از سال‌ها استثمار مردم هند به دست کمپانی هند شرقی در اجرای قانونی که پارلمان بریتانیا تصویب کرد هندوستان به طور رسمی و علنی در شمار متصرفات بریتانیا درآمد و ویکتوریا، ملکه انگلیس، تاج امپراتوری هند را بر سر نهاد و خود را «قیصر هند» خواند (نهر و ۱۳۸۲: ج ۲، ۸۰۲).

به هر روی، ضعف و زوال سیاسی و انحطاط داخلی و هجوم تمدن جدید غربی با دو چهره اساسی فکری- فرهنگی و سیاسی- نظامی جهان اسلام را تجزیه کرد و تداوم این مسائل در بلاد اسلامی توانست خطر تغییر هویت و هضم و هدم جامعه اسلامی در نظام سرمایه داری جهانی را به همراه داشته باشد. از این رو، در همان قرن، دوره بیداری مسلمین، تجدید حیات اسلام، و رویکردها و راهکارهای علما و متفکران جامعه اسلامی در واکنش نسبت به انحطاط داخلی و خطر سلطه کامل غرب آغاز شد و جریان‌های اصلاحی و نهضت‌های فکری- سیاسی را به گونه‌ای که در متن این مقاله به تفصیل آورده خواهد شد به راه انداخت.

۲. مکاتب فکری- اسلامی هند در قرن نوزدهم و ایده‌ها و اقدامات ضداستعماری آنها

۱.۲ مکتب دیوبند (Deoband)

۱.۱.۲ بسترهای فکری و مؤسسان دارالعلوم دیوبند

کلمه «دیوبند» ترکیبی از «دیو» و «بن» است. این کلمه در ابتدا «دیوبن» تلفظ می‌شده است. سپس، به دلیل کثرت استعمال، «دیین» و بعد به مرور زمان و دخل و تصرف اهل زبان، به «دیوبند» تغییر یافت. کمالین که در جنوب شرقی این روستا، هندوها بت‌کده‌ای به نام «دی‌گند» و در همان بت‌کده، بتی به نام «کالی دیبی» داشته‌اند و مشهور است که نام روستا را با توجه به بتی که در آنجا وجود داشته است «دیی‌بن» گذاشته‌اند که رفته‌رفته به «دیین» تغییر نام پیدا کرد (محمدی‌صفت ۱۳۹۷: ۲۴). دیوبند در شمال هندوستان و در ۱۴۴ کیلومتری شمال دهلی در ایالت اوتار پرادش بخشی از شهرستان سهارنپور است (هاردی ۱۳۶۹: ۲۳۳). تاریخ قدیم و مفصل دیوبند مشخص نیست، اما از آثار

برجای مانده و حفّاری های صورت گرفته در آن چنین برمی آید که این دهستان عمری بیش از هزار سال دارد. آثار زندگی مسلمانان در دیوبند به قرن سیزدهم میلادی بازمی گردد. تعدادی مسجد که در عهد حکومت های اسلامی ساخته شده اند در دیوبند وجود دارد، مانند مسجد خانقاه شهنشاه اکبر، مسجد قلعه سکندر لودی، و مسجد ابوالمعالی اورنگ زیب. این ها مساجدی هستند که کتیبه و سنگ نوشته هایی در آنها نصب گردیده. بعضی از مساجد در آن جا قدمت بیش تری دارند، اما تاریخشان ثبت نشده است (محمّدی صفت ۱۳۹۷: ۲۵). باری، دیوبند، که هنوز هم در نقشه های کتاب *World Atlas* نامی از آن یافت نمی شود، به سبب مدرسه ای شبانه روزی که به نام «دارالعلوم» تأسیس شد، نامی جهانی یافت. مدرسه دیوبند در پانزدهم محرم ۱۲۸۳ / ۳۰ مه ۱۸۶۶ با همکاری محمدعابدحسین در مسجد چته، که امروزه به جهت سبک بنا و گنبد مرتفع آن یادآور مدارس عالیّه قاهره، بغداد، و اصفهان است (فرهمنده ۱۳۹۴: ۱۵۶)، به سرپرستی محمدعابدحسین و محمدقاسم نانوتوی و چند تن از علمای دیگر به ویژه رشیداحمد کنگوهی با حضور یک محصل به نام محمود الحسن، که بعدها به شیخ الهند معروف شد، و یک استاد به نام مولوی قاری محمود دیوبندی در سایه یک درخت انار آغاز به کار کرد. این مدرسه پایه پای زمان پیش رفت و بعدها درکنار همان مسجد بر وسعت آن افزوده شد و رفته رفته دارای عمارت های متعدد، مساحت وسیع، دانشجویان و استادان و کارکنان پرشمار گردید. از آن جا که نانوتوی خودش از ابتدا اداره امور مدرسه را برعهده گرفت، همواره از وی به عنوان بنیان گذار دارالعلوم یاد می شود و به سبب اهمیت جایگاه ایشان، برخی از دانش آموختگان مدرسه شخصیت علمی خود را به او منتسب کرده و حتی عده ای دیگر از آنها نام خانوادگی خویش را قاسمی برگزیده اند (طرف داری و طاووسی ۱۳۹۲: ۶۶، ۶۸).

این مدرسه برای دستیابی به هفت هدف تأسیس گشت: ۱. آزادی از استعمار و اعتلای کلمه حق؛ ۲. ایجاد وحدت مسلمانان؛ ۳. حفظ و حراست از روش شاه ولی الله دهلوی؛ ۴. ارتباط مسلمانان برای خاتمه دادن به استبداد؛ ۵. احیای علوم دینی؛ ۶. تدریس صحیح علوم عقلی؛ ۷. تعلیم و تربیت علما برای رویارویی با علوم جدید (فرجی نصیری ۱۳۹۰: ۱۰۳).

نانوتوی اسمش محمدقاسم بن شیخ اسدعلی بن غلام شاه و پدرش شخصی متقی و پرهیزگار و کشاورز بود. او به سال ۱۲۴۸ ق / ۱۸۳۲ م در نانوته از توابع سهانپور در ایالت

کنونی اوتار پرادش هند چشم به جهان گشود. استادانش شیخ مملوک علی نانوتوی و شیخ عبدالغنی مجددی دهلوی بودند. وی در تصوف هم به شیخ امدادالله عمری تهانوی در سلسله چشتیه صابریه دست ارادت داد. نانوتوی نزد شیخ احمد علی بن لطف الله سهارنپوری در مطبع احمدیه نیز مدتی به تصحیح کتاب مشغول بود و از آن میان، بخشی از صحیح بخاری را تصحیح و حاشیه نویسی کرد. او دارای حدود سی تألیف بود که بخشی از آن در دفاع از اسلام در مقابل هندوان و مسیحیان است. مولانا محمد قاسم نانوتوی با یکی از خانواده های مقیم شهر دیوبند بستگی سببی داشت. وقتی شورشیان در سال ۱۲۷۳ق/ ۱۸۵۷م شکست خوردند و انگلیسی ها فاتح شدند، وی به این خانواده پناه آورده و در این شهر مخفی گشت. هنگامی که دولت انگلستان نسبت به انقلابیون عفو عمومی صادر کرد، او دوباره در اجتماعات ظاهر شده، در سال ۱۲۸۳ق/ ۱۸۶۶م فعالیت های خود را از منطقه دیوبند آغاز کرد و با کمک مردمان خیر مدرسه ای دینی به نام «دارالعلوم دیوبند» را بنیاد نهاد. نانوتوی چون خودش در شورش مذکور شرکت داشت و شکست و ذلت مسلمانان را از نزدیک مشاهده کرد، لذا برای جبران مافات مایل بود به نحوی مقتضی مسلمانان را از این ذلت و پس ماندگی بیرون بکشد (اعظمی ۲۰۰۸: ۲۰-۲۲؛ خامنه ای ۱۳۴۷: ۴۴). در آن بحبوحه ایام، پس از شکست مسلمانان، تعدادی از روحانیون مذهبی به حیدرآباد و مناطق خارج از شبه قاره چون مکه مهاجرت کرده بودند، لیکن نانوتوی و گنگوهی نه تنها مهاجرت نکردند، بلکه توانستند پس از تعطیلی مدرسه سهارنپور، که در جریان شورش ها جایگاهش را از دست داده بود، طرح مدرسه جدیدی را پایه گذاری کنند (طرف داری و طاووسی ۱۳۹۲: ۶۸).

مؤسسان مدرسه دارالعلوم دیوبند در گرایش های عرفانی، کلامی، و فقهی شاه ولی الله دهلوی را بزرگ طریقت خود دانسته و در اصول عقاید از شیخ محمد قاسم نانوتوی و در فروع از شیخ رشید احمد گنگوهی تقلید می کردند (عالم قاسمی ۱۳۸۱: ۶۴). چنان چه در مقدمه المهند آمده:

دهلوی و فرزندان برومندش در سرزمین هند به توفیق الهی چراغ هایی از علم و عرفان و شریعت و طریقت افروختند که وارث کامل آنان حضرت محمد قاسم نانوتوی و رشید احمد گنگوهی و ... بودند. آن بزرگواران در معارف معنوی و علوم عرفانی از امدادالله چشتی، معروف به مهاجر مکی، فیوض روحانی حاصل کردند (سهارنپوری ۱۳۹۴: ۱۵).

اساساً، در منشور این مدرسه، مشی دینی و آموزشی آن براساس اندیشه ولی‌اللهی، مذهب سنت و جماعت، اتکا به حدیث، امر به معروف، متابعت از فقه حنفی و کلام ماتریدی، مبارزه با بدعت و انحراف، و پیروی از سنت بنیان‌گذاران آن (محمدقاسم نانوتوی و رشیداحمد گنگوهی) ترسیم شده بود (Manzar 1974: 142)، به گونه‌ای که حتی امروزه تمام علمایی که از آرا و افکار مولانا نانوتوی و مولانا گنگوهی پیروی می‌کنند، ولو از فارغ‌التحصیلان هر مدرسه و هر شهری باشند، دیوبندی یاد می‌شوند و این یک نسبت آموزشی است نه قومی (امان ۱۳۹۱: ۳).

با وجود این که محمدقاسم نانوتوی تا زمان مرگش سرپرستی دارالعلوم را بر عهده داشت، اما همواره از حضور پررنگ اداری پرهیز می‌کرد تا شهرت علمی و دینی مدرسه به‌خاطر حضور پیشین او در قیام سیپوی (شورش ۱۸۵۷) مخدوش نشود (احسن گیلانی ۱۹۵۵: ج ۱، ۲۶۶)، اما رشیداحمد گنگوهی، که پس از وی سرپرستی این مرکز را بر عهده گرفت، تأثیرات زیادی بر ساختار آن گذاشت، به گونه‌ای که در دوره ریاستش گرایش‌های صوفیانه بیشتری در این مرکز رواج یافت و شاگردان و کارکنان مدرسه در او به‌چشم معلمی مهربان و مرادی وارسته می‌نگریستند (همان: ۱۵۴).

از آن‌جاکه مولانامحمد قاسم نانوتوی و مولانارشیداحمد گنگوهی پیش از تأسیس این مکتب خودشان در دهلی در محضر حاجی امدادالله از بزرگان فرقه صوفیانه چشتیه تلمذ کرده‌اند، لذا طبیعتاً غالب افکار آنان را آموزه‌های صوفیانه شکل می‌داد (Hasan 1951: 72). آری، بنیان‌گذاران مدرسه دیوبند حنفیانی سخت‌گیر و دقیق بودند و در مبادی تعلیم و جزم‌اندیشی، بر عقاید و مذاهب کلامی اشعریه و ماتریدیه مشی می‌کردند و در تصوف نیز بیش‌تر از طریقت چشتیه تبعیت داشتند. عزیزاحمد درباره‌ی مایه‌های فکری مؤسسان دیوبند می‌نویسد:

مدرسه آن‌ها تجدیدحیات علوم کلامی در هند مسلمان را وجهه همت خود قرار داد و دانش‌های جدید را از مواد درسی خود حذف کرد، هرچند که در این مدرسه علوم عقلی قرون وسطی، با این فرض که پلی میان جهان معنوی قدیم و دنیای جدید برقرار می‌کند، با تأکید کم‌تری از فرنگی محل تدریس می‌شد، اما در برنامه دروس آن به فقه، تفسیر، و حدیث اهمیت زیادی داده می‌شد (احمد ۱۳۶۷: ۲۷۹).

در هر صورت، اعضای نخستین هیئت‌امنا دارالعلوم دیوبند به‌طور فهرست‌وار عبارت بود از محمدقاسم نانوتوی که تا پایان عمر ۴۹ساله خویش (۱۲۹۷ق/ ۱۸۷۹م) مدیر

دارالعلوم باقی ماند، عابد حسین، مهتاب علی دیوبندی، ذوالفقار علی دیوبندی، فضل الرحمن دیوبندی، نهال احمد دیوبندی، و منشی فضل حق دیوبندی که همگی به جز مولانا مهتاب علی و شیخ نهال احمد در دومین هیئت امنای نیز، که در سال ۱۲۹۱ ق/ ۱۸۷۴ م تشکیل شد، عضو بودند؛ هم چنین، در دومین هیئت امنای، رشید احمد گنگوهری به عضویت هیئت امنای درآمد که بعد از وفات قاسم نانوتوی تا پایان عمرش مدیریت دارالعلوم دیوبند را بر عهده داشت. در پایان سال اول راه اندازی، تعداد طلاب مدرسه به ۷۸ نفر رسید که ۵۸ نفر از آنها افغانی و پنجابی بودند (طرف داری و طاووسی ۱۳۹۲: ۶۸). الغرض، درباب اهمیت جایگاه مکتب دیوبند شایان ذکر این که اندیش مندانی به سان ابراهیم فخری، عزیز احمد، محمد قاسم طیبی، منیر منظر، محبوب رضوی، اصغر حسین، عترت حسین محی الدین، و ... به ترتیب با نگارش کتاب هایی چون *دارالعلوم دثوبند، مدرنیسم اسلامی در هند و پاکستان، حیات یک صدساله دارالعلوم دثوبند، آموزش اسلامی در هند، تاریخ دثوبند، حیات شیخ الهند، مدارس اسلامی در شبه قاره هند*، و ... دانش و ادبیات قابل توجهی را درباب دارالعلوم دیوبند پدید آوردند (ناظمیان فرد ۱۳۹۰: ۱۳۰).

۲.۱.۲ شرح مبارزات سیاسی و اقدامات ضد استعماری دیوبندیان

از آن جاکه دیوبندیان از جمله جنبش های بنیادگرایانه به شمار می روند و در این گونه جنبش ها، نقش علما در بیدار کردن مردم بسیار کلیدی و برجسته است، لذا با ورود استعمار به شبه قاره و در نتیجه آن به حاشیه رفتن دین از زندگی مردم، علما بر آن شدند تا مسلمانان را به تحرکات عقیدتی - سیاسی برانگیزانند. این گونه هم جایگاه خود را در جامعه باز می یافتند و هم با استعمار و همین طور هندو هایی که با جانب داری استعمار از آنها موجبات آزار و اذیت مسلمانان را فراهم می آوردند مقابله می کردند و البته این علما برای رسیدن به چنین هدفی نیاز به قدرت و حمایت اجتماعی داشتند و این امر از طریق سیاست به دست می آمد. آنها کم کم به این نتیجه رسیدند که باید در مقوله سیاست هم ورود کنند و نگذارند که انگلیسی ها یا هندوها برای آنان تصمیم بگیرند. علما و سیاسیون جنبش هایی را سامان دادند و مردم را با خود همراه کردند و توانستند در نهایت به اهداف خود برسند (هدایتی ۱۳۹۵: ۲). البته، با همه این اوصاف، علمای دیوبندی در ابتدای راه با سیاست کاری نداشتند، تا این که با شروع جنگ جهانی اول و به خطر افتادن خلافت عثمانی، به عنوان مظهر خلافت اسلامی، جنب و جوشی در میان علمای دیوبندی برای حضور در صحنه های سیاسی و مبارزات

آزادی خواهانه آغاز شد. همین روی داد سبب شروع و استمرار فعالیت های سیاسی دیوبندیان در هندوستان شد. امروزه، دیوبندی ها در سراسر شبه قاره هند و دیگر نقاط جهان شمار زیادی مدرسه مذهبی دارند و یکی از مهم ترین جریان های بنیادگرای اسلامی در شبه قاره به شمار می روند (رحیمی ۱۳۸۴: ۲۱). دارالعلوم دیوبند، از ابتدای شکل گیری خود با گرایش های فکری و فرهنگی می کوشید تا وحدت جامعه مسلمانان هند را از راه ترویج آموزه های دینی در برابر تهاجم فرهنگی بیگانه باز یابد و هویت چندپاره آن را باز سازی کند. علمای این مرکز با گذشت زمان دریافتند که افزون بر فعالیت های فکری و فرهنگی، نقش آفرینی در صحنه های سیاسی نیز لازم و ضروری است. از این رو، در کنار فعالیت های گسترده ای که علما و دانش آموختگان دیوبندی در نشر اندیشه های اسلامی داشتند به مرحله دیگری نیز گام نهادند تا نقش عمده ای را در آگاهی بخشی سیاسی به مسلمانان و مشارکت در مبارزات آزادی خواهی، استقلال طلبی، و بیگانه ستیزی نیز ایفا کنند. حضور علما در مواضع سیاسی و جنبش آزادی خواهی هند نیز میراث سنت مذهبی - سیاسی شاه ولی الله دهلوی بود که در دارالعلوم دیوبند گرایش تازه ای به خود گرفت (احمد ۱۳۶۷: ۲۰).

مولانا محمود الحسن به عنوان یکی از علمای برجسته دیوبندی در مبارزات آزادی خواهانه هند نقش و مشارکت فعال داشت. او که زمانی به عنوان نخستین شاگرد دارالعلوم به تحصیل دانش دینی پرداخت پس از فراغت از تحصیل نزدیک به ده سال از عمر خود را به تدریس در این مرکز گذراند و سپس، مدیریت آن را به مدت چهل سال بر عهده گرفت. وی به رغم مشغله هایی که در امر آموزش و مدیریت داشت، از تحولات سیاسی جامعه هند غفلت نکرد و در عرصه های مختلف سیاسی به مبارزه با سلطه بیگانگان و سیطره استعمار پرداخت. نخستین کنش سیاسی او با صدور فتوایی در سال ۱۳۰۵ ق/ ۱۸۸۸ م آشکار شد که طی آن از مسلمانان هند خواست تا با حزب کنگره در راه پیش برد مبارزه علیه حاکمیت انگلیسی ها متحد شوند (لاپیدوس ۱۳۷۶: ج ۲، ۲۹۲).

محمود الحسن دیوبندی، که در پی گسترش دامنه مبارزات خود علیه انگلیسی ها بود، در صدد اجرای طرحی برای قیام مسلحانه برآمد. از این رو، به کمک تنی چند از بزرگان دیوبند نظیر حسین احمد مدنی، عبیدالله سندی، شاه رحیم راج پوری، محمد صدیق و محمد میان منصور انصاری به آموزش نظامی داوطلبان پرداختند تا آن ها را برای مبارزه مسلحانه آماده سازند (Ahmad 1993: 54)، چراکه باور آن ها در چنین مقطع زمانی این بود که آزادی جز از راه برخورداری از توان نظامی حاصل نخواهد شد (ibid.: 53). به همین

سبب، ضرورت جلب حمایت نظامی دولت‌های مسلمان در اندیشه آنان جوانه زد. لذا مولانا عبیدالله سندی به کابل و مولانامصور انصاری به مرزهای شمال غربی هند اعزام شدند تا به یارگیری و جلب حمایت مردمی بپردازند. محمود الحسن و حسین احمد مدنی نیز به حجاز رفتند تا افکار عمومی را علیه بریتانیایی‌ها برانگیزانند (الحسن ۱۳۶۷: ۱۳۱). محمود الحسن در جهت اهداف بیگانه‌ستیزی خود توانست به کمک شماری از فضلاء دینی «جمعیت الانصار» را در سال ۱۳۲۷ ق/ ۱۹۰۹ م به منظور جلب حمایت امپراتوری عثمانی، ایران، و افغانستان برای بیرون‌راندن انگلیسی‌ها بنیان نهد. به همین دلیل، نمایندگان دولت عثمانی (جمال و انورپاشا) در دیدار با محمود الحسن وعده کردند که پس از پیروزی در جنگ جهانی اول، از اندیشه استقلال‌خواهی هندیان جانب‌داری کنند. مسبوق به همین وعده‌ها بود که محمود الحسن برای مبارزه با انگلیسی‌ها در صدد تشکیل دولت در تبعید هم برآمد (لایپدوس ۱۳۷۶: ج ۲، ۲۳۱)، اما طرح او در شوال ۱۳۳۴/ اوت ۱۹۱۶ توسط مأموران انگلیسی کشف شد و به حساسیت آنان علیه وی دامن زد. باری، شیخ‌الهند، که حاضر نشده بود فتوانامه علمای مکه در مرتدخواندن سلطان عبدالحمید عثمانی را امضا کند، خشم شریف حسین را هم برانگیخت تا در صدد برآمد که او را دستگیر و به نیروهای انگلیسی تحویل دهد (Ahmad 1967: 134). از آن‌جاکه نامه‌های مبادله‌شده میان محمود الحسن و یارانش (حاوی طرح او برای سربازگیری، آموزش نظامی، و آمادگی برای مبارزه مسلحانه و تشکیل دولت ملی) بر روی پارچه‌های ابریشمی نوشته می‌شد، حرکت او در مبارزه با استعمار انگلستان به نهضت «نامه‌های ابریشمی» شهرت یافت (الحسن ۱۳۶۷: ۱۳۲).

بارزترین رویکرد دیوبندی‌ها به مسائل سیاسی در این مقطع، حمایت و همراهی آن‌ها با «جنبش خلافت» بود. محمود الحسن با صدور فتاوی، همکاری با مهاتما گاندی و حزب کنگره ملی را، که سیاست عدم همکاری با انگلیسی‌ها و نافرمانی مدنی، از راه به‌کارگیری عدم خشونت را در پیش گرفته بود، واجب شمرد (Ahmad 1993: 67). وی پس از تحمل سه سال زندان در جزیره مالت در سال ۱۳۳۸ ق/ ۱۹۲۰ م به هند بازگشت و به جنبش خلافت، که یک سال پیش از آزادی او برپا شده بود، پیوست. جنبش خلافت نوعی حرکت اسلام‌گرایانه بود که توسط شماری از نخبگان مسلمان هندی، علیه سلطه انگلیسی‌ها و در حمایت از خلافت عثمانی در دوران پس از جنگ جهانی اول بنیان نهاده شد. از آن‌جاکه موقعیت دولت عثمانی پس از جنگ جهانی اول به‌خطر افتاد، اعتراض‌ها

و تحرکات سیاسی در حمایت از خلافت عثمانی در جهان تسنن درگرفت که مهم‌ترین آن‌ها تحت‌عنوان «جنبش خلافت» در هند به‌منصه ظهور رسید (نهر و ۱۳۵۰: ج ۲۷۵؛ حکمت ۱۳۳۷: ۳۷۲، ۳۷۳).

علمای دیوبند همگام با دو مکتب هم‌سوی پیش و پس از خود یعنی فرنگی محل و ندوةالعلماء حول محور اسلام و اندیشه‌های پان‌اسلامیسم به جنبش خلافت پیوستند و با اندیشه وحدت اسلامی و ابراز هم‌دردی با خلافت عثمانی، تجربه ارزش‌مندی را در جهت پاسداری از منافع مسلمانان در داخل و خارج هند به‌دست آوردند و به‌مثابه پیش‌درآمدی بر جنبش خلافت عمل کردند (موثقی ۱۳۷۴: ۲۹۰). هدف بنیان‌گذاران جنبش خلافت این بود که با ایجاد وحدت سیاسی در میان مسلمانان از موجودیت خلافت عثمانی دفاع کنند. اندیشه حاکم بر جنبش این بود که چون سلطان عثمانی مدافع اماکن متبرکه حجاز است، دفاع از ایشان برای حفاظت از آن اماکن مقدسه لازم و ضروری است. از این‌رو، علمای دیوبند با صدور فتوایی، در سال ۱۳۳۷ ق/ ۱۹۱۹ م مدعی شدند که جزیره العرب مکان مقدسی است که غیرمسلمانان نمی‌توانند بر آن حکم‌رانی کنند و در تملک خود درآورند. آنان با استناد به قرآن و حدیث اعلام کردند که هرکس نهضت خلافت را یاری نکند، از وظیفه دینی خود عدول کرده است. در سال ۱۳۳۸ ق/ ۱۹۲۰ م، ائتلافی میان رهبران جنبش خلافت و کنگره ملی هند پدید آمد تا با اجرای نافرمانی مدنی، نهضت ملی هند را علیه انگلیسی‌ها شتاب بیش‌تری بخشند (الحسن ۱۳۶۷: ۱۲، ۲۲، ۳۷۸).

همان‌طور که قبلاً ذکر آن رفت، هم‌زمان با تشکیل جنبش خلافت، شماری از علمای دارالعلوم دیوبند مدارس فرنگی محل و ندوةالعلماء، در صفر ۱۳۳۸/ نوامبر ۱۹۱۹ سازمان «جمعیت‌العلماء» را هم پدید آوردند (هاردی ۱۳۶۹: ۲۵۲؛ احمد ۱۳۶۷: ۲۰). این سازمان از اندیشه هند متحد و یک‌پارچه حمایت می‌کرد و رهبران آن، که در شمار حامیان مهم جنبش خلافت بودند، دفاع از اصول شریعت، حفاظت از اماکن مقدس حجاز، و حمایت از ملت‌های مسلمان در راه رهایی از سلطه استعمار را وظیفه خود می‌دانستند (لاییدوس ۱۳۷۶: ج ۲، ۲۳۸). عناصر دیوبندی جمعیت‌العلماء هند به‌علت تأثیر ابوالکلام آزاد بیش‌تر به‌طرف مقاصد ملی هند متمایل شدند و عموماً با تمایلات سیاسی مسلمین مبنی بر حق تعیین سرنوشت خویش مخالفت ورزیدند (احمد ۱۳۶۷: ۲۱). یک گروه انشعابی از علما تحت رهبری بشیر احمد عثمانی، که او هم از علمای دیوبند بود، از جمعیت‌العلماء هند کناره‌گیری کرده، تشکیلات دیگری به‌نام (جمعیت‌العلماء اسلام) را،

که از درخواست تشکیل پاکستان حمایت می‌کرد، پدید آوردند (هاردی ۱۳۶۹: ۳۱۹). محمد شفیع، مفتی اعظم دیوبند، نیز با همراهی این جمعیت جدید به هواداری از حزب مسلم لیگ در راه استقلال پاکستان پرداخت (Manzar 1974: 172).

هرچند جمعیت علمای هند ابتدا با طرح جدایی پاکستان به بهانه حفظ یک پارچگی هندوستان مخالفت می‌کرد و آزادی از سیطره استعمار و سلطه بیگانگان را مقدم بر جدایی مسلمانان از هندوها می‌شمرد، اما به تدریج به مواضع حزب مسلم لیگ نزدیک شد و رسماً اعلام کرد که آزادی دینی مسلمانان هند برای حفظ فرهنگ متمایز آنها مهم‌تر از آزادی سیاسی است (هاردی ۱۳۶۹: ۳۲۲، ۳۲۳). در واقعیت امر هم می‌توان پذیرفت که هند وارث سیستم شکننده‌ای بود که عملاً حصول به وحدت ملی را ناممکن می‌ساخت. همواره عوامل مختلفی باعث بروز مشکلاتی بود که موجودیت هند را به عنوان یک ملت واحد و متحد مورد تهدید قرار می‌داد. بسیاری تحلیل‌گران بر این باور بودند که شبه‌قاره نخواهد توانست به عنوان یک کشور واحد موجودیت خود را در درازمدت حفظ کند و در نهایت، عملاً به چند کشور کوچک‌تر تجزیه خواهد شد. این نظر به خصوص میان کمونیست‌های هند، که حامی تئوری چندملیتی هند بودند، هم رواج داشت. طبق عقیده آنها، هند ترکیبی از چند ملت بود که هر کدام از آنها می‌توانستند دولت‌های ملی خاص خویش را داشته باشند. براساس این تئوری بود که بعداً آنان نیز از ایجاد کشور پاکستان حمایت به عمل آوردند (آواستی ۱۳۸۶: ۴). خلاصه، در دهه دوم قرن بیستم، که موجودیت خلافت عثمانی به خطر افتاد، شرایط پراضطرابی بر جهان تسنن حاکم شد که بی‌تردید جامعه مسلمانان هند نیز از این اوضاع متأثر شد و این امر موجب پیدایش جنبش‌های پاناسلامیسم در این سرزمین شد. حساسیت ضدانگلیسی علمای هندوستان، که پیش از این به علت اشغال کشورشان و انعقاد معاهده ۱۳۲۴ ق/ ۱۹۰۷ م میان انگلیس و روسیه جهت ایجاد حوزه‌های نفوذ در ایران و نیز اشغال لیبی توسط ایتالیا برانگیخته شده بود (لاپیدوس ۱۳۷۶: ج ۲، ۲۳۸)، اینک در قالب آرمان‌های اسلام‌گرایانه شدت یافت و راه را برای همراهی شمار بیش‌تری از علما در مبارزه با استعمار هموار کرد. درست در همین بُرهه بود که «انجمن خدام کعبه» نیز به همت مولانا عبدالباری سرپرست مدرسه فرنگی محل و شوکت علی، در مخالفت با انگلیس و حمایت از دولت عثمانی و دفاع از حرمین شریفین حجاز تأسیس شد (الحسن ۱۳۶۷: ۱۳۰؛ لاپیدوس ۱۳۷۶: ج ۲، ۲۳۰). نهایتاً جنبش خلافت، که در پی احساس خطر علمای مسلمان هند نسبت به موقعیت متزلزل

دولت عثمانی پدید آمده بود، با انحلال خلافت عثمانی در سال ۱۳۴۲ ق/ ۱۹۲۴ م عملاً فروپاشید. شماری از علمای فعال این جنبش از عرصه‌های سیاسی کناره‌گیری کردند و مجدداً به فعالیت‌های فرهنگی روی آوردند (موثقی ۱۳۷۴: ۳۰۵). مولانامحمدالیاس، از علمای دیوبندی این جنبش، بعدها نهضت «تبلیغ اسلام» را در سال ۱۳۴۵ ق/ ۱۹۲۷ م بنیان نهاد که هدف آن ترویج آموزه‌های دینی در میان روستاییان و پرهیز از ورود به عرصه‌های سیاسی بود (لاپیدوس ۱۳۷۶: ج ۲، ۲۳۳).

به هر شکل، مجاهدت دارالعلوم دیوبند صرفاً محدود به فضاهای فکری و فرهنگی نماند، چراکه بزرگان و علمای این مرکز با درک این معنا که حضور آنان در صحنه‌های سرنوشت‌ساز سیاسی هم می‌تواند زمینه را برای هم‌گرایی مسلمانان در تحولات ملی و بین‌المللی فراهم سازد، به اتخاذ راهبردهای سیاسی در کنار راهکارهای فرهنگی مبادرت ورزیدند. به همین سبب، چنان‌که شرح داده شد، با مشارکت در جنبش خلافت، به‌منظور حمایت از دولت عثمانی در سال‌های پس از جنگ جهانی اول و نهضت نامه‌های ابریشمی و هم‌گامی با نهضت ملی هند توانستند نقش خود را در جهت استعمارستیزی و استقلال‌طلبی ایفا کنند و در فردای بعد از جدایی هند و پاکستان نیز هم‌چنان به حضور پررنگ خویش در عرصه‌های فرهنگی و سیاسی این دو کشور ادامه دهند (ناظمیان فرد ۱۳۹۰: ۱۴۵).

۲.۲ مکتب علیگره (Aligar)

۱.۲.۲ بسترهای فکری و مؤسسان دانشگاه علیگره

سیداحمدخان، فرزند محمدتقی‌خان (میرتقی)، به تاریخ ششم ذی‌الحجه ۱۲۳۲/ هفدهم اکتبر ۱۸۱۷ در شهر دهلی چشم به جهان گشود. وی در نوزده‌سالگی پدر خویش را از دست داد. سپس، آموختن را رها کرد و به مطالعه کتب مختلف پرداخت. سنین جوانی او در ابتدا با نهایت خوش‌گذرانی سپری شد، به‌نحوی‌که شرکت در محافل رقص و آواز یکی از تفریحات موردعلاقه‌اش به‌حساب می‌آمد که البته بعدها به اصلاح رویه خویش همت گمارد و مسیر زندگی‌اش را تغییر داد. به همین دلیل، برخی مورخان مانند حسین حالی خروج سیداحمدخان از ظلمت و فساد را مهم‌ترین کارنامه اخلاقی وی ارزیابی می‌کنند (حالی ۱۹۹۰: ج ۱، ۵۱). خانواده سیداحمد بسیار کوشیدند که وی نیز مانند غالب مسلمانان

آن دوره با حاکمیت بریتانیا مخالف باشد و با آنان همراهی نکند، ولی موفق نشدند، زیرا او بنا به دلایل خاص خود هم با کمپانی هند شرقی همکاری خویش را آغاز کرد و هم منشی دادگاه جنایی دهلی شد (اسپیر ۱۳۸۷: ۳۱۲؛ رحیم‌اف ۱۳۹۰: ۶۳). حتی مدتی هم از طرف این کمپانی به‌عنوان کارمند سفارت هندوستان در ایران مشغول به خدمت گردید (خواجہ‌پیری ۱۳۸۳: ۸۲). سپس، در ۱۲۵۶ق/ ۱۸۴۱م، قاضی علی‌البدل محاکم مدنی فاتح‌پور سگری در نواحی ایالت آگره و بعدازآن، با همین عنوان، در بجنور (بگنور، واقع در شمال هندوستان) نیز به فعالیتش درمیان سال‌های ۱۱۵۴ق/ ۱۷۴۲م تا ۱۲۷۰ق/ ۱۸۵۴م ادامه داد و پس از پایان تحصیلات فارسی و عربی به‌سمت معاونت دادرسی هم منصوب شد (مکی ۲۰۰۶: ۲۰۸؛ امین ۱۹۶۵: ۱۰۷، ۲۱۱؛ بازرگان بی‌تا: ۶۲).

مطالعات سیداحمدخان در شاخه‌های مختلف بود، به‌گونه‌ای که از وی شخصیتی دگراندیش و انتقادگر ساخت. با نگارش و انتشار شرحی درمورد آثار باستانی دهلی، تحت‌عنوان *آثارالصنادید* عضویت افتخاری در انجمن سلطنتی آسیا را به‌دست آورد (حلبی ۱۳۷۴: ۱۴۵) و آثار قلمی‌اش قبل از سال ۱۲۷۳ق/ ۱۸۵۷م به‌سهولت و سرعت توانست کنجکاوی مسلمانان دهلی را به‌خود جلب کند (هاردی ۱۳۶۹: ۱۳۸). باری، هم‌زمانی رشد سیداحمدخان با رکود سلطنت تیموری و ره‌سپاری مسلمانان در انحطاط عقیدتی، تأثیرات عمیقی بر تفکرات وی گذاشت. او ضمن این‌که به تحصیل علم حقوق می‌پرداخت رفته‌رفته درمیان عده‌ای از جوان‌ها، که نغمه اصلاحات را ساز کرده بودند، نیز مشهور شد و طولی نکشید که رهبری ایشان را به‌عهده گرفت (نظامی ۱۳۷۷: ۱۹۶؛ حسینی ۱۳۵۱: ۱۰). این مرد باتوجه‌به این‌که براساس تعلیمات فقه اسلامی تربیت شده بود، ولی افکاری سرکش‌تر از آن داشت که در گذشته‌ای محدود، محصور بماند. او درباره عقب‌ماندگی مسلمین چنین نوشت: «این‌ها تحت‌تأثیر کینه‌ورزی‌های غلط و بی‌معنی قرار گرفته‌اند و صلاح و صرفه خودشان را نمی‌دانند. به‌علاوه، نسبت به یک‌دیگر حسادت می‌ورزند و از هندوها کینه‌جوتر و مبتلا به غرور و افتخارات کاذب‌تری هستند...» (بازرگان بی‌تا: ۶۲).

سیداحمدخان پس از شکست نخستین شورش مسلمانان (۱۸۵۷) برضد استعمار و تحت‌تأثیر خشونت‌های دولت بریتانیا علیه مردم هند کتاب *اسباب بغاوت هند* را در شرح معایب حکومت انگلیس و رفتار خشونت‌بار آنان با هندیان منتشر کرد (نهر و ۱۳۸۲: ج ۲، ۸۰۱) و خشم دولت‌مردان انگلیسی را برانگیخت، تاجایی که وی را تهدید به قتل کردند

(عطایی ۱۳۹۳: ۱۸۳). او نهایتاً برای جبران جمود جامعه مسلمان هند و رشد و آشنایی آنان با علوم جدید به فکر تأسیس مکتب علیگره، که برپایه آموزش های جدید و براساس الگوهای غربی شکل می گرفت، افتاد (نظامی ۱۳۷۷: ۱۱؛ نقوی بی تا: ۱۹) و در ۱۲۷۶ق/ ۱۸۵۹م، هم زمان با ایجاد مدرسه ای در مرادآباد، جزوه ای به دو زبان انگلیسی و اردو درباب اهمیت آموزش نوین و نقد آموزش سنتی در هند نوشت و پیش نهاد کرد تا با فراگیری انگلیسی، هندیان با علوم جدید آشنا شوند. او با انتشار اعلامیه ای در ۱۲۸۰ق/ ۱۸۶۴م «انجمن علمی» را با هدف ایجاد یک مرکز علمی در میان مسلمانان و ترجمه آثار و کتاب های انگلیسی به اردو پایه گذاری کرد و هفته نامه ای با عنوان *مجله انجمن هند* و پس از مدتی، *مجله تهذیب/الاخلاق* را منتشر و با این دو نشریه افکار خود درباره مکتب علیگره را ترویج کرد و خواهان برابری مسلمانان با دیگر مردم هند در برخورداری از امکانات و فرصت های آموزشی شد. او سپس با ارسال نامه ای به نایب السلطنه هند خواهان ایجاد کالج بومی مجزایی برای آموزش به زبان های هندی در ایالات شمال غربی هند شد و بدین ترتیب، آرمان های مکتب علیگره وی در کالج اسلامی (انگلو-اوریتال) در ۲۲ ذی الحجه ۱۲۹۳/ ۸ ژانویه ۱۸۷۷ متبلور شد (نظامی ۱۳۷۷: ۱۰، ۱۲؛ نقوی بی تا: ۲۶، ۳۷). فکر تأسیس این کالج نخستین بار هنگام بازدید احمدخان از انگلستان در ۱۲۸۶ق/ ۱۸۶۹م و دیدار از دانشگاه های آکسفورد و کمبریج شکل گرفت. او با کمک پسرش، سید محمود که در کمبریج تحصیل می کرد، از جزئیات برنامه های آموزشی این دانشگاه برای تأسیس کالج مورد نظر خود بهره گرفت و در ابتدا پانزده گروه علمی تشکیل داد. هیئت مدیره اولیه ۲۵ نفره آنجا بیش تر زمین داران محلی و مهم ترین آنان برخی از هواداران سید احمدخان چون مولوی سمیع الله، چراغ علی، سید محمود، راجا جی کشن داس، و مولوی سیدزین العابدین بودند (نقوی بی تا: ۶۹-۸۴). با آن که این کالج برای ارتقای جامعه مسلمانان ایجاد شده بود، ولی محدود به دروس اسلامی یا صرفاً ورود دانشجویان مسلمان نبود (نظامی ۱۳۷۷: ۲۰-۲۱).

بعد از تأسیس کالج، نشریه *مجله انستیتو علیگره* با مدیریت احمدخان و سردبیری مولانا شبلی نعمانی به صورت هفتگی به دو زبان اردو و انگلیسی منتشر شد، اما انتشار آن در دوره حیات خود احمدخان متوقف شد. با این که خود احمدخان در ۱۳۱۶ق/ ۱۸۹۸م درگذشت، اما متولیان بعدی کالج تلاش وی برای تبدیل آنجا به دانشگاه را در سال های ۱۳۱۶ق/ ۱۸۹۸م تا ۱۳۳۹ق/ ۱۹۲۰م ادامه دادند و به نتیجه رسیدند. از فارغ التحصیلان مشهور این

دانشگاه محمدعمر فاروق در شیمی، غلام سرور در زبان و ادب فارسی، عشرت حسن در فلسفه، و معین الحق در تاریخ بوده‌اند (نظامی ۱۳۷۷: ۳۳۶-۳۳۷). باین که ابتدا سیداحمدخان مسلمانان را از ورود به فعالیت‌های سیاسی برحذر می‌داشت و معتقد بود که ارتقای علمی به‌تنهایی می‌تواند جایگاه شایسته‌ای به مسلمانان ببخشد، اما دانشجویان این دانشگاه به‌تدریج وارد فعالیت‌ها و موضع‌گیری‌های سیاسی در مخالفت با استعمار بریتانیا شدند و با پیوستن به اندیشه اتحاد اسلامی، تحت هدایت رهبران مسلمانان هند، به دفاع از حکومت‌های اسلامی هم‌چون عثمانی در برابر انگلیسی‌ها پرداختند و از جنبش خلافت نیز حمایت کردند.

۲.۲.۲ ایده‌ها و اقدامات اجتماعی-سیاسی مکتب علیگره

در آن هنگامی که شرق اسلامی مدت‌ها بازگشت به عقب و سیر قهقه‌رایی داشت، اروپای غربی حرکتی سریع و روبه‌جلو را تجربه می‌کرد (شیال ۱۳۸۳: ۱۲). از دید مصلحانی چون سیداحمدخان، در چنین شرایط بحران‌زده‌ای، جوامع اسلامی ضمن اصلاحات عمیق فرهنگی-دینی محتاج اقدامات گسترده اجتماعی-سیاسی نیز بودند که آن‌هم نیازمند استراتژی کارآمدی بود تا بر مبنای آن، نزدیک‌ترین و کم‌هزینه‌ترین راه دسترسی به اهداف پیش‌رو و بیش‌ترین امکان رسیدن به دستاوردهای مفید را به‌بار آورد. آن دوران هم طبقه مترقی‌تر هندوها و هم نهضت نوگرایانه مسلمانان با مقوله غرب و حاکمیت انگلستان در هند کنار آمده بودند. مکتب علیگره هم درواقع منعکس‌کننده تمایلات اصلاحی و معتدل طبقه مالکان بزرگ بود که بسیاری از مسلمانان ثروتمند جزو این طبقه به‌شمار می‌رفتند (بازرگان بی‌تا: ۵۸-۶۱). باری، سیداحمدخان و پیروان مکتب علیگره برای رسیدن به اهداف اجتماعی-سیاسی خویش راه‌کارهای ذیل را پیش‌نهاد می‌کردند:

۱.۲.۲.۲ تربیت صحیح اجتماعی و برگزاری جلسات تعلیمی

سیداحمدخان عمیقاً از روش آموزش و پرورش نامناسب جوامع اسلامی درد داشت و تربیت درست دینی را برای خروج اجتماع مسلمانان از بحران عقب‌ماندگی واجب می‌دید، زیرا از دید او مسلمانان بدون داشتن چنین پرورشی نمی‌توانستند نقش مؤثری در دنیای ناسیونالیسم جدید هند ایفا کنند و ناچار می‌بودند در برابر هندوها، که در ابعاد علمی، فرهنگی، و اقتصادی از آن‌ها جلوتر بودند، نقش ثانوی را بر عهده بگیرند. ضمناً، به‌لحاظ

تاریخی و ایدئولوژی هم جامعه مسلمانان هنوز آماده نبود که در نهضت ملی و بورژوازی هند شرکت مؤثری داشته باشد، چراکه بورژوازی و طبقه متوسط در میان مسلمانان توسعه نیافته بود و آنان هم چنان با افکار پس مانده فئودالی و ضددموکراسی زندگی می کردند. این درحالی است که طبقات متوسط و مرفعی در میان هندوها کم کم جلوتر آمده و با افکار لیبرال اروپایی آشنایی یافته بودند. آنان درباره مفاهیم آزادی فردی و اجتماعی نیز کم و بیش به سان اروپاییان فکر می کردند (همان). سیداحمد در عرصه کنش های سیاسی - اجتماعی معتقد بود برای این که مسلمانان به پیشرفت دست یابند، لزوماً باید عقاید سرسخت خود درباره تغییرناپذیری احکام و قوانین اجتماعی صادرشده از طرف خداوند را کنار بگذارند. وی با استناد به ساختار سیاسی - اجتماعی غرب عمده ترین عامل پیشرفت اروپاییان را انطباق قوانینشان با شرایط و مقتضیات زمان می دانست و بر این باور بود که غربی ها هر زمان که منافع و نیازهای همگانی شان تغییر یابد قوانین انسانی را نیز برطبق آنها تنظیم می کنند (عنایت ۱۳۶۵: ۷۰) و از آن جاکه آموزه های دینی هم به عنوان یک قانون برای دستیابی انسان ها به کمال و تعالی مطرح می شوند، ضرورتاً با تغییر شرایط حاکم بر انسان ها باید قابلیت تغییر و تطبیق را داشته باشند. به همین دلیل، کوشید با روزآمد کردن آموزه های دینی ای که از دید وی با قوانین علمی و عقلی آن زمان هم خوانی نداشت جامعه علمی - تجربی بپوشاند.

یکی دیگر از برنامه های سیداحمدخان در جهت احیا و اعتلای جامعه اسلامی تشکیل جلسات کنفرانس با ماهیت تعلیمی - اسلامی بود. این جلسات، که سالی یک بار و در یکی از شهرهای مهم هندوستان برگزار می گردید، در سال ۱۳۰۳ ق/ ۱۸۸۶ م بنیان نهاده شد (عطایی ۱۳۹۳: ۱۹۳). البته، او صرفاً به تأسیس مؤسسه های علمی اکتفا نکرد، بلکه جهت متزلزل ساختن حصار بی سواد، «کنفرانس فرهنگی مسلمانان» را ایجاد کرد که وابسته به کالج علیگره بود و با پشتیبانی این کنفرانس فرهنگ مدرن را به خورد مسلمانان می داد و نهایتاً به وسیله همین کنفرانس بود که توانست برخی قوای ارتجاعی و حامیان فرهنگ قدیم را تاحدودی مغلوب سازد (حسینی ۱۳۵۱: ۱۱). وی هم چنین نمایندگان مسلمان را از سراسر شبه قاره در این مجلس دعوت می کرد و از چنین جلساتی اهداف گوناگونی داشت که مهم ترین آنها رد اتهامات مستشرقان علیه اسلام و مسلمانان، حفظ و نشر آثار تاریخی و ایجاد الفت، برادری، و ارتقای سطح پرورش دینی میان مسلمانان، نیز تبادل نظر در انتخاب بهترین شیوه ترقی و پیشرفت مسلمانان، و تربیت انسان مسلمانی که با علوم و فنون جدید

رابطه منطقی و معتدلانه برقرار سازد. علاوه بر این‌ها، تجدید حیات تربیت مذهبی در مدارس و فراهم کردن ابزار پژوهش در تاریخ اسلام را هم می‌توان عنوان کرد (عطایی ۱۳۹۳: ۱۹۳).

۲.۲.۲.۲ آموزش زبان انگلیسی به مسلمانان

در زمان سیداحمدخان، دانستن زبان انگلیسی نقطه عطفی بود که با آن هم می‌شد به علوم و فنون غرب دست یافت و هم با ورود به ساختار حکومت بریتانیا در شبه‌قاره از مزایای دولتی بهره‌مند شد و به ارتقای جایگاه سیاسی، اقتصادی، و منزلت اجتماعی رسید؛ بنابراین، هندوها به فراگیری آن پرداخته و از امکانات آن در حال بهره‌وری بودند، درحالی‌که مسلمانان پس از سرکوبی شورش ۱۲۷۳ ق/ ۱۸۵۷ م «از انگلیسی‌ها متنفر شده و در مدارس دولتی ثبت‌نام نمی‌کردند و با وجود این‌که زبان انگلیسی زبان رسمی کشور بود، در مراکز آموزشی مسلمانان این زبان تدریس نمی‌شد؛ بنابراین، آنان آهسته‌آهسته از عرصه‌های علمی و اجتماعی دور شدند» (النمر ۲۰۱۲: ۵۹). مضاف بر تسلط‌داشتن به زبان انگلیسی، عدم حضور مسلمانان در حکومت محرومیت آنان از مشارکت در امور عام‌المنفعه و مشاغل عمومی را هم در پی داشت که انحطاط فرهنگی و عقب‌ماندگی اجتماعی آنان را به دنبال می‌آورد (احمد ۱۳۶۷: ۸۹)، زیرا بریتانیایی‌ها مهم‌ترین مانع استخدام مسلمانان و ورودشان به سیستم اداری جدید را عدم صلاحیت علمی و آموزشی آن‌ها بهانه می‌کردند و از سویی دیگر، مسلمانان هم ضمن دورنگه‌داشتن خویش از فراگیری زبان انگلیسی به ندرت مقامات و خدمات دولتی‌ای را که گاهی توسط انگلیسی‌ها پیش‌نهاد می‌شد می‌پذیرفتند؛ بنابراین، در نظر آن‌ها، افرادی مشکوک، متعصب، و غیرقابل اعتماد به نظر می‌آمدند (بازرگان بی‌تا: ۵۵؛ زنگنه و خسروی زارگز ۱۳۹۶: ۷۶). بر همین اساس، سیداحمدخان مسلمانان را به یادگیری زبان انگلیسی تشویق کرد تا با استفاده از آن به کسب مقامات سیاسی و دولتی نایل آیند (احمد ۱۳۶۷: ۸۹). وی برای پرکردن این خلأ در سال ۱۲۷۹ ق/ ۱۸۶۳ م «مدرسه ترجمه» را در غازی‌پور بنیاد نهاد و مسلمانان را به فراگیری زبان انگلیسی تشویق کرد تا زمینه‌های حضورشان در دولت مهیا گردد (جهانبین و مهدوی ۱۳۹۰: ۱۱۴، ۱۱۵). این‌گونه بود که در ۱۳۰۴ ق/ ۱۸۸۶ م سیداحمدخان یک گردهمایی آموزشی انگلیسی-اسلامی را به‌منظور پیشرفت تعلیمات غربی در میان مسلمانان هند ترتیب داد. این گردهمایی از زبان انگلیسی به‌منزله وسیله آموزش طرف‌داری کرد، اما برای پذیرفتن اردو به‌عنوان زبان دوم مدارس دولتی در نواحی شمال هند نیز به اعمال زور متوسل شد و برنامه ترجمه آثار علمی کهن به زبان اردو را گسترش داد (فرهمند ۱۳۹۴: ۱۵۷).

۳.۲.۲.۲ ارتباط سازش مدارانه با حاکمیت بریتانیا

یکی از مسائل پرچالش درباره دیدگاه‌ها و اقدامات سیداحمدخان، سیاست‌های متفاوت وی با دیگر علمای دینی در برابر انگلستان بود که اعتراضات فراوانی را به دنبال داشت. هنگامی که مسلمانان مبارزات جدی‌ای علیه استعمار تدارک دیده و سرزمین هند را دارالکفر اعلام کرده بودند و هم‌چنین از ورود در ساختار حکومت و آموزش زبان استعمارگران ابا می‌ورزیدند، سیداحمدخان نبرد با حکومت انگلستان را در آن شرایط بیهوده می‌دانست و معتقد بود جوامع اسلامی برای برون رفت از عقب‌ماندگی و گام‌نهادن بر مسیر ترقی نیازمند بهره‌گیری از علوم و فنون غربی هستند. به‌ناچار، در وضعیت حاضر، مخالفت و تقابل با غرب، ره به جایی نمی‌برد. چون غرب و به‌ویژه انگلستان آن قدر قدرت مند شده‌اند که هر حرکت نظامی‌ای در برابر آنان محکوم به فناست (هندی ۱۹۶۳: ۲۹۳؛ زنگه و خسروی زارگز ۱۳۹۶: ۷۸). بنابراین، وی طرح هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با این حاکمیت را مطرح کرد و برخلاف دیگر علما هند را دارالکفر لحاظ نکرد. به همین دلیل، پیش‌نهاد همکاری مسلمانان با انگلیس و استفاده از امکانات حکومتی آن‌ها را ارائه داد و معتقد بود که حضور انگلیسی‌ها در هند نه تنها مشکل جدی‌ای برای مسلمانان ایجاد نکرده، بلکه با بهره‌گیری از این قدرت خارجی، مسلمانان می‌توانند جایگاه حقیقی خویش را بیابند و پیشرفت کنند (خواج‌پیری ۱۳۸۳: ۳۳). علاوه‌براین، در شورش ۱۲۷۳ ق/ ۱۸۵۷ م، او نه تنها با مسلمانان همراهی نکرد، بلکه بسیاری از انگلیسی‌ها را به کمک عده‌ای از دوستان خویش از مرگ نجات داد؛ بدین دلایل عده‌ای این گونه اقداماتش را استعمارپذیری قلمداد کرده و به‌عنوان نقطه‌ای منفی زمینه‌ساز حملات تند بر شخصیت وی دانسته‌اند، درحالی‌که به تعبیر برخی دیگر از پژوهندگان، این رویکرد به سبب درک واقع‌بینانه‌ای بود که سیداحمدخان از اوضاع هند آن روز و از موقعیت استعمار در آن مکان داشت. وی به دلایلی نظیر حمایت‌گری از حاکمیت بریتانیا و نیز مخالفتش با اسلام سستی نه تنها در بین غالب عالمان اسلامی پایگاهی نداشت، بلکه در بین توده مردم نیز از محبوبیتی برخوردار نبود، البته مبارزه با حکومت بیگانگان و دستیابی به اقتدار و عزت سیاسی چیزی نبود که سیداحمدخان از اهمیت آن غافل باشد، اما این امر از دید وی باتوجه به وضعیت هندوستان و عدم توازن کمیت و کیفیت قوه قهریه مسلمانان با انگلیسی‌ها امکان‌پذیر نبود (جهان‌بین و مهدوی ۱۳۹۰: ۱۱۴). او می‌گفت: «پایان کار جز این نیست که انگلیس بار دیگر چیرگی نیرومندتری پیدا کند، بدون این که فایده‌ای عاید مسلمانان شود، فقط قربانیانی از دو طرف به خاک می‌افتند»

(هندی ۱۹۶۳: ۲۹۳). چه‌بسا این برداشت از آینده شورش مذکور باتوجه‌به اوضاع سیاسی زمان عقلانی به‌نظر می‌رسد، زیرا در همان دورانی که مسلمانان با جدیت مبارزه می‌کردند دسته‌های فراوانی از هندیان به‌طور پنهانی با انگلیسی‌ها همکاری می‌کردند. حتی رهبران مسلمان نیز در این جریان‌ات متحد و هماهنگ نبودند و هدف واحدی را دنبال نمی‌کردند. دسترسی به استقلال در این شرایط آشفته خیال خامی بیش نبود و نهایتاً نتیجه‌همانی شد که سیداحمدخان پیش‌بینی می‌کرد: «کشتار و ویرانی بی‌حاصل». بنابراین، او برای جلوگیری از خشونت بیش‌تر، که در آن آسیب شدیدتری متوجه مسلمانان بود، مدارای منفعتی و مقطعی با انگلیسی‌ها را تجویز می‌کرد. دلیل دیگر این توصیه ایجاد شرایط استفاده از امکانات دولتی برای پیشرفت مسلمانان بود. رسیدن به این امتیازات، که در دست بریتانیایی‌ها بود، جز از طریق همکاری با آن‌ها ممکن نمی‌شد. با کشوری چون انگلستان، که همه قدرت و توان‌مندی‌های هندوستان در اختیار او بود، می‌باید سازش کرد تا از تسهیلات موجود بهره‌برد و به آن‌ها قبولاند که موظف‌اند در امور اجتماعی و اقتصادی حمایت‌گر بومیان باشند (هندی ۱۹۶۳: ۲۹۷). دلیل دیگر سیداحمدخان در جهت همکاری با انگلستان نگرانی وی از فردای مسلمانان پس از استعمار بود. در شبه‌قاره، جمعیت هندوها چندین برابر مسلمان‌ها دیده می‌شد. رقابت شدید هندوها و مسلمانان نیز واقعیتی بود که نمی‌شد آن را کتمان کرد. بنابراین، احتمال سقوط موقعیت اجتماعی مسلمانان به‌شدت نگران‌کننده بود. هدف سیداحمدخان برای مدارا با انگلستان آن بود که تصور می‌کرد اگر انگلیسی‌ها روزی هندوستان را ترک کنند، هندوها، که در علم و تکنولوژی نوین از مسلمانان جلوتر افتاده‌اند، مراکز قدرت را در اختیار گرفته و مسلمانان بی‌تردید در رده پایین‌تر از آنان محسوب خواهند شد. این نگرانی بسیار جدی بود، زیرا در همان ایام نهضت ضدزبان اردو، نهضت آریاساماج، جنبش سنگامان و شودهی تشکیل یافته بودند که ضدیت با اسلام و احیای هندویسم هدف بنیادین آنان بود. بنابراین، اتمام استعمار از هندوستان به‌معنای آغاز منازعات داخلی به‌شمار می‌آمد؛ درگیری‌هایی که در آن بدون شک مسلمانان بازنده نهایی بودند و این امر برخلاف اهداف اصلاح‌گرا نه سیداحمدخان بود که سعی در بهبود جایگاه مسلمانان در هندوستان داشت و راه‌کارهای زیربنایی و بلندمدت را بر تصمیمات سطحی و دفعی ترجیح می‌داد.

از آن‌جاکه سیداحمدخان رویکرد بدیعی به جایگاه دین در جامعه اسلامی داشت، هم‌چنین به‌دلیل اقداماتی که برای اصلاح باورهای اسلامی و رفتارهای سیاسی مسلمانان

عرضه کرد درگیر واکنش های شدیدی از سوی مخالفان بسیار شد و اهانت های بی شماری را تا حد مرتد اعلام شدن متحمل گشت، به گونه ای که برخلاف جمعی از شاگردان و هم ترانانش، که روش سازشکارانه او با انگلیسی ها را نهایتاً به نفع مسلمانان لحاظ کردند، برخی سنت گرایان وی را با عنوان «خلیفه شیطان» خواندند و عده ای هم معتقدند ضربه ای که تفکر انحرافی ایشان (تحت عنوان نواندیشی دینی و سیاسی) بر اسلام و مسلمانان هند وارد کرد، اگر جایگاه مهمی را به خود اختصاص می داد و عملی می شد، قابل جبران نبود (رحیم اف ۱۳۹۰: ۸۶).

۳.۲ مکتب ندوة العلماء (Nadwatululam)

۱.۳.۲ گذری بر مقدمات (سیاسی - عقیدتی) پیدایش ندوة العلماء

بعد از استیلای سیاسی انگلستان بر هندوستان، زمینه برای نفوذ فرهنگ و علوم جدید غرب در آن سامان فراهم آمد. عالمان مسلمان برای مقابله با غلبه فرهنگ غرب دو مکتب آموزشی جدا از هم پدید آوردند و روش های مختلف را در برابر استعمار برگزیدند. در پی آنها، ندوة العلماء، به عنوان مکتب فکری سوم، که بنا داشت دو مکتب قبلی را باهم تلفیق کند، به سال ۱۳۱۱ ق/ ۱۸۹۴ م رسماً تأسیس یافت (فتح پوری ۱۹۹۶: ۵۴) و حد واسط سنت و مدرنیته بودن را اولین هدف خود قرار داد و در قبال فرهنگ و علوم جدید غرب، روشی گزینشی را پیشه کرد. هم چنین، برای رویارویی با تأثیرات منفی فرهنگ غرب، اصلاحات آموزشی و فعالیت های علمی و فکری را لازم دانست و در این مسیر به وسیله تأسیس مراکز مختلف آموزشی و تحقیقی دانشمندان و متفکران برجسته ای را تربیت کرد. یکی دیگر از اهداف عمده ندوة العلماء رساندن تعالیم ناب اسلام به گوش کل عالم بود. لذا مباحثی چون سیره، تاریخ، و معارف اسلامی را در قالب زبان های مختلف زنده به منصه شهود آورد (عباس ۱۳۹۴: ا). بدین ترتیب، ندوة العلماء به منزله پایگاهی شد برای تربیت علمایی که زمان شناس باشند و چالش های معاصر را به اتمام برسانند. ابوالحسن ندوی می گوید:

دارالعلوم ندوة العلماء از ابتدای امر سعی کرده است که داعیین و شارحینی را تربیت کند که دین حنیف اسلام را بر دنیای امروزی با اسلوب مؤثر عرضه کنند. ندوة العلماء در این راستا موفقیت چشم گیری را حاصل کرده، طوری که عده ای از علما را تربیت نموده است که برای دنیای جدید قابل تقلیدند. فضایل ندوة العلماء در کلام، تاریخ،

سیرت، و دیگر مجالات علمی و فکری سرمایه ارزش‌مندی را بر جا گذاشته‌اند (ندوی ۲۰۱۲: ۱۳۹).

اگرچه هدف اصلی تشکیل ندوةالعلماء این بود تا مؤسسه آموزشی میانه‌رویی باشد، حدفاصل بین دانشگاه علی‌گه، که مخالف آموزش شیوه سنتی دینی بود، و دارالعلوم دیوبند، که سخت پای‌بندی به سبک و سیاق مکاتب سنتی قرن هجدهم داشت، اما به‌مرور مشخص گردید که ندوةالعلماء هم موفق نشد تا هر دو نوع تعلیم و تربیت یعنی هم سنتی و هم مدرن را در کنار یک‌دیگر قرار دهد، زیرا ندوی‌ها معتقد بودند که جامعه مسلمان تنها در صورتی که علمای دینی بر وجود مادی و معنوی آن‌ها اعمال کنترل کنند می‌تواند توسعه یابد (الحسن ۱۳۶۷: ۱۶). اگرچه برخی از مشهورترین روشن‌فکران دینی هم‌چون شبلی نعمانی و ابوالکلام آزاد در شمار این سبک فکری جدید بودند (مکی ۲۰۰۶: ۴)، اما در مجموع مکتب ندوةالعلماء به‌عنوان راه‌کاری برای تقریب خطوط فکری دو مکتب پیشین نه توانست برای محافظه‌کاران به‌اندازه کافی «راست‌آیین» باشد و نه توانست برای نواندیشان تاحد لازم «نوگرا» (وول ۱۳۷۳: ۳۵).

۲.۳.۲ راه‌اندازی دارالعلوم ندوةالعلماء و معرفی مؤسسان اولیه

سه مسئله مهم، که بستر ساز چالش بزرگ در شکل‌گیری ندوةالعلماء گردید، عبارت بود از: ۱. کشمکش میان علوم جدید و قدیم؛ ۲. طرح و تدوین نظام آموزشی مناسب؛ ۳. کثرت اختلافات فرعی مؤسسان تحت‌تأثیر دو مکتب رایج پیشین (دیوبند و علی‌گه) (عباس ۱۳۹۴: ۲۱-۲۲). مکتب ندوةالعلماء توسط گروهی از علمای میانه‌رو در روز جمعه ۲۵ شوال ۱۳۱۲ / ۲۱ آوریل ۱۸۹۵ در لکنهوا تأسیس شد (دعوة الحق ۱۹۵۷: ۱۶۴). در جلسه اول هم نام «ندوةالعلماء» انتخاب شد و هم سید محمدعلی مونگیری به‌عنوان مدیریت اول این مجلس انتخاب شد (همان: ۲۲)، البته در این‌که بنیان‌گذار اصلی ندوةالعلماء چه کسی است میان محققان اختلاف نظر وجود دارد. برخی عبدالغفور، معاون تحصیل‌داری در حکومت بریتانیا، را محرک و بانی اولیه می‌دانند؛ عده‌ای چون ابوالحسن ندوی و مولانا حبیب‌الرحمن خان سید محمدعلی مونگیری را؛ و گروهی به‌سان مولوی عبدالرزاق کانپوری و مالک رام مولانا سید محمد ظهور الاسلام فتح‌پوری را بنیان‌گذار نخستین می‌شمارند (فتح‌پوری ۱۹۹۶: ۳). با این‌همه، بر روی عبدالحق حقانی مفسر و شبلی نعمانی مورخ هم تمرکز وجود دارد که شخص اخیر فعالانه با آن مدرسه

در ارتباط بود و از ۱۳۲۲ ق/ ۱۹۰۴ م تا ۱۳۳۲ ق/ ۱۹۱۳ م سرپرستی آنجا را هم رسماً به عهده گرفت. گویا، براساس آنچه رشیدرضا نوشته است، نواب محمدعلی راجا محمودآباد نیز در تأسیس ندوةالعلماء به اعتبار حضور شبلی نعمانی حمایت مالی کرده است (رشیدرضا ۱۹۹۰: ج ۳، ۳).

به هرروی، منشور ندوةالعلماء ترویج مطالعات کلامی، تجمع جمعیتی از آرای کلامی و کاهش اختلاف نظر میان متکلمان، احیای اخلاقیات، و اصلاح کلی جامعه مسلمین بدون درگیر شدن با سیاست را شامل می شد. در ایامی هم از رشیدرضا دعوت شد که از این مدرسه دیدن کند و از آن به بعد، مدرسه نسبت به جریان های فکری گروه «المنار» در مصر نیز هم سو باقی ماند. گمان می رفت که این مدرسه بین بنیادگرایی مفرط دیوبند و تجددگرایی شدید علیگره موقعیتی میانه داشته باشد، اما به زودی خود این جریان جو محافظه کارانه ای پدید آورد و فارغ التحصیلان آن از نظر آرای کلامی و فکری عموماً از فارغ التحصیلان دیوبند قابل تشخیص نبودند. یکی از شعبه های ندوةالعلماء مؤسسه انتشاراتی و تحقیقاتی «دارالمصنفین اعظم گره» نامیده می شد که البته به روشن گری مطالعات اسلامی در هند کمک های بارزشی کرد (احمد ۱۳۶۷: ۸۵).

۳.۳.۲ شاخصه های فکری و مواضع ندوةالعلماء در برابر غرب

سه مقوله مهمی که می توان به عنوان اهداف اولیه مکتب ندوةالعلماء شناخت شامل موارد ذیل است:

- الف. اصلاحات اساسی در آموزه های علوم اسلامی؛
- ب. تهیه نصاب جدید آموزشی در این حوزه علمی؛
- ج. رفع نزاعات بین مسلمین و کوشش برای اتحاد و هم گرایی مسلمانان (فتح پوری ۱۹۹۶: ۳).

اما، با مرور زمان، علما و بزرگان ندوةالعلماء دو مقوله دیگر یکی این که در هر زمان از گروهی علمای آشنا به کتاب و سنت، که دارای فکر جدید بوده و زمان شناس باشند، استفاده گردد و نیز برنامه داشتن برای اشاعه محاسن تعالیم اسلامی به ویژه برای بومیان شبه قاره را بدان افزودند و به عنوان مقاصد این نهضت به شمار آوردند (همان). مختصری از ویژگی های این مکتب توسط یکی از استادان آنجا سید ابوالحسن ندوی این گونه شرح داده شده است:

- اساس این مکتب صرفاً دینی است، به این معنی که از نگاه مکتب ندوةالعلماء چون سبب اصلی تنزل انحطاط مسلمین انحراف از دین و فقدان آموزش صحیح دینی دانسته شده، لذا در مرحله بعد فقط دین و تعالیم دینی به عنوان مداوای این آسیب تشخیص داده شده است.
 - در این مکتب، محوریت و مرکزیت با علمای دین است، به این معنی که چون مسئول اصلی تخریب، تنزل، و فساد کنونی مسلمین علما دانسته شده‌اند، بنابراین مسئولیت تعمیر، ارتقا، و اصلاح هم برعهده همین قشر نهاده شده است.
 - مزاج و مذاق این مکتب علمی و فکری است، نه سیاسی و شورشی. بدین سبب، فعالیت‌های سیاسی جزو برنامه‌های آن نیست و جایی ندارد.
 - از آن‌جاکه بانیان این مکتب بسیار به نظام آموزشی مدارس دینی شبه‌قاره اهمیت می‌دهند، ارتقا و نصاب آموزشی مدارس اولین ترجیح را داراست.
 - ندوةالعلماء نه معجونی مرکب از فرق و مکاتب موجود است و نه یک فرقه جدید، بلکه یک روش و راه معتدل‌تری است درمقابل همه فرق افراطی و تفریطی.
 - بانیان ندوةالعلماء این حقیقت را دریافتند که نه بیزاری از غرب تقاضای مسلمین است و نه چسبیدن کامل به شرق مطلوب اسلام است. اسلام و مسلمین صلاحشان در قدیم صالح و جدید نافع است. پس حفظ هر دو لازم است، اما با احتیاط و دوراندیشی بسیار (ندوی ۲۰۱۱: ۵).
- درباره موضع ندوةالعلماء در مقوله مواجهه با غرب می‌توان گفت در میان همه جریان‌ات و نهضت‌هایی که در شبه‌قاره پدید آمدند شاید ندوةالعلماء تنها مکتبی باشد که نگاهی نسبتاً معتدل به مظاهر فرهنگ غرب انداخت. دانشمندان و استادان ندوةالعلماء از جمله سیدابوالحسن و شبلی نعمانی و از متأخرین چون شهاب‌الدین ندوی، دکتر عبدالسلام قدوای، و دیگران بسیار به این بحث پرداخته‌اند که مصلحت اسلام و مسلمین در این نیست که مظاهر فرهنگ غربی شجره ممنوعه پنداشته شود، بلکه باید از آن خوشه‌چینی کرد و مفید را گرفت و مضر را ترک گفت. از آن‌جاکه قبل از ندوةالعلماء مکتب دیوبند علوم جدید را به بهانه غیراسلامی بودن آن‌ها اهمیتی نمی‌داد، این مکتب جدید بر آن بود تا برای این علوم اعتبار قائل شود. چنان‌که ندویان همه علوم حتی علوم طبیعی و تجربی را که مشخصه اصلی فرهنگ غرب بودند به عنوان علم ارج نهادند. سیدابوالحسن ندوی در کتابی

تحت عنوان اسلام/اور علم علم را یک واحد می شمارد و تقسیم علوم به دینی و غیردینی، اسلامی و غیراسلامی را رسماً رد می کند. هم چنین، وی تضاد بین علوم را نتیجه فقدان یک رشته بین علوم می پندارد و تنزل مسلمانان را نتیجه باورکردن به تضاد بین همه علوم می شمارد (ندوی ۲۰۱۲: ۵۱). از دید استادان متأخر مکتب ندوةالعلماء نیز، به طور کلی، علم و وحی هر دو منبع واحدی دارند. لذا تضاد بین داده های این دو یک امر محال است. بدین سبب، مسلمین هم نباید به سان قرون وسطی و عصر حاکمیت کلیسا علوم و فنون جدید و اکتشافات آنها را حریف خود بشمارند. نمونه عملی بر این مدعای مکتب ندوةالعلماء یکی از استادان آنجا به نام شهاب الدین ندوی است که در علوم طبیعی کیمیا و طبیعیات ید طولایی داشته و می درخشید. ندویان از همان ابتدا به آموختن زبان انگلیسی نیز روی آوردند. از متقدمین، اشخاصی به سان شبلی نعمانی، سید ابوالحسن ندوی، و ... تسلط کامل بر زبان انگلیسی داشتند و از متأخرین هم دکتر شهاب الدین ندوی، دکتر مسعود عالم ندوی، دکتر علی احمد ندوی، و ... روی خوش به زبان انگلیسی دارند. از همه مهم تر این که مجله ای هم در ندوةالعلماء به زبان انگلیسی به نام *Fragrance* منتشر می شده است که چنین امری در مکتب دیوبند بی نظیر بود (عباس ۱۳۹۴: ۲۵).

یکی از آسیب های عمیقی که عالم اسلام در قرن نوزدهم با آن روبه رو بود عبارت است از انشقاق و افتراق درون دینی که حال و آینده امت پیامبر را تحت الشعاع قرار می داد. صدا البته که مسلمانان شبه قاره هم از این مصیبت مصون نماندند. علما و به تبع آن عوام الناس هم مشغول به تکفیر و تفسیق یکدیگر شدند و چه بسیار کتب حجیمی که راجع به مسائل فقهی و فروعی دین نگاشته و منتشر می شد. محمد علی مونگیری در جلسه پنجم ندوةالعلماء در این زمینه آورده:

همه ما می دانیم که از مدتی طولانی، نزاع بین مقلدین و غیرمقلدین بسیار شدت یافته است. حتی ما شاهد زیردست و پا له شدن طرفین هم بوده ایم. در بعضی جاها، نوبت به محاکمه و مجازات هم رسیده است (ندوی ۲۰۱۲: ۶۱).

بنابراین، بانیان ندوةالعلماء به این مشکل اساسی مسلمانان توجه کرده، چاره ای در این زمینه اندیشیدند و اتحاد ملی و اخوت اسلامی را یکی از اهداف خویش شمرده و در وهله اول، به رؤسای مکاتب مختلف شبه قاره فرصتی دادند تا به صورت جلسات سالانه ندوةالعلماء به دور هم بنشینند و حداقل برای مدتی کوتاه شنیدن باورهای یکدیگر را تحمل کنند. در این سلسله جلسات، کلیه مکاتب شبه قاره اعم از اهل حدیث، احناف،

بریلویان، بانیان علیگره، و ... دعوت می‌شدند. چنان‌که، در جلسه هفدهم، حبیب‌الرحمن شروانی می‌گوید:

ندوةالعلماء برای رفع نزاع بین علمای امت اسلام تدابیر مختلفی انجام داده و از همه مؤثرتر این بوده که ما برای علمای امت یک فرصتی فراهم آوردیم که علما بتوانند به تبادل آرا در یک فضای کاملاً طبیعی بپردازند (همان: ۲۰۲).

قدم بعدی ندوةالعلماء برای رفع اختلاف بین علما این بود که مدیران ندوةالعلماء با رؤسای مکاتب مختلف شخصاً مکاتبه می‌کردند و آنان را دعوت به اتحاد و اتفاق می‌کردند. در این باب، بخشی از نامه محمدعلی مونگیری به احمدرضاخان بریلوی برای نمونه آورده می‌شود:

دقت کنید، افراط و سخت‌گیری ما، ملت ما را تا چه اندازه زیان رسانده است! ما داریم در برابر حکام غیرمسلمان رسوا می‌شویم. آن‌ها کتب مقدس ما را استهزا می‌کنند. مولانا! شما را به خدا، به دشمنان دین فرصت ندهید که بر ما بخندند. ما قبول داریم که شما برحق هستید، بیایید و ما را اصلاح کنید (همان: ۲۰۳).

البته رایینسون بر این باور است، از آن‌جاکه استقرار دولت بریتانیا به‌زوال نقش علمای اسلامی در هند منجر شد، گروه‌های روحانی مسلمان از طرح جهاد علیه استعمار و پی‌گیری اتحاد و هم‌گرایی مسلمین و نیز پذیرش مسئله خلافت بیش‌تر قصد پیش‌برد منافع شخصی و سیاسی خود و به‌تبع آن، کسب مجدد جایگاه سیاسی و پایگاه اجتماعی خویش را داشته‌اند (Robinson 1974: 354)، زیرا تغییر در تعلیم و تربیت، تجدید سازمان دادگاه‌ها، رشد حکومت‌های محلی، گسترش عقاید غیرمذهبی، و مهم‌تر از همه این‌ها جدایی دین از سیاست به‌شدت قدرت علمای دینی را تضعیف کرده و از نفوذ آنان بر جامعه اسلامی کاسته بود، به‌گونه‌ای که مولانا شبلی نعمانی در شوال ۱۳۱۲ق/ آوریل ۱۸۹۵م خطاب به نخستین کنگره «ندوةالعلماء» با تأسف گفت:

در روزگار حکومت اسلامی، امور دنیوی و هم‌چنین امور مذهبی مسلمانان در دست علما بود. سلسله امور مربوط به مذهب مسلمانان و هم‌چنین امور عامه مربوط به این جهان و جهان دیگر در دست علما قرار داشت. حال که همه‌چیز تغییر کرده است و امور دنیوی تحت اقتدار دولت بریتانیا درآمده است؛ باید ببینیم علمای اسلام با جامعه چه ارتباطی دارند؟ (ibid.: 275).

در مجموع، با وجود این که بیش تر رهبران فکری- سیاسی هند مسلمان در دهه های آخر قرن نوزده در دانشگاه علیگره تعلیم دیده بودند (احمد ۱۳۶۷: ۸۹)، ولی در واکنش به جنبش خلافت بیش تر تحت تأثیر تفکرات سید جمال الدین قرار داشتند. مخصوصاً پس از وفات سید احمد خان از باورهای او و مکتبش در این زمینه فاصله گرفتند و طرفدار جنبش پاناسلامیسم و خلافت شدند. آن ها نقش عمده ای در جنبش خلافت در دهه ۱۹۲۰ ایفا کردند، به طوری که می توان گفت اغلب کسانی که در هند جانب عثمانی را گرفتند و بعدها کمیته خلافت را تشکیل دادند از شیفتگان مکتب سیاسی اتحاد اسلام سید جمال الدین بودند که در بین آنان اشخاص برجسته ای چون مولانا محمد علی و مولانا شوکت علی (برادران علی)، مولانا شبلی نعمانی، مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا حسین احمد مدنی، مولانا مختار احمد انصاری، حکیم اجمل خان، مولانا حسرت موهانی، مولانا عبدالله سندی (سندهی)، و ... دیده می شدند که همگی از حامیان جنبش خلافت گشتند. ابوالکلام آزاد، که خود را از پروردگان مکتب سید جمال الدین می دانست، بر این باور بود که «راه نمایی های مرحوم اجمل خان و انصاری در کارهای اتحاد اسلامی و تنظیم کمیته برای کمک به عثمانی ها همانا تعلیمات سید جمال الدین بود» (موثقی ۱۳۷۴: ۲۸۶).

در این میانه، مولانا شبلی نعمانی نیز، که در ابتدا هم فکر با سید احمد خان و مکتب علیگره بود (نقوی ۱۳۹۷: ۵۸)، به تدریج تحت تأثیر عقاید سید جمال الدین از او فاصله گرفت و به جنبش پاناسلامیسم پیوست. او با پیوستن به مکتب ندوة العلماء و انتقاد از مواضع فکری- سیاسی سید احمد خان بنا داشت موضعی معتدل تر و هم سو با تفکرات اصلاحی سید جمال و محمد عبده اتخاذ کند. او حتی با شیخ محمد عبده در قاهره نیز ارتباط برقرار کرد و سعی فراوان کرد تا با سید جمال در عثمانی هم ملاقات کند که به دلیل تحت کنترل بودن سید جمال ممکن نشد. اولین قدم ندوة العلماء در واکنش به جنبش خلافت با روی کار آمدن سید سلیمان ندوی رخ داد که آنان نیز برای تحقق اتحاد و متحد کردن مکاتب مختلف شبه قاره موافق با خلافت عثمانی گشتند و اعلام همکاری کردند. جنبش خلافت، که یک صدای تقریباً جمعی مسلمانان هند برای حفظ و استحکام پایگاه مسلمانان بود، به عنوان آخرین مظهر اقتدار اسلامی برای ندویان بسیار امیدبخش بود. بعدها سید ابوالحسن ندوی هم در دوره مدیریت خود «اداره کل حقوق شخصی مسلمانان هند» را تأسیس کرد که بی شک این اداره، که مورد اتفاق و اعتماد همه مکاتب و مسلمانان شبه قاره بوده، ابزار مناسبی گشت برای این که صدای اتحاد ملی و دینی را به گوش همه مسلمانان شبه قاره برساند (عباس ۱۳۹۴: ۴۸).

۳. نتیجه‌گیری

درک‌ها و دریافت‌های متعددی از مطالعه مکاتب فکری مسلمانان هند و اقدامات ضداستعماری هریک در قرن نوزدهم میلادی به دست می‌آید که اهم آن‌ها در این قسمت به طور مختصر بیان می‌گردد:

الف. درحقیقت، رکود و انحطاط مسلمین و هجوم گسترده و همه‌جانبه استعمار غربی به جهان اسلام در قرن‌های اخیر افزون‌بر مسئله آزادی به مفهوم نوین سیاسی-اجتماعی آن سه عنصر اساسی و محوری درجهت جوشش جنبش‌های احیاء اسلامی در شبه‌قاره به شمار می‌آمد که بسیاری از سیاست‌مداران، علما، دانشمندان، و روشن‌فکران را به چاره‌اندیشی و تکاپو واداشت. بی‌تردید، مقدمات راه‌اندازی جریان‌ات اصلاحی از سوی مصلحان دینی هند به همان میزانی که از دغدغه‌های سیاسی آنان نشئت گرفته برخاسته از دردهای عمیق دینی و تعلقات قلبی آنان به حفظ و پویایی و وحدت جوامع اسلامی نیز بود. ازاین‌رو، آن‌ها مهم‌ترین علت لزوم و راه‌اندازی چنین حرکت‌هایی را ابتدا نجات از استعمار غرب و نیز رفع عقب‌ماندگی ویران‌گر در جهان اسلام بیان می‌کردند.

ب. اگرچه جنبش‌های اصلاح‌طلبی دینی در جهان اسلام شاخه‌های متنوع و متعددی داشته و گاه حتی رجال و جریان‌هایی با دعوی احیاء اسلامی گونه‌ای دیگر از اسلام تحریف شده را بیان کرده‌اند که با شعار بازگشت به اسلام ناب و مبارزه با خرافات و بدعت‌ها به سامان‌دهی و نهادینه‌سازی تحجّر، تعصّب، و تشدید تفرقه میان مسلمین منجر شده و حتی در مسیر تاریخی، به بستری برای نقش‌آفرینی‌های جدید استعمار غربی در جهان اسلام نیز تبدیل شده است، اما با همه این‌ها غالب جریان‌ات مصلحانه درصدد بودند تا با مایه‌های اصیل اسلامی و جهت‌گیری‌های صحیح عقلی، متناسب با مقتضیات زمان و مکان، به بازسازی تفکر دینی و تصحیح جهان‌بینی مسلمانان بپردازد. در شبه‌قاره نیز نخستین حرکت‌های نواندیشانه در قرن هفدهم و هجدهم میلادی با ظهور علمایی چون شیخ‌احمد سرهندی، شاه‌ولی‌الله دهلوی، سیداحمد بارلی، حاجی شریعت‌الله، و ... پی‌ریزی شد که در پیروی از مسیر عقیدتی-سیاسی آنان، مکاتب بزرگ و اثرگذاری چون مکتب دیوبند، مکتب علی‌گره، و مکتب ندوةالعلماء شکل گرفت.

ج. ضمن این‌که هر سه مکتب مذکور و جنبش‌های پیش از آن‌ها همگی در واکنش به مسئله غرب و حل معضل عقب‌ماندگی مسلمانان بنیان نهاده شده بودند، آنچه مبنای اصلی

و یکی از وجوه مشترک توفیق و تأثیرگذاری مؤسسان آنها به شمار می‌آید آگاهی عمیق و تسلط آنان بر موازین اسلام ناب، ارتباط بی‌واسطه آنها با قرآن کریم، سنت صحیح و سیره پیامبر (ص)، و آشنایی با تحولات اسلامی در مسیر تاریخ جوامع مسلمان بود که عموماً همه آنان بهترین راهکار موفقیت در این عرصه را نیز بازگشت به قرآن و سنت پیامبر (ص) معرفی می‌کردند. از آنجاکه نگرش اغلب اندیش‌مندان دینی به مسائل سرزمین‌های اسلامی افزون‌بر نقل از دریچه عقل نیز بود، در نتیجه، از دید مصلحان شبه‌قاره هم با اجتهادهای درست می‌بایست برداشتی جدید از اسلام به جهان عرضه می‌شد تا برای زندگی مسلمانان در فضای دنیای نو دستورالعمل داشته و برای شبهات عقیدتی و مسائل جدید راهکار ارائه می‌داد.

د. وجه دیگر هم‌سویی مکاتب سه‌گانه فوق در بحث ضرورت اصلاح امور آموزشی در مدارس مسلمانان بود که جزو نخستین و مهم‌ترین برنامه‌های اجرایی آنان در نظر گرفته می‌شد. هم‌چنین، همه مؤسسان اولیه مکاتب معتقد بودند یکی از دلایل پس‌رفت مسلمانان در جهان اسلام و به‌ویژه شبه‌قاره عقب‌ماندگی فکری و نبود توان‌مندی علمی عالمان دینی در ارائه اسلامی اصیل، پویا، و پاسخ‌گوست. به همین سبب، تلاش داشتند در دارالعلوم‌ها و دانشگاه‌های خود به‌گونه‌ای تعلیمات خویش را تنظیم کنند که در پایان، معلمانی مفید و مؤثر دینی تحویل جامعه اسلامی دهند. از دیگر نقاط اشتراک مکاتب اصلاحی مطروحه می‌توان به دامنه مشترک هم‌گرایی اسلامی نزد ایشان اشاره کرد، زیرا مقوله اتحاد و وحدت اسلامی در میان آنان صرفاً شامل فرق وابسته به اهل سنت می‌شد و از آنجاکه برای مذهب تشیع هیچ‌گونه رسمیت و مشروعیتی قائل نبودند، بنابراین در دایره هم‌گرایی اسلامی آنها جایی برای شیعیان تصور نشده بود و حتی در برخی موارد با باورهای شیعی مخالف و مبارزه آشکار نیز صورت می‌گرفت.

ه. و اما از حیث وجوه تمایز جنبش‌های اصلاحی چند نکته درخور توجه و پژوهش است: ۱. از حیث روش‌شناسی برخورد با مسئله غرب، در میان مکاتب و متفکران، تفاوت‌های عمیق و شدیدی وجود داشت، به‌طوری‌که برخی تفکرات جهادی داشتند و عده‌ای به مدارا و سازش با غرب متمایل بودند؛ ۲. ارتباط دیانت و سیاست مقوله دیگر اختلافی شمرده می‌شد که گروهی از مصلحان اعتقاد راسخ به دخالت دین در حکومت داشتند و گروهی به سکولاریسم معتقد بوده و حیطة سیاست و دیانت را جدا از هم می‌پنداشتند؛ ۳. نتیجه باور تعدادی از احیاگران این بود که جهان مدرن باید بر مبنای اصول اسلامی چیده شود، زیرا اسلام ناب در درون خود این امکان و توان را دارد که بهترین

برنامه را برای انسان‌ها در هر زمان و مکانی ارائه کند، درحالی‌که برخی دیگر معتقد بودند که اسلام برای پویاشدن و کارآیی یافتن در دنیای مدرن چاره‌ای جز به‌روزرسانی کردن خود ندارد و درپایان، این اسلام است که باید با عقل و علم جهان امروز هماهنگ و هم‌خوان شود؛ ۴. یکی دیگر از وجوه افتراق اصلاح‌طلبان شبه‌قاره سؤال جدایی اقلیت مسلمانان از اکثریت هندوان، آری یا نه؟ به‌شمار می‌آمد که در پاسخ به آن، دودستگی جدی‌ای میان مصلحان ایجاد شد که ضمن تنش‌های فراوان به ایجاد انجمن‌ها و کنگره‌های فراوانی، له یا علیه مقوله مذکور، منجر شد.

کتاب‌نامه

- احسن گیلانی، محمد مناظر (۱۹۵۵)، *سوانح قاسمی*، مقدمه‌نویس قاری محمد طیب صاحب دارالعلوم دیوبند، ۲ ج، دیوبند: نیشنل پریستینگ پریس.
- احمد، عزیز (۱۳۶۷)، *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، ترجمه نقی لطفی و محمدجعفر یاحقی، تهران: کیهان.
- اسپیر، پرسووال و رومیلا تاپار (۱۳۸۷)، *تاریخ هند*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، ۲ ج، قم: ادیان. اعظمی، ایم بسیم (۲۰۰۸)، *مولانا محمد قاسم نانوتوی کی تعلیمی تصورات*، دومن پوره (کساری) اصلیه آفسیت پر نرز، دهلی: عدلیه پبلی کیشنز.
- امان، سهیلا (۱۳۹۱)، *بررسی تأثیر اندیشه سیاسی مکتب دیوبندی بر بنیادگرایی اسلامی در کشورهای پاکستان و افغانستان*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- امین، احمد (۱۹۶۵)، *زعماء الاصلاح فی العصر الحديث*، بیروت: مکتبة النهضة المصرية.
- انوری، حسن (۱۳۸۱)، *فرهنگ بزرگ سخن*، ۸ ج، تهران: سخن.
- آواستی، اس. اس. (۱۳۸۶)، *ساختار سیاسی هند*، ترجمه محمد آهنی امینه، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- بازرگان، مهدی (بی‌تا)، *آزادی هند*، تهران: امید.
- پیترز، رادولف (۱۳۶۵)، *اسلام و استعمار (جهاد در عصر حاضر)*، ترجمه محمد خرقانی، مشهد: آستان قدس.
- جهان‌بین، اسماعیل و سیدبسم‌الله مهدوی (۱۳۹۰)، «راه‌کارهای سر سید احمدخان برای حل بحران عقب‌ماندگی جوامع اسلامی شبه‌قاره»، *مجله سخن تاریخ*، ش ۱۵.
- حالی، مولانا الطاف حسین (۱۹۹۰)، *حیات جاوید*، جی کی آفسیت پریس جامع مسجد دهلی، نئی دهلی: ترقی اردو بیورو.

رویکردها و راه کارهای ضد استعماری مکاتب ... (پرستو کلاهدوزها و دیگران) ۲۶۵

حسن، مشیر (۱۳۶۷)، جنبش اسلامی و گرایش های قومی در مستعمره هند، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.

حسینی، عطاء الله (۱۳۶۸)، «شورش سپاهیان در هند»، مجله کیهان فرهنگی، ش ۶۲.

حسینی، علی (۱۳۵۱)، «سیداحمدخان پیش تاز در بیداری مسلمانان شبه قاره»، مجله هلال، ش ۱۲۲.

حکمت، علی اصغر (۱۳۳۷)، سرزمین هند، تهران: دانشگاه تهران.

حلبی، علی اصغر (۱۳۷۴)، تاریخ نهضت های دینی سیاسی معاصر، تهران: بهبهانی.

حورانی، جورج فدللو (۱۳۳۸)، دریاوردی عرب در دریای هند، ترجمه محمد مقدم، تهران: ابن سینا.

خامنه ای، سید علی (۱۳۴۷)، مسلمانان در نهضت آزادی هندوستان، تهران: آسیا.

خواجیه پیری، مهدی (۱۳۸۳)، سید جمال الدین اسدآبادی و نهضت بیداری اسلامی (مجموعه مقالات)، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.

دعوه الحق (۱۹۵۷)، «ندوة العلما تاریخ ها و نشات ها»، مجله شهریه الدراسات و الشؤون العامة.

رحیم اف، افضل الدین (۱۳۹۰)، «بررسی و نقد اندیشه های اجتماعی، سیاسی، و دینی سر سیداحمدخان هندی»، مجله پیام مبلغ، ش ۶.

رحیمی، عبدالحمید (۱۳۸۴)، بررسی مکتب دیوبند از ابتدا (۱۸۶۶/۱۲۸۳ ق) تا پایان قرن بیستم با

تکیه بر فعالیت های مذهبی و سیاسی، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه تهران.

رشیدرضا، محمد (۱۹۹۰)، تفسیر القرآن الحکیم: المشتبه باسم تفسیر المنار، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

رضوی، سیدهدایت (۱۳۸۸)، «بررسی زمینه های ورود انگلیس به شبه قاره هند»، مجله سخن تاریخ، ش ۶.

زنگنه، پیمان و مسلم خسروی زارگز (۱۳۹۶)، «واکاوی تأثیر ساخت قدرت سیاسی هندوستان بر اندیشه سیداحمدخان هندی»، نشریه مطالعات شبه قاره، ش ۳۳.

سهارنپوری، خلیل احمد (۱۳۹۴)، المهتد علی المقتد، ترجمه مولوی عبدالرحمان سربازی، مشهد: جاودان.

شیال، جمال الدین (۱۳۸۳)، نهضت های اصلاحی شبه قاره هند، ترجمه غلام حسین جهان تیغ، زاهدان: هفت اقلیم شرق.

طرف داری، علی محمد و سعید طاووسی مسرور (۱۳۹۲)، «میراث سیاسی و اجتماعی دارالعلوم دیوبند و نهضت دیوبندیه در شبه قاره هند»، مطالعات علوم تاریخی خوارزمی، س ۱، ش ۱.

عالم قاسمی، محمد مسعود (۱۳۸۱)، زندگی نامه جناب شاه ولی الله محدث دهلوی با مطالعه و بررسی اندیشه های قرآنی ایشان، ترجمه عبدالله خاموش هروی، بی جا: شیخ الاسلام احمد جام.

- عباس، خاور (۱۳۹۴)، *ندوة العلماء هند: تاریخ، شخصیت‌ها، و فعالیت‌ها در شبه‌قاره هند*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم: جامعة المصطفی العالمیة.
- عطایی، عبدالله (۱۳۹۳)، «بررسی تطبیقی اندیشه‌های اصلاحی سیدجمال‌الدین اسدآبادی و سیداحمدخان»، *مجله شبه‌قاره (ویژه فرهنگستان)*، ش ۳.
- عنایت، حمید (۱۳۶۵)، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
- فتح‌پوری، محمداسماعیل آزاد (۱۹۹۶)، *ندوة العلماء: محرک و بانی، دهلی: خواجه پیرس جامع مسجد*.
- فرجی نصیری، شهریار (۱۳۹۰)، *آشنایی با مسلمانان جهان اسلام: مسلمانان هند، ویراسته طاهره زارع زواردهی، تهران: اندیشه‌سازان نور*.
- فرهمند، نسیم (۱۳۹۴)، «مؤسسات فرهنگی و مدارس مسلمانان در هند»، *فصل‌نامه جنای‌شاپور*، س ۱، ش ۲.
- گاردنر، برایان (۱۳۸۳)، *کمپانی هند شرقی: ماجرای پیدایش و گسترش شرکتی بازرگانی که پهناورترین امپراتوری جهان را پی‌افکنند*، ترجمه کامل حلمی و منوچهر هدایتی خوش‌کلام، تهران: پژوه.
- لاپیدوس، ایرا ماروین (۱۳۷۶)، *تاریخ جوامع اسلامی*، ترجمه محمود رمضان‌زاده، ۲ ج، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- محمدی‌صفت، عبدالوهاب (۱۳۹۷)، *بررسی آرا و اندیشه‌های فکری و عرفانی مکتب دیوبند*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، سمنان: دانشگاه سمنان.
- مکی، مختار احمد (۲۰۰۶)، *تحریک آزادی کی نمائنده مسلم مجاهدین، دهلی: بهارت آفیس*، پریس دهلی.
- موثقی، احمد (۱۳۷۴)، *جنبش‌های اسلامی معاصر، تهران: سمت*.
- ناظمیان فرد، علی (۱۳۹۰)، «دارالعلوم دیوبند زمینه‌ها و راه‌بردها»، *مجله مطالعات شبه‌قاره*، ش ۹.
- ندوی، سیدابوالحسن (۲۰۱۱)، *ندوة العلماء ایک دبستان فکر، کراچی: مجلس نشریات اسلام*.
- ندوی، سیدابوالحسن (۲۰۱۲)، *اسلام اور علم، لکهنو: مجلس تحقیقات و نشریات اسلام*، ندوة العلماء لکهنو.
- نظامی، خلیق احمد (۱۳۷۷)، «سر سیداحمدخان (مؤسس دانشگاه اسلامی علی‌گره)»، *ترجمه توفیق سبحانی، مجله نامه پارسی*، ش ۸.
- نقوی، نورالحسن (۱۳۹۷)، *محمدن کالج مسلم یونیورسیتی، ایجوکیشنل بک هاوس، علی‌گره: یونیورسیتی مارکیت*.

رویکردها و راه کارهای ضد استعماری مکاتب ... (پرستو کلاهدوزها و دیگران) ۲۶۷

نقوی، نورالحسن (بی تا)، فکر و نظر ناموران علی گره، علی گره: مسلم یورینورسیتی علی گره.
النمر، عبدالمنعم (۲۰۱۲)، آزادی هند کی جد و جهد مین مسلمانان کا حصہ، لکھنؤ: دارالعلوم ندوہ العلماء.

نہرو، جواہر لعل (۱۳۵۰)، زندگی من، ترجمہ محمود تفضلی، ۲ ج، تهران: امیرکبیر.
نہرو، جواہر لعل (۱۳۸۲)، نگاہی بہ تاریخ جہان، ترجمہ محمود تفضلی، ۳ ج، تهران: امیرکبیر.
وول، جان (۱۳۷۳)، «واکنش مسلمانان در برابر استعمار»، ترجمہ بیژن بہداروند، مجلہ کیہان فرهنگی، ش ۱۱۴.

ہاردی، پیتر (۱۳۶۹)، مسلمانان ہند بریتانیا، ترجمہ حسن لاهوتی، مشہد: آستان قدس رضوی و بنیاد پژوهش های اسلامی.

ہدایتی، ہاجر (۱۳۹۵)، زمینہ های تاریخی - اجتماعی سلفی گری در شبہ قارہ ہند از اواسط قرن نوزدہم تا استقلال پاکستان، تبریز: دانشگاه تبریز.

ہندی، سید احمد خان (۱۹۶۳)، مقالات سر سید، بہ کوشش اسماعیل پانی پتی، لاہور: مجلہ ترقی ادب.

Ahmad, A. (1967), *Islamic Modernism in India and Pakistan (1857-1964)*, London: Oxford University Press.

Ahmad, M. (1993), *Silken Letters*, Allahabad: Nehro Publication.

Robinson, F. (1974), *Separatism Among Indian Muslims: The politics of The United Provinces 1860-1923*, Combridge.

Hasan, I., (1951), *Islamic Movements in India*, Bombay: Gupta Press.

Manzar, M. (1974), *Islamic Education in India*, New Delhi: Vikasa Publishing House.

