

مشیر الحسن

جنتش را سدا و کلامها نومی

در ستم‌ها میند

ترجمه:

حسن لاهوتی



**Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi
Preserved in Punjab University Library.**

پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ



جنتی رسالہ کلاسک لائبریری

درستہ ہند



گردآوری:

مشیر احسن

ترجمہ:

حسن لاہوتی

138515



بنیاد پژوهش‌های اسلامی
آستان قدس رضوی

مشخصات:

نام کتاب:	جنبش اسلامی و گرایش‌های قومی در مستعمره‌هند
مؤلف:	مشیرالحسن
ترجمه:	حسن لاهوتی
ناشر:	بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی - مشهد، صندوق پستی ۹۱۳۷۵/۳۶۶۳ ۳۰۰۰ نسخه
تیراز:	آبان ۱۳۶۷
تاریخ انتشار:	مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی
امور فنی و چاپ:	

حق چاپ محفوظ است

فهرست مطالب

۱ - ۲	نویسندگان مقالات
۳ - ۹	سخن مترجم
۱۰ - ۲۶	مذهب و سیاست در هندوستان : جنبش خلافت و علما
۲۷ - ۵۲	مسأله فلسطین در سیاست هندوستان در سالهای ۱۹۲۰
۵۳ - ۷۵	هدفهای سیاسی جنبش خلافت در هند جنبش خلافت : عاملی در جدایی مسلمانان انقلابیون ، پان اسلامیت ها و بلشویک ها ،
۷۷ - ۹۵	مولانا ابوالکلام آزاد و دنیای سیاسی زیرزمینی در کلکته ۱۹۰۵ - ۱۹۲۵
۹۷ - ۱۱۹	محمد علی در دهلی : دوره کمرا ، ۱۹۱۲ - ۱۹۱۵
۱۲۱ - ۱۳۶	جنبش های خلافت و عدم همکاری در آسام
۱۳۹ - ۱۵۳	تضادها و توافقات در جنبش عدم همکاری
۱۵۵ - ۱۸۱	محمد علی و کمیته خلافت در سالهای ۲۶ - ۱۹۲۵
۱۸۳ - ۱۸۸	بیداری قومی در ادبیات هندی اواخر قرن نوزدهم
۱۸۹ - ۲۰۴	قوم گرایی و جنبش ملی
۲۰۵ - ۲۱۷	تمایلات بیداری مذهبی و قومی در کنگره
۲۱۹ - ۲۴۲	توجه مسلمانان به امنیت : ایالات مرکزی و برار ۱۹۱۹ - ۱۹۴۷
۲۴۳ - ۲۶۹	قوم گرایی در ایالات : بنگال و پنجاب در سالهای ۱۹۲۲ - ۱۹۲۶
۲۷۱ - ۳۰۰	آشوبهای قومی در بنگال
۳۰۱ - ۳۲۰	گزارشی از قوم گرایی در هند
۳۲۱ - ۳۴۳	دیانت رسمی و انحراف از آن در هند
۳۴۵ - ۳۶۱	باریلییها و جنبش خلافت
۳۶۳ - ۳۷۲	قدرت دین در امور سیاسی مسلمانان هند
۳۷۵ - ۳۸۲	فهرست
۳۸۳ - ۴۰۹	

نویسندگان مقالات

علی اشرف پیرامون اشفتگی‌های قومی مقاله‌ای جامع نگاشته است. بعضی از مقالات او در *Islam and the Modern Age*، نشریه‌ای از دکتر ذاکر حسین، مؤسسه مطالعات اسلامی، جامعه ملیه اسلامی، دهلی نو چاپ شده است.

دیوید بیکر (David Baker) در کالج سنت استفن دهلی، دانشیار تاریخ و مؤلف کتابی است به نام:

Changing Political Leadership in C. P. and Berar, 1919-1939.

اپارنا باسو (Aparna Basu) در دانشگاه دهلی معلم تاریخ و مؤلف کتابی است به نام:

Growth of Education and Political Development in India, 1898-1920.

بی‌پان چاندرا (Bipan Chandra) استاد مرکز مطالعات تاریخی دانشگاه جواهر لعل نهرو، دهلی نو، و از جمله آثار او کتابهای زیر است:

Rise and Growth of Economic Nationalism in India. Nationalism and Colonialism in India.

سودھیر چاندرا (Sudhir Chandra) از اعضای ICSSR و مؤلف کتابی است به نام:

Dependence and Disillusionment: Emergence of National Consciousness in Late Nineteenth Century India.

سندیپ چولا (Sandeep Chawla) دانشیار رشته تاریخ در دانشگاه هیل شمال شرقی، شیلونگ است.

پرابها دیگزیت (Probha Dixit) دانشیار رشته تاریخ، کالج میراندا، دانشگاه دهلی و مؤلف کتاب زیر است:

Communalism: A Struggle for Power.

ضیاءالعسن فاروقی استاد مطالعات اسلامی، جامعه ملیه اسلامی و مؤلف کتابی است به نام:

The Deoband School and the Demand for Pakistan.

مشیرالحق استاد و رئیس گروه مطالعات اسلامی و عرب و ایرانی، جامعه ملیه اسلامی و مؤلف کتب زیر است:

Muslim Politics in Modern India 1857-1947. Islam in Secular India.

مشیرالحسن دانشیار و رئیس گروه تاریخ جامعه ملیه اسلامی و مؤلف کتاب زیر است:

Nationalism and Communal Politics in India, 1916-1928.

کتاب زیر نیز به کوشش وی انتشار یافته است:

Muslims and the Congress: Selected Correspondence of Dr. M. A. Ansari, 1912-1935.

ام. اس. جین (M. S. Jain) دانشیار علوم سیاسی دانشگاه جی پور Jaipur و مؤلف کتاب *Aligarh Movement* است.

سید جمال الدین دانشیار تاریخ، جامعه ملیه اسلامی است.

ام. کار (M. Kar) دانشیار کالج سنت ادموند، شیلونگت است.

ا. جی. قدوایی (A. J. Kidwai) قائم مقام جامعه ملیه اسلامی، سرگرم نوشتن شرح حال رفیع احمد قدوایی است.

راجت رای (Rajat Ray) استاد تاریخ، کالج پرزیدنسی (Presidency Callege) کلکتہ و آثار او مشتمل است بر:

Urban Roots of Indian Nationalism: Pressure Groups and Conflict of Interests in Calcutta City Politics 1875-1939.

Industrialization in India: Growth and Conflict in the Private Corporate Sector, 1914-1947.

تانیکاسرکار دانشیار رشته تاریخ، کالج استفن، دانشگاه دهلی است.

ان. سی. ساگزنا (N. C. Saxena) وزیر اداره مالیات بردرآمد دولت

اوتراپرادش است و مقالات متعددی در زمینه مسأله قومیت نوشته است.

سخن مترجم

أَحْيِ قَلْبَكَ بِالْمَوْعِظَةِ!... وَأَعْرِضْ عَلَيْهِ أَخْبَارَ الْمَاضِيَيْنِ! وَذَكَرَهُ بِمَا
أَصَابَ مَنْ كَانَ قَبْلَكَ مِنَ الْأَوَّلِينَ! وَسِرِّ فِي دِيَارِهِمْ وَآثَارِهِمْ، فَانظُرْ فِيمَا
فَعَلُوا وَعَمَّا انْتَقَلُوا، وَ أَيْنَ حَلُّوا وَ نَزَلُوا...
(علی علیہ السلام، نہج البلاغہ)

دل خود را به پند و موعظه زنده ساز... اخبار گذشتگان را بر آن عرضه
کن و آن را به یاد پیشامدهایی انداز که بر کسانی که پیش از تو بوده‌اند
گذشته است و در سرزمین‌های ایشان گردش کن و آثار برجای مانده از
انان را بنگر و ببین که چه کردند و چه چیزهایی گذاشتند و رفتند و
از کجا به کجا شدند. (الحیاء، ترجمه احمد آرام، ص ۱۷۹)

هندوستان، پیش از آن که مرزهای سیاسی، آن را به سه کشور امروزه هند،
پاکستان (۱۹۴۷) و بنگلادش (۱۹۷۱) تجزیه کند شبه قاره پهناوری بود که
کهن‌ترین تمدن باستانی آن را در دل دره سند (متعلق به ۳۰۰۰-۱۵۰۰ سال پیش از
میلاد مسیح) کشف کرده‌اند.^۱ در این سرزمین پهناور قبایل و طوایف گوناگون،
با فرهنگ و ادیان و آداب و رسوم بسیار متفاوت قرن‌ها زیسته‌اند. این سرزمین
در طول هزاران سال، ناآرامیها و ناپسامانیهای بسیار به خود دیده است. از جمله
جنگهای داخلی حدود سده چهاردهم پیش از میلاد، حملات اسکندر مقدونی (۳۲۷
پیش از میلاد)، شاپور اول شاه ساسانی (۲۴۱ میلادی)، فتح اعراب مسلمان در
ناحیه گجرات و اطراف رود سند (۹۲-۷۱۲)، لشکر کشیهای سلطان محمود غزنوی
(اواخر سده چهارم/دهم)، تسلط غوریان بر قسمت‌هایی از هند (نیمه دوم سده

۱. برای اطلاع بیشتر راجع به جواهر اعلیٰ نورو، کشف هند، ترجمه شادروان محمود

مصطفی، تهران، ۱۳۶۱.

۲. راجع به:

Rafiq Zakaria, *Rise of Muslims in Indian Politics*, Bombay, 1971, p 1

هفتم/سیزدهم) و لشکرکشی نادرشاه افشار (۱۷۳۸/۱۱۵۱).

آنگاه حکومت مطلقه سیصد ساله امپراتوران مغول بر این سرزمین (۱۸۵۷-۱۵۲۶) فرا رسید و بعد از آن استعمار سوذجو و تفرقه افکن بریتانیا رسماً با تبعید آخرین امپراتور ضعیف و پیر مغول به رانگون (برمه) و انقراض سلسله تیموریان هند آغاز شد 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 بطور رسمی و علنی در شمار متصرفات دولت بریتانیا درآمد و تا سال ۱۹۴۷ حکمرانان بریتانیایی منتصب از جانب دولت انگلیس با عنوان نایب السلطنه پادشاه انگلیس بر آن کشور حکومت راندند. ویکتوریا، ملکه انگلیس تاج امپراتوری هند را بر سر نهاد و خود را «قیصر هند» خواند. ۲ (ژانویه ۱۸۷۷).

تلاش مستمر مردم هند برای رهایی از سلطه استعمار و استثمار خارجی شدت گرفت، مسلمانان و هندوها بپاخاستند و با تشکیل انجمنها، اتحادیه‌ها و احزاب کوچک و بزرگ، هر يك به روشی، گاه تنها و گاه با ائتلاف و اتحاد و از راه طرحها و تدابیر سیاسی و یا شورش و طغیان علیه حکومت بریتانیا به مبارزه پرداختند - بزرگترین این احزاب، «مسلم لیگ» و «حزب کنگره» (کنگره ملی هند) بود. بزرگترین جنبش سیاسی مسلمانان که برای استقرار حکومت اسلامی در هند می‌کوشید و از حکومتهای اسلامی سرزمینهای دیگر نیز حمایت می‌کرد «جنبش خلافت» بود و بزرگترین نهضتی که هندوها آن را رهبری می‌کردند «نهضت عدم همکاری» بود که نام رهبرانی چون سید احمدخان، ابوالکلام آزاد، برادران علی، محمدعلی جناح (از میان مسلمانان) و پاندیت موتی لعل نهرو، جواهر لعل نهرو، مهاتما گاندی بوس، گوسوامی و لاجپت رای (از میان غیر مسلمانان) را به خاطر می‌آورد - نامهایی که در مبارزات هندیها علیه بیدادگری و به طرفداری از حق‌جویی و آزادی‌خواهی در میان دیگر رهبران هندی از همه مشهورتر است.

نتیجه این مبارزات برجیده شدن بساط حکومت بریتانیا در هند بود که به بهای تجزیه آن کشور تمام شد. آرزوی رهبران مسلمانان هند برای استقرار حکومت اسلامی تحقق پذیرفت و مبارزات پر شور و شوق مذهبی آنان برای رسیدن به این هدف به ثمر رسید، اما نه در سراسر شبه‌قاره هند بلکه در قسمتی از آن که امروز پاکستان نام دارد. بسیاری از رهبران مسلمان و میلیونها نفر از مسلمانان هند، وطن مألوف خود را به سوی کشور اسلامی تازه تأسیس پاکستان ترک گفتند و میلیونها مسلمان دیگر در هند، در خانه و کاشانه دیرینه خود باقی ماندند. (بر اساس سرشماری سال ۱۹۸۱ یازده درصد از جمعیت ۵۱/۸۱۰/۶۸۳ نفری هند امروز، مسلمانند).

داستان مبارزات گسترده‌ای که به این نتیجه انجامید، خواندنی و عبرت‌آمیز

۳. نهرو، «نگاهی به تاریخ جهان»، ترجمه شادروان تفضلی، ص ۸۵۲.

است؛ بخصوص اگر در پی جستن ریشه‌های نفاقها، اختلافات نژادی، دینی و زبانی آن برآییم و به بررسی عوامل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مؤثر و محرك آن پردازیم، خواهیم دید که نه تنها خواسته‌های مشروع ملتی ستم‌دیده و استعمار شده، بلکه سودجوییهای بیش از حد حکومت‌های استعمارگر و قدرت‌طلب نیز در این جریان‌ها نقش بسیار اساسی و پر اهمیتی داشته است.

کتابی که ترجمه آن پیش روی شماست کوششی در راه این ریشه‌یابیهاست: داستان مجادلات دینی میان هندوها و مسلمانان و حتی میان فرقه‌ها و دسته‌های مختلف مسلمان؛ داستان ناسزا گفتن‌ها و ناسزا شنیدن‌های اقوام مسلمان و هندوی هندی؛ داستان دسیسه‌بازیها و ترفندهای سیاسی؛ حکایت صداقتها و یکرنگیها، داستان نزاعهای قبیله‌ای و بالاخره داستان دخالت‌های ناروای بیگانگانی که خود را نه‌قیم که صاحب پلانزاع جان و مال هندیها می‌دانستند. کسانی که با لباس تقوی و حالت رحمت و شفقت از رشد علمی و فرهنگی و اقتصادی جامعه هند سخن می‌گفتند؛ اما در يك دم چون گرگی خونخوار ده‌ها و صدها نفر از آنان را به‌خاک و خون می‌کشیدند و مال وهستی‌شان را به‌یغما می‌بردند و هرگونه تحقیری را بر آنان روا می‌داشتند. در این میان مسلمانان نیز صدمات بسیار متحمل شدند: هم از جانب دولت بریتانیا که حکومت و قدرت و برتری آنان را درهم کوبید و هم از دست هندوها که در اکثریت بودند (نزدیک به چهار برابر)، رباخواران و صرافان، ایشان را چپاول می‌کردند (مسلمانان از ربا پرهیز داشتند چون در اسلام حرام است - نظام ملکی تعلقه‌داری آنان را به‌گرفتن وام مجبور می‌کرد تا بتوانند پاسخگوی مالیات‌های روزافزونی باشند که دولت طلب می‌کرد. در متن کتاب به تفصیل در این باره سخن رفته است).

داستان انگیزه‌های دینی مسلمانان هند؛ شور و شوق آنان نسبت به‌مسأله فلسطین و خلافت عثمانی، توسل آنان به احکام الهی و سنت پیامبر و نحوه برداشت و استفاده رهبران دینی و سیاسی آنها از این دستورات برای تمهیب و بسیج عامه مردم مسلمان، نقش مطبوعات مسلمانان، واکنش غیرمسلمانان نسبت به آنان، همکاریهای سیاسی و تضادهای فکری میان رهبران آنان، پیدایش افکار و سازمان‌های زیرزمینی بلشویک در پهنه امور سیاسی هند آن زمان، اختلافات فرقه‌ای و ناحیه‌ای و کشمکشهای میان آنان، و بطور کلی بررسی دقیق عوامل اجتماعی، اقتصادی، نژادی، دینی، زبانی و تفاوت‌های مربوط به آداب و رسوم قومی و قبیله‌ای در سیاست‌گذاریهای هندیها، از جمله مسائلی است که هفده تن از محققان و پژوهشگران مشهور هند، متخصص در زمینه‌های تاریخ، علوم سیاسی و مطالعات اسلامی، طی نوزده مقاله در آن باره بحث کرده‌اند - محققانی که بیشتر مسائل سیاسی اسلامی و قومی را زمینه تحقیق خود قرار داده‌اند.

حقیقت آن است که اکثر مقالات این کتاب، پیش از انتشار در دو سمیناری که بخش تاریخ جامعه ملیه اسلامی، در اکتبر ۱۹۷۹ و نوامبر ۱۹۸۰ برگزار کرد

ارائه شده است. این دو سمینار به ترتیب تاریخ تشکیل به دو موضوع زیر اختصاص یافته بود:

نقش محمدعلی در امور سیاسی هند = *Mohammad Ali in Indian Politics*
 ریشه‌های ناسیونالیسم هند = *Roots of Indian Nationalism* این کتاب را مشیرالحسن، رئیس بخش تاریخ دانشگاه جامعه ملیه اسلامی دهلی، که از مسلمانان شیعه مذهب و از نویسندگان نام‌آور آثار اسلامی در هند است تحت نظر و با مسؤلیت خود در سال ۱۹۸۱ در دهلی نو منتشر کرده است. از این محقق هندی کتابهای دیگری نیز در همین زمینه انتشار یافته است که از آن جمله‌اند:

1. *Nationalism and Communal Politics in India 1916-1928*
 (Delhi, 1979)

2. *Mohammad Ali: Ideology and politics* (Manohar, 1980)

3. (ed.) *Muslims and the Congress: Selected Correspondence of M. A. Ansari, 1912-1935* (Delhi, 1979).

کتاب اول علاوه بر مباحث دیگر، پیرامون ایجاد روابط حسنه و تمایل به دوستی میان کنگره ملی هند و حزب مسلم لیگ در سال ۱۹۱۶، طلوع و زوال اتفاق میان کنگره ملی هند و طرفداران خلافت، رشد خصومت قومی در بنگال و پنجاب سخن می‌گوید و عواملی را بررسی می‌کند که مسلمانان را از یکدیگر جدا و در بعضی مواقع با هم همراه کرد. این کتاب تز دکترایی بوده است که در سال ۱۹۷۷ به دانشگاه کمبریج تقدیم شده و پس از تکمیل چاپ و منتشر شده است.

کتاب دوم، همان‌گونه که عنوانش نشان می‌دهد درباره محمدعلی (۱۹۳۱-۱۸۷۸)، از رهبران مسلمانان هند، نقش و تأثیر او در امور سیاسی هند بعد از سالهای ۱۹۱۱ و شرایط و اوضاع و احوالی سخن می‌گوید که به ظهور محمدعلی، نفوذ، شهرت و محبوبیت وی در دوران جنبشهای خلافت و عدم همکاری در هند کمک کرد.

کتاب سوم مجموعه‌ای است از ۲۰۲ نامه، از مکاتبات دکتر مختار احمد انصاری، یکی دیگر از رهبران مسلمانان هند که سخن از سالهای ۱۹۱۲ تا ۱۹۳۵ می‌گوید و شاهدهی است زنده بر مسائل سیاسی این سالها، از جمله مجادله بر سر گزارش کمیته نهر و (Nehru Committee Report)، تمایل رهبران کنگره ملی هند به مسأله قومی و نقش مسلمانان ناسیونالیست در امور سیاسی هند.

عنوان این سه کتاب و موضوعات آنها را بدین سبب در این مقال آوردیم تا بهانه‌ای شود برای این که اشاره کنم که درباره مسلمانان هند کتابهای بسیار فراوانی با دیدگاههای مختلف به همت دانشمندان هندی و غیر هندی تألیف و منتشر شده است. در ایران متأسفانه نه تنها کوشش مستقلی صورت نگرفته است، بلکه ترجمه‌های موجود درباره هند نیز به سختی از تعداد انگشتان دست تجاوز می‌کند و مایه تأسف است که برای تحقیق درباره مردمانی همکیش و هم‌نژاد که با آنان علایق فرهنگی

دیرینه و پیوندهای ناگسستنی داریم باید دست به دامان مستشرقان و آثار آنان دراز کنیم. و باز جای تأسف است که درباره تاریخ هند و مناسبات مردمانش با ایران به تحقیقی جامع در زبان فارسی دسترسی نداریم - بگذریم از فرهنگ غنی و پر بار هند که خود شایسته همه گونه تحقیق و بررسی است و جا دارد که دانشمندان و محققان ایرانی برای مهم اهتمام ورزند و روزگاران را به یاد آورند که حافظ می گفت:

شکر شکن شوند همه طوطیان هند زین قند پارسی که به بنگاله می رود

و اما معدود تألیفات و ترجمه هایی که به زبان پارسی انجام شده است و مترجم نیز در ترجمه این کتاب از آنها استفاده شایان برده است - بخصوص از نظر اعلام و نیز برای نوشتن این مقال عبارتند از:

۱. جواهر لعل نهرو، کشف هند، ترجمه شادروان محمود تفضلی، ۲ جلد، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۱.
۲. جواهر لعل نهرو، نگاهی به تاریخ جهان، ترجمه شادروان تفضلی، ۲ جلد، چاپ هفتم، تهران ۱۳۶۱.
۳. جواهر لعل نهرو، زندگی من، ترجمه شادروان تفضلی، ۲ جلد، چاپ چهارم، تهران ۱۳۶۱.
۴. جان ناس، تاریخ جامع ادیان از آغاز تا امروز، ترجمه علی اصغر حکمت، چاپ سوم، تهران ۱۳۵۴.
۵. داریوش شایگان، ادیان و مکتب های فلسفی هند، ۲ جلد، تهران ۱۳۵۶.
۶. ودمهتا، مهاتما گاندی و پیروان راه او، ترجمه محمود عنایت، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۳.
۷. مهاتما گاندی، سرگذشت من، ترجمه مسعود برزین، چاپ پنجم، تهران ۱۳۶۳.

به هنگام ترجمه کتاب، به اسم افراد، احزاب و وقایعی برخوردیم که توضیح مختصری در باب آنها را لازم دیدیم. بنابراین با استفاده از مآخذ بالا و دائرة المعارفها و فرهنگهای اعلام فارسی و انگلیسی تا آنجا که از دستم برآمد چنین کردم. از این رو در شماره پانوشتها با دو نوع شماره گذاری مواجه خواهید شد: یکی آن که داخل [] است و مربوط به مترجم می شود که در ذیل هر صفحه توضیح آن را خواهید یافت و شماره دیگر مربوط به اضافات و مراجعات نویسنده هر مقاله است که توضیح آن در پایان همان مقاله آمده است.

مطلب دیگری را که باید متذکر شوم، تلفظ اسامی خاص و آوانویسی آنها به فارسی است. متأسفانه اعلامی که در متن انگلیسی آمده است با شیوه صحیح آوانویسی نشده است تا خواننده تلفظ صحیح آن را دریابد. در بسیاری موارد خواننده متعیر می ماند که Shuddhi را شودی یا شدی و یا شودی، یا

Sangathan را سنگاتان، سنگتان، سنگتن بخواند و یا حرف h را مستقلاً تلفظ کند یا در ترکیب با حرف t (th) تلفظ کند. در بسیاری موارد از شیوه تلفظ کتابهایی که در بالا آمد استفاده کردم و در بسیاری موارد دیگر از دوست دانشمند پاکستانی، آقای دکتر محمدهاشم کمک گرفتم که همینجا از همکاری ایشان تشکر می‌کنم. اما با تمام کوششی که شده است شاید معدود اعلامی باشد که به دو شکل نوشته شده باشد و یا تلفظی رایج‌تر جز آنچه در این کتاب آمده است داشته باشد. اینگونه موارد بسیار اندک است و خوانندگان محترم خود به‌قرینه درخواهند یافت، ناگفته نماند که تقریباً در تمام مواردی که نامی نامانوس آمده و یا در تلفظ صحیح آن امکان تردید دیده شده است عین آوانویسی لاتین را از متن اصلی اقتباس کرده و نوشته‌ام.

در اینجا برخود فرض می‌دانم از یکایک دوستان و همکاران ارجمندی که مرا در ترجمه این کتاب یاری دادند بخصوص از جناب آقای دکتر افضل وثوقی دانشیار دانشمند دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی (مشهد) که زحمت مقابله ترجمه را با متن به‌عهده گرفتند و از جناب آقای جواد کامیابی ویراستار با سابقه و متبحر که ویرایش متن مترجم را متحمل شدند از صمیم دل سپاسگزاری کنم.

با تمام تلاشی که برای ارائه ترجمه‌ای سلیس و روان و عاری از خطا با رعایت امانت کردم، کار خود را خالی از اشتباه نمی‌دانم و انتظار دارم خوانندگان دانشمند از راه کرم به‌هروسیله که می‌دانند اگر خطایی دیدند متذکر شوند تا چنانچه توفیق چاپ بعدی حاصل آمد با عرض سپاس و تشکر به‌اصلاح آن بکوشم.

سخن آخر، ابراز خوشوقتی است از همت دانش‌پروران آستانه مقدسه رضوی در اشاعه دانش و تشویق علاقه‌مندان به‌تالیف و ترجمه و انتشار کتب تحقیقی، که تشویق به‌دانش و گسترش دانش همچون آموختن آن طلب سعادت است در دنیا و در عقباً:

مَا مِنْ عَبْدٍ يَفْعِدُو فِي طَلَبِ الْعِلْمِ أَوْ يَرُوْحُ، إِلَّا خِاصَّ الرَّحْمَةَ وَ هَتَفَتْ بِهِ الْمَلَائِكَةُ: «مَرْحَبًا بِزَائِرِ اللَّهِ» وَ سَلَكَ مِنَ الْجَنَّةِ مِثْلَ ذَلِكَ الْمَسْلُوكِ.

(امام باقر (ع)، بحار ۱/۱۷۷)

هیچ بنده‌ای نیست که در جستجوی دانش شب را به‌روز یا روز را به شب آورد، مگر آنکه در رحمت خدا درآید، و فرشتگان به‌او بانگ برآورند که «آفرین به‌آن کس که به‌زیارت خدا می‌رود مرحباً بزائرالله» و این چنین کس همین‌گونه راه بهشت را پیماید.

(الحیاء، ترجمه احمد آرام، ص ۶۷)

امید آن‌که به برکت الطاف علی بن موسی الرضا علیه آلاف التحية والثناء در این راه پر ثمر گامها استوارتر، عزمها راسخ‌تر، و کوششها پربارتر گردد، رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً، إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ (س ۸/۳) = بارالها،

دلہای ما را بہ باطل میل مدہ، پس از آن کہ بہ حق ہدایت فرمودی و بہ ما از لطف خویش
اجر کامل عطا فرما کہ همانا تویی بخشندہ بی منت.

حسن لاهوتی

اول آبان ماہ یکہزار و سیصد و شصت و پنج

مشہد مقدس

مذهب و سیاست در هندوستان: جنبش خلافت و علما

مشیرالحسن

مقدمه:

در پیدایش مسأله خلافت و جنبشی که به تجزیه هندوستان انجامید، علائق مذهبی و سیاسی بسیاری از مسلمانان هند مؤثر بود. این تمایلات از تأثیرات متقابل برکنار نبودند. همانگونه که گروهی از علما بیان کرده‌اند ایدئولوژی بسیاری از رهبران جنبش خلافت، زمینه‌ساز مهم افکار سیاسی مسلمانان بود که در دهه ۱۹۴۰ تجزیه جامعه مسلمانان را امکان‌پذیر ساخت. نهضت پان‌اسلامیسم، که بر وحدت سیاسی و مذهبی همه مسلمانان تأکید داشت، نشانه‌ای بود از هشیاری تازه پاگرفته قومی و اعتمادی که در ترکیب با مجموعه‌ای از عوامل دیگر، مسلمانان را وادار به پذیرش فوری تئوری دو ملیتی کرد. به این ترتیب، جنبش خلافت، نه تنها بر ایدئولوژی واهی و اشتباهی استوار نبود، بلکه در سیر تحول مسلمانان به قومی جداگانه نیز واقعه برجسته‌ای به‌شمار آمد.

هیچ شك نیست که مسلمانان هند در مجموعه‌ای از اعمال و عقاید همدانی با برادران دینی خود در جاهای دیگر شریک هستند و به همین علت نیز عملاً از پیوندهای برادری خود با جهان اسلام آگاهی داشته‌اند. این موضوع در مسدس-های الطاف حسین حالی (۱۸۲۷-۱۹۱۴)، در چکامه میهنی اقبال خطاب به عرب سیسیلی (۱۸۷۶-۱۹۳۸)، در اثر شبلی نعمانی (۱۸۵۷-۱۹۱۴) بنام شورش در بالکان، در جنبش طرفدار فرهنگ گذشته اسلامی به رهبری امیرعلی (۱۸۴۹-۱۹۲۸)، شبلی و عبدالحلیم شرر (۱۸۶۰-۱۹۲۶)، و در تمایلات پان‌اسلامیسم ابوالکلام آزاد (۱۸۸۸-۱۹۵۸)، مولانا محمودالحسن (۱۸۵۷-۱۹۲۰)، محمد علی (۱۸۷۸-۱۹۳۱)، اجمل‌خان (۱۸۶۳-۱۹۲۸)، عبیدالله سندی (۱۸۷۲-۱۹۴۴)، مختار احمد انصاری (۱۸۸۰-۱۹۳۶) و مولانا عبدالباری (۱۸۷۸-۱۹۲۶) انعکاس یافته است.

اندیشه غالب بر اکثر مسلمانان، به هر حال، آن بود که سلطان عثمانی محافظ و مدافع اماکن متبرکه جزیره العرب شناخته می‌شد. خطر از دست دادن اماکن متبرکه و شعائر اسلامی، یعنی مرکز اعتقادات و عبادات مسلمانان، در میان مؤمنان نگرانی عمیقی به وجود آورد. آنان خواستار آن بودند که بنا بر دستورات پیامبر [اکرم ص]، جزیره العرب، تحت حکومت مسلمانان باقی بماند و خلیفه همچنان به سرپرستی آن ادامه دهد، درحقیقت محافظت از اماکن متبرکه به جای حفاظت از امپراتوری متزلزل عثمانی محور مبارزه تمامی فرق جامعه مسلمانان شد. زر و زیور بود که به صندوق خلافت سرازیر شد و هزاران مشتاق گروه گروه به گردهمایی‌های جنبش خلافت پیوستند تا علاقه عمیق و تشویش خاطر خود را در باب سلامت و حراست اماکن متبرکه بیان کنند. بسیاری از مردم، مزارع و کارخانه‌ها را برای مهاجرت به دارالاسلام ترک کردند تا به ندای هجرت لبیک گویند. دانش‌آموزان تحصیل را رها کردند و به صفوف مواج جنبش عدم همکاری [با دولت] پیوستند و بسیاری دیگر از شغل‌های پرسود و عنوان‌های پرآوازه دست کشیدند. پیش از آن هیچ‌گاه این همه مسلمان برای جنگیدن در نهضتی عمومی و با هدفی مشترک متحد نشده بودند. این نمونه منحصر به فردی از اشتراك مساعی مذهبی آنان به شمار می‌رفت.

چنین طغیان خودانگیزی که ناشی از حمیت مذهبی بود هرگز ساختگی تلقی نخواهد شد. تفسیر آن را باید در اهمیت نیروهای وحدت‌آفرین شعائر دین اسلام - از قبیل مسجد، حج و خانقاه‌های صوفیان - جستجو کرد. شعائری که فوق تفاوت‌های طبقاتی و کاست بود و مفهوم اخوت همگانی اسلامی را ترویج می‌کرد.^۲ مفهوم وحدت مسلمانان را که در جنبش‌های تجدید حیات مذهبی هند در سده نوزدهم ساری بود و در جنبش‌های فرایضی (Faraizi) و وهابی منعکس شد و در فعالیت‌های علمای فرنگی‌محل (Firangi Mahal) و دیوبند (Deoband) و ندوة العلماء (Nadwat-ul-ulama) انعکاس یافت نیز نباید از نظر دور داشت. برای پی‌بردن به این جنبه‌های جنبش خلافت، نقش علما شایسته دقت و تأمل خاصی است.^۳ اینان، معمار اصلی جنبش خلافت و کلیددار شعائر اسلام و مرکز علائق مسلمانان نسبت به تزکیه اماکن متبرکه به شمار می‌آمدند. ناگهان از مدارس و مساجد خود در صحنه ملی ظاهر شدند تا بر جریان جنبش خلافت تسلط یابند و مهارت‌های بالقوه خود را در تجهیز و بسیج مردم به نمایش درآورند و به جنبشی که در دست‌های مسلمانان تحصیل کرده در غرب شانس کمی برای محفوظ ماندن داشت، مشروعیت و حقانیت بخشند؛ حقانیتی که جنبش خلافت نیاز فراوان بدان داشت. علما چه کسانی بودند؟ از کجا آمدند؟ چه چیز آنها را در جامعه مسلمانان به گروهی با اهمیت مبدل کرد؟ باید به این سؤالات پاسخ دهیم تا به مفهوم مشارکت آنان در جنبش خلافت پی ببریم.

پر واضح است که اسلام سازمانی مذهبی نظیر تشکیلات مذهبی کشیشان

را پیش‌بینی نکرده است. در هر حال، گروهی از مردم، که در اعمال دینی تخصص داشتند بتدریج تکامل یافتند. عمده آنان خوانندگان و حافظان قرآن، و همچنین کسانی بودند که در ثبت و ضبط سخنان و کردار پیامبر [ص] (حدیث) خبره بودند. اینان علما بودند که در لغت به معنای کسانی است که دارای دانش (علم) هستند. علما طبقه جداگانه‌ای از مردم به‌شمار نمی‌آمدند، بلکه عده‌ای بودند وابسته به همه مراتب اجتماعی. آنان جمعی بی‌شمار از دانش‌آموختگان را که در مرتبه‌های گوناگون دانش و آگاهی بودند متشکل کردند تا موضوعات تخصصی همچون «تفسیر» قرآن، علم حدیث، فقه و علم کلام را بیاموزند. نشانه یک فرد عالم، در حقیقت، آموخته‌های او در این موضوعات بود. بنا بر گفته فخر مدبر، یکی از وقایع‌نگاران دربار دهلی در قرن چهاردهم، علما مقام مخصوص خود را مدیون علمشان هستند: او می‌گوید که:

تمام مردم می‌دانند که بعد از پیامبران و صحابه آنها مرتبه صدیقین، شهدا و دانشمندان (عالمان) است [۱]. دانشمندان در شمار طبقه بندی صدیقها قرار می‌گیرند و بر شهدا رجحان دارند. پیامبر [ص] فرموده است: «علما وارثان پیامبران هستند» جهان به‌یمن دینداری و پرهیزگاری دانشمندان پابرجاست. قوانین شریعت... توسط آنان تقویت می‌شود... و آنچه غیر حق است و مصداق شرعی ندارد از سوی آنها موقوف می‌شود^۴.

تصویری چنین باشکوه، در کل، محصول قوه مخیله فخر مدبر نبود، بلکه در حقیقت در اخلاقیات مسلمانان زمینه داشت که به توضیح موقعیت خاصی که علما در جامعه مسلمانان به‌دست آورده بودند، کمک می‌کرد.

علما، در هندوستان قرون وسطا گروهی قدرتمند بودند. آنان بر مراتب بالای روحانیت تسلط داشتند، خدمات قضایی و مذهبی را ارائه می‌دادند و در هر کجا که مسجدی بود - که هر محله مسلمان‌نشین یکی داشت - امام، خطیب، محتسب و مفتیها مصالحی را بیان می‌کردند که مقبول همه کشور می‌افتاد. عده‌ای از علما عملاً بخش مکملی از حکومت به‌شمار می‌آمدند که در کنترل درآمد هنگفت کشور سهمیم بودند، آنها طرف مشورت قرار می‌گرفتند و در مذاکرات خارجی از وجود آنان استفاده می‌شد و در سیاستها و تحولات کاخ سلطنتی شرکت می‌کردند. علما با مراکز حکمرانی پیوند نزدیکی داشتند، اموال و املاکی خریداری کردند و در اسراف‌کاری با اشراف (امیرها) به رقابت برخاستند. روش زندگی، آنها را به علمای دنیا در برابر علمای آخرت دسته‌بندی کرد. علمای آخرت آنان بودند که زندگانی ریاضت‌گشی و سراسر عبادت و زهد خود را به سوی فضل و کمال دینی سوق دادند و از گرفتار آمدن در مشغله‌های مادی و امور سیاسی دوری گزیدند. از طرف دیگر، علمای دنیا، به‌طور کلی، این جهان را در نظر داشتند. آنان مشتاق

[۱] ظاهراً مؤلف دچار اشتباه شده است. آنچه در این مورد وجود دارد، آیه ۶۹ از سوره نساء است که به‌جای دانشمندان «صالحین» قرار می‌گیرند. و.

شهرت دنیایی بودند و با گروه نخبگان حکمران به آزادی درمی آمیختند.^۵ وابستگی آنها با سلاطین عموماً از هماهنگی برخوردار بود، زیرا منافع شخصی دوجانبه، آنان را به یکدیگر پیوند می داد.

سلاطین دهلی پیوستگی با علما را ضروری می دانستند، زیرا آنان یکی از ارکان مهم قدرت، یعنی حقانیت و مشروعیت را که زور به تنهایی نمی توانست فراهم آورد برای سلاطین تأمین می کردند. سلاطین برای حکومت استبدادی خود نیازمند تأیید مذهبی بودند و از علما انتظار داشتند که در پرتو شریعت حکومت آنان را حکومتی موافق شرع نشان دهند. در نتیجه از طریق رشوه، چاپلوسی، و از روی اضطرار، بسیاری از آنان تبدیل به مبلغین رژیم سلاطین شدند. آنان مخالفتی نداشتند که با نعمة ساز اربابهایشان همراهی کنند، زیرا کل ساختمان مذهبی را بر لطف و حمایت سلاطین استوار می دیدند. همچنین به نظر می رسد که علما با این عقیده موافقت داشتند که محافظت جامعه و روش خاص زندگی مسلمانان خیلی مهم تر است از این که وحدت آن جامعه و دستورات مذهبی با ایجاد مقاومت علیه حکمرانی بی دین، به خطر افتد. به این علت، آنان با علم به این تقریباً هرآنچه را که سلاطین چه به صورت افراد و چه در مقام حکمرانان انجام می دادند همیشه با شریعت مفایر بوده است.^۶ به مؤمنین می آموختند که در موارد عقیدتی و پذیرش حکومت مطلقه سیاسی همچون عروسکی بی حرکت باشند. علما برای آن که منافع و مقامات اجتماعی خویش را محفوظ دارند، راه همکاری با دولت را برگزیدند.^۷

در هر حال، استقرار قدرت بریتانیا، به زوال نقش علما منجر شد. تغییر روش تعلیم و تربیت، تجدید سازمان دادگاهها، رشد حکومتهای محلی، گسترش عقاید غیر مذهبی و برتر از همه، جدایی میان دین و حکومت، قدرت علما را تضعیف کرد و از نفوذ آنان بر جامعه مسلمانان به شدت کاست. شبلی در آوریل ۱۸۹۵ خطاب به نخستین کنگره «ندوةالعلماء» با تأسف گفت که:

«آقایان! در روزگار حکومت اسلامی، امور دنیوی و همچنین امور مذهبی مسلمانان در دست علما بود... سلسله امور عامه مربوط به این جهان و جهان دیگر در دست علما قرار داشت. حال که همه چیز عوض شده است و امور دنیوی تحت اقتدار دولت بریتانیا درآمده است، باید ببینیم علما با جامعه چه ارتباطی دارند...»^۸

علما در برابر دست اندازی تدریجی دولت بر مؤسسه های آموزشی جامعه مسلمانان و در برابر مداخله دولت در قوانین فردی اسلامی، واکنش شدیدی نشان دادند و به تکاپو افتادند که این کار را با جنبشهای مذهبی و سیاسی اصلاح کنند. با عنایت به موقعیت ممتاز شریعت، آنان حق انحصاری تفسیر معانی آن را برای همه گروهها و طبقات، مختص به خود دانستند. آنان در این باره یادداشتی غیر رسمی تهیه کردند و نمایندگان را برای گفتگو با دولت فرستادند.^۹ ولی پاسخی

بسیار نامناسب دریافت داشتند مبنی بر این که نظام آموزشی سنتی اسلام را آن گونه تجدید سازمان کنند که جریان عقاید واژگون کننده‌ای را که متوجه اخلاقیات کم‌مایه و دور از دین انگلیسی است متوقف سازد و افکار و دانش دور از تعصب مذهبی را جایز بداند؛ که این نیز به معنای تحلیل بردن موقعیت علما در جامعه مسلمانان بود. شبلی می‌گوید که منظور «ندوة‌العلماء» این است که در برابر حوادث جاری از اسلام دفاع کند^{۱۰}. وی با این نظر موافق بود که با استفاده از مکتبها و مدرسه‌ها، علما می‌توانستند وحدت عقاید و اعمال مسلمانان را از راه تعیین آنچه که در پرتو قرآن و حدیث، حقیقت داشت یا پسندیده بود حفظ کنند. از نظر سنتی، مدرسه‌ها پایه و اساس تعلیم و تربیت مسلمانان بود. دوره آموزشی در این مدارس که تا اندازه زیادی در طول سده‌ها بدون تغییر مانده بود؛ شامل فراگیری زبان و ادبیات عربی و فارسی، منطق، فلسفه، حقوق اسلامی، حدیث و تفسیر قرآن می‌شد. درباره اورنگ زیب، آخرین فرمانروای امپراتوران بزرگ مغول، گفته می‌شود که استاد قبلی خود را سرزنش کرده بود که چرا به جای درس عملی‌تری که به کار آینده فرمانروای امپراتوری بیاید به او عربی، دستور زبان و فلسفه می‌آموخته است. ولی این انتقاد صریح و تند وی کمتر اثر داشت. در سده هیجدهم ملا نظام‌الدین سهالوی، برنامه درس نظامیه را پیشنهاد کرد^{۱۱}، که در بسیاری از مؤسسات آموزشی به صورت معیار برنامه درسی و مبنای تدریس درآمد. بعضی از مدرسه‌های مشهور سده هیجدهم که اساساً به صورت مدارس الهیات عمل می‌کردند برنامه درسی نظامیه را جامع‌ترین روش آموزش تعلیمات مذهبی یافتند و آن را اقتباس کردند. به منظور آن که علوم جدید از برنامه‌های درسی حذف شود، طرح دوره تحصیلات سنت‌گرایانه ریخته شد. این دوره تحصیلات به علوم مذهبی صرف (معقولات) با کمی دستور زبان و ادبیات محدود شد. درس مذهبی خالص عبارت بودند از حدیث، فقه، کلام و تفسیر همراه با قرآن که در قلب برنامه درسی جای داشت و حفظ کردن قرآن بالاترین درجه کمالات اکتسابی به‌شمار می‌رفت.

مکتبها که معمولاً چسبیده به مسجدها بودند آموزشگاهی کوچکتر از مدرسه، به‌شمار می‌آمدند. اینها معمولاً دو نوع بودند: نوع اول ویژگی کاملاً مذهبی داشت که در آنجا دستورات عبادت و پرستش و اصول اسلامی تدریس می‌شد و نوع دوم که شکل دنیوی‌تری داشت و در آنجا بخشهایی از ادبیات فارسی نیز تدریس می‌شد. مهمترین مدرسه از نمونه اولی که بعدها به صورت دارالعلوم (مؤسسه تحصیلات عالی) گسترش یافت به همت گروهی از علما، کمی بعد از سال ۱۸۵۷، در دیوبند، تأسیس شد. دیوبند که مدرسه علوم دینی محافظه‌کاری بود و با تعالیم مکتب فقه حنفی مطابقت داشت هدفش آن بود تا علمای دانش‌آموخته‌ای را تربیت کند که در مقام ائمه جماعات، نویسند، واعظ و مدرس برای صیانت وحدت جامعه مسلمانان مصرانه بکوشند.

ندوةالعلماء در سال ۱۸۹۴ تأسیس شد تا مؤسسه آموزشی میان‌روی باشد حدفاصل بین علی‌گروه تندرو که مخالف آموزش مطالب دینی بود و دیوبند که سخت محافظه‌کار می‌نمود و از دوره تحصیلات کم‌وسعتی که نظام‌الدین در سده هیجدهم ترسیم کرده بود طرفداری می‌کرد. ندوةالعلماء موفق نشد که هر دو نوع تعلیم و تربیت یعنی هم مذهبی و هم غیر مذهبی را در کنار یکدیگر قرار دهد.^{۱۲} این مؤسسه، محیط محافظه‌کاری را گسترش داد و عقاید فارغ‌التحصیلانش در علوم دینی و عقلی با نظریات دانش‌آموختگان دیوبند عموماً تفاوتی نداشت.

غرض از تأسیس دارالعلوم و ندوه این بود که کوشش کنند تا مسلمانان را به هویت اسلامی خود آگاه سازند و از قدرت معنوی یا جنبه الوهیت آن جامعه‌حمایت کنند و به دولت هشدار دهند که علما هیچ‌گونه تجسوزی را در زمینه مسایل تخصصی خود یعنی تفسیر و آموزش مذهبی تحمل نخواهند کرد.^{۱۳} علما، سالیان سال، لباس قرون وسطایی را دربر داشتند. و با ادامه این کار در برابر تمایلات غیر مذهبی مقاومت می‌کردند. عمامه و ردای بلندشان علما را در جامعه‌ای که می‌رفت تا هرچه کمتر اسلامی و بیشتر غیر مذهبی بشود نمونه محافظه‌کاری مشخص می‌کرد. تأکید بر مسئله تقلید، مخالفت با اعمال قضاوت فردی یعنی اجتهاد و دفاع سرسختانه مبتنی بر سنت‌های ریشه‌دار تا حدود زیادی بیانگر فقدان هرگونه حرکت در زمینه اصلاح اجتماعی و آموزش و پرورش حائز اهمیت بود. اکثر علما با اشتیاق وافر، به مبانی هویت دینی خویش چنگ انداخته بودند و از سنگرهای الهی خود با جسارت محافظت می‌کردند. آنان به دقایق باریک اعمال عبادی علاقه‌مندی نشان می‌دادند و با طرح منازعات بی‌ثمر، برتری خود را در این می‌جستند که علیه یکدیگر اظهار نظر کنند و وابستگان مکتبهای فکری دیگر را جاهل و لامذهب و ملحد بخوانند.^{۱۴}

این نقش واپس‌گرایانه اثری در موقعیت علما نداشت. آنان نه تنها به حضور در مساجد، زیارتگاهها، مکتبها و مدرسه‌ها ادامه دادند، بلکه به خاطر کوششهای پیوسته خود در راه حفاظت و نگهبانی و تجدید وحدت، تداوم و هدایت الهی امت پیامبر [ص] (امت‌النبی)، خود را ارجمند می‌داشتند. برتر از همه، آنان حافظان و ناقلان و مفسران بحق شریعت بودند؛ شریعتی، که عقاید، مراسم عبادی و قوانین فردی مسلمانان را دربر می‌گیرد. و در این مقام نقشهای مختلفی را بازی کردند. معتقدان، به هنگام شك، برای دریافت توضیح نکات جدلی عقیدتی به سوی آنان روانه می‌شدند و عقاید آنها را درباره موضوعات وسیع و گوناگون از طلاق و ارث گرفته تا نزاعهای ملکی جویا می‌شدند. جمعیت علمای دیوبند، در این موارد و در همه نکات عقیدتی و اعمال اسلامی، ۱۴۷۸۵۱ فقره فتوا در سالهای ۱۹۱۱ تا ۱۹۵۱ صادر کرد. مثلاً، رشید احمد گنگوهی (Gangohi) بنا بر استفتایی که از او شد حکم داد که آموختن زبان انگلیسی اگر برای مذهب خطری نداشته باشد شرعی است. به کار گرفتن مسیحی غیر شرعی است. حواله و برات

که موضوع بهره در آن داخل شده باشد، نیز، غیر شرعی است. وی همچنین حکم کرد که آویختن صلیب یا پوشیدن کلاه لبه‌دار ۱۵ گناه است. کمتر دیده می‌شد که این احکام، دست‌کم آشکارا مورد تمسخر قرار گیرد.

چگونه علما در زندگی روزانه شخصی‌جا باز کردند؟ جواب این سؤال را با تصور نوع رابطه‌ای که یک فرد مسلمان معمولی با یک نفر عالم داشت می‌توان آغاز کرد. فرد مسلمان، زمانی که پسر بچه جوانی بود در مکتب یا دبستانی ابتدایی حاضر می‌شد و در آنجا به او می‌آموختند که پاره‌ای از بخشهای قرآن را حفظ کند و همچنین بخواند و بنویسد، اگر ثابت می‌کرد که دانش‌آموزی با استعداد و علاقه‌مند به پی‌گیری تحصیلات سنتی اسلامی است آن‌گاه برای تحصیلات بالاتر به مدرسه راه می‌یافت؛ که در آنجا نیز مانند مکتب، علما تدریس می‌کردند. به این ترتیب، علما مسؤولیت تعلیم و تربیت مسلمانان را بر عهده داشتند، نقشی که نه تنها معاش آنان را تأمین می‌کرد، بلکه به آنان این قدرت را هم می‌داد که بر جمعیت مسلمان حومه شهر نفوذی عمیق پیدا کنند.

علما بیشترین نفوذ را در اداره زندگی مذهبی داشتند. روز جمعه اکثر مسلمانان در مراسم مذهبی مسجد دهکده یا شهر خود حضور پیدا می‌کردند و به سخنان مذهبی مفتگی که از سوی واعظ (خطیب) ایراد می‌شد گوش فرا می‌دادند. واعظ به‌طور معمول امامت جماعت (یا امامت جمعه) را بر عهده داشت. در اینجا بود که علما با همه طبقات از افراد ثروتمند و فقیر گرفته تا آنان که در غرب تحصیل کرده بودند و صاحب نسامیده می‌شدند، با دهقانان، شهرنشینان و روستائیان و با پیر و جوان ارتباط برقرار می‌کردند. به همین شکل، وقتی در خانواده‌ای کسی فوت می‌کرد، فرد مسلمان از کسی که حرفه‌اش قرائت قرآن بود یا از یک نفر عالم دعوت می‌کرد که در طول دوره عزاداری قرآن بخواند. علما همچنین مراسم تدفین و ازدواج (نکاح) را اداره می‌کردند.

به این ترتیب علما رابطه مهمی بین دسته‌های مختلف مسلمانان بودند؛ نقش آموزشی و مذهبی، آنان را قادر می‌کرد که بر همکیشان خود نفوذ قابل ملاحظه‌ای پیدا کنند. بنابراین، شگفت‌آور نیست که در شهرهای کوچک و دهکده‌هایی که مسلمانان در مساجد و مدرسه‌های آنجا بیشتر تحت تأثیر اندرزه‌های مذهبی قرار می‌گرفتند، علما آرزوهایی را که انفجار جنبش خلافت برآورده ساخت، تدارک ببینند. آنان در انجام این امر موفق بودند، زیرا با تسلط کامل و برتری مذهبی خود که ورای مسایل طبقاتی و قبیله‌ای بود توانستند شبکه پهن‌اور ارتباطات اجتماعی را از تعلقه‌دار اوده [۲] گرفته تا مسلمانان فقیر بنگال شرقی به وجود

[۲] تعلقه‌دار گروهی خاص از مالکان ثروتمند هند بودند که با حکومت وابستگیهای عمیق اقتصادی و سیاسی داشتند و به این ترتیب کشاورزان را استثمار می‌کردند. درباره این گروه در فصلهای بعدی این کتاب به تفصیل صحبت شده است. اوده نیز نام قدیم شهر لکنهو است. م.

آورند. این نکته حقیقت دارد که آنان به کرات به خاطر محافظه کاری شان مورد حمله قرار گرفتند و اغلب هم به علت عقب ماندگی طبقه مسلمان شماتت می شدند، ولی سیاستمدارانی که به ارزش آنها پی برده بودند، اگر چه این ارزش اثر منفی داشت و مانع مخالفت عملی و یا بیان اظهارات رسمی مخالفت آمیز مذهبی می شد، - [مع الوصف] خواستار حمایت آنان بودند^{۱۶}. برای نمونه، مروجین دانشگاه اسلامی علیگره، تمایلات آشتی جویانه ای را نسبت به عقاید الهی جامعه مسلمانان در پیش گرفتند تا مگر از ترس شان نسبت به شخصیت این مؤسسه آموزشی کاسته شود. پشتیبانی آنان برای متقاعد ساختن دولت به این که جنبش دانشگاه از سوی گروه های ذی نفوذ مسلمان حمایت می شد لازم می نمود. همچنین، سیاستمداران حرفه ای مسلمان که بعد از سال ۱۹۱۱ مسلم لیگ را قبضه کردند، برای گرد آوردن عقاید عمومی به دور درفش سیاستهای هیجان آمیز خود به علما احتیاج داشتند^{۱۷}؛ بنابراین علما مورد لطف قرار گرفتند و ترس شان درباره ماهیت الحادی حزب لیگ از میان رفت. در این زمان خطی که تحصیل کردگان در غرب و متمصبین مذهبی را از هم جدا می کرد، به تدریج محو شد و تا حدودی از میان رفت، و همراه آن دشمنی نشأت گرفته از عقاید نظری تند آنان نیز به گور سپرده شد. مسلمانهای جوانتر، می دیدند که نایب الحکومه ولایات متحده [استان اوترا-پرادش کنونی هند] تلاش می کند که همکاری روحانیون را جلب نماید به این امید که از طریق آنان بر انبوه مردم نفوذ یابد. به هر حال، در زمان حاضر بیپسوده است «منکر شویم که آنان به توفیقی دست یافتند»^{۱۸}. لغو طرح تجزیه بنگال، جنگ عثمانی با ایتالیا [۳] اضطراب همگانی در باب مسجد کانپور و خودداری از پذیرش برنامه دانشگاه اسلامی، فشار را بر تحصیل کردگان دروس جدید و قدیم برای رسیدن به یک نقطه سیاسی واحد افزون کرد^{۱۹}.

علما، به این پیش درآمدها جواب مساعد دادند؛ علت اصلی آن بود که علما از نظر سیاسی سازمان نیافته بودند و در حقیقت به زندگی سیاسی عادت نکرده بودند. برتر از این، مباحثات عقیدتی و رقابتهای متقابل آنان در صفوف به هم فشرده پیروان شریعت که به ظاهر استوار و منسجم به نظر می رسید ایجاد شکاف کرده بود و مانع از هماهنگی آنان برای دفاع از منافعشان می شد^{۲۰}. به هر حال، در سال ۱۹۱۱ ریشه تهدیداتی که متوجه اسلام بود، علما را ناگهان از خواب بیدار کرد؛ علت این بیداری همدلی با ترکها و تا اندازه ای مدلول تغییر ناگهانی اوضاع سیاسی ترکیه بود. آنان متوجه شدند که اکنون باید به فعالیت برخیزند تا هیجانهای سیاسی جاری اجتماعی و مذهبی مسلمانان هند را خود تنظیم کنند، در غیر این صورت باید شاهد آن باشند که اسلام حقیقی مطمح نظر آنان و بر اثر آن، ادعاهای آنان برای رهبری جامعه، به بوته فراموشی سپرده شود. چنین

[۳] در جنگ عثمانی با ایتالیا در سال ۱۹۱۱ قسمتی از لیبی فعلی که در شمار متصرفات

امپراتوری عثمانی بود به تصرف ایتالیا درآمد.

تشخیصی سبب شد تا بعضی از علما به دوستی با متفکران مسلمانی که تحصیلات غربی داشتند، مثل دانش‌آموختگان کالجها، حقوق‌دانها، روزنامه‌نگاران و آموزگاران که در هدایت سیاستهای مربوط به قانون اساسی تجربیاتی داشتند، کشیده شوند و به گفته [مولانا] محمدعلی [۴]:

برای آن که غرور خود را حفظ کنند، به هر طریق حتی رهبری مردانی را می‌پذیرند که بجز يك دوره قبل آنان را دست‌آخر به فراموشی سپرده بودند ۲۱ حرکت تازه‌ای که در این جهت توسط مولانا محمودالحسن شروع شد به لزوم اخوت، به مفهومی بسیار عظیم‌تر میان فارغ‌التحصیلان دیوبند و علیگره، اعتراف داشت. جلسه دستارپندی که در سال ۱۹۱۰ تشکیل شد و هیأتی هم از علیگره به سرپرستی آفتاب‌احمدخان (۱۸۶۷-۱۹۲۰) در آن حضور یافت، همچنین جمعیت‌الانصار که توسط عبیدالله سندهی تأسیس شد، ثمره این کوششهای اخیر بود. این‌گونه ابتکارات با تأسیس انجمن خدام کعبه، در سال ۱۹۱۲ پی‌گیری شد که سرآغاز عمومیت مشارکت رسمی علما، به‌عنوان رهبران دینی و به تناسب توانشان، در سیاستهای هند بود. برتر از همه، انجمن یاد شده، اساس وحدت بین علمای رهبری کننده را، با هر نوع عقیده‌ای که داشتند، با افرادی که تحصیلات نوین کرده بودند فراهم ساخت. وحدت آنان از امتیاز بزرگی برخوردار بود، زیرا نشان داد که در مسائل مذهبی خالص، عالم و مسلمان متجدد می‌توانند در کنار هم برای دستیابی به هدفهای مشترک بکوشند. آنان اشتراك عقیده کمی با هم داشتند و هر يك با منطقی کاملاً متفاوت با دیگری کار را آغاز کرد اما این امر مانع پیوستگی آنان علیه آنچه که آنرا مشترکاً تهدیدی نسبت به اسلام می‌دانستند نشد ۲۲. طرفداران سرسخت شریعت و آنان که از فرهنگ انگلیسی تأثیر پذیرفته بودند به گفته [مولانا] محمدعلی:

با یکدیگر متفق شدند و در درخشش نور دیدند که، آن قدرها هم که خیال می‌کردند، بی‌شبهت به یکدیگر نیستند ۲۳.
محمدعلی در جای دیگر می‌گوید:

جامعه مسلمانان هند نهایت یکنواختی و شدیدترین مخالفت‌های نسل گذشته را که دوش بدوش هم ایستادند نمایش داد... حتی در يك دهه قبل اگر کسی خطر می‌کرد که چنین نتیجه‌ای را پیش‌گویی کند، برای چنین غیب‌گویی خیالبافانه‌ای بر او می‌خندیدند ۲۴.

باکسب اعتقاد و اعتماد بعضی از رهبران دینی (دین‌دار) اعضای [انجمن‌های] پرتو نو (New Light) و نئی‌روشنی (Nai Raushani) به منظور تبلیغ پان‌اسلامیسم

[۴] مولانا محمدعلی برادر شوکت‌علی است که معروف به برادران علی و از مسلمانان مبارز هند بودند. محمدعلی را نباید با جناح اشتباه کرد. محمدعلی که ناشر هفته‌نامه سیاسی انگلیسی زبان کمрад (رفیق) بود در هیجانات خلافت و در سیاست کنکرة ملی هند در سالهای نخستین دهه ۱۹۲۰ نقش مهمی بازی کرد. او در سال ۱۹۳۰ درگذشت. - م.

شروع به بهره‌گیری از شبکه موجود سازمانها و مؤسسات مذهبی کردند. در مارس ۱۹۱۴، محمدعلی اجمل‌خان و غلام‌الثقلین، (متوفی به سال ۱۹۱۵) سردبیر نشریه «عصر جدید»، در کمیته‌ای خدمت می‌کردند که در امور ندوةالعلماء تحقیق می‌کرد. [دکتر] مختار احمد انصاری، به‌مقام رئیس انجمن اسلامیة غازی‌پور انتخاب شد و بر مسندی تکیه زد که همواره در دست مولوی‌ها بود. در دسامبر ۱۹۱۸، از انصاری و شعیب قریشی، داماد محمدعلی، دعوت شد تا در گردهمایی مسجدجامع دهلی با مردم سخن گویند و در حمایت از مسلم‌لیگ صحبت کنند. علما در برابر چنین امتیازی، از رهبری مسلم‌لیگ انتظار داشتند که خواسته‌های دینی آنان را [با خود] هماهنگ کند^{۲۵}. به‌همین دلیل بود که رهبری روحانسی، همچون عبدالباری در خلال «رولات ساتیاگراها» [۵] با حمایت از جنبش مقاومت منفی به‌گاندی پیوست و در حین اضطرابات جنبش خلافت به‌رهبری او گردن نهاد.

در سال ۱۹۱۹، عبدالباری به‌گاندی چنین نوشت:

«توجه خاص شما برای موفقیت «روز دعا» و وحدت میان هندوها و مسلمانان شایان تشکر است. منش و رفتار شما، بر عموم مسلمانان و بخصوص بخش‌های مذهبی تأثیر عمیقی دارد. گروهی از علما به‌من نوشته‌اند که مراتب تجلیل آنها را تقدیم دارم»^{۲۶}.

وی در نوامبر ۱۹۲۰ بار دیگر چنین اظهار عقیده می‌کند:

«من پشتیبانی از او (گاندی) را برای دست‌یابی به هدفهایمان پذیرفته‌ام و برای رسیدن به آن هدف، فکر می‌کنم لازم باشد که از توصیه‌های او پیروی کنیم... من می‌دانم که قدرت اسلام در همکاری با او نهفته است»^{۲۷}.

چنین حالت مداهنه‌آمیزی به‌مذاق بعضی از علما به‌ویژه سیداحمد رضاخان اهل باریلی (Bareilly) و [انجمن] علمای بحرالعلوم فرنگی‌محل که با جنبش عدم همکاری [با دولت] و استیلاي گاندی بر جنبش خلافت ضدیت داشتند، خوش نیامد. ولی چنین افرادی معدود بودند و در جریان نهضت مردمی پان‌اسلامیسم

[۵] ساتیاگراها، به‌معنای «مبارزه همراه حق» است. نهر و ترجمه این کلمه را به «مقاومت منفی» صحیح نمی‌داند و می‌گوید که «ساتیاگراها یک روش جدی و مثبت است، هرچند «اهیمسا» یا عدم خشونت یکی از ارکان اساسی این مبارزه می‌باشد ولی ساتیاگراها به معنای عدم مقاومت نیست». به‌هرحال منظور از ساتیاگراها همان نهضت عدم خشونت گاندی است که در برابر قوانین رولات که در هند به‌قوانین سیاه شهرت یافت سلاح برنده گاندی بود. طبق قوانین رولات که حتی اعتدالی‌ترین هندیها هم با آن به‌مخالفت برخاستند، پلیس مجاز بود که «هرنوع انتقاد و مخالفتی را با خشونت از میان ببرد...» «هروقت هرکس را که مورد سوءظن باشد بازداشت کند»، برای هر مدتی که بخواهد و چه او را مخفیانه محاکمه بکند و یا نکند به‌زندان افکند. و گاندی از این زمان یعنی سال ۱۹۱۹ که هنوز دوران نقاهت خود را می‌گذرانید، قد برافراشت و با فریادها و هیجانات اعتراض‌آمیز هندیها همصدا و هم‌وا گردید. برای اطلاع بیشتر ر.ک. نهر و، نگاهی به تاریخ جهان، تهران ۱۳۶۱. صفحات ۲۷-۱۳۷ و ۱۲۰۱-۱۲۰۲ ترجمه شادروان محمود تفضلی. -م.

نفوذ محدودی داشتند. به علت ضرورت حیاتی اعلام حمایت از جنبش خلافت، اکثر علما به همسازی با کنگره [۶] و همکاری سیاسی با هندوها علاقه نشان دادند. تنها به این علت بود که آنان رهبری گاندی را خیلی خوشایند یافتند و اقبال خود را با ستاره کنگره پیوند دادند.

۲

در خلال اولین دهه سده بیستم، شبلی و آزاد [دوتن از رهبران مسلمانان هند] با اندیشه جدایی مذهب از سیاست به شدت مخالفت کردند و استدلال کردند که: «قسمت اعظم زندگی جامعه حق مالکیت علماست و تنها آنان هستند که بر آن تسلط مطلقه دارند یا می‌توانند داشته باشند» ۲۸.

شبلی، در سخنانش خطاب به نخستین کنگره ندوة العلماء، علما را به سبب سستی و بیحالی سرزنش کرد، و به آنان اصرار ورزید تا به یکدیگر پیوندند و خود را سازمان دهند، تفسیر روشنفکرانه‌ای از مذهب به دست دهند، تحصیلات عربی و فارسی را از نو سر و سامان بخشند؛ دولت را تحت فشار قرار دهند که در خط‌مشی قانونی خود تجدیدنظر کند و موقوفات (وقفها) را کنترل و به کفایت اداره کنند ۲۹. این همه، چنان‌که او استدلال می‌کرد متضمن درگیری شدید و فعالی در امور سیاسی بود. در سال ۱۹۱۲ مرید نامدار او، آزاد، ایدئولوژی سیاسی خود را که کوششی بود برای ارائه طریق به علما، جمع‌بندی کرد. او نوشت:

«این سؤال که آیا مباحث سیاسی باید از آموزش دینی جدا باشد بسیار مهم است. اما شما باید بدانید که این پایه واقعی است که ما قصد داریم تمامی بنای «الهلال» [۷] را بر آن استوار سازیم. اگر بگویید که طاق آن زیبا نیست، ممکن

[۶] کنگره ملی هند «برای نخستین بار در ۲۸ دسامبر ۱۸۸۵ در بمبئی تشکیل شد، کنگره ملی هند که تا کسب استقلال هند راه خود را ادامه داد و بسیاری از رهبران برجسته هندو و مسلمان از قبیل نهرو، گاندی، جناح و دیگران که نامشان به کرات در این کتاب آمده است و در آن عضویت داشتند، سازمانی بود که سعی می‌کرد بیشتر رنگ ملی‌گرایی داشته باشد و از جدال‌های دینی و قومی، در کشوری مثل هند که بره‌سر چهارراه یک مدهی بساط خود را پهن کرده است در هر کوی و برزن قومی خاص و طبقه‌ای خاص سگدا گرفته‌اند، برکنار نگاه دارد. به هر حال، کنگره ملی هند هر سال یک بار به صورت مجمع عمومی در یکی از شهرهای هند تشکیل جلسه می‌داد، و در هر مجمع عمومی «بیش از دوهزار نفر شرکت می‌کردند». نخستین رئیس کنگره ملی هند بونارجی از اهالی بنکال بود. برای کسب اطلاع بیشتر رک: زفدگی من - اثر نهرو، چاپ تهران، ۱۳۶۱ صفحات ۱۰۲۵-۱۰۲۶ و نگاهی به تاریخ جهان ص ۸۴۷، ۸۵۲، ۱۲۹۳ - م.

[۷] «الهلال» نام هفته‌نامه‌ای است که مولانا ابوالکلام آزاد بین سالهای ۱۹۱۲ و ۱۹۱۴ به زبان اردو منتشر می‌کرد. به خاطر روش ضد استعماری و مقاله‌های استقلال خواهی این نشریه، سرانجام در سال ۱۹۱۴ حکومت انگلیسیها در هند، چاپخانه آنرا ضبط کرد. م.

است بکوشیم تا شکل آنرا عوض کنیم، ولی اگر شما می‌خواهید که پایه‌های طاق‌نما برداشته شود، آن‌گاه، ما نمی‌توانیم به این میل شما تن در دهیم. اگر ما دین را از امور سیاسی جدا کنیم، هیچ چیز برای ما باقی نخواهد ماند»^{۲۰}.

این موضوع، در اوایل دهه ۱۹۲۰، یعنی زمانی که الهیات اسلامی در هندوستان به‌طور کامل از جنبش خلافت پشتیبانی می‌کرد، بر سر زبان همگان بود. مولانا سجاد به‌عبدالباری پیشنهاد کرد که علما باید: «سررشته امور سیاسی را در دست خود بگیرند و صداهای خود را با صداهای صاحبان قدرت درهم آمیزند.» تا برتری مذهبی خود را بنیان نهند و هدف عالیت‌ر خود یعنی محافظت از اسلام در برابر امپریالیسم غربی را تکامل بخشند^{۲۱}. مولوی کفایت‌الله، اهل دهلی، در جلسه دسامبر ۱۹۱۸ مسلم‌لیگ، نظر مشابهی را منعکس کرد. او اعلام کرد که:

«... در اسلام سیاست و مذهب دو مفهوم جدا از هم نیستند. مدت‌های مدید آنها در کنار هم بوده‌اند، ولی محتمل است که افرادی که تحصیلات نوین کرده‌اند این دورا از یکدیگر جدا بدانند. در هر حال، این برداشت غلطی است. آنان فکر می‌کنند که سیاست را باید به‌خود منحصر کنند و مذهب را به‌علما واگذارند»^{۲۲}.

حرفها خیلی زود به‌عمل مبدل شد. علما در جلسه مسلم‌لیگ ازدحام کردند تا عقیده رهبران شریعت را تأیید کنند، رهبری جنبش خلافت را بر عهده گیرند و در گسترش هرچه بیشتر آن مشارکت ورزند. طولی نکشید که علما با فراخواندن پیروان خود به‌جهاد علیه حکومت، تحریم کالای خارجی و هجرت به دارالاسلام، برناآرامیها تسلط یافتند. آنان حق صدور فتوا با استفاده آزادانه از قرآن و حدیث را چون سلاح پر قدرتی در راه جلب پشتیبانی توده‌هایی که آنان را [علمای] منزّه از گناه و لغزش می‌دانستند به‌کار بستند.

عبدالباری ایدئولوگ اصلی علما، در بسیاری مواقع این کار را کرد. او از جمله امضاکنندگان فتوای مشهور عدم همکاری بود؛ آزاد نیز یکی دیگر از آنان بود. فتوای هجرت را هم او صادر کرد. علمای کم‌شهرت‌تر هم عقب‌نماندند. مولویهای سوکور سند، با الهام از استفتای ژانویه ۱۹۱۹ عبدالباری، فتوا دادند که جزیره‌العرب مکانی مقدس است که: «در آنجا غیر مسلمانان نمی‌توانند حکمرانی کنند یا آنجا را در تملک خود نگاه دارند»^{۲۳}. در بنگال فتوایی صادر شد که مسلمانان را از شرکت در مراسم جشن صلح باز می‌داشت^{۲۴}.

علما، مخالفت‌های شدیدی نسبت به چنین انفجاراتی، ابراز کردند، از جمله علمای دیگر، علمای دیوبند با این استفتا مخالفت کردند. فتوای متفق که عدم همکاری با دولت را برای همه مسلمانان اجباری کرد از سوی مولانا محمدعلی تهانوی، احمدرضاخان و حزب بحرالعلوم فرنگی محل با مخالفت شدید روبرو شد. ولی چنین مخالفت بی‌سروصدایی که اغلب، صاحب‌منصبان بدانندیش الهام‌بخش آن بودند؛ در قطع جریان پان‌اسلامیک با شکست مواجه شد^{۲۵}.

1385/5

علما به صدور فتاوی پی‌درپی قانع نبودند بلکه اشتیاق داشتند که پیروان خود را از طریق مبارزه‌ای کاملاً هماهنگ به حرکت آورند. حکمران بنگال با عصبانیت گزارش داد که علمای مسلمانان سخت مشغول مسافرت به سراسر بنگال شرقی [۸] و پیوستن به مؤمنان، برای اجرای فتاوی جهاد شده‌اند. ۲۶. مجلس علمای مدرس هیاتی را مأمور به مسافرت کرد تا مسلمانان را در مسأله خلافت برانگیزند و انجمن علمای ولایات متحده [اوتراپرادش کنونی-م.] طلاب را برای موعظه و تبلیغ جهاد به روستاها فرستاد. چند ماه پیش از آن، عبدالباری و شوکت‌علی، باهم برای موعظه در مورد تقدس جنبش خلافت و اتحاد هندوها و مسلمانان به گجرات سفر کرده بودند. آزاد، نیز، متعاقباً برای مسافرت به سند به آنسان پیوسته بود. ۲۷.

در خلال جنبش عدم همکاری، علما فعالیتهای پرتب و تاب خود را ادامه دادند و دیگر هدفهایشان را پنهان نمی‌داشتند. در ایالت مرزی شمال غربی [نواحی کشمیر و پیشاور] در چند جا دادگاههای شرعی و در اتمانزی مدرسه‌ای ملی تأسیس کردند. ۲۸. در بنگال، علمایی که پیش از این از سیاست فاصله گرفته بودند، حال به جنبش تحریم [کالای انگلیسی] کشیده شدند. ۲۹. در ولایات متحده سازمان‌های آموزشی مختلفی که در کنترل علما بود، مراکز اصلی هیجان به شمار می‌آمدند. ندوة العلماء و «دارالمصنفین» اعظم‌گره (Azamgarh) بارزترین نمونه آن بود.

ندوه به خاطر تکیه‌اش بر پان‌اسلامیسم در حین جنگ یونان و عثمانی [۹] ایجاد سوء ظن کرده بود. با بروز جنگهای بالکان [۱۰]، فعالیت پان‌اسلامیک احیا شد که در دوران جنبشهای «خلافت» و «عدم همکاری» افزونی گرفت. ۴۰.

[۸] ایالت پنهاور بنگال که در آن زمان بیهار را هم در بر می‌گرفت بنا بر تصمیم حکومت بریتانیا به دو قسمت شرقی و غربی تقسیم شد، که موجب بروز ناآرامیها و شورشهای دامنه‌داری علیه استعمارگران انگلیسی شد. بنگال شرقی بیشتر مسلمان‌نشین بود. در همین زمان بود که فریاد سوادشی یعنی مصرف کالای وطنی برای نخستین بار در هند آن زمان طنین افکن شد و برای نخستین بار کالاهای انگلیسی در هند تحریم شد، حکومت بریتانیا ناچار در سال ۱۹۱۱ جدایی بنگال را لغو کرد. ر.ک. نهرو، نگاهی به تاریخ جهان، تهران ۱۳۶۱، صفحات ۸۵۱-۸۵۲. م.

[۹] جنگ یونان و عثمانی در سال ۱۸۹۷ اتفاق افتاد که در نتیجه دولت عثمانی مجبور شد در سال ۱۸۹۸ به کورت خودمختاری بدهد. م.

[۱۰] کشورهای بلغارستان و صربستان (که اکنون قسمتی از یوگسلاوی است) با اتفاق یونان و مونتنگرو باهم متحد شدند و جامعه بالکان را به وجود آوردند و در سال ۱۹۱۲ به اتفاق هم به ترکیه حمله کردند. در نتیجه ترکیه کلیه نواحی اروپایی تحت تصرف خود را بجز استانبول (قسطنطنیه) از دست داد. حتی شهر ادرنه (آدریانوپول) هم که قدیمی‌ترین پایتخت امپراتوری عثمانی در اروپا بود از ترکیه جدا شد. جنگهای بالکان در سالهای ۱۹۱۲ و ۱۹۱۳ جریان داشت. م.

در نوامبر ۱۹۲۰ دانشجویان، هیأت امنا را مجبور کردند، کمک دولت را، که از طرف هوت (J.P. Hewett) نایب‌الحکومه ولایات متحده ۴۱ (۱۹۱۲-۱۹۰۷) اعطا شده بود؛ رد کند. از دسامبر ۱۹۲۰ تا مارس ۱۹۲۱ آنان به جمع‌آوری پول برای صندوق خلافت پرداختند و در بیهار و ولایات متحده يك سپاه داوطلب تشکیل دادند.

شبلی، دارالمصنفین را به منظور ترویج انتشارات و ترجمه آثار تاریخی، مذهبی و علمی در سال ۱۹۱۳ بنیان نهاد ولی مانند بسیاری دیگر از مؤسسه‌های مسلمانان، پان‌اسلامیک را ترویج می‌کرد. این کار به همت سید سلیمان ندوی، یکی از شاگردان شبلی در ندوه صورت می‌گرفت. در آوریل ۱۹۲۰، او به منظور وادار ساختن مسلمانان برای جانبازی در راه حفاظت از اماکن مقدسه در کانپور [۱۱] صحبت کرد و در سال ۱۹۲۰ به هیأت جنبش خلافت اعزامی به لندن پیوست. او به عبدالباری نوشت که:

«اگر مسلمانان می‌خواهند کمبهر را آزاد کنند، باید ابتدا هند را آزادی ببخشند. (او تأکید کرد که) آزادی سیاسی هند وظیفه‌ای مذهبی است» ۴۲.

یکی دیگر از رهبران جنبش عدم‌همکاری مسعود علی ندوی بود که فعالیت‌هایش دارالمصنفین را به «مؤسسه سیاسی افراطی» و مرکزی برای فعالیت‌های سیاسی ناحیه اعظم‌گره، تبدیل کرد ۴۳. نفوذ او به بسیاری از شهرهای کوچک آن حدود مثل ماو (Mau)، سرای میر و فاروجا توسعه یافت. در ماو عمده جولا‌های مسلمان (یافندگان) سکونت داشتند که با رهبری عبدالعزیز، که يك آرایشگر بود، مولوی محمدصابر که امام مسجد محل بود، مولوی عبدالله و مولوی ضمیر در صف مقدم جنبش عدم‌همکاری بودند. آنان رئیس افتخاری دادگاه ناحیه را وادار به استعفا کردند و کالج اسلامی محل را واداشتند تا از دریافت کمک دولتی خود صرف‌نظر کند. از طرف دیگر، در سرای میر، تمام فعالیت‌های نیروی خلافت درباره مدرسه عربی [مدرسه علمیه] تمرکز یافت. این‌جا، مدیران، کارکنان و دانشجویان به منظور توضیح اهمیت فتوای صادره از سوی عبدالباری و ابوالکلام آزاد با اشتیاق در دهکده‌های مجاور کار می‌کردند ۴۴.

فعالیتی چنین سازمان یافته، که از سوی مطبوعات پان‌اسلامیک در حال رشد پشتیبانی می‌شد، سرمایه با ارزشی برای جنبش خلافت و کلید [محرکه] نیروی خارق‌العاده نهضت خلافت بود.

۳

نشریه استقلال (Independent) چاپ الله‌آباد در سوم ژوئن ۱۹۲۰ به

[۱۱] پسوند پور در اسم‌هایی مثل کانپور پسوند مکانی است و بنا بر نوشته‌های شادروان تفضلی چیزی ردیف پسوند آباد است در کلمه الله‌آباد و حیدرآباد و...م.

خوانندگانش هشدار داد که: «بسیار مواظب باشید که کنترل تمامی جنبش خلافت در دست حکمای الهی و روحانیون نیفتد»^{۴۵}. بدون شك راست است که پیشتازی روحانیون مسلمان خطراتی را در برداشت^{۴۶}؛ زیرا جهات مذهبی را اعتلا می‌بخشید و ابعاد ضد استعماری جنبش خلافت را تضعیف می‌کرد. ولی [البته] پیوستگی آنان برای موفقیت جنبش حیاتی بود. حقیقتی که هم مسلمانان تحصیل‌کرده در غرب و هم گاندی را تحت تأثیر قرار داد و سبب رشد علما گردید و موجب شد که هشدارهای مکرری را که درباره‌ی خطرهای آشکار دخالت آنان در سیاست داده می‌شد نادیده بگیرند.

در هر حال، در اوایل سال ۱۹۲۱، علما ثابت کردند که احساس مسؤولیت می‌کنند و اتحاد آنها تمام علائم وجود هیولایی افسانه‌ای را در بر داشت. این خطر در آوریل ۱۹۲۱ به‌هنگام کنفرانس خلافت سراسر هند که در میروت برگزار گردید نمایان شد. در این کنفرانس بعضی از علما با شرکت هندوها در جنبش خلافت مخالفت کردند و خواستار آن شدند که هدفهای جنبش خلافت طبق موازین شریعت مشخص شود^{۴۷}. به‌دنبال آن عبدالباری به‌طور جدی هشدار داد که مسلمانان آماده‌اند تا گاندی را ترك گویند و برای التیام رنجهای خود روشهای خشن را در پیش گیرند^{۴۸}. [در حالی که گاندی با اعمال خشونت مخالف بود.] علما، بی‌صبری خویش را از سیاست احتیاط و میانه‌روی مهاتما [۱۲] نمایان ساختند و نسبت به‌شدت و قدرت محدودی که او نسبت به‌پی‌گیری هیجان خلافت نشان می‌داد ابراز ناخشنودی کردند. در مه ۱۹۲۱، بعضی علما، موفق شدند دادگاههایی را (دارالقضا) در قسمتهایی از ایالت بیهار و ایالت مرزی شمال غربی [جامو و کشمیر] تشکیل دهند و برای جهاد علیه حکومت بریتانیا، در حومه‌ی شهر به‌موعظه پرداختند^{۴۹}. جمعیت علمای هند که در سال ۱۹۱۹، در اصل به‌ابتکار عبدالباری بنیان گذاشته شد، در ماه مارس تصمیم خطیری گرفت که اگر چه توجه عمومی کمی را به‌خود جلب کرد، ولی برای جنبش خلافت اهمیت زیادی داشت [اعلام کرد که] خدمت در ارتش برای هر فرد مسلمان حرام است^{۵۰}. کنفرانس خلافت که از هشتم تا دهم ژوئیه در کراچی برگزار شد لایحه‌ی پیشنهادی مولانا حسین احمد مدنی (۱۸۷۹-۱۹۵۷) را تصویب کرد که از سوی برادران علی، پیرغلام مجدد، که یکی از پیروان عبدالباری و اهل سند بود و همچنین از طرف مولانا نثار احمد که اهل دیوبند بود؛ مورد حمایت قرار گرفت^{۵۱}.

گاندی از تصویب نامه‌ی کراچی حمایت کرد ولی با این کوشش افراطی در سیاست جنبش خلافت همدلی نشان نداد. او می‌ترسید که حالت ستیزه‌جویانه‌ای که بعضی علما در پیش گرفته بودند به‌بروز خشونت انجامد و در نتیجه اعتبار رویه‌ی او را در جنبش عدم خشونت و جنبش عدم همکاری از بین ببرد. او همچنین

[۱۲] مهاتما، به‌معنای «روح بزرگ» و لقبی است که به‌گاندی داده شده بود. م.

از علائم نارضایتی در میان اعضای هندوی کنگره [ملی هند] که در پی آشوب موپله (Mopleh) در اوت ۱۹۲۱ بروز کرده بود آگاهی داشت، و در اندیشه بود که مبادا رهبران جنبش خلافت آنان را طرد کنند. ولی مردانی چون عبدالمجید بدایونی (Budauni) (ف. ۱۹۳۱) و غفور احمد و نثار احمد چنین عقیده‌ای نداشتند. در ۲۱-۲۲ اکتبر، آنان و تعداد زیادی از پیروانشان در جلسات کمیته خلافت مرکزی و جمعیت‌العلماء ازدحام کردند و خواستار آن شدند که خط‌مشی نافرمانی عمومی بی‌درنگ اتخاذ شود. آرای قابل توجهی که به انصاری، آزاد، و اجمل‌خان داده شد، توانست علما را متقاعد سازد که گاندی، «رهبر شناخته شده همه هندیها، هنوز زمان را مستعد نافرمانی عمومی [عدم اطاعت از دولت] نمی‌بیند» ۵۲.

در دسامبر ۱۹۲۱، حسرت موهانی (۱۸۷۷-۱۹۵۱) که بازنمای دیدگاههای اکثر علمای مبارز بود، پیشنهاد کرد که کنگره و مسلم‌لیگ برای به‌دست آوردن «استقلال کامل» جد و جهد کنند و زمانی که اعلام کرد که در صورت برقراری حکومت نظامی، مسلمانان یا باید [جنبش] عدم همکاری را کنار گذارند و یا با گلوله‌ها و سرنیزه‌ها رو در رو شوند، حرف آخر را زد. اگر حالت دوم اتفاق می‌افتاد، طبیعی بود که برای دفاع از خویشتن، روش اعمال خشونت اتخاذ می‌شد. این امر نشانه تنش بود که میان آرمان عدم خشونت گاندی و رهبران [جنبش] خلافت که آنرا به‌عنوان تکنیکی سیاسی پذیرفته بودند به‌وجود آمد؛ عدم خشونت، حقیقتی بود که به‌عنوان سیمای همیشگی این جنبش باقی ماند. گاندی، علی‌رغم آن‌که از انگیزه‌های مسلمانان دل خوشی نداشت، با اعلام عدم خشونت به‌عنوان شرط اولیه حمایت خویش از جنبش خلافت این تنش را خود به‌وجود آورد. امیدهای وی برای تبدیل احساسات محدود مسلمانان به جنبشی ناسیونالیستی با شکست مواجه شد، زیرا بعضی عوامل در میان طرفداران خلافت، بخصوص علما علاقه نداشتند که با تأیید هدفهای او در کنارش حرکت کنند. آنان به‌حمایت بخیلانه خود از برنامه عدم خشونت و عدم همکاری [با دولت که گاندی طراح آن بود] ادامه می‌دادند، تا شاید به‌این قیمت پیوند و همدلی گاندی را با جنبش خلافت حفظ کنند.

گاندی با تمام وجود از این تصمیم پشتیبانی کرد و عقیده داشت که تاوحدت هندو و مسلمان به‌طور کامل تحقق نپذیرد استقلال کامل نمی‌تواند در عقیده کنگره جای گیرد. این تعبیر دیگرگونه‌ای از نابهنگام بودن آرمان استقلال کامل و نامحتمل بودن کسب حمایت‌بخشی از کنگره بود. کنگره سرانجام به‌جای حسرت-موهانی به‌گاندی پشت داد؛ همچنان‌که کمیته اجرایی مسلم‌لیگ در سی‌ام دسامبر چنین کرد. لایحه حسرت [موهانی]، که با مخالفت اجمل‌خان، انصاری و سیدرضا-علی (متولد ۱۸۸۲) روبرو شده بود، سرانجام با سی و شش رأی در برابر بیست و سه رأی رد شد.

علما خشمگین بودند، زیرا این جمعیت‌العلماء بود که نخست آرمان استقلال

کامل را در ماه مارس ۱۹۲۱ مطرح کرده بود. مولانا عبدالحمید می‌گفت که: «اگر گاندی به استقلال کامل توجه نمی‌کند به او توصیه می‌کنیم که به گروه جی - حضورهای [۱۳] مشهور خود، که او را با آغوش باز پذیرا هستند بپیوندد» ۵۲. این‌گونه سخنان تند بازگوکننده شکاف فزاینده، بین گاندی و روحانیون مسلمان بود. با وجود متحدان صاحب نفوذ مهاتما، همچون برادران علی که هنوز در زندان بودند امید کمی به سازش مشاهده می‌شد. در سال ۱۹۲۱، جنبش خلافت از کنترل گاندی خارج شد و پیوند او با رهبران ذی نفوذ آن زیر فشار جدی قرار گرفت. آشوبهای موپله در سراسر مالابار، واقع در ساحل هند جنوبی، فشار اضافی غیرقابل تحملی بود و اشتیاق کمی را که هندوها به جنبش خلافت داشتند تضعیف کرد.

در بحبوحه ستیز داغی که در اثر آشوب موپله به وجود آمده بود، در پنجم فوریه ۱۹۲۲ گاندی با متوقف کردن نافرمانی عمومی شگفتی آفرید. این کار بلافاصله پس از بروز خشونت در چوری‌چورا، واقع در نزدیکی گوراکه پور، انجام شد [۱۴]. گاندی به کمیته اجرایی کنگره اطلاع داد که: «مفهوم کلی نافرمانی عمومی بر نظریه‌ای استوار است که صفت عدم خشونت جوهر اصلی آن است... من شخصاً هرگز نمی‌توانم طرفدار جنبشی باشم که نیمی از آن خشن و نیم دیگر غیر خشن است.» دو دلیل دیگر ممکن است گاندی را تحت تأثیر قرار داده باشد که نافرمانی عمومی را متوقف کند: اول موفقیت ناپایدار جنبش و دوم فشار رو به تزاید بر او به خاطر پیوندش با طرفداران خلافت، و ناتوانیش در کنترل فعالیتهای آنان. راه‌حلهایی که در کنفرانس خلافت در کراچی در ژوئیه ۱۹۲۱ ارائه شد به آن اندازه نامعتدل بود که به گاندی هشدار دهد و سخنرانیهای خشن و نامناسب علماً ترس او را از بروز خشونت تأیید کند.

او از تأثیرات آشوبهای موپله بر هندوها نیز آگاه بود و سعی داشت که احساسات آنان را تلطیف کند ولی سودی نداشت. بی‌علاقگی هندوها نسبت به جنبش رو به تزاید می‌رفت و در اندیشه‌رهایی از مشقت عدم همکاری بودند. اگر این حقیقت در فرمول‌بندی طرحهای سیاسی آینده گاندی نادیده گرفته می‌شد، اشتباه بزرگی در وظیفه او رخ می‌داد. ژستهای قدیمی نامناسب می‌نمود و متوقف

[۱۳] شاید بتوان آن را به «جان‌نار» و در مقام طنز به «ددمچن در فاب‌چن» و «بله قربان گو» تعبیر کرد. م.

[۱۴] چوری‌چورا در نزدیکی شهر گوراکه پور یکی از شهرهای ولایات متحده، یعنی ایالت اوتراپرادش امروزی واقع است. در اوایل سال ۱۹۲۲ در این شهر میان پلیس و دهقانان برخورد شدیدی روی داد و دهقانان دفتر پست پلیس را آتش زدند و چند نفر پلیس که در آن بودند سوختند. این حادثه و بعضی وقایع دیگر... گاندی را به شدت تکان داد و به پیشنهاد او دستگاه اجرایی کنگره، نافرمانی عمومی و عدم همکاری را متوقف ساخت. رک: نپرو، نگاه‌های به تاریخ جهان، چاپ تهران، سال ۱۳۶۱ صفحات ۱۳۸۷-۱۳۸۶، م.

کردن نافرمانی عمومی ناگهان به صورت ضرورتی سیاسی درآمد. به هر حال، برای مسلمانان، آینده خلافت و حفاظت از اماکن متبرکه حکم «مرگ و زندگی» را داشت. ولی تصمیم گاندی در باب متوقف کردن نافرمانی عمومی هیجان آنان را التیام بخشید. آنان مایوس و عصبانی بودند و در جلسه های جمعیت العلماء و کمیته مرکزی خلافت در مارس ۱۹۲۲، گاندی به اتهام خیانت محکوم شد. حسرت موهانی برنامه باردولی را مبنی بر این که اگر دین امر به خشونت دهد، نمی توان روش عدم خشونت را در پیش گرفت؛ رد کرد^{۵۴}. کنفرانس جمعیت العلماء که در اجمیر برگزار شد، عبدالباری، مهاتما و راهل باردولی را که کمیته اجرایی کنگره آن را پذیرفته بود به باد حمله گرفت^{۵۵}. این گونه حملات حتی بعد از توقیف گاندی، در دهم مارس ۱۹۲۲، ادامه یافت [۱۵]. مسلمانان رها شدند تا «بیفتند و سزای خویش را ببینند». آنان خیانت و سردرگمی را احساس می کردند. وقتی گاندی در فوریه ۱۹۲۴ از زندان بازگشت، همان مقدار کمی هم که از علاقه او به جنبش خلافت باقی مانده بود، از میان رفت. زمانی که از او خواستند یک نفر هندو را برای پیوستن به هیأت نمایندگی خلافت اعزامی به آنکارا نامزد کند، مهاتما به این بهانه که چنین کاری برای هر هندویسی «نامناسب» است از انجام آن سر باز زد^{۵۶}. چقدر کنایه آمیز است که [می بینیم] کمتر از پنج سال پیش او به همکیشان خود اصرار می کرد تا: «از جنبش برحق مسلمانان حمایت کنند». او می گفت: هندوهای که نهایت درجه حمایت خود را نسبت به آنان (مسلمانان) مبذول ندارند، مفهوم برادری را به طور جبن آمیزی نقض می کنند»^{۵۷}.

پس از متوقف شدن نافرمانی عمومی، مسلمانان به حیرتی دیگر دچار شدند. در بیست و یکم نوامبر ۱۹۲۲ مجمع ملی ترکیه در آنکارا تصمیم گرفت خلافت را از سلطنت جدا کند [۱۶]. و از آنجایی که حفظ قدرت دنیوی خلافت یکی از

[۱۵] پس از دوره اول جنبش نافرمانی عمومی که طی آن بسیاری از رهبران و افراد فعال کنگره به زندان افتادند گاندی نیز دستگیر و پس از محاکمه به شش سال زندان محکوم شد. به این ترتیب اولین دوره نهضت نافرمانی عمومی پایان یافت. نهر و «نگاهی به تاریخ جهان» تهران ۱۳۶۱، صفحات ۱۳۸۶-۱۳۸۷. م.

[۱۶] مجمع ملی ترکیه از نیروهای انقلابی و ملی ترک، در نتیجه ضعف سلطنت عثمانی و تضییقاتی که بر مردم ترک وارد می کرد و با فعالیتهای «ترکهای جوان» به وجود آمد و اعلام کرد که سلطان عثمانی از همان روزی که انگلیسیها استانبول را متصرف شدند دیگر ارزش قانونی ندارد. طبیعی است که خلیفه هم کمال پاشا و یارانش را غیر قانونی و مرتد خواند و خون آنها را مباح دانست. ولی سرانجام سلطان عثمانی در این نبرد داخلی هم شکست خورد و در اول نوامبر ۱۹۲۲ از سلطنت خلع شد و به این ترتیب عمر حکومت سیاسی ۶۲۳ ساله خاندان عثمانی به پایان رسید. گرچه محمد ششم پسر عموی خلیفه مخلوع به نام عبدالمجید به عنوان خلیفه باقی ماند ولی فقط در امور مذهبی دخالت داشت و نه در امور سیاسی. بساط خلافت مذهبی او هم در سال ۱۹۲۴ برچیده شد. یک سال پیش از آن یعنی در اکتبر ۱۹۲۳ ←

هدفهای اصلی جنبش خلافت بود، انجام این عمل از سوی [ترکها]، جامعه‌ای که به‌طور خالص مسلمان بودند، همه نقشه‌ها را نقش بر آب کرد. ضربه نهایی، در مارس ۱۹۲۴، به‌دست مصطفی‌کمال‌پاشا زده شد؛ که خلافت را مثل حسابی منفجر کرد [کسی که بساط سلطنت خلفای عثمانی را برچید]. نتیجه آنی این کار از هم پاشیدن حزب خلافت بود. از سال ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۲، غیرت مذهبی و فشار تعصبات ضد بریتانیایی، گروههای مختلف مسلمانان هند را متحد کرد. اما زمانی که هیجانات اولیه جنبش خلافت رو به ضعف رفت، تناقضات درونی این اتحاد را گسست و تفرقه در بین طبقه علما را بسان تفرق عموم مسلمانان آشکار کرد. با پیوستن نثار احمد، از کانپور، و عبدالمجید بدایونی به جنبش تنظیم، جمعیت العلماء منقسم شد. آنان سازمانی مشابه را به نام جمعیت‌العلمای هند، در کانپور، پایه‌گذاری کردند ۵۸.

این همه داستان نیست. برقراری مجدد روابط بین شاخه‌های سیاسی و مذهبی جنبش خلافت نتوانست ادامه یابد، پاره‌ای به‌سبب پیش‌آمدهای بین‌المللی که علت وجودی آنرا نفی می‌کرد و پاره‌ای هم بدین علت که هیچ پایه صحیح و سالمی برای تثبیت منافع متغیر و در بعضی موارد متناقض وجود نداشت ۵۹.

یکی از نتایج آنی چنین پیش‌آمدهایی، حذف روحانیون مسلمان از صحنه ملی بود. آنان از زمان اجلاس مسلم لیگ در سال ۱۹۱۸، هیچ‌گونه تردیدی را نسبت به اعتماد و خودآگاهی برنمی‌نگیخته بودند، ولی توقف جنبش خلافت طرحهای آنان را درهم شکست و به نفوذ در حال رشد آنان در سیاستهای ملی پایان بخشید. نتیجه، سرگشتگی، آشفتگی و حتی عدم فعالیت بود. علما که زمانی گروههای جدید را بسیج می‌کردند، غیرت مذهبی آنها را برمی‌انگیختند و به تظلمات آنان رسیدگی می‌کردند، حال، مصرانه از يك‌جا نشستن روی گردان بودند و برای صرف انرژی خود و بنا کردن چیزی کارآمد بر پایه تجربه جنبش خلافت به جستجوی راههای جدیدی می‌رفتند. برخی با سرسختی و با لجاجت از جنبش خلافت که نفسش به‌شماره افتاده بود حمایت می‌کردند، ولی اکثر آنها، از جمله علمای دیوبند به‌عرصه مباحثات مذهبی پا گذاشتند و جمعیتهای «تبلیغ» و «تنظیم» را به‌صورت قرینه شدهی (Shuddhi) و سنگاتان (Sangathan) سازمان دادند. [۱۷] هیجان خلافت برای علما، دشمن و اهداف مشخصی را فراهم ساخت و قسماً دشمن و هدف آدمی را منزوی کند بهانه‌ها و راه‌حل‌های دیگری باید جست. از

→ مصطفی کمال‌پاشا با عنوان آتاتورک (پدر ملت ترک) رئیس‌جمهور شد و چهارده سال در مقام ریاست جمهوری ترکیه باقی بود. با الغای رسمیت دین اسلام در سال ۱۹۲۸ و جانشین کردن الفبای لاتین به‌جای الفبای عربی، جدایی دین از سیاست رسماً در ترکیه به‌حقیقت پیوست. برای اطلاع بیشتر رک. به کشف هند، تألیف نبروه تهران، ۱۳۶۱. صفحات ۵۷۹-۵۷۸. م.

[۱۷] شدهی و سنگاتان از سازمانهای سیاسی مذهبی هندوهاست که در فصول آینده کتاب به‌نقش و ماهیت آنها وقوف خواهیم یافت. م.

آنجایی که علما امید جامعه مسلمانان به نظر می‌رسیدند، اکثر منافع آنها با هدفهای مذهبی عجیب شده باقی ماند. در نتیجه، بسیاری از علمایی که در جنبش خلافت مشارکت داشتند، به اشتغالات نخستین خود باز گشتند. جمعیت‌العلماء، که همفکری‌های ناسیونالیستی را بی‌ارزش می‌شمرد، در جهتی موازی با مسیر رهبری سیاسی مسلمانان ناسیونالیست حرکت کرد. نظر اصلی بر آن بود که از عدم مداخله در امور شریعت و تضمین تبلیغ و اجرای آن اطمینان حاصل کنند.^{۶۰}

علمای فرنگی‌محل، نیز، موفق نشدند خود را با حقایق دگرگون‌شده سیاستهای هندیهما وفق دهند و قادر نبودند رهبری مسلمانان را در دست بگیرند. عبدالباری، معمار اصلی اتحاد بین علما و کنگره، به شدت دلسرد و کناره‌گیر شد و از کنگره دوری گزید. در اوت ۱۹۲۳ او چنین شکوه سر داد:

«مقام مسلمانان سخت تنزل یافته است. کسانی که زمانی تظاهر به دوستی با ما می‌کردند و علما را آلت‌دست خود ساخته بودند، اکنون مشتاقند که از دست آنان خلاص شوند»^{۶۱}.

عبدالباری راست می‌گفت. علما، به این علت که در حومه شهرها نفوذ داشتند و قادر بودند که گروههای مختلف را به‌زیر پرچم خود گرد آورند، به زندگی سیاسی کشیده شده بودند. ولی پی‌آمد جنبش‌نافرمانی عمومی و ناکامی خلافت و مسائلی که رهبران هند در نظر داشتند طبیعتی سیاسی داشت. بنابراین دیگر نیازی به خدمات علما نبود. بی‌پرده به‌آنان گفته شد که خود را به مسائل سیاسی آلوده نسازند.

گسترش آشفتگی در گروههای مختلف و با نفوذ مسلمان، از جمله توسط خلیق‌الزمان، به بهترین وجهی جمع‌بندی شد:

«تاریخ هندوستان مسلمان در طول شانزده سال بعد، انبوهی از آشفتگی و فصلی از تاریکی سیاسی است. شکاف در سازمان خلافت بسان ترک برداشتن سنگچین نهری جاری از احساسات توده مسلمان بود که آن را به جویبارهای کوچک متعددی تقسیم کرد. بعضی به بیابانهای دورافتاده ره بردند و در آنجا خشکیدند؛ برخی در جاده‌های پر پیچ و خم به‌دیدار بستر اصلی در مسیر شتابان خود جاری شدند و برخی دیگر به سوی اقیانوسی عظیم هجوم بردند و خود را در آن غرق ساختند. هر کوششی برای دست‌یابی به‌دلیلی محکم و معتبر یا روشی منطقی در جریانهای سیاسی مسلمانان آن دوره بکلی بیموده است. در میان ما شکاف افتاد...^{۶۲}

یادداشتها

۱. رایبسون استدلال کرده است که گروههای روحانی مسلمان از مسأله خلافت برای پیشبرد منافع شخصی و سیاسی خود بهره‌برداری کرده بودند... او مصر است «که سیاستمداران حرفه‌ای مجبور بودند که پشت سر هم مسأله بسازند و با تازیانه بر سرعت هیجانانگیز اینها بیفزایند تا روزنامه‌های خود را روبراه کنند، سازمانهای خود را فعال و صندوقهای خود را پر نگاهدارند... مسائل مذهبی به‌طور معمول پان‌اسلامیک بودند؛ اینها تنها منابع مطمئن پولی مورد نیاز آنها به‌شمار می‌رفتند.» نگاه کنید به:

Francis Robinson, *Separatism Among Indian Muslims: The politics of the United Provinces' Muslims, 1860-1923* (Cambridge, 1974), p. 354.

۲. برای دستیابی به بحث کامل این موضوع نگاه کنید به:

Mushirul Hasan, *Nationalism and Communal Politics in India, 1916-1928*, (Delhi, 1979).

۳. پژوهش‌های عمده در زمینه نقش علما توسط افراد زیر انجام شده است:

قریشی (I. H. Qureshi)، لئونارد بیندر (Leonard Binder)، اسمیت (W. C. Smith)، پتر هاردی (Peter Hardy)، فاروقی (Z. H. Farugi)، مشیرالحق (Mushir U. Haq). در

هرحال، شرح بیشتر این جزئیات در کتاب قریشی آمده است:

I. H. Qureshi, *Ulema in Politics* (Karachi, 1974 edn.).

۴. نقل شده در کتاب:

K. A. Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century*, (Bombay, 1961), p. 150.

۵. همان کتاب، صفحه ۱۵۲.

۶. برای نقدی سودمند در زمینه نقش علما در سالهای نخست قرون میانه در هند نگاه

کنید به:

M. Mujeeb, *The Indian Muslims* (London, 1967).

برای ارزیابی فعالیت آنان در پاکستان، نگاه کنید به:

L. Binder, *Religion and Politics in Pakistan* (Berkeley and Los-angeles, 1963).

۷. در سده نوزدهم، اندیشه سنتی مشارکت بین حکمران و علما، از جمله توسط رابع-

التحتاوی مصری (۱۸۰۱-۷۳) مطرح شد. نگاه کنید به:

A. Haurani, *Arabic Thought in Liberal Age, 1798-1938*, (London, 1962), p. 76.

۸. نقل شده از صفحه ۲۷۵ کتاب رایبسون یاد شده در بالا.

۹. علمای فرنگی محل و لکهنو تقاضای تأسیس دادگاههای حاکمان را در هندوستان

روش ویژه‌ای توسط صاحب‌مندیان مسلمان اداره شود، به نقل از:

W.S. Marris, 17. 11. 1918, Montagu Papers, Mss. EURD. 523 (34), IOL.

۱۰. رک:

Makatib-i-Shibli (Azamgarh, 1928) vol. 1, p. 329.

۱۱. نگاه کنید به: Mujeeb, *Indian Muslims*, pp. 407-8.

۱۲. این زمانی بود که دانشمندی چون رابع‌التحتاوی در مصر و خیرالادین در تونس

به علما اصرار می‌کردند که خود را با دانش جدید وفق دهند و با روحیات زمانه در تماس باشند. نگاه کنید به:

Hourani, *Arabic Thought*, pp. 92-3.

۱۳. شبلی استدلال می کند که جامعه مسلمان تنها در صورتی که علما بر وجود مادی و معنوی آن اعمال کنترل می کردند می توانست توسعه یابد؛ نگاه کنید به:

S. M. Ikram, *Mauj-i-Kawsar*, (Lahore, 1970 edn.) p. 233.

۱۴. برای نمونه، نگاه کنید به:

M. Manzar and R. A. Khan, *Deoband awr Bareilly Ke ikhtilaf wa Naza par faisla kum munazara* (Sambhal, 1966).

15. Peter Hardy, *The Muslims of British India* (Cambridge, 1972), p. 171; Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964* (Oxford University Press, 1967), p. 105.

۱۶. مثلاً، کوششهای پرتوانی از سوی رهبران کنگره به عمل آمد تا حمایت علما را در خلال جنبش نافرمانی عمومی در سالهای ۱۹۳۰-۱۹۳۱ به دست آورند. نگاه کنید به:

D. Gladding Defuty-Secretary to Government of India, 3 July, 1913, Home Poll. A, August 1931, 189, NAI.

از طرف دیگر، دولت هند علاقه مند بود که با کوششهای رهبران کنگره مخالفت کند. خدمات مالکین مسلمان برای حفظ زندگی شرافتمندانه علما مفید واقع شد. در آوریل ۱۹۳۰ نواب چاتاری (Chahtari) به قصد انجام مأموریتی به دیوبند رفت تا از نفوذ خود برای به بیراهه کشاندن آنان (علما) استفاده کند. این نوکر وفادار راج [دولت بریتانیا]، آشکارا طبق فرموده اربابش عمل می کرد. رجوع کنید به:

Hailey to Cunningham, 26 April 1930, Mss, EUR. C. 152, Irwin Papers (24), IOL.

۱۷. در مارس ۱۹۱۵، مستون، Meston، تحلیل جالبی در این باره که چگونه سیاست مردان و علما با هم کنار آمدند ارائه داد. بنا به گفته او «جوان مسلمان تحصیل کرده، بی تاب است، از هر کسی ناراضی است، او در طلب جنبشی، ندایی، چیزی است که بتواند بدان بیاید؛ چیزی که حداقل، مناعت او را به او باز گرداند و شکوه تبارش را تجدید کند. این امر را او در مذهبش می یابد. مذهبش او را با سنت های بزرگش مرتبط می سازد. اگر او را به اخلاقیات مقید نکند به مبارز بودن مقید خواهد کرد. این [مذهب] نشانه پیروزی شماس است [۱]... در این نقطه است که او با طبقه روحانی ارتباط می یابد. بان اسلامیسیم از این جا ناشی می شود. به نقل از نامه مستون به هاردینگ در ۲۵ مارس ۱۹۱۵ از مجموعه نامه های هاردینگ (۸۹).

«نئی روشنی» چاپ الله آباد به سردبیری وحید یار خان بر اهمیت همکاری با علما در مبارزه علیه سیاستهای بازدارنده دولت تأکید می کند. همچنین نشریه «محمدی» چاپ کلکته، اظهار نظر می کند، که نقش بیدار کردن توده های مسلمان در برابر خطری که دنیای اسلام را تهدید می کرد باید که بر عهده علما می بود. این نشریه می نویسد: «بگذارید علما دست به کار شوند. بگذارید اولین قدمها در این کار بزرگ ملی از نواحی روستایی آغاز شود و شرح آن از مسجد هر دهکده انتشار یابد.» به نقل از نشریه «نئی روشنی» به تاریخ بیست و سوم دسامبر ۱۹۱۷ (UPNNR)؛ نشریه «محمدی» به تاریخ بیست و سوم آوریل ۱۹۲۰ (BENNR, 1917)؛ نشریه «انتخاب».

[۱] در متن انگلیسی جمله «in hoc Signo Vinces» به زبان لاتینی آمده است که نقل قول است از کنستانتین کبیر، اولین امپراتور مسیحی رم (۳۳۷-۳۰۶ میلادی) که در حالی که به صلیب اشاره می کرد گفت که: «این علامت پیروزی شماس است.»
In this sign [Cross] you will conquer.

دهم ژانویه ۱۹۲۰ (PUNNR, 1920).

۱۸. نامهٔ مستون به هاردینگ به تاریخ ۲۵ مارس ۱۹۱۵، از مجموعه نامه‌های هاردینگ (۱۹)، کتابخانه دانشگاه کمبریج.
۱۹. نگاه کنید به:

Nationalism and Communal Politics, Chapter 2.

۲۰. برای آگاهی از ماهیت اختلافها، نگاه کنید به کتاب (Separatism) رابینسون که در بالا ذکر شده است صفحات ۲۶۸-۲۷۱. همچنین برای پی بردن به رقابتهای علمای دیوبند، ر.ک:

Gail Minault, 'The Khilafat Movement: A Study of Indian Muslim Leadership 1919-24, (Unpublished Ph. D. Thesis, University of Pennsylvania, 1972), pp. 66-70.

تعدادی از علما که نقش رهبری را برعهده داشتند از جنبشهای خلافت و عدم همکاری کناره گرفتند و همکیشان خود را به خاطر ارتباطشان با هندوها مورد انتقاد قرار می دادند. مولانا احمد رضاخان اهل باریلی یکی از آنها بود. در سال ۱۹۲۱، او جمعیت انصارالاسلام را برای مقابله با پاناسلامیک تشکیل داد و کنفرانسی هم به همین منظور برپا داشت. اولین کنفرانس جمعیت انصار توسط مولانا محمدمیان، (۱۸۹۲-۱۹۵۶) از خانقاه برکتیه شهر مارهرا (Marehra) که شهر کوچکی از ناحیه اته (Etah) واقع در ولایات متحده* است، داده شد. مولانا به شدت با هیجان خلافت به مخالفت برخاست؛ همکاری با بریتانیاییها را مورد حمایت قرار داد و طرفداران جنبش خلافت، از جمله عبدالباری را به خاطر وابستگی با گاندی و دیگر اعضای هندوی کنگره محکوم کرد. نگاه کنید به:

S. Jamaludin, 'Religio-political Ideas of a Twentieth Century Muslim Theologian-An Introduction, Marxist Miscellany', *Marxist Miscellany*, March 1977, pp. 13-18.

در سندیپیرها به دو بخش مساوی تقسیم می شدند. پیر کینگری (Pir of Kingri) از باب مثال نه تنها با جنبش عدم همکاری مخالفت می ورزید، بلکه به مریدانش نیز توصیه می کرد که به دولت وفادار بمانند، و پیر رشید الله (Pir Rashidullah)، یکی از روحانیون با نفوذ مسلمان، از جنبش دوری می گزید، چون بنا به قول او «به وسیله هندوها پایه گذاری شده بود و به وسیله آنها کنترل می شده». نگاه کنید به:

WR (Sind), 9 April 1921, J. C. Curry Papers, Center of South Asian Studies, Cambridge.

۲۱. ر.ک:

Afzal Iqbal (ed.) *Mohammad Ali: My life a Fragment*, (Lahor, 1966) Reprint, p. 43.

۲۲. ر.ک:

Z. H. Faruqi, *The Deoband School and the Demand for Pakistan* (London, 1963), pp. 56-7

۲۳. ر.ک:

My life: A Fragment, p. 34.

* ایالت اوترپرادش کنونی.

۲۴. همان کتاب، صفحه ۴۴.
۲۵. از باب نمونه نگاه کنید به نامه مولوی محمد احمد به شووت (Sheweth) به تاریخ سیام اکتبر ۱۹۱۷، از مجموعه نامه‌های مستون (IOL (۱۹) ۱۳۶، F. EUR, Mss).
۲۶. نگاه کنید به نامه عبدالباری به گاندی، از مجموعه نامه‌های فرنگی محل، (FM) لکنهو.
۲۷. به گفته عبدالباری در مآخذ بالا نگاه کنید. (از بخشهای داخلی به اجلاس جمعیت العلماء در اکتبر ۱۹۲۰ رجوع کنید).
۲۸. رك:
- Khutbat-i-Shibli*, pp. 29-33, quoted in S. M. Ikram, *Modern Muslim India and the Birth of Pakistan, 1858-1951* (Lahore, 1965 end.).
۲۹. رك:
- Ahmad, *Islamic Modernism*, pp. 109-110, W. C. Smith, *Modern Islam in India*, (Lahore, 1946), p. 39.
۳۰. نشریه «الهیال» [هفته‌نامه به زبان اردو] هشتم سپتامبر ۱۹۱۲، به نقل از: Mushir U. Haq; *Muslim Politics in Modern India, 1857-1947* (Meerut, 1970), p. 27.
۳۱. رك:
- A. M. M. Sajjad to Abdul Bari, 4 December 1918, Naqqush (Lahore), p. 91.
۳۲. به نقل از قاضی عبدالغفار در:
- Hayat-i-Ajmal* (Aligarh, 1950), p. 185.
۳۳. نشریه «تریبون» - چاپ لاهور - بیست و یکم مارس ۱۹۱۹.
۳۴. نشریه «محمدی» چاپ کلکته، دوازدهم دسامبر ۱۹۱۹.
- Bengal Native Newspaper Reports, 1919.
۳۵. رك:
- Qureshi, *Ulema in Politics*, p. 271.
۳۶. رك:
- Diary of the Earl of Ronaldshay, 16 May 1919, Ronaldshay Papers, MSS. EUR. D. 609 (1) IOL.
۳۷. برای اطلاع از جزئیات امر نگاه کنید به:
- P. C. Bamford, *Histories of the Khilafat, and Non-Cooperation Movements* (Delhi, 1974) Reprint; Hasan, *Nationalism and Communal Politics*, p.p. 173-74; J. M. Brown, *Gandhi's Rise to Power: Indian Politics 1915-1922*, (Cambridge, 1972).
۳۸. رك:
- Bamford, *Histories*, p. 51.
۳۹. رك:
- FR (Bengal), November 1921, Home Poll. Deposit (December, 1921) 18, NAI.
۴۰. مبدا که نفوذ بان‌اسلامیک ندوه به‌نادیده گرفتن شبلی در سال ۱۹۱۱ کمک کرده باشد.

۴۱. نامه هوت (J.P. Hewett) به دانلپ اسمیت (Dunlop Smith) به تاریخ ۲۷ ژانویه ۱۹۰۸ و نامه فوس (C. P. Della Fosse) به ادانل (O Donnell) هشتم فوریه ۱۹۱۴: General Administration Department (GAD), 1908, F. no. 79, U.P. State Archives, Lucknow.
۴۲. نگاه کنید به همان مأخذ نامه گراسی (Gracey) به لامبرت (Lambert) به تاریخ هشتم ژانویه ۱۹۲۶ (GAD, ۱۹۲۱, F. no. ۱۰۷۴).
۴۳. همان مأخذ.
۴۴. همان مأخذ یادداشت هفتم دسامبر ۱۹۲۰ بیگ (R. W. Bigg).
۴۵. نقل شده در کتاب *Separatism*، صفحه ۳۱۶ نوشته رابینسون.
۴۶. بعضی از نویسندگان به خصوص در پاکستان، استدلال کرده‌اند که درگیری علما در جنبش خلافت اشتباه بود. از باب مثال نگاه کنید به: Abdul Hamid, *Muslim Separatism in India: A Brief Survey, 1858-1947* (Lahore, 1971), Reprint, pp. 151-52:
- نیز
- M. Noman, *Rise and Growth of the All-India Muslim League* (Allahabad, 1942), pp. 213-14.
۴۷. نگاه کنید به: WRDCI, 11 April 1921, Home Poll. Deposit, June 1921, 54, NAI.
۴۸. عبدالباری در ژوئن ۱۹۲۱ گفت که انجمن او عدم خشونت و عدم همکاری را به عنوان اسلحه مفیدی که دردهایشان را جبران کند به کار می‌گیرد، ولی هرگز خود را به چنین اصلی پای‌بند نمی‌کنیم. رک به: Home Poll. 1921, 45, NAI.
۴۹. رک:
- Bamford, *Histories*, pp. 168-69.
۵۰. همان کتاب صفحه ۱۶۵.
۵۱. رک:
- Weekly Report (Sind), 8 October 1921, J. C. Curry Papers.
۵۲. رک:
- Bamford, *Histories*, p. 177.
۵۳. نشریه ذوالقرنین به تاریخ بیستم ژانویه ۱۹۲۲ (NPNNR, ۱۹۲۲).
۵۴. رک:
- Home poll February 1922, 18, NAI.
۵۵. رک:
- Home Poll, 1922, 501, NAI.
۵۶. رک:
- Mahadev Desai, *Day to Day with Gandhi* (Varanasi, 1968) vol. 4, p. 22.
۵۷. رک:
- Collected works of Mahatma Gandhi*, vol. 17, p. 350.
۵۸. رک:
- Qureshi, *Ulema in politics*, p. 302.
۵۹. رک:

Faruqi, *The Deoband School*, p. 36.

۶۰. نگاه کنید به:

Peter Hardy, *Partners in Freedom - and True Muslims: The Political Thoughts of Some of Muslim Scholars in British India, 1912-1947* (Lund, 1971).

۶۱. بیانیه، خطاب به مطبوعات، بیستم اوت ۱۹۲۳، از مجموعه نامه‌های عبدالباری (FM.)

62. C. Khaliqzaman, *Pathway to Pakistan* (Lahore, 1961) p. 76.

مسئله فلسطین در سیاست هندوستان، در سالهای ۱۹۲۰

سندیپ چولا

هرچند ناسیونالیسم هند، بهای بسیار گزافی برای پیروزی جنبش خلافت پرداخت، ولی، آنچه را که به چشم دستگاه اداری هندی - بریتانیایی همچون غول می‌آمد، به خشم آورد؛ غولی که تا پایان حکومت بریتانیا بر هند دوام آورد. این غول پان اسلامیسم بود. پس از برچیده شدن بساط خلافت، در ترکیه نوبنیاد مصطفی کمال غول پان اسلامیسم به مرگ طبیعی نمرد، بلکه با تمرکز بر مسأله‌ای جدید به زندگی خود ادامه داد؛ مسأله‌ای که پیشه سیاسی کاملاً نوی آفرید و بدان وسیله، پان اسلامیسم را زنده نگاه داشت که به عقیده بعضی هنوز هم آن را زنده نگاه داشته است. این مسأله، مسأله پیچیده فلسطین بود. [۱] در این مقاله کوشش می‌شود که تأثیر فلسطین را بر سیاست هند در دهه ۱۹۲۰ ارزیابی کنیم، و، نشان دهیم، که، این مسأله، گرچه در امور سیاسی هند، مسأله‌ای بنیادی نبود، اما چگونه در هند به صورت امری مهم درآمد؛ علت آن است که هر یک از سه رکن اصلی سیاست هند، یعنی حکومت بریتانیا، کنگره ملی هند و مسلمانان، بر حسب منافع خود از آن استفاده کردند.

۲

یک هفته پس از انتشار پیمان نامه سور (Sevres) در هند، نایب السلطنه به

[۱] با توجه به این که جنبش خلافت در هند تمام توجه خود را به سوی خلافت عثمانی معطوف می‌داشت، پس از اضمحلال حکومت سلاطین عثمانی، که هیچ قرن و نیم ادامه داشت، باید از بین می‌رفت. کما این که گروهی از روحانیون که نهایت همکاری را با این نهیست داشتند از آن دست شستند و بی‌کار خود رفتند. ولی چون آرمان اصلی جنبش در هر حال اسلام‌خواهی بود، گرفتاری‌هایی که استعمارگران مسلمانان برای فلسطینیها ایجاد کردند انگیزه‌ای برای ادامه حیات جنبش خلافت در هند به شمار آمدیم.

وزیر کشورش گفت: «حقیقتاً امیدوارم که کل جنبش بنابر مقتضیات و منافع جدید به آرامی فرو بمیرد»^۱. چلمس فورد [۲]، بار دیگر در نامه‌اش به تاریخ ۲۶ مه ۱۹۲۰ به مونتگاک [۳] هشدار می‌دهد که هیجان را نبایستی «... دست‌کم گرفت: این جنبش، در لحظه‌ای بسیار حساس تعداد بی‌شماری از مسلمانان را برانگیخته است و ما باید نادان باشیم که نیروی بالقوه آن را نادیده بگیریم»^۲. هرچند چلمس فورد نمی‌دانست که هیجان خلافت، به‌طور قطع، به این آسانی «نمی‌میرد» و نمی‌دانست که «منافع جدید» به معنای درگیری حکومت بریتانیا در فلسطین است، ولی، در این همه، پیش دانسته مسلمی وجود داشت. او، از پایان جنگ به این سو، یقین داشت که: «... در دسر جدی او در حال حاضر، وضعیت مسلمانان است. مسلمانان به مغز خود فرو کرده‌اند که دیگر بچه سرراهی حکومت نیستند، و احساس همگانی آنان تغییر شکل حکومت است»^۳.

اگر چه جنبش خلافت در مرکز صحنه جای داشت، فلسطین هم در حاشیه انتظار می‌کشید. اوایل ماه مارس سال ۱۹۲۰، محمدعلی [۴] به حضاری که در برابرش بودند گفت از آنجایی که یهودیان اقلیتی بیش نیستند، ادعای آنها نسبت به حاکمیت بر فلسطین نامعقول است^۴. گاندی طرح قیمومت بریتانیا بر فلسطین را به عنوان «... عملی خیانت‌آمیز نسبت به مسلمانان هند و چپاولگری علیه مسلمانان دنیا» به‌طور کامل محکوم ساخت^۵. دولت هند هم از قافله عقب نماند و بنابر سیاستی که ارباب قبلی‌اش، لرد کرزون [۵] در پیش گرفته بود در برابر تجربه صهیونیستی در فلسطین جبهه‌گیری کرد. لرد کرزون همان کسی است که سعی کرده بود هیأت دولت بریتانیا را از تصویب بیانیه بالفور [۶] که در اکتبر

[۲] Cheimsford وزیر امور هند در کابینه‌ی وقت بریتانیا بود. م.

[۳] Montagu در همان زمان نایب‌السلطنه دولت بریتانیا در هند بود. م.

[۴] برادر شوکت‌علی، معروف به برادران علی - خوانندگان توجه خواهند داشت که با نام محمدعلی جناح اشتباه نشود. م.

[۵] لرد کرزون (Lord Curzon) از سال ۱۸۹۹ تا ۱۹۰۵ به مدت شش سال به‌عنوان نایب‌السلطنه حکومت بریتانیا در هندوستان حکم راند. هم در زمان او بود که بنگال به دو بخش شرقی و غربی تقسیم گردید و منجر به شورشهای مسلمانان و آزادیخواهان در سالهای ۱۹۰۴-۱۹۰۵ شد و در همین زمان «یک نهضت بزرگ ضد انگلیسی» در بنگال به وجود آمد که حتی بسیاری از ملاکین و سرمایه‌داران هم برای اعتراض علیه اعمال مفرضان انگلیسیها به این نهضت پیوستند و کالاهای انگلیسی را تحریم کردند. رک به: جواهر لعل نهرو، نگاهی به تاریخ جهان، چاپ تهران سال ۱۳۶۱. م.

[۶] بیانیه بالفور در حقیقت نامه‌ای است که آرتور جیمز بالفور وزیر امور خارجه وقت کابینه انگلیس برای لرد روچیلد فرستاد. تاریخ نامه دوم نوامبر ۱۹۱۷ است و طی آن از روچیلد خواسته شده است تا از طرف پادشاه انگلستان به اتحادیه صهیونیستها اطلاع دهد که «دولت انگلیس تاسیس وطن ملی برای یهودیان را در فلسطین با نظر موافق قلبی می‌کند و برای رسیدن به این هدف مساعی حسنه خود را به کار خواهد برد». این نامه نمایانگر نیات استعمارگرانه دولت و حکومت وقت انگلیس است که در پاسخ به کوششهای مجدانه صهیونیستها صادر شد و

۱۹۱۷ مورد توجه قرار گرفته بود باز دارد. ۶. در زمستان سال ۱۹۲۱ وزارت امور خارجه از سیملا [۷] خواست که به سازمان صهیونیستی مأمور جمع‌آوری اعانه در هند کمک کند. ۷. چلمس‌فورد بنا به دستور وزیر امورخارجه وقت انگلیس، دنیس بری (Denys Bray)، علاقه‌ای به این کار نشان نداد. ۸. از این رو، مونتاک به اداره امور خارجه اطلاع داد: «با توجه به عقاید کنونی مسلمانان هند، اعمال فشار بر افکار آنان مقتضی نیست؛ چرا که مسلمانان هند، به یقین علیه آن به خشونت متوسل خواهند شد».

او پیشنهاد کرد که طرح مزبور کنار گذاشته شود. ۹. ولی به این گفته عمل نشد و به هر صورت، کارگزاران صهیونیست به هند آمدند و دولت هندوستان سعی کرد تا آنان را ندیده انگارد. ۱۰. خط مشی بعدی بریتانیا در برابر خاورمیانه، نخستین تصویر از کشمکش داخلی نهادهای اداری [بریتانیا] بود. ۱۱.

در فلسطین، حکومت بریتانیا، پیش از این، دست به کار فرو نشانیدن زدو خورد اعراب و صهیونیستها شده بود؛ زدو خوردی که همانند دیواری آجری غیر قابل انعطاف بود. ۱۲. علی‌رغم این تلاش و علی‌رغم ۱۲ مخالفت قابل ملاحظه دستگاه اداری، دیپلماسی صهیونیستی سه دهه سراسر موفقیت (از زمان اعلامیه بالفور در سال ۱۹۱۷ تا استقرار کامل دولت یهود در سال ۱۹۴۸) را با امتیاز به نام خود ثبت کرد. ۱۳. نخستین برخورد جدی اعراب و یهودیان در ماه مه ۱۹۲۱ در حیفا اتفاق افتاد. ۱۴. کمتر کسی مخالف این واقعیت بود که علت بروز این نزاع، خشم اعراب از مهاجرت یهودیان به فلسطین است. ۱۵. به این سبب، تقاضای اعراب برای تشکیل حکومتی پارلمانی [که نمایندگان ملت در آن حق قانون‌گذاری داشته باشند] راه به جایی نبرد، خلاصه مذاکرات جلسه سی و یکم ماه مه ۱۹۲۱ هیأت دولت مبین این امر است. تشکیل مؤسسات پارلمانی در فلسطین، در این زمان، سکوت گذاشته شد، زیرا حقیقت این بود که هر نماینده منتخبی، بدون شك، مهاجرت بیشتر یهودیان را منع می‌کرد. ۱۶. علت این که کابینه نمی‌خواست خود را با خطر مواجه کند وجود صهیونیستهای نصارای نیرومندی چون لوید، جرج، بالفور و چرچیل بود. در اوت ۱۹۲۲، هیاتی از اعراب فلسطینی با این تصمیم وارد لندن

به بیانیه یا اعلامیه بالفور مشهور گشت. اضافه می‌کند که در زمان انتشار این اعلامیه که سرآغاز رسمیت یافتن تسلط یهودیهای صهیونیست بر سرزمینهای فلسطینیها و سراسر اورژکی و در بدری ملت مظلوم فلسطین است، کمتر از ده درصد کل جمعیت فلسطینی یهودی بودند و بر حسب آمار سال ۱۹۲۹ جمعیتش در حکومت رژیم صهیونیستی اسرائیل بالغ بر ۳۷۸۰۰۰ نفر گزارش شده است. برای مطالعه مضمون نامه یا اعلامیه بالفور و تجزیه و تحلیل دقیق آن به هنری کبان «فلسطین و حقوق بین‌الملل»، ترجمه غلامرضا فدایی عرفی، انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۵۴، صفحات ۱۶ و ۲۴ به بعد مراجعه کنید. م.

[۷] سیملا مرکز ایالت هیمالپرادش هندوستان است که در آن زمان مرکز حکومت انگلیسی هندوستان بوده است. در سراسر این متن، منظور از سیملا، حکومت مرکزی هندوستان است. م.

شد تا موافقت آنان را با هر شکلی از قیمومت به شرط لغو اعلامیه بالفور جلب کند.^{۱۸} پافشاری آنان بر این شرط، طرح اداره مستعمرات را در مورد شورای قانون گذاری فلسطین به نحو مؤثری عقیم گذارد.^{۱۹} و به این ترتیب، کار به نفع یهودیان تمام شد. آشکار است که صهیونیستها چون در اقلیت بودند، هیچ گونه دولت پارلمانی را نمی خواستند. اما از ترس افکار عمومی جهانی که همیشه برای جنبش آنان اهمیتی اساسی داشته است؛ هرگز نمی توانستند این موضوع را آشکارا ابراز کنند؛ مبادا، افکار عمومی جهانی در مقابل آنان قرار گیرد.^{۲۰}

در هندوستان، روزنامه ها و دولت، هر دو، جریانات فلسطین را، از نزدیک، پی گیری می کردند. روزنامه ای انگلیسی زبان یادآور شد که: «... تا روند سیاست بریتانیا بر این منوال است، اعراب، برای آن که بتوانند خود را از نیستی محض، که پی آمد سیاست فعلی بریتانیاست وارهانند، باید که بر مساعی خویش تکیه کنند».^{۲۱} در باره هیأت عرب فلسطینی اعزامی به حجاز، چنین استدلال شد که هدف هیأت آن بوده است تا برای خنثی کردن تلاشهای یهودیان در تبدیل مسجدالاقصی به عبادتگاه قوم یهود از هند و دیگر کشورهای اسلامی تقاضای کمک کند.^{۲۲} ترس از واکنش تندی که جنبش پان اسلامیسم ممکن بود نسبت به این امر از خود نشان دهد، اداره مستعمرات را چنان نگران ساخت که از حکومت سیملا خواست تا موضوع را تکذیب کند.^{۲۳} ولی این موضوع در هند چندان انتشار نیافت.^{۲۴}

بنابراین دولت ترجیح داد که فتنه را خفته بگذارد. دلیل دیگر سکوت دولت، این نکته قابل توجه بود که آگاه ساختن مسلمانان هند بر این واقعیت که قدرتی مسیحی از اماکن متبرکه محافظت می کند کاری خطرناک به شمار می آید.^{۲۵} ریدینگ (Reading) در آوریل، به پیل (Peel) گفته بود که گرچه نسبت به هیجانات جنبش خلافت، احساس همدلی داشته است ولی هرگز از هیجان مربوط به فلسطین پشتیبانی نکرده است.^{۲۶} ریدینگ، در ماه سپتامبر، داروی درد هندوستان را چنین تجویز کرد:

«من علاقه مندم که مسلمانان [هند] را با خود همراه سازیم، حتی اگر نتوانیم تمام آنچه را که می خواهند به آنان بدهیم، ولی باید که موقعیت بریتانیا را به عنوان دوست و محافظ مسلمانان تحکیم بخشیم. باید قادر باشیم که به مسلمانان اعتماد کنیم؛ نباید آنان را وادار به صف آراییی در برابر خود کنیم؛ و اگر تنها من و شما بتوانیم موقعیت قبلی بریتانیا را باز گردانیم؛ در حقیقت برای برقراری آرامش هندوستان و تجدید قدرت و حیثیت خود، گام بزرگی برداشته ایم».^{۲۷}

مفاهیم روشن است؛ یعنی باید که گروهی از مسلمانان میانه رو و وفادار به حکومت بریتانیا، پشتیبان اصلی ضدیت با استراتژی ناسیونالیست باشند. سیاست مقبول زمان «تفرقه بینداز و حکومت کن» که جنبش خلافت آن را متزلزل ساخته بود می رفت که بار دیگر متجلی شود. می خواستند مسلمانان را بازی دهند و آنان را با فریبکاری دوباره به دسیسه بازیهای حکومت بریتانیا گرفتار

کنند. انجام چنین کاری، با توجه به وحدتی که بین هندوها و مسلمانان در اثر شکست جنبش خلافت به وجود آمده بود؛ همچنین با توجه به پیروزی شورش موپله در زمستان ۲۲-۱۹۲۱ و با توجه به فتح دوباره آناتولی که در سپتامبر ۱۹۲۲ به دست مصطفی کمال پاشا صورت گرفت. امکان پذیر به نظر می آمد. در سال ۱۹۲۳، جنبش ملی هندوستان با کیفیتی که از آن به «قطاری در شیب تند و پیچ و خم های جاده ای کوهستانی» تعبیر شده است تاکتیکهای خود را از آشوبگری به مشورت خواهی تغییر داده بود^{۲۸}. سازمان سیاسی قدرتمند مسلمانان که در سالهای قبل از ۱۹۲۲ رشد کرده بود تجزیه شد^{۲۹}. و نزاعهای قومی، به نحو قابل توجهی، از سر گرفته شد^{۳۰}. در نتیجه رکودی که در امور سیاسی مسلمانان پیش آمده بود. بعضی از سیاستمداران حرفه ای مسلمان هیچ پایگاه منسجمی، همانند کنگره ملی هند، نداشتند، تا، از طریق آن، بتوانند با دولت بریتانیا نبرد کنند، و در صورت لزوم آن پایگاه را جانشین کنگره ملی هند سازند، بنابراین به هر پر کاهی که امید باز آوردن اعتبار سیاسی نخستین را به آنان ارزانی می داشت چنگ انداختند؛ از آن جمله، مسئله فلسطین بود که این بار بدان متوسل شدند؛ اما، فلسطین نمی توانست همچون کالایی تجارتي در انحصار مسلمانان باشد. کنگره ملی هند و دولت [بریتانیایی] هندوستان، هر دو به تساوی بر آن شدند تا از نیروی سیاسی بالقوه مسأله فلسطین به سود منافع خود بهره برداری کنند^{۳۱}.

در تابستان ۱۹۲۳، حکومت بریتانیا به این نتیجه رسید که نگهداری فلسطین، برای امپراتوری بریتانیا، ضرورتی سوق الجیشی [استراتژیک] است. از این رو، دیگر جایی برای چشم پوشی و رد اعلامیه بالفور باقی نماند^{۳۲}. یکی از کنفرانسهای سلطنتی که در پاییز همان سال تشکیل شد، این امر را تأیید کرد^{۳۳}. در نتیجه، بن بست سیاسی فلسطین همچنان ناگشوده ماند. اعراب مایل نبودند تقاضای خود را در مورد لغو اعلامیه بالفور پس بگیرند^{۳۴}. به این ترتیب، اعراب و مسلمانان هند در حالت مشابهی قرار داشتند، زیرا هیچ یک از آنان، هدف سیاسی عملی و روشنی نداشتند. هیاتی از اعراب فلسطین، از نوامبر ۱۹۲۳ تا ژوئن ۱۹۲۴ از هندوستان دیدار کرد^{۳۵}. جمع آوری اعانه در هندوستان برای مرمت مسجد الاقصی پوششی بر هدف واقعی این هیات بود^{۳۶}. ولی گزارشهای اطلاعاتی هردوجا، هم هند و هم خاورمیانه، هدف حقیقی آنان، یعنی انتشار تبلیغات پان اسلامیس، را روشن می سازد^{۳۷}. دولت هندوستان به منظور آرامش افکار مسلمانان این هیات را، هر چند با اکراه، به رسمیت شناخت و از آن حمایت کرد^{۳۸}. هیات مزبور مرکب از سه عضو بود، که جمال حسینی، سیاستمدار برجسته حزب فلسطینی و دبیر اتحادیه مسلمانان و مسیحیان فلسطین، یکی از آنان بود^{۳۹}. ری دینگک اعضای این هیات را در روز ششم نوامبر پذیرفت^{۴۰} و آنان پس از این دیدار، به منظور جلب نظر کمک دهندگان و دریافت اعانه برای تعمیر و مرمت مسجد الاقصی به مراسم کشور سفر کردند. دولت، محرمانه مراقب آنان بود، و، از

این طریق آشکار شد که اعضای هیأت با سیاستمداران برجسته جنبش خلافت مثل برادران علی، حکیم اجمل خان، دکتر سیف الدین کچلو (Kitchlew) و دکتر مختار احمد انصاری مکرر تماس گرفته اند^{۴۱}. سخنرانیهای سیاسی متعددی، پیرامون موضوعات پاناسلامیسم، آشکارا ترتیب داده شد. ولی دولت از ترس مقابله به مثل احتمالی، تصمیم گرفت که آنان را نادیده بگیرد و در انتظار فرصت مناسبی برای اقدام بماند. ۴۲ ریدینگ که از این وضع به اندازه کافی به تنگ آمده بود، به پیل اطلاع داد که برادران علی، که از زمان پیمان نامه لوزان، به این سو سرگشته و نگران بودند، اکنون، با آنان همصدا شده اند: «[آنان] اکنون منتهای کوشش خود را بکار می برند تا مسلمانان را نسبت به مسائل عربی و فلسطینی بیدار سازند و برانگیزند»^{۴۲} به هر حال، علی رغم تمام تشویقهایی که برخی از سیاستمداران هند به منظور شرکت مردم در گردهماییهای عمومی به عمل آوردند، هیأت یادشده، دست کم در همان هدف ظاهری خود هم موفقیت زیادی به دست نیاورد^{۴۴}. در نهایت، فقط ۲۵۰۰۰ پوند از ۱۵۰۰۰۰ پوندی که تقاضا داشتند جمع آوری شد^{۴۵}، که یکصد هزار روپیه آن از نظام حیدرآباد [۸] فراهم آمد^{۴۶}. این امر مانند تمام سرازیریهای پرپیچ و خم درگیری سیاسی عموم مسلمانان هند در مسایل پاناسلامیسم، از روزهای آرام خلافت به این سو، جلوه ای شگفت آور داشت؛ و علی رغم بی تفاوتی توده مردم، بسیاری از دولتیان و اعضای حزب فرسوده خلافت، همچنان برپیکری که به اسبی مرده شباهت پیدا کرده بود، شلاق می زدند. ولی با گذشت زمان کوششهای آنان به ثمر رسید و همان اسب مرده اوایل دهه ۱۹۲۰ به اسبی مبدل شد که خرامان به سوی پایان آن دهه گام برداشت. بین سالهای ۱۹۲۳ و ۱۹۲۸ عکس العمل نسبت به فلسطین در پیکر سیاسی هند کمتر مشاهده می شود. شاید علتش این باشد که این سالها، سالهای معدود آرامش بعد از طوفان و پس از ناآرامی جنگ گذشته در تاریخ فلسطین بود^{۴۷}. در هند نیز، دومین مرحله جنبش بزرگ ناسیونالیست، که امواج طغیان آن با کمیسیون سیمون [۹] در سال ۱۹۲۷ به حرکت درآمد، به واقع

[۸] نظام، نام حکومت به ظاهر مستقل و یا در حقیقت نیمه مستقلی است که در ولایات مختلف هندوستان حکمروایی داشتند و در آن زمان، نظام حیدرآباد یکی از ۱۵ دولت بزرگ هند به شمار می رفته است. قابل توجه است که نهر و تعداد آنها را ۶۵۱ می نویسد که تنها ۱۵ دولت بزرگ و بقیه متوسط یا کوچک بوده اند. به تعبیر نهر و برخی به اندازه خاک فرانس و برخی به وسعت یک ملک شخصی بوده اند. برای اطلاع بیشتر ر. ک. به کشف هند، تألیف نهر، سال ۱۳۶۱، صفحات ۵۱۸-۵۰۹.

[۹] در اوج مبارزات مردم هند برای کسب استقلال و آزادی، دولت بریتانیا در سال ۱۹۲۷ تصمیم گرفت تا کمیسیونی را برای بررسی اوضاع و تهیه گزارش به هند بفرستد که با خشم عمومی مردم روبرو شد و کلیه احزاب و جمعیتها آنها را تحریم کردند. این کمیسیون که شش عضو انگلیسی داشت و به نام رئیس آن یعنی سر جان سیمون معروف شد در سال ۱۹۲۸ به هند آمد ولی با نظاهرات و اعتراضات دامنه دار هندیها و شعار سیمون برگرد که در سراسر هند طنین انداخته بود مواجه شد و نتوانست همیاری و همکاری کسی را جلب

تا سال ۱۹۳۰ فرو نشست ۴۸. امپراتوری بریتانیا از آرامش بین دو طوفان عظیم که در سالهای اول دهه ۱۹۲۰ و سالهای اول دهه ۱۹۳۰ ۵۰ به لرزه‌اش انداخته بود، بهره‌مند بود. هیجانهای پاناسلامیسم، فی‌حد ذاته، تنها به هنگام بروز بحرانهای عمومی امپراتوری بریتانیا می‌توانست مؤثر افتد، زیرا، در چنین مواقع بود، که از ترس بروز واکنش، همیشه محدودیتها برداشته می‌شد.

در پی بحث برسر مالکیت «دیوار ندبه»، در اورشلیم، در سپتامبر ۱۹۲۸، نزاع عرب و یهود بالا گرفت ۵۱. این وضع، تا زمان بروز خشونت بزرگ قومی در اوت ۱۹۲۹، به شدت رو به وخامت گذارد ۵۲. در این دوران، علاقه هند نسبت به آن موضوع بشدت افزایش یافت و مسلمانان برای حمایت از حقوق اعراب نسبت به «دیوار ندبه»، در بیست و یکم دسامبر ۱۹۲۸، در بمبئی، گردهمایی همگانی برپا کردند. این اجتماع قطعنامه‌ای صادر کرد که خان‌بهدار محمد اسمعیل کورتای Curtay، رئیس گردهمایی، آن را برای دولت فرستاد ۵۳. محمدعلی [مولانا] که در اوایل سال ۱۹۲۹ در اروپا به سر می‌برد، خود را نسبت به وضع فلسطین شدیداً علاقه‌مند نشان داد ۵۴. دولت هند روش پیشین خود، یعنی بررسی نشانه‌های امکان تأثیر مسأله فلسطین بر امور سیاسی مسلمانان را، در پیش گرفت. به لندن گزارش داده شد که ۵۵: «نشانه‌های آشوب تندی که در شرف تکوین است از هم اکنون در مطبوعات بومی زبان مسلمانان هند ظاهر شده است» ۵۶.

کمیته خلافت پنجاب، در بیست و نهم اوت ۱۹۲۹، تصویب‌نامه‌ای به طرفداری از اعراب صادر کرد و آن را برای دولت فرستاد ۵۷. گزارشهای دفتر اطلاعات حاکی از انجام مذاکراتی میان کمیته مرکزی خلافت و انجمن جمعیت العلما بود تا جنبش طرفداری از اعراب را در سراسر هند آغاز کنند ۵۸. کمیسر عالی مصر، از این که اظهارات رسمی کمیته خلافت هند در مصر به آگاهی همه مردم برسد نگران بود ۵۹. دولت، در ماه سپتامبر، دربارهٔ اغتشاشات فلسطین در مجمع قانون‌گذاری استیضاح شد ولی پاسخ وی صفره‌آمیز بود ۶۰. از لندن سؤال شد که آیا می‌توان اقدامی کرد که به تلگراف رویتزر دربارهٔ جزئیات «... اظهارات رسمی [کمیته خلافت] و جز آن که به کار آرام ساختن عقاید مسلمانان بیاید دسترسی پیدا شود...» ۶۱. به دولتهای ایالتی دستور داده شد تا واکنشهای محلی نسبت به رویدادهای مربوط به فلسطین را زیر نظر داشته باشند و فوراً سیمل [حکومت مرکزی هند] را مطلع

— کند. در نتیجه به هیچ موفقیتی دست نیافت، ولی هندیها برداشته مبارزات خود کردند و سال ۱۹۲۸ سال برگزاری کنفرانس همه احزاب و اتقای گروه‌های اشدالی با کنفرانس گردید. «کنفرانس تمام احزاب»، طرحهای عمده قانون اساسی را برای تشکیل یک حکومت دموکراسی پارلمانی تزیین کرد. برای اطلاعات بیشتر به کتاب «نگاهی به تاریخ جهان» صفحه‌های ۱۴۰۳ و ۱۴۰۴ و صفحه‌های ۱۰۳۱ و ۱۰۳۲ همچنین صفحات ۲۸۸-۲۹۸ کتاب «زندگی من»، جواهر لعل نهرو، مراجعه فرمایید.

سازند ۶۲. در هفتم سپتامبر، گردهمایی عمومی با شرکت حدود دو هزار نفر در مسجد جامع دهلی برپا شد و در آنجا مولوی مظہرالدین سخنرانی کرد. قطعنامه‌ای مبنی بر محکومیت سیاست بریتانیا در فلسطین به اتفاق آرا تصویب شد ۶۳. از سپتامبر تا دسامبر ۱۹۲۹، دولت دست کم پانزده تلگرام و نامه مخالفت‌آمیز، که از طرف اجتماعات عمومی سراسر کشور فرستاده شد، دریافت کرد ۶۴.

در اوایل سال ۱۹۳۰، در حالی که کمیسیون «شاو» علل اغتشاشات را بررسی می‌کرد، آرامشی در فعالیتهای سیاسی فلسطین پدیدار شد که بازهم در هندوستان بازتاب داشت ۶۵. در ماه مارس، گزارش کار به پارلمان انگلستان داده شد که در آن آشکارا نتیجه‌گیری شده بود که اغتشاش بر اثر تحریک اعراب علیه یهودیان، بروز کرده است ۶۶. در این گزارش، انجام تحقیقات بیشتری در باب مسائل پیچیده مربوط به اسکان و مهاجرت [یهودیان] پیشنهاد شده بود ۶۷. کوششهای صهیونیستها برای تعیین یک نفر از هموطنان خود که رهبری کار این تحقیق بدو سپرده شود به شکست انجامید ۶۸. وگت وود بن (Wedgwood Ben) وزیر امور هند [در کابینه انگلیس] طی سخنان خود در هیأت دولت، با قوت از انتصاب فردی که «... مقبول نظر انجمنهای مسلمانان هند باشد» طرفداری کرد ۶۹. در نتیجه سرجان سیمپسون (Sir John Hope Simpson) صاحب منصب عالی‌رتبه‌ای که قبلاً امور داخلی هندوستان را برعهده داشت به این کار گماشته شد. در ماه مه دولت گزارشی را که شاید تنها بیانیه سیاسی دولت بریتانیا بود و نسبت به وضع اعراب ابراز همدلی می‌کرد، منتشر کرد ۷۰. گزارش هوپ سیمپسون که در ماه اکتبر انتشار یافت، انتقادی جدی از روشها و سیاستهای صهیونیستی بود ۷۱. ولی، این همه با موفقیت دیگری که صهیونیستها به آن دست یافتند کنار زده شد: و آن نامه‌ای بود که رمزی مک-دونالد (Ramsy Mac Donald) در فوریه ۱۹۳۱، برای وایزمن (Weizmann)، فرستاد؛ نامه‌ای که سیاست بریتانیا را، طرفداری آن دولت از صهیونیسم، اعلام می‌کرد ۷۲.

در هند، فدراسیون مسلمانان سراسر هند، در ژانویه ۱۹۳۰، در نامه‌ای خطاب به نایب‌السلطنه، به سیاست بریتانیا در فلسطین، مستدلاً اعتراض کرد. ایروین (Irwin) طی پاسخ خود به آنان اطمینان داد که سعی می‌کند تا لندن را از احساسات مسلمانان هند آگاه کند ۷۳. این فدراسیون با رئیس یکی از هیاتهای نمایندگی اعراب فلسطین که در آن زمان در لندن به سر می‌برد، تماس داشت. در هیجدهم ماه مه، تصویب‌نامه دیگری در حمایت از اعراب، برای دولت فرستاده شد ۷۴. در آوریل، کنفرانس مسلمانان سراسر هند در امور فلسطین، در بمبئی تشکیل شد. این کنفرانس از محمدعلی، که مدتی با حاجی‌امین‌الحسینی، مفتی اورشلیم و رهبر برجسته اعراب فلسطین، ارتباط داشت، الهام گرفت ۷۵. کنفرانس مزبور، که در ۱۹ و ۲۰ آوریل برگزار شد، از هر لحاظ کار بزرگی بود. رئیس کنفرانس، مولوی محمد یعقوب آن را «بزرگترین گردهمایی مسلمانان

که تا آن زمان در هند برگزار شده بود، توصیف کرد^{۷۶}. اگر چه مبالغه آمیز می نماید، ولی حکومت بمبئی گزارش داد که «بیش از چهار هزار نفر از مسلمانان از جمله نمایندگان مسؤل از سراسر هندوستان» به واقع در آن حضور داشتند^{۷۷}. قطعنامه هایی بلند بالا و متعدد که اکثراً سیاست بریتانیا در فلسطین را محکوم می کرد، از تصویب کنفرانس گذشت. یکی از قطعنامه های جالب توجه، قطعنامه ای بود که در آن، [مولانا] محمدعلی به جانب داری از الغای اعلامیه بالفور و تشکیل کشور مستقل عربی، برخاسته بود و به موجب آن، کمیته دائمی کنفرانس مسلمانان سراسر هند در امور فلسطین تشکیل شد که برادران علی و جناح در شمار اعضای آن قرار گرفتند. تصمیم گرفته شد که به مسلمانان سراسر هندوستان، اعلام شود که روز شانزدهم مه را «روز فلسطین» بدانند و بفرزاد «منبرهای مساجد» از تصویب نامه های کنفرانس حمایت کنند^{۷۸}. یعقوب در مقام رئیس کنفرانس خطابه ای ایراد کرد و طی آن، پس از ادای سخنانی آشفته و نامنظم از بی عدالتیهای بریتانیا و صهیونیست نسبت به اعراب فلسطین، ختم مقال را بر رشته مسائل مربوط به قوم گرایی و محکوم کردن سیاست بریتانیا [در فلسطین] که از سوی گاندی و کنگره اعلام شده بود^{۷۹}، نهاد. هدف وی آن بود که خشم خود را از طرز تلقی دولت نسبت به کنفرانس نشان دهد. [گفته شده بود که کنفرانس]: «از مسأله فلسطین برای ایجاد وحدتی ساختگی میان بعضی گروههای مسلمان بهره جویی کرده است تا از این طریق، دولت را پریشان و گرفتار کند در حقیقت بعد خطرناک ناآرامیهای فلسطین [برای دولت هند] هم همین امر بود»^{۸۰}.

روز فلسطین - شانزدهم مه - به موفقیتی شایان بدل گشت. در بیست شهر کشور، گردهماییهایی، تشکیل یافت و تلگرامهای مخالفت آمیزی برای دولت فرستاده شد^{۸۱}. بزرگترین موفقیت در بمبئی بود که بازارها و کارخانه ها بسته ماند و سی هزار نفر از مسلمانان و (چند صد نفر هندو) در محله های مسلمان نشین به راه پیمایی پرداختند. در گردهمایی عمومی، محمدعلی و سردار سلیمان قاسم میتها (Cassim Mitha)، سخنرانی کردند^{۸۲}.

سیملا که از این وقایع آشکارا پریشان خاطر بود، گزارش داد که در ولایات متحده، پنجاب، بنگال و بمبئی، عقاید مسلمانان کم کم شکل می گیرد؛ گویی غول خلافت دوباره جان گرفته است. «هندوها می کوشند تا از این واقعه به نفع مقاصد خود در کنگره بهره برداری کنند»^{۸۳}. در هر حال کنگره، تا اواخر دهه ۱۹۳۰، اقدام به بهره گیری از مسئله فلسطین نکرد^{۸۴}. در اواخر تابستان ۱۹۳۰، آهانگ هیجان تا حدی کاهش یافت، و گزارش ماه مه دولت و گزارش ماه اکتبر سیمپسون موقتاً آبی بر این آتش ریخت^{۸۵}. دلیل اصلی، مسائل سیاسی مهمتر محلی بود که توجه هند را آشکارا به خود معطوف کرد. در سال ۱۹۳۱، مساله از نو زنده شد؛ که این بار، شکل آشکارتری از پان اسلامیسم در آن دیده می شد. محمدعلی، با حالتی هیجان زده که از طوفان پان اسلامیسم ناشی می شد، چندین بار به خاورمیانه سفر

کرد. ولی هم در آنجا و هم در هند کل سازمان مستعمراتی را در برابر خودیافت^{۸۶}.

۲

بعدها، نمودار شد که، فلسطین برای هندوستان، تنها به عنوان يك فاکتور، در سیاست هند، یا، در استراتژی امپراتوری بریتانیا - که اغلب اولی بازتابی از دومی بود - اهمیت داشت. شورش اعراب و یهودیان، خود به خود، اهمیتی در هند نداشت؛ ولی اگر برحسب اتفاق، با برنامه‌های یکی از این سه گروه یعنی، دولت بریتانیا، کنگره ملی هند و مسلمانان و یا با طرحهای هر سه گروه موافق در می‌آمد، اهمیت پیدا می‌کرد^{۸۷}.

انگیزه‌های بوروکراسی بریتانیا روشن است. از ربع آخر قرن نوزدهم به این سو، مسلمانان یکی از ارکان حکومت بریتانیا شناخته شده بودند^{۸۸}. با شدت گرفتن فشار ناسیونالیسم، در سده بیستم، حکومت بریتانیا سعی کرد هرچه بیشتر برجناح مسلمان میانه‌رویی که میل داشت نسبت به حکومت انگلیس وفادار بماند، تکیه کند. با این حال، ناتوانی حکومت بریتانیا در فرونشاندن شعله فلسطین و ادامه حمایتش از تاخت و تاز صهیونیستها سبب شد تا این دسته از مسلمانان هم از حکومت بریتانیایی هند روی بگردانند^{۸۹}. در نتیجه، دولت هند، خواهی نخواهی، مدافع حقوق اعراب شد. شبح جان‌گرفته جنبش خلافت، یعنی، ائتلاف ناسیونالیستی هندو و مسلمان، هرگز، از ذهن دولتیان چه در هند و چه در انگلستان معو نشد. و سیما، از این‌که نیات قلبی سرکردگان امپریالیست متوجه پیش‌راندن دائمی جنبش ناسیونالیست عربی بود، وحشت داشت. باتوجه به دلایلی که دولت هندوستان، برای ادامه حیات حکومت بریتانیا، اساسی می‌دانست، نیروی پان‌اسلامیسم را بیش از اندازه بزرگ جلوه دادند. به عبارت دیگر غولی از آن ساختند.

موقعیت کنگره، که تنها در اواخر دهه ۱۹۳۰ استحکام یافت [۱۰]، نیز همین‌گونه بود. آنان با مسأله فلسطین دوشان را می‌زدند یکی جنبش تجزیه طلبی مسلمانان و دیگری حکومت راجه‌ها. این تیر می‌توانست شکست جنبش خلافت را ترمیم کند، هندوها و مسلمانان را متحد کند. و با این عمل، بر بنیاد حکمرانی بریتانیا [در هند] ضربه وارد آورد^{۹۰}. بسیاری از رهبران کنگره، نیز، که جنبش فلسطین را نهضتی ناسیونالیست و ضد استعماری می‌دانستند، فطرتاً، نسبت به

[۱۰] کنگره ملی هند که بعد از اجرای طرح اصلاحات دولت انگلیس (معروف به طرح «میتو-مورلی» به گروههای افراطی و اعتدالی تقسیم شده بود در دهه ۱۹۳۰ رفته رفته اتحاد خود را باز یافت و در روز ۲۶ ژانویه ۱۹۳۰ بیانیه مشهور استقلال هند را انتشار داد. در همین دهه است که رادپیمایی ششصد کیلومتری گاندی به سوی دریای عربستان برای تهیه نمک انجام شد و نافرمانی عمومی از دولت در سراسر هند آغاز شد. برای اطلاع بیشتر به کتابهای زندگی من و نگاهی به تاریخ جهان نوشته جواهر لعل نهرو، ترجمه شادروان محمود تفضلی، چاپ تهران، سال ۱۳۶۱ مراجعه فرمایید. -م.

منازعه اعراب علیه صهیونیسم احساس همدلی می‌کردند. به این دلایل، کنگره، همواره موضع ضد صهیونیستی سازش‌ناپذیری داشت. ارزیابی واکنش مسلمانان مشکل‌تر است، زیرا نمی‌توان به آنان همچون سده‌ی یکپارچه که نسبت به مسأله‌ای واحد به طور یکسان حساسیت نشان می‌دهد نگریست. آنچه روشن است، آن است که در دهه ۱۹۲۰، دست کم، هیچ سازمان فراگیری در هند نظرش را به مسأله فلسطین معطوف نداشت، بلکه سازمانهایی که در حال احتضار بودند یا سازمانهایی که در آرزوی کسب شهرت ملی نفس برمی‌آوردند، از آن بهره‌برگرفتند. نمونه خوبی از اولی، در زمان بلوای «دیوار ندبه» [برای استرداد آن به مسلمانان]، در فعالیتهای کمیته خلافت سراسر هند مشهود است که یکی از آخرین تلاشهای سیاسی این کمیته بود^۹. مورد دوم، فدراسیون مسلمانان سراسر هند است که سازمانی نوپا بود و در نخستین مرحله زندگی سیاسی‌اش با مسأله فلسطین پیوند خورد.

یادداشتها

۱. نامه چلمس فورد به مونتگ به تاریخ ۱۹ مه ۱۹۲۰. مجموعه نامه‌های مونتگ. میکروفیلم آرشیو ملی هند، (از این پس N.A.I. نوشته می‌شود)، دهلی نو.
۲. نامه چلمس فورد به مونتگ، به تاریخ بیست و ششم مه ۱۹۲۰؛ همان مأخذ.
۳. نامه چلمس فورد به مونتگ، به تاریخ هفدهم سپتامبر ۱۹۱۸، همان مأخذ.
۴. از مجموعه سخنرانیهای ایرادشده در (Essex Hall) لندن، تحت‌عنوان: Indian Khilafat Delegation. See: *A People's Right to Live*, Publication No. 4, n. d.; Jamia Millia Islamia Library Pamphlet Collection.
۵. روزنامه «هند جوان» (*Young India*)، بیست و پنجم مه ۱۹۲۱؛ نیز رک به: *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. xx (Government of India Publications, 1966), p. 129.
- برای اظهاراتی در همین زمینه رک به: «هند جوان» شماره ۲۳ مارس، ششم آوریل و بیست و هفتم آوریل ۱۹۲۱.
۶. بنگرید به:
- «The Future of Palestine», Memorandum by Curzon, 16 Oct. 1917; Curzon Papers (India Office Library, London, I.O.L.)
۷. تلگرام وزیر امور هند به نائب‌السلطنه، ۲۴ دسامبر ۱۹۲۰ N.A.I., Foreign & Political Department (F & P), Extl-Dec. 1921-150-152 - Part B.
۸. خلاصه مذاکرات تهیه شده وساله بری (Bray) در ۲۸ دسامبر ۱۹۲۰. تلگرام نائب‌السلطنه به وزیر امور هند، ۱۱ ژانویه ۱۹۲۱، همان مأخذ.
۹. از دفتر امور هند به دفتر امور خارجیه، ۵ فوریه ۱۹۲۱.
۱۰. نامه دکتر آلفونسو آریل بنسن (Dr. Alfonso Ariel Bension) به منشی مخصوص نائب‌السلطنه (P.S.V.) ۲۴ فوریه ۱۹۲۲؛ نیز نامه ۱۶ مارس ۱۹۲۲ معاون وزیر F & P، دولت هند به دکتر بنسن، همان مأخذ.

۱۱. سر مارک سایکس (Sir Mark Sykes) در سال ۱۹۱۶ تخمین زد که تعداد آژانسهایی که قبل از اتخاذ هرگونه تصمیمی در مورد خاورمیانه مورد مشورت قرار می گرفتند از هیجده کمتر نبود. رجوع کنید به صفحه ۳۶ کتاب:

Elizabeth Monroe, *Britain's Moment in the Middle East*. (London, 1963).

همچنین نگاه کنید به:

Sir Arnold Wilson, *Mesopotamia, 1917-20*, vol. II, *A Clash of Loyalties* (London, 1931), p. 140. Sir Ronald Storrs, *Orientalism*, (London, 1927), p. 179.

برای دست یابی به نسخه مستند گزارشهای کتبی در مورد جدال قدرت بین سیملا و لندن

نگاه کنید به کتاب:

B. C. Bush, *Britain, India and the Arabs, 1914-21*, (Berkeley, 1971).

برای آشنایی با تلاشهای سایکس، رابرت، سسیل (Cecil) و مونتگ برای به وجود آوردن اداره دولتی جداگانه‌ای در امور خاورمیانه نگاه کنید به:

Helmut Mejcher, "British Middle Eastern Policy, 1917-21, The Inter-Departmental Level"; *Journal of Contemporary History*, VII. 6, 1973.

برای مناظره‌های سال ۱۹۲۱ در مورد کنترل سیاسی خاورمیانه به منابع زیر مراجعه کنید:

Hansard, 138 H. C. Deb. 5s Col. 1904 FF; 143 H. C. Deb. 5s. Col. 322 FF.

۱۲. نامه کمیسر عالی فلسطین به وزیر مستعمرات، ۷ ژوئن ۱۹۲۱.

۱۳. تلگرام کمیسر عالی مصر به اداره خارجی، ششم مه ۱۹۲۰. در این نامه همچنین

گفته می‌شود که اگر حمایت بریتانیا از صهیونیسم ادامه یابد «ما باید، اگر نه برای جنبشی بردارنده‌تر [که لااقل] آماده هتک حرمت یهودیان، قتل و غارت دهکده‌های یهودی‌نشین و یورش

به قلمرو حاکمیت خود از طرف شرق باشیم». همچنین نگاه کنید به خلاصه مذاکرات اداره خارجی، فراهم شده وسیله هوبرت یانگ (Hubert young) به تاریخ ۷ مه ۱۹۲۰ و سر جان تیلی

(Sir John Tilley) به تاریخ ۱۲ مه ۱۹۲۰ (P.R.F.O. 371/5203).

۱۴. برای بررسی جزئیات مربوط به سیاست انگلو-صهیونیست نگاه کنید به:

Lenonard Stein, *The Balfoure Declaration* (London, 1961); Christopher

Sykes, *Crossroads to Israel*, (London, 1965); Norman Rose, *The*

Gentile Zionists; A Study in Anglo - Zionist Diplomacy, 1929-39

(London, 1973).

۱۵. رک:

Cmd. 1540, *The Haycroft Report into the Disturbances of May 1921, with Correspondence* (H. M. S. O., October, 1921).

۱۶. رک:

Memorandum on Causes of the Jaffa Riots, by Captain C. D. Brunton

(General Staff Intelligence, Jaffa), May 1921; P. R. O. CAB. 24/125

همان مأخذ،

۱۷. خلاصه مذاکرات هیأت دولت ۳۱ می ۱۹۲۱ (P.R.O.C.A.B. 23/24).

۱۸. به نقل از کتاب سایکس، ذکر شده در بالا، صفحه ۸۲.

۱۹. مکاتبات با هیأت نمایندگی عرب فلسطینی و سازمان صهیونیستی و اعلام سیاست

بریتانیا در مورد فلسطین، ژوئن ۱۹۲۲ (Cmd. 1700, H.M.S.O.).

۲۰. به نقل از Rose، صفحه ۴۱، کتاب ذکر شده در بالا.
۲۱. نشریه *Bombay Chronicle*، اول اوت ۱۹۲۲؛ نیز نظرات مشابهی در نشریه *Englishman* شماره ۱۹ اوت ۱۹۲۲ بیان شده است.
۲۲. نامه وزیر امور هند به نایب السلطنه در ۱۸ ژوئیه ۱۹۲۲.
۲۳. نامه اداره مستعمرات به دفتر امور هند، ۴ اوت ۱۹۲۲.
۲۴. آنچه به دست آمد تنها در نشریه *Pioneer* مورخ ۱۴ سپتامبر ۱۹۲۲ دیده شد که در هر حال نامعقول بودن ادعاها را مطرح نمی کند.
۲۵. تلگرام نایب السلطنه به وزیر امور هند، ۲۴ ژوئیه ۱۹۲۲.
۲۶. نامه نایب السلطنه به وزیر امور هند آوریل ۱۹۲۲.
۲۷. نامه نایب السلطنه به وزیر امور هند، ۲۱ سپتامبر ۱۹۲۲.
۲۸. رک:
- D.A. Low, "The Climatic Years, 1917-74", *Introduction to Congress and the Raj* (New Delhi, 1976), p. 8.
۲۹. رک:
- Francis Robinson, *Separatism Among Indian Muslims: The Politics of United provinces' Muslims, 1860-1920*. (Cambridge, 1975), pp. 326 FF.
- Peter Hardy, *The Muslims of British India*. (Cambridge, 1972), pp. 198 FF.
۳۰. رک:
- Mushirul Hasan, *Nationalism and Communal Politics in India, 1916 - 1928* (New Delhi, 1979), pp. 185 FF.
۳۱. برای جزئیات بیشتر به مآخذ زیر رجوع کنید.
۳۲. گزارش کمیته کابینه درباره فلسطین، ۲۷ ژوئیه ۱۹۲۳.
۳۳. رک:
- Tom Jones, *Whitehall Diary, 1916-25* (Oxford, 1969), vol. I. Entry for 3 October, 1923, p. 246.
۳۴. رک:
- Cmd. 1899, *Papers Relating to Elections for the Legislative Council in palestine* (H. M. S. O., June 1923).
۳۵. نشریه *Muslim Outlook*، ۷ ژوئن ۱۹۲۴.
۳۶. نامه هربرت ساموئل (Herbert Samuel) کمیسر عالی فلسطین، به ریپبلیک، ۹ اوت ۱۹۲۳؛ همچنین نامه ریپبلیک به نایب السلطنه ۱۰ اوت ۱۹۲۳.
۳۷. گزارشهای اداره اطلاعات فلسطین، شماره ۱۲۰۶، به تاریخ ۲۷ ژوئیه ۱۹۲۳؛ تلگرام کمیسر عالی، از مصر به وزیر امور خارجه دولت هندوستان در ۹ اکتبر ۱۹۲۳؛ خلاصه اطلاعات، اول تا پانزدهم اکتبر ۱۹۲۳؛ نامه مدیر اداره اطلاعات به وزیر امور خارجه دولت هند در ۹ نوامبر ۱۹۲۳؛ گزارش خان صاحب غیاث الدین (وابسته اداره خارجی در هیات نمایندگی فلسطین) در تاریخ ۵ نوامبر ۱۹۲۳.
۳۸. تلگرام نایب السلطنه به وزیر امور هندوستان در تاریخ ۱۳ اکتبر ۱۹۲۳؛ خلاصه مذاکرات وزیر امور خارجه، ای. بی. هاول E. B. Howell، در ۴ و ۵ نوامبر ۱۹۲۳.
۳۹. دو عضو دیگر شیخ محمد مراد، مفتی حیفاء، و شیخ ابراهیم الانصاری بودند؛ تلگرام وزیر کشور به نایب السلطنه ۷ اوت ۱۹۲۳. برای آشنایی با نقش اتحادیه مسلمانان و مسیحیان

در جنبش ملی اعراب نگاه کنید به:

Y. Porath, *The Emerge of the Palestinian Arab National Movement, 1919-29*, (London, 1974), pp. 203, 233, 243, 285-6.

۴۰. یادداشتی بر گفتگوی هیأت نمایندگی فلسطین با نایب‌السلطنه، ۶ نوامبر ۱۹۲۳.

By, Howell, 7 November 1923: N.A.I., F&P. 136 - X (Part II) 1923.

۴۱. گزارش خان صاحب غیاث‌الدین ۵ نوامبر ۱۹۲۳.

۴۲. نامه کمیسر پلیس بمبئی به اداره امور داخله در ۱۴ فوریه ۱۹۲۴؛ خلاصه گزارش

Howell, ۲۲ فوریه ۱۹۲۴.

۴۳. نامه نایب‌السلطنه هند به وزیر کشور در ۱۴ دسامبر ۱۹۲۳، از مجموعه نامه‌های

ریدینگ.

۴۴. سخنرانی محمدعلی [مولانا] در گردهمایی عمومی بمبئی، ۲۱ ژانویه ۱۹۲۳؛ نامه

کمیسیر پلیس بمبئی به اداره امور داخله در ۱۴ فوریه ۱۹۲۴.

۴۵. نشریه *Muslim Outlook* در ۱۴ ژوئن ۱۹۲۴.

۴۶. نامه نماینده سیاسی مقیم حیدرآباد به معاون سیاسی دولت هند، ۱۴ دسامبر ۱۹۲۳.

۴۷. کتاب (Sykes) صفحه ۱۲۰ به بعد.

۴۸. کتاب Low، صفحات ۷-۸.

۴۹. رک:

Max Beloff, *Imporial Sunset*, vol. I (London, 1969).

۵۰. رک:

Bernard Porter, *The Lion's Share: A Short History of the British Empire* (London, 1973).

۵۱. یادداشت‌های وزیر امور مستعمرات درباره «دیوار ندبه»، نوامبر ۱۹۲۸.

۵۲. گزارش شاو (Shaw) در مورد ناآرامیهای اوت ۱۹۲۹.

۵۳. نامه کرتی (Curty) به منشی مخصوص نایب‌السلطنه در ۲۹ دسامبر ۱۹۲۸.

۵۴. نامه آجاج نواهد (Ajaj Nowahid) (در اورشلیم) به محمدعلی [مولانا] تاریخ

۲۵ فوریه ۱۹۲۹؛ مجموعه نامه‌های محمدعلی، نامه شماره ۲۱۳۱، کتابخانه دانشگاه ملیه اسلامی.

۵۵. تلگرام نایب‌السلطنه به وزیر امور هند ۲۶ اوت ۱۹۲۹. مأخذ:

N.A.I. F & P 257-N/1929

۵۶. تلگرام نایب‌السلطنه به وزیر امور هند ۲۷ اوت ۱۹۲۹. همان مأخذ.

۵۷. نامه چودری فاتح شرخان (نماینده شهرداری لاهور) به منشی مخصوص نایب‌السلطنه،

۲۹ اوت ۱۹۲۹. همان مأخذ.

۵۸. خلاصه مذاکرات دفتر اطلاعات، وسیله بهاگوان داس (Bhagwan Das)، ۳۱

اوت؛ تصدق حسین، ۲ سپتامبر، و دیوید پیتز، ۲ سپتامبر ۱۹۲۹.

۵۹. دستورالعمل کمیسیر عالی مصر به اداره خارجی، پیام شماره ۷۳۶، در ۳۱ اوت ۱۹۲۹،

همان مأخذ.

۶۰. برای جزئیات رجوع کنید به: (N.A.I., F & P, 309 - N/1929)

۶۱. تلگرام نایب‌السلطنه به وزیر کشور در امور هندوستان به تاریخ اول سپتامبر ۱۹۲۹.

۶۲. نامه اداره داخله به سرپرست کمیسیری، اول سپتامبر ۱۹۲۹، و به دولتهای بمبئی

و ولایات متحده به تاریخ ۲ سپتامبر ۱۹۲۹. (N.W.F.P.) همان مأخذ.

۶۳. گزارش پلیس به سرپرست کمیسیری، دهلی، ۷ سپتامبر ۱۹۲۹. همان مأخذ.

۶۴. تمام تلگرافها و نامه‌ها در همان مأخذ یافت می‌شود؛ از بمبئی ۲ فقره، راندر (ناحیه

- (سورات)، سوگور، نوشرا، سرگودا، چیتاگنگ، لاهور ۲ فقره، سیملا، لکنهو، بامان باریا، گوجران والا، پیشاور، امریتسر، کارنال، کوهات.
 ۶۵. به نقل از Rose، صفحات ۷-۱ مأخذ ذکر شده در بالا.
 ۶۶. امریه ۳۵۳۰، صفحه ۱۵۸ مأخذ بالا.
 ۶۷. همان مأخذ، صفحات ۹۸-۱۲۵.
 ۶۸. به نقل از Rose، صفحات ۸ و ۹ مأخذ بالا.
 ۶۹. نامه وزیر امور هندوستان به نایب السلطنه در ۱۷ آوریل ۱۹۳۰؛ نامه های هالی فاکس میکروفیلم کتابخانه نهر، دهلی نو (Nehru Memorial Library).
 ۷۰. رک:

Cmd. 3582, *A Statement of Policy with regard to Palestine*, (H. M. S. O., October 1930).

برای دستیابی به تجزیه و تحلیل سیاست بریتانیا نگاه کنید به صفحات ۱ تا ۲۸ کتاب Rose همان مأخذ یاد شده در بالا و مأخذ زیر:

Partha Sarathi Gupta, "The Zionist Lobby in the British Labour Party: *Proceedings of the Indian History Congress*, 1975.

۷۱. امریه ۳۶۸۶، گزارش هوپ سیمپسون درباره مهاجرت، سکناگزینی و توسعه آن (H.M.S.O.) اکتبر ۱۹۳۰. اطلاعات بیشتر در مورد ادعای هوپ سیمپسون در منابع زیر یافته می شود:

نامه هوپ سیمپسون به لرد یاس فیلد (وزیر مستعمرات)، ۱۸ اوت ۱۹۳۰ (CAB ۲۷/۴۲۷) (P.R.D.) و نامه هوپ سیمپسون به سر جان چنسلر (کمیسر عالی در فلسطین) ۲۹ سپتامبر و ۸ نوامبر ۱۹۳۰ و ۲۲ ژانویه و ۱۷ مه و ۲۲ سپتامبر ۱۹۳۱؛ از مجموعه نامه های چنسلر در Rhodes house آکسفورد.

۷۲. صفحات ۲۶ و ۲۵ کتاب یاد شده در بالا اثر Rose.

۷۳. پیوست یادداشت های سال N.A.I., F & P - 257 - N/1929

۷۴. نامه دبیر کل فدراسیون مسلمانان سراسر هند، بمبئی، به منشی مخصوص نایب السلطنه با ضمائم، ۲۰ مه ۱۹۳۰، همان مأخذ.

۷۵. خلافت، ۲۲ آوریل ۱۹۳۰، گزارش اطلاعاتی به D.I.B. وسیله M.G. Din، ۲۳ آوریل ۱۹۳۰، همان مأخذ.

۷۶. نامه رئیس کنفرانس مسلمانان سراسر هند در امور فلسطین به منشی مخصوص نایب السلطنه، ۲ مه ۱۹۳۰، همان مأخذ.

۷۷. نامه حکومت بمبئی به اداره داخلی، ۲۰ مه ۱۹۳۰، همان مأخذ.

۷۸. تصویب نامه های ۱، ۴ و ۷؛ نامه رئیس کنفرانس، همان مأخذ.

۷۹. در همان مأخذ آمده است.

۸۰. خلاصه مذاکرات اداره داخلی، تهیه شده وسیله S.N. Roy در ۲۴ ژوئن ۱۹۳۰، همان مأخذ.

۸۱. جزئیات در همان مأخذ آمده است.

۸۲. گزارش نمایندگی پلیس بمبئی شماره ۲۳۱۳-۱۷/۱۹، مه ۱۹۳۰، همان مأخذ.

۸۳. تلگرام نایب السلطنه به وزیر امور هندوستان به تاریخ ۲۸ ژوئن ۱۹۳۰ همان مأخذ.

۸۴. دلایل قابل توجهی در این مورد در باب کتاب دولتی وجود دارد. از جمله:

N. A. I. F. & P., 310 - N/1936, I. O. L. L/P & S/12/3350, No. 26/8)

مجموعه آثار گاندی *Gandhi's Collected works*؛ یادداشت های جواهر لعل نهر

Jawahar Lal Nehru's Papers و مجموع نامه‌های کمیته سراسر هند، به ویژه در اداره خارجی این کمیته.

۸۵. خلاصه مذاکرات تهیه شده وسیله دیوید پتری (David Petrie) (رئیس دفتر اطلاعاتی)، ۱۱ دسامبر ۱۹۳۰ (N. A. I., F & P, 281 - N/1930)
۸۶. تمامی این مطلب از حوصله این مقاله خارج است؛ در هر صورت برای جزئیات بیشتر به‌مآخذ زیر مراجعه کنید: N. A. I., F & B. 281 - N/1930
۸۷. پیترهاردی و فرانسیس رابینسون و مشیرالحسن به‌نحو شایسته‌ای بیان داشته‌اند که مسلمانان هند را نمی‌توان گروهی یکپارچه و همگون دانست.
۸۸. صفحه ۳۴۸ کتاب رابینسون ذکر شده در بالا.
۸۹. یکی از اینها، سر محمد یعقوب بود که گرچه به‌عنوان مسلمانی میانه‌رو و وفادار به حکومت بریتانیا شناخته می‌شد، ولی سیاست طرفدار صهیونیسم با او خصومت داشت؛ او رئیس کنفرانس مسلمانان سراسر هند در امور فلسطین شد.
۹۰. صفحه ۳۴۳ کتاب رابینسون ذکر شده در بالا.
۹۱. در سال ۱۹۲۷ ترتیب یافت. نامه دولت بمبئی به‌اداره داخلی، ۲۰ مه ۱۹۳۰، (N.A.I., F & P, 257 - N/1929)

هدفهای سیاسی جنبش خلافت در هند

پرابها دیگزیت

عموماً استدلال می‌شود که اصالت جنبش خلافت از دل‌نگرانی مذهبی مسلمانان هند نسبت به قدرت مادی و معنوی خلافت و تمامیت ارضی امپراتوری ترکیه سرچشمه گرفت. حالت تجاوزکارانه دولت بریتانیا در برابر ترکیه، رهبران مسلمانان را وادار کرد که با هندوها اتفاق کنند و برای تحقق هدفهای مذهبی خود به هیجانات سیاسی رو آورند.

از این تصویر چنین برمی‌آید که اگر متفقیین برای رسیدن به توافقی با ترکیه، از خود بزرگواری نشان می‌دادند [۱] هیچگونه تفاهمی بین هندوها و مسلمانان یا هیچ خللی در روابط دوستانه مسلمانان هند با دولت هندوستان به وجود نمی‌آمد؛ نیز، از آنجایی که، رهبران مسلمانان در گذشته از بروز چنین خللی با وسواس اجتناب کرده بودند، چنین نتیجه‌گیری شده که هیجان خلافت دلالت بر افراطی شدن جریانات سیاسی مسلمانان داشته است.

[۱] امپراتوری عثمانی، که در آن زمان داعیه خلافت و جانشینی پیامبر و فرمانروایی بر سراسر دنیای اسلام را در سر می‌پروراند و عملاً هم بر بسیاری از کشورهای مسلمان آن روزگار از جمله بین‌النهرین، فلسطین، سوریه و لبنان حکم می‌راند و اختیاردار اماکن مقدسه مسلمانان نیز بود و از سوی مسلمانان هندی نیز مورد توجه بسیار قرار داشت. در نتیجه جنگ اول جهانی بسیاری از متصرفاتش به‌چنگ متفقیین افتاد. در این جنگها روسیه، انگلستان و فرانسه هر يك گوشه‌ای از امپراتوری عظیم ترکیه را تصرف کردند. فرانسه قسمتهایی از سوریه و لبنان و انگلیس هم در سایر مستعمرات عربی عثمانی در آسیا مستقر شدند. نواحی کوچکی هم در خاک ترکیه به تصرف ایتالیاییها و یونانیها درآمد. دولت عثمانی اجباراً در سال ۱۹۲۰ پیمان سور را امضا کرد که بنا بر آن از کلیه متصرفات خود چشم می‌پوشید. این شکست اسباب زوال حکومت ۶۲۳ ساله خاندان عثمانی را فراهم کرد. باید اضافه کنم يك میلیون سرباز هندی به‌زور حکومت بریتانیا در این جنگها شرکت داشتند که هزینه آنها بر گرده ملت هند تحمیل شده بود.م.

برتر از این، استدلال می‌شود که این تغییر غیر منتظره در سیمای امور سیاسی مسلمانان، جو مناسبی را فراهم کرد که تا حدی به ایجاد ملتی متحد در هند توفیق یافت.

علی‌رغم ظاهر موجه این نتیجه‌گیریها، آدمی ناگزیر است بگوید که مطالعات انجام شده در باب جنبش خلافت، مفهوم ذاتی و محتوای اصلی جریانات سیاسی را نادیده گرفته است: مفاهیمی که به منزله نیروی محرکه شکل‌گیریهای سیاسی جدید مسلمانان هند به‌شمار می‌رود.

جنبش پان‌اسلامیسم هند، این حقیقت اجتماعی را منعکس می‌کند که صرفاً توانست به آن دسته از آرمانهای مذهبی غیر عملی که قصد نیل به آن را داشت، از دور ارتباط پیدا کند. علاوه بر تجزیه و تحلیل محتوای ایدئولوژی پان‌اسلامیسم هدف این مقاله روشن کردن صفات عمده مسائل سیاسی هند است که در شکل‌گیری آن مفید افتادند. تا میان این مفاهیم ارتباط برقرار نکنیم ریشه‌های نهان جنبش خلافت تا اندازه زیادی نهفته باقی می‌ماند.

تا پایان نخستین دهه سده بیستم، مسلمانان تحصیل کرده هیچ‌گونه نگرانی یا دلیل خاصی که موجب دلسردی آنان از حکومت شود، نداشتند. برعکس موجبات غرور، دلگرمی و رضایت برای آنان فراهم بود. حکومت که از رشد سریع نارضایتی سیاسی در میان هندوها مشوش و نگران شده بود؛ با سخاوتمندی امتیازات ویژه‌ای به مسلمانان بخشید. اما دیری نپایید که شایمانی برخاسته از این ژست سیاسی برباد رفت و اختصاص کرسیهای پارلمان به نسبت جمعیت تنها توانست آرامشی موقتی به بار آورد. این عمل هرگز نتوانست اطمینان خاطر دایمی مردمی را که همیشه در اقلیت بودند تأمین کند. قانون سال ۱۹۰۹ حکومت هند گوی اعداد را در گردونه به‌چرخش آورده بود. دورنمای گسترش آن در آینده، احساس عدم اطمینان را در میان مسلمانان عمیق کرد. بی‌اعتنایی حکومت نسبت به احساسات آنان، در مسائلی چون تجزیه بنگال، واقعه مسجد گانپور و دانشگاه اسلامی علیگره، آنان را به شدت مضطرب کرد. [مولانا] محمد علی با توجه به احساس دلسردی مسلمانان از حکومت، در سال ۱۹۱۳ می‌نویسد: «پیش آمدهایی رخ داده است، مثل اخطار حکومت درباره تجدید نظر کردن در تجزیه بنگال [۲] که براعتقاد مسلمانان،

[۲] بنگال یکی از استانهای بزرگ و پهناور هند است که حکومت بریتانیا آن را به دو بخش شرقی و غربی تقسیم کرد. این عمل «ناسیونالیزم بورژوازی را که در بنگال در حال رشد بود... خشمگین کرده زیرا این تصور پیش آمد که بریتانیاییها از طرفی می‌خواهند بین مسلمانان و هندوها تفرقه بیاندازند (چون بنگال شرقی مسلمان‌نشین بود) و از طرفی هم «نهضت ناسیونالیست هند را تضعیف کنند». و این کار، بنگال و سراسر هندوستان را خشمگین کرد. حکومت بریتانیا در سال ۱۹۱۱ تصمیم خود را مبنی بر دو بخش کردن ایالت پهناور بنگال که در آن زمان ایالت بیهار را هم شامل می‌شد لغو کرد. ر. ک: فهرست، نگاهی به تاریخ جهان، ترجمه شادروان محمود تفضلی، صفحات ۵۲-۵۱-۵۰ م.

ضربه‌ای سنگین وارد ساخت. اعتمادی که پرتعهد و انصاف حکمرانانشان مبتنی بود^۱. او چنین نتیجه می‌گیرد که مسلمانان، برای حفظ منافع، خویش، «باید بر مساعی خودشان تکیه کنند...»^۲. ولی با در نظر گرفتن تفاوت‌های اجتماعی و کوچک بودن گروه‌ها و نیز با توجه به اکراه آنان نسبت به متحد شدن با هندوها، رهبران مسلمانان هند در شرایطی نبودند که آشکارا به مبارزه برخیزند. [بنابراین] با ثبات قدم به حکومت وفادار ماندند. مولانا آزاد، با استناد به آیات قرآن، مسلمانان را وادار کرد که برخلاف آنارشیست‌های هندو، به خشونت متوسل نشوند و آرامش کشور را برهم نزنند. او به آنها گفت:

«بر اساس اصول مذهبی، ما تمام کوشش‌ها را معمول خواهیم داشت تا خود را به اغتشاش و طغیان آلوده نسازیم...»

قرآن به ما آموخته است که پس از صلح آشوب برپا نکنیم. مطمئناً، حکومت بریتانیا صلح به ما ارزانی داشته است و ما در پناه این صلح، آزادانه، واجبات مذهبی خود را انجام می‌دهیم. حال، بعد از رفع اختلافات... و انجام اصلاحات به اغتشاش کشیدن کشور، مسلماً نزد خداوند گناه محسوب می‌شود... بنابراین، وظیفه ماست که از آنان که شورش را دامن می‌زنند، خواه آنارشیست‌های هندو باشند، یا گروه‌های جنایتکار حرفه‌ای، دوری گزینیم، و اگر ممکن باشد باید برای سرکوب آنها کوشش کنیم»^۳.

درست، قبل از آغاز جنگ جهانی اول، [مولانا] محمد علی به مسلمانان هند می‌گفت که، چنانچه ترکیه وارد جنگ شود، آنان باید از حکومت حمایت کنند. او اعلان کرد که: «بریتانیای کبیر، در مناسباتش با ترکیه، ایران، بین‌النهرین [عراق] و مراکش، چه به احساسات مسلمانان هند احترام بگذارد چه نگذارد... چه با الفای جدایی بنگال، مسلمانان را به خاطر ابراز وفاداری آنان، مورد عنایت قرار دهد چه ندهد... ما می‌گوییم که قطع نظر از یکی یا همه این ملاحظات، بسان بنده‌ای از بند رسته، (به حکومت) وفادار باقی خواهیم ماند»^۴. محمد علی، همچنین به همکیشان خود نصیحت کرد که باتقاضای امتیازات یا اصلاحات تازه در خلال این بحران سهمگین [۳] برای حکمرانانشان ایجاد گرفتاری نکنند. برعکس، «خواسته‌های ماهر چه هست، هر گونه اصطلاحاتی را که آرزو می‌کنیم، همه چیز را باید به فرصتی معقولتر واگذاریم. حتی اگر دولت بخواهد تمام آنچه را که پیوسته آرزو داشته‌ایم یا خوابش را می‌بینیم به ما اعطا کند؛ مثلاً اگر، دانشگاه اسلامی را بخواهد، بنا بر تعبیر خود ما، به ما واگذارد، یا قرار باشد لغو قانون مطبوعات اعلام شود؛ یا اگر خود مختاری را بخواهد بما ارزانی دارد، با فروتنی به حکومت می‌گوئیم که ابداً وقت این کار نیست و اکنون باید از [قبول] چنین امتیازاتی با تشکر امتناع ورزیم. امتیازات در [زمان] آرامش خواسته و پذیرفته

[۳] اشاره به درگیری در جنگ اول جهانی است.

می‌شوند. ما لهستانیهای روسی نیستیم. [۴] ما به رشوه هیچ نیاز نداریم»^۵. ولی، ورود بریتانیا در جنگ با ترکیه، بروفاداری مسلمانان هند فشاری جدی وارد کرد. دولت بریتانیا، به سهم خود، احتیاط بزرگی کرد یعنی به‌سبب با عقاید مسلمانان هند برنخواست. بلافاصله پس از اعلان جنگ علیه ترکیه، نخست وزیر بریتانیا به مسلمانان هندوستان اطمینان داد که در صورت ترک مخاصمات، ترکیه، متحمل مجازاتهای سنگین نخواهد شد. لرد هاردینگ (Lord Harding) نایب‌السلطنه هندوستان، اعلان کرد که: «باتوجه به بروز جنگ بین بریتانیا و ترکیه... نایب‌السلطنه اجازه دارد که دربارهٔ اماکن متبرکهٔ عربستان، از جمله عتبات بین‌النهرین [عراق] و بندر جدّه رسماً اظهار کند که، در این جنگ، نسبت به رعایای وفادار به‌علیه حضرت هیچ سوءتفاهمی به‌وجود نخواهد آمد...»^۶ دولت بریتانیا همچنین سعی داشت، با تحصیل فتوایی در هند مشعر بر آن که جنگ ترکیه علیه بریتانیا، به‌خاطر اسلام نیست در عقاید مسلمانان نفوذ پیدا کند. آقاخان درخواست بخصوصی را تصویب کرد که در آن مسلمانان را ارشاد می‌کرد تا به دول اروپایی مربوط به‌خود (متفقین) وفادار باقی بمانند. او ترکیه را متجاوز قلمداد کرد و خاطر نشان ساخت که «ترکیه به‌خاطر اسلام یا به‌خاطر دفاع از استقلال خود اقدام به جنگ نکرده است»^۷. چنین اعلانیها و درخواستهایی اثر مطلوبی بر مسلمانان هند داشت. به‌جای این که برای پیوستن به جهاد اعلان شده وسیله ترکیه هجوم بیاورند آنان به تعداد زیاد، گرد پرچم بریتانیا به‌راه افتادند تا به طرفداری از متفقین به جنگ پردازند.

این ابراز وفاداری با دوری گزیدن از هندوها و با تأیید کردن هویت سیاسی خاص خودشان، عملاً ظاهر شد. محمدعلی، با بیان کردن تنفر طبیعی‌اش نسبت به اتحاد هندو و مسلمان، در سال ۱۹۱۲ نوشت که:

«مردم گاهی از ضرورت اتحاد مسلمانان با هندوها صحبت می‌کنند، به این علت که برخی اتفاقات در تاریخ معاصر، بطور دقیق، مطابق میل آنها نبوده است. آنها خط مشی «مسلمانان» را چیزی کلاً جدا از منافع مسلمانان، چیزی نهایتاً وابسته به وقایع معاصر و تاریخ گذشته می‌پندارند... مردمان ساده لوح و متظاهر، این‌جا و آن‌جا ندا در داده‌اند که مسلمانان باید به کنگره ملحق شوند [۵] زیرا حکومت،

[۴] نهرودر کتاب خود به نام «نگاهی به تاریخ جهان» در صفحه ۱۱۵۵ به بعد به این مضمون اشاره‌هایی دارد. برای اطلاع بیشتر به آن کتاب مراجعه کنید. لازم به یادآوری است که لهستان گرچه «از نظر صنعتی از روسیه خیلی متری تر بود»، اما به یکی از ایالت‌های روسیه تبدیل شده بود آن چنان که «حتی نام لهستان هم از میان رفته بود. زبان لهستانی ممنوع بود.» درست همان وضعی که هند نسبت به بریتانیا داشت که حتی زبان انگلیسی را حکومت بریتانیا بر مردمان هند تحمیل کرده بود و آن کشور را یکی از ایالت‌های خود می‌دانست تا آن‌جا که ملکه وقت انگلیس لقب «قیصر هند» را هم به القاب خویش اضافه کرد.م.

[۵] کرسیهای کنگره ملی، توسط هندوها اشغال شده بود و بجز معدودی از رهبران

جدایی بنگال را لغو کرده است؛ یا چون که ایران و ترکیه به مخصه افتاده‌اند. ما را به سادگی با این حماقت‌های فاقد مسؤولیت سرگرم کرده‌اند... موقعیت مسلمانان در خارج [از کشور] چه ربطی با شرایط مسلمانان هند دارد؟ یا منافع آنها با منافع هندوها در تضاد است، یا همگی در تمام مدت بار گناه سنگین فرومایگی و ریاکاری سیاسی را بردوش کشیده‌اند»^۸.

مولانا آزاد با پیش‌کشیدن بحث‌های دینی عدم همکاری با هندوها را توجیه کرد. او نوشت که:

«اسلام چنان مذهب ستوده‌ای است که پیروانش را هیچ نیازی نیست تا برای منظم کردن خط‌مشی سیاسی‌شان از هندوها تقلید کنند. برای مسلمانان هیچ بنگی عظیم‌تر از این نمی‌تواند وجود داشته باشد که برای تعلیمات سیاسی در برابر دیگران تعظیم کنند. مسلمانان را احتیاج به پیوستن به هیچ حزبی نیست. آنها خود رهبران دنیا بوده‌اند. اگر آنان خود را به‌خدا تسلیم کنند، تمامی دنیا تسلیم آنها می‌شود»^۹.

اسلامی کردن سیاست که از سوی آزاد در [نشریه] «الهیال» [۶] شدیداً حمایت می‌شد. تحسین‌کنندگان وی را سرگردان کرد؛ یکی از آنان طی نامه‌ای از او پرسید:

«امروزه، سه طریق سیاسی پیش روی مسلمانان هند قرار دارد. آنان می‌توانند همان‌جا که هستند باقی بمانند (یعنی به پیروی از روش سر سید احمدخان [۷] ادامه دهند) یا از روش میان‌رو هندوهای تبعیت کنند که حاضرند تحت حکومت بریتانیا، با حقوق ویژه‌ای که به آنان داده می‌شود، زندگی کنند؛ یا این‌که می‌توانند از گروه سیاسی سوم (هندوها) متابعت کنند، یعنی از هندوهای آنارشیمیستی که

مسلمانان در آن راه نداشتند. این کنگره به‌گفته نهرودر آغاز کار، مظهر بورژوازی ثروتمند هند بود و حتی طبقات پایین بورژوازی در آن راه نداشتند... کنگره در واقع سازمان طبقه‌ای بود که با تحصیلات و آموزش انگلیسی پرورش یافته بودند و حتی در فعالیتهای خود زبان انگلیسی را به‌عنوان زبان مادری و رسمی به‌کار می‌بردند. اینها از جمله عللی بود که بسیاری از رهبران مسلمانان را از مشارکت در آن بیزار می‌کرد. رک. «نگاهی به تاریخ جهان» ص ۸۴۶-۸۴۸.م.

[۶] *Al-Hilal* هفته‌نامه‌ای بود که به‌زبان اردو در هند منتشر می‌شد.م.

[۷] Sir Syed Ahmad Khan یکی از رهبران بزرگ مسلمانان هند به‌شمار می‌رود که اعتقاد داشت مسلمانان باید قبل از پرداختن به مسائل سیاسی خود را با سلاح علم تجهیز کنند و به‌همین سبب هم به‌آنان توصیه می‌کرد که خود را از کنگره دور نگاه دارند. اگر توصیه‌های او را عملی کردند اما تعدادی هم به کنگره پیوستند. او بنیان‌گذار کالج علیگره است که امروز به‌نام دانشگاه علیگره شهرت جهانی دارد. همین‌جا باید اضافه کنم که سر سید احمدخان به‌منظور پیشبرد هدفهای آزادیخواهانه، خود با دولت بریتانیایی حاکم بر هند همکاری می‌کرد. برای اطلاع بیشتر رک. به کشف هند تألیف جواهر لعل نهرودر. چاپ تهران، ۱۳۶۱ صفحات ۵-۵.م.

می‌خواهند (بهارات ماتا)، مادر هند را با کمک بمب و تفنگ از سلطه بیگانه رها سازند. لطفاً به ما بگویید شما از کدام يك ازینها می‌خواهید پیروی کنید، آن گاه که شما خط مشی خود را روشن سازید، ما تصمیم خواهیم گرفت که می‌توانیم با شما همراه شویم یا نه»^{۱۰}. جواب آزاد به این پرسشها چنین بود:

«مسلمانان قرنمهدنیا را رهبری کرده‌اند، و هنوز هم می‌توانند رهبری کنند. تا زمانی که ما از اسلام پیروی می‌کنیم، اجبار نداریم که در مسائل سیاسی از هندوها تبعیت کنیم»^{۱۱}.

وی مسلمانان را ارشاد می‌کرد که به‌طور دقیق طبق «کتاب خدا و شریعت پیامبر خدا عمل کنند. چه در کار تعلیم و تربیت باشد، چه فرهنگ یا مسائل سیاسی؛ مسلمانان باید مسلمان باقی بمانند». آزاد، هرایدتولوژی را که از قرآن گرفته نشده باشد «کفر محض» می‌دانست.

به هر حال، در خلال چنین روندی، رهبران مسلمان سرانجام حقیقت تلخی را کشف کردند؛ به این معنا که جوشن ایمانی که آنها چنین صادقانه برتن کرده بودند، ترك برداشته بود. این کشف، پوشیدن آنرا ملال‌آور کرد، و آنان را مجبور کرد تا برای خروج از بن‌بست سیاسی که در آن افتاده بودند راهی بجویند. بنابراین در کنار وفاداران مصممی که تا پایان جنگ دوام آوردند، رهبران مسلمانان درگیر جستجوی منابع جدید نیرو و حمایتی بودند که می‌توانست به آنان کمک کند تا دولت را برای برآوردن خواستهای خود در تنگنا قرار دهند. تجدید رابطه با هندوها و تأکید هرچه بیشتر بر اخوت مسلمانان دو مورد اصلی از سیاستهای جدید آنان بود، که امید می‌رفت در محافظت جایگاه ویژه جامعه مسلمان، [جایگاهی که] با اتفاقات اخیر داخلی و خارجی هند به خطر افتاده بود، سودمند واقع شود.

برخی از رهبران مسلمان، برای رسیدن به توافق سیاسی با کنگره که به چشم آنان، سازمان نماینده هندوها بود، سبب قطع رابطه بنیادی با گذشته نمی‌شدند. توقعات جامعه مسلمانان و موقعیت سیاسی هند دستخوش تلاطم شده بود. در موقعیت جدید، طرفداری از استراتژی سید احمدخان، دلیل بر وجود مانع در راه نیل به هدف مطلوب بود. رهبران کنگره، که رسماً هیچ شناختی از هویت سیاسی خاص جامعه مسلمانان هند نداشتند، وادار شدند که، تا حد زیادی، با اصل جدایی حوزه‌های انتخابیه، نکته اصلی پیمان لکنهو [۸]، موافقت کنند. پی‌گیری هدفهای قدیمی، پیوند با هندوها را الزام‌آور ساخت. عبداللطیف،

[۸] لکنهو از شهرهای هند است. پیمان لکنهو بین دو جناح اعتدالیها و افراطیهای کنگره بسته شد که این دو جناح طبق آن در دسامبر سال ۱۹۱۶ درباره مجلس مؤسسان آینده هند نیز با هم توافق کردند و از آن پس کنگره ملی قدرت و اهمیت یافت و به‌صورت سازمانی ملی درآمد. این همان کنگره‌ای است که ایندیرا دختر نپرو سالها ریاست آنرا برعهده داشت ر. ک. «نگاهی به تاریخ جهان» صفحات ۱۲۹۲-۱۲۹۳. م.

با بیان نیاز به دگرگونی روشهای ابداع شده وسیله سیداحمدخان، خطاب به نمایندگان یازدهمین اجلاسیه سالانه سراسری مسلم لیگ هند گفت:

«... از شما تقاضا می‌کنم توجه کنید، که آیا شرط عقل بود یا سیاست که ما نسبت به رویدادهای گذرا، یا نسبت به فعالیت‌های سیاسی جمعیت‌های مختلف این مملکت، که طبیعتاً خط‌مشی حکمرانان ما را، در مواردی مؤثر بر این حکومت شدیداً وابسته، قالب‌ریزی کرد، بی‌تفاوت بمانیم. حتی اگر ما ساکت مانده بودیم، یا حتی اگر ما حالت خصمانه فعالی را نسبت به جمعیت‌هایی، که برای اصلاحات به هیجان درآمده بودند اتخاذ می‌کردیم، علی‌رغم وضعی که از سوی مسلمانان در پیش‌گرفته شد، اصلاحات بدون شك دیر یا زود از راه می‌رسید. اشتباه بزرگی است اگر خیال کنیم که اندیشه مردم بریتانیا آن است که به نفع طبقه یا جمعیتی خاص، بر هندوستان حکومت کنند. یا این که راضی شوند که منافع امپراتوری [بریتانیا] را با مرجع داشتن طبقه‌ای بر طبقه‌ی دیگر کلا فدا کنند»^{۱۲}.

عبداللطیف، با مطرح کردن دلایل اساسی، در باب نیاز به تغییر فوری در وضع مسلمانان اشاره می‌کند که:

«با توجه به هیجان دیرپا و سنگینی افکاری که با نمایندگی قومی، مخالفت می‌کرد، ما فکر کردیم که امکان دارد، نمایندگی جداگانه مسلمانان در سازمان‌های عمومی، روزی، به‌طور ناگهانی، از میان برداشته شود. بنابراین، رهبران ما احساس کردند که سازش، برپایه تفاهم متقابل، در باب حقوق و مسؤولیت‌های اقوام گوناگون هندوستان بالاترین اهمیت را دارد؛ بنابراین موضوعی که این چنین برای جامعه ما حیاتی و مهم است نباید نهایتاً دستخوش تلون مزاج و بوالهوسیه‌های سیاستمداران بریتانیا واقع شود»^{۱۳}.

به این طریق، پیمان لکنه‌و، که رهبران کنگره آن را سمبل وحدت هند و مسلمان می‌پنداشتند، چیزی بیشتر از یک توافق سیاسی بین دو قوم متمایز نبود. اصول اتحاد در سالهای بعد، بطور کامل‌تری تهیه و حتی از نظر مذهبی توجیه و تفسیر شد:

«خدا شمارا از دوستی آنان که با شما در دین قتال و دشمنی نکرده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، نهی نمی‌کند. و تنها شما را از دوستی کسانی نهی می‌کند که در دین با شما قتال کرده و از وطنتان بیرون کرده‌اند و بر بیرون کردن شما همدست شدند تا آنها را دوست نگیرید و کسانی از شما که با آنان دوستی و یآوری کنند، ایشان به حقیقت ظالم و ستمکارند.» [سوره ممتحنه (۶۰) آیات ۸ و ۹] آزاد، این نظریه را مطرح کرد که چون هندوها مانند دشمن با آنان عمل نکرده‌اند، طبق شریعت، دوستی با آنها مشروع است. همچنین برای حمایت از این پیوند، او به معاهده‌ای که پیامبر در سال ۶۲۲ میلادی با غیر مسلمانان در مدینه منعقد کرد استناد ورزید^{۱۴}.

همکاری که رهبران [جنبش] خلافت در دوران نهضت خود از کنگره انتظار

داشتند و حمایتی که آنان نسبت به برنامه عدم خشونت و عدم همکاری نشان دادند این گمان باطل را به وجود آورد که مسلمانان نه تنها نسبت به منافع عالی کشور از منافع قومی خود می گذرند بلکه هویت متمایز قومی خودشان را نیز مصالحه کرده اند. آن طوری که رهبران [جنبش] خلافت مطرح می کنند، اساس همکاری در هر حال، بیانگر نتیجه متفاوتی است. متحدین همواره برای مقاصد مشخصی و ادوار به اتحاد می شوند و تداوم آن به سودمندی متقابل آنها یعنی منافع طرفین قرارداد بستگی دارد. آنها را هرگز نمی توان دال بر وحدت گروههای مختلف دانست و این اشتباهی بود که رهبران کنگره در برخوردشان با مسلمانان مکرراً مرتکب شدند.

تأکید بر تمامیت ارضی امپراتوری ترکیه [عثمانی] بسیاری از آگاهان را کمراه کرده است تا جنبش پاناسلامیک هند را با [جنبش] خلافت مترادف بدانند و آن را جنبشی در نظر آورند که از ایده آلیسم مذهبی سرچشمه گرفته و تشنه هدفهای مذهبی بود. این نظر کلاً نادرست است. مسأله خلافت تنها قسمتی (اگر چه بخش اصلی) از جنبش پاناسلامیک محسوب می شد که میدان عمل بسیار گسترده تری داشت. آنان که رهبری هیأتهای نمایندگی جنبش خلافت را در دست داشتند و برای دفاع از آن هیجان را آغاز کردند از افول سیاسی دیگر کشورهای مسلمان هم احساس اندوهی یکسان داشتند.

دایره همدلی از مرزهای فرقه گرایی نیز فراتر رفت. سنیهای هند، به همان اندازه که نسبت به ترکیه ابراز نگرانی می کردند، نگران کشور شیعه مذهب ایران نیز بودند. شیعیان هم همین طور بودند.

سید امیرعلی، یکی از برجسته ترین رهبران جنبش، مسلمانان شیعه بود. [مولانا] محمدعلی با بیان دلنگی اش از وضعی که کشورهای مسلمان آسیا و آفریقا در آن گرفتار آمده بودند در ۱۹۲۱ چنین نوشت:

«امروز حکومتهای اسلامی بر لبه پرتگاهی عمیق قرار گرفته اند. سرازیر، غربی ترین نماینده اسلام در معرض خطر افتادن به دام کشورهای اروپایی قرار گرفته است. تریپولی، آخرین بخش امپراتوری اسلام در آفریقا انتظار می رفت که به دست ایتالیا به همین سرنوشت دچار شود. در آسیا نیز ایران در خطر تهدید کننده تجزیه و الحاق قرار گرفته است... ترکیه که قرار بود توسط آقای گلاستون با «تمام متعلقاتش به بغداد» برگردانده شود امکان دارد آسیای صغیر را به آلمان ببازد... و اگر قول آقای هوگارت راست باشد، «عربستان نیز خود از افتادن به دست عالم مسیحیت مصون نیست» ۱۵.

ولی این ابراز همدردی از ملاحظات ساده انسانی نسبت به همکیشان خارج [از هند] سرچشمه نمی گرفت. بعضی از رهبران مسلمان معترف بودند که زوال توان سیاسی اسلام براعتبار قوم مسلمان هند اثر می گذارد. این ترسها، در تصویب نامه یازدهمین مجمع سالانه سراسری مسلم لیگ هند چنان که باید و شاید ابراز

شد ۱۶.

ترکیه [عثمانی] که بزرگترین قدرت اسلامی بود و کنترل اماکن متبرکه اسلامی را در دست داشت، دریافت‌کننده بیشترین احساس همدلی از جانب مسلمانان هند بود. در سده نوزدهم سرنوشت سیاسی ترکیه مطمح نظر آنان بود. در خلال جنگ یونان و ترکیه به سال ۱۸۹۷، زمانی که ترکیه شکست سختی را به یونانیها تحمیل کرد، غریو شادی سراسر هند را فرا گرفت. اجتماعاتی، در سیملا و بمبئی برپا شد، تا این واقعه را جشن بگیرند. تلگرافهای تبریک برای سلطان [عثمانی] فرستاده شد و یک هیأت نمایندگی از جانب مسلمانان انتظار سفیرکبیر ترکیه را می‌کشید تا از احساسات درونی آنان آگاهی یابد. خطبه‌ای هم به نام خلیفه [عثمانی] خوانده شد.^{۱۷} شکستهایی هم که ترکیه متحمل می‌شد بر مسلمانان هند تأثیر می‌گذاشت. ولی در سده نوزدهم مسلمانان تحصیل کرده [هندی] در عمل از سلطان [عثمانی] حمایت نمی‌کردند و او را خلیفه نمی‌دانستند. سید احمدخان در حقیقت با آنچه درباره سلطان عبدالحمید دوم ادعا می‌شد [۹] به مخالفت برخاست؛ او گفت:

ما رعایای صمیمی و وفادار حکومت بریتانیا هستیم، ما رعایای سلطان عبدالحمید دوم نیستیم... او نه در گذشته توانسته و نه در حال می‌تواند که در مقام خلیفه حکومت روحانی را در دست داشته باشد. مقام خلافت او فقط در سرزمین خودش و تنها بر مسلمانان تحت سلطه‌اش نافذ است»^{۱۸}.

ولی این نظریات در سالهایی که سراسر با موفقیت توأم بود تغییر کرد. جنگ بالکان شاهد رشد سریع احساسات مسلمانان هند نسبت به ترکیه بود. طی تلگرامی به وزیر اعظم ترکیه اطلاع داده شد که چگونه «قلب اسلام در احساس همدلی نسبت به عثمانیها می‌تپد و از ترکیه انتظار می‌رود که از شرف و آبروی اسلامی دفاع کند...»^{۱۹} برای پیروزی ترکیه مراسم دعا و نیایش خاصی به جای آورده شد.

[خداوندا] «توحافظ و نگهدارنده مایی؛ پس ما را بر ملت‌های متجاوز پیروز بگردان... خشکی و دریا بین ما و برادران ما جدایی افکنده است؛ ما [اگر چه] بی‌قدرت و بی‌مددکار هستیم، اما تو از رگ‌های حیات به ما نزدیکتری...»^{۲۰}

مسلمانان چیتاگنگ، طی قطعنامه‌ای خواستار شدند که: «برای پیروزی

[۹] سلطان عثمانی که در ۱۹۰۹ خلع شد شخص بسیار جالبی بود. اسدالله عبدالحمید دوم بود و در سال ۱۸۷۶ سلطان شده او هم مثل دیگر سلطان‌های عثمانی امرالمؤمنین نامیده می‌شد. وی سعی داشت «که یک نهضت بان‌اسلامیسم (وحدت جهان اسلام) به‌وجود آورد... سلطان عبدالحمید در اروپا بسیار بدنام شد... او را مسئول کشتارها و قتل عام بلارها و ارمنیها و دیگران می‌شمارند... گلاستون او را «جانی بزرگ» می‌نامید... رک. «نگاهی به تاریخ جهان» صفحه ۱۱۴۷. نهره در همین صفحه اضافه می‌کند که خود ترکها هم دوران سلطنت او را تاریکترین ادوار تاریخ خودشان می‌دانند. - نمونه‌ای از حمایت از قتل عام مسلمانان ۲۰۰/۰۰۰ تن از آرامند در سالهای ۱۸۹۶-۹۴ است. او آخرین خلیفه عثمانی است...»

ارتش ترکیه، هر جمعه بعد از نماز جمعه، در هر مسجدی، مراسم نیایش برگزار شود: مسلمانان تمام کالاهای ایتالیایی را ازین پس تحریم کنند. برای کمک به مجروحان و جنگ‌زدگان جمعیت هلال احمر تشکیل گردد...» ۲۱

دانشجویان دانشگاه علی‌گره تمام پولهای خود را هدیه کردند و متعلقات شخصی خود را فروختند تا کمکی هرچند ناچیز به ترکیه کنند. جمعیت ویژه‌ای به نام انجمن خدام کعبه در سال ۱۹۱۳ تشکیل شد. هدف این انجمن آن بود که: «سالانه کمک [مادی] بسیار زیادی به ترکها بدهد و علاوه بر آن، با تحریک روحیه پان‌اسلامیسم در سراسر جهان، از لحاظ معنوی به خلیفه کمک کند...» یکی از مقررات اتحادیه، جمع‌آوری یک روپیه در سال از هر فرد مسلمان بود. یک سوم مبلغ جمع‌آوری شده در مساجد و مدارس صرف می‌شد و بقیه را برای خلیفه می‌فرستادند تا با تهیه زیر دریاییها و هواپیماها از اماکن متبرکه دفاع کند...» ۲۲.

در خلال جنگ اول جهانی، مسلمانان به روشی ظاهراً ضد و نقیض رفتار کردند؛ همدلی آشکاری نسبت به ترکیه ابراز شد، ولی همکاری صادقانه با حکومت هم پیوسته ادامه داشت. امید می‌رفت که این حمایت بیدریغ مسلمانان از حکومت، منافع سیاسی ترکیه را در سر میز مذاکرات سیاسی حفظ کند. اظهارات رسمی و اطمینان‌هایی که از سوی نمایندگان دولت ابراز می‌شد، به این اعتقاد، قوت می‌بخشید. ولی طرحهای صلح کنفرانس پاریس [۱۰] در جهت معکوس وعده‌هایی که در باره آینده خلافت و سلامت اماکن متبرکه به مسلمانان هند داده شده بود حرکت کرد. آنان قرارداد صلحی را که به ترکیه تحمیل شد ناروا و توهین‌آمیز یافتند. وضع به سرعت به سوی رودررویی پیش می‌رفت. کوششهای مجدانه‌ای انجام گرفت تا دولت را متوجه این وضع رو به وخامت کند. گردهماییهای مخالفت-آمیزی در بسیاری جاها ترتیب یافت. مسأله در شورای ایالتی بالا گرفت و سرانجام نمایندگانی به سوی نایب‌السلطنه و نخست وزیر بریتانیا گسیل شدند تا دولت انگلیس را با نظرهای مسلمانان هند آشنا کنند و از منافع سلطان عثمانی دفاع کنند. ولی اینها همه بی‌فایده بود. شکست اعتراضات و درخواستها زمینه را برای ظهور جنبشی مردمی علیه حکومت آماده کرد. در بیست و چهارم ژوئن سال ۱۹۲۰، بیانیه مشترکی که ۹۰ نفر از مسلمانان نام‌آور آن را منتشر کردند دولت را از تصمیم آنان درباره نهضت عدم همکاری مطلع کرد. فتوایی برحسب اجازه

[۱۰] کنفرانس صلح پاریس در سال ۱۸۵۶ میان کشورهای عثمانی، بریتانیا و فرانسه و ساردنی که با روسیه در جنگ بودند بسته شد. اختلاف اصلی البته بر سر اماکن مقدسه فلسطین میان فرانسه و روسیه بود. به هر حال گرچه ظاهراً این طرح صلح تمامیت ارضی ترکیه را ظاهراً تأمین می‌کرد ولی راه را در حقیقت برای مداخله‌های آینده قدرت‌های آن زمان یعنی انگلیس و روسیه و فرانسه باز می‌گذارد که سرانجام در سالهای بعد منجر به تجزیه ترکیه و اضمحلال دستگاه خلافت شد...م.

۵۰۰ تن از علما انتشار یافت که مسلمانان را از همکاری با حکومت منع می‌کرد و آنان را وادار می‌کرد تا برای نشان‌دادن نهایت فداکاری خود به نام اسلام آماده شوند. در سال ۱۹۲۰، کمیته [جنبش] خلافت تصویب کرد که: «اگر حکومت بریتانیا، چه مستقیم و چه غیر مستقیم، پنهانی یا آشکارا، دست به عملی خصمانه علیه حکومت آنکارا بزند، مسلمانان هندوستان مجبور خواهند شد بالاتفاق نهضت نافرمانی عمومی از حکومت را برپا کنند و استقلال هند و تأسیس یک حکومت جمهوری را در کنگره آینده احمدآباد اعلام دارند»^{۲۳}.

۲

پیش از آن‌که به بررسی پایه‌های ایدئولوژی جنبش پان‌اسلامیسم هند بپردازیم، باید سؤالی اساسی را پاسخ دهیم: چرا مسلمانان هندوستان آرمان اخوت اسلامی را برای برآورده کردن آرزوهای سیاسی خود انتخاب کردند و صیانت خلافت را نقطه مرکزی جنبش خویش قرار دادند؟ پاسخ این سؤال مربوط می‌شود به این که مسلمانان هندوستان، اقلیت جامعه را تشکیل می‌دادند. آنان بیش از نیروی سرانه خود خواستار قدرت و حمایتی بودند که تحت حکومت بریتانیا فراهم بود. برای رسیدن به این منظور، آنها بحثهای مختلفی را پیش کشیدند. یکی این بود که اقلیت مسلمان هند در امپراتوری جهانی بریتانیا اکثریت قدرتمندی را تشکیل می‌داد. محمدعلی، با تأکید بر این جنبه از واقعیت سیاسی گفت: «اقلیتی که مسلمانان به وجود آورده‌اند نه به معنای اقلیتهای اروپایی است که آخرین جنگ (جنگ بالکان) و نتیجه آن ما را به دریافت ذهنی چنان معنایی خود داده است. قومی که اکنون تنها در هند باید شماری بیش از هفتاد میلیون نفر داشته باشد نباید به آسانی اقلیت خوانده شود؛ آنها به معنای اقلیتی که از مصوبات ژنو مستفاد می‌شود. و اگر به خاطر آوریم که تعداد اعضای این قوم در سراسر دنیا به چهارصد میلیون نفر می‌رسد و هدفش آن است که افراد بشر را به قبول اعتقادات و شیوه زندگی خود فرا خواند و قومی است که برادری واحدی را احساس و ادعا می‌کند: [آنوقت از چنین قومی] به عنوان اقلیت صحبت کردن، بیموده‌گویی محض است»^{۲۴}.

نشریه رسمی انستیتوی علیگره در شماره پنجم دسامبر ۱۹۰۴ خود با اشاره به این که «اکثریت جمعیت مسلمان دنیا تحت [حکومت] امپراتوری بریتانیا زندگی می‌کنند» تقاضای امتیازات بیشتری را برای مسلمانان داشت. بنابراین استدلال شد که: «انگلستان نباید مسلمانان را همچون دیگر ملل فتح شده پندارد و بر این منوال با آنان رفتار کند، بلکه برعکس، انگلستان باید مسلمانان را در سیاست جهانی وزنه‌ای به‌شمار آورد و آنها را به چشم یک قدرت نگاه کند».

اگر حصارهای ملی و جغرافیایی، جمعیت مسلمان دنیا را از هم جدا نمی‌کرد، امتداد رشته‌های دوستی که بین حکومت بریتانیا و مسلمانان هند وجود داشت،

دیگر کشورهای مسلمان هم کشیده می‌شد، و این دوستی تبدیل به دوستی جهانی مسلمانان با امپراتوری بریتانیا می‌شد. مولانا ظفرعلی‌خان، سردبیر نشریه زمین‌دار، به حکومت بریتانیا مدلل می‌دارد که: «فرد مسلمان به حکومت بریتانیا همچون موهبتی الهی می‌نگرد... تمام تقاضای او این است که حکومت بریتانیا با ایالت‌های مسلمانی که با استقلال به زندگی خود ادامه می‌دهند روابط دوستانه‌ای را برقرار سازد تا به این ترتیب (همچنانکه سرشت فکری مسلمانان است) جای خالی فقدان يك حاکمیت اسلامی آزاد و از بند رسته را پر کند»^{۲۵}.

محمد علی، نیز همین آرزو را در سر داشت. وی چنین اتحادی را پشتیبانی قوی می‌پنداشت که می‌توانست به نحوی موفقیت‌آمیز وفاداری مسلمانان هند را نسبت به حکومت بریتانیا قوت بخشد: «یکی از آرمانهایی که مسلمانان هندوستان از مدت‌ها پیش در سر می‌پروراندند آن بود که حکومت بریتانیا، که بر تعداد کثیری از افراد مسلمان حکومت می‌راند، چنان پیوند محکمی با قدرتها و حکومت‌های اسلامی بر بندد که وفاداری آنان نسبت به سرزمین خودشان و مهین‌پرستی آنان به نحوی که از حد مرزهای آنان فراتر رود در يك جهت به کار افتد... ترتیبی که این چنین آشکارا، در نظر مسلمان هندی دلخواه نماید و چنین به وضوح از دید دیپلماسی عملی باشد، از لحاظ استراتژی نیز سودمند است»^{۲۶}.

ولی دور شدن گام بگام از حکومت بریتانیا و گسترش پایگاههای اجتماعی جنبش ناسیونالیستی این بحث را بی‌اثر کرد. نسل جدید رهبری مسلمانان به همان اندازه که اشتیاق داشت یوغ سلطه خارجی را بدور اندازد به همان اندازه هم می‌خواست هموطنهای هندو را به کناری افکند، ولی تمایل داشت که از سقوط به فراموشی سیاسی که فکر می‌کردند این آزادی موجبی برای آن خواهد بود، دوری گزینند. بنابراین، وضعیت سیاسی مسلمانان در سازمانی که قدرت مطلق هندوها محسوب می‌شد چه معنایی می‌توانست داشته باشد؟ عامل جمعیت در برآوردن نیاز آنان به نیرو، فقط می‌توانست در سطحی مشروط مددکارشان باشد؛ در این سازمان این عامل، کمک کوچکی بود. در هر حال، يك راه پیش‌روی مسلمانان هند قرار داشت تا بتوانند از مدار مرکزی سلطه هندوها مفرّی کوچک به وجود آورند، [و آن] داشتن سازمانی از آن خود بود.

هر نوع تبعیتی و ظایف و تعهدات متقابلی را ایجاب می‌کرد. مسلمانان هندوستان از این حقایق روشن کاملاً آگاه بودند. برتر از این، اطاعت واقعی و عملی از خلیفه [عثمانی] نوعی تمرد زیرکانه از قدرت مرکزی غیر مسلمانان در بسیاری از جنبه‌های زندگی به‌شمار می‌آمد. خلافت را سازمانی مشابه انگاشتند که در صورت لزوم می‌توانست تبدیل به مرکز قدرت دیگری بشود.

برای کسانی که تبعیت از خلیفه را پیشنهاد می‌کردند و شدیداً برای حفظ اقتدار وی می‌جنگیدند، مشروع بود که انتظار داشته باشند، تا در زمان بحران، همین قدرت از حقوق آنان دفاع کند. مولانا عبدالباری، در حالی که از مصوبه

[حزب] مسلم لیگ در زمینه محکوم کردن اشغال اماکن متبرکه به دست غیرمسلمانان حمایت می‌کند اظهار می‌دارد که:

«هندوستان را بعضی دارالامان و برخی دارالاسلام می‌خواندند، که در مفهوم دارالامان چشمان آنان در جستجوی يك نفر شیخ الاسلام بود. آزادی کامل باید وجود می‌داشت و در صورت حمله به کشوری مسلمان بر ساکنین دارالاسلام فرض بود، تا از برادران خود که مورد حمله قرار گرفته بودند دفاع کنند و این روش باید که از جانب مسلمانان دارالاسلام، در دنیا، اگر نیروی انجام چنین کاری را می‌داشتند پی‌گیری می‌شد» ۲۷.

چهار سال بعد، حکیم اجمل خان معنای واقعی آرمان اخوت را به همکیشان یادآور شد:

«همه مسلمانان برادرند. این دستور قرآن، هدف وحدت بخشیدن به خانواده اسلامی را به منظور دفاع و محافظت همگانی از جامعه اسلامی خود در بر دارد و وظیفه مقدس هر مسلمانی است که در حد تواناییهایش طبق این دستور عمل کند» ۲۸.

در میان کلیه کشورهای مسلمان، ترکیه توانست نقش مرکزی را برای دنیای اسلامی سده بیستم بازی کند. بخش وسیعی از مسلمانان، سلطان ترکیه را خلیفه اسلام می‌شناختند که بر اماکن متبرکه حکومت می‌راند. علاوه بر این، دلیل محکم دیگری وجود داشت که سرکردگان مسلمان را به طرفداری از ترکیه سوق می‌داد، قدرت سیاسی که آنان در سده‌های هیجدهم و نوزدهم از دست دادند، خاطره گذشته سیاسی پرشکوهی را که در هند داشتند از یادشان نبرده بود. بنابراین، بنیان یافتن خلافت، برای آنان، در برابر موقعیت ثانوی‌شان در هند، از نظر روانی ساختی عقیدتی فراهم آورد. با به رسمیت شناختن خلافت، مسلمانان هند خود را در موفقیت‌های عظیم ترکها شریک یافتند. این غرور عاریتی که از شناسایی خلافت حاصل آمد سبب اعتماد و اطمینان آنان نسبت به خودشان و سرنوشتشان شد. اعتبار سیاسی «جامعه‌ای که نفوذ و قدرت اجدادش، زمانی، از قرطبه تا دهلی گسترده بود» نمی‌توانست با هندوها همسان باشد و هندوها نمی‌توانستند آن را حقیر شمرند.

۳

ایدئولوژی جنبش پان اسلامیس، آن طوری که [مولانا] محمد علی و مولانا آزاد می‌پنداشتند، نه تنها جنبش خلافت را توجیه می‌کرد، بلکه همچنین بیانی حیاتی برای ناسیونالیزم اسلامی بود، که، بعداً توسط نهضت مسلم لیگ اصلاح و کامل شد. این ایدئولوژی، شدیداً متوجه نیاز مسلمانان به سازمانی مستقل بود و مفهوم ملیت بر مبنای تقسیمات جغرافیایی را که کنگره حامی آن بود مردود دانست و بر هویت سیاسی خاص مسلمانان تأکید گذاشت.

مولانا آزاد محافظت از تمامیت ارضی امپراتوری ترکیه و استقلال سلطان عثمانی را، به خاطر حفاظت و صیانت اسلام و به خاطر وحدت جهان اسلام ضروری می‌دانست. اصول بنیادی اسلام، مسؤولیت و همکاری مشترك بین‌المللی همه مسلمانان را اقتضا می‌کرد. آنان باید به صورت يك امت واحد باقی بمانند. بنابر عقیده مولانا آزاد، وحدت جامعه مسلمان با تمرکز قدرت رهبری خلیفه، جانشین پیامبر، ارتباط تام و تمام داشت. خداوند همان‌گونه که در دنیای مادی رهبری متمرکز نیروها را در واحدی خاص قرار داده بود، مقام خلافت را هم برای مسلمانان آفریده بود. «قانون مرکزیت» که برگردش دنیای مادی حکمفرما بود باید در گردش امور دنیای اسلام نیز به کار گرفته شود^{۲۹}. خلیفه، افراد متفرق مسلمان را به صورت يك امت واحد درمی‌آورد. بدون خلیفه امت واحد مسلمانان بدان‌گونه که در قرآن مقرر شده است تحقق نمی‌پذیرد. اگر جامعه اسلامی نتواند خصوصیات جامعه واحدی را پیدا کند، به دوران جاهلیت باز می‌گردد.

خلیفه، حکمرانی معمولی نیست، بلکه ریاست دوگانه جامعه پان‌اسلامیسم [یعنی] هم امور مذهبی و هم امور دنیایی را در خود جمع دارد و در مقام رئیس امور دنیوی جامعه، شریعت را تقویت می‌کند، از اسلام و پیروانش دفاع می‌کند و به آن استطاعت می‌دهد تا براساس شریعت زندگی کنند. در مقام پیشوای مذهبی (امام) از امور مذهبی جامعه مراقبت به عمل می‌آورد^{۳۰}؛ ولی قدرت جامع و کاملی که خلیفه از طریق به کار گرفتن اقتدار دوگانه اش بر جامعه مسلمانان اعمال می‌کند مانند قدرت پاپ نیست^{۳۱}. قدرت او در عین حال که روحانی است به حکومت يك سلطان بیشتر مانند است. به این علت است که تنها يك حکمران مستقل و قدرتمند می‌تواند آرمان اداره امور دستگاه خلافت را در سر داشته باشد. خلیفه ناتوان و ضعیف نمی‌تواند وظیفه مقدس دفاع از اسلام و پیروانش را انجام دهد.

آزاد بر این عقیده باقی بود که برای صیانت اسلام و صراط مستقیم در جامعه مسلمانان، همیشه باید خلیفه‌ای وجود داشته باشد. او همچنین پیشنهاد می‌کرد که، هر کشوری که جمعیت زیادی دارد باید يك نفر امام برای خود داشته باشد، که به اتحاد و وفاداری نسبت به حکومت مطلق خلیفه متمسک باشد. از آن جایی که مقام خلافت منصوب از جانب خداوند است صیانت اسلام از طریق او حاصل می‌شود و اطاعت محض از او بر هر مسلمانی واجب است. در قرآن، خداوند از مسلمانان خواسته است تا از سه قدرت پیروی کنند: خدا، پیامبر و کسانی که در میان مسلمانان اولوالامر (خلیفه) باشند. طغیان علیه قدرت خلیفه جنایت است. این کار تنها زمانی قابل توجیه است که خلیفه به بدعت‌گذاری دست یازد.

آزاد همچنین تأکید داشت بر این که دفاع از اسلام و دفاع از جامعه مسلمانان تنها متوجه خلیفه نیست؛ [بلکه] این مسؤولیت برعهده تمامی جامعه [مسلمانان] است. وقتی که گروهی از غیر مسلمانان حمله‌ور گردند یا تصمیم بگیرند که به

کشوری مسلمان یا قومی مسلمان جمله کنند، بر مسلمانان دنیا فرض است تا همچون تنی واحد به دفاع برخیزند. آنان نباید اجازه دهند که کشور یا قومی از مسلمانان زیر سلطه غیر مسلمانان قرار گیرد. اگر دشمن توفیق یابد که حکومت خود را پایه‌گذاری کند، آنان باید به مبارزه‌ای همه‌جانبه برای خارج کردن او از سرزمین اسلامی بسیج شوند. آنهایی که برای مقاومت در برابر دشمن خیلی ضعیف هستند باید به‌کشوری اسلامی مهاجرت کنند^{۲۲}.

از آن جایی که حکومت بریتانیا علیه خلیفه دست به تجاوز زده بود، وفاداری به آن برخلاف شریعت بود. هندوستان، دارالحرب شده بود و بر مسلمانان واجب بود تا این سرزمین را از چنگ غیر مسلمانان آزاد کنند^{۲۳}. آزاد به همکیشانانش سفارش کرد که یا به کشوری مسلمان مهاجرت کنند یا علیه حکومت [بریتانیایی هند] به جهاد برخیزند. فتوایی که برای مهاجرت از سوی وی انتشار یافت چنین بیان می‌داشت:

«پس از بررسی تمام دلایلی که در شریعت وارد است و [بررسی] اتفاقات جاری... من از دیدگاه شریعت با رضایت کامل اعلام می‌کنم که مسلمانان هندوستان هیچ راهی بجز مهاجرت از هند ندارند. تمام مسلمانانی که تمایل به اجرای واجبات اسلامی دارند باید هندوستان را ترک گویند. آنان که نمی‌توانند فوراً مهاجرت کنند باید به مهاجرت‌کنندگان کمک کنند آن چنان که گویی خودشان دارند از کشور مهاجرت می‌کنند. شریعت بجز مهاجرت راه دیگری را به ما ارائه نمی‌دهد.»

قبل از جنگ اول جهانی مهاجرت امری اختیاری بود؛ اما این زمان اجباری است. تنها آن دسته از مسلمانان می‌توانند در هندوستان باقی بمانند که برای نبرد (به نفع خلافت) به وجود آنان نیاز باشد؛ یا علیه مهاجرت دلایل قابل قبول داشته باشند... کسانی که تحت چنین شرایطی از مهاجرت خودداری ورزند باید توان و استطاعت مالی خود را در راه شریعت وقف کنند. آنان باید خود را طبق شریعت سازمان دهند و هرگز از عزم راسخ و جدیت خود برای مهاجرت منصرف نشوند. تحت شرایط فعلی، به وجود آوردن حزبی (چنین اسلامی) پیروزی عظیمی خواهد بود... کسانی که در هند می‌مانند تحت لوای شریعت آماده خواهند شد که به حمایت و همدردی جهادکنندگان مسلمانان اقدام کنند. کسانی که این دستور قرآنی را نادیده بگیرند دشمنان اسلام شمرده خواهند شد^{۲۴}.

نظریه پرداز جنبش خلافت به مفهوم ملیت جغرافیایی توجهی مبذول نمی‌داشت. به جای عشق به مملکت به ناسیونالیسم برون‌مرزی اسلامی توجه داشت. بنا به گفته [مولانا] محمد علی: «مسلمان رانمی‌توان در محدوده‌های تنگ نژاد، رنگ و مرزهای جغرافیایی محبوس کرد. ابزار ارتباط او، نه سیاست است و نه فرور نژادی، بلکه مجموعه‌ای از آرمانهای مذهبی و اجتماعی است و جولانگاه او تمام دنیا است»^{۲۵}.

بنابراین، او هیچ تردید نمی‌کند که بگوید: «ترکیه، همان‌گونه که، وطن خود ترک‌هاست، کمابیش، وطن مسلمانان هندوستان است»^{۲۶}. احساس همدلی فرد مسلمان «با دامنه اعتقادات او ارتباط مستقیم دارد، و به اندازه‌ای که جاذبه فوق‌العاده ناشی از پذیرش اسلام در او پندارهای شدید دین‌پرستانه را بوجود آورده است، هیچ نژاد یا کشوری نتوانسته است او را به صورت وطن‌پرستی متعصب چنین مسخر خود گرداند...»^{۲۷}

محمد علی و آزاد ناسیونالیسم غیر مذهبی محدود به مرزها را نیرویی گسلنده می‌دانند^{۲۸}. تنها ناسیونالیسم مقبول نظر آنها، ناسیونالیسم اسلامی بود. محمد علی به سازندگان ملت هند هشدار داد که این حقیقت را به‌خاطر داشته باشند که خطوط جداکننده هند «خطوط مرزی نیست بلکه خطوط قومی است و آنان که وطن‌پرستی مسلمانان را نسبت به ماورای سرزمین [ملکی خود] در بحران جاری مشاهده کرده‌اند، خیلی خوب به یاد خواهند داشت که بدون دست کشیدن از مسلمانی نمی‌توانند هویت قومی خود را در قالب وطن‌پرستی محدود به مرزهای ایالت یا کشورشان مستحیل کنند». ابقای فردیت قومی، هدف اعلا و حیاتی مسلمانان هند به‌شمار می‌آمد. «این تنها آرمانی است که سزاوار جد و جهد است... ناسیونالیسم، ایمان به بسیاری از دکترینهای سیاسی و حتی آرزوهای جاه‌طلبانه، در مورد دست‌یابی به فدراسیون جهانی، از صداقت کمتری برخوردارند»^{۲۹}.

وقتی که ناسیونالیسم، غیر مذهبی، غیر خدایی (غیر اسلامی) باشد آن وقت وحدت سیاسی ملت پاسخگوی جامعه کثیرالمنه‌ب هند نیست، بلکه «فدراسیونی از ادیان» [چاره کار] است. جزئیات مربوط به حقوق واحدهای تشکیل دهنده چنین فدراسیونی، در هر حال، برای نهضت مسلم‌لیگ به ارث گذاشته شد تا آنرا تهیه کند؛ که در سال ۱۹۴۰ به شکل طرح نهایی ارائه شد.

۴

حمایت‌کننده از جنبش خلافت که مبتنی بر باوری نادرست در زمینه حصول وحدت میان هندوها و مسلمانان بود راه به جایی نبرد. کنگره به‌طور مستقیم بر توده مسلمان هیچ دسترسی و نفوذ قابل ملاحظه‌ای نداشت.

آزاد، صریحاً به این موضوع اعتراف داشت. او می‌گفت که مؤسسه‌ای ملی مثل کنگره، که صرفاً وقف نهضت سیاسی شده بود، هرگز نمی‌توانست احساس همدلی توده‌های مسلمان را نصیب خود گرداند. در حالی که خلافت مسأله مذهبی جامعه مسلمانان است، تبلیغ به نفع عدم همکاری [با حکومت] تنها زمانی می‌توانست مؤثر افتد که از جانب سازمانهای خود مسلمانان انجام شود^{۴۰}.

آزادی هندوستان در نظر رهبران [جنبش] خلافت نقطه پایان نبود، بلکه

وسیله‌ای برای آزادسازی کشورهای دربند کشیده شده آسیا و آفریقا به‌شمار می‌رفت. حسرت موهانی، با تشریح اهمیت سواراج [۱۱] به مسلمانان گفت که: «مسلمانان باید به وضوح درک کنند که آنان از تأسیس جمهوری هندوستان دو منفعت خواهند برد؛ اول نفع عمومی است که آنان بدون شك در کنار برادران هندی شهروندان کشوری محسوب خواهند شد که متعلق به همگان است؛ دوم نفع ویژه‌ای است که مسلمانان از آن برخوردار خواهند شد؛ به این معنا که، با زوال مقام و قدرت امپراتوری بریتانیا، که امروز بدترین دشمن ممالک اسلامی است، دنیای اسلام فرصت تنفس و مجال بهبود اوضاع خود را خواهد یافت»^{۴۱}.

شکست مطلق ترکیه [۱۲] از متفقین نیز باعث شد تا مولانا محمد علی بفرماید که: «آزادی هندوستان دقیقاً برای آزادی اسلام لازم بود»^{۴۲}. او از مسلمانان خواست تا به منظور استقلال سیاسی هندوستان نهایت فداکاری را مبذول دارند، زیرا «هندوستان اسیر، برای ترکها و خلیفه کمکی ناقص خواهد بود»^{۴۳}. آزاد به هم-مسلمانان خود گفت: «صیانت خلافت اسلامی و حراست کشورهای اسلامی به استقلال هندوستان بستگی دارد. آنان باید تا هرکجا که برایشان امکان دارد، با دل، زبان، پول و عمل خود، برای پیروزی (استقلال هندوستان) کمک کنند»^{۴۴}. عقایدی که از سوی مولوی حبیب‌الرحمان، رئیس جمعیت العلمای هند، برای تبدیل هند به کشوری مستقل ابراز شد، با آنچه آزاد و محمدعلی در سر داشتند، یکی بود. وی با ارائه دلایلی که علما را تشویق کند تا به نهضت بپیوندند می‌گفت: «پیشرفت اسلام، تنها در صورتی حاصل می‌شود که هندوستان دارای حکومتی از آن خود باشد؛ جمعیت-العلمای هند تمام توان خود را در جهت حفظ استقلال کشور قرار داده است»^{۴۵}. نیرویی که از جانب قوم مسلمان در جستجوی آرمان برادری اسلامی بود نادیده گرفته شد. برانداختن خلافت عثمانی به دست کمال پاشا، مسلمانان هند را وادار کرد که پای خود را از برادری بین‌المللی تمام مسلمانان پس بکشند، [و در عوض] بر منافع مشترک مسلمانان هندوستان تأکید کنند. دوران کوتاه جنگ به هر شکلی بود به سر آمد و زمان جد و جهد ملت مسلمان هند فرارسید. سید رضا

[۱۱] Swaraj به معنای حکومت خودمختار ملی یا محلی در هندوستان است. این کلمه را برای نخستین بار یکی از مبارزان هند به نام دادابها فائوروجی که «بزرگ هند» لقب یافته بود به عنوان هدف اصلی مبارزه به کار برد. ر. ک. ص ۸۴۸. کتاب «نگاهی به تاریخ جهان». سواراج همچنین نام حزبی است در هند که موتی لعل نهرو، پدر جواهر لعل نهرو و جیتراجن داس تشکیل دادند؛ این حزب در درون کنگره ملی فعالیت می‌کرد و برنامه‌اش «شرکت در انتخابات مجالس قانون‌گذاری و شوراهای ایالتی و مبارزه از داخل این شوراهای بود». ر. ک. «زندگی من» تألیف نهرو، ص ۱۰۳۱-م.

[۱۲] این شکست منجر به تضعیف بنیان دربار خلافت و سقوط سلطان عثمانی، عبدالحمید دوم و در نتیجه برجیده شدن خلافت شد. این موفقیت به کوشش مدیون ترک به رهبری آتاتورک حاصل شد و به استقرار نظام جمهوری در ترکیه انجامید، و آتاتورک خود اولین رئیس‌جمهوری کشور جدید و کوچک شده ترکیه شد. م.

علی با اشاره به این حقیقت گفت:

«اکنون که مشکلات ترکیه موافق دلخواه ما حل شده است و مسأله خلافت امری میهنی که توسط دنیای اسلام مقرر شده، تشخیص داده شده است؛ من قویاً احساس می‌کنم که اگر ما به جای آن که وقت و انرژی خود را وقف مشکلات داخلی وطن خود بکنیم، همچنان خود را با آنچه که در سرزمینی دوردست می‌گذرد به دردمر بیندازیم، نسبت به خویشتن بی‌انصافی کرده‌ایم. وطن پرستی و رای مرزها برترین افتخار و الهام بخش‌ترین احساسات است در صورتی که از محدوده‌ای عقلانی پا فرا نگذارد؛ که در این لحظه، با ایفای وظایف ما یا [به عبارت دیگر] در استفاده از حقوقمان به صورت مسلمانان هندوستانی، در معارضه است؛ به نحوی که، دیگر به کاری بی‌ثمر همچون دلبستگی بی‌فایده به هیولایی مهیب مانند است»^{۴۶}.

در اوایل سال ۱۹۲۲، مولانا عبدالباری خیلی زود به نتایجی که حصول سواراج [استقلال داخلی] به بار می‌آورد پی برد. او دریافت که متحد کردن تمامی واحدهای اسلامی بر رؤیای حکومت مرکزی خلافت برتری دارد. او به ست چوتانی (Seth Chotani) نوشت:

«هندوها به سواراج [استقلال] دست خواهند یافت و سواراج به هیچ وجه به نفع ما نیست. مالوویا [۱۳] با زرنگی خاص خود دارد موقعیت (گاندی) را غصب می‌کند ولی مسلمانان نه تنها هیچ ایمانی به وی ندارند بلکه [اساساً] نمی‌توانند آنچنان که نسبت به گاندی وفادار بودند به مالوویا هم باشند، حال بیایید ببینیم که آیا هنوز هم باید به این جنبش متکی باشیم یا برای مشکل خود طریق دیگری را پیدا کنیم. به عقیده من بسیار سودمندتر خواهد بود که مسلمانان، [یعنی]، مسلمانان هندی هندوستان، عربهای عربستان، افغانهای افغانستان و ترکهای ترکیه مقام و مرتبه اجتماعی خود را تقویت کنند. [البته] باید که متحد باشند. در حال حاضر هر امتیازی که بتوان برای ترکها گرفت باید گرفت، ولی نه این که خودمان را به خاطر آنان از بین ببریم»^{۴۷}.

وی همچنین، هیچ‌گونه تمایلی به ادامه کمکهای اقتصادی به ترکها نداشت: «پولی را که ما برای ترکها می‌فرستیم اگر به مصرف نیازمندیهایمان (در هند) می‌رسید [مسلمان] به ما نیروی کافی می‌بخشید که تا حدی برای ترکها مفید واقع شویم»^{۴۸}.

این بازاندیشی، نتایج شایان توجهی، داشت. [حزب] مسلم لیگ سراسر هند، که جنبش خلافت بر او پیشی بسته بود [اکنون] در صف مقدم صحنه سیاسی جای گرفت. مباحثات پیرامون قانون اساسی آینده هندوستان، با هندوها آغاز شد.

[۱۳] Malaviya یکی از رهبران بزرگ اصلاح طلب و آزادیخواه هند است که نهره در سال ۱۹۳۲ درباره او می‌نویسد که بیش از پنجاه سال در راه هدف کنگره کوشیده و مبارزه کرده است و هنوز هم با وجود پیری و کهولت برای تحقق رؤیاهایی که از دوران جوانی خود داشته است می‌کوشد و تلاش می‌کند. «نگاهی به تاریخ جهان» ص ۸۴۹-م.

اصلاح و یا تعدیل پیمان لکنهو، همچنین توافق تازه با هندوها، مسائلی بودند که عمدتاً مورد توجه قرار گرفتند. در قانون اساسی، نه تنها، حوزه انتخاباتی جداگانه که نسبت رأی دهندگان را در بر گیرد، بلکه، شکل حکومت مرکزی و جایگاه مسلمانان نیز، از مسائل اصلی بودند. چون مسلمانان، به نحو روشنی خود را ملتی جداگانه اعلام نکرده بودند، به عنوان اقلیت نتوانستند سازمانی مجزا برای خود در هندوستان در نظر بگیرند. [اما] در هر حال نتوانستند يك کار بکنند؛ یعنی سازمانی به وجود آورند که با حکومت داخلی ایالتها در معارضه نباشد؛ سازمانی که اگر چه قدرت مرکزی نداشت ولی صرفاً بسان تشکیلاتی هماهنگ کننده عمل می کرد. تنها این شکل سازمانی تداوم حضور سیاسی جداگانه مسلمانان را تضمین می کرد. جناح [محمدعلی] ضمن برشمردن «اصول بنیادی و اساسی» که بخش اصلی قانون اساسی هندوستان آزاد را تشکیل می داد، در ماه مه ۱۹۲۴ چنین بیان داشت:

«ایالتهای موجود هندوستان تماماً تحت حکومتی فراگیر، یعنی حکومتی فدرال، متحد خواهند شد؛ به نحوی که هر ایالت از استقلال تام و تمام داخلی برخوردار خواهد بود؛ عملکرد حکومت مرکزی تنها منحصر به مواردی است که شمول عام و همگانی داشته باشد. برتر از این، هر نوع تقسیم بندی در سرزمین هند که ممکن است، زمانی لازم بشود، به هیچ نحوی بر اکثریت مسلمان پنجاب، بنگال و ایالت مرزی شمال غربی اثری نخواهد گذارد»^{۴۹}.

کوششهای رهبران مسلمانان، به منظور خنثی کردن پی آمدهای سیاسی ناشی از ویژگی در اقلیت بودن جامعه آنان، هویت سیاسی خاص آن جامعه را با استفاده از ایدئولوژیهای پاناسلامیسم بر پایه صحیح فلسفی تداوم بخشید. در پایان جنبش خلافت آگاهی ملی مسلمانان به آن حد از کمال رسیده بود که نمی توانست به چیزی کمتر از استقلال راضی شود. این استقلال ممکن بود در دل تشکیلات فدرال فراگیر، یا خارج از آن قرار داشته باشد، ولی، البته سیاستهای مسلمانان نمی توانست به جانب هدفی دیگر تغییر جهت بدهد.

جنبش پاناسلامیسم نوعی ماجراجویی خیالبافانه از جانب سیاستمداران ناراضی، یا نوعی طغیان متعصبانه مذهبی از سوی علما آن گونه که پنداشته می شد، نبود؛ بلکه جنبشی دو بعدی بود، بین المللی و داخلی، که دو آرزوی مشخص را که در باطن به هم وابسته بودند، در بر می گرفت. در بعد بین المللی اش، جنبش پان-اسلامیسم نمایانگر افکار درهم و برهم یا تحریف شده ای بود که علیه امپریالیسم غرب ستیز می کرد. مسلمانان هند که هر چند، در کار محافظت از آزادی خویش توفیق نیافتند، ولی بر ارزشهای آن کاملاً واقف بودند. آنها اشتیاق داشتند که حمایت خود را نسبت به آن دسته از کشورهای مسلمانی که اکنون درگیر نزاع بودند تا از اسارت غرب بگریزند وسعت دهند. ممکن است کسی آنها را متهم کند که چرا مرزهای همدلی خود را به منظور اتحاد با ملل غیرمسلمان آسیا و آفریقا که

در موقعیت مشابهی گرفتار بودند گسترش ندادند. جنبشی که آرمانهای سنتی مذهبی را بنا بر متون مذهبی شعار خود قرار داده بود مجبور بود کسانی را که در اعتقادات با آنان شریک نبودند نادیده بگیرد. حتی پس از عطف توجه به این گونه تحریفات، اهمیت ضربه ضد امپریالیستی جنبش را نبایستی کاهش داد. در میان اعضای کنگره حداقل یکنفر، یعنی لالا لاجپات رای [۱۴] به جنبش خلافت پیوست، زیرا توانست بعد ضد امپریالیستی آن را به روشنی درک کند.^{۵۰}

آدمی در شگفت می شود که چرا رهبران کنگره، مثل گاندی، صرفاً به ندای احساسات مذهبی ابوالکلام آزاد و مولانا محمد علی پاسخ مثبت دادند و از پافشاری در حفاظت از خلافت منصرف نشدند و توجه خود را معطوف به طرد امپریالیسم غربی نگردانیدند. این کار اعتبار جنبش خلافت را در نظر هندوها تغییر می داد. اگر «چاقوی مسلمانان از گردن «گاوهای هندو» برداشته می شد»، به جای آن که، عطوفت آنان را نسبت به مسلمانان جلب کند خود [این عمل] تبدیل به بخشی از جنبش آزادی هندوستان می شد.^{۵۱}

در مقیاس محلی، جنبش پاناسلامیسم نمایانگر احساسات ملی مسلمانان بود که صحنه ارتباطی برای تبدیل اقلیت [مسلمان] به شکل ملتی [مسلمان] را فراهم آورد. تناقضهای آشکار و اغتشاشهای فکری و اعمال دلخواه جنبش پاناسلامیسم بر معضلات اشاره داشت و نه بر راه حلها. ایدئولوژی پاناسلامیسم و روشهای بسیج توده ها که در دوران اضطرابات و هیجانات جنبش خلافت پدیدار شد راه را برای ظهور پاکستان در سال ۱۹۴۷ هموار ساخت [۱۵]. خیال پردازی هرگز بر حقیقت منطبق نیست؛ ولی هر وهم و گمانی، کمابیش، در تغییر حقایق اجتماعی سودمند می افتد.

تلاش پاناسلامیسم رهبران مسلمان هند [اگرچه] ممکن است بر حسب روشهای سیاسی عملی، بسیار تخیلی نمودار شده باشد ولی به بیهودگی نینجامید. شکست آنان، در حصول وحدت بین المللی مسلمانان، نباید ما را کور کند که موفقیتی

[۱۴] Lala Lajpat Rai یکی از رهبران بزرگ کنگره بود که سالهایی از زندگی خود را در برمه به حالت تبعید و اسارت گذراند. وی در سال ۱۹۲۸ در تظاهراتی که علیه کمیسیون سیمون برپا شده بود مورد ضرب و شتم پلیس قرار گرفت و چند ماه بعد درگذشت. ر. ک: «نگاهی به تاریخ جهان» تألیف نهر، صفحه ۸۵۳-۸۵۴.

[۱۵] کوششهای نهضت اسلامی مسلم لیگ به تأسیس کشور پاکستان انجامید و لرد مونت باتن آخرین نایب الحکومه هند که از سوی دولت بریتانیا بر آن سرزمین حکم می راند در پانزدهم اوت سال ۱۹۴۷ میلادی استقلال هندوستان و پاکستان را اعلام داشت. پاکستان در آن زمان بنگلادش فعلی را هم که پاکستان شرقی به حساب می آمد در برمی گرفت. محمد علی جناح به عنوان اولین فرماندار کل این کشور تعیین شد. در سال ۱۹۵۶ قانون اساسی جدید، نوع حکومت را تبدیل به جمهوری کرد و اسکندر میرزا که در آن وقت فرماندار کل بود به عنوان اولین رئیس جمهوری کشور پاکستان انتخاب شد.^{۵۲}

را که آنان در انسجام قوم از هم جدا مانده مسلمان هند به شکل ملتی [مسلمان] کسب کردند نادیده بگیریم.

یادداشتها

۱. «کمراد» (Comrade)، دوازدهم آوریل ۱۹۱۳. [هفته‌نامه انگلیسی‌زبان]
۲. همان مأخذ، نوزدهم آوریل ۱۹۱۳.
۳. «الهیال» (Al-Hilal)، هشتم سپتامبر ۱۹۱۳. [هفته‌نامه اردو‌زبان]
4. Afzal Iqbal (ed.), *Selected Writings and Speeches of Maulana Mohummad Ali* (Lahore, 1944)
۵. «کمراد»، چهاردهم اکتبر ۱۹۱۱.
۶. منقول از:
Abdul Hamid, *Muslim Separation* (London, 1967) p. 135.
7. *Memoirs of the Aga Khan* (London, 1954), p. 135.
8. Iqbal (ed.) *Selected Writings*, p. 70.
۹. «الهیال»، هشتم سپتامبر ۱۹۱۲.
۱۰. همان مأخذ.
۱۱. همان مأخذ.
12. A. M. Zaidi (ed.), *Sectarian Nationalism and Khilafat: Documents* (Delhi, 1975), pp. 41-42.
۱۳. همان مأخذ، صفحه ۴۷.
۱۴. رک:
- A.K. Azad, *Masla-i-Khilafat wa Jazirat-ul-Arab*, (Calcutta, p. 298).
۱۵. رک:
- Iqbal, (ed.), *Selected Writings*, pp. 54-55.
۱۶. در این تصویب‌نامه چنین آمده است:
با در نظر گرفتن این حقیقت که مسلمانان هند، عمقاً به سرنویست همکیشان خارج از هند خود علاقه‌مندند و با توجه به این که اضمحلال قدرتهای مسلمانان دنیا ناگزیر اثر منفی بر اهمیت سیاسی مسلمانان کشور [هند] می‌گذارد و با توجه به این که نمای قدرتهای نظامی اسلام در دنیا ناچار، اثر بسیار شدیدی بر افکار حتی مسلمانان معتقد هندوستان دارد حزب مسلم‌انگ سراسری هند وظیفه خود می‌شمارد تا احساسات راستین قوم مسلمان را به حکومت هند و سراسر دولت اعلیحضرت [پادشاه بریتانیا] ابراز دارد و تقاضا کند که نمایندگان بریتانیا در کنفرانس صلح از نفوذ خویش استفاده نکنند و در نظر داشته باشند تا در تقسیم‌های مجدد آسیای ارضی که قرار است انجام شود، بیشترین توجه خود را به واجبات قانون اسلامی با عنایت به سلطه تام و تمام سلطان ترکیه [عثمانی]، خلفه پنجم، در اماکن مشترک هندوستان که در کتب اسلامی مقرر شده است معطوف دارند.

Zaidi, *Sectarian Nationalism*, pp. 164-65.

۱۷. خطبه چنین است:

خدایا، با جاودانه کردن حکومت سلطان مسلمین، اسلام و مسلمین را داری فرما. ای خدای متعال، سلطنت و فرمانروایی او را مستدام بدار و از برکت آن دنیا را بهره‌مند فرما. بارالها،

مؤمنان را یاری ده... و ما را از مؤمنان بگردان. خدایا! کسانی که دین محمد [اسلام] را تحقیر کرده‌اند خوار بگردان.»

Lala Bansi Dhar. *Khutba for the Sultan* (Agra, 1903), p. 10.

۱۸. رك:

S. A. Khan, *Akhiri Mazameen* (Lahore, 1898) pp. 39-33.

۱۹. «کمراد»، هفتم اکتبر ۱۹۱۱. [هفته‌نامه].

۲۰. همان مأخذ.

۲۱. همان مأخذ.

۲۲. رك:

M. A. Kidwai, *Pan-Islamism and Bolshevism* (London, 1917) p. 155.

۲۳. رك:

Iqbal (ed.), *Selected Writings*, p. 226.

۲۴. «کمراد»، بیست و یکم ژوئن ۱۹۱۳ [هفته‌نامه].

۲۵. همان مأخذ، اول مارس ۱۹۱۳.

۲۶. همان مأخذ، چهاردهم اکتبر ۱۹۱۱.

۲۷. رك:

Zaidi, (ed.), *Sectarian Nationalism*, p. 161.

۲۸. «تریبون» (*Tribune*)، سوم نوامبر ۱۹۲۲.

۲۹. رك:

Azad, *Masla-i-Khilafat*, p. 28.

۳۰. همان مأخذ، صفحات ۲۰ تا ۲۲. ۴

۳۱. همان مأخذ، صفحات ۲۳ و ۲۴. خطبه آزاد (*Khutbat-i-Azad*) نوشته ابوالکلام

آزاد.

۳۲. همان مأخذ، صفحه ۲۸.

۳۳. همان مأخذ، صفحات ۳۱ و ۶۷.

۳۴. همان مأخذ، صفحه ۳۱.

۳۵. همان مأخذ، صفحات ۱۳۸ و ۱۷۵ و ۱۷۶.

۳۶. همان مأخذ، صفحات ۱۹۰ و ۱۹۳.

۳۷. منقول از:

Ghulam Mihr, *Tabarukat-i-Azad*, (Lahore, 1959), pp. 203-4.

۳۸. «کمراد»، بیست و یکم ژوئن سال ۱۹۱۳.

۳۹. بنابر عقیده [ابوالکلام] آزاد:

«هندوها، مثل ملت‌های دیگر، خودآگاهی و بینش ملی خود را براساس ناسیونالیسم غیر مذهبی احیا می‌کنند ولی این کار برای مسلمانان حقیقتاً امکان ندارد. ملیت آنان از خصوصیات جغرافیایی یا نژادی الهام نمی‌گیرد؛ [بلکه] مافوق همه‌ی مرزهایی است که به دست بشر به وجود آمده است. بنابراین، تا زمانی که آنان از اسلام الهام می‌گیرند، روح خودآگاهی مسلمانان زنگار نخواهد گرفت. اروپا شاید از مفهوم «ملت» و «وطن» الهام بگیرد، [ولی] مسلمانان الهام خودآگاهی را می‌توانند فقط در [وجود] خدا و اسلام جستجو کنند.» به نقل از

مجله «الهیال»، بیست و سوم اکتبر ۱۹۱۳.

۴۰. «کمراد»، چهارم ژانویه ۱۹۱۴.

۴۱. رك:

A. K. Azad, *Ta'aza Mazameen* (Meerut, 1921), p. 14.

۴۲. رك:

Zaidi (ed.), *Selected Writings*, p. 149.

۴۳. رك:

Iqbal (ed.), *Selected Writings*, p. 149.

۴۴. رك:

Congress Presidential Speeches (Madras, 1934), p. 709.

۴۵. رك:

Ghulam Mihr (ed.), *Naqsh-i-Azad*, (Lahore, 1959), p. 245.

۴۶. نشریه «تریبون»، بیست و ششم دسامبر ۱۹۲۲.

۴۷. رك:

Zaidi, (ed.), *Sectarian Nationalism*, p. 296.

۴۸. رك:

P. C. Bamford, *Histories of the Non-Cooperation and Khilafat Movements* (Delhi, 1974) Reprint, pp. 204-5.

۴۹. همان مأخذ، صفحه ۲۰۵.

۵۰. رك:

Zaidi (ed.), *Sectarian Nationalism*, p. 272.

۵۱. او گفت که: «رأی من بر آن است که پیمان صلح ترکیه (علاوه بر مذهب) مسائل دیگری را نیز در بردارد. من عقیده دارم که تجاوز روزافزون امپراتوری بریتانیا در آسیا برای منافع هندوستان زیان آور و برای آزادیهای نوع بشر کشنده است... سلطه بریتانیا بر عربستان و بین‌النهرین [عراق] که در اشغال بریتانیا است به‌طور عملی ایران و آسیای مرکزی و شاید بعد از آن افغانستان را هم به [دامن] امپراتوری بریتانیا افکند. آنچه بر سر هندوستان آمده است در آن کشورها هم پیش خواهد آمد؛ یعنی، عموم مردم خلع سلاح خواهند شد و تعدادی از آنها سربازی پیشه خواهند کرد و به کارهای نظامی‌گری خواهند پرداخت. با توجه به‌خاطره دیر (Dyer) که هنوز در فرمان تازه است، بگذارید هموطنهای من تأثیر آن مرحله را بر آزادیهای خویش و بر آزادیهای بقیه دنیا به‌نظر آورند. دورنمای حضور فوجهای عربی، ایرانی و افغانی نمی‌تواند برای آنان که در تلاش آزادی این کشور هستند خوش‌آیند باشد. ممکن است گفته شود که احتمال رویدادن چنین پیش‌آمدی خیلی بعید و غریب است؛ ولی متأسفم که نمی‌توانم با این دیدگاه موافق باشم. آنچه که امروز دور ما نمایند فردا نزدیک خواهد آمد.» به‌نقل از:

V. C. Joshi (ed.), *Lala Lajpat Rai. Writings and Speeches*, (Delhi, 1966), Vol. 2, p. 40.

جنبش خلافت: عاملی در جدایی مسلمانان

علی اشرف

جنبش خلافت، که حتی پیش از تصمیم کنگره ملی هند، عدم همکاری با بریتانیاییها را مطرح کرده بود، بحقیقت نشانه برجسته وحدت هندوها و مسلمانان دانسته می‌شود؛ وحدتی که تا آن زمان در تاریخ هندوستان بی‌نظیر بود. از سوی دیگر، نزاع بر سر ملیت واحد و کسب آزادی ملی، تناقضاتی را در خود داشت که جنبش خلافت و اتحاد ناشی از آن بذری جدایی آنها را با خود حمل می‌کرد. با توجه به محتوای محدود مقاله، هدف نویسنده آن است که درباره این بعد دوم جنبش خلافت بحث کند و نه تنها راجع به این جنبه از جنبش خلافت بلکه پیرامون بعضی از تصوراتی صحبت کند که این جنبش بر آن پایه استوار بود.

۲

در تاریخ اسلام مسأله خلافت بسیار بحث‌انگیز بوده است. از زیاده‌گویی در باره جنبه مذهبی آن که در گذریم، جنبش خلافت مسأله محتوا و شکل سیاسی و حکومت کشور را مطرح می‌کند. مباحثه ر جدال فکری حول و حوش این مسأله اولین تجزیه در جامعه اسلامی را همراه آورد. همه متفق القول هستند که در مراحل بجز در چند دهه اول تاریخ اسلام، نظامی که خلافت راشدین خوانده می‌شد دیگر وجود نداشت و نقیض آن یعنی يك حکومت استبدادی جای آن را گرفت. بدون شك، سلطانها، برای پیدا کردن افرادی فاضل که بتوانند با استدلالهای دوشمندهانه و استادانه از ادعای خلافت آنان حمایت کنند، مشکل چندانی نداشتند. از این رو ماوردی [۱] استدلال کرد که اگر خلیفه، برگزیده يك فرد، یعنی سلف خود می‌بود

[۱] ماوردی، علی بن محمد ماوردی بسری، نویسنده الاحکام السلطانیة در سلسله

کیفیت يك سازمان اداری منتخب حفظ می‌شد. ولی امویها و عباسیها، لاقلاً، شرط دیگری، یعنی تعلق به قبیله قریش را که پیغمبر هم از آن قبیله بود، دارا بودند. سلسله عثمانی ترکیه حتی همین يك شرط را هم نداشت. و باین حساب، شبلی نعمانی ادعای خلافت آنان را به باد تحقیر گرفت و آن را «حیرت‌انگیز و مسخره» خواند.^۳

در حقیقت، اولین سلاطین عثمانی هرگز خود را خلیفه نمی‌دانستند. تنها در زمان سلطان هشتم عثمانی، یعنی سلطان سلیم اول بود که بعد از فتح مصر، نیاز سیاسی و امکان به خود بستن چنین‌عنوانی نمودار شد. او در مصر برخلافت‌پوسیده‌ای که در میان اعقاب فراری عباسی تداوم داشت دست یافت. اینها پس از غارت بغداد از دست مغول به مصر پناهنده شده بودند. این رشته از خلافت عباسی را مماليك محلی در مصر پایه‌گذاری و حفظ کردند [۲] که به قول شبلی «جز اسمی... دیگر هیچ حقی غیر از دریافت مبلغ ثابت مستمری نداشتند.»^۴ آخرین نفر این سلسله، المتوکل [که فقط ۹ سال از ۱۵۰۸ تا ۱۵۱۷ حکومت کرد] به امر سلطان سلیم اول به قسطنطنیه [استانبول کنونی] تبعید شد و وادار شد تا خلعت خلافت را تسلیم وی کند. این کار پایه‌های ظریف تغییر و تحول سلطنت عثمانی را به خلافت مذهبی بنا کرد که همنه‌اش کاذب و ساختگی بود.

در هر حال این نظام خلافت سده‌ها، در سکوت و آرامش گذرانید، تا این که سلاطین عثمانی با تجزیه امپراتوری خود روبرو شدند و ناگزیر به جنب و جوش افتادند. در این مورد شایان توجه است یادآور شویم که «مرد بیمار اروپا» [۳] نخست به علت فساد داخلی بیمار شده، نظام پوسیده فتودالی مرتجع آن، نادیده گرفتن نخستین حقوق دمکراتیک حتی نسبت به ملت خودش، و ظلم و تعدی که بر ملت‌های تحت سلطه خود از جمله مسلمانان و مسیحیان روا می‌داشت [همه عوامل فساد درونی بودند]. خطر از هم پاشیدگی امپراتوری ترکیه، قبل از هر چیز، از آرزوهای این مردم برای مستقل بودن ناشی شد. حتی اعراب، مردمان سرزمین مقدس

[۲] مماليك مصر به سلسله‌ای از سلاطین گفته می‌شود که غلامان ترك و یا چرکسی بودند و از سال ۶۴۸ تا ۹۲۲ بر آن سرزمین حکومت راندند. م.

[۳] حکومت تزار روسیه همسایه شمال شرقی ترکیه، بارها کوشید که بر متصرفات ترک‌ها دست یابد، تا آنجا که بتدریج به صورت یکی از دشمنان اصلی و دائمی آنها درآمد. در سال ۱۸۵۳ تزار روسیه باز هم سعی کرد که بنیان خلافت عثمانی را بر کند و جنگ‌های کریمه بین روسیه از يك طرف و کشورهای عثمانی، بریتانیا، فرانسه و ساردنی از طرف دیگر آغاز شد و البته جنگ به نفع متفقین و به موجب کنفرانس پاریس خاتمه یافت. در این گیرودار بود که تزار روسیه خطاب به سفیر کبیر بریتانیا در مورد ترکیه گفته بود که «مردی بیمار در برابر ماست. مردی سخت بیمار... که هر لحظه ممکن است به شکلی نهانی بمیرد...» این جمله سبب شد که از آن پس ترکیه عثمانی به عنوان «مرد بیمار اروپا» مشهور شود. برای اطلاع بیشتر به «کتاب نگاهی به تاریخ جهان» تألیف جواهر لعل نهرو، چاپ تهران، سال ۱۳۶۱، صفحات ۱۱۳۸ تا ۱۱۴۴ و ۱۱۳۶ و ۹۳۰ مراجعه کنید. م.

اسلام که عثمانیها ادعا می‌کردند محافظان آنها هستند، آرزوی استقلال داشتند. علت این که حکومت‌های اروپایی توانستند از این موقعیت برای افزودن بر قدرت، سرمایه، مقام یا شهرت خویش بهره‌برداری کنند نتیجه ضعف این امپراتوری بود. درباره خیانت شریف مکه [۴] در جنگ اول جهانی مبالغه شده است، او در ابتدا خدمتگزار عثمانیها و بعد هم تحت‌الحمایه انگلیس بود. مراکز بیداری اعراب در جای دیگری قرار داشت. از يك طرف، کمیته فلسطینی - سوریایی عدم تمرکز، با الهام از لیبرالیسم اروپا با تقاضایی ابتدایی برپا شد که عبارت بود از خودمختاری محدود، و به‌کاربردن زبان عربی به‌جای زبان ترکی رایج در سیستم اداری^۶. حقارت این تقاضاها نشان می‌دهد که حقوق ملی تا چه اندازه در امپراتوری عثمانی پایمال شده بود.

از طرف دیگر در عربستان مرکزی، در نجد و حجاز، که شرایط زندگی ابتدایی وجود داشت، بیداری ملی علیه سلطه ترکها به شکل طرفداری از مکتب تجدید حیات مذهب وهابی تجلی کرد. این مکتب بازگشت به سنتهای شخص پیامبر را منبع الهام خود می‌دانست.

نه ناسیونالیسم ترک، که سرانجام تحت رهبری مصطفی کمال پاشا ظهور کرد و نه جریانات دوگانه بیداری اعراب، هیچ‌کدام برای خلافت عثمانی یا حکمرانی ترکها براماکن متبرکه اسلامی اعتباری قائل نبود.

این مسأله زمینه را برای هیجان خلافت در هند فراهم ساخت تا برقراری مجدد خلافت عثمانی، و استرداد سرزمینهای مقدس اسلام را به دست ترکها خواستار شود.

۲

وجود خلافت عثمانی برای مسلمانان هند به صورت مسأله ارتباط مذهبی درآمد و در خلال سالهای ربع آخر سده نوزدهم ابعاد گسترده‌ای یافت. این فصل از تاریخ ما به بررسی بیشتری نیاز دارد. کوشش در تشریح پدیده‌ای به نام رشد نفوذ پان‌اسلامیسم و مخالفت با امپریالیسم راه به‌جایی نمی‌برد.

[۴] شریف مکه، بدنام شریف حسین که نماینده رسمی دولت عثمانی در مکه و مأمور اجرای قوانین و انجام کارهای قضایی و دیگر کارهای حکومتی بود، به وسیله انگلیسیها وادار شد تا «پرچم شورش عربی را برافرازد». به او وعده سلطنت بر تمام عربستان را داده بودند و در نتیجه برضد سلطان عثمانی قیام کرد و در پایان جنگ جهانی اول به صورت ایزاری در دست انگلیسیها درآمد. به هر حال خاندان شریف با کمک نیروی نظامی بریتانیا به پادشاهی رسیدند. خودش پادشاه حجاز شد. یکی از پسرانش بدنام فیصل حکمران سوریه و عبدالله پسر دیگرش نیز «حاکم دولت کوچک ماورای اردن شد» برای اطلاع بیشتر به کتاب «نگاهی به تاریخ جهان»، اثر جواهر لعل نهرو، چاپ تهران، سال ۱۳۶۱، صفحات ۱۴۸۵-۱۴۸۳ مراجعه کنید. م.

در تاریخ گذشته اسلام هند هیچ نشانی از وجود نفوذ [حکومت] عثمانی به چشم نمی‌خورد. از اکبر [اکبر شاه] که مساعی خود را در نوآوری مذهبی به کار می‌گرفت، که در گذریم به نظر نمی‌رسد که هیچ‌یک از [پادشاهان] دیگر مغول قدرتی مذهبی یا غیر مذهبی را در خارج از مملکت به رسمیت شناخته باشند. [بلکه] آنها به اتکای موقعیت خاص خود؛ خویشان را جزو قلمرو حکومتی خود خلیفه می‌دانستند.^۷

جریانهای احیاکننده مذهبی که با اضمحلال امپراتوری مغول در اسلام هند ظاهر شدند - [از قبیل] شاه ولی‌الله و مکتبش؛ سید احمد بریلوی Barelvi و جنبش جهاد جنگ‌جویانه او علیه حکومت سیک‌های پنجاب؛ فرایضیها که دهقانان را در بنگال به ناآرامی کشانیدند؛ شرکت فعال و هاپیها در شورش ۱۸۵۷؛ و نوشته‌های احیاکننده شبلی نعمانی، هیچ‌یک از سلاطین عثمانی را خلیفه همه مؤمنان نمی‌شناختند.

حکومت مذهبی و دنیوی خلیفه عثمانی به اندازه کافی جلب توجه می‌کرد تا برای اولین بار در هندوستان، حکومت بریتانیا دست طلب به سویش دراز کند، و این زمانی بود که لرد ولزلی (Lord Wellesley) نامه‌ای از طرف سلطان عثمانی، سلیم سوم، به سلطان تیپو تقدیم کرد و از او تقاضا کرد که روابط خود را با دولت بریتانیا بهبود بخشد و با آنها دوستی کند.^۸ مداخله دوم خلیفه در هند، بار دیگر به طرفداری از بریتانیاییها، در خلال شورش سال ۱۸۵۷ روی داد. خلیفه متمردين را محکوم دانست، و مراتب ناخوش‌آیندی خویش را از ادامه مخالفت با دولت بریتانیا به اطلاع مؤمنین رسانید.

پس از آن هم، دوبار خلیفه را تحریک کردند تا نزد امیر افغانستان در حق بریتانیاییها میانجی‌گری کند. در مرتبه دوم نایب‌السلطنه [هند] پیشنهاد کرد که سر سید احمدخان را، در مقام معتمدترین فرد در میان هندیها به نزد علیاحضرت ملکه [انگلیس] بفرستد تا مراقب فعالیت‌های فرستاده عثمانی به کابل باشد. وی حامل نامه‌ای از خلیفه در حمایت از دولت بریتانیا بود.^۹ این وضع در دوره‌ای بود که سیاست شرقی حکومت بریتانیا اقتضا می‌کرد تا عثمانیها را در برابر روسیه تزاری تقویت کنند. در سراسر این دوره، حکومت‌های بریتانیا در هند رفته رفته به ساختن بتی از سلطان عثمانی کمک کردند و از هیجان توده‌ها برای تقویت بنیه نظامی او سود بردند.

نقش سید احمد [۵]

در سال ۱۸۶۷ که سلطان ترک از بریتانیا دیدار کرد، دست حادله نقشی

[۵] سید احمد که لقب سر داشت و سر سید احمدخان خوانده می‌شد یکی از برجسته‌ترین رهبران مسلمانان هندوستان است که از سال ۱۸۱۷ تا ۱۸۹۸ زندگی کرد. او بنیان‌گذار مؤسسه فرهنگی اسلامی علیگره است که امروز به نام دانشگاه علیگره موسوم است.^{۱۰}

آفرید. سید احمدخان در کتابش به نام «تهذیب الاخلاق» اظهار می‌دارد که «دیدار سلطان عبدالعزیز از لندن... در شمار بهترین وقایع تاریخی است، و دلیلی است برای تمام دنیا، که عشق و دوستی بین ترکیه و انگلستان یا، به عبارت دیگر، بین يك پادشاهی اسلامی و مسیحی را نظاره کنند». سیداحمد کلاه فینه و کت بلند ترکی را اونیفورم محصلین علیگروه کرد. او در مقاله‌ای که درباره زندگی محمد(ص) نوشت از سلطان عبدالعزیز در مقام يك مصلح اجتماعی تمجید کرد و يك نسخه از آن را هم برایش فرستاد. [ولی] در هر حال او در نوشته‌اش از سلطان به نام خلیفه یاد نکرد. شاید علتش سابقه و هابی‌گری او بود^{۱۱}. اما چراغ علی در حالی که کتاب خود بنام «طرح سیاسی، قانونی و اصلاحات اجتماعی در ترکیه عثمانی و دیگر کشورهای اسلامی» را به سلطان عبدالحمید تقدیم می‌دارد، او را امیرالمؤمنین و خلیفه خطاب می‌کند.

در هر صورت، تبلیغاتی که به نفع ترکیه انجام می‌گرفت در اوایل تأثیر فراوانی نداشت. سیداحمد با نگاهی به گذشته فرصت یافت بنویسد که ترکها «در جنگ سباستوپول (sebastopol) بر روسها پیروز شدند... در آن زمان این همه شادمانی از جانب مسلمانان هندوستان به چشم نمی‌خورد... در خلال جنگ سباستوپول حکومت انگلیس خود اجازه داده بود که برای کمک به ترکها اعانه جمع آوری شود... ولی مبلغ چندانی گردآوری نشد.»^{۱۲}

ولی در زمانی که جنگ ترکیه و یونان به وقوع پیوست موقعیت رو به دگرگونی می‌رفت. نقشها عوض می‌شد. اکنون گروه محافظه‌کار مسلمانان پیروزی‌های ترکها را جشن می‌گرفت و نوبت سید احمد بود که آنها را به باد انتقاد بگیرد. سیداحمد نوشت که «شادمانی از حد متعارف درگذشت... درگیر ساختن اسلام در این مسائل غفلت محض است... ترکها این پیروزی را با کمک بریتانیا و فرانسه به دست آورده‌اند»^{۱۳}.

سید احمد می‌باید که از تغییر تهمیدکننده در سیاست بریتانیا آگاه بوده باشد یا می‌باید که در آن مشارکت داشته باشد. در هر صورت او خود را چنین می‌نمایاند که می‌کوشیده است تا افکار مسلمانان را برای آن اتفاق آماده سازد و آنان را از هرگونه فتنه ضد بریتانیایی برحذر دارد. او تأکید داشت که هیچ‌یک از

→ لقب سر را نیز همراه با نشانهای متعدد افتخار و يك مقرری دائمی به پاس خدماتی که به انگلیسیها کرد دریافت داشت (می‌دانیم که سر به کسر سین یکی از القاب امراوی انگلیسی است) ولی در بیداری مسلمانان نیز خدمات ارزنده‌ای انجام داد. وی در عین حال که یکی از ستایشگران تمدن و فرهنگ انگلیسی بود، از عقب‌ماندگی مسلمانان در هند نیز رنج می‌برد و به همین انگیزه بود که «يك نهنت وسیع آموزشی و فرهنگی» را در میان مسلمانان هند شروع کرد. علاوه بر مآخذی که قبلاً داده شده است برای کسب اطلاع بیشتر لطفاً به کتاب «زندگی من»، تألیف جواهر لعل نهرو، چاپ تهران، سال ۱۳۶۱، صفحات ۷۴۳-۷۴۱ مراجعه فرمایید...م.

قدرتهای بزرگ در این جنگ از یونانیها حمایت نکرده بودند. نه انگلیس و فرانسه و آلمان و نه هیچ دولت دیگری به کمک آنها نیامده بود. بنابراین، آشکار است که سیاستهای آنها بنا بر منافع فردی و نه بر پیوستگیهای مذهبی تعیین می شد. او به مسلمانان هشدار داد که «در آینده هم هرگونه اتفاقی که روی دهد بر اساس ملاحظات سیاسی است و نه بر پایه مخالفت با اسلام. فراموش نکنیم که ما مسلمانان هند تابع حکومت بریتانیا هستیم و... در مسایل سیاسی نمی توانیم دست در دست کشورهای خارجی بگذاریم و چیزی یا عملی انجام دهیم که ممکن است علیه دولت (بریتانیا) باشد»^{۱۴}.

سلطان عثمانی در جواب پیام تبریکی که از مسلمانان هند دریافت کرده بود برای شیخها و علمای هند مستقیماً نامه ای فرستاد و سید احمد با این عمل سلطان به مخالفت برخاست. [در این نامه] سلطان، ضمن تشکر از آنها بر لزوم اتحاد همه مسلمانان با یکدیگر تأکید کرده بود، و وظایف شرعی آنها را نسبت به خود به آنها یادآور شده بود. سر سید احمد اشاره کرد که «تا آنجا که ما می دانیم طبق حقوق ملل، سلطان هیچ حق ندارد که چنین نامه ای سیاسی برای مردم حکومتی دیگر بفرستد بدون آن که آن را از طریق حکومت آن کشور ارسال بدارد». سر سید احمد تأکید می کند که چون «مسلمانان هندوستان تبعه ترکیه نیستند نمی توانند هیچ گونه تکلیفی نسبت به خلیفه داشته باشند...»^{۱۵}

نبرد در گرفت، همزمان با تغییر رهوش دولت انگلیس و سید احمد، نبرد آنها در برابر فراگیر شدن جدی پاناسلامیسم که سلطان عبدالحمید دوم آن را سازمان می داد به شکست انجامید. سلطان عبدالحمید دوم کسی است که خلافت عثمانی را به عنوان آخرین امید حیات اسلام و قدرتی جهانی در برابر غرب غارتگر مطرح می کرده. این امر بعد جدیدی بر [ابعاد] مشکل افزود و به اوج گرفتن جو ضد بریتانیایی که در اواخر قرن، بخصوص پس از مسائل ملی و بین المللی سالهای ۱۹۰۵ - ۱۹۰۶ در هند شکل می گرفت کمک کرد. به این طریق بود که مکتب ضد امپریالیستی و ایستادگی برای کسب آزادی در پوشش تجدید حیات مذهبی به مسلمانان هند عرضه شد، در حالی که وحدت جهانی اسلام و حفاظت از خلافت عثمانی برجسته و واضح بر روی بیرقش نمایان بود. برجسته ترین قهرمان [مدافع] و رهبر ایدئولوژیک این تجدید حیات ابوالکلام آزاد بود.

ابوالکلام آزاد: تجدید حیات مذهبی نوین و خلافت

نقطه شروع حرکت این تجدید حیات جدید آن بود که هر دو، هم خلافت و هم آزادی مملکت را اصول بنیادی اسلامی بسازد، این حرکت مذهب را پایه و معیار هر فکر و عمل فردی و اجتماعی اعلام کرد و در نتیجه، مسلمانان را نه تنها در مسائل مذهبی بلکه در مسائل سیاسی و اجتماعی نیز مجموعه و کلیتی جداگانه دانست. با سخن گفتن از تجدید حیات اسلامی در سده های نوزدهم و بیستم، آزاد سه

مکتب مختلف را از هم متمایز ساخت. «مکتب اولین را من به صفت اصلاح فرنگی (یعنی اصلاح اروپایی شده) مشخص می‌کنم». او سید احمدخان اهل هندوستان را جزو این مکتب به حساب آورد. «دومین مکتب اصلاح سیاسی است... در کشورهای اسلامی بزرگترین مدافع این مکتب سید جمال‌الدین اسدآبادی فقید بود» سومین مکتب، اصلاح اسلامی و مذهبی است، «هرچند طرفداران کمتری داشت ولی تنها مکتبی بود که در طریق حقیقت ره می‌سپرد» ۱۶.

آزاد، هویت خود را با این مذهب آخرین یکی دانست و مدعی شد که سخنگوی اصلی آن در هندوستان است و اظهار داشت که «در اسلام امور مذهبی و غیرمذهبی به هیچ روی از هم جدا نیستند» و علاوه بر آن معتقد بود که، «تنها پایه ملیت راستین مسلمانان ادراک و انجام دستورات شریعت است». و «برای تبلیغ چنین آرمان‌هایی بود که من در سال ۱۹۱۲ «الهلال» [نشریه هفتگی اردو زبان] را به راه انداخته بودم» ۱۷.

در مقاله‌ای که می‌توان آن را بیانیه «الهلال» توصیف کرد آزاد اعلان داشته بود:

اصل اساسی که ما می‌خواهیم تمام بنای الهلال را بر آن استوار کنیم... (آن است) که هر رشته‌ای از اعمال آدمی به فرمان مذهب است. ما بجز قرآن هیچ نداریم. ما هیچ نمی‌دانیم مگر آنچه در قرآن آمده است. ما تمام سیاستهای خود را از مذهب آموخته‌ایم... ما اعتقاد داریم هر عقیده‌ای که از هر منبعی غیر از قرآن سرچشمه گرفته باشد بدعت آشکار است و این اصل شامل سیاست نیز می‌شود» ۱۸.

در پاسخ به این سؤال که مسلمانان به کدام حزب سیاسی باید پیوندند، آزاد چنین اظهار می‌دارد: ما فقط در [حزب] الله جای می‌گیریم... پیروان اسلام نیازی ندارند که برای تعیین خط‌مشی سیاسی خود از هندوها پیروی کنند... مسلمانان را نیازی نیست که به هیچ حزبی پیوندند. آنها کسانی هستند که قرن‌ها دنیا را واداشتند تا به حزب آنها پیوندند و در طریق آنها ره بسپارند... آنها حزب خدا را تأسیس می‌کنند. «الهلال» از شما می‌خواهد که در امور سیاسی هم مثل دیگر امور نه بی‌جهت به دولت اعتماد کنید و نه از هندوها درس بگیرید» ۱۹.

کتاب «مسألة خلافت» اثر ابوالکلام آزاد به صورت بیانیه واقعی جنبش پذیرفته شد. در این کتاب، برآستی مانند «ترجمان القرآن»، آزاد کوشش کرد که به فلسفه اسلام و در چهارچوب آن به تئوری حکومت اسلامی دست یابد. همان‌گونه که در «مسألة خلافت» مطرح شده است لب این فلسفه، قانون مرکز نظام هستی یا قانون دایره‌ها بود. او نوشت: «در هر قسمتی از جهان آفرینش، در تمام گوشه‌ها وزوایای آن، به نشانه‌های قدرت مطلقه پروردگار و اثر وجودی او که به نحوی خاص متجلی گردیده است برمی‌خوریم که می‌توان از آن به قانون مرکز یا قانون دایره‌ها تعبیر کرد. به این معنا که خداوند قادر متعال به منظور بقا و تداوم آفرینش و نظام هستی، وجهی را در تمامی صور وجودی و در همه جا اختیار کرده است که در آن

در آفریده‌ای به منزله مرکزی عمل می‌کند و دیگر مخلوقات به سان دایره‌ای برگرد آن جای گرفته‌اند؛ زندگی و هستی کل این دایره به زندگی و هستی آن مرکز متکی است»^{۲۰}.

ردیابی نفوذ تئوریهای نوین فیزیکی در قوانین ساخته و پرداخته آزاد مشکل نیست. آزاد آن تئوریها را به‌طور مکانیکی به حوزه مذهب و زندگی اجتماعی و سیاسی بشر منتقل می‌کند و امور سیاسی و اجتماعی بشری را از مذهب مشتق می‌داند:

«اسلام، در حقیقت، نام دیگری برای قوانین و مقررات خداوند است... به این طریق، نظام شریعت اسلام بطور دقیق بر این قانون مرکز انطباق دارد... برای وجود امت و ملت انواع دایره‌ها و مرکزها مرتب آمده است. در دایره عقیده، وحدانیت پروردگار در نقطه مرکزی جای دارد و عقاید دیگر برگرد او در گردش هستند...^{۲۱} بنابراین درست همان‌طور که برای زندگی مادی و معنوی افراد بشر مراکز در نظر گرفته شده لازم بود که به همان طریق برای زندگی دسته جمعی و قومی هم مرکزی معین شود. این کار هم انجام شد. تمام امت بسان دایره‌ای به دور این مرکز قرار گرفته است... در اصطلاح اسلام این مرکز خلیفه یا امام گفته می‌شود»^{۲۲}.

از دیدگاه آزاد، خلافت تنها سیستم تشکیلات کشوری نبود بلکه بسیار اساسی‌تر از آن، به معنای اصلی بود که الله کل وجود را براساس آن منظم ساخته بود. گذشته از این، خلافت به عقیده آزاد نتیجه منطقی اصل وحدانیت خداوند بود. «محور و پایه همه دستورات اسلام» مسأله توحید یا یگانگی پروردگار است. توحید یعنی یکتایی. این حقیقت برخلاف آنچه که مردم، بدبختانه، فهمیده بودند منحصر به هستی و صفات خداوند نبود. اصل اساسی اسلام در هر رشته و هر شکلی از عقیده و کردار توحید است. بر این میزان، آن‌طور که اسلام می‌گوید تمام موضوعات مربوط به مسلمانان، از شریعت آنها گرفته تا قانون، کتاب آسمانی - نام‌گذاری، زبان - ملیت، مرکز مذهبی، کعبه، محل اجتماع، و سازمان جهانی و دنیوی آنها همه یکی است [همه اسلام است]؛ به همین طریق هم می‌گوید که حکومت و یادولت آنها نیز یکی است [اسلام است]. به این معنا که، در روی کره زمین مسلمانان باید یک حکمران و یا یک خلیفه داشته باشند. این امر نه تنها به معنای پان‌اسلامیسم در مفهوم عالی آن بلکه همچنین شالوده جدایی‌طلبی مسلمانان بود.

تاریخ اسلام، در هر صورت، مشکلی را پیش‌آورد زیرا بجز در چند دهه بعد از رحلت حضرت محمد (ص) خلافت به عنوان مرکزی جهانی و سازمانی سیاسی هرگز وجود نداشته است. بنابراین، آزاد هر مسلمان فاتحی را که موفق می‌شد در کشوری یا بخشی از آن کشور قانون او را به اجرا درآورد، او را مقدس و اطاعت از وی را بر همه مؤمنان واجب می‌شمرد و علی‌رغم جنگهای پرکشت و کشتار میان فرمانروایان مسلمان و فاتحان غالب، مخالفت با خلیفه مسلمانان را عملی غیر اسلامی می‌دانست. وی، اعلام کرد که پس از سقوط مغولان هند، دستگاه خلافت به دست سلسله ترکان

عثمانی باز گشته است و اطاعت خلیفه در کلیه امور دنیاوی و دینی یکی از واجبات دینی همه مسلمانان است^{۲۳}. این سخنان برای نشان دادن نیت باطنی او کافی بود. در هر حال اختلافات مسلمانان مایه نگرانی آزاد بود و ابراز تاسف می کرد: «وضع چنان است که کرورها مسلمان (هندی)، در حالی که بزرگترین جمعیت مسلمان دنیا هستند، هیچ پیوستگی در میان آنها به چشم نمی خورد، هیچ احساس وحدت قومی وجود ندارد، هیچ رهبر یا امیری ندارند، هیچ حکومت مذهبی یا پیشوایی ندارند؛ و در يك چنین طریقی دارند از جان خود مایه می گذارند؛ آنها فقط جماعتی یا گروهی یا دسته ای هستند که در میان مردم کشور هندوستان پراکنده اند و بطور قطع آنان در راه زندگانی بربریت و غیر اسلامی گام برمی دارند»^{۲۴}. آزاد، از چنین دیدگاهی، نخستین قدم را برای برپا داشتن حکومتی مذهبی - سیاسی، یعنی «امارت» برای تمامی کشور برداشت. امارتی که با خلیفه اتحاد داشته باشد و، به نام او، زندگی سیاسی و اجتماعی مسلمانان هند را منظم سازد. جمعیت‌العلمای هند اصول قانونی و سیاسی این حکومت را زیر نظر آزاد طرح ریزی کرد. مولانا ابوالحسن سجاد، پیش‌نویس طرح را آماده کرد و نظام کلی دولت امارت طبق شریعت از سطوح دهکده و ناحیه گرفته تا سطوح بالا را مشخص می کرد. امیری هم برای تمامی کشور در نظر گرفته شده بود که در نهایت تحت سلطه خلیفه حکمرانی کند. بنا بر گفته های «آزاد: در تابستان گذشته، زمانی که هیچ امیدی برای برپا داشتن سازمان همگانی واحدی برای تمامی کشور باقی نبود، تصمیم بر این بود که کار بنیاد نهادن چنین سازمانی از حوزه ای ایالتی شروع شود. اولین اقدامات در سه یا چهار سال گذشته در ایالت بیهار آغاز شده بود. بنا بر این، اولین تلاش را در آنجا کردیم... در اولین جلسه ای که با شرکت ۳۰۰ نفر از علمای ایالت بیهار تحت نظارت انجمن جمعیت العلماء ترتیب داده شد يك «امیر الشریعه» به اتفاق آراء انتخاب شد»^{۲۵}.

امارت الشریعه ایالت بیهار هنوز دارد وجود بی جان خود را بزور می کشد. شرح سقوطش ضروری نیست. امتیاز او در این حقیقت نهفته است که جنبش تجدید حیات اسلام هند را در اوایل سده بیستم به منتها درجه رسانید و مفهوم کلی خلافت را که ابوالکلام آزاد مطرح کرد از نظر منطقی و عملی به اوج برد.

نقش محمد علی [۶] در جنبش خلافت:

مولانا محمد علی بیشتر در زمینه سیاسی با جنبش خلافت تشریک مساعی

[۶] مولانا محمد علی، همان طوری که از عنوانش، «مولانا»، برمی آید یکی از رهبران مذهبی و سیاسی مسلمانان هند است که قرآن و تفسیرهای قرآن را بارها خوانده بود و به این نتیجه رسیده بود که نود و هفت درصد محتویات قرآن کاملاً منطقی و استدلالی است... و آن سه درصد بقیه را هم به حساب ضعف فهم و دریافت بشری، می گذاشت. بنابراین قرآن را کتابی صحیح می دانست. که در هیچ موردی اشتباه نکرده است. وی يك سال هم ریاست کنکرة ملی هند را برعهده داشت ولی پس از آن از کنکرة کناره گرفت. گرچه وجود هندوها را

می‌کرد و در میان کپکشان رهبرانی که جنبش خلافت سبب آوازه آنان شد درخشان‌ترین ستاره بود.

محمدعلی، به‌گفته خودش، یکی از بنیان‌گذاران مسلم‌لیگ بود که در اولین اجلاس آن نیز که در داکا تشکیل شد حضور یافته بود. او بعدها گفت که محمدعلی جناح را هم، که علاقه‌ای به عضویت در مسلم‌لیگ نداشت، وادار کرده بود تا به این حزب بپیوندد. ولی بعد از آن هرگونه دلیل وجودی برای موجودیت مسلم‌لیگ را انکار کرد. شاید علت این کار مفهوم جهان شمولی سازمان خلافت در زندگی مسلمانان باشد، چون او چنین عقیده پیدا کرد که جمعیت خلافت باید سازمانی منحصر به مسلمانان هند باشد. او نوشت:

« تقسیم منطقی و درست دنیا تنها می‌تواند براساس مذهب و فرقه‌های مذهبی استوار باشد. اما از آنجا که گیتی، در زمان حاضر، براساس ملت‌ها هم تقسیم شده است، لازم می‌آید که سازمانی بین قومی دایر شود. بنابراین مسلمانان هند تنها به دو سازمان نیاز دارند. از یک سو، سازمانی براساس ملیت همگانی، که همان کنگره ملی هند است، و از سوی دیگر سازمانی که برپایه قانونی‌ترین [مشروع‌ترین]، همگانی‌ترین و درست‌ترین تقسیم‌بندی جامعه اسلامی، که همان جمعیت خلافت است پایه‌ریزی شده باشد. جمعیت خلافت نیز خود باید شاخه‌ای از نظام خلافت اسلامی باشد»^{۲۶}.

نظر وی درباره این نظام خلافت اسلامی چنین است: « ما می‌خواهیم مسیر فکری مسلمانان دنیا را چنان تغییر دهیم که آنها را وادار کنیم تا خلافت راشد را بار دیگر برپا دارند آن‌چنان که گویی تمام مسلمانان در سراسر گیتی با اتفاق به هم پیوسته هستند و شبکه‌ای از کمیته‌های خلافت از هر ده‌مکه‌ای در هر ناحیه‌ای و از هر محله در هر شهری، از هر ایالتی، از هر کشوری و از هر قاره‌ای، تا مرکز آن شبکه یعنی خلافت راشد گسترده باشد. ما می‌خواهیم که ریشه امپریالیسم اروپا را براندازیم و نه تنها هندوستان بلکه تمام کشورهای شرق، بخصوص کشورهای اسلامی را آزادی بخشیم و اسلام را در سراسر دنیا انتشار دهیم»^{۲۷}.

کار ویژه این کمیته‌های خلافت، در اولین دوره‌اش یعنی تا سال ۱۹۲۴ به بحث‌های سیاسی، و ارائه نظریات و اعزام هیأت‌های نمایندگی منحصر بود تا از این راه خلافت عثمانی را احیا و حفظ کنند. اما پس از این که مجمع ملی ترکیه بساط خلافت عثمانی را در پنجم مارس ۱۹۲۴ درنوردید، آشکار شد که هدف اصلی و اولیه به آسانی به دست نمی‌آید. بنابراین، تصمیم بر این شد که میدان عمل کمیته

→ در کنار مسلمانان نمی‌پذیرفت ولی از مذاشمان سرسخت استقلال هند به‌شمار می‌رفت و به‌قول نهر و ... می‌شد با او به توافقی رسید که از نظر مذهبی هم مورد قبول هردو دسته (مسلمان و هندو) باشد. مولانا محمدعلی در سال ۱۸۷۳ میلادی چشم به‌جهان گشود و در سال ۱۹۳۱ بدرود حیات گفت. برای دریافت شرح مفصل زندگی مولانا محمدعلی به کتاب «زندگی من اثر نهر و»، ترجمه تفضلی، چاپ تهران، سال ۱۳۶۱، صفحات ۲۱۹-۲۵۷ مراجعه فرمایید. م.

های خلافت آنقدر وسیع شود تا تمام جوانب زندگی را دربر گیرد. بنابر قول محمد علی: « کمیته کار خلافت پس از استماع سخنان مولانا ابوالکلام آزاد و من، در روز یازدهم سال ۱۹۲۴ روش توسعه هدفهای کمیته را پذیرفت، (طرح این بود که کمیته خلافت مسؤلیت مذهبی، سیاسی، آموزشی، اجتماعی و اقتصادی سازمان مسلمانان را برعهده بگیرد). کمیته همچنین تصمیم گرفت که هر رشته و حوزه فعالیت که در خدمت منافع جمعیت نباشد، آن را از میدان روشها و اهداف خود دور شمارد» ۲۸.

ماهیت این تصمیم، در واقع، نجات کالایی به خطر افتاده بود که با گسترده شدن تور سعی می شد از کشتی شکسته نهضت خلافت چیزی را نجات دهند. این نیز به سان هدف محدود قبلی به شکست انجامید. این هم غیر حقیقی و با روال زندگی نامهانگ بود. اصول اولیه مذهبی را راهنمای هرگامی از زندگی و خلافت را هم سازمان و مرکز اصلی دانستند؛ پی آمد منطقی چنین عملی آن بود که هیچ جنبه ای از زندگی فردی یا قومی مسلمانان که از حیطة کنترل کمیته خلافت پا فراتر نهد نمی توانست مجاز باشد. به این طریق، توان و میدان عمل آن با توان و میدان عمل همان طرح امارت الشریعه در یک راستا قرار داشت.

۴

وحدت هندوها و مسلمانان برای آزادی کشور، با چنین زمینه ای، تنها می توانست به معنای اتحاد و همکاری بین دو قومی که هر یک جداگانه سازمان یافته بودند باشد. وحدت هندوها و مسلمانان موفق ترین و دامنه دارترین نمونه وحدتی بود که در خلال جنبشهای خلافت و عدم همکاری دیده شد. محمد علی و ابوالکلام آزاد، هر دو، این حقیقت را به وضوح نمایانندند. محمد علی از آن به عنوان «وحدت اقوام» و «فدراسیون مذاهب» یاد می کند.

ابوالکلام آزاد، همکاری محدود با هندوها را از دیدگاه مذهبی توجیه می کرد. مانند تقسیم بندی کشورها به دارالاسلام (آنجا که تحت حکمروایی مسلمانان است)، دارالامان (برای آنها که با مسلمانان پیمان همبستگی دارند) و دارالحرب (برای آنها که با مسلمانان در جنگ بودند). آزاد، غیر مسلمانان را به دو طبقه تقسیم می کرد: دسته ای که نسبت به مسلمانان تجاوز کرده بودند و آنها که نکرده بودند. همکاری با دسته دوم برای مقابله با دسته اول جایز بود.

ولی برای این که جایگاه مسأله جدایی طلبی مسلمانان در چشم انداز حقیقی اش مشخص شود لازم است اشاره شود که این جدایی در وحله اول همراه جنبش خلافت یا در کنار تجدید حیات مذهبی جدیدی که در اوایل قرن بیستم مورد توجه قرار داشت شروع نشد. اینها فقط آن را مستحکم تر کردند. دوم آنکه،

جدایی طلبی قومی منحصر به مسلمانان نبود. کالج هندو اولین مؤسسه آموزشی مدرن در سطح عرشی این کشور [هند] بود که در سال ۱۸۱۷ در کلکته تأسیس شد. این کالج از همان بدو تأسیس درهایش را به روی مسلمانان بست و راجام رای موهن-زوی [۷] را که یکی از پایه گذاران اصلی آن بود از عضویت هیأت اداره کنندگان دانشگاه کنار گذاشتند چون او را با مسلمانان صمیمی می دانستند. اندمات (Anandmath) اثر بانکیم چاندر، نغمه مذهبی جنبش ملی هند به نام باندماترام (Band matharam) را عرضه می کرد [۸] و بحق می توان ادعا کرد که آگاهی رهبران رنسانس هند سده نوزدهم را نشان می داد و شدیداً تمایلات قوم گرایی داشت. مسأله جدایی قومی در هندوستان مسأله پیچیده ای است، ولی ما فقط یک جنبه آن را در این جا مورد بحث قرار می دهیم، و آن، تجلی این جدایی در میان مسلمانان هندوستان است.

پایه وحدت سیاسی بین مسلمانان و هندوها از طرفی با پرافتادن خلافت عثمانی در ترکیه و از طرف دیگر با جنبش ساتیاگراها که گاندی مبتکر آن بود، ویران شد. نه تنها موقعیت قومی روبه زوال گذارد، بلکه میان خود مسلمانان نیز جدایی افتاد. در ماههایی که مجمع ملی ترکیه دست اندرکار الفای حکومت عثمانی بود، محمد علی موقع را مفتنم دانست و شکوه آغازید که: «گروهی در داخل خود دستگاه خلافت علیه نظام خلافت سر به شورش برداشته اند... این کار منحصر به گروهی تنها نیست...» ۲۹ در چنین وضعیتی، دو چشم انداز و دو مسیر، که از نظر بنیادی باهم متفاوت بودند پیش روی مسلمانان هند ظاهر شد.

ابوالکلام آزاد، بتدریج خود را با واقعیت در حال تغییر وفق داده بود،

[۷] Raja Ram Mohun Roy، راجام رام موهن روی، یکی از متفکران و دانشمندان و شخصیتهای به نام هند است که از بنگال برخاست. زبانهای سانسکریت، فارسی را به استادی می دانست و بعدها هم انگلیسی و یونانی و لاتین و عبری را، که برای تحقیقات و تکمیل اندیشه های خود ضروری می دانست، آموخت. «او یکی از بنیان گذاران مطبوعات در هند است» که خود یک مجله به دو زبان انگلیسی و بنگالی و یک مجله هم به زبان فارسی منتشر ساخت و با نوشتن مقاله با اکثر نشریات هندی همکاری نزدیک داشت. او یکی از مبارزین هندی است که کوشش می کرد «تا مذهب هندو را با محیط و مقتضیات جدید منطبق سازد» او بنیان گذار آئین براهمو سماج است ولی در اوائل عمرش سخت تحت نفوذ تعالیم عالیه اسلام قرار داشت و از این جاست که با سازمانها و گروههای مسلمین احساس نزدیکی و صمیمیت می کند. بطور کلی رام موهن روی «خیلی پیش از یک دانشمند و محقق... یک نفر مصلح مذهبی بود». ر. ک. «کشف هند» تألیف نهرو - ترجمه تفضلی، چاپ تهران، سال ۱۳۶۱، صفحات ۵۲۲-۵۲۵ و ۵۶۶ و ۵۷۵ - همچنین نگاه کنید به «نگاهی به تاریخ جهان» تألیف نهرو، صفحات ۵۲۳-۵۲۲.م.

[۸] «اندمات»، بانکیم چندراجا ترجی که به زبان بنگالی منتشر شد در بسط و استحکام زبان و توسعه ناسیونالیسم در بنگال تأثیر فراوانی بخشید. «باندماترام»، روزنامه ای بود که تمایلات شدید هندوی داشت؛ بنگرید به مقاله بعدی همین کتاب.م.

یعنی که ابتدا کوشیده بود تا آنرا به نحوی تأویل کند و سپس سیاستهای غیر مذهبی مصطفی کمال پاشا را توجیه می کرد. به این روش بود که او به قطع ارتباط بنیادی با گذشته سیاسی اش کمک کرد. پس از آن در دیدگاههای سیاسی مذهبی خود نیز تجدید نظر کلی نمود. زمینه را برای مخالفت با عقاید مذهبی باز گذارد و از این فکر که مذهب را پایه تقسیمات اجتماعی و ملی بسازد دست برداشت. به این طریق در تفسیر قرآنش، به نام «ترجمان القرآن» نوشت:

«بزرگترین خطا... متشکل کردن گروههای جداگانه و تلقین روحیه پرستش گروهی... در میان آنها بود... پندار و رفتار آدمی نیز، مانند هر چیز دیگری در این دنیا، ویژگیها و پیآمدهای خاص خود را دارند. پندار نیک و رفتار نیک، پیآمدهای نیکو و پندار و رفتار اهریمنی، پیآمدهای اهریمنی را در بر دارد. ولی مردم این حقیقت را از یاد برده اند... برای باورند که هر چیزی بر اتحاد... با این یا آن گروه مذهبی متکی است. در باور آنها، اگر کسی به گروه بخصوصی تعلق داشته باشد دیگر به حقیقت مذهب و راه رستگاری دست یافته است»^{۲۰}.

محمد علی، در هر حال، در این راه جدایی طلبی خود پافشاری می کرد. ولی برخلاف آزاد نتوانست خود را با ترکیه غیر مذهبی کمال آتاتورک همگام سازد. محمد علی برای حل مسأله هندوها و مسلمانان در هند، از ترکیه الهام می گرفت. ولی در عین حال به پاره ای از اختصاصات هندوها اشاره می کند که به تعبیر او، مانع رسیدن به این اهداف می شدند بخصوص در کشور هند.

محمد علی در فرمول بندی مقاصد خود برای حفظ اقلیت مسلمان هند، از نمونه نظام ملت که مخصوص امپراتوری عثمانی بود پیروی می کرد. ترکها خود این نظام را که محمد علی اسلامیش می شمرد در حقیقت از امپراتوری بیزانس [روم شرقی] اقتباس کرده بودند. یکی از نکات برجسته و ویژه این نظام آن بود که، به اقوام متعدد غیر مسلمان اقلیتی که هر یک برای خود ملت به حساب می آمد به چشم ملی خارجی که در خاک عثمانی زندگی می کنند، می نگریست. برای مثال، پادشاهان فرانسه مدعی بودند که از لاتینها محافظت می کنند. تزارهای روسیه ادعا می کردند حفاظت مسیحیان ارتدکس را برعهده دارند. برعکس، در مقام مقایسه با پادشاهان فرانسه و تزارهای روسیه، خلیفه عثمانی پا را از حیطة حکمرانی خود فراتر گذارده ادعا می کرد که بر مسلمانان در روسیه ویا هر جای دیگری خارج از ترکیه هم نظارت دارد.

اقلیت مسلمان در هند: تئوری گروهگانههای محمد علی

در سال ۱۹۲۷، که محمد علی طوق و وسایل اطمینان بخش برای محافظت از اقلیت مسلمانان را در هند مورد نظر قرار داد، به همان الگوی ترکیه عثمانی توجه داشت. او در عقد پیمان لکنهو نقشی نداشت و به دو جهت از آن انتقاد می کرد.

برنامه اصلاحات قانون اساسی مورلی - مینتو [۹]، حوزه‌های انتخاباتی جداگانه‌ای را به مسلمانان تخصیص می‌داد ولی همزمان با آن، شرکت مسلمانان در حوزه‌های انتخاباتی همه کشور را امکان‌پذیر می‌کرد. تصمیم پیمان لکنهو بر این بود که این ماده را حذف کند و مسلمانان را به همان حوزه‌های انتخاباتی خودشان محدود گرداند. محمد علی این کار را کاری ناروا می‌دانست زیرا در حالی که حوزه انتخاباتی جداگانه، آنها را از مداخله دیگران محفوظ می‌داشت، [ولی] مسلمانان را از امکان تأثیرگذاران بر انتخابات عمومی [سراسر کشور] نیز محروم می‌کرد^{۲۱}. اشتباه دوم پیمان لکنهو آن بود که موافقت می‌کرد تا به منظور کسب چند کرسی بیشتر در بعضی از ایالات، رهبران مسلمانان جامعه خود را به مرتبه اقلیت درهرایالتی کاهش دهند. محمد علی این اشتباه دوم را به‌خصوص برای مسلمانان هند بنیان‌کن می‌دانست^{۲۲}.

بنابر عقیده محمد علی، مشکلی که پیش روی مسلمانان قرار داشت این نبود که بر کدام روش انتخاباتی تصمیم بگیرند، جدا باشند یا پیوسته، بلکه مشکل این بود که بهترین شیوه‌ای که نمایندگی آنها را مسلم می‌داشت بنیاد گذاشته شود. مسلمانان در برابر هندوها موقعیت اقلیت را داشتند و اکثریت بودن هندوها در تصمیم‌گیریها نافذ بود، بنابراین، مشکل حقیقی اتخاذ روشی بود که، در چنین وضعیتی، از منافع مسلمانان دفاع کند^{۲۳}. محمد علی، به منظور دست‌یافتن به این دفاع تئوری گروگانها را پیش کشید. او نوشت:

«اگر کشور به این طریق تقسیم شود (یعنی ایالت مرزی، سند و بلوچستان به عنوان ایالت‌های جداگانه‌ای منفک شوند) آن گاه اکثریت هندو تعهدی به دست مسلمانان خواهد سپرد، و بیاد داشته باشیم که هر دوی ما با یکدیگر از روی حق و شکیبایی رفتار خواهیم کرد... طرفین چنین تعهدی به یکدیگر خواهند داد که با هم به نیکی سلوک کنند. باین ترتیب اگر ما نسبت به دیگری بی‌عدالتی نکنیم، طرف

[۹] لرد مورلی در آن زمان وزیر امور هند در کابینه انگلستان بود که به اتفاق مینتو نایب‌السلطنه وقت هند طرحی را که به نام خود آنان مشهور شد، تهیه کردند. بنابراین طرح بر تعداد شوراها افزوده شد. در شورای امپراتوری کمتر از نصف اعضا از راه انتخابات تعیین می‌شدند و اکثریت انتصابی بودند و در شوراهای ایالتی اکثریت اعضا به وسیله انتخابات تعیین می‌شدند. اما در هر حال دولت هند و حکومت‌های ایالات در برابر این مجالس قانون‌گذاری و شوراهای دولتی به هیچ وجه مسؤولیتی نداشتند و وجود آنها فقط جنبه مشورتی داشت. به علاوه انتخابات جداگانه و شرکت جداگانه مسلمین و هندوان و سایر فرقه‌های مذهبی نیز به قوت خود باقی بود. «زندگی من». تألیف نهر، چاپ تهران سال ۱۳۶۱. صفحه ۱۰۲۸. این اصلاحات کنگره را به دو گروه تقسیم کرد. یکی گروه اعتدالیها که تمایلات لیبرالی داشتند و با این طرح موافق بودند و دیگری افراطیها که این طرح را کافی نمی‌دانستند و خواستار خودمختاری و استقلال کامل کشور بودند برای اطلاع بیشتر به صفحه ۱۱۹۹ همان کتاب و نیز کتاب کشف هند تألیف نهر، صفحات ۵۸۹-۵۸۶ مراجعه فرمایید. اضافه می‌کنم که این طرح در سال ۱۹۵۸ ارائه شد.م.

دیگر نیز هیچ حقی نخواهد داشت که با ما بی عدالتی روا دارد» ۲۴. محمد علی در نوشته‌های این زمان خود، به دفعات به این موضوع پرداخته بود. و سرانجام، در آخرین سخنرانش در کنفرانس لندن [۱۰]، نظریاتش را بی‌پرده‌تر بیان داشت: او در این کنفرانس گفت:

«من به دو دایره مساوی تعلق دارم که متحدالمرکز نیستند. یکی هندوستان است و دیگری جهان اسلام... ما به عنوان مسلمانان هند در هر دو دایره جای داریم...»

... اگر همان احساسی که رونشه (Revenche) این همه در نوشته‌هایش پیرامون سیاستهای مسلمانان هند از آن یاد می‌کند به سان امروزیش وجود می‌داشت، و اگر به همین اندازه‌ای که امروز هست وجود می‌داشت و مسلمانان در

[۱۰] کنفرانس لندن در سالهای ۱۹۳۰ و ۱۹۳۱ تشکیل شد. این کنفرانس برای تبادل نظر در باره آینده هند و بررسی جزئیات یک قانون اساسی جدید و بعضی مسایل اداری که آن را «هندی کردن» نامیده بودند، به اشتراک نمایندگان دولت بریتانیا و نمایندگان هند، در لندن تشکیل شد. گرچه در میان نمایندگان هندی افرادی برجسته و مبارزین استقلال-طلبی مثل گاندی و نهرو و مولانا محمدعلی نیز دیده می‌شدند ولی افرادی هم بودند که بطور کلی نمایندگان و صاحبان منافع انگلیسی در هند به‌شمار می‌رفتند: مثل ثووالها، صاحبان صنایع، بانکداران و سرمایه‌داران و آقاخان نیز از این جمله بود که معمولاً انگلیسیها او را رئیس هیأت نمایندگی هند قرار می‌دادند. آنچه در کنفرانس لندن مطرح شد در واقع منافع و مقام و مشاغل بزرگ و کوچک «برای هندوها، برای مسلمانها، برای سیکها، برای کسانی که نماینده شرکتهای انگلیسی و هندی بودند و برای اروپاییها» بود. «تمام اینها فقط درباره منافع طبقات بالا بود و توده‌ها مطلقاً به حساب نمی‌آمدند... می‌خواستند در زیر پوشش قانون اساسی جدید آنچه را غارت می‌کردند میان خود تقسیم کنند. حتی فکر آزادی هم در نظر ایشان بهانه‌ای برای ازدیاد درآمدهای آینده می‌بود که آنرا هندی کردن می‌نامیدند و مفهوم آن این بود که در ارتش و در ادارات دیگر خدمات عمومی و غیره، پستها و مقامهایی برای هندیان بدست آورند». در این کنفرانسها هیچ کس درباره استقلال واقعی هند و حل مشکلات حیاتی و ضروری اقتصادی هند فکر و اندیشه‌ای نداشت ولی موضوع فرقه‌های مذهبی نیز «مهمترین مسأله‌ای بود که در کنفرانس مطرح می‌شد و بر همه مسائل دیگر مقدم قرار می‌گرفت». این کنفرانس به هیچ موفقیت قابل ملاحظه‌ای دست نیافت. برای کسب اطلاعات بیشتر درباره این کنفرانس به کتاب «زندگی من» تألیف نهرو، چاپ تهران، ۱۳۶۱ صفحات ۴۷۶-۴۶۸ مراجعه فرمایید. دکتر تاراچند سفیرکیر اسبق هند در ایران در ضمیمه همین کتاب می‌نویسد: «آخرین میزگرد کنفرانس در سال ۱۹۳۲ تشکیل شد، این طرح را به تصویب پارلمان هند رسانید؛ مفاد این طرح به قرار زیر است:

- ۱- یک اتحادیه هند تشکیل شود.
- ۲- ایالات امیرنشین خودمختار شوند.
- ۳- قدرت حاکمیت بتدریج به دولت هند منتقل می‌شود. و ضمناً تحت نظارت بریتانیا قرار می‌گرفت.

وی اضافه می‌کند که اجرای این طرح سبب شد که او این فکر برای تحریک هند به دو کشور مستقل از همین‌جا نشأت بگیرد. مراجعه کنید به همان مأخذ، صفحه ۱۰۳۶-۱۰۳۷.

همه جا اقلیتی ۲۵ درصدی و هندوها هم در همه جا اکثریتی ۶۶ درصدی می بودند، من هیچ نور امیدی نمی توانستم ببینم؛ ولی از بابت این تقسیم نابرابر علما و مدافعان ما باز جای شکر باقی است، اگر ایالت‌هایی مثل ایالت دوستم دکترو مونجی هست که من در آنجا فقط ۴ درصد هستم، ایالتی هم مثل ایالت دوستم نواب سر- عبدالقیوم هست که در آنجا ۹۳ درصد [به علت این نابرابری‌هاست] که ما خواهان آزادی برابر هستیم. ایالت سند هم هست که مسلمانان بار اول در آنجا مقیم شدند؛ در این ایالت مسلمانان ۷۳ درصد جمعیت را تشکیل می دهند. در پنجاب ۵۶ درصد و در بنگال ۵۵ درصد مردم مسلمان هستند. این به ما خط امان می دهد تا از هندوها گروگان بخواهیم؛ همان گونه که در ایالت‌های دیگری که آنها اکثریت عظیمی را تشکیل می دهند ما با رضایت به آنها گروگان‌هایی داده ایم.»

جدایی در آموزش: محمدعلی و جامعه ملیه

نوع همزیستی پر تشویش هندوها و مسلمانان هند، که در این جا مشاهده کردیم، نمی توانست برزمینه های دیگر زندگی [آنها] بی اثر باشد. محمدعلی بانفوذ خفقان آور دولت بریتانیا در علیگره جدال می کرد و از این که او را نمی گذاشتند تا آن چنان دانشگاهی که دلش می خواست تأسیس کند؛ رنج می کشید. این بود که علم طغیان برافراشت و جامعه ملیه اسلامی را بنیاد نهاد. این جامعه، به اعتقاد محمد علی، عوامل جداگانه ملیت مشترک هندی و ملت [امت] و اخوت اسلامی را به هم پیوند می داد و با مفهوم کلی ملت (هند) و ملت [امت] اسلام و ارتباط بین این دو هماهنگ بود. محمدعلی در سال ۱۹۲۸ با روشن کردن عقایدی که در باره این موضوع داشت، تحت عنوان خصوصیت دیگر جامعه ملیه اسلامی: خداشناسی، عشق به ملت [امت] و وطن پرستی، قلم پرداز می کرد. اما او در ترکیب این سه عامل برای دانشجویان مسلمان و هندو برای تحصیل و زندگی در کنار هم، جایی در نظر نگرفته بود. او نوشت:

«به باور ما، مسلمانان چگونه می توانند موافقت کنند که کودکانشان به روش دیگری آموزش ببینند؟ و هندوها، سیکها، پارسیها، مسیحیان و یهودیها و دیگران چگونه می توانند موافقت کنند که کودکانشان طبق این روش آموزش ببینند و تربیت شوند؟ چگونه می توان کودکان مسلمان، هندو، سیک، پارسی، مسیحی و یهودی را در مدرسه ها و شبانه روزیهای مشترک نگاهداشت؟ تنها کسانی که برای دین ارزشی قائل نیستند و دین را چیز بیهوده ای می دانند می توانند چنین کاری را بکنند» ۲۵.

حتی اگر، بعد از این، درهای جامعه ملیه به روی تمام هندیها باز می ماند، این حقیقت از آن مستفاد می گشت که درهای آن به روی هراسانی که اسلام را بپذیرد باز است. این که جامعه ملیه در جهتی بسیار متفاوت با آنچه محمدعلی در نظر داشت گسترش پیدا کرد، مبین این حقایق کاملاً محسوس است که عقیده ها و

آرمانها همیشه در مسیر همان عوامل عینی قرار می‌گیرند که از آن ناشی شده‌اند. محمدعلی، دلیل اجباری بودن آموزش عربی در جامعه ملیه را توضیح داده است. هدف از این کار آن بود که مسلمانان بتوانند قرآن را و مذهبشان را بفهمند. او می‌گفت که این امر ما را از طبقه متخصص علما بی‌نیاز نمی‌سازد و بر موقعیت خاص آنان اثری نمی‌گذارد. از آنجا که دین تنها به مسائل اعتقادی محدود نمی‌شد، علما این حق را می‌یافتند که با مداخله در امور اجتماعی و سیاسی از نوعی حق و تو که شیخ الاسلام ترکیه عثمانی در اختیار داشت، یعنی همان حق و امتیاز رسمی و خاصی که اکنون روحانیت مسلمان در پاکستان خواستار آنند برخوردار شوند. و زمانی که این وضع جامعه‌ای را گرفتار سازد دین به صورت اصلی جزمی درمی‌آید و پیشرفت اجتماعی کند می‌شود.

محمدعلی در مخالفت با قانون ساردا (Sarda) (که سن ازدواج دختران و پسران را به سنین قانونی افزایش داد) و برای مخالفت با طرحی که ازدواج میان افراد فرقه‌های مختلف مذهبی را قانونی می‌ساخت طوفانی به پا کرد. او این‌گونه موضوعات را مداخله در احکام اسلامی می‌دانست و محکوم می‌کرد.

از زمان اعزام هیأت پزشکی تا آشوبهای جنبش خلافت و از آنجا تا مخالفت با حق انتخاب آزاد در ازدواج، حرکت سیاسی رهبران تجدید حیات خلافت که در اولین ربع قرن صحنه سیاسی مسلمانان را در هند جولانگاه انحصاری خود قرار داد چنین بود. مصیبت آن بود که جنبش خلافت نتوانست به مسائل مهم‌تری که در زندگی مسلمانان هند وجود داشت پی ببرد تا توجهش را به آن معطوف دارد.

بدین ترتیب بود که مکتب تجدید حیات مذهبی اسلام در هندوستان اوایل سده بیستم ناگزیر به بن‌بست رسید، مکتبی که شعارش «خلافت» و مشی سیاسی‌اش «جدایی‌طلبی» بود. ستایش ثبات رای و استقامت محمدعلی که یک تنه بار این شکست را بردوش کشید، ستایشی طعنه‌آمیز است.

یادداشتها

۱. نگاه کنید به:

Mohibbul Hasan, 'Mahatma Gandhi and the indian Moslms', *Gandhi Theory and practice: Social Impact and Contemporary Relevance* (Simla 1969)

۲. در این باره رگ به: مودودی، تجدید و احیاء دین (دهلی، ۱۹۷۸) ص ۳۶؛ و برای آگاهی از دیدگاه ابوالکلام آزاد که سلسله خلافت را، بعد از مرگ چهارمین خلیفه صرفاً، نظامی سلطنتی و پادشاهی می‌شمرد، رگ به کتاب او بنام *Masla-i-Khilafat*، چاپ دهلی، سال ۱۹۶۷، صفحه ۲۸.

۳. نگاه کنید به: مقالات شبلی (اعظم گره، ۱۹۳۰) ج ۱، ص ۱۸۷.

۴. همان، صفحه ۱۸۶.

۵. «حزب مردم... که در حال حاضر در مجمع ملی در آنکارا کنترل اکثریت را در

دست دارد... می گوید که مقام خلیفه به استبدادی فردی، وحشت و ستم... تبدیل شده بود... این حکومت استبدادی، علت واقعی از هم پاشیدگی ترکیه است. پس از بیداری اروپا، تمام راههای بیداری و پیشرفت برای ترکیه هم باز شد. ولی این ستم و حکومت استبدادی بود که راه پیشرفت را مسدود می کرد. آموزش، اصلاحات، آزادی، همه راهها بسته بودند.

A. K. Azad, "the Problem of Khilfat and the Republic of Turkey", G. R. Mihr (ed.), *Tabbarukat-i-Azad* (Delhi, 1956).

۶. رک به:

Hans Kohn, *A History of Nationalism in the East* (London, 1929), p. 275.

۷. رک به:

Mohibbul Hassan. *History of Tipu Sultan* (Calcutta, 1971 edn.) p. 128.

۸. همان مأخذ، صفحات ۶-۲۹۵.

۹. آزاد، مسأله خلافت، ص ۱۸۲.

۱۰. لرد لیتون (Lord Lytton) به کمیسر پیناور نوشت که «تنها مسلمان قابل اعتماد و شایسته‌ای را که من می‌شناسم، مؤسس کالج علیگره است و می‌توان او را به آسانی وادار کرد تا پیش از ورود فرستاده ترکیه، بصورتی تصادفی در بمبئی باشد؛ و فرستاده ترکیه می‌تواند از طرف سلطان از او تقاضا کند که با هیأت اعزامی همکاری کند.» به نقل از:

R. L. Shukla, *Britain India and the Turkish Empire 1853-1882* (Delhi, 1973) p. 144.

۱۱. همان گونه که رفتار ناشی از همفکری او با علمای وهابی دهلی در چاپ اول آثارالصنادید مشهود است او تا سال ۱۸۴۶ یکی از پیروان وهابی بود. در هر صورت، این اشارات در چاپهای بعدی کتاب حذف شد. بنگرید به:

Syed Ahmed Khan, "Sultan-i-Rum aur Hindustan Ke Mussalman", *Maqalat*, vol. 13, p. 428.

۱۳. همان مأخذ، صفحه ۴۱۱.

۱۴. همان مأخذ.

۱۵. همان مأخذ، صفحه ۴۲۷.

۱۶. ابوالکلام آزاد، خطبات آزاد (دهلی، ۱۹۷۴)، ص ۹-۱۰۸.

۱۷. همان مأخذ، صفحه ۱۱۰.

۱۸. ابوالکلام آزاد، مضامین آزاد (میروت، بی تا) بخش ۲، ص ۲۳.

۱۹. همان مأخذ، صفحه ۲۶.

۲۰. مسئله خلافت Masla-i-khilafat صفحه‌های ۲۹-۳۰.

۲۱. همان مأخذ، صفحات ۳۱-۳۳.

۲۲. همان مأخذ، صفحه ۱۸۳.

۲۳. همان مأخذ، صفحه ۱۸۰.

۲۴. ابوالکلام آزاد، خطبات، ص ۱۳۱.

۲۵. همان مأخذ، صفحه ۱۳۷.

۲۶. محمد سرور، مضامین محمدعلی، (دهلی، بی تا) ج ۱، ص ۱۸۵.

۲۷. نشریه همدرد Hamdard، بیست و نهم فوریه ۱۹۲۸؛ مضامین، ج ۱، ص ۱۳۴.

۲۸. همان مأخذ، نوزدهم اکتبر ۱۹۲۶.
۲۹. همان مأخذ، نوزدهم اکتبر ۱۹۲۶؛ مضامین، جلد اول، صفحه ۱۸۸.
۳۰. ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، (دهلی، ۱۹۲۶، چاپ مجدد)، بخش ۱، ص ۱-۳۸۰.
۳۱. همدرد، بیست و دوم مارس ۱۹۲۹؛ مضامین، قسمت دوم، صفحه ۱۹۱.
۳۲. مضامین، قسمت دوم، صفحه ۱۹۲.
۳۳. همدرد، بیستم آوریل ۱۹۲۹؛ مضامین، قسمت دوم، صفحه ۱۹۱.
۳۴. همان مأخذ، بیست و هشتم مارس ۱۹۲۸.
۳۵. همان مأخذ، سیام مارس ۱۹۲۸؛ مضامین، بخش اول، صفحه ۲۵۴.

انقلابیون، پاناسلامیستها و بلشویکها

مولانا ابوالکلام آزاد و دنیای سیاسی زیرزمینی در کلکته، ۱۹۰۵ - ۱۹۲۵
راجاترای

در پژوهشهای تاریخی، کسی تا کنون از روی تأمل به روشن کردن ارتباطهای میان حرکتهای سیاسی زیرزمینی که در کلکته جریان داشت نپرداخته است. در دنیای سیاسی زیرزمینی کلکته سه گروه بزرگ را می‌توان مشخص کرد که در سالهای ۱۹۰۵ یا ۱۹۲۵ بطور سری فعالیت سیاسی می‌کردند: تروریسم انقلابی، جمعیتهای پاناسلامیک، و بلشویکها. گرچه سرآغاز تروریسم را باید در شروع قیام ضد جدایی [۱] و حتی پیش از آن سراغ گرفت ولی تروریسم برای اولین بار در سال ۱۹۰۸ خودنمایی کرد. جمعیتهای سری پاناسلامیک، بعد از آن یعنی در زمان جنگهای بالکان که در سالهای ۱۹۱۲ - ۱۹۱۳ اتفاق افتاد پیدا شدند. بلشویکها آخر از همه، در حین و بعد از جنبش عدم‌همکاری [با دولت] به‌صحنه سیاسی وارد شدند. دنیای زیرزمینی کلکته شامل این همه گروه شورشگر بود و بدون مراجعه به تأثیر این گروههای کاملاً متفاوت و حتی متناقض با یکدیگر نمی‌توان به‌درستی، به نقش و ساختمان آن پی برد. این ناسیونالیسم عصبانگر که از راه این ارتباطها با نهضت‌های پاناسلامیک و بلشویک که گرایشهای بین‌المللی داشتند پیوند پیدا می‌کرد که به نوبه خود کششها و فشارهای تازه‌ای را در جهت مختلف فراهم آوردند. ارتباطهای پاناسلامیک و بلشویک تمام دنیای سیاسی زیر-

[۱] منظور از قیام ضد جدایی، قیام علیه تقسیم دولت بریتانیا در مورد جدایی اوداچن بین مسلمانان و هندوهاست که با تقسیم ایالت بهار بنگال به دو قسمت شرقی و غربی عملی می‌شد و از طرفی نیز نهضت ناسیونالیست هند را تضعیف می‌کرد. به این دلیل بود که نهضت ضد انگلیسی به‌راه افتاد و سرانجام سالها بعد حکومت بریتانیا تصمیم خود مبنی بر تقسیم بنگال را لغو کرد. برای کسب اطلاع بیشتر به کتاب نبرو، نگاهی به تاریخ جهان، تهران سال ۱۳۶۱، صفحات ۸۵۳ - ۸۵۰ مراجعه فرمائید. - م.

زمینی کلکته را در پهنه گسترده تر انقلابی بین‌المللی جای داد، گرچه از انظار عمومی نهان بودند.

تروریستهای انقلابی، که در میان گروههای زیرزمینی بزرگترین گروه بودند، توجه دقیق تاریخ‌نگاران را طبیعتاً به خود معطوف داشته‌اند. کارهای علمی در زمینه رشد کمونیسم هند نیز منجر به کوششی برای یافتن رد پای نخستین ارتباطها میان واحدهای انقلابی و عوامل بلشویک و بعد از آن برگشتن تمام تروریستهای بنگالی به مارکسیسم شده است.^۲ جمعیت‌های سری پان‌اسلامیک کلکته، که با هر دو گروه، واحدهای انقلابی و عوامل بلشویک مرتبط بودند، همچنان در آرشیوهای محرمانه وزارت کشور و شعبه اطلاعاتش مدفون مانده است. مولانا ابوالکلام آزاد که یکی از چهره‌های رهبری‌کننده جامعه‌های پان‌اسلامیک بود، در خاطراتش فقط اطلاع مختصری درباره فعالیت سیاسی زیرزمینی مسلمانان کلکته از خود بجای گذاشته است. اما تاریخ‌نگاران سر نخ‌ی را که او، در [سرگذشت‌نامه خود به نام] «هند آزاد می‌شود» به دست داده دنبال نکرده‌اند.^۳ و جمعیت‌های سری پان‌اسلامیک کلکته را هنوز هم باید روی نقشه تاریخ سیاسی توضیح داد.^۴ سوابق محرمانه دولت بنگال به روشنگری این جنبه از فعالیت‌های مسلمانان کمک می‌کند و ارتباط مثلث انقلابیون هندو، مجاهدین پان‌اسلامیک و نخستین مارکسیستهای هندی را که دنیای عصیان‌گری زیرزمینی کلکته را ساختند روشن می‌کند.

۴

انقلابیون و مولانا آزاد

تروریسم در بنگال، از همان آغاز، تمایلات صرفاً هندویی داشت. انجام دادن مراسم دینی و مظاهر دین هندو شرط اصلی ورود به این‌گونه جمعیتها و مانع مشارکت مسلمانان بود. دستورالعمل گروه انوشیلان سامیتی (Anushilan Samiti)، که در داکا فعالیت می‌کرد و در میان گروههای انقلابی بزرگترین آنها بود، بخصوص عقیده داشت که مسلمانان شایستگی عضویت در آن را ندارند.^۵ یکی دیگر از گروههای اصلی انقلابی، به نام جوگانتار (Jugantar)، هرچند گرایش ضد اسلامی نداشت ولی ترکیبی منحصراً هندویی داشت. توضیح علت ترکیب مذهبی این جمعیتها دشوار نیست. واحدهای انقلابی از گروههای داوطلبی که در خلال قیام ضد جدایی از زمین جوشیدند وسعت یافت. بسیاری از این داوطلبان آشکارا با مسلمانانی که تحت رهبری نواب داکا از جدایی بنگال جانبداری می‌کردند در نزاع بودند. این داوطلبان ملی که در خلال جنبش سوادشی [۲] در چنین قیامهایی شرکت داشتند به عضویت جمعیت‌های انقلابی درآمدند و روحیه تهاجمی ضد مسلمانان پیدا کردند. آنها از نظر سیاسی مسلمانان را قابل اعتماد نمی‌دانستند، زیرا

[۲] سوادشی یعنی مصرف کالای وطنی. به هنگام قیام علیه تقسیم بنگال، هندیها برای نخستین بار کالای انگلیسی را تحریم کردند و کالای هندی را مصرف می‌کردند. ر.ک. به کتاب نهر، «نگاهی به تاریخ جهان»، تهران ۱۳۶۱، صفحات ۴۳ - ۴۲ و ۸۵۲ - ۸۵۱. م.

احتمال می‌دادند که هنگام قیام مسلحانه، مسلمانان با گرایش به‌جانب انگلیسیها از خود ضعف نشان دهند.^۶ زمانی که جمعیت‌های انقلابی به مرحله سازماندهی رسیدند، در حالی که گیتا Gita را [۳] در دست داشتند شرایط مذهب هندو را پایه و اساس کار خود قرار دادند. پولین داس (Pulin Das) رهبر گروه انوشیلان‌سامیتی، می‌گفت که هیچ مسلمانی این شرایط را مقدس و محترم نمی‌شمارد.

مولانا ابوالکلام آزاد برآن بود که عدم اعتماد انقلابیون هندو را نسبت به جامعه مسلمان خنثی کند. آزاد در آن زمان هنوز در شمار رجال کشور نبود، اما او فرزند خانواده‌ای بود که نفوذ مذهبی داشت و رشته‌های ارتباطی خانواده‌اش با جوامع مسلمان کلکته، بمبئی و هندوستان شمالی گسترده بود. این خانواده مذهبی در اصل در زمان بابرشاه [۴] از هرات به هند آمده بود. پدر ابوالکلام نیز که در جهان اسلام عالمی مشهور بود به‌مکه مهاجرت کرده بود و در آنجا بود که آزاد در سال ۱۸۸۶ متولد شد. مولانا خیرالدین [پدر ابوالکلام آزاد] در سال ۱۸۹۰ برای عمل جراحی در کلکته به هندوستان بازگشت و بنا بر تقاضای مریدان بیشمارش در آنجا اقامت گزید. ابوالکلام به‌این ترتیب، در کلکته بزرگش شد و تحصیل کرد. پدرش به او آموزش دینی می‌داد، ولی این مرد جوان از تعصبات مذهبی فرار می‌کرد. او که طبیعتی سرکش داشت اعتقادات مذهبی را با افکار غیر مذهبی در کنار هم قرار داد و اسم مستعار آزاد را [برای نویسندگی] بر خود نهاد.^۷

در این زمان بود که شورش بر ضد جدایی [بنگال] در کلکته در گرفت. آزاد، مجذوب گروه افراطی یا جنبش انقلابی گردید. در میان افراطیها، رابط اصلی او شیام‌سندر چاکراواری Shyam Sunder Chakravarti بود که معاون اوروبیندو-گوس Aurobindo Ghose به‌شمار می‌آمد. او شخص اوروبیندو را دو یا سه بار ملاقات کرد. وی همچنین با انقلابیون متعددی آشنایی پیدا کرد. این انقلابیون از این‌که او را آماده پیوستن به جنبش می‌دیدند در شگفت بودند. آزاد در خاطراتش به این نکته اشاره می‌کند که او در واقع به یک گروه انقلابی که ممکن است یکی از واحدهای جوگانترا بود باشد پیوست و این گروه برخلاف انوشیلان‌سامیتی فعالیت ضد اسلامی نداشت. اما او مجبور بود که با فکر عدم‌اعتمادی که نسبت به جمعیت مسلمان پیدا شده بود سخت مبارزه کند. بنابراین برای رفقای تازه‌اش استدلال می‌کرد که می‌توان مسلمانان را جذب کرد و به آنها می‌گفت که کاره‌گیری آنها

[۳] «گیتا» به مجموعه‌ای از سروده‌های مذهبی سانسکریت املای می‌نماید که در بخش آن از همه بیشتر شهرت دارند: بهاگاواد - گیتا و گیتا گوویندا. درک، درپوش تیارکن، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند. - م.

[۴] ظهیرالدین محمد بابر نخستین پادشاه تیموریان است که این سلسله را در سال ۱۵۲۶ میلادی در هند تأسیس کرد. این سلسله ۱۸۱ سال یعنی تا سال ۱۷۰۷ در هند حکومت کردند. نسبت بابر به تیمور لنگ و چنگیزخان مغول می‌رسید و به سلسله تیموریان، سلسله یا سلطنت مغول هند، هم گفته می‌شود. - م.

تلاش برای آزادی را مشکل‌تر می‌کند. او همچنین استدلال می‌کرد که انقلابیون بنگال می‌بایست که میدان عملیات خود را به ولایات دیگر گسترش دهند. او در خاطراتش، ادعا می‌کند که در برپایی جمعیت‌های سری در بمبئی و شهرهای هند شمایی مشارکت داشته است.^۸ بهرحال، جای تردید است، که او هرگز به آن سوی دایره انقلابی این گروه افراطی رخنه کرده باشد. رابط اصلی او، چاکراواری، یعنی معاون ناشر باندماتارام، که روزنامه‌ای افراطی بود، با اورویندو ارتباط نزدیک داشت ولی خودش انقلابی نبود.

در هر حال، گزارش‌های شعبه اطلاعات، نشانه کمی دال بر اثبات ادعای آزاد مبی بر این‌که او در گسترش فعالیت‌های انقلابی افراطی به آن سوی بنگال کمک کرده است به دست می‌دهد. پس از این‌که او به‌عنوان ناشر [هفته‌نامه الهلال] مشهور شد (۱۹۱۲)، شعبه اطلاعات او را تحت فشار گذاشت تا از انتشار مقالات سیاسی پرهیز کند. این عمل نشان می‌دهد که او در سالهای ۱۹۰۷-۱۹۰۸ در پنجاب فعالیت می‌کرده است. «او یکی از یاران گروه افراطی در لاهور بوده و با امباپرشاد (Amba Pershad)، صوفی اجیت سینگ (Sufi Ajit Singh) و افراطیون دیگر پنجاب ارتباط داشت. او از اعمال انقلابیون بنگال برای ارتباط‌های خود در شمال هند استفاده می‌کرد. یکی از گزارشگران اطلاعاتی انگلیس به‌اداره اطلاعات جنایی مستقر در سیمل گزارش داد:

«او مدافع ثابت قدم سواراج است و عقیده دارد که پیروان محمد (ص) [مسلمانان] باید هر مشقتی را که ممکن است بر آنها وارد آید، تحمل کنند و برای این‌که بتوانند روابط دوستانه‌ای با هندوها برقرار کنند باید از خودگذشتگی نشان بدهند»^۹.

به این طریق، نخستین دوره زندگی سیاسی مولانا آزاد نشان می‌دهد که پیوند با هندوها، برخلاف آنچه که فرانسیس رابینسون (Francis Robinson) القا کرده است، حرکتی سیاسی و فرصت‌طلبانه که تغییر جهت ضروریات زمان به نفع رهبری خلافت ایجاد کرده باشد نبود.^{۱۰} لااقل از دید آزاد، جنبه متحد هندو و مسلمان در برابر حکومت بریتانیا سیاست درازمدتی بود که حتی اگر به قیمت منافع مسلم مسلمانان هم تمام می‌شد باید تحقق می‌یافت.

آزاد و افکار پان‌اسلامیک او

آزاد، در سال ۱۹۰۸ برای سفری دور و دراز به خاورمیانه، هندوستان را ترک گفت. او از عراق، مصر، سوریه و ترکیه دیدن کرد. ناسیونالیسم انقلابی که سراسر جهان اسلام را به هیجان درآورده بود بر افکار آزاد تأثیر عمیقی گذارد. او با انقلابیون ایرانی در عراق دیدار کرد، با پیروان مصطفی کمال پاشا در مصر تماس برقرار کرد و با بعضی از رهبران جنبش ترک جوان در ترکیه دوست شد. این انقلابیون عرب و ایرانی و ترک از بی‌تفاوتی مسلمانان هند نسبت به تقاضا-

های ناسیونالیستی اظهار شگفتی کردند. از دیدگاه آنان، مسلمانان هندی می‌بایست در صف مقدم جنبش آزادی ملی قرار گرفته باشند. آنها نمی‌توانستند بفهمند که چرا بسیاری از مسلمانان هندوستان، به‌جای آن کار، در اردوی پیروان دولت بریتانیا درآمده بودند. آزاد، به‌هند بازگشت، در حالی که بیش از پیش متقاعد شده بود که مسلمانان هند باید برای پشتیبانی در راه تلاشهای آزادیخواهی بسیج شوند^{۱۱}. تجربیاتی که آزاد در خاورمیانه درک کرد بر ناسیونالیسم انقلابی تاکید داشت و اکثر افکار سیاسی بعدی او را شکل داد. البته نباید در ارزیابی این تجارب اولیه راه اغراق پیمود. آنچه او از سفر خاورمیانه به‌همراه آورد به‌هیچ‌وجه فلسفه بنیادگرایی ارتجاعی نبود، بلکه دیدی از انقلاب ملی بود. باید تاکید کرد که ناسیونالیسم قسمت مکمل دورنمای پاناسلامیک بود که آزاد در سفرش به‌سراسر خاورمیانه به‌دنبال آن گشت. زمانی که هم از نظر احساسی و هم از لحاظ تعقلی با دنیای اسلامی ترکها، عربها و ایرانیها آشنا شد در واقع به‌ضرورت آزادی ملی پی برد و بر همان آرمانی که این مردمان را و مردمان مملکت خودش (هندوستان) را به‌جنبش و حرکت درمی‌آورد، اصرار ورزید.

این نکته [آزادی ملی]، برای درک ویژگی اساسی جنبش پاناسلامیک که در دل جنبش خلافت رشد یافت تا حدی حائز اهمیت است. ظاهراً، بازتاب چنین نهضتی این بود که شناسایی مسلمانان هند به‌عنوان بخشی از جامعه جهانی اسلام را قوت می‌بخشید؛ یعنی عملی بود که آنها را از هندوها جدا می‌کرد و به هویت آنها، به‌عنوان بخشی از ملت هند، خدشه وارد می‌کرد. بنا بر عقیده بسیاری از تاریخ‌نویسان اندیشمند، این امر بدون شك، نتیجه درازمدت جنبش پاناسلامیک هند از سال ۱۹۱۲ تا ۱۹۲۲ بود. همچنین، بسیاری از مسلمانان که هرگز به خاورمیانه نرفته بودند یا در حقیقت پا از کشور بیرون نگذاشته بودند، به‌طریقی مبهم چنین احساس می‌کردند که سرزمین مقدس عربستان و قلمرو سلطان ترکیه، کشور روحانی راستین آنهاست. اما چنین فکر خام و مبهمی نمی‌توانست بخشی از افکار رهبرانی چون آزاد باشد. آزاد، شور و شوق ناسیونالیست انقلابی را که در بسیاری از این قلمروها جریان داشت، بطور عملی مشاهده کرده بود. این رهبران، به‌جای اندیشه‌ای خیالی از دنیای اسلامی خاورمیانه، آنرا از نزدیک پایگاه خودش بچشم دیده بودند، [بنابراین] پاناسلامیسم و ناسیونالیسم در نظر آنها بخشهای مکمل همان تجربه مذهبی - سیاسی جلوه می‌کرد. به‌این علت است که حتی، در دهه‌های دشوار سی و چهل، [۱۹۴۰-۱۹۳۰] که ملی‌ان بسیاری از رهبران [جنبش] خلافت با کنگره ملی هند به‌مخالفت برخاستند، آزاد همچنان پیوند خود را با جنبش ناسیونالیستی حفظ کرد. تصمیم او در مورد همداستانی با کنگره او را از اکثریت جامعه خودش مجزا کرد.

او عقیده داشت که ناسیونالیسم و اخوت اسلامی نه تنها ضد و نقیض هم نیستند بلکه یکی و همسانند. به‌علت پای‌بندی اخلاقی شدیدی که به‌این امر داشت.

در زمانی که دنیای زمان او رو به فنا می‌رفت [و به مسلخی مبدل شده بود]، توانست آن را بپذیرد و آن دوره تاریک را طی کند. این اعتقاد که يك مسلمان واقعی يك ناسیونالیست خوب هم هست، بر تجربه سفر او به خاورمیانه استوار بود.

باید توجه کرد که این تجربه‌ای بود که همکاران کوتاه‌بین و کمتر سفر کرده او فاقد آن بودند. نظریه‌ای که آزاد در طی ۲۰ سال پس از بازگشتش از خاورمیانه در بسط آن می‌کوشید حاکی از دیدی وسیع بود. شاهکار ادبی او، که یکی از تفسیرهای کبیر بر قرآن در سده بیستم به‌شمار می‌رود، در کشف معنای اصلی قرآن پای می‌فشرد. آزاد با این اثر خود، به‌پالایش تحریفها و ابهامات ناشی از تلاش فلاسفه مسلمان پیرو اصالت عقل [عقلیون] که سعی داشتند قرآن را با موازین نو افلاطونی منطبق گردانند، همت گماشت. «ترجمان‌القرآن» او، در مفهوم اصلیش، تلاشی علمی بود برای پی‌بردن به معنای قرآن بدانگونه که پیروان و صحابه نزدیک پیامبر آنرا درک کرده بودند.

بازتاب انجام این کار درک وسیعتری از دین تطبیقی نیز بود و مفهوم الوهیت را که از نخستین دوره‌های اسلامی در ذهن بشر نشسته بود بتدریج تکامل بخشید. دریافت استوار او از اوپانیشادها [۵] و فلسفه یونان که در تفسیر کبیر او مشهود است، نشان می‌دهد که آزاد تا چه اندازه از این که حکیم‌الهی کوتاه‌بینی باشد بدور است. او در ترجمان‌القرآن بر معنای اصیل و ناب قرآن تأکید کرده و آنرا با کاربرد روشهای نوین علمی، زبان‌شناسی و مذهب تطبیقی با موفقیت تلفیق کرده است.^{۱۲} او، در مسائل الهی، حکیمی جامع و بلندنظر بود که به‌مبانی علمی توجه داشت و در معنای کتب مقدس اسلام دقیق بود ولی در نظریاتش نوگراتر از اسلاف خود بود. یافته‌های ممتاز او به‌عنوان فردی متفکر معانی اصیل قرآن را بر روشهای علمی جانی تازه بخشید و در عین حال تلویحاً این نتیجه را

[۵] اوپنی‌شاد کلمه‌ای است سانسکریت به معنای تعلیم گرفتن در مکتب استاد که در مجموع عبارت است از مقاله‌ها و سرودها و حکایت‌های مذهبی هندوها. گرچه برای خود فلسفه‌ای است ولی از طریق آنها می‌توان درباره مذهب و طرز سلوک و رسوم و آداب و نحوه تفکر و زندگی پیشینیان هندوهای امروزی اطلاع کسب کرد. این مقالات طی يك دوره سیصد چهار صدساله تا انتهای قرن سوم قمری تألیف شده است و برهمنها و شاهزادگان و چه بسا اصناف دیگر هندو نیز در تدوین آن شریک بوده‌اند. اختلاف مقاصد و تنوع مشربهای مذهبی و فلسفی در آن فراوان است ولی بطور کلی به «عقیده وحدت (Monism)» معترف است و همه‌چیز را در «دریای وحدت مستغرق» می‌داند. این مکتب فلسفی تا سرحد عرفان و مرحله فنا که «نیروانا» گفته می‌شود تکامل یافت. از اوپنی‌شاد شش مکتب جدید فلسفی در هند منشعب شد که عبارتند از ۱- نیایا ۲- واپشیسکا ۳- سامکیا ۴- یوگا ۵- میماسا ۶- ودانتا. برای اطلاع بیشتر به کتاب: جان‌ناس، «تاریخ جامع ادیان»، ترجمه علی‌اصغر حکمت، چاپ سوم، تهران - سال ۱۳۵۴ صفحات ۱۰۳-۱۰۱ و نیز: نهر، «کشف هند»، صفحات ۳۰۷ - ۳۰۲ و ۳۱۶، ۳۱۷، و: نهر «نگاهی به تاریخ جهان»، صفحات ۵۹ و ۴۴۹ مراجعه فرمایید. نیز بنگرید به داریوش شایگان، ادیان و مکتبهای فلسفی هند. - م.

مطرح کرد که قرآن پاسخگوی همه مشکلات جهان نو نیست. دیدگاه اساسی او نسبت به این مسائل نوین آن بود که تمامی مسلمانان دنیا برای تلاش در راه آزادی ملی باید دست اخوت به یکدیگر بدهند و بدین وسیله در جهت تقویت هویت ملی و اسلامی خویش بسیج شوند.

جمعیت‌های اولیه پاناسلامیک و آزاد

آزاد با نگرشی وسیع و قامتی برافراشته به هندوستان بازگشت. ردای پدرش اکنون بر دوش او افتاده حمایت جامعه تجار ثروتمند کچی ممونهای (Cutchi Memon) کلکته را که کنترل مسجدناخدا را در دست داشتند از پدرش به ارث برد. در هر حال، نفوذ او از حلقه ثروتمندترین بازرگانان آن شهر بسیار فراتر رفت. در کلکته تعدادی هم اقوام مهاجر اردوزبان مسلمان بودند که شمارشان از اقوام مسلمان بنگالی ساکن آنجا زیادتر بود. این مهاجران که در اضراف پایتختی بیگانه پراکنده بودند بیش از مسلمانان بنگالی تحت تاثیر نهضت‌های پاناسلامیک قرار داشتند. در میان آنها بود که آزاد به عنوان رهبری برجسته قد برافراشت. برگردیم به کلکته که او در آنجا برای مدتی راجع به دوره فعالیت آینده اش فکر می‌کرد. در ژوئن ۱۹۱۲ با انتشار نشریه الهلال او گامی مهم برداشت. در این مورد لازم است یادآوری شود که اولین جنگ ۱۹۱۲ بالکان که هیجان پاناسلامیک را در سراسر کشور به وجود آورد هنوز اتفاق نیفتاده بود. البته، نگرانی مسلمانان در مورد ترکیه از زمانی که ایتالیا در سال ۱۹۱۱ تریپولی را تصرف کرد بالا گرفته بود. ولی تنها این زمینه نبود که موجب پیدایش نشریه الهلال شد، بلکه ناسیونالیسم انقلابی و بهمان اندازه هم سرنوشت ترکیه الهام بخش آزاد در انتشار این نشریه بود. ولی چند هفته بعد، جنگ بالکان روی داد، که سرانجام به تجزیه ترکیه اروپایی منجر شد. هیجانی که در میان مسلمانان هند پدید آمد بسیار به سود الهلال تمام شد و آنرا به صورت نشریه هفتگی هند مسلمان درآورد. زمانی که این هیجان فروکش کرد، مسأله دیگری آزاد را دوباره فرد برجسته جامعه کرد و آن واقعه مسجدکامپور بود که اعمال سبعانه پلیس علیه مسلمانان در آنجا به وقوع پیوست [۶]. مسلمانان بنگالی، که فضل‌الحق نفوذی نسبی بر آنان داشت، در مورد این خشونت‌ها اظهار نظری نکردند. ولی در کولوتولا (Kulotola)، تعداد بیشتری از مسلمانان اردوزبان کلکته که با کامپور در ارتباط بودند مرکزیت داشتند و سرفقه‌های هیجان‌آوری که آزاد در نشریه «الهلال» می‌نوشت جوش و خروشی در میان آنها پدید

[۶] نهری می‌نویسد که در ماه مارس ۱۹۳۱ مجوسی نهری لاہور را فراگرفت و هم‌راهِ او به کستن یکدیگر پرداختند... حوادثی که در شهر کامپور روی داد به خاطر استقلال مذهبی میان هندوان و مسلمانان بود که به تحریک سیاست خارجی و برای نفوذ داخلی منجر شده بود. هند صورت می‌گرفت و تشویق می‌شد و عاقبت هم به جدا شدن قسمی از هند منجر گردید. نهری زندگی من، ترجمه شادروان محمود نهدلی، نهران ۱۳۶۱ ص ۱۲۶-۱۲۷.

آورده ۱۳. او در نوشته‌ای افشاگرانه و الهام‌بخش، نیروهای انقلاب را علیه حکومت سلطنت جهانی [انگلیس] به کمک فراخواند.

«فرصتی که نزدیک شدنش احساس می‌شد اکنون فرا رسیده است. نشانه‌هایی که از سوی قدرت کامله (خدا) برای پیروزی کفر بر اسلام معین شده است یک یک خود را نمایان می‌سازند. آنان که قدرت را در دست دارند طالب همکاری ما هستند و ما نیز خواسته آنان را برآورده می‌کنیم. آنها سوگند یاد می‌کنند و وعده می‌دهند، قوانینی را عرضه می‌دارند، در مورد مسائل مذهبی پیامهای احترام‌آمیز می‌فرستند و می‌گویند که عبادتگاهها را محفوظ خواهند داشت و عبادت را مجاز خواهند دانست و تمام آیینهای دیگر یاد شده را مجاز خواهند شمرد. ولی حتی یک مورد را هم مراعات نمی‌کنند. قولهایی می‌دهند و هر بار همان را تکرار می‌کنند و در هر فرصتی باز همان را یادآوری می‌کنند، اما، ما می‌دانیم که به این قولها عمل نخواهند کرد و این عهدها را صرفاً برای شکستن می‌بندند. [ما می‌دانیم که] قانون را برای لغو کردن یا اصلاح [و تغییر] می‌آورند. [و می‌دانیم که] اعلامیه منتشر می‌کنند تا چهره حقیقی امور را بپوشانند؛ و [می‌دانیم که] درگاه ایجاب کند از این قول و قرارها استنکاف خواهند کرد. با همه این مسائل ما به آنها اعتماد می‌کنیم. گفته آنها را می‌پذیریم؛ دستوراتشان را گردن می‌نهیم. نسبت به آنها ابراز فروتنی می‌کنیم [خود را تسلیم آنها می‌کنیم] و آنها حقایق را تحریف می‌کنند و ما به خاطر آنها حتی همین را هم نادیده می‌گیریم؛ تصمیم قطعی آنها بر جلوگیری از کردارهای نیک است؛ استبداد و ستمگری را از حد گذرانیده‌اند؛ تصور می‌کنند که فرایض دینی و اسلامی احکام کهنه‌ای هستند؛ و تصور می‌کنند که تمام دنیا باید اسیر و بنده آنها باشد و هیچ دهکده فقیر و درمانده‌ای هم از فرمان و قدرت آنها خارج نباشد. [و ما همه اینها را نادیده می‌گیریم]. اطاعت از چنین مردمی حرام است» ۱۴.

رؤیای هزارساله آزاد عملاً الهام‌بخش تعدادی از جمعیت‌های سری پان‌اسلامیک قرار گرفت و سبب نگرانی شدید دولت بریتانیا شد. این فعالیتها تا این زمان چنان از انظار عمومی پنهان داشته می‌شد که در وقایع تاریخی ناسیونالیسم انقلابی در هند نشان زیادی از آن برجای نماند.

نخستین جمعیت از این دست، جمعیت حزب‌الله بود. این جمعیت در سال ۱۹۱۳ در کلکته به دست آزاد بنیان گذاشته شد که گروه مبلغ برای انتشار تبلیغات پان‌اسلامیک به شمار می‌رفت. جامعه مسلمانان مهاجر تجار، کفاشها و مقاطعه‌کاران از نظر مالی آنرا تأمین می‌کردند. این جمعیت سری، مبلغین سیاری را که به سراسر هند و خارج از آن کشور سفر می‌کردند برای تهییج مسلمانان اعزام می‌داشت ۱۵. با شروع جنگ اول جهانی، که ترکیه در آن جنگ در کنار آلمانها در برابر دولت بریتانیا قرار گرفت، وضع جدیدی به وجود آمد. آزاد از حکومت موقتی پان‌اسلامیک کابل پیامی دریافت کرد مبنی بر این که آن حکومت تصمیم دارد جندالله را متشکل

از سربازان هند بسیج کند. قرار بود که این ارتش با حکومت‌های اسلامی به نوعی متحد شود از آلمانها کمک بگیرد و بکوشد که روسیه را از تفاهم سه‌جانبه‌ای که برای حمله به هندوستان تدارک دیده می‌شد جدا سازد. نسبت به آزاد سوءظن می‌رفت که با برکت‌الله و عبیدالله، یعنی طراحان این تدبیر متحد باشند^{۱۶}. اعلامیه‌های سازمانهای زیرزمینی اردو که با لحن تندى نوشته شده بود در سراسر کلکته انتشار یافت که از قیام مسلمانان علیه حکومت بریتانیا جانبداری می‌کرد. این امر با توطئه مشترک هند و آلمان گروه جوگانتر مصادف شد. این گروه را شخصی ملقب به «بیسره» یعنی جاتین (Jatin) یا جاتیندرانات موکهرجی (Jatindranath Mukherjee) رهبری می‌کرد و او همان کسی است که نقشه‌اش برای قیام با کمک آلمان به سال ۱۹۱۵ کامیاب نشد. با وجود این، یک رشته دستبردها و آدم‌کشیهای جسورانه‌ای که وسیله انقلابیون هندو در کلکته اتفاق افتاد در این شهر اسباب هراس شد. جمله این رویدادها بر فعالیتهای پاناسلامیک کلکته، که اکنون خشونت بیشتری پیدا کرده بود، تاثیر قابل ملاحظه‌ای گذارد. بنا برخاطرات آزاد که به وسیله وکیلش عبدالرزاق ملیح‌آبادی (Abdu-Razzag Malihabadi) (در کتاب Azadki Kahani Khud Azadkizubani چاپ دهلی به سال ۱۹۵۸) ضبط شده است، جمعیت حزب‌الله نقشه داشت که مسلمانان هند را زیر نام یک امام (یعنی خود آزاد) یکپارچه کند، با هندوها موافقتنامه‌ای امضا کند و علیه حکومت بریتانیا اعلام جهاد کند. این حزب، پیش از همه، از تحریم کالای خارجی جانبداری کرد^{۱۷}. آزاد، کالج محلی دارالارشاد را در نیمه دوم سال ۱۹۱۵ در محل سکونت خودش یعنی شهر کلکته سازمان داد. منظور او از تأسیس کالج دارالارشاد این بود که طرحهای خویش را در زمینه انقلاب به پیش ببرد. این کالج از حزب‌الله کوچکتر و سری‌تر بود. آزاد، تنها تعدادی دانشجوی برگزیده از هر ایالتی را در این کالج می‌پذیرفت. هیچ فرد خارجی یا بیگانه‌ای اجازه ورود به این کالج را نمی‌یافت. از هر دانشجویی را موظف می‌کرد که در قسمت بخصوصی از مملکت به تبلیغات بپردازد. در اولین قدم، از هر دانشجو می‌خواست که در کلکته با مهاجران ایالتی که در آنجا مأموریت می‌یافت، آشنا شود. در کالج او هیچ فرد بنگالی که بتواند در ایالت موطن خودش مأمور گردد وجود نداشت و این حقیقت مبین این امر است که فعالیتهای او در دارالارشاد مبنای غیربنگالی و گرایش به زبان اردو داشت. در عوض او از دانش‌آموز بیمهاری اهل بهاکالپور می‌خواست تا در میان مسلمانان بنگالی انجام وظیفه کند. دارالارشاد در عین حال که از نظر ابعاد همه کشور را دربر می‌گرفت، پایگاه محلی نسبتاً ضعیفی داشت. دارالارشاد گرچه به ظاهر مؤسسه‌ای آموزشی بود ولی هدفش تربیت انقلابی جوانان مسلمان بود. این کالج، برخلاف جوگانتر یا انوشیلان دست به اقدامات تروریستی نمی‌زد، بلکه تنها به تبلیغات آرام و آماده‌سازی سری توجه داشت. اعلام جهاد می‌کرد، ولی سری، در جلسه‌ای محرمانه که در فوریه ۱۹۱۶ در محل کالج تشکیل شد آزاد گفت^{۱۸}:

«برای جهاد، وجود میدان جنگ، شمشیر و سازمان نظامی همیشه از واجبات نیست. ولی بر هر فرد مؤمنی واجب آن است که به هر وسیله‌ای سبب شود تا دشمن زندگی، مایملک، زمین، ملیت، تجارت یا روحیه‌اش را از دست بدهد. برای آسیب وارد آورد راهها و وسایل آنارشیستی برای رسیدن به حق که این روزها با بمب و گلوله غرور دولت را جریحه‌دار می‌سازد از حزبی غیر مسلمان است، ولی (طبیعت) این عمل بطور مسلم اسلامی است، گرچه که عامل آن مسلمان نیست. ... از تمام این سخنرانی شما باید درک کرده باشید که جسارت‌های آنارشیستی و حملات پیروزمندانه، از نوع آلمانی آن، نیز نوعی جهاد است و بر هر فرد مؤمنی که به قرآن ایمان دارد واجب است تا همه وسایل و راههایی را که به فکرش می‌رسد اتخاذ کند و بدان وسیله مسیحیت و پیروانش را بکشد و نابود کند و روی زمین را از وجود آنان پاک کند» [۷].

جای تردید است که شعبه اطلاعات [اداره آگاهی] از این سخنرانی مهم که در کالج ایراد شد گزارش دقیقی به دست آورده باشد. سخنان مبالغه‌آمیز پیرامون هر جمعیت سری فراوان است. ولی دارالارشاد ظاهراً محیطی مذهبی که منحصر به مقاصد آموزش دینی باشد نبود. منابع انقلابی هندو، که در ذیل از آنها سخن خواهیم گفت، مسلم می‌دارند که هدف آزاد سازمان دادن حزبی انقلابی در میان جوانان مسلمان در کلکته بوده است.

۴

جمعیت‌های سری [مولانا] آزاد و انقلابیون هندو

آزاد روشهای تروریستی انقلابیون را اقتباس نکرد ولی آنچه که خیلی زیاد باز دیگر مشهود شد همدلی او با هدفها و وسیله‌های آنها بود. همانگونه که تا به حال دیده‌ایم او از سالهای ۱۹۰۸-۱۹۰۵ انقلابیون را به دیده تحسین می‌نگریست. سازشی وسیعتر در مورد هدفهای استراتژیک از وضعیت سیاسی و نظامی که منجر به جنگ اول جهانی گشت ناشی شد. پاناسلامیستها و انقلابیون هندو، هردو، جنگ را برای سرنگونی حکمرانی بریتانیا با کمک قدرت‌های خارجی مفتنم می‌دیدند. هردو، به پیروزی و کمک نظامی آلمان امیدوار بودند. پاناسلامیستها، با توجه به کیفیتی که داشتند، از جانب امیر افغانستان و در صورت امکان از سوی سلطان ترکیه هم منتظر کمک بودند. در هر حال، انقلابیون هندو این جنبه دومی را دوست نمی‌داشتند. آنها از این بیم داشتند که قیام خشونت‌آمیز مسلمانان در هند وقت را برای حمله ترکها و افغانها آماده سازد. یکپارچگی جامع نیروها و اتحادی استراتژیک میان آلمانها، دنیای اسلامی و پاناسلامیستها و انقلابیون هند که امکان تلاش برای رسیدن به آن ممکن بود وجود داشته باشد، در اوضاع

[۷] منظور انگلیسی‌هایی است که هند را تحت سلطه استعمارگرانه خود در آورده بودند و شیرۀ جان هندیان را می‌مکیدند. -م.

حاکم بر زمان جنگ و در چنان جوی سراسر ترس و بدگمانی نمی توانست حاصل آید.

در حقیقت، انقلابیون هندو از رفتار متقابل نسبت به تحسینی که آزاد از آنها می کرد به دور بودند. گرچه همکاری و مشاوره کمی بین این دو طرف وجود داشت اما حزب جوگانترا درباره جمعیتهای مولانا آزاد آن قدر اطلاعات در دست داشت که نسبت به زمینه تبانی مسلمانان هندی با قدرتهای اسلامی هوشیار باشد. چنین اتحادی، اگر مؤثر می افتاد، توازن قدرتها را در شبه قاره هند بشدت دگرگون می کرد.

جمعیت هندو، از این می ترسید که انقلابیون، تنها از تحت حکمروایی بریتانیا بگریزند تا از نو تحت سلطه مسلمانان در آیند. آنها در مبارزه برای براندازی خشونت آمیز انگلیسیها، خود را تا حد نیرویی کمکی تنزل می دادند. بنابراین حزب جوگانترا که از قبل با آزاد تماسهایی داشت، تلاش کرد تا در حزب او رخنه کند. ولی موفق نشد. یکی از پیروان او روبیندوگوس، در گرماگرم تبانی هند و آلمان به موتی لعل روی (Motilal Roy) یکی از رهبران پیشرو انقلابی که قلمرو فرانسوی چندرنگور (Chandernagore) پایگاهش بود چنین نوشت:

« حالا اجازه بدهید درباره مسائل داخلی کشور بحث کنیم. مسلمانان هم بیدار شده اند، ولی با در نظر گرفتن جنبشهای آنها (نمیدانم چرا) به ترویج پاناسلامیسم، که ویران کننده مبارزه ماست، متمایل شده اند. می خواهند پای ترکیه و افغانستان را به اینجا بکشند. باریندرا (Barindra) به ما سفارش کرد که مراقب سید حیدر رضا باشیم، چون او علاقه مند بود که از امیر [افغانستان] استمداد بطلبد، ولی نمی دانم که رضا اکنون کجاست... مسلمانان اظهار تمایل می کنند که در جنگ فعلی به جانبداری از اتحاد ترک و آلمان در کنار آلمان قرار گیرند... ناشر و سردبیر روزنامه اردوزبان «الهیال» [مولانا آزاد] از کلکته تبعید شد. شنیدم که او حزبی تشکیل داد که در آن بسیاری از جوانان مسلمان عضویت داشتند و هدفشان این است که پای ترکیه را (به اینجا) بکشانند. من سعی کردم که بر آن حزب دست یابم و از امور داخلی آنها سر در بیاورم. ولی موفق نشدم. حال اگر ما مصمم هستیم که از امور داخلی خود مواظبت کنیم، باید که ابتدا فکر خود را متوجه مشکل مسلمانان، نماییم. باید حکم کنیم که آیا هر دو طرف می توانند به نحوی بر اصلی مشترک یعنی «ناسیونالیزم هندی» استوار بمانند. [یا نه]. اگر این کار امکان پذیر نیست، لازم است که با تدبیر مسلمانان را اغفال کنیم... اگر چه سازمان مسلمانان خود را متحد ما قلمداد می کند ولی امکان نخواهد داشت که خیلی زیاد بر آن سازمان اعتماد کنیم... در درازمدت آنها می توانند همه چیز را ضایع کنند. ما از طرح برنامه های عملیاتی خود باید آنها را حذف کنیم. اگر بتوانیم که از کمک آنها برخوردار شویم، بسیار بهتر است، ولی نباید که خیلی زیاد به آنها متکی شویم؛ اما اگر آنها مخالف طرحهای ما باشند، باید که با تدبیر

و کاردانی آنها را اغفال کنیم» ۱۹.

اشکار است که هیچ یک از دو طرف به دیگری اعتماد نداشت. در عین حال که برای اتحاد با یکدیگر تلاش می کردند، هیچ کدام «اسرار خود» را فاش نمی کرد. انقلابیون نسبت به پاناسلامیستها کینه داشتند و نمی خواستند که آنها خیلی قوت بگیرند. آنها هراس داشتند که [مبادا] استراتژی پاناسلامیک منجر شود به این که حکمروایی بریتانیا جای خود را به حکمرانی ترک و افغان بدهد. اگر هم برحسب اتفاق، هدف براندازی خشونت آمیز حکومت انگلیسی ها در شرف حصول بود، این دو طرف شاید با خشونت با یکدیگر مقابله می کردند تا نظر خود را درباره راه حل هندوستان تحمیل کنند. با وضع موجود، پلیس انگلیس و اطلاعات انگلیس تسابت کردند که هر یک بطور جداگانه قادرند که از پس انقلابیون و پاناسلامیستها برآیند و سازمانهای آنها را در سال ۱۹۱۶ سخت درهم نوردیدند. انقلابیون دستگیر شدند و طبق قانون دفاع از هند زندانی شدند، و آزاد در اواسط سال ۱۹۱۶ از کلکته تبعید شد. فعالیتهای تروریستی به خاموشی مطلق گرایید؛ و تبانی پان-اسلامیک هم در این حال از هم پاشید. در پایان جنگ، وقتی که زندانیها آزاد شدند و تبعیدشدگان برگشتند، امکانات سازمانی آنها از هم پاشیده بود. بیهودگی تبانی محرمانه در برابر قدرت مسلح بریتانیا بروشنی به نمایش درآمده بود. در همین زمان مبارزه اشکار توده مردم به رهبری گاندی و برادران علی در حال پیشرفت بود. جمعیتهای سری کلکته و پاناسلامیستها، تصمیم گرفتند که به این جنبش بپیوندند تا آنچه را از دست داده بودند جبران کنند. بزودی عنصر دیگری هم به این جریان افزوده شد: بلشویکها.

ارتباط بلشویکی

جنبش عدم همکاری و خلافت در اول سال ۱۹۲۲ نشانه های افزونی بخشیدن به خشونت را از خود بروز دادند. گاندی از ترس این که مبادا کنترل طرح نافرمانی عمومی مردم از دولت از دست به در رود، در جلسه کنگره که در باردولی (Bardoli) تشکیل شد، انصراف خود را از این طرح اعلام کرد؛ در این جلسه او آخرین خشونتی را که در چوری چورا (Chauri Chaura) رخ داد محکوم کرد. بلافاصله پس از این ماجرا گاندی توقیف شد، و جنبش فرو پاشید. بلافاصله پس از قطعنامه های باردولی و توقیف گاندی بود که، بلشویکها در صحنه ظاهر شدند. در همین هنگام عملیات خشونت آمیز سری هم افزونی یافت.

این انصراف از نافرمانی عمومی مردم بود که در اوج جنبش عدم همکاری منجر به عملیات واحدهای زیرزمینی به اشکال گوناگون آن یعنی، تروریست، پاناسلامیک و بلشویک شد. بین این واحدها رابطه ای غیر رسمی وجود داشت و عملیات آنها تا اندازه ای به یکدیگر ارتباط داشت. ولی بطور رسمی هیچ پیوندی از طریق کمیته ای هماهنگ کننده یا شورایی که استراتژی مشترکی را ارائه دهد،

میان آنها وجود نداشت.

مؤسس جنبش کمونیستی هند، یکی از اعضای قبلی حزب جوگانترا بود بنام نارندرانات بهاتاچاریا (Narendratha Bhattacharya). او در توطئه هند و آلمان به عنوان وکیل «ببر جاتین (Tiger Jatin)» درگیر بود و برای ارتباط با آلمانها برای حمل اسلحه به‌خاور دور رفته بود. پس از شکست این توطئه به‌دنیای نو [آمریکا] فرار کرد و نام مانابندرانات روی (Manabendranath Roy) را بر خود نهاد، و در سال ۱۹۲۰ در روسیه آفتابی شد. او در آنجا خود را به‌عنوان نماینده کمیترین تحصیل کرد [۸] و موفق شد تا رقیب خود را در برلین، ویرندرانات چاترجی (Virendranath Chatterjee) که او هم یک مهاجر انقلابی بود، از میدان بدر کند: برای این‌کار او رهبران مسکو را وادار کرد تا او را به‌عنوان سخنگوی ناسیونالیستهای هندوستان به‌رسمیت بشناسند. مقارن پایان سال ۱۹۲۱، روی، نالینی گوپتا (Nalini Gupta) را به‌هندوستان فرستاد تا با همفکرانش در حزب جوگانترا ارتباط برقرار کند. نالینی گوپتا، به‌هنگام ورود به کلکته، با رهبران جوگانترا تماس گرفت و مظفر احمد را که مسلمانی بنگالی بود به‌عنوان نماینده روی در بنگال تعیین کرد.^{۲۰} حزب جوگانترا از روی پول می‌گرفت و در مقابل هم‌پیمانانش در حزب، مقالات بلشویکی را در نشریه هفتگی اتماسکاتی (Atmaskati) منتشر می‌کرد. انتشار این مقاله‌ها با طرفداری یک گروه از جوگانترا در ماه مه ۱۹۲۲ شروع شد. «زندگی لینین» در هیجدهم آوریل ۱۹۲۳ منتشر شد. «پرولتاریا در برابر بورژوازی» در اول اوت ۱۹۲۳ و «خواستۀ دهقانان و کارگران» در ششم فوریه ۱۹۲۴ انتشار یافت. قلم‌فرسایی انقلابی در زمینه تضاد طبقاتی صفت ویژه روزنامه‌نگاری افراطی بنگالی شد، چهره‌ای که رسوخ آثار مارکسیست را در محیطهای انقلابی چپ‌گرا باز می‌نمایاند. نمونه‌ای از آن را در اینجا می‌آوریم:

«ما بهادرالوکها Bhadrakoks چنان [۹] محکم و سنگین بر شانه‌های جامعه خود نشسته‌ایم که جامعه تقریباً از حرکت مانده است. اگر اکنون بتوانیم به‌نحوی از چنگال بیگانگان رهایی یابیم، دیگر هیچ دلیلی نمی‌بینیم که به‌فکر بیافتیم تا از روی اشتیاق با تفویض قدرت خود و درگیر کردن خویش بطور کامل در زدودن زنجهای طبقات بازرگان، کارگران و کشاورزان کشور بکوشیم. آیا ما خود، مأموران پلیس نیستیم؟ این طبقات کشاورز سرانجام روزی مجبور خواهند شد علیه طبقات متوسط به‌جنگ برخیزند»^{۲۱}.

رقیبش یعنی ویرندرانات چاترجی که در برلین بود، برای آن‌که از روی عقب‌نمانده باشد مأمور مخفی خود را به کلکته فرستاد تا گروهی دیگر از حزب جوگانترا را مورد پشتیبانی خود قرار دهد. این مأمور مخفی نیز یکی از اعضای

[۸] کمیترین (Comintern) سازمان کمونیستی بین‌المللی است که در سال ۱۹۲۹ تأسیس شد. - م.

[۹] در اصطلاح هندویی به آدمهای خوب و خوشین گفته می‌شود. - م.

پیشین توطئه هند و آلمان سال ۱۹۱۵ بود که ابانی موکهرجی (Abani Mukherjee) نام داشت. او به برلین گریخته بود و در آنجا با روی بهستیز پرداخته و حزب استقلال هند را در سال ۱۹۲۲ تأسیس کرده بود. این حزب از انقلابیون هندی که در برلین از روی اعراض کرده بودند تشکیل شده بود. ابانی موکهرجی در اوایل سال ۱۹۲۳ به کلکته وارد شد و به گرمی پذیرفته شد، زیرا آماده بود که اسلحه تهیه کند. این کاری بود که روی مہیای انجامش نبود، چون فکر می‌کرد از نظر انقلابی، ترور افراد کار پسندیده‌ای نیست. ابانی موکهرجی که این کار را منع نمی‌کرد تپانچه‌های خودکار آلمانی را برای یک گروه مهم حزب جوگانتر به رهبری بی‌پین-گانگولی (Bipin Ganguly) و سانتوش میترا (Santosh Mitra) فراهم می‌کرد. نتیجه این‌گونه مداخله در امور جوگانتر که از سوی واحدهای رقیب مستقر در برلین اعمال می‌شد سبب ایجاد بی‌نظمی در سیاست سطوح بالای حزب جوگانتر گردید. رهبری بالای حزب تصمیم گرفته بود که بنا بر خط استدلالی روی در این برهه به عملیات ترور افراد اقدام نکند، بلکه برای قیامی مسلحانه به گردآوری نیرو پردازد. اما، آن بخش از حزب جوگانتر که تحت رهبری سانتوش قرار داشت و تپانچه‌های خودکار آلمانی را به‌چنگ آورده بود در ماه مه ۱۹۲۳ به ابراز خشونت آشکار پرداخت. رهبران نمی‌توانستند مردان جوانی را که از دوز و کلکهای سیاسی دده‌های خود به‌تنگ آمده بودند کنترل کنند (دده به معنای برادر بزرگتر یا رهبر است). خود رهبران حزب هم به پنج‌گروه تقسیم شدند و هیچ روش هماهنگ مؤثری میان آنها دیده نمی‌شد. این گروه‌ها عبارت بودند از: (۱) گروه اماندرچاترجی (Amarendra Chatterjee) (۲) گروه بی‌پین‌گانگولی (Bipin Ganyuly) و سانتوش-میترا (Santosh Mitra) (۳) گروه باری‌سال (Barisal) به رهبری مانوران جان‌گوپتا (Manoranjan Gupta) (۴) گروه مداری‌پور (Madaripur) به رهبری پورنا داس (Purna Das)، (۵) گروه میمن‌سینگ (Mymensingh) به رهبری سورندرا گوش (Surendra Ghosh). نیاز به گفتن نیست که انشقاق در رهبری، کنترل حزب بر هواداران جوان و بی‌پروا را به تحلیل برد و به‌زنده شدن دوباره تروریسم که کمک خارجی محرک آن بود انجامید^{۲۲}. نوع ارتباط‌هایی که بین واحدهای بلشویک رقیب و تروریست‌ها وجود داشت روابطی سخت آشفته بود، و از اتخاذ استراتژی درازمدتی که جهتی روشن داشته باشد جلوگیری می‌کرد.

درباره روی به‌حق باید گفت که روش او تا اندازه‌ای نسبت به روش ابانی موکهرجی از مقیاس وسیع‌تری برخوردار بود. نالینی‌گوپتا، در حین دیدارش از کلکته، برای قاچاق مطبوعات تبلیغاتی بلشویکی به‌هند، راه‌هایی را کشف کرد. از اوایل سال ۱۹۲۲ به‌این‌سو، مقادیر قابل‌توجهی از چنین مطبوعاتی به‌هند رسید و به وسیله کارگزاران روی و رهبران هردو حزب جوگانتر و انوشیلان توزیع شد. نامه‌های روی که توسط پلیس توقیف شد نشان می‌داد که عقیده او این بود که یک اتحادیه کارگری تشکیل بدهد، روستاییان و دهقانان را برانگیزد تا از

پرداخت اجاره و مالیات خودداری کنند، و تمام انقلابیون و ناسیونالیستها را در حزب درگشاده فراگیری جمع آورد و آنرا تحت کنترل يك حزب کمونیست مخفی که در درون کنگره ملی هند فعال باشد درآورد. او به جناحی از کنگره که طرفدار تغییرات بودند و سی. آر. داس (C. R. Das) رهبرشان بود روی آورد و آن جناح را مجبور کرد که از جناح راست کنگره که گاندی رهبری آنها را بر عهده داشت بگسلند. چون جناح راست تحت رهبری گاندی نسبت به برپا داشتن نهضتی فراگیر شامل کارگران و دهقانان [روستاییان] توجه دقیقی مبذول نمی‌داشت^{۲۳}. به دلایل استراتژی دامنه‌دار، هردو حزب جوگانترو و انوشیلان در خط نظریات ام. ان. روی افتادند. آنها بخشی از کمیته کنگره ایالتی بنگال شدند و علیه مخالفین تغییرات بطور فعال به حمایت از حزب سی. آر. داس برخاستند. با برخورداری از این پشتیبانی انقلابی سی. آر. داس، توانست بی. پی. سی. سی. (B.P.C.C.) [کمیته کنگره ایالتی بنگال] را تحت نفوذ خود درآورد، ولی به چه قیمتی: ۲۸ نفر از انقلابیون، مشاغل اداری بی. پی. سی. سی. را بخود اختصاص دادند و در کنگره بنگال چنان گروه قدرتمندی شدند که هیچ‌یک از رهبران کنگره بنگال بدون کنار آمدن با آنها نمی‌توانست در مقام رهبری خود دوام بیاورد^{۲۴}.

تا اندازه‌ای شگفت‌آور است که تروریستهای انقلابی به آن درجه که با بدگمانی نسبت به پاناسلامیستها برخورد کرده بودند بابلشویکها رفتار نمی‌کردند. شاید بلشویکها را مدعیان جدی رهبری فعالیت‌های زیرزمینی نمی‌دانستند. برفرض که چنین ادعایی هم داشتند، به این زودی آمادگی چنین کاری را نداشتند، زیرا هیچ‌یک از متحدین انقلابی روی به حقیقت طرفدار استقرار يك رژیم کمونیستی در هند نبودند.

انقلابیون به پول و اصلحه نیاز داشتند که بلشویکها در مقام تهیه‌اش برآمدند. نتیجه‌ای که از يك گزارش محرمانه اطلاعاتی درباره فعالیت‌های آنان به دست آمد نشان می‌دهد که آنها فقط برای پیشبرد مقاصد انقلابی خاص خود از بلشویکها استفاده کرده بودند^{۲۵}. بلشویکها خود نمی‌توانستند امیدوار باشند که از مسکو یا برلین سازمانی با سلسله‌مراتبی استوار در بنگال برپا کنند، بنابراین مجبور بودند که با کاردانی از شبکه موجود انقلابی سود جویند. آشکار بود که این يك پیوند مصلحتی است و نه يك اتحاد عمیق روحی.

بلشویکها [۱۰] و پاناسلامیستها

برخلاف انقلابیون، بلشویکها، هم‌وایی با خواسته‌های مسلمانان و همکاری با نیروهای آنان را برای برنامه‌های خود ضروری دیدند. یکی از مناظر جالب فعالیت‌های بلشویکها در کلکته همکاری نزدیک دوتن از مسلمانان بنگالی با آنها

[۱۰] برای دست‌یابی به تجزیه و تحلیل افکار کمونیستی در هند مراجعه کنید به نهرود کشف هند، تهران ۱۳۶۱، صفحات ۸۵۷ تا ۸۶۰-م.

بود. کارگزار محلی روی در کلکته مظفر احمد بود که در جریان توطئه کانپور همراه با نالینی گوپتا محکوم شد. در اوت ۱۹۲۲ مظفر احمد به انتشار يك روزنامه دست چپی بنگالی به نام «دهامکتو» (Dhumketu) همت گماشت. يك نفر از مسلمانان که معلم مدرسه و اهل کمیلا (Comilla) بود و زنی هندو داشت سردبیر این روزنامه بود^{۲۶}. این شخص قاضی نذراالاسلام (Kazi NazurIslam)، شاعر مشهور بنگالی بود که، از پیش با انقلابیون ارتباط برقرار کرده بود و حتی واحدی هم در کمیلا تشکیل داده بود. «دهامکتو»، کنگره ملی هند و جنبش عدم خشونت و عدم همکاری آنرا به باد استهزا گرفت. طرفداران عدم دگرگونی هوادار گاندی [دست راستیهای کنگره] از قبیل شیام سوندرچاکراواری (Shyam Sunder Chakravarti) (رابط پیشین ابوالکلام آزاد در نهضت سوادشی) را بخصوص به باد تمسخر گرفتند. او همان کسی است که در دوران زندانی بودن گاندی، اصرار کرد که کنگره باید به «برنامه سازندگی» تکیه کند. [این روزنامه در یکی از مقاله های خود چنین نوشت: «چند روز پیش در پارک سواراج [کنایه از جنبش استقلال است] یکی از چهره های سرشناس عدم همکاری ناگهان حقیقت زنده ای را کشف کرد. عقیده آقا بر این بود که ستاره دنباله دار بلشویک، مثل گازی سمی تمام کشور روسیه را ملوث کرده است. نعره می کشید که چه شانسی آوردیم، همان وقتی که مناسب بود به دژ محکم عدم همکاری و عدم خشونت پناه گرفتیم. چیداری میگی اخوی گنده احمق» [۱۱].

آنهایی که طرفدار عدم تغییر بودند و اصرار داشتند که تا زمانی که گاندی از زندان بیرون نیاید برنامه سازندگی به هیچ وجه نباید تغییر کند، نیز مورد تمسخر این روزنامه بودند:

«روز پیش سخنگوی پارک سواراج تا جایی که صدایش می رسید داد و فریاد می کرد: «من به هیچ رو نمی توانم اجازه دهم که سیاست فعلی کنگره تغییر پیدا کند. تا وقتی که رمادادا (کلمه ای موهن که به گاندی اشاره دارد) از زندان در نیاید به هیچ وجه اجازه نمی دهم که تغییری در آن داده شود». نظرتان باشد که شش سالی که رمادادا باید در زندان باشد مدت اندکی است!! آمدیم و این هیاهوی مبهم و توخالی شش سال دیگر هم کش پیدا کرد، تازه آیا، مطمئنی که آن نره گاو انگلیسی با آن شاخ هایش خواهد گذاشت که حتی همین صدای ضعیف هم به گوش کسی برسد؟»^{۲۷}

این نشریه تهی دستان را تحریک می کرد که ثروتمندان را در زیر پای خود له کنند و «این دنیای ستمگر را تکه تکه و واژگونه کنند»^{۲۸} مقاله ای که عنوانش «پایان راه» بود درباره کنگره تفسیری نوشت:

«کنگره ملی هند عدم همکاری [با دولت] را به طبقات محترم اعلام داشته

[۱۱] به جای کلمه احمق در متن اصلی کلمه Ramdhan آمده است که در هندو کلمه

موهنی است. -۴.

است، یعنی آنها را واداشته است تا دستهای خود را از ماشین دولت که با نیروی گناه به حرکت درآمده است بردارند، ولی سعی نکرده است که روستاییان کشاورز و کارگران را در برابر ماشین استثمار که روح انسانی را می‌خراشد متحد سازد. متحدین کنگره ملی هند همراه با زمین‌داران، ثروتمندان و تجار تپیشگان در نهایت جان بدر نخواهند برد. روح گرسنه هند در انتظار يك نجات بخش است. وقتی که فرشته مرگ پدیدار شود، پیکر جامعه، مثل پیکر ساتی [۱۲] متلاشی و هر ریزه‌اش به جایی پرت خواهد شده^{۲۹}.

در ژانویه ۱۹۲۳، دولت انتشار «دهام‌کتوه» را متوقف و نذرالاسلام را به يك سال زندان با اعمال شاقه محکوم کرد. اگرچه این نشریه از کنگره انتقاد می‌کرد، ولی تفسیرهایش نشان می‌دهد که دنیای زیرزمینی کلکته چگونه با سیاستهای باز سازمان کنگره پیوند برقرار می‌کرد. کنگره به‌دو نیم شد. يك نیمه طرفداران عدم تغییرات و مخالف ورود به شوراهای قانونگذاری بودند و دیگری طرفداران تغییرات و خواهان آغاز اصلاحات. انقلابیون و بلشویکها به سیاستهای [شورای] قانون-گذاری هیچ ایمان نداشتند، ولی می‌خواستند که دست پیروان نهضت عدم خشونت گاندی را از سر کنگره کوتاه کنند. بنابراین از پیروان عدم تغییرات که سی. ا. داس رهبرشان بود پشتیبانی می‌کردند. شیام سوندرچاکراواری، که علی‌رغم سوابق افراطیش از روی حقیقت به آرمانهای گاندی روی آورده بود و از طرفداران عدم تغییرات به‌شمار می‌رفت، معارض اصلی داس در بنگال محسوب می‌شد.

رهبران پاناسلامیست [جنبش] خلافت رویهم‌رفته مخالف جناح طرفدار تغییرات بودند و آزاد رهبر اصلی جناح طرفدار عدم تغییرات بود. شیام سوندرچاکراواری در وضعیتی قرار داشت که این‌کار، یعنی طرفداری از عدم تغییرات را به معنای ایمان آوردن به اصول عدم خشونت تلقی نمی‌کرد. آزاد که اکنون یکی از رهبران کنگره ملی هند و از طرفی از متحدین نزدیک مدافعان عدم تغییرات گاندی بود، به اشتغالات خود در جنبش زیرزمینی پاناسلامیک نیز ادامه می‌داد. او، از نظر عقیدتی مخالفی با اعمال خشونت نداشت. در حقیقت دین او دستور جنگیدن علیه بی‌دین را می‌داد.

آزاد، برخلاف بسیاری دیگر از اعضای کنگره که پیرو گاندی بودند، به هردو گروه، هم انقلابیون و هم بلشویکها ارتباط داشت. برای کسانی که او را تنها یکی از رهبران با اهمیت کنگره و مسلمانی ناسیونالیست می‌دانند که فقط در این اواخر با قطعیت به‌کار رهبری جنبش فراگیر عدم خشونت پرداخته بود، این مسئله ممکن است شگفت بنماید. حتی برای آنان که به‌پیشتر از این دوره، یعنی به نقش

[۱۲] ساتی رسمی کهن بود که طبق آن وقتی يك نفر هندو از دنیا می‌رفت بیوه او را هم همراه جسدش می‌سوزانیدند. برای کسب اطلاع بیشتر در مورد ریشه و چگونگی برافروختن این رسم نگاه کنید به: نهرو، «نگاهی به تاریخ هند»، تهران ۱۳۶۱ صفحات ۸۳۲ - ۸۳۳ و ۶۱۵-م.

قبلی او در مقام رهبر به اصطلاح «جناح راست» کنگره که با چپ‌گراها و سوسیالیست‌هایی که در دهه سی [۱۹۳۰] به دنبال تسخیر کنگره بودند، می‌نگرند، این امر ممکن است شگفت‌تر بنماید. اما، در هر حال، این امر به چشم آنان که نظرات ایام جوانی او را درباره انقلاب ناسیونالیستی، در هردوجا، هم در بنگال و هم در خاورمیانه، در خاطر دارند، کمتر شگفت‌انگیز است. اگر او از روی تمایل طبیعی، فردی انقلابی و ناسیونالیست به‌شمار می‌رفت، در امور الهی [نیز] خطیب مسلمان تحریک‌آفرینی بود که بطور برابر نسبت به اعلام جهاد علیه تمام آنچه که او آنها را با صراط مستقیم زندگی منطبق با تعلیمات قرآن مفایر می‌دانست نیز کشتی طبیعی داشت. او به‌عنوان فردی مسلمان معتقد به جهاد، به هیچ روی اعتقاد به روش عدم خشونت نداشت. حتی به عنوان تاکتیک هم به این روش اعتقاد نداشت.

آخرین نکته که تاحدی حائز اهمیت است، پی‌بردن به فعالیت‌های او در دوران جنبش‌های خلافت و عدم همکاری است. او اتحادیه‌های تجاری را سازمان داد، تبلیغات وسیعی را به مرحله اجرا درآورد، و سازمان‌های کنگره و خلافت را با احراز مقام‌های اجرایی مهم در سال ۱۹۲۱ رهبری کرد. در همین سال او جامعه سری خود در کلکته را هم دوباره فعال کرد. این بار، وی پیوند انقلابیون هندو را با واحد خویش برقرار کرد و از این طریق آنرا بر پایه‌ای وسیع‌تر و بین‌قومی استوار ساخت. این جامعه پان‌اسلامیک جدید با حزب جوگانترا ارتباط نزدیک‌تری داشت یا به عبارت دیگر با دو گروهی که در داخل آن حزب فعالیت می‌کردند، یعنی گروه مداری پور متعلق به پورنا داس و گروهی که سانتوش میترا و بی‌پینگان گولی رهبرش بودند. هردوتا، هم میترا و هم گانگولی به عضویت جامعه [مولانا] آزاد درآمدند.^{۳۰}

یکی از همکاران نزدیک آزاد، منشی خصوصی پیشین او، قطب‌الدین احمد بود. او که عاملی فعال در جنبش خلافت به‌شمار می‌رفت، اتحادیه آشپزها و خدمه شاغل در منازل اروپاییها را در کلکته به سال ۱۹۲۱ تشکیل داد. آنرا انجمن خان‌ساماها نامیدند. عقیده اصلی آن بود که آشپزها و آبدارها و همکاران آنها را به اعتصاب فراخوانند. وقتی که این عقیده عملی نشد، قطب‌الدین احمد طرح خطرناک‌تری را اندیشید. به همدستی یک نفر هندو، او این امکان را به وجود آورد که انقلابیون را به کلوبها و هتل‌های متعدد اروپایی بفرستد تا برای کشتن [ترور] اروپاییها از کمک آشپزها و پیشخدمتها استفاده کنند. این، بخشی از همان جنبش زیرزمینی پان‌اسلامیک بود که آزاد در سال ۱۹۲۱ آنرا دوباره فعال کرد، و شعبه اداره آگاهی [اطلاعات]، اگرچه نتوانست ثابت کند، ولی ظنین بود که آزاد هم در این توطئه دست دارد. حزب جوگانترا هم به این طرح علاقه‌مند بود ولی آنرا غیر عملی تشخیص داد.^{۳۱}

قطب‌الدین احمد نه تنها رابط آزاد با گروه‌های جوگانترا بود، بلکه در

برقراری ارتباط بین آزاد و بلشویکها هم سودمند واقع شد. قطب‌الدین با ام.ان. روی از طریق مکاتبه منظم در تماس بود. همو بود که مظفر احمد را با آزاد مرتبط ساخت. او احمد را به نزد آزاد برد و احمد برای انتشار تبلیغات چپی انقلابی خواستار کمک آزاد شد. آزاد به این تقاضا حساسیتی نداشت، ولی امکانی را در جهت دیگر مشاهده کرد. ارتباطی که بین [جمعیت] زیرزمینی پاناسلامیک و کارگزار روی ایجاد شده بود، می‌توانست برای تأمین کمک تسلیحاتی روسیه مورد استفاده قرار گیرد. حال که آلمان قدرتی شکست‌خورده بود، منبع آشکار کمک انقلابی خارجی، اتحاد شوروی بود.

هدف آزاد از تشکیل جامعه پاناسلامیک جدید در کلکته جلب کمک خارجی برای قیام انقلابی خشونت‌آمیز بود. او شکست جنبشی را که منحصرأ بر پایه عدم خشونت باشد پیش‌بینی کرده و علاقه‌مند بود استراتژی دیگری را برای جایگزینی آن تدارک ببیند. نقشه‌اش این بود که اعضای گزیده شده‌ای از جمعیت خودش را به آن سوی مرز بفرستد تا زیر نظر بلشویکها آموزش ببینند و بدین طریق شبکه‌ای از جمعیت‌های سری را در سراسر هند بگسترانند و با کمک بلشویکها و قدرتهای مسلمانان که [با دولت بریتانیایی هند] خصومت‌داشتند قیامی عمومی را برانگیزند. در اجرای این نقشه، او فضل‌الحق سلبارشی (Selbarshi) را به افغانستان فرستاد. ولی این فرستاده، هنگامی که برای عبور از مرز شمال غربی تلاش می‌کرد، دستگیر شد. پلیس معرفی‌نامه‌ای را که آزاد برای فضل‌الحق نوشته بود از او به دست آورد که نشان می‌داد آزاد در نقشه دریافت کمک از روسیه همدست است. در هر حال، توقیف سلبارشی این نقشه را از همان ابتدای کار نقش بر آب کرد.^{۲۲}

توطئه‌ای که میان پاناسلامیستهای هند و بلشویکهای روسیه به‌منظور براندازی حکمروایی بریتانیا طرح شده بود به‌علت طبیعت اولیه خود مقید به پروژه‌ای تقریباً آسیب‌پذیر بود. پاناسلامیستها بیشتر از انقلابیون هندو مجذوب بلشویکها نبودند ولی به‌امید کسب پول، اسلحه و آموزش، مثل گروه اخیر با آنها نقش بازی می‌کردند. در هر حال، برانداختن خلافت عثمانی به‌دست کمال اتاتورک، زمین را زیر پای سازمانهای مخفی مسلمان خالی کرد و بر اثر آن، رگه جنبش پاناسلامیک بی‌سروصدا از دنیای سیاسی زیرزمینی کلکته ناپدید شد. ولی ارتباط بین تروریسم و کمونیسم آهسته آهسته قوی‌تر شد و در دهه ۱۹۳۰ بسیاری از تروریستهای انقلابی به‌مارکسیسم گرایش پیدا کردند.

نتیجه

اکنون، در مورد جنبشهای انقلابی زیرزمینی که در کلکته جریان داشت. نتایجی چند ممکن است گرفته شود. مدارک جمع‌آوری شده از شعبه اطلاعات [آگاهی] و دیگر منابع می‌تواند ما را به‌وابستگیهای داخلی سردرگم، گمراه‌کننده و در نهایت پیچیده دنیای سیاسی زیرزمینی کلکته سوق دهد. سه عامل در این

پیچیدگی مشارکت داشتند. عامل نخست زمینه‌ای بین‌المللی بود که دنیای زیرزمینی در آن زمینه فعالیت می‌کرد. در ابتدا این دنیای زیرزمینی صرفاً محلی بود و به تقریب ترکیبی منحصر به هندوهای بنگالی داشت. به هر حال، از سال ۱۹۱۲ به آن سو، گسترش روابط بین‌المللی شروع به تأثیر گذاشتن هرچه نزدیکتر بر این دنیای زیرزمینی کرد. سال ۱۹۱۲، شاهد کوچکتر شدن قلمرو امپراتوری ترکیه بود که به تجزیه آن در آسیا در خلال و بعد از جنگ اول جهانی انجامید. جنگ اول جهانی، که طی آن امپراتوری بریتانیا علیه آلمان وارد جنگ شد، خود، دوزنمای کمکهای نظامی آلمان به جنبشهای زیرزمینی هند را آشکار کرد. آلمان هم که در سال ۱۹۱۸ با شکست روبرو شد، رویداد بین‌المللی پر اهمیت دیگری، یعنی انقلاب ۱۹۱۷ روسیه، ادامه سیل کمک خارجی به مخالفین خشونت‌گرای حکمرانی بریتانیا بر هند را مسجل ساخت.

عامل دوم، گروه‌گرایی شدید میان جنبشهای زیرزمینی کلکته بود. جوگانترا و انوشیلان با یکدیگر رقابت می‌کردند. حزب جوگانترا، که در خلال و بعد از جنگ اول جهانی انوشیلان سامیتی را تحت‌الشعاع قرار داد، خود در حقیقت فدراسیونی از پنج گروه بود که هر یک آن‌را به‌راهی می‌کشید. کارگزاران هندی کمونیست بین‌الملل به‌نوبه خود به گروه ام. ان. روی و گروه ویرندرانات‌چاترجی تقسیم می‌شدند. گروههای رقیب در یک اردو تمایل داشتند که از گروههای رقیب خود در اردوی دیگر متحدانی پیدا کنند. آن گروه از جوگانترا، که سانتوش‌میترا و بی‌پینگان‌گولی رهبریش را برعهده داشتند، بخصوص در این بازی پیوندهای سیاستمداران زیرزمینی زبردست بود. اینها از گروه چاترجی وابسته به کمینترن [سازمان کمونیستی بین‌المللی]، اسلحه مورد نیاز خود را به‌دست آوردند و با جامعه سری مولانا آزاد هم که در سال ۱۹۲۱ تأسیس شد، متحد شدند. لازم به یادآوری است که این گروهها واحدهای کوچکی بودند که در انزوا فعالیت داشتند، بایکدیگر در نزاع بودند و هر گاه امکان داشت بر سر منافع مشترک به‌جان هم می‌افتادند. شاید که اینها مشکلات مرسوم [کلاسیک] انقلابیون زیرزمینی در سراسر دنیا باشد.

عامل سوم و آخرین عامل به اصطلاح «مشکل محمدیها» [مسلمانان]، یعنی، مشکل بخشهای مذهبی در جامعه‌ای چند فرقه‌ای بود. دنیای سیاسی زیرزمینی کلکته سیستم شعبه‌گرایی را در این جامعه چند فرقه‌ای بطور کامل به وجود آورد. مسلمانان از ابتدا در مقاومت ناسیونالیستی زیرزمینی علیه حکمروایی بریتانیا حضور نداشتند. وقتی [هم] پا به میدان گذاردند، به‌صورت گروه پان‌اسلامیستهای جداافتاده‌ای داخل گود شدند که علاقه‌مند به اتحاد با انقلابیون هندو بودند. مشکل دوگانگی هویت (مسلمانان هندی به‌عنوان مسلمانها و به‌عنوان هندیها) اینجا بود که هم در سیاستهای آشکار و هم سری بازتاب پیدا کرد. اتحاد [جنبشهای] عدم همکاری و خلافت سیاست آشکاری بود که به موازات بسیار نزدیک اتحاد پان‌اسلامیست

و انقلابیون زیرزمینی فعالیت می‌کرد. وقتی می‌بینیم که سرچشمه‌های این جنبشها چگونه با هم فرق داشتند پی می‌بریم که همکاری آنها ناپایدار و محکوم به شکست بود. سرنوشت عثمانی عاملی بود که به جمعیت‌های پان‌اسلامیک از نظر ایدئولوژیکی نیرو می‌بخشید. اما وقتی چنان سرنوشتی پیدا کرد و منبع الهام خارجی از میان رفت هر دو جنبش زیرزمینی و علنی، از پا درآمدند و اتحاد بین مخالفان عدم همکاری کنگره با تروریست‌های انقلابی هم به‌همین سرنوشت دچار شد. آزاد که برای همیشه ناسیونالیستی انقلابی باقی ماند، به تدریج از جامعه خودش کنار افتاد و منزوی شد و بیش از آنچه به‌عنوان رهبر مسلمانان شناخته شود به‌عنوان عضو کنگره از او یاد می‌شد. تلفیق این دو هویت یعنی پان‌اسلامیک و ناسیونالیست، که از آگاهی عینی او مایه می‌گرفت، در دنیای خارج از هم پاشید و نتیجه آن، جدایی او از هویت پان‌اسلامیک بود. بسیاری از همکارانش در جنبش پان‌اسلامیک ناگزیر جدایی جامعه مسلمان را برگزیدند؛ او [خود] ناسیونالیسم هندی را انتخاب کرد. این انتخاب هرچه بود، جامعه مسلمان شبه قاره هند بخشی از موجودیت خود را در این جریان از دست داد.

مطالعه سیاست‌های زیرزمینی هند، تا به‌اینجا، بر این یا آن جنبش، و نه بر روابط متقابل آنها متمرکز بود. عادی‌ترین دستاورد این بوده است که رشد تروریسم انقلابی و گرایش بعدی بسیاری از تروریست‌ها را در مارکسیسم بجوئیم. این بررسی دستاورد دیگری را، که تا اندازه‌ای متفاوت است، به‌دست می‌دهد. دستاوردی مبتنی بر این اندیشه که طبیعت سیاست زیرزمینی را بدون مطالعه روابط سه گروه بزرگ بر یکدیگر، یعنی تروریست‌های انقلابی، پان‌اسلامیستها و مارکسیستها، نمی‌توان درک کرد. نظریه دیگری هم وجود دارد؛ به این معنا که انشعابات داخل هر گروه را نیز به‌هنگام کشف روابط بین اینها باید به حساب آورد. [در هند] بسیاری واحدهای زیرزمینی کوچک که علیه حکومت بریتانیا فعالیت می‌کردند وجود داشت. این واحدهای کوچک، از نظر ایدئولوژیکی، همه در این یا آن بخش گسترده عقیدتی گروه‌بندی می‌شدند. در داخل هرکدام از این گروه‌بندی ایدئولوژیکی گسترده، این واحدهای کوچک بر سر نفوذ و قدرت با هم در نزاع بودند و از این طریق بود که پافشاری در یافتن متحدینی در اردوهای دیگر گسترش یافت. روابطی که بین تروریست‌ها، پان‌اسلامیستها و مارکسیستها وجود داشت، به‌این ترتیب، هیچ‌کدام نه برخورد ایدئولوژیکی خصمانه‌ای بود و نه پیوندی مستحکم که برای مقابله با دشمنی مشترک دولت بریتانیا میان گروه‌هایی که دارای ایدئولوژی متفاوتی بودند به‌وجود آمده باشد. بدگمانیهای نهفته، مانورهای حاکی از بی‌اعتمادی و پیوندهای آزمایشی نیز بر این دنیای سیاسی حاکم بود.

پانویسها

۱. در میان کارهای زیادی که بطور کامل یا غیر آن در باب تروریسم شده است، تحلیل دویق را در اثر ریچارد، ال. پارک (Richard L. Park) باید یافت:
 "The Rise of Militant Nationalism in Bengal: a Regional Study of Indian Nationalism".

(تر دکترای هاروارد، سال ۱۹۵۰): نیز مراجعه کنید به:

Virendranath Chakravarty, *Bengali Political Unrest 1905-1918*, with special Referen to terrorism " (تر دکترای آکسفورد به سال ۱۹۶۸؛ نیز نگاه کنید به:

Leonard A. Gordon, *Bengal, the Nationalist Movement 1876-1940* (New York, 1974);

نیز بنگرید به:

Sumit Sarkar, *The Swadeshi Movement in Bengal 1905-1908* (New Delhi, 1973),

Amales Tripathi, *The Extermist Challenge: India between 1890-1910* (Calcutta, 1969).

۲. رک به:

David M. Laushey, *Bengal Terrorism and the Marxist left* (Calcutta, 1975).

۳. رک به:

Maulana Abul Kalam Azad, *India Wins Freedom: An Autobiographical Narrative* (Calcutta, 1959).

۴. نه در اثر کلی زیر به آنها اشاره است:

P. Hardy, *The Muslims of British India* (Cambridge, 1972)

و نه در اثر اختصاصی تر زیر:

Kenneth Mac Pherson, *The Muslim Microcosm: Calcutta 1918 to 1935*. (Wiesbaden, 1974).

۵. رک:

Intelligence Branch Library, Calcutta, no. 55.

(از این به بعد شعبه اطلاعات نوشته می شود)

۶. همان

India Wins Freedom, pp. 1-4.

۷. رک:

۸. همان، ص ۴-۶.

۹. رک: شعبه اطلاعات ۱۹۱۳، «روزنامه-الهیال»

۱۰. رک:

Francis Robinson, *Separatism among Indian Muslims*, (Cambridge, 1975).

۱۱. رک:

India Wins Freedom, pp. 6-7.

۱۲. رک: مولانا ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ترجمه سید عبداللطیف (بمبئی، ۱۹۶۵).

۱۳. رک:

Government of Bengal, Political Department, Political Branch, 66/1913.

۱۴. رك: الهلال، ۱۹۱۳ IB.

۱۵. رك به: شعبه اطلاعات، ۱۹۱۷، «جمعیت حزب الله را مولانا ابوالکلام آزاد در کلکتہ بنیان گذاشت.»
۱۶. رك به:

Histories of the Non-Cooperation and Khilafat Movements 1925, by P.C. Bamford, Deputy Director, Intelligence Published (Delhi, 1974).

۱۷. رك:

Mushir U. Haq, *Muslim Politics in Modern India 1857-1947* (Meerut, 1970) pp. 91-92.

۱۸. شعبه اطلاعات، ۱۹۱۶، «سخنرانی‌های اعتراض آمیزی که در دارالارشاد، کلکتہ، انجام شد.»

۱۹. شعبه اطلاعات، ۱۹۱۶، «تحقیقات چادرنا گور، نامه‌ای ۳۲ صفحه‌ای که با تحقیقات پلیس به دست آمده است.»

۲۰. شعبه اطلاعات، ۱۹۲۳، «مقابله با زندانیان، توقیف شدگان و فراریهای سابق که فعالیتهای انقلابی را از سر گرفتند.»

۲۱. شعبه اطلاعات، ۱۹۲۲، «اتاماساکتی (Atamasakti) نشریه هفتگی بنگالی.»

۲۲. شعبه اطلاعات، ۱۹۲۳، «مقابله با زندانیان سابق»، وغیره.

۲۳. شعبه اطلاعات، ۱۹۲۴، «نامه‌های سیاسی - م. ن. روی»، شعبه اطلاعات، ۱۹۲۳،

«مدارک کتبی بلشویکی، نامه‌ای سرگشاده به سی. آر. داس و پیروانش به همراه نامه‌ای سرگشاده برای حزب کارگر بریتانیا، مبنی بر تقاضای اعلام اعتصاب عمومی زنان و مردان کارگر هند برای نجات محکومین کشتارهای چوری چورا.»

۲۴. «مقابله با زندانیان قبلی» وغیره، شعبه اطلاعات، ۱۹۲۳ (L/PL/۲۴۲/۱۹۳۱).

۲۵. «مقابله با زندانیان قبلی» وغیره، شعبه اطلاعات، ۱۹۳۱ (L/PL/۷/۲۴۲).

۲۶. همان مأخذ.

۲۷. شعبه اطلاعات، ۱۹۲۲، «مجله دهوم کتو»، ۲۲ سپتامبر، ۱۹۲۲، در بایگانی.

۲۸. همان مأخذ، «دهوم کتو»، ۱۸ اوت ۱۹۲۲.

۲۹. همان مأخذ، «دهوم کتو»، ۱۳ اکتبر ۱۹۲۲.

۳۰. شعبه اطلاعات، کلکتہ، سازمان مخفی مسلمانان، ۱۹۲۱.

۳۱. همان مأخذ، ۱۹۲۱، «فهرست انجمنها و اتحادیه‌های کارگری در بنگال».

۳۲. شعبه اطلاعات، ۱۹۲۵، «کلکتہ، سازمان مخفی محمدیها».

محمد علی در دہلی: دورہ کمراد، ۱۹۱۵ - ۱۹۱۲

آپارنا باسو

دہلی، در اوج شکوہ خود، مرکز حکمرانی و تمدن مسلمانان بود. افولش در دہہ ۱۷۶۰، زمانی کہ افغانہا و ماراٹاها (Marathas) [۱] امپراتوری مغول را [۲] از میان بردند آغاز شد و در سال ۱۸۵۸ کہ شہری بریتانیایی شد [۳] شکوہ خود را بہ طور کامل از دست داد. ثروتش بہ تاراج رفت، امپراتورش کور شد و شہر تا حد پایتختی ایالتی با کمتر از ۲۰۰ ہزار نفر جمعیت کوچک شد. برای شہروندان دہلی پی آمد این فتنہ و شورش حالت کژدمہای ریوبائوم (Rehoboam) را داشت کہ از پس تازیانہ های سلیمان نازل شدہ باشد، [رنج و تعبے بر رنج و تعبہای آنان افزود]. در ہفتہ های نخستین پس از تسخیر دہلی، آنها از شہر بیرون رانده می شدند و بدون دلیل بلافاصلہ توقیف و محاکمہ می شدند. از

[۱] ماراٹاها، قبایلی جنگجو و دارای علائق ملی بودند کہ خود را از اعقاب راشتراکوتا-های باستانی ہند می دانستند و بہ همین زبان یعنی ماراٹی سخن می گفتند و در نواحی سواحل غربی ہند، جایی کہ امروز ایالت «ہاراشترا» قرار دارد زندگی می کردند (مرکز این ایالت بمبئی است). این قبایل در حالی کہ با اورنگزیب مغول در نزاع بودند مسلمانان را محترمہ می شمردند. گرچہ در سال ۱۷۶۱ از احمدشاه درانی کہ برافغانستان حکومت می راند در نزدیکی دہلی شکست خوردند ولی چنان قدرت عظیمی شدند کہ تقریباً بر تمام ہند نفوذ یافتند و امپراتوری مغول را درہم شکستند. برای اطلاع بیشتر مراجعہ کنید بہ: «نہرو، کشف ہند» سال ۱۳۵۱ صفحات ۴۵۶ - ۴۴۹. م.

[۲] سلسلہ تیموریان ہند کہ بہ مغولان ہند شہرت یافتند در سال ۱۵۲۶ بہ وسیلہ ظہیرالدین محمد بابر، بابرشاه، تاسیس شد. نسب بابر بہ تیمورلنک و جنگیزخان مغول می رسید. این سلسلہ ۱۸۱ سال در ہند سلطنت کردند. م.

[۳] برای دست یابی بہ تجزیہ و تحلیل دقیق آمدن انگلیسی ها بہ ہند و چگونگی سلطہ آنان بر این کشور پنهانور بہ کتاب زندگی من، اثر نہرو، چاپ تہران، سال ۶۱ نامہ شماره ۱۱۲ مراجعہ فرمایید. م.

مسلمانانی که مسؤول طغیان شناخته می‌شدند انتقام سختی گرفته می‌شده. مسجد جمعه مصادره شد؛ بر قسمت وسیعی از مسجد فاتح پوری، چوب حراج زده شد؛ مسجد دریاگنج تبدیل به نانوايي و قصر بزرگ مغول مبدل به پادگان گردید. محدوده بین ردفورت (Red Fort) و مسجد جمعه برای ایجاد میدانی که مناسب استقرار توپخانه دولت بریتانیا باشد مسطح شد. خانه‌ها پشت سر هم ویران شد تا در مسیر آنها جاده و راه‌آهن بکشند. دهلی [۴] تا سال ۱۹۱۲ که بار دیگر پایتخت شد برای آنها اهمیت سیاسی نداشت.

در آغاز این قرن، مسلمانان دهلی اتحادیه منسجم و استواری تشکیل ندادند. آنها به دو گروه بزرگ نژادی تقسیم می‌شدند: کسانی که ادعا می‌کردند که اعیان مسلمانان مهاجر، سیدها، شیخها، مغولها، قریشیها و پاتانها [۵] بودند و در مجموع به آنها اشراف می‌گفتند و آنهایی که در اصل بومی بودند و اجدادشان به اسلام گرویده بودند و اغلب ارذل [فروتر] خوانده می‌شدند. تمام جمعیت دهلی و حومه آن، در سال ۱۹۱۱ بالغ به ۶۵۷۶۰۴ نفر می‌شد که ۱۷۶۰۴۳ نفرشان مسلمان بودند. طبقه اشراف حدود ۸ تا ۱۰ درصد جمعیت مسلمانان را تشکیل می‌دادند. آنها بخش ثروتمندتر جامعه و برخوردار از مقام و موقعیت اجتماعی بودند. در سال ۱۹۲۱، از ۲۹۰۱۳ نفر مسلمانی که سواد انگلیسی داشتند تقریباً همه به این گروه متعلق بودند. بسیاری از آنها یا صاحب ملک و آب و مستخدم دولت بودند یا در مشاغل مثل حقوق، پزشکی، روزنامه‌نگاری و معلمی ظاهر می‌شدند. مسلمانانی که اجدادشان به اسلام گرویده بودند، یعنی همان‌هایی که در اصل بومی بودند و بعد مسلمان شده بودند، خود به شعباتی تقسیم می‌شدند؛ آنهایی که مثل راجپوتها (Rajput) از طبقات عالی هندو بودند و اسلام آورده بودند یک شعبه و آنهایی که مثل جولها و قصابها از طبقه پیشه‌وران به‌شمار می‌رفتند شعبه دیگر، و آنهایی هم که از طبقه نجسها [۶] بودند مثل شمارها (Chamar) و بهانگیها (Bhangi) شعبه‌ای دیگر از بومیانی به حساب می‌آمدند که به اسلام گرویده بودند. اینها شامل بازرگانان، سوداگران، کارخانه‌داران، افزارمندان، بافندگان و گوشت‌فروشان می‌شدند. تعداد سوداگران و بازرگانان

[۴] قبل از دهلی کلکته پایتخت هند بود. - م.

[۵] پاتانها به قبایل مسلمانی گفته می‌شود که اهل نواحی مرزی شمال غربی هند هستند و در مبارزات علیه استعمار انگلیس نقش مهمی را ایفا کردند. برای اطلاع بیشتر راجع به این قبایل رجوع کنید به: نهرو، «کشف هند»، تهران ۱۳۶۱، صفحات ۵۵۵، ۶۳۵، ۶۳۶، ۸۱۱ و ۸۸۱. - م.

[۶] نجسها، ناپاکها، یا پستها طبقه‌ای بوده‌اند که در نهایت محرومیت زندگی می‌کردند و طبقات دیگر هند با آنها آمیزش نمی‌کردند و حتی اجازه ورود به هیچ معبدی را به آنها نمی‌دادند. هندیان این طبقه را پایین‌ترین طبقه اجتماعی در عالم بشریت می‌دانستند و به آنها پاریا یا نجس می‌گفتند. برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به: نهرو، «نگاهی به تاریخ جهان»، صفحات ۸۴۶-۸۴۵ و «تاریخ جامع ادیان»، صفحات ۱۰۶ و ۲۰۳. - م.

در سال ۱۹۲۱ به حدود ۲۳۶۴۵ نفر می‌رسید، یعنی حدود ۲۱ درصد جمعیت مسلمانان، کارخانه‌داران ۱۷ درصد و افزارمندان ۲۷٫۵ درصد جمعیت مسلمانان را تشکیل می‌دادند.^۴ مسلمانان اهل پنجاب داد و ستد و بازرگانی را در دست خود داشتند، ثروت اندوختند و، در نتیجه، حسادت مسلمانان محلی دهلی را برانگیختند. بازرگانان مسلمان در رشته‌های چوب، فلزات، ظروف سفالین، مواد شیمیایی، چرم، تنباکو، تریاک، لباسهای آماده، مبل و اثاثیه، الگو، ماهی، گوشت، شیر، پرندگان [از قبیل مرغ و خروس و بوقلمون و غیره]، کتاب و نوشتافزار، داد و ستد می‌کردند؛ بعضی از آنها صاحب هتل، رستوران و تئاتر بودند.

به همین ترتیب تفاوت‌های مذهبی هم در میان مسلمانان وجود داشت. سنیها طبق مکتبهای مختلف شقوقی داشتند: علمای آنها از مکتب مولانا احمد رضاخان در باریلی و فرنگی‌محل که در لکنهو یا دارالعلوم دیوبند بود تبعیت می‌کردند. به همین ترتیب بین سنیها و شیعه‌ها هم تفاوت‌هایی بود. حدود ۷ درصد جمعیت مسلمانان سنی، و بیش از دوسوم بقیه آنها شیعه بودند.^۵

بین حقوقدانها یا مستخدمین دولت که انگلیسی [۷] آموخته بودند باطبقات بی‌سواد بافنده و گوشت‌فروش وجوه مشترک کمی وجود داشت. مالکین مسلمان اغلب با مالکین هندو وجوه مشترک بیشتری داشتند تا با پیشه‌وران یا افزارمندان همکیش خود.

علما رکن مهمی در جامعه مسلمان به‌شمار می‌رفتند. آنها شریعت [قوانین اسلامی] را برای دیگران تفسیر می‌کردند، مؤمنین را به عبادت فرا می‌خواندند و خدمات مسجدی را اداره می‌کردند. نماز جمعه را در مسجد برگزار می‌کردند و ارشادهای خصوصی و فردی را ارائه می‌دادند. در مکتب‌ها و مدرسه‌ها قرآن را تعلیم می‌دادند، به شرح و ترجمه [و تفسیر] فتوا می‌پرداختند، و، اگر خود روحانی والامقامی بودند، فتوا هم می‌دادند. زندگی آنها از طریق موقوفات و هدایای مؤمنین اداره می‌شد. آنها، بخصوص بر افزارمندان دهلی و بی‌سوادان، که حدود نود درصد جامعه را دربرمی‌گرفتند، بویژه بر زنان نفوذ عظیمی داشتند. از زمان شورش به‌این‌سو، علمای مسجد جمعه، که وفاداری به دولت بریتانیا را تلقین می‌کردند، رهبری سیاسی را پذیرفته بودند. علمای مسجد فاتح‌پسوی کمی متعصب‌تر بودند و بیشتر در سیاست مداخله می‌کردند. محمدعلی، در سال ۱۹۲۱، به این جامعه ملایم و آرام پا نهاد.

[۷] حکومت بریتانیا آموختن زبان انگلیسی را به‌دوهدف درهد. ترویج می‌کرد. یکی تربیت کارمندان اداری و دیگر آشنا کردن هندیها با جریانهای فکری غرب. در نتیجه مطلقه‌ای دیگر در هند به‌وجود آمد که آموزش انگلیسی یافته بود و خود را از نوده مردم جدا و متمایز می‌دانست. برای کسب اطلاع بیشتر از این اهداف استعمارگرانه‌ی دولت بریتانیا به کتاب نگاه‌ی به تاریخ جهان اثر نهر، صفحات ۸۳۹-۸۴۶ مراجعه کنید. م.

۲

محمدعلی از بومیان ایالت رامپور بود. پدرش در آنجا زمیندار [مالك] بود و سالی پانزده هزار روپیه درآمد داشت. او جوانترین فرد خانواده اش بود. برادر بزرگترش، شوکت علی، در اداره تریاک تحت نظر معاون اداره کار می کرد. محمدعلی در علیگره تحصیل کرد و در سال ۱۸۹۸ از آنجا لیسانس گرفت. او مدال طلا را از آن خود ساخت. برای تحصیل در آکسفورد برنده بورس دولتی شد. در سال ۱۹۰۲، او از آکسفورد دانشنامه دیگری در رشته تاریخ نوین گرفت. او در آزمون آی. سی. اس. (I.C.S.) شرکت کرد ولی مردود شد. در امتحان حقوق اله آباد نیز نتوانست موفق شود و برای شغل معلمی در علیگره نیز درخواست داد ولی پذیرفته نشد. او به اداره آموزش و پرورش رامپور پیوست ولی طولی نکشید که برای پیوستن به خدمات گاکوار (Geakwar) شهر بارودا (Baroda) آنجا را ترک گفت. او از خدمات بارودا بتدریج کناره گرفت، و گرچه نامش تا سال ۱۹۱۲ در سیاهه نام کارکنان دولت بود، اما خود را وقف امور سیاسی و روزنامه نگاری کرد.

در ژانویه ۱۹۱۱، محمدعلی نشریه «کمراد» را تأسیس کرد که، بنا به گفته باتلر (Butler)، هزینه اش از سوی علی امام (Ali Imam) و آقاخان تأمین می شد. هدف عمومی این نشریه، اعتلای منافع مسلمانان و هدف خاص آن تأسیس دانشگاه اسلامی بود. با تغییر پایتخت، محمدعلی به دهلی نقل مکان کرد. اولین شماره نشریه «کمراد» در ۱۲ اکتبر ۱۹۱۲ در دهلی انتشار یافت. این نشریه به مسأله ترکیه که داشت افکار مسلمانان را به هیجان درمی آورد دامن می زد و از پاناسلامیسم جانبداری می کرد. تیراژ آن به سرعت بالا رفت و بر تیراژ نشریه اردوزبان «کرزن گازت» (Curzon Gazette) که در سال ۱۹۱۳ تأسیس شده بود پیشی گرفت. سردبیر این روزنامه میرزا عمرو (Mirza Umrao) بود. در سال ۱۹۱۳، محمدعلی نشریه روزانه همدرد (Hamdard) را به زبان اردو آغاز کرد تا خوانندگان بیشتری را جمع آورد.

ورود محمدعلی به دهلی فعالیت های سیاسی میان مسلمانان را برانگیخت. قبل از اینکه کمراد شروع به تحریک احساسات مردم به طرفداری از ترکیه کند، پاناسلامیسم در دهلی رد پای کمی داشت. این نشریه جزئیات گزارش های چگونگی بدرفتاری مسیحیان کافر با مسلمانان را چاپ می کرد.

از ربع آخر سده نوزدهم به این سو، آینده ترکیه و خلافت مورد توجه هندیها قرار گرفته بود. ولی تا زمانی که محمدعلی در سالهای ۱۲-۱۹۱۱ پاناسلامیسم را سرلوحه کار خود قرار داد، این نهضت شهرت چندانی نداشت. او چنین اظهار می داشت:

«پاناسلامیسم چیزی کمتر یا بیشتر از نفس اسلام، جنبش فوق ملیت

سنگاتان [۸] مسلمانان در پنج قاره نیست»^۷. «احساسات فرد مسلمان با دین او درهم آمیخته است، زیرا این هر دو با پیوند روح او و کیش او در وجودش پرورش یافته‌اند»^۸.

محمدعلی، همکیشان خود را از سرنوشت برادران دینیشان در سرزمینهای دیگر اسلامی آگاه کرد. او بطور مستمر، وحدت اسلام بر مبنای خدای واحد، پیامبر واحد، کعبه واحد و کتاب واحد را مطرح می‌کرد، و بدین ترتیب توانست رگ خواب مذهبی پیروان نیمه‌هشیار مسلمان را در دست گیرد، افرادی که به گفته او چون «گردن‌بندی از دانه‌های مروارید نژادی، فرهنگی و سیاسی به رشته دین کشیده شده» بودند و اگر این رشته الهی نمی‌بود شعبه شعبه می‌شدند»^۹.

بعضی از همکاران قدیمی که به محمدعلی در انتشار «کمراد» و «همدرد» کمک می‌کردند، یعنی، راجه غلام‌حسین معاون سردبیر «کمراد» در سالهای ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۴، ضیاءالدین احمد برنی که مدت بیست و پنج ماه معاون سردبیر «همدرد» بود، سیدجالب دهنوی، و قاضی عبدالغفار هسته مقاوم حامیان او بودند. وی به همین اندازه از دیگر جوامع مسلمان نیز پاسخ مساعد دریافت داشت. در میان حقوقدانهای جوانی که گرد او جمع شدند یکی هم آصف‌علی (Asaf Ali) بود که در آن زمان وکیل دعاوی جوانی بود. وی در «کمراد» نوشت:

«اسلام حق عظیمی بر ما دارد و از آنجایی که اسلام مقام و اعتبار خود را مدیون وجود ترکیه است. یکایک مسلمانان نسبت به ترکیه مدیونند»^{۱۰}.

م. ا. انصاری [دکتر مختار احمد انصاری]، که پزشک بود، تنها پس از ورود محمدعلی و «کمراد» به دهلی به فعالیت سیاسی پرداخت. بخشی از دانش‌آموزان مسلمان به رهبری عبدالمجید از مدرسه نعمانیه، مولوی احمد سعید از مدرسه امینیه، عبدالرشید از مدرسه محمدیه و عبدالوهاب از مدرسه وهاب گرد بیرق محمدعلی جمع آمدند. این مدرسه‌ها از سوی مبلغین اهل‌حدیث تشویق می‌شدند. اهل‌حدیث از دهه ۱۸۷۰ به این سو از ترکیه پشتیبانی می‌کردند و با مجاهدین افغانستان ارتباطهای نزدیکی داشتند^{۱۱}. آنها از نظر مالی به بازرگانان مسلمان اهل پنجاب که ساکن دهلی بودند متکی بودند.

پان‌اسلامیسم محمدعلی، سوداگران و بازرگانان بسیاری را در دهلی به خود جلب کرد. سالهای پیش از جنگ اول جهانی، دوره رشد سریع و ناگهانی هزینه و افزایش قیمتها بود؛ سوداگران استفاده‌های کلان بردند. این وضع به آنها کمک کرد تا موقعیت اجتماعی خود را بهبود بخشند و بسیاری از آنها به عنوان نمایندگان شهرداری و رؤسای افتخاری دادگاههای محلی مشغول خدمت شدند. دیگران سرگرم خدمت در کمیته‌های مدیریت مسجد جمعه، مسجد فاتح‌پوری و مدرسه

[۸] جنبش سنگاتان (Sangatan)، جنبشی بود که وحدت مسلمانان را در برابر هندوها هدف خود قرار داده بود و به آنان هشدار می‌داد که در برابر هندوها از خود دفاع کنند. م.

انگلیسی عربی سرگرم شدند و سرپرستهای مدرسه‌ها و مکتبها و مسجدها بودند. با وجود این که گروه اجتماعی برتر مسلمانان بومی دهلی آنها را قبول نداشتند، ولی موفق شدند که بر کارخانه‌داران و افزارمندان که بعضی از آنها گروههای کوچک همگونی را تشکیل می‌دادند نفوذ پیدا کنند. از باب نمونه، گوشت‌فروشها در يك محله مسکونی واقع در پاهاری دهیراج (Pahari Dhiraj) و سادار بازار (Sadar Bazar) زندگی می‌کردند و نوعی برادری بین خود می‌دیدند. آنها در سال ۱۹۱۰ انجمن «معین‌التعلیم» را به منظور تشویق و ترویج آموزش و حفظ منافع تجاری خود تأسیس کردند. بافندگان که در بارا هندو رائو (Bara Hindu Rao) زندگی می‌کردند در همان مسجد محل حضور می‌یافتند و از مدرسه رحیم‌اسلام پشتیبانی می‌کردند. دباغهای عمده در کارول باغ (Karol Bagh) بودند، شامارها (Chamar) و خاتیک‌ها (Khatik) تمام آنها را اسکان دادند. گوشت‌فروشها، بافندگان، دباغها و این‌گونه گروههای افزارمند دیگر، در انجمنهایی سازمان داده شدند. این انجمنها را بازرگانان مسلمان اهل پنجاب که کارشان رونق بیشتری داشت رهبری می‌کردند. در حالی که دهلی به عنوان مرکزی تجاری در مسیر پیشرفت و ترقی کام برمی‌داشت، بسیاری از هنرهای سنتی رو به تحلیل می‌رفت.^{۱۲} مجموع شماره کارگران و کسانی که از راه یراق‌دوزی، گلدوزی و رفوگری نان می‌خوردند بین سالهای ۱۹۱۱ و ۱۹۱۲ از ۱۸۰۰۰ به ۴۰۰۰ کاهش یافت؛ شماره کارگران و کسانی که زندگیشان بر برنج و مس و مفرغ متکی بود از ۵۲۵۶ به ۲۵۴۱ نفر کاهش پیدا کرد؛ کارگرانی که در رشته فلزات و سنگهای قیمتی کار می‌کردند از ۱۲۰۰۰ به ۷۰۰۰ و گوشت‌فروشها از ۷۳۱ نفر به ۳۷۲ نفر کاهش یافتند.^{۱۳} افزارمندان مسلمان که با رقابت افزارمندان هندو مواجه شدند خود را در گروهی متشکل ساختند. اگر هندویی مغازه کفاشی باز می‌کرد، در میان مسلمانانی که داد و ستد چرم و پوست را در دست داشتند ایجاد تنش می‌کرد. آنها انجمن معین‌التعلیم^{۱۴} را فراهم آوردند، انجمنی که برای مداخله سیاسی افزارمندان مسلمان به کار گرفته شد [۹].

۳

در سالهای پیش از جنگ اول جهانی، مسلمانان سه ضربه سخت را تجربه کردند. نخستین ضربه، الغای تقسیم بنگال [۱۰] [به دو بخش شرقی و غربی] بود. مسلمانان هند وحشت زده بودند زیرا، به چشم آنها، دولت منافع مسلمانان

[۹] برای اطلاع از پیشرفت و اعتلای صنعت و کشاورزی آن زمان هند نگاه کنید به: نهر، «نگاهی به تاریخ جهان»، صفحات ۸۵۵-۸۱۲.م.
[۱۰] حکومت بریتانیا این تصمیم را در سال ۱۹۱۱ او کرد. لازم به یادآوری است که اکثریت مردم بنگال شرقی مسلمان بودند.م.

را قربانی آشوب تروریستی هندوها می‌کرد^{۱۵}. مسلمانان نیاز به اقدامی مثبت در جهت حفظ منافع خود را به سرعت اظهار کردند. محمد علی اعلام کرد که: «دولت بر این آشوب صحنه گذاشت [چون آن را] تنها روش مؤثر در تغییر کیش آنها می‌داند»^{۱۶} در یکی از جلسات مسلم لیگ سراسر هند که در ماه مارس ۱۹۱۲ برگزار شد او تصویب نامه‌ای را مطرح کرد مبنی بر این که [حزب] مسلم لیگ سراسر هند «احساس تأسف و نومیدی عمیق خود را در مورد الغای جدایی بنگال که به معنای عدم توجه به احساسات مسلمانان است اعلام می‌دارد و امیدوار است که دولت قدمهای اولیه را برای تأمین منافع مسلمانان در انتخابات حکومتی بنگال برخواهد داشت». او گفت که گرچه خود بنگالی نیست ولی به این جهت که تمام جامعه مسلمان را به منزله پیکری واحد می‌داند این تصویب نامه را ارائه می‌دهد. ضربه دوم وقتی وارد آمد که مسلمانان دریافتند که دیگر دولت انگلیس مایل نیست از منافع مسلمانان در خارج از هند بیش از داخل هند محافظت کند. به هنگام بروز جنگ میان ایتالیا و ترکیه در تریپولی در تابستان سال ۱۹۱۱، محمد علی نوشت: «یکی از آرزوهایی که مسلمانان هند مدتها در سر پرورانده‌اند آن است که دولت بریتانیا که بر اکثریت مردمان مسلمان حکمرانی می‌کند، با قدرتها و حکومتهای اسلامی چنان متحد گردد که مسلمانان مرز زمین خود و دیگر سرزمینهای اسلامی، هردو، را وطن خود بدانند»^{۱۷}.

اما دولت بریتانیا برای متوقف کردن تهاجم تریپولی، بمباران مشهد به وسیله روسیه [۱۱] یا حمله کشورهای بالکان به ترکیه هیچ اقدامی نکرد. محمد علی نوشت، درسی که او از جنگهای بالکان گرفت آن است که تکیه بر هر چیزی بجز خدای خود و نیرویی که خداوند به آنها اعطا می‌کند بیهوده است^{۱۸}.

طرح ایجاد دانشگاهی اسلامی در علیگره در سال ۱۹۱۲ مورد قبول واقع نشد. کمیته مؤسس دانشگاه علیگره خواهان حق ایجاد دانشکده‌های وابسته به دانشگاه در سراسر هند بود. دولت هند موافق بود، ولی وزیر کشور [در کابینه انگلیس]، لرد کرو (Lord Crewe) زیر بار نمی‌رفت. سر تئودور موریسون (Sir Theodore Morison)، رئیس پیشین علیگره که در این زمان عضو شورای هند در وزارت کشور [بریتانیا] بود بشدت با اعطای قدرت به علیگره برای تأسیس دانشکده‌های وابسته به خود، به این علت که هدف چنین آموزشی را به رسمیت نشناخت، معطلی ناسازگار می‌دانست، مخالفت می‌ورزید^{۱۹}. هاردینگ و شورایش به کرو اصرار کردند که در تصمیم خود تجدیدنظر کند. آنها می‌ترسیدند که عدم قبول تأسیس دانشکده‌های وابسته سبب «گرفتاری سیاسی وخیمی» شود و «به مسلمانان جوان» جرات به بخشد «تا، با نگرستن به اجرای نقشه‌ای پیشروتر و روشی ضد دولتی، رهبری موجود را از دور خارج کنند»^{۲۰}. اما تئودور موریسون و وزیر

[۱۱] چنین به نظر می‌رسد که منظور از بمباران مشهد، به توب بستن گنبد حرم مطهر حضرت رضا (ع) باشد. م.

کشور بریتانیا به هیچ وجه از عقیده خود دست برنداشتند. در ژوئیه ۱۹۱۲، اداره آموزش و پرورش بیانیهای چاپی منتشر کرد که در آن آمده بود: «سرانجام تصمیم گرفته شده است که حوزه آموزشی دانشگاه علیگره باید به همان محلی که قرار است در آنجا تأسیس شود محدود باشد. باتلر به راجه محمودآباد نوشت که وزیرکشور تصمیم گرفته است دانشگاه مورد نظر، دانشگاه علیگره نامیده شود و هیچ گونه حقی در مورد تأسیس دانشکدههای وابسته به خود [در دیگر شهرها] نباید داشته باشد...»^{۲۱}

مسلمانان، به ویژه محمدعلی و پیروانش ناامید شدند. محمدعلی تقاضای مؤسسه‌ای را که در سراسر هند دانشکدههای وابسته به خود داشته باشد و به دست مسلمانان اداره شود و دولت حداقل مداخله را در آن داشته باشد چندبار تکرار کرد^{۲۲}. به نظر او وجود سیستم آموزشی اسلامی متمرکز شده و خودمختار برای وحدت بخشیدن به مسلمانان هند ضروری بود. بدون آن «هدف اصلی جنبش دانشگاه نقش بر آب می‌شود»^{۲۳}.

ممانعت‌هایی که از جانب دولت اعمال می‌شد بر سیاستهای اسلامی اثری ژرف داشت. همان گونه که راجه دشمنی رو به تزايد خود را اشدار می‌کرد، ابهام عمومی نیز، با آنچه که سرمحمد شفیع آنرا «مکتب سیاستهای انگلیسی - اسلامی» می‌نامید، برطرف شد. جانبداریهایی که از توحیدمسابی می‌شد زمینه را باخت و انتهایی که از آشوب جانبداری می‌کردند و جنبه عمومی یافتند. سی. اس. بارون (C.S. Barron)، سر وزیر دولت پنجاب، نوشت: «در حال حاضر، جامعه یا دست کم بخش تحصیل کرده آن، در حالتی از ناامیدی، کج خلقی به سر می‌برند و سخت آزرده خاطر و خشمگین هستند و از عوامل بالقوه‌ای که برای توقیف جدی آنها کافی به نظر می‌رسد بیمناکند»^{۲۴}. این حالت بر مسلمانان دهلی هم اثر گذارد. تا آنجا که مسأله «جنگ، اکنون، تنها موضوع گفتگو میان مسلمانان است: مسلمانانی که بطور محسوس از خطبای تحمیل شده بر ترکیه، بیش از پیش هیجان زده شده‌اند. مسافران قطار دوربار تازه‌ترین ضمیمه‌های جنگی روزنامه را با ولع می‌خواندند و درباره آن بحث می‌کردند. مسلمانانی که برای مراسم تاجگذاری در اردوهای دوربار استخدام شدند به خبرهای مربوط به جنگ علاقه فراوانی داشتند. آن نخستین ویژگی نشریات اسلامی پیشرو، یعنی پرداختن ملایم به موضوع، دیگر به چشم نمی‌خورد و اکنون می‌رود تا جای خود را به موضوعات مربوط به قدرتهای تهدیدکننده اروپایی، بخصوص انگلستان بدهد»^{۲۵}. نشریه «زمیندار» که ظفرعلی خان در لاهور منتشر می‌کند، «الهیال» که مولانا آزاد در کلکته به چاپ می‌رساند نشریه «وکیل» چاپ کراچی و نشریه «رفیق» که میرزاعلی - بیگ در دهلی منتشر می‌کند بطور دائم توجه خوانندگان خود را به تهدید بین‌المللی اسلام جلب می‌کنند. نشریه «وکیل» شعری را منتشر کرد که مسلمانان سراسر جهان را برای کمک به خلیفه و امپراتوری ترکیه به جهاد دعوت می‌کرد^{۲۶}.

رهبران قبلی که ثروت، موفقیت و جاه طلبیهایشان آنها را وادار به جانبداری از دولت می‌کرد، نفوذ خود را از دست دادند. گروه جدید که محمدعلی و دیگران آنها را رهبری می‌کنند به مطالبه حق خود برخاستند. نظر آنها این بود که دولت را باید با زور وادار کرد تا منافع مسلمانان را حفظ کند. امیدوار بودند که این کار را به دو روش انجام دهند. روش اول آشوب بود. نظر محمدعلی این بود که آشوب می‌تواند آنچه را که قراری یافته است درهم بریزد و به دوستی انگلیسی خاطر نشان می‌کند که جای افسوس است که در هند هیچ سیاستمداری حرفه‌ای وجود ندارد.^{۲۷} او آشکارا آن نقش را برای خود در نظر داشت.

در آغاز سال ۱۹۱۳، محمدعلی گزارشهایی در مورد شقاوتهای بی‌دلیلی که سربازان بالکان و پیروانشان در جنگ با ترکیه مرتکب می‌شدند منتشر کرد: هر شماره‌ای که در روزهای بیست و پنجم ژانویه تا پانزدهم دسامبر منتشر شد مطلبی در مورد این موضوع داشت. شماره‌های روزهای ۱۷ و ۲۴ و سی و یکم می و هفتم ژوئن ۱۹۱۳ ضمیمه‌هایی با تیتراژ «شقاوتهای مقدونی» همراه داشت. این مقاله‌ها از جزوه‌ای به‌عنوان «به‌مقدونیه بیایید و ما را کمک کنید» دوباره نویسی می‌شد. این جزوه و آن شماره از نشریه «کمراد» که آنرا دوباره چاپ کرده بود از سوی دولت هندوستان توقیف شد.

تشکیل هیأت هلال‌احمر نخستین طرح حقیقی بود که آزاد آنرا در دهلی بر عهده گرفت. برنامه این بود که گروهی از پزشکان و دستیاران مسلمان را به ترکیه ببرد. محمدعلی علی‌رغم وانه بیشمار پول لازم را گردآورد و این هیأت شامل خلیق‌الزمان، دکتر مختار احمد انصاری، عزیز انصاری، شعیب قرشی، و عبدالرحمان صدیقی در دسامبر ۱۹۱۲ بمبئی را ترک گفت. این هیأت از همکاری دولت بریتانیا بهره گرفت و به‌خاطر جمعیت هلال‌احمر دهلی نایب‌السلطنه هند از آن جانبداری کرد و این هیأت پزشکی کار کمک‌رسانی خود را از طریق کنسولگری بریتانیا در ترکیه سازمان داد. وقتی که جنگ اول جهانی در گرفت، آن بیمارستان صحرایی که از محل وجوه جمع‌آوری شده توسط صندوق کمکهای درمانی ترکیه وابسته به «کمراد» خریداری شده بود، به‌خدمات پزشکی هند هدیه شد. محمدعلی با منشی مخصوص نایب‌السلطنه دیدار کرد و علاقه خود را به هیجانی که در میان مسلمانان هند پدیدار بود بیان کرد. او با استدلال صحبت کرد و امتیازهایی را درخواست کرد [می‌خواست که به تقاضای او تن در دهند]^{۲۸}: چون هر تغییر ناگهانی از جانب او ممکن بود سوءتفاهمی ایجاد کند، او به دنبال دست‌آویزی می‌گشت تا تغییر لحن او را توجیه کند.^{۲۹}

مسلمانان روبرو شده که به او به چشم بیگانه‌ای که از آب و خاک آنها سوء استفاده می‌کند، می‌نگریستند. زمانی که وی هیأت هلال‌احمر را به‌راه انداخت، مخالفتش صندوق کمکهای درمانی ترکیه را به رهبری حکیم اجمل‌خان سازمان دادند.^{۲۰} حکیم اجمل‌خان همان کسی است که نه تنها از باب شهرتش به عنوان پزشکی متخصص در به‌کارگیری طب یونانی بلکه همچنین به‌علت نفوذ سیاسی و پیوندی که بین مسلمانان قدیمی و حزب پان‌اسلامیک جدید داشت، فرماندار دهلی، در سال ۱۹۱۵، برایش پیشنهاد نشان افتخار کرد. سید احمد، امام مسجد جمعه^{۲۱}، مولوی ابراهیم از مسجد موسانیه، مولوی محمود سعید و نواب بشیرالدین احمد از اجمل‌خان پشتیبانی کردند. آنها در مسجد جمعه یک گردهمایی تشکیل دادند که حدود ۵۰۰۰ نفر در روز ۲۲ نوامبر ۱۹۱۳ در آن حضور یافتند و ۲۷۰۰۰ روپیه به‌نفع صندوق کمکهای درمانی ترکیه جمع‌آوری کردند.^{۲۲}

از میان طرحهای زیادی که وسیله محمدعلی آغاز شد، شاید در عمل مؤثرترین، و در روش ممتازترین آنها «انجمن خدام کعبه»، یعنی تشکیل جمعیتی برای دفاع از اماکن متبرکه اسلام، باشد. این اقدام خطیر در حدود همان زمان به‌فتر خیلی‌ها رسیده بود. اولین برنامه کار به وسیله مشیر حسین کیدوایی، و مولانا عبدالباری از فرنگی محل و لکنهو تهیه شد. این جمعیت سه هدف عمده داشت. اولاً، تبلیغ هدفهای انجمن در میان مسلمانان و مجبور کردن آنها به ملحق شدن به انجمن و وادار کردن مسلمانان به ارائه خدمات به حرمین شریفین (اماکن متبرکه) بود. ثانیاً، عبارت بود از انتشار اخلاقیات اسلامی در همسایگی اماکن متبرکه و تسهیل ارتباط با اماکن متبرکه^{۲۳}. پول حاصل از حق عضویت عمومی سه بخش می‌شد. یک دوم آن برای حمایت از قدرت مسلمان مستقل در کنترل کردن اماکن متبرکه صرف می‌شد؛ یک‌چهارم به‌مصرف هزینه‌های اداری می‌رسید و بقیه برای استفاده در امور حج و وظایف مذهبی نگهداشته می‌شد. سلسله مراتب اداری کاملی شامل دوائر، و سازمانهای ناحیه‌ای، ایالتی و سراسری هند تدارک دیده شد. در این انجمن دو نوع عضو دیده می‌شد: آنهایی که حق عضویت خود را می‌پرداختند و سوگند خورده پیوستن به اهداف انجمن بودند به‌نام خادم کعبه خوانده می‌شدند. آنهایی که قول می‌دادند که خود را وقف خدمت به کعبه کنند و قبول می‌کردند که اونیفورم سبز براقی را که به‌نشان هلالی زردرنگت مزین بود بپوشند، این امتیاز داده می‌شد که شیداییان کعبه (هواخواهان کعبه) بشوند، و اگر نادار بودند خانواده‌هایشان از محل صندوق انجمن مورد حمایت قرار گیرند. شعبه دهلی «انجمن خدام کعبه» در آغاز ۹۰۰ عضو داشت؛ در ژوئن ۱۹۱۴ تعداد اعضایش به ۲۰۰۰ افزایش یافت. رئیس آن سید محمد، امام مسجد جمعه بود. منشیهای آن عبارت بودند از: حاج محمد صدیق، صاحب هتل سسیل، حافظ عبدالرحیم، بازرگان چرم، شیخ عطاءالله، وکیل مدافع و عضو شعبه دهلی حزب مسلم‌لیگ، مولوی احمد سعید، حاج عبدالغفار، منشی وابسته کنفرانس اهل -

الحديث که در سال ۱۹۱۰ برگزار شد و شیخ سراج‌الدین، عضو شعبه جوانان خانواده لوهارو^{۳۴}.

زنان نیز، که در میان آنها بی‌امان، مادر برادران علی، بیگم حسرت-موهانی و همسران حکیم اجمل‌خان و دکتر مختار احمد انصاری دیده می‌شدند برای نخستین بار به جنبشی عمومی کشیده شدند. این انجمن گردهمایی برای بانوان فقط در دهلی ترتیب می‌داد که بی‌امان در آنجا زنان مسلمان را به حمایت از نهضت اسلامی فرا می‌خواند و از آنها می‌خواست تا با بذل پول و زیورات به خلیفه و اماکن متبرکه کمک کنند تا در برابر حمله سخت اروپای مسیحی ایستادگی کند^{۳۵}. بر این گردهماییها که برای جلب اعانه ترتیب داده می‌شد می‌توان از دو دید نگاه کرد. یکی گردآوری مریدان مذهبی عبدالباری (یعنی یکی از راهمایی که از آن طریق زنان مسلمان بطور سنتی در آیینهای مذهبی خارج از منزل شرکت می‌جستند) و دیگری تجدید اتحاد خانواده بزرگ خیالی که به دلیل ارتباط مردانشان به جنبش دانشگاه علیگره خود را عموزاده‌های یکدیگر می‌دانستند.

تعداد اعضای انجمن در سراسر هند، در هیجده ماه اول تشکیل آن از ۲۳ نفر در ماه مه به ۳۱۱۳ نفر در ماه سپتامبر رسید^{۳۶}، و یک سال بعد به ۱۷۵۱۷ نفر افزایش یافت^{۳۷}. در سال ۱۹۱۴، این انجمن از هر سازمان اسلامی سیاسی - مذهبی دیگری که تا آن زمان به وجود آمده بود سریع‌تر رشد کرد و بیشتر توسعه یافت. مسلمانان جوان جذب آن می‌شدند و منبع حمایتی به‌شمار می‌رفتند. شوکت-علی شرکت کشتیرانی و حمل و نقل مسلمانی را به‌عنوان وسیله‌ای برای شغل‌یابی در نظر گرفت؛ او برای برادرش در ژوئیه ۱۹۱۴ نوشت که «برای بچه‌های ما حرفه نئی ایجاد خواهد شد»^{۳۸}.

انجمن، در زمینه‌های عملی، موفقیت کمی کسب کرد. ولی محمدعلی، شوکت-علی و دکتر انصاری در کوششهای خود در مورد رسمیت دادن به ائتلاف میان بعضی از رهبران مؤسسه در دهلی با حزب مسلمان جدید توفیق پیدا کردند.

اتحاد علما و تحصیل‌کردگان غرب در مورد توطئه‌نامه ابریشمی نیز بازتاب داشت. بذرهای توطئه در مدرسه علمی نظرات‌المعاریف که مخصوص تدریس پسر بچه‌ها به زبان انگلیسی بود، پاشیده شد. این مدرسه را عبیدالله سدهمی که مرید محمود الحسن دیوبندی در مسجد فاتح‌پوری بود در دهلی در سال ۱۹۱۲ دائر کرد. این مدرسه در نزدیکی دفتر مشاوره دکتر انصاری واقع می‌شد. این مدرسه در نخستین ماههای عمر خود از هرگونه انگیزه سیاسی دوری می‌کرد ولی بعد از ۲ سال بتدریج به‌صحنه مباحثات سیاسی تبدیل شد. انصاری، عبیدالله را به محمدعلی و اجمل‌خان معرفی کرد. پس از بروز جنگ، آنها احساس کردند که تنها راه جنگیدن با دولت بریتانیا در هند جلب همکاری پادشاه افغانستان است. چودری خلیق‌الزمان، که در این مذاکرات مشارکت فعالی داشت، توضیح

می‌دهد که چگونه در مراکز مختلف برای حمایت از فعالیتهای انقلابی پول جمع‌آوری می‌شد. اجمل‌خان و انصاری نفوذ خویش را بر نواب رامپور [حاکم رامپور]، بیگم شهر بوپال [۱۲]، و طبقه حاکم و فرادست جامعه، از کوچک و بزرگ، به کار گرفتند تا آنها را در جنبش سهیم کنند. از محل اعاناتی که جمع‌آوری می‌شد، پیکمهایی به افغانستان و عربستان فرستاده شدند تا افکار عمومی را علیه دولت بریتانیا برانگیزند. شوکت‌علی، چند روز پیش از دستگیری، ۵۰۰۰ روپیه به اصطفاکریم تسلیم کرد تا به عبیدالله سندهی برساند^{۴۹}. با آن پول، سندهی به افغانستان رفت و محمودالحسن رهسپار عربستان شد. ولی این طرح پیشرفت کمی داشت و «خوابی بی‌اساس بود».

۵

انجمن خدام کعبه و هیات هلال‌احمر کوششهایی بود که برای حفاظت از منافع مسلمین در خارج از هند اعمال می‌شد، در حالی که آشوبهایی [هیجانانی] که مساجد به راه می‌انداختند نیز دستیابی به همین مقصود را در داخل هند هدف خود قرار داده بود. در سال ۱۹۱۳، حکومت هند سرگرم ساختن پایتخت جدید [دهلی] بود. آثار و بقایای حکمرانی مسلمانان [در این شهر] ویران گردید، ساختمانها منهدم شد، گورستانها با خاک یکسان گردید و به این علت محمدعلی طی نوشته‌ای بشدت علیه این اقدامات اعتراض کرد^{۴۰}. هنگامی که مسجد مولانا عبدالحق که بنایی تاریخی و معروف است، ویران شد، محمدعلی آشوبی به پا کرد و ام. دبلیو. هیلر فرماندار کل وعده داد که همه این خسارات را جبران کند^{۴۱} و نیز قول داد که از ویرانی مساجد دیگر این ناحیه جلوگیری کند. انجمنی با عضویت دکتر انصاری، عبدالله چوری‌والا، یک نفر تاجر پوست و چرم و بعضی از مولویها دائر شد تا از مساجد محافظت کند^{۴۲}.

در بحبوحه اغتشاشی که بر سر انهدام مسجد دهلی در گرفت، خبر رسید که شهرداری کانپور تصمیم گرفته است قسمتی از مسجد بازار مک چلی را خراب کند تا در اجرای بخشی از طرح گسترش شهر جاده‌ای مستقیم بکشد. مسلمانان کانپور و دیگر مناطق، این عمل را نمونه دیگری از بی‌توجهی دولت به منافع مسلمانان تلقی کردند^{۴۳}. محمدعلی با مستون (Meston) بطور خصوصی تماس گرفت که سعی کند تصمیم شهرداری را تغییر دهد^{۴۴}. در هر حال، مستون، محمدعلی و دار و دست‌اش را «مزاحمین حرفه‌ای» می‌دانست و با هرگونه مدارا و روش ملایمی نسبت به آنها بشدت مخالف بود. او احساس می‌کرد که اگر کوچکترین امتیازی بدهد، آشوبگران آنرا به عنوان پیروزی با فریاد اعلام خواهند

[۱۲] بوپال (Bhopal) مرکز ایالت مادیاپرادش کنونی هند است. م.

کرد ۴۵. یادداشتی که از طرف راجه محمودآباد تقدیم شد نیز اقبالی نیافت. هرچه «حزب جوان» آشوب بیشتری به راه می‌انداخت، مستون سرسخت‌تر [لجوج‌تر] می‌شد ۴۶.

در اوت ۱۹۱۲، جولاه‌ها (بافندگان) به‌خشونتی که منتج به‌شورش شد گراییدند و این شورش با آتش پلیس برهم زده شد؛ ۲۳ نفر کشته و ۳۰ نفر زخمی شدند. محمدعلی در گردهمایی عمومی که در دهلی برپا شد سخنرانی کرد و طی آن خشم و تنفر خود را از وحشی‌گریهای پلیس در این شورشها اظهار داشت. یک‌بار دیگر، او توانست باسواده‌ها، علماء، بازرگانان و افزارمندان دهلی را در موضوعی مشترک گردهم آورد. این گردهمایی را حافظ عبدالعزیز سرپرستی کرد. حافظ عبدالعزیز یکی از مدافعان و اعضای کمیته مدیریت مکتب انگلیسی - عربی، منشی مسجد فاتح‌پوری و منشی شعبه محلی حزب مسلم‌لیگ و رئیس انجمن معین‌التعلیم بود. تیکور رحمان، یکی از همان مدافعان، و ممتازالدین، یک نفر چاپخانه‌دار، نیز دوتن دیگر از برگزارکنندگان این گردهمایی بودند ۴۷. صندوق مسجد کانپور (Cawnpore) نیز تأسیس شد. شورش جدی، به رهبری محمدعلی و گروهش، با برخورداری از حمایت علماء که روزنامه‌ها هم آنرا تحریک می‌کردند، در دهلی و دیگر شهرهای هندوستان شمالی گسترش یافت. نشریه «زمیندار» نوشت که:

«سردبیرنشریه «کمراد» شور و شوق وافر در شهر ایجاد کرده است. امام مسجد جامع محل که قبلاً متهم به‌خواه‌های انگلیسیها بود، امروز به‌همان اندازه که در گذشته مورد تنفر بود محبوب است و نهایت تلاش خود را برای خدمت به انجمن خدام کعبه مبذول می‌دارد. رییس که با او اختلافهای دوجانبه‌ای پیدا کرده است، کوشش او را در این شهر در مرتبه دوم قرار می‌دهد.»

محبوبیت دم‌افزون و شهرت همه‌جایی محمدعلی در هند به‌او کمک کرد که در جامعه دهلی جای پای به‌دست آورد. زمانی شیخ عطاءالله کوشش کرد که انجمن رقیبی در برابر انجمن خدام کعبه تأسیس کند، اما با اقبال کمی روبرو شد. انجمن خدام اصلی تسلط خود را بر شهر حفظ کرد. زمانی که بطور رسمی به‌محمدعلی اطلاع دادند که باید توقیف شود، هزاران نفر از مسلمانان دهلی برای اعتراض علیه دستور توقیف او گردهم آمدند، در بیست و یکم ماه مه ۱۹۱۵ زمانی که او و شوکت‌علی توقیف شدند، جامعه مسلمان دهلی مغازه‌های خود را بستند ۴۸.

بنا بر نظر جیمز مستون، آشوبی که به‌طرفداری از ترکیه برپا شد، «جامعه جوانان مسلمان هند را، که همیشه برای ما [دولت بریتانیا] مشکلی خواهند

بود، گردهم آورد

«مسلمانان جوان» که از آموزش کافی و ثبات شخصیت برخوردار نیستند، نه کار و شغل معینی دارند نه درآمد کافی. برای آنان هیجان یعنی همه چیز، و آشوب شغل سودمند و بی‌زحمتی را هر بار برای آنها فراهم می‌آورد. رنجهایی که ترکیه تحمل می‌کند و بی‌رحمیهایی که دشمنانش بر آن روا می‌دارند به همراه بی‌تفاوتی یا خصومت دولت انگلیس، زمینه را برای ایراد سخنرانیهای داغ در گردهماییهای عمومی یا در مساجد به دست، جوانان مسلمان می‌دهد یا زمینه را برای سرمقاله‌های نامتعادل روزنامه‌ها آماده می‌کند که بسی‌شک برگروه شنونده و خواننده نسبتاً بی‌سواد اثر قابل ملاحظه‌ای دارند.

دومین گروه، آن گروه سرسخت مذهبی متعصب بود که شکست ترکیه سبب شد «تا تنفر سرکوب شده آن گروه نسبت به مسیحیان و استیلای بریتانیا بر هندوستان از نو زنده شود». سرانجام آن‌که، پر قدرت‌ترین عضو این مجموعه گروهی فعال، با هوش، جاه‌طلب و بعضی اوقات افرادی خودانگیخته بودند «که هدف جانشینی رهبران طبیعی جامعه مسلمانان را در سر داشتند». مستون این عقیده را تصدیق می‌کرد که انگیزه‌های آنان گوناگون است ولی در همه موارد صیغه‌ای از خودبزرگ‌بینی دارد. آنها از طریق نمایش مداوم نیروی خود بر همکیشانان تسلط یافتند و با بهره‌گیری از نارضاییهای قومی امیدوار بودند که مسلمانان را برای تبعیت از خود یگانگی بخشند. از راه مخالفت با حکومت، امیدوار بودند این امتیاز را، که قومشان آنها را رهبرانی قابل پیروی بشناسد، به دست آورند^{۴۹}.

جنبش پان‌اسلامیک، به علت تعداد افرادی که در آن مشارکت داشتند، نوع مردمی که بسیج کرد و ارزشهای سیاسی که در همه جا پراکند، در دهلی مهم و قابل توجه بود. در تمام اینها، محمدعلی مشارکت قابل توجهی داشت. او مسلمانان دهلی را به شکل نیرویی سیاسی برانگیخت زیرا معتقد بود که ابراز همدردی نسبت به خلافت ترکیه عثمانی همه همکیشان او را گردهم می‌آورد، بر دره‌ای که میان انگلیسی‌آموختگان و علما فاصله ایجاد کرده بود پلی می‌زند، و به این ترتیب در میان مسلمانان هندی سبب بیداری سیاسی می‌شود. بر فعالیتهای محمدعلی در دهلی، بدین‌سان می‌توان به عنوان درآمدی بر جنبش خلافت نظر افکند. سیمای اصلی این جنبش و اتحاد میان مسلمانان تحصیلکرده غرب با علما می‌تواند آشکارا در سازمان‌هایی همچون انجمن خدام کعبه دیده شود. محمدعلی این قدرت را داشت که بخشهای مختلف جامعه مسلمان را از راه پر قدرت‌ترین نیروهای متحدکننده یعنی اسلام، مسجد و علما تحت نفوذ خود درآورد. هدف او یگانگی بخشیدن به مسلمانان هند و ایجاد جامعه مسلمان همگونی بود که بتواند از منافع مسلمانان در داخل و خارج هند حفاظت کند. نخستین تجربه‌های او در این جهت در فاصله سالهای ۱۹۱۲ تا ۱۹۱۵ در دهلی به کار گرفته شد.

یادداشتها

۱. رک به:

T. G. P. Spear, *Twilight of the Mughals: Studies in Late Mughal Delhi*, p. 218.

۲. «سرشماری هند»، سال ۱۹۱۱، پنجاب، بخش دوم، صفحات ۲۹-۲۰.

۳. «سرشماری هند»، سال ۱۹۲۱، پنجاب و دہلی، جلد ۱۵، بخش اول، صفحات ۳۰۳-۲۹۹.

در سال ۱۹۲۱، در هر ۱۰۰,۰۰۰ نفر مردی که در شهر دہلی زندگی می کردند ۱۹۴ نفر ہندوی یا سواد و ۲۵۹ نفر مسلمان با سواد وجود داشت. از هر ۱۰۰,۰۰۰ نفر مرد در طبقہ سیدھا ۱۱۹۱ نفر، در طبقہ شیخھا ۲۴۸ نفر، در میان پاتانھا ۴۲۲ نفر، و در میان مغولھا ۱۰۱۰ نفر مرد سواد انگلیسی داشتند. در میان جولھا فقط ۵ نفر مرد در هر ۱۰۰,۰۰۰ نفر سواد انگلیسی داشتند و شمارھا در هر ۱۰۰,۰۰۰ نفر مرد دو نفر زبان انگلیسی آموخته بودند.

۴. «سرشماری هند»، ۱۹۲۱، پنجاب و دہلی، جلد ششم، بخش دوم، جدول شماره ۱۷.

۵. «سرشماری هند»، ۱۹۲۱، پنجاب و دہلی، جلد ۱۵، صفحات ۱۷۵-۶.

۶. نامہ باتلر بہ ہارڈینگ، در سوم نوامبر ۱۹۱۲، مجموعہ نامہ های باتلر، MSS. F. R. F. 16.

کتبخانہ دیوان ہند (IOL).

۷. رک به:

Arzal Iqbal (ed.), *Selected Writings & Speeches of Mohammad Ali* (Lahore, 1946), p. 389.

۸. نشریہ «کمراد»، ۱۲ آوریل ۱۹۱۳.

۹. رک:

Perceval Spear, "The Position of the Muslims Before and after Partition", in P. Mason (ed.), *India and Ceylon: Unity & Diversity* (London, 1970).

۱۰. رک:

Home Poll. B. Proceedings, November 1912, no. 62, NAI, Comrade, 2 November, 1912.

۱۱. آرشیو اداره اسناد دہلی، (Records Department Delhi Archives)

پروندہ مجرمانہ شماره ۹۰ سال ۱۹۱۵، و شماره ۲۲۷ سال ۱۹۱۸.

۱۲. مجلہ محلی پنجاب (*Punjab District Gazetteer*)، سال ۱۹۱۲، دہلی.

(حاج لاهور سال ۱۹۱۳) سندھ ۱۴۲.

۱۳. «سرشماری پنجاب و دہلی»، سال ۱۹۱۱، بخش دوم، صفحات ۲۹۶-۲۹۷، ۳۰۸-۳۰۹.

۲۷-۳۲۶ و ۳۳۷.

۱۴. رک به: Home Poll. B. Proceedings, March 1911, nos. 34-36, NAI.

اقتدار میں ہوم پول نوٹس میں (ہو)

۱۵. رک به:

M. Rahman, *From Consultation to Confrontation: A Study of Muslim League in British Indian Politics, 1906-12*, (London, 1970), pp. 231-7.

۱۶. کمراد، ۳ جولائی ۱۹۱۲.

۱۷. مقالہ سرمنشی کمراد، لاہور، (Great Britain and the Moslem Kingdoms)

Kingdoms) در نشریہ کمراد، جنوری ۱۹۱۱.

۱۸. نشریہ کمراد، ۱۲ آوریل ۱۹۱۳.

۱۹. رك به:

Aparna Basu, *The Growth of Education and Political Development in India, 1898-1920*, (Delhi, 1974);

نیز رك به:

Rahman, *From Consultation to Confrontation*

۲۰. پیام مشاور فرماندار کل به وزیر خارجه در تاریخ ۳/۸/۱۹۱۲. آموزش داخل کشور، خلاصه مذاکرات، مارس ۱۹۱۲، شماره ۶۲ NAI. (آرشیو ملی هند).

۲۱. نامه باتلر به محمودآباد، در نهم اوت ۱۹۱۲، آموزش داخل کشور، خلاصه مذاکرات، ژوئیه ۱۹۱۳، شماره های ۱۲-۴ NAI (آرشیو ملی هند).

۲۲. نشریه «کمراده»، ۱۲ فوریه ۱۹۱۲.

۲۳. مأخذ بالا، دوم اوت ۱۹۱۳.

۲۴. هوم پول قسمت (A)، خلاصه مذاکرات، مارس ۱۹۱۳، شماره های ۴۵-۵۵، آرشیو ملی هند.

۲۵. هوم پول، قسمت (B) مذاکرات، ژانویه ۱۹۱۲، شماره های ۱۲۱-۱۲۳، آرشیو ملی هند.

۲۶. یادداشت اس. اچ. فرمنتل (S.H. Fromentle)، تحصیلدار الله آباد، خلاصه مذاکرات هوم پول قسمت (D)، دسامبر ۱۹۱۵، شماره ۶ آرشیو ملی هند.

۲۷. خلاصه مذاکرات هوم پول قسمت (L)، نوامبر ۱۹۱۳، شماره ۱۴۹ آرشیو ملی هند.

۲۸. خلاصه مذاکرات هوم پول قسمت (B)، نوامبر ۱۹۱۲، شماره ۶۲، آرشیو ملی هند.

۲۹. نامه دوبولی به کراد داك (Duboulay to Craddock) در نهم فوریه ۱۹۱۳، از

مجموعه نامه های هاردینگ (۵۳). IOL.

۳۰. خواجه محمد کاظم و محمد هاشم اجداد خانواده حکیم اجمل خان با بابر از کاشغر

(به هند) آمدند و در اورنگ آباد سکونت کردند. سالها بعد در اوایل قرن هیجدهم، اعقاب

آنها شیره محصول خرماي هشت دهکده را در شهرهای پانی پات (Panipat) و سنیات (Sonapat)

دریافت می کردند. حکیم اجمل خان از اخلاف این خانواده بود که در دهلی و در سراسر هند

شمالی از لاهور تا بیهار ارباب رجوع بسیاری داشت. او هرماه ۶۰۰ روپیه از نواب [حاکم]

رامپور دریافت می داشت. او به عنوان فردی طرفدار حکومت شناخته می شد و در سال ۱۹۰۸

لقب حاذق الملك به او اعطا شد.

۳۱. سید احمد امام دوره تصدی خود را در مقام امام جمعه مسجد [مسجد جامع] در سال

۱۸۸۲ در زمانی که پدرش سید محمود حیات داشت آغاز کرد. او از سوی رئیس کمیته مدیریت

آن مسجد در سال ۱۸۹۹ به جای پدرش منصوب شد. وی هفتمین امام جمعه مسجد بود. پدر

بزرگش سید عبدالغفور از سوی امپراتور شاه جهان برای اقامت در شاه جهان آباد از بخارا

به هند دعوت شده بود.

۳۲. فایل محرمانه آرشیو اداره اسناد دهلی، یازدهم نوامبر ۱۹۱۲.

۳۳. خلاصه مذاکرات هوم پول، قسمت (A) مه ۱۹۱۴، شماره ۴۶، آرشیو ملی هند.

۳۴. خلاصه مذاکرات هوم پول، قسمت (B)، ژوئیه ۱۹۱۴، شماره های ۱۲۴-۱۲۸، آرشیو

ملی هند.

۳۵. رك به:

Gail Minault, "the Role of Indo-Muslim women in the Freedom Movement, 1911-1924", *South Asia Papers*, Vol. I, no. 3, March 1977.

۳۷. خلاصہ مذاکرات ہوم پول، قسمت (B)، ژوئن ۱۹۱۵، شمارہ های ۵۴۹-۵۵۲، آرشیو ملی ہند.
۳۸. نامہ شوکت علی بہ محمدعلی، ۱۶ ژوئیہ ۱۹۱۴، مجموعہ نامہ های محمدعلی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی نو.
۳۹. جادہ پاکستان (Pathway to Pakistan)، نوشتہ چودری خلیق الزمان، (چاپ لاہور سال ۱۹۶۱)، صفحات ۳۲-۳۳.
۴۰. نشریہ کمراد، ۲۴ مہ ۱۹۱۳.
۴۱. همان مأخذ، ۲۱ ژوئن ۱۹۱۳.
۴۲. پروندہ مالیات [درآمد]، آرشیو ادارہ اسناد ہند، شمارہ ۳۹، بخش P، سال ۱۹۱۵.
۴۳. خلاصہ مذاکرات، ہوم پول، قسمت (A)، اکتبر ۱۹۱۳، شمارہ های ۱۰۰-۱۱۸، آرشیو ملی ہند.
۴۴. نشریہ کمراد، پنجم ژوئیہ، ۱۹۱۳.
۴۵. نامہ مستون بہ ہاردینگ، بہ تاریخ ۲۶ اوت ۱۹۱۳، مجموعہ نامہ های ہاردینگ. IOL.
۴۶. نامہ مستون بہ ہاردینگ، بہ تاریخ ۱۶ سپتامبر ۱۹۱۳، مأخذ بالا، (۱۶).
۴۷. خلاصہ مذاکرات، ہوم پول، قسمت (A)، اکتبر ۱۹۱۳، شمارہ های ۱۰۰-۱۱۸ و اکتبر ۱۹۱۳ شمارہ ۴۹، آرشیو ملی ہند.
۴۸. خلاصہ مذاکرات ہوم پول، قسمت (D)، دسامبر ۱۹۱۶، شمارہ ۳۱، آرشیو ملی ہند.
۴۹. گزارش مستون در مورد حادثہ مسجد کانپور؛ قسمت سوم، مجموعہ نامہ های مستون، IOL, 136 Msseur., F.

جنبش‌های خلافت و عدم همکاری در آسام

م. کار

نخستین سازمان عمومی که تا این زمان خود را در مسائل سیاسی دره برهماپوترا (Brahmaputra) سهیم کرده بود، انجمن آسام بود که در سال ۱۹۰۳ به رهبری پرابهات چاندرا باروا (Prabhat Chandra Barua)، مانیک چاندرا باروا، (Manik Chandra Barua)، قاناشیام باروا، (Ghanashyam Barua) و فیض نورعلی (Faiznur Ali) تشکیل شد. این انجمن سخنگوی اهالی دره و بیانگر احتیاجها و رنجهای آنان بود و در کشاندن مردم آسام به قلمرو اصلاحات نقش مهمی را بازی کرد. در هر حال، این اتحادیه، سازمانی بود که بطورکلی تحت سلطه هندوها قرار داشت و هرگز حمایت زیاد مسلمانان را به خود جذب نکرد. این اتحادیه، پس از تأسیس کنگره ایالتی و کمیته‌های فرعی آن در سال ۱۹۲۱ بطور رسمی تعطیل شد.^۲

نخستین سازمان سیاسی اسلامی در آسام حدود سال ۱۸۸۸ در شیلونگ (Shillong) تأسیس شد که شعبه‌ای از انجمن محمدی ملی مرکزی به‌شمار می‌رفت ولی از فعالیت‌هایش اطلاعی در دست نیست.^۳ برخی دیگر از سازمانهای سیاسی اسلامی که در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم فعالیت داشتند عبارت بودند از: هیأت اسلام شیلونگ، مؤسسه اسلامی شیلونگ، انجمن اسلامی، انجمن دفاع از مسلمانان، فدراسیون اسلامی دره سورما، انجمن محمدی دره آسام و چندتای دیگر که نام دره‌ها بر خود داشتند. در زمان اصلاحات مونتاتک-چلمس فور، انجمن محمدی دره آسام به‌صورت انجمنی که نماینده واقعی آنها به‌شمار می‌رفت جلوه‌گر شد و در سال ۱۹۱۷، رهبر آن، به‌نام سید محمد سعدالله نظریات مسلمانان را درباره اصلاحات پیشنهاد شده باز نمایاند.^۴ افزون براین، گروههای متعددی که به نام انجمن اسلامی فعالیت داشتند همچنان به مراقبت از منافع مسلمانان ادامه دادند. کنفرانس دره سورما، تا آغاز جنبش خلافت، از زبان مردمان سیل‌هت (Si:het) سخن می‌گفت. کاچار (Cachar) تا اواخر دهه ۱۹۲۰ نه سازمانی جداگانه

داشت و نه توانست اظهار وجودی بکند. این کنفرانس که سنگ اولیه کنگره بود، عمق دره سورما را به حرکت درآورد و آیین ناسیونالیسم را آغاز کرد. اما انجمن آسام از هیچ‌گونه حمایتی از جانب مسلمانان برخوردار نبود. مسلم لیگ، در دسامبر ۱۹۰۶ تأسیس شد و قبل از آن که دومین مجمع سالیانه‌اش در سال ۱۹۰۸ در شهر امریتسر [۱] برگزار شود شعبه‌های ناحیه‌ای و ایالتی خود را سازمان داد. مسلم لیگ، هر چند که همزمان با کنگره بر برنامه عدم همکاری صحه گذاشت، ولی تا پایان حکومت دوگانه هند، منافع مسلمانان دره سورما در اصل همان نظرات انجمنها و بعضی مسلمانان منفرد بود.

۲

داستان نظریه گاندی درباره رهبری جنبش خلافت مشهور است. نه او و نه محمدعلی، هیچ آگاهی شخصی از مردم آسام و هیچ ارتباطی با آنها نداشتند. در حقیقت، رهبران آسام همچون تارون رام پهوکان (Tarun Ram Phukan)، نابین-چاندرا باردالویی (Nabin Chandra Bardaloi)، و چاندرانات شارما (Sarma Chandranat) برای اولین بار در ژوئیه ۱۹۲۱ گاندی را ملاقات کردند. در هر حال، امواج هیجان و آشوب از طریق کمیته مرکزی خلافت در نوزدهم مارس ۱۹۲۰ به آسام رسیده بود. در این روز مردمان هریدو دره بسان بسیاری نقاط دیگر در هند شاهد «هرتال»، [تعطیل عمومی بازرگانی و خرید و فروش] بودند.

روز اول ماه مه سال ۱۹۲۰، گاندی نهضت و جنبش عدم همکاری با دولت را آغاز کرد هندوها و مسلمانها هر يك پاسخهای متفاوتی به این دعوت دادند. در دره سورما، جنبه عدم همکاری این جنبش تحت الشعاع مسأله خلافت قرار گرفت زیرا آرمان خلافت از سوی علمای «متعصب مذهبی» ارائه می‌شد. در دره براهماپوترا، جنبه عدم همکاری نفوذ پیدا کرد، چون جمعیت هندو که اکثریت را تشکیل می‌دادند به مسأله خلافت کمتر توجه داشتند. کمیته ایالتی خلافت و کمیته‌های کنگره که می‌باید جنبش را هماهنگ کنند، به ترتیب در دهم آوریل و پنجم ژوئن ۱۹۲۱، در گوهاتی (Gauhati) تشکیل شدند. ۷ گاندی به همراهی ۱۱ نفر از جمله محمدعلی برای اولین بار در اوت ۱۹۲۱، یعنی پس از گذشت يك سال از آغاز رسمی جنبش عدم همکاری، از آسام دیدن کرد. این هیأت در تمام اماکن مهم با استقبال گرمی پذیرفته شد. روی هم رفته، دیدار وی «موفقیت عظیمی» بود و به اعضای کنگره در راه اجرای برنامه جنبش عدم همکاری به نحوی نیرومندتر تهور بیش از حدی بخشید. ولی هیچ جای شك نیست که قسمت عمده اعضای کنگره این ایالت، هندوها بودند. در حقیقت کنگره آسام هیچ‌گاه نتوانست تبعیت عمده و اساسی توده‌های

[۱] امریتسر از شهرهای شمالی هند و نزدیک دهلی است که در فارسی «امریتسار» هم

ضبط شده است. -م.

مسلمان را به دست آورد. ۸ تنها ۳ چهره از رهبران این جنبش در دره برهماپوترا، یعنی فیض نورعلی، طیب‌الله و عبدالفاروقی (Abdul Farukki) [از کنگره آسام حمایت می‌کردند]. طیب‌الله نخستین مسلمانی بود که به سبب ارتباط با جنبش از سوی دادگاه توقیف شد. در هر حال، چندتایی دیگر از مسلمانان کمیته‌های ناحیه‌ای کنگره دره، رهبری کمیته‌های خلافت را که از اعضای مسلمان تشکیل می‌شد نیز بر عهده داشتند، وقتی که انجمن آسام برنامه عدم همکاری را پذیرفت، تحت سلطه رهبران هندوی جوان چون تارون رام پهوکان و نابین چاندرا باردالویی قرار داشت که در میان آنها به نام هیچ مسلمانی بر نمی‌خوریم.

اگر چه کنفرانس دره سورما همچون کنفرانس مسلمانان این راه‌حلها را پذیرفت ولی دامنه و نحوه مشارکت مسلمانان به روشنی دانسته نیست. بنا بر شواهد دولتی، چنین می‌نماید که این اتفاق رای بلافاصله پس از پذیرش نهضت عدم همکاری به تباهی رفته باشد. ای. دبلیو بوتام (A.W. Botham) وزیر دولت آسام به اچ. سی. مک‌فرسون (H.C. Mc Pherson) وزیر دولت هند در اداره امور داخلی هند گزارشی را از قول معاون نماینده دولت در شهر سیل‌هت نقل می‌کند:

«از زمان برگزاری کنفرانس دره سورما و کنفرانس مسلمانان به این سوی، قابل توجه‌ترین حقیقت آن است که هندوان و مسلمانان پیشرو، هر دو، چه در شهر سیل‌هت و چه در روستاها از برگزاری کنفرانس‌هایی که به هر حال به این شکل برگزار شد تأسف می‌خوردند که نمی‌بایست این چنین برگزار شده باشد و به خصوص از این اشتباه بزرگ یعنی دعوت شدن بی‌پین چاندرا به کنفرانس متأسفانده.»

بوتام همچنین گزارش داد که صاحبان مقامهای [دولتی] این ناحیه که بسیاری از آنها جزو مسلمانان بودند موافقت کرده بودند که از رای بهادر پرومود چاندرا دوتا (Rai Bahadur Promode Chandra Dutta) تبعیت کنند. او کسی است که از مدافعان دولت به شمار می‌رفت و بعدها وزیر و مشاور اجرایی [دولت] شد. او «با قدرت در برابر جنبش عدم همکاری ایستادگی» کرده بود. انجمنهای اسلامی، شهرداری سیل‌هت و هیاتهای محلی شهرهای سیل‌هت شمالی و حبیب‌گنج که تحت سلطه مسلمانان بودند با عقیده تحریم [عدم همکاری] مخالف بودند. مسأله عدم همکاری با مسأله انتقال امور از سیل‌هت به بنگال در هم آمیخت. بعضی از نمایندگان شهرداری و اعضای هیات محلی که قول داده بودند از مقامهای خود استعفا بدهند چنین نکردند.^۹

مانع دیگر آن بود که کنفرانس دره سورما به هیاتهای نمایندگی خاصی که در کنفرانس کلکته شرکت داشتند این وظیفه را محول کرده بود که بعضی از «رهبران افراطی» را به این کنفرانس وارد و معرفی کنند.^{۱۰}

بار دیگر، به علت هم‌چشمی‌ها و حسادت‌های متقابل، دره آسام به سوی رهبران آسامی روی آورد و دره سورما به بنگال متکی شد. عدم وجود سازمانی واحد و نبودن رهبری که حتی در میان هندوها مورد قبول همگان باشد بطور مسلم مانعی

در راه اجرای برنامه [عدم همکاری] بود. یکی از نویسندگانی که دربارهٔ مبارزات آزادیخواهانهٔ شهر سیل‌هت مطلب می‌نوشت ادعا می‌کند که تعداد زیادی از هندوها و مسلمانها به این جنبش پیوستند. ۱۱ که البته صحت و سقم آن معلوم نیست ولی بی‌گمان، بعضی از رهبران مسلمان شهر سیل‌هت، که بعدها در آسام و به همان اندازه در میدان سیاست مسلمانان سراسر هند مقام والایی را به دست آوردند، در جنبش عدم همکاری شرکت جستند. این افراد عبارت بودند از: عبدالمتین چودری (AbdulMatin Chowdhury) که یکی از بزرگان حزب مسلم-لیگ سراسر هند بود، محمد عبدالله، که منشی کمیتهٔ خلافت سیل‌هت بود و خان-بهدار محمدعلی که در کابینهٔ باردولی وزیر بود. ۱۲ جدول شماره یک روشنگر مشارکت دو قوم [مسلمان و هندو] در ابعاد گوناگون جنبش عدم همکاری است.

کارمندان دولتی و غیر دولتی

جدول شماره یک نشان می‌دهد که، برعکس تصور عمومی، مشارکت کارمندان دولت و کارمندان بنگاهها و مؤسسه‌های خصوصی [در جنبش عدم همکاری] به نحو شگفت‌انگیزی ناچیز بوده است. از هر ده نفری که از شغل خود استعفا کرده بودند تنها یک نفر مسلمان بوده است، که هیچ‌کدام آنها دارای مشاغل عالی نبودند.

حبس و جریمه، اخراج و انفصال، و توقیف اموال

از سرکوب اجتماعی افرادی که به خاطر مسایل سیاسی و خشونت، از نوامبر ۱۹۲۱ تا ژانویهٔ ۱۹۲۲، جریمه و زندانی شدند اطلاعی در دست نیست. در هر حال، برجسته‌ترین سیمای این بعد از جنبش، همان ۱۲ نفری است که تا حدی بطور خالص اهل ناحیهٔ بنگالی سیل‌هت بودند و همراه آنان جمعیت زیادی از مسلمانان در طی این دوره متحمل مجازات شدند.

حال به بینیم در ناحیه آسام که اکثریت جمعیت آنرا مسلمانان تشکیل می‌دادند آیا مردم نسبت به این موارد بی‌تفاوت ماندند و واکنشی نشان ندادند؟ تا آنجا که به انفصال و اخراج از خدمت مربوط می‌شد تمام ۲۰ ادارهٔ دولتی بطور کلی از آشوب سیاسی مصون بودند؛ حتی یک نفرشان هم زیانی ندیده است. گزارش سال ۱۹۲۱ ادارهٔ پلیس دربارهٔ اقوامی که افرادش به سبب جنبش عدم همکاری تحت پیگرد قرار گرفتند سکوت اختیار کرد. اما حکومت دربارهٔ پلیس می‌پذیرد که تظاهرات کمی به شکل استعفاهای دسته‌جمعی و تنش در نواحی وجود داشته است و با وجود این اعلام می‌دارد که علی‌رغم کوششهای زیادی که از راه اغوا، بهتان، تهدید، محرومیت از حقوق اجتماعی و ایجاد هرگونه مانعی بر سر راه اجرای وظیفه پلیس انجام می‌گرفت تا از وفاداری آنها به دولت بکاهد، اکثریت نیروی پلیس همچنان ثابت‌قدم باقی ماند. از مجموع ۲۵۷ نفری که تازه استخدام شدند، ۱۵۰ هندو و ۵۱ نفر مسلمان بودند.

حقوقدانها، نمایندگان شوراهای محلی و مجلس قانون‌گذاری محلی

به نظر دولت، گروههای مختلف مردم از مفهوم جنبش عدم همکاری برداشت متفاوتی داشتند. حقوقدانها «کورکورانه» از کنگره پشتیبانی می‌کردند و بر اصلاحات ایراد می‌گرفتند که «نامناسب» و «غیر عملی» است. گمان بعضی از آنها این بود که جنبش خلافت به منظور تأمین قدرت مالی و کنترل افراد ذخیره برپا شده بود. بعضی فکر می‌کردند که «برای آزادی کشور» در حال جنگ بودند و [بنابراین] آماده بودند که بهای آنها هم بپردازند، حتی اگر به قیمت «از بین رفتن طبقه متوسط» تمام می‌شد^{۱۲}. البته این سخن، لاف و گزافی بیش نبود و محک تجربه نخورد. حتی اگر سراسر هندوستان را پایه کار قرار دهیم، در ابتدا، ۱۵۰۰ قاضی کار را متوقف کردند ولی دیری نپایید که به دادگاهها بازگشتند. این تحریم بیش از آنچه مؤثر افتد نمایشی بود و از این رو، نه تنها کار دادگاههای حقوقی بریتانیایی را فلج نکرد، بلکه نتوانست هیچ‌گونه اثری بر آن بگذارد^{۱۴}. در دره آسام، ۱۵ نفر از ۷۸ حقوقدان، دست از کار کشیده بودند و گاندی آن را بالاترین رقم نسبی می‌دانست و می‌ستود: طیب‌الله و فیض نورعلی هم در شمار این افراد بودند. از ۷ نفر وکلای مدافع سیل‌هت که در مارس ۱۹۲۱ دست از کار کشیدند، فقط یک نفرشان مسلمان بود^{۱۵}.

وقتی به شوراهای محلی نظر می‌افکنیم می‌بینیم که ۷ نفر از اعضای این شوراها که با جنبش دره برهماپوترا ارتباط داشتند به علت تخطی مجرم شناخته شدند. در میان اینها هم فقط یک نفر مسلمان بود و او نیز طیب‌الله بود. گزارش دولت حاکی است که انتخابات دره سورما «از موفقیت عالی» برخوردار نبوده است و اذعان داشت که آشوب سیاسی ممکن است تا حدی بر انتخابات تأثیر گذاشته باشد^{۱۶}. اگر چه، در دره سورما ۱۲ نفر از اعضا استعنای خود را اعلام داشته بودند ولی حتی یک نفر هم در این دره دیده نشد که استعفا داده باشد.

انتخابات سال ۱۹۲۱ شورای قانون‌گذاری آسام کمتر تحت تأثیر جنبش عدم همکاری واقع شد، چون افراد صاحب مقام وفادار به دولت، مالکان، و حقوقدانهای هر دو گروه مسلمان و هندو، با حکومت تشریک‌مساعی کردند. اگر چه نزدیکاً و نه هیچ‌یک از سازمانهای مسلمانان نامزدی برای انتخابات نداشتند، اما هیچ‌یک از کرسیهای آن شورا خالی نماند. باید توجه داشت که بیشتر حکومت دوگانه در آسام مدیون اشتراک‌مساعی افرادی وفادار مثل قاناشیام باروا، پرومودچاندرا دوتا (Promode Chandra Dutta)، آی. مجید، عبدالمجید، قطب‌الدین احمد و سعیدالله بود.

مشارکت گسترده

کنگره اعلام کرده بود که تنها وسیله مؤثر برای دفاع از شرافت ملی و جلوگیری از ابتلای مجدد به خفت و خواری، نظیر آنچه «روش غلط جنبش خلافت»

و اشتباه‌کاریهای بزرگ پنجاب به بار آورد، تأسیس سواراج [حزب استقلال] بود. یکی از تاریخ‌نویسان حزب مسلم‌لیگ بیان می‌کند که، مسلمانان بطور عموم رهبری هیچ غیرمسلمانی را در هیچ جنبشی، حتی اگر به نفع آنها هم می‌بود، دوست نمی‌داشتند، و رهبری گاندی در این جنبش با تنفر شدید مسلمانان روبرو بود. راجع به این موضوع، عبدالمجید یکی از مسلمانان نیرومند سیل‌هت، درباره دیدار گاندی از این ناحیه چنین ابراز نظر می‌کرد:

«همه‌ما در این فکر هم‌رأی هستیم که... دیدار او از سیل‌هت بیش از آن‌که برای جنبش آنها سودمند باشد زیانبار بوده است، و خود او در نظر مردم عادی صرفاً علامت سؤالی بود.» ۱۷

نویسنده مزبور شواهد زیادی بر مدعای خود اقامه کرد. او همچنین معترف بود که رهبران جنبش خلافت نسبت به جلب اعتماد گروهی از جامعه خود شکست خورده بودند. بنابر عقیده این گروه «سواراج گاندی» با برنامه حزب مسلم‌لیگ تفاوت کامل داشت، و معتقد بودند که جنبش عدم همکاری به شناسایی مفهوم روشن سواراج گاندی منتهی می‌شد. دیگر آن‌که، او قول یکی از رهبران با نفوذ مسلمان را نقل می‌کند که گرایش به رسم چرخه و خادار [دوک‌ریسی و بافندگی دستی] مستلزم آن است که: «از دنیا دوری گزینیم و از تمام کوششهای صمیمانه برای استفاده از منابع طبیعی در رفع نیازهای روزافزون بشری صرف‌نظر کنیم و این امر با کل روح اسلام و تاریخ تمدن اسلامی مغایر و ناسازگار است» ۱۸. به این ترتیب، بی‌آن‌که پیرامون تعبیرها و مفاهیم ضمنی سواراج مباحثه‌ای صورت گیرد، می‌شود احتمال کلی داد که مغایرتها و قیود متفاوت این برنامه با نظرات مسلمانان، مانع می‌شد که آنها جنبش عدم همکاری را پراهمیت تلقی کنند و خود را درگیر آن سازند.

ما یک ارزیابی غیررسمی درباره جنبش عدم همکاری در آسام در دست نداریم. بنابر شواهد و مدارک دولتی، در نظر مردم عادی، سواراج به مفهوم آزادی کشور بود؛ بعضی از مردم می‌پنداشتند که سواراج یعنی این‌که هرکسی مواد غذایی خود را خود تهیه کند و پارچه لباس خود را خود ببافد ۱۹. در هر حال، برخلاف مردم دره برهماپوترا، مردم دره سورما کمتر شیفته تحریم پارچه خارجی بودند. در خلال برگزاری گردهمایی مردم سیل‌هت به سال ۱۹۲۱، [مولانا] محمدعلی از این‌که مشاهده کرد که مسلمانان کلاه‌کپیمهای بیلائیتی (Bilaiti) را پاره کرده و برخی از این کلاهها را تکه تکه کرده به دور ریختند بشدت خشمگین شد. ۲۰ گزارش کمیته تحقیق عدم همکاری عمومی کنگره در این باره که در دره برهماپوترا مسلمانی در خلال جنبش عدم همکاری قربانی عملیات فرونشاندن آشوب از سوی دولت شده باشد اشاره‌ای ندارد. در بعضی نواحی بیمهار و اورپسا، بنگال، ولایات متحد و بخصوص دره آسام، گروه رعایا و دهقانان به نحو چشم‌گیری تحت تأثیر بودند. ای. دبلیو. بوتام (A. W. Botham) سروزیر دولت آسام در نامه‌ای که

برای اس. پی. اودانل (S. P. O. Donnell)، وزیر دولت هند در امور داخلی، نوشت ادعان کرد که جنبش همه‌جاگیر شده بود و پلیس تقریباً در تمام محله‌های غیر نظامی برای مبارزه با آن، با مشکلات فراوانی روبرو است.^{۲۱}

منشی دولت آسام در ۲۴ فوریه ۱۹۲۲ به دولت هند گزارش داد که جناح خلافت جنبش عدم همکاری برجسته‌تر بود و م. تصدق حسین، منشی کمیته تحقیق نافرمانی عمومی خلافت نیز چندی بعد در همان سال، همین ادعا را تکرار کرد.

دامنه‌دارترین مورد این برنامه، تحریم کردن کلاههایی بود که برای کارگران مزارع چای تحت اختیار کشت و کار کنندگان اروپایی و مأموران عالی‌رتبه دولتی تهیه می‌شد. و این تحریم از سوی کارگران مزارع صورت گرفت تا کشت و کار کنندگان را از پا درآورد. در این باره هندوها و مسلمانان درکنار هم‌علیه اروپاییها متحد شدند و برنامه عدم همکاری را اجرا کردند.^{۲۲} ولی دامنه مشارکت آنها معلوم و قابل تحقیق نیست [۲].

یکی از باارزش‌ترین سندهایی که درباره مسأله مشارکت [در جنبش عدم همکاری] در دسترس است، گزارش کمیته تحقیق عدم همکاری عمومی کنگره است. این کمیته در اوت ۱۹۲۲ از آسام دیدن کرد. در گزارش این کمیته، که در اکتبر ۱۹۲۲ تسلیم کنگره شد، عکس‌العمل دولت نسبت به جنبش عدم همکاری و آزار و اذیت شدیدی که نسبت به شرکت کنندگان در این جنبش اعمال می‌شد، نشان داده شده است، اگر چه این گزارش، گفته دولت را هم مبنی بر اظهار تأسف از این که افراد معدودی تنبیه شدند بازگو می‌کند. آنها از متهم ساختن رهبرانی که از جنبش عدم همکاری پشتیبانی می‌کردند خودداری کرده بودند؛ ولی این حقیقت بی‌حرکت ماندن در برابر دیگران را توجیه نمی‌کند.^{۲۳} آنها همچنین به دولتهای محلی اخطار می‌کنند که در رعایت احترام عمومی نسبت به قانون اهمال کرده‌اند و از خود سستی نشان داده‌اند زیرا به توده‌های وسیع مردم اجازه داده بودند که با استفاده از «... عدم جلوگیری و در امان بودن از جانب دولت در تظاهراتی که نفس آن غیرقانونی بوده شرکت کنند، چون این کار به جز تضعیف کردن احترام نسبت به قانون و دستورات، در میان توده‌های مردمان نمی‌توانست باشد. بنابراین جای شگفت نبود که پس از این اخطار، دولتهای محلی بدون آن که تفاوتی قایل شوند [بدون توجه به خشک و تر] بی‌درنگ سرکوب شدیدی را «با استفاده از بی‌قانونی و شیوه استبدادی» قوانین سیاه [۳] گوناگون آزاد گذاردند. به نظر کمیته این سرکوبی «قانون‌شکن‌ترین

[۲] برای توضیح بیشتر و تجزیه و تحلیل عمیق‌تر در مورد کشاورزان انگلیسی به کتاب «نگاهی به تاریخ جهان» تألیف نهرو، صفحات ۸۲۳ به بعد و ۸۳۴ به بعد مراجعه کنید. م.

[۳] قوانین سیاه (Black Acts) نامی است که در سراسر هند به طرح قانون رولات داده شد. طرح رولات به حکومت پلیس اجازه می‌داد که هر کس را که هر وقت و به هر علتی با محاکمه یا بی‌محاکمه و برای هر مدتی که مصلحت بداند توقیف کند. رجوع کنید به: «نگاهی به تاریخ جهان» اثر نهرو صفحات ۷۷-۱۳۷۵، همچنین مراجعه کنید به کتاب مهاتما گاندی و پیروان او شماره سوم از مجموعه تاریخ‌سازان، صفحه ۱۸۸-م.

و ظالمانه‌ترین سرکوب در پنجاب، ولایات متحده، بنگال و آسام بود. صفات ویژه این سرکوب عبارت بود از دستگیری و زندانی کردن، چماق‌زنی و کتک زدن کارگران و داوطلبان و تحمیل کردن مالیات کیفری و غیره.

گزارش یاد شده خلاصه‌ای از گزارش مربوط به سرکوب کامپور را نیز در برداشت: زیرا آشکار بود که این شهر در دره برهماپوترا، ناحیه‌ای بود که بیش از همه تحت تاثیر جنبش قرار داشت و افراد زیادی از اهالی این شهر در لیست ستمدیدگان قرار داشتند. ولی در این لیست نام يك نفر مسلمان دیده نمی‌شود. اما این بدان معنا نیست که توده‌های مسلمانان در این جنبش شرکت نکرده بودند. علاوه بر آن، جالب توجه است یادآوری شود که کمیته یاد شده از ۱۴ گواه که اهل دره برهماپوترا بودند سوالاتی کرده بود ولی هیچ‌یک از آنان مسلمان نبودند. این کمیته ۴۴ شاهد اهل بنگال را که از ایالات کنگره بشمار می‌رفت و دره سورما را هم شامل می‌شد تحت بازجویی قرار داد ولی هیچ‌کدام از این گواهان از مسلمانان اهل سیل‌هت یا کاچار نبودند. ادعا می‌شود که دیدارگاندی و برادران‌علی از آسام که در اوت ۱۹۲۱ انجام شد سبب تحریک جنبش شد که خود «در هر دو دره نیرویی فراهم آورده بود» و نیز تعداد بی‌شماری از هر دو قوم هندو و مسلمان به جنبش پیوستند. گرچه بیشتر تأکید بر این است که مرام عدم همکاری از این سر تا به آن سر این ایالت را فرا گرفته بود ۲۵ ولی در هیچ حالتی، دامنه فعالیت مسلمانان [در این گزارش] بیان نشده است. کمیته تحقیق [سازمان] خلافت مرکزی که در هشتم اوت ۱۹۲۲ از سیل‌هت دیدار کرد نیز به نظر نمی‌رسد که به این موضوع کمکی بکند.

پژوهشهای اخیر که درباره تاریخ سیاسی آسام انجام شده است این موضوع را تأیید می‌کند که مردمان دره برهماپوترا به اندازه مردمان دره سورما «هشیاران» شیفته» مسأله خلافت نبودند و نیز این که «حتی درباره مسأله عدم همکاری هم در میان مسلمانان دسته‌بندی به چشم می‌خورد.» جلسه «نمایندگان» هیاتهای همه نواحی دره آسام در روز بیست و ششم اکتبر ۱۹۲۰ که فقط هیات نمایندگی سبساگار (Sibsagar) در آن شرکت نداشت در شهر جورهات (Jorhat) تشکیل شد. حقیقت دارد که رئیس منتخب انجمن مسلمانان دره آسام، نظر به «پاره‌ای تشنت عقاید» به علت عدم موافقت جلسه را ترك گفت. این جلسه، که ریاست آن را دبسوار چهالیها (Debeswar Chaliha) برعهده داشت، تصمیم عدم همکاری را پذیرفت ۲۶.

مشارکت دانش‌آموزان و دانشجویان

در آسام، دانشجویان بی‌شماری در صف مقدم جنبش عدم همکاری قرار داشتند. کنفرانس دانشجویان آسام، در چهارمین اجلاس خود، که به ریاست آچاریا پرافولا چاندرا روی (Acharya Prafulla Chandra Roy) در سال ۱۹۱۹ در شهر

تزپور (Tezpur) برگزار شد تصمیم گرفت که کاربرد سوادشی را تضمین کند ۲۷ در جدول شماره ۲ تجزیه و تحلیل جزئیات مشارکت و اشتغال آنها در این جنبش بیان می‌شود. در پاسخ به سؤالات شورای قانون‌گذاری ایالت آسام به تاریخ ۲۹ مارس ۱۹۲۱، دولت اعلام داشت «در زمانی که اعتصابها متداول شد بین ۸ تا ۱۰ درصد دانشجویان و دانش‌آموزان از رفتن به کالجها و مدارس خودداری کردند. ادعا می‌شد که یک سوم این عده در خلال ۳ هفته‌ای که طی بخشنامه مورخ ۲۹ ژانویه ۱۹۲۱ از سوی رئیس مؤسسات آموزشی ایالتی (D.P.I) به عنوان ضرب الاجل تعیین شد به مدارس بازگشته‌اند. آنها همچنین مدعی بودند که کسانی که در خلال تاریخ تعیین شده به مدارس بازنگشتند نیز مشتاق بودند که برگردند و بعضی ترك تحصیل‌ها هم که پس از این واقعه صورت گرفت تأثیر عمده‌ای بر درصد غائبها نداشت.

سی. آر. کانینگهام (C. R. Cunningham)، رئیس مؤسسات آموزشی ایالتی، مشارکت دانشجویان و دانش‌آموزان را در سطح اقوام هندو و مسلمان مورد بررسی قرار داد و جدول جالب زیر را با توجه به دو «دبیرستان نمونه»، یکی در سیل‌هت و دیگری در کاجار، به دست داد. این دو شهر در دره سورما قرار دارد که بخش عمده مسلمانان آسام در آنجا زندگی می‌کنند ۲۸.

سال	دانش‌آموزان و دانشجویان هندو	دانش‌آموزان و دانشجویان مسلمان	جمع
۱۹۲۱	۵۶	۲۰	۷۶
۱۹۲۲	۱۵	۲	۱۷

چنین می‌نماید که، تعداد دانش‌آموزان و دانشجویان مسلمان [شرکت کننده در جنبش] در سال ۱۹۲۱ حدود یک سوم هندوها و حدود یک چهارم مجموع هر دو گروه بوده است ولی شماره آنها در سال ۱۹۲۲ کم و بیش تا حدود یک هشتم مجموع هر دو گروه تنزل یافته است. کانینگهام در این مورد چنین ابراز عقیده می‌کند: «آن چه را که جای دیگر، پاسداران قدیمی خوانده‌ام، یعنی هندوهای بهادرالوک (Bhadralok)، در دوران خشک‌سالیها ثابت‌قدم ایستاده‌اند و «میدانی را که محمدیها [مسلمانان] از دست دادند، بطور کلی، به چنگ هندوهای بهادرالوک افتاده است». البته، کانینگهام سعی کرده است که اهمیت تأثیر جنبش را بر روی دانش‌آموزان و دانشجویان به استناد کاهش تعدادشان به دلایل اقتصادی به حداقل برساند. در یکی از مدارس حبیب‌کنج در سیل‌هت، تعداد دانش‌آموزان مسلمان در سال ۱۹۱۸، ۸۱ نفر بود که در سال ۱۹۲۱ به ۴۰ نفر کاهش یافت.

کاهش کلی ثبت نام کنندگان بیش از ۷۶ درصد بوده است ۲۹. همان گونه که در جدول زیر نمایش داده شده است، در پی تأسیس «مدارس ملی» کناره گیری شاگردان از مدرسه های آنجا به عنوان قسمتی از عدم همکاری ادامه یافت.

	فوریه - تا مارس ۱۹۲۲	
	تعداد دانش آموزان	تعداد مدارس
دره برهماپوترا	۶۷۹	۲۲
دره سورما	۱۲۲۹ *	۱۷
آسام	۱۹۰۸	۳۹

در این باره که دانش آموزان و دانشجویان هندو و مسلمان تا چه حد از حضور در «مدارس ملی» خودداری کردند اطلاعی در دست نیست. ولی جدول شماره ۲ نشان می دهد که در سالهای ۱۹۲۱-۱۹۲۲ از مجموع دانش آموزان این مدارس ۴۸۷۸ نفر کم شده است. این رقم ممکن است هم شامل افرادی باشد که به خاطر عدم همکاری این مدارس را رها می کردند و هم آنهایی که بطور ثابت و دائمی مؤسسه های آموزشی را به هر دلیل دیگری ترك می گفتند. بنابر آمار دولتی، مجموع دانش آموزان و دانشجویانی که در مارس ۱۹۲۱ مدرسه ها را رها کردند شمارشان به ۱۱۳۹ نفر رسید که ۳۵۶ نفرشان یعنی بیش از ۳۱ درصد آنها طی دوره ضرب الاجل سه هفته ای به مدارس بازگشتند. دولت این ارقام را برحسب اقوام [مسلمان، هندو و غیره] تفکیک نکرده است. وقتی هم که مجلس قانون گذاری ایالتی، در ۲۹ مارس ۱۹۲۱، از دولت خواستار ارقام تفکیکی شد، اظهار داشتند که در گردآوری اطلاعات با مشکلاتی مواجه بوده اند و همان وقت گفتند که دلیلی نمی دیده اند تا جزئیاتی را ارائه دهند که ممکن بود غیر مستقیم به جنبش کمک کند. لالا لاجپات رای، در مقام ریاست کنفرانس دانشجویان کالجهای سراسر هند که در بیست و پنجم دسامبر ۱۹۲۰ در شهر ناگپور (Nagpur) تشکیل شد، در خطابه اش به دانشجویان رشته های علوم انسانی توصیه کرد تا با این خیال باطل که «کسی در مدارس ملی تأسیس شده توسط کنگره و سائل تحصیل آنها را فراهم خواهد کرد»، مؤسسه های آموزشی خود را ترك نکنند ۲۱. اگرچه، شماره دانش آموزان و دانشجویانی که در آسام، مدارس را ترك گفتند به ۴۸۷۸ نفر رسید ولی فقط

۱۹۰۸ نفر از آنان در مدارس ملی پذیرفته شدند. اگر فرض بر این باشد که تمام این دانش‌آموزان به خاطر جنبش عدم همکاری مدارس خود را رها کرده باشند، در خواهیم یافت که مدارس ملی تنها کمی بیش از ۲۹ درصد آنان را جذب کردند. هیچ اطلاع دقیقی در این باره که این مدارس ملی را مسلمانان اداره می‌کردند یا نه در دسترس نیست.

جدول شماره ۲ ثبت‌نام دانش‌آموزان و دانشجویان و حضور آنان را در مؤسسه‌های آموزشی نشان می‌دهد ۲۲. ثبت‌نام دانش‌آموزان در سه کالج تا ۹/۶ درصد و حضور آنان در کلاس‌ها تا ۶ درصد کاهش پیدا کرد. به نظر می‌رسد که دبیرستانهای پسرانه کمی بیشتر باین مسأله مبتلا شدند؛ به این عبارت که در ثبت‌نام، کاهش حدود ۱۱/۵ درصد و حضور در کلاسها، تا حدود ۱۶ درصد بر این آموزشگاهها تحمیل شد. دبیرستانهای دخترانه به میزان ۴٫۵ درصد از ثبت‌نام کنندگان و ۹ درصد از دانش‌آموزانی را که می‌بایست در کلاسها حاضر شوند از دست دادند. بر شماره همه انواع مؤسسه‌های آموزشی در کل دو آموزشگاه افزوده شد؛ یعنی یک کالج، دو دبیرستان پسرانه، یک مدرسه متوسطه پسرانه بومی‌زبان، و دو مدرسه متوسطه دخترانه انگلیسی‌زبان بر مؤسسات آموزشی موجود افزوده شد و از مجموع آنها یک مدرسه متوسطه پسرانه انگلیسی‌زبان و ۳ مدرسه متوسطه دخترانه بومی‌زبان کم شد.

دانش‌آموزانی که در سال تحصیلی ۲۲-۱۹۲۱ در این ایالت ثبت‌نام کردند قریب ۱۲ درصد کمتر از سال تحصیلی ۲۱-۱۹۲۰ بودند، در همین حال تعداد دانش‌آموزانی که در کلاسها حاضر می‌شدند ۴۸۷۸ نفر یا به عبارت دیگر حدود ۱۲ درصد کاهش یافته بود. در سال تحصیلی ۲۱-۱۹۲۰ تعداد ثبت‌نام دختران و پسران ۱۳۰۲۸ نفر بود، ولی ۱۴۴۹ نفر یا به عبارتی بیش از ۱۱ درصد کاهش داشت. شمار دانش‌آموزانی که در کلاسها حاضر می‌شدند از ۱۱۱۷۹ نفر به ۹۴۲۹ نفر رسید که ۱۵/۶ درصد کاهش داشت. در سال تحصیلی ۲۱-۱۹۲۰، ۲۹۰ مدرسه بومی‌زبان وجود داشت که ۲۶۷۶۰ نفر در آنها ثبت‌نام کرده بودند. این شمار به ۲۳۴۱۸ نفر رسید که نزدیک به ۱۲/۵ درصد کاهش داشت. تعداد این مدارس به ۲۸۹ تقلیل داده شد. به این قرار، اگر چه میان ساکنان دو دره و این دو قوم بزرگ [مسلمانان و هندوها] اختلاف ظاهری زیادی وجود نداشت، اما تمایلات و نگرش آنها به جنبش عدم همکاری با یکدیگر متفاوت بود و نشانی از مشارکت قابل توجه مسلمانان در این جنبش دیده نمی‌شد. در هر حال، ارزش و اهمیت جنبش عدم همکاری را نمی‌بایست از نظر دور داشت.

علی‌رغم آن که کنگره، جنبش خلافت را مخالف روشن‌فکری و اصلاحات قومی می‌دانست، آرمان سواراج [استقلال‌طلبی] را در دل جنبش عدم همکاری جای داد، ولو این‌که، اصطلاح سواراج در میان بخشهای مختلف جامعه مفهوم عمومی و جامعی نیافت، اما توانست از این راه توده‌های وسیعی از مردم را به حلقه خود بکشاند.

جدول شماره ۲

نمایش وضعیت ثبت نام و حضور در مؤسسه های آموزشی ایالتی در دوره جنبش عدم همکاری

۱۹۲۱-۱۹۲۲			۱۹۲۰-۱۹۲۱			نوع آموزشگاهها
حضور	ثبت نام	تعداد	حضور	ثبت نام	تعداد	
۷۸۲	۸۱۹	۴	۸۲۳	۹۰۶	۳	کالجها
۸۹۷۸	۱۰۹۵۲	۴۰	۱۰۶۶۹	۱۲۲۷۲	۳۸	دبیرستانهای پسرانه
۴۵۱	۶۲۷	۲	۵۱۰	۶۵۶	۳	دبیرستانهای دخترانه
۶۴۶۰	۷۸۶۷	۱۲۶	۷۸۵۰	۱۴۰۸۵	۱۲۷	مدارس انگلیسی زبان (پسرانه)
۹۶۰	۱۲۶۷	۱۳	۷۸۵	۱۰۳۷	۱۱	مدارس انگلیسی زبان (دخترانه)
۸۸۹۲	۱۳۰۳۴	۱۳۳	۹۷۶۲	۱۴۰۴۴	۱۳۲	مدارس بومی زبان (پسرانه)
۹۲۳	۱۱۵۰	۱۷	۱۰۶۲	۱۵۹۴	۲۰	مدارس بومی زبان (دخترانه)
۲۷۲۴۷	۳۵۸۱۶	۲۳۶	۲۱۴۷۱	۴۰۶۹۴	۲۳۴	جمع

دیگر آن که، جنبش عدم همکاری، آسام را به نحو شدیدی به گرداب سیاستهای ملی پرتاب کرد. جنبش عدم همکاری نه تنها امکان استقرار مجدد جنبش خلافت بین برد بلکه آن را به نیستی کشاند.

پانوشتها

۱. رک به:

M. Tayyabulla, *Between the Symbol and the Idol at Last* (Allied Publishers, 1954), p. 37.

۲. رک به:

K. N. Dutt, *Landmarks of the Freedom Struggle in Assam* (Calcutta,

1955), pp. 42-43; *Assam Gazettee VIA (A. G.)* 1928, p. 803.

۳. رك به:

Biman Behari Majumdar, *Indian Political Associations and Reform of Legislature 1818-1917*, (Calcutta, 1963 edn.) pp. 244-45.

۴. رك به:

A. G. 1928, p. 803.

۵. رك به:

R. N. Aditya, *Fight for Freedom in Sylhet* (Karimganj, 1964), p. 3.

۶. رك به:

Arun Chandra Bhuyan and Sibopada De (ed.), *Political History of Assam, Vol. 2*, (Gauhati, 1978), pp. 4-5, 35, P. 38; Amalendu Guha, *Planter Raj of Swaraj, 1826-47*, (New Delhi, 1977) p. 123.

۷. همان.

۸. رك به:

Bhuyan and De (ed.), *Political History*, P. 39, 43; Home Poll File No. 4/46/41 - Poll/I and Assam Pradesh Congress Committee Records, Packet No. 6, Letters dated November 1938 and December 1939.

۹. رك به:

Home Poll. 59, December 1920; FR (Assam); Assam Secretariat File (A.S.F.) No. Pol. B., March 1921, Nos. 350-354; and K. N. Dutt, *Landmarks*, pp. 54-55.

تقریباً کلیه افراد صاحب عنوان متعلق به سیل هت بودند.

۱۰. رك به:

Home Poll. D, 70, 1970.

۱۱. رك به:

Aditya, *Fight for Freedom*, p. 10.

۱۲. رك به:

Assam Assembly Secretariat, *who's who*, Assam Legislative Assembly (Shillong, 1956), A.S.F. No. Apptt. and Poll. B, November 1921, Nos. 259-269; *Mussalman*, 5 March 1921.

۱۳. رك به:

Home Poll., 525 of 1922.

۱۴. رك به:

R. C. Majumdar, *History of the Freedom Movement in India*, Vol. III (Calcutta, 1963), p. 108.

۱۵. به نقل از نشریه هند جوان *Young India*، ۱۹۲۱ منقول در:

Satis Chandra Kakati (ed.) *Discovery of Assam* (Calcutta, 1964), p. 7.

۱۶. رك به:

A. S. F. No. Edn. B. May, 1921, Nos. 48-79, & *Mussalman*, 6 May 1921.

۱۷. تصویب نامه های سرنمایندگی درباره فعالیت سازمان های محلی آسام، شماره ۱۴۸۷ مورخ ۲۷ نوامبر ۱۹۲۲ و L.S.G., A.S.F.، اوت ۱۹۲۲ (B)، شماره های ۳۷-۳۴.

۱۸. رك به:

Bhuyan and De (ed.), *Political History*. P. 43.

۱۹. لعل بهادر، مسلم لیگ، (اگرہ، ۱۹۵۴)، ص ۴۴-۱۴۱.

۲۰. رك:

Home Poll., 525, 1922 and 678, 1922, Home Political.

۲۱. همان، ش. ۱۸ سال ۱۹۲۲، محرمانه شماره ۵۳۴، سری ۱۰-۱ سال ۱۹۲۲ هوم پول

و ش ۶۷۸ سال ۱۹۲۲ Hom Deptt. Poll.

۲۲. رك به:

Home Poll., 900/III/1922.

۲۳. رك به:

Congress Civil Disobedience Enquiry Committee Report, 1922, pp. 17-19.

۲۴. رك به:

K. N. Dutt, *Landmarks*, p. 53 and R. N. Aditya, *Fight for Freedom*, p. 10.

۲۵. رك به:

Bhuyan and De (ed.) *Political History*, p. 83.

۲۶. همان، ص ۸، نیز بنگرید به:

Guha, *Planter Raj*, pp. 140-42.

۲۷. رك به:

Dutt, *Landmarks*.

۲۸. رك به:

A.S.F. No. Apptt. and Poll, B, Nov. 1921, Nos. 259-269, D.P. Is Notes dated 28 June 1922. Para 8.

۲۹. همان ص ۹ و:

A. G., 1922, p. 582.

۳۰. همان، شماره های ۷۹-۴۸

(No Edn. B. May 1921)

۳۱. رك به:

Majumdar, *History of the Freedom Movement*, p. 108.

رو به طرفه ۶۷۰۰۰ نفر دانش آموز در هیئت ایالت بودند که ۲۳۰۰۰ نفر آنان مدارس را ترك گفتند و ۲۰۰۰۰ نفر از آنان (بدون پیمانی) که از مقام مربوط به آن در دست نبودند، مدارس بازگشند (ص ۸۳۰). بدین قرار، در مقام مقایسه، تعداد دانش آموزانی که در آسام مدارس را ترك کردند، در سراسر هند ممتاز بود.

۳۲. رك:

A.S.F. No. Edu B. July 1922, Nos 40-43

تضادها و توافقه‌ها در جنبش عدم همکاری

ای. جی. قندوایی

جنبش عدم همکاری گروهی کاملاً جدید از افراد فعالی را پرورش داد که قرار بود در خلال سی و پنج سال بعد نیروی مقاومت جنبش آزادی را تشکیل دهند و پس از استقلال، جانشین حکمرانان بریتانیایی هند شوند. این جنبش شیوه‌های رهبری نافذ و کامل خود یعنی قدرت خطابت و شخصیت‌پرستی و روشهای عملی را در راهبری مبارزات مردمی در پیش گرفت. این جنبش، در عین حال، تخم تضادهای ایدئولوژیکی و ناسازگاری‌های شخصی و گروهی در داخل کنگره ملی هند را، چه در دوران مبارزه برای آزادی و چه پس از استقلال، همراه خود داشت.

گانندی، پیام عدم همکاری را بسان مبارزه‌ای طوفان‌زا در سراسر کشور در خلال آخرین ماههای سال ۱۹۲۰ انتشار داد. او با فراخواندن مردم به تحریم دادگاههای حقوقی، مدارس و کالجهای تحت کنترل دولت و مجالس قانون‌گذاری جدیدی که بنا بر طرح اصلاحات مونتاگ چلمیس فورد تأسیس شده بود کار را آغاز کرد. این جنبش، در بعد مثبت خود، ایجاد نهادهای مردمی را در کنار مؤسسه‌های دولتی آغاز کرد و سعی داشت تا پنچایات‌ها [۱] یا هیاتهای مردمی را جانشین دادگاههای حقوقی دولتی کند و مدارس ملی و کالجهایی را که از کنترل و کمک دولت رها باشند، جایگزین مؤسسه‌های آموزشی دولتی کند و به این طریق دولت را فلج سازد. این سازمانها، مؤسسات مهم ظاهرالصلاحی بودند که با کمک متقابل و تشریک مساعی قومی اداره می‌شدند، اما از نظر روحیه و حالت، به صورت مراکز تجمع نیروی مردمی اداره می‌شدند.

در پی آمد جنگ اول جهانی، بسیاری از نقاط هند به علت ناآرامیهای کارگران و دهقانان در تلاطم بود. گانندی می‌توانست از این نارضایتی برای آغاز

[۱] پنچایات (Panchayat) به معنای شورای بومی دهکده آمده است که مرکب از پنج عضو با بیشتر باشد و کلمه‌ای هندی است. م.

و اجرای حمله شدید پرتوانتری علیه حکمرانی بریتانیا استفاده کند، اما از روی عمد و اندیشه طبقه متوسط تحصیل کرده را به عنوان پیشروان جنبش خویش برکزید. گاندی چنین می‌پنداشت که پیوستگی این گروه به جنبش او می‌توانست به عدم همکاری صفت ویژه‌ای ببخشد. آنها ابزار دست حکومت بریتانیاییها بودند و ماشین اداری دولت را در سطوح متوسط و پائین‌تر اجتماع می‌گرداندند. گاندی می‌خواست که این رشته ارتباط بین فرمانروایان و فرمان‌برداران را بگسلد و با توافق و اتفاق هندیها جلوه‌های تسلط حکومت بریتانیا را ویران سازد. گاندی اعلام کرد که: جنبش عدم همکاری «چیزی نیست جز مبارزه‌ای در جهت جداکردن قدرت حیوان‌صفت حکومت بریتانیا از نقاب نیرنگهایی که چهره خود را در آن نهان کرده است و تا نشان بدهد که آن نیروی حیوان‌صفت حتی يك لحظه هم نمی‌تواند برهند حکمرانی کند». دلیل گاندی در این که اصل توجه خود را بر طبقه متوسط جامعه متمرکز می‌کرد آن بود که برای جنبشی مبتنی بر فلسفه عدم خشونت او، قبول محرومیت، از خودگذشتگی و کناره‌گیری، طبقه متوسط تحصیل کرده افراد تربیت‌پذیرتری از دهقانان و کارگران بودند. او برای جنبش بی‌همتای خویش، یعنی مقاومت بدون خشونت، بسیار آسانتر می‌توانست آنان را تحت کنترل و نظم در آورد. از طرف دیگر، در مبارزه‌ای سراسری که در سطح کشور در شرف وقوع بود، به کنترل درآوردن هیجان‌ات عاطفی بکر و دست‌نخورده دهقانان و کارگران کار بسیار مشکلی به نظر می‌آمد.

تقاضای گاندی در باره تحریم پارچه خارجی از اهمیت زیادی برخوردار بود. اینجا هم هدف اصلی گاندی طبقه متوسط تحصیل کرده شهرها بود که بیگانگی آنها با توده‌های مردم روستایی به طور عمیقی او را پریشان می‌کرد. آنها را با نصیحت ترغیب می‌کرد که لباسهای مد غربی خود را دور اندازند تا قیافه ظاهری آنها با توده مردم یکسان شود؛ لباس «محلی» بپوشند و به صورت مبلغ برنامه «سازنده» او به دهکده‌ها بروند تا به تجدید بنای خودکفایی اقوام روستانشین که سیل کالای ماشینی آنها درهم شکسته بود کمک کنند؛ تا نخ‌ریسی دستی و دست‌بافی و دیگر صنایع دستی روستایی از بین رفته را دوباره احیا کنند؛ تا هندوها و مسلمانان را متحد سازند؛ تا علیه این باور هندوها که طبقات فرودست جامعه را نجس می‌شمردند بستیزند و با تمایل و اعتیاد به مشروبات الکلی مبارزه کنند. مبارزان راه آزادی گاندی می‌بایست که هر يك مشخصات يك مصلح اجتماعی، بهبودبخش زندگی روستاییان، مبلغ و مبارز را در خود جمع داشته باشند. سلاح آنها هم می‌بایست چرخ ریسندگی و لباس متحدالشکل تهیه شده از نخ دست‌ریس و پارچه دستباف یعنی خادار باشد.

گاندی این طرح ماهرانه را با تدبیر اندیشیده بود تا احساس جنگیدن علیه تسلط حکومت بریتانیا را در سراسر کشور بدون آنکه با آن دست به گریبان شود پرورش دهد طرحی که با هیچ يك از قوانین موجود برخوردی نداشت. اصل و

اساس این برنامه به کار بستن شیوه‌های برگزیده کاملاً قانونی در سطح توده مردم بود که بر محور انضباط، قبول محرومیت، از خودگذشتگی و رعایت حال دیگر افراد جامعه دور می‌زد. حکومت انگلیس از این برنامه اطلاع داشت، ولی در آن زمان، در زرادخانه خود، قانونی نداشت که با این طغیان نوظهور مقابله کند. آنها می‌دانستند که با کوششهای براندازی ناسیونالیستی چگونه برخورد کنند. آنها سخنرانها و نوشته‌های آشوبگرانه، عملیات تروریستی و اعزام هیأت‌های دسیسه‌گر به کشورهای اسلامی را که به منظور تحریک کردن مسلمانان به جانبداری از ترکیه علیه بریتانیا انجام می‌گرفت، با مجازاتهای شدید، از قبیل زندانهای درازمدت و تبعید کیفر می‌دادند. از یک طرف ناباوری دولت به کارآیی روشهای گانندی در مبارزات سیاسی و از طرف دیگر موانع قانونی که خود دولت با آن مواجه بود دست و پال حکومت بریتانیا را در آن زمان بسته بود. در ضمن، گانندی و رهبری اصلی جنبش مورد تعرض واقع نشدند. تنها افرادی که دهان آشوبگر خود را زیاده از حد باز می‌کردند تحت تعقیب قرار می‌گرفتند و گردهمایی‌های همگانی در شهرهایی که دامنه آشوب در آنها وسیع‌تر بود تحت همان قوانین جاری موقوف می‌گشت. در هر حال، تمایل دولت نسبت به تحمل هیجانانگیز و آشوبهای دهقانی و روستایی که با تهورات جنبش عدم همکاری به راه افتاده بود، خیلی کمتر بود. درحومه شهرها، که از دید عمومی به دور بود، مأموران ناحیه‌ای به همدستی مالکان، دهقانان مبارز را بدون در نظر گرفتن موانع قانونی ترور می‌کردند. اما، در حالی که طبقه تحصیل کرده، میدان اصلی مبارزه در شهرها را در اشغال خود داشت هیجانانگیز و آشوبهای دهقانی همچنان پراکنده جریان داشت.

گانندی نیز، در این زمان مراقب بود که حکمرانان بریتانیایی را بیش از حد نیازارد. او به اعضای کنگره و طرفداران خلافت آموخته بود که هیچ‌کدام از آنها هیچ‌یک از قوانین دولت را نشکنند و با هیچ‌یک از دستورات بازدارنده و نهی‌آمیز آن مخالفت و مقاومت نکنند. بزرگترین ترسی که او درباره جنبش داشت، امکان بروز خشونت بود. و این خطری بود که در آن اوج احساسات پردامنه‌ای که خود برانگیخت همواره وجود داشت. بنابراین او سخت می‌کوشید تا از بروز چنین خطراتی جلوگیری کند. گاهی، او با شور و شوقی مسیح‌وار به تبلیغ عدم خشونت می‌پرداخت. و زمانی، خطرات خشونت متقابل را که دولت ممکن بود در پاسخ به خشونت عامه به آن دست یازد به آنان گوشزد می‌کرد. در آن هنگام که کنگره ملی هند مجمع سالانه خود را در هفته میلاد مسیح در سال ۱۹۲۰ برگزار کرد، افسون مسیحایی گانندی بر مردم چنان مستولی شده بود که حتی مخالفت سرسختان کنگره با برنامه او از هم پاشید. آنها در حالی که سخت بر دو دلیلهای پنهانی و توهمات خود چسبیده بودند، بر برنامه او صحنه گزاردند.

اگر چه کنگره به رهبری عالی‌گانندی رأی داد، اما بطور یکپارچه هوادار گانندی نشد. کنگره، از نظر عقیدتی، همچنان نامتجانس باقی ماند. اقلیتی از

اعضای کنگره به عدم خشونت، همچون عقیده‌ای دینی پای‌بند بودند؛ اکثریتی نیز آن را به عنوان تنها روش عملی مبارزه که برای ملتی بی‌سلاح میسر بود پذیرفته بودند. نیز، اکثریتی از اعضای کنگره شوراهایی را [که بنا بر طرح اصلاحات مونتاگ - چلمس فورد تشکیل شده بود] تا حد مجالس مناظره صرف تحقیر می‌کردند، در حالی که اقلیتی از آنان، یعنی در اصل آنهایی که تحصیلات بهتری داشتند و رهبرانی که با شرایط زمان، خود را وفق داده بودند، تحریم احمقانه شوراها و افکار فرصت‌های هیجانی اساسی را که این شوراها پیشنهاد می‌کردند، قبیح می‌دانستند.

کنگره، طرفداران تجدید حیات هندو را بر مبنای خاطرات ناگوار مربوط به حکومت مسلمانان در هند پرورش داده بود که از گذشته پرشکوه هند در زمان رهایی از کابوس مسلمانان الهام می‌گرفتند و به زمانی می‌اندیشیدند که پیوند عوامل ناسیونالیست با نظرات پان‌اسلامیک مسلمانان هند در جنبش عدم همکاری برای آنان ناراحتی بار نیاورده بود. کنگره همچنین مسلمانانی داشت که طرفدار تجدید حیات مذهبی بودند و همان گذشته‌ای را که در خاطرات هندوی هم‌نوع آنها ناگوار انگاشته می‌شد عاشقانه به سینه می‌فشردند و ارزش و اعتبار مسلمانان نخستین را که اسلام را به سه قاره برده بودند در سر می‌پروراندند و برای جنگیدن علیه قدرتی که نه تنها هند را به اسارت و بردگی کشانده بود بلکه اکنون نیز درگیر و دار خلع سلاح آخرین امپراطوری اسلام در جهان بود بی‌طاقت بودند.

اما این، همه داستان نیست. در کنگره نیز، مبارزان سیاستمداری بودند که کاری به این کارها نداشتند و به جانب هیچ یک از دو گروه که به خاطر گذشته‌های دوگانه هند، سنگ میهن را به سینه می‌زدند کشیده نشدند و فقط به ضربه و فشار سیاسی اصلی جنبش پای‌بند بودند. افزون بر این، مبارزانی هم در کنگره بودند که از گاندی طرفداری می‌کردند و در اصل مجذوب مقاومت مردمی گاندی شده و بر اثر آن به زندان افتاده بودند؛ هواداران معتدل گاندی که در پیشه‌های کم‌خطری مثل ترویج [پارچه دستباف] خادی و از بین بردن نجس‌پنداری [۲] فعالیت می‌کردند. در حاشیه کنگره ملبس به جامه خادار، کارخانه‌داران و بازرگانان در عین حال که از خطر کردن دوری می‌گزیدند ولی با رعایت احتیاط نیازهای مالی جنبش را تأمین می‌کردند. گاندی بجز پافشاری بر عدم خشونت که آن را سلاح جنگی می‌دانست و بجز استفاده عادی از لباس خادار که آن را جامه آزادی رزم‌آوران می‌خواند بر هیچ برابری عقیدتی دیگری در میان پیروانش اصرار نداشت. عدم تجانس

[۲] برای از بین بردن اختلافات طبقاتی، گاندی نهضت هر یجن را به وجود آورد. لازم به توضیح نیست که هندوها طبقه فروتر جامعه خود را نجس می‌شمردند و با آنها آمد و شد نمی‌داشتند ولی بر اثر اقدامات گاندی بود که تمام گروهها بخصوص نجس‌ها حق قانونی می‌یافتند که از حقوق یکسان با دیگر هموطنان خود برخوردار شوند و حتی ورود به معابد نیز برای آنان آزاد شود. -م.

کنگره در دوران مبارزه برای آزادی قدرت و پس از استقلال ضعف آن به شمار می‌رفت. گاندی براین ضعف واقف بود. در چند هفته‌ای پس از استقلال که زندگیش را باز یافته بود، به کنگره توصیه کرده بود که به منظور تشکیل دستجاتی که از نظر عقیدتی مشابه یکدیگر باشند بایستی خود را منحل کند. ولی کنگره که در آن وقت، به عنوان حزب حاکم مزه قدرت را چشیده بود؛ نصایح گاندی را نادیده گرفت. نتیجه‌اش به وجود آمدن تضاد اهداف و عقاید در داخل حزب حاکم و ایجاد شکاف میان مشاغل و روش اجرای آن در کنگره دوره بعد از استقلال بود.

کنگره ملی هند در اجلاسیه قبلی خود که در شهر کلکته برگزار شد پی‌گیری برنامه نوپای عدم همکاری را تصویب کرد و در اجلاسیه سالیانه‌اش که در شهر ناگپور تشکیل شد ترمزهایی را که به منظور کندکردن حرکت آن برنامه ایجاد شده بود برداشت. [۳] کنگره که تا آن زمان تنها به خاطر استقرار خودمختاری همه جانبه، پریشان خاطر شده بود، اکنون هدف سواراج را می‌پذیرفت، در حالی که با زیرکی مفهوم سواراج را مبهم نگاه می‌داشت، یعنی معلوم نمی‌کرد که آیا منظور از این کلمه استقرار حکومتی خودمختار در داخل امپراطوری بریتانیاست یا مفهوم آن دستیابی به استقلال کامل است. [۴] گاندی چون می‌خواست از طرفی راه انتخاب را برای خود باز نگاه دارد و از طرفی هم، در آن زمان، انگلیسیها را بیش از حد نیاززده باشد، در برابر هر دو طرف یعنی اعتدالیها و افراطیهای

[۳] کنگره ملی هند هر سال يك بار در یکی از شهرهای هند، اجلاسیه سالیانه خود را برگزار می‌کرد. مجمع عمومی سالیانه ۱۹۱۹ کنگره که در شهر امریتسر تشکیل شد نتوانست به تصمیم مهمی دست یابد ولی سال بعد برنامه عدم همکاری گاندی را تصویب کرد. اجلاسیه‌ای که در کلکته تشکیل شد، در حقیقت يك اجلاسیه فوق‌العاده بود بنابراین وقتی که اجلاسیه سالیانه در شهر ناگپور تشکیل شد کنگره با تأیید این برنامه، تصمیم به اجرای آن گرفت. بنابراین اشاره نویسنده به «ترمزهایی که...» برای حقیقت دلالت دارد که اگرچه کنگره در اجلاسیه کلکته، برنامه عدم همکاری گاندی را پذیرفته بود ولی تصمیم به اجرای آن تا سال بعد که کنگره در ناگپور تشکیل جلسه داد به تویق افتاد. ر.ک. به «نگاهی به تاریخ جهان» اثر نهرو، صفحات ۱۳۸۲-۱۳۸۵.م.

[۴] حقیقت آن است که گروه اعتدالی‌های کنگره‌هند که علی‌العموم افرادی سرمایه‌دار و برخوردار از زندگی راحتی بودند علاقه‌مند بودند که هند در شمار یکی از کشورهای دومینیون انگلیس در آید، یعنی در عین حال که حکومتی خودمختار دارد همان سرمایه‌های دولتی خود را حفظ کند و از نظر اقتصادی نیز با بریتانیا پیوسته باشد. در مقابل این گروه، افراطیهای کنگره که مردمانی کم‌درآمدتر بودند و از نظر زندگی همچون اعتدالیها در راحت به سر نمی‌بردند نمی‌خواستند که هند در شمار مستملکات بریتانیا باشد و خواهان استقلال کامل هند بودند؛ البته کنگره ملی هند اساسنامه‌ای را که مشابه دومینیون‌های بریتانیا بود برای هند هم در دسامبر ۱۹۲۸ و در اجلاس سالیانه خود در شهر کلکته تصویب کرده بود و طبیعی است که خواست بریتانیا هم جز این نبود ولی گاندی و پیروان او در کنگره به شدت با این طرح مخالفت می‌کردند. ر.ک. به «نگاهی به تاریخ جهان» اثر نهرو صفحات ۱۴۰۴ و ۱۲۹۲-۹۳، نیز ر.ک. به کتاب «زندگی من» تألیف نهرو صفحات ۶۸۳-۶۶۹.م.

کنگره، که از او می‌خواستند تامفهوم سواراج را روشن‌کنند، ایستادگی می‌کرد. [۵]
کنگره در اجلاس سالیانه خود در شهر ناگپور، خود را به شکل حزبی توده‌ای سازمان داد و مبادرت به تأسیس شعبات خود در کوچکترین شهرها و دهکده‌ها نیز کرد.

۲

به این ترتیب، گاندی جنبش عدم همکاری را رواج داد، جنبشی که با نیروی چشم‌گیر فردی، یعنی عدم اعمال آشوبگرانه، کناره‌گیری همه‌جانبه از حرفه‌ها و مشاغل و ترك زندگی مرفه، پیش رفت. ضروریات توسعه این جنبش همانند ضروریات تراژدی آثار شکسپیر بود. شخصیت‌های اول این نمایشنامه می‌باید از اوج پایگاه‌های رفیع یا مقام‌های اجتماعی در متن داستان غرق شوند تا اثری توده‌گیر برجای گذارند. پیشگامی زبدگانی که از مقام‌های شامخ‌گونه‌گون طبقه متوسط جامعه یعنی سیاست، دین، حقوق، پزشکی، روزنامه‌نگاری، خدمات کشوری یا مقام‌های شریف زندگی به این جنبش وارد شده بود، عدم همکاری را به شکل جنبشی افسانه‌ای و پرآب و رنگ گسترش داد. در این جنبش افرادی صاحب عزم از هندوهایی که ناسیونالیسم هندو را محور فکری خود قرار داده بودند و هم از مسلمانانی که بر ناسیونالیسم اسلامی پای می‌فشردند شرکت داشتند. این افراد مصمم، در دوران قبل از گاندی، به خاطر فعالیت‌های آشوبگرانه خود رنج توقیف‌ها، حبس‌ها و تبعیدها را بر خود هموار کرده بودند. روحانیان مسلمانی که به این جنبش پیوسته بودند، به نهضت عدم همکاری قداست مبارزه‌ای مذهبی را بخشیدند که به خاطر مسلمانان علیه مقاصد پلید انجام می‌گرفت. حقوق‌دان‌های والامقام و میرز، در پاسخ به ندای گاندی، با متوقف گذاشتن کارهای قانونی، درآمدهای افسانه‌ای خود از دادگاه‌ها را، به خاطر جنبش عدم همکاری فدا کردند. پزشکان مشهور دست از کار پرسود خود کشیدند تا به هواخواهی گاندی مبارزه کنند. مستخدمین کشوری بروعه‌ ارتقا در مسؤولیت‌های دولتی پشت پا زدند. فرزندان خانواده‌های مرفه، برای خدمت به جنبش، وسایل آسایش و خانه‌های مرفه را ترك گفتند تا دوره‌ای از زندگی سیاسی خود را در زندان سپری کنند.

فضا از افسانه‌های این رهبران مملو بود. لالا لاجپات‌رای، یکی از این رهبران

[۵] همانطوری که گذشت دو جناح اعتدالیها و افراطیها بر سر این موضوع یعنی دومینیون بودن یا استقلال کامل داشتن هند، اختلاف نظر داشتند؛ گاندی نیز خود در اول طرفدار طرح دومینیون بود به این شرط که اگر طی يك سال این طرح اجرا نشد آنگاه اقدام به فراخواندن مردم برای برپاداشتن جنبش نافرمانی عمومی از دولت کند. این بود که نمی‌خواست در ابتدا به روشنی و صراحت نظر قطعی خود را به کنگره تلقین کند. رك. «صباها گاندی و پیروان راه او»، مجلد سوم از مجموعه تاریخ‌سازان، صفحات ۱۸۸-۱۹۶.م.

به شمار می‌رفت و برای هر دو، یعنی هم ناسیونالیسم هند و هم جنبش رستاخیز هندوبتی بود. رستاخیز هندو را آریا ساماج [۶]، می‌گفتند که برای جنگیدن علیه فعالیت‌های اسلامی در هند که می‌خواست دیگران را هم به کیش خود درآورد به راه افتاده بود. این دو نهضت، لالا لاجپات‌رای را با نام «شیر پنجاب» تحسین می‌کردند. او به خاطر فعالیت‌های ضد بریتانیایی خود، در خلال جنگ به، ماندالای (Mandalay) تبعید شده بود و بقیه زمان جنگ را به صورت خود تبعیدی در ایالات متحده [آمریکا] سپری کرده بود. مولانا ابوالکلام آزاد نیز یکی دیگر از رهبران جنبش عدم همکاری بود که در مکه متولد شد و در جامع‌الازهر در مصر تحصیل کرد؛ او فرزند خانواده‌ای مشهور از روحانیون مسلمان در کلکته و نویسنده تفسیری معروف بر قرآن بود. نوشته‌های آتشین او برضد بریتانیا و به طرفداری از کشور عثمانی در نشریه اردوزبان «الهلل» به توقیف او و نشریه‌اش در دوران جنگ انجامید. دیگر از این رهبران مولانا حسرت موهانی، شاعر، دانشمند، ناشر و سردبیر، و خطیب بی‌باک آشوب‌برانگیزی بود که در گذشته، از سال ۱۹۰۹ به این سو، دوبار رنج زندان‌های درازمدت را بر خود هموار کرده بود. مولانا حسین احمد مدنی، رئیس مدرسه شبانه‌روزی الهیات دیوبند واقع در ولایات متحد نیز یکی از این رهبران بود که از مأموریت او به حجاز که برای تشویق کشورهای مسلمان به پیوستن به ترکها علیه بریتانیا صورت می‌گرفت ممانعت شده بود. او نیز در طول جنگ در جزیره مالت به زندان افکنده شده بود. موتی لعل‌نهر و [۷]، سی. آر. داس و شری‌نیواس اینگار، (Srinivasa Iyengar) که در دادگاه با متوقف‌کردن کارهای قانونی درآمد هنگفتی را فدا کرده بودند؛ همچنین حکیم اجمل‌خان و دکتر مختار احمد انصاری که پزشک اشرف و امیران بودند و از حضور در مطب

[۶] پیش از استقلال هند، در اوایل قرن نوزدهم، تحت تأثیر تماسها، افکار و فرهنگ غربی که از تسلط استعماری انگلیس بر هند ناشی می‌شد، سازمانها و نهضت‌های اصلاح‌طلبی در هند به وجود آمد که یکی از آنها آریاساماج بود. این نهضت با سیستم کاست‌ها به مبارزه پرداخت و از مخالفان سرسخت اسلام و مسیحیت به شمار می‌رفت. در پنجاب طرفداران زیادی داشت که مبارزه خود را فقط به ناسیونالیسم هندو و نه ناسیونالیسم هندی متمرکز ساخته بود. یعنی ناسیونالیسم در چهارچوب مذهب هندو را تبلیغ می‌کرد و می‌خواست که «هندویسم» را زنده کند. در این نهضت افرادی از طبقات متوسط و نیز گروه زیادی از مأموران دولتی مشارکت داشتند و بخصوص به خاطر مشارکت گروه اخیر بود که دولت بریتانیا خطری از جانب آن احساس نمی‌کرد. برای مطالعه بیشتر به کتاب «کشف هند» اثر گاندی صفحات ۵۵۶ به بعد و کتاب «زندگی من» اثر گاندی صفحات ۸۴۲-۸۴۳ و ۱۲۰۰ مراجعه فرمایید. م.

[۷] پاندیت موتی لعل‌نهر که در ششم فوریه ۱۹۳۱ در گذشت پدر جواهر لعل‌نهر و پدر بزرگ ایندیپریا گاندی و از رهبران معروف کنکرة ملی هند بود. وی در «کنفرانس تمام احزاب» در سال ۱۹۲۷ شرکت داشت و رئیس کمیته‌ای در این کنفرانس بود که طرحی شامل پیشنهادهایی در مورد قانون اساسی هند تهیه کرد. این طرح به نام «گزارش نهر» خوانده می‌شد. ر.ک. به: نگاهی به تاریخ جهان اثر نهر صفحات ۱۴۰۴، ۱۴۰۳ و ۱۳۸۲. م.

خودداری کرده و به این طریق درآمدهای زیادی را فدای جنبش کرده بودند؛ همچنین سبهاش چاندرا بوس (Sabhash Chandra Bose)، فرزند یکی از خانواده‌های متشخص بنگال، که از اداره خدمات کشوری هند یعنی خدماتی که حکومت راجه‌های بریتانیایی ارائه می‌دادند استعفا کرده بود نیز در شمار همین رهبران بودند. یکی دیگر از آنان جواهر لعل نهرو و پسر موتی لعل نهرو بود که در ناز و نعمت متولد شد؛ در دانشگاه‌های هارو Harrow و کمبریج با فرزندان اشراف انگلیسی تحصیل کرده بود. او وسایل آسایشی را که در خانه‌ای کاخ مانند و مجلل برایش فراهم بود رها کرد تا به سختیها و خطرات مبارزه تن در دهد. ولی، پس از گاندی، پرجاذبه‌ترین رهبران جنبش که وفاداری و شور و شوق مردم را برمی‌انگیختند برادران علی بودند. آنها، پرشور، باحرارت، متهور، در نوشتار و گفتار بی‌پروا و مرغهای طوفان نهضت خلافت و در جلب حمایت مسلمانان نسبت به جنبش گاندی دستیاران اصلی او بودند، برادر بزرگتر یعنی شوکت علی، آدمی فربه و تنومند بود که در صحنه بیدار کردن و برانگیختن مردم، به کمک وعده و وعید و بهره‌گیری از تعصبات آنها بازیگر اصلی بود، اما برادر جوان‌تر و متفکرتر او، یعنی محمدعلی، شاعر نامدار اردو زبان و روزنامه‌نگار چیره‌دستی در زبانهای اردو و انگلیسی بود. در دوران جنگ، این هردو برادر از مشاغل دولتی خود کناره گرفتند و نشریه هفتگی انگلیسی زبان معروف خویش، «کمرا» را تأسیس کردند که به طور فزاینده‌ای بلندگوی رسا و خشن روشنفکران مسلمان تحصیل کرده در غرب، علیه حکمرانی بریتانیا شده بود. «کمرا» سرانجام، به خاطر آن که احساسات مخالفان بریتانیا و هواداران ترکها را در هندوستان رعدآسا منعکس می‌کرد توقیف شد و این دو برادر به زندان افتادند. آنها به عنوان قهرمانان مسلمان از زندان سر برآوردند. حرارت و هیجان آنها ثروت، دانش و بزرگی رهبران دیگر را تحت الشعاع قرار داد. در میان نعره‌های مبارزه‌جوی جنبش عدم همکاری فریادهای «محمدعلی، شوکت علی کی‌جی»، بلافاصله بعد از «گاندی کی‌جی» [۸] شنیده می‌شد.

در میان طبقه سرمایه‌دار، که عمده آنها هندو بودند، تنها یک چهره مسلمان دیده می‌شد که در گشاده‌دستی متهوران و بی‌پروای خود از دیگر سرمایه‌داران مستثنا بود. وی عمر سبحانی، اهل بمبئی و یکی از صاحبان با نفوذ و ممتاز صنعت پنبه بود. مرگ عمر تأثیر زیان‌آوری بر رهبری ناسیونالیست اسلامی داشت و تا حدی آنها را از شاهزادگان سرمایه‌دار بطور کامل محروم کرد و بار دیگر تحت حمایت چند تن از مالکان و شاهزادگان دوست درآمدند. در سال ۱۹۳۰، زمانی که این طبقات به مخالفت با جنبش ملی تغییر جهت دادند، توانستند که تعداد بی‌شماری از هواخواهان قدیمی خلافت را از آن جنبش دورکنند. عمر سبحانی موظف بود که قسمت بیشتر ده میلیون روپیه اعانه برای صندوق سواراج تیلک و

[۸] زنده‌باد محمدعلی، زنده‌باد شوکت‌علی... زنده‌باد گاندی...م.

صندوق آنکارا را خود فراهم کند. صندوق اعانه سواراج تیلک را گاندی دائر کرد، و صندوق آنکارا را کمیته خلافت به منظور کمک به ترکهای آماده جنگ برپا داشت. وقتی که در یکی از جلسات خلافت او را سرزنش کردند که چرا شخص پولداری چون او خود تمام مبلغ اعانه را تقدیم نکرده است، با شتاب در بورس سهام و معاملات ارزی بمبئی غرق در بورس بازی شد تا به اندازه کافی پول به دست آورد و بتواند تمام مبلغ اعانه را بپردازد. ولی به نحو بدی صدمه دید و ورشکست شد. در آن زمان همه بر این باور بودند که دولت در بازار بورس دست برده است تا این مصیبت را به سر او بیاورد. عمر درهم شکسته شد و در سن ۳۶ سالگی در میان ستایشهای مؤثر گاندی و دیگر رهبران درگذشت. کنگره همچنان به برخورداری از حمایت ثروتمندان زیادی ادامه می داد ولی هیچیک از آنان به جامعیت بخشندگی و سخاوت عمر، که میان هندو و مسلمان فرقی نمی گذاشت نبودند.

پیشگامی چنین نخبگان برجسته ای، تأثیر افسانه آسای جنبش بر نیروی اعتصاب کننده را که نیازمندان بود، تکمیل کرد. رهبران جنبش عملیات مقاومت و مخالفت خود را در سطح همگانی با ایراد سخنانیهای آتشین، یا پاییدن و به اعتصاب کشیدن و بستن فروشگاههای لباس خارجی، یا مخالفت علنی با ممنوعیتهایی که دولت در باب تشکیل مجامع عمومی و یا عضویت در سازمانهای غیرقانونی داوطلبان وضع کرده بود، به منصفه ظهور رسانیدند. وقتی پلیس سر می رسید تا آنها را دستگیر کند، مردم حلقه های گل فراوانی به گردن آنها می آویختند، زنان همسان علامت سرخ رنگ سنتی را، که مردان جنگی قدیم را با آن علامت روانه کارزار می کردند، بر پیشانی این رهبران نقش می کردند، صدای کلیک دوربینهای عکاسی خبرنگاران مطبوعات که از آنها عکس می گرفتند به گوش می رسید و ازدحام جمعیت با فریادهای آفرین و هورا آنها را تا دروازه زندانها بدرقه می کرد. در دادگاه، آنها بیانات شجاعانه ای مبنی بر محکوم ساختن حکومت راجه ها و امیران دست نشانده انگلیس ایراد می کردند و با ابیاتی به زبان اردو یا سانسکریت رجزخوانیهای خود را نثار حکمرانان می کردند. غالب اوقات هم، فرصتی دست می داد تا برای جمعیت آفرین گو [که در دادگاه حضور داشتند] آخرین سخنانی تودیمی خود را ایراد کنند یا پیامی تودیمی به روزنامه ها بدهند و به این وسیله از راه پند و اندرز مردم را وادارند تا در دوران غیبت و زندانی بودن آنها از نبرد دست نکشند. نمونه ای از این گونه شواهد، گزارش زیر درباره دستگیری و محکومیت یکی از روحانیون مسلمان به نام مولانا شهید فخری است:

«صبح روز بعد که مولانا عازم دادگاه بود، به چشمانش سرمه کشیدند، موهایش را آراستند و سراپایش را عطراکین کردند. همه این کارها را نامادریش به دست خود انجام داد. این بانوی سالخورده، پس از آن که او را بدقت آراست و لباس بر او پوشانید وی را روانه دادگاه کرد. همسر مولانا صاحب، از اندرون (زنانه) برایش پیغام فرستاد که حال که او شیوه حضرت زین العابدین [ع] را (که

بعد از جنگ کربلا به اسارت یزید درآمد) سرمشق خویش قرار داده است، بایسد برای تاسی به حضرت امام حسین [ع] (سبط پیامبر و شهید اصلی کربلا) نیز خود را آماده کند. او به درگاه خداوند دعا کرد تا شوهرش را در ایمان خود ثابت قدم بدارد.

بیست هزار نفر از مردم درشکه‌ای که او را به دادگاه می‌برد بدرقه کردند، که او در آنجا اظهارنامه‌اش را به صدای بلند و محکم و شمرده برخواند از سپردن وثیقه خودداری کرد، حکم زندان یکساله‌اش را گرفت و در حالی که جمعیت بدرقه‌اش می‌کردند، در درشکه‌اش (به سوی زندان) روان شد.

آئین فردپرستی حاکم بر این جنبش در سنن باستانی هند ریشه دارد. نمونه‌اش آن برهمنی است که از گوشه عزلت خویش سر برآورد و به موعظه تمهیدستان پرداخت و یا آن شاهزاده اهل کاپیلاواستو است که قصرش را ترک گفت تا در تجسم نوین بودایی خویش راه راستین رستگاری را به فرودستان بنمایاند. به همین گونه، جنبش عدم همکازی نیز رهبرانی را که از مراتب عالیة دینی، حقوقی، پزشکی، خدمات کشوری یا اشراف‌زادگی، خود را تاحد مردم عادی تنزل داده بودند، محترم می‌داشت. طرفه آن که جنبشی که چهره مسیح‌واری همچون گاندی آن را رهبری می‌کرد، هیچ‌گاه خلاف آیین فردپرستی را ترویج نمی‌کرد، همچنان‌که آن پسر نجار [حضرت مسیح (ع)] نیز حواریون خود را از طبقه فرودست ماهیگیر اهل جلیله [۹] برآورد. جنبش ملی هند هم‌رگز کارگرانی را که از طبقه فروتر جامعه تا مرتبه اول رهبری ترقی می‌کردند تمجید نمی‌کرد، هیچ‌گاه اتاقلکهای کوچک غرفه مانند را به کاخهای سفید افسانه‌ای غرب که امور سیاسی در آن حل و فصل می‌شد ترجیح نمی‌داد. بنابراین، رهبرانی را تربیت کرد که بیش از مبارز بودن نمایشی و پر جلوه بودند، بیش از آن که سازمان دهندگان حقیقی جنبش باشند. سبیل مقاومت به حساب می‌آمدند و بیش از آن که به پیچ و مهره‌های ماشین جنگی خود بپردازند، گردآوردن مردم و اجرای برنامه‌های نمایشی، را شغل قرار دادند.

به این روش، نمایشهای فداکاری‌های بی‌شماری در محل دادگاهها و یا جلو دروازه زندانها به روی صحنه می‌آمد. تکان‌دهنده‌ترین اینها محاکمه شخص گاندی در مارس ۱۹۲۲ بود. گاندی در اظهارنامه‌ای که دارای قدرت و ارزش روحی عظیمی بود، به گناه و قصد خود در ایجاد آشوب اعتراف کرد. قاضی انگلیسی دادگاه در حالی که گاندی را به شش سال زندان محکوم کرد احترامات عالی‌خود را نسبت به گاندی ابراز داشت و از این که گاندی هیچ راه دیگری بجز اعمال قانون برای او باقی نگذاشت اظهار تأسف کرد. برادران علی، در جریان محاکمه معروف خود در کراچی در اظهارنامه‌های خود شور و هیجانی برپا کردند، در همان حال جواهر لعل نهرو در اظهارنامه‌اش در دادگاه به جای دفاع از خود بریتانیا را به محاکمه کشید.

[۹] جلیله ناحیه‌ای در فلسطین است که حضرت مسیح نیز اهل همین ناحیه بود.

«مردم هندوستان انگلستان را آزموده‌اند و تصمیم خود را گرفته‌اند و از آن عدول نمی‌کنند... اگر انگلستان خواهان دوستی با هندوستان آزاد است، باید از گناهان فراوان خویش توبه و خود را تطهیر و تبرئه کند تا مگر در سلسله مراتب آینده شایستگی جایگاهی را پیدا کند.»

پیش از این، مبارزه‌ای که روی هم رفته تا این حد محترم و بدون خشونت باشد بین افراد کشوری مستعمره با حکمرانان استعمارگرشان هرگز دیده نشده است بلکه نقطه مقابل وحشی‌گریهایی بود که برای سرکوب دیگر جنبش‌های آزادیخواهی در تاریخ از سوی حکمرانان استعمارگر آنها دیده شده است. اعتبار چنین برخورد مؤدبانه‌ای هم مدیون گاندی و هم مدیون دولت انگلیس است. در همان حال که گاندی تمایل طبیعی مردم نسبت به ابراز خشونت و دشمنی نژادی را در مهار خود داشت، حکمرانان بریتانیایی نیز از شکستن قیود قانونی خود اکراه داشتند و در این کار درنگ می‌کردند. در بادی امر، انگلیسیها سعی می‌کردند که در برابر سخنرانیه‌ها، نوشته‌ها و اجتماعات آشوبگرانه از طریق قوانین معمولی خود ستیز کنند. گردهمایی‌های عمومی که با سخنرانیه‌های آتشین ناسیونالیستی همراه بود مجاز شمرده می‌شد و فقط برخی سخنرانان که اختیار زبان خود را نداشتند دست‌چین می‌شدند و به اتهام آشوبگری تحت تعقیب قانونی قرار می‌گرفتند و بسیار سخت محاکمه می‌شدند. این کار، تبلیغ خوبی برای جنبش به شمار می‌رفت. روزنامه‌ها آزاد بودند که پیشرفت‌های پیروزمندانه عدم همکاری را در ستونهای خبری خود گزارش کنند. غالب اوقات سردبیری که قلمی افسار گسیخته داشت به خاطر نوشته‌های فتنه‌انگیز و التهاب‌آور خود تحت پیگرد قرار می‌گرفت و همچون قهرمانی ملی به زندان می‌رفت. ولی روزنامه‌اش همچنان منتشر می‌شد. جمع‌آوری آشکار اعانه برای جنبش و نگهداری آن در بانکها مجاز بود، نگهبانی و پاسداری از فروشگاههای لباسهای خارجی به مفهوم تشویق مردم به نخریدن پارچه خارجی تلقی می‌شد و قانون شکنی به حساب نمی‌آمد و اگر نگهبانها تحت تعقیب قانونی قرار می‌گرفتند، باید ثابت می‌شد که آنها در عمل، مانع کار فروشندگان شده‌اند، یا آنها را تهدید کرده‌اند. به‌طور کلی، ارتکاب عمل و نه قصد ارتکاب قابل مجازات بود. حتی زمانی که در سازمانهای داوطلبان کنگره و سازمانهای خلافت بسته شد، پلیس پیش از آن که دستجات مخالف خوان قانون‌شکن را دستگیر یا روانه زندان کند منتظر ماند تا آنها در میادین عمومی گردهم آیند. زمانی هم که حکومت، نگهبانهای فروشگاههای لباسهای خارجی را [که برای جلوگیری از خرید و فروش لباسهای خارجی مغازه‌ها را می‌پاییدند] تادیب و تنبه می‌کرد، پلیس را به توقیف کردن نگهبانهایی که چنین قصدی داشتند به در خانه‌های آنها نفرستاد، بلکه منتظر آنها ماند تا بیایند و نمایشنامه خویش را در جلو مغازه‌ها به روی صحنه آورند. جنبش پیوسته می‌توانست از این معنوعیتها، توقیفها و محکومیتها، به کاملترین امکانات تبلیغاتی به نفع خویش دست یابد.

به این ترتیب جنبش عدم همکاری، به مباحثه‌ای میان انسانهای متشخص گسترش یافت، تأثیر متقابل عدم گرایش به خشونت زائیده‌فکر گاندی و سنتهای قانونی انگلیسی بریکدیگر، شرایطی را به وجود آورد که جنبش توانست به بهترین نحو قدرتهای بالقوه‌اش را به کار گیرد؛ رهبران‌ش توانستند نفسهای خود را در برابر افکار عمومی جلوه‌گر سازند و روزنامه‌هایش توانستند افسانه‌های خود را درباره فداکاری، کف نفس، آموختن، خداجویی و صفای باطن خلق کنند.

این شخصیت ملایم و بسیار برجسته جنبش، هم قدرت و هم ضعف آن به حساب می‌آمد. دولت انگلیس به هیچ جنبش مردمی دیگری در هند اجازه نداده بود که قبل از سرکوب شدن تا مدتی بیش از دو سال آزادانه راه خود را در پیش گیرد و این به دلیل قدرت جنبش بود که برای ایجاد دلهره در دل حکومت بریتانیا مفید واقع شد. مونتگگ، وزیر کابینه دولت انگلیس در امور هند قبلاً، در سپتامبر ۱۹۲۰، به لرد ویلینگدن (Willingdon) حاکم بمبئی چنین نوشت:

«من... خرسندم که روحیه دمکراتیک ممالکی نظیر مملکت ما با ماندن در کشوری که مردمانش ما را نمی‌خواهند به نحو فزاینده‌ای در تناقض است و ما مجبوریم که یابه‌نحو دلخواه خود با هندیها صلح کنیم، یا وقتی که طبقات تحصیل کرده رشد یافتند، آن‌گاه ما تحت فشار قرار خواهیم گرفت که هند را با همه هیاهویش رها کنیم.» مونتگگ نیز از کشتار جالیان و الاباغ [۱۰] و ستمگریهای حکومت نظامی پنجاب سخت عصبانی بود و در نامه‌ای به لرد ری‌دینگگ، نایب‌السلطنه هند، به او سفارش کرد که «مراتب تنفر و مخالفت دولتمردان انگلیس را از آن دستورات اهانت‌آمیز و وحشت‌آنان را از اجرای روشی که دایر (Dyer) [۱۱]، برای جلوگیری از جنایت اعلام داشته بود»، بازگو کند [۱۲].

[۱۰] جالیان و الاباغ یا بنا به ترجمه آقای محمود عنایت «باغ جالیان و الا» نام محلی است در امریتسر از شهرهای ایالت پنجاب هند که در نزدیکی دهلی قرار دارد و یکی از شهرهای شمالی هند است. اضافه می‌کنم که عبارت «باغ جالیان و الا» صحیح‌تر به نظر می‌رسد چون نهر در صفحه ۹۷ کتاب «زندگی من» اشاره به باغ دارد که با دیوار محصور بوده است و فقط یک راه خروجی داشته است. م.

[۱۱] نهر نام او را مایکل دایر (نگاهی به تاریخ جهان صفحه ۱۳۸۰) و ودمهتا او را رزینالد ادوارد هاری دایر (گاندی و پیروان راه او صفحه ۱۸۹) آورده است. در حال این مرد سرتیپی انگلیسی بود که کشتار عظیم امریتسر را به وجود آورد. م.

[۱۲] قانون رولات که تزییقات بیرحمانه و منع آزادی‌های فردی از قبیل سانسور شدید مطبوعات و بازداشت و محاکمه سریع و زندانی ساختن افراد از سوی انگلیسی‌ها را در هند مجاز می‌شمرد مورد مخالفت شدید رهبران هند به‌ویژه گاندی قرار گرفت. این قوانین در ژوئیه ۱۹۱۸ اعلام شد. گاندی که در این زمان مریض و بستری بود اعلام کرد که چنانچه این قوانین به مرحله اجرا درآید نهضت «ساتیاگراها»ی خود را به راه خواهند داشت. به این معنا که از مردم خواهد خواست که از قوانین اطاعت نکنند و داوطلبانه رهسپار زندان شوند. به این ترتیب روز یکشنبه ششم آوریل ۱۹۱۹ برای برگزاری «ساتیاگراها» اعلام شد و مقرر گشت

ریدینگ در اولین دیدارش با گاندی در مه ۱۹۲۱ تحت تأثیر شخصیت گاندی قرار گرفت. در این باره او به مونتگگ چنین نوشت:

«بی‌ریایی نظریات مذهبی او، به باور من، مسلم است. او تا سرحد تعصب بر این اعتقاد است که عدم خشونت و عشق و محبت، استقلال را به هند ارزانی خواهد داشت و این کشور را قادر خواهد کرد تا در برابر حکومت بریتانیا ایستادگی کند. نظریات مذهبی و اخلاقی او قابل تحسین و برآستی بر شیوه بسیار برجسته‌ای استوار است ولی باید اعتراف کنم که اجرای آنها را در مسائل سیاسی مشکل می‌یابم.»

به این‌سان روش عدم خشونت که گاندی در پیش گرفته بود، در عین حال که تار و پود مردم هند را محکم می‌کرد، خطر بروز خشونت نسبت به دشمن درونی آنها یعنی بریتانیا را تضعیف می‌کرد. در ۲۷ سال بعد، که هند به آزادی دست یافت، این نتیجه به دست آمد که دوران‌دیشی عملی و حساب شده حکومت بریتانیا و آمیختن آن با افکار عمومی نیرومند انگلیس که موافق استقلال هندوستان بود، در اعطای آزادی به هند به اندازه اراده مردم این کشور مؤثر افتاد.

که در این روز در سراسر کشور مردم از خرید و فروش دست بکشند و با تعطیل عمومی به «و نیایش بپردازند (هرتال)». در پی برگزاری هرتال که دهلی بر اثر اشتباه مطبوعه، یک هفته زودتر آن را آغاز کرد (یکشنبه ۳۱ مارس) در روز دهم آوریل در شهر امریتسر در پنجاب موج هیجان بالا گرفت و پلیس به روی مردم بی‌دفاع آتش گشود و بطور کلی برخلاف میل گاندی نهضت به خشونت گرایید. در این روز یکی از زنهای انگلیسی که در هند معلم بود مورد تهاجم مردم قرار گرفت ولی جان سالم به در برد. چند نفر انگلیسی دیگر هم که در دفتر کارشان نشسته بودند کشته شدند و ساختمانهای اداری دولتی و از جمله بانک به آتش کشیده شد. علت همه اینها، توقیف چندتن از رهبران هندیها و اقدامات سرکوبگرانه پلیس بود. از جمله آن که به دستور ژنرال دایر که یک سرتیب انگلیسی و فرمانده نیروهای انگلیسی در هند بود پلیس در محله باغ جالبان والا در شهر امریتسر؛ در روز سیزدهم آوریل، چنان کشناری به راه انداخت که به قول نهر «کلمه امریتسر معنای کشتار و قتل عام به خود گرفت» و... «جالبان والا باغ صورت یک زیارتگاه سیاسی را به خود گرفته است...» به گفته نهر در این کشتار ۶۰۰ نفر، و به گفته ودمپتا «۴۰۰ نفر» در کمتر از ده دقیقه یکجا قتل عام شدند و هزاران نفر زخمی شدند. ژنرال دایر در پنجاب حکومت نظامی سختی اعلام کرد و نیز مقررات موهبی وضع کرد از جمله دستور داد که هندیها به وقت عبور از خیابانی که آن معبر انگلیسی مورد تهاجم قرار گرفته بود به حالت چهار دست و پا بر روی زمین بخوابند و برای آذین احترام به هر فرد انگلیسی که بر سر راه خود بینند از گاریهای خویش بیادار شوند.

توضیح آن که سفارش مونتگگ به لرد ریدینگ که طی آن مظاهرا مخالفت و نفی حکومت انگلیس از این اعمال وحشیانه و موهن به نایب‌السلطنه اعلام شده است به همین جنایات سبعانه مربوط می‌شود. بدیهی است که آنها برای کشته شدن و زخمی شدن هندیها دل نمی‌سوزانیدند بلکه خود به وحشت افتاده بودند که مبدا این گونه رفتارها و تفتیقات به آشوبها و بلواهای دیگری بر ضرر حکومت انگلیس تمام شود. برای اطلاع بیشتر رک. به: گاندی و پیروان او، از مجموعه تاریخ‌سازان صفحات ۱۸۸-۱۸۹ نیز نگاهی به تاریخ جهان، صفحات ۱۳۸۰-۱۳۷۶ و زرنگی من صفحات ۹۹-۹۰.م.

ضعف این جنبش که به شدت جنبه نمایشی و پرسروصدایی داشت این بود که هرگز نتوانست خود را برای يك مبارزه جدی به خاطر آزادی به صورتی مستحکم و استوار سازماندهی کند و حتی در اوج خشمش در هم فرو می ریخت، پس از زندانی شدن رهبرانش فرو می نشست و پس از رهایی آنها از زندان، به کنگره یا به فعالیتهای آرامی همچون بهبود وضع روستاها می پرداخت و یا هیجان قانون اساسی را در مورد طرح اصلاح شوراها و قانون گذاری را که از پیش تحریم شده بود به راه می انداخت و به این ترتیب، نیرویی تازه می یافت. حکومت بریتانیا از چنین اقداماتی جلوگیری نمی کرد و در عین حال گاندی منتظر زمانی بود که خشم ملی بار دیگر به جوش آید و او جنبش نافرمانی عمومی دیگری را به راه اندازد.

در خلال ۲۷ سال بعدی، فقط نافرمانیهای عمومی کوتاه یکی دو ساله ای رخ نمود که دوره های طولانی تجدید نیرو را در پی داشت. در آغاز جنبش، همواره، رهبران نهضت ابتدا توقیف و یا تبعید می شدند و توده مردم عادی را به خود وا می گذاشتند تا جنبش را هدایت کنند و زندانها را پر سازند. گروه رهبری ملی برگزیده گاندی، بجز در مواردی که مرگ یا پیمان شکنی معدودی نادر از آنها سبب تضعیفش می شد، بی هیچ تغییری ثابت ماند. آنها، هر بار، بر اثر شدت و گسترش تقاضای توده مردم [که به هنگام دستگیری و برای آزادی رهبران خود دست به تظاهرات می زدند] از زندان باز می گشتند. این رهبران که به چنین حالت و جاذبه بی مانندی [یعنی توده مردم] پشت گرم بودند، [در میان خود] هماهنگی نداشتند؛ ولی بجز يك نفر در گجرات به نام والابهابای پاتل (Vallabhai Patel) [۱۲]، و يك نفر در ولایات متحد یعنی جواهر لعل نهرو، رهبران دیگر علاقه عمیقی در راه اندازی کنگره به صورت ماشین جنگی کارآمد، نشان نمی دادند. در دهه ۱۹۳۰، هیچ کس بجز نهرو سعی نمی کرد تا گاندی را به رویارویی با دولت بریتانیا وادار کند. این گاندی بود که همه وقت باید دیگران را وادار به این کار کند. او هم نیروی شتاب دهنده و هم نیروی بازدارنده را در قدرت خویش داشت.

۲

ولایات متحده مرکز طوفانی جنبش بود. آتش اشتیاق در شهرهای این ایالت زبانه می کشید و حومه شهرهایش با ناآرامیهای ارضی و ملکی [شورش های دهقانی] [۱۴] در تلاطم بود. ولایات متحده وطن و میدان فعالیتهای بسیاری از رهبران مشهوری چون نهروهای سحرآفرین، برادران علی پرچوش و خروش، حسرت

[۱۳] پاتل از رهبران مبارز و آزادیخواه هند بود که لقب سردار نیز داشت. م.

[۱۴] برای اطلاع بیشتر در مورد شورش های دهقانی به کتاب های نهرو بویژه زندگ من، صفحات ۴۹۹-۴۷۷ مراجعه کنید. م.

موهانی اتشین، مدان موهن مالویا (Madam Moham Malaviya) [۱۵] روحانی معزز و محترم بود. در این‌جا باید از دو رهبر دیگر یعنی دو پزشک مشهور اهل دہلی یعنی حکیم اجمل‌خان و دکتر انصاری نام برد که ثروت و نفوذ شخصی گرانبهای آنان به تغذیه مالی جنبش خلافت کمک می‌کرد و ولایات متحد را به صورت میدان اصلی فعالیت‌های آنان در آورده بود. از فراز سکوه‌های سخنرانیهای همگانی ولایات متحد بود که ناسیونالیسم هندی در هر سه شیوه دنیوی، پان اسلامیت و تجدید حیات هندی خویش به غرش در آمد. دو مؤسسه آموزشی که گروه روشنفکران و دانشمندان هندو و مسلمان را تربیت کردند و در شمار پر ارج‌ترین مؤسسه‌های آموزشی محسوب می‌شدند، یعنی دانشگاه هندوی بنارس و دانشگاه اسلامی علیگره، نیز در این ایالت بودند و وسیله مشارکت رهبران جوانتری را که تعصب مذهبی خاص خود را داشتند در جنبش فراهم ساختند.

این ایالت همچنین موطن مؤسسه‌های معتبر آموزش مسائل اسلامی بود که این مؤسسه‌ها اعتبار و نفوذ خود را در راه حمایت از جنبش بکار گرفته بودند. مولانا عبدالباری، روحانی و مدیر مدرسه مشهور اسلامی فرنگی محل که در لکنه‌و قرار داشت، با بخشنامه‌های مذهبی‌اش به جنبش تقدس بخشیده بود. گاندی، به هنگام سفرش به لکنه‌و در فرنگی محل توقف کرد و در کنار مولانا‌های آن‌جا بر سکوه‌های سخنرانیهای عمومی ظاهر شد؛ هندویی لاغر که فقط لنگی بر کمر داشت، در میان جمعی از روحانیون مسلمان پاریش و ردای بلند، می‌نشست. ناهاهنگی موجود در این منظره، در نخستین نگاه، وحدت میان هندوها و مسلمانان آن دوره را چون نمایشی غم‌انگیز می‌نمایاند. یکی دیگر از مدارس مشهور معارف اسلامی که خیلی مبارزتر از فرنگی محل بود دارالعلوم شهر دیوبند واقع در ولایات متحد غربی بود. روحانی مدیر این مدرسه، به نام مولانا حسین احمد مدنی، نماینده مجسم سنت سازش‌ناپذیر مسلمانان هند با حکومت استعمارگرانه بریتانیا بود.

مسألة چشم‌گیر دیگر صف دوم رهبری مسلمانان در ولایات متحد بود. چودری خلیق‌الزمان، مرد خوش‌سیمایی که از جذابیت فردی زیادی برخوردار بود، اهل لکنه‌و و برجسته‌ترین طرفدار جنبش خلافت و عضو کنگره ملی هند بود. او خود حقوقدان معروفی نبود ولی از خانواده پر نفوذ و کامران حقوقدانهای ممتازی بود که تمام مواهب و منابع خانوادگیش را در خدمت جنبش قرار داده بود. او تحت حمایت دکتر انصاری و مورد علاقه نهرها بود. او از روزهای دانشجوییش در علیگره به بعد در جنبش پان‌اسلامیک فعالیت کرد. بود و در سال ۱۹۱۲ دکتر انصاری را در مأموریت پزشکیش که در خلال جنگ بالکان به ترکیه می‌رفت، همراهی کرده بود. پس از بازگشتش از ترکیه در سال ۱۹۱۳، در مسلم-

[۱۵] مالویا یکی از روحانیون هندو و از مبارزان و رهبران پیشواز کنگره ملی هند بود که بیش از ۵۰ سال از عمر خود را صرف مبارزه در راه استقلال و آزادی هند کرد. وی با لقب «پاندیت» که لقب روحانیون است نامیده می‌شد.

لیگ و جنبش پان اسلامیک جای پای خود را بخوبی محکم کرد. خانواده او زمین-داران محترمی اهل ناحیه مجاور بارابانکی (Barabanki)، بودند که او نیز با رهبران محلی آنجا ارتباطهای پردامنه‌ای داشت. مقام او در مرکز سیاستهای مسلمانان در ولایات متحده مدیون این حقیقت بود که وی برای مدتی در مقام منشی سیاسی مهاراجه محمودآباد خدمت کرده بود و این مهاراجه محمودآباد خود حامی بعضی از سیاستمداران مسلمان ولایات متحد بود.

دوست صمیمی خلیق‌الزمان که در مأموریت پزشکی ترکیه نیز همکاری کرد، شعیب قرشی نام داشت که او هم اهل ولایات متحد و تحت حمایت دکتر انصاری بود که هم به هزینه وی در انگلستان تحصیل کرده بود؛ مورد علاقه برادران علی و داماد آینده محمدعلی [مولانا] بود. گاندی که به او توجه زیادی مبذول می‌داشت در زمانی که در زندان بود سردبیری نشریه «هند جوان» را به وی واگذار کرد. یکی دیگر از چهره‌های رهبری‌کننده جنبش، عبدالمجید خواجه، همزمان با جواهر لعل نهرو در کمبریج تحصیل کرد، وکیل دعاوی علی‌گره و عضو خانواده زمیندار برجسته‌ای بود که از سال ۱۹۱۵ به بعد در کنگره به فعالیت پرداخت. تصدق احمدخان شروانی، که از خانواده مالکان سرشناس شروانی علی‌گره و وکیل دعاوی بود و با نهرو و دکتر انصاری صمیمیت داشت نیز یکی دیگر از رهبران جنبش به شمار می‌رفت.

رفیع احمد قدوانی، پشت سر رهبران بزرگ ولایات متحد، به صورت ناشناخته وارد جنبش شد. سلسله‌ها، خانواده‌ها، شبکه و وابستگیهای حمایت‌کننده و حمایت شونده، معلم و شاگرد و مرید و مراد حاکم بر تحول مشغله‌های سیاسی برای سه دهه آتی، از پیش شکل گرفته بود. نزدیک به تمام کسانی که در شمار همشاگردی، همکاران و دوستان و دشمنان وی به حساب می‌آمدند از پیش در کنگره و خلافت و نهضت مسلم‌لیگ آن ایالت جای پای خود را محکم کرده بودند. در این میان، تنها ۳ چهره از افرادی که در استقلال آینده هند نامداران بزرگ شدند در این سناریو دیده نمی‌شدند. این سه تن عبارت بودند از خود رفیع، گودویندبالاهب پانت (Godvind Ballahb pant)، [۱۶] و لعل بهادر شاستری (Shastri). رفیع احمد قدوایی، مرد جوانی که از راه دانشکده رسیده بی‌آنکه ارج و آوازه‌ای داشته باشد به جنبش راه یافته بود، همچنان در جنبش چهره مبهمی بود. اما آنچه که او را از دیگران متمایز کرد آن بود که وی مسلمان ناشناخته‌ای بود که چندان در قید اسلام نبود. در حالی که دیگران از طریق جنبش خلافت به کنگره راه یافته بودند، قدوایی به‌طور مستقیم، بی‌آنکه سروکاری با جنبش خلافت پیدا کند به کنگره پیوست.

رفیع حتی در ناحیه بارابانکی یعنی در ولایت خودش نیز خیلی کم مورد توجه

[۱۶] نهرو او را «از دوستان و همکاران قدیمی» خود که مدتی نیز با یکدیگر همبند بوده‌اند می‌داند - کشف هند، ص ۹۴۱-م.

بود. نواب علی، سیمای سرشناس آن منطقه، دایی او و دایی زاده پدرش بود که از فعالیت پرسودش در دادگاه دست کشیده بود و با فقر و تنگدستی ساخته بود. در روزگاری که در کار قضاوت دولت یارش بود، او به خاطر سخاوتمندیش در سطح محلی شهرت عظیمی به دست آورده بود و عادتش بر این بود که یک چهارم درآمدش را به مؤسسات خیریه می بخشید. خانه او از میهمانان شریف و وضع بویژه رداپوشان موی بلند رنگارنگ، از روحانیون مسلمان گرفته تا اهل تصوف و متولیان زیارتگاههای مسلمانان آن ناحیه، مملو بود. در حالی که آتش اشتیاق در میان طبقه متوسط مردمان مسلمان که در دهکدههای اطراف ساکن بودند به خاطر این نهضت شعله ور بود بسیاری از حقوقدانهای مسلمان نیز از کار قضاوت و حقوق کناره گرفته بودند. آنها پارچه های ابریشمین و لطیف و نازک بافت خارجی خود را به دور ریختند و لباسهای زیر خادار را برتن کردند و در این رستاخیز نوین مملو از شوق مذهبی خویش، ریشهای بلندی گذاشتند. برادر رفیع به نام شفیع و تعدادی از عموها و داییمها و فرزندان آنان و پسرخاله ها و پسر عموها و دیگر خویشاوندان وی در شمار این افراد بودند. او می توانست در قلمرو اجتماعی و سیاسی که گروهی از خانواده های وابسته او بر آن تسلط داشتند راه ترقی را بپیماید، ولی او این جامه را برتن خویش فراخ یافت. اصرارهایی که او را واداشته بود تا از تحصیل دست بکشد و به جنبش ملحق شود، در اساس سیاسی بودند، در حالی که، فشارهایی که از سوی خویشاوندان و نزدیکانش بر وی وارد می آمد در اساس مذهبی بود. او با آنان که شیفته طرفداری از خلافت بودند شریک نشد. در آن روزها هر دو قوم هندو و مسلمان طرفدار تجدید حیات مذهبی، در ناسیونالیسم هندی به یک اندازه سهیم بودند. رفیع، خود از این که علائق خانوادگیش را با تعاریف تند تمایلات ایدئولوژیکی و بحثهای بی پایان و بی نتیجه درهم آمیزد، بیزار می جست. بنابراین، در عین حال که با فعالیتهای ضد دولتی آنها همراهی می کرد، در نقطه ای از این راه، بی مقدمه و ناگهانی از آن گروه گسست و راه دیگری را در پیش گرفت. به این ترتیب از کار خود را بطور کلی به فعالیتهای کنگره محدود کرد. در زمانی که رشته اختلاف وجدایی میان کنگره و احزاب قومی به مویی بند بود، و جو فکری دانشگاهی که او در آنجا تربیت یافته بود شدیداً به مسائل اسلامی اشتغال داشت، اقدام به چنین عملی، برای جوان مسلمانی چون او، تصمیمی کاملاً غیر منطقی به شمار می آمد.

او حتی در فعالیتهای کنگره در آن ایالت نیز نقش عمده ای نداشت. برفراز سکوی سخنرانی نمی رفت چون خجالت می کشید و از مواهب سخنوری کاملاً بی بهره بود. به مجامع عمومی می رفت و در گوشه ای می نشست و به سخنرانی طرفداران جنبش خلافت و ناسیونالیستهای محلی گوش فرا می داد. او در تظاهرات مردمی پشت سر رجال محلی به راه می افتاد ولی توان و دل و جرات فریادکشیدن و شعاردادن یا استعداد اداره کردن جمعیت را که می توانست از وی شخصیت برجسته ای بسازد

نداشت. آنچنان که بعدها معلوم شد، میزان تعهد او به مبارزه برای آزادی و توان پایداریش به تقریب از هرکس دیگری که بر فراز سکوه‌های این ناحیه نمره می‌کشید عظیم‌تر بود. ولی همچنان در تاریکی به دنبال نقشی مؤثر برای خویش می‌گشت ولی نیافته بود. فعالیت اساسی او در این دوره عبارت از این بود که برای سازمان‌دادن کمیته‌های کنگره از روستایی به روستای دیگر سفر کند تا از این طریق دادخواهیهای دهقانان علیه مالکان را مطرح کند. این فعالیت آرامی بود که خانواده محترم قدوایی منسوب وی هیچ سود و علاقه‌ای در آن نمی‌دید.

۴

دوره جنگیدن با سلطه بیگانه در چارچوب محدودیتهای مصونیت قانونی، زیاد دوام نیاورد. و با وجود محدودیتهای و احتیاطی که گاندی اعمال می‌کرد، داغی جنبش در سراسر کشور بالا می‌گرفت و جنبش شکیبایی خود را از دست می‌داد. در ژوئیه ۱۹۲۱، کنفرانس خلافت سراسر هند که در کراچی تشکیل شد با صدور تصویب‌نامه‌ای مسلمانان را که در ارتش هندی بریتانیا خدمت می‌کردند و کسانی را که به تجدید نیروی قوای مسلح کمک می‌کردند و نیز افرادی را که پذیرفته بودند به استخدام این ارتش درآیند تکفیر کرد. در همین زمان، اعضای مبارز کنگره فشار برای مبادرت به نافرمانی عمومی راه‌غاز کردند و ولایات متعدد در این خواسته پیشگام بود. گاندی که از خشونت بیم داشت، به شدت می‌کوشید تا جهت آنها را به سوی رویه‌ای که کمتر حالت تهاجمی داشته باشد، نظیر نهضت خادار، سوادشی و مبارزه علیه نجس‌پنداری، تغییر دهد. موج عظیمی که، بنا به خواسته او، آتش بزرگی علیه لباس خارجی برپا کرد و تصمیم کنگره مبنی بر تحریم دیدار شاهزاده ویلز از هند، که برای نوامبر آینده اعلام شده بود، سبب شد تا آنها مدتی تغییر جهت دهند. مبارزه‌ای که طرفداران خلافت در جهت کاستن شدت گرایش و وفاداری مسلمانان نسبت به ارتش در پیش گرفته بودند سبب برافروختگی و انگیزش بیشتری گردید که برای دولت زنگ خطر بود. برادران علی و شماری دیگر از رهبران خلافت که به تصویب‌نامه کراچی رأی داده بودند و از آن جانبداری می‌کردند، روز چهارم سپتامبر دستگیر و به آشوبگری متهم شدند. محاکمه هیجان‌انگیز آنها در کراچی، که متهمان طی آن با غرش رعدآسایی، عاملان تعقیب خود را با تاسی به اشتیاق مذهبی شهدای گذشته اعلام به مبارزه می‌خواندند، روحیه کشور را تا حد تلاشی انفجارآمیز بالا برد. گاندی هنوز آمادگی نداشت تا به اندازه‌ای که طرفداران خلافت انگلیسی‌ها را از رده بودند آنها را برنجاند و تحریک کند. ولی علی‌رغم وفاداریش که نسبت به متحدان خلافت‌خواه خود ابراز می‌کرد مجبور شد به مبارزه برخیزد. روز چهارم اکتبر گاندی و ۴۷ نفر دیگر از اعضای کنگره بیانیه‌ای صادر کردند و طی آن نمونه تصویب‌نامه خلافت کراچی را جسورانه

تکرار کردند و اعلام داشتند که: «به عنوان کارمند در خدمات کشوری، یا بخصوص بیش از آن، یعنی به عنوان سرباز، خدمت کردن در نظام حکومتی که اقتصاد، اخلاقیات و سیاست هند را به پستی کشانیده است، با شوون ملی هرفرد هندی مغایرت دارد». این بیانیه برفراز هزاران سکو در مجامع عمومی سراسر کشور مکرر خوانده شد.

در این ایام، گاندی همچنان از تقاضاهایی که برای مبادرت به نافرمانی عمومی می شد سر باز می زد. کمیته کارکنگره اعلام داشت که چون تحریم لباس خارجی هنوز بطور کامل به پیروزی نرسیده است، نمی تواند برنامه ای فراگیر برای نافرمانی عمومی را مجاز بشمارد ولی به افرادی که از ادامه تبلیغات سوادشی منع می شوند اجازه می دهد که در برابر دست به نافرمانی بزنند [۱۷] ولی یک ماه بعد، در پنجم نوامبر، اجرای نافرمانی عمومی در جلسه کمیته کنفرانس سراسر هند از نو مورد تقاضای شدید قرار گرفت. چنین به نظر می رسید که گاندی این بار تسلیم شده باشد. ولی چنان شرایط سختی را برای نواحی و ایالاتی که خواهان شروع نافرمانی عمومی بودند مقرر کرد که انجام چنین کاری را برایشان دشوار ساخت. به این قرار که فقط افرادی که از لباسهای دستریس و دستباف استفاده می کردند و به عدم خشونت، وحدت مسلمان و هندو و تبری از نجس پنداری اعتقاد داشتند می توانستند در نافرمانی عمومی مشارکت ورزند و تنها آن نواحی که قاطبه اهالیس لباس خادار را تن پوش خویش قرار داده بودند اجازه یافتند که آن را آغاز کنند. آنان که در این جنبش از خود مقاومت نشان می دادند نمی بایست به اعانات مردمی پشت گرمی داشته باشند بلکه می بایست که زندگی خود را از راه پنبه زنی، دست ریزی و دستبافی تأمین کنند. هیأت ولایات متحد شرکت کننده در کمیته کنگره سراسر هند از این تصمیم بسیار ناخشنود بود و رئیس این کمیته کنگره ایالتی، حسرت موهانی، بشدت مخالف بود که با گذاشتن چنان شرایط دشوار، نافرمانی عمومی را فلج کنند.

نافرمانی عمومی که می باید تحت چنین شرایطی هدایت شود، کارگران و دهقانان بی قرار هند را نادیده می گرفت. زیرا شرایط نامساعد زندگی آنها پرورش چنین مقرراتی را که گاندی وضع کرده بود و در خانه های افراد طبقه متوسط به نحو احسن گسترش یافته بود، اجازه نمی داد. ولی دهقانان و کارگران در سراسر کشور با افرادی که بر آنها ستم می کردند به مخالفت برخاستند. دهقانان ولایات متحد تقریباً ناخوانده وارد جنبش شدند. اینها ستم دیده ترین دهقانان هند بودند که زمینداران فئودال که خود پایه حکومت بریتانیا در این ایالت محسوب می شدند بر آنان حکمرانی می کردند. کنگره هیچ برنامه مشخصی که بتواند براساس تجربیات زندگی آنان دارای معنا و مفهومی باشد نداشت. ولی پیام آزادی ملی چنانچه از

[۱۷] منظور نافرمانی انفرادی است. ر.ک. به: کشف هند تألیف نهر و صفحات ۷۳۶-۷۳۲-م.

صافی شهرها گذشت و به کوش آنان رسید امید مبهم رهایی از استثمار فئودالی را در آنان برانگیخت.

در دسامبر ۱۹۲۰، کنفرانس عظیم کیسان [۱۸] که در شهر فیض آباد برگزار شد تصمیم گرفت که هیأت نمایندگی خود را برای شرکت در اجلاس سالیانه آینده کنفرانس به شهر ناگپور بفرستد. در ژانویه ۱۹۲۱ ناآرامیهای ارضی [شورشهای دهقانی] در شهر رای بریلی پیش آمد. بنابر گزارش اداری یکساله ولایات متحد این ناآرامیها به علت ترویج عدم همکاری و گسترش سریع سازمانهای داوطلبان خلافت و کنگره به وجود آمد. از آن زمان به بعد، جنبش ارضی [دهقانی] در بسیاری از نواحی ولایات متحد گسترش یافت. در رای بارلی، طبق اسناد اداری، از بین بردن محصول و ملک زمینداران جابجا دیده می شد؛ جمعیتی نزدیک به ۳ هزار نفر از دهقانان، یکی از زمینداران را در خانه اش محاصره کردند، به نحوی که اگر پلیس دخالت نکرده بود نجات نمی یافت. در روز ششم ژانویه، پلیس ناگزیر شد که ازدحام جسورانه دهقانان را با استفاده از آتش اسلحه درهم بشکند و روز بعد، ازدحام دهقانانی را که سعی داشتند با زور راه خود را به شهر رای بارلی بکشایند و زندانیان را رها کنند، ناگزیر با گشودن آتش متوقف کردند. ۳۰ دهکده و یک بازار در شهر فیض آباد غارت شدند. البته باید توجه داشت که اینها مطالبی است که دولت با رعایت مصالح خود و زمینداران در باب این وقایع شرح داده است؛ جواهر لعل نهرو، پس از آن که از صحنه این آشوب دیدن کرد به آنها اعتراض کرد و مدعی شد که دهقانان بطور کلی آرام بوده اند و انگیزه ای برای پلیس نبوده است که آتش به روی آنان بکشاید. در هر حال، هر دو گفته، بیانگر شدت و وسعت این جنبش ارضی [دهقانی] در ولایات متحد است. در آن زمان، دولت با اغتشاشات ارضی [دهقانی] خیلی بیشتر تهدید می شد تا با فعالیتهای تحریمی طبقه متوسط جامعه که در شهرها بودند و موازین قانونی به حد بسیار کمی مانع آنها در سرکوبی اینگونه اغتشاشات بود. دز بسیاری از موارد، آنها از ترور دهقانان و ضبط اموال و توقیف آنها که از سوی زمینداران اعمال می شد چشم پوشی می کردند. ناآرامیهای دهقانی، در هر حال، در سطح بیرونی دور حاشیه دایره جنبش باقی ماند، در حالی که مرکز صحنه را تحصیل کردگان طبقه متوسط شهرها و برنامه تحریم آنها در اشغال خود داشت. رهبران کنگره و خلافت در اینجا علاقه مند نبودند که از نارضایتیهای دهقانان و کارگران در جنبش خویش استفاده کنند. برنامه های اداری این سازمانها از هرگونه فعالیتی که جنگ طبقاتی را نیرو بخشد پرهیز داشت. تنها جواهر لعل نهرو و تسی چند از دیگر رهبران کنگره اهل ولایات متحد از این مناطق ناآرامیهای دهقانی دیدار کردند و روشهای تحکامیزی را که

[۱۸] کیسان ساجها یعنی سازمان دهقانان و مظلوران این کنفرانس، کنفرانسی است که دهقانان و یا سازمانهای مربوط به دهقانان برپا می کردند.

دولت و زمینداران برای سرکوبی آنان اتخاذ کرده بودند محکوم کردند. ولی در اینجا حتی نهر و هم در باره ارتباط مبارزه دهقانی بامبارزه وسیعتر آزادی هیچ عقیده روشنی نداشت و نتوانست به هیچ طریقی آنان را ارشاد کند. [۱۹]

جنبش عدم همکاری، برخلاف عقایدی که گاندی ابراز داشته بود در شهرهای ولایات متحد فشار می‌آورد؛ به این ترتیب که میان تظاهرکنندگان وطن پرست و پلیس در شهرهای میروت، کانپور، اتاوه (Etawah)، بالیا، علیگره و بارابانکی برخوردهایی روی داد که شدت این برخوردها متفاوت بود. در شهر میروت بازاری که در امر تحریم لباسهای خارجی با طرفداران عدم همکاری، همکاری نکرده بود غارت شد. در علیگره نیز به علت محاکمه یکی از مبلغین محلی آشوبی برپا شد که طی آن انبوه جمعیت به خزانه اداره تحصیلداری مالیات [۲۰] حمله برد آنجا را به آتش کشید و نابود کرد. آشوبهای ارضی [دهقانی] بر شهر بارابانکی تأثیر زیادی نداشت ولی در فعالیتهای عدم همکاری، این شهر یکی از طوفانی‌ترین نواحی ولایات متحد بود. سرلودویک پورتر، در جریان سخنرانی خود در شورای قانونگذاری ولایات متحد از آشفتگی بارابانکی به عنوان «نمونه‌ای واقعی» از آنچه در سراسر این ایالت اتفاق افتاده است یاد می‌کند:

«ناحیه بارابانکی ناحیه‌ای پر از معضلات است. این ناحیه مملو از طبقاتی است که افراد آن تحت تأثیر تعصبات مذهبی هستند و اگر یک بار سررشته از دست به در رود باز یافتنش دشوار است. این‌جا یکی از مناطقی است که (انها را چه بنام؟) طرفداران قدرت روحی برای کار انتخاب کرده بودند فعالیتهای اصلی آنها متوجه برانگیختن تعصب مذهبی بود. داستانهای دروغین درباره بمباران کردن اماکن مقدسه اسلامی، در بازارها، گردهماییها و در مساجد گفته می‌شد. به آنها می‌گفتند که به زنان هندو و مسلمان دست‌درازی می‌شد و داروهای که داروخانه عمومی در اختیار آنان می‌گذارد با شراب آمیخته است و چربی گاوها و حوکها برای تولید پارچه خارجی مورد استفاده قرار می‌گیرد. مسئله تحریم پیش‌آمد و فروشندگان لباسهای خارجی را تهدید کردند که دیگر لباس خارجی وارد نکنند و آنها را مجبور کردند تعهد کنند که این کار را انجام ندهند. این کار تا نوامبر و دسامبر،

[۱۹] خرد نهر و نیز در نوشته‌هایس جا بعد به این اهمیت اعتراف می‌کند. علاوه بر این جنبشها و شورشهای دهقانی در ولایات متحده را بایانی شیرین «در می‌گردان» از جمله می‌توانید به کتاب «زندگی من» اثر نهر و صفحات ۱۲۷-۱۱۷ تحت عنوان «در میان دهقان» و صفحات ۴۹۹-۴۷۷ همان کتاب تحت عنوان «شورشهای دهقانی در ولایات متحده» مراجعه فرمایید. [۲۰] در هند پیش از استقلال بر زمین‌های کشاورزی، املاک و آبادی‌هایی که به بیول افراد می‌دادند و به آنها «جاکره» و صاحب آن را «جاکردار» می‌گفتند مالکیت سناایانه‌ای وضع می‌شد. این رسم از زمان حکومت مغولها به بعد در هند مرسوم شده بود و صاحب‌مستحق که مأمور جمع‌آوری این مالیاتها و حراجها بود تحصیلدار (به همین لفظ فارسی) خوانده می‌شد و اداره آن را «تحصیل» می‌گفتند.

تا زمانی که پاسداری از مدارس برای به تعطیل و اعتصاب کشیدن آنها آغاز گردید، ادامه یافت. این نمونه‌ای واقعی از آن نقاطی است که تا مرحله مشتعل شدن فاصله بسیار کمی دارد.

آنچه گفته شد تصویر درستی از وضعیت شهر بارابانگی در خلال سال‌آشفستگی و نمونه بارزی از آتش و شور و هیجانی بود که مسلمانان به جنبش خلافت آورده بودند. خانواده محترم قدوایی در شهر بارابانگی در پیشاپیش این شورش حرکت می‌کردند و دانی رفیع، نواب علی، رهبر شناخته شده آن ناحیه بود. رفیع، خود، به‌همین اکتفا می‌کرد که در گردهماییها و تظاهرات در کنار دیگران قرار گیرد ولی این‌گونه سخنرانیها و احساسات هیجان‌آمیز و خارج از حد اعتدال با طبیعت و ذات وی بیگانه و ناسازگار بود.

اگر بدقت کنجکاوی شویم، ملاحظه خواهیم کرد که نه اطرافیان بلافصل او بلکه بالاگرفتن مسائل ارضی [شورشهای دهقانی] در نواحی مجاور ولایات متحد بود که در این دوره سازندگی عمرش او را مجذوب نفوذ و تأثیر خود ساخت. ده سال بعد، وقتی که اعضای کنگره به دستور گاندی به جنبش عظیم و افسانه گونه شکستن قانون نمک [۲۱] جذب شدند، او بار دیگر بی‌سروصدا ترجیح داد که در این نمایشنامه شرکت نکند و راه سازمان‌دادن به مبارزه دهقانان برای خودداری از پرداخت مال‌الاجاره در رای بریلی را برگزید. [۲۲]

۴

[۲۱] قانون نمک عبارت است از قانونی که براساس آن دولت بریتانیایی هند بخش خصوصی را از تهیه نمک منع کرد و تولید نمک را در اختیار خود گرفت و بر آن مالیات بست. گاندی در این باب نامه‌ای برای لرد آیروین (Irwin) نایب‌السلطنه هند نوشت و به او هشدار داد که سودی نبخشید. در نتیجه گاندی با اعلام قبلی، در روز دوازدهم مارس سال ۱۹۳۰ دوست مایل راه را از محل زندگیش در صومعه سبارماتی به سوی یکی از شهرهای استان گجرات واقع در ساحل غربی هند در کنار دریای عربستان پیاده پیمود. این شهر دندی نام داشت. در این شهر وی شروع به تهیه نمک از آب دریا کرد. به دستور گاندی و به پیروی از او مردم هند در هر کجا که می‌شد حتی در کنار جویبارهایی که آب شور داشت خود به تهیه نمک پرداختند. برای اطلاع از شرح مفصل ماجرا به کتاب «زندگی من» اثر نهرو صفحات ۳۴۹-۳۵۵ مراجعه کنید. کتاب «مهاتما گاندی و پیروان راه او» اثر ودمهتا نیز در صفحات ۱۹۶-۱۹۹ به شرح این راه‌پیمائی بزرگ و جنبش شگرف نمک پرداخته است. م.

[۲۲] پیش از استقلال هند تعلقه‌داری رسم بود باین معنا که افرادی زمین زراعی را از دولت اجاره می‌کردند و به نوبه خود به دیگران اجازه می‌دادند و گاهی این عمل چندین دست می‌گشت و طبیعتاً هر واسطه سودی برای خود منظور می‌کرد. نفر آخر که باید جور سود همه این واسطه‌ها و اجاره و مالیات دولت را بردوش خویش بکشد دهقانی بود که باید خود بر روی آن زمین کار کند چون او در حقیقت اجاره کننده آخری بود. هر اندازه که دولت بر اجاره و مالیات می‌افزود دهقان می‌بایست که آن را بپردازد. در هر حال سنگین‌تر شدن اجاره زمین و بالاتر رفتن مالیاتها از یک طرف و بحران اقتصادی جهانی و سقوط قیمتها که بر درآمد دهقانان هند اثر مستقیم داشت کمر آنان را در زیر دیون تحمیل شده بر آنان می‌شکست و شورشهای دهقانی و جنبش عدم پرداخت مال‌الاجاره و اعتصابهای مالیاتی را به دنبال آورد.

تا پایان سال ۱۹۲۱، سازمانهای داوطلبان خلافت و کنگره بی‌اندازه رشد پیدا کرده بودند و در سطحی وسیع برای پاسداری از مفاهیم لباسهای خارجی و مدارس صف کشیدند تا مراقب اعتصابات باشند و به تهدید و ارعاب مستخدمین دولتی به خصوص پلیس پرداختند.

تدارکات کنگره در جهت اعلام تحریم دیدار آتی شاهزاده ویلز که قرار بود در نوامبر آینده صورت گیرد آخرین ملاک عملی بود که قدرت شکیبایی دولت را در هم شکست. در ۲۲ نوامبر ۱۹۲۱ سازمانهای داوطلبان کنگره و خلافت به استناد بخش (۱) ۱۷ اصلاحیه قانون مجازات عمومی غیر قانونی شناخته شدند. رهبران کنگره و خلافت از کلیه رهبران و کارگران درخواست کردند تا با داوطلبان پیمان ببندند و به این ترتیب به مبارزه‌ای که دولت آغاز کرده بود پاسخ گفتند. توقیفهای دسته‌جمعی در سراسر کشور انجام گرفت و در پایان دسامبر نزدیک به تمام افراد صف مقدم رهبری سازمانهای کنگره و خلافت تا سطح رهبری ناحیه‌ای به زندان افتادند [۲۲]. فقط گاندی را به دلایل تاکتیکی در این زمان به حال خود وا گذاشتند.

نهرها، پدر و پسر، همانند اکثر رهبران ایالتی و ناحیه‌ای در ولایات متحد دستگیر و به انواع زندانها محکوم شدند. اعضای سازمانهای کنگره و خلافت در بارابانگی نیز با پرکردن اوراق ثبت‌نام داوطلبی و فراهم آوردن موجبات دستگیری خویش، مقاومت در برابر غیر قانونی اعلام کردن این دو سازمان را آغاز کردند. خانواده مسولی قدوایی، نیز که نواب علی سرکردگی آنها را داشت در این لیست قرار گرفتند و در پایان دسامبر ۱۹۲۱، اکثر مردان این خانواده به زندان افکنده شدند. این افراد شامل برادر رفیع، شفیع احمد قدوایی، داییمها و عموها و پسر داییمها و پسر عموها و پسر خاله‌ها و پسر عمه‌ها و دامادشان بودند. تعدادی از خدمتگزاران خانواده نیز در پی اربابهای خود روانه زندان شدند.

«(بنابر گزارش دولتی) در خلال ژانویه ۱۹۲۲، در شهر بارابانگی بی‌نظمی‌هایی روی داد. در روز سوم ژانویه و در روزهای بعد از آن، دسته‌های داوطلب مسلمان که سرشار از احساسات مذهبی بودند به همراه موسیقی و شعارهای جنگی اسلامی در خیابانهای شهر به راهپیمایی پرداختند. قصد رهبران این دستجات در ظاهر آن بود که پلیس را برانگیزند تا نسبت به آنان دست به اعمال خشونت‌آمیز بزنند و نیز ثابت کنند که با از خودگذشتگی توانایی توهین به مسئولان دولتی را دارند و از زندان رفتن بیمناک نیستند. نتیجه آن شد که پلیس در شهر دهانوکار تالاب (Dhanokar Talab)، آتش گشود و شماری از مردم کشته یا زخمی شدند.»

برای کسب اطلاع بیشتر به کتاب «نگاهی به تاریخ جهان» اثر نهر، صفحات ۱۴۱۱-۱۴۱۰ و کتاب «زندگی من» اثر نهر، صفحات ۳۸۷ به بعد و ۴۹۹-۴۴۷ مراجعه فرمایید. م.
[۲۳] در طی دو ماه دسامبر ۲۱ و ژانویه سال ۱۹۲۲ نزدیک به سی هزار نفر از رهبران هندو و مسلمان در زندانهای مختلف هند زندانی شدند. در صفحات آتی مفصلاً در این باره خواهیم خواند. م.

نزدیک به تمام رهبران کنگره و خلافت را در زندان ناحیه‌ای لکنهو گرد آورده بودند [۲۴]. موتی لعل نهرو آزاد شده بود ولی جواهر لعل نهرو و نزدیک به تمام رهبران کنگره ایالتی در ماه مارس آنجا بودند. پورشوتامداس تاندون، (Purshottamdas Tandon)، سام پورناناند (Sam Purnanand) موهن لعل ساکیسنا، (Mohanlal Saxena) گوپینات سری‌واستاوا (Gopinath Srivastava) بال‌کریشنا شارما (Balkrishna Sharma) و بسیاری دیگر که جواهر لعل مجبور بود در نهضت کنگره ولایات متحد با آنها همکاری نزدیک داشته باشد در سربازخانه‌های هندو بودند. در این جا بود که برخورد عقاید و بحث از شیوه‌های مختلف زندگی پیش می‌آمد زندانیان مسلمانی که در این زندانها بودند برای طبقه متوسط و محترم ولایات متحد و شور و هیجان آنها احترام خاصی قایل بودند. زندانیان هندویی در آنجا بودند که در هم‌جوئی از فرهنگهای هندو و مسلمان را باز می‌نمایاندند که در هند شمالی شکل گرفته بود. این در هم‌جوئی توسط کایاست‌های (Kayasth) لکنهو و پاندیت‌های کشمیری همچون نهروها به بهترین وجهی متجلی گردید. این افراد تا حد زیادی به مسلمانان نزدیک بودند و از نظر نحوه تغذیه و آداب معاشرت و جوه مشترک داشتند. بالاخره افراد زیادی هم در آنجا بودند که نحوه زندگی سخت‌تر و تقوای مذهبی هندویی، گیاهخواری و امساک غذایی را که قوم هندو به آن خو گرفته بود نمایش می‌دادند. این افراد نمی‌توانستند بر تعصباتی که در برابر مسلمانان داشتند فائق آیند و بنابراین باز آنها دوری می‌گزیدند. پورشوتامداس تاندون و سام پورناناند سرآمد این گروه بودند.

زندانیان مسلمان بیشتر از هیجان عمیقی که نسبت به امر خلافت از خود نشان می‌دادند، تمایلات طبقه متوسط و محترم کشور به غذا و سودجستن از لذایذ خوراکی را نیز با خود به زندان آورده بودند که همبندهای هندویشان را به خشم می‌آورد، زیرا تقوای مذهبی و اعتقاد به تجدید حیات مذهبی رایج در میان زندانیان هندو نمی‌توانست با آن وجه مشترکی داشته باشد. خانواده‌های زندانیان مسلمان هر دو هفته یک بار بر تختهای روان سرپوشیده یا بر کالسکه‌های در پارچه کشیده شده به زندان می‌آمدند و گزیده‌ترین غذاهای لذیذ مسلمانان را با خود می‌آوردند. این مجموعه‌های غذا وسایل برگزاری ضیافتهایی را در سربازخانه‌ها فراهم می‌کرد که به همراهی بدله‌گوییها و مزاحها، از برخوانی اشعار هندو و یا مباحثات سیاسی به زبان اردوی بسیار سلیس تا شامگاهان ادامه می‌یافت. آن دسته از زندانیان هندو که این فرهنگ عمومی را می‌پذیرفتند از این لذایذ بهره برمی‌گرفتند. نهروها با زندانیان مسلمان صمیمی بودند و در عین حال که جواهر لعل به علت احتیاط و پروای ذاتیش تا حدی کناره می‌گرفت اما خلیق الزمان در خاطراتش می‌گوید که: «پاندیت موتی

[۲۴] خاطرات نهرو از زندان لکنهو نیز بسیار خواندنی است به کتاب «زندگی من».

صفحات ۱۶۸-۱۷۹ مراجعه فرمایید.

لعل نهر و روی هم رفته با دیگران تفاوت داشت او با ما گلی دندا بازی می کرد و می گفت و می خندید و با ما اشعاری از دیوان شاعر پارسی زبان حافظ شیرازی را از بر می خواند. ولی گروهی هم از زندانیان هندو بودند که به فرهنگ اسلامی و روش زندگی مسلمانان به چشم فرهنگی که نابینا نخستین فرهنگ هندو را آلوده ساخته و تحریف کرده است می نگریستند و از گروه مسلمانان کناره می گرفتند. میان رهبران این گروه یعنی پورشوتامداس تاندون و سام پورناناند با زندانیان مسلمان دشمنی پنهانی وجود داشت که آن را به خارج زندان هم تسری دادند و تا دوران دهه های جنبش ملی دوام یافت. در خلال منازعه ای که بر سر مسائل سیاسی جاری در زندان در گرفت سام پورناناند برضد «دیگر هندیان» که نسبت به مسلمانان هندی ابراز وفاداری می کردند به تلخی سخن راند. کینه و تندی این حمله مدتها در ذهن زندانیان مسلمان زندان ناحیه ای لکهنو باقی ماند. این تمایل ضد مسلمان نهفته در وجود تاندون و سام پورناناند در خلال جنبش آزادی مهار شده باقی ماند، ولی در شب جدایی [پاکستان از هند] نزدیک بود با خشونت بسیار مهیبی منفجر شود و این زمانی بود که مردوی این رهبران مسلمان را به اتهام ناسپاسی و عدم وفاداری دیرینه ریشه داری که نسبت به هندوستان از خود نشان داده بودند و نیز به اتهام فرهنگ و زبان تحمیلی بیگانه آنها محکوم ساختند. نهر و می نویسد:

«در سربازخانه ای که من زندانی بودم حدود پنجاه نفری بودیم. همه در هم می لولیدیم. بسترهایمان سه چهارپایی از هم فاصله داشت. خوشبختانه تقریباً تمام کسانی را که در این سربازخانه زندانی بودند می شناختم و بسیاری از دوستان نیز در میان آنها بودند. ولی یافتن فرصتی برای بیان حرفهای خصوصی مشکلی بود که شب و روز ما را آزار می داد.

همواره به همان انبوه جمعیت با همان آزار و اذیتهای ناچیز و رنجشها چشم می دوختیم و برای رهایی از آنها هیچ کنج خلوتی نمی یافتیم. در انتظار یکدیگر استحمام می کردیم و لباسهایمان را می شستیم و تا ورزشی کرده باشیم دور تا دور سربازخانه می دویدیم و آن قدر حرف می زدیم و بحث می کردیم که حوصله یکدیگر را از این گفتگوهای روشنفکرانه سر می بردیم. این همان جنبه ملال و زندگی خانوادگی بود که صد برابر بزرگ شده بود. اما با این همه افراد سربازخانه های جور و اجور از مواهب و زیباییهای خانوادگی اثری نبود.

رفاقت در سلولهای زندان، در اصل، از آن کیفیت رفاقتی که خطر جانی داخل سنگرها آن را به وجود می آورد برخوردار نیست. هم سلولیهایی پیوسته یکدیگر را می آزارند، بر سر غذا و خواروبار [جیره] زندان با هم گلاویز می شوند. یک نواختی کسل کننده روزهای خود را با نزاع بر سر هواخواهی از این یا آن گروه پر می کنند در حالی که سربازان در داخل سنگرها رفاقت پایداری به هم می رسانند. سیاستمدار چه در بند باشد و چه آزاد، در اصل، در نفوذ خود برای کسب قدرت،

ابتدا برای سازمان سیاسی خود و بر اثر آن، برای احراز قدرت کشوری پای می- فشارد. سرباز، در آن سو، در نشاط زاییده از خطر، کمترین چیزی را که به خاطر هدف خود گرو می-گذارد جان شیرین است. چنین است که او رفاقتهای پایدارتری به هم می-رساند.

در آن سوی دیوارهای زندان، جنبش که به علت توقیفهای دسته-جمعی بی-رهبر مانده بود، با اعمال پراکنده خشونت-آمیز، مهاری را که گاندی بر آن زده بود درهم شکست. اغتشاشات ارضی [شورشهای دهقانی] با ویران کردن حاصل و املاک متعلق به زمینداران در رای بریلی به وقوع پیوست. در روز هفتم ژانویه انبوه جمعیتی که بین ۷ تا ۱۰ هزار نفر بودند سعی داشتند که برای رها ساختن زندانیان بازور وارد شهر رای بارلی شوند و با آتش پلیس ناگزیر متفرق شدند و همین عمل در ماه مارس هم دوبار تکرار شد.

در روز چهارم فوریه شورش سهمناک چوری-چورا، که دهکده‌ای در ناحیه گوراخپور [۲۵] است رخ داد. در این وقت جمعیتی چندین هزار نفری چند نفر پلیس را با سنگ و پاره آجر تا آنجا راندند که در دفتر پست پلیس پناه گرفتند، آن‌گاه ساختمان را به آتش کشیدند و پلیس‌هایی را که پس از آن سعی در فرار داشتند تا سرحد مرگ زدند، روی لاشه آنها نفت ریختند و آنها را سوزاندند [۲۶]. دو روز بعد از آن، در ششم فوریه، جمعیتی انبوه که در بارلی سعی داشت که تالار شهر را تسخیر کند با آتش پلیس پررنگ شده شد.

گاندی از این رویدادها بشدت تکان خورد. از سویی، ایمانش به لرزه درآمد، چون او بود که توانسته بود عدم خشونت را به توده مردم هند تلقین کند و از سویی دیگر، از آن ترس داشت که خشونت متقابل صاحب قدرت [دولتی] به مراتب هولناک‌تر باشد و چنین خشونتی سبب شکست و وحشت مردم برای مدتی طولانی گردد. بنابراین، شیپور عقب‌نشینی را به صدا درآورد. او مرتکب اشتباه بزرگی به عظمت کوه‌های هیمالیا شده بود و آشکارا به این اشتباه اعتراف داشت. اشتباهش این بود که جنبش را در زمانی به راه انداخته بود که مردم آمادگی چندان مؤثری برای عدم خشونت نداشتند؛ به این علت جنبش [نافرمانی عمومی] را متوقف کرد. تصمیم انصراف گاندی که در اوج جنبش اعلام شد، اکثر فعالان جنبش را که در خارج از زندان بودند تکان داد و اعضای کنگره و طرفداران خلافت داخل زندان این کار را کم جراتی و اغفال‌شدن تلقی کردند. این تصمیم همه‌جا به باد

[۲۵] گوراخپور از شهرهای ولایات متحد آن زمان و استان اوتراپرادش کنونی هند است و چوری-چورا در نزدیک این شهر واقع است. م.

[۲۶] این وقایع در پنجم فوریه سال ۱۹۲۱ میان دهقانان و پلیس روی داد. نبرو می-نویسد که: «چند نفر پلیس که در آن بودند، سوختند». نگاهی به تاریخ جهان - ص ۱۳۸۶. بر اثر چنین رویدادهای خشونت-آمیزی بود که گاندی دستور توقف جنبش نافرمانی عمومی را صادر کرد و به این علت بود که نافرمانی عمومی مرحله نخست خود را پایان یافته تلقی کرد. م.

انتقاد گرفته شد ولی کمیته کنگره سراسر هند در روز ۲۴ مارس ۱۹۲۲ تصمیم گانندی را تصویب کرد و نافرمانی عمومی توده‌گیر را تا زمانی که ملت برای اجرای آن آمادگی بهتری داشته باشد به تعویق انداخت تا در طی این زمان تدارکات قابل انتظاری برای حصول اطمینان از موفقیت جنبش حاصل آید. دولت با پس نشستن جنبش آرام نگرفت و از این فرصت اغفال‌شدگی رهبران جنبش برای توقیف گانندی و محکوم کردن وی به شش سال زندان استفاده کرد. [۲۷]

[۲۷] گانندی را در ساعت ده شب روز دوازدهم مارس ۱۹۲۲ در سومعه زندان بازداشت کردند و ۳ هفته بعد او را به اتهام نوشتن مقاله‌های تحریک‌آمیز در روزنامه «جوان»، که خود ناشر آن بود، به شش سال زندان محکوم کردند. وی ۲۲ مارس ۱۹۲۲ خود را در زندان یروادا (Yervada) واقع در یونا سپری کرد. سپس به آماندشتن متلاطم و احتیاج به عمل جراحی پیدا کرد و از زندان آزاد شد. چند سال از محاکمه و زندان گذرانده گانندی گرفت و در انتظار موقعیت مناسب نشست. ناگفته نماند که در این سالها جنبش روزشهای مبارزاتی خود به نحوی آرام ادامه داد. ریک، مہتمم گانندی و برهان را، صفحات ۱۹۳-۱۹۴. روزه سیاسی بیست روزه‌ای که او، مہتمم، طلب و جدت وردها، گره‌های مذهبی و غیرمذهبی گرفت چندماه پس از رهایی از زندان یروادا بود. او طالب عمل مردم خواست که کلیه اقوام و فرق مختلف هند و مسلمان و سیک و غیره را در یک جهت متحد کند و از ایجاد تفرقه و تضاد میان آنها جلوگیری کند تا نهایت کنگره هند و ضعف نشود. ریک: «نگاهی به تاریخ جهان»، صفحات ۱۴۱۹-۱۳۸۸. م.

محمدعلی و کمیته خلافت، در سالهای ۲۶ - ۱۹۲۵

ام. اس. جین،

برافتادن دستگاه خلافت عثمانی به دست طرفداران کمال آتاتورک اختلاس و بی‌ترتیبی و ناهمواری در اداره امور مالی خلافت را در پی آورد و در پایان سال ۱۹۲۴ مولانا محمدعلی را در وضعیت اجتماعی آشفته و بسیار بدی قرار داد. محمدعلی به منظور آن که بتواند در اسرع وقت زمینه از دست رفته و محبوبیت اجتماعی خود را باز یابد، در نوامبر ۱۹۲۴، برای بار دوم، اقدام به انتشار نشریه «همدرده» کرد. و نیز با توسل به این استدلال که ترکها به هیچ وجه حق براندازی خلافت را نداشته‌اند از جنبش خلافت جانبداری کرد. گرچه ترکها این کار را به ثمر رسانیده بودند ولی او هنوز هم می‌خواست که مسلمانان هند به خاطر این مسأله تا مدت زمانی نامحدود به آشوب و هیجان ادامه دهند.^۱

موجب به راه‌انداختن جنبش خلافت در مرتبه دوم ادعای خلافت از سوی شیخ شریف حسین بود که در سال ۱۹۱۶ در برابر سلطان عثمانی علم طعمیان برافراشته بود. محمدعلی عقیده داشت که دولت بریتانیا به قصد تفرقه‌انداختن در جهان اسلام، از پیش شریف حسین را جرات داده بود که در برابر سلطان عثمانی سر به طغیان بردارد و حالا هم به او جرات می‌داد که خلیفه شود. بنابراین، او برای راه‌انداختن جنبشی به حمایت از ابن‌سعود یعنی رقیب شریف قدم پیش گذاشت و دولت بریتانیا را متهم کرد که سیاست تفرقه بینداز و حکومت کن را در پیش گرفته است و شبه‌جزیره عربستان را به سوی جنگ داخلی سوق می‌دهد.^۲ محمدعلی با شور و شوق و تعصبی که ویژه او بود، به مطالبه حق مسلمانان هندی در مراقبت از اداره صحیح اماکن مقدسه به همان مفهومی که نزد مسلمانان تمام دنیا معاد دارد پرداخت. کمیته خلافت را با هدف ایجاد نوعی حکومت دمکراتیک برای اماکن مقدسه شبه‌جزیره عربستان و آزاد کردن آن از قید تسلط بیگانه از نو زنده کرد.^۳ به این

ترتیب، کمیته خلافت و وظیفه عظیمی را پیش روی خود نهاد. این کمیته طالب آن بود تا امور اسلامی را که به علت فقدان سازمانی کار آمد لطمه دیده بود رهبری کند و امیدوار بود که به جامعه مسلمانان جان تازه ای بدمد. دوم آن که، می خواست تبلیغات خصمانه علیه ابن سعود را که تصور می رفت علیه امپریالیزم بریتانیا به جنگ برخاسته است، بی اثر و خنثی کند. ۴. جانبداری محمدعلی از ابن سعود نتایجی بعیدالوصول در برداشت، زیرا هر دو طرفی که در شبه جزیره عربستان با هم منازعه می کردند، در هند از حمایت زبانی برخوردار بودند. انتقاداتی که این زمان از او می شد به سطح همه نوع انتقادهای ایدئولوژیکی و اتهامات شخصی علیه او رسید. شرح خلاصه اتهام یا اتهامات متقابل و حکایت جزئیات جدالها و مباحثاتی که او با مولانا عبدالباری اهل لکنهو داشته از حوصله این مقاله بیرون است. همین بس که هرگاه خبری از عملیات توهین آمیز نسبت به مقدمات یا خطاهای سنگین ابن سعود و لشکرش منتشر می شد، محمدعلی در اعتبار و صحت آن به طور جدی شک می کرد و آن را بخشی از طرح بریتانیا برای پاشیدن تخم نفاق در میان مسلمانان می دانست. ۵. او آگاه بود که حکومت بریتانیا سعی داشت تا در میان منازعه گران شبه جزیره عربستان تمایل بی طرفانه ای به دست آورد ولی چنین استدلال می کرد که حمایت بعضی از روزنامه ها و رهبران سیاسی انگلیس از شریف حسین نشانه سیامت مکارانه انگلیسی «تفرقه بینداز و حکومت کن» است. ۶. با جانبداری از خلافت، محمدعلی، به راه پر پیچ و خمی قدم گذارد که بیرون آمدن از آن را دشوار می یافت. او مسأله خلافت را دوباره زنده کرده و قیافه ضد امپریالیستی به خود گرفته بود و هنوز نمی توانست بیندیشد که چگونه جنبشی را که به راه انداخته بود به انجام موفقیت آمیز سوق دهد. او مشتاق بود که نوعی مدیریت دموکراتیک بر اماکن مقدسه اعمال شود و با حکومت پادشاهی مخالف بود ولی نمی دانست که چگونه به این هدفها برسد. کمیته خلافت در صدد بود که ثابت کند که سازمانی است که برای پایداری نهاد خلافت فعالیت می کند. این جنبش که با هدف استقرار حکومتی دمکراتیک برای اماکن مقدسه اسلامی تأسیس یافته بود، وقتی که ابن سعود حکومت پادشاهی را [در عربستان] اعلام داشت و طرح نوعی از حکومت دمکراتیک را برای اداره اماکن مقدسه رد کرد دچار طوفان شد. در ابتدای سال ۱۹۲۶، هیات نمایندگی اعزامی از سوی کمیته خلافت هند دست خالی از عربستان بازگشته بود، ۷ و به این ترتیب هیچ دلیل وجودی برای ادامه حیات کمیته خلافت ارائه نداد.

کمیته خلافت، در این مرحله از هیجان، هرگز قادر به کسب اعتبار و اهمیتی نشد. رهبران این جنبش اغلب شکایت می کردند که از پشتیبانی مردمی برخوردار نیستند.

محمدعلی چنین استدلال می کرد که مردم در صورتی می توانستند تغییراتی

در رهبری به وجود آورند که رهبری بتواند از پشتیبانی و تبعیت وسیع مردم برخوردار شود. ولی مردم نخست باید به عضویت کمیته خلافت در آیند و چهار آنه [۱] هم حق عضویت بپردازند. او از عدم جانبداری مردم، حتی اهالی ولایت متحد آگرا (Agra)، و اوده (Avadh)، شکایت داشت و از تنگنای شدید مالی سخن می‌گفت. مطالعه شماره‌های نشریه «همدرده» نیمه دوم سال ۱۹۲۵ از بالاگرفتن دامنه انتقاداتی که روزنامه‌ها و رهبران مسلمان دیگر گاهی در زمینه‌های ایدئولوژیکی و گاهی به دلایل رقابت‌های شخصی و حسادت از محمدعلی می‌کردند حکایت دارد.^۸

شایسته است در این جا این سؤال را مطرح کنیم که: چرا محمدعلی، پس از شکست جنبش خلافت در سالهای ۱۹۲۴ - ۱۹۲۰ در پی تجدید حیات آن برخاست و چرا پس از آن که در ترغیب و کسب موافقت ابن‌سعود برای برپایی حکومت دمکراتیک در اماکن مقدسه با شکست مواجه شد کنفرانس سال ۱۹۲۶ کمیته خلافت را منحل نکرد؟

پاسخ قسمتی از این سؤالات در اظهارات و نوشته‌های محمدعلی و بخشی در بررسی دقیق سلسله رویدادهایی دیده می‌شود که اطلاعات دوست و پیرو او یعنی عبدالمجید دریابادی آنرا کامل می‌کند.

محمدعلی، در دوران خلافت بین سالهای ۱۹۲۳-۱۹۲۰، به صورت رهبری برخوردار از نفوذی سحرآمیز در میان مسلمانان هندی ظاهر شد. محبوبیت وی در سال ۱۹۲۴ به نحو چشم‌گیری افول کرده بود و او در اصل راه‌ها و وسایلی را در نظر داشت تا مقام رهبری او را از نو زنده کند و بر پا دارد و نفوذ او را بر امور سیاسی مسلمانان هندی تقویت کند. او در سال ۱۹۲۵ مسأله خلافت را موضوعی می‌دانست که در راه تثبیت رهبری وی بر مسلمانان هند فرصتی دیگر به او ارزانی داشته است و امیدوار بود که کمیته خلافت همان نفوذی را که پنج سال پیش به او داده بود به وی بازگرداند و واسطه‌ای باشد برای تثبیت مجدد نظارت وی بر رهبری جامعه مسلمانان.^۹

اضافه می‌کنم که محمدعلی و مشاورانش از تضعیف نفوذ مسأله خلافت در میان مسلمانان هند در سال ۱۹۲۵ آگاهی داشتند. دامنه فعالیت‌های کمیته خلافت تا مرحله محافظت از علایق فرهنگی و سیاسی مسلمانان هند نیز گسترش داشت. بسیار زودتر از آن که ابن‌سعود فکرکنترل دموکراتیک بر اماکن مقدسه را رد کند، در سال ۱۹۲۵، تأکید بر این بود که کمیته خلافت باید که از نیازهای دینی، فرهنگی و آموزشی مسلمانان هند نیز مراقبت کند.^{۱۰} کمیته خلافت سازمان دادن واحدهای محلی را در سراسر کشور برعهده گرفت و در پی جمع‌آوری اعانات زیادی برخاست. مجمع سالانه این کمیته که در دسامبر ۱۹۲۵ در شهر کانپور تشکیل شد،

[۱] هر آنه Anna برابر يك شانزدهم روپیه است.م.

برنامه‌ای را برای تجدید حیات مکتب‌خانه‌ها و مؤسسات حمایت از ایتم اختیار کرد. ۱۱

در فوریه ۱۹۲۶، بر همه آشکار شد که ابن‌سعود تقاضای کنترل دموکراتیک بر اماکن مقدسه را که کمیته خلافت مطرح ساخته بود نپذیرفته است. این امر برای زمینداران و حامیانشان، فرصت مغتنمی فراهم آورد تا مبارزه شدیدی را علیه محمدعلی به راه اندازند. ۱۲ کنفرانس خلافت و اداره‌کنندگان آن در مارس ۱۹۲۶ با توجه به اوضاع و احوال مجبور شدند که با گذراندن تصویب‌نامه‌هایی ابن‌سعود را به خاطر استقرار حکومت پادشاهی در اماکن مقدسه به‌باد انتقاد بگیرند. ۱۳ هر منطقی که قبلاً برای ادامه کنفرانس خلافت ممکن بود وجود داشته باشد، وقتی که مستمسک اصلی آن یعنی برقراری کنترل دموکراتیک [بر اماکن مقدسه را ابن‌سعود] رد کرد، بطور کامل از میان رفت.

محمدعلی طی دو مقاله طولانی خود که در مارس ۱۹۲۶ نوشت، سعی کرد که پایگاه خود را در مسأله خلافت و وجود کمیته خلافت را توجیه کند. ۱۴ حتی نشریه همدرد هم معترف بود که کمیته خلافت زمینه ادامه حیات خود را به مقدار زیادی از دست داده است.

وقتی می‌بینیم که او کرسیهای اجتماعی دیگری را که در سالهای ۱۹۲۲-۱۹۲۲ در اختیار داشت اکنون از دست داده است، می‌توانیم مشکل عمده محمدعلی را به‌خوبی احساس کنیم. از سال ۱۹۲۳ به‌این سو آب فراوانی در جمنا [۲] جریان یافته بود و محمدعلی ارتباط خود را با کنگره قطع کرده بود. او با توجه به مجادله‌ها و منازعات تند سالهای ۱۹۲۴-۱۹۲۵ خویش، نمی‌توانست رهبری خود را، بجز بر کمیته خلافت، بر هیچ سکوی دیگر اسلامی، از نو پایه‌ریزی کند. کمیته مرکزی خلافت در روزهای هیجدهم و نوزدهم آوریل ۱۹۲۶ جلسه ویژه‌ای تشکیل داد تا برنامه سازنده جدید برای آینده طرح کند. ۱۵ در این مجمع مسأله شرکت کمیته خلافت در انتخابات آینده شوراهای قانون‌گذاری به نحو گسترده‌ای به بحث گذاشته شد. بخشی از اعضای شرکت‌کننده ابراز تمایل کردند که کمیته خلافت، دور از هرگونه تعصبی، در این انتخابات شرکت کند ولی دست آخر این احساس برآمد که چنین اقدامی ممکن است برای هندومها سببها [۳] فرصتی

[۲] جمنا نام رودی است در هند که شهر الله‌آباد در محل تلاقی آن با رود مقدس کنگر واقع شده است و این شهر مرکز فعالیت‌های سیاسی نبروها و بسیاری دیگر از رهبران هند بوده است. این جمله کنایه از اتفاقات سیاسی بسیاری است که در سالهای بعد از ۱۹۲۳ در هند روی داده بود. -۴.

[۳] مها سببها در لغت هندو به‌معنای مجمع بزرگ است. توضیح آنکه، پیش از استقلال هند حتی از قرون وسطی به‌این سو، برای اداره امور دهکده‌های هند شورایی که اعضای آن منتخب مردم بودند وجود داشته است که به آن پنچایات می‌گفته‌اند و دارای قدرت قانونی هم بوده‌اند و گاهی از آنها تعبیر به جمهوری‌های کوچک هند یا اتحادیه‌های داخلی هند هم می‌-

تاکتیکی علیه کنگره ملی هند بار آورد. کمیته خلافت، از آنجا که خود را شایسته جانبداری از منافع مسلمانان می‌پنداشت تصمیم گرفت که از نامزدهای انتخاباتی مسلمان در انتخابات شوراهای قانون‌گذاری پشتیبانی کند. ۱۶

مشکلی اساسی که بر سر راه مشارکت دور از تعصب کمیته خلافت در امور سیاسی هند وجود داشت هدفهای آن‌این بود که فقط و فقط به آزاد کردن اماکن مقدسه عربستان از کنترل بیگانه و استقرار نظام مدیریت دموکراتیک بر آن محدود می‌شد. به این علت بود که طی اعلامیه ویژه‌ای مقرر شد که مجمع فوق‌العاده کنفرانس خلافت در روزهای هفتم و هشتم ماه مه ۱۹۲۶ تشکیل شود تا منافع سیاسی و آموزشی و مذهبی مسلمانان هند نیز در مواد اساسی آن گنجانیده شود. ۱۷ (این مجمع به‌طور عملی در روزهای هشتم و نهم ماه مه ۱۹۲۶ تشکیل شد). از آن پس بود که کنفرانس توانست ادعا کند که تنها سازمانی است که توجه خود را به حفظ منافع مادی و معنوی مسلمانان هند معطوف داشته است. این حقیقت که رهبران هندومهاسابها رشته عملیات بالنسبه زیان‌بخشی نسبت به منافع مسلمانان را در پیش گرفته بودند نیز به‌صورت توجیهی مضاف برای اصلاحاتی که در اهداف کنفرانس خلافت مملوح نظر قرار گرفته بود، مطرح شد. در طول برگزاری این مجمع، تکیه سخنرانیهای رهبران کنفرانس بر سازمان دادن داوطلبان خلافت به شکل کمیته‌های مختلف محلی برای حراست از زندگی و مایملک مسلمانان، قرار داشت. ۱۸

تبدیل کنفرانس خلافت به حزبی سیاسی که محافظت منافع سیاسی و آموزشی و اجتماعی مسلمانان هندی را سرلوحه اهداف خود قرار داده بود چشم ما را به انگیزه‌هایی می‌گشاید که محمدعلی برای سازمان دادن جنبش خلافت سی در خلال سالهای ۱۹۲۳-۱۹۲۰ در سر داشت. اگر به خاطر بیاوریم که پارلمان ملی ترکیه تقاضاهای گوناگونی را طبق پیمان ملی، در ژانویه ۱۹۲۰ تصویب کرد متوجه می‌شویم که چرا جنبش خلافت با تقاضای امتیازات و حقوق ویژه‌ای برای ترکها در عرصه ظاهر شد، در حالی که نه خلیفه که سلطان عثمانی باشد و نه ملیون [۴]، هیچ‌کدام، چنین خواسته‌هایی نداشتند. ۱۹ سازمان کمیته خلافت، برای تثبیت رهبری

کرده‌اند که برای خود حکومتی خودمختار داشته‌اند و در عین حال از نظام عمومی و منافع بیرون نبوده‌اند، حتی یکی از وظایف آنان جمع‌آوری مالیات و پرداخت آن به پادشاه وقت یا دولت بوده است. نهر، پنجایات را «... اساس دموکراسی...» می‌خواند و آن را «... همچون ستون فقرات جامعه باستانی آریایی هند...» می‌داند. این پنجایات‌ها بر اثر استعمار بریتانیا از بین رفتند ولی پس از استقلال هند دوباره زنده شدند. به هر حال، پنجایات‌ها برای خود پنجایات عمده‌ای داشته‌اند که کار نظارت بر پنجایات‌های کوچک را برعهده داشته است. به این پنجایات بزرگ و عمده، «مهاسابها» می‌گفته‌اند - ر.ک. «نگاهی به تاریخ جهان»، صفحات ۲۳۲، ۴۱۹، ۴۹۵، و ۸۱۹-۸۱۳-م.

[۴] رهبری ملیون ترک را مصطفی کمال پاشا (آتاتورک) برعهده داشت. - م.

محمدعلی بر مسلمانان هند و کشاندن آنان به عرصه سیاست پس از سال ۱۹۲۵ ضرورت یافت. محمدعلی طی سخنرانی خود در پاریس اعلام داشته بود که طرفداران هندی خلافت برای توجیه و دفاع از نهضت ترکیه نیامده‌اند، بلکه آنها تنها نهضت مسلمانان هند را در اصل پیش‌روی قرار داده‌اند. ۲۰ او در سال ۱۹۲۹ خاطر نشان کرد که کمیته خلافت باید مسلمانان را تقویت کند تا بر روی پای خویش بایستند و از کمیته خواست تا هدف خود را ثبت‌نام پانصد هزار عضو و پنجاه هزار داوطلب قرار دهد. در آن صورت، سازمان، دیگران را و می‌داشت تا موجودیت مجزای سیاسی آن را بپذیرند. بنا به گفته محمدعلی، کمیته خلافت مشتاق بود که مسلمانان در عین حال که خواستار آزادی و رهایی از سلطه بریتانیا بودند در هند به دام قومی دیگر نیفتند. ۲۱

یادداشتها

۱. مقالات محمدعلی، بخش ۱، صفحه ۶۲.

۲. رک به:

A. Naiting, *The Arabs*, pp. 302-303;

نیز بنگرید به همدرد، اوت ۱۹۲۵، ص ۲.

۳. همدرد، شماره چهاردهم سپتامبر ۱۹۲۵، صفحات ۴-۲.

۴. همان.

۵. همدرد، شماره نوزدهم نوامبر ۱۹۲۴، صفحه ۳.

۶. همان؛ نیز شماره ۲۵ نوامبر ۱۹۲۴ صفحه ۲.

۷. همدرد، ۱۷ ژانویه ۱۹۲۶ صفحه ۲.

۸. همدرد، ۲۵ سپتامبر ۱۹۲۵، ۱۱ اکتبر ۱۹۲۵، ۱۴ اکتبر ۱۹۲۵، ۹ نوامبر ۱۹۲۵،

۱۲ نوامبر ۱۹۲۵، ۱۶ نوامبر ۱۹۲۵ و ۱۷ سپتامبر ۱۹۲۵.

۹. همدرد، ۱۴ سپتامبر ۱۹۲۵، صفحه ۲، ۱۱ اکتبر ۱۹۲۵، صفحه ۲.

۱۰. همدرد، ۱۴ اکتبر ۱۹۲۵، صفحات ۴-۳.

۱۱. همدرد، ۱۸ ژانویه ۱۹۲۶، صفحات ۴-۳.

۱۲. زمیندار، ۱۸ فوریه ۱۹۲۶، صفحات ۳-۲ و ۱۹ فوریه ۱۹۲۶، صفحات ۳-۲.

۱۳. همدرد، ۱۱ مارس ۱۹۲۶، صفحات ۵-۴.

۱۴. همدرد، پنجم مارس ۱۹۲۶، صفحات ۴-۳ و ۶ مارس ۱۹۲۶، صفحات ۵-۴.

۱۵. همدرد، ۲۰ آوریل ۱۹۲۶، صفحه ۵.

۱۶. همدرد، ۲۴ آوریل ۱۹۲۶، صفحه ۲.

۱۷. همدرد، سوم مه ۱۹۲۶، صفحات ۲ و ۵-۶.

۱۸. همدرد، دهم مه ۱۹۲۶، صفحات ۶-۵.

۱۹. رک به:

M. S. Jain, "Pan-Islamic in India - A Study in its nature and Objects".

Jijnasa, vol. 1, No. 1 & 2, pp. 133-151.

۲۰. تقاریر محمدعلی، به کوشش محمد سرور (Saroor)، بخش ۱، صفحه ۲۱.

۲۱. نگارشات محمدعلی، به کوشش رفیق احمد جعفری، صفحات ۲۷۱-۲۷۰.

بیداری قومی در ادبیات هندی اواخر قرن نوزدهم

سودهیرچاندر،

نویسنده این مقاله توجه اصلی خود را به تجلی بیداری قومی در نوشته‌های سه نویسنده هندو که در تحول ادبیات هند به مرحله نوین آن پیشقدم بودند معطوف خواهد داشت. این نوشته‌ها که بر دو دهه، یعنی سالهای اول ۱۸۷۰ تا سالهای اول دهه ۱۸۹۰، پل کوتاهی بسته‌اند مربوط به دوره شکل‌گیری ناسیونالیسم هندی هستند و طرز فکرهای متفاوتی را منعکس می‌کنند که از تضییقات تبعیض‌آمیز نسبت به کاستها یا اقوام خاص گرفته تا علاقه روزافزون به تشکیل کشوری یکپارچه را در برمی‌گیرند. در آثار این نویسندگان، قوم‌گرایی و ملی‌گرایی با درجات مختلف در کنار هم دیده می‌شود در هر حال، به نظر نمی‌رسد که همبودی این مقولات دوگانه منحصر به آثار این دو نویسنده باشد. این همبودی، تصورات و نگرشهای بیشترین آن هندی‌هایی را مشخص می‌کند که در حین پیدایش و رشد ناسیونالیسم هند خود را متمایل بدان یافتند. اما این دوگانگی، در هیچ جا بهتر از ادبیات معاصر جلوه‌گر نشده است. زیرا در مسائل مربوط به بیداری، منابع مستقیم و قراردادی‌تری که تاریخ‌نویسان معمولاً برای ساختمان حقایق ذهنی خود بدان استناد می‌کنند، آن‌گونه اسناد و بینشهایی را که ادبیات عرضه می‌دارد، ارائه نمی‌دهند.

علاوه بر سودمندی کلی ادبیات در ساختن این نوع حقایق، ادبیات اواخر سده نوزدهم، به هر زبان هندی که نوشته شده باشد، به سبب راهنمایی قاطع مبتنی بر اصول طبیعی، می‌تواند مورد استفاده خاص تاریخ‌نویسان باشد. معمولاً، میان حقیقت عینی و حقیقت ادبی که نویسنده آفریده است، رابطه محسوسی وجود دارد. برتر از آن، سه نویسنده منتخب برای بررسی در این مقاله، مانند بیشتر ادیبان معاصر خود، توجه دقیقی به امور عامه ابراز داشته، در آن‌باره به تفصیل نوشته‌اند: وانگهی، اینها در عین حال که ادیب بودند، روزنامه‌نویس هم بودند. علی‌رغم بی‌مهری عامه مردم و دشمنی عمال حکومت که روزنامه‌نگاری انواع و اقسام خطرات

را در بر و در مقابل پادشاه اندکی به همراه داشت، آنان روزنامه‌های خود را منتشر کردند. روزنامه‌نگاری به زعم آنان و اکثر نویسندگان هندی آن زمان رسالتی به شمار می‌آمد. آنان عقیده داشتند که بین ادبیات و روزنامه‌نگاری تمایز شدید و سختی وجود ندارد. آنان، به منظور آنکه واکنشهای خود را نسبت به مسائل همگانی در قالبی بیارایند که از مطالب روزنامه‌ای دیرپاتر باشد، آزادانه، از روشهای ادبی استفاده کردند. اغلب اوقات مطالب روزنامه‌ای آنان چنان به رشته تحریر درمی‌آمد که در زمره مقالات ادبی قرار می‌گرفت.

نوشته‌های آنان تقریباً همیشه روشن و قابل فهم بود. حتی در مواقعی که برای بالا بردن درجه اثر مقاله یا برای گریز از سانسور، تمهیدات ادبی، چون داستانهای تمثیلی، را به کار می‌گرفتند، گرایشهای موافق با اصول طبیعی مشخص اثر آنان به گونه اطمینان‌بخشی با حقیقت واقعی همانندی داشت. نوشته‌های آنان از اسرار درونی اندیشه‌ها و روند فکری آنان حکایت داشت، آنان حوزه‌ای از بیداری اجتماعی را روشن می‌کنند که با تصورات و نگرشهای بالقوه خود بر مسیر تاریخ نوین هند تأثیر مسلم داشت، ولی اندکی از شواهد متقن را که تاریخ‌نویسان خواهانند، و دستیابی به آن بعید است، بجای گذاشتند. زیرا در مسأله‌ای باریک چون قوم‌گرایی، مردم، اغلب ناآگاهانه مایلند که افکار و احساسات خود و نگرشها و انگیزشها را که به علت همین ناآگاهی با قدرت بیشتری عمل می‌کنند، پنهان دارند. این امر، بویژه زمانی مصداق پیدا می‌کند که ملی‌گرایی، بیشتر از دیگر مکاتب، مخالف آرمان پنداشته می‌شود، همانگونه که در سالهای آخر سده نوزدهم شدیداً مشاهده می‌شد.

بیداری قومی، همچون نوعی موضوع مکرر، در آثار این نویسندگان تداوم دارد و به نحوی باور نکردنی با بیداری ملی معزوم می‌شود و حتی می‌کوشد که موقعیت اجتماعی ملی‌گرایی را به خود نسبت دهد. برای نمایاندن این امتزاج بیداری قومی با بیداری ملی، و برای بحث مستوفی یا مثالهای تأییدکننده، صرفاً نویسندگانی انتخاب شده‌اند که خودآگاهانه نگرش ملی‌گرایی داشتند. بیداری قومی، بدان گونه که در آثار این نویسندگان بازتاب یافته است، مربوط است به دریافتها و برداشت‌های فکری هندوها و مسلمانان، دو قوم همگون جدا از هم.

در میان نویسندگانی که آثارشان قسمت عمده این مقاله را فراهم می‌آورد، بهاراتندو هاریش چاندرا (Bharatendu Harish chandra)، (۱۸۸۵-۱۸۵۰) درست يك سال پیش از آنکه کنگره ملی هند پا به عرصه وجود گذارد از دنیا رفت. او با تمام تشکیلات سیاسی قبل از کنگره که در ایالتهای شمال غربی هند برای از میان بردن عقب‌ماندگی سیاسی آن انجام می‌گرفت ارتباط داشت. او از طریق سخنرانیها و نوشته‌هایش در مباحثات روزینه پیرامون مشکلات مالیاتی، تعرفه‌ها، قحطی، خشک‌سالی، «سوادشی»، نمایندگی، استخدام هندیها و از این قبیل شرکت جست؛ اینها سلسله فعالیتهایی بود که بی‌هیچ تغییری به تحقق نیازهای روزافزونی

انجامید که برای تشکیل سازمانی سیاسی و ملی احساس می‌شد. هاریش‌چاندرا در راه انداختن هیجان‌ات و آشوبهای خاص، نیز فردی مؤثر بود. از باب نمونه، او در گردهمایی همگانی که بخشی از نهضت معروف خدمات کشوری بود و از سوی اتحادیه هند (Indian Association) در سال ۱۸۷۷ در بنارس برگزار شد، شرکت کرد.^۱ دو نویسنده دیگر یعنی، پراتاپ ناراین میسرا (Pratap Narain Misra)، (۱۸۵۶-۹۴) و رادها چاران گوسوامی (Radha charan Goswami)، (۱۸۵۹-۱۹۲۳) به کنگره وابسته بودند. بال‌کریشنا بهات، (Balkrishna Bhatt)، (۱۸۴۴-۱۹۱۴)، بالموکوند گوپتا (Balmukund Gupta)، (۱۸۶۵-۱۹۰۷) و کارتیک پراساد کهاتری (Kartik prasad Khatri)، نیز همین‌گونه بودند. از آثار این سه نفر نیز در این مقاله استفاده شده است تا نشان داده شود که طرح بیداری منظور نظر این مقاله، تنها منحصر به سه نویسنده نیست.

هاریش‌چاندرا که در سال ۱۸۷۷ در شهر بالیا (Ballia)، تحت عنوان «هند چگونه می‌تواند پیشرفت کند؟» سخن می‌گفت بر عقیده خود مبنی بر فساد تدریجی همه‌جاگیر کشور باقی ماند و به ایجاد وحدت میان هندیها تأکید کرد. او بویژه از مسلمانان نام برد و مواهب طبیعی را که دین اسلام به آنان بخشیده بود با وضع زندگانی رقت‌بار آنان در برابر هم قرار داد. نه تمایزات طبقاتی آنان را از هم جدا می‌کرد و نه تقییدات مذهبی پرهیز از غذا، بر سر راه آنان قرار داشت و نه از مسافرت به کشورهای بیگانه ممنوع بودند. با این حال برای بهبود سرنوشت خویش اندک تلاشی نکرده بودند. در عوض با چشم دوختن به برتری سیاسی گذشته خویش در غم غوطه می‌خوردند. هاریش‌چاندرا، با نصیحت، مسلمانان را ترغیب کرد که تنبلی و سستی را به دور افکنند و آنان را فرا خواند تا در مسابقه پیشرفت به هندوها ملحق شوند.^۲ او قسمتهایی از قرآن را نیز به هندی ترجمه کرد و علاوه بر آن شرح احوال [حضرت] محمد [ص]، [حضرت] فاطمه [س]، [حضرت] علی [ع] و [حضرت] امام حسین [ع] و [حضرت] امام حسن [ع] را به منظور تعظیم شعائر اسلامی به رشته تحریر درآورد.^۳ هاریش‌چاندرا در شعر تذکاریه طولانی دربارۀ روحانیان ویشناوا (Vaishnava)، با احترام بسیار از روحانیون مسلمانان آنان مثل کبیر (Kabir)، راساخان (Rasa khan)، تان‌سن (Tan sen) و پیرزادی بی بی (Pirzadi Bibi) یاد کرد. او در بیتی که تا این زمان به خاطر مانده است، می‌گوید کروورها هندو را می‌توان قربان چنین مسلمانانی کرد.^۴

نوشته‌های پراتاپ ناراین میسرا مملو از درخواستهای مصرانه برای وحدت مسلمانان و هندوهاست. او در پایان یکی از این‌گونه تقاضاها، در سال ۱۸۸۹، چنین نوشت: «هندوها و مسلمانان دو بازوی ما در هند هستند. هیچ‌یک نمی‌تواند بدون دیگری به حیات خود ادامه دهد. بنابراین، باید یکدیگر را در مسائل اجتماعی یاری کنند. سعادت هر دو در این کار نهفته است. هیچ‌کس نمی‌تواند خوشحال باشد از این که با بازوی راست بازوی چپ را قطع کنند و یا با بازوی چپ بازوی راست

را از بدن جدا سازند»^۵. میسرا، در نوشته‌هایش، خواسته‌های کنگره و اقداماتی را که برای بهبود وضع عمومی صورت می‌گرفت در نظر داشت ولی در هر صورت، این‌که دو قوم هندو و مسلمان باید در خوشبختی و بدبختی با هم پیوندی ناگسستنی داشته باشند مضمون مکرر نوشته‌های او بود^۶.

نمایشنامه «Budhe Munha Munhase»، اثر رادهاچاران گوسوامی، اتحاد مسلمانان و هندوها را در بخشهای فقیرتر جامعه روستایی، در قبال استثمار، که برتر از وابستگیهای مذهبی یا فرقه‌ای است نشان می‌دهد. یکی از منتقدان برجسته آثار ادبی مارکسیستی این نمایشنامه را به‌عنوان اثری که چشم‌اندازی نوین را منعکس می‌کند و نظیر آن را تنها در ادبیات قرن نوزدهم هند آن‌هم به دشواری می‌توان یافت، توصیف می‌کند. این منتقد، گوسوامی را، برامستی، بنیادگراترین نویسنده دوران می‌داند؛ علاوه بر این او در مقام عضو کنگره در مورد مسائل اجتماعی و دیدگاه‌های سیاسی خویش، از حد متوسط رهبران آن‌دوره کنگره بسیار جلوتر بود^۷. گرچه پذیرفتن این بیان غلوآمیز درباره «Budhe Munha Munhase» و گوسوامی دشوار است، ولی این نمایشنامه نفوذ و رواج و اتحاد میان هندو و مسلمان را، در مناطق روستایی هند، بوضوح نشان می‌دهد. اندیشه‌ای که گوسوامی از عظمت بخشیدن به این اتحاد در سر داشت چنین می‌نماید که او آرزو می‌کرد تا گسترش آن را به چشم ببیند^۸. به این ترتیب، هاریش چندرا، میسرا و گوسوامی توانستند ارتباط میان پیشرفت کشور و اتحاد هندو - مسلمان را دریابند.

اما همین نویسندگان، توانایی سمپاشی علیه مسلمانان را هم داشتند. هاریش چندرا در شعری که به مناسبت خوشامدگویی ورود شاهزاده ویلز به هند (۱۸۷۵) سروده بود، واژگونی حکومت مسلمانان [۱] و جانشینی دولت بریتانیا را به‌منزله پایان قرن‌ها ستم تهنیت گفت. این شعر به روشنی حکایت می‌کرد که چگونه خاطره این حکمرانی هنوز هم دل‌های هندوها را می‌آزرد و چگونه یادگارها و آثار فراوان بجای مانده ازین ستمگری، یاد آن حکومت را دائمی کرد. هاریش چندرا که اهل بنارس و هندویی معتقد و بت‌پرست بود، احساس آزرده‌گی عمیقی را که تنها به شخص خودش مربوط نمی‌شد در اندیشه داشت. او به «جراحاتی قلبی» نظر داشت که با منظره مسجد کنار معبد مقدس ویشوانات (Vishwanath) [۲] تازه می‌شد^۹.

هاریش چندرا در شعری که در سال ۱۸۷۷ سرود آنچه را که می‌توانست نمونه متداول خاطرات عمومی هندوها از حکومت مسلمانان به‌شمار رود بیان داشت. با

[۱] در این مقاله هرکجا که سخن از حکومت اسلام و مسلمانان می‌رود، «غوریان» که ترك بودند و خلیج‌های افغان و تیموریان هند که همان مغولان و نوادگان تیمور باشند منظور است. م.م.

[۲] در شهر واراناسی یا بنارس واقع است. م.م.

شکست پرتیویراج [۳] (Prithviraj)، مسلمانان دست به کار شدند و در حالی که گروه‌های پر قدرت مغولها آنها را همراهی می‌کردند به کرات و به طرق گوناگون به هندوها حمله بردند و آنان را چپاول کردند و به ستوه آوردند: در این روند، کیش آنان را باطل دانستند و مملکت را ویران کردند. آن سعادت‌ی که انتقال تاج و تخت پرتیویراج با خود برد هرگز به هندوها باز گردانیده نشد. اگر چه مسلمانان در کشوری که بر آن حکمرانی می‌کردند سکونت گزیدند، اما قوم هندو هرگز نتوانست آنان را از خود بداند. اکبر [۴] بی‌آن‌که مصلحت را بیندیشد، بعضی از هندوها را که مورد سوءظن او بودند از خود راند. اورنگ‌زیب [۵] نیز که به این راه نرفت، بعد از داراشکوه، به طرق دیگری اسباب زحمت آنان شد و کیش آنان را از میان برد. او، در شعر دیگری که سال بعد سرود، از مسلمانانی که دین، سرمایه و زنان هندوها را از آنان گرفته بودند سخن می‌گوید^{۱۱}.

پراتاپ ناراین میسرا، نیز در باب ظلم و ستم چند جانبه‌ای که حکمرانان مسلمان بر هندوها روا می‌داشتند عقیدهٔ مشابهی ابراز می‌کرد^{۱۲}. او مسلمانان را ملچه [۶] (ناپاک، مکروه) توصیف می‌کرد و آنان را در برابر هندوها خارجی-هایی می‌دانست که بر کشور متعلق به هندوان حکومت می‌راندند. او، در این شعر در حالی که هندوها را با پرخاش تحریک می‌کرد نوشت که از این خواجه‌سراها هیچ انتظاری نمی‌توان داشت^{۱۳}. مسلمانان از نظر آمار نفوس، تحصیلات و از لحاظ مادی در درجه پایین‌تری از هندوها قرار داشتند. با این حال، می‌توانستند، بی‌آن‌که کیفی برای آنان باشد، گاوها را بکشند، به خدایان هندو و ویشی‌ها [۷] توهین کنند و مانع شوند که هندوها خدایان خود را در مراسم مذهبی بیرون بیاورند^{۱۴}. شایان توجه آن‌که این احساسات ضد اسلامی در مقاله‌ای دیده می‌شود که هندیها، نه تنها هندوها بلکه همه هندیها را، از راه نصیحت تشویق می‌کند که به‌خاطر دفاع از حقوقشان با هم اتحاد کنند^{۱۵}. میسرا، تلویحاً مسلمانان را بیگانه می‌خواند و بنابر مفهوم ضمنی گفتهٔ او، کلمه هندیها، مسلمانان را در بر نمی‌گیرد.

[۳] پرتیویراج از قوای معزالدین محمد سوم غوری در ۱۱۹۲ میلادی تسلیم خورد.

[۴] اکبرشاه سیزده ساله بود که در سال ۱۵۵۶ میلادی بعد از پدرش هماون‌شاه به سلطنت رسید و تا ۱۶۰۵ در هند حکومت کرد. نام او ابوالفتح جلال‌الدین محمد اکبر و سومین پادشاه سلسله تیموریان یا مغولان هند است.

[۵] اورنگ‌زیب ششمین شاه تیموری است که بعد از سال ۱۶۵۸ مدت ۵۰ سال در هند حکومت کرد. برای دستیابی به تجزیه و تحلیل روی کارآمدن پادشاه یا مغول کبیر و مؤسس سلسله تیموریان هند همچنین اکبرشاه و سقوط مغولان هند به صفحات ۵۹۱-۶۲۰ کتاب «نگاهی به تاریخ جهان» اثر جواهر لعل نهرو مراجعه فرمایند.

[۶] کلمه هندی mlechcha به معنای ناپاک و نجس است.

[۷] کلمه هندی vishi به معنای طبقهٔ روحانی است.

گواسوامی هم همین نظر را داشت. در نمایشنامه کوچکی به نام Yavan Raj Bharat Mein وامادیو (Vamadev)، قهرمان داستان در حال سپاسگزاری از دولت بریتانیا ظاهر می‌شود که آریاییها را از چنگال مسلمانانی که گاوها را کشته بودند، کودکان را به قتل رسانیده بودند، معابد را آلوده کرده، به زنان تجاوز کرده، مردم را لخت کرده بودند نجات بخشیده است. وامادیو در این نمایشنامه، که مسلمانان را با کلمات ملچه‌ها و یاوان (Yavan) می‌خواند، به مرد انگلیسی می‌گوید: «پیروزباد حضور! [۸] حضور، ما هندوستانی‌ها را از چنگال مرگ نجات داده است. این مسلمانان چندین قرن است که نفس ما را بریده‌اند. برانداختن حکومت آنان امروز سعادت عظیمی را نصیب ما کرده است. خداوند حکومت شما را پیوسته مستدام بدارد» ۱۶. رهایی یافتن هندوستانیها از چنگال مرگ و این که مسلمانان آنان را به این وضعیت نابهنجار تنزل داده بودند مفهوم متمایز ساختن هندوستانیها از مسلمانان را، در سطوح مختلف آگاهی، به ذهن متبادر می‌کند.

بنگرید که این تمایز بیگانه‌انگاشتن مسلمانها، با چه آگاهی‌همراه باتعصبی، در اثر بال کریشینا بهات پنم (Hindi Pradip)، که به مناسبت انتصاب سید محمود به مقام قاضی دادگاه اوده [۹] (Oudh) نوشته شده است مطرح می‌شود. او می‌نویسد: «به واقع، اگر حقیقت را بخواهید، انتصاب سید محمود آنچه را که هندوها سالم‌هاست برای آن در این کشور همصدا شده‌اند فراهم نمی‌آورد. زیرا، سید صاحب [محمود] به چشم ما، مسلمانی بیگانه است. ما از دولت، در هر حال، متشکریم که سرانجام این راه را گشود...» ۱۷

در هر حال، بیگانه‌انگاشتن مسلمانان، نمی‌توانست همیشه جسورانه مؤثر افتد. ملاحظات عملی مصلحت‌گرایانه وحدت هندوها و مسلمانان تجلی آن را محدود می‌کرد. بنابراین، بتدریج دگرگون شد و ماهیت خود را از دست داد و بیش از آن که ضابطه روشنی پیدا کند به شکل نظریه‌ای ضمنی درآمد. برای آن که این تغییر شکل کامل شود، آن مفهوم ضمنی، انحصارگرایی قومی خود را، به دو طریق، ظاهراً از خود دور کرد: از طریق وسعت بخشیدن به نحوه استفاده آگاهانه از مفهوم ضمنی نهفته در کلمه «هندو» کوشش شد که این تسمیه، [یعنی نام هندو]، مسلمانان را هم شامل شود. این کوشش با روندی وارونه تطبیق داده شد. [این روند وارونه به جای استفاده از مفهوم کلمه «هندو» از گستردگی معنای کلمه «هندی» استفاده کرد، به این معنا که] اگر چه از ذات کلمه «هندی» معنای «هندوها» می‌تراود، اما، از نظر حقوقی مفهوم مستثنا ساختن مسلمانان را نیز در خود دارد. هاریش‌چاندرا طی سخنرانی خود در بالیا چنین گفت: «هر کس که در هندوستان سکونت دارد، از هر رنگ و هر طبقه‌ای که باشد، فردی «هندو» است.

[۸] کلمه حضور که در متن اصلی به صورت Huzoor آوانویسی شده ظاهراً در شمار

الفابی چون حضرت، صاحب است. م.

[۹] نامی برای شهر لکنهو است. م.

به هندو کمک کنید. بنگالی، ماراتی، پنجابی، مدرسی، ودایی، جائین، براهمایی، مسلمان همه باید دست بدست هم بدهند»^{۱۸}. به پیروی از این بیان جامع روشن، نویسندگان دیگر هندی نیز کلمه «هندو» را به مفهوم وسیع تر غیر قومی آن به کار بردند^{۱۹}. اما، مفهوم ضمنی غیر قومی که آگاهانه در کلمه هندو نهفته شد، نظریه فرودست انگاری را که اساساً بر قومیت متکی بود دگرگون ساخت. این امر به روشنی از سخنان فوق العاده صریحی که پراتاپ ناراین میسرا در سال ۱۸۹۱ ابراز داشت برمی آید. مردمی که آنچنان با حرارت و اشتیاق و بارها وحدت هندوها و مسلمانان را طلب می کرد (و هیچ دلیلی وجود ندارد که آنها را ریاکارانه و مردود بدانیم) بی آنکه تردیدی بنخود راه دهد مدعی شد که جمعیت حقیقی هند را هندوها تشکیل داده اند و دیگر اقوام، حتی آنان را که با هندوها متحد و وابسته بودند، و به این سبب خود را هندوستانی می دانستند، ثانوی دانست. میسرا، ضمن آن که بر نژاد بیگانه آریانها [۱۰] واقعی نمی نهد، می نویسد که: «هندوستان به ما تعلق دارد زیرا که ما هندوییم... ترقی و تنزل ما، ترقی و تنزل هند بوده و هست و خواهد بود... پیشرفت کردن یا صدمه دیدن هندوها یعنی پیشرفت و صدمه هندوستان»^{۲۰}.

به این ترتیب مترادف ساختن هندو و هندی حرکتی دوری بود که از هر نقطه شروع می شد در جهات مخالف به همان نقطه آغاز می رسید. هاریش چاندرا کلمه هندو را به کار می برد و مصر بود که منظور او از این کلمه تمام هندی ها را در بر می گیرد. از آن سو، پراتاپ ناراین میسرا، استدلال می کرد که هندوها، هند حقیقی را تشکیل می دهند؛ معنای ضمنی این کلام آن است که هندیها یعنی هندوها. او در ضابطه بندی این نظریه احساس سردرگمی نمی کرد و آن را به طور کامل با جانبداری شدیدش از کنگره ملی هند قابل تطبیق می یافت. این گونه همچنین هندی ها با هندوها بود که طی زمان می رفت تا جزء مکمل و لازم ساختار روانی هندوها بشود. شناختی که در نتیجه چنین نگرشی غیر هندوها را به کنار می زد اگرچه به نحو مستمر و پیش رونده ای در حال رنگ باختن بود، مآلاً تا حد زیادی در ضمیر ناخودآگاه آنان فعال بود.

میزان مقبولیتی که این برابری در عمل با آن روبرو بود، از این واقعیت به دست می آید که حتی شخصیتی غیر روحانی و آزاداندیشی نامدار چون گوپال-کریشنا گوکها (Gopal Krishna Gokhale)، نیز به کلی از تأثیر آن برکنار نماند. او طی سخنانی درباره لایحه قانونی مربوط به گردهماییهای فتنه برانگیز در هیجدهم اکتبر ۱۹۰۷ چنین گفت^{۲۱}:

«می دانم که مسأله اکنون بفرنج شده است؛ سببش این واقعیت است که اهالی

[۱۰] اشاره به آریاییهایی است که از مرکز آسیا به دره سند مهاجرت کردند و با درآوردی ها یعنی سیاهانی که امروز در جنوب هند ساکن هستند اختلاط پیدا کردند. گفته می شود که مهاجرت آریاییها حدود یک هزار سال پس از دوران تمدن دره سند صورت گرفته است برای اطلاع بیشتر به کتاب کشف هند تألیف نهرو، صفحه ۱۲۳-۱۱۵ مراجعه فرمایید.

مسلمان بنگال شرقی در انتظار مزایای آموزشی و دیگر مزایای ویژه‌ای به سر می‌برند که تجزیه [بنگال] نصیب آنان خواهد کرد. هر آن‌کس که خیرخواه هند باشد نمی‌تواند خواستار شود که آنان ازین مزایا محروم گردند. زیرا هر اندازه جامعه مسلمانان پیشرفت حاصل کند برای تمامی مملکت بهتر است. ولی بطور مسلم اینکار بدون اندیشیدن طرحی براساس تدابیر سیاستمداران که به موجب آن مزایای مورد انتظار به‌طور کامل برای مسلمانان تأمین شود و در عین حال مردم بنگال هم از اندوه عظیم خود رهایی یابند نمی‌تواند تحقق پذیرد.

از فحوای کلام گوکهاال تمایز میان مسلمانان و مردم بنگال استنباط می‌شد و خود به این دلالت ضمنی آگاهی نداشت. این فراغت به او فرصت داد که بتواند چنین ناخودآگاهانه، به‌جای کلمه واحد هندوها، از مسلمانان و مردم به‌صفت طبقات متمایز از هم که نتیجه غایی آگاهی قومی را مشخص می‌کرد یاد کند.

همان‌گونه که از مثال گوکهاال به‌روشنی برمی‌آید، بدیهی است که این برابر-انگاری هندو با هندی، به هندوهای هندی زبان منحصر نبود. واقع این است که یک سال قبل از تولد هاریش‌چاندرا، گوپال‌رائوهاری دشموکه (Gopalrao Hari Deshmukh) (۱۸۹۲-۱۸۲۳) که قاضی، مصلح اجتماعی و رهبری سیاسی بود، در اثر مشهورش به‌نام صدنامه (Hundred letters) از کشور، مردمان و مشکلات آن با عنوان هندوها سخن می‌گوید. نارماداشانکار (Narmadashankar) (۱۸۸۶-۱۸۲۳) و دالپاترام (Daipatram) (۱۸۹۸-۱۸۲۰) که دو تن از پیشگامان ادبیات نوین گجرات بودند نیز در این جهت از او پیروی کردند.^{۲۲}

خاطره بیگانه انگاشتن مسلمانان که از زمانهای پیشین بر اذهان قوم هندو مسلط بود، از گرایشهای قومی نهفته در توسعه علوم تفسیر متون مذهبی، در اواخر قرن نوزدهم پرده بر می‌دارد. به‌منظور آن‌که خاطرات بازمانده از گذشته، در زمان حال به‌شکل کم‌آزارتری درآید، این نویسندگان درصدد برآمدند تا با کمک گرفتن از عوامل روان‌شناسی زمان گذشته، میان حال و زمانی که کشور در راه افول گام نهاد، در اندیشه خود فرق عمده‌ای به‌وجود آورند. هاریش‌چاندرا، فشرده این تجدید بنا را در این نوشته‌اش که مسلمانان «هوشیاری، توان، آموزش و پرورش و سرمایه مملکت را بارها از بین برده‌اند» آورد^{۲۳}. شایان توجه آن‌که، نارماد (Narmad)، نیز در نوشته اوائل سال ۱۸۵۶ خود، برای تشریح افول مملکت تعبیر مشابهی را به‌کار برده بود. او، بعد از آن‌که سخن از تکوین صلحی آرمانی و تام و تمام در هند به‌میان آمد، از هم پاشیدن پایه‌های آن صلح را به فشارهای مکرر مسلمانان نسبت داد^{۲۴}. کلماتی که نارماد و هاریش‌چاندرا به‌کار می‌بردند به‌ترتیب Varamvarana و bahubari است که هر دو کلمه به‌معنای «مکرر» می‌باشد. با توجه به این که مدرکی دال بر هرگونه نفوذ مستقیم نارماد بر هاریش‌چاندرا وجود ندارد، استفاده تصادفی از تعبیرات مشابه، این نظر را به‌ذهن متبادر می‌کند که دفاع هندوهای نقاط مختلف کشور، از گذشته خود، نه‌تنها در قالب کلی بلکه در شیوه

تجلی آن نیز یکسان بوده است ۲۵.

همراه با این تجدید بنای قومی، که ملهم از گذشته هندوها بود، بنیاد حکومت مسلمانان منشأ رسوم ناشایست خاص اجتماعی دانسته می‌شد. مثلاً، رسم «ساتی» [زنده سوزانیدن بیوه در کنار جسد شوهر] را ناشی از خصلت شهوت‌پرستی مسلمانان می‌دانستند. به‌منظور آن‌که از چنگال آنان بگریزند، استدلال می‌کردند که زنان کشاتریایی شجاع راجپوتانا [۱۱] این رسم را ابداع کرده بودند ۲۶. این موضوع که رسم «ساتی» از روزگاران مه‌ابهارات و رامایان [۱۲] و چه بسا پیش از آن، در هند معمول بوده است، اندیشه کسانی را که سند هم‌زمانی مشکوک-الاصل رسم ساتی با ظهور مسلمانان را امضاء می‌کردند، کمتر پریشان می‌کرد. حجاب (پرده) را نیز بخشی از تباهی عمومی جامعه می‌دانستند که حضور مسلمانان «معلون» در جامعه هند رواج داده بود ۲۷.

گرایشهای قومی علوم تفسیر مذهبی هند نه‌تنها تمایلات و تعصبات قومی موجود را در خاطره‌ها زنده کرد بلکه آنرا ابدی کرد. این امر به‌خاطره‌ای که ریشه در زمانهای پیشین داشت و در اذهان نقش بسته بود ارج می‌نهاد و با این ارج نهادن تداوم حیاتی جدیدی به‌آن بخشید و بر شدت و وخامت هیجانات قومی رایج افزود. حدت این وخامت و رابطه علت و معلولی میان گذشته خاطره‌انگیز و وضعیت موجود در قطعه‌های زیر که از نوشته‌های رادهاچاران گوسوامی انتخاب شده است انعکاس یافته است. شایسته است توجه داشته باشیم که اگر چه انتخاب این قطعه-های برگزیده به‌خاطر صراحت خارق‌العاده بیان آنها بوده است، احساس و عقیده‌ای که در آنها ابراز شده است صرفاً متعلق به گوسوامی نیست. بلکه بسیاری از نوشته‌های هاریش‌چاندرا و پراتاپ ناراین میسرا در این باره، همچنین نوشته‌های بال‌کریشنا بهات (Balkrishna Bhatt)، بال‌موکوند گوپتا، (Palmukund Gupta)، کارتیک پراساد کهاتری (Kartik Prasad Kharti) و رادها کریشناداس (Radha Krishna Das)، نیز مؤید آنهاست ۲۸.

هرچند گوسوامی را عقیده بر آن است که از نزاع میان هندوها و مسلمانان باید پرهیز کرد، زیرا چنین نزاعی برای هر دو قوم زیان‌بار است اما با حالتی آکنده از کینه و تنفر نسبت به مسلمانان سخن می‌گوید. او مسلمانان را نهایتاً شاهکار پروردگار در خلق افرادی می‌داند که با مذاهب دیگران دشمنی می‌ورزند ۲۹. وی ضمن اظهار نظر در باب اختلافات قومی میان هندوها و مسلمانان چنین نوشته است ۳۰. «چه امروز چه هشتصد سال پیش، هندوها هرگز بی‌آن‌که تحریک شده

[۱۱] کلمه هندی Kshatriya به طبقه جنگجویان گفته می‌شده که یکی از کاست‌های هندو را تشکیل می‌داده‌اند. م.

[۱۲] Mahabharat و Rama yan نام‌های اساطیری و حماسی هند و اصل آن‌ها سانسکریت است و دو کتاب حماسی هند به این نام‌ها خوانده می‌شود؛ رک: تاریخ جامع ادیان، ص ۲۸ به بعد و ۱۸۰ به بعد. م.

باشند به جنگ مسلمانان نرفته‌اند؛ بلکه مسلمانانی چون محمود غزنوی، محمدغوری، اورنگ‌زیب، نادرشاه و دیگران بودند که به طور مداوم بارها در زمانهای گذشته به هندوها حمله کردند، و تا امروز نوادگان و نپیرگان آنها دشمنی اجدادی خود را همچنان حفظ کرده‌اند» گوسوامی این مطالب را در سال ۱۸۸۳ نوشت. دو سال بعد در تفسیری که در همین زمینه نگاشت درشتی و گستاخی شدیدتری از خود نشان داد.^{۲۱}

«طبیعت ستیزه‌طلب و مهاجم قوم مسلمان بر هیچ‌کس پوشیده نیست. دو به-هم‌زنی در رگهای آنان جریان دارد. نزاع، بلوا، زیان رساندن به دیگران، ستم کردن بر ستمدیدگان و آزار تمهیدستان کار عادی و روزانه آنان را تشکیل می‌دهد... نظر به این‌که، هندوها، زمانی کفش مسلمانان را جفت می‌کردند و حالا مقامهای برابر یا حتی مقام‌های برتری از مقامهای مسلمانان را در دست دارند، از این واقعیت خشمگین شده‌اند.» گوسوامی خطاب به مسلمانان چنین ادامه می‌دهد^{۲۲}: «شما را به خون غسل داده‌اند و ما را به شر. ذات کیش شما اختلاف است و از آن ما صلح. بنابر این ما سبب رنجش و خشم کسی نمی‌شویم. ولی وقتی که شما بی‌آن‌که لزومی داشته باشد به ما نیش بزنید و ما را به خشم آورید خط‌مشی ما هم زیان رسانیدن به زیان کار می‌شود... سرانجام... ما یک‌بار دیگر به مسلمانان التماس می‌کنیم که از طبیعت نادرشاهی خود دست بردارند. چنین استبداد و لجاجتی، زیاد دوام نمی‌آورد. دولت به سیرت و صورت شما پی برده است.»

۲

منظور از طرح عریان نکات عمده تجلی آگاهی قومی هندوها این است که در نبود استقلال در زمینه واقعیت عینی، آگاهی قومی خود در تعیین شکل واقعیت عینی عامل مهمی بود. وجود چنین وضعی به‌خصوص از آن ناشی شد که کاست‌ها و ادیان به‌طور سنتی واحدهای ابتدایی هویت را فراهم آورده بودند. آنها بر دریافت و ادراک ذهنی آن دسته از فرقی که دین و کاست را نادیده می‌گرفتند نیز تأثیر گذاشتند. همان‌گونه که در جای دیگری بحث کرده‌ام^{۲۳}، امکان این استدلال وجود دارد که این روش تشخیص هویت مستلزم ارتباط خصمانه‌ای میان کاست‌ها و ادیان نبوده است؛ اگر در مواردی خاص، خصوصیتی در پی داشت، عوامل دیگری که در سراسر خط ادراک سنتی جامعه مجال ظهور یافتند، واسطه آن دشمنی بودند. زیرا، در جامعه‌ای که افزون بر ابتدایی بودن، گروه‌بندی طبقات اجتماعی آن نیز هویت اعضای آن جامعه را براساس کاست و دینی که به آن تعلق داشتند مشخص کرده‌است، دشوار است که تنش‌ها و کدورت‌های اجتماعی را مبتنی بر شرایطی بی‌ارتباط با طبقه‌بندی اجتماعی بدانیم.

اما تلاش کنونی در جهت مجرد انگاشتن آگاهی قومی در سطح تجلی خود،

این معنا را تداعی می‌کند که آگاهی قومی نیروی محرکه خود را در خود داشت. شکافی که ادراک فطری مسلمانان و هندوها، یعنی دو قوم همگونی که خود را از یکدیگر مستثنا می‌داشتند، به وجود آورد شکافی بود که می‌توانست به کوچکترین بهانه‌ای وسعت پیدا کند. بسختی می‌توان آن را بی‌اهمیت دانست و از نظر معنوی کرد. روش سنتی تعیین هویت اجتماعی، که سالها ادامه یافته بود، خود به صورت شکافی میان این قوم وارد عمل شد. این امر، حتی زمانی پیش آمد که عزم عاجل بر آن بود تا بر پایه‌های خود، گنبد فراگیر وحدت ملی را بنا کند.

از آن رو چنین اتفاقی رخ داد که بیشترین کسانی که به سوی ملی‌گرایی کشیده شده بودند آن را چاره اصلی پیوستگی اجتماعی نمی‌دانستند بلکه آن را انتخابی دیگر می‌شمردند که بر مبانی پیونددهنده سنتی جامعه وابسته بود و با آن همزیستی داشت. پراتاب ناراین میسرا نمونه واقعی کسانی است که ملی‌گرایی را رفیع‌ترین نقطه از مجموعه وفاداریها و صداقتها می‌پنداشتند. او، بارها درباره وظایف فرد در قبال خود، خانواده، کاست، دین و کشورش سخن گفت. ۲۴ او بی‌خبر از برخوردهایی که این علایق گوناگون ممکن است در برداشت باشند، عقیده داشت که کنگره ملی هند و بهارات دهارما مہاماندال [۱۳] دو سازمانی هستند که «رفاه و سعادت» کشور به آنان بستگی دارد. ۲۵

او در کمال بی‌طرفی، توانست حتی شعاری بسازد که تصور می‌کرد مسائل افتراق‌انگیز دین و زبان را با انگیزه وطن، که عاملی بالقوه اتحادبخش است، هماهنگ سازد. این کار را با تشویق همه «کودکان بهارات» [۱۴] به این که هیچ شعاری بجز «هندی، هندو، هندوستان» را نخوانند انجام داد. ۲۶ اما به ذهن او خطور نمی‌کرد که بسیاری از این کودکان ممکن است بی‌آن که نسبت به دو عامل دیگر [یعنی هندی و هندو] احساس شیفتگی کنند، به سوی انگیزه وطن کشیده شوند؛ و حال آن که دیدیم که آنان، حتی در زمان حیات خودش، دقیقاً با حسرت‌ناز به این علت که به هندی و هندو طبقه‌بندی شده بود، عملاً ناسازگاری نشان دادند. آگاهی قومی و ملی‌گرایی در متن جامعه‌ای چند کیشی [چون هند] دو مقوله به هم پیوسته بود که این جدا افتاری منجر به تفویض اولی و تضعیف دومی شد. راه‌حل ضمنی، از نوع راه‌حل میسرا، بالا بردن آگاهی قومی هندو تا سطح ملی‌گرایی هندی بود. این امر، مسلم می‌داشت که هندوها، سند حقیقی را نشان می‌دهند.

آنان که تاریخ کنگره ملی هند را نوشته‌اند، این جنبه از حقیقت ملی‌گرایی هندی را نادیده گرفته‌اند. به هنگام بحث پیرامون این اتهام که کنگره، سازمانی

[۱۳] Bharat Dharma Mahamandal با معنای سازمان دharma هندو است.

[۱۴] از حدود قرن چهاردهم پیش از میلاد که آنها به هندوئیسم پیوسته بودند پیدا کردند این کشور را «بهارات» خواندند و کلمه «بهارات» اشاره به نام دهم هند دارد.

هندوست، آنان تنها مصوبات و ترکیب فوق‌العاده قومی اعضای آن را در نظر گرفته‌اند. شاید می‌توانستند تصورات و تعصبات افرادی را که در شمار جانبداران و همدلان کنگره بودند مورد نظر قرار دهند. معاصران کنگره که این اتهام را مطرح کردند بسیار بیش از مصوبات و ترکیب قومی اعضای کنگره را در مد نظر داشتند. آنها همچنین افرادی نظیر میسرا، گوسوامی، بهات، کهاتری و گوپتا را تا گرایشات مسلم هندو داشتند می‌دیدند که رسالت کنگره را مسؤولیتی مذهبی می‌انگاشتند.

اجلاس‌های سالیانه کنگره، جشنی بزرگ توصیف می‌شد - مقدس‌تر از جشن بزرگ کمبه (Kumbha) [۱۵] و هندوها، مسلمانان و مسیحیان به نام دین و خدای خود به این جشن دعوت می‌شدند تا موفقیتی نصیب این جشنهای سالیانه شود.^{۲۷} چنین روشهایی با نوع کوششهایی که پس از آن به‌طور معمول برای وحدت دنیاوی از طریق راههای دینی اعمال می‌شد هماوا بود.^{۲۸} این روشها به جای آن که نتیجه مطلوبی بار آورند، تنها ترس کسانی را تشدید می‌کردند که کنگره را سازمانی هندو می‌دانستند. اینان، همچنین نمی‌توانستند این واقعیت را نادیده بگیرند که افرادی چون میسرا و گوسوامی، در عین حال که از آنان انتظار می‌رفت که به کنگره بپیوندند، در پیشنهاد خود برای جانشین کردن زبان هندی به جای اردو، شرم‌آورترین شیوه ممکن سخن گفتن را در باب زبان اردو به کار می‌بردند.^{۲۹}

به هر حال، آگاهی قومی بطور کلی با خواسته‌های ملی‌گرایان سازمان یافته هندی تطبیق می‌کرد؛ پس از آن که کنگره به وجود آمد، در نوشته‌های میسرا، مثلاً در آن نوشته‌ای که به مسایل حاوی منافع و عقاید احساسی مسلمانان مربوط می‌شد تغییر محسوسی پیدا شد. کینه قبل از سالهای ۱۸۸۵ جای خود را به منطقی ملاطفت‌آمیز و سراسر ترغیب و تشویق داد. حتی نوشته‌های مربوط به زبان هندی و محافظت از گاو در لفافه عبارت‌پردازی‌ها پنهان شد. در واقع، آنان، در این گونه موارد، همچنین در موضوعاتی چون حفظ معابدشان از ویرانی، خواستار همکاری و اشتراک مساعی مسلمانان بودند.^{۴۰}

بعلاوه، طرح مقایسه حکومت مسلمانان با حکومت بریتانیاییها که پیشتر از این بار سنگین مخالفت با مسلمانان را در خود داشت؛ حالا به نفع مسلمانان تغییر کرد. میسرا استدلال مطلوب طرفداران «بهره‌کشی» را این گونه مطرح کرد که حکمرانان مسلمان علی‌رغم آنچه روا داشتند ثروت مملکت را در داخل مملکت حفظ کردند. افزون بر آن، او سرنوشت مردم عادی تحت حکمرانی مسلمانان را با آنچه که از حکومت بریتانیا بر سرشان آمد مغایر هم دانست. «در حالی که غذا و پوشاک از پیش حتی در دسترس فقیرترین مردم قرار داشت، تحت حکومت خیراندیش

[۱۵] جشنی که هر هزار سال یکبار برگزار می‌شود. م.

بریتانیا، بر اثر گرسنگی، جمعیت کشور يك چهارم کاهش پیدا کرد و سه چهارم باقیمانده مجبور بودند در شرایط نیمه گرسنگی به سر برنده^{۴۱}. حتی گوسوامی که مخصوصاً در اظهارات رسمی ضد مسلمانان با مسلمانان دشمنی پیشه کرده بود و از زبان وامادیو [۱۶] از حکومت بریتانیا به خاطر رهایی بخشیدن هندوها از ستم مسلمانان تشکر کرد؛ حال، حکمرانی مسلمانان را بر حکومت بریتانیایی‌ها ترجیح می‌داد^{۴۲}.

آشکار است که این تغییر جهت ناشی از نفوذ مهارکننده‌ای بود که کنگره اعمال کرد. ولی با وجود آن که تندی و خشونت و شدت تجلی آگاهی قومی کاهش یافت، نفس آگاهی قومی پابرجا ماند و تنها، چهره خود را پنهان کرد. دگرگونی آگاهی قومی یاد شده در بالا، از آنجا بتدریج شتاب گرفت که وضعیتهای روشن قومی، راه را بر تصورات تلویحی قومی که میل داشت در زمینه ناآگاهی عمل کند، باز کرد. در این قالب گمراه کننده بود که قوم‌گرایی، سرسختی و رسوخ [به‌زوایای جامعه] را، عاملی در ساختن هند نوین یافت.

یادداشتها

*. این مقاله بخشی از مطالعه وسیعتری است که در زمینه «آگاهی متغیر و پیوستگی اجتماعی در جامعه هندی قرن نوزدهم» (Changing Consciousness and Social Cohesion in 19th Century Hindu Society) تحت سرپرستی شورای تحقیقات علوم اجتماعی هند، (Indian Council of Social Science Research) مشغول انجام آن هستم.

۱. رك:

The First Annual Report of the Indian Association, 1876-77, Calcutta, 1877, pp. vi-vii.

۲. رك:

Braj Ratna Das, ed., *Bharatendu Granthavali*, Kashi, Samvat 2010 Vol. III, pp. 901-2.

۳. همان، صفحات ۴۱۹-۳۹۱ و ۷۴-۷۶۳.

۴. نگاه کنید به بند (قطعه) ۱۸۱ از "Uttarardha Bhaktamal" نوشته شده در سالهای ۱۸۷۶-۷۷، همان مرجع، جلد دوم، صفحات ۶۴-۲۶۳ سطرهای که اشان بدان موضوع دارد این است:

"In Musalman hari Jana Pai Kotin Hindu variye"

۵. رك:

Vijay Shankar Mall, ed., *Pratapnarain-Granthavali* Kashi, Samvat 2014, p. 181.

همچنین نگاه کنید به صفحات ۱۶۹، ۸۰-۱۷۸، ۸۳-۱۸۲، ۶۳-۲۶۲، ۲۲-۵۲۱.

[۱۶] وامادیو قهرمان نمایشنامه گوسوامی است که در صفحات قبل گفته شد و گوسوامی آن را برای خیرمقدم‌گویی به شاهزاده ویلز ساخته بود. م.

۶. همان، صفحات ۸۳-۱۷۸، ۶۳-۲۶۲، ۳۲۲، ۴۱۳، ۲۲-۵۲۱.
۷. رك:

Ram Vilas Sharma, "Bharatendu yug Aur Hindi Bhasha ki Vikas Parampara, Delhi, 1975, pp. 63, 68, 75.

۸. واقعیت آن است که این نمایشنامه اقتباسی است از نمایشنامه خنده آور بنگالی به نام. *Buda Saliker Bade Roam* نوشته Michael Madhusudan Dutt که برای نخستین بار در سال ۱۸۵۹ منتشر شد. با نگرستن به این نحوه سرقت ادبی ادعای Radha Charn Goswami را نمی توان خیلی جدی گرفت.

۹. *Bharatendu Granthavali*، جلد دوم، صفحات ۶۹۹، ۶۸۴. هاریش چاندرا

می نویسد:

Masjid Lakhi Bisunath dhing parehiye Joghav;*

نیز می نویسد:

"Jahan Bisesar Somnath Madhav Ke mandir, Tahan Mahjid bani gayin hot Alla Akbar"*

۱۰. همان، صفحه ۷۲۳. هاریش چاندرا، اکبر را دشمنی زیرک می خواند که با خط مشی خود که درست مثل خط مشی دولت بریتانیا حيله گرانه بود از طریق تحميق هندوها دوستی آنها را جلب کرده بود. همان مأخذ، جلد سوم، صفحات ۱۶-۳۱۵. او حتی پسر عمویش، رادها کری-شناداس (Radha Krishna Das ۱۹۰۷-۱۸۶۵) را وادار کرد تا این مضمون را کامل کند که او در نمایشنامه اش به نام

Rajsthan-Keshari athava Maharana Pratapsinha

اینکار را کرد و در سال ۱۸۹۷، دوازده سال بعد از مرگ هاریش چاندرا، آن را به اتمام رسانید.

۱۱. *Bharatendu Granthavali*، جلد دوم، صفحه ۷۶۴. هاریش چاندرا نوشت:

"Jin Javanan tum dharam nati dhan tinahum lino"*

۱۲. *Pratapnarain-Granthvalli*، صفحات ۳۰، ۵۸، ۶۰، ۹۴-۵.

۱۳. همان مأخذ، صفحات ۷-۲. میسر نوشت:

Jahan rajhanyan ke dola Turkan ke ghar jana Tahan dusari Kaun bat hai jehaman long lajanya Bhala in hijaran te kuchh hona hai"*

۱۴. همان، صفحه ۵۷.

۱۵. همان، صفحه ۵۸. تعبیر دیگری که برای هندیها به کار می برد *Bharatiya* *bhratigan* بود که به معنای «برادری هندی» است، صفحه ۶۰.

۱۶. این نمایشنامه از نمایشنامه ای بنگالی به نام *Bharater yavan* ترجمه شد. گوسوامی در مقدمه این نمایشنامه به مسلمانان اطمینان خاطر می دهد که هدف نمایشنامه مخالفت با آنان نیست، بلکه فقط به شجاعت آنان و بزدلی هندوها می پردازد. *Hindi pradip*، هیجدهم مارس ۱۸۷۹.

۱۷. *Hindi pradip*، اول مه ۱۸۷۹.

۱۸. *Bharatendu Granthavali*، جلد سوم، صفحه ۹۰۲.

*. متأسفانه ترجمه جمله هندی بالا امکان پذیر نبود.-م.

*. متأسفانه ترجمه این جملات از هندی میسر نشد.-م.

*. متأسفانه ترجمه این جملات میسر نشد.-م.

۱۹. *Adhunik Hindi ka Adikal*، اثر Srinarain Chaturvedi، سال ۱۹۷۳، صفحه ۵۱، (مربوط به سال‌های ۱۹۰۸-۱۸۵۷). عمق ریشه این پیش فرضهای قومی را در این واقعیت می‌توان دید که گوسوامی در عین حال که به ما می‌قبولاند که همچنان که از زمان هاریش چاندرا به این سو، در ادبیات هندی متداول شده است کلمه هندو به مفهوم هندی است، همچنین می‌گوید که از نظر هندوها تبعیت از حکومت بریتانیاییها بسیار بهتر از تابعیت حکومت مسلمانان است، صفحه ۹۱. لازم به تذکر است که گردآورنده «یک صدنامه» متعلق به Gopalrao Hari Deshmukh بر این واقعیت تأکید دارد که اگرچه دشموکه (Deshmukh) کلمه هندو را پیوسته به کار می‌برد منظور نظر او هندی است. نگاه کنید به «بررسی ادبیات گجراتی» (Studies in Gujarati literature) نوشته J. E. Sanjana، چاپ بمبئی، سال ۱۹۵۰ صفحات ۶-۷۵.

۲۰. *Pratapnarain-Granthvali*، صفحات ۸۹-۳۸۸.

۲۱. رک:

D. V. Ambekar and D. G. Karve, eds., *Speeches and writings of Gopal Krishna Gokhale*, vol. II, Political, Bombay, 1966, pp. 35-6.

۲۲. I. E. Sanjana ذکر شده در بالا، صفحات ۷۵ به بعد سنجانا تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید «این فکرش کاملاً هندو، اگرچه در ذهن همه نویسندگان گجراتی، از Dalpat و Narmad گرفته تا Govardhanram و Gandhi و Mashruwala و Munshi، غالباً عامل ناشناخته‌ای بوده است ولی اهمیت و تداوم داشته و دارد.» صفحه ۱۴۴.

۲۳. *Bharat Du dasha* به کوشش Satyavrat Shina، چاپ الله‌آباد، سال ۱۹۷۹، صفحه ۵۰.

۲۴. *Junun Narmagadya* (به زبان گجراتی) اثر Narmadashankar چاپ بمبئی، سال ۱۹۱۲، جلد اول، صفحات ۴۵-۵۳.

۲۵. نفوذ ادبیات بنگالی بر این نویسندگان آشکار است. در بالا دیدیم که نمایشنامه ضد اسلامی گوسوامی چگونه از بنگالی ترجمه شد. مشابه آن، نمایشنامه *Bharat Janani* نوشته هاریش چاندرا بود که از روی نمایشنامه‌ای بنگالی بنام *Bharat Mata* ترجمه شد، بگذریم که مترجم به خاطر تطبیق نمایشنامه با عقب‌مآذگی سیاسی نسبی ولایات شمال غربی، تغییرات کوچکی نیز در آن داد. *Baharat Janani* که با *Bharat Durdasha* در سال ۱۸۸۵ وسیله هاریش چاندرا نوشته شد و مملو از احساسات ضد مسلمانان است.

۲۶. *Bharat Durdasha Natak* اثر پراتاپ نارائن میسرا، صفحه ۱۰۴. من نسخه‌ای از این کتاب را در کتابخانه Sahitya Sammelan در الله‌آباد به دست آوردم. صفحه‌ای که عنوان کتاب را برخورد داشته گم شده است.

۲۷. *Nutan Brahmachari Upanyas* اثر بال کریشنا بهات، *Pravag Samvat*، سال ۱۹۶۸، صفحه ۶.

۲۸. نگاه کنید به بایگانی *Hindi Pradip*؛ مالمو کوند گوتا (Balmukund Gupta)، *Sphut-kavita*، چاپ کلکته، سال ۱۹۰۵؛ Kashinath Khatri Ahilayabai Ka Jivan؛ *Charit*، چاپ بنارس، سال ۱۹۷۵؛ رادها کریشنا داس، «Vijayini Vitap»، *Prithviraj Prayan*.

۲۹. *Bharatendu*، ۴ ژوئیه ۱۸۸۳. *Pratap lahari* به کوشش C. F. Narayan، *Satyabhakta* و Prasad Arora، (مجموعه اشعار پراتاپ نارائن میسرا)، چاپ کانپور، سال ۱۹۴۹، صفحات ۴۱، ۱۸۹.

۳۰. *Bharatendu* ، ۱۹ اکتبر ۱۸۸۳.

۳۱. همان، ۲۳ اکتبر ۱۸۸۵.

۳۲. همان.

۳۳. رك به:

Sudhir Chandra, "Secular Potential of Early Indian Nationalism" *Economic and Political Weekly*, vol. XV, No. 17, 26 April 1980, pp. 773-75.

۳۴. *Pratapnarain-Granthavali*، صفحات ۹۷، ۱۴۹، ۱۶۲، ۳۰۰، ۳۰۹.

۳۵. همان، صفحه ۳۱۳.

۳۶. *pratap lahari*، صفحه ۲۶۰.

۳۷. همان. ۸-۳۵؛ *Pratapnarain-Granthavali*

۳۸. مثلا، Pandit Ayodhya Prasad که یکی از رهبران کنگره از ولایات شمال غربی

بود وقتی در لکنهو در گردهمایی عمومی سخن می گفت برای این که بر مسلمانان نفوذ پیدا کند کسی را داشت تا آیاتی از قرآن را بخواند. نشریه برهمن، ۱۵ مه ۱۸۸۹.

۳۹. بعضی از صفحات دیگری که به زبان اردو نسبت می دادند عبارت بود از: زبان اجنه،

زبان جادوگران، زبان روسپی ها و تفاله زبانهای دیگر. بنگرید به *Pratap lahari*، ۱۸،

۱۰۹، ۲۵۴-۵۵؛ *Pratapnarain-Granthvalli*، ۴۹، ۵۸، ۶۸، ۱۱۶، ۱۳۳-۳۴.

۴۰. نگاه کنید به *Pratapna, ain-Granthvalli*، صفحات ۳۱۸-۳۱۷، ۳۴۹-۵۱،

۳۸۰-۸۴، ۳۸۷-۹۱، ۴۱۳، ۵۸۸، ۵۹۰، ۶۰۱، ۶۰۳، ۶۱۱-۱۳. از سال ۸۸۵ به بعد استثنای

بسیار اذکی به چشم می خورد، نگاه کنید به صفحات ۱۱۶، ۱۳۳-۳۴.

۴۱. همان؛ صفحات ۲۷۲، ۳۱۱، ۳۷۰.

۴۲. *Bhara tendu*، ۱۸ فوریه ۱۸۸۶. در واقع، نمایشنامه *Budhe Munha Munhase*

نیز متعلق به دوره بعد از کنگره است. این اثر در ۱۸۸۷ از کاشی (Kashi) منتشر شد.

قوم‌گرایی و جنبش ملی

بی‌پان چاندرا

علی‌رغم روش و برنامه‌ی اساساً غیر مذهبی کنگره‌ی ملی هند، صبغه‌ی شدید هندویی در اکثر افکار و تبلیغات ناسیونالیستی، فطرتاً سعی در بیزاری جستن از مسلمانان و بیگانه‌انگاشتن آنان دارد. این صبغه‌ی هندویی در کنار این احساس که موفقیت چنین جنبشی ملی به معنای «برتری هندو در امور سیاسی هند است» افکار و تبلیغات ناسیونالیستی را به سوی نگرشی قومی متمایل می‌کرد. این موضوع بویژه درباره‌ی عنصر قدرتمند دین هندو متجلی در تبلیغات و افکار افراطی سالهای ۱۹۰۹ - ۱۹۰۵ مصداق دارد. بسیاری از افراطیها، از ناسیونالیسم تعبیر به تجدید حیات هندوییزم می‌کردند و ناسیونالیسم را دینی می‌دانستند که سرشت عقایدش با هندوییزم یکسان بود. سعی آنان بر این بود که ناسیونالیسم هند را بر پایه‌ی ایدئولوژیکی دین هندو استوار کنند یا دست‌کم به هیجانانگیزی در پی ناسیونالیسم هند شیوه‌ای هندو بیخشند.

نقش بعضی از نمونه‌های ادبیات نوین به زبانهای بنگالی، هندی و دیگر زبانهای رایج هند که اغلب رنگ قومی داشتند نیز در این جهت مهم بود. سرآمد آنها داستانهای بانکیم چاترجی است که برای اکثر این نوع از ادبیات اخیر هند به صورت الگو در آمد. بانکیم با مسلمانان همچون بیگانگان رفتار می‌کرد و هویت ناسیونالیسم یا هندی بودن یا بومی بودن را تنها بر معیار «هندو» بودن به رسمیت می‌شناخت. مسلمانان را قومی ظالم و شهوت‌پرست به‌شمار می‌آورد، اما هندوها را یا به شکل قهرمانانی که در تقوای ارزشهای مثبت از قبیل آزادی هستند و یا به صورت همدستان خائنان تصویر می‌کرد. این نوع از ادبیات، لاجرم، منجر به خشم و رنجش مسلمانان یا سواد می‌شد و آنان را از جنبش ناسیونالیسم در حال وقوع متنفر می‌کرد.^۲

البته، هر روشنفکر یا هر نویسنده‌ای، همانندی با بانکیم را، بویژه در زمانی

که شکل‌گیری ملت در مرحله نخستین خود بود، به مثابه بخشی از جواز نویسندگی، روش خود قرار می‌داد. بانکیم هیچ اندیشه‌ای که از احساس قومی ملی برخاسته باشد نداشت تا او را هدایت کند. مهمتر از این، استفاده‌ای بود که بعدها از او کردند. به دلایل دقیقاً غلط، از او در مقام نویسنده‌ای ملی تجلیل می‌شد، و حتی ادعا می‌شد که بعضی از داستانهای او، داستانهای موثق تاریخی هستند. بانکیم، نه‌زیاد در حیات خودش و نه زیاد به علت نوشته‌هایش، بلکه به سبب آنکه شیوه بخشهای «قومی» نوشته‌های او به‌سود میهن‌پرستی افراطی و قوم‌گرایی تلقی می‌شد، در نقشی ارتجاعی و قوم‌گرایانه ظاهر گردید. جالب توجه است یادآوری کنم که چون گروه روشنفکران متأخر از میان مسلمانان قد برافراشتند و احساسات ملی‌گرایی در میان آنان گسترش یافت، علی‌رغم آن که بانکیم تصویری منفی از مسلمانان ترسیم کرده بود، این روشنفکران او را در مقام نویسنده بزرگ بنگالی پذیرفتند. ولی نویسندگان هندوایی که تمایلات نیمه قومی داشتند، دقیقاً به علت همین تصویرپردازی در بزرگ شمردن او پای می‌فشردند. نتیجه آن شد که روشنفکران مسلمان ناسیونالیست بتدریج به فشاری که از جانب نویسندگان مسلمان قوم‌گرا و وفادار بر آنها وارد می‌شد تن در دادند.^۴

تیلک (Tilak) [۱] نیز، از طریق احیای جشن گانش پوجا (Ganesh Puja) [۲] و جشن شیوای مقدس [۳]، که رنگ دین و هندو بر آنها مستولی بود، رشد هندوگرایی را در ناسیونالیسم هند تشویق می‌کرد. در هر حال، حقیقت آن است که هیجان‌ات و تبلیغات سیاسی اصلی او در حول و حوش مسائل سیاسی و اقتصادی متمرکز بود و هندوویزم را بسیار کم شامل می‌شد و بطور مسلم خیلی کمتر از اوروبیندوگهوس (Aurobindo Ghose) و بی.سی.پال (B. C. Pal) [۴] به هندوویزم گرایش داشت. او به شیواجی [۵] احترام می‌گذاشت زیرا این حکمران ماراتا (Maratha) [۶] در مهاراشترا (Maharashtra) [۷]، قهرمان محبوبی به‌شمار می‌رفت. به

[۱] تیلک یکی از رهبران افراطی کنگره ملی هند و بطور کلی از رهبران بزرگ هندو به‌شمار می‌رود. ر.ک. «نگاهی به تاریخ جهان»، صفحه ۱۱۹۹-م.

[۲] گانش یوجا نام یکی از رب‌النوع‌های هندو هاست-م.

[۳] شیوا نام یکی از خدایان سه‌گانه دین هندوست که به معنای «خدای مرگ و مهلک کل» آمده است. دو خدای دیگر عبارتند از برهما «یعنی خدای خلقت و آفریدگار کل» و «ویشنو یعنی خدای حیات و حافظ کل». ر.ک: «تاریخ جامع ادیان» صفحات ۱۸۹ به بعد-م.

[۴] بی.سی.پال از رهبران افراطی هندو بود که در بخشهای قبلی راجع به او صحبت شده است-م.

[۵] شیواجی نام یکی از رهبران قدرتمند و دلیر ماراتا است که در عهد سلطنت مغولان می‌زیسته است (۱۶۸۵-۱۶۲۷) نگاهی به تاریخ جهان، صفحات ۶۲۶-۶۲۵. نپرو می‌نویسد که او «... مظهر احیای مجد و ناسیونالیزم هند به‌شمار می‌رود...» کشف هند ص ۴۵۱-م.

[۶] ماراتا به مردم ایالت مهاراشترا اطلاق می‌شود. نپرو می‌نویسد که «ماراتاها... دارای علائق ملی هستند... این احساس ملی بیشتر مربوط به قلمرو خود آنها... می‌شده است»

نظر وی اکبر [امپراطور مغول] قهرمان مشترك هندوها و مسلمانان نواحی شمالی هند بوده است.^۴ قسمت اعظم نسبت «قوم‌گرایی» که به تیلک داده شد نتیجه تحریف وسیع تاریخ به دست نویسندگان امپریالیست نظیر، وی. شیرول (V. Chirol) و نویسندگان متأخر قوم‌گرای هندو و مسلمان است. در عین حال که سیاستها و روشهای هیجان برانگیز و ایدئولوژی تیلک قومی نبود ولی رنگ هندو داشت و به همین سبب قوم‌گرایی را در میان هر دو قوم، هم مسلمانان و هم هندوها، رواج داد و آن دو را علیه یکدیگر به ضدیت برانگیخت.

همان‌گونه که اشارت رفت، بسیاری از رهبران افراطی همچون اوروبیندو-گهوس، بی‌پن‌چاندراپال و لاجپات رای (Lajpat Rai)، از کنایات، تعبیرات و افسانه‌های اساطیری هندو در سخنرانیهای سیاسی و نوشته‌های خویش بهره می‌گرفتند. هند را به الهه مادر تعبیر می‌کردند، یا آنرا با کالی (Kali) [۸]، دورگا (Durga) و دیگر الهه‌های هندو همانند می‌ساختند. تروریستهای انقلابی به کتاب مقدس گیتا (Gita)، و کالی سوگند می‌خوردند و برخی، حتی، در رنگ و روی هندو چهره‌ای انقلابی می‌دیدند.

همه اینها سبب شد که، در دهه‌های ۱۸۹۰ و ۱۹۰۰، پریشانی و بیم از آینده به مغز روشنفکران و آگاهان سیاسی مسلمان راه یابد؛ آنها کنگره ملی هند را جنبشی هندو پنداشتند. همان‌گونه که اس. عابدحسین (S. Abid Husain) اشاره کرده است، این کارها «پریشانی عمومی، هراس و دودلی» و «جو ترس و بدگمانی» را در میان آنان، بویژه در هند شمالی به وجود آورد. تا آن زمان «ناسیونالیسم غیرمذهبی کنگره» برای مسلمانان «جذابیتی داشت» ولی، در این زمان، مقتضیات ناسیونالیسم غیرمذهبی سخت مخالف طبع مسلمانان شد و شکست بزرگی را همراه داشت.^۵

یکی از روشنفکران مسلمان آن زمان، که گرایش ناسیونالیستی شدیدی نیز داشت، این احساسات را به عباراتی که متن کامل آن در این جا باز گفته می‌شود بیان کرد. [مولانا] محمدعلی، در مقاله‌ای تحت عنوان «میهن‌پرستان قوم‌گرا» در سال ۱۹۱۲ در نشریه «کمراد» نوشت:

«هندوهای تحصیل کرده از روح هندوییزم، به عنوان عقیده‌ای مذهبی یا هر

— «کشف هند»، صفحات ۳۵۱ و ۴۵۰ به بعد. نیز ر.ک. به: «نگاهی به تاریخ جهان»، صفحات ۶۲۷-۶۲۰.م.

[۷] مهاراشترا ایالتی است در هند که بمبئی مرکز آن است. همان مأخذ.م.
[۸] کالی نام یکی از الهه‌های هندوها و او همسر رب‌النوع «شیوا»ست که در نقاط مختلف هند به اسامی گوناگونی خوانده می‌شود که از آن جمله است پارتابی (Partabi) به معنای کوهنورد، اوما (uma) به معنای نور، دورگا (Durga) به معنای تصرف‌ناپذیر و چاندی (Chandi) به معنای وحشی ر.ک. «تاریخ جامع ادیان»، ص ۱۹۱. نیز او را مادر کل هم می‌گفته‌اند. همان مأخذ ص ۲۰۲.م.

چه که هست، برای رسیدن به وحدت سیاسی، سمبلی الهام بخش ساختند... تاریخ گذشته را به خاطر یافتن فرمولهای جدید سیاسی دقیقاً کاوش کردند و «ملیت» و «میهن پرستی» را با روندی طبیعی و غیر قابل اجتناب به هندوییزم ارتباط دادند. هندوی «میهن پرست قوم گرا» با شعار جنگی خود یعنی سواراج ناگهان از زمین جوشید... او، البته، کاربرد کلماتی چون «هند» و «ملیت در محدوده جغرافیایی» را می دادند و این کلمات بخش مهمی از دایره لغات او را تشکیل می دهند، ولی فرد مسلمان، همه اینها را در حدود آگاهی خود، امور نامربوط آزاردهنده ای می داند؛ اگر روزی مهاجرتی عظیم یا حتی فاجعه ای تحت الارضی او را از این عذاب رهایی بخشد، او از کوب اقبال خویش ممنون خواهد شد... این نمایش هندوییزم به پیش، رؤیای خودمختاری و بازی با خدایان باستانیش که بر آنها لباس دموکراسی پوشانیده، فرد مسلمان محافظه کار را گیج و مبہوت کرده است... فرد مسلمان احساس می کند که گویی با وی همچون بیگانه ای که از روی هوس و خودسری در مسیر تاریخ هند دخالت کرده باشد، رفتار می شود. حوادث عجیب را، از دوران زندگی طولانی و پر حادثه او که مشحون از این اتفاقات است، بیرون کشیدند و از او خواستند که آنها را توجیه کند... با اضمحلال امپراطوری [مغول] او چنان احساس کرد که گویی احترام خود را از کف داده است. هندوهای «میهن پرست قوم گرا» با او مانند محبوسی که در دادگاه در جایگاه متهمین نشسته باشد رفتار کردند و به آواز بلند شکوه سر دادند که مسلمان در برنامه آینده هند عنصری ناپذیرفتنی است»^۶

در سالهای بعد از ۱۹۰۹ شائبه هندو به این اندازه قوی نبود و اگر هم بود، هاله ای از هندوگرایی بود که تا حد زیادی هیجانانگیزه یا دست کم سیمای سیاسی کنگره را دربر گرفته بود.

احساسات و علایق دینی گاندی نیز به نوبه خود به این امر کمک می کرد. بدیهی است که کلیه سیاستهای گاندی غیر مذهبی و در ارتباط با مسایل دنیوی بود. او با استفاده از مبانی اخلاقی و سیاسی و اقتصادی، مردم را به مبارزه [با حکومت بریتانیا] دعوت می کرد و در این راه هرگز به زمینه های مذهبی توجهی نداشت. گاندی، در حقیقت، وسایل پیدایش آگاهی ملی غیر مذهبی را فراهم می آورد. ولی افکار سیاسی او، در هر حال، لبریز از علائق شدید دینی بود. برتر از این، گاندی، اغلب، در گفته های خود از مظاهر دین هندو استفاده می کرد ولی بندرت اتفاق می افتاد که از این راه به پیروان ادیان دیگر تعرض کند. بهترین نمونه از این دست تعبیر او از استقلال به رام راجایا [۹] است. همین طور تعاریفی که او از عدم خشونت و حقیقت می کرد در سنن دینی هندو ریشه داشت. اندیشه او از «سیاستهای معنوی» و «ندای باطن» نیز در عقاید دینی ریشه داشت و پیرامون

[۹] رام (Ram) نام یکی از خدایان هندو و راجایا (Rajaya) به معنای حکومت است. منظور گاندی از چنین تعبیری حکومت خدایی است. م.

سیاستهای او جوی دینی به وجود می‌آورد. اگرچه عقاید او درباره پرستش گاو با برداشتهای تهاجمی قوم‌گرایانه زمان وی تفاوت بسیار داشت ولی او به پرستش گاو و بسیاری دیگر از عقاید دینی هندو عمل می‌کرد.

برتر از این، گاندی، در پاسخ به اتهامات مربوط به علائق دینی هندو، علائق مذهبی مشابهی را در میان مسلمانان، شیخها و مسیحیان ترویج می‌کرد. او همچنین می‌خواست که با صبغه مذهبی که ناسیونالیستهای قوم‌گرا به مسلمانان و هندوها القا می‌کردند سازگاری نشان دهد. به این ترتیب مکتب غیر دینی او به صورت ائتلافی از پیروان ادیان گوناگون ظاهر شد، یا به قول مولانا محمدعلی به صورت «فدراسیون ادیان» جلوه کرد.^۷ آنچه که گاندی به آن دست یازید، در مثل، مشابه کار مولانا ابوالکلام آزاد بود که در سالهای نخستین مبارزه خود ناسیونالیسم و علائق شدید مذهبی را، همزمان، در میان مسلمانان ترویج می‌کرد.^۸ اوج این تمایل، جنبش خلافت بود که از طریق دین به ضدیت با امپریالیسم برخاست.

علاوه بر گاندی، رهبرانی همچون سوبهاس چاندرا بوس [۱۰] و بسیاری از فعالان کنگره، مظاهر، اساطیر و تعبیرات دین هندو را آزادانه به کار می‌بردند. برای آنان دشوار بود که مذهب را در کارهای سیاسی روزانه خود عامدا نادیده بگیرند. تنها موارد استثنا، جواهر لعل نهرو، احزاب مختلف مارکسیست و جمعی از روشنفکران و سیاستمداران لیبرال بودند. بنابراین شگفت نیست که بسیاری از روشنفکران جوان مسلمان مجذوب ناسیونالیسم چپ شدند و تحت تاثیر ناسیونالیسم هندویی محافظه‌کار قرار نگرفتند.^۹

لاجرم، در سالهای ۱۹۳۷-۳۹، انجام وظایف نمایندگان کنگره، بخصوص در سطوح پایین‌تر، صبغه مذهبی هندو به خود گرفت.

بسیاری عوامل دیگر شکل و جنبه غیر مذهبی جنبش ملی را در هم ریخت. عده زیادی از رهبران ناسیونالیست نقش دوگانه اجتماعی - سیاسی را بازی کردند. آنها در حلقه همکیشان خود اصلاح‌طلبانی دینی - اجتماعی و همزمان با آن، در عرصه وسیع‌تر سیاست ملی، رهبران سیاسی بودند. این دو نقش بازی کردن، از زمان نخستین پایه‌گذاران کنگره ملی و یا حتی پیش از آن، آغاز شد. حتی دادا ابرهای نائوروچی (Dadabhai Naoroji) [۱۱] تا سال ۱۸۷۰ در عین حال که ناسیونالیست غیر مذهبی تندی بود یک پارسی اصلاح‌طلب اجتماعی و مذهبی نیز به‌شمار می‌آمد. این امر سبب شد که رهبران ناسیونالیست از «ماه» در زمینه‌های مختلف با معانی مختلف، گاهی به معنای هندو و مسلمان و گاهی به معنای هندی

[۱۰] Subhos Chandra Bose یکی از مبارزان معروف و شجاع هندو و از رهبران کنگره ملی هند بود. م.

[۱۱] نهرو ازین مرد چنین یاد می‌کند: «... رهبر و سرپرست پیر و قدیمی کنگره... مورد احترام عمومی... و پدر کشور...» کشف هند، ص ۵۸۶. م.

صحبت کنند. از نظر تئوری می‌توان گفت خطا نیست اگر کسی مسلمان خوبی، هندوی خوبی یا هندی خوبی باشد به شرط آن که از نظر عملی صرفاً به زندگی شخصی اختصاص پیدا کند. در کشوری چند دینی که عناصر قومی در آن فعال بودند و دولت کاملاً از آنها حمایت می‌کرد داشتن چنین نقش دوگانه عمومی نه امکان داشت و نه پسندیده بود. این چنین نقشی که رهبران قوم‌گرا آزادانه از آن بهره برمی‌گرفتند پیوسته بر پریشانی مردم دامن می‌زد.

برترین نتیجه این نقش دوگانه اجتماعی - سیاسی به وجود آمدن شخصیت‌هایی چون راناد (Ranade)، گاندی و مولانا آزاد بود و بدترین آن، کشیده شدن بسیاری از رهبران کنگره به مشارکت در جنبشهای کاملاً قوم‌گرای سنگاتان (Sangathan) و شودهی (Shuddhi) در يك سو و «تبلیغ» و «تنظیم» در سوی دیگر بود [۱۲]. در هر صورت، این نقش دوگانه، دوستی «هندوی خوب - مسلمان خوب» را به وحدت ملی نزدیک می‌کرد.

حضور «ناسیونالیست‌های قوم‌گرا» یا حتی قوم‌گرایان معمولی در کنگره ملی بسیار زیان‌آور بود. هیأت رهبری کنگره، آشکارا، به عناصر قوم‌گرا یا افرادی که ساخت سیاسی و عقیدتی آنان از قوم‌گرایی، بسیار مایه گرفته بود اجازه می‌داد که به کنگره ملحق شوند و حتی مشاغلی را از سطح محلی گرفته تا سطوح کشوری در هیأت رهبری اشغال کنند. این‌گونه ناسیونالیستهای قوم‌گرا اغلب کنگره را ترک می‌گفتند و از فراز سکوهای قوم‌گرایی با آن به مخالفت برمی‌خاستند. ولی طولی نمی‌کشید که دوباره اجازه می‌یافتند که به حلقه کنگره و هیأت رهبری درآیند بی آن که سیاستهای اخیر و یا حتی ایدئولوژی متداول قومی یا نیمه قومی خویش را انکار کنند.

تا اوایل دهه ۱۹۳۰، عده‌ای از رهبران، همزمان، در شمار اعضا یا رهبران کنگره و همزمان با آن عضو یا رهبر هندومهاسابها، یا مسلم‌لیگ [۱۳] بودند. تنها در سال ۱۹۳۸ بود که کنگره درهای خود را به روی اعضای سازمان‌های قوم‌گرا بست. هم در پنجاب و هم در بنگال، بسیاری از رهبران کنگره هیچ اشکالی نمی‌دیدند که همزمان در کنار ناسیونالیزم در محدوده مشاغل یا مباحثات قانون اساسی یا آشوبهای قومی از «جنبش هندو» هم دفاع کنند. ولی در دهه ۱۹۳۰، در شرایطی که هر مسلمان قوم‌گرایی به سازمانهای قومی مسلمین ملحق می‌شد، فقط هندوی قوم‌گرای بسیار سرسخت بود که به «هندومهاسابها» یا

[۱۲] «سنگاتان» و «شودهی» از سازمانهای هندو و «تبلیغ» و «تنظیم» از سازمانهای مسلمانان است. -م.

[۱۳] مسلم‌لیگ یعنی جامعه مسلمانان و هندومهاسابها یعنی مجمع بزرگ هندو، هر دو از تشکیلات و نهضت‌های بزرگ هند قبل از استقلال هستند. مسلم‌لیگ در سال ۱۹۰۶ تأسیس شد که رهبر معروف آن محمدعلی جناح قائد اعظم پاکستان است. -م.

«آر. اس. اس» [۱۴] می‌پیوست. در میان مسلمانان پریشانی به وجود می‌آمد و هندوی معمولی مصمم بود که در کنگره باقی بماند.^{۱۱}

روزنامه‌های بیشماری مثل «تریبون» (Tribune) و «آمریتا بازارپاتریکا» (Amrita Bazar Patrika)، و «لیدر» (Leader) که به روزنامه‌های ناسیونالیستی معروف بودند بسان ابزار انتشاراتی اصلی در خدمت تبلیغات ناسیونالیستی قرار داشتند و همزمان از جنبشهای قومی نیز دفاع می‌کردند. مثلاً در مورد آشوبهای قوم‌گرایانه، سردبیرهای [ناشران] این روزنامه‌ها آشوبها را صریحاً محکوم می‌کردند و هماهنگی میان هندو و مسلمان را تبلیغ می‌کردند و معمولاً مسلمانان را به‌عنوان آغازگران آشوب سرزنش می‌کردند.^{۱۲} رپرتاژهای این روزنامه‌ها همواره به طرف قوم‌گرایان هندو سنگینی می‌کرد. این روزنامه‌ها از یک طرف ناسیونالیسم را تبلیغ می‌کردند و از طرف دیگر از هندوهایی که مشاغل دولتی را به نفع مسلمانان رها می‌کردند شکایت داشتند. خوانندگان مسلمان معمولی این روزنامه‌ها را به سختی می‌توان سرزنش کرد که چرا نسبت به این ناسیونالیسم بدگمان بودند، و چرا میان دو نقش خویش فرقی قایل نمی‌شدند و چرا عصبانی بودند.

هیأت رهبری کنگره موفق نشد به عناصر قوم‌گرا در میان ناسیونالیستها بخصوص در سطوح محلی و میانه رهبری کنگره، توجه کند و علیه آن کوشش کند. کنگره با شکست بزرگتری هم روبرو شد یعنی در هرگونه جنگ عقیدتی [ایدئولوژیکی] و مرام سیاسی استوار، فعال و راستین در برابر مکتب قوم‌گرایی هندوها و مسلمانان و سیک‌ها توفیقی به دست نیاورد.

البته نامعقول است چنین بپنداریم که کنگره ملی به علت داشتن صبغه هندویی و ضعفهای دیگری که در بالا به آن اشاره شد به شکل سازمانی قوم‌گرا درآمد و نیز بیپهوده‌گویی است که جنبش ملی هند را، جنبش ملی هندو توصیف کنیم. هیچ کدام از اینها «علل» پیدا شدن مکتب قوم‌گرایی در جامعه نوین هند نبود، بلکه این مسائل در جلوگیری از سر برآوردن و رشد مکتب قوم‌گرایی، عامل شکست محسوب می‌شدند. این عوامل کار را بر کنگره دشوار می‌کرد که مسلمانان را به خود جذب کند. برتر از این، اینها سلاح قدرتمندی به دست دولت و قوم‌گرایان دادند که به نحو مؤثری برای روگردان کردن مسلمانان از جنبش ملی به کار گرفته شد و رفته رفته این احساس را به آنها القا کردند که این جنبش به مفهوم تسلط یافتن هندوهاست. حتی از گاندی این تصویر را ترسیم کردند که او فردی هندی که همه هندی‌ها را رهبری می‌کرد نبود بلکه او هندویی بود که به رهبری همه هندوها می‌پرداخت.

رنگ هندویی کار را بر ایدئولوژی مخالف با قوم‌گرایان هندو نیز دشوار

[۱۴] R.S.S حروف اول سه کلمه هندی Rashtaria Sevak Sangha و به معنای «گروه خدمات مردمی» است. این نیز مثل هندو مهاسابها در شمار سازمانها و احزاب قوم‌گرای هندو است. م.

ساخت و به نفوذ صبغه اسلامی در میان ناسیونالیستهای مسلمان کمک کرد.

چند نکته دیگر متناسب با موضوع را نیز در این جا بیان می‌کنیم:

(الف) استفاده از دین و نشانه‌های فرهنگی - مذهبی سنتی یا تجلیل از گذشته، سیمای خاص جنبش ملی هند نبود. آنها ویژگیهای بسیار عادی جنبشهای ملی سده نوزدهم و بیستم، از جنبش‌های یونانیها و ایتالیاییها گرفته تا جنبش ایرلندیها بوده‌اند. این ویژگیها بسان روشی آسان، هم برای تحت نفوذ در آوردن مردم از راه ایدئولوژی نوین ناسیونالیسم^{۱۲} و هم برای بازگرداندن احساس احترام و اعتماد به نفس به مردمان ستمدیده و تحت تسلط به‌کار برده شده‌اند. حتی هیأت رهبری روسیه نیز، در خلال جنگ دوم جهانی به ازمنه گذشته بازگشت و از نشانه‌ها و تعبیرات سنتی (قبل از ۱۹۱۷) برای بسیج مردم استفاده کرد. واقعیت آن است که در هند، بازگشت به ازمنه گذشته را کل هیأت رهبری غیر مذهبی دوره میانه‌روی و هیأت رهبری هندوگراتر دوره افراطی بسان تقلیدی آگاهانه از جنبشهای ناسیونالیستی یونانیها و ایتالیاییها و ایرلندیها آغاز کردند. سورندراناث بانرجی (Surendranath Banerjea)، اولین کسی بود که در سخنرانی‌هایش، در سالهای ۷۸-۱۸۷۷، از شیوای مقدس و گورو گوپیند سینگ (Guru Gobind Singh) در مقام قهرمانان ملی تجلیل به عمل آورد. تلقین احترام و اعتماد به‌خود، حتی در هندوستان ضروری‌تر هم بود، زیرا از بین بردن آنها یکی از خصوصیات اصلی ایدئولوژی استعماری است.

ولی جنبش ملی هند ناگزیر بود که در این زمینه به‌نحو دیگری عمل کند، زیرا هندیها مردمی دیگر بودند. همان‌طوری که اوروبیندوگهوس و دیگران عقیده داشتند، ضروری نبود که در این کشور از ایتالیا و یونان پیروی شود، زیرا کشوری چند کیشی، چند طبقه‌ای و چند فرهنگی مثل هند نمی‌توانست از عهده اعاده وضع هر یک از ادیان، طبقات، فرهنگها یا سنتهای تاریخی برآید. این کشور نمی‌توانست، از راه بازگشت به گذشته یا با تظاهر به اعاده وضع و تجدید حیات گذشته، جامعه‌ای نوین بسازد^{۱۴}.

وظیفه رهبری ملی در این کشور نه‌تنها با جاهای دیگر متفاوت بلکه دشوارتر و پیچیده‌تر بود و به شکلی بسیار زیاد، روشنی عقیده و تهور نیاز داشت. در این‌جا جاذبه‌ها باید کاملاً نوین، غیر مذهبی و دموکراتیک می‌بود؛ در این‌جا، ناسیونالیسم مستلزم «تغییری بنیادی در نظام ارزشها» بود. در این‌جا هر جنبش ملی باید خود را بر برنامه‌های کاملاً نوین سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، همان‌گونه که میانه‌روها کرده بودند و نهرو و چپ‌گراها در صدد انجام آن بودند، و نه بر برنامه تجدید حیات فرهنگی یا «ناسیونالیسم فرهنگی» آن‌گونه که افراطی‌ها و محافظه‌کاران بعدی کردند، متکی می‌کرد. این گروه دوم پیوسته در حال از هم پاشیدگی و تجزیه بود. زیرا اساساً و شاید بناچار بر سنت کبیر طبقه حاکمه هندوهای شمال هند اتکا داشت. این خود مسأله‌ای نبود که صرفاً به‌دسته‌بندی

پرورش یافته و به قوم‌گرایی، ارتباط داشته باشد؛ بلکه قوم‌گرایی، به‌موقع خود، ناحیه‌گرایی، طبقه‌گرایی و قبیله‌گرایی را یا به‌وجود می‌آورد یا ممکن بود به‌وجود آورد.

طبقه برتر هندو، که ناسیونالیسم بار اول از میان آنها برخاست، می‌توانست آگاهی فرهنگی متکی بر سنت کبیر را به کمک ناسیونالیسم هویت بخشد. ولی پیروان ادیان دیگر، اعضای طبقات فروتر و افراد قبایل در زمانی بیدار می‌شدند که بیداری سیاسی و فرهنگی از طریق فرهنگهای دیگر و جوامع و سنتهای ادیان دیگر به آنها عرضه می‌شد. آنها علیه هر ناسیونالیسمی که بر فرهنگ موروثی طبقاتی استوار بود طغیان می‌کردند. به این ترتیب یا ناسیونالیسم، خود را در مقام پاسخ‌گویی به صفات ممیزه و ارزش‌های بنیادی اجتماعی و فرهنگی قرار می‌داد یا آنها به قوم‌گرایی، طبقه‌گرایی و دیگر اشکال انشعابی می‌پرداختند. حتی زنان هم در جنبشی که بازآوری فرهنگ استخفاف طبقه نسوان و سلطه بر آنها را هدف خود قرار می‌داد، و از آن تجلیل می‌کرد فعالیت مؤثری نمی‌کردند.

(ب) مشکل عمده‌ای که جنبش ملی هند را مثل هر جنبش دیگری برسر دو راهی قرار داد آن بود که آوردن عامه مردم به صحنه سیاست، واپس‌نگری فرهنگی و ایدئولوژیکی و نگرش اجتماعی توده‌های مردم را نیز همراه می‌آورد. همان‌گونه که یکی از مؤلفین اخیر اشاره کرده است، هر کوشش ناسیونالیستی برای آن که به‌توده مردم نزدیک‌تر شود طبعاً مفاهیم قومی هند (یا مسلمان یا سیک) را نیز باید می‌پذیرفت»^{۱۵}.

مادام که جنبش ملی، مثل دوره میانه‌روی در سده نوزدهم، منحصر به روشنفکران بود، می‌توانست موازنه معینی را در دور نگهداشتن دین از فهرست واژگان سیاسی حفظ کند و بکوشد تا ایدئولوژی ناسیونالیستی کاملاً نوینی را پایه‌ریزی کند. ولی از آنجا که اساس اجتماعی این جنبش به‌جانب طبقات متوسط فرودست‌تر جامعه روی آورد، و بیشترین اعضای این طبقات از جهات اجتماعی و فرهنگی محافظه‌کار و از نظر قوه عقلانی ضعیف و محدود بودند، تازگی ایدئولوژیکی آن به مخاطره افتاد. جنبش ملی، همین که، به‌سوی توده مردم میل کرد، اصطلاحات، افسانه‌ها و نشانه‌های مذهبی، وارد زبان این جنبش شد، زیرا در زبان، فرهنگ، روش زندگی و دنیانگری مردمان هند، دین نقش مهمی را بازی می‌کرد.

بنابراین، در هند، همزمان با سیاستهای نوین همه‌گیر، انقلابی فرهنگی یا نوسازی کامل ضروری و لازم بود. هند بیش از هر کشور دیگری احتیاج به‌دگرگونی بنیادی همه‌جانبه‌ای داشت که بر پایه تغییر بنیادی ایدئولوژی اجتماعی عامه مردم استوار باشد و نه‌تنها بر دگرگونی بنیادی سیاسی. در غیر این صورت، حتی سیاستهای همه‌گیر، متکی بر جامعه واپس‌نگر موجود و مبتنی بر آگاهی فرهنگی عامه مردم این حالت ارتجاعی را داشت که نگرش و ایدئولوژی‌های واپس‌نگر اجتماعی را تقویت کند.

هیأت رهبری جنبش ناسیونالیستی، از آن جا که این روند تغییر بنیادی را کندتر و ملال‌آورتر و مشکل‌تر یافت و تشخیص داد که این روند، واجد آن چنان آگاهی نیست که بدان تمسک جوید، به منظور ایجاد جنبشی ملی که رفته رفته به هند کمک کند تا ملتی بسازد، و به وقت خود، آگاهی غیر مذهبی نوین و پیشرفته‌تری را به وجود آورد، این کار را آسانتر یافت و تا حدی هم میل داشت به همین آگاهی دینی موجود متوسل شود. ولی در این جریان، هر چند ناآگاهانه، میدان را برای قوم‌گرایی و طبقه‌گرایی باز گذاشت. ظهور جناح چپ، در شکستهای هیأت رهبری سنتی تا اندازه‌ای سهمیم بود. هیأت رهبری جناح چپ نیز با برخی مستثنیات، از قبیل مسایل کرالا (Kerala) فرهنگ و سیستمهای ارزشی نوین را به طور فعال در میان مردم انتشار نداد و تنها به آغاز انقلابی فرهنگی مبادرت ورزید. این جناح پیروانش را نیز فعالانه علیه ایدئولوژی و نیروهای طبقاتی و قومی بسیج نکرد. (ج) در هر حال، میان آگاهی دینی و قوم‌گرایی باید تمایز دقیقی قائل شد. به کار بردن اصطلاحات، نشانه‌ها و افسانه‌های دینی و نظایر آن، گرچه برای قوم‌گرایی فرصتی ایجاد می‌کند و استحکاماتی را که در برابر قوم‌گرایی وجود دارد ضعیف می‌کند، ولی خود، قوم‌گرایی نیست و از علل قوم‌گرایی هم به حساب نمی‌آید. قوم‌گرایی، اگرچه از دین برای مقاصد خود استفاده می‌کند ولی به دلایل دیگری به وجود می‌آید، و آن‌گاه هرگونه نفوذ آگاهی دینی و مانند آن در ناسیونالیسم به رشد قوم‌گرایی کمک می‌کند.

۴

نه تنها گاندی حتی تیلک را، با وجود آن که بازگشت تیلک به فرهنگ هندو و به سنت تاریخی بسیار تعصب‌آمیز به جامعه هند لطمه زد، نمی‌توان در اردوی قوم‌گرایان جای داد. بویژه آن‌که، تمام انتقادی را که بر صبغه مذهبی هندو وارد است تا آن جا که به ناسیونالیستهای قبل از ۱۹۱۸ مربوط می‌شود، باید در جایگاه دقیق تاریخی خود نشانند. استفاده آنها از اصطلاحات سیاسی هندو با استفاده‌ای که اوروپیندوگهوس و بی‌پین‌جاندراپال می‌کردند متفاوت است. اگر بر ناسیونالیسم هند، از دوران قبل از دهه ۱۸۷۰ به این سوی، داغ ناسیونالیسم هندو بزینم کار ناموجهی کرده‌ایم. نیز اگر بگوییم که در دوره گاندی، اقسام جور واجور مکاتب تجدید حیات و دین‌طلب یا «هندوییزم» عوامل اصلی ناسیونالیسم بوده‌اند راه خطا رفته‌ایم. از نهرو و جناح چپ سخنی به میان نمی‌آوریم، اما گاندی شخصی کاملاً مذهبی و از تنگ نظریهای دینی رها بود. حتی زمانی هم که سخنان خود را در لفاف زبان دین پنهان می‌کرد - و این از آنچه منتقدانش می‌گویند کمتر در سخن او دیده می‌شود - توجه او به اصول اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، دنیوی و نوین معطوف بود.

راست است که رهبران جنبش ملی و روشنفکران موجد آگاهی ملی عمدتاً هندو بودند. همچنین راست است که همه آنها به بالاترین معیارهای ناسیونالیسم غیر مذهبی سنجیده نمی‌شوند ولی این نکته نیز حقیقت دارد که در مسائل سیاسی

نیز بسان هندوها عمل نکردند و جنبشی ملی را که اساساً غیر مذهبی و غیر دینی بود به وجود آوردند. گروه روشنفکران ناسیونالیست را طبقات اجتماعی محدود ساخت و نه قوم‌گرایی یا دین. همان‌گونه که جی.سی.شاه (G. C. Shah)، یکی از ژرف‌نگرترین نویسندگان هند در موضوع ناسیونالیسم و قوم‌گرایی، خاطر نشان ساخته است «ناسیونالیسم بورژوازی غیر قومی، همیشه، ایدئولوژی سیاسی کنگره ملی هند و جنبش‌های سیاسی فراگیری بود که این سازمان ترتیب می‌داد»^{۱۶}.

یادداشتها

۱. مثلاً اوروبیندو گوس در سال ۱۹۰۸ نوشت: «ناسیونالیسم دینی است که از جانب خداوند آمده است... اگر می‌خواهید فردی ناسیونالیست باشید، اگر می‌خواهید که باین دین ناسیونالیسم موافقت کنید، باید این کار را بر مبنای علائق مذهبی انجام دهید.» در سال ۱۹۰۹ بار دیگر نوشت: «من دیگر نمی‌گویم که ناسیونالیسم کیش یا دین و ایمان است؛ بلکه می‌گویم که این ساناثانا دهارما، [۱] (Sanathana Dharma)، است که ناسیونالیسم ما به شمار می‌رود. این ملت هندو با ساناثانا دهارما متولد شد و با نیروی آن حرکت می‌کند و رشد می‌یابد.»

بی‌بین چاندرا هم در سال ۱۹۰ گفت: «در هند، کیش کهن ودای هندوی پشت‌سر ناسیونالیسم نو قرار دارد.» نقل از:

K. P. Karunakaran, *Continuity and Change in Indian Politics*, 1972, New Delhi, pp. 97-8.

۲. به این ترتیب، به‌عنوان نمونه، روزنامه بنگالی زبان «الاسلام» در سال ۱۹۱۷، از عدم حضور قهرمانان مسلمان در سرود ملی (Banga Amar) سروده D.L. Rove انتقاد کرد و نوشت: «این سرود از آشوکا (Asoka)، نیمای (Nimai)، راسومانی (Rasumani) و پریتاپ‌دیتیا (Pretapditya)، یاد می‌کند ولی هیچ نشانی از قهرمانان مسلمانان مثل غیاث‌الدین-خان، عیسی‌خان، و از این قبیل در آن نیست. جمعیت بنگال ۷ کروڑ است - بیش از نیمی از آنها مسلمانند. پس چرا مسلمانان از سرودی ملی که برای این ملت بنگالی بزرگ، متشکل از هردو قوم هندو و مسلمان ساخته شده است، حذف شده‌اند؟» «الاسلام» در سال ۱۹۱۸ نوشت که زمینه اصلی اصطکاک دو قوم هندو و مسلمان آن بود که: «هندوها با بی‌انصافی و بی‌دلیل در نوشته‌های خود به مسلمانان حمله می‌کردند.» احمدی نیز، در سال ۱۹۲۶، شکوه سر داد که: «رسانه‌های فرهنگی هندو هنوز هم احساسات ضد اسلام را ترویج می‌کنند.»

به نقل از:

M. N. Islam, *Bengali Muslim Public Opinion as Reflected in the Bengali Press. 1901-1930*, Deca, 1973, pp. 113-123.

۳. به‌ماخذ بالا رجوع کنید.

۴. ر.ک:

Ram Gopal, *Indian Muslim*, Bombay, 1959. p. 88.

۵. ر.ک:

[۱] دهارما به معنای «شریعت دینی و اخلاقی»، «شریعت حق» و «شریعت بودایی» آمده است. ر.ک: «تاریخ جامع ادیان»، صفحات ۱۲۸، ۱۴۳ و ۱۷۳-م.

S. Abid Husain, *The Destiny of Indian Muslimis*, Bombay, 1965. pp. 50-3.

۶. رك:

Mohammad Ali, *Selected, writings and Speeches*, edited by Afzal Iqbal, vol, p. 77.

۷. برای پی بردن به خطر چنین اقدامی تا آنجا که به مسائل غیر مذهبی و ناسیونالیسم مربوط می شود به تفسیر زیر که بینی پراساد (Beni Prasad) کرده است توجه کنید: «تمام ادیان، در صورتی که آنها را به شایستگی درک کنیم، ممکن است که قدرت خود را در جهت وحدت و هماهنگی به کار گیرند، ولی حقیقت اصلی آن است که در دنیایی که احتمال سوء فهم درباره همه چیز وجود دارد، درک شایسته ادیان غیر محتمل است.»
به نقل از:

The Muslim-Hindu questions, Allahabad, 1941, pp. 50-1.

۸. حکیم اجمل خان در سال ۱۹۲۱ از هندوها خواست که «جماعت یاندیتان» خود را به صورت سازمان الحاقی «جماعة العلمای هند» تشکیل دهند: نگاه کنید به:
Sharaddananda. Hindu Sangathan. Delhi, 1926, p. 118.

۹. نیز باید یادآوری شود که در دهه ۱۹۳۰ بیشتر روشنفکران جوان مسلمان بیش از آن که به جریان قوم گرایی وارد شوند، به جریان ناسیونالیستی (و نیز سوسیالیستی و کمونیستی) پیوستند.

۱۰. نقش عمده ای که مدن موهن مالویا در دهه های ۲۰ و ۳۰ در کنگره بازی کرد، مسلمانان را پیرسته از پیشرفت باز می داشت و به آنها صدمه می رسانید. مثلا، نگاه کنید به:
Mohammad Ali to Nehru, June 25, 1924, in Nehru, A Bunch of Old Letters, Bombay, 1958, pp. 37-9.

۱۱. از این رو، آمبیکاچاران، (Ambika Charan) که یکی از فعالان کنگره بود، در سال ۱۹۳۷ به گروه رهبری مرکزی [کنگره] گلایه کرد که یکی از مبلغان آریاساماج در بالرامپور رئیس کمیته کنگره تهسیل (Tehsil) شده است و همزمان از «شودهی» و وحدت مسلمانان و هندوها جانبداری می کرده است. او هنددار داد که این کار «نزاعی شدید، تضادی بزرگ و سوء تعبیر عمده ای» را به وجود خواهد آورد. همچنین، یکی از فعالان بلندشهر (Bulandshahr)، در نامه ای که در تاریخ سپتامبر ۱۹۳۷ به کمیته مرکزی سراسری هند نوشت شکوه می کند که مسلمانان به کمیته کنگره ناحیه ای با بدگمانی می نگرند زیرا اعضای آن «فوق العاده در امور قوم گرایی فعالیت می کنند.» به نقل از:

Anita Singh, *Nehru and the communal Problem, 1936-1939: Unpublished M. Phil Dissertation, Center, for Historical Studies, Jawaher Lal Nehru University, New Delhi, p. 240.*

۱۲. روزنامه های قوم گرای مسلمان نیز همین کار را می کردند ولی ادعا نمی کردند که غیر مذهبی و ناسیونالیست هستند.

۱۳. دفاع از سازمان های نوین و اشاعه ایدئولوژیها و نگرشهای جدید از طریق بازگشت به گذشته و ادعای تجدید و بازگشت به ایدئولوژیها و سازمانهای پیشین بار دیگر بسیار عادی است. همان گونه که مارکس اظهار می کند: سنتهای نسل مرده، مانند کابوسی بر افکار و زندگی سنگینی می کند، و درست زمانی که آنها برای خلق چیزی که تا این زمان وجود نداشته است به تغییر شکل انقلابی خود و عوامل اطراف خود مشغولند، دقیقاً در چنین دوره بحرانی انقلاب، با ترس و کم دلی، ارواح گذشته را به کمک می طلبند. آنها، نامها، شعارها و رسوم خود را وام

می‌گیرند تا رویداد تاریخی دنیای جدید را به این ظواهر فریبنده مقدس و به‌زبانی که به وام گرفته‌اند به‌نمایش درآورند. لوتر (Luther) [۲]، نقاب پولس قدیس (Paul) را برچهره گذارد؛ انقلاب ۱۷۸۹-۱۸۱۴ خود را جانشین جمهوری روم و امپراطوری روم کرد؛ و انقلاب ۱۸۴۸ در برخی موارد بیش از تقلیدی از انقلاب ۱۷۸۹ و در موارد دیگر از سنتهای انقلاب ۱۷۹۳-۹۵، نبود. می‌توان آن را به‌نوآموزی مانند کرد که زبان جدیدی را آموخته است و همواره آن زبان را با زبان مادری خود وفق می‌دهد. باید به‌او گفت که تا خود را با روح زبان تازه عجین نسازد و تازمانی که نتواند بدون مراجعه به زبان مادری خود بر زبان جدید تسلط پیدا کند و تازمانی که به‌هنگام سخن گفتن به زبان جدید، زبان مادری خود را از یاد نبرد نخواهد توانست مقاصد خود را به زبان جدید بیان کند.

به نقل از:

The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte, in Surveys from Exile, Penguin Books, 1973, pp. 146-7.

۱۴. ایرلند نیز بدان سبب تجزیه شد که مذهب کاتولیک مبنای ناسیونالیسم آن بود.

۱۵. رك:

P. Hardy, *The Muslims of British India*, Cambridge, 1972, p. 227.

۱۶. رك:

G. C. Shah, *Marxism, Gandhism, Stalinism*, Bombay, 1963, pp. 173-4.

از طرف دیگر مسلم لیگ و راشتریا سواایام سواک سنک (Rashtriya Swayam-sowak Sangh = R. S. S.) و هندومهاسابها، نه تنها تمایلات قوم‌گرایی داشتند بلکه به هیچ روی ناسیونالیست بورژوازی هم به‌شمار نمی‌آمدند. آنها نماینده ناسیونالیسم اسلامی یا ناسیونالیسم هندو نیز نبودند، بلکه صرفاً قوم‌گرا و متفقین مکتب قوم‌گرایی شمرده می‌شدند.

[۲] مارتین لوتر، اصلاح‌طلب مذهبی آلمانی (۱۵۴۶-۱۴۸۳). او بانی مذهب پروتستان در دین مسیح است که برخلاف دستور پاپ انجیل را به زبان آلمانی ترجمه کرد. «فرهنگ معین» - جلد ششم - م.

تمایلات بیداری مذهبی و قومی در گنگره

مشیر الحسن

رهبران گنگره، به منظور آن که پشتیبانی کاست‌ها و اقوام گوناگون را جلب کنند سازمان خود را سازمانی رها از گرایشهای قوم‌گرایی معرفی می‌کردند. این عمل در کشوری شعبه شعبه و گونه‌گون مثل هندوستان امری حیاتی بود.^۱ حقیقت آن است که گنگره در صورتی می‌توانست ادعا کند سازمانی ملی است که دست کم در تئوری، بتواند بر مرزبندی طبقاتی و فرقه‌ای فائق آید. علاوه بر این، گنگره امیدوار بود که با نمایش عدم گرایش به قوم‌گرایی، تصویری را که بعضی از گروه‌ها، بویژه مسلمانان، نسبت به هندوها داشتند، از میان ببرد. گزارش سال ۱۸۸۶ گنگره چنین خاطر نشان می‌کند: «گنگره سازمانی است دارای علائق مادی و نه عقاید معنوی که شرایط لازم را برای مردم فراهم می‌آورد تا یکدیگر را از طریق بحث در مسائل سیاسی باز شناسند! ما منافع همگانی آنها را، در این کشور یکسان می‌دانیم تا هندوها، مسیحیان، مسلمانان و پارسیها بتوانند نظریات خود را آن‌چنان که شایسته افراد ایشان است از راه بحث در مسائل مادی و دنیوی مربوط به همگان برای یکدیگر تصویر و ترسیم کنند.» به این ترتیب، در گنگره سال ۱۸۸۷، کوشش برای گذرانیدن تصویب‌نامه‌ای که کشتن گاو را گناهی قابل مجازات به شمار آورد بی‌اثر گردید؛ بلکه در عوض تصمیم گرفته شد که از بحث پیرامون هر موضوعی، که نمایندگان هندو یا نمایندگان مسلمانان «به اتفاق آرا یا قریب به اتفاق آرا» با آن مخالفت کنند، اجتناب شود.^۲ آشفتگی ناشی از این کوشش، سوزن‌درانات بانرجی را بر آن داشت تا به مسلمانان اطمینان بدهد که جنبش گنگره متعلق به: «هندوستان متحد، یعنی متعلق به هندوها و مسلمانان، پارسی‌ها و سیکهاست ... این‌جا ما بر روی سکوی مشترکی ایستاده‌ایم ... در این‌جا همه ما توافق کرده‌ایم که اختلافهای خود را به‌گور بسپاریم.»^۳

این گونه اظهارات، با عمل برابری نداشت. کنگره، علی‌رغم نیروی مادی و غیر دینی خود، اغلب به فعالیتها یا اتحادیه‌هایی کشیده می‌شد که طرفداران تجدید حیات مذهب هندو پیشگامان آنها بودند. مثلا در پنجاب، طرفداران حفاظت گاو «عموما عضو کنگره» بودند. ۴ در ولایات مرکزی «مبلغین برهمن‌مهاراتا که از حامیان اصلی کنگره بودند» از فعالیتهای انجمن حفاظت گاو که گوپال‌رائوهاری‌بهیده، (Gopalrao Hari Bhide) مؤسس آن بود پشتیبانی می‌کردند. ۵ در ولایات متحد سرزمین اصلی آریا وارتا، عده‌ای از اعضای برجسته کنگره با برخورداری از حمایت بازرگانان، بانکداران، و بعضی از مالکان، برای غیر قانونی کردن کشتن گاو فعالانه مبارزه می‌کردند و سعی داشتند که زبان هندی را همچون زبانی که از جانب خدا آمده [۱]، زبان رسمی دادگاهها و ادارات دولتی بشناسند. ۶ بسیاری از این افراد، خود، از پیشگامان هندوسابها بودند که در دسامبر ۱۹۱۵ تأسیس شد و سازمان مرکزیش در الله‌آباد قرار داشت. ۷ مدن‌موهن‌مالاویا یکی از این افراد بود. وی مشوق و پشتیبان پرحرارت سازمان‌های پریاگ هندو ساماج، (Pryag Hindu Samaj) [انجمن هندویی پریاگ]، ساناتان دهارما مهاسام‌ملان، (Sanatan Dharma Mahasammelan)، [سازمان مذهبی ساناتان] و شودهی‌سابها [۲] بود و اینها سازمانهایی بودند که آتش خصومت‌های دینی را برافروختند و به هویت قوم‌گرایی، به آن مفهوم که هر قوم خود را از دیگری جدا بداند، معنا بخشیدند. مالاویا، مکتب تجدید حیات مذهبی را قدرت مجسم مخالفت با سنت‌های غیر دینی خانواده‌های نهرو، کنزرو (Kunzru) و ساپرو (Sapru) می‌دانست. ۸

چنین به نظر می‌رسد که کنگره نخستین با مشکلی بزرگ روبرو بود. هویت یافتن کنگره با مکتب تجدید حیات مذهب هندو مفاهیمی جدی در خود داشت؛ این کار به معنای بیگانگی با مسلمانانی بود که از پیش در بدگمانی به سر می‌بردند. از طرفی، ادامه کار کنگره، به دور از وابستگیهای قومی، از جذابیت کنگره نزد توده‌های هندو می‌کاست. هندوهایی که، به گفته تیلک، بی‌پن‌چاندراپال، اورو‌بیندوگوس و لاجپات‌رای، تنها از راه کاربرد تمایلات قدیم مذهبی، ترویج افسانه‌های اساطیری ملی و تجلیل اعیاد مذهب هندو می‌توانستند تحریک و پیدار شوند. ۹ تیلک، هندوییزم و ناسیونالیسم را در هم آمیخت و بدین‌سان مشکل را حل کرد. او روح هندوییزم را که در حال باز خاستن بود، به کمک گرفت تا توده‌ها را

[۱] در متن اصلی کلمه هندی دیوناگری Devnagari آمده است که کلمه‌ای است مرکب از Dev - nagari. کلمه‌ی Dev به معنای خدا هم آمده است و nagari نیز به معنای زبان و کلام است. بنابراین می‌توان از کلمه دیوناگری مفهوم «زبان و کلام خدا» را استنباط کرد. به عبارت دیگر زبان هندی را زبان خدایی می‌دانسته‌اند. م.

[۲] این سه سازمان نیز از سازمانهای مذهبی و متعصب هندوها به شمار می‌روند. هدف سازمان شودهی آن بود که هندو مذهبانی را که به دیگر مذاهب گرویده بودند دوباره به مذاهب هندو بازگرداند. م.

برانگیزد. بالاتر از همه، او به منظور آن که برای هندوها هویت متمایزی قایل شود مراسم گاناپاتی (Ganapati) را باز گفت و داستان باستانی ماراتای بزرگ را، با زنده کردن خاطره یکی از رؤسای قوم ماراتا، یعنی شیواجی، دوباره به گوش‌ها رسانید. اینها وسیله‌ای برای بیان مفاهیم ناسیونالیستی و ابزاری برای به حرکت درآوردن، فعال ساختن و هدایت نیروهای سیاسی در مسیر معینی گردید، اما به بهای بیگانگی مسلمانان با هندوها تمام شد.

علاوه بر آن، بسیج هندوها با مراسم مذهبی گاناپاتی احساس وحدت قومی هندوها را تشدید کرد و از آنجا که این مراسم مذهبی، سنجیده و اندیشیده، به صورت المثنای مراسم عزاداری محرم ترتیب داده شد روابط میان هندوها و مسلمانان را وخیم‌تر کرد. آشوب دکن (Deccan)، نتیجه قابل پیش‌بینی مبارزه تیلک بود.^{۱۰}

جنبش سوادشی، علی‌رغم آن‌که، توفیق نیافت احساسات مردم را در جهت مبارزات ضد استعماری برانگیزد، بی‌تردید به تجدید حیات مذهب [هندو] گرایش شدید داشت. ناسیونالیسم در فکر مردانی چون، اوروبیندو گوس و بی‌پین‌چاندراپال، سخت با مظاهر مذهب هندو هم‌رنگ بود و پندارهای شکوه باستانی قوم هندو، و مقاومت این قوم در برابر حکومت مسلمانان در هند به آن حیات می‌بخشید.^{۱۱} پرستش خدای کله فیلی گانش و بهاوانی (Bhawani)، آیین غسل کردن در رودخانه گنگ، و تمنیات شدید نسبت به «الهه خشم»، کالی، همه مسائل تند مذهبی بود که به جنبش سوادشی رنگ مسلم قوم‌گرایی می‌بخشید.^{۱۲} این‌گونه امور، بسیار بندرت می‌توانست، برای مسلمانان بنگال جاذبه‌ای داشته باشد. در واقع ائتلاف میان محافظه‌کاری مذهبی و افراط‌گرایی سیاسی اثرش آن بود که تنش قوم‌گرایی را به اوج رسانید و زمینه را برای بالا گرفتن جدایی مسلمانان مساعد کرد. مظاهر گوناگونی که مفهوم وحدت همه فرقه‌های بنگال را در خود داشت کار را به‌انشقاق کشاند و کوششهای مبتنی بر آن مظاهر را، که برای درآوردن مسلمانان به حلقه کنگره اعمال می‌شد، واپس زد. پیش از آن‌که رام‌چاران داس با مسلمانان متحد شود و آنها را به نهضت «از درون» شکست برداشته شورای قانون‌گذاری پیوند دهد. کنگره مجبور شد يك دهه منتظر بماند.

از سال ۱۸۸۵ به این سو، سازمانهای محلی برای پیروان مکتب تجدید حیات مذهبی زمینه‌های جدیدی فراهم آوردند و اینان فرصت یافتند تا با همدستی حامیان خود، همچون بانکداران، بازرگانان و مالکان، ادعاهای گوناگونی را ابراز کنند. اصلاحات گوناگونی که دولت انجام داد سازمانهای شهرداریهای هند را، که بسیاری از آنان

با جنبشهای پیرو تجدید حیات مذهب هندو وابسته بودند، قادر ساخت تا به قدرت های وسیع حمایت کننده دسترسی پیدا کنند. این سازمانها برای بیکاران مشاغلی فراهم کردند، ۱۲ قراردادهای مربوط به کارهای مردمی را که هیأتهای شهرداری تعهد کرده بودند بستند، به مؤسسات نیازمند اعانه، پول پرداختند، و از طریق قانونگزاری به دفاع از گاو برخاستند. در نتیجه، آنها از اعانات، حمایت و استخدام بسان جاذبه‌ای، که پایه ایجاد قدرت خاص آنها قرار گرفت، استفاده کردند. این امر به ویژه در نواحی غربی ولایات متحد، که در آنجا رشد سریع تجارت، بازرگانان، بانکداران، و وام‌دهندگان هندو را توانا ساخت تا از نفوذ مسلمانان در امور شهرداری بکاهند، امکان پذیر بود. ۱۴ آنها، اکنون، این توان را داشتند که مقررات شهرداری مربوط به کشتن گاو، یعنی مسأله‌ای را که سبب تنش و خشونت قابل ملاحظه‌ای شد قدغن کنند یا تغییر دهند. مثلا، در سال ۱۸۸۶، هندوهای الله‌آباد، که بسیاری از آنان اعضای «انجمن مردم الله‌آباد» (Allahabad People's Association)، یعنی، سازمان کنگره محلی بودند، با گذراندن قانونی الحاقی، کشتار گاو را در داخل محدوده شهرداری ممنوع کردند. ۱۵ اقوام مختلفی برای به دست گرفتن کنترل این سازمانهای جدید به مبارزه برخاستند. ۱۶ در این مبارزه، پیروزی به معنای کسب اعتبار و حمایت و شکست با از دست دادن قدرت و «آبرو» مترادف بود. ۱۷ لالال چاند (Lala Lal Chand)، که یکی از رهبران آریاساماج و هندوسابها در پنجاب بود به روشنی توصیف می‌کند که بعضی از این شهرداریها تا چه اندازه بر مبانی قوم‌گرایی سازمان یافته بودند. او می‌نویسد که اعضای جلسات کمیته‌ها:

«صف خود را در دو سوی کرسی ریاست مرتب می‌کنند. در طرف چپ نمایندگان پرچم اسلام و در طرف راست اعقاب ریشی‌های [روحانیون] قدیمی آریا و ازنا جای می‌گیرند. با این ترتیب، پیوسته به این اعضا یادآوری می‌شود که آنان تنها مأموران ساده شهرداری‌ها نیستند بلکه نماینده مسلمانان در برابر نمایندگان هندوها و بالعکس به شمار می‌آیند. اینان، به آن اندازه که مراقبت می‌کنند تا هندو یا مسلمانی منفعتی نبرد، در انجام امور شهرداری فعال نیستند.» ۱۸

سازمانهای شهرداریها، همچنین فرصتهایی پیش آوردند تا نهضت زبان هندی را که با زبان اردو نرد مخالفت می‌باخت، به جلو برانند، و همان طوری که رام چاران داس و مالویا در الله‌آباد کردند، از مؤسسات هندو پشتیبانی به عمل آوردند، و کنترل امور و مراسم مذهبی را به دست گرفتند. در سال ۱۸۸۶، بازرگانان و پیشه‌وران هندو در صدد برآمدند تا کنترل ماگ ملا (Magh Mela) را (که سازمانی منتخب برای شرکت در کنگره ۱۸۹۰ شد) از کوتوال، (Kotwal)، [داروغه] مسلمان گرفته به دست کمیته فرعی هندوهای شهرداری بدهند. در سال ۱۹۱۰، از اتاوه، گزارش رسید که، در انتخابات محلی، بانکداران هندو بر

بدهکاران مسلمان خود فشار می‌آورند و مالکان هندو، کشتکاران مسلمان را تهدید به اخراج می‌کنند. ۱۹ در اگرا، گروه قدرتمند کایاست (Kayast) سعی داشت تا قدرت هیأت شهرداری را از چنگ مسلمانان خارج کند. ۲۰ این گونه ادعاهای هندوی که با ترس بیرون رانده شدن از حکومت محلی درآمیخته بود انگیزه سوق سیاست به سوی قوم‌گرایی بود و موجب شد تا مسلمانان خواهان حوزه‌های انتخابیه جداگانه شوند. [مولانا] محمدعلی نوشت که: «در این مرحله، حوزه‌های انتخابیه جداگانه صرفاً به این علت ضرورت یافته‌اند که در حال حاضر مسلمانان و هندوها، نسبت به امور روزمره و عمومی زندگی هندیها نظریات متمایز و کاملاً مشخصی دارند.» ۲۱ اما يك مسأله مایه نگرانی بود و آن این‌که، بسیاری از اعضای کنگره عمدتاً در نزاعهایی که اسباب دردسر و گرفتاری سازمانهای محلی را فراهم می‌آورد حضور داشتند.

مالاویا و چینتامانی (Chintamani)، با گردهماییهای اعتراض‌آمیز، اشوبی علیه قانون شهرداریهای ولایات متحده به‌راه انداختند و موفق شدند پیروان خود را تشویق کنند تا هیأت‌های شهرداریهای الله‌آباد، رای بریلی یونائو (Unao) و اعظم‌گروه را تحریم کنند. ۲۲ انجام چنین کاری شگفت نبود. آن قانون، تسلط هندوها را در بعضی شهرداریها تهدید می‌کرد و جلو کوششهای افرادی را می‌گرفت که مشتاق بودند از سازمانهای محلی برای توسعه و رشد آنچه که «منافع هندو» پنداشته می‌شد، استفاده کنند.

داستان به اینجا ختم نمی‌شود. بعضی از اعضای کنگره، به‌عنوان هواخواهان سازمانهای هندی ساهیتیا ساملان، (Hindi Sahitya Sammelan) ناگری پراچارینی سابها (Nagri Pracharini Sabha)، آریاساماج و گائوراکشینی سابها (Gaurakshini Sabha) [۳]، به نهضت‌هایی که در این سازمانها تجلی یافته بود پیوستند و از طریق مبارزات متشکل و سیستماتیک از آنها دفاع کردند. آنها، پاره‌ای به علت پای‌بندی عقیدتی خود به نهضت‌هایی که با هویت تجدید حیات مذهبی شناخته می‌شدند و پاره‌ای هم به علت کسب و حفظ رضامندی هواخواهان مذهب در نواحی محلی، یعنی، محیطی که هر سیاستمداری آرزومند استقرار نفوذ خود در آن نواحی بود، اقدام به این کار کردند. بنابر گزارش لنزدون (Lansdowne)، جناح پیشرو حزب کنگره «... این جنبش بنیادگرایانه و عامه‌پسند (حفاظت از گاو) را وسیله برقراری ارتباط میان خود و توده عظیم جمعیت هندو یافته است.» ۲۳

به این ترتیب، رام چاران داس، که در سه کمیته پذیرش کنگره خدمت می‌کرد، در جنبش حفاظت از گاو و در همه کنفرانسها و جمعیت‌هایی که به تشکیل سازمان هندوسابها انجامید و سرانجام در خود ال ایندیا هندو مهاسابها

[۳] این سازمان‌ها نیز در اعداد سازمانهای مذهبی هندو هستند. نام اولی به معنای «انجمن ادبی هندو» و دومی به معنای «سازمان تبلیغات ملی» است. م.

(All India Hindu Mahasabha) به فعالیت اشتغال داشت. مالاویا، ۲۴ رایزن خردمنداو، در پس پرده جنبش تجدید حیات مذهب هندو، در ولایات متحد، روح مجسم و متحرک بود. او با شماری از سازمانهای هندو ارتباط داشت و این سازمانها او را توانا می‌کرد تا با آن دسته از گروههایی که در شمال هند صاحب نفوذ و قدرت بودند ارتباط نزدیکی برقرار کند. او کسی بود که با بی‌پروایی خاص خود از جنبشهای سنگاتان، زبان هندی، گاو، و هندوسابها هواخواهی کرد. با نیروی حمایت آنها بود که این برهمن محافظه‌کار در مسائل اجتماعی و پاک دینی از نفوذ قابل ملاحظه‌ای در سیاستهای محلی، ایالتی و ملی برخوردار شد.

در جامعه‌ای که قدرت دین این چنین نافذ بود، استفاده از پیوندهای دینی برای بسیج سیاسی کاری مناسب و بی‌زحمت بود. همان‌طوری که حوزه فعالیت کنگره رفته رفته به ولایات و نواحی کشیده می‌شد، ناسیونالیستها با سازمانها و گروههای مذهبی - قومی پیوستگیهای تاکتیکی برقرار می‌کردند تا بتوانند پیوند خود را با کنگره حفظ کنند. ۲۵ گاندی هم در خلال جنبش خلافت چنین کرد. دیگران نیز در هر حال، از شبکه‌های دینی برای دسترسی به فرصت کافی برای مانورهای سیاسی، در هر دو سطح ایالتی و ملی که اغلب به عنوان مدافعان سرسخت دین هندو از این مناطق با موفقیت کامل سر به‌در آوردند، استفاده کردند. تیلک و مالاویا هم همین حالت را داشتند. به ویژه، مالاویا، که از هندوسابها و جنبشهای اقماری آن استفاده کرد تا حیطه نفوذ و قدرت خود را در سازمان کنگره تثبیت کند. او، در خلال مبارزات انتخاباتی سال ۲۶-۱۹۲۵، به عناصر قوم‌گرای گوناگون اظهار علاقه کرد و از مسائل دینی برای شکست دادن رقیب نیرومندش، موتی-لعل نهری، بهره جست. ۲۶ کارگزاری از بیجنور (Bijnor)، گزارش کرد که مالاویا و بهایی پارماناند (Bhai Parmanand)، کوشیدند تا «در حوزه‌های انتخابی، آتش قوم‌گرایی را برافروزند و به آن دامن زنند» ۲۷. در همین گزارش آمده است که کوششهای موتی لعل نهری برای استوار داشتن حزب سواراج در برابر صدمات بمباران قوم‌گرایی به نحو مؤثری عقیم گذاشته شد. بر اثر بروز چنین کینه و دشمنی قوم‌گرایانه‌ای بود که موتی لعل به کناره‌گیری از زندگی اجتماعی توجه پیدا کرد.

نتایج انتخابات ولایات متحد حاکی از پیروزی قوم‌گرایان بود که مالاویا در رأس آنها قرار داشت و جی. دی. بیرلا (G. D. Birla) نیازهای مالی آنرا تأمین کرده بود و عمق تیرگی روابط هندوها و مسلمانان آن ایالت را نشان داد و این پیروزی عاملی بود که به تفوق «دار و دسته مالاویالالا» کمک کرد. سواراجی‌ها که با پیروی از اصل عدم قوم‌گرایی در مبارزات انتخاباتی شرکت کردند تعدادشان از ۳۱ عضو در سال ۱۹۲۳ به ۱۶ عضو در سال ۱۹۲۶ کاهش یافت. مسلمانان نیز حمایت معتناهایی را از دست دادند. در سال ۱۹۲۳ یازده نفر مسلمان نامزد

انتخاباتی بودند که ۴ نفر از آنان انتخاب شدند، ولی در سال ۱۹۲۶ شش نفر نامزد شدند و فقط یکی از آنان انتخاب شد. از ۱۱ نفر اصلی فقط مولوی ظهیر-الدین، از شهرهای بارلی و شاه جهانپور و مرادآباد دوباره نامزد شد. او تنها مسلمانی بود که [در انتخابات ۲۶-۱۹۲۵] به کنگره بازگشت. ۲۸ پیام، رسا و روشن بود. اشتیاق مسلمانان، نسبت به حزب سواراج، رفته رفته کم شد و آنان به آهستگی ولی به طور مداوم به سوی سازمانهای قوم‌گرا کشیده شدند. موتی لعل نهرو به غایت مأیوس بود. او به پسرش چنین نوشت:

«دار و دسته «مالاویا - لالا» به کمک پول بیرلا دیوانه‌وار می‌کوشند تا کنگره را تسخیر کنند. از آنجا که هیچ‌کوشش متقابلی از جانب ما امکان‌پذیر نیست، احتمالاً موفق خواهند شد. من، بعد از کنگره، احتمالاً اعلامیه‌ای عمومی خواهم داد و به همراه آن از مقام خود در مجمع [کنگره] استعفا خواهم کرد... ما با تعداد کنونی خود و نوع مردانی که داریم نمی‌توانیم هیچ کار شایسته‌ای در مجمع یا شورا انجام دهیم.»^{۲۹}

۳

در میان مسلمانان هم عناصر قوم‌گرا و طرفدار مکتب تجدید حیات مذهبی که با هر دو مسأله یعنی هم با وحدت قومی و هم با اشتراک مساعی با کنگره، مخالفت می‌کردند وجود داشتند. همانگونه که بنارس و الله‌آباد مرکز قدرت هندوها بود، دهلی نو، لکنهو، علیگره و دثوباند هم مراکز تجدید حیات شریعت اسلام بود. در این میان تفاوت مهمی دیده می‌شد. مسلمانان قوم‌گرا و طرفدار تجدید حیات دین اسلام از جریان اصلی سیاستهای ملی برکنار بودند. آنان اگر چه علائق خویش را به صورت سازمانهای گونه‌گون به نمایش درآوردند ولی جز در دوران جنبش خلافت، هیچ پاسخ دیگری از جانب کنگره نشنیدند. اما وضع مخالفان هندوی آنها بدین سان نبود. هندوستان وطن هندوها پنداشته می‌شد و هر تقاضایی که به نام اکثریت صورت می‌گرفت طبیعتاً به عنوان احساسات ناسیونالیزم هند جلوه می‌یافت. بنابر عقیده جواهر لعل نهرو، حتی هندومهاسابها، «تندترین و متعصبانه‌ترین قوم‌گرایی را تحت پوشش ناسیونالیسم پنهان می‌کند.»^{۳۰} بهترین نمونه‌های آن در نوشته‌های بعضی از روزنامه‌های ناسیونالیستی آمده است. نشریه‌های «آمریتا بازار پاتریکا»، «تریبون» و «لیدر»، با انتشار گزارشهای هواخواهانه، در مورد آشوبهای قومی، از هیچ فرصتی برای آشکار کردن تفاوت‌های مسلمانان و هندوها فروگذار نکردند.^{۳۱} یکی از مأموران دولتی گزارش داد که: «نوشته‌های غیر مسؤولانه در مطبوعات هندوستان و انتشار گزارشهای شدیداً غلو-آمیز و گاهی دروغین، برتنش احساس رایج و متداولی که بین دو قوم [مسلمان

و هندو] وجود دارد شدیداً افزود. «۲۲» «مسلمان»، نشریه‌ای که بی‌شبهه رنگ تند ناسیونالیستی داشت، در سال ۱۹۲۷ احساسات مشابهی را ابراز داشت. این روزنامه شکوه داشت که بعضی روزنامه‌های متمایل به کنگره: «وسیله اطفاء شهوات نفسانی و تعصبات را، به همان اندازه که وسائل برآوردن امیال باطل هندوهای متعمد به قوم‌گرایی را فراهم می‌آوردند، تدارک می‌دیدند.» و شکایت داشت که این روزنامه‌ها مسلمانان را «با عنوان بدترین نمونه بشریت» توصیف می‌کردند. ۲۳ برخی روزنامه‌های ناسیونالیست نیز مدافعان پر حرارت هندومهاسابها به شمار می‌رفتند. این روزنامه‌ها در دفاع از اتهاماتی که بر آنها وارد می‌شد اظهار می‌داشتند که جنبش هندومهاسابها، با هدف وحدت بخشیدن و یکپارچه کردن هندوها، به نهضت وحدت ملی و ساخت ملت کمک می‌کند. ۲۴ روزنامه «آمریتا بازار پاتریکا» عقیده مبهمی را ابراز می‌کند: «نهضت وحدت ملی، نه از سوی نیروی دو قوم متفاوت [مسلمان و هندو] بلکه بر اثر ضعف بعضیها و قدرت دیگران به خطر افتاد.» ۲۵ این روزنامه همچنین نوشت که چون هندوها: «ضعیف و ناتوان بودند و قدرت دفاع از خانه رکاشانه و دفاع از حرمت و تقدس معابد یا شرافت زنان خود را نداشتند» ۲۶، ضروری بود که هندومهاسابها جان تازه‌ای به آنان ببخشند و هندوییزم را به صورت: «نیروی زندگی نوینی که قدرت دفاعی و حتی در صورت لزوم قدرت جنگ‌جویی» ۲۷ را در خود داشته باشد درآورد.

این‌گونه ارزیابی از شخصیت قوم هندو، نه از جانب رویدادهای زمان خود حمایت شد و نه از جانب قهرمانان پر حرارت جنبش سنگاتان. مالاویا عقیده داشت که هندوها ضعیف نبودند و در تمام درگیری‌ها با مسلمانان «اگر از شرایط برابر برخوردار می‌بودند مغلوب نمی‌شدند.» ۲۸ پانندیت بیشن نارایان داس (Pandit Bishan Narayan Das) رئیس کنگره سال ۱۹۱۱ نیز ضمن مباحثات به رفتار آشوبگران هندوی اعظم‌گره اعلام داشت که: «هندوها، برخلاف آنچه از آنها تصور شده است، بی‌روح و جان و خوار نیستند.» ۲۹

کوشش و کوششی که به حمایت از این‌گونه فرمول‌بندیها اعمال می‌شد، با تاکید کنگره بر مسائل غیر مذهبی و دم‌زدن کنگره از وحدت مسلمانان و هندوها متناقض بود. معدودی از اعضای کنگره پی بردند که آرمان وحدت ملی مورد ادعای آنها، با متشکل ساختن توده‌های مردم از طریق برنامه‌های اجتماعی - اقتصادی می‌توانست حاصل آید. ۴۰ تلاشی هم‌آهنگ شده تنها پاسخ مؤثر به آن‌گروههایی بود که برای پیشبرد منافع خود، با همدستی امپریالیزم بریتانیا، راه بهره‌گیری از تفاوت‌های مذهبی را به اشتباه در پیش گرفته بودند. ولی کنگره هرگز چنین کوششی را به عمل نیاورد. بنابراین موفق نشد ایدئولوژی غیرمذهبی مقبول نظر اعضا و حامیانش را که در سطوح مختلف جامعه هند پراکنده بودند، گسترش دهد. درحالی که گروهی متنفس از اعضای رهبری کنگره با استواری به سازمانهای قوم‌گرا و فرقه‌گرا

وفادار ماندند و پیوسته از جنبشهای انشعابی، تهاجمی و متعصبانه خود حمایت کردند، نیروهای ارتجاع و طرفداران مکتب تجدید حیات هم بی مانع و رزق به راه خود ادامه دادند. ۴۱

بسیاری از مسلمانان نسبت به ارتباط کنگره با سازمانهای هندو ابراز تنفر کردند و پیش از آنکه به مبارزه برای کسب استقلال بپیوندند در پی کسب حمایتهای سیاسی و مذهبی - فرهنگی برآمدند. ۴۲ آنچه مورد نظر آنان بود، بیش از همه، شکست هیأت رهبری غیر مذهبی (یا غیر قوم‌گرا)ی کنگره بود که عناصر قوم‌گرا و طرفداران تجدید حیات مذهبی را به انزوا می‌کشید، احساسی که هدایت حسین در سال ۱۹۲۷ آن را بیان کرد. او در پاسخ به دعوت مختار احمد انصاری برای شرکت در کنگره مدرس به او نوشت که:

«مسلم است که فراخواندن اقوام در لفافه عبارات صرفاً شیرین و زبان آور و دلکش، برای زیستن در مهربانی و رافت، هرگز فایده‌ای بیار نیآورده است. شما، هر ساله، در این وادی فریاد برمی‌آورید و امسال هم دوباره همان جریان را تکرار خواهید کرد. ممکن است این فریادها برای شما نفعی داشته باشد ولی برای ما نخواهد داشت. کنگره، در این زمان، نماینده هندوئیست و هرگز نماینده مسلمانان هم نبوده است. به این قرار، شما مردانی با حسن نیت، مصمم، با شرافت و صادق هستید ولی در عین حال می‌ترسید که رو در روی مسائل قرار گیرید. توانایی بیرون کشیدن علت بنیادی تفاوتها را ندارید و بنابراین از تدبیر راههای مؤثر چاره درمانده‌اید. این عقیده متواضعانه من نسبت به سازمان کنگره است. ۴۳ هیچ جای شك نیست که کنگره، بویژه در زمانی که اصلاحات سیاسی قریب-الوقوع به نظر می‌رسید، دست به فعالیتی ظاهری و ناپایدار زد. فریادهای همیشگی برای برقراری رابطه میان هندوها و مسلمانان بلند بود و يك سری پیمان‌نامه منعقد شد، که این پیمان‌نامه‌ها، بیش از ایجاد توافق میان سیاستهای رقیب، به برقراری وحدتی صوری یا به فرمولهایی چند سازش‌کارانه منتهی شد. در نتیجه، حتی مبارزه‌ای متشکل و سیستماتیک، بر پایه برنامه‌ای ایدئولوژیک، وجود نداشت تا با نیروهای ارتجاع و طرفداران تجدید حیات مذهبی درون کنگره به چنگد برخیزد. این بدان معنا بود که هندوهای قوم‌گرا با فراغ بال فرصت یافتند تا لباس ناسیونالیستی برخورد بپوشانند و آزادانه میان سازمانهای هندوئیست‌ها و کنگره بخرامند. ۴۴

«بسا اعضای کنگره که در زیر زدای ملی خود چهره‌ای قوم‌گرا داشتند» ۴۵ این امر از نقش مالویا، لاجپات‌رای، مونجی (Moonje) ان.اس. کلکار (N. S. Kelkar)، شرادهاناند (Shraddhanand) و ام. آر. جایاکار (M. R. Jayakar) به بهترین وجهی مشهود است. این رهبران در رفع تناقض آشکاری که میان ایدئولوژی غیر-مذهبی کنگره و تعصب قومی هندوسابها وجود داشت توفیق نیافتند. این تمام

داستان نیست. آنها از سکوه‌های قوم‌گرایی برای تبلیغ نهضت‌های ناسیونالیستی استفاده بردند، هویت خود را با مبارزات خصمانه علیه مسلمانان مشخص کردند و سکوی رفیع آگاهی قومی نشأت گرفته از لفو نافرمانی عمومی و آغاز اصلاحات مونتاگ - چلمس‌فورد را مورد بهره‌برداری قرار دادند. آنها هنوز هم مقامات مهمی را در کنگره در اشغال خود داشتند. همقطاران‌شان، به‌خاطر مساعدت آنان به نهضت هندوییزم به آنها عشق می‌ورزیدند و آنها را مدح و ستایش می‌گفتند و هواخواهان ثروتمندشان که طرفدار تجدید حیات مذهب هندو بودند، آنان را به طرق مادی و معنوی حمایت می‌کردند. این بود رمز پیروزی آنها در کشیدن صاحبان ذخیره‌های فکری مختلف از مناطق متفاوت به حلقهٔ سیاستهای قوم‌گرایانه. آنها نقطهٔ مناسبی را در کنگره اشغال کرده بودند که از آن برای پرداختن به یا دست کشیدن از سیاستهای قوم‌گرایانه استفاده می‌کردند.

دورهٔ فعالیت بال‌کریشنا شئورام مونجی (Balkrishna Sheoram Moonje) رهبر هندومهاسابها که ناگپور را پایگاه خود قرار داده بود نشان می‌دهد که همقطاران‌ش در کنگره به نحوی مؤثر با ایدئولوژی قوم‌گرایی مبارزه نمی‌کردند. اینان، در واقع، رشد ایدئولوژی قوم‌گرایی را مجاز می‌شمردند.

نشریهٔ «ماهراتا» (Maharatta) مونجی را «هندویی ثابت قدم» توصیف می‌کند که نسبت به «بازگردانیدن هندوییزم به مقام شایستهٔ خود» اقدام کرد. ۴۶ او در مقام دستیار تیلک برای رواج دادن مراسم مذهبی گاناپاتی و شیواجی در سراسر ایالات مرکزی کمک کرد؛ نخستین کنفرانس کرتان (Kirtan) را برای متداول کردن روش سنتی وعظ و تبلیغ سازمان داد و برتر از همه، جنبش سنگاتان را با اشتیاقی وافر به‌راه انداخت. در ناگپور، به تبلیغ در میان گروه‌های طرفدار تجدیدحیات مذهبی و قوم‌گرایی گوناگون پرداخت. هدگوار (Hedgewar) مؤسس و نخستین‌گردانندهٔ [۴] راشتریاسوایام سنگ، آر. اس. اس. [گروه خدمات مردمی] و گولوارکار (Golwarkar) در دههٔ ۱۹۴۰ ناموریت او را به پیش راندند.

توجه اصلی مونجی به احیاء سنن جنگجویی هندو و بازگردانیدن نیرومندی جسمانی هندوها به‌حالت نخست آن معطوف بود، زیرا به گفتهٔ مونجی: «خطر حقیقی برای وحدت هندوها و مسلمانان در فرمانبرداری قوم هندو و ناتوانی او، در شرایط برابر، برای دفاع از خویش نهفته است.» ۴۷ او به کرات از تفرقهٔ میان همکیشان‌ش اظهار تأسف کرد و همواره احساس می‌کرد که تیره‌روزی در انتظار آنان است. هندوها ضعیف، متفرق، و تنها بودند، و حال آن که به اعتقاد مونجی، مسلمان فردی است «مردم‌آزار، پرخاشجو، و سرشار از احساسات برادری مذهبی.» ۴۸ به باور او: «تا زمانی که جوانان هندو، بار دیگر از همان جاه‌طلبی

[۴] در متن اصلی کلمهٔ هندی (Sarsanghachalak) سرسنگ‌هاچالاک، آمده است که

به‌معنای ناظم، گرداننده و مؤسس است. م.

راج هندو [حکومت هندو] در سرزمین هندوستان متعلق به خودشان الهام نیابند، هندوها نمی‌توانند شایسته‌ترین نیرویی را که در مبارزه کنونی برای سواراج [استقلال] در توان دارند نمایش دهند.»^{۴۹} مبارزه برای سواراج منحصر به مبارزه با حکومت بریتانیا نبود، بلکه مبارزه علیه مسلمانان مهاجم و «خشن» را نیز در برمی‌گرفت. مونجی عقیده داشت که: «این کار، صرفاً، تداوم مبارزه‌ای بود که در آن زمان که حکومت، فرهنگ و دین هندو برای نخستین بار تحت سلطه مغول مورد هجوم قرار گرفت به وسیله پریتویراج چائوهان (Prithvirage Chauhan) آغاز شد.»^{۵۰}

سنگاتان داروی تمام آلام هندوها بود. تشکل هندوها به شکل ملتی متحد و سازمان یافته برای دفع «تهاجم» مسلمانان، آن‌گونه که در آشوبهای مالابار، کوهات (Kohat) و مولتان (Multan) دیده شد ضروری بود. علاوه آن که به گفته مونجی: «هراندازه که هندوها قوی‌تر شوند، فرصتهای بیشتری برای تحقق آرزوی ما، یعنی دست یافتن به وحدت هندو و مسلمان، فراهم خواهد آمد»^{۵۱}. این قوت قلبی بود که مسلمانان و آنهایی که برای ایجاد مناسبات دوستانه میان هندوها و مسلمانان جد و جهد می‌کردند، به سختی می‌توانستند بپذیرند.

سنگاتان نظر مونجی و پیروان او را تأمین نمی‌کرد. بلکه ضروری بود که روحیه‌ای تهاجمی را به هندوها القا کنند؛ همان روحیه‌ای که با خط‌مشی عدم خشونت که گاندی از آن جانبداری می‌کرد، به مخالفت برخاست. مونجی در یادداشتهای روزانه‌اش خاطر نشان می‌کند که:

«روش و فلسفه محبت و اهیمنسای [۵] مهاتما... نه تنها بسیار غیر عملی است بلکه به منزله خودکشی هندوستان است... وجود او در هند نه تنها نامناسب است بلکه شرافتمندانه معتقدم که بر اثر تعلیمات او صدمه مسلم و غیر قابل جبرانی به هندوها می‌رسد... در يك کلام به پیروان گاندی گفته‌ام که اکنون رسالت و وظیفه خود را در آن می‌بینم که به هرکار ممکنی دست بزنم تا این تعلیم محبت و اهیمنسا که از دوران بودا و جینا (Jaina) به این سو از آن سیراب گشته‌ایم، لااقل

[۵] «Ahimsa (اهیمسا) کلمه سانسکریت هندی... به معنای عدم خشونت» است. نگاهی به تاریخ جهان. ص ۸۹. «مهاویرا و بودا... به اهیمنسا و نظریه عدم خشونت اعتقاد جدی و فراوان دارند و کاملاً مخالف آن هستند که هیچ نوع عمل تجاوزآمیزی نسبت به موجودات زنده و جاندار صورت گیرد.» همان کتاب ص ۸۹. «اهیمسا تعلیم‌دهنده احترام به همه موجودات زنده بود.» مهاتما گاندی و پیروان راد او، ص ۹۵. همان‌گونه که در فصول گذشته این کتاب خواندیم گاندی عدم خشونت را خط‌مشی مبارزاتی خود قرار داده بود. مهاتما اعتقاد داشت که انسان باید همه موجودات زنده را مثل خویشان بداند و به آنان عشق و محبت بورزد. البته اینها تعالیمی است که ادیان هندو نیز آنرا سفارش کرده‌اند تا آنجا که گوشتخواری منع می‌شد. به هر حال همان‌گونه که گفته شد، عدم خشونت و محبت روش مبارزه گاندی برای ایجاد اتحاد و اتفاق و کسب استقلال و آزادی بودیم.

در مهاراشترا ریشه نگیرد... عقیده من آن است که فلسفه (گانندی) منجر به نابودی و انقراض هندوها از صفحه گیتی خواهد شد»^{۵۲}.

مونجی در مبارزه‌اش برای متقاعدکردن هندوها نسبت به ضرورت وجود سنگاتان، در پی جلب حمایت صاحبان مشاغل شهری تحصیل کرده در غرب، زمین-داران عمده و رؤسای ایالات شاهزاده‌نشین برآمد. در شهر دربهانگا (Darbhanga) که حاکمش از طرفداران عمده جمعیت‌های محافظ گاو بود، مونجی به مالکان هندو مراجعه کرد تا کلیه مستأجرین خود را که از «طبقات جنگجوی هندو» یعنی گورکها، (Gurkha) راجپوت‌ها و ماراتاها بودند به عضویت [سنگاتان] درآورند^{۵۳}. در بمبئی، با کمک بهاتیا‌های ثروتمند (Bahatias) و دیگر بازرگانان هندو، هندوسایها و جنبش سنگاتان را سازمان داد^{۵۴}. در پونا (Poona)، ناسیک (Nasik)، داکا، و کلکته نیز چنین کرد و اعتقاد داشت که در این جا: «ما باید نیروی فکری نهان هندو را حتی در میان هندوهای بنگال بیدار کنیم... در این جا برای هندوهای غیر بنگالی، در صورتی که آنها فقط و فقط وظیفه خود را نسبت به برادران مذهبی خود تمیز دهند، زمینه کاری وسیعی وجود دارد.»^{۵۵}

فعالیت‌های مونجی وهم‌پیمانانش تنها منحصر به نیرو بخشیدن و بهم‌پیوستن هندوها نبود، بلکه تا حد مبارزه‌ای کاملاً منسجم برای خنثی کردن توافقی‌های احتمالی آینده در زمینه قوم‌گرایی پیش رفت. در دسامبر ۱۹۲۳، کنگره کوکونادا (Coconada) [۶]، تحت فشار مالاویا، مونجی، و لاجپات‌رای، پیمان داس را رد کرد. سعی بر آن بود تا آنچه را که آنها مسأله تمامی هندوستان می‌دانستند در سطوح ایالتی حل شود و آنها این‌کوشش را تقبیح کردند^{۵۶}. همین افراد، به علت تلاش‌هایی که موتی لعل نهرو و سرینیواس اینگار، (Srinivas Iyengar)، برای حل بن‌بست قوم-گرایی انجام می‌دادند، نطق‌های تند و مطولی علیه آنان ایراد کردند. در حالی که سختگیریهای سیاسی آنان مشکلات بیشماری برای کنفرانس تمام احزاب، که در فوریه - ژوئیه ۱۹۲۸ برگزار شد به وجود آورد امتناع آنان از طرح‌های دهلی و سائل تزلزل پایه‌های توافق میان کنگره و لیگ را فراهم کرد^{۵۷}. در کنوانسیون ملی تمام احزاب که در دسامبر ۱۹۲۸ برگزار شد، هیأت نمایندگی هندومهاسابها، که جایا‌کار^{۵۸} و مونجی هم در آن عضویت داشتند، نسبت به اصلاحاتی که جناح در گزارش نهرو به عمل آورد، روشی ناسازگار در پیش گرفتند^{۵۹}. سخنرانی لاجپات-رای که از سکوی هندومهاسابها ایراد شد به عنوان آخرین سفارش و وصیت او، در سطح وسیعی، در کنوانسیون انتشار یافت، و مقاومت هندوها را، حتی در برابر کوچکترین خواسته‌های مسلمانان، تشدید کرد^{۶۰}. «شیرپنجاب» [۷] از پیش به موتی لعل نهرو هشدار داده بود که در مورد مسأله قوم‌گرایی با جناح به مذاکره

[۶] شرح مفصل کنگره‌ی کوکونادا در کتاب «زندگی من» صفحات ۲۱۹-۲۵۹ آمده

است.م.

[۷] لقبی بود که به مالاویا داده بودند.م.

ننشیند^{۶۱}. این امر، هشدار شدید مونجی را هم در پی داشت. او به مالایا نوشت: «شما باید به مهاتما جی [۸] بگویید که اگر او به این نکات (اصلاحات جناح) تن در دهد، شما شدیداً ناگزیر خواهید شد که رهبری هندوها را در مخالفت با هر دوی آنان یعنی جناح و موتی لعل نهرو بر عهده بگیرید»^{۶۲}. و در پی آن افزود که: «هیچ سازشی به قصد تحریف ناسیونالیسم به قوم‌گرایی امکان‌پذیر نیست. این بدان مفهوم است که اگر مسلمانان نمی‌توانند اعتماد پیدا کنند و در کنگره بمانند و از ذهنیات خاص خود دست بردارند، آنها را به خود وا می‌گذاریم تا برای هر آنچه که دولت ممکن است به آنها عطا کند به سوی حکومت روی آورند»^{۶۳}.

این گونه دشمنی با مسلمانان، گرچه گزیری از آن نبود، نتایج مهمی در بر داشت: بی‌اثر بودن قدرت هیأت رهبری کنگره را در جلوگیری از رشد و نفوذ قدرت هندومهاسابها آشکار کرد؛ انگیزه بیداری روزافزون مسلمانان شد تا از منافع خود دفاع کنند و بدگمانی بعضی گروههای مسلمان را نسبت به این موضوع که سواراج در نظر کنگره به معنای تسلط و تفوق قوم هندوست، تأیید کرد. افزون بر این امتیازاتی که اسلام به مسلمانان عطا کرده بود در برابر تفوق‌جویی مذهب هندو قد برافراشت و افراز عادی را در جبهه مشترک ضد کنگره بسیج کرد. آنها، در خلال جنبش نافرمانی عمومی در سالهای ۲۲-۱۹۳۰ چنین کردند. مثلاً در رای-بریلی، مخالفت مسلمانان با جنبش نافرمانی عمومی به آن اندازه که بر بی‌اعتمادی و بدگمانی آنها نسبت به قوم هندو و ترس آنها از نابودی مطلق متکی بود، از توجه و علاقه‌ای که به دولت داشتند و یا از عدم احساس ملی‌گرایی آنها سرچشمه نمی‌گرفت^{۶۴}. این‌گونه ترسها با فعالیتهای گروههای طرفدار قوم‌گرایی و تجدید حیات مذهبی هردو قوم هندو و مسلمان تشدید شد.

۴

فشار هندوها بر جنبش ملی و گرایش بعضی از رهبران به جنبشهای قوم-گرایی و پیرو تجدید حیات مذهبی، به‌جنگ مذهبی که مسلمانان ولایات متحده، بویژه مسلمانان علیگره، علیه کنگره به راه انداختند اعتبار بخشید. حقیقت آن است که، بسیاری از آنان پیشنهادهای کنگره را به علت مخالفت خود با مؤسسات رابسته به نمایندگان کنگره نپذیرفتند. آنها از آن ترس داشتند که اکثریت هندو، در حکومتی ملی و پارلمانی، آنان را از صحنه روزگار براندازد؛ ترسی که شکست نامزدهای انتخاباتی مسلمانان، در انتخابات هیأت شهرداری آن را تشدید کرد. اما، آنها به شیفتگی بعضی از اعضای کنگره که از پیش نسبت به آشوبهای انجمن حفاظت گاو وانجمن تبلیغات ملی ابراز می‌داشتند، کمتر توجه می‌کردند. در اوایل

[۸] منظور مهاتما گاندی است - «جی» پسوندی است که معنای اعزاز و احترام فراوان را می‌رساند. م.

سال ۱۸۶۹، زمانی که بعضی از هندوهای برجسته بنارس سعی کردند تا زبان هندی را با ویژگیهای رسم الخط هندی به جای زبان اردو که به خط فارسی نگاشته می شود زبان رسمی دادگاههای قضایی کنند، ایمان سید احمدخان را [۹] نسبت به لزوم برقراری وحدت مسلمانان و هندوها درهم شکست. درباره او گزارش می شود که پیش از عزیمتش به انگلستان به نماینده دولت در بنارس گفته بود: «من در گذشته، همواره از ترقی همه هندیها سخن گفته بودم. اکنون می گویم که مطمئناً که این دو قوم [هندو و مسلمان] قادر نیستند در هیچ کاری با خلوص نیت با هم تشریک مساعی کنند.»

مبارزه ضد کنگره مسلمانان، بویژه در مناطقی که فعالیت های طرفداران حفظ گاو، اغلب مرتبط با کنگره، به خشونت قوم گرایی می انجامید، ریشه های عمیقی پیدا کرد. جای شك نیست که پیوند کنگره با پیروان متعصب هندوییزم و با طرفداران تجدید حیات مذهبی، غضب مسلمانان را برانگیخت و ادعای قوم گرا نبودن آن سازمان را بی رنگ کرد. دولت ولایات متحده، در سال ۱۹۰۰، تصمیم هندی نگری را، به این مضمون که مسلمانان برای حفظ و تعالی منافع خود به سازمان جداگانه ای نیاز دارند، اتخاذ کرد. این کار، مضافاً، استدلالهایی را که با شدت و حدت بسیار ابراز می شد اعتبار بخشید. غلام الثقلین، ناشر [سردبیر] برجسته نشریه «عصر جدید» نوشت: «مسلمانان اندیشمند و با فراست، با کمال میل، لزوم تأسیس اتحادیه سیاسی ویژه مسلمانان را پذیرا خواهند بود. به علت تقاضای تأسیس چنین اتحادیه ای بوده است که منافع قوم مسلمان، از پیش به طرق گوناگون لطمه دیده است و هنوز هم که هنوز است در زیر پا لگدکوب می شود.» ۶۵

چنین خواسته های شداد و غلاظ، برخاسته از مجموعه ای از عوامل، منجر به تأسیس حزب مسلم لیگ در دسامبر ۱۹۰۶ شد؛ اقدامی خطیر، که البته حکومت آن را تشویق و حمایت می کرد. علائق سیاسی تعصب آمیز این حزب به کنار، مسلم لیگ فرصت ابراز نظر تشکیلاتی را، برای افرادی که یا تحت تأثیر فعالیت های دسته های خشن محافظ گاو و مبارزان طرفدار دگرگونی زبان بودند و یا به این گروهها علاقه داشتند فراهم آورد. لیگ سکویی به وجود آورد که این گونه دیدگاهها از فراز آن، فرصت اعلام می یافت؛ در حالی که ادامه وابستگی به دولت بریتانیا به مسلمانان اطمینان می بخشید که منافع آنان، هرچند با نگرشی متفاوت، به حد کافی حفظ می شود. سیاستهای مسلمانان از سال ۱۹۰۶ تا ۱۹۱۶ به تحکیم حزب مسلم لیگ، به عنوان سخنگوی واقعی منافع مسلمانان، معطوف بود. مسلم لیگ وسیله ای برای پاسخ گفتن به خواسته های سیاسی و مذهبی - فرهنگی به شمار می آمد. پس از آن که اصلاحات مورلی-مینتو رسماً شروع شد، مسلم لیگ به دام

[۹] سر سید احمدخان از رهبران برجسته مسلمان هند است که در فصول پیشین راجع به او صحبت شده است. وی بنیان گذار دانشگاه علیگره محسوب می شود. ر.ک: «نگاهی به تاریخ جهان»، صفحه ۸۴۹. نیز ر.ک: «زندگی من»، صفحات ۷۴۲-۷۴۱-م.

سیاستهای مربوط به قانون اساسی گرفتار آمد، و به عقیده برخی از اعضایش، از حفاظت منافع مذهبی - سیاسی آنان برکنار ماند. مسلم لیگ، پس از آن که گاندی جنبش نافرمانی عمومی خود را در مارس ۱۹۲۲ متوقف کرد قدرت حرکت یافت ولی جنگ مذهبی علیه کنگره، مستقل از مسلم لیگ، ادامه پیدا کرد. پس از دوران توافق برادرانه مسلمانان و هندوها در خلال رولات ساتیاگراها و جنبشهای عدم همکاری و خلافت، باز هم در حد بی سابقه‌ای، نیروهای طرفدار تجدید حیات مذهب و نیروهای قوم‌گرا از نو جان یافتند. بعضی از مسلمانان نسبت به کنگره موضعی تهاجمی گرفتند و دستخوش تلاطم سیاستهای قوم‌گرایانه شدند؛ در حالی که افراد دیگری که در کنگره باقی ماندند بر بعضی از رهبران کنگره که از جنبشهای شوهی و سنگاتان حمایت می‌کردند حمله بردند. مثلاً عبدالباری و محمدعلی، مالویا و لاجپات‌رای را به برانگیختن ستیز قوم‌گرایی متهم کردند و از این که گاندی، این پیام‌آور وحدت مسلمانان و هندوها، با آن افراد همکاری داشت ابراز تأسف کردند.^{۶۶} برادران علی، کنگره را به خاطر تسلیم شدنش به فشارهای هندو-مهاسابها، در مورد مسأله اصلاحات در ایالت مرزی شمال غرب و گزارش نهرو، محکوم کردند. شوکت علی با عصبانیت نوشت: «کنگره شعبه فرعی هندومهاسابها شده است.»^{۶۷} حتی مختار احمد انصاری، از هم‌مسلكهای خود، به خاطر آن که در حل اختلافات قوم‌گرایی در کنوانسیون ملی دسامبر ۱۹۲۸ شکست خوردند، انتقاد کرد. او به گاندی نوشت: «... در کنوانسیون کلکته، این هندومهاسابها بود که کار را یکسره به نابودی کشاند. نمی‌توانم از بیان این مطلب خودداری کنم که سخنانی که آقای جایاکار ایراد کرد و روشی که مالویا، دکتر مونجی و دوستان هندومهاسابها بر اثر آن سخنان در پیش گرفتند تمام شانسه‌های اتحاد را بر باد فنا داد.»^{۶۸}

مسلمانان، برای به خشم آمدن از نفوذ فراوان بعضی از رهبران هندو-مهاسابها، دلایل موجهی داشتند؛ رهبرانی که، بر طبق مدارک و صورت جلسات کنفرانس همه احزاب، در سال ۱۹۲۸، چشم‌اندازهای برقراری حسن تفاهم مودت-آمیز میان کنگره و لیگ را از بین بردند. مثلاً، در دسامبر ۱۹۲۸، موتی لعل و متحدانش تحت فشار قرار گرفتند تا مذاکرات با جناح، [مولانا] محمدعلی و محمد شفیع را عقیم بگذارند. رهبران هندومهاسابها نیز به آنها گفتند که چنین کنند. چنین موضعی مشخصاً سازش‌ناپذیر، چشم‌اندازهای تفاهم میان رهبران کنگره و مسلم لیگ را تیره و تار کرد.

۵

از تجزیه و تحلیل فرقه‌های گوناگونی که در کنگره نماینده داشتند باید به وجود گروهی متنفذ و قدرتمند پی‌برد که سخت به روابط دوستانه هندوها و مسلمانان عقیده داشتند و می‌کوشیدند تا مسلمانان را به حلقه کنگره بکشانند.

مردانی چون گاندی، سورندرانات بانرجی، موتی لعل نهری، جواهر لعل نهری، سرینیواس اینگار، سی. آر. داس و سوپهاس چاندرابوس، دیدگاههای بسیار وسیعی داشتند که از قید قوم‌گرایی و فرقه‌گرایی رها بود؛ پدیده قوم‌گرایی اندیشه‌هایی که آنها از هندوستانی غیر مذهبی و متحد در سر داشتند متناقض بود. دریافت ذهنی آنان با مسأله قوم‌گرایی تفاوت داشت، ولی همه آنها به لزوم استقرار حقوق بین قومی موافقت داشتند. این تمایل در خلال مبارزه بر سر قانون شهرداریهای ولایات متحده انعکاس یافت. در این زمان، هم ساپرو و هم موتی لعل که از نمایندگان ناسیونالیسم سنتی هند به شمار می‌رفتند، صرف‌نظر کردن از حوزه‌های انتخابیه جداگانه را محور توافق با مسلمانان قرار ندادند. به همین روش داس با رهبران مسلمان بنگال پیمانی بست و موفق شد که حزب سواراج را در خط مافوق قوم‌گرایی متشکل کند. در سال ۱۹۲۷، موتی لعل و سرینیواس اینگار، کمیته کنفرانس سراسر هند را وادار کردند که طرحهای دهلی را بپذیرد. این طرحها را ۳۰ نفر از مسلمانان، در ماه مارس همان سال، به منظور فراهم کردن زمینه برقراری رابطه مجدد با مسلمانان پی‌ریخته بودند. در میان کینه و عداوتی که در دهه ۱۹۲۰ همه‌جا را فرا گرفته بود، اینها تلاشهای متهورانه‌ای به حساب می‌آمد. آنها باز هم شکست خوردند. بعد از سالهای ۲۸-۱۹۲۷، دیگر ضرورتی نداشت که رهبران اقوام مختلف، موافقت شخصی خود را نشان دهند؛ قوم‌گرایی، ریشه‌های عمیق‌تری در جامعه دوانیده بود. جواهر لعل نهری، در دهه ۱۹۴۰ به این واقعیتها پی‌برد. نمود محقر مسلم‌لیگ در انتخابات، او را بر آن داشت تا به‌گفته خودش به منظور «وارد گود کردن مسلمانان عضو کنگره، به نحوی که مبارزه ما برای آزادی، حتی بر پایه‌ای وسیع‌تر از آن‌که هست استوار گردد و توده‌های مسلمان سهم‌عمده‌ای که شایسته آنان است در این مبارزه برعهده گیرند» نهضت مبارزه برای تماس با توده‌های مسلمان را به‌راه اندازد، ولی هیچ‌یک از اینها سودمند نیفتاد. هندو-مهاسابها، به همدستی متحدانش در کنگره، در کار تماس مسلمانان به‌نحو مؤثری خرابکاری کردند. این نهضت هیچ اثری بر مسلمانانی که با اشتیاق فراوان پشت سر جناح به راه افتادند برجای نگذاشت. مسلم لیگ، که پیش از انتخابات ۱۹۳۷، سازمانی شعبه شعبه و از هم گسیخته بود، استقلال خود را به دست آورد. این حزب، بعد از ۱۹۳۷، به صورت کانون عقاید سیاسی مسلمانان درآمد.

نظری به‌گذشته نشان می‌دهد که گاندی مؤثرین تلاش را برای ایجاد وحدت هندو و مسلمان به عمل آورد. او با شور و شوق يك نفر پان‌اسلامیست از جنبش خلافت حمایت کرد و به این طریق در جهت ایجاد وحدت میان هندوها و مسلمانان تلاش کرد. راست است که بسیاری از اعتقادات و اعمال او در تجدید حیات مذهب هندو ریشه داشت و بعضی از کلمات نظیر رام راجیا (Ram Rajya) که او ترویج می‌کرد، در افکار مسلمانان ایجاد بدگمانی می‌کرد ولی مهاتما، مدافع با حرارت و قهرمان وحدت هندو و مسلمان بود و برتر از همه آن‌که وی اهمیت جذب

مسلمانان را به حلقه کنگره ملی هند درك کرد. هیچ هندوی دیگری از اعضای کنگره، پیش از گاندی چنین تلاشی را به عمل نیاورد - و این شاید توضیحی برای این باشد که چرا هیچ هندوی دیگری پیش از گاندی از این همه احترام و نفوذ در میان مسلمانان برخوردار نشد. گاندی دامنه حمایت فعالانه خود را به جنبش خلافت کشانید و به این ترتیب امیدوار بود که رشته وحدت هندو و مسلمان را مستحکم و قوی کند؛ وحدتی که «هزاران بار ارزشمندتر از... پیوند ما با دولت بریتانیاست»^{۶۹}. گاندی، از طریق مساعدت با مسلمانان، «در مواقعی که باخطر رو در رو بودند»، امیدوار بود که به خصومت‌های قومی پایان بخشد، دوستی مسلمانان با هندوها را تأمین کند و پیوستگی آنان را به جنبش ملی جلب کند. ۷۰ او، در سال ۱۹۲۰ نوشت که: «اگر من از مسأله خلافت غفلت کنم، نزد من بدان معناست که تمام ارزش خود را از دست داده باشم... از طریق جنبش خلافت است که می‌خواهم وظایف سه‌گانه‌ام، یعنی، معنای حقیقی «اهیمسا»، وحدت مسلمانان و هندوها و رسیدن به پیوند همه با هم، را به دنیا بنمایانم»^{۷۱}.

چاره‌ای که گاندی برای آشفته‌گی‌های قومی اندیشیده بود، در دوران جنبش خلافت، به حد کافی، مؤثر و پر قدرت به نظر می‌آمد. او توانست، دست کم در همان زمان، وحدت هندو و مسلمان را استحکام بخشد و موفق شد عدهٔ بیشماری از مسلمانان متنفذ را به دایره کنگره بکشاند. پیش از گاندی، چنین موفقیتی حاصل نشده بود. در میان افرادی که به گرد مهاتما اجتماع کرده بودند، برادران علی، مولانا عبدالباری از فرنگی محل، لکنهو، مختار احمد انصاری، آصف علی، رفیع - احمد قدوایی، سید محمود، مظهر الحق، تی. ای. ک. شروانی (T.A.K. Sherwani)، خان عبدالغفار خان، عبدالمجید خواجه و چودری خلیق الزمان، جلب توجه می‌کردند. بسیاری از آنها، حتی در اوج جنبش پاکستان، باثبات قدم به گاندی وفادار ماندند و پیوسته از جنبش استقلال هندوستان دفاع کردند و در جلب پیوستگی همکیشان خود با کنگره مساعدت ورزیدند.

پیوند پیروان جنبش خلافت با کنگره، در هر حال، پس از جنبش عدم همکاری، از هم گسست و سیل دیگری از خشونت‌های ناشی از قوم‌گرایی، هم نواحی شهری و هم نواحی روستایی را دربر گرفت. کار به این جا خاتمه نیافت. گروه‌های ذی‌ننوذ گوناگون هندوها و مسلمانان خواسته‌های سیاسی خود را، بی‌شرمانه، مستمسک قرار دادند و برای کسب قدرت در حکومت‌های خودمختاری، که قانون ۱۹۱۹ به وجود آورده بود در یکدیگر آویختند. آنها برای پیشبرد منافعی که مذاهبشان به آنها بخشیده بود، هویت مذهبی خود را به کمک گرفتند و برای جلب حمایت عمومی از شعارهای مذهبی استفاده کردند. این مسائل آینده‌زیان‌باری را برای جنبش ملی هند پیش‌گویی کرد.

گاندی و هیأت رهبری کنگره، در میان عداوتها و نزاعهای رو به تزاید قومی و ارتباط‌های تلخ و رو به زوال هندو - مسلمان بی‌یار و یاور ماندند. آنها،

برای ایجاد مانع بر سر راه موج قوم‌گرایی، قدرتی نداشتند. در واقع، هیأت نمایندگان کنگره که از پنجاب دیدن کرد، وضعیت قوم‌گرایی را بواقع، نومیدانه یافت. این هیأت از مشاهدات خود چنین نوشت:

«به هنگام ورود به اینجا دریافتیم که روابط میان هندوها و مسلمانان، چه تحصیل کرده و چه عامی، چنان تیره است، که هر یک از این دو قوم، عملاً، در برابر دیگری، مسلحانه صف‌آرایی کرده است... ما به این نتیجه رسیده‌ایم که هرچند این موضوع صحت دارد که تمامی مردمان هندو و مسلمان پنجاب، کم‌وبیش، گرفتار چنین وضعی هستند اما دلایلی که به طبقه موسوم به تحصیل کرده مربوط می‌شود، در مجموع، با دلایلی که به توده مردم ارتباط پیدا می‌کند، متفاوت است و احساس می‌کنیم و ناچار باید بگوییم که طبقه اخیر، آن هم تا اندازه‌ای زیاد، از سوی افراد منفعت جوی گروه اول به خاطر مقاصد خودخواهانه فردی آنها، استثمار شده‌اند»^{۷۲}

این، نشانه بارزی از شدید شدن برخوردهای قوم‌گرایانه بود و از بعضی جهات، فصلی تاریخی بود که به تجزیه و جدایی منتهی شد. گاندی این موضوع را در ژانویه ۱۹۲۷ درک کرده بود، به آن هنگام که در کمپلا، در بنگال، به مردمی که به سخنانش گوش فرا داده بودند گفت که درباره مشکل هندو و مسلمان از دست بشر کاری ساخته نیست، مگر دست خداوند گره‌گشا باشد. وی همچنین، در پایان همان سال، اعتراف کرد که روشهای او: «با خلق و خوی کنونی این هردو قوم هماهنگی ندارد».

ع

پانوشتها

* اصل این مقاله، که در این جا با تجدید نظر به چاپ رسیده است، به سمینار «نقش محمدعلی در سیاستهای هند» ارائه شده است. این سمینار در بخش تاریخ جامعه ملیه اسلامی، دهلی نو، برگزار شد.

۱. منلا، اجودھیا نات کنزرو (Ajudhia Nath Kunzru) که در دهه ۱۸۸۰، در الله‌آباد رهبری بزرگ به شمار می‌رفت گفت: «کنگره به خاطر سود این طبقه و آن طبقه یا این ایالت و آن ایالت کار نمی‌کند بلکه برای منفعت همه ملت می‌کوشد».

نشریه «تریبون» (لاهور)، ۲۳ ژانویه ۱۸۸۹: نگاه کنید به نامه بدرالدین طیب جی (tyabji) به مهدی علی به تاریخ ۱۴ ژانویه ۱۸۸۸؛ نامه‌های طیب جی (NAI).

۲. خلاصه مذاکرات کنگره ملی هند، صفحه ۸۸. نشریه «تریبون» ۲۳ ژانویه نوشت: «پس از این اطمینان خاطر، جای امیدواری است که، دوستان مسلمان ما دیگر در پیوستن به هموطنان هندوی خود تردید نخواهند کرد. هیچ دلیلی نمی‌تواند قوی‌تر از این، حسن‌نیت کنگره را ثابت کند... و جای امیدواری است که ترسهای برادران مسلمان بدگمان ما بریزد».

۳. سخنرانیها و نوشته‌های سورندراتان بانرجی، (مدرس)، صفحه ۲۶۵.

۴. ناسیونالیزم هند و کنگره نخستین Indian Nationalism and the Early Congress، اثر، John. R. McLane، چاپ پرینستون، سال ۱۹۷۷ صفحه ۳۰۵.

۵. همان مأخذ، صفحه ۳۰۶.

۶. نگاه کنید به «حامیان و سیاست‌ها در هند شمالی»
 "C. A. Bayly اثر *Patrons and Politics in Northern India*."
 مطالعات آسیایی نوین (M.A.S.)، جلد ۷، ژوئیه ۱۹۷۳.
۷. نگاه کنید به جدول شماره یک در کتاب هندو مهاسابها و کنگره ملی هند، ۱۹۴۶-۱۹۱۵، اثر M.A.S. R. Gordon، جلد ۹، آوریل ۱۹۷۵، صفحه ۱۵۳.
۸. گرچه ضروری نیست که بر اختلافهای واضح میان مکتبهای تجدید حیات مذهب و قوم‌گرایی تأکید کنیم ولی در هر حال، این تمایزها در مورد بعضی از افراد و گروهها تیره و مبهم است. مثلاً هندو مهاسابها، نه تنها به گذشته افسانه‌ای و رمانتیک توجه داشت و از اشتیاق مذهبی در پوست نمی‌کنجید، بلکه در مسائل سیاسی نیز روشی متعصبانه، فرقه‌گرا، و انشعابی اتخاذ کرد. به این ترتیب عناصر هر دو مکتب تجدید حیات مذهبی و قوم‌گرایی را درهم آمیخت.
۹. نگاه کنید به [گفته] کساری Kesari در هشتم سپتامبر ۱۹۰۶، نقل شده در مقاله‌ی سیر تکاملی هند و پاکستان در سالهای ۱۸۵۸-۱۹۴۷، *Evolution of India and Pakistan, 1858-1947* اسناد گزیده، Select Documents، چاپ لندن، ۱۶۹۲، صفحه ۱۴۶.
۱۰. دشوار است که با این سخن بی‌بین‌چاندرا موافق بود که گفت: «هیجانان و قبلیفات سیاسی اصلی تیلک پیرامون مسائل اقتصادی و سیاسی دور می‌زد و به هندوییزم [مکتب هندوگرایی] توجه کمی مبذول می‌داشت.»
 به نقل از مقاله چاپ نشده‌ای که به سمینار «نقش محمدعلی در سیاست‌های هند» در اکتبر ۱۹۷۹ ارائه شد. این مقاله «صیغه هندوگرایی در رهبری ملی هند و رشد قوم‌گرایی در هند نوین» نام داشت.
- چهره اصلی مبارزه سیاسی تیلک اشتیاق فراوانی بود که او به مظاهر و سنن هندو نشان می‌داد. این مسأله، بویژه، در جنگ مذهبی او علیه مصلحین اجتماعی مشهود بوده. در هر حال، در سال‌های ۲۰-۱۹۱۹، او نهفته‌های فکری خود را در مورد جنبش خلافت آشکار کرد. برخلاف موضعی که در سال ۱۸۹۶، درباره دین و ناسیونالیسم گرفته بود او گفت که: «هرگز در پی آن نباشید که دین و سیاست را بایکدیگر آشنا کنید.»
 نگاه کنید به افسانه لوکمانیا: تیلک و سیاستهای مردمی در مهاراشترا،
The Myth of the Lokmanya: Tilak and Mass Politics in Maharashtra نوشته R. I. Cashman انتشارات کالیفرنیا، سال ۱۹۷۵، صفحات ۲۶-۴۲۵.
۱۱. جنبش سوادشی در بنگال در سالهای ۱۹۰۳-۱۹۰۸ *The Swadeshi Movement in Bengal*، اثر Sumit Sarkar، چاپ دهلی، سال ۱۹۷۳، صفحه ۴۱۱. و برای پی‌بردن به برداشت هندوها از ناسیونالیسم نگاه کنید به کتاب مبارزه جوئی افراطیون: هند در سال ۱۸۹۰ و ۱۹۱۰ *The Extremist Challenge: India between 1890 and 1910* چاپ دهلی، سال ۱۹۶۷، صفحه ۶۱.
۱۲. «نقش مکتب تجدید حیات مذهبی در جنبش ملی هند پیش و پس از استقلال». در مجموعه مقالات به مناسبت بزرگداشت پروفیسور (S.C. Sarkar)، چاپ دهلی، ۱۹۷۶، صفحات ۵۹۲-۹۳.
۱۳. این عمل، به‌ویژه پس از آغاز اصلاحات موتاگ-چلمس فوردامکان‌پذیر بود. بنابراین گفته جواهر لعل نهرو هیأت‌های شهرداری‌ها: «افراد بیشماری را، در ادارات مختلف تحت کنترل خود، استخدام کردند، و به این ترتیب، هواخواهان بیشماری را تحت فرمان خود درآوردند. رئیس هیأت شهرداری الله‌آباد می‌نویسد: «از تقاضای استخدام به‌ستوه آمده‌ام...»

- بادداشتهای و توصیه‌نامه‌هاست که از دوستانم برایم می‌آوردند و کوششها می‌شود تا مرا به نفع متقاضیان گوناگون تحت تأثیر قرار دهند.»
- گزیده نوشته‌های جواهر لعل نهرو، *Selected works of Jawharlal Nehru*، چاپ دهلی، سال ۱۹۷۲، جلد دوم، صفحه ۷.
۱۴. «حکومت شهرداری و جدایی مسلمانان در ولایات متحده در سالهای ۱۸۸۳-۱۹۱۰»، *"Municipal Government and Muslim Separation in the United Provinces, 1883-1910"* M. A. S.، جلد هفتم، ژوئیه ۱۹۷۳.
۱۵. «حامیان و سیاست‌ها»، *Patrons and politics*، نوشته Bayly، صفحه ۵۵.
۱۶. نگاه کنید به نحوه‌ی برخوردها در امریتسر، موتگمری، جهلم، Jhelum، حصار، Hissar، و لاهور که در گزارش‌های مربوط به فعالیت شهرداری‌ها در پنجاب در سالهای ۱۸۹۶-۹۷ ذکر شده است.
۱۷. «حکومت پنجاب و سیاست‌های قوم‌گرایی در سالهای ۱۸۷۰-۱۹۰۸»، *"The Punjab Government and Communal Politics, 1870-1908"*، نشریه مطالعات آسیائی، *Journal of Asian Studies*، جلد ۲۷، مه ۱۹۶۸، صفحه ۵۲۹.
۱۸. نقل شده در کتاب آریادهارم، بیداری هندو در پنجاب قرن نوزدهم، *Arya Dharm: Hindu Consciousness in 19th Century Punjab*، انتشارات دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۷۶، صفحه ۲۸۶.
۱۹. «حکومت شهرداری»، بقلم رابینسون، صفحات ۱۸-۴۱۷.
۲۰. سورمه‌روزگار (اگر)، *Surma-i-Rozgar, (Agra)*، ۸ مارس، ۱۸۹۸، UPNNR، ۱۸۹۸.
۲۱. کمراد، یازدهم ژانویه، ۲۹ مارس ۱۹۴۳.
۲۲. ناسیونالیسم و سیاست‌های قوم‌گرایی در هند ۱۹۱۶-۱۹۴۸، *Nationalism and Communal Politics in India, 1916-1928*.
- نوشته مشیرالحسن، چاپ دهلی، سال ۱۹۷۹، صفحات ۷۴-۷۵؛ تجزیه‌طلبی مسلمانان هند: سیاست‌های مسلمانان ولایات متحده، ۱۸۶۰-۱۹۲۳، *'Separatism Among Indian Muslims: The Politics of the United Provinces' Muslims, 1860-1923*
- چاپ کمبریج، نوشته فرانسیس رابینسون، سال ۱۹۷۴.
۲۳. نامه Lansdowne به Kimberley به تاریخ ۲۲ اوت ۱۸۹۳، نقل شده در Tripathi، مبارزه‌جویی افراطیون، صفحه ۶۹.
۲۴. برای آشنایی با زندگی وی نگاه کنید به کتاب ریشه‌های محلی سیاست‌های هند - الله‌آباد در سالهای ۱۸۸۰-۱۹۲۰، *The Local Roots of indian politics-Allahabad, 1880-1920*
- چاپ آکسفورد، سال ۱۹۷۵.
۲۵. منلا، کمک سازمان‌های قوم‌گرای متعصبی مثل آریاساماج و هندوسابها در خلال جنبش نافرمانی عمومی با آغوش باز خواسته و پذیرفته شد.
- The Ascendancy of the Congress in Uttar pradesh, 1926-1934: A Study in Imperfect Mobilization*
- چاپ آکسفورد، سال ۱۹۸۷، صفحه ۱۲۴.
۲۶. موتی لعل نهرو گلابه داشت که: «مرا، برسر بازارها، ضد هندو و طرفدار مسلمانان خواهد بود بلکه در خلوت، تقریباً به فرد فرد رأی‌دهندگان گفتند که من، برای قانونی کردن

کشتار گاو به طرفداری مسلمانان، همه وقت در مجامع عمومی گوشتخواری می‌کردم. نامه موتی لعل نهرو به جواهر لعل نهرو، دوم سپتامبر ۱۹۲۶، مجموعه نامه‌های قدیمی *a Bunch of Old Letters*، چاپ دهلی، ۱۹۵۸، صفحات ۵۱-۵۲.

۲۷. لوایح کمیته‌ی کنگره سراسر هند

All-India Congress Committee Papers, (A. I. C.C.)

پرونده شماره ۲۱، قسمت دوم، ۱۹۲۶ Nehru Memorial Museum and Library

(N. M. L.) دهلی نو. فعالیت‌های آنان روابط میان هندوها و مسلمانان الله‌آباد را تیره کرد. بنا به گفته یکی از مأموران دولتی، «دلیل حقیقی آن که چرا روابط هندوها و مسلمانان بدتر شده بود آن است که نفوذ خانواده‌ی مالویا و پیروان آنها، که هندوسابها را تشکیل دادند، در این منطقه به حد اشباع رسیده بود. این سازمان، با دکتربین سنگاتان خود، روحیه تهاجمی را که در شهرها و دهکده‌های کوچک پراکنده شده برانگیخته است». هومبول، ۱۹۲۶ - (NAI_26)

28. "Prelude to Partition: All India Muslim Politics 1909-1923"

تر دکترای فلسفه، چاپ نشده، اکسفورد، ۱۹۷۳، صفحات ۱۱۹-۱۲۰.

۲۹. نامه موتی لعل نهرو به جواهر لعل، دوم دسامبر ۱۹۲۶، مجموعه نامه‌های قدیمی،

صفحه ۵۲.

۳۰. رک به:

J. Nehru. *Recent Essays and writings* (Allahabad, 1934) p. 43.

حتی فرد قوم‌گرایی مثل مونیجی به آسودگی توانست این موضع را اتخاذ کند که: «ناسیونالیسم تنها راه حل مشکل قوم‌گرایی است و اگر این آمادگی را داشته باشیم که همه چیز را به ناسیونالیسم پیوند دهیم وحدت قومی، زودتر از آنچه که ما جرأت پرداختن به آن را داشته باشیم، از راه خواهد رسید.»

نامه مونیجی به ساپرو، ۲۶ ژانویه ۱۹۳۰، نامه‌های ساپرو *Sapru Papers*، جلد ۱۵، (M. 147) کتابخانه ملی، کلکته، (N.L.C.).

۳۱. نگاه کنید به نشریه *Kananj Punch*، اول ژانویه ۱۹۰۷، *UP, N.N.R.*، ۱۹۰۷؛

نشریه مسلمان، ۱۴ سپتامبر ۱۹۲۳.

۳۲. بنگرید به: *Home Poil and K. W.* 236 سال ۱۹۲۶، آرشیو هند (N.I.A.).

۳۳. نشریه مسلمان، ۵ سپتامبر ۱۹۲۷.

۳۴. جنبش سابها از طریق تقویت و یکپارچه کردن قوم هندو، همانند همسایگان

مسلمانان، طبیعتاً به نهضت وحدت ملی و ایجاد ملت هند، کمک خواهد کرد.

نشریه امریتا بازار پاتریکا، ۱۵ اوت ۱۹۲۳. مالویا هم مشابه همین نظر را در اوت ۱۹۲۳

ابراز داشت؛ او گفت: «دوستی، فقط، در میان دو نیروی برابر می‌تواند وجود داشته باشد؛ و

اگر هندوها خود را نیرومند کنند... اتحاد برپایه‌ای محکم استوار می‌گردد.»

نشریه لیدر، ۲۲ اوت ۱۹۲۳.

۳۵. نشریه امریتا بازار پاتریکا، ۱۵ اوت ۱۹۲۳.

۳۶. همان مأخذ، ۴ ژانویه ۱۹۳۲؛ نیز نگاه کنید به خطابه ریاست N.C. kelkar در

مجمع هندومساسبها که در جبالپور *Jabalpur* به تاریخ ۷ آوریل ۱۹۲۸ برگزار شد؛ مجموعه

نامه‌های جایا کار، *Jayakar Papers* (۴۳۸).

۳۷. نشریه ماهراتا *Mahrata*، ۱۹ سپتامبر ۱۹۲۳. مشابه همین استدلال‌ات برای موجه

نمودن جنبش‌های شودهی و سنگاتان ابراز می‌شد.

۳۸. نشریه کمراد، ۲۲ مه، ۱۹۲۵، منقول در مقاله *محب‌الحسن تحت‌عنوان «مهاجم‌گاندی*

و مسلمانان هند، =

Mahatma Gandhi and the Indian Muslims S. C. Biswas (ed.),

در:

Gandhi Theory and Practice: Social Impact and Contemporary Relevance (Simla, 1969), p. 139.

۳۹. رك به:

McLane, *Indian Nationalism*, p. 334.

۴۰. شاه جمیل علم، Shah Jamil Alam از روی راستی به موتی لعل نهرو پیشنهاد می‌کند که کنگره باید عقیده مبنی بر وحدت هندو و مسلمان را در دهکده‌ها و شهرها ترویج کند: «تا زمانی که این دو طبقه از مردم، یعنی روستاییان و شهرنشینها، مجبور نشوند که بی‌هیچ تمایز قومی در کنار هم به کار پردازند، بیش از صلح، امید خطر وجود دارد.» نامه جمیل علم به موتی لعل نهرو، ۲۱ ژوئن ۱۹۲۶، لوایح کمیته کنفرانس سراسر، هند، (Alcc 10) ۱۹۲۶.

۴۱. برای پی بردن به فعالیت‌های لاجیات‌رای، نگاه کنید به:

Hassan, *Nationalism and Communal Politics*, pp. 235-37.

۴۲. سخنرانی مولوی رفیع‌الدین چاپ شده در تایمز هند، Times of India، ۲۴ اوت ۱۹۲۳. برای دستیابی به گزارش مربوط به گردهم‌آیی عمومی مسلمانان حیدرآباد (سند) که دیدگاه‌های مربوط به فعالیت‌های هندوسابها را بیان می‌کند، نگاه کنید به نشریه کمرا، ۴ دسامبر ۱۹۲۵. در بنگال، عده‌ای از مسلمانان «اتحادیه خود پدافند سراسر هند»، "All India Self-Defence League" را تشکیل دادند. نشریه مسلمان نوشت که: «از این پس است که همه فرقه‌های هندو، در شرایط برابر، با ما روبرو خواهند شد.» نشریه مسلمان، ۱۹ اوت ۱۹۲۳، نشریه محمدی، Mohammadi، ۱۷ اوت ۱۹۲۳. نشریه سلطان Sultan، ۲۹ ژانویه ۱۹۲۷، گزارش روزنامه بومی بنگال،

Bengal Native News Paper Reports

۴۳. نامه هدایت حسین به انصاری، ۱۲ دسامبر ۱۹۲۷، در کتاب مشیرالحسن به نام *Muslims and the Congress* نیز بنگرید به:

Select Correspondence of M. A. Ansari, 1912-1935 (Manohar Publications, Delhi, 1979), p. 41.

۴۴. باید توجه داشت که در مجمع بلگاوم، Belgaum، هندومهاسابها در ژانویه ۱۹۲۵، اعضای نیرومند کنگره چون راجندرا پراساد، Rajendra Prasad، اس. ساتیامورتی، S. Satyamurti، لاجیات‌رای، مالویا و جائیرام داس دئولاترام، Jairamdas Doulatram شرکت داشتند. حضور چنین مردانی در جلسه هندومهاسابها، به زمانی که احساسات قوم‌گرایی در کشور رو به فرونی می‌رفت، تنها به کار دور کردن مسلمانان از کنگره می‌آمد. ۴۵. رك به:

Jawahar Lal Nehru, *An Autobiography* (London, 1963).

در گیرودار ستیز بر سر مسأله توسعه اصلاحات به ایالت مرزی، سیدمرتضی که اهل مدرس و از طرفداران سواراج بود چنین گفت: «اکثر افرادی که افکار قوم‌گرایی هندو را در سر دارند می‌توانند خود را فردی ناسیونالیست جلوه دهند و تنها به این علت که وجود آنها با ناسیونالیسم سازگار نیست، چنین وانمود کنند که خواستار محو کردن جلوه‌های قوم‌گرایی و از بین بردن حوزه‌های انتخابیه جداگانه هستند.»

به نقل از The Frontier Question in the Assembly ، دهلی ، ۱۹۲۶ ، صفحات ۲۶-۷.

۴۶. منقول در:

R. I. Cashman, *The Myth of the Lokmanya*, p. 189.

۴۷. نامه مונجی به منون، Menon ، ۱۶ مارس ۱۹۲۲. پرونده مונجی .Moonje Dossier (10), N. L. C.

۴۸. رک به:

Moonje Diaries (2)

۴۹. همان مأخذ، سوم مه ۱۹۲۶؛ او در خاطرات روز بیستم آوریل ۱۹۲۶ خود می‌نویسد: «به گروهی متشکل از ۲۵ نفر مهاراشترایی گفتم که جوانان ماراتا باید همیشه صفات ویژه تاریخی و ملی خود را که عبارت از جنگ با مسلمانان تا کسب پیروزی است، به خاطر بیاورند.»

۵۰. همان مأخذ، ۳ مه ۱۹۲۶.

Moonje Dossier (10)

۵۱. نامه مונجی به منون، ۱۶ مارس ۱۹۲۲ در:

۵۲. همان مأخذ، ۱۸ ژوئیه ۱۹۲۶.

۵۳. همان مأخذ، ۱۸ ژوئیه ۱۹۲۶.

Jayakar Papers (405)

۵۴. نامه مונجی به جایا کار، دوم ژوئن ۱۹۲۵ در:

Moonje Diaries (2).

۵۵. خاطرات مונجی، ۱۷ فوریه ۱۹۲۷ در:

۵۶. نشریه امریتا بازار باتریکا، ۲۱، ۲۲ دسامبر ۱۹۲۳.

۵۷. نامه موتی لعل نهرو به انصاری، اول مه ۱۹۲۸، در:

Hasan(ed.) *Muslims and the Congress*, p. 46;

نیز بنگرید به:

Hasan, *Nationalism and Communal Politics*, pp. 267-8, 271-2.

۵۸. جایا کار، رهبر حزب سواراج، در شورای قانون گذاری بمبئی، در سال ۱۹۲۵.

رئیس شعبه هندومهاسابها نیز بود. او تا آن جا که: «هندومهاسابها منبع گسترش اجتماعی و فرهنگی قوم هندو شود» بر اهمیت این جنبش تأکید داشت.

M. R. Jayakar, *The Story of My Life*, Bombay, 1958, vol. 2, p. 632.

۵۹. رک به:

Hasan, *Nationalism and Communal Politics*, p. 244.

۶۰. نگاه کنید به نامه رامپراساد و دشباندهو گوپتا، Deshbandhu Gupta، به انصاری.

۶ دسامبر ۱۹۲۸ در:

Hasan, (ed.), *Muslims and the Congress*, p. 63.

۶۱. نامه لاجپات رای به موتی لعل نهرو (بی تا) در:

AICC Papers (100), Supplementary files.

۶۲. نامه مונجی به مالویا، ۳۱ ژوئیه ۱۹۲۸، نامه های جایا کار (۴۳۷).

۶۳. نامه مונجی به کاندی، ۵ اوت ۱۹۱۹، همان مأخذ.

۶۴. نامه هیوم A. P. Hume به دارلینگ G.K. Darling، ۴ مه ۱۹۳۲، نامه های هیوم

(I.I.A.) در Cambridge و Center of South Asian Studies

۶۵. نشریه عصر جدید، مه ۱۹۳۰، UPNNR 1903. برای دریافت دیدگاه های مشابه نگاه

کنید به جامع العلوم Jami-ul-ulum، ۱۴ اوت ۱۹۰۰، Aligarh Institute Gazette.

۱۴ نوامبر ۱۹۰۱، و گزارش جلسه ای که به دعوت حمید علی خان در لاهور برگزار شد، ملی

آن موافقت به عمل آمد اتحادیه‌ای تشکیل شود که، گاه گاه، تظلم‌خواهی و آرمانهای مسلمانان را به گوش دولت برساند، Kayastha Samachar، نوامبر ۱۹۰۱ (۱۹۰۰) OPNNR. ۶۶. نامه محمدعلی به جواهر لعل نهرو، ۱۵ ژوئن ۱۹۲۴، مجموعه نامه‌های قدیمی، صفحه ۳۸؛ نامه عبدالباری به محمدعلی، ۱۱ سپتامبر ۱۹۲۳، نامه‌های محمدعلی، کتابخانه جامعه [دانشگاه] ملی اسلامی، دهلی نو.

۶۷. نامه شوکت علی به انصاری ۱۹ مه ۱۹۲۹، در:

Hasan (ed.), *Muslims and the Congress*, p. 70

۶۸. نامه انصاری به گاندی، ۱۳ فوریه ۱۹۳۰، همان مأخذ، صفحه ۹۶.

۶۹. رک به:

Mahadev Desai, *Day-to-Day with Gandhi*, (Varanasi, 1968), vol. 2, p. 237.

۷۰. همان مأخذ، صفحات ۵۵-۱۵۴.

۷۱. نامه به مطبوعات، Letter to the Press، ۱۰ اکتبر ۱۹۱۹، در: *Collected Works*

of Mahatma Gandhi (دهلی، در دست انتشار)، جلد ۱۶، صفحه ۲۲۷.

۷۲. رک به:

AICC Papers (3), NML.

توجه مسلمانان به امنیت: ایالات مرکزی و برار ۱۹۴۷ - ۱۹۱۹

دیوید بیکر

بررسی‌هایی که در باب مسائل سیاسی هند سال‌های ۱۹۱۹ تا ۱۹۴۷ انجام شده است، بحق و انصاف، روشنگر مبارزه [مردم این کشور برای] کسب استقلال از بریتانیاست. اما هنوز روشن نیست که عناصر گوناگون ناسیونالیزم هندوستان از چه اهمیتی برخوردار بودند، یا حتی چه ماهیتی داشتند. فعالیتهای سیاسی ناسیونالیزم پدیده‌ای درهم پیچیده بود. در بعضی زمینه‌ها، محتوای ضد بریتانیایی آن کاملاً روشن بود؛ در زمینه‌های دیگر، همان منطق وابسته به نظامهای حکومتی که راجه‌ها به وجود آوردند و هندیها آنرا به کار گرفتند فعالیتهای سیاسی ناسیونالیستی را به سکوت کشید. در واقع این زمینه‌ها به هم پیوسته بودند. ناسیونالیزم مدرکی بود که اعضای کنگره [ملی هند] برای عضویت در سازمانهای محلی و شوراهای قانون‌گذاری از آن استفاده کردند و بر سازمانهای سیاسی و ناسیونالیزم بعدی نیز اثر گذاشت. در نتیجه، تاریخ‌نویسان، وقتی به بررسی تاریخ نوین هندوستان می‌پردازند، نمی‌توانند سازمانهای سیاسی را نادیده بگیرند.

همین‌طور، نمی‌توانند ناتوانیهای بشری افرادی را که در سازمانهای سیاسی مشارکت ورزیدند، با هر عقیده‌ای که داشتند، نادیده بگیرند. به موازات گسترش قدرت به ایالات [۱]، این گروههای طبقاتی، کاستها و گروههای قومی، بعضی برای حمایت و بعضی برای مخالفت با دولت وارد سازمانها شدند. ولی، همه بدون استثنا، در پی آن بودند که تصمیمات دولت را در باب مسائل مربوط به توزیع قدرت، یعنی معرفی نامزدهای سازمانهای محلی، استخدام در خدمات دولتی، و تصمیمات مربوط به ماهیت و محل خدمات عمومی، شکل دهند. اینها برای گروههای مختلف و رهبرانشان که همیشه از میان طبقات متوسط برمی‌خاستند،

[۱] اشاره به تشکیل دولتهای ایالتی، در اجرای قانون ۱۹۳۵، در هند است. م.

مسائل اساسی به شمار می‌آمد. شرکتهای خصوصی که گرفتار رکود اقتصادی مستعمره هند بودند، فرصت ابراز کوچکترین فعالیتی را نداشتند و قطع نظر از استفاده از منابع ثروت شخصی، حمایت دولت به صورت شاهره پیشرفت چنین گروههایی درآمد.

دولت، معمولاً کسانی را که در شوراها و قانونگذاری و سازمانهای محلی از حکومت پشتیبانی می‌کردند، زیر چتر حمایت خود قرار می‌داد. جمعیت مسلمان ساکن ایالات مرکزی و برار یکی از اینگونه گروهها بود، که دولت در ازای حمایت آنان، انتصابات و تقسیم مشاغل را به نفع مسلمانان انجام داد و امور عامه، مثل مدارس را که برای آن جامعه سودمند بود، پایه‌ریزی کرد. قانون ۱۹۱۹، با تخصیص حوزه‌های انتخابیه جداگانه شورای قانونگذاری ایالتی، به مسلمانان این وابستگی را روشن‌تر کرد.

مسلمانان سیاست‌اندیش ایالتهای مرکزی و برار، بین سالهای ۱۹۱۹ و ۱۹۴۷، علی‌العموم، پیوند خود را با حکومت راجه‌ها قوت بخشیدند. در این مقاله، سعی بر آن است که این حقیقت، به تناسب موقعیتها و امتیازات حاکم بر جامعه [مسلمانان] و گروههایی که این موقعیت را تهدید می‌کردند، توضیح داده شود. این مقاله، پیوستگیهای مسلمانان با حکومت را، عمدتاً در استقرار قوه مقننه، بررسی می‌کند و مدعی است که قانونگذاران مسلمان دیدگاههای اکثر افراد سیاست‌اندیش قوم خود را بازگو می‌کردند.

۲

جمعیت مسلمان ساکن ایالات مرکزی و برار، تا حد زیادی، از راه مهاجرت به این منطقه، شکل گرفت. در میان نخستین مسلمانانی که [به این منطقه] وارد شدند کسانی بودند که به سلسله فاروقی خاندش، که در قرن چهاردهم در نیمار (Nimar) تأسیس شد، خدمت می‌کردند. مسلمانان دیگر زمانی در خدمت مغولان به نیمار آمدند، که آن منطقه، ایالتی ضمیمه دهلی [۲] شد مسلمانان برار، سرزمینی که در سال ۱۹۰۳ به ایالات مرکزی الحاق شد و مردمانش به زبان ماراتایی سخن می‌گفتند، اعقاب جور واجور کسانی بودند که سلسله سلاطین بهمنی-دکن را تشکیل دادند و حفظ کردند [۳] و یا میراث‌بران کسانی بودند که آن منطقه را، در زمانی که تحت سلطه [حکومت] دهلی قرار گرفت یا در زمانی که

[۲] منظور از دهلی، ایالات مرکزی است. م.

[۳] حکومت بهمنی یا بهمنیه در سال ۱۳۴۷ میلادی در دکن پا گرفت. مؤسس آن حسن گانگو بود که «خود را «علاءالدین حسن بهمن‌شاه» نامید». «گیتاشناسی»، صفحه ۱۳۷۰. نهری می‌نویسد که این مرد «مسلمانی افغانی بود که در روزگار جوانیش در خدمت مردی هندو به نام «گانگو برهن» بود... به پاس خدمت به مخدوم سابقش سلسله خود را به نام او «برهنی» نامید و این کلمه بعدها بهمنی شد». «کشف هند»، ص ۳۹۸. م.

به صورت ایالت حیدرآباد مستقل از دهلی درآمد، اداره کردند. بعضی که در مجاورت ناگپور زندگی می‌کردند فرزندان افزارمندان مسلمانی بودند که گوند-راجای دئوگره، برای زیباکردن پایتختش، آنان را در قرن هیجدهم، به آن‌جا آورد. از قضای روزگار، سلطنت دئوگره در همان سده، به دست مهاجمین ماراتایی افتاد که سواره نظام برجسته‌ای از مسلمانان را به خدمت گرفتند. سپس، چون که هندوستان مرکزی تحت حکمرانی ماراتاها و بریتانیایی‌ها درآمد، بازرگانان ثروتمند اهل بمبئی، گجرات و هندوستان شمالی در شهرهای رو به رشد اقامت گزیدند - آنان که اهل بمبئی و گجرات بودند در مناطق ماراتایی زبان به سوی جنوب و آنان که اهل هندوستان شمالی بودند در مناطق شمالی تر هندی زبان دره نرمد (Narmada)، سکنا گرفتند. افزون بر این، شماری از مسلمانان طبقات پایین تر اجتماع، اعقاب هندوهای بودند که در مناطقی که پیش از این تحت حکمرانی مسلمانان بود؛ به دین اسلام گرویده بودند.

این جمعیت که از نژادهای گوناگون شکل گرفته بود گروههای اجتماعی خاص خود را داشت. در بالاترین سطح این جامعه، گروهی از زمینداران [مالکان زمینها]، بازرگانان و داد و ستدکاران ثروتمند، که بعضی از آنان عناوینی از دولت بریتانیا گرفته بودند و به این قرار، طبقه اشراف را تشکیل می‌دادند، بر این جامعه مسلمان تسلط داشتند. طبقه متوسط کوچکی هم بود که پیشه‌وران، کارمندان اداری و داد و ستدکاران یا کاسب‌کاران را شامل می‌شد. در پایین‌ترین مرتبه اجتماعی نیز، گروههای پیشه‌ور متعددی، از قبیل بافندگان، درزی‌گران، الگو-سازان، و فروشندگان مواد غذایی، احتیاجات اساسی جامعه را برآورده می‌ساختند. طبقه اشراف نه تنها جامعه مسلمانان را رهبری می‌کرد بلکه از طرف دولت، نقش سیاسی مهمی برعهده داشت. آنان این کار را به دلایل زیر انجام می‌دادند. طبقه اشراف به وجود آمدن خود را مدیون دولت بریتانیا بود، زیرا زعمای انگلیسی، پس از تشکیل ایالت، حق تملك [و جمع‌آوری] مالیات زارعان ایالت مرکزی را [که از قدیم موظف به تحویل سهمی از محصول خود بدولت بودند]، همچنین دریافت مالیات از املاك شخصی برار، و مالکان سنتی هر دو منطقه را به طبقه اشراف اعطا کردند. این عمل، همانند شرایط معاهدات گوناگون دیگر، مالکان جدید را به دولت وابسته کرد. رشد کشاورزی تجاری، پس از سال ۱۸۶۱، اشراف را به پشتیبانی از حکومت بریتانیا بیشتر متعایل کرد. این امر یا به دلیل افزایش محصولات آماده فروش و رونق بازارهای داخلی و خارجی هندوستان بود و یا به دلیل این که بازرگانان و زمینداران وام‌دهنده، زمینی را که صاحب قبلی آن می‌مرد یا ورشکسته می‌شد، به هنگام عرضه آن به بازار، می‌خریدند دولت، با اعطای بسیاری از مناصب قضایی و نشانه‌های لیاقت و خدمت به این بخش از جامعه مسلمان، حمایت بیش از پیش آنان را به دست آورد. [دولت بریتانیا]، با انجام این کار، گروهی متنغد و پر قدرت، متشکل از افرادی را به وجود آورد که نقش

سیاسی آنان جلب حمایت مستأجران، مشتریان و کارگران وابسته خود نسبت به حکومت بریتانیا بود.

بدرالدین غلامحسین ه. ن ملك، نمونه واقعی طبقه اشراف مسلمان، در سال ۱۹۱۹، بود. ملك پس از این که به خدمت دولت درآمد، به زندگی تجاری روی آورد، و همراه گسترش ایالت، به ناگپور رفت و در آنجا کار تجارت را آغاز کرد. در گزارشی مربوط به سال ۱۹۱۱ چنین آمده است:

«آقای ملك احترام همگان را به خود جلب کرده است و یکی از تجار سرآمد ایالات مرکزی شناخته می شود. او یکی از اربابها [زمینداران] و مال گزاران امر (Umrer) است. وجود مهمانسرای دولتی و کتابخانه شهر مدیون بلندنظری و سخاوت آقای ملك است. او عضو کمیته شهرداری ناگپور است و در کمیته های گوناگون وابسته به ایالت مرکزی و نمایشگاه برار خدمت کرده است، رئیس انتخابی «انجمن حامی اسلام» در ناگپور است و دولت او را نماینده جامعه مسلمانان می شناسد... وی در سرکمیسی دوربار، نیز، مقامی دارد.»^۱

موقعیت ملك در جامعه و نفوذ او در تجارت و امور ملکی سبب شد تا به منظور تقویت نفوذ او، دولت به او لقب خان بهادر بدهد.

دولت، در ازای حمایت ملك و اشراف مسلمان از حکومت، سخت از جامعه مسلمانان پشتیبانی می کرد. بیشتر این حمایت بسود افراد درس خوانده، شهرنشین و تا حدی دولتمند و افرادی بود که به این ترتیب باید آنان را طبقه متوسط جامعه خواند، و این امر در مرتبه بالای جامعه مسلمانان کارمند دولت امری بدیهی و آشکار بود. مثلاً، در سال ۱۹۱۶، ۲۰٪ از کل افرادی را که دولت استخدام کرد مسلمان بودند، این رقم برای جمعیتی که کمتر از ۴٪ کل مردمان را تشکیل می داد رقمی سخت شگفت آور است. ۲ این رقم نه تنها شامل مقامات دیوان سالاری بود بلکه در نیروی پلیس هم مسلمانان ۳۷٪ از تمامی پستها را در اختیار داشتند. ۳ مسلمانان در اردوگاههای ارتشی ناگپور نیز قویاً حضور داشتند. همان طور که در بالا گفته شد، حضور مسلمانان در خدمات دولتی و ارتش منعکس کننده بالا بودن سطح سواد و شهرنشینی در شهرهایی است، که امکانات آموزشی در آنجا فراهم بود. ۴ این وضع، در خلال دوره مورد مطالعه ما، پدیدار شد. بین سالهای ۱۹۲۱ و ۱۹۴۱ نسبت اسکان مسلمانان در شهرها از ۴۲٪ به ۵۰٪ رسید. شمار مسلمانان در مدارس و دانشکده ها، به نسبت سرانه جمعیت مسلمان کمتر افزایش یافت. ۵ در نتیجه، اگرچه بعضی گروهها مثل بوهرها با سوادتر از دیگران بودند؛ اما [به طور کلی] سطح سواد بالا رفت. ۶ به هر صورت، در عین حال که این تغییرات حاکی از پیشرفتهای مسلمانان بود، مرتبه آنان در خدمات ایالتی اندکی پایین آمد. ۷ در نتیجه، سیاستمداران مسلمان به دولت فشار آوردند تا در این روند تجدید نظر کنند و در خدمات دولتی به مسلمانان مقامهای بالاتری، بیش از آنچه قبلاً داشتند بدهد.

جدول شماره ۱

مسلمانان در خدمات دولتی، ایالات مرکزی و برار

خدمات درجه دوم		خدمات ایالتی		
درصد ۱۹۲۹	درصد ۱۹۱۹	درصد ۱۹۲۹	درصد ۱۹۱۹	
۲۰/۸	۲۲/۱۶	۲۳	۲۶	خدمات کشوری (اجرایی)
-	۱/۴	۶/۵	۴	خدمات کشوری (قضایی)
۱۸	۱۷	-	-	دفاتر املاک
۲۸/۳	۲۹/۵	۱۴/۵	۸	جنگل
۱۴/۵	۱۴	-	-	اداره مالیاتها و عوارض
۲۰	۱۶	-	-	زندانها
۱۸	۱۲/۵	-	۲۵	ثبت اسناد
۳۱/۹۳	۸۶/۹	۳۰	۲۲/۵	پلیس
۱۱/۸	۸/۷	۹	۲/۲	آموزش و پرورش
۸/۱	۱۲/۱	۳/۷	۲/۵	پزشکی
۱۸/۵	-	-	-	بهداری
۴/۴	۷	۸	۳	اداره استخدام کشور
۵/۷۵	۳/۷	۶	-	کشاورزی
۴۱/۳	۴۴/۱	۲۸	-	دامپروری
۱۲/۹	۲۱/۰۵	۸	-	صنایع
۵	۶/۴	-	-	تعاونیها
۴۴	۳۳	-	-	حل و فصل دعاوی زمینها
۲۳/۳	۲۴/۷	۱۰/۴	۱۰/۶	جمع
۱۵۹۹	۱۵۴۶	۶۵	۳۹	شمار مسلمانان

۳

حساسیت مسلمانان به مسأله حمایت دولت بیانگر عدم امنیتی است که جامعه (مسلمان) در سالهای ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۷ آنرا احساس می‌کرد ولی این عدم تأمین اجتماعی، ناشی از کاهش سهم مسلمانان در پستهای دولتی نبود، بلکه از مبارزه دیگر گروههای سیاسی آن ایالت بر سر موقعیت ممتاز مسلمانان سرچشمه می‌گرفت. این مبارزه، بطور مشخص، سه منشأ داشت. یکی ازین سرچشمه‌ها به گروههایی نظیر غیر برهنها مربوط می‌شد که بنا بر اصلاحات قانون اساسی به شوراها قانون‌گذاری و سازمانهای محلی راه یافتند، و بر بار سنگین حمایت دولت [از حامیان خود] افزودند.

افزون براین، گاندی و رهبران مسلمان ناسیونالیست در صدد برآمدند تا مسلمانان را به سازمانهای ناسیونالیستی بکشانند و بدین طریق وابستگی آنان را با دولت به مخاطره اندازند. در همین زمان، عده‌ای از هندوها، حزبی تأسیس کردند تا با سیاستمداران مسلمانی که به گفته آنان، با منافع قوم هندو، بویژه بامسائل ناسیونالیستی، خصومت داشتند، به مبارزه برخیزند.^۸

مبنای این تحولات و نیز فعالیتهای خاص مسلمانان، شرایط آشفته اجتماعی و سیاسی ایالت در سالهای ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۹ بود. یکی از مختصات مهم این آشفته‌گی اجتماعی رشد ۲۲ درصدی جمعیت از ۱/۳ کرور به ۱/۶ کرور [۴] بود. این رشد جمعیت بر تسهیلات و امکانات آموزشی و استخدامی فشار وارد می‌آورد؛ تسهیلاتی که تقاضا برای آن در حال فزونی بود ولی متناسب با آن تقاضاها و با سرعت کافی توسعه نمی‌یافت.

جدول شماره ۴
باسوادی و شهرنشینی

۱۹۴۱	۱۹۳۱	۱۹۲۱	طبقه
۱۶,۸۱۳,۵۸۱	۱۵,۵۰۷,۷۲۳	۱۳,۹۱۲,۷۶۰	۱. جمعیت ایالات مرکزی، برار
۷۸۳,۶۹۷	۶۸۲,۸۵۴	۵۶۳,۵۷۴	جمعیت مسلمانان
۱۳,۰۳۳,۵۹۹*	۱۳,۳۴۶,۱۹۳	۱۲,۴۸۱,۱۰۲	جمعیت هندوها
۲,۹۳۷,۳۶۴ (قبیله‌ای‌ها)			
۴/۶۶ درصد	۴/۴ درصد	۴/۵۵ درصد	درصد جمعیت مسلمانان (ارقام تصحیح شده: ۱۹۴۱)

[۴] هر کرور برابر ۱۰ میلیون است. - م.

			→	
۲,۰۵۶,۱۰۴	۹۱۳,۴۲۸	۶۶۱,۵۵۳	جمعیت باسواد، ایالات مرکزی، برار*	۲.
در دست نیست	۹۳,۵۸۰	۶۶,۵۹۹	مسلمانان باسواد	
در دست نیست	۱۰/۲۴ درصد	۱۰/۵۶ درصد	درصد مسلمانان باسواد	
در دست نیست	۱۳۷ در هزار یا ۵۴,۲۰۴ درصد ۶/۹۱	۱۱۸ در هزار یا ۳۲,۳۶۵ درصد ۵/۷	مسلمانان باسواد به نسبت هزار بر حسب جمعیت مسلمانان	
(۱۹۳۷-۴۰)	-	(۱۹۱۷)	مسلمانان مدارس و دانشکده‌ها	
۹/۸ درصد	-	۹۲ درصد	درصد دانش‌آموزان مسلمان بر حسب جمعیت مسلمانان	
(۱۹۴۰)	۷۸۴,۱۲۵	(۱۹۱۷)	درصد دانش‌آموزان مسلمان بر حسب تمام دانش‌آموزان	
در دست نیست	۷۸۴,۱۲۵	۵۶۲,۴۷۵	هندوهای باسواد	
در دست نیست	۵۸/۷	۴۵	هندوهای باسواد به نسبت هزار بر حسب جمعیت هندوها* و این ارقام شامل ایالت‌های شاهزاده‌نشین است	
۳,۶۳۰,۷۵۷	۱,۶۷۹,۵۴۶	۱,۳۹۳,۲۶۷	جمعیت شهرنشین ایالات مرکزی، برار	۳.
۳۹۲,۹۶۵	۳۰۷,۵۹۷	۲۳۶,۸۳۹	جمعیت مسلمانان شهرنشین	
۱۹/۵۴ درصد	۱۸/۳ درصد	۱۶/۹ درصد	درصد مسلمانان به نسبت جمعیت شهرها	
۵۰/۱ درصد	۴۵ درصد	۴۲ درصد	درصد مسلمانان ساکن شهرها	
۱,۶۶۴,۰۱۶	۱,۳۰۶,۲۰۴	۱,۱۱۱,۸۸۱	جمعیت هندوهای شهرنشین	
۸۰/۶۷ درصد	۷۷/۷ درصد	۷۹/۸ درصد	درصد هندوها به نسبت جمعیت شهرها	
۱۲/۷۶ درصد	۹/۷۸ درصد	۸/۹ درصد	درصد هندوهای ساکن شهرها	

این فشار بر منابع آموزشی و استخدامی شهرهایی که در همین دوره زمانی جمعیت آنها ۵۰٪ افزایش یافته بود شدیدتر بود.

با رشد جمعیت وسایل ارتباطی هم گسترش یافت و امکان حرکت آزادتر مردم و نفوذ اطلاعات به درون ایالت و طول مرزهای آنرا فراهم ساخت. بعد از جنگ اول جهانی، درآمدهای بیشتر، به دولت امکان داد تا کارهای راه آهن را که قبل از این متوقف مانده بود تمام کند و پروژه‌های دیگری را آغاز کند. به این ترتیب بین سالهای ۱۹۱۹ تا ۱۹۳۹ عملیات خط دوم آزمایشی راه آهن از بمبئی به ناگپور، خط میان دهلی و مدرس و خط آزمایشی رای پور به ویجیه نگر (Vijayanagar) تکمیل شد. به موازات پیشرفت ساختمان خطوط آهن، دولت در سال ۱۹۳۲، شبکه جاده‌های شوسه را که مرکز هر ناحیه را به ناگپور متصل می‌کرد گسترش داد، و شماری پل بر روی رودخانه‌هایی که در دوران بارانهای موسمی طغیان می‌کردند، بنا کرد. این تسهیلات با افزایش سرسام آور تعداد وسائط نقلیه موتوری مصادف شد و آنچه را که روزنامه‌ها آنرا «عصر اسب» خواندند به پایان آورد.^۹

تسهیلات رفت و آمد بین ایالات موجب اشاعه افکار و عقاید شد. بین سالهای ۱۹۱۹ و ۱۹۳۹، مؤسسات آموزشی گسترش پیدا کرد؛ باسوادای افزایش یافت؛ و مطبوعات پیشرفت قابل ملاحظه‌ای پیدا کردند. گسترش آموزش موجب افزونی تعداد باسوادان و روی آوردن آنان به مطالعه مطبوعات شد و همین امر مبنای جلب آنان به امور سیاسی شد. افزون بر این، رشد تعداد افراد تحصیل کرده، موجب بروز انتظاراتی شد که برآورده نشد و به این ترتیب نوعی نارضایتی و عدم تأمین به وجود آورد که می‌توانست به فعالیتهای سیاسی کشیده شود.

بین سالهای ۱۹۱۹ و ۱۹۳۹، گسترش آموزش، تا حد زیادی، موجب افزایش سطح سواد مردمان ایالت شد. ۱۰٪ سطح سواد در این دوره، بویژه، در میان مردها، به نحو چشم‌گیری بالا رفت. سواد در میان زنان کمتر رواج داشت، ولی در مقایسه نسبی با مردان، به حد بیشتری افزایش یافت. ۱۱ همان‌گونه که انتظار می‌رفت، کاستهای گوناگونی که در حد اعلا سواد بودند و کاستهایی که از حد متوسط یا حد پائین سواد برخوردار بودند در همان وضع باقی ماندند.^{۱۲}

توسعه سواد و آموزش در میان بخشهای گوناگون جمعیت سبب گسترش مطبوعات به زبان انگلیسی و به زبانهای بومی شد. بین سالهای ۱۹۱۹ و ۱۹۳۹ تیراژ نشریات تقریباً سه برابر و تعداد چاپخانه‌ها دو برابر شد. ۱۳ در همین زمان، در حالی که گسترش سازمانهای ادبی، به خاطر مقاصد ادبی و سیاسی، در میان مردم تقویت می‌شد، دولت استفاده از زبانهای محلی را به آموزش و پرورش تعمیم داد. این تحول، طبقات مختلف، بویژه غیر برهمنها و هریجانها [۵] را که نتوانسته بودند از آموزش غربی بهره‌مند شوند، کمک کرد تا باسواد شوند. این کار، به نوبه خود به آنان امکان داد تا موقعیت اقتصادی و اجتماعی خود را بهبود

[۵] Harigan به طبقه نجسها اطلاق می‌شود. م.

بخشند و علاوه بر آن، به نشریات سیاسی که به زبان هندی، ماراتایی، و اردو منتشر می‌شد و به گفته‌های سیاستمدارانی که به زبان مادری با مردم سخن می‌گفتند توجه پیدا کنند.

این تحولات اجتماعی، در دهه‌هایی رخ داد که به‌آشفتگی اقتصادی مشهورند. در پایان جنگ جهانی اول، تقاضای شدید کالا، ترقی فاحش قیمت‌ها را به وجود آورد که تنزل موقتی بازار ناشی از عدم برداشت محصول در سال ۱۹۲۱ را در پی آورد. قیمت‌ها، دستمزد و بستن قرار داد استخدام که تحت تأثیر بازار جهانی کاهش یافته بود، از این پس تا حدود سال ۱۹۲۸، اندکی بهبود پیدا کرد. این وضع تا حدود سال ۱۹۳۴ که قیمت‌ها و دستمزدها و میزان استخدام بهبود مختصری یافت، ادامه داشت؛ اما با شروع جنگ جهانی دوم در ۱۹۳۹ به تورم شدیدی منجر شد.

این شرایط، در دوره اصلاحات قانون اساسی در ایالات مرکزی و برار مبنای رقابت روزافزون، برای جلب حمایت دولت بود. در واقع، توجه رو به افزایشی که بعضی کاستها به آموزش و پرورش نشان می‌دادند با افزایش اشتغال آنان در سازمانهای سیاسی کاستها هماهنگ بود؛ مثلاً، ماراتاییها ۱۴ که عموماً میزان باسوادی خود را بالا برده بودند در سازمانهای سیاسی، بیشتر به فعالیت پرداختند - از جمله در جنبش غیر برهمنی که با دولت ارتباط برقرار کرد. طبقات هریجان، از قبیل ماهرها (Mahar) نیز در خلال این دوره افق آموزشی و سیاسی خود را، بعضی در پیوند با دولت، برخی با کنگره و عده‌ای با پیروان لوک‌ماتیاتیلک، وسعت بخشیدند. مارواریها (Marwari) دسته دیگری بودند که سواد و اشتغال به امور سیاسی پس از سال ۱۹۱۹ به نحو مشخصی در میان آنان رونق گرفت. مارواریها، گرچه بعضی از آنان خود را به دولت پیوند دادند، اما اکثر آنها به کنگره پیوستند.

رقابت برای برخورداری از حمایت دولت، در محدوده سیاسی، شکل‌های متعددی داشت. در نواحی عقب‌مانده‌تر هندی‌زبان ایالت، که در آنجا میان کاستها و طبقات متفاوت تنش کمی وجود داشت، این کشمکش، به شکل رقابت میان سیاستمداران اهل چهاتیسگره، (Chhattisgarh) و جبالپور درآمد. در نواحی ماراتایی‌زبان، که کشمکش میان گروههای گوناگون، در حد خیلی بالایی جریان داشت تنش میان طبقات متوسط دو گروه برهمن و غیر برهمن، میان ماراتاییها و مارواریها عمیق‌تر شد. رقابت برای جلب حمایت دولت بین افراد طبقات متوسط و کارگر ماراتایی نیز وجود داشت؛ گروه دوم در پی آن بود که از طریق پیوند با دولت، یا از طریق اتحادیه تجاری و جنبشهای هریجان، موقعیت اقتصادی و اجتماعی خود را بهبود بخشد.

ورود گروههای قومی، کاستها و طبقاتی به منظور کسب حمایت دولت به شورای قانون‌گذاری و سازمانهای محلی، پس از سال ۱۹۲۰ بر امنیت مسلمانان

در زمینه پیوندهای آنان با دولت تأثیر گذاشت. از این دیدگاه، فعالیتهای گروهی کاستها، یعنی ماراتاها بویژه مهم بود. بین سالهای ۱۹۱۹ و ۱۹۳۹، ماراتاها میزان سواد خویش را بالا بردند و اهداف سیاسی و اجتماعی جنبش غیر برهن را گسترش دادند. آنان، از سال ۱۹۲۰ شروع کردند به نفوذ در شورای قانون-گذاری و سازمانهای محلی، که در آنجا به بهای همکاری خود با دولت، تقاضای حمایت داشتند. یکی از رهبران غیر برهن در سال ۱۹۲۵ مصرا نه گفت:

«مجامع غیربرهن باید تمام سازمانهای محلی و خودمختار را تسخیر کنند و غیر برهنهایی را که دیدگاههای غیر برهنی دارند برای این سازمانها انتخاب کنند... اقوام غیر برهن باید در خدمات دولتی و پستهای افتخاری برحسب نیروی سرانه خود، نمایندگی شایسته و مناسبی داشته باشند.»^{۱۵}

در نتیجه، سیاستمداران غیر برهن، در انتخابات سازمانهای محلی و شورای قانونگذاری به نمایندگی حزب غیر برهن ایالات مرکزی یا شتکاری سنگهای برار (Shetkari Sangha of Berar)، به رقابت پرداختند. دومی موفقتر بود و در سال ۱۹۳۰ از سازمانهای قبلی ماراتا منشعب شد تا منافع آنها را تأمین کند. این حزب تحت رهبری پنجابرائو دشموکه (Punjabrao Deshmukh)، وکیل دعاوی، زمیندار اهل امراواتی (Amravati) موفقیت بیشتری کسب کرد. او کسی بود که از روابط طبقاتی، حرفه‌ای و ملکی خود برای تقویت مقام اجتماعی کاستخویش بهره گرفت.

۴

دوره فعالیت دشموکه بین سالهای ۱۹۳۰ و ۱۹۳۴ نمایانگر افزایش رقابتهای او به خاطر جلب حمایت و توجه دولت است که با مسلمانان و دیگر گروههایی که برای اصلاحات قانون اساسی فعالیت می‌کردند مواجه شد. دشموکه، در سال ۱۹۲۸، به ریاست کمیته شهرداری امراواتی، انتخاب شد و در سال ۱۹۳۰، به منظور رقابت در انتخابات سازمانهای محلی و شورای قانونگذاری، سنگها را تشکیل داد و بلافاصله موفق شد. در آن سال، در هیأت مؤسس شورای قانونگذاری امراواتی بر یکی از رهبران تیلاکی پیروز شد^{۱۶}، در حالی که در سال ۱۹۳۱، با عنوان نامزد انتخاباتی سنگها رقبای خود را در انتخابات سازمانهای محلی سراسری برار شکست داد. در سال ۱۹۳۰، راگهاوندرا راتو (Raghvendra Rao) عضو سابق امور کشوری، با ارجاع مقام وزارت به دشموکه، او را در شمار حامیان شورای قانونگذاری در آورد - انتصابی که دشموکه از آن برای به‌عهد گرفتن مسؤولیت شورای قانونگذاری غیر برهن استفاده کرد، و نیز ماراتاها را در سازمانهای محلی گماشت و آنان را به استخدام خدمات دولتی آورد.^{۱۷}

۴

سیاستمداران ناسیونالیست بر سر پیوند مسلمانان با دولت، دست به مبارزه

دیگری زدند. این کشمکش از فعالیتهای موهنداس کرمچند گاندی (Mohandas Karamchand Gandhi)، منشأ گرفت که در پی جلب حمایت همه‌هندیان برای حمله به دولت هندوستان بود. در فوریه ۱۹۱۹، گاندی مردم سراسر کشور را به شرکت در اعتصاب عمومی روز ششم آوریل که هدفش مخالفت با قانون رولات بود فرا خواند.

بعضی از مسلمانان ایالت بلافاصله به ندای گاندی و تقاضای همقطاران مسلمان ملی او پاسخ دادند. آنان که در ساتیاگراها مشارکت ورزیدند، عبارت بودند از بازرگانان، وکلای دعاوی، مولویها و روزنامه‌نگاران که توانستند حمایت طبقه پائین‌تر مسلمانان را نسبت به اعتصابهایی که عمدتاً در شهرهای ناحیه ماراتی برگزار می‌شد، جلب کنند^{۱۸} و به نظر می‌رسد که آشوبهای این شهرها عاملی از مخالفت با اشراف را که تا این زمان بر سازمان‌های سیاسی مسلمانان تسلط داشتند، در خود داشته است. اگر گزارشهای دولتی صحیح باشد، تنها یک اعتصاب اصلی در ناحیه هندی، در چپیندوارا (Chhindwara) روی داد که در آنجا، دو تن تبعیدی، یعنی محمد و شوکت‌علی، [برادران علی] اهالی محلی را تشویق به تظاهرات اعتراض‌آمیز کردند. بنا به گفته یک شاهد عینی:

«یک‌شنبه ششم [آوریل ۱۹۱۹]، اینجا مثل روز تطهیر جمعیت‌عظیم و بی‌نظیری از هندوها، مسلمانان، جین‌ها، و سیک‌ها، به چشم آمد... مسلمانان که مراسم عبادی تشییع و تدفین شهدای دهلی را روز جمعه قبل انجام داده بودند، این روز را با... تلاوت قرآن آغاز کردند. بعداً، هندوها و مسلمانان در برابر معبدی گرد آمدند و به اتفاق به درگاه قادرمتعال دعا کردند که خداوند دولت را رهنمون باشد و قدرت تحمل مصائب را با شهامت و شکیبایی به مردم عنایت فرماید... رئیس دادگاه بخش و رئیس پلیس از بازارهای متعددی دیدن کردند، ولی همه بدون آن‌که کسی آنان را وادار کند، مغازه خود را بسته بودند. این‌گونه تعطیل کامل کسب و کار هرگز سابقه نداشته است... آن‌روز با افطار و نماز مسلمانان روزه‌دار در مسجد به هنگام غروب آفتاب به پایان رسید. پس از آن، همه در برابر معبد گرد آمدند. آقای گهات (Ghate)، که سمت ریاست داشت، با سخنرانی بلیغ خود، موج مخالفت را علیه قانون‌گذاری رولات به حرکت درآورد. قطعنامه‌ای دیگر، از دیدگاههای مسلم‌لیگ در باب خلافت و اماکن مقدسه اسلام حمایت کرد. همه، به خاطر موفقیتی که ورای عالیترین حدانتظار خود به دست آوردند، یعنی همان چیزی که قلب مهاتماگاندی را خشنود ساخت، احساس امتنان می‌کردند.^{۱۹}

رهبران مسلمان، در پی هیجان رولات، درصدد برآمدند تا با یاری گاندی، جنبش خلافت را به این ایالت بکشانند. رهبران مسلمان کمیته خلافت مرکزی محمدعلی و شوکت‌علی، برای وادار کردن مردم به تشکیل سازمانهای خلافت و پیوستن به شورشهای ضد دولتی، به شهرها سفر کردند، در حالی که گاندی پیام‌هایی در همین زمینه برای سیاستمداران محلی می‌فرستاد. این کوششها، نتایجی بار

آورد. بعضی هندوها و مسلمانان، عمدتاً از طبقات متوسط، در ماه اکتبر ۱۹۱۹ روزی را در بعضی نقاط به نام روز خلافت جشن گرفتند و کمیته‌های خلافت را تشکیل دادند و اعاناتی اعطا کردند. ۲۰ نمایندگان خلافت، در ژوئن ۱۹۲۰، از این ایالت در جلسه کمیته خلافت مرکزی که در الله‌آباد برگزار شد حضور یافتند که در آنجا طرح گاندی را، برای آغاز [نهضت] عدم همکاری با دولت در باب مسأله خلافت، پذیرفتند.

هیجان مسلمانان، با پیوستن کنگره کلکته و ناگپور به عدم همکاری، در سال ۱۹۲۰، به قیام وسیع‌تر ناسیونالیستی سال ۱۹۲۱ تبدیل شد. مشارکت مسلمانان در این مبارزه، در ایالات مرکزی و برار، اندک ولی مهم و پر معنا بود. اگرچه ۹ نفر از مسلمانان از عناوین خود چشم پوشیدند و ۷ نفر از ۴۱۰ رئیس‌افتخاری کلانتوری بخشهای ایالت از کار اداری خود استعفا دادند، ولی اشراف از ایسن جنبش کناره گرفتند. ۲۱ مسلمانان طبقات متوسط نقش برجسته‌ای بازی کردند. ۹ نفر از وکلای دعاوی مسلمان ایالت، دست از کار کشیدند و ۱۴ نفر از ۳۳ مستخدم دولت که استعفا دادند، مسلمان بودند. گرچه دیگران بر سر مقامهای خود، در جایی که بودند، رقابت می‌کردند، نامزدهای متعددی از مسلمانان، در دسامبر ۱۹۲۰، از انتخابات شورای قانون‌گذاری کناره گرفتند. مومن‌ها [۶] به شکل داوطلبان نماز متشکل شدند و در فوریه ۱۹۲۱ بر مغازه‌های مشروب‌فروشی ناگپور نگهبان گماشتند [تا کسی از آنها مشروبات الکلی نخورد]. بنا بر آنچه گزارش شد، وعاظ مسلمان، نیز، همکیشان خود را به «هیجان قابل توجهی» برانگیختند: و در جبالپور و جاهای دیگر، مسلمانان به عضویت سازمان‌هایی درآمدند، که تحت قانون اساسی جدید کنگره تشکیل یافت.

در خلال نیمه دوم سال ۱۹۲۱، مشارکت مسلمانان در [جنبش] عدم همکاری گسترده‌تر شد. بعضی از مسلمانان در نهضت تحریم لباس خارجی، که در ماه اوت به راه افتاد، شرکت جستند و بعضی در راه‌پیماییها و هرتالهایی شرکت کردند که در سپتامبر، به نشانه اعتراض به دستگیری برادران علی، به راه افتاده بود. در سپتامبر، نیز، مولویهای جمالپور، شعبه جمعیت العلما را برای تبلیغ علیه دولت و آماده کردن مسلمانان برای نافرمانی عمومی تشکیل دادند. بعد از آن در همین سال، در حالی که شمار کمیته‌های خلافت ایالت، حداکثر به ۶۸ واحد رسید، مسلمانان که تعدادشان هر روز بیشتر می‌شد به گروه داوطلبان پیوستند.

[۶] این کلمه در متن انگلیسی به صورت Momins آوانویسی شده است که همان گونه که از متن برمی‌آید گروهی از مسلمانان هستند. نهرودر کشف هند، ص ۶۴۳ از سازمانی به نام «مومن‌ها» نام می‌برد که ... بیشتر از طبقات بافندگان تشکیل می‌شد... از لحاظ تعداد از همه بیشتر بودند اما از فقیرترین و عقب‌مانده‌ترین مسلمانان... و از لحاظ سازمان اداری ضعیف بودند... با کنگره روابط دوستانه داشتند و با مسلم‌لیگ مخالف بودند... به هر حال شاید این سازمان مؤمن‌ها همان (Momins) مؤمن‌ها یا مومین‌ها باشند.

علی‌رغم کوششهای کنگره برای حفظ حمایت افراد قوم مسلمان، مشارکت مسلمانان در سازمانهای سیاسی ناسیونالیست از سال ۱۹۲۲ رو به کاهش گذاشت. به این قرار، بعضی از مسلمانان در زیر پرچم ساتیاگراها که جمنا لعل باجاج (Jamnalal Bajaj) در سال ۱۹۲۳ در ناگپور برافراشت گرد آمدند و سه نفر از مسلمانان، از لیست نامزدهای انتخاباتی سواراجی‌ها در همان سال، برای شورای قانون‌گذاری انتخاب شدند. ۲۲ در نتیجه، سمیع‌الله‌خان، وکیل دعاوی، برای گسترش نفوذ کنگره در میان کارگران نساجی و راه‌آهن ناگپور به کنگره یاری رسانید؛ و مسلمانان نواحی متعدد به قبول نمایندگی از طرف قوم خود در سازمانهای کنگره ادامه دادند. در هر حال، سیاستمداران طبقه متوسط مسلمانان، بطور عموم، از سال ۱۹۲۲ به بعد، از جنبش ناسیونالیست روی گردانیدند و در حمایت از دولت به اشراف یعنی، منبع حمایت و امنیت خود، پیوستند. در عین حال، آشکار بود که بعضی از افراد طبقه پایین‌تر مسلمانان ارتباط خود را با کنگره حفظ کردند. ۲۳ با گذشت زمان، نیروهای ناسیونالیست، حتی حمایت مسلمانان ایالت از کنگره را، بیشتر غیر محتمل ساختند. در سال ۱۹۲۸، جلسه کنوانسیون همه احزاب در بحث پیرامون قانون اساسی پیشنهادی کنگره برای هندوستان، طرحهای مسلمانان را، مبنی بر اختصاص دادن مقامهایی به مسلمانان بنگال و پنجاب و انتخاب يك سوم نمایندگان شورای قانون‌گذاری مرکزی از میان مسلمانان و در آوردن قدرتهای باقی‌مانده ایالات تحت نوعی فدراسیون هندوستان، رد کرد. چهار سال بعد، گاندی اختصاص حوزه‌های انتخابیه جداگانه برای هریجان‌ها تحت (Communal Award) را مردود دانست و بدین ترتیب مخالفت کنگره با حوزه‌های انتخابیه جداگانه را برای مسلمانان تأیید کرد. شرایطی که کنگره، در سال ۱۹۲۷، برای وارد کردن نمایندگان مسلم‌لیگ به مؤسسات دولتی، به وجود آورد، پس از انتخابات، فاصله میان سیاستمداران مسلمان و کنگره را عمیق‌تر کرد.

۵

پیروان لوکمانیاتیلک حالت مبارزه‌جویانه‌تری از کنگره یا از گروه‌های رقیبی مثل غیر برهمن‌ها، نسبت به مسلمانان ایالات مرکزی، به خود گرفتند. مداخله گاندی در امور سیاسی ایالت، بتدریج، پیروان تیلک را از شمار رهبری ماراتی و در حقیقت از رهبری امور سیاسی ایالت که در سال ۱۹۱۸ به دست آورده بودند، خارج کرد. ۲۴ این عمل پیروان تیلک را از سازمانی سیاسی که از طریق آن، دیدگاههای ناسیونالیستی خود را برنامه‌ریزی می‌کردند و نفوذ قابل ملاحظه خود بر، زمین، تجارت، پیشه‌ها و خدمات دولتی را محفوظ می‌داشتند، محروم کرد. بیشتر پیروان تیلک برهمن بودند و بدین سبب خود را بنحو روزافزونی تحت فشار غیر برهمنهای طبقات متوسطی یافتند که در پی تحلیل بردن موقعیت اجتماعی آنان

بودند و خود را با جمله هریجانها، نیز، روبرو دیدند که خواسته‌شان آن بود که رهبران جامعه هندو موقعیت اجتماعی آنان را به رسمیت بشناسند و فرصتهای اقتصادی وسیع‌تری به آنان بدهند.

تیلاکی‌ها، همچنین، نگران رشد دخالت مسلمانان در سیاست بودند و تهدیدی که از جانب آنها نسبت به ملت مشاهده می‌کردند. ۲۵ آنان [جنبش] عدم همکاری را محکوم دانستند و از این‌رو مشارکت مسلمانان را در این شورش تأیید نکردند. آنان نسبت به حمایت مسلمانان از تمایلات پان‌اسلامیک و درگیری آنان در ناآرامیهای قومی خصومت می‌ورزیدند. در نتیجه به موازات پیشرفت بحثها در باب قانون اساسی هند، تیلاکی‌ها، امتیازاتی را که رهبران ملی مسلمان برای حفاظت از قوم خود تقاضا داشتند، رد می‌کردند؛ بویژه که این تقاضاها، یعنی کرسیهای شوراهای قانون‌گذاری یا اختصاص مشاغل خدمات دولتی به مسلمانان، علی‌الظاهر، تفوق مسلمانان بنگال، پنجاب و شمال غربی هند را مسجل می‌کرد.

تیلاکی‌ها که از طریق کنگره طرفدار گاندی، توان مقابله با مخالفان خود، یعنی: هریجانها، غیربرهمنها و مسلمانان را نداشتند، خط‌مشی مستقلی را در پیش گرفتند. آنان منافع و هویت هندو را همچون نقطه اتکای خود برای جمع‌آوری نیرو، به‌کارگرفتند و در صدد برآمدند تا جنبش سیاسی فراگیری را، که موافق طبع همه هندوها باشد و جانشینی برای کنگره به حساب آید، پی‌ریزی کنند. آنان، به این طریق، امیدوار بودند که نظراتشان را درباره قانون اساسی و نه درباره کنگره به‌کرسی بنشانند (به‌نظر آنان، بسیار بعید می‌نمود که کنگره با مسلمانان سازش کند) ۲۶ و نیز، امیدوار بودند که مسلمانان هیچ امتیازی را که برای گروههای دیگر فراهم نیست، نتوانند برای خود تأمین کنند.

گرچه دیدگاه سیاستمداران تیلاکی، اساساً ناسیونالیستی بود، ولی سازمانهای آنان با مسلمانان ایالات مرکزی و برار خصومت داشتند. علت آن بود که این سازمانها، قوم مسلمان محل را وسیله قرار دادند، تا به پشتیبانی رهبریت آنان، منافع قوم هندو و وحدت هندوها را فراهم آورند. به این قرار، تیلاکی‌ها، هندوسابها را در سال ۱۹۲۳ تشکیل دادند تا در خلال آشوبهای قومی نماینده منافع آنان باشد و حزب تعاون را در سال ۱۹۲۶، به منظور حمایت از مقامات وزارت شورای قانون‌گذاری و پشتیبانی از انتخاب هندوها در سازمانهای محلی، به‌وجود آوردند. آنان، همچنین، از ایجاد مراکز اکهارا (Akshara) حمایت کردند. اکهارا اماکنی بود که جوانان هندو می‌توانستند در آنجا ورزش کنند. آنان، از تشکیل کلوبهای اسلحه‌شناسی و پرواز نیز پشتیبانی می‌کردند. در این کلوبها، هندوها می‌توانستند آموزش نظامی ببینند. رهبران تیلاکی، سازمان راشتریا سواک یامسواک سنگها (Rashtriya Swayamsewak Sangha) را به منظور تقویت و اتحاد جامعه هندو تأسیس کردند.

فعالیتهای هندوسابها نشان می‌دهد که چگونه تیلاکی‌ها توانستند مسائل

حساس را برای اتحاد هندوها و تضعیف مسلمانان به کار گیرند. سابها، شاخه‌ای از آل‌ایندیا هندو مهاسابها (All India Hindu Mahasabha) بود که دکتر مونجی آنرا به منظور دفاع از هندوها، در دوران ناآرامیهای قومی ناگپور، در سال ۱۹۲۳، تأسیس کرد. وی یکی از تیلاک‌های برجسته به‌شمار می‌آمد. منشأ این آشوبها اصرار هندوها در نواختن موزیک بود که به‌هنگام نماز در بیرون مساجد می‌نواختند تا وجدان قوم هندو را بیدار کنند و گروههای هندو را به یکدیگر پیوند دهند.

مسلمانان ناگپور در برابر این عمل از خود دفاع کردند و دولت با ممنوع کردن چنین فعالیتهایی از آنان حمایت کرد. مونجی، با مهارت، از این موقعیت به نفع هندوها بهره‌برداری کرد. او خود یادآوری می‌کند:

«به مبارزه کشیده شدیم... با آن مردانه برخورد کردم و دلیرانه و به‌آراستگی، تا به آخر جنگیدم. در این کشمکش افراد هر درجه و مقام... از راجه‌صاحب گرفته تا مردم کوچک و بازار... سهم خود را ادا کردند... من به این نتیجه رسیدم که هندوها نباید از این دستورات اطاعت کنند. سنگاتان هندوها را به وجود آوردم، هندوسابها را به رهبری راجه بهونسالا (Raja Bhonsala) و سر جی. ام. چیتناویس، (Sir G. M. Chitnavis)، تأسیس کردم و جنبشی را به راه انداختم که دستورات دولتی را موافق میل من گرداند. این جنبش اشتیاق فراوانی را برانگیخت... بعد از دو هفته‌ای، اعلام شد که راجه‌صاحب و سرچیتناویس تصمیم بر آن دارند که شخصاً در ساتیاگراها شرکت کنند... بلافاصله، روز بعد، سرفرانک اسلای (Sir Frank Sly) دستورات را لغو کرد... جنگ را بردیم.»^{۲۷}

در هر حال، پیش از آن که مونجی بتواند برای هندوسابها ادعای پیروزی کند، برخوردهای جدی قومی در ناگپور روی داد. مسلمانان، در پی لغو دستورات دولت، در زمینه ممنوعیت راه‌پیماییهای همراه با موزیک از جلو مساجد، به دفاع از آنچه که حقوق سنتی خود می‌دانستند، ادامه دادند. در نتیجه بین نیروهای داوطلب مسلح هردو طرف، در ماه نوامبر، برخوردهایی روی داد که به آشوبهای گسترده‌ای منجر شد؛ آشوبهایی که طی آن، مردمان بسیاری زخم برداشتند. سیاستمداران ملی، برای جلوگیری از وخامت اوضاع، مسلمانان را تشویق به سازش کردند؛ به این طریق، هندوها را در نواختن موزیک «در جلوی هر مسجدی، نو یا کهنه، در شهر ناگپور آزاد گذاشتند.»^{۲۸}

مونجی، در پی پیروزی سابها در ناگپور، نفوذ این حزب را در سرتاسر ایالت گسترش داد. در خود ناگپور، این سازمان، ضمن پرداختن به طرحهای اجتماعی متعدد و استخدام حقوقدانها برای دفاع از هندوهای متهم به آشوبگری، به تدارک راه‌پیماییهای مسلحانه توأم با نواختن موزیک، ادامه داد.

مونجی، در همین حال، برای توسعه دادن سابها به دیگر نواحی هندی و ماراتایی‌زبان، از پیوندهای خود با برهمنهای حرفه‌ای بهره گرفت؛ او معمولاً،

جدول شماره ۳

شورشهای ایالات مرکزی و برار، ۱۸۸۹-۱۹۲۷

سال	محل	کشته	زخمی
۱۸۸۹-۱۹۱۵	شش آشوب برهانپور جبالپور کامپتی (kamptee) هوشنگ آباد	-	از جزئیات اطلاعی در دست نیست ۱۵۰ نفر
۱۹۱۶	تاکلی (Takli) (امراواتی)	-	از جزئیات اطلاعی در دست نیست ۱۸ نفر هندو
۱۹۱۷	سیرالا (Siralala) (امراواتی)	-	۴ نفر مسلمان
۱۹۱۸	اکولا (Akola) بولدهانا (Buldhana)	-	۱۷ نفر هندو، ۵ نفر مسلمان
۱۹۱۹	دیستس (distts)	-	۵۰ نفر هندو
۱۹۲۰	ناگیور	-	۴۰ نفر مسلمان
۱۹۲۱	کهندوا (khandwa)	۱ نفر مسلمان	۸ نفر هندو، ۱ نفر مسلمان
۱۹۲۲	ناگیور جبالپور ساگار هیرپور (Hirpur) اکوت (Akot) دهامتاری (Dhamtari)	۱ نفر هندو	۲۴ نفر هندو، ۲۱ نفر مسلمان ۴۴ نفر هندو، ۵۳ نفر مسلمان ۳۰ نفر هندو ۱ نفر هندو ۳ نفر هندو، ۳ نفر مسلمان
۱۹۲۳	کارانجا (Karanja) کهام گائون (Khamgaon) شیرالا (Shirala) چهیندوارا (Chhindwara) نارسیم هاپور (Narsimhapur) سیهورا (Sihora) آروی (Arvi) اکولا دهانکی (Dhanki) داموه (Damoh)	۱۴ نفر هندو	۵ نفر هندو ۲۴ نفر هندو، ۴ نفر مسلمان ۱ نفر هندو ۱ نفر هندو، ۱۶ نفر مسلمان ۲۸ نفر هندو، ۸ نفر مسلمان ۱۳ نفر هندو، ۱۰ نفر مسلمان ۴ نفر هندو، ۱ نفر مسلمان
۱۹۲۴	جبالپور داموه ناگیور دو (do)		۱۴ نفر هندو، ۶ نفر مسلمان ۸ نفر هندو ۳ نفر هندو
۱۹۲۵	سیهورا جبالپور ناگیور واسیم (wasim) ناگیور جبالپور چاندور - بیسوا (Chandur-Biswa)	۱ نفر مسلمان ۷ نفر هندو ۱۶ نفر مسلمان ۱ نفر هندو	۷ نفر هندو، ۵ نفر مسلمان ۸ نفر هندو، ۴ نفر مسلمان ۵۰ نفر هندو ۴۶ نفر هندو، ۸۰ نفر مسلمان ۵۵ نفر هندو، ۴۷ نفر مسلمان ۲ نفر هندو، ۱ نفر مسلمان

از اتفاقات مربوط به تنشهای قومی برای انجام این کار استفاده می‌کرد. این کوششها موفقیت کافی را نصیب وی گردانید و او را تشویق کرد تا کنفرانس ایالتی سابقهای ناگپور سال ۱۹۲۷ را تشکیل دهد و مجمع سالانه هندو مهاسابهای سراسر هندوستان را در سال ۱۹۲۸ در شهر جمالپور و در سال ۱۹۳۱ در شهر اکولا (Akola)، برگزار کند.

فعالیتهای سابقها موجب دو شکست قابل توجه برای مسلمانان شد، و بر احساس عدم امنیت آنان بیشتر افزود. یکی از این دو شکست، موافقت دولت با نواختن موزیک در برابر مساجد بود. در پی موافقت بر سر این موضوع، در شهر ناگپور در سال ۱۹۲۴، هندوها جرات اجرای این مراسم را در بخشهای دیگر ایالت نیز یافتند. در نتیجه، تنش قومی سال ۱۹۲۵ اکولا به خشونت گرایید و دولت با صدور دستوراتی، در سال ۱۹۲۶، اجرای آن مراسم را در آن شهر هم مجاز دانست.^{۲۹}

«بطور کلی، وجود عبادتگاه، سبب هیچ‌گونه ممنوعیت مدنی نسبت به استفاده از ممر عمومی کنار آن عبادتگاه نمی‌شود. دولت به این موضوع که مسلمانان، دربارهٔ برخورداری از امتیازات ویژهٔ خود در شهر برابر مطرح کرده‌اند توجه کرده است: حقوقی که رسوم مذهبی هندوهای همشهری آنان را محدود می‌کند. دولت به این ادعای مسلمانان که استفاده از شارع عام کنار مساجد حق آنان است، نیز، رسیدگی کرده است... تا زمانی که مقامی قضایی، حقانیت این موضوع را تأیید نکند، دولت نمی‌تواند آنرا تصدیق کند. معمولاً، هیچ‌کس حق ندارد مانع استفادهٔ قانونی دیگران از خیابان عمومی بشود و رسوم ناموجه مفایر با اصول بی‌طرفی مذهبی، که دولت حافظ آن است، تا زمانی که قانونی شناخته نشود، نمی‌تواند مجاز باشد.»^{۳۰}

هندوسابها، در آشوبهای سال ۱۹۲۷ شهر ناگپور پیروزی دیگری بر مسلمانان به دست آورد. هندوها، تحت رهبری تیلاکها، براساس مقررات دولت، به منظور تحریک احساسات هندویی، پیوسته در برابر مساجد موزیک می‌نواختند و مسلمانان را ناراحت می‌کردند. اختلافاتی که میان این دو قوم در شهر ناگپور بر سر این موضوعات وجود داشت، بار دیگر در سال ۱۹۲۷، به آشوبهای تمام‌عیاری انجامید که طی آن ۲۳ نفر کشته و بسیاری زخمی شدند. ۱۶ نفر از کشته‌شدگان مسلمان بودند. شاهدان عینی گزارش دادند که هندوها، در این برخوردها، ابتدا سختی دیدند، ولی پس از آن، رهبران تیلاکها «جان تازه‌ای» به حامیان هندوی خود دمیدند، که آنان را «بر مسلمانان چیره کرد» و «برتری خود را ثابت کردند.»^{۳۱} تیلاکها، با کشاندن حالت تهاجمی خود به شورای قانونگذاری، ناامنی بیشتری برای مسلمانان آفریدند. نمونهٔ قابل ملاحظه‌ای از این نوع، رأی عدم اعتمادی بود که مونجی و همقطاران سواراجی او، در اوائل سال ۱۹۲۴ به پست وزارت دادند. اکثر این سواراجی‌ها، تیلاکهای مشهوری بودند. ۲۲ حاکم

[ایالت]، سرفرانک اسلای، در دسامبر ۱۹۲۳، در پی پیروزی سواراجی‌ها در انتخابات، از مونجی، یعنی رهبر حزب سواراج تقاضا کرد تا وزارت تشکیل دهد. وقتی او این کار را قبول نکرد، اسلای دونفر را به وزارت منصوب کرد؛ یکی چیتناویس، میانه‌رو، اهل ناگپور بود و دیگری سیدحفاظت‌علی منفرد، که از مدافعان مسلمان به‌شمار می‌آمد و اهل کهاندوا (Khandwa) و خلافت‌خواه پیشین بود. سواراجی‌ها، از اینکه اسلای، نمایندهٔ اعضای اقلیت شورای قانون‌گذاری را به وزارت منصوب کرده است، برآشفتنند و شماری از تقاضاهای بودجه را رد کردند و حقوق این وزیران را دو روپیه قرار دادند. ۲۲ این اعمال، اسلای را مجبور کرد که کابینه را، همراه وزیر مسلمانش، منفصل کند و اصلاحات قانون اساسی را متوقف کند.

ارتباط تیلاک‌ها با خلف اسلای، یعنی سرمونتاگ بوتلر نیز، موجب کاستی منافع مسلمانان شد. از جمله تیلاک‌ها، تامبی (S. B. tambe)، در سال ۱۹۲۵، عضو امور داخله شد و رام‌رائو دشموکه در سال ۱۹۲۷ به وزارت رسید؛ اینان نمایندگان حزب ائتلافی ناسیونالیست مونجی بودند که اکثریت کرسیهای شورای قانون‌گذاری را در اختیار داشتند. ۲۴ نه تنها مونجی به مسلمانان اجازه نمی‌داد که به این ائتلاف بپیوندند، ۲۵ بلکه تامبی، نیز، با نهضت هندو پیوند نزدیک داشت و محتمل به نظر می‌رسد که او، در مقام عضو امور داخله، به صدور دستوراتی که راه‌پیمایی با نواختن موزیک در جلو مساجد را مجاز می‌شمرد، کمک کرده باشد. در نتیجه، این مقررات، موازینی شد که صاحبان مناصب، برحسب آن، مشکل جاهای دیگر ایالت را حل کنند. از آنجا که گزارشهای دولتی نقشی را که هندوها بازی کردند موجه می‌داند و مسلمانان را به اتهام به‌راه انداختن آشوب‌سازانش می‌کند، چنین به نظر می‌آید که تامبی، در آشوبهای سال ۱۹۲۷ ناگپور با هندوها همدل بوده است. ۲۶

اگر چه، مونجی، بعداً، در سطح ملی، با مسلمانان به‌مقابله برخاست، اما سازمان راشتریا سوايام‌سواک سنگها، احساس عدم امنیت مسلمانان را، در آن ایالت، عمیق کرد. سنگها، در سال ۱۹۲۵ به دست دکتر هدگوار (Dr. K. B. Hedgewar) که یکی از همکاران مونجی بود بنیاد نهاده شد. این سازمان هندوها را تشویق کرد تا از آن بخش از منافع خویش، که از سوی مسلمانان تهدید می‌شد، دفاع کنند. پس از سال ۱۹۲۶، هدگوار و همکارانش، برای آزار مسلمانان، از دستور دولت در باب نواختن موزیک در برابر مساجد، استفاده کردند و زمانی که در سال ۱۹۲۷، اختلافات ناشی از این مسأله به شورشهای ناگپور انجامید، این هدگوار و همقطاراننش در سازمان سنگها بودند که داوطلبان هندو را تشجیع کردند تا بر مسلمانان چیره شوند و قدرت هندوها را تثبیت کنند. ۲۷

سازمان سنگها، مثل مونجی، از سال ۱۹۲۲، فعالیتهای خود را به دیگر بخشهای هندوستان گسترش داد و به این ترتیب شبکه‌ای، برای دفاع از منافع

هندوها، به وجود آورد. شخص هدگوار دامنه فعالیت سازمان را به سراسر ایالات مرکزی، برار، و بمبئی توسعه داد و سازمان دهندگانی را در سال ۱۹۲۷ به شمال فرستاد و آنان امکان تأسیس شعبات سازمان را، در سال ۱۹۳۱ در واراناسی و در سال ۱۹۳۳ در جلندر (Jullundur) و پنجاب و بعد از آن در دیگر جاها فراهم کردند. از سال ۱۹۳۵ به بعد، اصطکاک روزافزون هندوها و مسلمانان، در سطح ملی، به هدگوار و دستیارانش کمک کرد تا سازمان را بیشتر توسعه دهند و در زمان فوت او، به سال ۱۹۴۰، شعبات سازمان، با یکصد هزار عضو، در اکثر ولایات فعال بود.

۶

این کوششها که به منظور تضعیف وابستگی مسلمانان به دولت و یا به منظور تهدید امنیت آنان انجام گرفت، سیاستمداران مسلمان را در موضعی تدافعی قرار داد. به این قرار، آنان بین سالهای ۱۹۱۹ و ۱۹۳۷، سیاستمداران ناسیونالیست را، بسیار کم به بازی گرفتند. همان گونه که در بالا یادآوری شد، علاقه سیاستمداران طبقه متوسط نسبت به عدم همکاری، از سال ۱۹۲۲، کاستی یافت، و آنان برای حمایت از راجه‌ها به اشراف ملحق شدند. آنان، صرفاً به علت آن که انقلاب ترکیه عمر بنیاد خلافت را به سر آورد یا صرفاً به این علت که گاندی نافرمانی عمومی را در سال ۱۹۲۲، متوقف کرد، این کار را نکردند [بلکه] آنان چنین کردند، چون، برای مسلمانان شدیداً لازم بود که برای مقابله با گروههایی که در پی تضعیف پیوندهای آنان با دولت و مترصد اختصاص دادن امتیازات ناشی از آن به خود بودند، از وابستگیهای خود به دولت دفاع کنند.^{۲۸}

در نتیجه، سیاستمداران مسلمان، برای گسترش پیوندهای خویش با دولت اصلاحات قانون اساسی را به کار بستند و بدین روش مقام خود را به صورت قومی کوچک ولی ممتاز حفظ کردند. این گونه سیاستمداران، هدفهای خود را، در بیانیه‌ای که قبل از انتخابات شورای قانون‌گذاری به سال ۱۹۲۳ تصویب کردند، روشن کردند. این سند از دولت می‌خواست که [حقوق زیر را] به مسلمانان ببخشد: «نماینده‌گی مناسب در سازمانهای منتخب گوناگون و در خدمات همگانی؛ تدارک کافی برای آموزش و پرورش اسلامی و تعالیم دینی، ضمانت لیسو قانون ضد ذبح گاو، و ممانعت از نواختن موزیک در جلو مساجد.»^{۲۹}

در سال ۱۹۲۳، ۴ نفر از مسلمانان، طبق این بیانیه به عضویت شورای قانون‌گذاری انتخاب شدند؛ در حالی که ۷ نفر عضو مسلمان، با توجه به دیدگاههای این بیانیه، به انتخابات سال ۱۹۲۶ بازگشتند.

علیرغم کشمکشهایی که در بالا ذکر شد، سیاستمداران مسلمان، در پی ایجاد ارتباطهای مستقیم‌تری با دولت ایالتی برخاستند. آنان، در سال ۱۹۲۸، به

رهبری راگهاوندرا رائو (Raghavendra Rao)، این ارتباط مستقیم را به دست آوردند. دو سال پیش از این، رائو با پذیرش پستی دولتی، به منظور اعتراض نسبت به انتخابات، کنگره را ترک گفت و در سال ۱۹۲۷، به خاطر ائتلاف ناسیونالیستها به وزارت منصوب شد. رائو که از انتصابات مقامهای وزارت ناخشنود بود، برای آنکه انتصابات مجدد مقامات وزارت را تسهیل کند، همقطار وزیرش، رام رائو دشموکه را مجبور کرد که از پست خود استعفا دهد. او استعفای دشموکه را از راه سازمان دادن اکثریتی از اعضای شورای قانونگذاری به شکل «حزب دموکرات» به انجام رساند. این اعضا، که شامل غیر برهمنها، هریجانها، هندیها و مسلمانان بود چه در مقام وزارت، در وزارتخانه‌های غیر برهمن، به سال ۱۹۲۸ و چه در مقام عضو امور داخله از سال ۱۹۳۰ تا ۱۹۳۶، در شورای قانونگذاری، پایه‌های استوار برای رائو فراهم آوردند. رائو، در عوض، نماینده این گروهها در شوراهای دولتی بود و در شورای قانونگذاری به نفع آنان اعمال نفوذ می‌کرد و در مسأله استفاده از اعتبارات دولتی در امور عمرانی، از آنها بطور همه‌جانبه‌ای حمایت می‌کرد.^{۴۰}

مسلمانان از پشتیبانی رائو سود قابل توجهی بردند. آنان، نه تنها، در شورای قانونگذاری مقاماتی کسب کردند و انتصاب آنان در خدمات دولتی تداوم یافت، بلکه مقام وزارت را هم برای خود تأمین کردند. شریف (M. Y. Shareef) که در ناگپور وکیل دعاوی مشهوری بوده با برخورداری از حمایت رائو و به همراه چائوبال (V. B. Chaobal) که فردی غیر برهمن بود، از سال ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۴ وزارتخانه‌ای تشکیل داد. این وزارتخانه به مسأله محروم کردن اعضای سازمان راشتریا سواپام سواک سنگها از تدریس در مدارس تحت کنترل دولت توجه پیدا کرد. ۴۱ در هر حال، اگرچه مسلمانان، به منظور دفاع از منافع خویش، از عضو امور داخله حمایت می‌کردند، رائو در سال ۱۹۳۳ آن وزارت را لغو کرد، زیرا به علت پیمان شکنیهایش بی‌ثبات شده بود. یکی از مسلمانان شورای قانونگذاری در مورد انتصاب رائو در ژوئیه ۱۹۳۶، به مقام کفالت والی چنین یادآوری کرد:

«ما به خاطر این همه همدلی و اشتیاقی که او نه تنها در دوران وزارتش بلکه در مقام عضو امور داخله، نیز، ابراز داشته است به او مدیون هستیم. آقا! در دوران وزارت او در آموزش و پرورش بود که مسلمانان برار اقبال برخورداری از سخاوت‌مندی و اعطای مبلغ معتنابه ۶۶۰۰۰ روپیه را برای ایجاد ساختمان انجمن دبیرستان در کهام گائون (Khamgaon)، کسب کردند. در دوران عضویت امور داخله او بود که تظلم‌خواهی مسلمانان برار که تا آن زمان مورد رسیدگی قرار نمی‌گرفت، از راه بردن تعداد شایسته‌ای از نامزدهای انتخاباتی مسلمانان برار به خدمات ایالتی، چه در امور اجرایی و چه در امور قضایی، خوشبختانه فریادرسی شد. آقا! جز ابراز خالصانه‌ترین مراتب قدرشناسی خود، کاری از من ساخته

نیست. ۴۲

شرایط تازه‌ای که تحت خودمختاری ایالت حاصل آمد، سیاستمداران مسلمان را ناگزیر کرد تا نقش خود را در سازمانهای سیاسی ایالت دوباره ارزیابی کنند. قانون سال ۱۹۳۵ دولت هندوستان، حق رأی را از $\frac{۱}{۳}$ به $\frac{۱}{۱۰}$ جمعیت کشور بسط داد. از آنجا که اکثریت این رأی‌دهندگان را هندوها و هریجانها تشکیل می‌دادند، هر وزارتتی که پس از این انتخابات به وجود آمد تا حد زیادی ترکیب هندو داشت. این عامل به همراه اعطای خودمختاری به ایالات مسلم داشت که بعید است دولتی هندی، همان توجهی را که دولت استعمارگر نسبت به مسلمانان ابراز داشته بود، نشان دهد.

نیاز مسلمانان ایالات مرکزی به کسب موقعیت جدید سیاسی با ابتکارات جدید رهبران ملی مسلمان موافق از کار درآمد. این ابتکارات جدید را محمدعلی جناح رهبر مسلم لیگ، به منظور حفظ حقوق مسلمانان در قانون اساسی سال ۱۹۳۵ و در طرحهایی نهایی که ضامن استقلال هندوستان بود، در همه جا مطرح کرد. جناح، در سال ۱۹۳۶، به منظور جلب حمایت مردم سراسر کشور نسبت به این درخواستها و به منظور یکپارچه کردن مبارزات انتخاباتی مسلمانان ولایات مختلف، مسلمانان سراسر هندوستان را وادار کرد تا شعبات محلی مسلم لیگ را دایر کنند و در انتخابات سال ۱۹۳۷ زیر سپر حمایت آن حزب به رقابت انتخاباتی بپردازند. ندای جناح با پاسخ مساعد اشراف و طبقه متوسط مسلمان ایالات مرکزی و برار روبرو شد. در اوت ۱۹۳۶ شریف، وزیر پیشین، کنفرانس رهبران مسلمان را در ناگپور تشکیل داد؛ این کنفرانس موافقت کرد که مسلم لیگ ایالتی با شعبات آن در نواحی مختلف دایر شود و موافقت کرد که، در انتخابات بعدی، از نامزدهای انتخاباتی مسلم لیگ حمایت کند. نخستین کنفرانس مسلم لیگ ایالتی در ماه اکتبر در شهر ناگپور تشکیل جلسه داد و شریف را به ریاست برگزید.

در هر حال، ابتکارات جناح در سراسر هند، در برخورد با سرسختی سازمانهای سیاسی، با شکست روبرو شد. راگهاوندرا راو، قبل از انتخابات، شماری از سیاستمداران مسلمان را تشویق کرد که در مبارزات انتخاباتی علیه کنگره، به او بپیوندند. در سال ۱۹۳۶، او از مقام خویش، یعنی عضویت امور داخله و کفالت والی، برای اعمال نفوذ در تعیین نامزدهای انتخاباتی استفاده برد. در میان این نامزدها، رثوف شاه (S. A. Rauf Shah)، اهل اکولا و گروهی از سیاستمدارانی که وفاداری به او را دینی بر خود می‌دانستند وجود داشتند. ۴۳ راو، به این ترتیب، شریف و حامیانش را که اگرچه در فهرست نامزدهای حزبی مسلم لیگ قرار داشتند، [ولی] تأیید رسمی جناح را به دست نیاوردند، منزوی کرد؛ نیز، در عوض حمایتی که رثوف شاه از مسلمانان رقیب به عمل می‌آورد، راو یکی از پیروانش را، در کابینه‌ای که بعد از انتخابات و قبل از آغاز کار رسمی کنگره در ژوئیه ۱۹۳۷ تشکیل شد، به وزارت منصوب کرد. ۴۴

سازمانهای سیاسی ایالتی نیز، بین سالهای ۱۹۳۷ تا ۱۹۳۸، از شریف امتیازاتی گرفتند. بر اثر تصمیم کمیته کار مبنی بر اجازه دادن به اعضای کنگره برای تشکیل وزارتخانه، دکتر کهار (Dr. N. B. Khare)، نخست وزیر انتخابی [ایالت]، با پیشنهاد وزارت دادگستری به سوی شریف شتافت به این امید که حمایت مسلمانان را نسبت به کنگره جلب کند. شریف پیشنهاد را پذیرفت، ولی، حامیان از پیروی او دست کشیدند، و این پندار که وزارت او رشوه‌ای سیاسی است قوت گرفت. ۴۵ در نتیجه، شریف نیز، در زمانی که بدون آگاهی کابینه، یکی از مستخدمین مسلمان دولت را، پیش از آن که مدت محکومیتش به جرم هتك ناموس سر آمده باشد، از زندان رها کرد به رسوایی سیاسی گرفتار آمد. ۴۶ بر اثر اعتراض شدید همگانی، شریف از کابینه استعفا داد و خود را در موقعیتی یافت که کنگره و مسلم لیگ، هیچکدام، او را نپذیرفتند.

بین سالهای ۱۹۳۷ و ۱۹۳۹، شعبه مسلم لیگ ایالات مرکزی، برای برابری با موقعیت دیگرگون شده سیاسی، روش جدیدی را در پیش گرفت. این شعبه، به رهبری رئوف شاه در صدد گسترش نظریاتش به توده وسیع تر مسلمانانی که در سیاست دخالت نمی کردند برآمد و ازین راه در پی مبارزه با کوششهای مشابهی برخاست که کنگره از طریق جنبش برخورد توده‌ای انجام داد. برتری نصیب مسلم لیگ شد. سیاستمداران مسلمان، به خاطر وجود تبعیض نسبت به مسلمانان و تبلیغ ارزشهای هندویی در برنامه رایگان کردن تحصیلات ابتدایی، وزارت کنگره را مورد حمله قرار دادند. افزون براین، لیگ در هیجاناتی مانند روز رستگاری و شکرگزاری جناح که بعد از استعفای وزارت کنگره در دسامبر ۱۹۳۹ برگزار شد، حمایت توده مردم را به دست آورد تأثیر این حرکتها در تشکیل شعبات جدید مسلم لیگ و بروز خشونت‌های قومی بیشتر نمودار بود. ۴۷ با استعفای این وزارت، در هر حال، سیاستمداران مسلمان به اتحاد خود با دولت بازگشتند و این پیوند را تا اولین انتخابات پس از جنگ جهانی دوم، به سال ۱۹۶۴، حفظ کردند. ۴۸

امنیت، برای مسلمانان ایالات مرکزی و برار در درجه اول اهمیت قرار داشت و در کنار آن دست یافتن به استقلال. در سال ۱۹۴۶، حزب کنگره در صدد برآمد تا مسلمانان را متقاعد کند که انتصاب مسلمانی به عضویت کابینه، نماینده بهترین منافع آنان است. ۴۹ به نظر می رسد که اکثریت سیاست‌اندیشان مسلمان این وضع را قبول کرده باشند. بعضی، یا دارایی کافی و یا منافع تجاری داشتند که آنان را از ترك کردن ایالت باز می داشت؛ دیگران چنان فقیر بودند که مسأله مهاجرت به فکرشان خطور نمی کرد. ۵۰ لاقلاً، بسیاری از مسلمانان ثروتمندتر کسب و کار و دارایی خویش را برچیدند و به پاکستان و یا به شهر مجاور، بوپال، عزیمت کردند و در آنجا شاهد کاستی گرفتن جمعیت مسلمان شهرهای بزرگی چون جبالپور شدند. ۵۱ ولی برای مسلمانانی که در پاکستان زندگی می کردند کمتر احتمال می رفت که خانه و کاشانه خود را ترك کنند و تنشهای سیاسی هندوستان

شمالی کمتر بر آنان تأثیر گذارد. مسائل مربوط به امنیت پس از سال ۱۹۴۷، در ایالات مرکزی و برار، و جانشینش یعنی، ایالت مادیاپرادش (Madhya Pradesh) همچنان توجه مسلمانان این نواحی را به خود مشغول می‌داشت. این ایالت در سال ۱۹۵۶ تشکیل شد. منابع عدم امنیت آنان از فقدان پشتیبانی دولت، از تبعیضات غیر قانونی متداول، و از آشوبهای قومی مجدد، سرچشمه می‌گرفت. سیاستمداران مسلمان برای از میان برداشتن عدم امنیت، از وفاداری به استعمارگران انگلیسی دست کشیدند و به دولت‌های کنگره [۷] در مرکز و در ایالت پیوستند. ۵۲٪ از نظر اقتصادی هم همان روشهای سنتی را ادامه دادند به این معنا که افرادی که توانایی مالی نداشتند مشاغل پایین‌تر، یا مشاغلی نظیر دکان‌داری را در پیش گرفتند و آنان که تو نکرتر بودند به همان مسایل ملکی و ملکداری، تجارت و حرفه‌های خود پرداختند. مسلمانان هندوستان مستقل نیز در پی امنیت اقتصادی و اجتماعی خود، بیشتر در پی همان منابعی برآمدند که در خلال دوره دوم حکومت استعماری کشور در اختیار داشتند.

پانوشتها

۱. رك:

Who's who in India (Lucknow, 1911), p. 31.

۲. رك:

R. V. Russell and Hira lal, *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*, vol. I (Macmillan, 1916), p. 248.

نیز به جدول شماره يك مراجعه کنید.

۳. همان مأخذ.

۴. رك:

Indian Statutory Commission (ISC), Vol. XVII, Selections from Memoranda and Oral Evidence by Non-Officials, Part II (London, 1933), pp. 503-504.

۵. رك: سرشماری هندوستان، سال ۱۹۲۱، جلد ۱۱، ایالات مرکزی و برار، قسمت دوم، جدول‌ها (از این پس C.P Tables، سرشماری ۱۹۲۱)؛ جدول سرشماری ایالات مرکزی مربوط به سالهای ۱۹۳۱، ۱۹۴۱؛

Census of India, 1921, Central Provinces and Berar, Part II,

نیز بنگرید به:

I. S. C Interim Education Report, Review of the Growth of Education in British India (London, 1930), p. 187.

نیز:

[۷] در اجرای یکی از مفاد قانونی که در سال ۱۹۳۵ به تصویب پارلمان بریتانیا رسید... در ایالات دولتهایی از اعضای کنگره تشکیل شد... و کنگره... وزیران دولتهای ایالتی را... منحصرأ از اعضای کنگره انتخاب کرده و زندگی من، صفحه ۱۰۳۳-م.

Review of the Administration of the Cp and Berar, 1937-40, Nagpur, 1940), p. 67.

نیز:

Census of India, 1921, vol. XI, Central Provinces and Berar, part I, Report, by N. J. Roughton (Nagpur, 1923), p. 118-9.

نیز:

C P Report, 1931 Census, pp. 278-284.

۶. نگاه کنید به جدول شماره ۲، در سال ۱۹۲۱. از هر یک هزار نفر بوهره‌ای ۵۴۶ نفر با سواد بودند.

۷. رک به:

I. S. C. Vol. XVII, Part II, pp. 503-4.

بنگرید به: جدول شماره یک.

۸. رک به:

C P. Tables, 1921 Census; C P Tables 1931 Census; C P Tables, 194 Census.

۹. رک به:

J. Best, Forest life in India (London, 1935), p. 101.

نیز:

C P Report, 1931 Census, p. 79-80.

نیز:

Statistical Abstract for British India, from 1929-30 to 1938-9, (Calcutta, 1941), p. 648-9. (از این پس SA)

۴،۴۴۹ وسیله نقلیه موتوری در سال ۱۹۳۱ و ۷،۱۲۳ وسیله نقلیه نیز در سال ۱۹۳۹ به ثبت رسید.

۱۰. نگاه کنید به جدول شماره ۲. جمعیت باسواد، بطور کلی، از ۴/۵٪ در سال ۱۹۲۱ به ۱۱/۷۶٪ در سال ۱۹۴۱ افزایش یافت.

۱۱. میزان مردان با سواد از ۸/۳۹٪ در سال ۱۹۲۱ به ۱۸/۸٪ در سال ۱۹۴۱ افزایش یافت. ارقام میزان زنان با سواد در همان سالها به ترتیب ۷۱٪ و ۴/۶٪ بود.

۱۲. آنان که از بالاترین سطوح سواد برخوردار بودند عبارتند از: گایاستها (Kayastha) که با سوادهای آنان از ۳۰/۳٪ در سال ۱۹۲۱ به ۴۶/۵۷٪ در سال ۱۹۳۱ افزایش یافت (آمار سال ۱۹۴۱ در دست نیست) شماره برهنهای باسواد از ۲۳/۶٪ به ۳۷/۲٪، و

بانیها (Bania)، از ۲۴/۵۳٪ به ۳۱/۵۶٪ افزایش یافت. تعداد باسوادان در میان افراد مرتبه دوم کاستها به قرار زیر افزایش پیدا کرد: ماراتاها از ۸/۱٪ به ۱۲/۹٪؛ راجپوتها از ۷/۴۵٪

به ۱۱/۴۲٪؛ کنبیها (Kunbi) از ۴/۰۵٪ به ۷/۶٪ افراد با سواد کاستهایی که از سطوح پایین سواد برخوردار بودند: دهوبیها (Dhobi) از ۲/۰۹٪، به ۳/۲۳٪، ماها (Mahar) از

۱/۳۸٪ به ۲/۹۰۶٪، افزایش یافت.

۱۳. رک به:

Legislative Council Proceedings (CPLC), Vol. III. Appendix E, 3 december, 1921.

نیز:

ISC, vol. XIII, Memorandum Submitted by the Government of the Central Provinces, Vol. I, Memorandum on the Working of the Reformed Constitution in the Central provinces, and Berar. (London, 1930).

نیز:

S.A. 1919-28

نیز: S. A. 1929-38, p. 302

در سال ۱۹۱۹، ۳۶ روزنامه و در سال ۱۹۳۹، ۸۹ روزنامه وجود داشت و عدد چاپخانه‌های ایالت در سالهای ۱۹۱۹-۲۰، ۱۰۷ و در سال ۱۹۳۸-۹، ۲۳۷ بود.

۱۴. نگاه کنید به پانویس ۱۲.

۱۵. رک به:

Madhya Pradesh Secretariat (MPS), General Administrations Department (GAD) 24-21, Oct. 1925.

تصویب‌نامه‌های کنفرانس غیر برهمن‌های ولایات مرکزی و برار، ۲۰ سپتامبر ۱۹۲۵، ص ۲-۳.

۱۶. رام رائو دشموکه، وکیل مدافع - زمیندار، نیز اهل امراواتی بود.

۱۷. رک به:

Hitavada (Nagpur), 22 June 1933, P. 8; 6 July 1933, p. 7; CPLC, vol. III, 20 Jan. 1932, pp. 146-8, 23 Jan. 1932, P. 405, vol. V, 1 March 1933, p. 699.

قانونی که در زمان وزارت دشموکه به تصویب رسید قانون کیش هندو و بنگاههای خیریه (Hindu Religious and Charitable Trusts Act.) بود که اداره کردن خیریه‌ها را که اکثر در دست برهمنها بود و قانون قرض دادن و گرفتن در ایالات مرکزی مربوط به بدهکاری کشتکاران را پیش‌بینی می‌کرد.

۱۸. رک: بمبئی کرونیکل، *Bombay Chronicle*، هشتم آوریل ۱۹۱۹، صفحه ۸ و

نهم آوریل ۱۹۱۹، صفحه ۷ و دهم آوریل ۱۹۱۹، صفحه ۸.

۱۹. همان نشریه، نهم آوریل ۱۹۱۹، صفحه ۷.

۲۰. برای جزئیات مربوط به جنبش خلافت مراجعه کنید به:

Enclosures to Political and Military Department (Pandm), Confidential Letter, no. 383-A/I (1924), 27 January 1925.

History of the Non-Cooperation movement in the C P and Berar; (از این پس CPB No-Cooperation)

نیز:

History of the Khilafat movement in the C P and Berar. (CPB Khilafat از این پس)

۲۱. برای اطلاع از این و درباره پاراگراف بعدی بنگرید به:

CPB Non-Cooperation, CPB Khilafat.

۲۲. آنان عبارت بودند از: محمد مسعودخان، روستاهای جهاتیس‌گره (Chhatisgarh):

صدیقی (M.K. Siddigui)، روستاهای ناگپور و سید مظفر حسین، روستاهای برار شرقی.

۲۳. رک به:

P. B. Mayer, "Mofussil: Political Change and Community Politics in Two Indian Provincial Cities"

(تر دکتر، چاپ نشده، دانشگاه ویسکانسین، ۱۹۷۱) ص ۳۳۸.

۲۴. رك:

D. Baker, *Changing Political Leadership in an Indian Province: the Central Provinces and Berar 1919-39* (New Delhi, 1979), ch. IV.

۲۵. برای آگاهی از عقاید تیلاکی‌ها بنگرید به:

Dr. B. S. Moonje (Moonje P), *Diary (D) 3*, 14 Jan. 1930; D 2, 29 Aug. 1930; Letter Pad (L) 64, B. S. Moonje to Editor, *The Times*, 15 Oct. 1931; D 4, 1 Dec. 1931.

۲۷. همان مأخذ، نامه ۳۷، ژانویه ۱۹۲۷.

۲۸. همان مأخذ.

۲۹. رك به:

ISC, Vol. XIII, C P Memorandum, Vol. 1, pp. 90-2.

۳۰. همان مأخذ، صفحات ۹۲-۳.

۳۱. رك به:

Shri Gururiji, the Man and his Mission (Delhi, 1965), p. 26; Home Political Department (Home Pol.), F-88, 1933. Activities of the Hanuman Vyayam Mandal and the Rashtriya Swayam Sevak Sangh, Quasi Military Organisations in CP, note by C.M. Trivedi, 26 Jan 1933. p. 3; F-32, C P and Berar Fortnight Report for the First Half of September (CPB FR 1/Sept.), 1927, p. 1.

۳۲. رك:

CPLC, vol, I, 16 Jan. 1924, pp. 7-27; 18 Jan. 1924, pp. 70-132.

۳۳. همان مأخذ، جلد ۲، ۸ مارس ۱۹۲۴، صفحات ۵۲-۲۴۱.

۳۴. این ائتلاف شامل ۱۳ نماینده، ۷ نماینده منفرد کنگره، ۶ نماینده مستقل، ۳ غیر-برهمن و سه نفر دیگر بود. ۱۶ نفر از سواراجیهای عضو کنگره نیز در آن بودند.

۳۵. رك به:

Home Pol., F-32, CPB FR 1/Jan. 1927, p. 1, CPLC, Vol. 1, 11 Jan. 1927, pp. 37-8.

۳۶. رك به:

Hitavada, 15 Sept., 1927, p. 6; 9 Oct. 1927, p. 6; 16. Oct. 1927, p. 14; 19 Jan. 1928, p. 1; Home pol., F-32, CPB FR 1/Sept. 1927, p. 1.

۳۷. رك به:

Shri Gururiji, p. 26; Home pol., F-88, 1933, Note by C.M. Trivedi; F-32, CPB FR/Sept. 1927, p. 1.

۳۸. رك به:

CPB Khilafat, p. 4.

۳۹. همان، ص ۵.

۴۰. رك به:

Hitavada, 30 August, 1928, p. 7; 26 Oct. 1930, p. 5; 14 Dec. 1930, p. 1; 18 Dec. 1930, p. 8; 20 Aug. 1931, p. 7; 6 Sept. 1931, p. 13; 10 March 1935, p. 9; CPLC, Vol. II, 26 Aug. 1931, p. 98; Vol XII, 27 July 1936, pp. 3-8.

۴۱. همان.
vol. XII, 3 March 1934, Appendix B, p. 799; Moonje P., D 6, 15 Jan. 1934.
۴۲. رك به:
CPLC, Vol. XII, 27 July 1963, p. 5.
۴۳. رك به:
Hitavada, 9 December 1936, p. 9.
۴۴. یکی از وکلای دعاوی اهل راجپور به وزارت منصوب شد، رك به:
S. W. A. Rizvi.
۴۵. برای آگاهی از جزئیات انتصاب شریف به وزارت نگاه کنید به:
Hitavada, 9 July 1937, p. 4; 14 July 1937, p. 6; 16 July 1937, p. 3; 26 Sept. 1937, p. 6; Times of India (Bombay), 15 July 1937, p. 8.
۴۶. نام این کارمند دولت سید ظفر حسین، بازرس قبلی مدارس برار بود. نگاه کنید به:
Papers of E. Raghavendra Rao, A. V. Thakkar to N. B. Khare; Papers of N. B. Khare, 108, iii, Notes and Orders issued by the CP and Berar Government, regarding the Petition of Mercy from Syed Zafar Husain, Register no. 283 - xiv, Note, M. Y. Shareef, 6 Feb. 1938.
- برای اطلاع از بحث تازه‌ای که در این باره شده است رك به:
B. R. Tomlinson. *The Indian National Congress and the Raj 1929-1942: The penultimate phase* (London, 1976), p. 92.
۴۷. برای اطلاع از فعالیت‌های سیاستمداران مسلمان بین سال‌های ۱۹۳۷ و ۱۹۳۹ بنگرید به:
Hitavada, 15 Jan. 1939, p. 8; 10 Feb. 1939 p. 8; 12 Feb. 1939, p. 8; 24 Sept. 1939, p. 2, 15 Nov. 1939, p. 3; 15 Dec. 1939, p. 5; 24 Dec. 1939, p. 5, 29 Dec. 1939, p. 7; D. P. Mishra et al. (eds.), *The History of Freedom Movement in Madhya pradesh* (Nagpur, 1956), pp. 434-5; Home pd., 18-10, CPB FR 2/Oct. 1937, p. 1; 18-11, CPB FR 1/Nov. 1937, p. 2; 18-12, CPB FR 2/Dec. 1937, pp. 2-3; 18-1 CPB FR, 2/Jan. 1938, pp. 2-5; 18-5, CPB FR 1/May 1938, p. 3; 18-6, CPB FR 2/Jane 1938, pp. 2-3.
۴۸. بنگرید به:
M. P. *Freedom Movement*, pp. 454-5.
۴۹. آن وزیر مسلمان دکتر م. حسن بود.
۵۰. این نتیجه از بحث با دکتر میر (Peter Mayer)، دیپلمات سیاسی، دانشگاه آدلاید (Adelaide) که برای تز دکترای خود در جبالپور تحقیق کرده است حاصل شد.
۵۱. رك به:
R. Gopal, *Indian Muslims: A Political History 1858-1947* (Bombay, 1964) p. 322; P. B. Mayer, Ph. D. thesis, Wisconsin, p. 67.
- میر Mayer اطلاعات مربوط به بهوپال را در نتیجه مصاحبه‌هایی که در جبالپور انجام داده بدست آورده است.
۵۲. رك، همان، ص ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۵۰، ۳۵۷.

قوم‌گرایی در ایالات: بنگال و پنجاب در سالهای ۱۹۲۲ - ۱۹۲۶

مشیرالحسن

ایجاد روابط دوستانه میان اقوام هندو و مسلمان یکی از کارهای برجسته سیاستهای هند در خلال جنبشهای خلافت و عدم همکاری بود. به‌مرحال، در پایان سال ۱۹۲۲، بنای وحدت قومی از هم پاشید و طرفداران جنبش خلافت هم‌پیمانان هندوی آنها، اتهامهای تندی به یکدیگر نسبت دادند که آشوبهای قومی اواسط دهه ۱۹۲۰ را در پی داشت. ۱ بسیاری از قهرمانانی که در راه سازگاری روابط قومی می‌کوشیدند کاملاً تغییر جهت دادند و به سیاستهای تیره‌کننده روابط قومی کشیده شدند. همین‌طور، بعضی از رهبران جنبش عدم همکاری، همتاهای سمج‌تر خود را ترك گفتند و در شوراهاى قانون‌گذارى، کرسیهای دولتی را تصاحب کردند. وزیر کشور [دولت بریتانیا] در امور هندوستان، در سال ۱۹۲۲، با احساس پیروزی چنین گفت:

«ما بنگال را تجربه کرده‌ایم، بنگال تحت سرپرستی درمی‌آید؛ بنگالی که تا به حال یکی از مراکز خطر هندوستان بوده است و اگر چه همچنان در معرض دشواریها و خطراتی قرار دارد که هیچ بشری نمی‌تواند آنها را ریشه کن کند. تنها راه چاره آن است که به عنوان ایالتی از هند بریتانیا تحت سرپرستی درآید. در آن صورت شاید در آنجا هم مثل قسمت‌های دیگر هند بریتانیا جنبش بنیادگرایی کاهش یابد. ... بزرگترین اقدامی که شده است، جلب همکاری افرادی است که بدون همکاری آنان، دولت دیر یا زود ناگزیر از پا درمی‌آمد. متفکران پیشرو، بدگمانهای سال ۱۹۱۰، همکاری کنندگان امروزند؛ بعضی از آنان با فعالیت و جدیت در امور دولت مشارکت می‌کنند.»^۲

در مورد رشد خصومت قومی، در دهه ۱۹۲۰، تعبیرات گوناگونی دیده می‌شود. گزارشهای دولتی، از این امر، به عنوان اتحاد «زودگذر» و «غیرطبیعی» پان-

اسلامیست‌ها یا حامیان هندوی آنها یاد می‌کند؛ در حالی‌که، دیگران گاندی را به خاطر آن‌که دین را با سیاست آشنا کرد و «تمایلات قلبی» و «قوای محرکه مسلمانان را مثل فرانکشتاین بیدار کرد، مسؤول می‌شناسند؛ تمایلاتی که حال دیگر بسیار دشوار است که از شدتش بکاهیم.»^۲ این توضیحات، که نویسندگان امروزی، بی‌هیچ نقدی، آن را پذیرفته‌اند، فزونی گرفتن خصومت‌های قومی را با دگرگونیهایی که در ساخت روش حکومت جامعه به وجود آمد و با گسترش ناموزون جوامع مختلف هند بریتانیا، نمی‌تواند مربوط کند. افزون بر این، با دقت در فعالیتهای رهبران ناسیونالیست، درمی‌یابیم که آنان از کشف ریشه‌های ناحیه‌ای قوم‌گرایی درمانده بوده‌اند. در نتیجه دانش ما در مورد مردانی که امور سیاسی قومی را سازمان دادند، انگیزه‌هایشان، وابستگی‌شان با دولت و با دیگر گروه‌های جامعه هند ناقص می‌ماند. وجود این نقیصه در ادراک ما، سبب شده است که برخی عقاید و نظریات کلیشه‌ای درباره ریشه‌ها و گسترش پدیده قوم‌گرایی رواج یابد.

در این مقاله، رشد قوم‌گرایی رادر دو ایالت هند بریتانیا، یعنی بنگال و پنجاب، مورد بررسی قرار می‌دهیم. بحث اصلی این مقاله آن است که دگرگونیهایی سیاسی نشأت گرفته از قانون سال ۱۹۱۹، صف‌آراییهای موجود قومی [آن زمان] را تقویت کرد و منافع مشترک قومی گروه‌های قومی بخصوصی را نیز یکپارچه و محکم کرد. از آن طرف، انتقال قدرت سیاسی، که ناسیونالیست‌ها با سروصدا خواستار آن بودند، شکافهای موجود جامعه هند را عمیق‌تر کرد و مانع وحدت اجتماعی - اقتصادی طبقات، کاست‌ها و اقوام گوناگون هند شد. مأموران دولت بریتانیا، اثرات تفرقه‌اندازی «خودمختاری» را با شغف ثبت کردند.

۲

۱

یکی از حقایقی که، به ندرت، در تاریخ هندوستان، از آن یاد شده است آن است که فروریختن کنگره خلافت در زمینه ملی، با کوششی شدید برای کسب قدرت، نفوذ و حمایت در این دو ایالت مصادف شد. دلایل امر دور از دسترس نیست. برخی از تاریخ‌نویسان، به شوق تأکید بر وحدت جنبش ملی و مبارزات ضد استعماری آن، تفرقه‌ها و نفاقهایی را که زمینه‌های گوناگون مسائل سیاسی هندوستان را دچار طاعون کرد، ندیده گرفته‌اند. نتیجه آن شد که یا توجه ناقصی به پدیده قوم‌گرایی معطوف شد، و یا قوم‌گرایی، به معنای یک تفکر نادرست و ابزاری برای سیاست بریتانیایی «تفرقه بیانداز و حکومت کن»، توضیح داده شد. این هر دو برداشت چندان نامربوط هم نیست؛ ولی برای آن‌که به اهمیت مسأله قومی پی ببریم، لازم است که شرایط خاص محلی و ناحیه‌ای را بررسی کنیم. این امر، به ویژه در دهه ۱۹۲۰ مصداق دارد. دهه ۱۹۲۰، سالهایی است که طی آن

صحنه رقابت‌های قومی از مرکز به ایالت‌هایی کشیده شد که برنامه اصلاحات مونتاگت - چلمسفورد در آنجا در دست اجرا بود. این صحنه است که ما برای توضیح دادن جریانی که به‌رشد خصومت‌های قومی منجر شد، باید به آن برگردیم.^۴

ریشه رقابت‌های قومی می‌تواند در اصلاحات مورلی - مینتو باشد. اصلاحاتی که با ایجاد حوزه‌های انتخابیه جداگانه، تفرقه میان مسلمانان و هندوها را شدیدتر کرد و روح انحصارطلبی سیاسی را پرورش داد. تأثیر این اصلاحات بر مسلمانان مشخص بود؛ مسلمانانی که سود قوم خود را در پافشاری برای دستیابی به امنیت و امتیازهای ویژه برابر با «نیروی سرانه، موقعیت اجتماعی، نفوذ محلی و نیازهای اجتماعی» قوم مسلمان می‌دیدند. این امر به ایجاد اتحادیه‌هایی انجامید که [گرچه] ظاهراً نمایندگی تمام مسلمانان هند، از آن فهمیده می‌شد ولی فقط نماینده منافع زمینداران مسلمان، پیشه‌وران و کارمندان دولت بود. هدف آنها این بود که در ترکیب جدید قدرت [حکومت] موقعیت مستحکمی برای خود تأمین کنند که این موقعیت مستحکم برگرد شورا‌های قانون‌گذاری دور می‌زد؛ برای آنها حفظ منافع جامعه، در واقع، بهانه‌ای بود که زیر پوشش آن، سهمی از قدرت سیاسی و حمایت [دولت] را به دست آورند. صاحب‌منصبان دولتی راج [حکومت‌های ایالتی] چشم خود را بر این حقیقت دوختند و هرگز صفات ویژه نمایندگی سازمانهایی را که عنوان سراسر هند را برخوردار داشتند، مثل اتحادیه ملی مرکزی پیروان محمد و اتحادیه مسلمان سراسر هند، مورد سؤال قرار ندادند؛ [بلکه] برعکس، از این سازمانها حمایت کردند و برای حفظ موازنه قدرت در برابر تمایل رو به رشد ناسیونالیسم انقلابی از آنها استفاده کردند.^۵

در هر حال، اصلاحات مورلی - مینتو ارتباط‌های فوق قوم‌گرایی زمینداران و پیشه‌وران را با سازمانهای سیاسی از میان نبرد. این امر، بخشی به علت نضج سیاسی و دینی کشور از سال ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۸ بود که پیوندهای میان دو قوم را نیرومند کرد و راه را برای اتحاد مسلمانان و هندوها هموار کرد؛ و بخشی به این علت بود که اصلاحات [یادشده] خواسته‌های ناسیونالیستی هندوستان را برآورده نمی‌کرد. در این اصلاحات اعطای امتیاز اساسی خاصی دیده نمی‌شد؛ زمینه عمل‌کرد شورا‌های قانون‌گذاری - چه در حوزه اداری و چه در حوزه مقننه - شدیداً محدود بود و گروه‌های اکثریت غیر اداری، بیشتر صوری بود تا واقعی.^۶

افزون بر این نواقص، مزایای این اصلاحات در اصل، نصیب زمینداران می‌شد و نه پیشه‌وران که با ناتوانیهای ویژه خود دست به گریبان بودند.^۷ فریاد دادخواهی گروه‌های حرفه‌ای کنگره و مسلم‌لیگ به یک اندازه بلند بود و آنان در دسامبر ۱۹۱۶، طرح خود را برای انجام اصلاحات قانون اساسی تنظیم کردند.

از طرف دیگر، اصلاحات مونتاگت - چلمس‌فورد، دگرگونیهای قابل توجه متعددی را در ساخت مسایل سیاسی هند آغاز کرد. در مورد قانون‌گذاری، این

اصلاحات، شماره انتخاب‌کنندگان را افزایش داده و شوراهای قانون‌گذاری ایالتی و مرکزی را با تشکیل اکثریتی از اعضای غیر اداری و منتخب بسط داد. (نگاه کنید به جدول شماره ۱). در مورد امور اداری، اصلاحات مونتگت - چلمسفورد، کارهای دولت را میان ادارات «اختصاصی» و «انتقالی» تقسیم کرد. ادارات «اختصاصی» را شورای حکمرانی ایالت اداره می‌کرد، ولی کنترل ادارات مهمی نظیر آموزش و پرورش، کشاورزی و خودمختاری محلی متمرکز در ادارات «انتقالی» به دست وزرایی سپرده شد که در برابر شورای قانون‌گذاری مسؤول بودند. این نظام نوعی حکومت دو پایه بود.

در واحدهای خودمختاری داخلی نیز، شرایط شرکت در انتخابات آسانتر شد، صاحب‌منصبان و عناصر منتصب از شرکت در انتخابات منع شدند و نفس مسأله انتخاب رواج زیادی یافت. در سالهای ۱۹۲۰-۱۹۲۱، شمار کلی شهردارهای بنگال ۱۱۶ بود و نظام انتخابی در همه این شهرداری‌ها، بجز در پنج‌تای آنها، اجرا شد. اصلاحاتی که در پنجاب آغاز شد روند آزادسازی کمیته‌های شهرداری از قید سرپرستی دولتی را به حرکت درآورد. در سالهای ۱۹۲۲-۱۹۲۳، دست کم ۷۵ درصد اعضای این کمیته‌ها انتخابی بودند که بر اثر بهبود تسهیلات رای‌گیری به این کمیته‌ها برگشتند. قانون هیأت‌های نواحی سال ۱۹۲۲، که در اولین شورای بعد از اصلاحات، به تصویب رسید، هیأت‌های نواحی را، به‌طور کامل، به رسمیت شناخت. عنصر دولتی از صحنه خارج شد؛ حق رای‌دادن به بسیاری دیگر از مردم داده شد، و شمار اعضای منتخب افزایش یافت.

این تغییرات، صورت ظاهری از حقیقت به اندیشه خودمختاری بخشیده. برای نخستین بار انبوهی از مشاغل وابسته به بهداشت همگانی، اقدامات بهداشتی و آموزش و پرورش تحت کنترل مؤثر هندی‌ها قرار گرفت و آنها قدرت زیادی کسب کردند که توانستند از آن قدرت به نفع دوستان، بستگان و همکیشان خویش استفاده کنند. ارزش مقام نیز در واحدهای محلی، تا حد زیادی، تقویت شد. رئیس و اعضای هیأت‌های محلی، ناحیه‌ای، اتحادیه‌ها و شهرداریها تقریباً همه‌کاره تمام بخشهای محلی شدند. امکان استخدام در مشاغل مهم را فراهم کردند؛ آموزش در مدارس ابتدایی را تقریباً در کنترل کامل گرفتند، برای تصدی‌خدمات عمومی قرار داد بستند، اجازه تشکیل بازارها و اجرای نمایش، را تضمین کردند، راه برگزاری مراسم راه‌پیمایی دینی را هموار کردند و قدرت تحمیل مالیاتهای محلی را دارا شدند. جواهر لعل نهرو خاطر نشان ساخته است که: «شوراهای شهرداریها شمار کثیری از افراد را در ادارات گوناگون استخدام کردند و به این طریق تعداد بیشماری پشتیبان را در اختیار داشتند.» او اضافه می‌کند که در مقام رئیس‌شورای شهرداری الله‌آباد: «از دست متقاضیان استخدام به ستوه آمدم ... یادداشتها و توصیه‌نامه‌ها بود که از دوستانم برایم می‌آوردند و کوششها می‌کردند تا مرا به نفع

جدول شماره ۱
ترکیب شوراهای قانون گذاری که در اجرای موثقاتک-چلمس فورداثر شد

منخب	در انتخابات عمومی				در حوزه های انتخابیه قومی							در حوزه های انتخابیه				منتخب				مدرس بیشی بنگال ولایات متحده پنجاب بیهار و اوریسا ایالات مرکزی آسام							
	بیشی بنگال ولایات متحده	پنجاب بیهار و اوریسا ایالات مرکزی آسام	بیشی بنگال ولایات متحده	پنجاب بیهار و اوریسا ایالات مرکزی آسام	سنتی موسلمانی مسلمانی	موسلمانی غیر مسلمانی موسلمانی غیر مسلمانی	موسلمانی غیر مسلمانی موسلمانی غیر مسلمانی	موسلمانی غیر مسلمانی موسلمانی غیر مسلمانی	موسلمانی غیر مسلمانی موسلمانی غیر مسلمانی	موسلمانی غیر مسلمانی موسلمانی غیر مسلمانی	موسلمانی غیر مسلمانی موسلمانی غیر مسلمانی	موسلمانی غیر مسلمانی موسلمانی غیر مسلمانی	موسلمانی غیر مسلمانی موسلمانی غیر مسلمانی	موسلمانی غیر مسلمانی موسلمانی غیر مسلمانی	موسلمانی غیر مسلمانی موسلمانی غیر مسلمانی	موسلمانی غیر مسلمانی موسلمانی غیر مسلمانی	موسلمانی غیر مسلمانی موسلمانی غیر مسلمانی										
۹	۱۱	۱۱	۸	۷	۶	۵	۱	۱	۱	۱	۲	۱	۱	۲۰	۶	۳	۳	۲۰	۶	۹۸	۶	۶	۲۴	۱۲۷	۱۲۷	۱۲۷	
۱۱	۳۵	۳۵	۵۲	۲۰	۶۶	۲۹	۲۲	۱۱	۷	۱۵	۲۱	۱۰	۱۰	۲۹	۴	۳	۷	۲۹	۸۶	۹۸	۱۱	۵	۲۳	۱۱۱	۱۱۱	۱۱۱	
۱۱	۳۵	۳۵	۵۲	۲۰	۶۶	۲۹	۲۲	۱۱	۷	۱۵	۲۱	۱۰	۱۰	۲۹	۴	۳	۷	۲۹	۸۶	۹۸	۱۱	۵	۲۳	۱۳۹	۱۳۹	۱۳۹	
۸	۵۲	۵۲	۶۰	۲۰	۶۶	۳۰	۲۵	۱۰	۳	۳	۶	۶	۶	۳۰	۶	۶	۳	۳۰	۱۰۰	۱۰۰	۱۰	۵	۱۸	۱۲۳	۱۲۳	۱۲۳	۱۲۳
۷	۱۳	۱۳	۲۰	۲۰	۴۴	۴۴	۲۷	۷	۲	۲	۷	۷	۷	۴۴	۴	۴	۲	۴۴	۷۱	۷۱	۷	۶	۱۶	۹۳	۹۳	۹۳	۹۳
۶	۴۲	۴۲	۴۸	۲۰	۱۹	۱۹	۱۵	۹	۳	۳	۹	۹	۹	۱۹	۵	۵	۳	۱۹	۷۶	۷۶	۹	۷	۲۰	۱۰۳	۱۰۳	۱۰۳	۱۰۳
۹	۳۱	۳۱	۴۰	۲۰	۷	۷	۶	۷	۳	۳	۷	۷	۷	۷	۳	۳	۳	۷	۵۴	۵۴	۷	۶	۱۰	۷۰	۷۰	۷۰	۷۰
۱	۲۰	۲۱	۲۱	۲۱	۱۲	۱۲	۱۲	۶	۶	۶	۶	۶	۶	۱۲	۶	۶	۶	۱۲	۳۹	۳۹	۶	۵	۹	۵۳	۵۳	۵۳	۵۳

Statement Exhibiting the Moral and Material progress and condition of India (London, 1921), Cmd. 202, p. 249.

ماخذ:

متقاضیان گوناگون تحت تأثیر قرار دهند. هر اندازه که حوزه و شعاع عمل مؤسسات محلی وسیعتر می‌شد قدرت و حیطة نفوذ آنها نیز به همان اندازه افزایش می‌یافت. در چنین شرایطی، طبیعی بود که گروههای متنفذ نواحی بر سر مقامی در واحدهای محلی به رقابت برخیزند، و طبیعی بود که متحدین آنان نسبت به فردی که انتخاب می‌شد جداً ابراز علاقه کنند.

تأثیرات دیگر گونیهای ناشی از اصلاحات مونتاگ - چلمس فورد بر وابستگیهای قومی چه بود؟ بررسی اخیر بروشنی نشان می‌دهد که وسعت بخشیدن به شوراهای قانون گذاری، تسهیل حق رأی و گسترش حوزه و فعالیتهای واحدهای محلی در رشد بیداری قومی سهم به سزایی داشت؛ شکافهای موجود را شدیدتر کرد و صف آراییهای قومی را تقویت کرد. این اصلاحات که از سال ۱۹۲۱ تا ۱۹۲۶ آشکارا مشهود است نتیجه عوامل متعددی است. بدون شك، نخستین عامل، ابقای حوزه‌های انتخابیه قومی در اصلاحات مونتاگ - چلمس فورد و گسترش تدریجی آنها به واحدهای محلی بود. کاربرد این اقدام در دوران جنبشهای خلافت و عدم همکاری تشخیص داده نشد. در دوران این جنبشها بود که روحیه ضد دولتی به حد اعلا رسید، و اکثریت رهبران کنگره و مسلم لیگ انتخابات ایالتی سال ۱۹۲۰ را تحریم کردند. در سال ۱۹۲۲، در هر حال، جنبش عدم همکاری نیروی خود را از دست داده بود و شکاف میان سیاستمداران هند رو به وسعت گذاشته بود. در شوراها قوم گرایی، چهره زشت خود را نشان داد و در مسائلی همچون ذبح گاو، نمایندگی مسلمانان در سازمانهای محلی و خدمات همگانی تمایل مشخصی نسبت به دسته بندی قومی دیده شد. مسلمانان در طلب نمایندگی قومی و اختصاص مقامات به قوم خود بودند؛ از طرف دیگر، هندوها مخالف چنین خواسته‌هایی بودند و بویژه با اختصاص دادن حوزه‌های انتخابیه جداگانه به مسلمانان مخالفت می‌کردند. بسیاری از هندوهای ایالتهای مرکزی، به نشانه مخالفت با قانون اصلاحی مارس ۱۹۱۶ جهانگیرآباد، از هیاتهای شهرداریها استعفا دادند و یا آنرا تحریم کردند، و در سال ۱۹۲۲ بسیاری از هندوهای پنجاب نیز چنین کردند. این هر دو مورد، به نشانه مخالفت با امتیاز نمایندگی جداگانه بود. زمانی هم که سورندرانات بانرجی، یعنی نخستین وزیر حکومت خودمختار محلی بنگال، موافقت کرد که طبق لایحه قانونی سال ۱۹۲۳ شهرداری، حوزه‌های انتخابیه جداگانه واگذار شود، طبقات پیشه‌ور و تجاری هندو هیجان شدیدی علیه او به راه انداختند. ۱۱ روزنامه «آمریتا بازار پاتریکا» که یکی از مبارزین مخالف با انتخاب بانرجی در عضویت شورای بنگال بود در سال ۱۹۲۳ نوشت: «او چگونه می‌تواند با هیات موکلان غیر مسلمان حوزه، با این سابقه شومی که [این هیات] در فعالیتهای ضد مسلمانان دارد روبرو شود؟»^{۱۲}

عامل مهم دیگری که رقابتهای قومی را عمیق‌تر کرد، سپردن قدرت به دست هندوها بود. همان طوری که بررسیهای اخیر نشان داده است، سپردن قدرت به دست

هندیها منجر به منازعه بر سر کسب قدرت و حمایت شد. ۱۲ اگر آن دو قوم بزرگت همسان پیشرفت می‌کردند، این وضع پیش نمی‌آمد. ولی این‌چنین نبود. نتیجه آن‌که، در بعضی ایالات، مثل بنگال، که مسلمانان آنجا از نظر اقتصادی و سیاسی ضعیف بودند، نمایندگان زیادی در شورا نداشتند و به این دلیل، کمتر می‌توانستند از اصلاحات سود ببرند. مسلمانان بنگالی، طبیعتاً احساس می‌کردند که باید از وضع اکثریت خود استفاده کامل ببرند^{۱۴}، و بنابراین، آنها در طلب امتیازات و تأمینات بودند. از طرف دیگر، هندوها، تنها به این امر راضی بودند که در جاهایی که مسلمانان در اقلیت قرار داشتند، به شرطی که با حوزه‌های انتخابیه غیر مجزا موافقت داشته باشند، به‌طور موقت، کرسیهایی به آنان اختصاص دهند.

به این ترتیب، در منازعه بر سر کسب قدرت، صحنه برای رقابتی شدید چیده شد. طرز عمل شوراهای قانون‌گذاری پنجاب و بنگال منشأ بروز این منازعات شد. ما به ایالتهایی که در آنجا قدرت، دست‌کم تا حدودی به نسبت جمعیت تقسیم شده بود خواهیم پرداخت. بنابراین، اقوامی که در اکثریت بودند برای تثبیت مقام خود وسایلی یافتند، در حالی‌که، اقلیتها ناچار بودند، ادعاهای خود، یعنی، به رسمیت شناختن آنان بر حسب میزان مشارکت آنها در درآمدهای ایالت، سطح بالای سواد آنها و تسلط کلی آنان بر خدمات دولتی و مشاغل آزاد، اصرار ورزند، و به این وسیله از خویشتن دفاع کنند. طولی نکشید که شوراهای قانون‌گذاری میدان نبردهای بیشماری شد.

۲

در پایان سال ۱۹۲۲، کمیته تحقیق [جنبش] نافرمانی عمومی، منتصب کنگره، دریافت که کشور آماده نافرمانی نیست. ولی این امر، میان آنان که علاقه‌مند به ادامه تحریم شوراهای جدید بودند و آنان که اصرار داشتند تا تحریم گاندى علیه ورود به شورا نقض شود جدالی پیش نیاورد. داس، در کنگره گایا (Gaya)، که در دسامبر ۱۹۲۲ برگزار شد، با اشتیاق، از ورود به شورا، دفاع کرد. این دفاع را «مخالفین اصلاحات» مردود دانستند. سپس آنان که مخالف عقیده عمومی بودند، خود را در حزب سواراج - خلافت - کنگره سازمان دادند و داس، رهبر و موتی لعل نهرو و سه نفر دیگر، دبیران آن حزب بودند. در تمام مدت تابستان ۱۹۲۳، سواراجی‌ها پیوسته پیشرفت کردند. سرانجام در سپتامبر ۱۹۲۳، ورق به نفع آنان برگشت. کنگره، تحریم را به نفع ورود به شورا تغییر داد و به آنان امکان داد تا «دژ بوروکراسی» را هم از درون و هم از بیرون شوراها درهم بشکنند. سواراجی‌ها، در انتخابات ایالات مرکزی اکثریت قاطعی به‌دست آوردند. داس، در بنگال، به عنوان تدبیری برای تأمین آراء، با مسلمانان پیمانی خصوصی

بست و سواراجی‌ها، در آنجا نمایندگی قویترین گروه منحصر به فرد را از آن خود ساختند. در ولایات متحد و بمبئی، گرچه شمار قابل توجهی از سواراجی‌ها [به شورا] بازگشتند، ولی، از اکثریت آرا برخوردار نشدند و در پنجاب، مدرس، بیهار و اورپسا، نیز، خیلی ضعیف بودند.

شماره سواراجی‌ها، در بنگال، ۴۷ نفر بود. بیش از یک سوم اعضای حزبی آنان در شورا مسلمانان بودند. بنابراین، بدون کمک مسلمانان، داس و پیروانش نمی‌توانستند به هدف خود، یعنی، درهم‌شکستن ماشین شورا از درون دست یابند. در تلاش برای کسب حمایت مسلمانان، داس بین سپتامبر و اوائل دسامبر ۱۹۲۳، با سیاستمداران مسلمان بنگالی پیمانی بست. مواد اصلی آن پیمان عبارت بودند از:

۱- نمایندگی شورای ایالتی براساس جمعیت با حوزه‌های انتخابیه جداگانه برای مسلمانان.

۲- نمایندگی واحدهای محلی - هیاتهای ناحیه‌ای و شهرداری - به نسبت ۶۰ به ۴۰ در هر ناحیه: ۶۰ برای قومی که اکثریت داشت و ۴۰ برای قومی که در اقلیت بود. مسأله بود یا نبود حوزه‌های انتخابیه جداگانه، بی‌جواب ماند.

۳- انتصابات دولت، ۵۵ درصد کرسیها برای مسلمانان ثابت ماند و ۴۵ درصد بقیه برای اقوام دیگر.

۴- تحمل عتاید دینی مخالف و هماهنگی قومی؛ قرار شد نواختن موزیک در جلو مساجد قدغن شود و مسلمانان از آزادی کشتن گاو برای مقاصد دینی (قربانی) برخوردار شوند.

داس، از طریق این امتیازات سخاوتمندانه خارق‌العاده، حمایت چشمگیر مسلمانان را در صندوق آرا و در شورا به دست آورد که در آنجا او موفق شد حزب سواراج را بر زمینه‌هایی ورای قوم‌گرایی سازمان دهد. این حزب چند نفر عضو مسلمان داشت که با همکاری همقطاران هندوی خود، در امور شورای قانون-گذاری بنگال کارشکنی می‌کردند. در واقع، به درخواست مولوی نورالحق چودری بود که درخواست حقوقهای وزارتی، در ۲۴ مارس ۱۹۲۴، رد شد. درخواست جدید تأمین حقوق نیز در ۲۶ اوت با شکست روبرو شد. این بود که وزرا استعفا دادند و لایتن (Lytton) حاکم ایالت، مسؤولیت موقت ادارات انتقالی را برعهده گرفت. در هر دو مورد، آرای مسلمانان، داس را توانا ساخت تا قابلیت اجرایی حکومت دو پایه را از بین ببرد. ۱۵

به هر حال، پیوستگی داس با مسلمانان بر شالوده لرزانی قرار داشت، زیرا این پیوستگی به بهای بسیار گزافی به دست آمد، بهایی که هندوها آماده پرداخت آن نبودند. پیمان بنگال، که اساس پیوستگی با مسلمانان را فراهم آورد، مفاهیمی جدی برای هندوها دربرداشت؛ هندوهایی که، در این مدت طولانی، از نظر آموزش

و پرورش غربی و بهره‌مندی‌های سیاسی و اقتصادی گوناگون ناشی از آن، از مسلمانان پیشی گرفته بودند. این امر تفوقی را که مالکان و طبقات حرفه‌ای و تجارتمندی هندو از آن برخوردار بودند به خطر انداخت و آنها را با منظره تأسف‌بار از دست دادن منافع خود به نفع طبقه‌ای نسبتاً نو، یعنی پیشه‌وران مسلمان و بازرگانان داخلی روبرو کرد.

پیمان بنگال، کرسیهای مسلمانان را در شورای قانون‌گذاری از ۴۰ درصدی که در پیمان لکنهو پیش‌بینی شده بود به ۵۵ درصد بالا برد؛ به دیگر سخن، هندوها ناگزیر ۱۵ درصد کرسیهای خود را به نفع مسلمانان از دست دادند. در واحدهای محلی، این اساس نمایندگی، تهدیدی برای به هم خوردن موازنه قدرت به نفع مسلمانان بود، به ویژه در آن نواحی که آنان اکثریت جمعیت را تشکیل می‌دادند. مثلاً، در داکا مسلمانان ۶۰ درصد جمعیت را تشکیل می‌دادند، ولی فقط ۲۷/۲ درصد کرسیهای هیأت‌های ناحیه‌ای را در دست داشتند. از سوی دیگر، هندوها علی‌رغم آن‌که در اقلیت بودند، ۷۲ درصد این کرسیها را در اختیار داشتند. پیمان بنگال، در هر حال اصل ۶۰ به ۴۰ نمایندگی (۶۰ کرسی برای قوم اکثریت، و ۴۰ کرسی برای اقلیت) به مفهوم افزایش نمایندگان مسلمانان از ۲۷/۲ درصد به ۶۰ درصد بود، یعنی کاهش نمایندگان هندو از ۷۲ درصد به فقط ۴۰ درصد. جدول شماره ۲ تعداد نمایندگان هندو و مسلمان در هیأت‌های محلی و ناحیه‌ای، با درصد جمعیت این دو قوم را نشان می‌دهد و مفاهیمی را که اصل ۶۰ به ۴۰ در ترکیب قومی واحدهای محلی بنگال در خود داشت بیان می‌کند. آشکار است که پیمان بنگال به مسلمانان فرصت داد تا کنترل واحدهای محلی را در دست بگیرند و موقعیت خود را در واحدهای دیگر بالا ببرند. اصلاحات مونت‌آگ-چلمس فورده روندی را آغاز کرده بود که به موجب آن مسلمانان توانستند کنترل حمایت محلی را از دست زمینداران و مشتریان آنان خارج کنند؛ پیمان بنگال، در همان جهت، یک قدم فراتر رفت.

اعتقاد داس بر این بود که پیمان بنگال [امتیازی] به بیش از آنچه که مسلمانان انصافاً و حقاً، سزاوارش بودند به آنان نمی‌بخشید؛ ولی شمار اندکی از هندوها با وی هم‌رای بودند. آنان پیمان بنگال را معامله‌ای یک‌جانبه می‌دانستند و اثری عظیمی علیه آن برپا کردند. این آشوب را سورندرانات بانرجی و گروه او رهبری کردند. اینان از شکست خردکننده‌ای که در آرای انتخاباتی متحمل شده بودند ناراحت بودند و علاقه‌مند بودند که برای ضربه زدن به سواراجی‌ها به هر وسیله‌ای دست یازند. مجامع حفاظت گاو در بنگال نیز با شرطی که به ذبیح گاو مربوط می‌شد مخالفت می‌کردند.

گردهمایی پشت‌گردهمایی بود که تشکیل شد، در حالی که بانرجی، پال و مهاراجه دربهانگا (Darbhanga) که یکی از حامیان جنبش تجدید حیات مذهب

جدول شماره ۴

عضویت هندوها و مسلمانان در هیاتهای محلی و ناحیه‌ای در تمام نواحی بنگال (بجز دارجلینگ)،
۱۹۲۳

درصد نمایندگی در هیاتهای محلی		درصد نمایندگی در هیاتهای ناحیه‌ای		درصد جمعیت		نام ناحیه
مسلمان	هندو	مسلمان	هندو	مسلمان	هندو	
۲۹.۲	۶۰.۸	۳۳.۰	۶۷.۰	۵۳.۶	۴۳.۷	ایالت
۱۹.۰۵	۷۹.۵	۱۱.۱۱	۸۸.۱	۱۸.۵	۷۸.۰	بورردوان
۲۵.۰	۷۵.۰	۱۸.۷	۸۱.۳	۲۵.۱	۶۸.۱	بیربھوم
۱۳.۳	۸۶.۷	۸.۳	۹۱.۷	۴.۶	۸۶.۳	بانکورا
۵.۹	۹۴.۱	۸.۳	۹۱.۷	۶.۸	۸۸.۲	میدناپور
۱۵.۳۸	۸۱.۳	۱۵.۳	۸۴.۷	۱۶.۴	۸۱.۹	هوگلی
۱۲.۵	۸۷.۵	۵.۵	۹۴.۴	۲۰.۳	۷۹.۳	هوره
۳۶.۵	۶۸.۵	۲۳.۳	۷۶.۷	۳۴.۶	۶۴.۲	۲۴ پارگاناس
۲۸.۷	۷۱.۳	۲۰.۰	۸۰.۰	۶۰.۲	۳۹.۱	نادیا
۴۹.۲	۵۰.۸	۴۴.۴	۵۵.۶	۵۳.۶	۴۵.۱	مرشدآباد
۳۳.۳	۶۶.۷	۱۶.۶	۸۳.۴	۶۱.۸	۳۸.۱	رّسور
۳۷.۹	۶۲.۱	۱۸.۷	۸۱.۳	۴۹.۸	۵۰.۰	کھولنا
۲۹.۸	۷۰.۲	۲۷.۲	۷۲.۸	۵۵.۴	۳۴.۲	داکا
۶۱.۰	۳۹.۰	۴۵.۸	۵۴.۲	۷۴.۹	۲۴.۳	میمن سینگ
۴۵.۴	۵۴.۶	۴۱.۶	۵۸.۴	۶۳.۵	۲۶.۳	فریدپور
۵۶.۴	۴۳.۶	۵۰.۰	۵۰.۰	۷۰.۶	۲۸.۸	باقرگنج
۵۶.۴	۴۳.۳	۵۰.۰	۵۰.۰	۷۲.۸	۲۲.۶	چیتاگنگ
۶۵.۶	۳۴.۰	۵۳.۳	۴۶.۷	۷۴.۱	۲۵.۸	تیرهرا
۶۸.۸	۳۱.۲	۷۰.۸	۲۹.۲	۷۶.۶	۲۲.۴	نواکھالی
۶۶.۶	۳۳.۴	۵۴.۵	۴۵.۵	۷۶.۵	۲۱.۴	راجشاهی
۴۰.۰	۶۰.۰	۳۳.۳	۶۶.۷	۴۹.۱	۴۴.۱	دیناجپور
۱۱.۰	۸۸.۹	۱۴.۳	۸۵.۷	۲۴.۸	۵۵.۰	جالپای گوری
۵۳.۷	۴۶.۳	۴۴.۴	۵۵.۶	۶۸.۰	۳۱.۶	رنکپور
۵۹.۳	۴۰.۷	۵۰.۰	۵۰.۰	۸۲.۵	۱۶.۶	بوگره
۴۷.۲	۵۲.۸	۴۱.۶	۵۸.۴	۷۵.۸	۲۴.۱	پپنه
						مالدا

ماخذ: سرشماری، ۱۹۲۱، بنگال، بخش دوم:

Resolution Reviewing the Reports on the working of District Boards in Bengal, 1923-24 (Calcutta, 1925).

هندو به شمار می‌آمد در صفوف مقدم این گروه‌های پدید می‌شدند. ۱۸ در دسامبر ۱۹۲۳، کنگره کوکونادا بر اثر فشار مالاویا و لاجپات‌رای پیمان بنگال را مردود شناخت. اینان، مسائل ایالتی را به سراسر هند مربوط می‌دانستند و کوششهایی را که در راه حل آنها در سطوح ایالتی انجام می‌گرفت تقبیح می‌کردند. ۱۹

داس خشمگین بود. تصمیمات کنگره، اتحاد او با مسلمانان بنگال را به مخاطره انداخت. او در کنگره کوکونادا گفت: «ممکن است که شما پیمان ملی بنگال را از تصویبنامه حذف کنید، ولی، به شما اطمینان می‌دهم که، نمی‌توانید بنگال را از کنگره ملی هند یا از تاریخ هندوستان حذف کنید. خواسته بنگال آن است که نظریاتش مورد توجه قرار گیرد... این ایالت بخش جدا نشدنی کنگره ملی هند است.» این حرفها، صرفاً ترفندهایی زبانی برای جلب نظر مسلمانان سواراجی بود که، روی هم رفته، وفاداری آنها نسبت به حزب بر ارتباطهای ضعیفی استوار بود. داس، با احرار برتری بر کنگره ایالتی بنگال در تصویب پیمان‌نامه ۱۹۲۴، حملاتی را که علیه او می‌شد از خود واگرداند و در کسب آرای مسلمانان شورا توفیق یافت. در هر حال، مدت کمی بعد از مرگش در ژوئن ۱۹۲۵، گروه رهبری کنگره بنگال بر سر پیمان بنگال دو دسته شدند. سن‌گوپتا، (J.M. Sen Gupta)، که همچنان علاقه‌مند به حفظ آرای مسلمانان برای انتخابات نوامبر ۱۹۲۶ حزب سواراج بود، از ادامه پیمان طرفداری می‌کرد. در ۱۳ ژوئن ۱۹۲۶، او در جلسه پر جنجال کمیته کنگره ایالتی بنگال، آن پیمان را موقتاً نجات داد؛ ولی این عمل ثابت کرد که خود یکی از عوامل ایجاد شکاف در حزب سواراج است. در ژوئن ۱۹۲۶، «سران پنجگانه» سازمانهای سیاسی اعلامیه‌ای منتشر کردند، که در آن اعلامیه علاوه بر متهم کردن سن‌گوپتا به از بین بردن یکپارچگی و اعتبار کنگره بنگال و حزب سواراج بنگال؛ اظهار نظر کردند که پیمان بنگال باید به دست سپرده شود؛ زیرا، نه کنگره ملی هند و نه اکثریت هندوها، هرگز آنرا تصویب نکرده‌اند. ۲۰ در ماه نوامبر، سن‌گوپتا هم همان نظریه را ابراز داشت. او در یکی از سخنرانیهای انتخاباتی شکایت داشت که مخالفینش پشتیبانی او از پیمان بنگال را در جهت بی‌اعتبار کردن وی مورد بهره‌برداری قرار داده‌اند. او اعلام کرد که: «این پیمان، موضوع قابل توجهی نیست... ممکن است اشتباه باشد؛ واقعیت آن است که باب طبع ۸۸ درصد از هندوها قرار نگرفته است» ۲۱.

حزب سواراج، به ضرورت انتخابات، پیمان بنگال را مردود شمرد. نظر وی، در انجام این کار با نظر حامیان هندویش که پیوسته مخالف تسلیم شدن به فشارهای مسلمانان بودند تفاوت داشت. حامیان هندوی حزب سواراج، بویژه با اعطای امتیاز قانون‌گذاری به مسلمانان، گشودن کالج‌ها و مدارس اسلامی و انتصاب مسلمانان به عضویت در اتحادیه کلکته، ابراز مخالفت می‌کردند. ۲۲ استنباط این موضوع، ابداء مشکل نبود که اگر سواراجی‌ها می‌خواستند برتری خود را بر سازمانهای سیاسی بنگال حفظ کنند، ناگزیر بودند که خط مشی خود را رها کنند یعنی وسیله

انجام مقاصد مسلمانان نشوند. هرگونه کوشش بیشتر در جهت تقویت پیمان بنگال که موافق روحیه داس باشد مستلزم آن بود که توده رأی‌دهندگان جدید به داخل سازمانهای قومی رانده شوند و هندوساپها مهمترین این سازمانها به‌شمار می‌آمد. ۲۳ استراتژی حزب سواراج بر پایه محاسبات سیاسی کوتاه‌مدتی استوار بود که تأثیر آن را به وابستگی‌های قومی آینده بنگال، ابدأ به حساب نیاورد. داس، اهمیت اتحاد اقوام را نشان داده بود و مبنایی را که این اتحاد می‌توانست بر پایه آن تداوم یابد، نیز فراهم کرده بود. علی‌رغم کوشش‌هایی که دولت اعمال می‌کرد تا حامیان مسلمان اورا وادار به ترک او کند و علی‌رغم خصومت همکیشانانش، او توانست این کار را انجام دهد. ولی اخلاف داس از تشخیص اهمیت برخورداری از حمایت مسلمانان، آن‌هم در ایالتی که شماره آنان افزون‌تر [از هندوها] بود در ماندند. آنان، نه سعی کردند که خواسته‌های متقابل این دو قوم رقیب را با هم وفق دهند، و نه برنامه‌ای را که جایگزین این خواسته‌ها شود و مورد قبول گروههای برجسته هندو و مسلمان قرار گیرد، ارائه دادند. در نتیجه، حزب سواراج فرصت ایجاد جبهه مشترک هندو - مسلمان را در بنگال از دست داد. برتر از این، ناتوانی حزب سواراج در حفظ تعهدات انتخاباتی، به قوم‌گرایان مسلمانان جرات بخشید تا علیه آن حزب به مبارزه برخیزند و بسیاری از مسلمانان ذی‌نفوذی را که با اشتیاق به گروه هواخواهان داس در امور سیاسی بنگال پیوسته بودند از خود برانند. مولویها عبدالرشید، مجیب‌الرحمان، اشرف‌المدین، و عبدالمتین چودری، به علت مخالفت با طرد پیمان بنگال، از کمیته کنگره ایالتی بنگال، استعفا دادند. در انتخابات ۱۹۲۶، ۳۹ نفر مسلمان انتخاب شدند، که تنها یک نفر از آنان سواراجی بود. ۳۸ نفر دیگر خود را متعهد به اجرای نظام حکومتی دوپایه به نفع طبقه یا قوم خود کردند نشریه «مسلم کرونیکل» (Moslem Chronicle)، در ژوئن ۱۹۲۶، تمایلات سیاستمداران مسلمان را نسبت به حزب سواراج چنین جمع‌بندی کرد:

«اعتراف می‌کنیم که ما هرگز دلباخته اتحاد ساختگی نبودیم، اتحادی که غریزه بقای نفس داس موجب آن شد. قوم مسلمان هرگز به این پیمان [پیمان بنگال] اهمیت نمی‌داد و آنرا همچون قرارداد سیاسی بی‌ارزشی می‌دانست که در هر لحظه که می‌خواست می‌توانست آنرا به‌زباله‌دان بیندازد... ما آگاهیم که سیاستمداران هندو ناجوانمردانه رفتار کردند، و زمانی که پیمان بنگال، در چند ماه اول تولدش به‌بوتۀ آزمایش گذاشته شد، زیرکی سیاستهای هندو کاملاً از پرده برون‌افتاد.» ۲۴

پس از فروپاشیدن اتحاد مسلمانان با حزب سواراج، بعضی از سیاستمداران مسلمان، ادامه حیات جنبشهای قوم‌گرا را در سازمانهایی چون تنظیم‌المسلمان یافتند. تنظیم‌المسلمان را بازرگانان و پیشه‌وران کلکته تشکیل دادند؛ انجمن دفاع اسلام را عبدالله سهروردی، عارف و مجیب‌الرحمان سازمان دادند و هم آنان تقویتش کردند. حزب مسلمان بنگال را حسین سهروردی و پدرزنش، عبدالرحیم، تأسیس کردند. بنگال، محیط مساعد رشد این سازمانها را، برای آنها فراهم آورد.

اکثر مسلمانان این ایالت، بویژه ساکنان ناحیه شرقی، مستأجران زمینداران هندو و محکومان استثمار آنان بودند. این استثمار به شکل تصرف ملک در عوض اجاره‌های معوقه، جمع‌آوری اعانه برای برگزاری مراسم مذهبی، که به لفظ هندو «پوجا» خوانده می‌شود، از روستاییان مسلمان، و ایدای کسانی بود که در عید قربان گاو قربانی می‌کردند. برخی از سیاستمداران مسلمان از این‌گونه نارضایتی‌های روستاییان مسلمان به نفع تلاشهای خویش بر سر مشاغل و کرسیهای هندوها در شوراهای قانون‌گذاری سود جستند. ۴۲۲/۰۰۰ رأی‌دهنده روستایی مسلمان که حق رأی داشتند و افرادی بودند که نسبت به تلقینات دینی و قومی حساسیت نشان می‌دادند به خاطر ستمهایی که از دست زمینداران و صرافها می‌کشیدند، آتش‌بیار میدان جنگ سیاسی شدند. سیاستمداران مسلمان، برای حمله به سلطه‌گران هندو، هدف مناسبی را نشان کردند؛ زمینداران، رباخواران، حقوقدانان، تحصیلداران مالیاتی، و دیگر صاحب‌منصبان دولتی که هر مسلمان روستایی و شهری بنگالی ناگزیر با آنها سروکار داشت، در شمار این هندوها بودند. متهم کردن این گروه به ستمگری و فراخواندن مردم به اتحاد و پشتیبانی، به منظور درهم شکستن قدرت این گروه، راهی مطمئن برای برانگیختن هیجان عمومی بود. ۲۵ توانایی سیاستمداران مسلمانان در برقراری ارتباط نزدیک با همکیشانان در نواحی روستایی و شهری عاملی اساسی بود که بر اعتبار این خواسته می‌افزود. مظاهر اسلامی، از قبیل مسجدها، زیارتگاهها و مراسم مذهبی زمینه‌های جدایی میان کاستها و طبقات را از هم گسست و کار مهم ارتباطات همگانی را تسهیل کرد. ۲۶ سیاستمداران مسلمان، در مبارزه سیاسی خود، حداکثر استفاده را از این مظاهر دینی بردند، و از آنها برای دامن‌زدن به ناآرامی قومی استفاده کردند.

از سرگیری آشوب‌های قومی در نواحی مختلف ایالت، ظهور سازمانهای سیاسی قوم‌گرای مسلمان را نیز، تسهیل کرد؛ همان‌گونه که خواهیم دید، عوامل بسیار گوناگونی جرقه‌زای این آشوبهای قومی بودند. این آشوبها، به هر علت که در می‌گرفت سبب ایجاد عدم امنیت می‌شد، اعتماد و اطمینان دو قوم [مسلمان و هندو] را نسبت به یکدیگر سست می‌کرد، و به تمایلاتی که برای هماهنگ شدن عقاید سیاسی و مذهبی مردم روستانشین وجود داشت صدمه می‌زد. سیاستمداران هندو و مسلمان، هر دو مثل هم، مسائل سیاسی را زیر پوشش پرهیزگاری و تعصب دینی پیروان خود پنهان داشتند. ۲۷ اینان به تفاوت‌های فردی رنگ مذهبی بخشیدند و به طور ضمنی، گروههای طرفدار تجدیدحیات مذهبی را جرات دادند تا ویروس انزجار قومی را در همه‌جا بپراکنند. نتیجه این کار، در آشوب‌های روزافزون قومی که شدیدترین آنها در آوریل ۱۹۲۶ در کلکته روی داد، دیده شد. این تراژدی بر دورترین نقاط بنگال سایه انداخت و حتی در خارج از این ایالت نیز احساس شد. اندیشه سیاستمدارانی، همچون فضل‌الحق و عبدالرحیم که فاقد اصول یا مرام اخلاقی بودند، بر آن بود که نه تنها مناسب است که در جهت جریان قوم‌گرایی

شنا کنند، بلکه نیروی تازه‌ای به آن ببخشند و حتی اگر امکان داشته باشد آنرا دائمی کنند.

در تمام مدت ماه‌عسل بسیار کوتاه پیوند هندوها و مسلمانان، فضل‌الحق، یکی از مقتدرترین مسلمانان بنگالی در حزب کنگره بود. او از سال ۱۹۱۵ تا ۱۹۱۹ در صف مقدم امورسیاسی هیجان برانگیز قرار داشت. اما این دوره از زندگانی سیاسی حق در سال ۱۹۲۰، یعنی زمانی که او برنامه عدم همکاری گاندی را پذیرفت و کنگره را ترک کرد، به سرآمد. در پاسخ دعوتی که برای شرکت در یکی از جلسات کنگره از او شده بود، نوشت که: «شما نیک آگاهید که بین من از يك سو و آنان که نمایندگی سازمانهای سیاسی کنونی کنگره را برعهده دارند، از سوی دیگر دریاها فاصله است که هیچ‌گونه دیپلماسی دنیایی نمی‌تواند برآن پل ببندد. آرمانهای شما و من متفاوتند. شما آرمان‌هایی را در کنگره اتخاذ کرده‌اید که من نمی‌توانم آنرا تأیید کنم.» ۲۸ بدون شك، حق مقتدرترین فردی بود که از کنگره بنگال خارج شد. او پایگاهی نیرومند یعنی حمایت مسلمانان بنگال را که با اقلیت اردوزبان تحت نفوذ ابوالکلام آزاد مخالفت می‌کرد، از آن خود داشت. وی، همچنین با برخی از زمینداران مسلمان، چون خانواده نواب اهل داکا، پیوندهای نزدیک داشت و در خلال دوره‌های گوناگون زندگی سیاسی خویش با آنان کار کرده بود. این امر، مزیت بی‌مانند برخورداری از حمایت دو گروه مهم بنگال را به فضل‌الحق بخشید. نیاز به تأکید نیست که این دو گروه، تنها گروههای متنفذ سازمانهای سیاسی بنگال بودند. کنگره با از دست دادن حمایت حق، فردی را از دست داد که، در بنگال یکی از سخنگویان مهم انگیزه‌های کنگره به‌شمار می‌آمد.

حق، در سال ۱۹۲۴، به همراه عبدالکریم غزنوی، که یکی از مالکین بزرگ میمن‌سینگ بود به اتفاق سورندرانات ملک که در مقام نخستین رئیس غیر دولتی اتحادیه بنگال خدمت کرده بود، به وزارت منصوب شد. اما شش ماه از وزارتش گذشته بود که سواراجی‌ها این وزارت را سرنگون کردند. در خلال این دوره رویارویی، حق و غزنوی به هر وسیله‌ای دست زدند تا در وزارت بمانند؛ به‌اعضای شورا رشوه دادند و دیگران را اغوا کردند. در ۹ ژوئیه ۱۹۲۴، حق به‌والی اطلاع داد که الله‌بخش سرکار، نماینده داکا که عضو شورای قانون‌گذاری بود، سه‌هزار روپیه رشوه گرفته است و در عوض، موافقت کرده است که از رأی دادن به‌نفع سواراجی‌ها خودداری کند. ۲۹ او، همچنین، پیشنهاد کرد که از رأی بهادر پیاره- لعل‌داس (Rai Bahadur Pyarelal Das) دعوت به‌عمل آید تا به وزارت بپیوندد؛ زیرا که بر آرای بهوشان‌رای (Bhusan Roy) و الله‌بخش نفوذ داشت. ۳۰ در هر حال، محور اصلی، قوم‌گرایی بود. حق و غزنوی با کمک و تشویق دولت فریادبرآوردند که هدف هندوها آن است که از دست وزیران مسلمان رهایی یابند و با نیرنگ، هندوها را جای‌گزین آنان کنند. آنان، همچنین خان‌بهادر مشرف‌حسین، نماینده جال‌پای‌گوری (Jal Paiguri) را تشویق کردند که درخواست کند که ۸۰ درصد

انتصابات دولتی به مسلمانان اختصاص یابد. آنان به این خیال مشرف حسین را تشویق به این کار کردند که تصور می‌کردند سواراجی‌های هندو از اعطای چنین امتیازی سر باز خواهند زد و در نتیجه مسلمانان مأیوس می‌شوند و از حزب سواراج کناره خواهند گرفت و به این ترتیب هرگونه مخالفت مؤثر حزب سواراج با وزارت آنان به مخاطره خواهد افتاد. ۲۱ اما، این روش ماکیاوولی، نتایج مطلوب را بار نیامد و در ۲۶ اوت، شورای قانونگذاری تقاضای حقوق وزارتی را برای دومین بار رد کرد. در نتیجه، وزرا استعفا دادند و لای‌تن، از روی اکراه قانون اساسی را معوق گذارد. حق، آزرده شد و شکایت داشت که «قربانی شرم‌آورترین دسیسه‌ای» که هندوها اندیشیده بودند شده است. ۲۲ این اتهام [ادعا] نادرست بود. آن وزارت را مخالفتهای مشترک هندوها و مسلمانان عضو حزب سواراج، سرنگون کردند.

در پایان سال ۱۹۲۵، دیگر، تصویر حق در سازمانهای سیاسی بنگال از رنگ و جلا افتاده بود. حزب سواراج، از این واقعیت که حق به تعدادی از نمایندگان عضو شورا رشوه داده بود تا آرای آنان را بخرد، بهره‌برداری زیادی کرد؛ مبارزه‌ای علیه او به راه انداخت که به گفته خود حق: «اثرش آن بود که همدلی برخی از بهترین دوستان و حامیان من را [از من] سلب کرد.» ۲۳ حتی دولت هم در زمانی که وزارتخانه جدیدی را در سال ۱۹۲۶ تشکیل داد، ادعاهای او را نادیده گرفت. حق مأیوس شد و در نامه‌ای به لای‌تن نوشت که: «من مقام توأم با موفقیت حتمی خود در هیأت نمایندگان را فدا کردم و به سیاست روی آوردم (قبل از هر چیز، نظرم این بود که به مردم خود خدمت کنم)؛ ولی سیاست، پاداش ارزنده‌ای به من نبخشید.» ۲۴ در هر حال، سابقه طولانی حق در امور سیاسی، اجازه نمی‌داد که اکنون از سیاست دور بماند. او از زندگی سیاسی گذشته‌اش احساس غرور می‌کرد و مصمم بود تا مقامی را که یک بار در صحنه سیاستهای بنگال اشغال کرده بود، بار دیگر به دست آورد. ولی بامشکلی جدی، یعنی محدودیت حق انتخاب، روبرو بود؛ ارتباطهایش با دولت بریتانیا به او کمک نکرد تا زندگی سیاسی خویش را در شورای قانونگذاری پیش ببرد؛ همچنین نتوانست در کنگره بنگال نقش رهبر را بازی کند؛ نقشی که پس از مرگ ناگهانی داس، به دست «سران پنجگانه» افتاده بود. به هر حال، یک چاره دیگر وجود داشت، و آن بازی کردن نقش رهبری قومی و چرخش و تغییر جهت کلی در همه مسائل مربوط به قانون اساسی و مسائل سیاسی بود. طرح حق، همان‌گونه که از فعالیتهای بعد از استعفای او برمی‌آید، آن بود که حزب مسلمان نیرومند و متحدی به وجود آورد و امیدوار بود که او را قادر کند تا رهبری همکیشانانش را تصاحب کند و برای او پایگاهی نیرومند فراهم آورد تا از آن پایگاه با کنگره بنگال و دولت ایالتی به گفتگو نشیند.

یک روز مانده به انتخابات ایالتی، در نوامبر ۱۹۲۶، حق در این نقش جدید ظاهر شد. حق، با کمک حسین سهروردی، معاون قبلی شهردار اتحادیه کلکته،

مجیب‌الرحمان، سردبیر نشریه «مسلمان»، حاجی عبدالرشیدخان، معاون اجرایی اتحادیه کلکته، و مولانا اکرم‌خان، حقوقدانی که از جنبش عدم همکاری کناره گرفته بود، حزب شورای بنگال را بنیاد نهاد تا مستقل از کنگره و صرفاً بر مبنای قوم‌گرایی، به رقابت انتخاباتی برخیزد. ۲۵

ارگان این حزب جدید نوشت که: «سرانجام ما پی بردیم که کنگره سازمانی هندویی است و مسلمانان در به‌چنگ آوردن رهبری آن هیچ شانسی ندارند. تا زمانی که مسلمانان ترجیح دهند که مرید رهبران هندو و اسیر دوز و کلکهای باقی بمانند که به‌منظور دور نگهداشتن مسلمانان از قدرت حقیقی با حيله برنامه‌ریزی شده است، [کنگره] از آنان استقبال می‌کند.» ۲۶ این صدایی بود که از گلوئی معدودی سیاستمداران ناراضی برمی‌خاست؛ سیاستمدارانی که توفیق نیافته بودند از شورای قانون‌گذاری تحت سلطه هندوها استفاده زیادی ببرند و اکنون شایق بودند که بر احساسات قومی دامن زنند تا به‌منافع سیاسی خویش دست یابند. این کار، در جو قوم‌گرایی آن زمان، بسان بازی کردن با آتش بود. ولی، این رفتار برای حق، به‌هیچ‌رو، کار ساده‌ای نبود؛ او رقیبی داشت بنام عبدالرحیم که بالقوه تهدیدی نسبت به رؤیای او یعنی رهبری مسلمانان، به‌شمار می‌آمد. این دو مرد در دو سال بعد، درگیر منازعه شدیدی بر سر رهبری شدند.

سرعبدالرحیم که از زمینداران میدناپور و قاضی سابق دادگاه عالی مدرس بود، آشکارتر از حق، قوم‌گرا بود و در بهره‌برداری از شعارهای قومی، به‌هنگام مناسب، راسخ‌تر. پس از آن‌که دوره نمایندگیش در شورای اجرایی، به‌سال ۱۹۲۵، به‌سر آمد، در گرداب سیاستهای قومی غرق شد. نخستین اقدام وی ایراد خطابه در مجمع عمومی مسلم‌لیگ بود که در دسامبر ۱۹۲۵، در علیگره تشکیل شد. او در این مجمع علیه قوم هندو و علیه کنگره سخنرانی کرد. در خلال چندماه بعد، رحیم، برای کسب حمایت مسلمانان اردوزبان بنگال، علما و طبقات پیشه‌ور، جد و جهد کرد. در اواسط آوریل ۱۹۲۶، برای تشکیل حزب مسلمان بنگال به‌اندازه کافی پشتیبان گرد آورد. در اعلامیه این حزب چنین آمده است که: «تجربه‌های سه سال گذشته نشان داده است که اعضای مسلمان شورا که به‌احزاب ناسیونالیست و سواراج وابسته‌اند [یعنی] سازمانهایی که سیاستمداران زیرک هندو آنها را در کنترل خود دارند و فکر و پول این احزاب را تأمین می‌کنند، چگونه بارها و بارها، ناگزیر شده‌اند به‌دستور آنان منافع مسلم حوزه انتخاباتی مسلمانان و قوم مسلمان را فدا سازند.» حزب مسلمان بنگال، از طرف دیگر، تعهد کرد که «ناتوانیها و دشواریهای قابل ملاحظه‌ای» را که قوم مسلمان با آن روبرو است از میان بردارد. حزب در نظر داشت که با تأمین ۵۶ درصد نمایندگی در شورای قانون‌گذاری، سازمانهای محلی، خدمات همگانی، دانشگاهها و دیگر پیشه‌های مختلف برای مسلمانان، به‌این هدف دست یابد. به‌عبارت دیگر قرار بود که همه چیز بر زمینه قوم‌گرایی ترتیب داده شود و قوم مسلمان، خودبخود، به‌نسبت جمعیت از قدرت و

نفوذ برخوردار شود.

رحیم، با این پایگاه مشخص قوم‌گرایی، به انتخابات نوامبر ۱۹۲۶ قدم گذارد. همه‌چیز مطابق میلش پیش می‌رفت. آشوبهای کلکته در آوریل ۱۹۲۶، تلخکامی از خود به‌جای گذاشت که رحیم نهایت بهره‌برداری را از آن کرد. او با کشش مذهبی ساده‌ای به انتخاب‌کنندگان مراجعه کرد: «مسلمان! به که رای خواهی داد؟ به‌بندگان رحیم (پرستندگان خدا) یا به‌بردگان راما (هندوها)؟»^{۲۷}

اکثر رای‌دهندگان مسلمان از رحیم حمایت کردند، و حزب او اکثریت کرسیها را در شورای قانون‌گذاری به‌دست آورد. این واقعیت که او کرسی کلکته شمالی را با به‌دست آوردن ۶۴۱ رای از ۶۴۸ رای، تصاحب کرد، محبوبیت عامه شخص رحیم را نشان می‌دهد.

در ژانویه ۱۹۲۷، برای تشکیل وزارتخانه، از رحیم دعوت به‌عمل آمد، ولی او نتوانست هیچ هندویی را که علاقه‌مند به همکاری با وی باشد معرفی کند. او سخت‌گیری هندوها در امور سیاسی را توهینی بزرگت به‌قوم مسلمان خواند و به‌این وسیله در پی به‌دست آوردن همدلی مسلمانان عضو شورای قانون‌گذاری برآمد. رحیم گفت:

«نمی‌توان شك کرد که این (یعنی عدم علاقه هندوها به همکاری با او) نتیجه اتحاد میان بایوم‌کش چاکراواتی، میتر (P.C. Mitter) و دیگر آقایان هندوی همفکر آنان برای بازداشتن من از تشکیل وزارتخانه است. از زمانهای گذشته، سیاستمداران از این دست، پیوسته علیه من مبارزه کرده‌اند، به این علت که من، برای حفظ و حراست منافع به‌حق قوم خود، در پی وحدت‌بخشیدن به نمایندگان قوم خود بوده‌ام.»^{۲۸}

ولی گوشها برای شنیدن این استدلال کر بود. سهروردی و غزنوی، که خود برای کسب مقامی در وزارتخانه سرگرم نیرنگ‌زدن بودند، از همکاری با او سر باز زدند. در نتیجه، والی به‌غزنوی نزدیک شد تا از راه کنار گزاردن بعضی از حامیان رحیم و از راه کسب حمایت سواراجی‌های هندوی مخالف که بایوم‌کش-چاکراواتی رهبرشان بود، ترتیب تشکیل وزارتخانه‌ای را بدهد. رحیم بی‌یار و یاور ماند.

۴

سیاست‌های قومی، در اواسط دهه ۱۹۲۰، کیفیت طبیعی بسیاری از ایالات، و از جمله، پنجاب بود. در آنجا هم داد و فریادهای معمول، بر سر تقسیم کرسیهای شورا و واحدهای محلی و بر سر نسبت نمایندگی در خدمات دولتی، جریان داشت. این تفاوتها، همان‌گونه که در مورد بنگال دیدیم، اغلب به‌شکل بازخیزی واحد-های قوم‌گرا و تجدید حیات مذهبی بازتاب پیدا می‌کرد؛ واحدهایی که منظورشان دفاع از منافع پیروانشان بود. در هر حال، در مسائل بنگال و پنجاب، تفاوتهای

مهمی وجود داشت. در بنگال، اکثریت مسلمان ناگزیر بود که در ادعاهای سیاسی خود با قوم نسبتاً پیشرفته هندو کنار بیاید. از سوی دیگر در پنجاب، سیکها مسأله را بفرنجیتر کردند. آنان نزدیک به ۱۴ درصد جمعیت را تشکیل می‌دادند، ولی نسبت زیادتری، یعنی نزدیک به ۳۰ درصد کرسیها را طلب می‌کردند. علت چنین تقاضایی آن بود که آنان حکمرانان پیشین ایالت بودند و قسمت وسیعی از ارتش را تشکیل می‌دادند. ۲۹ به عبارت دیگر، در پنجاب، سه جناح درگیر نبود قدرت بودند. میان این دو ایالت یک فرق عمده دیگر هم وجود داشت. مسلمانان پنجاب بسیار پیشرفته‌تر و مرفقی‌تر از همکیشان بنگالی خود بودند. این عامل، آنان را در ارتباط با ساخت قدرت موجود، در موقعیت بهتری قرار داد. ۴۰ پنجاب، طبقه اشراف مسلمان را که در آنجا به خوبی سنگر گرفته بودند، همراه داشت؛ طبقه‌ای که دولت بریتانیا سالها از آنان پرستاری کرده بود. در غرب لاهور، مسلمانان ملاکین اصلی بودند. در ناحیه‌هایی که برنامه آبیاری در آنجا آغاز شد، عمدتاً در گوجران والا (Gujranwalla)، لیالپور (Lyallpur) و مونتگمری، مسلمانان با سیکها، در این برتری سهمیم بودند، ولی هرچه بیشتر به سوی غرب پیش می‌رفت در ناحیه‌هایی که مسلمانان بیش از ۸۰ درصد جمعیت را تشکیل می‌دادند، برتری آنان غیر قابل قیاس بود. ۴۱

دولت، از طبقه اشراف مالکان، به نحوی مشخص طرفداری می‌کرد؛ زیرا در کار سربازگیری برای ارتش، شدیداً، به آنان متکی بود و همچنین [این طبقه] می‌توانستند برای برقراری موازنه در برابر جنبش ملی، به نحو مؤثری مفید واقع شوند. از این رو، دولت در تقسیم کرسیهای روستایی و شهری، نسبت به مناطق روستایی تعصب داشت. در نتیجه، اعضای اتحادیه مسلمان پنجاب و اعضای اتحادیه مرکزی پنجاب که نماینده منافع سیکها و جاتها (Jat)، بود ذینفع اصلی اصلاحات مونتگگ - چلمسفورد به شمار می‌آمدند. برخی از مسلمانان برجسته‌ای که بر شورا تسلط داشتند عبارت بودند از: عمر حیات خان توانا، فیروزخان نون، که از سال ۱۹۲۰ تا ۱۹۲۳، نماینده شاهپور غربی و در سالهای ۱۹۲۲-۱۹۳۶، نماینده شاهپور شرقی بود، سکندر حیات خان که از خانواده زمیندار واه (Wha)، برخاسته بود، احمدیارخان دولتانه که ملکی ۴۵۰۰۰ جریبی در مولتان شرقی داشت و کاپیتان ممتاز محمدخان توانا.

نخستین شورای پنجاب در سال ۱۹۲۱ تشکیل شد و (علاوه بر ۲۳ عضو منتصب دولتی و غیر دولتی) مرکب بود از ۷۱ عضو منتخب که ۳۵ نفرشان مسلمان، ۱۵ نفر سیک و بقیه هندو بودند. همانند ولایات متعمده، سازمان احزاب شورا زمینه غیر قومی داشت. فضل حسین، رهبر اتحادیه روستائی اعلام کرد که: «تشکیل شوراها، حدود «داراها» و «نادارها» را مشخص کرده است. در نتیجه حزبی به وجود آمده است متشکل از اکثر مسلمانان و تنی چند از هندوها و سیک‌هایی که اجاره‌دار زمین هستند. علت آن است که اینها اقوامی هستند که «داراها»، در

سازمان اداری پیش از اصلاحات، یعنی دورانی که خدمات همگانی را در اختیار خود داشتند، آنان را کم و بیش نادیده گرفته بوده‌اند. ۴۲ مالکین عضو حزب روستاییان (Rural Party)، از همه اقوام بودند و در مسائلی که بر منافع عمده روستائینان، در برابر، منافع عمده شهرنشینان تأثیر می‌گذارد، همکاری نزدیک داشتند، مثلاً تلاشی که گروه بازرگانی برای لغو قانون واگذاری زمین اعمال می‌کرد، مخالفت بسیار شدید مالکین هندو و مسلمان را برانگیخت. آنان لغو قانون واگذاری زمین را حرکتی در جهت تحلیل قدرت روستایی خویش تلقی کردند. ۴۳ بنیان‌گذار حزب روستاییان، فضل‌حسین بود. او، در آوریل ۱۹۲۰، به‌عنوان اعتراض به عدم همکاری، از کنگره اعراض کرده بود. در نوامبر ۱۹۲۰، از سوی یکی از چهار هیأت موکلان ملاک، به عضویت شورای پنجاب انتخاب و وزیر آموزش و پرورش شد. در سال ۱۹۲۳، همان هیأت موکلان دوباره او را انتخاب کرد و با سمت رهبر حزب وحدت‌طلب ملی پنجاب (Punjab National Unionist Party) وارد شورا شد. این حزب تمایزات قومی را درهم شکست و برنامه‌ای را در پیش گرفت که هدفش نگهداری و پرورش منافع عمده روستاییان بود. ۴۴ بعضی از برنامه‌هایش، قانون ثبت‌نام وام‌دهندگان [رباخواران]، قانون (متمم) هزینه‌های دادگاه پنجاب، و قانون مربوط به مقررات اجاره (املاک شهری) پنجاب را دربر می‌گرفت. برنامه حزب وحدت‌طلب ملی پنجاب، مخالفت همه جانبه گروه‌های متعدد، بویژه، وام‌دهندگان، بازرگانان پردرآمد، کاسبکاران و طبقات پیشه‌ور را برانگیخت. در همین زمان، بر اثر سیاست‌های فضل‌حسین و ویژگی چند قومی حزب به‌خطر افتاد. وی، به‌عنوان وزیر آموزش و پرورش نسبت به اعتلای نهضت آموزش و پرورش مسلمانان علاقه شدیدی نشان داد. به‌دبستانها و کالج‌های موجود مسلمانان کمک‌های مالی سخاوتمندانه‌ای کرد و تأسیس مؤسسات آموزشی جدید را تشویق کرد. فضل‌حسین، برای توجیه سیاست خود در مورد اعطای کمک‌مالی به‌دبستانها و کالج‌های مسلمانان، این‌گونه استدلال می‌کرد که اعطای کمک‌های مالی دولت به مؤسسات آموزشی، [در گذشته]، عادلانه صورت نمی‌گرفته است. او ارقام جدول زیر را که مربوط به سالهای ۲۲-۱۹۲۱ است، برای تأیید نظرش ارائه داد. این ارقام، مبلغ کمک‌های مالی را که دولت برای دبستانهای پنج ناحیه تصویب کرد (به‌روپیه) نشان می‌دهد.

فضل‌حسین، در نوامبر ۱۹۲۴ اعطای کمک مالی برای تأسیس سه کالج متوسطه جدید در لیالپور، گجرات و کمپیل‌پور را برای استفاده جمعیت فراوان مسلمانان پنجاب غربی تصویب کرد. ۴۵ او همچنین مقرر داشت که ظرفیت کالج دولت و کالج پزشکی لاهور به نسبت ۴۰، ۴۰، ۲۰، میان هندوها، مسلمانان و سیکها تقسیم شود.

فضل‌حسین، همچنین در نحوه کار شهرداریها و هیاتهای محلی دگرگونیهیای عمده‌ای به‌وجود آورد. او در ژانویه ۱۹۲۱، علاوه بر ۳۸ شهرداری موجود،

جمع	مسیحیان	سیکها	مسلمانان	هندوها	
۱۰۰,۴۳۰	۲۰,۸۸۷	۸,۶۹۸	۱۵,۸۰۰	۵۵,۲۴۵	امبالا
۱۲۳,۳۶۷	۲۷,۲۸۷	۳۰,۹۴۳	۱۳,۷۴۱	۵۲,۳۹۶	جالندر
۳۶۴,۷۸۰	۱۷۷,۲۲۴	۸۸,۱۸۹	۶۱,۹۵۴	۹۷,۴۱۳	لاهور
۱۸۳,۵۲۷	۴۰,۲۵۳	۶۰,۰۳۹	۳۷,۰۱۵	۴۶,۲۲۰	راولپندی
۸۳,۳۳۳	۲۵۰	۱۷,۰۷۳	۳۰,۲۴۹	۳۵,۲۸۷	مولتان
۸۵۶,۳۳۳	۲۶۵,۹۰۱	۲۰۵,۰۴۲	۱۵۸,۹۲۹	۲۸۶,۵۶۱	جمع

(ماخذ: Pungab Legislative Council Debates، پنجم مارس ۱۹۲۴)، (لاهور، ۱۹۲۴، جلد ششم، شماره ۸ صفحه ۳۱۵).

حوزه‌های انتخابیه قومی را در ۱۱ شهرداری تأسیس کرد و فرمول جدید نمایندگی را که براساس آن کرسیهای انتخاباتی به نسبت جمعیت اقوام تقسیم می‌شد، پذیرفت. این خط‌مشی، آشکارا نه تنها سود هندوها را که از نظر اقتصادی و تحصیلی پیشرفته بودند، بلکه سود قوم مسلمان را هم که از نظر شماره بسیار زیادتر بودند دربر داشت. دولت پنجاب، بین سالهای ۱۹۱۷ و ۱۹۲۰، بر شمار شهرداریهایی که دارای حوزه انتخابیه بودند بسیار افزود و نسبت کرسیهای مسلمانان از ۴۰ به ۴۴ درصد فزونی یافت. در هر حال در نتیجه مقررات فضل-حسین، مسلمانان موقعیت خود را همچنان بهتر کردند. در مورد هیاتهای ناحیه‌ای هم که مسلمانان ۵۲ درصد کرسیهای آنها را در سال ۱۹۲۵، در کنترل خود داشتند، همین‌گونه عمل شد. (به جدول شماره ۳ نگاه کنید).

نخبگان هندوی پنجاب، سیاستهای فضل‌حسین را حمله‌ای به موقعیت اجتماعی و اقتصادی خود یافتند. امرنات چوپرا (Amar Nath Chopra)، یکی از وکلای دادگاه عالی لاهور، اظهار تأسف کرد که: «مراد مسلمانان، به رهبری میان فضل‌حسین، آن است که هندوهای پنجاب را به مقامی پست و حقیر بنشانند». ۴۶ قانون متمم شهرداری که تصویب شد، طوفانی از تنفر در میان هندوها برپا کرد لالا دونی چند (Lala Duni Chand)، عضو مجمع قانون‌گذاری، لالا گنگارام (Lala Ganga Ram)، عضو شورای قانون‌گذاری پنجاب، رای‌دهندگان و نامزدهای انتخاباتی هندو را به عنوان اعتراض نسبت به افزوده شدن بر تعداد نمایندگان هیاتهای شهرداری، ترغیب به کناره‌گیری از انتخابات شهرداری کردند. (در ۱۷ دسامبر ۱۹۲۳ برگزار شد). ۴۷ سیکها نیز در تحریم انتخابات شرکت کردند و اعلام کردند که به جای

انتخاب نماینده از راه ائتلاف با هندوها، خواستار داشتن نماینده جداگانه هستند. ۴۸ در لاهور، راولپندی، و فیروزپور که مسلمانان کنترل شهرداریها را در دست داشتند، اعضای هندو به‌نشانه اعتراض استعفا دادند. ۴۹ ولی در اماکنی مثل گجرا، حصار، و روهاک (Rohtak) که خود، برتری داشتند آرام ماندند.

نزاعهای رو به‌رشد قومی در شورای قانون‌گذاری نیز بازتاب پیدا کرد. در اینجا، هندوهای عضو شورا تفاوت‌های طبقاتی و کاستی خود را کنار گذاشتند و به تلاشی سازمان‌یافته و مصمم برای خلع‌ید از فضل‌حسین دست زدند.

گله آنان از او آن بود که وی نه تنها بدون رعایت عدل و انصاف سایه حمایت خود را بر سر قوم خویش گسترده است، ۵۰ بلکه اصل نمایندگی جداگانه را به‌خدمات همگانی، واحدهای محلی و مؤسسات آموزشی و پرورشی تعمیم داده است. در مارس ۱۹۲۳، راجه نارندراناث ۵۱ (Raja Narendranath)، که یکی از زمینداران ثروتمند و رئیس هندوسابهای پنجاب بود، به‌عنوان اعتراض نسبت به سیاستهای فضل‌حسین، خواهان قطع حقوق وی شد. این حرکت با حمایت تمام اعضای منتخب هندو و سیک مواجه شد، ولی به‌علت موقعیت مستحکم مسلمانان، وجود صاحب‌منصبان بریتانیایی، به‌شکست انجامید.

در پی‌آمد این رویدادها، مسلمانان عضو شورای قانون‌گذاری به‌پشتیبانی بی‌چون و چرا از فضل‌حسین پرداختند و به‌این ترتیب، بخشهای حزب را وادار به حرکت بر لبه پرتگاه شکافهای قومی کردند. از سوی دیگر، بسیاری از هندوهای عضو شورا کینه فضل‌حسین را به‌دل گرفتند. در تابستان ۱۹۲۵، که فضل‌حسین به‌سمت عضو شورای اجرایی نایب‌الحکومه منصوب شد، نشریه «تریبون»، احساسات بسیاری از هندوهای پنجابی را چنین منعکس کرد.

«ناپدید شدن سرفضل‌حسین از صحنه سیاستهای پنجاب، گرچه به‌طور موقت، بی‌شک سبب خواهد شد که بسیاری از مردم نفسی به‌راحت بکشند... موج قوم‌گرایی که در میان مسلمانان تحصیل‌کرده و سیاست‌اندیش برخاست، تا حد بسیارزیادی به‌لطف سیاست سرفضل‌حسین، چنان در چهارسال گذشته بالا گرفته است که، مقابله با آن برای هیچ فرد یا گروهی... کار ساده‌ای نیست.» ۵۲

مسئله دیگری که احساسات قوم‌گرایی را در شورای قانون‌گذاری پنجاب برانگیخت پیرامون لایحه ثبت‌نام وام‌دهندگان پول دور می‌زد. این لایحه را میر-مقبول احمد اهل امریتسر با این هدف ارائه داده بود که جلو وام‌دهندگان پول را بگیرد تا این‌چنین بیرحمانه کارد بر استخوان وام‌گیرندگان نگذارند. این لایحه مقرر می‌داشت که تمام وام‌دهندگان پول باید نامشان ثبت و حسابهایشان نگاهداشته شود، اگر در این کار قصور ورزند، وام‌گیرندگان از تمام مسؤولیتهای قانونی برای پرداخت اصل مبلغ یا بهره آن معاف خواهند بود. ولی برخی منافع مسلم، سبب شد تا گلشن رای (Gulshan Rai)، دبیر هندوسابهای پنجاب و راجه نارندراناث، عضو شورا، اعمال فشار کنند و بسادگی به‌اتهام این‌که اقدامی اسلامی است آنرا

جدول شماره ۳ ترکیب قومی هیاتهای ناحیه‌ای بنگال، ۱۹۲۵

شماره کل اعضای منتخب و منصوب			تعداد جمعیت			نام هیات ناحیه‌ای
هندوها	سیکها	مسلمانان	هندوها و دیگران	سیکها	مسلمانان	
۲۷	-	۱۱	۴۸۷,۶۲۰	۴۲,۹۵۴	۱۸,۵۷۱	حصار
۳۴	-	۵	۶۰۴,۲۹۱	۴۳۲	۹۱,۸۵۴	روهتاک
۲۴	-	۱۶	۴۲۰,۹۳۳	۸۴۶	۱۸۹,۱۱۹	گورگانون
۲۶	۳	۱۱	۵۲۰,۸۲۸	۱۲,۲۸۰	۲۳۵,۶۱۱	کارنال
۲۷	-	۹	۳۱۱,۱۲۲	۹۵,۱۵۵	۱۵۷,۳۳۸	امبالا
۳۷	-	۱	۷۲۲,۶۰۰	۱,۸۳۰	۳۸,۱۹۷	کانگرا
۱۸	۱۲	۱۳	۴۹۵,۳۲۶	۱۳۲,۲۵۰	۲۷۹,۴۵۰	هوشیارپور
۳	۲۱	۱۵	۲۰۲,۳۴۷	۱۹۹,۹۲۳	۳۰۳,۴۲۷	جولوندر
۱	۲۴	۱۰	۱۱۱,۵۱۹	۲۳۰,۷۷۷	۱۴۷,۳۳۶	لودھیانا
۷	۲۲	۱۴	۲۵۱,۵۸۰	۲۹۱,۷۸۸	۴۳۷,۴۶۲	فیروزه‌پور
۴	۱۷	۲۰	۸۸,۵۹۹	۹۰,۶۸۴	۲۲۷,۱۹۸	لاهور
۲	۲۲	۱۲	۱۴۴,۸۸۷	۲۶۲,۰۶۷	۳۴۳,۰۷۳	امریتسر
۱۲	۱۵	۱۵	۲۶۹,۲۵۹	۱۳۳,۸۹۲	۳۸۵,۶۶۱	گورداسپور
۵	۱۲	۲۰	۲۸۲,۲۵۲	۷۴,۹۳۹	۵۸۰,۵۳۲	سیالکوت
۴	۱۰	۲۱	۹۹,۷۸۲	۴۵,۰۲۷	۳۸۷,۱۵۲	گوجران والا
۴	۷	۱۹	۱۱۰,۰۲۳	۸۵,۲۵۳	۳۵۷,۷۹۷	شیخوپوره
۲	۳	۲۵	۳۵,۴۶۳	۱۸,۶۲۶	۴۲۲,۹۷۹	جهلم
۲	۴	۲۴	۱۱,۲۵۵	۱۰,۸۱۹	۲۱۴,۰۷۰	راولپندی
۲	۲	۳۲	۱۴,۸۴۰	۱۴,۶۳۱	۴۳۶,۴۱۸	اتوک
۵	-	۲۵	۳۳,۲۸۱	۲,۴۲۴	۲۸۸,۴۵۱	میانوالی
۶	۵	۱۷	۹۱,۸۲۷	۹۳,۲۹۷	۴۹۷,۹۴۵	مونتگمری
۳	۱۱	۲۷	۱۷۷,۸۶۸	۱۴۵,۰۶۳	۵۱۵,۲۱۲	لیالپور
۵	۱	۲۴	۸۵,۷۹۵	۹,۳۷۶	۴۷۵,۳۸۸	جهانگ
۴	۳	۲۹	۱۰۵,۴۳۲	۱۶,۳۴۲	۶۷۱,۳۰۷	مولتان
۵	۱	۲۴	۵۷,۶۹۷	۴,۵۳۹	۴۸۲,۱۳۴	مظفر گره
						درا
۴	۳	۲۹	۳۹,۵۵۷	۶۷۰	۳۸۵,۱۰۴	قاضی خان
۱	۳	۳۲	۶۵,۶۹۲	۲۴,۴۹۰	۵۵۲,۰۱۴	شاهپور
۲	۲	۳۵	۵۰,۶۰۹	۴۷,۱۰۵	۶۷۰,۳۴۰	گجرات

منبع: Pungab Legislative Council Debates، ۳۰ نوامبر ۱۹۲۵، جلد هشتم، شماره

۲۵، صفحه ۱۳۱۹.

با جار و جنجال بر زمین اندازند. ۵۲ پاندیت نانک‌چاند (Pandit Nanak Chand)، که نماینده هیأت موکلان روستاییان غیر مسلمان هوشیارپور بود و با بانکداران شهری و با بازرگانان روابط گسترده‌ای داشت، اعلام کرد که این لایحه، لایحه‌ای است: «بر مقیاس اسلامی؛ زیرا در قرآن از مردم خواسته شده است که پول را برای بهره [ربا] قرض ندهند، و این کار غیر شرعی است.» ۵۴ چودری رام‌سینگ (Chaudri Ram Singh) اهل کانگرا و دیگر هندوهای عضو شورا از او پشتیبانی کردند. ۵۵ تمام مباحثات شورا چنان با قوت در زمینه‌های قوم‌گرایی ادامه یافت که موضوعات حقیقی مندرج در لایحه را از نظر پنهان کرد. این [وضع] تصویر روشنی بود که نشان داد چگونه بعضی گروه‌ها، برای حفظ و ازدیاد منافع معین خود، جنجال قوم‌گرایی را دامن زدند.

بالا گرفتن دامنه نفاقها در شورای قانون‌گذاری پنجاب، رشد جنبش‌های قوم‌گرایی و تجدیدحیات مذهبی را تقویت کرد، که مهمترین آنها هندوسابهای ایالتی پنجاب بود. هندوسابهای پنجاب، که در سال ۱۹۰۷ تشکیل شد، نخستین کنفرانس خود را، تحت ریاست پروتیل چاندرا چاترجی (Protil Chandra Chatterjee)، که قاضی بازنشسته دادگاه عالی پنجاب بود، در اکتبر ۱۹۰۹ در لاهور برگزار کرد. هدف این کنفرانس آن بود که با «تقاضاهای نامعقول و نابجای مسلمانان در مورد نمایندگی شوراها و قانون‌گذاری» به مقابله برخیزد و رسماً نسبت به امتیازهایی که مسلمانان در سایه قانون ۱۹۰۹ به دست آورده بودند اعتراض کند. ۵۶ سابها با پیروی از سیاستهایی که به نحو مخصوص و آشکاری هندوگرا بود توانست پشتیبانی بازرگانان، حقوق‌دانها، داد و ستدکاران و بانکداران هندو را که تظلم‌خواهی علیه قانون‌گذاری زمین و اصلاحات مورلی - مینتو را تشویق می‌کردند، جلب کند. ۵۷

نشریه «این‌دین‌پتریوت» (Indian Patriot) اعلام داشت که: «هندوها، با این گمان که تنها از طریق چنین سازمان جداگانه‌ای می‌توانند منافع خود را حفظ کنند، حساب خود را جدا کرده‌اند.» ۵۸

از آنجا که هندوها به آینده‌ای بهتر چشم امید داشتند، موضوعی که در مجمع عمومی سابها اقامه شد، عناوین بحث‌های مهیجی را فراهم آورد، که حفظ موقعیت اجتماعی و جلوگیری از اقدامات بیشتر دولت علیه منافع آنان، در شمار این عناوین بود. ۵۹

هندوسابهای پنجاب، از سال ۱۹۱۶ تا ۱۹۲۲ به علت اصلاح روابط کنگره و مسلم‌لیگ، جنبش خودمختاری داخلی (Home Rule)، رولات ساتیاگراها و جنبش خلافت، فعالیت‌های خود را کاهش داد. اما در پی آمد جنبش خلافت، هندوسابهای سراسری هند و شعبات ایالتی آن خود را به نیروی جدیدی مجهز کردند. سابهای پنجاب، بر اثر سیاست‌های فضل‌حسین [از طرفی] و ادعاهایش بر این‌که سخنگوی هندوهای پنجابی است و از منافع آنان دفاع می‌کند، پیوستگی طیف گسترده‌ای از

قوم هندو را به دست آورد. از این روست که باید بازخیزی این سازمان را به مفهوم تلاشی سیاسی دانست که سیاستهای پنجاب را در سال ۱۹۲۲ مشخص می‌کند.

چهره اصلی بازخیزی هندوسابهای پنجاب، لالا لاجپات‌رای بود که به گفته جواهر لعل نهرو «تا اندازه‌ای راست‌گرا و به همان اندازه هم قوم‌گرا بود.» ۶۰ لالا، سیاستمدار همه هندوستان بود که در پنجاب از پایگاه سیاسی نیرومندی برخوردار بود، و در آنجا با آریاساماج، سازمانهای حمایت از گاو، و هندوسابها پیوندهای محکمی داشت ۶۱. بنا به گفته او آریاساماج «هندوئیسم اصلی و راستین وداها را می‌آموزد؛ بنا بر منافع هندوها کار می‌کند؛ و در برابر حمله ادیان بیگانه از قوم هندو دفاع می‌کند.» ۶۲ وی همچنین از جنبشهای شودهی و سنگاتان دفاع می‌کرد. در مورد مشرب شودهی نوشت: «[مشرب این سازمان را] هندوسابها اکنون پذیرفته است، و من به خود اجازه می‌دهم اعتراف کنم که عقیده‌ای که در پشت این تصمیم وجود دارد، بخشی سیاسی است و بخشی قومی و بخشی نوع دوستانه.» ۶۳

لاچپات‌رای، به عنوان سخنگوی هندوهای پنجابی، فعالانه، علیه اصل نمایندگی قومی مبارزه کرد، و در صدد وحدت بخشیدن به «عقیده قوم هندو» بر ضد آن برآمد. در سال ۱۹۲۴، او برای درگیر کردن رهبران هندوی ایالات دیگر در کوششی به منظور: «فراهم آوردن وسائل دائمی روشن کردن و متبلور کردن عقاید همگانی قوم هندو نسبت به تمام مسائل سیاسی»، ۶۴ حرکتی را آغاز کرد. چنین امکاناتی، از پیش در هندومهاسابها وجود داشت، ولی لالا مشتاق بود که آنرا دوباره حیات بخشد و به شکل سازمان ملی مؤثری درآورد. در سال ۱۹۲۵، به گروههای گوناگون هند مراجعه کرد تا تفاوتهای خود را کنار بگذارند و زیر پرچم هندومهاسابها متحد شوند. ۶۵ این تقاضا با خواسته قلبی بسیاری از اعضای هندومهاسابها سازگار بود؛ اینان می‌خواستند که آن سازمان «هندو راشترا سابهای» باشد که سرنوشت «ملت هندو» را در ابعاد فرهنگی، سیاسی و اجتماعی خود شکل دهد. بنابراین، از نظر عقیدتی، میان لاجپات‌رای، که از رهبران عضو کنگره بود، و بسیاری از رهبران هندوی عضو هندومهاسابها، تفاوت کمی وجود داشت.

هندومهاسابهای پنجاب، همچنین به عنوان نقطه مرکزی تجمع توده گروههای هندوی طرفدار تجدید حیات مذهبی، یعنی شودهی‌سابها، آریاساماج و سناتان دهارمها سابهای متعصب، (Sanathan Dharma Sabha)، مورد استفاده قرار گرفت. یکی از رهبران برجسته شودهی‌سابها، مهاتما منشی‌رام (Mahatma Munshi Ram) بود که به عنوان سوامی شرادهاناند (Swami Shraddhanand)، شناخته می‌شد. او در جوانی، زیر نفوذ رهبر آریاساماج، یعنی دایاناندساراسواتی (Dayanand Saraswati)، درآمد. در دهه ۱۸۹۰، در انتارانگا سابها (Antaranga Sabha) که شاخه‌ای از شودهی‌سابها بود، فعالیت کرد، و بعد از آن، از وظایف قانونی خویش دست‌کشید تا اداره یک مؤسسه آموزشی (Gurukul) را که هدفش تجدید حیات ادبیات، تاریخ و فلسفه هند باستان بود، بر عهده گیرد. ۶۶ ولی هیجان ناسیونالیستی،

گرایشات «شرادهانانند» را، درخلاق رولات ساتیا گراها، تشدید کرد و مهاتما تانسی رام در سازماندهی اعتصاب عمومی دهلی نقش رهبری‌کننده‌ای را ایفا کرد. وی همچنین در سال ۱۹۱۹ به جنبش خلافت پیوست و برای سخنرانی بر منبر مسجد جامع از او دعوت به عمل آمد. در سال ۱۹۲۲، به هر حال، شرادهانانند ارتباط‌های خود با کنگره را به منظور دوباره زنده کردن شودهی‌سایها، محکم کرد. او، به تشویق مالاویا و لاجپات‌رای، کوشش‌های خود را بر زمینه تغییر کیش راجپوت‌های مالکمان (Malkhan Rajput) ساکن مولتان و اگره متمرکز کرد. این عمل خصومت مسلمانان پنجاب و ولایات مرکزی را برانگیخت و سرانجام شرادهانانند به دامن مسلمانان متعصب افتاد و دوره زندگی سیاسی وی به عنوان سیاستمداری فعال و مصلحی اجتماعی به سرآمد. این امر، سرآغاز دوره ممتد خشونت قومی، یعنی زمانی را مشخص کرد که هندوها و مسلمانان اقدام به اعمال خشونت‌آمیز متقابل کردند و [در نتیجه] تلفات سنگینی بر انسانها وارد آمد.

وقتی که سی. آر. داس، موتی لعل‌نهر، ساروجینی‌نایدو (Sarojini Naidu)، اجمل‌خان و آزاد در مارس ۱۹۲۳، از پنجاب دیدار کردند، وضعیت قومی را سخت‌تر مایوس‌کننده یافتند. آنان در گزارش خود گفتند: «به هنگام ورود به اینجا، دریافتیم که روابط میان هندوها و مسلمانان، چه تحصیل‌کرده و چه عامی، چنان تیره است که هر یک از این دو قوم، عملاً در برابر دیگری، مسلحانه صف‌آرایی کرده است.» این گزارش چنین ادامه می‌دهد: «ما به این نتیجه رسیده‌ایم که هرچند این موضوع صحت دارد که تمام جمعیت هندو و مسلمان پنجاب، کم و بیش گرفتار چنین وضعی هستند، اما دلایلی که به طبقه موسوم به تحصیل‌کرده مربوط می‌شود، در مجموع با دلایلی که به توده مردم ارتباط پیدا می‌کند، متفاوت است و ناچار باید بگوییم که طبقه اخیر، آن‌هم تا اندازه‌ای زیاد، از سوی افراد منفعت‌جوی گروه اول، به خاطر مقاصد خودخواهانه فردی آنان، استثمار شده‌اند.» ۶۷ وضعیت قومی پنجاب، در سال ۱۹۲۶، تغییری پیدا نکرد.

یادداشتها

۱. نگاه کنید به:

Mushirul Hasan, *Nationalism and Communal Politics in India, 1916-1928*, (Delhi, 1979), pp. 145-194.

۲. نامه Montagu به Ronaldshay، ۲۳ فوریه ۱۹۲۲، نامه‌های رونالدشی،

Mss. EUR.D. 609 (5-A), I

۳. رک:

Home poll. 82, 1925, NAI.

۴. نامه جایا‌کار به لاجپات‌رای، ۸ سپتامبر ۱۹۲۳، نامه‌های جایا‌کار، (۴۰۵) NAI.

نیز نگاه کنید به نشریه *Mahratta* ۲۶ ژوئن ۱۹۲۷، ۴ ژوئیه ۱۹۲۷؛ نشریه *Leader*، ۲ ژانویه ۱۹۲۷.

۵. در این مورد نگاه کنید به:

Hasan, Nationalism and Communal politics, pp. 85-87.

۶. گرچه، در همه ایالتها، اکثریت غیر اداری وجود داشت، ولی از آنجا که رئیس قوه مجریه هریالت تعداد کافی از افراد غیر اداری را [به عضویت شورا] منصوب می کرد و اینان در ترکیب با اعضای اداری، نسبت به اعضای انتخاب شده، اکثریت پیدا می کردند، [بنابراین] اکثریت غیر اداری بیش از آنچه باید صوری و غیر واقعی بود. مثلاً در بنگال، اکثریت مسلم اعضای انتخاب شده، وجود داشت؛ ولی موازنه قدرت را دو یا سه عضو اروپایی منتخب در دست داشتند که معمولاً در تمام مسائل به طرفداری از دولت رأی می دادند.

۷. نگاه کنید به:

Hasan, Nationalism and Communalism Politics. pp. 67-68.

این کتاب نشان می دهد که پیشه وران مسلمان بیش از دو کرسی از هشت کرسی شورای قانون گذاری را در اختیار نداشتند. علت آن بود که شرایط احراز برای شرکت در انتخابات به نفع ثروتمندان، صاحبان عناوین، و کارمندان دولت بود. نگاه کنید به:

Francis Robinson, *Separatism Among Indian Muslims: the Politics of the United Provinces' Muslims, 1860-1923*, pp. 223-224.

۸. شمار انتخاب کنندگان در شورای قانون گذاری قبل از اصلاحات تنها ۲۷۷۴ نفر بود که ۲۳۰۶ از آنان مسلمان و مستأجر املاک بودند؛ اینان شش عضو را از راه انتخاب مستقیم [به شورا] بازگردانیدند و ۴۶۸ نفر باقیمانده اعضای هیأت های ناحیه ای و شهرداری بودند که سیزده عضو را دوباره برگردانیدند. ولی بنا بر نخستین فهرست انتخاباتی سال ۱۹۲۰، شماره رأی دهندگان رقمی برابر ۱۳۴۷۹۲۲ بوده است؛ وقتی که دومین انتخابات صورت گرفت زنان حق رأی یافتند و شماره رأی دهندگان به ۱۵۰۹۱۲۷ افزایش یافت که ۴۹۰۶۷ نفر آنان را زنان تشکیل می دادند. نگاه کنید به:

Report on the Working of the System of the Government: United Provinces of Agra and Oudh (Allahabad, 1928), p. 175.

۹. ر.ک:

S. Gopal (ed.), *Selected Works of Jawaharlal Nehru*, (Delhi, 1972), vol. 2, p. 7.

۱۰. ر.ک:

D. J. H. Page, "Prelude to Partition: All India Muslim Politics, 1909-1930"

(تر دکترای منتشر نشده، دانشگاه آکسفورد، سال ۱۹۷۳)
Robinson, *Separatism Among Indian Muslims*; J. H. Broomfield, *Elite Conflict in a plural Society: Twentieth Century Bengal* (Berkeley and Los Angeles, 1968).

۱۱. در نوامبر ۱۹۲۱، بانرجی لایحه ای به شورا ارائه داد که در آن حوزه های انتخابیه جداگانه را حذف کرده بود زیرا آن حوزه ها را مانع ساختن ملیت هند متحد می دانست، ولی به این لایحه، با صدای بلند، اعتراض کردند؛ بنابراین، بانرجی، در فوریه ۱۹۲۳، ناگزیر شد تن به سازش دهد: قرار شد مسلمانان، در نخستین ۹ سال، حوزه های انتخابیه خود را داشته باشند و بعد از آن، تنها کرسی های ویژه خود را، از راه حوزه های انتخابیه عمومی تصاحب کنند.

۱۲. نشریه *Amrita Bazar Patrika*، ۱ دسامبر ۱۹۲۳.

۱۳. رك:

Page, "Prelude to Partition" Chapter One.

پیج (Page) استدلال کرده است که تأثیر اصلی مسؤولیت وزارتی، افزایش رقابت بر سر کسب قدرت ایالتی بود. او نشان داده است که پس از آن که مسؤولیت به وزیران سپرده شده، اشتیاق وزیر شدن یا معانیت از دیگران برای وزیر شدن چگونه جریان اصلی فعالیت‌های سیاسی شد، و سیاستمدارانی که برای اصلاحات در کنار یکدیگر کار کرده بودند، چگونه در نزاع بر سر قدرت به رقابت با هم برخاستند.

۱۴. در بنگال، که مسلمانان ۵۴٫۶ درصد جمعیت منطقه انتخاباتی را در سال ۱۹۲۱، تشکیل می‌دادند، مجاز بودند که ۳۶ کرسی را اشغال کنند؛ در حالی که هندوها که فقط ۴۵ درصد جمعیت را تشکیل می‌دادند ۴۶ کرسی داشتند.

۱۵. برای کسب اطلاع در مورد حزب سواراج و ارتباطش با مسلمانان نگاه کنید به: (تر دکترای منتشر نشده، ۱۹۷۰، آکسفورد).

Broomfield, *Elite Conflict in a Plural Society*; L. Gordon, *Bengal: The Nationalist Movement, 1876-1940*, (Columbia University Press, 1974); K. McPherson, *The Muslim Microcosm: Calcutta, 1918-1935*, (Heidelberg, 1974); R.A. Gordon, "Aspects in History of the Indian National Congress, with Special reference to the swarajya party, 1919-1927,"

(تر دکترای منتشر نشده، ۱۹۷۰، آکسفورد).

Rajat Ray, *Urban Roots of Indian Nationalism: Pressure Groups and Conflicts of Interests in Calcutta City Politics, 1815-1939*, (Delhi, 1979).

۱۶. رك:

J. Gallagher, "Congress in decline: Bengal 1930 to 1939."

در نشریه *Modern Asian Studies* ژوئیه ۱۹۷۳، صفحات ۶۰۰-۶۰۱.

۱۷. نشریه *Amrita Bazar Patrika*، ۱۷، ۱۹، ۲۲ دسامبر ۱۹۲۳.

۱۸. همان، ۲۵ و ۲۹ دسامبر ۱۹۲۳.

۱۹. همان، ۲۱ و ۲۲ دسامبر ۱۹۲۳.

۲۰. نشریه *Forward*، ۲۵ ژوئن ۱۹۲۶.

۲۱. نشریه *Amrita Bazar Patrika*، ۴ نوامبر ۱۹۲۶.

۲۲. رك:

McPherson, *The Muslim Microcosm*, pp.84-86; Rajat Ray, *Urban Roots*, Chapter Seven.

۲۳. در ژوئن ۱۹۲۶، مادان موهان بورمن (Madan Mohan Burman) و جاتیندرا موهان داس گوپتا (Jatindra Mohan Das Gupta)، اعضای هندو ساجیهای بنگال، به منظور حفظ منافع قوم هندو، کنفرانس هندوی سراسر بنگال را تشکیل دادند. این امر نشان دهنده بهره‌برداری از نارضایتی روزافزونی است که در مورد پیمان بنگال وجود داشت. به نقل از *Forward*، ۸ ژوئن ۱۹۲۶.

۲۴. نشریه *Moslem Chronicle*، ۱۸ ژوئن ۱۹۲۶.

۲۵. رك:

Broomfield, *Elite Conflict*, p. 328.

۲۶. رك:

Hasan, *Nationalism and Communal Politics*.

۲۷. مثلاً، توجه کنید به زمانی که مناسبات قومی رو به تباهی گذاشت، کمیته خلافت بنگال پا به میدان عمل نهاد. در ۲۹ مه ۱۹۲۶، این کمیته، به منظور ثبت نام داوطلبان برای حفاظت از مساجد، زیارتگاهها و دیگر اماکن مقدسه مسلمانان جلسه‌ای فوری تشکیل داد. به نقل از *Forward*، ۱۴ مه ۱۹۲۶.

۲۸. نامه فضل‌الحق به اس.سی.بوس، ۲۲ فوریه ۱۹۲۱، به نقل از:

A. S. M. Rab, *A. K. Fazlal Haq: Life and achievements*, (Lahore, n. d.) p. 56.

۲۹. نامه حق به لای‌تن، ۹ ژوئیه ۱۹۲۴، به نقل از:

Lytton Papers, MSS, EUR. F. 160 (18), IOL

۳۰. نامه حق به لای‌تن، ۴ اوت ۱۹۲۴، همان مأخذ.

۳۱. نگاه کنید به سخنرانی سی. آر. داس در زمینه راه‌حلی که خان بهادر مشرف حسین

ارائه داد، به نقل از *Forward*، ۱۴ مارس ۱۹۲۴.

۳۲. نامه حق به لای‌تن، ۲ سپتامبر ۱۹۲۴، مجموعه نامه‌های لای‌تن (۱۸). سپس او

نوشت که رأی شورا علیه «وزیر شدن مسلمانان» بود و نوشت که: «هرمسلمان دیگری نیز به همین سرنوشت دچار می‌شود».

۳۳. فضل‌الحق در نامه خود به تاریخ ۱۱ مارس ۱۹۲۵، (همان مأخذ بالا) به لای‌تن

نوشت که: «آگاهم که از طریق بهتان و نمایشی غیرواقعی که به‌نحو منظمی علیه من به‌راه افتاد، دشمنان سیاسی من وضعی به‌وجود آوردند که منجر به سلب همدلی و پشتیبانی برخی از بهترین دوستانم از من شد».

۳۴. نامه حق به لای‌تن، ۲۵ نوامبر ۱۹۲۵، همان مأخذ. او خود را «بدبخت استثنایی»

می‌دانست، گرچه با «غروری بجا» به‌دوره زندگی سیاسی خویش می‌نگریست، انتخاب او به ریاست مسلم لیگ، به‌جای راجه محمودآباد. «که برای هرمسلمان بنگالی مایه افتخار و مباهات است» و انتخاب او به‌دبیری کنگره از رویدادهای برجسته زندگی سیاسی او به‌شمار می‌رود. او نوشت که: «اگر جنبش عدم همکاری، مرا وادار به پیوند سخت با خود نمی‌کرد، مسلماً رئیس نیز می‌شدم».

۳۵. نشریه *Moslem Chronical*، ۲۴ سپتامبر ۱۹۲۶.

۳۶. همان مأخذ، ۲۰ اوت ۱۹۲۶.

۳۷. به نقل از:

Broomfield, *Elite Conflict*, p. 280.

۳۸. نشریه *Amrita Bazar Patrika*، ۲۷ ژانویه ۱۹۲۷.

۳۹. رک:

R. M. Sahni, "Communal Representation",

به نقل از نشریه *Tribune*، ۱۹ سپتامبر ۱۹۲۴.

۴۰. نگاه کنید به:

Public Service Commission, vol. 12, Appendix XV, Cd. 7901, pp. 156-158.

۴۱. رک:

Page, "prelude to Partition", pp. 21-22.

۴۲. به نقل از:

Azim Husain. *Fazl-i-Husain: A political Biography* (Bombay, 1963), p. 152.

۴۳. رك:

punjab Administration Report, 1922-23 (Lahore, 1924), p. 17

۴۴. نگاه کنید به:

Husain, *Fazl-i-Husain*; pp. 154-155;

برای دستیابی به تجزیه و تحلیل نخستین سالهای «حزب وحدت‌طلب» نگاه کنید به:

A. H. Butalvi, *Iqbal ke akhri do Saal*, (Karachi, 1961), pp. 163-193.

هرچند در دو تز دکترایی که به دانشگاه پاتایلا (Patiala) و دانشگاه جواهر لعل نهرو در چه‌هوتو رام (Chhotu Ram) تسلیم شده، وضعیت این حزب روشن شده، ولی دربارهٔ حزب وحدت‌طلب (Unionist party) مطالعات جدی انجام نگرفته است.

۴۵. نگاه کنید به:

Punjab Legislative Council Debates, 5 March 1942 (Lahore, 1924), vol. 6. no. 8, p. 31.

۴۶. نشریه *Tribune*، ۲۸ دسامبر ۱۹۲۳.

۴۷. شمار اعضای هندو و مسلمان شهرداری امبالا برابر بود، ولی بر اثر اصلاحات و تغییراتی که فضل حسین به وجود آورد شمار عناصر مسلمان از ۶ به ۸ افزایش یافت، در حالی که هندوها ۶ نفر بودند. نگاه کنید به *Punjab Legislative Council Debates*، ۴-۵ اوت ۱۹۲۴، جلد ۷، شماره ۱، صفحه ۸۹.

۴۸. برای دستیابی به استدلالهایی که سیک‌ها نسبت به تقاضاهای خود می‌کردند به همان مأخذ بالا، ۲۹ فوریه ۱۹۲۴، جلد ششم، شماره ۵، صفحه ۲۰۵ مراجعه کنید.

۴۹. رك:

Fortnightly Report (Punjab), 1 July 1923. Home Poll. 1923, 125, NAI.

۵۰. لاا سواک رام، (بی‌آنکه مدرکی ارائه دهد) نوشته است که در بخش مولتان به دبستانهای هندو کمک مالی نمی‌شد؛ بنا به گفته او، فضل حسین: «به دبستانهای قدیمی هندو کمک مالی می‌کند و به تأسیس دبستانهای جدید مسلمان همت می‌گمارد. از آنجا که تعداد دبستانهای هندو بی‌شمار است، همیشه می‌تواند بنمایاند که به همان اندازه دبستانهای مسلمانان به دبستانهای هندو کمک هزینه می‌دهد.»

به نقل از *Punjab Legislative Council Debates*، ۱۴ مارس ۱۹۲۵، جلد ۸، شماره ۱۱، صفحه ۵۵۹.

۵۱. برای پی‌بردن به نقش نارندرانات نگاه کنید به:

B. Cleghorn, "Religion and Politics: The Leadership of the All-India Hindu Mahasabha in Punjab and Maharashtra" in B N. Pandey (ed) *Leadership in South Asia* (Delhi, 1977) pp. 400-404, 411-412, 418-419.

۵۲. «تریبون»، ۲۶ اوت ۱۹۲۵.

۵۳. همان، ۲۵ اکتبر ۱۹۲۴.

۵۴. رك: *Punjab Legislative Council Debates*، ۱۸ نوامبر ۱۹۲۴.

جلد ۷، شماره ۷، صفحه ۵۱۴.

۵۵. همان، صفحه ۵۲۳.

۵۶. «تریبون»، ۶ آوریل، ۱۹۰۹، ۳ نوامبر ۱۹۰۹.

۵۷. دای اطلاع از ترکیب هندوسابها در سال ۱۹۰۹ نگاه کنید به نشریه تریبون ۵ و ۷

اکتبر ۱۹۰۹ و ۱۶ نوامبر ۱۹۰۹.

۵۸. به نقل از تریبون، ۳ نوامبر ۱۹۰۹.

۵۹. به نقل از:

K. W. Jones. *Arya Dharma: Hindu Consciousness in 19th century Punjab* (California University Press, 1976), p. 241.

۶۰. رك:

Jawahar Lal Nehru, *An Autobiography* (London, 1936), p. 158.

۶۱. در تریبون ۷ دسامبر ۱۹۲۳ آمده است: «در پنجاب و در حال حاضر، کنگره و لالا لاجپات رای همچون يك روح در دو قالب هستند. نفوذ، قدرت و حیثیت او، نفوذ و قدرت کنگره است.» گرچه این بیان غلوآمیز است، ولی حکایت از نفوذ لاجپات رای در پنجاب دارد. نگاه کنید به دو کار تازه‌ای که درباره لاجپات رای منتشر شده است:

P. Nagar, *Lala Lajpat Rai: The man and His Ideas* (Delhi, 1977); Feroz Chand, *Lajpat Rai: Life and Work*, (Publication Division, 1978).

۶۲. رك:

Lajpat Rai, *A History of the Aryasamaj* (Bombay, 1967, p. 183).

۶۳. رك:

Lajpat Rai, "Hindu-Muslim Problem," *Tribune*, 13 December, 1924.

۶۴. رك: نامه لاجپات رای به پورشوتامداس تهاگورداس

(Purshotamdas Thakurdas) ۱۳ دسامبر ۱۹۲۴.

Thakurdas Papers, Nehru Memorial Museum. and Library, New Delhi (NML).

۶۵. *India Quarterly Register*، ژانویه - ژوئن ۱۹۲۵، جلد اول، صفحات ۳۷۸-۸۰. ۷۷، از آوریل تا دسامبر ۱۹۲۵ سرگرم جلب حمایت برای هندوساینها و سنگاتان بود. او ریاست مجمع عمومی کلکته هندوساینها سراسر هند را برعهده داشت، به آسام، برمه و سند سفر کرد و سنگاتان و هندوساینها محلی را در آنجاها سازمان داد و ریاست یکی از جلسات کنفرانس هندوی بمبئی را که در شهر بمبئی تشکیل شد، برعهده گرفت.

۶۶. نگاه کنید به:

M. R. Jambunathan (ed.), *Swami Shradhdhanand* (Bombay, 1961).

۶۷. رك:

All-India Congress Committee Papers (3), NML.

آشوبهای قومی در بنگال

تانیکا سرکار

آشوب قومی واژه‌ای کلی است که بیشتر اوقات مسائل درهم‌پیچیده متنوعی را در خود خلاصه می‌کند. این کلمه، اغلب تصویر زشت خشونت‌های توده‌های نامنظم مردم را مجسم می‌کند که تنها جنایات ناشایست و دشمنی نابخردانه دینی آتش‌افروز آن بودند. وقوع چنین خشونت‌هایی بی‌رحمانه، اغلب بر ناسازگاری بنیادی میان دو جامعه مذهبی دلالت می‌کرد. جدا ازین تصویر متداول، تاریخ‌نویسان نیز سعی داشته‌اند تا خشونت‌های قومی کشور ما را که در خلال حکمروایی دولت بریتانیا به وقوع پیوست (و کشمکشهای قومی آگاهانه‌ای که به شکل امروزیش دیده می‌شود در حقیقت محصول این دوره است) با مراجعه به برآوردهای سیاسی رهبران دو قوم بزرگ [مسلمان و هندو] شرح دهند؛ رهبرانی که با اصرار، این‌گونه برخوردها را تهبیح کردند تا دولت را در برابر پاره‌ای از اصلاحات در شرف انجام مربوط به قانون اساسی تحت فشار قرار دهند. اما سوای این‌گونه عوامل بیرونی، آشوبها را، فی‌نفسه، آمیخته‌ای از امیال شدید جنایتکارانه و تعصب دینی دانسته‌اند. در این مقاله بحث بر سر این موضوع است که قراین و زمینه نوع آشوبها با ساختار رفتاری مردمی که در آن آشوبها شرکت می‌جستند، گاهی، حکایت از کشمکشهای گوناگونی می‌کند که در زیر نمای بیرونی زرق و برقهای قومی وجود داشته است. از راه تجزیه و تحلیل این‌گونه کشمکشها، با انبوه مردمان بی‌چهره‌ای آشنا می‌شویم که ویژگیهای گروههای اجتماعی متمایز از هم را باز می‌نمایاند - خواه مردمان قبل از صنعتی شدن کشور یا دهقانان متمدیده‌ای که بناچار وابسته به سیر قیمت‌های بین‌المللی هستند. - در این مقاله، هدف ما بررسی این مطلب است که چرا این‌گونه کشمکشها شکل قومی به‌خود گرفت و چرا بر آنها مهر آشوبهای قومی زده شد. در این مقاله، نظر اصلی بر سه آشوب میان هندوها و مسلمانان داکا

و میمنسینگ به سال ۱۹۳۰ و آشوب چیتاگنگ به سال ۱۹۳۱ متمرکز است. در شهر داکا، نخستین دور اغتشاش در روز ۲۶ ژانویه ۱۹۳۰ آغاز شد؛ در این روز «اتحادیه ایالتی دانش‌آموزان بنگال» در داکا (شعبه دانش‌آموزان کنگره در زمان رهبری سوبهاس بوس بر سازمان سابقها) در برابر مسجد ناریندیا و به هنگام نماز راه‌پیمایی کرد. یکی دیگر از سازمانهای دانشجویی کنگره، که رقیب اولی به شمار می‌رفت، با این حرکت مخالفت کرده بود، زیرا از زمان آشوبهای سال ۱۹۲۶ ثابت شده بود که آشوب برپا کردن روشی احمقانه است. همان‌گونه که پیش‌بینی می‌شد، راه‌پیمایی «اتحادیه ایالتی دانش‌آموزان بنگال» شهر داکا به نزاع میان نمازگزاران مسلمان و داوطلبان کنگره انجامید. علت نزاع آن بود که، آنان وارد مسجد شدند و نسخه‌ای از قرآن را پاره کردند و مسلمانان هم از داخل مسجد راه‌پیمایان را سنگباران کردند. این بار، نزاع، زیاد دامنه پیدا نکرد. در هر حال، حالت فشاری که بر شهر مستولی شد به شکل آشوبی بزرگ ظاهر شد، آشوبی که به معنای واقعی کلمه جنگ بچه مدرسه‌ای‌ها بود.^۲

در آشوبهای ماه مه، شمار زیادی از منازل و مغازه‌های هندوهای توانگر به ویژه در ناحیه تجاری پر اهمیت کایتولی (Kayettuli)، غارت و به آتش کشیده شد. روی هم رفته ۸۰ مغازه از مسلمانان و ۱۹۰ مغازه از هندوها چپاول شد و تخمین زده شد که هندوها ۱۲ برابر مسلمانان خسارت دیدند؛ دوازده مسلمان و ده نفر هندو کشته شدند. این اتفاقات در چهار روز اول بر خوردها پیش آمد.^۳ پلیس زمانی وارد معرکه شد که آشوب، پیش از این، تا دهکده‌های اطراف داکا گسترش یافته بود. در دهکده‌های ماتویل (Matwail)، جینجیرا (Jinjira)، اتی (Ati) و روهِیت‌پور (Rohitpur) غارت بازارهای هفتگی محلی به دست روستاییان مسلمان همه‌جا را فرا گرفت؛ آنان به خانه‌های ساها (Saha)، [۱] و صرافان هندو حمله بردند و اسناد و اوراق مربوط به قرض و طلبها را پاره کردند. در کرانی‌گنج تهانا (Keraniganj Thana)، واقع در روهِیت‌پور، رئیس اتحادیه مسلمانان، از طریق چوکیدارها [۲] این شایعه را منتشر کرد که نواب داکا پیامی فرستاده، مبنی بر این که دولت یک هفته تمام اعلام تعطیل عمومی کرده است؛ که در آن ایام مسلمانان بتوانند آزادانه خانه‌ها و مغازه‌های صرافان هندو را بدون آن‌که به صورت جدی تنبیه شوند غارت کنند. این شایعه چنان پا گرفت که حتی چوکیدارها با همان لباس اونیفورم خود به چپاول‌گری پرداختند و بازار هفتگی محل (hat) چنان بتاراج رفت که آن را یکی از بزرگترین یغماگرینهای بازارهای هفتگی بنگال که تا آن زمان دیده شده بود، توصیف کردند.^۴ در تمام دوره آشوب، سرمایه‌ای

[۱] Saha در زبان هندی مترادف است با افرادی که پول فراوان دارند و به نزول

می‌دهند. م.

[۲] Chowkidar در زبان هندی به معنای مأمور شبگرد پلیس است. م.

برابر ۲۴۳/۱۸۲ روپیه از هندوها از بین رفت، و به انبارهای برنج حمله شد. ۸۰۰ تن برنج از يك انبار خارج شد. ۶ این آشوبهای روستایی، آشکارا، از هر خشونت دیگری، همچون قتل و تجاوز به عنف بدور بود.

در کیشورگنج (Kishoreganj) بخش فرعی ناحیه میمنسینگ، اتحادیه رفقای جوان (Youngcomrades League) (سازمان جوانان حزب دهقانان و کارگران کمونیست) از سال ۱۹۲۹ به این سو در جهت بسیج دهقانان تمهیدست در برابر صاحبان زمین و وام‌دهندگان پول که اکثراً هندو بودند فعالیت می‌کرد. چنین به نظر می‌رسید که جنبشی ضد رباخواران (Mahajan) [۳] تحت سرپرستی آنان در شرف تکوین بود؛ و این زمانی بود که در آوریل ۱۹۳۰، بعد از حمله به اسلحه‌خانه چیتاگنگ [۴] افرادی توقیف شدند که بر اثر آن تمام رهبران آنان از صحنه خارج گردیدند. ۷ بسیاری از مولویها، فوراً از داکا و نواکهایلی (Noakhali) به چیتاگنگ آمدند و جای آنان را گرفتند و جنبش را ادامه دادند، اما زیر پوشش شعارهای قومی، روستاییان محلی تنها زمانی رهبری مولویها را پذیرفتند که ایشان ادعاهای معجزه‌گری خود را ثابت کردند. در خلال آشوبها، رئیس کلانتری آن ناحیه، در آغاز، به افرادش دستور داده بود که به سوی آشوبگران تیراندازی هوایی بکنند و مولویها مدعی شدند که گلوله‌ها به آنها اصابت کرده بود. ۸ حملات به خانه‌های مهاجرها در سطحی وسیع و به نحوی سازمان یافته به سرعت گسترش یافت و نزدیک به شصت روستا روی هم‌رفته دچار این آشوبها شدند. ۹ بودن اوراق و اسناد مربوط به قرض و طلبها، مشخص‌ترین صفت این آشوبها بود که اکثر اوقات چپاول، غارت و آتش زدن و گاهی در مواقعی که مهاجرها بشدت مقاومت می‌کردند، حتی قتل به همراه داشت. در هر حال، برعکس داکا، پلیس در اینجا بی‌درنگ وارد عمل شد. افراد گورکها (Gurkha) به فرماندهی افسران جوان اعزام شدند؛ افراد بسیار زیادی دستگیر شدند؛ آتش‌سوزیهای مکرری روی داد و برخوردهای عمده‌ای با آشوبگران روستاهای متعدد روی داد. ۱۰

آشوب اوت ۱۹۳۱ چیتاگنگ از مقوله‌ای دیگر بود. برعکس داکا یا میمن-سینگ، در چیتاگنگ عداوت میان هندوها و مسلمانان زمینه قبلی نداشت. ولی از زمان حمله تروریستها به اسلحه‌خانه چیتاگنگ در آوریل ۱۹۳۰، میان اروپاییها و هندوهای طبقه متوسط این شهر دشمنی شدیدی وجود داشته است. از آنجا که بسیاری از رهبران حمله به اسلحه‌خانه فرار کرده، لاجرم دستگیر نشده بودند،

[۳] مهاجر در زبان هندی به افرادی گفته می‌شود که پول به‌وام می‌دهند و ربا می‌گیرند. م.

[۴] نهر می‌نویسد که این آشوبها در زمان آغاز نهضت نافرمانی عمومی برپا شد و حمله گستاخانه و جسورانه بزرگی به انبار اسلحه و مهمات دولتی انجام گرفت که کمابیس موفقیت‌آمیز بود - رك. «نگاهی به تاریخ جهان»، ص ۱۴۰۶. م.

تمام هندوها بی هیچ فرقی در مظان این اتهام قرار داشتند که به آنان پناه داده‌اند، یا اطلاعات خود را از پلیس مخفی داشته‌اند و شماری قوانین جزایی علیه آنان وضع شد، اما این قوانین کیفری هیچ نتیجه‌ای بار نیاورد، و روز ۲۰ اوت دستگاه اداری به هراس افتاد؛ زیرا در این روز جوانی انقلابی، یکی از افسران پلیس شهر چیتاگنگ را به نام احسان‌الله کشت. احسان‌الله به بیرحمی علیه تروریستهای انقلابی انگشت‌نما شده بود. همان روز عصر، افسر پلیس جوانی مسلمانان را به گردآمدن در برابر ساختمانهای مقر پلیس فرا خواند و جمعیت را، آشکارا، تحریک کرد که به هندوها حمله کنند. ۱۱ در آن شب، نه سیاستمداران یا انبوه مردمان مسلمان، بلکه اروپاییها و افسران پلیس یک رشته اقدامات تروریستی را علیه تمامی ناسیونالیستهای هندوی شهر چیتاگنگ به مرحله اجرا درآوردند. وکلای مدافع که از محکومان حمله به اسلحه‌خانه دفاع کرده بودند و مردانی که در چاپخانه‌ای ناسیونالیستی در آن محل کار می‌کردند هدف این ترورها واقع شدند. افسران جوان پلیس و مأموران اروپایی که مسئولیت علامت دادن به قطار آسام-بنگال را برعهده داشتند و دیگر اروپاییها با شکستن درها وارد ساختمان چاپخانه شدند، به مردان داخل چاپخانه یورش بردند و به نحوی برنامه‌ریزی شده ماشینهای چاپ را درهم شکستند. تمامی مظنونین سیاسی در یک حمله شبانه دستگیر و به امر رئیس پلیس در حضور بسیاری دیگر از اروپاییها شکنجه شدند. افسران سفیدپوست و دستجات مسلح گورکها نیز مسؤول شماری از یورشها بودند؛ از جمله حمله به یک زن و یک پیرمرد که هر دو بر اثر جراحات وارده مردند. پس از این نیز، یورشها و حملات متعددی زیر نظر افسران اروپایی به دهکده‌های اطراف صورت گرفت. ۱۲

صبح روز بعد، همه افراد پلیس شهر از مراسم تشییع جنازه احسان‌الله دور نگهداشته شدند و تا سه ساعت پس از شروع آشوب در صحنه ظاهر نشدند. حتی شاهدان مسلمان، بعداً گواهی دادند که پلیس غارتگران را تهییج می‌کرده است. ۱۳ شکل وقایع بعدی، کم‌وبیش شبیه همان وقایع داکا بود. گزارش بازجویی پلیس، در مورد ترکیب اجتماعی آشوبگران، نکته جالبی را ارائه داد: در این گزارش به جای عوامل جنایتکار همیشگی عبارت «اصولا مسلمانان طبقه کارگر» به چشم می‌خورد. ۱۴ مغازه‌های مارواری‌ها [۵] و هندوهای بنگالی در بازار اندرکیلا (Andarkilla) چپاول و آتش زده شد و طولی نکشید که دامنه غارتگری به بازارهای دیگر نیز گسترش یافت. روی هم رفته ۲۸۰ مغازه را چپاول کردند و بیش از همه

[۵] ماروار، Marwar، نام محلی است در نزدیکی بمبئی که ثروتمندان و کارخانه‌داران را در خود جای داده است. افرادی از این گروه که در شهرهای دیگر هند سکنا گزیده‌اند نیز به همین لقب خوانده می‌شوند، و بطور کلی کلمه مارواری مترادف است با ثروتمندی و کارخانه‌داری و از این قبیل...م.

زرگران، صرافان و لباس فروشان هندو متحمل خسارت شدند؛ جمع خسارات وارده ۱۰ لک [۱۰۰۰،۰۰۰ روپیه] تخمین زده شد. ۱۵ در این آشوبها، هیچ نوع خشونت دیگری وجود نداشت و در آشوبهای روستایی هیچ فرد مسلمانی شرکت نکرده بود. در داخل شهر، مسلمانان «متعهد و متشخص» به نهایت درجه، به خسارت دیدگان هندو کمک کردند و کمیته صلح مشترکی را به اتفاق تشکیل دادند. ۱۶

زمینه رویدادها روشن است. تا صبح ۲۱ اوت، آشوبگری، تماماً به شکل تهاجم پلیس و اروپاییها علیه ناسیونالیستهای هندو با تبلیغات پلیس همراه بود. تبلیغات پلیس در این جهت بود که قتلی میهن پرستانه را جنایتی قومی قلمداد کند. از صبح سی و یکم دامنه آشوب رسماً توسعه یافت. مسلمانان تهیدست شهری، در حمله به مغازههای هندوها و صرافان به حمایت پلیس پشت گرمی داشتند، و از این فرصت استفاده کامل بردند. ولی همکیشان مرفه تر ایشان، خود را کنار کشیدند. همچنین، سواى افسران مسلمان پلیس، هیچ يك از گروههای سیاسی مسلمانان محلی داخل این ماجرا نبودند.

از این خلاصه نسبتاً ساده، به نکات دیگری پی می بریم. نخست آنکه، این آشوبها را در شمار شورشهای هندو - مسلمان به حساب آوردند و حال آنکه، نیروهایی که در آغاز، در این شورشها درگیر بودند خصوصیات و صفات سیاسی بسیار متفاوتی داشتند. در چیتاگانگ، آشکار بود که، ترس از تروریستهای انقلابی، دستگاه اداری را وادار به تحمیل آشوب از بالا کرد. در کیشورگنج، اتحادیه رفقای جوان، در میان مسلمانان محلی که بسیاری از آنان به صورت عضو در آن اتحادیه ثبت نام کرده بودند، پایگاه مستحکمی به وجود آورده بود. یکی از دهقانان تهیدست مسلمان، به نام عبدالجلیل، مثلاً، با عنوان یکی از سخنرانان با نفوذ اتحادیه مزبور سر برآورده بود. ۱۷ یکی از جزوات حزب کمونیست که در اوت ۱۹۳۰ منتشر شد تا آنجا پیش رفت که وجود هرگونه عنصر قومی را در آن برخوردها منکر شد ۱۸ که بدون شك غلوآمیز بود؛ در حالیکه، شورشها، حتی در شکل و مرتبه قومی خود منحصر به حملات ضد مهاجران [رباخواران] باقی ماند و به این قرار، کمابیش برحسب انگیزه های اصلی، حقیقت این بود که اتحادیه رفقای جوان، آن آشوبها را تدارك دیده بود.

جنبش نافرمانی عمومی، پیش از آشوب ماه مه داکا، زمینه های نسبتاً نیرومندی در این شهر، به دست آورده بود و مسلمانان، در کل، نسبت به این جنبش بی تفاوت نبودند. در روز ۲۶ ژانویه، حتی پس از طغیان صبح آن روز، انجمن مسلمانان شبانه روزی دانشگاه داکا، برای برگزاری جشن روز استقلال آذین بندی و چراغانی شد، پرچم ملی به اهتزاز درآمد، و، جوانان مسلمان درحالی که سرود ملی باندماتارام را می خواندند رژه رفتند. ۱۹ آنان، سپس، گردهمایی عمومی برپا داشتند که طی آن، نوشته های انقلابی و اعتراض آمیزی خوانده شد؛

داوطلبانی را به کونتای (Contai) فرستادند و فعالانه به پاسداری از اعتصاب مسلمانان منطقه بازار پرداختند. کارگران مسلمان ۲۰، و کاسبکاران خرد نیز، با اشتیاق به تعطیل عمومی اعتراض‌آمیز و مبارزه تحریم پیوستند. ۲۱ یکی از گروههای بزرگ رهبران مسلمان داکا، به ریاست خواجه عطی‌الله که ریاست ۲۲ پنچایات (Panchayat) را برعهده داشت، «نسبت به حزب کنگره ابراز تمایل کرد.» ۲۲

این قرائن مبین چشم‌پوشی [و تجاهر و اجازه ضمنی] پلیس نسبت به آشوبگری، و به همین اندازه نشان‌دهنده مخالفت‌های مصممانه رهبران قوم‌گرای مسلمان است که سعی داشتند از گسترش ناسیونالیزم و دیگر عقاید خطرناکی که در میان مسلمانان رسوخ یافته بود جلوگیری کنند. ملاهای قوم‌گرا، با شتابزدگی، به کیشورگنج آمدند تا پا توی کفش رهبران اتحادیه رفقای جوان کنند. در داکا، خواجه عطی‌الله با رقابت شدید سید عبدالحفیظ (رئیس انجمن اسلامی) روبرو شد. این شخص با نواب شهر داکا پیوندها داشت. حفیظ با صدور اختاریه‌ای شرکت مسلمانان را در اعتصابها ممنوع کرد، ولی، این اختاریه مؤثر نیفتاد و سبب شد که رئیس کلانتری ناحیه، در گردهمایی منزل احسان (قصر نواب داکا)، با کمال شگفتی، در میان دیگران حضور یابد. ۲۳ رئیس کلانتری، عطی‌الله را نیز، وادار به استعفا کرد، و، گروه منزل احسان بر پایگاه ۲۲ پنچایات وی دست یافت. ۲۴ اقدام افسر ارشدی که دست به تشویق و تهییج گروههای قوم‌گرا زد سخت شایان توجه است. طفیان پیشاور در آوریل ۱۹۳۰ احتمالاً زمینه گسترده‌تر پس پرده این حرکت را تدارک دید. در آوریل ۱۹۳۰، نفرات هندوی (گره والی) (Garhwali) از گشودن آتش بر تظاهرکنندگان پاتان امتناع کرده بودند. از آن زمان به بعد است که می‌بینیم در سرمقاله‌های نشریه «استیتس‌من» (Statesman) به طور منظم تفسیرهایی در باب نظریه جدایی‌طلبی مسلمانان درج می‌شود. ۲۵

گذشته از آن طفیان، مشارکت مسلمانان چند محل بنگال در نافرمانی عمومی، چنین مداخله‌ای را الزام‌آور ساخت. افسر بخش فرعی مداری‌پور (ناحیه فریدپور) شرح داده است که چگونه (اگر چه به ضررش تمام شد) گردهمایی مسلمانان وفادار را تشکیل داد. «طبق برنامه‌ای که ترتیب داده بودیم، قرار شد یکی از پیران بسیار با نفوذ محلی بیاید و سخنرانی محکمی به طرفداری دولت ایراد کند ... ولی او... در آخرین لحظه در لباس طرفداری از جنبش عدم همکاری ظاهر شد.» ۲۶ تحصیلدار باقرگنج در خاطرات سفرش در ژوئیه ۱۹۳۰ می‌نویسد: «نزدیک به یکصد نفر داوطلب ضد نافرمانی عمومی را برای بازدید من به صف داشته بودند... همه آنان از مسلمانان بودند.» ۲۷ برای تفرقه‌انداختن، در مناطقی که [جنبش] عدم همکاری، در آنجا به حادثترین شکل دیده می‌شد، روش سنجیده دیگری اتخاذ شد، [به این معنا که] پاسبانهای مسلمان را به منظور سرکوب [آشوبها، در آن

مناطق] متمرکز کردند. ۲۸

رفتار پلیس سبب شد که در خلال آشوبها، شکافهای قومی عمیقتر شود. پلیس، درست بر عکس تحریکات فوقالعاده‌ای که برای حمله به مردم غیرمسلح شرکت‌کننده در ساتیاگراهی نمک انجام داد، در بیشتر موارد (مثل آشوب چیتاگنگ که خود مستقیماً درگیرش نبود) خط‌مشی عدم فعالیت را دنبال کرد. ۴ روز طول کشید تا پلیس در داکا، برای اقدامی مجهز شود. ۲۹ و تقاضای کمک هندوها با پاسخهای استهزاآمیز روبرو شد؛ با ریشخند، به آنان می‌گفتند از گاندی بخواهید که شما را نجات دهد. در مورد بی‌حساسیتی و بی‌توجهی پلیس شکایات بی‌شماری از هندوها رسید. ۳۰ گزارش رسمی تحقیق در اغتشاشات داکا صراحت دارد که: «این موضوع که استفاده بهتر از نیروها امکان نداشته است، ما را متقاعد نمی‌کند». دیدیم که چگونه یکی از افسران ارشد پلیس، خود در چیتاگنگ دستور حمله را صادر کرد و سپس زمانی که شورش برپا شد، شهر از تمام نیروهای پلیس خالی شد. ۳۱ مراسم تشییع جنازه احسان‌الله (که انتظار می‌رفت افراد پلیس دسته‌جمعی در آن شرکت کنند) در داخل خود شهر برگزار شد، ولی با این وجود، در سه ساعت اول آشوب‌افراد پلیس از صحنه غایب بودند، وقتی که به صحنه برگشتند، بسیاری از آنان آشکارا به تحریک آشوبگران پرداختند. ۳۲

در کیشورگنج وضع و حال نسبتاً متفاوت بود و هندوهای صاحب ثروت از عملیات مصممانه و فوری پلیس خشنود بودند. غمض عین [، تجاها و اجازه ضمنی] مأموران کاملاً مشهود و خصومت میان دسته گورکها و آشوبگران آشکار بود. ۳۳ در کالیچاپرا (Kaliachapra) جمعیت افسر گشت را ربودند و او را به ستون طویله بستند و کتک زدند. در دهکده کودالیا (Kodialia) جمعیت خشمگین پلیس را از هر سو در محاصره داشت. آنان [پلیس] چند نفر از مولویهای دست‌نشانده را آورده بودند و اینان، با جمعیت به محاجه پرداختند تا دست از آشوب بردارند، ولی، مردم گستاخانه به آنان گفتند که گورشان را گم کنند. ۳۴ استفنسن (Stephenson) قائم‌قام والی بنگال، بعداً از نایب‌السلطنه تقاضا کرد تا به‌خاطر اقدام جدی در باب بحران کیشورگنج برای وی درخواست مدال دوستی بریتانیای کبیره، کند. ۳۵ فرق نمایانی که در اینجا در مورد اقدام پلیس دیده می‌شود، مربوط به این واقعیت است که علی‌رغم رهبری مولویهای قوم‌گرا، ماهیت ضد سرمایه‌داری این نزاع کاملاً آشکار بود. از آنجا که مسلمانان و هندوهای صاحب ثروت، هردو، هدف حمله قرار گرفتند؛ رسماً تشخیص داده شد که این تصادمات حقیقتاً قومی نبود. آنچه که حتی قطعی‌تر است، آن بود که در کیشورگنج، میان فعالیتهای ناسیونالیستها و هندوها هیچ تشابهی وجود نداشت تا ایجاب کند که پلیس از محافظت دارائیهای هندوها در داکا و چیتاگنگ، موقتاً صرف‌نظر کند. در واقع، کریشچاندرا رای (Krishachandra Ray) که از رباخواران بود و با اعضای

خانواده اش به قتل رسید، رئیس هیئت اتحادیه محل بود. ۲۶ این مقام، از آن زمان که کنگره وقت مبارزه علیه هیأت اتحادیه را در پیش گرفت، شغلی بود که مأموران، مسؤولیت محافظت از صاحب آن مقام را بر عهده داشتند.

بجز کیشورگنج، عدم پا در میانی و مداخله حساب شده پلیس، منجر به خصومت دائمی قومی شد که کوششهای هر دو قوم در حفظ موجودیت خود، آن را قوت بخشید و بدگمانیهای متقابل را بیش از پیش تقویت کرد. از حالات بسیار مشابه دیگر آشوبها نیز چنین برمی آید که رویه مرسوم پلیس همین بوده است.

روشن بود که پلیس آشوبگران مسلمان را تهبیج می کرده است و به همان مرتبه نیز سستی پلیس در مراحل نخستین آشوبهای جمالیپور (میمن سینگت) و کمیلا، که در سال ۱۹۰۷ در گرفت، آشکار بود. ۲۷ در آشوبهای سپتامبر ۱۹۱۸ کلکته، نیز حکومت «در تشخیص اهمیت [و شدت] موقعیت کاهلی کرده و نخست، به هیچ اقدام باز دارنده ای دست نزد. ۲۸ همین طور، در خلال آشوبهای آوریل ۱۹۳۱ کانپور هم هندوها و هم مسلمانان: «مکرراً... از اکراه دولت در مداخله و متوقف کردن زد و خوردهای مسلمانان و هندوها... سخن گفته اند» ۲۹

۲

۴

یکی از ویژگیهای مشترک این آشوبها آن بود که در مرحله فعال جنبش ملی اتفاق افتادند. این امر، موضوع مسؤولیت رهبران ناسیونالیست و این سؤال را پیش روی ما قرار می دهد که [چرا] رهبران ناسیونالیست موفق نشدند که جنبه های سیاسی دادخواهی های مسلمانان محلی را توسعه بخشند. بخشی از داوطلبان کنگره، که مستقیماً در آشوب ۲۶ ژانویه داکا مشارکت داشتند نشان دادند که به صراحت، نسبت به حساسیتهای مسلمانان بی توجهند. پس از بروز هرگونه [کشمکش] قومی، مطبوعات ناسیونالیست به نحوی خشم آلود و یک جانبه، مسلمانان را محکوم می کردند و از پلیس تقاضای مجازات [آنان] را داشتند. ۴۰

مسأله دیگر مربوط به فعالیتهای ناسیونالیستی که حس عدم امنیت مسلمانان را تقویت کرد، از انجمنهای پرورش جسم یا اکهارا (Akhara) ناشی شد که برای جوانان هندوی کلکته و شهرهای اطراف دایر شده بود. وجود مراکز لاتی کاری [۶] و خنجر بازی، مسلمانان را عصبانی کرد و برای آنان انگیزه ای شد که مراکز مشابهی را فراهم آورند. در داکا تعداد زیادی از این اکهاراها وجود داشت ۴۱ و شعائر مذهبی و طرز تفکر هندویی صرف این مراکز، غیر مذهبی ترین مسلمانان

[۶] لاتی (Lathi) به چماقی می گفتند که پلیس از آن استفاده می کرد.

را نیز از خود راند. مظفر احمد رهبر حزب کارگران و دهقانان را این تصور بود که: «آنان (تروریستها) به مسلمانان اجازه ورود نمی‌دادند. آنان خود طرفدار تجدید حیات مذهب هندو بودند.»^{۴۲} تعدادی از رهبران تروریستها را که در اکهاراها فعالیت داشتند نیز [باید] مسؤول این امر دانست که رنگ مشخصاً هندوی به فعالیت‌های کنگره بنگال اضافه کردند. پیمان میان هندوها و مسلمانان که داس (C.R. Das) بر پایه توافق‌های اساسی مسلمانان، در ۱۹۲۳ منعقد کرد، بر اثر فشار تروریستها، در ۱۹۲۶، لغو شد.

پیمان داس، مناسبات دوستانه را تنها در سطح نخبگان، تأمین کرد، اما نتوانست سازمانهای قومی هندوهای داخل کشور را در کلکته، به ویژه، مارواری‌ها را که از تصدیق و تأیید رهبران والامقامی چون مالویا و لاجپات‌رای برخوردار بودند، کنترل کند.^{۴۳} در کلکته، منطقه مهم تجاری مارواری در بازار بورا (Burra bazar) مرکز تبلیغات قومی بود. از آنجا که سواراجی‌ها، شدیداً به حمایت مالی مارواری متکی بودند، سعی بر این داشتند تا با شعارهای ضد قربانی‌کردن [گاؤ] نسبت به آنان اظهار علاقه کنند. این امر، متقابلاً منجر به پیدایش انجمنهایی نظیر جنبشهای «تنظیم» و «تبلیغ» در میان مسلمانان شد.^{۴۴} تلخ‌کامیهای انباشته شده به شکل حرکت‌های کینه جویانه آشوبگری در کلکته و داکا و دیگر شهرهای اطراف به سال ۱۹۲۶ ظاهر شد. برخوردها در اصل، میان هندوها و مسلمانان محلی آغاز شد، که در ابتدا به هندوهای بنگالی آسیبی وارد نکرد، ولی هندوهای بنگالی دست به تهاجم علیه مسلمانان زدند.^{۴۵} بروز این آشوبها، هرگونه امکانی را حتی در سطح همکاری نخبگان و بخشهای کنگره بنگال (به ویژه کنگره داکا) که با هندو مهاسابها وابستگی نزدیک‌تری ایجاد کرده بودند، به تبااهی کشید؛ این مسأله اخیر، بیزاری مسلمانان نسبت به کنگره را بیشتر کرد.^{۴۶}

اگر سواراجی‌های مرتبط با تروریست‌های انقلابی نسبت به ترسها و قابلیت‌های مسلمانان حساسیت خاص نشان نمی‌دادند، طرفداران گاندی مطمئناً از همان صومعه‌های روستایی خویش، نسبت به مسلمانان همدردی صمیمانه‌ای ابراز می‌کردند.^{۴۷} ولی، اینان نیز در کسب حمایت وسیع مسلمانان با شکست مواجه شدند؛ پافشاری آنان بر استفاده از کتاب مقدس و احکام مذهب هندو نیز مانع واکنش متقابل مسلمانان بود. همچنین آنان، بجز اقدامات تسکین دهنده محلی و سطحی، هیچ‌گونه برنامه علمی برای مسلمانان فقیر روستایی و شهری تدارک ندیدند. در واقع کنگره بنگال، به هنگام مباحثات مربوط به اصلاح قوانین اجاره‌داری به سال ۱۹۲۸، از حقوق مالکان سخت حمایت کرد؛ دیون رو به تزاید دهقانان^{۴۸} را بحساب نیاورد و در اقدام به هرگونه حرکتی برای بهبود کسادی بازار محصولات کشاورزی با شکست مواجه شد و به این ترتیب مسلمانان روستانشین را از خود دور کرد. حزب کارگران و دهقانان برنامه‌ای کاملاً بنیادی [رادیکال] و

غیر دینی داشت، اما حزب بسیار کوچکی بود و توقیفهای مارس ۱۹۲۹ میروت [۷] آن را بیش از پیش تضعیف کرد.

محدودیتهای برنامه‌ای، عقیدتی و سازمانی رهبران ناسیونالیست - رادیکال، میدان را برای اقدامات نیروهای قوم‌گرای مسلمان خالی گذاشت؛ این نیروها عبارت بودند از: نواب داکا و دار و دسته منزل احسان او، مولویهای قوم‌گرای داکا و نواکھالی (Noakhali) و جنبشهای تنظیم و تبلیغ. جز آنها، گروه دیگری از سیاستمداران مسلمان به جمع‌آوری محصول غنی‌تری دست زدند و آن، جنبش پروجه (Proja) به رهبری فضل‌الحق بود که در اصل نماینده‌وضع عالی اجاره‌داران مسلمان مرفه‌الحال، بویژه در منطقه کنف‌کاری اطراف بنگال شرقی به‌شمار می‌آمد. اینان، آرزوهای روز افزون خود را بارها به‌دست گروهی مرکب از دادوستدکاران، صرافان و مالکان هندو، که سواراجیهای عضو شورا با توانایی از منافع آنان دفاع می‌کردند عقیم یافته بودند. ۴۹ آنان سعی داشتند که از راه تنظیم‌کردن بعضی خواسته‌های مردمی به‌منظور کسب حمایت دهقانان تهیدست مسلمان، بر این گروه برتری یابند. در برنامه آنان، باطناً، هیچ نشانه‌ای از قوم‌گرایی دیده نمی‌شد^{۵۰}، اما، شکل و ترکیب منافع روستایی بنگال‌چنان بود که استثمارگران به آسانی هندو شناخته می‌شدند و بسیج علیه آنان می‌توانست از صف‌آرایی‌های موضعی مسلمانان ناشی شود. این امر در جنبش ضد مهاجران در سال ۱۹۲۶ در گھیور (Ghiur) (مانیک‌گنج از توابع داکا)، به رهبری حق (Hug) علیه خلعید از اجاره‌داران در قبال استرداد قرض، اتفاق افتاد. جنبش سال ۱۹۲۵ اجاره‌داران علیه زمینداران ستمگر کالاسکاتھی (Kalaskathi) (ناحیه باری‌سال Barisal) را، مسلمانان اجاره‌دار، به‌صورت ذبح گاو و امتناع از شرکت در آیین غسل ارتماسی، در آوردند. ۵۱

شکل و ترکیب نیروهای روستایی چه بود که به ایجاد دو قطب مخالف قومی کمک کرد؟ در اکثر نقاط بنگال، زمینداران، رباخواران و بازرگانان، همان هندوهای قدرتمند بودند. علت این امر پاره‌ای آن بود که دین اسلام رباخواری را منع کرده است و بنابراین مسلمانان، خود را از فعالیت‌های اقتصادی آمیخته به‌ر با برکنار می‌داشتند و این کار در انحصار ساهاها (Sahas) و در این اواخر، مارواری‌ها بود. ۵۲ در هر دو محل، داکا و میمن‌سینگ، شمار رباخواران فوق‌العاده زیاد بود. در واقع، تعداد صرافان نسبت به هر یکصد هزار نفر ۲۸۰ بود که در مقایسه با ۲۸۰ در بانکورا (Bankura) یا نسبت به ۲۶ در بریهم، (Birbhum) بالاترین رقم

[۷] میروت نام شهری است که این محاکمه در آنجا صورت گرفت و به‌محاکمه میروت معروف شد. طی این محاکمه که حدود ۴ سال ادامه یافت ۳۲ نفر از رهبران کارگران که دولت در اوایل سال ۱۹۲۹ آنها را بازداشت کرده بود، به زندانهای طویل‌المدت محکوم شدند. دستگیری این افراد در پی رواج «افکار سوسیالیستی و تا اندازه‌ای هم کمونیستی در میان کارگران» و وحشت دولت از «تحولات انقلابی و افزایش قدرت کارگران» صورت گرفت. لک: «نگاهی به تاریخ جهان»، ص ۱۴۵ به بعد.

به شمار می‌آمد. میمن‌سینگ با ۱۷۵ در هر یکصد هزار نفر جای دوم را داشت. نرخ معمول بهره در داکا ۱۲٪ تا ۱۹۲٪ بود، در حالی که در میمن‌سینگ بین ۲۴٪ و ۲۲۵٪ قرار داشت. ۵۲ تصویب قانون «سردا» که حداقل سن ازدواج را لغو می‌کرد، سیل ازدواجهای شتابزده را به دنبال داشت که وام‌گرفتن را به شدت افزایش داد. ۵۴ داکا و بنگال، هردو، در قلب منطقه کنف‌کاری بنگال قرار داشتند و سرمایه دهقانان آن جاها با ترقی و تنزل قیمت کنف بشدت وابسته بود. تغییرات جهانی قیمت محصولات کشاورزی، از اواسط سال ۱۹۳۰، ضرورتاً برانندوخته‌های نقدی کنف‌کاران، و در نتیجه برشرایط بدهکاری مالی آنان، اثر گذاشت. اهمیت مساله از فهرست قیمت‌های کنف آشکار می‌شود. در سال ۱۹۲۸، رقم [مندرج در] فهرست ۱۰۷/۳ بود؛ در سال ۱۹۳۰ به ۵۴/۹ تنزل یافت و بار دیگر، در سال ۱۹۳۱ تا ۵۰/۴ پایین رفت. ۵۵ ادعا شد که از سال ۱۹۳۰ تا ۱۹۳۷، همه محصولات کنف متحمل زیان شده است. ۵۶ وابستگی فوق‌العاده گرانبار دهقانان داکا و میمن‌سینگ به مهاجرت‌ها [رباخواران] و نرخ گزاف بهره‌ای که اینان می‌گرفتند، نشان می‌دهد که چرا ربودن [و پاره‌کردن] اسناد مربوط به قرضه مهمترین و تنها مبنای آشوبگری روستایی را تشکیل داد. درگیری قبلی مسلمانان با مهاجرت‌ها را نیز، می‌توان به ترکیب اجتماعی آشوبگران ارتباط داد. تنفر و خشم مسلمانان نسبت به نرخ بالای بهره، می‌تواند مبین این حقیقت باشد که این دهقانان مسلمان متوسط‌الحال بودند که روح محرکه پشت سر آشوبها به‌شمار می‌آمدند (و نه حقیقتاً دهقانان ثروتمندی که چندان به وام‌گرفتن متکی نبودند). استقبال مردم برای دریافت وام مبین ارزشمندی مبلغ وام و نیز نیاز به آن است. رییس هیأت اتحادیه کرانی‌کنج که شایعه سابق‌الذکر را به منظور آشوب‌انگیزی منتشر کرد، احتمالاً به این گروه تعلق داشت. تنزل فاحش بهای کنف و کمبود پول نقد، خصوصیت دیگری را بیان می‌دارد، در حالی که محصولات پولساز اصلی، پول‌کمتر و کمتری عاید می‌کرد، اما بهای کالای مصنوع، به موازات آن کاهش نمی‌یافت. بنابراین در بازارهای هفتگی روستایی مغازه‌ها هدف یورشهای مکرری واقع می‌شدند که باز هم، هندوها بیشتر خسارت می‌دیدند، زیرا بازارها همواره از آن ایشان بود و وسیع‌ترین حجره‌ها را آنان در اختیار داشتند. پیش ازین، در سال ۱۹۲۹، بازارهای میمن‌سینگ در سطح وسیع غارت شد. در این سال، در بازار بگهایبی‌تولا (Baghatola) واقع در جنوب‌شمال (Haluaghat) روستاییان کوشش کردند که غلات [خود] را با نفت، لباس و وسائل کشاورزی تعویض کنند. وقتی که بازرگانان [از این دادوستد] سر باز زدند، آنان مغازه‌ها را غارت کردند، با پلیس به زدوخورد پرداختند و به کارگزار زمیندار محل که مالک بازار بود حمله بردند. ۵۷

در شهر داکا: «وضع اقتصادی مسلمانان تا حد زیادی یک‌نواخت مانده بود... در حالی که، می‌دیدند که هندوها روزبروز ثروتمندتر می‌شوند.» ۵۸ هندوهابی که در امور اقتصادی موفقیت چشم‌گیری داشتند، آنان بودند که بتازکی، کارخانه‌های

پنبه را دایر کرده بودند. آنان همچنین، صنایع کوچک [ولی] پر اهمیتی را در کنترل خود داشتند، در حالی که در مقام مقایسه، برای مسلمانان مشاغل تجارتنی بزرگ فراهم نبود. ۵۹ وضعیت مرفه هندوهای داکا ازین واقعیت روشن می‌شود که تعداد کاست‌های برتر اجتماعی و اقتصادی آنجا، نسبت به کاست‌های فروتر بسیار بیشتر بود. در داکا، ۸۴۶۵ برهمن، ۲۰۲۲۴ کایاستا (Kayastha) و ۱۰۹۴۶ ساها و در مقابل فقط ۵۲۶ بارویی (Barui) دیده می‌شد. ۶۰ نشانه دیگر مقام اجتماعی نسبتاً ممتازتر هندوها آن بود که در داکا ۱۷۰۶۸ نفر باسواد هندو، در برابر، تنها ۸۹۳۲ نفر مسلمان باسواد وجود داشت. نکته بسیار مشخص‌تر در باب وضع اجتماعی مزبور، آن است که تنها ۵۹۲۲ نفر از مسلمانان در برابر ۱۵۸۲۷ نفر هندو، تحصیلات انگلیسی داشتند. ۶۱ زننده‌ترین وضعی که به چشم می‌آمد تفاوت نمایان در نوع مسکن هندوها و مسلمانان بود. در شهر داکا، مسلمانان در کوچه‌ها و محله‌های کثیف غیربهداشتی، متراکم و بهم فشردگی بودند، در حالی که هندوها منازل کاخ‌مانندی در بهترین نقاط ساخته بودند. ۶۲ حسادت اجتماعی ناشی از این وضع در میان مسلمانان به یکی از مهمترین خصوصیات آشوبهای شهری، یعنی حملات مکرر خشم‌آلود به «منازل کاخ‌مانند» و ویرانی عمدی، گستاخانه و نامنظم منتهی شد. این امر را نمی‌توان ناشی از روحیه غارتگری دانست. عکس‌هایی که در [نشریه] «مدرن ری‌ویو» (Modern Review) منتشر شده است منازل مجلی را نشان می‌دهد که دیوارهای آنها فرو ریخته، کف اتاقها شیار شده، و درها و پنجره‌ها درهم کوبیده و خرد شده است. ۶۳ نشریه «امریتا بازار پاتریکا» (Amrita Bazar Patrika) نیز درباره همان آشوبهای نخستین، به جای آن که از قتل و آدم‌کشی بنویسد، پیرامون تخریب «بناهای زیبا» تفسیری چاپ کرد. این نشریه توجه می‌دهد که: «درباره دو حادثه بالا (۱۹۲۶ و ۲۶ ژانویه ۱۹۳۰) آشوبگران در پی شکستن سر یکدیگر بودند - ولی برای به‌آتش کشیدن منازل اقدامی صورت نگرفت.» ۶۴ جالب توجه آن که، اگرچه معابد هندوها از عوامل شاخص‌تر برآشفتگی قومی به حساب می‌آمد، ولی تنها حملات معدودی نسبت به آنها انجام گرفت.

تفاوت‌های اجتماعی در روستاها نیز به همین نسبت حاد بود. در آنجا ترکیبی از زمینداران، رباخواران و بازرگانان هندو، برعموم مسلمانان با نخوت و تکبر سروری می‌کردند. ابوالمنصور احمد به روشنی شرح می‌دهد که حتی مسلمانان غنی‌تر، در مناسبات روزمره اجتماعی دهکده میمن‌سینگ متحمل تحقیر و اهانت می‌شدند. ۶۵ حسادت‌های اجتماعی، نیز، انگیزه عمده آشوب کیشورگنج بود. کریشنا چاندرای، اهل جنگلیه (Jangalia) پیش از آن که درگیرودار یکی از آشوبهای قومی کشته شود، برای خود خانه‌ای ساخت که آن دهکده به‌خود ندیده بود و اتوموبیلی خرید که مسلمانان اجازه نداشتند دست به آن بزنند. در داستان کشتن او نکته جالبی وجود دارد. در ابتدا، او به روی مهاجمان آتش گشود و آنان فرار کردند. اما پس از آن که کمی دور شدند، یکی از مستخدمین او که نامی هندو

داشت، در پی آنان دوید و فریاد برآورد که گلوله‌هایش تمام شده است و می‌توانند برگردند. جمعیت بازگشت و همه اعضای خانواده او را کشت. ۶۶

۳

شکل و قالب آشوب، هدفهای اصلی، مشارکت‌کنندگان عمده، و مقاصد آشوبگران، حکایت از آن دارد که در سه آشوب [داکا، میمن‌سینگ و چیتاگانگ] خواه روستایی، خواه شهری، در پس صورت ظاهر حمله‌های مسلمانان، اعتراض‌های اجتماعی نهفته بود. این حقیقت را می‌توان از تمایز روشنی که انتخاب هدفها از آن برخوردار بود درک کرد. در داکا، تنها یکی دو معبد هدف حمله قرار گرفت و نسبت به عبادت‌گاههای خانه‌های هندوها بی‌حرمتی نشد و تنها منزلها، مغازه‌ها، انبارها و بازارهایی که به منزله مظاهر ثروت شناخته می‌شدند هدف حمله قرار می‌گرفتند. در واقع، این هندوها بودند که به محله‌های کثیف و مغازه‌های کوچک فقیرانه مسلمانان در ناحیه تیکاتولی (Ticcatooly) حمله بردند. ۶۷ ناحیه تجارتهای هندو در کایتولی (Kayettuli) صحنه حملات مکرر بود، ولی رمنا (Ramna)، جایگاه هندوهای پیشه‌ور طبقه متوسط، به حال خود رها شد. دست کم، در یک مورد حمله به کاست هندوها، مسلمانان و نجسها (چامارها) بالاتفاق، مغازه هندویی را به یغما بردند. ۶۸ دادخواهی هندوها بیشتر از بابت خسارات مالی بود تا خسارات جانی. اگر چه مطبوعات هندو به‌طور کلیشه‌ای و یکنواخت، و به‌طور منظم از عناوین مربوط به شهوات حیوانی مردان مسلمان نسبت به زنان هندو، پر شده بود، ولی هیچ‌گونه گزارشی از تجاوز به عنف دیده نمی‌شد. ۶۹ [مثلاً] در یک مورد، دسته‌ای از مسلمانان مسلح به‌خانه هندویی حمله بردند که چهار دختر جوان در آنجا سکونت داشتند و به‌نحو فوق‌العاده‌ای عنان نفس را کنترل کردند؛ این دختران فقط جواهرات خود را از کف دادند. ۷۰ انتخاب هدفها که به این مشخصی برحسب طبقه اجتماعی، صورت می‌گرفت آشوب گردن (Gordon) لندن را به سال ۱۷۸۰ بیاد می‌آورد ۷۱ که آشوبگران ضد کاتولیک، توجه خود را فقط به منزلهای کاتولیکهای ثروتمند معطوف داشته بودند. ۷۲ در دهکده‌های اطراف داکا نیز، وضع به همین شکل بود. بازار کرانی‌گنج تماماً غارت شد ولی جز یک مورد آتش‌زدن، هیچ‌نوع دیگری از خشونت، مثل تجاوز به عنف یا قتل اتفاق نیفتاد. یکی از بیوه‌زنان برده‌من به آدم ربایی تهدید شد ولی هیچ اتفاقی رخ نداد. ۷۳ رئیس هیأت اتحادیه، شایعاتی منتشر کرد مبنی براین که مسلمانان می‌توانند خانه‌های ساهای هندو را در آزادی کامل، غارت کنند؛ ولی گفته نشده بود که همه خانه‌های هندوها باید هدف حمله واقع شوند. در کیشورگنج، آشوب، با حمله به یکی از مسلمانان تعلقه‌دار، آغاز شد. حتی زمانی که سازمان قومی خادم‌الملک رهبری را به‌عهده گرفت، فرمانهایش به جنگ مذهبی علیه این‌گونه هندوها، مرتبط نمی‌شد؛ بلکه وظیفه او کنترل

جریان مقابله با مهاجرانها [زباخواران] بود. ۷۴ آشوبگران علی العموم، تفنگهای مهاجرانها را می ربودند و در دریاچه کنار شهر می انداختند و اسناد مربوط به دیون را از میان می بردند؛ معمولا، خشونت زمانی به وقوع می پیوست که مهاجرانها مقاومت می کردند. ۷۵ در دهکده چیتاگنگ، میان مسلمانان و هندوها هیچ آشوبی در نگرفت، و در حملات پلیس علیه هندوها، مسلمانان شرکت نکردند. در خلال آشوبگری در شهر، فقط منطقه بازار گرفتار آمد و از محله های هندوها صرف نظر شد. ۷۶

اگر، بروز این آشوبها را حوادثی کاملاً قومی ندانیم، آن گاه می توانیم کوشش خود را به شناسایی خصوصیات دیگری که در مجموعه ذهنیات توده مردم نسبتاً ستم دیده و سرکوب شده مسلمان وجود داشت، معطوف کنیم. قبل از هر چیز، در تمام موارد، خشم [مسلمانان] بیشتر متوجه صرافان هندو بود تا مالکان هندو. ۷۷ در بنگال، تحمیل اجاره بها، مثل بعضی نقاط دیگر همچون اوده، در حد افراط نبود. ۷۸ همچنین، شاید مالکان بنگال در اذهان دهقانان تا حدی از مشروعیت مرسوم و معمول برخوردار بودند، در حالی که ضبط زمینهای دهقانان مقروض توسط مهاجرانها، از روزهای طفیان سال ۱۸۵۷ به این طرف، به عنوان تحمیلی ناشایست و غیر قابل قبول، مورد حمله بود. در نتیجه، در بنگال، خشونت و آشوب علیه مالکان بسیار کمتر از آشوب علیه زباخواران اتفاق افتاد.

حتی در اوج آشوب، مواردی وجود داشت که مشخص بود مردم رفتار منصفانه دیگری داشته اند. در چپاول بازار هفتگی بگهای تولا، در میمن سینگ، غارت کنندگان ابتدا سعی داشتند که نظام دادوستد معاوضه کالا را به مرحله اجرا گذارند؛ اما وقتی که موفق به این کار نشدند، به چپاولگری پرداختند. ۷۹ در کیشورگنج عموماً از زباخواران خواسته می شد که اسناد مربوط به دیون، و نه دیگر چیزهای بهادار خود را، تسلیم کنند. ۸۰ در شهر داکا، مسلمانان پس از آن که کاملاً بر مناطق معینی مسلط شدند، کالای غارت شده از مغازه های هندوها را به جای آن که به نفع خود ضبط کنند، به بهای بسیار ناچیز و خنده آوری فروختند. ۸۱ پس از آن که شدیدترین دوره آشوبگری به سر آمد و دهکده های معدودی در بازار باز شد، مسلمانان بر بهای کالایی که می توانستند به هندوهای ثروتمند آن محل بفروشند، بسیار افزودند. ۸۲ بعداً هندوها تلافی کار را در آوردند، به این معنی که پنج بازار بزرگ در داخل شهر ایجاد کردند، و در این بازارها را به روی همه مسلمانان بستند. ۸۳؛ پس از آشوبهای سال ۱۹۲۶ کلکته نیز، کلیه مغازه های مسلمانان را تحریم کردند، و به این ترتیب در میان کارگران و کاسبکاران جزء مسلمان نابسامانی اقتصادی شدیدی به وجود آوردند. ۸۴ به نظر می رسد که تهیدستان مسلمان، متقابلاً با استفاده از قدرت موقتی خویش، نوعی مقررات کیفری خشن و ابتدایی را علیه کسانی که از نظر اجتماعی بر آنان برتری داشتند و نسبت به آنان ظلم و ستم روا داشته بودند، به مرحله اجرا گذاشتند.

در آشوبهای داکا و کیشورگنج، شایعات نقش مهمی در بسیج توده های مردم

بازی کرد. ۸۵ ولی این موضوع ویژگی مشترک دیگر انواع جنبشها نیز بود. در هردو جنبش نافرمانی عمومی و عدم همکاری، انواع واقسام شایعات در میان شبه سیاسیون، عمدتاً دهقانان بیسواد و مردمان قبائل، انتشار یافت، که مانع از اعمال قدرت بیشتر در زمینه فعال کردن توده وسیع مردم شد.

در کیشورگنج، رهبران دینی مسلمان اهل داکا و نواکهایلی، نه تنها به جنبش اعتراض آمیز محلی گرایش قوم گرایانه وسیع تری بخشیدند، بلکه نفوذ خود را در موارد دیگری نیز اعمال کردند. پیرباد شاه میان، اهل فریدپور، در پیوند دادن دهقانان مسلمان با جنبش ملی عامل مهمی به شمار می آمد، و پیرهای دیگر نیز، با صدور فرمانهایی، از مسلمانان خواستند که به جنبش نافرمانی عمومی بپیوندند. ۸۶ رهبران دینی، در مقام پیوندهندگان جنبشهای نامنظم دهقانی با جنبشهای سیاسی ملی و ایالتی، به این قرار، در جنبشهای مختلف نقش داشتند و در میان دهقانان هندو نیز وضع به همین منوال بود.

در کیشورگنج، که مجوز رسمی برای آشوبگری وجود نداشت، مسلمانانی که اقدام به حمله و چپاول اموال هندوها می کردند، بی آنکه تردیدی به خود راه دهند پلیس را شریک ظلم می شناختند. برخوردهای کودالیا (Kodialia) و کالیچاپرا (Kaliachapra)، میان آشوبگران مسلمان و پلیس دقیقاً همانند برخوردهای میان دهقانان کنگره در میدناپور با نیروهای پلیس بود که تقریباً در یک جا روی داد.

اما سازمان کنگره که دهقانان میدناپور را رهبری می کرد، هیچ علاقه ای در به هم پیوستن این گونه نیروهای مشابه، بر پایه برنامه اصلاحات اساسی اقتصادی، نشان نداد. به این قرار، آنچه که از بنیاد، شورش و قیامی روستایی و مربوط به آب و زمین بود و یا خشم تهیدستان شهرنشین نسبت به نظام اجتماعی تحمیل شده امپریالیزم اجنبی به شمار می آمد، به علت آموزشهای سیاسی نادرست، به جنگ قومی تبدیل شد. این گونه فرصت های از دست رفته، از دهه ۱۹۲۰، سیمای همیشگی امور سیاسی بنگال بود که تراژدی تجزیه [مسلمانان هند] را، پیش از آن که به وقوع پیوندد، نشان داد.

پانوشتها

۱. برومفیلد (I.H. Broomfield) واکنش نسبت به تغییرات قانون اساسی را بمنزله عاملی تعیین کننده پذیرفته است. رک:

"The Forgotten Majority - The Bengali Muslims: September, 1918", D. A. Low (ed), *Sounding in Modern South Asian History* (London, 1968).

نیز رک:

F. Robinson, *Separatism Among Indian Muslims: Politics of U.P. Muslims, 1860-1923* (Cambridge, 1974).

۲. رك:

Dacca Disturbances Enquiry Report of 12/8/1933 - Government of India - Home Poll. 4/9/1930. Also Home Poll. 10/2/1930.

۳. همان مأخذ.

۴. رك:

Bengal Chief Secretary Hopkyns to GOI (Home) 26/6/1930 - Enclosing Dacca Police Superintendent's Report No. 9555-36 of 14/6/1930.

۵. همان مأخذ.

۶. رك:

Statement by Secretary, Bengal Province Hindu Sabha, *Amrita Bazar Patrika*, 3 June 1930.

۷. رك:

Pramatha Gupta - *Je Sangramer Sesh Nei* (Calcutta, 1971), pp. 40-47, Also Dharam Goswami, *Ekti Krishak Vidroher Kahini Parichay*, Calcutta, 1969), p. 215.

۸. مصاحبه با پروفیسور Shantimoy Ray. او در زندان میمنسینگ تعدادی از محکومان کیشورگنج را ملاقات کرده است.

۹. رك:

Ganer Bohi-Loter Gan (Published by Lakshmikanta Kirtanya and Kumud Bhattacharya, Mymensingh, 1930). Proscribed Literature Collection, P. Ben B 24 (India Office Library).

۱۰. نشریه *Statesman*، ۱۶ ژوئیه ۱۹۳۰.

۱۱. یکی از مسلمانانی که شاهد عینی بوده است، بعداً نوشت که دو نفر افسر پلیس مسلمان، به منظور تحریک جمعیت مسلمانان، اقدام به سخنرانیهای خصومت آمیز علیه هندوها کردند. رك:

Mohammad Waliullah, *Yugavichitra*, (Dacca, 1967), p. 298.

۱۲. رك:

Report of the non - Official Enquiry Committee-E.B. Baker Collection, Centre for South Asian Studies, Cambridge (here after SAS).

۱۳. همان مأخذ.

۱۴. رك:

Home Poll. 4/49/1932

۱۵. همان مأخذ.

۱۶. رك:

Report of the non - Official Enquiry Committee. Je Sangramer Sesh Nei, p. 42.

۱۷. رك:

۱۸. رك:

The Peasant Uprising in Kishoreganj - Leaflet of August 1930. Courtesy: Sir Chinmohan Sehanobis.

۱۹. رك:
The Dacca, Disturbances Enquiry Report.
۲۰. رك:
The Political Situation in Dacca Before the Disturbances, Modern Review, July 1930, p. 23.
۲۱. همان مأخذ.
 ۲۲. رك:
Dacca Disturbances Enquiry Report.
۲۳. رك:
 Home Poll. 10/2 of 1930.
۲۴. رك:
Dacca Disturbances Enquiry Report.
۲۵. مثلاً نگاه کنید به یادداشت‌های سیاسی، در نشریه *Statesman* ۲۸ مه ۱۹۳۰، یا سرمقاله ۲۹ مه ۱۹۳۰
 ۲۶. رك:
 E. B. Baker to his father. 12 August 1930, Baker Papers, SAS.
۲۷. رك:
 Entry for 22 July 1930, J. T. Donovan Papers, SAS.
۲۸. رك:
 Probodh Chandra Bose, *Medinipur Jela Bhagawanpur Thanar Itibri-tta*. (Calcutta, 1967), p. 12.7.
۲۹. رك:
 Home Poll. 10/4 of 1930.
۳۰. نشریه *Modern Review*، ژوئیه ۱۹۳۰.
 ۳۱. رك:
Dacca Disturbances Enquiry Report.
۳۲. به مأخذ بالا رجوع کنید.
 ۳۳. نشریه *Amrita Bazar Patrika*، ۳ ژوئیه ۱۹۳۰.
 ۳۴. نشریه *Statesman*، ۱۶ ژوئیه ۱۹۳۰.
 ۳۵. رك:
 Stephenson to Irwin, 27 August 1930, Letter 542 Halifax Collections IOL.
۳۶. نشریه *Statesman*، ۱۶ ژوئیه ۱۹۳۰.
 ۳۷. رك:
 Sumit Sarkar, *the Swadeshi Movement in Bengal 1905-1908* (New Delhi, 1973) p. 452.
۳۸. رك:
 J. H. Broomfield, "The Forgotten Majority", *op. cit*, p. 216.
۳۹. رك:
 Gyanendra Pandey, *the Acendancy of the Congress in Uttar Pradesh 1926-1934* (New Delhi, 1978) p. 139.

۴۰. نشریه *Modern Review*، ژوئیه ۱۹۳۰؛ بولتن B.P.C.C در تاریخ ۱۷ ژوئیه ۱۹۳۰ درباره کیشور گنج چنین نوشت: «داستانی وحشتناک درباره قتل و غارت... در نتیجه آشفتنگی قومی در کیشور گنج.»

AICC Papers, G 86 and Kw(i) of 1930, Nehru Memorial Museum and Library, New Delhi, (NML).

۴۱. رک:

Dacca Disturbances Enquiry Report.

۴۲. مصاحبه با P.C. Joshi، ۱۹۶۷.

۴۳. رک:

Bimalananda Sasmal - *Swadhinatai Phanki*, (Calcutta, 1967), p. 137.

۴۴. رک:

Kenneth Mac. Pherson, *Muslim Microcosm - Calcutta 1918-1935* (Wiesbaden, 1974), pp. 78-89.

۴۵. همان مأخذ.

۴۶. رک:

Dacca Disturbances Enquiry Report.

۴۷. دست‌نویست Satish Chandra Das Gupta، مصاحبه با Aparna Basu، ۵ ژانویه ۱۹۶۹، NML.

۴۸. برای آگاهی از واکنش مسلمانان نسبت به موضع سواراجی‌ها، نگاه کنید به: Abdul Mansur Ahmad, *Amar Dekha Rajnitir Panchash Bachhar* (Dacca, 1970), pp. 61-62.

۴۹. رک:

Jatindranath De, "The History of the Krishak proja party of Bengal 1929-47" (Unpublished thesis, Delhi University, 1978).

۵۰. رک:

B. D. Habibullah, *Sher-e-Bangla* (Barisal, 1962), p. 33.

۵۱. همان مأخذ، صفحات ۵۹-۶۰ و صفحه ۳۴.

۵۲. رک:

Report of the Bengal Banking Enquiry Commission 1929-30, vol. I, p. 194.

۵۳. همان مأخذ.

۵۴. رک:

Home poll. 10/4 of 1930.

۵۵. رک:

B. B. Chaudhuri, "The Process of Depeasantisation in Bengal and Bihar, 1885-1947; *Indian Historical Review*, July 1975, p. 117.

۵۶. رک:

Report of the Bengal Land Revenue Commission, vol. I., 1940, p. 83.

۵۷. رک:

Je Sangramer Sesh Nei, p. 37.

۵۸. رک:

Dacca Disturbances Enquiry Report.

۵۹. رك:

Report of the Bengal Banking Enquiry Commission, p. 31.

۶۰. رك:

Table IV, *Bengal District Gazettee, Statistics, 1921-22 to 1930-31, Dacca.*

۶۱. جدول XXII همان مأخذ.

۶۲. رك:

Dacca Disturbances Enquiry Report.

۶۳. نشریه *Modern Review*، ژوئیه ۱۹۳۰.

۶۴. نشریه *Amrita Bazar Patrika*، ۶ ژوئن ۱۹۳۰.

۶۵. رك:

Amar Dekha Rajnita Panchash Bachhar, p. 7.

۶۶. رك:

Loter Gan.

۶۷. نشریه *Amrita Bazar Patrika*، ۶ ژوئن ۱۹۳۰.

۶۸. رك:

Dacca Disturbances Enquiry Report.

۶۹. رك:

Yugavichitra, p. 211.

۷۰. نشریه *Amrita Bazar Patrika*، ۴ ژوئن ۱۹۳۰.

۷۱. رك:

Home Poll. 10/4/1930.

۷۲. رك:

George Rude, *Crowd in History 1730-1848* (New York, 1964), Chapter 7

۷۳. رك:

Home Poll. 10/4/1930.

۷۴. رك:

Ekti Krishak Vidroher Kahini, p. 215.

۷۵. رك:

Loter Gan.

۷۶. به مأخذ بالا نگاه کنید.

۷۷. رك:

Ekti Krishak Vidroher Kahini, p. 215.

۷۸. رك:

Bengal Land Revenue Commission, p. 100

۷۹. به مأخذ بالا نگاه کنید.

۸۰. رك:

Loter Gan

۸۱. رك:

Glimpses of Dacca Disturbances-Modern Review, July 1930.

۸۲. همان مأخذ.

۸۳. رك:

Dacca Disturbances Enquiry Report.

۸۴. رك:

Yugavichitra, p. 45.

۸۵. نگاه کنید به مأخذ بالا.

۸۶. رك:

Sher-e-Bangal, p. 35

گزارشی از قوم‌گرایی در هند

ساگونا

در میان، توضیحات مشهور و متداولی که در مورد نمودار شدن قوم‌گرایی در نیمه اول قرن بیستم ارائه شد، تئوری «دو ملت»، سیاست تفرقه بیانداز و حکومت کن دولت بریتانیا و تئوری واپس‌ماندگی آموزشی مسلمانان دیده می‌شود. در سالهای اخیر، این تئوریها مورد سؤال قرار گرفته‌اند. دانشمندان برای توضیح پدیده قوم‌گرایی بر دو نوع توضیح تکیه کرده‌اند. نخست آن‌که استدلال می‌کنند که جنبش ناسیونالیستی نتوانست چشم‌انداز غیر مذهبی، و سالی را گسترش دهد، زیرا کلام بسیاری از رهبران این جنبش، همان کلام طرفداران تجدیدحیات مذهبی و زبان مذهب‌یونی بود که تنویر افکار و پیشرفت دانش را مغایر با دین می‌دانستند. این امر سبب شد که هویت‌های قومی تقویت شود، مسلمانان را از هندوها متنفر سازد و آنان را به جستجوی امتیازات و حامیانی برای خویش وادارد. دوم آن‌که گمان می‌رود سیاست‌های تجزیه‌طلبی مسلمانان در ولایات متحده [ایالت اوترپرادش] جایی که مسلمانان از نظر خدمات دولتی و زمین در موقعیتی مرفه بودند گسترش پیدا کرد. بنابراین نمی‌توان این جنبش را کوشش قومی عقب‌مانده دانست که سعی داشت برای کسب سهم مناسبی خود را مازمان دهد، بلکه باید آن را سنگربندی کامل گروه نخبگان دانست که کوشش داشتند وضعیت برتر خود را حفظ کنند.^۲

گرچه تاویلات فراوانی صورت گرفته است، [اما] چارچوب معیاری که در آن روابط هندوها با مسلمانان بررسی شده است دست نخورده مانده است. آنچه در تمام تئوریها روشن است این پیش‌فرض است که رشد تیرگی میان مسلمانان و هندوها پی‌آمد غیر قابل اجتناب و طبیعی دگرگونیهایی نبود که در جامعه هند رخ داد و تجزیه، نقطه اوج نزاعی بود که می‌توانستند و می‌بایست از آن پرهیز کنند. ملت‌سازی اساساً به معنای محوکردن قالب‌های قومی و ایجاد همانندی

مشترکی است که وجود گروههای متفاوت را که بر پایهٔ دین، کاست یا زبان از هم جدا شده‌اند، بی‌بها و تقبیح می‌کند. بنابراین، نیروهای قومی، متفرق، غیر-حقیقی، و نشانه‌ای از عقب‌افتادگی سیاسی به نظر می‌آید.

در این مقاله سعی بر آن است که این پیش‌فرضها را مورد سؤال قرار دهیم و در این مقوله به بحث پردازیم که هم ممکن است و هم مطلوب که پدیدهٔ قوم‌گرایی دورهٔ پیش از استقلال را جدا از تأثیر زیان‌آور آن بر امور سیاسی ملی، بررسی کنیم و دریابیم که قوم‌گرایی، به‌تنهایی، ثبات جوامع چند فرهنگی را تهدید نمی‌کند و نیازی نیست که آن را با مفاهیم تحقیرآمیز، تعبیر و تفسیر کنیم. همان‌گونه که در بالا بیان شد، ارزیابی رویدادهایی که به تجزیهٔ هندوستان انجامید در چارچوب معیاری «غیر مذهبی» انجام شده است. شاید بیزد که این عوامل را بررسی کنیم که چرا چشم‌انداز تاریخ‌نویسان مسایل قوم‌گرایی، علی‌رغم آن‌که مفاهیم غربی این تحلیل را مردود می‌داند، در هند تغییر نایافته مانده است. برجستگی و ثبات مدل «غیر مذهبی» دلایل متعددی دارد.

نخست آن‌که، چون عقایدی که ما دربارهٔ دموکراسی و ترکیب و وظیفهٔ دولت داریم از غرب به‌ویژه انگلستان، فرانسه و آلمان گرفته شده است — به نظر می‌رسد که این کشورها دارای جمعیتی همگون هستند — بنابراین مسلم انگاشتیم که ملت‌سازی در این مورد به‌معنای ایجاد ملتی یکپارچه است. ایدئولوژی سه‌گانهٔ نوین — دموکراسی غربی، مارکسیسم و سوسیالیسم اروپایی — ارزش نژادی را منکر است و «پیشرفت مادی و عدالت را هدفهای خود» می‌شمارد که بر پایهٔ واقعیت، منطق و امور مادی استوار است.^۲ تداوم گروههای قومی یا نژادی در جامعهٔ مدرن مانع پیشرفت اقتصادی دانسته می‌شود و در مسیری که به‌سوی جامعهٔ منطقی راه می‌برد عامل بازدارنده به‌حساب می‌آید؛ در حالی که پدیدار شدن طبقات را نشانهٔ بلوغ و کمال سیاسی می‌دانند. از این بابت جواهر لعل‌نهر و حق داشت که از گروههای قوم‌گرا انتقاد کند:

«قوم‌گرایی یکی از نمونه‌های بارز واپس‌نگری مردمی است که می‌کوشند چیزی را محکم نگاهدارند که کلاً در دنیای مدرن جایی ندارد و ذاتاً با مفهوم ناسیونالیسم در تضاد است. در واقع این‌کار، ناسیونالیسم را به تعدادی ناسیونالیسم‌های محدودتر تجزیه می‌کند.»^۴

از آن‌جا که ایدئولوژیهای دیگر، نظیر فاشیسم و نازیسم، امروزه بی‌اعتبار شده‌اند، گسترش امور سیاسی در کشورهای جهان سوم از دیدگاهی ضد قومی ارزشیابی می‌شود.

دوم آن‌که، تئوریهای سیاسی هر دو مکتب مارکسیستی و غیر مارکسیستی، دست‌کم تا دههٔ پیش، نظر بر این داشتند که روند مدرنیزه شدن با از بین رفتن تضادهای فرهنگی و قومی همراه است. هراندازه که مردم باسوادتر شوند علایق و منافع حقیقی اقتصادی خویش را [بهتر] تشخیص می‌دهند و پای‌بندیهای بدوی

خود را رها می‌کنند. بر مبنای این تئوریها،^۵ گسترش اقتصادیات و عواطف نژادی با هم تناسب معکوس دارند، هر چه تضادهای قومی بیشتر باشد، پیشرفت اقتصادی کمتر خواهد بود، و بالعکس.

داستان به اینجا ختم نمی‌شود. هندوستان در سال ۱۸۵۷ به صورت یک واحد سیاسی درآمد. در آن زمان نه هندوها و نه مسلمانان، هیچ‌کدام، گروهی یکپارچه و مستحکم تشکیل ندادند. انیل سیل (Anil Seal)، ضمن اشاره به اواخر قرن نوزدهم، وضعیت [هند] را چنین جمع‌بندی می‌کند:

«در میان جوامعی این چنین بی‌شکل و این چنین درهم ریخته و پریشان، یک ملت و دو ملت وجود نداشت، بلکه ابدأ ملتی در بین نبود. هند چه بود؟ - گورستان ملیتهای کهن و مادر ناسیونالیسمهای جدیدی بود که تلاش می‌کردند متولد شوند.»^۶

مفهوم ناسیونالیسم داخلی تا آن زمان ریشه نگرفته بود. ملاحظات بسیار زیادی از قبیل توارث، طایفه و قبیله، «کاست» و دسته‌بندیها و گاهی دین وجود داشت که مردم را در عملیات گروهی متحد می‌کرد.

معدالک، در اواسط دهه ۱۹۴۰ هویت‌هایی قوی، استوار بر پایه دین، در هندوستان ظهور کرد. در دوره ۱۸۸۵-۱۹۴۷ به موازات خط‌های دینی آگاهی [مردم] تقویت شد و [از طرف دیگر نیز] اینگونه نیروها، در میدان سیاست، همزمان، دست به عمل متقابل زدند؛ از آن به بعد، این بحث قوت گرفت که چنین نزاع‌هایی حقیقی نبوده و بنابراین امکان اجتناب از آن وجود داشته است. به نظر می‌رسد که، به ویژه تاریخ‌نویسان، بیش از آن که در مورد مسأله وحدت هندو و مسلمان به منطوق خشک توجه داشته باشند، پیوستگیهای عاطفی و احساسی را به رشته تحریر کشیده‌اند. قطعه زیر که از اثر م. مجیب تحت عنوان «مسلمانان هند» نقل شده است موضوع را مجسم می‌کند:

«گفته می‌شود که نزاع با هندوها دینی نبود، بلکه بعضی افراد که نفعی در آن می‌دیدند آن را چنین جلوه دادند؛ این نزاع حقیقه اقتصادی نبود، بلکه آن را به این رنگ درآوردند؛ فرهنگی نیز نبود، زیرا این دو جامعه، قرن‌ها در صلح و آرامش در کنار هم زیسته بودند، پس چه بود؟ باید به بیان این واقعیت تن در دهیم که این دو قوم [مسلمان و هندو] خود به درستی بر معنای قوم بودن خود یقین نداشتند، و مجبور بودند که زندگی خود را با قدرت بیگانه‌ای که بر آنان حکومت می‌کرد وفق دهند و افکار خود را با عقیده‌هایی مطابق کنند که روش حکومت‌گران، از طریق نظام جدید آموزشی، با زور، به مغز آنان فرو می‌کرد. دشوار بود که در جوی مملو از بیم و هراس از مجهولات، به افکار متین پرداخت. عدم حسن نیت بود که به آسانی به خشونت مبدل شد. برای کسب شهرت و محبوبیت و نفوذ، آسانتر و ثمربخش‌تر آن بود که یکی از طرفین گناهکار دانسته شود.»^۷

نکته‌ای که نیاز به تأکید دارد آن است که، روند هویت‌یابی و جنگ بر سر

کسب قدرت بیشتر سیاسی در هند، همزمان اتفاق افتاد؛ چنین نزاعی از مشروعیت کمتری برخوردار بود تا وضعی که در آن گروههای متکی بر دین زمانی دراز وجود داشته‌اند. در کشورهای مثل یوگسلاوی، مالزی و بلژیک اقدام دسته‌جمعی اقوام با اتکا بر زبان و محل سکونت نه تنها غیرقابل اجتناب دانسته نمی‌شود بلکه به‌عنوان بخشی لازم از روند سیاسی دمکراتیک به حساب می‌آید. در هر حال، ایجاد آگاهی در فاصله ۱۸۸۵-۱۹۴۵ «نیروی تازه‌ای» در هند آفرید. بنابراین، اعتقاد به این‌که آن مسأله دگرگون نشدنی بود بیشتر مورد توجه قرار گرفته است.

همچنین باید توجه داشت که تجزیه کشور [هند] به همگونی مردم در مورد دین نینجامید و آشوبها و دشمنیهای قومی پابرجا ماند. در نتیجه، تاریخ‌نویسان در اظهارات خود نسبت به رویدادهای گذشته، از روی سهو تحت تأثیر معیارهای روزگار خویش قرار می‌گیرند. در رسانه‌های گروهی این زمانه به قوم‌گرایی شدیداً حمله می‌شود و آنرا با جهالت، واپس‌نگری و فرصت‌طلبی برابر می‌دانند. بنابر این، بعضی از تاریخ‌نویسان، احتمالاً، دشوار می‌بینند که از نظرگاهی متفاوت با دیدگاه دولت جانبداری کنند و گرنه ممکن است بر آنان داغ «ضد پیشرفت» یا «طرفدار دین» زده شود. به هر صورت، تصور نمی‌رود که دانشگاهیان در پی آن باشند که تابع نظرات دولت شوند و خود را پای‌بند کنند، و یا کوشش کنند که دولت، عناصر قومی را، مورد حمله تند قرار ندهد. واقعیت روشن آن است که وقوع مجدد آشوبهای قومی میان دو قوم [مسلمان و هندو] کار را بر دانشمندان دشوار می‌سازد تا قوم‌گرایی را از بعدی کم‌ارزش‌تر بررسی کنند.

و بالاخره، کنگره ملی هند و نیروهای ضد امپریالیست نیمه اول قرن حاضر می‌خواستند که تصویری از جامعه‌ای بدون نزاع را به حکومت بریتانیا نشان دهند، تا [بدینوسیله] کسب استقلال را سرعت بخشند. آنان آگاه بودند که دسته‌بندی‌های داخلی، چه بر پایه دین و چه بر پایه طبقه، آزادی کشور را آنچنان به تأخیر می‌انداخت که حکومت بریتانیا می‌توانست حکمرانی و حضور خود را به منظور آرامش و صلح و ثبات اجتماعی توجیه کند. این ملاحظات بود که بیش از صفت طبقاتی رهبران حزب کنگره، گاندی را وادار کرد تا از «تشریک مساعی طبقاتی» جانبداری کند. هر کوششی که برای بیداری مردم انجام شد تا آنان را بر پایه منافع اقتصادی متحد سازد - آن‌گونه که برخی تصور کرده‌اند - ۸ لجام نیروهای تازه‌خسونت را گسست و استقلال را به تأخیر انداخت که مطابق میل گاندی نبود.

ملاحظات مشابهی، کنگره را واداشت که بر این عقیده باقی بماند که «مسأله اقلیت» می‌تواند تا زمانی که کشور به استقلال برسد چشم‌براه بماند. ۹ از آنجا که اظهارات سیاسی مسلمانان با برنامه‌های کنگره، که در رأس آن استقلال کشور بود تداخل پیدا کرد، وجود حوزه‌های انتخاباتی مجزا و رشد قوم‌گرایی، به چشم‌ها زشت آمد. همین نگرش تا امروز هم تداوم یافته است.

۲

تا اینجا ما این دلایل را بررسی کرده‌ایم که چرا قوم‌گرایی در چارچوب کوششهای يك‌صدسال گذشته مسلمانان و هندوها مفهومی منفی پیدا کرده است. همچنین دلایلی را برای مدل «غیر مذهبی» در نوشتن تاریخ قبل از استقلال اقامه کرده‌ایم - علی‌رغم آن که در تعبیر و تفسیر قضایایی که منجر به تجزیه [هند] شد تفاوت‌هایی وجود دارد. اما لازم است که به این مدل نگاهی تازه بیندازیم و آن را با مدلی چند بعدی جایگزین کنیم که نه تنها حضور گروه‌های متعدد را اعلام کند، بلکه به آنها اجازه دهد تا منافع «مجازی» خود را برشمارند.

۱- نیازی نیست که در مقام موافقت برآییم و صداقت‌های قوم‌گرایی یا جنبش‌های قومی را مورد توجه قرار دهیم. این وظیفه را باید بر عهده سیاست‌سازان و دولت‌ها وا گذاشت. هرچند که هیچ‌یک از علوم اجتماعی روی هم‌رفته نمی‌تواند بی‌ارزش باشد، ولی ذهن را با تقبیح چنین جنبش‌هایی پر کردن و هندوهای ناسیونالیست یا مسلم‌لیگ را سرزنش کردن، راه را بر ادراک این پدیده خواهد بست. این کار اغلب به طبقه‌بندی کردن شخصیتها به دسته‌هایی کاملاً مشخص چون «غیر مذهبی» و «قومی» و به مباحثات غیر ضروری منجر می‌شود - از این قبیل که آیا افرادی چون تیلک، مالاویا و لاجپات‌رای به این گروه یا آن دسته وابسته‌اند. به نظر می‌رسد که تاریخ‌نویسان بیشتر به سؤالاتی از این قبیل توجه دارند که چه کسی قوم‌گرا بود؟ به جای آن که [این سؤال را مطرح کنند که] قوم‌گرایی چه معنایی داشت؟ اینان بیش از آن که بدنبال درک شرایط فرهنگی و اجتماعی باشند که انواع بخصوص جنبشها را زنده و تقویت کرد به این مسایل نظر دارند که رهبران چه می‌بایست می‌کردند. آنان به اینگونه مسایل توجه ندارند که شکل‌های گوناگونی که نزاع‌های داخلی گروه‌ها بخود گرفت چیست و نفاق‌های میان اقوام مختلف با انواع دیگر نفاق‌های ناشی از رقابت‌های داخلی گروه‌ها چه تفاوتی دارد؟

۲- جنبش‌های قومی، به ویژه جنبش‌های گروه‌های اقلیت، را می‌توان نوعی از جنبش‌های اجتماعی دانست که عبارتند از:

«کوشش‌های سازمان‌یافته يك گروه به منظور ایجاد دگرگونی، به صورت پایداری در برابر گروه‌های دیگر یا دولت، از طریق بسیج دسته‌جمعی و برپایه ایدئولوژی واحد.»^{۱۰}

چنین جنبش‌هایی مناعت و فرور را در داخل گروه پرورش می‌دهد که بعداً رشد اقتصادی و توسعه همه‌جانبه آن گروه را سرعت می‌بخشد. در حقیقت «آریاساماج» و جنبش «علی‌گروه» از هماهنگی‌های قومی برخوردار بودند، زیرا تمایزهای هندوان و مسلمانان را آشکار کردند، اما هردو به پیشرفت آموزش و پرورش کمک کردند و نیروی روانی ضروری برای ادامه حیات، در این دنیای

سراسر رقابت را ارزانی داشتند. «جنبش سیاه» (The Black Movement) در آمریکا و جنبش «دالیت - پانتر» (Dalit Panther)، در مهاراشترا، و جنبش «غیر برهمن» در مدرس، در اوایل قرن بیستم، نمونه‌های دیگری از جنبشهایی هستند که تمامی جامعه را تا سطح نوینی از آگاهی ارتقا دادند و آنان را واداشتند که با غلبه بر عقده حقارت و درماندگی خویش، در این هویت جدید خود احساس اطمینان کنند.^{۱۱}

۳- گروههای نژادی و، به همان اندازه، گروههای دارای منافع مشترک، منافع اقتصادی را پیگیری می‌کنند. از آنجا که جوامع چند نژادی سراسر دنیا یا از راه فتح و یا مهاجرت به وجود آمده‌اند، اغلب میان تفاوت‌های نژادی و اقتصادی رابطه‌ای وجود دارد. به این علت است که خواسته‌های همه گروههای نژادی پیرامون تساوی قانونی و حقوق سیاسی و برابری فرصتها دور می‌زند و نه تنها مسایل فرهنگی. این امر، همچنین ثابت نمی‌کند که حضور گروههای نژادی، به نحو بارزی، مانع رشد اقتصادی گروههای ذینفع می‌شود. برای یک فرد کاملاً امکان‌پذیر است که هر دو باشد، هم عاملی قومی و هم غیر قومی. آگاهی طبقاتی و آگاهی نژادی با یکدیگر منافات ندارند. تجدید حیات جنبشهای نژادی در کشورهای پیشرفته‌ای چون کانادا، بریتانیای کبیر و بلژیک حاکی از آن است که احتمالاً نژادگرایی و پیشرفت با هم نسبت معکوس ندارند.^{۱۲}

۴- سیاستهای هند مورد انتقاد قرار گرفته است، زیرا به تجزیه شبه قاره منجر شد که نه تیرگی را از میان هندوها و مسلمانان زدود و نه مشکلات ناحیه‌ای پاکستان را حل کرد. افزون بر این، موجب دشمنی مسلحانه میان این دو کشور شد و دو جنگ خونین را سبب شد و انتقال جمعیت را به‌میزانی بی‌سابقه در پی آورد. اما، رخدادی مثل تجزیه را نمی‌توان تنها براساس چند پیش‌آمد سست بنیاد مورد قضاوت قرار داد. مگر می‌توان بیست و پنج سال حیات یک ملت را نادیده گرفت؟

اگر تجزیه رخ نمی‌داد، آیا هندوستان می‌توانست کشور با ثباتی باقی‌بماند. جواب این سؤال با انبوهی از اگرها و اماها روبرو می‌شود. اگر بریتانیا در دهه ۱۹۲۰ یا اوایل دهه ۱۹۳۰ قدرت را [به‌هندیها] منتقل کرده بود، نیروهای مسلمانان و هندوها دست به‌دست یکدیگر داده شانس بیشتری برای موفقیت داشتند و از بروز تقسیم نیروها جلوگیری می‌شد. ۱۲ اما، احتمالاً انتقال قدرت پس از استقلال داخلی ایالتی سالهای ۳۹-۱۹۳۷، که آگاهی مسلمانان و هندوها را بی‌اندازه تقویت کرد، چندان مفید فایده نبود. [زیرا] پس از عزیمت حکومت بریتانیا [از هند] این نیروها بیشتر نیرومند می‌شدند. تجربه دیگر کشورهای در حال توسعه مثل سری‌لانکا، کنگو، لاوس، نیجریه و سودان نشان می‌دهد که نوسازی [مدرنیزه کردن] و توسعه اقتصادی، نیروهای جدید قوم‌گرایی را چنان به حرکت وامی‌دارد که نمی‌توان آنها را به‌آسانی مهار کرد. ۱۴ دوره انتقال به استقلال در آن مستعمره‌ها [که در بالا اسم برده شد] با نزاعهای شدید نژادی

مشخص شده است که علتش فقدان آگاهی نسبت به ارزشهای سیاسی خاص بوده است - چه کسی قرار است بر کشور حکومت کند و چه کسانی را تحت سلطه درآورد. ۱۵ تجربه‌های هند نشان می‌دهد که، تضعیف قدرت مرکزی (۷۹-۱۹۷۷ و ۱۹۷۳-۷۵ و ۱۹۶۶-۶۹) تمایلات تجزیه‌طلبانه را نتیجه داده است. طرح وظایف دولت (The Cabinet Mission Plan) - که، با بی‌پروایی ایالتها را ضمیمه فدراسیون کرد و به مسلمانان امتیازاتی داد - نه هندوها را راضی کرد و نه مسلمانان را. ترس از هندوها که در مرکز از اکثریت برخوردار بودند (با تمام تأمینهایی که بتوان برای مسلمانان در قانون اساسی فراهم کرد) احساس عدم امنیت شدیدی را در میان مسلمانان به وجود آورد، حال آنکه نمایندگی نسبی و امتیازات دیگری که به مسلمانان داده شد، هندوها را بیش از حد عصبانی کرد. در آن مرحله، استقلال بدون تجزیه، نه رهبران هندو و نه رهبران مسلمان را راضی کرد. شاید سوء ظن متقابل نسبت به مساعی یکدیگر سبب شد که این دو جمعیت به افراط کشیده شوند. حتی رشد سازمانهای مبارز هندو و مسلمان احتمال داشت کار را به جنگ داخلی بکشاند. این است که انتقال قدرت بدون تجزیه هیچگاه بعد از سال ۱۹۳۹ به ثبات سیاسی نمی‌انجامید.

۵- برای آنکه در این بحث به جایی برسیم، بیایید مشهودترین نتایج را بپذیریم. هندوستان در سال ۱۹۲۹-۳۰، با گزارش نهرو به عنوان الگوی قانون اساسی آینده، به همراه یا بدون اصلاحیه‌های محمدعلی جناح، مستقل می‌شود. در آن زمان، ایالتهای زیادی وجود دارد که اکثریت مسلمان آنجا حافظ منافع مسلمانان ایالتهایی هستند که در آنجا مسلمانان در اقلیتند. گاهی آشوبی یا شورش به وقوع می‌پیوندد، اما نخبگان مسلمان و هندو آنقدر معقول هستند که نزاع را در حدی قابل کنترل نگهدارند و کشمکشها از حد نمی‌گذرد. بنابراین هندوستان با اتحاد مصلحتی و غیر رسمی نخبگان دو گروه براساس سازش، معامله، مقابله - به مثل و همکاری اداره می‌شود. «قواعد بازی» از راه مذاکرات بین نخبگان دو طرف تعیین می‌شود. در نظر مردم، هویت رژیم به هیچ گروه دینی یا زبانی خاصی وابسته نیست. اسباب و ادوات اداری مثل دادگاهها، تأسیسات اداری سطوح بالاتر و نیروهای مسلح از این نزاعهای نژادی بدون نگاهداشته می‌شوند و آنان با وفاداری کامل، تصمیمهایی را که میان نخبگان دو طرف گرفته می‌شود، عملی می‌سازند. سیاست گروههای قوم‌گرا در این تصویر فرضی از هندوستان همان مشروعیتی را به دست می‌آورد که سیاست گروههای زبانی امروز از آن برخوردار است. هویتهای نیرومند قومی درست مثل هویتهای زبانی امروزی وجود داشته باشد. رژیمی که به این ترتیب روی کار آید با اتخاذ سیاستی که همه را در بر گیرد به گروههای نژادی متکی بر زبان و دین، نزدیکتر می‌شود و منافع سیاسی و فرهنگی آنان را به حساب می‌آورد و سازمان می‌دهد و تفاوتهای میان گروههای گوناگون را، از راه معامله، رفع می‌کند.

با این وجود، تکنیک دیگری هم برای حل نزاعها در جامعه‌ای عمیقاً فرقه‌فرقه شده وجود دارد. از آنجا که دشمنی گروهی در چنین جوامعی عمیقاً ریشه دارد، جذب و تحلیل، روش پایداری نیست. می‌توان آن را تکنیک «کنترل»^{۱۶} خواند که با مدل تطبیق که در بالا بحث شد در تضاد است. در «مدل کنترل» گروه غالب، به نام هماهنگی قومی و وحدت ملی سعی می‌کند که تعبیرات سیاسی در مورد هویت گروهی گروه تابع را غیر قانونی بخواند. منافعی که به دسته دوم می‌رسد فرد گرایانه است یعنی نخبگانی که به رژیم داخل می‌شوند اجازه دارند که ارتباطهای خود را با توده‌های گروه خود طبق موازین گروه غالب حفظ کنند. آنان حزب‌حاکم و نه جز آن را به مردم خود می‌شناسانند. خودمختاری فرهنگی تا حدی مجاز دانسته می‌شود، ولی در مناطق حساس، اجرای روشهایی که بر منافع گروه تابع اثر می‌گذارد، به تعویق می‌افتد. در این روش مشکلی به نام خشونت باز دیده می‌شود که بر عدالت و شکیبایی سیاسی گروه تابع و همزیستی ناهمگون مورد قبول این گروه تا حد بسیار زیادی برتری و تفوق دارد.^{۱۷}

برای هر کشوری کاملاً امکان‌پذیر است که هر دو مدل تطبیق و کنترل را به کار ببرد. در اسرائیل یهودیانی هستند که از کشورهای مختلف اروپا مهاجرت کرده‌اند که طبقه ممتاز حاکم را تشکیل می‌دهند و مدل تطبیق را برای حل نزاعهای داخلی خود مورد استفاده قرار می‌دهند. حال آن‌که عدم ثبات وابستگی میان یهودیان و اعراب را در اسرائیل می‌توان بهترین توضیح مفهوم «کنترل» دانست. در هند پس از استقلال، حکومت ملی از روی سهو مدل تطبیق را پیروی کرد تا از عهده نزاعهای کاستها و کشمکشهای ناحیه‌ای و زبانی برآید، در حالی که مناسبات هندوها و مسلمانان را با روشی که خیلی به مدل کنترل نزدیک است برقرار کرد.

بحث بالا، در مورد تطبیق در برابر کنترل، بیش از حد ساده می‌نماید، ولی، برای خواننده آگاه بسیار روشن است که بعضی از وقایع نگاران هند رویدادهای گذشته را، در چارچوب مدل «کنترل» ارزیابی کرده‌اند. ولی با مدل دسته‌جمعی یا تطبیق نیز موافقت کرده‌اند. بنابراین، حتی اگر به بهترین نتیجه‌های ممکن نیز اعتراف کنیم، باز هم عدم ثبات چارچوب معیاری را که تاریخ‌نویسان انتخاب کرده‌اند آشکارا می‌بینیم.

۶- در خلال دو دهه گذشته در بسیاری از کشورهای پیشرفته مثل کانادا، بریتانیا، بلژیک و فرانسه، تفاوت‌های نژادی پدیدار شده است. حتی در کشورهای سوسیالیستی مثل یوگسلاوی، رومانی و شوروی، مردم هنوز خود را اعضای یک گروه نژادی واحد می‌دانند، ولی ملت با حکومت همگرا نشده است. این امر، جامعه‌شناسانی مثل بل (Bell)، کونور (Connor)، گلزر (Glazer) و سینتیانلو (Cynthia Enloe) را به این نتیجه رسانده است^{۱۸} که تعهدات نژادی را باید به عنوان تغییری مستقل نگاه کرد. اگر چه چنین تعهداتی را عوامل بیرونی مثل تاریخ،

استثمار اقتصادی، تمایزات سیاسی شکل می‌دهند، ولی وقتی که هویتها شکل گرفتند، پیشرفت اقتصادی به‌جای آن‌که آنها را سست سازد، بر ثبات و دوام آنها می‌افزاید - این امر مسلم نیست که عینیت‌های قومی از تفاوت‌های دینی ناشی شود. اسکاتلندیها، اهالی ویلز (Wales) و ایرلندیها ممکن است که بر اثر وحدت سیاسی گروهشان با ایالت‌های بزرگتر زبان خود را از دست داده باشند اما، با این وجود، آگاهند که علی‌رغم توسعه اقتصادی، به‌گروه نژادی خاصی تعلق دارند.

۳

ما نمی‌خواهیم بگوییم که باید قوم‌گرایی را تشویق و تقویت کرد یا بگوییم که قوم‌گرایی با نظام کشور و حکومت در تضاد نیست، بلکه تأکید ما بر این بوده است که خاطرنشان کنیم که تاریخ‌نگاران مسائلی مثل ناسیونالیسم و تجزیه را با توجه به مدلی مورد بحث قرار داده‌اند که به سرعت در حال منسوخ شدن است. به نظر می‌رسد که، در برابر جدایی سیاسی، تعصبی غیر منطقی وجود دارد. همان‌گونه که در قرن نوزدهم نسبت به جدایی زن و شوهر، تعصب وجود داشت. در هر صورت، اشغال ذهن با اثر زیانباری که قوم‌گرایی بر توسعه ملی دارد از تجزیه و تحلیل واقعی آن جلوگیری می‌کند. جالب توجه آن‌که، تقریباً در تمام نوشته‌هایی که در مورد این موضوع^{۱۹} وجود دارد، کلمه «قومی»، «قوم‌گرایی» و «قوم‌گرا» تعریف و توضیح داده نشده است. با توجه به فقدان تعریفی پذیرفته شده، قوم‌گرایی به‌صورت اصطلاحی رایج درآمده اما استنباط‌های غلطی از آن شده است. این اصطلاح را می‌توان در مورد هرکسی به‌کار برد، از آن‌که به‌دینش مباحث می‌کند گرفته تا کسی که به‌بطلان هویت‌های دینی اعتقاد دارد.

برخی از تعاریف جامعه‌شناسان که قوم‌گرایی را به‌صورت پدیده‌ای منفی تفسیر کرده و آنرا تقبیح می‌کند، به‌قرار زیر است:

۱- قوم‌گرایی عبارت است از تعبیر مغرب‌هندیها از دین و سیاست که بر هویت دینی گروه‌های اجتماعی تأکید دارد و اقتضا می‌کند که جامعه سیاسی به‌صورت فدراسیونی از جوامع دینی درآید.^{۲۰}

۲- قوم‌گرایی اساساً به‌سازمان‌دادن گروه‌های دینی بر پایه دشمنی با یک یا چند گروه اجتماعی دیگر بها می‌دهد. دشمنی ضمنی زمانی شدیدتر می‌شود که دو یا چند گروه، ناگزیر از زندگی در کنار هم بوده و در منابع اقتصادی، سیاسی و دیگر منابع کمیاب مشترکاً سهیم باشند.^{۲۱}

۳- قوم‌گرایی به‌معنای عمل‌کرد قوم‌ها یا سازمان‌های دینی است به‌نحوی که آنرا در جهت خلاف منافع دیگر گروه‌ها و منافع می‌توان شمرد.^{۲۲}

۴- قوم‌گرایی دکترین سیاسی آگاهانه خاصی است که بخش واحدی از نخبگان سنتی، به‌منظور خنثی‌کردن نیروهای ناسیونالیسم و دموکراسی، آنرا ترویج

می‌کنند. ۲۳

۵- قوم‌گرایی را در هند می‌توان به‌عنوان ایدئولوژی خاصی تعریف کرد که به‌عنوان واحد اجتماعی، سیاسی و اقتصادی گروه‌ها خواهان هر دین، مورد تأکید قرار گرفته است و بر تمایز، حتی بر دشمنی میان این‌گونه گروه‌ها نیز تأکید داشته است. کلمه «خواه» و «دین» به‌سطحی‌ترین مفهوم خود به‌کار رفته است. ۲۴

بنابراین تعاریف، قوم‌گرایی سه‌ترکیب دارد. نخست، آن‌که قوم‌گرایی به‌عنوان روندی توصیف می‌شود که به‌وسیله رهبران ذینفع آغاز می‌شود و بدان‌وسیله گروه‌هایی که به‌ظاهر همسانند به‌قوم‌هایی که در باطن آگاهند تبدیل می‌شوند. دوم آن‌که وقتی چنین روندی کامل شد، یا در خلال روند هویت‌پذیری خود است، آن تعاریف به تقاضاهای سیاسی این‌گونه گروه‌ها در مورد نظام اشاره می‌کند که به مخالفت با دیگر گروه‌ها یا به مخالفت با قدرت مرکزی می‌انجامد. سوم آن‌که، مشاهده می‌شود که قوم‌گرایی اثر زیانباری بر منافع تمامی ملت دارد. این‌گونه تعبیرات است که ذهن تاریخ‌نویسان را سخت به‌خود مشغول داشته است و ما در دو قسمت اول مقاله نظر خود را در آن‌باره نوشته‌ایم.

تعریف قوم‌گرایی به‌عنوان چیزی که با منافع ملی در تضاد است می‌تواند سؤال‌برانگیز باشد: منافع ملی کدام است؟ آیا منافع ملی، در پیروی کردن از خط‌مشی‌های جذب و تحلیل [شبه‌سازی] از راه‌های ترغیب در صورت مکان، و زور و فشار در صورت لزوم، قرار دارد تا آن‌که همشکلی و وحدت در زبان، فرهنگ و روش زندگی، تفاوت‌های نژادی مربوط به عدم تناسب مذهبی را از میان بردارد؟ یا این‌که منافع ملی در این نهفته است که گروه‌ها اجازه یابند منافع و علایق خاص خود را به حساب آورند و از راه سازش و معامله از عهده تخفیف نزاع‌های غیر قابل اجتناب برآیند؟ در هر حال، بدون توجه به عملی بودن یا پذیرفتن آن از سوی مردم، آیا می‌توان مشخص کرد که، چه چیزی به‌عنوان منافع ملی، مطلوب و پسندیده است؟ در هند، ممکن است مطلوب آن باشد که برای تمام زبان‌های اصلی يك رسم‌الخط مشترك داشته باشیم، ولی این‌کار به‌عنوان خط‌مشی ملی به‌دشواری پذیرفته می‌شود. مشکل هند آن نیست که میان حکومت و ملت یکسانی به‌وجود آورده شود، بلکه باید:

«موجودیت عواطف ملی ناحیه‌ای را شناخت و گسترش آن را کنترل کرد و در عین حال به موازات این امر وابستگی‌های میهن‌پرستانه را در میان گروه‌های گوناگون توسعه و تعالی بخشید تا به صورت يك واحد سیاسی و ارضی مشترك درآیند. ۲۵»

آنچه امروزه در زمینه هند نامطلوب است فی‌نفسه ناحیه‌گرایی، نیست، بلکه: «شکست سازمان‌های ملی در شناخت و تطبیق تفاوتها و منافع موجود است. ۲۶»

بنابراین، برای خلاصه کردن سخن لازم است که قوم‌گرایی را دوباره معنا کنیم و آنرا از بعد منفی تفسیر نکنیم. بعضی از تعاریف آزاد قوم‌گرایی به شرح زیر است:

۱- قوم‌گرایی عبارت از تمام جنبشهایی است که می‌کوشند تا گروهی متفاوت به لحاظ آگاهی و هویت، در میان جمعیتی تعریف شده به وجود آورند. ۲۷

۲- قوم‌گرایی اشاره دارد به خواسته‌های سیاسی گروههای محدودی که از فرهنگ و هویت مشترکی برخوردارند. ۲۸.

۳- قوم‌گرایی را می‌توان به عنوان منافع مشترک گروه رقابت‌جویی تعریف کرد که در داخل نظام سیاسی یکسان بر پایه عینیت‌های نژادی، زبانی، یا مذهبی استوار است. ۲۹.

۴- [قوم‌گرایی یعنی:] میراث مشترک دینی و آگاهانه‌ای که به شکل هویت مسلط بر بخش خاصی از جامعه درمی‌آید. ۳۰

این تعاریف همان دو جزء ترکیبی تعاریفی را که پیش از این بحث شد داراست که عبارت بودند از: روند هویت بخشیدن و تضاد غیر قابل اجتناب در مورد کنترل منابع؛ اما برتری این تعاریف در آن است که از قید قضاوت بر پایه ارزشها آزاد است و به جامعه‌شناس این امکان را می‌دهد که قوم‌گرایی را بی طرفانه‌تر و بدور از تعصب مورد بررسی قرار دهد.

با پذیرفتن این تعاریف، تاریخ‌نویس خواهد توانست که با بینش‌روشن‌تری به وقایع پیش از سال ۱۹۴۷ نظر اندازد. در حالی که هم‌اکنون آن رویدادها، ندانسته از این دیدگاه ارزیابی می‌شوند که آیا عوامل مؤثر در تجزیه هند، که پایانی رقت‌انگیز یافت، مؤثر بودند یا نه؟ رویدادهای گذشته را نه به وسیله معیارهای معاصر و نه با توجه به مطلوبیت آنها می‌توان مورد قضاوت قرار داد؛ اگر غیر از این بود، خواسته‌های سیاسی به صورت ایستا و بی‌تحرك باقی می‌ماند. امروز، تقاضاهای مسلمانان برای کسب امتیازات نامطلوب تعبیر می‌شوند، در حالی که در سال ۱۹۲۸، با توجه به خصومت هندوها و مبهم بودن آینده قانون اساسی، این‌گونه خواسته‌ها قابل درک بود. در آن زمان، ترتیبات سیاسی باید به نحوی انجام می‌شد که در پیدایش حیات ملی با نقش پر معنای همه گروههای اقلیت تطبیق کند.

دیگر آن‌که، اگر اعلامیه تجزیه کشور را منصفانه و به مصلحت وحدت هندوستان بدانیم، یکی از علل اصلی دشمنی با قوم مسلمان را نادیده گرفته‌ایم. این تناقض است که بگوییم اگرچه هندوها از تجزیه کشور نهایت استفاده را برده‌اند، اما همانها هستند که از تحقق تجزیه بشدت متأسفند و به خاطر آن مسلمانان را سرزنش می‌کنند. اگر تجزیه را امری منصفانه و برحق بدانیم و آن را تنها راه چاره بخوانیم، این‌کار جامعه مسلمان را، با آن همه تقصیرهای پیچیده‌ای که متوجه آنان کرده‌اند، نیز تسکین خواهد داد؛ تقصیرهایی که مانع

مدرنیزاسیون و یکپارچگی آنان شد. اگر جامعه‌ای را وادار کنند که با گذشته بلافصل خود قطع ارتباط کند، آن جامعه هرگز پیشرفت نخواهد کرد. چنگ انداختن بر موضوع «جدایی مسلمانان» و نسبت دادن آن به رهبران آنان، از قبیل سرسید،^{۳۱} منجر به فساد اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و انحطاط اخلاقی می‌شود و برای قوم مسلمان زیانبار است.

سوم آن‌که، وقتی که طبقه‌بندی شخصیت‌های قبل از استقلال به صورت «شخصیت‌های قومی» یا «شخصیت‌های غیر مذهبی» وجود نداشته باشد، رقابت‌های مسلمانان و هندوها بیشتر به صورت نزاع میان دو گروه اقلیت و اکثریت پدیدار خواهد شد. همه گروه‌های اقلیت مدعی سیاست آشکاری از این نوع نیستند.^{۳۲} وقتی که گروهی، سابقه فرهنگی قوی ندارد، برای جذب گروه برتر مقاومت نمی‌کند و بسیار تمایل خواهد داشت که هویت قومی خود را رها کند و در جامعه قوی‌تر تحلیل رود. گروه دیگری نیز ممکن است خود را به چنین حالتی سازمان دهد که به صورت گروهی فرهنگی و نه قومی سیاسی درآید.^{۳۳} مثلاً ام. اس. ا. راثو^{۳۴} (M.S.A. Rao)، موضوعات متعددی را در ایدئولوژی مربوط به جنبش‌های طبقات واپس‌گرای هند عنوان می‌کند:

الف - کناره‌گیری و خود سازمان‌دهی (جنبش اس ان دی پی S N D P در کراالا).

ب - درخواست موقعیت اجتماعی بالاتر (جنبش یاداوه Yadava).

ج - ستایش کردن از محاسن فرهنگ داروینی (جنبش دی ام ک D M K).

د - انکار هندوییزم و استقبال از بوداییزم (جنبش ماهر Mahar).

در هر حال، تمام اقلیتها تنها به فرهنگ چندگانه راضی نمی‌شوند. آنان مدعی تمایز سیاسی می‌شوند که گروه اکثریت آنرا «هدف گریز از مرکز»^{۳۵} توجیه می‌کند و از این رو با آن به مخالفت برمی‌خیزد. پاسخ به این سؤال مشکل است که چه شرایطی و چه هدف‌هایی موجب می‌شود تا گروهی خاص مراتب سیاسی جداگانه را مخالف وحدت سیاسی بداند. بخشی از جواب این سؤال در سنت‌های تاریخی آن گروه خاص نهفته است و بخشی دیگر از جواب به توازن امتیازاتی مربوط می‌شود که گروه آنها را برای جایگزین کردن عدم ثبات خود قابل دسترسی می‌یابد. در مورد اسکاتلند، هیچ تهدیدی نسبت به فرهنگ اسکاتلندی وجود نداشت، با این وجود رهبران حزب ناسیونالیست اسکاتلند منفعت را در این دیدند که با بقیه سیاستمدارانی که تغییر جهت داده بودند رابطه ملموسی برقرار کنند؛ در حالی که جنبش تجزیه طلبانه «کبک» بدان علت بوجود آمد که شدیداً مشاهده می‌شد که فرهنگ فرانسوی به‌طور مستمر در کانادا رو به تحلیل می‌رود.^{۳۶} بنابراین، تنها گروه‌های واپس‌نگر اقتصادی نیستند که جنبش‌های اقلیتی را به وجود می‌آورند، بلکه بعضی مواقع حتی گروه‌هایی که در برابر اکثریت از موقعیت سودآوری بهره‌مند بوده‌اند نیز در جنبش‌های اقلیتی نقش دارند.

در هند بریتانیا، آگاهی مسلمانان به چند دلیل گسترش یافت: توسعه ناهمساز آموزش و پرورش غربی، ظهور تجدید حیات مذهبی مسلمانان و هندوها، جدال بر سر زبان اردو و هندی، تأسیس واحدهای محلی توسط دولت، و برتر از همه حکومت بریتانیا بود که نمی‌خواست رعایای هندی خود را مردمی بداند که عمده به‌زبانهای متفاوت سخن می‌گفتند و نه حتی آنان را ارائه‌دهندگان علایق متفاوت بداند، بلکه می‌خواست آنان را مردمی پیرو ادیان متفاوت بشناسد. ۲۷ ترس دولت بریتانیا از مسلمانان که تا سال ۱۸۷۰ ادامه داشت و بعد از آن اظهار علاقه نسبت به آنان هویت مسلمانان را نیرومندتر کرد.

تا زمان اضمحلال امپراطوری مغول، این فکر که مسلمانان در اقلیت قرار دارند در بسیاری از گروههای مسلمان با نفوذ تأثیر نکرده بود، زیرا تا آن زمان آنان قادر بودند که به‌آسانی به‌صورت یک گروه اجتماعی - مذهبی ادامه حیات دهند. ۲۸ ولی، از دست رفتن قدرت سیاسی و شکست رهبران دینی در تجدید آن قدرت، نخبگان مسلمانان را با مسأله پیچیده در اقلیت بودن گرفتار کرد و این امر خود با نیرو گرفتن از دگرگونیهای اقتصادی جامعه آغاز شد. در تمام کشورهای در حال توسعه تجربه شده است که رقابت برخاسته از بسیج اجتماعی در جوامع چند ملیتی همواره با مفاهیم قومی تعریف می‌شود و مردم، دنیای رقابت‌آمیز خود را از طریق منشور قومی مشاهده می‌کنند و به‌خواسته‌های قومی پاسخ می‌گویند. ۲۹

تاریخ درگیری میان هندوها و مسلمانان هند بریتانیا را می‌توان به‌بهترین وجهی به مفهوم کوششهایی دانست که نخبگان مسلمانان انجام دادند تا از عقده در اقلیت بودن خلاصی یابند. «جنبش علیگره»، «جنبش خلافت» و «جنبش پاکستان» تظاهرات و جلوه‌های این کوشش بودند. سرسید برای همکاری نزدیک با دولت فعالیت می‌کرد، زیرا تنها این امر بود که توانست منافع بیشتری را برای قوم او تأمین کند تا غیر آن؛ یعنی اصل تعداد یا استحقاق. مسلمانان وابستگی به دولت را نیروی توانمندی می‌دیدند که می‌توانست سنگینی گروه اکثریت، یعنی قوم هندو را خنثی کند؛ بخصوص زمانی که هندوها شروع به راندن مسلمانان از صحنه تحصیلات عالی و مقامات مربوط به‌دوائر دولتی کردند. ۴۰

یکی دیگر از کوششهای نخبگان مسلمانان برای رهایی از مسأله پیچیده در اقلیت واقع شدن در جنبش خلافت به‌چشم آمد. غالباً این سؤال مطرح شده است که چرا مسلمانان در مورد مسأله خلافت احساس اضطراب می‌کردند؟ بخشی از پاسخ این سؤال را باید در محبوبیت رهبری مولانا محمدعلی، ابوالکلام آزاد و گاندی دانست، ولی پاسخ حقیقی مربوط می‌شود به‌جمهور مردم مسلمان که در آرزوی کسب تأمینهای عاطفی بیشتری بودند و می‌خواستند این کار را از طریق وابسته کردن کامل خویش با دنیای اسلام عملی سازند. مسلمانان فکر می‌کردند که وجود یک حکومت اسلامی قدرتمند و ارتباط آنان با آن حکومت، عزت و حرمت

آنان را تأمین می‌کند و قدرت معامله آنان را در برابر اکثریت هندو افزایش خواهد داد. این تصور، که با وجود اکثریت هندوی کشور، می‌توان از مشکل غامض در اقلیت بودن رهایی یافت، فکری نیمه‌آگاهانه بود.

در هر حال، پس از تصویبنامه پاکستان، وضع تغییر کرد، و دیگر لازم نبود که به صورت عاطفی عمل شود؛ سیاستمداران مسلمان، هردو جنبه قضیه، یعنی هدف و روش رسیدن به هدف را در پیش گرفتند. نخبگان مسلمان دیگر به تأمینهای قانون اساسی علاقه‌ای نشان ندادند. پیش از سال ۱۹۴۰، بسیاری از مسلمانان خود را اقلیتی محروم تصور می‌کردند. پس از تصویبنامه پاکستان، موضوع اساسی سیاستهای مسلمانان این نبود که از بی‌عدالتی هندوها بنالند، بلکه تقاضای کشوری مجزا، موضوع اصلی سیاست آنان قرار گرفت. این امر در بسیاری از گروههای مسلمان احساس تساوی متقابل، در برابر همسایه هندو را به وجود آورد و این همان احساسی بود که آنان در طول شش دهه گذشته آنرا به طور مبهم در تاریکی لمس کرده بودند. تئوری «گروگان بودن» شهرت پیدا کرد و به این طریق، پاکستان از اقلیت مسلمان ساکن ولایاتی نظیر اوتراپرادش [ولا ، متحده قدیم هند] به وجود آمد.

علاوه بر آنچه گفته شد، تفاوت اساسی دیگری نیز درباره گروه اقلیت و گروه اکثریت در باب مشکلات قومی وجود دارد. قوم اکثریت علاقه‌مند بود که جامعه ایده‌آل را جامعه‌ای تعریف کند که تمام شهروندانش بدون ملاحظات و تبعیضات نژادی، آزادانه در کلیه مناسبات اجتماعی مشارکت ورزند. به نظر این گروه، دولت نباید نگران تساوی، حیات یا ممات گروه نژادی باشد. این نظریه حدودی از دگرگونی فرهنگی را مجاز می‌داند، اما پایه اصلیش طرد هرگونه قید و الزامی است که هویتهای نژادی را محفوظ نگهدارد. از سوی دیگر، اکثر رهبران گروههای اقلیت این عدم محافظت را برای فرهنگ خود جور و استبداد خواهند دانست. ۴۱ آنان به سیاست حفظ ملیت اعتقاد دارند که در آن امتیازات برحسب اصول نژادی توزیع شود.

از این رو، در هند، درست تا سال ۱۹۲۵، رهبران کنگره و رهبران مسلم لیگ وحدت هندو و مسلمان را آرزو می‌کردند، ولی در راههایی که برای دسترسی به این هدف انتخاب کرده بودند تفاوتهای اساسی وجود داشت. برداشت کنگره از وحدت عبارت بود از ذوب و محو کردن قالبهای قومی، حال آنکه رهبری مسلمانان وحدت را به صورت فدراسیونی می‌دید که هویت گروهی در آن از میان نرود. ۴۲ آرزوی حفظ هویت قومی آنان را به درخواست حکومت فدرال کشید؛ حکومتی که مرکزی ضعیف داشته و مسلمانان در جناحهای اداری، اجرایی، و قانون‌گذاری آن سهیم باشند و این حقوق را دولت طبق قانون اساسی تضمین کند. رهبران هندو حاضر به اعطای خودمختاری فرهنگی بودند ولی حاضر نبودند امتیازاتی را واگذار کنند که موجب شود مسلمانان به عنوان قومی سیاسی ثبات یابند. پیش از استقلال،

هندوها، مسلمانان را متهم می‌کردند که از پیوستن به جریان اصلی خودداری می‌کنند و این خود بیانگر تمایل هندوها به جذب مسلمانان است.

بررسی بعضی از نوشته‌ها و سخنرانیهای مسلمانان ازین جهت جالب توجه خواهد بود که بیازماییم آنان اعتبار هویت اسلامی را تا چه اندازه پذیرفتند و پی‌آمدهای ناشی از آن، یعنی حوزه‌های انتخابیه جداگانه، تعداد نمایندگان متناسب و امتیازات تخصیص داده شده به قوم خود را تا کجا ارزشمند می‌دانستند.

مولانا ابوالکلام آزاد، از راه نصیحت، مسلمانان هند را ترغیب می‌کرد که در دوران جنبش خلافت به کمک هر کشور مسلمانی بشتابند که مورد حمله غیر-مسلمانان قرار گرفته است، بخصوص زمانی که شخص خلیفه مورد تهدید قرار گرفته باشد. ۴۳ او از مسلمانان خواست که به عنوان پیکری واحد سازمان یابند و قرآن را راهنما و راهبر خود قرار دهند. ۴۴ او برای پیوند سیاسی با کنگره به پیمان حدیبیه، یعنی محلی که حضرت رسول (ص) در آنجا با یهودیان و مشرکان مدینه به توافق رسید [۱]، استفاده کرد. ۴۵

پس از تصویبنامه پاکستان به سال ۱۹۴۰، کنفرانس اسلامی آزاد از طرف «جماعت‌العلماء» جلسه‌ای تشکیل داد که قطعنامه‌ای را متضمن مخالفت با ایجاد پاکستان تصویب کرد. در این قطعنامه آمده است:

«این کنفرانس به دور از هرگونه ابهام و با تمام وجود اعلام می‌دارد که هدف مسلمانان هند استقلال کامل و در کنار آن حفظ حقوق دینی و قومی خود است و اعلام می‌دارد که مسلمانان مشتاقند در اسرع وقت به این هدف نایل شوند.» ۴۶

سید محمود در مباحثات خود با همقطاران عضو کنگره، غالباً تأکید داشت براینکه هندوها که حزب قوی‌تری هستند باید نسبت به خواسته‌های مسلمانان سخاوت بیشتری از خود نشان دهند و باید در قانون اساسی حقوق همه اقلیتها را حفظ و رعایت کنند. ۴۷ بسیاری از مسلمانان ناسیونالیست، وقتی که در کنوانسیون همه احزاب به سال ۱۹۲۸ که در کلکته برگزار شد، رهبران هندو اصلاحیه جناح را رد کردند، دچار یأس شدند و انصاری به گاندی نوشت که:

«در کنوانسیون کلکته، این هندو مهاسابها بود که کار را کاملاً به ویرانی کشید. نمی‌توانم از بیان این مطلب خودداری کنم که سخنرانیهای مالوویا، دکتر مونجی و دوستان هندو مهاسابها تمام فرصتهای رسیدن به وحدت را از میان برد.» ۴۸

پس از آنکه گفتگوهای وحدت در کنوانسیون کلکته با شکست مواجه شد گاندی و موتی لعل نهرو متقاعد شدند که کوشش برای رسیدن به وحدت میان هندوها و مسلمانان از طریق مذاکره با رهبران مسلمانان محکوم به شکست است

[۱] در حدیبیه توافق تنها میان مسلمین و مشرکین بود؛ توافق با یهودیان صرفاً در مدینه بعد از هجرت حاصل شد.

و تنها می‌توان این کار را به عنوان نتیجه‌ی جانبی جنبش موفقیت‌آمیزی که همه هندوها را علیه حکومت بریتانیا دربر گیرد به مرحله‌ی اجرا درآورد - بدین معنا که، این جنبش باید در مرحله‌ی اول حکومت بریتانیا را عقیم و ناتوان می‌کرد. تغییر موضع رهبران هندوی کنگره اعضای مسلمان کنگره را دچار شکستی کرد؛ زیرا آنان می‌خواستند که پیش از آن که هرگونه جنبش توده‌ای علیه حکومت بریتانیا برپا شود، کنگره با جناح و دیگر گروههای مسلمان به مذاکره بنشینند. مشارکت اعضای مسلمان کنگره در جنبش نافرمانی عمومی سال ۱۹۳۰ سرد باقی ماند و بسیاری از آنان کنگره را ترک گفتند.^{۴۹}

دکتر ذاکر حسین در انجمن کاشی ویدیا پیت (Kashi Vidya Pith) خود در ۱۴ اوت ۱۹۳۵ در خطابه‌اش گفت که:

«...علت، تا اندازه‌ی زیادی نیز، مربوط به این بدگمانی عمیق است که تحت حکومت ملی موجودیت فرهنگ اسلامی به خطر خواهد افتاد. مسلمانان حاضر نیستند که تحت هیچ شرایطی چنین بهایی را برای وحدت بپردازند. من نه تنها به عنوان یک نفر مسلمان، بلکه به عنوان یک نفر هندی حقیقی، خوشحالم که مسلمانان حاضر به پرداخت چنین بهایی نیستند.»^{۵۰}

به این قرار، تفاوت مشخصی میان تمایل مسلمانان ناسیونالیست و رهبران هندو وجود داشت؛ حال آن‌که هر دو دسته به یک سازمان یعنی کنگره وابسته بودند. رهبران هندو علاقه‌مند بودند که استقلال هند را تنها هدف خود قرار دهند و با اکراه، قوم مسلمان را تنها به آن اندازه آگاهی بخشند که به سازمان کنگره در به دست آوردن حمایت مسلمانان کمک کند. اما، در نظر رهبران مسلمان، چه در کنگره و چه در مسلم لیگ، امنیت سیاسی ضرورتی حیاتی بود.

در بالا به دو نکته اشاره کردیم. یکی آن‌که، علی‌رغم تفاوت‌های اقتصادی، اجتماعی، آموزشی و ناحیه‌ای، می‌توان قوم مسلمان را در دوره ۱۹۲۵-۱۹۴۷، گروهی همگون دانست که در زمینه «منافع مسلمانان» به مرتبه‌ی عالی آگاهی رسیده بودند. افراد و گروههای درون این قوم، ممکن است که ابزار و وسیله‌های سیاسی متفاوتی را اتخاذ کرده باشند اما هدف آنان یعنی تأمین منافع مسلمانان تغییر نیافت. ۵۱ دیگر آن که، اگر چه رفتار گروه اقلیت تابع شماری از عوامل محیطی و نظامی است که راههای انتخاب را محدود می‌کند اما در نحوه انتخاب یک قوم محاسبه زمان نیز مدخلیت دارد. نمی‌توان گروهها را به صرف جاه‌طلبیهای سیاسی تقبیح کرد.

نهایت آن‌که به نظر می‌رسد که روابط هندوها و مسلمانان را باید از بعد جهانی و از جنبه ترکیب و تلاقی فرهنگ این دو قوم با یکدیگر مورد بررسی و مطالعه قرار داد. باید دید که گروههای نژادی و اقلیتهای کشورهای دیگر که زمانی در وضعیتی مشابه قرار گرفته‌اند و بخصوص در دوره انتقال قدرت استعماری به حکومت مستقل، چگونه رفتار کرده‌اند؟ چرا اقلیتهای دیگر هند، مثل ماهاارهای

سپاراشترا و غیر برهنه‌های مدرس با کنگره و جنبش استقلال مخالفت می‌کردند؟ چرا بعضی از اقوام در پی تأمین مزایای سیاسی و مقامات اجتماعی بودند، در حالی که بعضی دیگر از اقوام با تساوی برحسب قانون اساسی یا تنها با حفظ حقوق فرهنگی قانع و راضی بودند؟

مباحثات عمیق دانشگاهی در مورد این مسائل همراه با رعایت نهایت انصاف، طرز تلقی تاریخ‌نویسان را در باره قوم‌گرایی در هند شاید تغییر دهد و ممکن است که تاریخ‌نویسان و مفسران سیاسی که این‌گونه سؤالات را مورد بحث قرار می‌دهند، مسائل را با متانت و ملایمتی بیش از آنچه معمول آنان است بنگرند. این موضوع به‌جای آن‌که سبب رنجش خردمندان و متفکران شود، شایسته کنجکاوی علمی است.

یادداشتها

۱. تاریخ‌نویسان پاکستان با تئوری «دو ملت» کاملاً آشنا هستند. نگاه کنید به:

I. H. Qureshi, *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent (610-1947)* (The Hague, 1962), Khalid B. Sayeed, *Pakistan: The Formative Phase, 1857-1948* (London, 1968).

(بنابراین می‌توان استدلال کرد که انگیزه اصلی پس برده ایجاد پاکستان، تجزیه و جدایی انداختن میان مسلمانان بود و نه محدود و منحصر کردن هند به هندوها، ص ۹)، و رک: S. S. Pirzada (ed.) *Foundations of Pakistan: All - India Muslim League Documents: 1906-1947* (Karachi, 1970).

بعضی از نویسندگان هند نیز بر این باورند که تمدن مسلمانان با تمدن هندوها هرگز در هند با یکدیگر تلاقی نکرده است. رک:

R. C. Majumdar, *History of the Freedom Movement in India*, (Calcutta, 1963).

نیز رک:

M. R. A. Baig, *The Muslim Dilemma in India*, (Delhi, 1974).

بیک می‌نویسد:

«هندوها، ساخته دست مذهب هندو و مسلمانان ساخته دست اسلام هستند. دو خط موازی هرگز با یکدیگر تلاقی نمی‌کنند... این دو جامعه، حتی اگر از نظر اجتماعی نیز قرن‌ها به‌هم پیوسته هم باشند، به‌خطوط زاد آهن می‌مانند که هرگز به هم نمی‌رسند.» (ص ۲۷).

در میان نویسندگانی که درباره تر «تفرقه بینداز و حکومت کن» آثاری منتشر کرده‌اند می‌توان از افراد زیر نام برد:

Ram Gopal, *Indian Muslims: A Political History (1858-1947)* (Bombay, 1959).

A. Mehta and A. Patwardhan, *The Communal Triangle in India*, (Allahabad, 1942).

Rajendra Prasad, *India Divided* (Bombay, 1946).

بحث «واپس‌ماندگی» از کتاب زیر سرچشمه می‌گرفت:

W. W. Hunter, *The Indian Muslims*, (Delhi, 1969, edn.)

این کتاب برای بار نخست در سال ۱۸۷۱ منتشر شد و بر آثار زیر تأثیر گذاشت:

W. C. Smith, *Modern Islam in India* (London, 1946) and Murray T. Titus, *Islam in India and Pakistan*; (Calcutta, 1959).

۲. رک به:

Paul R. Brass, *Language, Religion, and Politics in North India* (Delhi, 1975) and Francis Robinson, *Separatism among Indian Muslims* (Delhi; 1975).

۳. مارکسیستها، بخصوص، جنبشهای قومی بر پایه دین یا زبان را مورد انتقاد قرار می‌دهند. آنان عقیده دارند که این گونه جنبشها را طبقه متوسط به جلو می‌رانند و در نهایت در خدمت منافع آنان است. اگر کارگران بی‌هیچ قید و شرطی با ناسیونالیستهای بورژوا متفق شوند، برای طبقه انقلابی امید کمی وجود خواهد داشت. از سوی دیگر، از آنجا که اقلیتهای قومی برای حفظ وحدت نژادی خود می‌جنگند، معمولاً از نظر اجتماعی و اقتصادی واپسگرا هستند و پرورش قوم‌گرایی نژادی، «گسترش و آزادسازی» آنان را به تأخیر می‌اندازد. برای آشنایی با جزئیات بحثهای مربوط به نقش ایدئولوژی در جنبشهای نژادی رک:

Cynthia Enloe, *Ethnic Conflict and Political Development* (Boston, 1973), pp. 35-83.

۴. رک به:

M. B. Barnett. "Political Identity in South Asia"; *Ethnicity*, vol. I, No. 3, Oct. 1974.

۵. رک به:

Calliford Geertz, "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States", in Calliford Geertz (ed.), *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa* (New York, 1963) pp. 105-157; Talcott Parsons, *Essays in Sociological Theory* (Toronto, 1949); S.N. Eisenstadt, *The Absorption of Immigrants* (London, 1954) and R. E. Park, *Race and Culture* (Macmillan, 1950).

۶. رک به:

Anil Seal, *The Emergence of Indian Nationalism*, (Cambridge, 1971), p. 339.

۷. رک به:

M. Mujeeb, *Indian Muslims* (London, 1967).

۸. رک به:

Bipin Chandra, "Secularisation", *Secular Democracy*, Annual, 1973.

۹. رک به:

Mujeeb, *Indian Muslims*, f. n. 7.

نگاه کنید به نامه‌های گاندی به انصاری، ۱۶ فوریه ۱۹۳۰ و موتی لعل نهرو به انصاری، ۱۷ فوریه ۱۹۳۰ در کتاب:

Mushirul Hasan (ed.), *Muslims and the Congress: Select Correspondence of M. A. Ansari* (Delhi, 1979), pp. 101-104.

۱۰. رک به:

M.S.A. Rao (ed.), *Social Movements in India*, Vol. I, (Delhi, 1978), p. 2.

۱۱. اسمیت جنبشهای قومی را از این دیدگاه تفسیر کرده است. بنابراین نظر او گسترش آگاهی سیاسی و بیداری در کشورهای جهان سوم در نتیجه کشمکش‌هایی به وجود می‌آید که اقوام دینی و مؤسسات دینی-اجتماعی درگیر آن باشند. ر ک:

D. E. Smith, *Religion and Political Development*, (Boston, 1970).

۱۲. ر ک:

N. Glazer and D. P. Moynihan, (eds.), *Ethnicity Theory and Experience* (Cambridge, 1975), pp. 5-22.

۱۳. ر ک به:

H. V. Hodson, *The Great Divide: Britain-India - Pakistan*, (London, 1969).

۱۴. ر ک به:

Robert Melson and Howard wolpe, "Modernisation and the Politics of Communalism: A Theoretical Perspective" *American Political Science Review*, 64, No. 4, Dec. 1970, pp. 112-30.

۱۵. ر ک به:

Donald L. Horowitz, "Multiracial Politics in the New States: Toward a Theory of Conflict, in Robert J. Jackson and Michael B. Stein (eds.), *issues in Comparative Politics*, (New York, 1971), pp. 176-77.

۱۶. ر ک به:

Ian Lustic "stability in Deeply Divided Societies: Consociationalism versus Control", *World politics*, vol. 31, April 1979, pp. 325-344.

۱۷. آرندلیج بهارت درباره این موضوع بحث کرده است؛ ر ک به:

Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies. A Comparative Exploration*, (New Haven, 1977).

Eric A. Nordlinger, *Conflict Regulation in Divided Societies* (Harvard, 1972).

در کتابهای بالا این موضوع مورد بحث قرار گرفته است که در جوامعی که تفاوت‌های نژادی صفت مشخصه آنهاست، تحت شرایطی، ثبات دموکراسی امکان‌پذیر است: (۱) ائتلاف رهبران قومی، (۲) اختصاص نمایندگان متناسب با جمعیت، (۳) حق و توی متقابل، (۴) اعطای حداکثر خودگردانی امور داخلی به هر گروه، (۵) تسلیم شدن طرف قوی‌تر در برابر طرف ضعیف‌تر. رهبران مسلمانان در دوره پیش از استقلال خواستار چنین امتیازی بودند که به آنها اعطا نشد. در هر حال، مشکلات زبانی در هند بعد از استقلال، با توسل به اصول بالا تا حدودی کنترل شده است.

۱۸. نگاه کنید به:

W. Bell and W. E. Freeman (eds.), *Ethnicity and Nation-Building: Comparative International and Historical perspectives* (California, 1974); Walker Connor, "Nation-Building or Nation-Destroying, *World Politics*, 24, April, 1972, pp. 320-355; N. Glazer and D. P. Moynihan, *Beyond the Melting pot*, (Cambridge, 1970) and Enloe, *Ethnic Conflict*

and Political Development, f. n. 3.

۱۹. مثلاً، مشیرالحسن، موجدی را «فردی طرفدار تجدید حیات مذهبی و به تمام معنی قوم‌گرا» توصیف کرده‌است، ولی این تعابیر توضیح داده نشده‌اند و تعریف نشده‌اند. نگاه کنید به:

Mushirul Hasan, *Nationalism and Communal Politics in India, 1916-1928* (Delhi, 1979), p. 253.

تاراچند دربارهٔ سر سید می‌نویسد: «مایهٔ تأسف بود که او قوم را در برابر کشور قرار می‌داد.» اما، تاراچند مفهوم و برداشت ناسیونالیسم را توضیح نداده است. نگاه کنید به:

Tarachand, *History of Freedom Movement in India*, vol. II, (Delhi, 1967), p. 377.

امتیاز احمد دربارهٔ دنیاگرایی [سکولاریسم] و قوم‌گرایی در مجله:

Economic and Political Weekly, July 1969, pp. 1137-58,

به روشنی هر یک از این دو را عکس‌دیگری می‌داند، در حالی که

M.R.A. Baig (*Quest* 68, p. 101)

هیچ تباین شدیدی میان آن دو نمی‌یابد:

«دنیاگرایی [سکولاریسم]، همزیستی ناهمگون ولی مسالمت‌آمیز را، که برابر با قوم‌گرایی انفعالی است، مجاز می‌شمارد.»

۲۰. رک به:

Gopal Krishna, "Religion in Politics", *Indian Economic and Social History Review*, 8, 1971, p. 393.

«

۲۱. رک به:

Harbans Mukhia, "Social Scientist", December, 1972.

۲۲. رک به:

D. E. Smith, *India as a Secular State*, (Princeton, 1963), p. 454.

۲۳. رک به:

Prabha Dixit, *Communalism - A Struggle for Power* (Delhi, 1974), p. vii.

۲۴. رک به:

W. C. Smith, *Modern Islam in India*, (London, 1946), p. 157.

۲۵. رک به:

Brass, *Language, Religion and Politics in North India* F. n. 2, p. 15.

۲۶. رک به:

Melson and Wolpe, "Modernisation and the Politics of Communalism", f. n. 14.

۲۷. رک به:

Brass, *Language, Religion and Politics in North India*, f. n. p. 9.

۲۸. رک به:

Melson and Wolpe, "Modernisation and the Politics of Communalism", f. n. 14.

۲۹. رک به:

Esman Milton, "Management of Communal Conflict", *Public Policy*,

vol. 21, Winter 1973. p. 49.

۳۰. رك به:

Kenneth W. Jones, "Communalism in the Punjab", *Journal of Asian Studies*, vol. 28, 1968, p. 39.

۳۱. منلا جین (M.S. Jain) می‌نویسد:

دایدتولوژی جدایی مسلمانان در فضای سیاسی نخستین بار از سوی سر سید احمدخان در نشریه هند نوین مورد حمایت قرار گرفت.

رك: به مقاله او تحت‌عنوان "The Ideology of Muslim Separation" در نشریه *Quest*، شماره ۷۸، ص ۲۷.

۳۲. رك به:

K.R. Gladdish, "The Political Dynamics of Cultural Minorities" in Alcock, Taylor and Welton (eds.), *The Future of Cultural Minorities*, (London, 1979), p. 163.

۳۳. «وقتی که اعضای گروه اقلیت، درجه پایین اجتماعی خود را می‌پذیرند و داعی را که بر آن زده‌اند احساس می‌کنند، کاملاً مشتاق می‌شوند که در شمار اعضای قوم برتر قرار گیرند. منلا کوشش قوم لاپ (The Lapps) در نروژ شمالی براین بود که هویت نژادی خود را پنهان کنند زیرا آنرا رازی شرم‌آور می‌دانستند.»
نگاه کنید به:

Metta Spencer, *Foundation of Modern Sociology* (New Jersey, 1979) pp. 272-74.

بعضی از شرایط عمومی تحلیل قومیتها در کتاب زیر توضیح داده شده است:

M. L. Kovacs, and A. J. Gorpley, *Immigrants and Society: Alienation and Assimilation*, (Sydney, 1975), pp. 63-116.

۳۴. نگاه کنید به:

M. S. A. Rao, *Social Movements and Social Transformation* (Delhi, 1979), p. 217.

۳۵. رك به:

R. A. Scheermerhorn, *Ethnic plurality in India* (Tucson, 1978).

۳۶. رك به:

Gladdish, "The political Dynamics of Cultural Minorities" f. n. p. 167.

۳۷. رك به:

Robinson, *Separatism among Indian Muslims*, f. n. 2, pp. 345-348.

۳۸. رك به:

Anwar Moazam, "The Indian Muslim: A Dilema of the Dual Personality", in S. T. Lokhaandwalla (ed.) *India and Contemporary Islam* (Simla, 1971) p. 195.

۳۹. رك به:

Melson and Wolpe, "Modernisation and the Politics of Communalism", f. n. 14.

۴۰. تعداد هندیهایی که مشاغل دولتی را با ۲۵ رویه در ماه در اختیار داشتند در ولایات شمال غربی و اوده، در فاصله سالهای ۱۸۶۷ - ۷۷، از ۱۰۲۵ نفر به ۱۲۹۰ نفر افزایش یافت.

ولی از این ۲۶۵ شعلی که اضافه شده بود تنها ۲۱ شغل یعنی، ۸٪ آن به مسلمانان اختصاص داشت و حال آن که سهم مسلمانان در سال ۱۸۶۷ در این گونه مشاغل ۳۲/۵٪ بود. رك:

Seal, *The Emergence of Indian Nationalism*, f. n. 6, p. 305.

۴۱. رك به:

Hunt and Walker, *Ethnic Dynamics* (Illinois, 1974).

۴۲. رك به:

Tara Chand, *History of Freedom Movement in India*, vol. III. (Delhi, 1972), pp. 225-229.

۴۳. رك به:

P. Hardy, *The Muslims of British India*, (Cambridge, 1972). p. 192.

۴۴. رك به:

Moin Shakir, *From Khalifat to Participation* (Delhi, 1970), p. 149.

۴۵. رك به:

M. A. Karandikar, *Islam in India's Transition to Modernism in India and Pakistan* (London, 1967) p. 182.

۴۶. رك به:

Z. M. Faruqi, *The Deoband School and the Demand for Partition*, (Bombay, 1968) p. 97.

۴۷. رك به:

V. N. Datta and B. Cleghorn (ed.), *A Nationalist Muslim and Indian Politics*, (Delhi, 1974) p. xix and p. 222.

۴۸. رك:

Hasan, *Nationalism and communal Politics*, f. n. 19, pp. 299-300.

۴۹. نامه انصاری به گاندی در تاریخ ۱۳/۲/۱۹۳۰؛ نامه خلیق الزمان به انصاری در تاریخ ۳۱/۳/۱۹۳۰ و نامه تی. ا. ک. شروانی به انصاری در تاریخ ۳/۳/۱۹۳۰، در کتاب:

Hasan (ed.) *Muslims and the Congress: Selected Correspondence of M. A. Ansari*, f. n. 9, pp. 94-114.

خلیق الزمان نوشته است که: «تا این زمان، ما وحدت مسلمانان با هندوها را ستونی می‌دانستیم که بنای قانون اساسی هندوستان باید بر آن گذاشته می‌شد، اما از نامه مهاتما جی چندین استنباط می‌شود که اگرچه او فایده چندین وحدتی را تشخیص می‌دهد، اما آنها را برای جنگ به‌خاطر استقلال شرط اساسی به حساب نمی‌آورد.» ص ۱۱۰

۵۰. رك به:

A. G. Noorani, *President zakir Husain*, (Delhi, 1967), p. 61.

۵۱. پل براس (Paul Brass). درباره سیاستهای مسلمانان ولایات متحده در دوره

۱۹۲۲-۴۷ نوشته است:

«نتیجه سوم آن که، اگرچه میان نخبگان مسلمان اختلافات درونی چشم‌گیری وجود داشت (و همینطور میان نخبگان و توده مردم) که به‌صورت رقابت برسر رهبری در درون قوم مسلمان و اختلافات سیاسی گروههای نخبه بروز کرد، اما، سه گروه اصلی از نخبگان برسر مسئله

دفاع و حفاظت از حقوق و منافع جداگانه قوم مسلمان مصمم بودند و در این تصمیم تفاوت چندانی با هم نداشتند.
رك به:

Brass, Language, Religion, and Politics in North India, f. n. 2, p. 179.

دیانت رسمی و انحراف از آن در هند

ضیاءالحسن فاروقی

دیانت رسمی پدیده‌ای بود که در وحلۀ نخست پس از استقرار مسلمانان در بخشهای غربی و شمال غربی هند و عمده در سده پنجم و ششم هجری قمری و پس از آن با تأسیس حکومت مسلمانان در سده هفتم هجری به هندوستان آمد. کاربرد این مفهوم آن بود که اجتماع مسلمانان از نظر ساختاری و اصول، بی‌اعتنا به اختلاف نژاد به صورت یکپارچه، متحد و همگون حفظ شود و از سازمان سیاسی که گاه و بیگاه مدعی حکومت بر این یا آن قسمت از سرزمین اسلامی بود مستقل نگاهداشته شود. به این علت بود که دیانت رسمی حکم می‌کرد که تلقین افکار، اصول عملی و قضاوت طبق آرمانهای آن باید در تمام مراتب اجتماعی برعهده متولیان دیانت رسمی یعنی علما باشد.

اما، وضع هندوستان، به صورتی دیگر بود. تا این زمان، دیانت رسمی ناگزیر در مناطقی اعمال می‌شد که یا در آنجا مسلمانان از اکثریت برخوردار بودند، و یا در بعضی موارد حتی، تمامی جمعیت آن ناحیه را تشکیل می‌دادند. در چنین مناطقی، در سده‌های گذشته و حتی بعد از آن، ما به عناصری برمی‌خوریم که اساساً محلی و یا بومی بوده‌اند؛ در نتیجه، از دیدگاه سنت اسلامی انحراف به حساب آمده‌اند، اما این عناصر بتدریج در اسلام حل شده و به آنها مشروعیت تعلق به دیانت رسمی داده شده است. در این سرزمین که مسلمانانش همواره در اقلیت بوده‌اند، به نظر می‌رسد که دیانت رسمی چندان هم آزادیخواه نبوده و به‌طور کلی، یکنواخت باقی مانده است. و اگر هم در جایی به سوی چنین روندی حرکت کرده است، حرکتش با تردید همراه بوده و نتیجه مطلوبی نداشته است.

ترکانی که حکومت خود را در هند مستقر کردند حنفی بودند و از علمای سمرقند و بخارا تبعیت می‌کردند که در آن روزگار مرکز علوم اسلامی بود، و بر فقه اسلامی، بیش از هر شاخه دیگری از معارف اسلامی تکیه می‌کردند. علمایی که

در آغاز استقرار حکومت ترکان به هند آمدند و پس از آن نیز در سالهای بعد، همچنان به هند می آمدند عموماً به همین مکتب وابسته بودند. از این رو، معیار دیانت رسمی بر پایه فقه اسلامی گذارده شد که دانشمندان آسیای مرکزی نیز اعتبار آن را به رسمیت شناخته بودند. از آنجا که این دانشمندان از فقه حنفی پیروی می کردند، دیانت رسمی در هندوستان به معنای تقلید از فقه حنفی، به صورتی که دانشمندان آسیای مرکزی در قرون پنجم و ششم هجری آن را ارائه دادند، درآمد.

ظهور مسلمانان در پهنه هندوستان و تحکیم قدرت سیاسی آنان موجب شد که جمعیت ناهمگون بسیار زیادی به اسلام بگروند. اگر چه این تازه مسلمانها، همچنان، عادات و رسوم قبلی خود را حفظ کردند، اما، در این زمان، به اندازه هر مسلمان دیگری شایستگی تعلق داشتن به قوم مسلمان را یافتند. از سوی دیگر، مهاجرانی که تصمیم گرفته بودند در هند سکونت کنند نیز تحت تأثیر محیط پیرامون خود قرار گرفتند. بنابراین علما و فقها برخود لازم دانستند که مطابق با واقعیات جدید زندگی به اعمال قضاوت مستقل پردازند. مقولات مشروع «عرف» و «عادت»، فرصت چنین انتظامی را فراهم ساخت. اما سخت گیری ذاتی مفهوم تقلید که دیانت رسمی آن را ستون فقرات خود می دانست (و هنوز هم می داند) مانع عظیمی در راه جذب مردم بود. از آن گذشته، شاید که علما و فقها و دیگر اجزای طبقه حاکمه که در رأس آنان سلطان قرار داشت بیشتر علاقه مند بودند که قدرت سیاسی خود را استحکام بخشند. و آن گاه که موقعیت خود را مستحکم کردند، با دست آوردهای حاصل از استیلای سیاسی و اقتدار اجتماعی خود سرگرم شدند و بدان قناعت کردند. اما، بدبختانه، دیانت رسمی در دوره حکومت قرون وسطا در هند نقشی منفی را بازی کرد. می توانست نقش مثبتی ایفا کند، و تقریباً هیچ نکرد. شاید این گونه قضاوت، بی رحمانه به نظر آید. اما آدمی نمی تواند واقعیتهای تاریخی را ندیده انگارد. علت امر، اطاعت بی قید و شرط از حکمرانانی بود، که تنها، وظیفه شان حفظ دیانت خود بود. بیش از این، کاری نکردند. کاملاً برعکس سنت خلفای راشدین، دیانت رسمی، عملاً حکمرانان را، که در قبال قوم مسلمان همه نوع مسئولیت داشتند، از هرگناهی مبرا دانسته بود و این کار تقریباً این نظریه را مسلم می داشت که حکمرانی، وظیفه ای دینی به شمار می آید.

به این ترتیب، دیانت رسمی، به طور ضمنی، خود را مجاز دانست تا به نفع پادشاهان و سلاطین عمل کند و اگر چه اینان گاهی اوقات دیانت رسمی را ملال آور می دیدند، ولی، عموماً منفعت خود را در بهره برداری از آن می یافتند. نمونه هایی نیز از علمای آزاده و صوفیانی که حکمرانان را به خاطر افراطها و اعمال مخالف شریعت نکوهش می کردند، وجود دارد. اما علمای وابسته به حکومت حتی جرات چنین کاری را هم نداشتند. اما حکمرانان درس خود را حفظ بودند و می دانستند که چگونه انتقادات را آرام کنند؛ آنان تظاهر به دفاع از اسلام می کردند،

علیه کافران جنگها به راه می انداختند، و یا به گروه های بدعت گذار و منحرف که نمایندگان دیانت رسمی آنها را کشف و محکوم می کردند، آزار و اذیت می رساندند. انحراف از دیانت رسمی و یا ترك موازین پذیرفته شده دیانت رسمی ابدأ مجاز نبود. تنها حکمرانان از مصونیت برخوردار بودند. «مهدویون» را می توان به عنوان یکی از این موارد نام برد. این موضوع که آیا سید محمد جون پوری (۱۵۰۴-۱۴۴۳)، خود را «مهدی» (به معنای هدایت شده راستین) و یا «مهدی موعود» خواند، خود، محل بحث است. اما نکته آن است که مخالفت با او اجتناب ناپذیر بود، زیرا جسارت او در حمله به تباہی اخلاق طبقه حاکمه که شامل نمایندگان دولتی دیانت رسمی نیز می شد، قابل اغماض نبود. سید محمد و پیروانش با واجب دانستن رعایت فریضه امر به معروف و نهی از منکر در اعمال فردی و جمعی، از دیانت رسمی اعراض کردند. تا این زمان حق رسیدگی به چنین اموری بر عهده حکومت بود. «مهدویون»، همچنین، تن پروری و فساد را تقبیح می کردند و آن را در مجموع بی اعتنائی به ارزشهای دینی و اخلاقی و وسیله کسب معاش می دانستند. در این موضوع یا در تأکید بر اصول سادگی، فقر، ریاضت کشی و سخت گیری هیچ چیز غیر اسلامی دیده نمی شد. اینها ارزشهای ستوده ای بود که از روزگار پیامبر تا این زمان مقدس دانسته می شد. دیانت رسمی نمی توانست «مهدویون» را تحمل کند، زیرا آنان می کوشیدند تا، با تبلیغ متمصبانه آمیخته به حالتی جنگجویانه، به این ارزشها شکلی اجتماعی بدهند که اقدامات آنان طغیان علیه نظام حکومتی تفسیر می شد، حکومتی که: «مدعی بود اسلامی است ولی منحصرأ بر پایه استثمار و ستمگری بنا شده بود».

دیانت رسمی کاملاً واقف بود که تعلیمات «مهدویون» را نمی توان تکذیب و انکار کرد. این بود که با توجه به داعیه سید محمد، به این معنا که خود را «مهدی موعود» می داند، آنان را مورد حمله قرار دادند. ادعای مهدویت امری بود که به آسانی توانست در زمینه های سیاسی و دینی مورد بهره برداری قرار گیرد و بدگمانی و احساسات حکمرانان و توده مردم را برانگیزد و آنان را صاحب عقاید بدعت آفرین معرفی کند و بنابراین آزار و اذیت رسانیدن به آنان را از نظر قانونی موجه شمارد.

در اوایل حکومت مغول، شیخ احمد سرهنندی (۱۶۲۴ - ۱۵۶۴) و اولاد و پیروانش سنتهای دیانت رسمی را حفظ کردند و از آزاد اندیشی و انحراف از موازین پذیرفته شده جلوگیری کردند. نیازی به شرع جزئیات آن نیست چرا که داستان معروفی است. نکته ای که باید مورد توجه قرار گیرد آن است که مقاومت در برابر اندیشه ها، اعتقادات و اعمالی که مخالف اصول و تعلیمات شریعت بود، اساساً بدان مفهوم بود که طبقه حاکم، بخصوص شخص حاکم و اشراف را در صراط مستقیم، یعنی صراطی که با موازین دیانت رسمی منطبق بود، حفظ کنند. از آنجا که دیانت رسمی، خود، در مجموع، وابسته و متکی به حکمران بود و او

نیز تمامی قدرت سیاسی را در اختیار خود داشت، این امر، امری ضروری بود. در اینجا، نیز، هیچ کوششی در جهت بررسی وضعیت هند، و سازش با مقتضیات محیط و جذب و تحلیل، و مشروعیت بخشیدن به عناصر و عواملی که باید جذب می‌شد و تحلیل می‌رفت، به عمل نیامد. اولین صد سال حکومت مغول فرصتی طلایی برای چنین کوششی را فراهم آورد و در دنیای هنر و معماری کوشش موفقیت‌آمیزی در این زمینه دیده شد. سلسله‌هایی که در ولایات هند حکومت داشتند، حتی پیش از حکومت مغول، این‌گونه کج‌رویمها نسبت به دیانت رسمی را تقویت می‌کردند. ولی، هم در مرکز و هم در ولایات، دیانت رسمی در باب عقاید و آداب و رسوم مذهبی تغییر نکرد و غیر قابل انعطاف باقی ماند و صادقانه نسبت به سنت استوارشده خود وفادار ماند و توده‌های مردم را به حال خود گذارد. این توده‌ها، هندیان محلی گرویده به اسلام بودند، که در بیشتر موارد، اصولاً به طبقات پائین‌تر و طبقات متوسط جامعه هندو واقوام قبیله‌ای وابسته بودند و از نظر آداب و رسوم و آئینهای مذهبی و غیره متفاوت بودند. تنها، کلمه لااله الاالله و مسلمان دانستن خود بود که آنان را با اجزای دیگر قوم بزرگتر مسلمانان متحد می‌کرد.

اما، وقتی که حکومت مغول رو به افول نهاد و در شرف سقوط قرار گرفت، مسلمانان دریافتند که از هم پاشیدگی قدرت سیاسی، استحکام و یکپارچگی قوم مسلمان را تهدید می‌کند. نخستین جلوه این تشخیص عکس‌العمل تنندی است که شاه ولی‌الله (۱۷۶۲ - ۱۷۰۲) اهل دهلی، نسبت به تحول وضع از خود نشان داد. او از متفکران دینی دسته نخستین بود و به معاصران خود متذکر شد که روش فکری و عقلانی غزالی (متوفی ۱۱۱۱) و شاطبی (متوفی ۱۳۱۸) را ادامه دهند. اما او در افکار خویش، به همان حال که بود باقی ماند، و نمی‌توان هیچ دلیلی پیدا کرد که نشان دهد که منظور شاه ولی‌الله از تفسیر مجدد مآخذ دینی، تطبیق قانون و اجرای آن در شرایط موجود بوده است. حتی او در جهت تغییر صورت ظاهر و نحوه ارشاد نیز کوششی نکرد. او، حداقل، می‌توانست اظهار عقیده کند براین که چه می‌شد انجام داد تا در آن موقعیت که هیچ امیدی به برقراری مجدد حکومت نیرومند اسلامی در هند وجود نداشت، بنیادی اجتماعی و اخلاقی برای مسلمانان فراهم آورده شود. برآستی غم‌انگیز است که می‌بینیم شخصیتی قدرتمند، مخلص و با کیاست مثل شاه ولی‌الله، از حکومتی نالایق به حکومت نالایق دیگری، روی آورد به این امید که آن حکومت، برتری روش زندگی اسلامی را در پناه خود حفظ کند. استنباط او از نظام جهانی احکام اسلامی، اصل تطبیق و انتقادش از تقلید - زمانی، خوانندگان آثار او را به این نتیجه رساند که او شالوده‌نوسازی اسلام هندوستان را ریخته است. اما آدمی وقتی وصیت‌نامه او را می‌خواند حیران می‌شود. وی در وصیت اول، بشدت از تقلید دفاع می‌کند و می‌گوید که مسلمانان، در امور اعتقادی، باید اعتقادات بزرگان پیشین اهل سنت را برگزینند و از آنان پیروی کنند و از پرداختن به مسایلی که علمای سلف بی‌اساس دانسته‌اند اجتناب ورزند و در امور روزمره

نیز تنها می‌توان از علمایی پیروی کرد که در فقه و حدیث کاملاً متبحرند. او، در وصیت هفتم، می‌گوید که در هندوستان، یعنی سرزمینی که نیاکان او بدانجا آمده و در آنجا سکنا گزیده بودند او بیگانه به‌شمار می‌رفته است، و به اصل و نسب عربی خود، نیز، به زبان عربی که او را بسیار به محمد (ص) پیامبر نزدیک ساخته بود مباحثات می‌کند، به نشانه سپاسگزاری به درگاه خداوند و دین بزرگی که ازین افتخار بزرگ برخوردار می‌گردد، او، تا آنجا که ممکن بود، به روش زندگی متداول در اولین دهه‌های اسلام زندگی کرد و، به هیچ بهائی، اجازه نداد که آداب و رسوم ایرانی و عادات هندوی^۲ به زندگی او راه پیدا کند.

بنابراین می‌بینیم که موضع شاه ولی‌الله در مورد دیانت رسمی ادامه عقاید اسلامی شیخ سرهندی بوده است. مع‌الوصف، زمانی که افول و از هم پاشیدگی قدرت سیاسی مسلمانان هند نزدیک به نظر می‌رسید، دیانت رسمی، ابعاد جدیدی پیدا کرد که مفاهیم بسیار وسیعی را دربر داشت. او همچنین، براین واقعیت کاملاً واقف بود که اگر در جهت رهانیدن قوم مسلمان از این وضعیت رو به زوال کوششی صورت نگیرد، کلیت مقام مسلمانان در امور دینی و اجتماعی - فرهنگی، نیز، در هند، به مخاطره می‌افتد. بنابراین، او نوشت و تأکید کرد که مسلمانان هندوستان نباید این زوال را در عصر خویش بپذیرند. پسران و اعقاب او نیز این سنت را ادامه دادند. آنان حتی دامنه کوششهای خویش را برای حفظ یکپارچگی و هویت مسلمانان، به صورت قومی مورد احترام، وسعت بخشیدند^۴؛ از سوی دیگر، شاه عبدالعزیز، شاه عبدالقدیر و شاه رفیع‌الدین به مطالعه قرآن، عمومی کردن دانش دینی و ایجاد شور و شوق جدیدی برای تحصیل، روی آوردند، تا مردم اصول شریعت را بفهمند و طبق آن زندگی کنند. از سوی دیگر، کوششهای رهبرانی چون سید احمد شهید (۱۸۳۱ - ۱۷۸۶) ۵، شاه اسمعیل شهید (۱۸۳۱ - ۱۷۸۱) و مولانا شریعت‌الله^۶ اهل بنگال جنبش تجدید حیات مذهبی را شدت و گسترش بخشید. در اینجا نیز، یکبار دیگر، فرصتی برای دیانت رسمی فراهم آمد تا به تجدید حیات مسلمانان هند جهت و حالت دیگری ببخشد. اما این امر برای مواردی که در خارج از هند قرون وسطا، در خراسان و آسیای مرکزی، قرار داشت، چنان سودمند افتاد که حتی کوشش‌های کسانی را که شهادت اخلاقی برای جنگیدن علیه بیماری‌های نظام کهنه اجتماعی را داشتند، نیز، عقیم کرد.

در زمینه عمل، سید احمد شهید بهترین نماینده آن شعبه از مکتب فکری «ولی‌اللهی» است که هدفش پاکسازی جامعه اسلامی از عقاید و اعمال غیراسلامی و بازگشت به اسلام نخستین بود. او بود که مکتب اصلاح طلبانه خود را به صورت جنبشی برای جهاد درآورد.

حکومت بریتانیا نیز، خود را در این وضعیت ویژه و بحرانی داخل کرد. از نظر مسلمانان، بویژه آن عده از مسلمانان که از وضعیت آگاهی داشتند و نسبت به آن حساس بودند، گسترش نفوذ فرهنگی و سیاسی بریتانیا، که به وسیله

هیئت‌های مبلغین مسیحی افزونی می‌گرفت، کشمکش‌های تازه بود. در این زمان، از يك سو، آنان نگران شرایط اجتماعی و معنوی همکیشان خود بودند که در نواحی دوردست زندگی می‌کردند، و فکر می‌کردند، که آنان در سنن اسلامی مستغرق نشده‌اند و عقاید و آداب و رسوم اجتماعی آنان، از بعضی جهات، با موازین اصلی قرآن و سنت انطباق ندارد. از سوی دیگر، آنان این کشمکش جدید را برای همکیشان خود خطرناک‌تر می‌دانستند، زیرا مبلغین مسیحی، که با سخاوتمندی از سوی امپریالیست‌های گوناگون حمایت می‌شدند، به آسانی می‌توانستند آنان را به خود جلب کنند. از این رو، مسلمانان بیدار، مجبور بودند که در دو جبهه بجنگند. در یکی، علیه گمراهیها و پیوستن به مسیحیان بود زیرا، توده‌های مسلمان نواحی متفاوتی که دور از مراکز فرهنگی و روحانی آنان قرار داشتند (به سبب غفلت مدام دیانت رسمی در طول قرن‌ها حکومت مسلمانان برهند) عمیقاً در مسیحیت غرق شده بودند و نیاز به اصلاح کامل داشتند. و در جبهه دیگر، علیه یورش مذهبی، فرهنگی و سیاسی، که عمده از جانب مسیحیت اعمال می‌شد.

سید احمد در نبرد بالاکوت، Balakot، در سال ۱۸۳۱ کشته شد. با مرگ او، جنبش، تنزل فاحشی را متحمل شد. در هر حال، مجاهدین، در حالی که مراکز فرماندهیشان در ایالت مرزی قرار داشت، و از هندوستان کمک دریافت می‌کردند، تا آن زمان به جنگ ادامه دادند که پنجاب ضمیمه حکومت بریتانیا شد. در هر حال، علی‌رغم پریشانی داخلی و انشعابی که میان مجاهدین روی داد و علی‌رغم سرکوبی آنان به دست حکومت بریتانیا، انگیزه‌های آن جنگ در طغیان سال ۱۸۵۷ سودمند افتاد.

پس از شورش بزرگ سال ۱۸۵۸، حکومت بریتانیا سرانجام، در هندوستان مستقر شد. جماعت روشنفکر مسلمان کاملاً به دوگروه تقسیم شد و این هر دو گروه رستگاری گروه خود را در آموزش و پرورش آنان دید. علی‌گروه و دیوبند را می‌توان بهترین نمایندگان این دوگروه دانست که به منظور فراهم آوردن زمینه‌های تحصیلی امت مسلمان تأسیس شدند. دیوبند پیرو دیانت رسمی بود و از مکتب فکری ولی-اللهی الهام می‌گرفت. از آنجا که بعضی از مؤسسان دارالعلوم دیوبند به نحو فعالی در شورش ۱۸۵۷ شرکت کرده بودند، آن شهر به صورت مظهر روحیه مقاومت نسبت به تسلط حکومت بریتانیا و فرهنگ غربی درآمد. مولانا محمد طیب، رئیس کنونی دارالعلوم، که خود نیز، نوه یکی از مؤسسان این مرکز فرهنگی، به نام مولانا محمد قاسم نانوتوی^۲ (۱۸۸۰-۱۸۳۲) است، در توضیح هدفها و مقاصد دارالعلوم، به صورتی استعاری چنین می‌گوید:

«شاملی^۸ Shamli و دیوبند، در واقع، دو جناح يك پیکر واحد به شمار می‌روند. تنها تفاوتی که هست در نوع سلاح است. امروز قلم و زبان جانشین شمشیر و سنان شده است. آنجا، در شاملی به منظور تأمین استقلال سیاسی و آزادی برای دین و فرهنگ، به خشونت متوسل شدند؛ اینجا، در دیوبند، برای رسیدن به همان هدف

از طرق صلح‌آمیز آغاز به‌کار کردند. آنجا برای نهضت آزادی دینی - سیاسی، افراد مورد استفاده قرار گرفتند؛ اینجا برای همان منظور افراد را تربیت کردند. راهها، گرچه از هم جدا بود، اما به یک مقصد منتهی می‌شد.^۹

مضمون بالا، آشکارا، بیان می‌کند که دیوبند طلایه‌دار دیانت رسمی اسلام هندوستان بود و هنوز هم همان وظیفه را برعهده دارد. از سوی دیگر، علی‌گره تعلیم و تربیت غربی را انتخاب کرد، و رهبر روحانی آن، سرسید احمد خان (۱۸۹۸-۱۸۱۷)، که مردی بود جامع‌الاطراف و سلیم‌الاخلاق و دارای خصوصیات قوی، اعلام کرد که دیدگاه سنتی اسلام مانعی حقیقی بر سر راه پیشرفت است و با این اعلام، دیانت رسمی را وحشت‌زده کرد. او تقلید را مورد حمله قرار داد^{۱۰} و گفت که اجماع نسل گذشته نمی‌تواند مردمی را که در قرن نوزدهم زندگی می‌کنند، مقید کند.^{۱۱} او از انتقاد بر اشتباهات متون حدیث جانبداری می‌کرد و عقیده داشت که همانگونه که راویان احادیث باید مورد مذاقه قرار گیرند، مضامین احادیث نیز باید براساس دلیل و منطق بررسی شوند.^{۱۲} سرسید احمد خان، تحت تأثیر شدید مکتب عقل‌گرایی اروپای قرن نوزدهم و تحت تأثیر فلسفه طبیعی، «انطباق با طبیعت» را معیار مضامین نظامهای عقیدتی می‌دانست و نتیجه‌گیری می‌کرد که اسلام، در اساس، خود را برطبق این اصول توجیه کرده است. به این ترتیب، منطق او معیاری و رای حد متعارف بود.^{۱۳} در اینجا، او به افراط گرایید و مخالفت دیانت رسمی را برانگیخت، زیرا دیانت رسمی به این نتیجه رسیده بود که، سرسید احمد خان، از طریق احیای سنت معتزله و فلاسفه اسلامی، که دیانت رسمی، کلاً آنان را از زمره دینداران سلف حذف کرده بود، نخستین پایه‌های دین را رو به تحلیل می‌برد. این امر، یقیناً، بزرگترین نقطه ضعفی بود که در ادراک و تفسیر او از قرآن مشاهده می‌شد. تفسیر او از قرآن، تفسیری شخصی و کوششی بود در جهت وارد کردن رشته خاصی از عقاید در دین اسلام و از این‌رو جز طرد سرنوشتی نداشت. سید احمد خان، با توجه به تأکید قرآن بر روند تحول که آن را قانونی الهی مترتب بر تمامی ممکنات عالم وجود می‌دانست، تقلید را برای فکر بشر مخرب می‌خواند و اجتهاد را، از آن جهت ضروری و اجتناب‌ناپذیر یافته بود، که تلاشهای فکری مبتنی بر مذهب را برای تنظیم کردن یا تنظیم مجدد عقاید مذهبی با توجه به موقعیتهای پیوسته متحول تاریخ، سبب می‌شد. مردود شناختن عقایدی که او در تفسیر بر قرآن ابراز کرده بود موجب گردید تا متأسفانه بر تمامی عقاید او، در باب نقشی که خداوند برای دین در جامعه بشری مقرر داشته است، خط بطلان کشیده شود. اظهارات سید در باب اجتهاد، با موضع دیانت رسمی، کاملاً تطبیق می‌کرد و اگر علما آن اظهارات را می‌پذیرفتند و با کوشش خالصانه خود آنها را اجرا می‌کردند، می‌توانست به نتایج وسیعی بینجامد که بهترین منافع را برای امت مسلمان هندوستان بیار می‌آورد. او اظهار داشته است که:

«اهل سنت و جماعت ازمنه پیشین برداشتی سخت نادرست را اشاعه داده‌اند

که (اصل اجتهاد) دیگر به کار بسته نشود و در این زمان هیچ کس نمی تواند مجتهد بشود...

اما از بعضی آثار بر ما ظاهر می شود که اکثر علما عقیده دارند که وجود مجتهد در هر عصری ضروری است و هیچ عصری خالی از وجود مجتهد خود نیست... بنابراین اهل سنت و جماعت چه اشتباه عظیمی مرتکب می شوند که در اجتهاد را بسته می پندارند و وجود مجتهد را انکار می کنند. این خطای عقیده، آسیب معنوی و دنیوی عظیمی بر ما وارد ساخته است. بنابراین ضروری است که ما این باور را رها سازیم و با تحقیق در همه مسایل قطعیت پیدا کنیم که آیا آنها به دین مربوط می شوند یا به زندگی دنیوی. باید به یاد داشته باشیم که مقتضیات دائماً در حال تغییرند و ما هر روز با مسایل و نیازهای جدیدی روبرو هستیم. بنابراین، اگر ما به مجتهدهای زنده دسترسی نداشته باشیم، چگونه خواهیم توانست از کسانی که مرده اند سؤالاتی را بپرسیم که در زمان حیات آنان از زمره واقعیات مادی نبوده اند. ما باید به مجتهد زمان و عصر خویش مراجعه کنیم.» ۱۴

کوشش سرسید احمد خان در زمینه تنظیم نوعی علم کلام جدید برخی از مردم را به سوی او جلب کرد، اما مقبولیت عام نیافت. این امر ممکن است او را دلزد کرده باشد. برتر از آن، مقتضیات نیز، او را مجبور کرد که به موفقیت خود در متقاعد کردن مسلمانان به اینکه تعلیم و تربیت نوین را دیگر نمی توان نادیده گرفت، خشنود باشد. آنان مجبور بودند که تعلیم و تربیت نوین را با تمام مفاهیمی که دربر داشت قبول کنند.

انتشار تعلیم و تربیت نوین در میان مسلمانان، بتدریج، به رشد طبقه تحصیل کرده جدیدی انجامید که گرایش غربی داشتند. اگر چه آنان از نظر احساسی به سنتهای هندی پای بند بودند، اما از نظر عقلی و فکری، چنان شیفته پیشرفت و ترقی غرب بودند که بسیاری از این نوع جدید روشنفکران مسلمان، مولویها و مولاناها [عناوین روحانیون] را به دیده حقارت می نگریستند. از این رو، سنتهای اسلامی نیز در نظرشان به مفهوم واپس نگری و بنابراین کم اهمیت جلوه می کرد. آنان پیشرفت در امور دنیوی را تنها در اقتباس فرهنگ غربی مشاهده می کردند. بنابراین، ما، برای نخستین بار در تاریخ به دو نوع از روشنفکران مسلمان برمی خوریم که در دو آموزشگاه و طبق دو سنت فکری متفاوت تحصیل کرده و تربیت شده بودند و لذا باهم بیگانه بودند و جامعه را به بخشهایی دارای برداشتها، تمایلات و اولویتها و منافع متضاد منقسم کردند. چنین وضعی، هیچگاه پیش از این، به این وضوح، پیش نیامده بود. این موقعیت تازه بود که برآستی افراد حساس نسبت به اسلام همچون شبلی (۱۸۵۷-۱۹۱۴)، حالی (۱۸۲۷-۱۹۱۴)، اقبال (۱۸۷۶-۱۹۳۸) و مولانا آزاد (۱۸۸۸-۱۹۵۸) را به خود آورد.

شبلی، عدم تناسب میان تعلیم و تربیت دینی و غیردینی و شکافی را که در میان امت مسلمانان روبرو به تزايد می رفت، عمیقاً احساس کرد. او یکی از آن علمایی

بود که این عقیده را مطرح کرد که به منظور درمان این بیماری، باید در هند مؤسساتی وجود داشته باشد که در آنجا هر دو نوع تعلیم و تربیت را بتوان در کنار هم ارائه کرد. کوشش افرادی مثل شبلی در زمینه تحقق این عقیده، در سال ۱۸۹۴، به تأسیس دارالعلوم ندوۃالعلماء انجامید. ولی مجلس که دارالعلوم را در تسلط علمای دیانت رسمی دید، بتدریج بسوی دیانت رسمی کشیده شد و امروز، تنها تفاوتی که میان ندوه و دیوبند وجود دارد تأکید تشکیل دهندگان آن بر زبان و ادبیات عربی است. درین مؤسسه آموزشی، مثلاً، تدریس حدیث تنها زمانی رسمیت یافت که معلمش از دیوبند یا از عالم صاحب اعتباری وابسته به مکتب فکری دیوبند اخذ سند کرده بود. در آنجا انگلیسی در حد متوسطه آموخته می‌شد ولی، برخلاف اندیشه اولیه، دیگر دروس غیر دینی هرگز در برنامه تحصیلی ندوه جای داده نشد.

شبلی، اساساً، به ادبیات، تاریخ و الهیات علاقه‌مند بود. او با نظریات دینی و سیاسی سرسید احمدخان موافق نبود. شبلی در علی‌گروه، عربی و فارسی تدریس می‌کرد و مورد احترام شاگردانش بود. او موفق شد در بسیاری از آنان این نگرش را به وجود آورد که آدمی به منظور زیستن در افتخار و اعتبار، باید بر استعداد اخلاقی و روحی خویش تکیه کند. او درخشندگی این استعدادها را در نوشته‌هایش که در زمینه موضوعات گوناگون اسلامی است، نشان داد و میراث پر شکوه مسلمانان را به یاد آنان آورد. برخلاف سرسید احمدخان، او در الهیات نه بنیادگرا بود و نه خردگرا، ولی، یقیناً هدفش آن بود که روش توجیه‌گری معارف سنتی اسلام را احیا کند. نظرات او در مورد الهیات، از آن جهت که منفی نبود، نسبت به نظرات سید احمدخان مترقی به نظر می‌رسد. او در علوم الهی متبحر و به روش سنتی تربیت شده بود و بنابراین کوشید تا خود را با چشم‌اندازهای علمی جهانی اواخر قرن نوزدهم وفق دهد. اما در همان حال، اظهارات جدید او اقتباسی بود و نه ابتکاری. در هر صورت، حتی همین اقتباس نیز بر علمای همشان او گران آمد و به او برچسب تجدد طلبی زدند. ۱۵

اگر بتوان بر شبلی برچسب تجدد طلبی، بدعت‌گذاری و حتی برچسب کفری زد، چگونه می‌شود به اقبال، به عنوان متفکری دینی، مقامی احترام‌آمیز بخشید، در حالی که اقبال از زمره علمای نبود و کلاً تحصیلات و تربیت نوین یافته بود. دیانت رسمی، علی‌رغم آن که لیبرالیسم را رد می‌کند، او را تنها یکی از شاعران بزرگ اسلام می‌شناسد و نه بیشتر. یکی از نمایندگان دیانت رسمی که از مقام اجتماعی در سطح یکنفر عالم [روحانی] بزرگ در دنیای امروزی اسلام برخوردارست و هرگز از خواندن شعرهای اقبال خسته نمی‌شود، یک بار خاطر نشان ساخت که کاش اقبال آن شش سخنرانی خود را، که ابتدا با عنوان «بازسازی اندیشه‌های

دین اسلام» [۱] منتشر شد، ایراد نمی‌کرد.

مولانا آزاد مورد احترام عظیم علما، بخصوص علمایی بود که در نگرشهای سیاسی با او همفکر بودند. آنان يك بار، تا آن جا پیش رفتند که حتی عنوان امام‌الهند بر او گذارند. در هر حال شگفت‌آورست که او را به لقب امام‌العلماء مفتخر نکردند. دلیل امر آن است که اگر چه آنان به دانشمندی وی در علوم اسلامی معترف بودند ولی از نگرشهای او در زمینه تقلید خشنود نبودند. مذهب رسمی حنفی این نگرشها را انحراف و نوعی بدعت‌گذاری می‌دانست که نمی‌توانست مورد تایید قرار گیرد. «ترجمان القرآن» او از پژوهشهای بزرگ هند نوین است. اما، دیانت رسمی آن را ضلالت می‌داند، زیرا، مولانا آزاد، در «ترجمان القرآن»، خطاهایی را خاطر نشان می‌کند، که بعضی از مفسران اولیه قرآن، در ادراک خود از برخی آیات کتاب مقدس، مرتکب شده‌اند. او دیانت رسمی را برای مطالعه این تفسیرها سخت نکوهش کرده و کوشیده است تا مقام فخرالدین رازی (متوفی ۱۲۰۹) را ویران سازد و فخرالدین رازی کسی بود که دیانت رسمی او را، به علت شهامتش در دفاع از مذهب اشعریه، امام خود می‌دانست. مفهوم وحدت دین، آن گونه که مولانا آزاد صریحاً اعلام کرد و در یادداشت‌های توضیحی خود، پیرامون بعضی از آیات قرآن، مورد تأکید قرار داد، تفاوت میان دین و شریعت را موکداً نشان می‌دهد و اظهار می‌دارد که دین، جامع است؛ دیانت رسمی این گونه مفاهیم را نیز نمی‌پذیرفت. به این علت بود که «ترجمان القرآن» او هرگز با عنوان تفسیری موثق و معتبر بر قرآن معرفی نشد.

با این وجود، «ترجمان القرآن» او را هدهد بسیاری خوانده‌اند و بر تجدید خواهان مسلمان، در زمینه شکل‌بندی نگرشهای دینی و تمایلات اخلاقی و مسایل زندگی امروزه آنان، تأثیر شگرفی داشته است. این تفسیر، تفسیری مقنع و مدلل و روشن شناخته شده است که از هرگونه گرایش توجیه‌گرانه و استنباط خارج از نص قرآن عاری است و حاصل باورهای عمیق شخصی و اعتقاد بی‌آلایش است. این تفسیر نخستین نمونه تفکر سازنده است که به دست مسلمانان رسید. ۱۶

علما و روشنفکران مسلمان غرب‌گرا، هردو با سد کردن راه فعالیت‌های «جماعت تبلیغی» شیفته مسایل سیاسی ملی و بین‌المللی باقی ماندند. در نتیجه اسلامیت مسلمانان عقب‌مانده و فقیر شهرها و روستاهای کوچک فراموش شد. آری، «جمعیت‌العلمای هند»، به رهبری علمای دیوبندی، در بعضی نقاط کشور مکتبها و مدرسه‌ها را به راه انداخت و متصدی پاره‌ای کارهای تبلیغی شد جمعیت اسلامی مولانا مودودی، نیز، در میان جوانان مسلمان مدارس و دانشکده‌ها و جوانانی که در حرف مختلف سرگرم کار بودند، به فعالیت پرداخت تا آنان را از فرو افتادن در ایدئولوژیهای طاغوتی ناسیونالیسم و کمونیسم محافظت کند و در آن ظلمت همه‌جاگیر

[1] The Reconstruction of Religious Thought in Islam

این مقالات به صورت کتابی با نام «احیای فکر دینی در اسلام» به فارسی ترجمه شده است. م.

دوره مادی‌گری، ایمان آنان را در دل‌هایشان محکم بدارد اما، واقعیت آن بود که، مسایل سیاسی بر صحنه مسلط بود. حتی، گاهی، الهیات به صحنه مسایل سیاسی کشیده می‌شد تا اعتبار موضعی را که گروه‌های گوناگون سیاسی اتخاذ کرده بودند تأیید یا رد کند.

۲

در سال ۱۹۴۷، شبه قاره هند تقسیم شد و کشورهای مستقل هند و پاکستان موجودیت یافتند. هند خود را کشوری دمکراتیک و غیرمذهبی و دارای مجلس عالی برای قانونگذاری در همه مواردی که به شهروندان هندی مربوط می‌شد، اعلام کرد. این وضع، موقعیت کاملاً تازه‌ای بود که مسلمانان هند خود را در آن یافتند. در این زمان مسایل روانی، اجتماعی، آموزشی و فرهنگی، که در برابر آنان قرار گرفت فراوان و برخی از آنها بسیار بفرنج بود. از نظر عملی، این سؤال مطرح شد که دیانت رسمی، که ناگزیر بود در محیطی متفاوت فعالیت کند، چگونه نسبت به موقعیت جدید واکنش نشان می‌دهد - وضعیتی که دیانت رسمی، در آن، مجال بیشتری داشت تا احساس پرورش و برآمدن کند.

در دمکراسی جدیدی که آرزوی غیر مذهبی بودن را در سر دارد، اقوام به صورت گروه‌ها و افراد به عنوان شهروندان در تمام امور کشوری شریکند و از حقوق مساوی برخوردارند. از آنجا که حکومت بیطرف است و دین ویژه‌ای ندارد، تا آنجا که به حقوق و تعهدات شهروندان مربوط می‌شود، در چنین حکومتی طبقه مؤمن و طبقه غیرمؤمن وجود ندارد. در تمامی دوره تاریخ اسلام، دیانت رسمی هرگز با وضعیتی نظیر این مواجه نشده بود. در هر صورت، دیانت رسمی کوشید تا با استناد به سابقه پیمان دوجانبه‌ای که پیامبر اسلام میان مسلمانان و یهودیان مدینه منعقد کرد، این گروه‌کور را بگشاید و به این ترتیب قانون اساسی هند را پیمان نامه میان مسلمانان و غیر مسلمان هند برای استقرار حکومتی غیر مذهبی تعبیر کرد. حکومتی اسلامی که طبق دستورات شریعت برپا و اداره شود آرمان دیانت رسمی است - رؤیایی که، دیانت رسمی در پی تحقق آن بود. این آرمان، تنها طرحی است که می‌توان از نظر علوم الهی آرزوی آن را داشت و توجیهش کرد. تمامی ملرحمهای دیگر، پیشرفته‌های تاریخی است و شاید به عنوان مناسبت و مصلحت سیاسی پذیرفته شوند. این که قالبی سیاسی - اجتماعی - اقتصادی می‌توانست وجود داشته باشد که در آن مسلمانان و غیر مسلمانان ملزم باشند، برای همیشه و با مناسبات برابر، در کنار یکدیگر به سر برند، باهم همکاری کنند و جمعاً به صورت امت واحد درآیند، تصویری کلاً نامقبول و با دیانت رسمی شدیداً مغایر بود و مسلمانانی که به این ترتیب، آن را براساس هرگونه فلسفه سیاسی نوین می‌پذیرند منحرف و در نظر بخشی از دیانت رسمی، حتی بدعت‌گذار محسوب

می‌شوند.

این موضوع که دیانت رسمی در موضع خود شدیداً پابرجا بوده است قابل ستایش است. اما این‌که از دیانت رسمی انتظار داشته باشیم که برای سازگاری با همه موقعیتهای پیوسته در تغییر، الهیات خود را دوباره تفسیر و تنظیم کند، به طور کلی موضوع دیگری است. در هر حال، باید خاطر نشان کرد که قطعاً، حتی، لیبرال‌ترین مفسران شریعت هم به سختی جرأت داشتند تا چنین انتظاری را برآورند. به این علت است که نظر نویسنده حاضر بر این قرار دارد که آینده اسلام در هندوستان تنها در دست دیانت رسمی از خطر مصون است. اگر چه، راقم این سطور، در بسیاری موارد خود منتقد خشک‌مذهبی و طرفدار سرسخت قابلیت انعطاف در نگرش دیانت رسمی است، اما دفاع او درین جهت، منحصر به تفسیرها و تعدیل‌ها در چارچوب خود دیانت رسمی است.

درینجا اجازه می‌خواهم که برای توضیح مطلب اصلی به مسأله تغییر قوانین فردی مسلمانان پردازیم. علاوه بر هندوهایی که از قانون کشوری واحد برای تمامی هندوستان طرفداری می‌کنند، در میان مسلمانان و دیگران که در قانون کشوری واحدی که پارلمان هندوستان وضع کرده باشد و دولت هند آنرا منتشر ساخته باشد، هیچ زیانی برای مسلمانان متصور نیستند، نوگرایان افراطی نیز وجود دارند. این امر معادل است با انحرافی بنیادی از موقعیت امروزه هندوستان، موقعیتی که در آن، قوم مسلمانان شدیداً درگیر جستجو و صیانت هویت خویش است. تنها قوانین فردی است، که می‌تواند حفاظت آن را تضمینی دایمی بخشد؛ و این موضع، معقول، منطقی و معتبر به نظر می‌رسد. این امر، فی‌نفسه روشن است و نیازی به توضیح ندارد. نکته‌ای که مورد تأکید نوگرایان و علمای میانه‌رو است، شایسته است که مورد توجه جدی مانیز قرارگیرد. آنان، ضمن رد دیدگاههای نوگرایان افراطی استدلال می‌کنند که میان دین و شریعت تمایزی وجود دارد. دین تغییرناپذیر و ثابت است در حالی که شریعت مدام در حال تغییر بوده است. از این گذشته، دستورات قرآن روشن و واضح است، و نمی‌توان آنها را تغییر داد. بعضی اصول قوانین فردی مسلمانان بردستورات قرآن مبتنی است، و بنابراین، بدون تغییر باقی می‌مانند. به همین منوال، احادیثی وجود دارد که از اهمیت قانونی برخوردارند و بر مبنای همه موازین عقلی و منطقی، معتبر و موثق شمرده می‌شوند و پایه جنبه‌های گوناگون قوانین فردی مسلمانان را تشکیل می‌دهند. این گونه احادیث را، نمی‌توان برای ارضای هوسهای نوگرایان و یا به خاطر تسلیم شدن به شرایط موقعیت ویژه‌ای که ممکن است فردا تغییر پیدا کند، نادیده گرفت، لغو کرد و نپذیرفت. هیچ قومی، و بخصوص قومی که دینی روشن دارد و از گنجینه احادیث موثق نبوی برخوردارست نمی‌تواند اجازه دهد که بازیچه موقعیتها قرار گیرد. همچنین، زمینه تغییر قوانینی که بر پایه دستورات صریح قرآن یا بر این گونه احادیث موثق، که پایه‌های قانونگذاری اسلامی را از پیش تشکیل داده است، مبتنی

نباشد، همواره وجود دارد.

افزون براین، در فقه موجود حنفی زمینه وسیع اصلاحات وجود دارد. مثلاً، در مصر، وضع قوانین فردی در محدوده قرآن و سنت و با توجه به مقررات مکاتب اربعه اهل سنت و مذهب شیعه امامیه نگاهداشته شده است. این روش، کاملاً مؤثر بوده است و اصلاحات مصریها در مورد قوانین فردی عقلایی است و نیازهای عصر حاضر را برآورده می‌سازد.

در هر حال، در وضعیت کنونی هند، این سؤال باقی می‌ماند که: آیا، از دیدگاه روان‌شناسی، تمام مسلمانان هند آماده‌اند که به پارلمان هند اجازه دهند تا برای اعمال اصلاحات در قوانین فردی ایشان، به آنان کمک کند؟^{۱۷} نویسنده این مقاله چنین می‌اندیشد که این امر به شرطی امکان‌پذیر است که اجتماع اکثریت موفق شود آنان را متقاعد سازد که پارلمان حقیقتاً به دموکراسی و نظام غیرمذهبی معتقد است و در حفاظت شایسته از حقوق دینی و فرهنگی آنان جدی است.

حتی در آن صورت نیز، قدم اولیه در جهت تغییرات لازم در قوانین فردی مسلمانان باید از سوی علما و فقهای مسلمان برداشته شود. نگرش تند «مجمع تدوین قوانین فردی اسلامی»^[۲]، که چندسال قبل از آن، در کنوانسیون علما و فقهای مختلف اسلامی تشکیل شد، ناگزیر کنار گذاشته خواهد شد. وظیفه این هیأت باید آن باشد که خط مشی معینی را ارائه دهد و بلافاصله کار اصلاحات و تنظیم و تطبیق را در چارچوب دیانت رسمی و مبتنی بر نظریات بالا برعهده گیرد. این است سلاخی که می‌توان با آن به جنگ قدرت روبه‌رشد بدعت‌گذاری و انحراف از دیانت رسمی رفت. دگرگونیهای عظیمی در روابط اقتصادی - اجتماعی مسلمانان و همین‌طور در روابط اقتصادی - اجتماعی امت مسلمان با گروهها و اقوام متفاوت مملکت رخ داده و یا در حال رخ‌دادن است. و از آنجا که دیگر نمی‌توان آنها را نادیده گرفت، از دیانت رسمی انتظار می‌رود که، در مورد بررسی مبانی و اصول خود و پاسنگویی به مقتضیاتی که ازین دگرگونیها ظهور می‌کند، نقش مثبتی بازی کند. دیانت رسمی مدعی است که در برابر الله مسؤول است. اکنون بهترین موقع است که ثابت کند که استعداد و توانایی احترام‌گذاردن به تعهد خود نسبت به الله را از راه تبدیل دستورات شریعت به ارزشهای اخلاقی و اجتماعی دارد؛ ارزش‌هایی که به نوبه خود، بی‌شبهه پایه دینی مسلمانان هند را مستحکم خواهد کرد.

مسلمانان هند، جامعه‌ای یکپارچه نیستند که دارای فرهنگ واحد و زبان واحد باشند و با نگرشی یکسان به زندگی بنگرند. اگر مجاز باشیم که، به مفهوم سنت خرد و کلان^[۳]، آن‌گونه که در انسان‌شناسی فرهنگی تعریف می‌شود،^{۱۸} استناد کنیم، روی هم رفته، در سنت کلان جماعت مسلمان هند، سه گروه دیده

[2] Muslim Personal Law Board.

[3] Little and Great Tradition.

می‌شود (۱) علما و مردمی که اهل مدرسه‌ها، مساجد و زیارتگاهها هستند، (۲) طبقه جدید تحصیل کرده که گرایش غربی دارد و آنان که در صنعت، تجارت و حرفه‌ها مشغولند، و (۳) مسلمانان عقب‌مانده و فقیر، که اساساً به طبقات متوسط و پائین‌تر جامعه وابسته‌اند، شامل: روستاییان، صنعتگران و افزارمندان. به همین شکل، در سنت خرد جماعات مسلمان نیز، همین سه گروه وجود دارند. پژوهشهای اخیر جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی کوشیده است که صفات ویژه فرهنگی این گروههای ناحیه‌ای را فراهم آورد تا نشان دهد که آنها از بسیاری جهات متفاوت و متمایزند. نتیجه‌گیریهای مبتنی بر اطلاعاتی که این پژوهشها ارائه داده است نشان می‌دهد که اقوام مسلمان متعلق به سنت خرد، با تمام صفات ویژه فرهنگی متمایز خود، همواره آرزو داشته‌اند تا ارزشهای اجتماعی و فرهنگی خود را با ارزشهای اجتماعی سنت کلان اسلامی پیوند دهند و به این ترتیب هویت خویش را از طریق روند دوگانه اسلامی شدن، به صورت قسمتی تکمیلی از هویت عمده‌تری که تمامی قوم مسلمان را به طور کلی از نظر دینی دربر گرفته است، اظهار کنند.^{۱۹} اخیراً فعالیتهای «جماعت تبلیغی» شدیداً به این گرایش دامن زده است که مسلمانان متعلق به سنت خرد خود را وابسته به سنت کلان به‌شمار آورند.

بنیان‌گذار «جماعت تبلیغی» مولانا محمد الیاس (۱۸۸۵-۱۹۴۴) بود که استواری شیخ احمد سرهندی را در انطباق با شریعت، روح بردباری، اعتدال و سازگاری شاه ولی‌الله و عزم سید احمد شهبین در پیوستن به نهضت و طرفداری از آن را در خود جمع داشت.^{۲۰} او از علمای صوفیه بود و جنبش خود را بر این اساس سازمان داد که تبلیغ از نظر او، شریعت و طریقت و حقیقت را با هم دربر می‌گیرد و هدفش آن است که آداب اخلاقی و معاملاتی و عادات اجتماعی را در میان هواخواهان خود ترویج کند. او با هوشیاری مراقب بود تا جنبش خود را از مسایل سیاسی دور نگاهدارد. او کاملاً، ازین واقعیت آگاه بود که تمام جنبشهای اصلاح-طلب دینی و اجتماعی اسلام همواره به سیاسی‌شدن تمایل یافته و این امر به هدف اصلی نهفته در پس این جنبشها صدمه وارد کرده بود. او مبلغین وابسته به خود را از مباحثات سیاسی منع کرد و از آنان خواست که هرگز به مسایل جدالی و مباحثه‌ای وارد نشوند. جنبش او، که آموزش فراگیر توده بزرگسالان را وجهه همت خود قرار داده بود، در نوع خود، جنبشی بی‌همتا بود. او ازین طریق می‌کوشید تا:

«همه بخش‌های جماعت مسلمان - بی‌سواد و باسواد، فقیر و غنی - را در کنار هم آورد و پیوند مشترک دینی آنان را به‌ایشان بفهماند و این پیوند را مستحکم کند.»^{۲۱}

تجربه‌ای که او از کار در میان مواتی‌ها (Mewatis) به دست آورده بود او را متقاعد کرد که انتقاد صریح و مستقیم از عقاید، رسوم و اعمال غیر اسلامی، مردمی را که به آنها وابسته بود، غالباً، از برنامه او متنفر و بیگانه می‌کرد و

بنابراین، به جنبش صدمه می‌زند. اگر، در نخستین وهله، در میان مردم آگاهی دینی به وجود می‌آید، نتایج ثمربخشی به بار می‌آورد. این امر، سرانجام، به آگاهی عمیق مؤمنان نسبت به فرایضی که شریعت بر آنان مقرر داشته است می‌انجامد و آنان با میل خود و بر اثر کشش باطنی، بطور خودکار به آئین‌های اسلامی می‌پردازند. جنبش تبلیغی، اگر چه باطناً متصف به سختگیری در اصول مذهبی و تجدید حیات دینی بود اما، در کارهای تبلیغی خود، بردباری و اعتدال معجزه‌آسایی نشان داد. دیانت رسمی، هرگز تا این حد بردبار نبوده است. و به این علت است که مشارکت «جماعت تبلیغی» در ایجاد نوعی مفهوم یکپارچگی قومی در میان مسلمانان هند، بدون توجه به سنت بومی و ناحیه‌ای که بدان وابسته بودند و جدا از روش زندگی که بدان عادت کرده بودند، از اهمیت و امتیاز تاریخی برخوردار است و از هر جنبش مذهبی اصلاح طلب دیگری که علما سازمان دادند، بسیار متعالی‌تر است. «جماعت تبلیغی»، با فعالیت همزمان در هر دو سطح سنت خرد و کلان، خود را در تاریخ اخیر به عنوان نیرویی قدرتمند در جهت اسلامی شدن به ثبوت رسانید. با درس گرفتن از تجربیاتی که جماعت تبلیغی در زمینه آموزش توده مردم بدان رسید، آنچه که دیانت رسمی در شرایط حالیه بدان نیاز دارد عبارت است از نوعی رهبری مدبرانه که برای وضع موازین مناسب در موقعیت جدید از قوه ابتکار و شهامت برخوردار باشد، موقعیت جدیدی که تاریخ در این کشور مستقر کرده است. از این رهبری انتظار می‌رود که، از يك سو، روند اسلامی شدن را سرعت بخشد، و از سوی دیگر، افکار دینی خود را از نو تنظیم کند و مسؤولیت تدبیر طرح کاملاً پخته تغییرات لازم قوانین اسلامی را در قالب دیانت رسمی برعهده گیرد، اگر این امر عملی نشود، دیری نمی‌پاید که قوم مسلمان هند ناگزیر از هم خواهد پاشید. در هند دموکراتیک که مسلمانان در کنار دیگران، از آزادی حاصل از قانون اساسی برخوردارند، این راهی است که به یکپارچگی قومی نیرومند و سالم، که توانایی مقاومت در برابر نیروهای مغرب درونی و بیرونی را داشته باشد، منتهی خواهد شد.

پانوشتها

1. Mujeeb, *The Indian Muslims* (London, 1967), p. 58.
۲. همان، ص ۳۸۹.
3. Shah Waliullah, *Wasiyat-Namah* (Delhi, 1268 A. H.), pp. 2-3, 22-23.
4. Z. H. Faruqi, "The Role of the Ulama in Dietmar Rothermund" (ed.), *Islam in Southern Asia*, (Wiesbaden, 1975), p. 78.
۵. در اینجا باید متذکر شد که روح الهام دهنده او و شاه اسمعیل، شخصیت بارز شاه عبدالعزیز (۱۸۲۴-۱۷۴۶) بود.
۶. مولانا شریعت الله بنیان‌گذار جنبش فرایضی بود. او در سال ۱۷۶۴ در بهادرپور

(از نواحی فریدپور بنگال) به دنیا آمد. در هیجده سالگی برای زیارت به مکه سفر کرد و حدود بیست سال در حجاز اقامت گزید. دشوار است بگوییم که او در حجاز چه اندازه با وهابیه و نظرات عقیدتی آنان آشنایی پیدا کرد. وقتی که در سال ۱۸۰۲ به هند بازگشت، او جنبشی را برای ایجاد اصلاحات دینی آغاز کرد و آن را فرایضی خواند. این حرکت، اعتراضی بود علیه انحطاط مذهبی مسلمانان و در عین حال، تظاهری بود از ناآرامی اقتصادی - اجتماعی دهقانان و افزارمندان بنگال.

۷. مولانا نانوتاوی (Nanotawi)، در خلال طفیان سال ۱۸۵۷، فرمانده نیروهایی بود، که برای مدتی کوتاه، در منطقه عملیاتی خود از سلطه حکومت بریتانیا خارج بودند. شاملی که یکی از شهرهای کوچک ناحیه مظفرنکار کنونی ولایات متحد است، مرکز فعالیت آنان بود.

۸. به پانوشت بالا بنگرید.

۹. رک به:

Z. H. Faruqi, *The Deoband School and the Demand for Pakistan* (Bombay, 1963), p. 23.

۱۰. رک به:

Shaikh Mohammad Ikram, *Mauji-Kawsar* (Karachi, 1950), pp. 173-74.

نیز بنگرید به: «تهذیب الاخلاق». (لاهور)، صفحات ۱۹۶-۱۹۵.

۱۱. رک به:

Maqalat-i-Sir Sayyid, Part IV, edited by Maulana Isma'il Panipati (Lahore, 1922), pp. 58-59.

۱۲. همان، بخش ۱، صفحات ۵۸-۵۹.

۱۳. رک به:

Fazlur Rahman, *Islam* (London, 1966), p. 218.

۱۴. رک به:

Maqalat-i-Sir Sayyid, part, I, pp. 22-291. Translation in M. Mujeeb, *The Indian Muslims*, p. 449.

۱۵. رک به:

Fazlur Rahman, "Muslim Modernism in the Indo-Pakistan Subcontinent" in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1958, xxi/1, p. 85.

۱۶. رک به:

M. Mujeeb, op. cit., p. 460.

۱۷. این یکی از واقعیتهای تلخ زندگی است که هیچ گونه اصلاحاتی بدون تصویب پارلمان و بدون قدرت تعمیم قوه اجرایی عملی نیست.

۱۸. رک به:

Imtiaz Ahmad, "Exclusion and Assimilation in Indian Islam" in Attar Singh (ed.), *Socio-Cultural Impact of Islam in India* (Punjab University, Chandigarh, 1976), p. 95.

۱۹. رک به:

Imtiaz Ahmad, op. cit., p. 97.

۲۰. رک به:

M. M. Anwarul Haq, *The Faith Movement of Maulana Muhammad Ilyas* (London, 1972), p. 99.

۲۱. رک به:

M. Anwarul Haq, *op. cit.*, p. 179.

باریلییها و جنبش خلافت

سید جمال‌الدین

مکتب باریلی و بنیادگذار آن، مولانا احمد رضاخان (۱۸۵۶-۱۹۲۱) مورد توجه شایسته قرار نگرفته است. در این مقاله کوشش می‌شود با قراردادن این مکتب، ایدئولوژی و نقش آن در جنبش خلافت در چشم‌اندازی تاریخی، این جای خالی را پرکنیم.

احمد رضا خان به یکی از خانواده‌های معتبر زمیندار باریلی وابسته بود.^۱ پدرش، مولانا نقی‌خان، او را به مکتبها و مدرسه‌های نواحی مجاور فرستاد و او در آنجا تحصیلات خود را در سال ۱۸۶۹ تمام کرد در همین سال بود که او نخستین فتوای خود را صادر کرد. در سال ۱۹۰۴، آوازه و نفوذ احمد رضاخان در آن سوی مرزهای هندوستان گسترش یافت. دیدگاههای او نسبت به مسایل گوناگون دینی و مشارکت او در مباحثات مربوط به علوم الهی در سطحی وسیع خواستار پیدا کرد و او گروهی هواخواه پراحساس و بانفوذ به دست آورد. اینان پیروان اهل سنت یا مکتب باریلی بودند.

مکتب باریلی، در واکنش نسبت به جنبش محمد بن عبدالوهاب و در مخالفت با عقاید دینی شاه ولی‌الله، شاه اسمعیل و علمای دیوبندی پدیدار شد.^۲ پیروان این مکتب دینی با شیخ عبدالحق اهل دهلی (۱۶۴۲-۱۵۵۵) موافق بودند و برای تأیید اعتقادات خویش به گفته‌های او استناد می‌جستند.^۳ احمد رضاخان، نیز، مانند مولوی فضل حق اهل خیرآباد (۱۷۹۷-۱۸۶۱) و مولوی فضل رسول اهل بوداوان (Budaun)، بر لزوم تقلید و اهمیت مبارزه با اعتقادات رافضی علمای در خط شاه اسمعیل اهل دهلی پافشاری می‌کرد.^۴ این امر سبب شده است که تاریخ‌نویسان، جنبش باریلی را از نظر اجتماعی، ارتجاعی و واپسگرا توصیف کنند. از جمله، دبلیو. سی. اسمیت، مکتب باریلی را «محتضر» می‌داند و عقیده دارد که: «این مکتب بیان‌کننده و تقویت‌کننده رسوم مذهبی و اجتماعی مردمی واپس‌نگرست...»

این مکتب خود را با شرایط اجتماعی تطبیق می‌دهد و احتمالاً به نوشیدن شراب و مانند آن به دیده اغماض می‌نگرد؛ اما در عین حال از خرافات رایج، پرستش اسوه‌ها و سیر قهقرایی جامعه، جانبداری می‌کند. روحانیت باریلی وضع رقت‌انگیز روستاهای هند را، همان‌گونه که هستند می‌پذیرد، و از جرح و تعدیل اعتقادات دینی آن روستاییان بر مبنای اعتقادات اسلامی خود باز نمی‌ایستد.^۵

فتاوی رضویه، بسیاری ازین اندیشه‌های نادرست را با توجه به جنبش باریلی اصلاح کرده است. لازم است که این نظرات را دقیقاً مورد بررسی قرار داد.

احمد رضا خان، در طول حیاتش، خود را با مسایل گوناگونی درگیر کرد. او، در اصل، به حذف تمامی آن جنبه‌هایی که در اسلام هندوستان از هندو متأثر بود، علاقه نشان داد. از جمله، برخاک‌افتادن در زاویه‌های متصوفه را قدغن کرد، حضور زنان را در اینگونه اماکن تقبیح کرد و با روشن کردن شمع یا چراغ نفتی در مقابر مخالفت ورزید.^۶ افزون بر این، او در پاسخ به بعضی از گفته‌های پیروان شاه اسمعیل که منکر فضیلت حضرت رسول اکرم (ص) بودند مطالب جامعی نوشت^۷، و این امر به انتشار کتاب «سبحان الصبح عن عیب کذب مقبوح»، در سال ۱۸۹۱ منتهی شد و بالاخره آن‌که، احمد رضا خان برای توضیح، تفسیر، تقویت و اشاعه اصول اعتقادات مذهب حنفی سخت تلاش کرد.^۸

احمد رضا خان، به اهمیت حل مناقشات تند علما بر سر اصول عقیدتی، نیز، عملاً آگاه بود. این امر، بخصوص، از نظر جدایی روز افزون هندوها و مسلمانان، آن‌چنان که در بروز خشونت در بخشهایی از ولایات متحد و در فعالیتهای جنبشهای فرقه‌ای، از قبیل آریاساماج تجلی کرد، امری ضروری بود. او اعتقاد داشت که اتحاد علما و عمل هماهنگ آنان می‌توانست فعالیتهای مبلغین مسیحی و هواخواهان آریاساماج را که در جهت تغییر کیش مردم می‌کوشیدند، خنثی کند. این امر او را به پیوستن به کنفرانس «ندوةالعلماء» کشانید که در آوریل ۱۸۹۴ برگزار شد.^۹ اما اشتیاق او نسبت به «ندوةالعلماء» اندکی پس از آن که «کنفرانس آموزشی محمدی» پشتیبانی خود را از هدفها و مقاصد آن آموزشگاه [ندوه] اعلام کرد، فرو نشست.^{۱۰} در آوریل ۱۸۹۶، که سومین کنفرانس «ندوةالعلماء» در باریلی برگزار شد، احمد رضا خان از «ندوةالعلماء» کناره‌گیری کرد. تمام کوششها برای کشاندن او به جنبش «ندوه» با شکست روبرو شد. آنچه که در دومین کنفرانس «ندوه» در لکنه و گذشت دیگر طاقت او را طاق کرد.

در کنفرانس لکنه، مولانا محمدعلی منگری (۱۹۲۷ - ۱۸۴۶) بیانیه شگفت‌آوری ایراد کرد، مبنی بر این که ناسازگاری و اختلاف میان مسلمانان گناهی نابخشودنی است. باریلییها، اعتبار این بیانیه را مورد مناقشه قرار دادند.^{۱۲} آنان این نظر را هم که مقلد و غیر مقلد با یکدیگر منافات بنیادی ندارند و مقاصد آنان یکی است، مورد انتقاد قرار دادند.^{۱۳} و استدلال کردند که بین این دو،

هیچ‌گونه عامل متحد‌کننده‌ای وجود ندارد.

دیری نپایید، که احمد رضاخان، پس ازین کنفرانس، به مخالفت با «ندوه» برخاست. او گفت که نوشته‌های تهیه شده وسیله این مؤسسه با اعتقادات اهل سنت مطابقت ندارد و این مؤسسه از طرفندهای نچوریها (nechuris)، یعنی پیروان سید احمد رضاخان است. ۱۴

احمد رضاخان با علمای دیوبند، نیز، اختلافات جدی داشت. این اختلافات، در سال ۱۹۰۵، به صورت فتوای کتبی حسام‌الحرمین، که در سال ۱۹۰۴ در حین سفر به مکه و مدینه صادر کرده بود، آشکار شد. ۱۵ آن فتوا که سی و چهار نفر از علما آن را امضا کرده بودند، علمای دیوبند را به علت نگرشهای آنان نسبت به حضرت محمد (ص)، «کافر» ۱۶ دانسته بود. بیگانگی میان باریلیسیا و دیوبندیها سالها ادامه یافت و به مسایل سیاسی نیز کشانیده شد. همانگونه که همه می‌دانند، بالا گرفتن مسایل سیاسی ترکیه مبنای بیگانگی علما با مسلمانان تحصیل کرده در غرب را فراهم آورد. برتر از این، حوادث سالهای ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۵ راه را برای برقراری مجدد روابط میان کنگره [ملی هند] و گروههای گوناگون مسلمانان هموار ساخت که در دسامبر ۱۹۱۶ با پیمان لکنهو به اوج رسید. احمد رضاخان با بیقراری ناظر این پیشرفتها بود. حالت مسالمت‌آمیز علما و اشتیاق آنان به همکاری با کنگره‌ای که هندوها آن را در تسلط خود داشته باشند، او را مضطرب کرد. بنابراین، او علما را، به ویژه علمای دیوبند را به خاطر «خیانت» آنان محکوم کرد و به پیمان لکنهو شدیداً اعتراض کرد. اعتراضات و مخالفت‌های او، به علت شهرتش به عنوان یکی از علمای برجسته «فقه حنفی»، و برتر از آن، به عنوان «پیری» [۱] با نفوذ، اهمیت زیادی داشت.

احمد رضاخان، بیش از یک هزار کتاب و جزوه نوشت که بسیاری را تحت تأثیر قرار داد. او دارالعلوم «منظرالاسلام» را در سال ۱۹۰۵ تأسیس کرد که توانست محصلینی را از نواحی مختلف هند جذب کند، دیدگاههای او را در بسیاری از زمینه‌های مربوط به امور اجتماعی، دینی، و سیاسی جویا می‌شدند و او بسیاری را ۱۷، از جمله کسانی را که اهل خانقاههای مورد تأیید بودند، ارشاد می‌کرد. ۱۸ بسیاری از مریدان ۱۹ و خلیفه‌های او ۲۰، بعدها، مدرسه‌هایی را بنیاد نهادند که بزودی به صورت مراکز روحانی مهم گسترش یافت. ۲۱ برخی از آنان، مثل مولانا سلیمان اشرف ۲۲، که رئیس دپارتمان علوم الهی دانشکده M.A.D. علیگره بود، به تدریس اشتغال پیدا کردند، و دیگران به مقام «پیش امامی» [امامت جماعت] مساجد رسیدند. ۲۳

مولانا، نظرات خود را در امور سیاسی نیز بیان می‌کرد، نخستین فتوای او درباره یکی از مسایل سیاسی در سال ۱۸۸۸-۸۹، به شکل رساله‌ای با عنوان

[۱] مراد، مرشد.م.

خود با برادران علی [۳] مخالفت خود را با اتحاد هندوها و مسلمانان تکرار کرد. ۲۵ پیام روشن بود. باریلیبها نمی‌توانستند به رهبریت گاندی تسلیم شوند. او همچنین، استدلال کرد که برای مسلمانان خطرناک است که به هر نوع جنبش ضد بریتانیایی ملحق شوند، بخصوص در زمانی که آن قوم از نظر آموزشی و اقتصادی پیشرفت سریع نداشت. ۲۶ در نتیجه، جنبش خلافت که لبریز از احساسات ضد بریتانیایی بود خطرات جدی برای مسلمانان هند را دربر داشت.

منظور از آنچه گفته شد این نیست که احمد رضاخان هیچ‌گونه همدلی با نهضت ترك نداشت. واقعیت آن است که او اقدامات متعددی را، از قبیل تأسیس صندوق جمع‌آوری کمکهای نقدی، به منظور کمک به ترکها، پیشنهاد کرد. آنچه از همه بیشتر او را آزرده خاطر ساخت تسلط هندوها بر جنبش دینی مسلمانان، رشد همکاری علما با رهبریت کنگره، و لغو بعضی از اعمال اسلامی، نظیر ذبح گاو بود. تأسیس «جماعت رضویه مصطفی» در باریلی، در ژانویه ۱۹۲۱، کوششی بود در جهت مبارزه با اینگونه تمایلات. بعضی از اعضای این حزب در کنفرانس «جمعیت العلماء»، که در مارس ۱۹۲۱، در باریلی، برگزار شد حضور پیدا کردند. ۲۷ در این کنفرانس مولانا سلیمان اشرف، رئیس دپارتمان الهیات کالج علیگره و خلیفه احمد رضاخان استدلال کردند که دین، همکاری با هندوها، بویژه، همکاری با کسانی را که در خشونت‌های قومی مسلمانان آره، شاه‌آباد و کارتارپور دست به بی‌رحمی زده‌اند؛ تأیید نمی‌کند. ۲۸ این طرز تلقی، نگرش باریلیبها را نسبت به جنبش خلافت عموماً، و نسبت به مداخله هندوها در این جنبش خصوصاً، خلاصه کرد. مولانا سلیمان اشرف، عموماً، بازگو کننده نظرات این «پیر» بود که با فتاوی اوایل سال ۱۹۲۰ او ابراز شده بود. در این فتواها، احمد رضا خان اعلام داشته بود که، همکاری با هندوها، ممنوع ولی با اهل کتاب مشروع است. ۲۹ محمد میان اهل مارها برای اثبات آن که رهبریت مشرکین بر امور دینی مجاز نیست به نقل دستورات قرآن پرداخت. ۴۰ او بخصوص بر عبدالباری خشم گرفت و توخالی بودن دانش مذهبی او را در نامه‌های سرگشاده متعدد مطرح کرد. ۴۱ احمد رضا خان، نیز، نامه‌های بسیاری به عبدالباری نوشت و به او اصرار کرد تا در نظریات خود نسبت به برخی مسایل مورد علاقه جامعه مسلمان تجدید نظر کند. ۴۲

ظاهراً عبدالباری به سه دلیل عمده هدف حمله قرار می‌گرفت: نخست آن که، او روح حرکت بخش علما - مسلمانان نوگرا - و یکپارچگی کنگره بود. دوم آن که، او به سلسله علمایی تعلق داشت که باریلیبها نیز آنان را در شمار اکابر یا علمای کبیر می‌دانستند. بعضی از علمای باریلی حتی در فرنگی محل تحصیل کرده بودند؛ بنابراین، لازم دانسته شد که اثبات شود که عبدالباری از جاده اکابر منحرف شده است. سوم آن که، عبدالباری نیز يك «پیر» بود و به همه جا سفر می‌کرد و خود را

[۳] محمدعلی و شوکت‌علی. م.

پیری معرفی می‌کرد که صفی طولانی از مردم عادی را در شمار پشتیبانان خود دارد. «دارلافتای» باریلی به شکل خانقاهی درآمد بود که «پیر»ها و «پیرزاده»های خانقاه‌های متعدد زیاد بدانجا رفت‌وآمد می‌کردند. از اینرو، علمای خانقاهی، به منظور متزلزل ساختن موقعیت عبدالباری که عنوان «عالم پیر» را داشت از راه نشان‌دادن اشتباهات منطق او در مسایل سیاسی، به مخالفت با وی برخاستند.

به نظر می‌رسد که نفوذ خانقاه‌ها از نفوذ مدرسه‌ها افزون بوده است. مسلمانان نوگرا، این قضیه را درک کردند و گرد عبدالباری را گرفتند. احمدرضا خان، نیز، مقام عبدالباری را به عنوان یک «پیر» وابسته به سلسله‌ای با سابقه به رسمیت شناخت و مسجّل داشت که او باید از نفوذی مطابق شأن خود برخوردار باشد. بنابراین، زمانی که او «جماعت انصارالاسلام» را در سال ۱۹۲۱ به منظور مبارزه با جنبش خلافت تشکیل داد، چشمش به محمد میان ۴۲ افتاد؛ عالمی جوان و «پیر» خانقاه برکتیه ماره‌را. ۴۴ محمدمیان، نیز همان نظریات را ابراز می‌کرد که احمد رضاخان در مورد جنبش خلافت و عدم همکاری داشت.

معیارهایی که برای اجرای اهداف و مقاصد «جماعت» اتخاذ شده بود روشن نیست. در هر حال، چنین به نظر می‌رسد که پس از مرگ احمدرضا خان در سال ۱۹۲۱، مکتب باریلی به گروه‌ها یا سلسله‌های متعددی منقسم شد - «نعیمیه»، «امجدیه»، کچ‌هوچوی (Kachhochvi)، برکتی، رضوی، و غیره. اما تنها کچ‌هوچوی و برکتی دارای سابقه طولانی خانقاه‌داری بودند و بقیه ناگزیر بودند بکوشند تا وضع خود را تثبیت کنند. از آنجا که همه آنها در ولایات متحده [اوتراپرادش] متمرکز بودند، رقابت‌هایشان به صورتی تند و حاد درآمد. در هر حال، دوره‌ای هم بود که آنها متحداً با احیای سازمانهای «شودهی» و «سنگاتان» به مخالفت برخاستند. آنها گرد «جماعت رضویه مصطفی» جمع شدند تا وضعیت خود را به عنوان گروهی متحد تأیید کنند. گروه‌های دیگری هم بودند که با همین هدف فعالیت می‌کردند، اما از آنجا که پراکنده بودند، نتوانستند موفقیت زیادی به دست آورند. یکی از صاحب‌نظران «جماعت رضویه مصطفی»، حتی به شامارها [۴] نزدیک شد تا آنان را از پذیرش آریا دهارما منصرف کند. «جماعت» برای مبارزه با جنبش «شودهی» به جمع‌آوری اعانه نقدی پرداخت، ولی فعالیت‌هایش تنها به باریلی و نواحی مجاور آن محدود ماند.

[۴] شامار در لغت هندی بمعنای کفاح است که در شمار طبقه پست و نجسها به حساب می‌آمدند و در اینجا ناظر است به گروهی که تحت عنوان شامار (Chamar) فعالیت داشته‌اند.

پانوشتها

۱. او از اخلاف سعیدالله خان بود که در دوره محمدشاه از فندهار آمده بود. امپراطور سرکردگی ۶۰۰۰ نفر را با عنوان شجاعت جنگ به او اعطا کرد، و دهکده‌های متعددی از بلوک سرکار بوداون را تیول پسرش، سعادت یارخان کرد. پسر سعادت یارخان، اعظم خان، درباریلی سکنا گزیده بود. نوۀ او، رضا علی خان، یکی از علمای برجسته بود. در دوران زندگی او، این خانواده به تحصیل روی آوردند. پسر رضاعلی و پدر احمدرضا خان، نقیب علی خان، نیز از علمای متشخص و مردی زاهد بود. رک. به المیزان، (شماره امام احمدرضا)، بمبئی، جلد پنجم، مارس ۱۹۷۶، ص ۵۷ و ۳۳۱.

۲. رک به:

Urdu Daira-i-Maarif-i-Islam (Lahore, 1969), vol. IV, p. 485.

۳. همان، ص ۴۸۵.

۴. پیش از این، فضل حق خیرآبادی و فضل رسول بوداونی، که باریلیسیا آنان را، بزرگان (اکابر) خود می دانستند، نظرات شاه اسمعیل را، درباره مسئله «امتناع النظر»، به این معنا که خداوند قادر است همتای خود را بیافریند، محکوم کرده بودند. در نتیجه، هنگامی که محمدقاسم نانوتای، که از شاه اسمعیل الهام می گرفت، مکتب دیوبند را، به منظور تجدید حیات و اصلاح اسلام به صورت دینی صافی و ناب، بنیاد نهاد، مناقشات و مباحثات دینی آغاز شد. حمله اصلی علیه مریدان شاه اسمعیل از سوی احمدرضا خان رهبری شد پیروان شاه اسمعیل مقابله به مثل کردند و باریلیسیا را مسؤول بدعتهای بسیار دانستند. این اعتراض اساساً از پیوند باریلیسیا با خانقاه و اعمال صوفیانه نشأت می گرفت.

۵. رک به:

W.C. Smith, *Modern Islam in India* (Lahore edition, 1969) pp. 362-363.

Almizan, op. cit., pp. 228-230.

۶. رک به:

۷. رشیداحمد گنگوهی استدلال کرده بود که این در ید قدرت الهی است که پیامبر دیگری مانند محمد «ص» خلق کند. او همچنین اظهار عقیده کرد که خداوند، اگر چه که این کار را نخواهد کرد ولی اگر اراده اش تعلق گیرد، قادر است که سخنان دروغ، کذب، را رواج دهد. رک:

I. H. Qureshi, *Ulema in Politics*, (Karachi, 1974), p. 223.

باریلیسیا، محمدقاسم نانوتای را به خاطر تحریف مفهوم خاتم النبیین یا بدعتارت دیگر تحریف مفهوم ختم شدن پیامبری به حضرت محمد «ص» گناهکار می دانستند. همینطور، باریلیسیا، استدلالهای اشرف علی تهانوی را در مورد علم غیب پیامبر تهمت بزرگی خواندند. رک:

Badrudin Ahmad Qadri, "*Sawaneh A'ala Hazart Imam Ahmad Raza*", (Basti, 1963), pp. 82, 84.

۸. درباره احمدرضا گفته می شود که اصولاً در سه جهت فعالیت می کرده است: اولاً در دفاع از پیامبر «ص»؛ ثانیاً، در رد بدعت گذارانی که ادعا می کردند فرمانان ایمانند، و ثالثاً رواج و اشاعه اصول عقاید مذهب حنفی. رک:

Almizan, op. cit., p. 254.

۹. احمدرضا خان همچنین به عنوان عضو کمیته «نصاب» تعیین شد. تهیه پیش نویس رثوس کار، وظیفه این کمیته بود. رک:

Sayyid Mohammad al-Hasani, "*Sirat Maulana Mohammad Ali Mungeri*", (Lucknow, 1964), pp. 87-88.

۱۰. به نظر می رسد که نفوذ علمای دیوبند بر «ندوه» و علاقه رو به افزایش سید احمدخان

و پیروانش به جنبش «ندوه»، احمد رضاخان را که بتدریج حمایت خود را از «ندوه» برگرفت، از اشتباه در آورده باشد.

۱۱. محمدعلی مون گری نظریه زمینه مشترک برای علمای همه فرق را مطرح ساخت و آن را «ندوةالعلماء» نام نهاد. او از مریدان مولانا لطیف‌الله اهل علیگره بود. و به خاطر نظریات معتدل خود درباره مجادلات گوناگون الهی که سبب اشتقاق علما شده بود، شهرت یافت. او برای تغییر رئوس مطالب درسی ایستادگی کرد و به فلسفه نوین و علوم غرب علاقه داشت. او برای اتحاد علما و مسلمانانی که تحصیلات نوین یافته بودند، فعالیت کرد. ر.ک:

Sayyid Mohammad al-Hasani. "Sirat Maulana Mohammad Ali Mungrī", Introduction, pp. 20-21.

۱۲. همان، ص ۱۷۳.

۱۳. همان.

۱۴. باریلیسیا استدلال کردند که این طرح دولت بریتانیا بود که از شأن پیامبر «ص» بکاهد. آنان می‌گفتند که حکومت بریتانیا برای بیرون راندن عشق پیامبر از دل‌های مسلمانان، از «ندوه»، استفاده می‌کند. ر.ک:

Almizan, op. cit., pp. 261-262.

۱۵. شایان توجه است بدانیم که چرا احمد رضاخان اماکن متبرکه را برای صدور فتاوی خود انتخاب کرد. واقعیت آن است که علمای اماکن متبرکه که علیه نظرات شاه عبدالوهاب اهل نجد در حال مبارزه بودند، در مورد این مسأله خاص زیر بار نظریات او رفتند. علاوه بر آن، شهرت وی به عنوان یکی از حکمای بزرگ فقه حنفی در میان علمای مکه و مدینه، که بسیاری از آنان خلیفه او نیز بودند، موقعیت احترام آمیزی برای او کسب کرده بود. عقیده بر آنست که معارضین دیوبندی او نیز سخت مشغول بدگویی از او نزد شریف مکه بودند، حال آن که، شریف مکه به ایمان او به اسلام اعتقاد داشت؛ ر.ک:

Almizan, op. cit., pp. 254-255.

۱۶. این علما عبارت بودند از: احمد گنگوهی، محمد قاسم نانوتوی، خلیل احمد امبتهوی (Ambethwi) و اشرف علی تبهانوی؛ ر.ک:

Almizan, op. cit., p. 433.

۱۷. گفته می‌شود که مسلمانان ۱۳۸ شهر بزرگ و کوچک در شبه قاره هند عقاید شرعی احمد رضاخان را در مورد مسایل متعدد جويا می‌شده‌اند. ر.ک:

Hasan Raza, op. cit.

۱۸. پیرهای خانقاههای مارهرا و کج‌هوچها (ولایات متحد)، مثلا، از کسانی بودند که مرتب از باریلی دیدن می‌کردند. باید متذکر شد که نفوذ این خانقاهها تا بخش‌های وسیعی از مناطق مسلمان‌نشین دامنه پیدا کرد.

۱۹. از جمله شاگردان نام‌آور احمد رضاخان می‌توان این افراد را نام برد: مولانا عبدالسلام اهل جبالپور، سید احمد اشرف جیلانی، سید ظفرالدین اهل بیهار، عبدالاحد اهل پیلپ‌هیت، صوفی قلندر علی سهروردی، مولانا سید محمد اهل کج‌هوچا، فاتح‌علی‌شاه، حافظ یقین‌الدین، حمید رضاخان، سید نوراحمد اهل چیتاگنگ، عبدالرشید اهل اعظم‌آباد، شاه‌غلام محمد اهل بیهار.

۲۰. از جمله «خلیفه‌های» مشهور احمد رضاخان افراد زیرند:

مولانا سلیمان اشرف اهل بیهار، سید ظفرالدین اهل بیهار، سید دیدارعلی، سید ابوالبرکت، مولانا عبدالاحد، مختار احمد و برادرش، عبدالعلیم اهل میروت، امجدعلی اهل غوسی

(Ghosi)، اعظم گره، فاتح علی شاه اهل خاروته (Kharota)، (سیالکوت)، رحیم بخش اهل عرب، حافظ یقین الدین، مفتی غلام جان اهل هزاره، حمید رضا خان، مصطفی رضا خان، نور احمد جیتا گنگ، عبدالرشید اهل عظیم آباد، شاه غلام محمد اهل بیهار.

۲۱. بسیاری از پیروان احمد رضا خان در مدرسه‌های زیر به تدریس اشتغال داشتند: «دارالعلوم حزب الاحنف»، لاهور؛ «جامعه شمس العلوم»، بدایون؛ «مدرسه حنفیه» جوانپور؛ «دارالعلوم معینیه» اجمر؛ «مدرسه الحدیث»، پیلپهیت؛ «مدرسه حافظیه سعیدیه»، بدایون؛ علیگره؛ «مدرسه فیض القریه»، اره؛ «جامعه شمس الهدی»، پتنه، «مدرسه خانقاه کبیریه»؛ «مدرسه سلیمانیه»، توسا شریف.

۲۲. رشید احمد صدیقی در «گنج‌های سرمایه» احساسات خود را درباره معلم الهیات علیگره مولانا سلیمان اشرف ثبت کرده است. او می‌نویسد که مولانا «غرور و افتخار» را از معلم خویش، احمد رضا خان به ارث برده بود؛ او بی‌پرده سخن می‌گفت و در مکالمات مبهم وارد نمی‌شد؛ رک:

Rasheed Siddiqi, "Ganjha-i-Sarmaya", p. 32.

۲۳. مانند مولانا دیدار علی که به عنوان مفتی و خطیب مسجدشاهی در آگرا خدمت می‌کرد؛ او نیز در مسجد وزیرخان لاهور، به عنوان خطیب خدمت کرده است. رک: Hasan Raza Khan, op. cit.

۲۴. دو فتوای مهم «Do Aham Fatwe» (۱) امام احمد رضا باریلیسی (۲) مولوی اشرف علی تهانوی، (لاهور، ۱۹۷۷)، ص ۲؛ احمد رضا خان فتوای خود را بر پایه اصول عقاید حنفی نوشته بود. او می‌گفت که بنا بر گفته امام اعظم (ابوحنیفه)، یکی از شرایطی که «دارالاسلام» را به «دارالحرب» تغییر می‌دهد، رواج احکام شرک است و عدم رواج دستورات و شعائری که شریعت اسلامی مقرر داشته است. او عقیده داشت که این شرایط در هند وجود ندارد، بنابراین هندوستان، «دارالاسلام» است.

چنین استدلال می‌شود که اعلام هندوستان به عنوان دارالاسلام به معنای مشروعیت دادن به حکومت بریتانیا نبوده است. در واقع، احمد رضا خان، حکومت بریتانیا را غاصب می‌خواند و کوششهایی را که برای برانداختن آن و آزاد کردن مملکت انجام می‌شد مجاز می‌دانست. ازین گذشته، استدلال می‌شود که، اعلام هندوستان به عنوان دارالحرب به معنای به رسمیت شناختن اشغال هندوستان و اختیارداری دولت انگلیس بوده است که در این صورت موجه دانستن کوشش برای آزادی را دشوار می‌کرد است. نظر راسخ احمد رضا خان بر این بود که هند بی‌شک دارالاسلام است، و در مقابل علمایی که هندوستان را دارالحرب می‌گفتند اظهار تعجب می‌کرد و علی‌رغم برخورداری از تمام وسایله‌ها و داشتن توانایی، «هجرت» را نپذیرفت؛ رک:

Do Aham Fatwe, Introduction, pp. 9-10.

۲۵. رک به:

Do Aham Fatwe, p. 9.

۲۶. یک بار او را در مورد مرافعه‌ای به دادگاه احضار کردند. اما، علی‌رغم آن که او را تهدید کردند به مقررات دادگاه بی‌احترامی کرده است، او از حضور در دادگاه امتناع ورزید. او استدلال کرد که وقتی او حکومت انگلیس را قبول ندارد، چگونه می‌تواند دادگستری آن را قبول داشته باشد؛ رک به:

Do Aham Fatwe, p. 9.

۲۷. این موضوع به مکاتبه‌ای میان یکی از مراکز مسلمانان در کراچی و احمد رضا خان اشاره می‌کند. گفته می‌شود که این ارتباط در دسامبر ۱۹۱۴ انجام گرفته است. جزوه:

اردو زبان چاپ سنگی که متن مکاتبه را در خود دارد مورد توجه سازمانهای دولتی قرار گرفت.
رک به:

Hom Poll. B, June 1915, 544-552, NAI.

۲۸. او به خانقاه برکتیه مارهرا در ناحیه اته Etah ولایات متحد وابسته بود و عنوان «پیر» داشت و برادر مسلکی احمد رضا خان بود. او درباره مسایلی چون کالج M.A.O، طرح يك دانشگاه اسلامی، و «انجمن خدام کعبه» رساله‌ای نوشت. او، در این مسایل نظرات مریدان خانقاه خود را دخالت داد. مثلاً، در مورد مسأله دانشگاه اسلامی علیگره، کوشید تا ثابت کند که مؤسسه مزبور عقاید کژدینی را تقویت و ایمان را تضعیف می‌کند. برتر از این، يك دانشگاه دولتی بیشتر قابل قبول بود زیرا، «این دانشگاه، آموزشی را منتقل می‌کند که ما را به مشاغل دولتی وابسته می‌کند.» استدلال او این بود که دولت علیه فارغ‌التحصیلان دانشگاه اسلامی تبعیض قایل می‌شود که در نتیجه احتمال عدم استخدام آنها وجود دارد.
۲۹. رک به:

Sayyid Ismail Hasan, *Guldastah-i-Chamanistan-i-Sunnat*, (Marehra, 1354 A. H) p. 48.

۳۰. در باب نظریات او نسبت به خلافت نگاه کنید به:

S. Jamaluddin, "The Religio-Political ideals of a twentieth Century Theologian of north India-An introduction", "Marxist Miscellany", New Delhi, March, 1977, pp. 13-19.

۳۱. رک به:

Mohammad Mian, "*Majmua-i-Mazamin*", Ms (Marehra), pp. 7-8.

۴

۳۲. همان ص، ۸-۷.

۳۳. همان ص ۸.

۳۴. رک به:

Almizan, op cit., p. 335.

۳۵. رک به:

Mohammad Masood Ahmad, *Fazil Barelvi aur Tahrik-i-Nawalat* (Lahore, 1972), p. 45.

۳۶. رک به:

Ahmad Raza Khan, *Tadbir-i-Falah-o Nijat-o Islah* (Bombay, n. d.) p. 7.

۳۷. همان، ص ۹-۷.

۳۸. رک به:

Hasan Raza Khan, *Maulana Ahmad Raza Khan as a Scholar of Islamic Jurisprudence*, Unpublished thesis, patna University, 1978.

۳۹. رک به:

Mohammad Masood Ahmad, *Fazil Barelvi aur Tahrik-i-Mawalat*, pp. 58, 62.

۴۰. رک به:

Mohammad Mian, *Majmua-i-Mazamin* (Ms) pp. 145-146.

محمد میان، همراه گزارش خود مقاله کوتاهی نوشت که در «الفقیه» امریتسر، در شماره ۵ ژانویه ۱۹۲۱، چاپ شد. ظاهراً او به منازعه حبیب‌الرحمان خان شروانی، صدراالصدور، ایالت

حیدرآباد، پاسخ گفته بود که علما باید ثابت کنند که آیا قرآن و حدیث به مسلمانان اجازه می‌دهد که رهبری مشرک را بپذیرند یا نه.

۴۱. عبدالباری، برای ایجاد پیوستگی میان هندوها و مسلمانان و صرفنظر کردن از حق ذبح گاو، تحت فشار شدید قرار گرفت. نامه‌های متعددی درین مورد به او نوشته شد. رک: Mohammad Mian, *Majmua-i-Mazamin* (Ms), pp. 46-58, 66-72, 157-162.

۴۲. احمدرضا خان نامه‌ای به محمد میان نوشت و او را از ماهیت مکاتبه با عبدالباری آگاه کرد. این مکاتبه، در هر حال، هیچ نتیجه‌ای نداشت. او برای آن که مکاتبه بیشتر را متوقف کند از پذیرفتن نامه پستی احمدرضا خان سر باز زد. احمدرضا خان این امر را به منزله پیروزی خود تلقی کرد زیرا عبدالباری میدان را ترک گفته بود. تمامی این واقعه در سپتامبر ۱۹۲۱ به صورت جزوه‌ای کوچک تحت عنوان "Haq Ki Fath-i-Mubin" انتشار یافت.

۴۳. محمد میان ریاست نخستین کنفرانس «جماعت» را که در سال ۱۹۲۱ در باریلی برگزار شد برعهده داشت، و خطابه ریاست کنفرانس را ایراد کرد. او پیرامون مسایل گوناگون، مانند، از هم پاشیدن «سلطنت اسلامی» ترکیه، حفاظت از اماکن مقدسه، احساسات مذهبی نسبت به جزیره العرب و بخصوص درباره حرمین شریفین، وضعیت عراق، سوریه، تهراس (Thrace) و غیره سخن گفت. دیگر مسایلی که او درباره آنها صحبت کرد عبارت بود از سبب اصلی رفجهای مسلمانان سراسر دنیا که بی‌اعتنایی و عدم توجه به شریعت بود؛ پیوستگی هندوها و مسلمانان و ادامه شورشهای قومی؛ رهبری هندویی مسلمانان؛ خلافت؛ عدم همکاری؛ سواراج و مقاصد واقعی آن.

۴۴. مقاصد جماعت به شرح زیر بود:

۱. اتخاذ معیارهای قانونی و سودبخش برای حفاظت از اماکن مقدسه و حمایت از سلطنت اسلامی و ترکهای ستمدیده.

۲. اتخاذ معیارهای قانونی برای دفاع از اسلام و مسلمین در مقابل حملات دشمنان خارج از دین، عموماً، و دفاع در برابر حملات دشمنان داخلی خصوصاً.

۳. رهنمونی مسلمانان به پیشرفتهای اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و اخلاقی و ارشاد آنان برای پیوند محکم به شریعت.

نخستین کنفرانس «جماعت انصار الاسلام» که در سال ۱۹۲۱ برگزار شد راه‌حلهای خاصی را تصویب کرد:

۱. دولت بریتانیا باید از سرزمینهای عربی خارج شود.
۲. دولت باید امکانات کافی را، برای کمک به ستمدیدگان سمیرنا (Smyrna)، در اختیار جماعت قرار دهد.

۳. فرستادن هیاتی برای برقراری اتحاد میان ترکها و اعراب. علاوه بر این، مفروض است که دولت «مسئولیت» هیات نمایندگان اعزامی به اعراب را برعهده گیرد.

۴. مسلمانان، باید که تمام مرافعاتی را که خود می‌توانند بر طبق موازین شرعی حل و فصل کنند از دادگاهها بیرون بکشند.

۵. اگر دولت، قانونی را عمومیت دهد که متناقض هر عرف اسلامی باشد، یا چنین معنایی از آن برخیزد، آن قانون باید اصلاح شود و باید کوشش به عمل آید که (وسیله مسلمانان)، به طرق قانونی، این مقصود حاصل شود.

۶. مسلمانان باید تجارت خود را گسترش دهند.

۷. مسلمانان باید بانکی از آن خود تاسیس کنند.

۸. بازرگانان و ثروتمندان مسلمان باید برای کمک به گسترش تجارت مسلمانان و

بر آوردن نیازهای حمایت از قلمروهای اسلامی، و دیگر نیازهای جامعه اسلام، صندوق اسلامی را تأسیس کنند.

۹. مسلمانان باید از مذهب اهل سنت و جماعت، که با اصول عقاید علمای اماکن مقدسه مطابقت دارد، پیروی کنند و آن را گسترش دهند.

۱۰. باید از طریق سخنرانی و نامه درباره تمام رفتارهایی که جنبه انحرافی دارد با مسلمانان سخن گفت.

قدرت دین در امور سیاسی مسلمانان هند

مشیرالعق

چرا مسلمانان ایالت‌های اقلیت هند بریتانیا و شاهزاده‌نشین به پاکستان رأی دادند؟ آیا نمی‌دانستند که خانه و کاشانه آنان نمی‌تواند در محدوده جغرافیایی خطه پاکستان آینده قرار گیرد؟ چرا، آنان بر این واقعیت یقیناً آگاهی داشتند: رهبران ناسیونالیست مسلمان به آنان گوشزد کردند که پس از تجزیه، چه دگرگونی در انتظار آنان است. بر آینده میراث اسلامی خود در هندوستان مستقل نیز آگاهی داشتند. برتر از این، بارها به مسلمانان یادآوری شد که همه آنان نمی‌توانند به پاکستان مهاجرت کنند و ناگزیرند که در وطن اجدادی خود و در کنار همان مردمی زندگی کنند که خواهان جدایی از آنان بوده‌اند. رأی‌دهندگان مسلمان ایالت‌های اقلیت از این قضایا آگاه بودند، با این وجود فتوای آنان به نفع پاکستان بود.

گزینش بسیاری از مسلمانان هندی ایالت‌های اقلیت ممکن است غیر منطقی و انتحاری به نظر آید. ولی آیا حقیقه همین‌طور بود؟ با این پرسش که چه چیز مسلمانان هند را وادار کرد تا به پاکستان رأی دهند، می‌توان جواب قانع‌کننده‌ای به این سؤال داد.

۲

در اوایل سده حاضر، مسلمانان هند به سه اردو تقسیم شدند: معدودی از آنان با جناح کنگره ملی هند همراه بودند؛ تعداد نسبتاً بیشتری از آنان که از سیاست‌های مکتب علی‌گره پیروی می‌کردند، با کسانی همراه بودند که مسلم لیگ سراسری هند را بنیان نهاده بودند. اکثریت آنان، در هر حال، با علما، که برای

هیچ یک از آن دو گروه سیاسی اهمیتی قابل نبودند، همراه بودند. به نظر انسان دخالت در سیاست از محرمات بود.

مولانا ابوالکلام آزاد (۱۸۸۸-۱۹۵۸)، به محض این که در فعالیتهای سیاسی گام نهاد، تشخیص داد که تا این گروه از نظر سیاسی برانگیخته نشود هیچ موفقیتی حاصل نمی شود. بنابراین، او استدلال می کرد که هدف اسلام صرفاً انجام مراسم اردواج، یا برگزاری آیینهای مذهبی تولد و مرگ نیست و کسانی را که عقیده داشتند که اسلام، در مسایل سیاسی، قادر به ارشاد آنان نیست به سخره می گرفت. ۱ مأموریت «آزاد» آن بود که مسلمانان را به نام دین سازمان دهد. بنا به گفته او:

«مفاهیمی را که کلمات ملت (قوم) و وطن برای بقیه مردمان دنیا دارد، کلمات «خدا» و «اسلام» برای مسلمانان به وجود آورده است. شما می توانید قلوب هزاران نفر را در اروپا به سادگی بایک کلمه ملت به هیجان در آورید، اما در مورد مسلمانان تنها کلمه همعراز برای این مقصود «خدا» و «اسلام» است.» ۲

ابوالکلام جوان با چنین عقیده ای، خود را غرقه دریای سیاست کرد. در نظر او دین و سیاست، از هم جدایی ناپذیر به شمار می آمدند. او در نهمین شماره هفته نامه خویش الهلال نوشت که:

«این سؤال که آیا مباحث سیاسی باید از آموزش دینی جدا باشد بسیار مهم است. اما، شما باید بدانید که این پایه واقعی است که ما قصد داریم تمامی بنای الهلال را بر آن استوار سازیم. اگر بگویید که طاق آن زیبا نیست ممکن است بکوشیم تا شکل آن را عوض کنیم، اما اگر شما می خواهید که سنگ میان طاق برداشته شود، در این صورت، ما نمی توانیم به میل شما تن در دهیم. اگر ما دین را از امور سیاسی جدا کنیم، هیچ چیز برای ما باقی نخواهد ماند.» ۳

آنچنان که از خود سرگذشتنامه او، تحت عنوان «هند آزاد می شود» [۱] (که پس از مرگش منتشر شد) برمی آید، مولانا آزاد زندگی سیاسی خود را به عنوان عضو یکی از احزاب انقلابی بنگال آغاز کرد. اما این دوره از زندگی او دوره کوتاهی بود. در طول تقریباً یک سال او روابط خود را با انقلابیون مستحکم یافت و در سال ۱۹۲۱ انتشار نشریه هفتگی متعلق به خود را با نام الهلال آغاز کرد. ۴

آزاد به حکومت پارلمانی اعتقاد داشت. آنچنان که خود او گفته است:

«اسلام، کلیه حکومتهای فاقد قانون اساسی و غیر پارلمانی را به منزله تجسم بزرگترین گناه بشر، می شناسد.» ۵

او می دانست که در چارچوب حکومت پارلمانی هند تنها می توان با همکاری هندوها و مسلمانان کار کرد و آنگونه که از نامه ای که در الهلال منتشر شد برمی آید، بسیاری از مسلمانان برداشت درستی از این موضع نداشتند. یکی از خوانندگان نوشت که:

[1] *India Wins Freedom.*

«امروز، سه طریق سیاسی پیش روی مسلمانان هند قرار دارد: آنان می‌توانند همانجا که هستند باقی بمانند (شاید منظور آن باشد که آنان می‌توانستند با خط مشی سیاسی سرسید همراه باشند) یا از روش معتدل هندوهای تبعیت کنند که حاضرند تحت حکومت بریتانیا، با حقوق ویژه‌ای که به آنان داده می‌شود، زندگی کنند؛ یا این‌که می‌توانند از گروه سیاسی سوم (هندوها) متابعت کنند، یعنی، از هندوهای آنارشستی پیروی کنند که می‌خواهند (بهارات ماتا) مادر هند را با کمک بمب و تپانچه از سلطه بیگانه رها کنند، لطفاً به ما بگویید، مایل هستید که ما از کدام یک از این جناحها پیروی کنیم، آن‌گاه که شما خط‌مشی خود را روشن کنید، ما تصمیم خواهیم گرفت که می‌توانیم باشما همراه شویم یا نه.»^۶

آزاد به این نامه چنین پاسخ داد:

«مسلمانان را نیازی به تبعیت از هیچ گروه سیاسی نیست. آنان، قرن‌ها دنیا را رهبری کرده‌اند و هنوز هم می‌توانند بکنند. تا زمانیکه ما از اسلام پیروی می‌کنیم، اجبار نداریم که در مسایل سیاسی از هندوها تبعیت کنیم... قرآن مخالف حکومت مطلقه است و به ما می‌آموزد که هیچ‌کس حق ندارد دیگران را در برابر خود وادار به تعظیم کند. حتی پیامبران مجاز نبودند به دیگران اجازه دهند که در برابر آنان کرنش کنند. بنابراین، هر قدرت یا حکومت دنیوی چگونه چنین حقی را داراست؟ پس، بر مسلمانان واجب است که برای آزادی خویش تلاش کنند، و تا زمانی که حکومت پارلمانی به آنان داده نشود نباید آرام بگیرند. این وظیفه دینی آنان است.»^۷

آزاد می‌دانست که در نظام پارلمانی، اقلیت معمولاً آسیب‌پذیر است؛ ولی اعتقاد داشت که مسلمانان هند نباید از این‌که در اقلیت هستند بترسند. زیرا زبان سیاست و زبان ارقام، دو چیز متفاوت است. ممکن است، گروهی برحسب تعداد اعضای خود در اقلیت باشد ولی از نظر اهمیت سیاسی الزاماً در اقلیت نباشد. در مسایل سیاسی، اقلیت، گروهی است که از قدرت محافظت خود در برابر گروه بزرگتر برخوردار نباشد.^۸

آزاد متقاعد شده بود که بدون مذهبی کردن سیاست، قادر نیست همکیشان خود را به مشارکت در مسایل سیاسی وادار کند. این امر از دوره اولیه زندگی سیاسی او آشکار می‌شود. او، پس از آن‌که سیاستمداری هوا مضرب شناخته شد، دست به ایجاد نوعی حزب اسلامی (با تشکیلات مخفی) زد. این حزب که به عنوان حزب‌الله شهرت یافت در باطن گروهی سیاسی بود که پوششی از مذهب بر او کشیده شده بود.^۹ این حزب، عمر کوتاهی داشت، اما خط‌مشی آینده امور سیاسی مسلمانان را معین کرد. بر همگان آشکار نیست که بسیاری از مسلمانان پنجاب، آزاد را به عنوان رایزنی روحانی پذیرفته، و با او بیعت کرده بودند. آنان، با این عمل، خود را متعهد به استوار ساختن حکم امام خویش، که کسی جز آزاد نبود، کردند. آزاد، با یادآوری تعهدات آنان، در سال ۱۹۲۱ نامه‌ای برایشان نوشت و از آنان

خواست که:

۱. خرید، فروش و استفاده از کالای خارجی را متوقف سازند و لباس‌هایی را بپوشند که از مواد داخلی تهیه شده باشد.
۲. برای استقلال کشور خود، که آیندهٔ خلافت اسلامی و کشورهای مسلمان با آن پیوند نزدیک دارد، بکوشند.
۳. خود را با هندوها یکی بدانند، و از هر آنچه که این اتحاد را به مخاطره اندازد اجتناب ورزند.
۴. و کسانی که این دستورها را ندیده بگیرند باید خود را از قید بیعت او خارج بدانند.^{۱۰}

بدین ترتیب امور سیاسی تطهیر شد. توده‌های مسلمان وادار شدند که برای حل مسایل سیاسی به استدلالات دینی توجه کنند تا دلیلی بر اشتراک خود در جنبشهای خلافت و عدم همکاری داشته باشد. در آن زمان بود که هیچ‌یک از رهبران مسلمان نمی‌توانستند پشتیبانی توده‌های مسلمان را بدون کمک دین به حساب آورند. حتی رهبری همچون محمدعلی ناچار شد که به لباس روحانیت درآید و ریش بگذارد تا این‌که حسن‌نیت خود را به‌عنوان «مولانا»، که در حقیقت، «مولانا» نبود، اثبات کند. رایزن روحانی او، مولانا عبدالباری، افتخاراً، به او لقب مولانا اعطا کرده بود. در دوران جنبش خلافت، هر حرکتی برحسب فتوایی انجام می‌گرفت. ابوالکلام آزاد^{۱۱} و دیگر علما کوشیدند با نقل قول از قرآن و حدیث، مسلمانان را متقاعد کنند که هرآن‌کس که به نهضت خلافت کمک نکند از وظایف دینی خود طفره می‌رود.^{۱۲} علما از مسلمانان خواستند که، نه به‌عنوان سلاح سیاسی و اقتصادی، بلکه به‌منظور اجرای دستورات شریعت، کالای خارجی را تحریم کنند.^{۱۳} در حدود همین ایام، رهبران مسلمان داستان هجرت را به مرحلهٔ عمل درآوردند. فتوایی صادر شد مبنی بر اینکه مسلمانان هند به‌جز ترك دارالحرب هیچ راه دیگری پیش روی خود ندارند. آنان که می‌خواهند واجبات اسلامی خود را اجرا کنند، مجبورند که هند را ترك گویند.^{۱۴}

نباید این فتواها را دست‌کم گرفت، زیرا در زمان صدور، تأثیر فوق‌العاده‌ای بر مسلمانان داشت و کسانی که مورد خطاب بودند آنها را جدی می‌گرفتند. بریگز (Briggs) نامی، که به‌احتمال زیاد یکی از شهروندان انگلیس بوده است، ضمن تفسیر واقعهٔ هجرت، در سال ۱۹۳۰ نوشت:

«واکنش چشم‌گیری به فتوای هجرت نشان داده شد... عمده از سند و از ایالت مرزی شمال غربی، زنان و مردان، پیش از آنکه عازم کابل شوند به تدریج در پیشاور تجمع کردند... در مقام مقایسه، تنها معدودی از شهرنشینان به نهضت هجرت پیوستند، حال آنکه صفوف مهاجرین، بیشتر، از روستاها آمدند... همهٔ اعضای خانواده‌ها و درموردی تمام ساکنان روستاها... تعدادشان را متغیر، بین پانصد هزار تا دو میلیون، تخمین زده‌اند. تخمین اخیر، بطور یقین، اغراق‌آمیز است،

اما در اینکه، شماره آنان از تخمین کمتر به مراتب بیشتر بود، جای تردید نیست. «۱۵ نه تنها کسانی که می‌خواستند مسلمانان در تلاشهای سیاسی مشارکت کنند، بلکه آنان هم که سعی در قطع پیوند مسلمانان با هندوها، در برابر حکومت بریتانیا را، داشتند، از قدرت دینی استعانت جستند. مولانا آزاد در ترجمان القرآن خود، در تفسیر کلمه نفاق، آن علمایی را که برحسب ادراک خود از اسلام، با حرکت او برای سیاسی کردن توده‌های مسلمان، مخالفت می‌کردند، به باد انتقاد گرفت. وی به‌زبانی نسبتاً تند نوشت:

«شما باید که پاره‌ای از فتاوی‌ علمای را که در آن اعلام کرده‌اند که مسلمانان نباید به احزاب سیاسی ملحق شوند، خوانده باشید. علت صدور این فتواها آن بود که در جلسات اینگونه احزاب آدمی ناگزیر از تماس با زنان بی‌حجاب غیر مسلمان می‌شد که ممکن بود فتنه بیافریند. همچنین (در این فتواها) گفته می‌شود که آن جلسات معمولاً در اوقات نماز برگزار می‌شد و اتفاق می‌افتاد که مسلمانی از نماز گزاردن در وقت مقرر غافل بماند.» ۱۶

احتمالاً، اظهارات بالا اشاره به نوشته‌های مولانا اشرف‌علی تهرانی (۱۹۴۳-۱۸۶۲) است. ۱۷ مولانا، در زمینه بیرون‌راندن بریتانیاییها، که اهل کتاب به شمار می‌رفتند، مخالف اتحاد با هندوها بود. او عقیده داشت که، اسلام ایجاد جبهه‌ای متحد علیه بریتانیاییها را برای مسلمانان مجاز نمی‌شمارد، زیرا مسلمانان، در قالب اقلیت، قادر نیستند که مانع تسلط هندوها بر امور سیاسی مسلمانان شوند. ۱۸ از اینرو، او با فتوای خود مسلمانان را وادار کرد تا از کنگره برکنار بمانند. ۱۹.

۲

در شامگاه استقلال، وضعیت جالبی پیش آمد. پیش از آن، بعضی از علمای بزرگ، جمعیت علمای هند را، که در سال ۱۹۱۹ تأسیس شد، سازمان داده بودند. آنان ناسیونالیست بودند و از هندوستان متحد طرفداری می‌کردند. در هر حال، مسلم‌لیگ توانست که بخشی از علمای را، که تحت رهبری مولانا شبیر احمد عثمانی (۱۸۸۷-۱۹۴۹)، اهل دیوبند بودند و در سال ۱۹۴۵ جمعیت علمای اسلام را تشکیل دادند، به سوی خود جذب کند. اکنون، هر گلوله‌ای که از سوی دین به طرف حکومت بریتانیا آتش می‌شد به نیروهای ناسیونالیست نیز اصابت می‌کرد. همان منطقی که علمای ناسیونالیست برای سازمان دادن مسلمانان علیه حکومت بیگانه مورد استفاده قرار دادند به وسیله رقبای آنان علیه خود ایشان به کار برده شد. میاز این دو گروه از علمای هیچ تفاوت اساسی دیده نمی‌شد؛ آنان تنها در مورد پیوستن به لیگ یا به کنگره باهم تفاوت داشتند. از این تفاوت که بگذریم، هر دو گروه برداشت مشترکی از امور سیاسی داشتند. هر دو، برای توجیه موضع خود، بر یک

منبع اصلی واحد، یعنی شریعت، متکی بودند. در هر حال، علمای ناسیونالیست، به تدریج این زمینه را رها کردند و موضعی دفاعی گرفتند. در سال ۱۹۴۵، مفتی محمد شفیع، مفتی اعظم دارالعلوم دیوبند که یکی از حامیان مسلم لیگ به شمار می‌رفت علمای ناسیونالیست را به خاطر حضور در جلسات کنگره که در آنجا به پرچم کنگره سلام می‌دادند و سرود شرك آمیز باند ماتارام را می‌خواندند مورد انتقاد قرار داد. مولانا محمد میان، دبیرکل جمعیت ناسیونالیست علمای هند با لحنی نسبتاً توجیهی - آمیز پاسخ داد که حتی اعضای مسلم لیگ نیز باید به پرچم آنان احترام بگذارند. افزون بر این، او خاطر نشان کرد که برای اعضای کنگره الزام آور نیست که سرود باند ماتارام را بخوانند یا نسبت به پرچم ادای احترام کنند، و خود، در طول شانزده سال همکاریش با کنگره این کار را انجام نداده است. ۲۰ این پاسخ نتوانست تردیدهایی را که در افکار مسلمانان به وجود آمده بود برطرف سازد، بخصوص به این علت که علمای مسلم لیگ سرگرم طرح دوباره فتواهایی بودند که مولانا اشرف علی تهرانوی و دیگران برای بی‌اعتباری کنگره صادر کرده بودند.

علمای ناسیونالیست به توجیه موضع سیاسی خود برپایه شریعت اسلام ادامه دادند. مولانا حسین احمد مدنی کوشش کرد که تئوری ملت واحد را با کمک گرفتن از قرآن و حدیث ثابت کند، ۲۱ و همپای او، مولانا محمد میان، رساله «هند ما و عظمتش» را نوشت و بیان کرد که در سرزمین هند بود که آدم از آسمان هبوط کرد؛ از این رو سراسر هندوستان سرزمینی اسلامی است و تجزیه آن پسندیده نیست. ۲۲ در حین انتخابات عمومی سال ۱۹۴۵، علمای ناسیونالیست با عصبانیت از رای دهنندگان مسلمان خواستند تا به نفع پاکستان رای ندهند. پاکستان، به معنای ترك مساجد، زیارتگاهها و شبانه‌روزی‌های دینی و مراکز فرهنگ اسلامی بود. يك فرد مسلمان نباید اجازه دهد که اینها ویران شود. ۲۳ مولانا شبیر احمد عثمانی در مقام مقابله پاسخ داد که:

«همه می‌دانند که پیامبر، هنگام هجرت از مکه به مدینه، عبادتگاههای مکه را با خود نبرد. پیامبر چنین کرد زیرا که می‌خواست مدینه را به پاکستان مبدل کند.» ۲۴ به این ترتیب، تقاضای علمای ناسیونالیست ابتدا نتوانست با منازعه علمای مسلم لیگ که جسورانه ادعا می‌کردند که وظیفه دینی هر مسلمان فدا کردن خود به خاطر برادران مسلمان خویش است، مقابله کنند.

همچنان که مشاهده کرده‌ایم، علمای ناسیونالیست همواره از مسلمانان هند می‌خواستند که خود را فدای دین نکنند. در سال ۱۹۲۰، هزاران نفر از مسلمانان از هند مهاجرت کردند، زیرا علماء آنان را معتقد کرده بودند که انجام این کار وظیفه دینی آنان است. در حین جنبش عدم همکاری، بسیاری از قضات مسلمان از مشاغل قانونی خود دست کشیدند، و دیگران، کالای خارجی را تحریم کردند، تنم به این علت که تئوری عدم همکاری به عنوان نظریه‌ای دینی ارائه شد. اگر چه هیچ چیز نمی‌توانست در آن زمان مانع مسلمانان از اجرای وظایف دینی خود شود، اما

آنان، در آن زمان بیش از دو راه در برابر خود نداشتند: جدا نشدن از مساجد، زیارتگاهها، شبانه‌روزیهای دینی، و مراکز مشهور فرهنگ و تمدن خود در هند و یا کمک کردن به تشکیل کشوری جدید که طبق شریعت سازمان داده و اداره شود. اکثریت عظیمی از مسلمانان راه دوم را برگزیدند که می‌پنداشتند «حکومت‌خداوند» است.

پانوشتها

۱. «الهیال»، ۹ اکتبر ۱۹۱۲.

۲. همان، ۱۵ اکتبر ۱۹۱۲.

۳. همان، ۸ سپتامبر ۱۹۱۲.

۴. رک به:

Azad, *India Wins Freedom*, (Bombay, 1959), p. 5.

۵. «الهیال»، ۲۷ ژوئیه ۱۹۱۲.

۶. همان، ۸ سپتامبر ۱۹۱۲.

۷. همان.

۸. رک به:

Abul Kalam Azad, "Presidential Address, 53 rd Session of the Indian National Congress", in Riazul Karim, (ed.) *Muslims and the Congress, A Symposium of Addresses of the Muslim Presidents of the Congress from 1885 to 1940*, (Calcutta, 1941), pp. 265 ff.

۹. برای بررسی جزئیات درباره «حزب‌الله» نگاه کنید به بخش پنجم (The Party of God) از کتاب من به نام:

Muslim Politics in Modern India, (Meerut, 1970).

۱۰. رک به:

Ghulām Rasul Mihr. *Naqsh-e-Azad*, (A Collection of Azad's letters) (Lahore, 1959), pp. 343-345.

۱۱. رک به:

Azād, "Khutbah Sadārat: Benga! Khilafat Conference, 1920, in *Khutabāt-e-Āzād*, (Delhi, 1959), pp. 55-106.

۱۲. رک به:

Abdul Majid Budayuni, *Dars-e-Khilafat*, (1st ed., 1920. 5th reprint, Meerut, n. d.) p. 44.

۱۳. رک به:

Mawlana Mahmud Hasan, *Tarik-e-Mawālāt*. (Bijnor, 1919). p. 36.

نیز نگاه کنید به:

Muttafaqah fatawa ulama-e-Hind, (in Connection with non-Cooperation movement, signed by 118 ulamā) (Meerut, 1920).

۱۴. رک به:

Gulām Rasul Mihr (ed.) *Tabarrukat-e-Āzād*, (Lahore, 1959), pp.

203-206. Reproduced from weekly Ahl-i-Hadis (Amritsar, July 30, 1920).

۱۵. رک به:

F. S. Briggs, "The Indian Hijrat of 1920" in Moslem World, vol. xx, No. 2, 1930, pp. 164-168.

نیز مقایسه کنید با:

P. B. Sitaramayya, *The History of the Indian National Congress: 1885-1935*, (Madras, 1935), p. 336.

۱۶. رک به:

Azād, *Tarjumān al-Qur'an* (Lahore, 1936), vol. 11, pp. 95-96.

۱۷. مقایسه کنید با:

Muāmalāt-al-Muslimin fi Mujādalāt-a-Ghairil-Muslimin. (in Urdu); a Collection of questions and their answers by Mawlānā Ashraf Ali Thanwi, first published in his journal *An-Nur*, (Thana Bhawan 1349/1930) vol. x., No. 11, reproduced in his *ifādāt Ashrafiyah dar Masāil-i-Siyāsiyah*, ed. Mufti Mohammad Shafi (Deoband, 2nd ed., 1365/1945), pp. 21-34.

۱۸. همان، ص ۲۷.

۱۹. مقایسه کنید با:

Mawlānā Ashraf Ali Thanwi, et al., *Muttafaqah Fatwā* (Delhi, 1930);

نیز:

Musalmān awr Civil nafarmanī ke mutaliq shari fatwā (Lucknow, n. d.).

۲۰. مقایسه کنید با:

Mawlana Mohammad Miyān. *Kashf al-Ghawāyah, an ilwaqāyah yani (Mawlānā) Mohammad Shafi Ke Risalah, Congress awr Muslim League pur Tasarah* (Delhi, 1946), pp. 42-45.

۲۱. رک به:

Talut (ed.). *Nazariah Qawmiyat* (Dera Ghazi Khān, n. d.).

۲۲. رک به:

Mawlānā Husain Ahmad Madni, *Hamara Hindustān awr uske Fazail* (Delhi, 1941).

۲۳. همان، ص ۱۱.

۲۴. مقایسه کنید با:

Mawlānā Shabbir Ahmad Usmani, Usmani, *Hamara Pakistan*, included in his *Khutbah-a-Sadarat Suba Punjab Jamiyat Ulama-e-Islam* (Lahore, 1946) pp. 47-49.

فہرست اسامی اشخاص، کتابہا، قبائل، مکانہا، احزاب، مکتبہا

آفتاب احمد خان، ۱۹	آ
آفریقا، ۶، ۶۹	آپارٹاسر، ۱۲۱
آقاخان، ۵۶، ۹۱	آتاتورک ۛ مصطفیٰ کمال پاشا
آکسفورد، ۵۱، ۱۱۸، ۱۲۴، ۲۳۸، ۲۹۶	آثار الصنادید، ۹۴
آل اینڈیا ہندومہا سبھا ۲۲۳، ۲۵۷	آجاج نواہید، ۵۰
آلمان، ۶، ۶۰، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹	آچاریا پرافولاچاندراروی، ۱۴۶
۱۱۰، ۱۱۵، ۱۱۶، ۳۲۲	آر. اس. اس، ۲۱۱
آلمانہا ۸۲، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶	آرام، احمد ۳، ۸
آمباپرشاد، ۱۰۰	آرندلیج پھارت، ۳۳۹
آمبالا، ۲۹۰، ۲۹۲، ۲۹۹	آروی، ۲۵۸
آمییکا چاران، ۲۱۶	آریادھارم، ۲۳۸
آمریکا ۱۰۹، ۱۶۱، ۳۲۶	آریاساماج، ۱۶۱، ۲۱۶، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۳۸
آناطولی، ۴۱	۲۹۴، ۳۲۵، ۳۶۴، ۳۶۶
آنکارا، ۱۶۳	آریاوارتا ۲۲۰
	آزاد ۛ ابوالکلام آزاد
الف	آسام، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵
ابانی موکھرجی، ۱۱۰	۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳
ابراہیم (امام مسجد موسانیہ)، ۱۳۰	۲۷۵، ۳۰۰، ۳۰۴
ابن سعود، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶	آستانہ مقدسہ رضوی، ۸
ابوالبرکت (سید) ۳۷۰	آسیا، ۵۳، ۶۰، ۶۹، ۷۵، ۱۹۵
ابوالحسن سجاد، ۸۵	آسیای مرکزی، ۷۵، ۱۹۵، ۳۴۶
ابوالکلام آزاد، ۴، ۱۱، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۵۵	آصف علی، ۱۲۵، ۲۳۵

احمدی، ۲۱۵	۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸
احیای فکر دینی در اسلام، ۳۵۴	۶۹، ۷۲، ۷۴، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵
ادانل، ۳۵	۸۷، ۸۸، ۹۱، ۹۳، ۹۴، ۹۶، ۹۸
ادرنه (آدریانوپول) ۲۳	۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴
ادیان و مکتبهای فلسفی هند،	۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵
(داریوش شایگان)، ۹۹، ۷	۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۸، ۱۲۹
اردن، ۷۹	۱۶۱، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۸۴، ۲۹۵، ۳۳۳
اروپا ۴۳، ۵۶، ۶۳، ۷۴، ۷۸، ۷۹، ۹۴	۳۳۵، ۳۵۲، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۹
۳۲۸، ۳۷۶	اپارنایاسو، ۱، ۱۲۱
اروپائیها، ۷۹، ۹۱، ۱۴۵، ۲۷۵، ۳۰۴، ۳۰۵	اتاوه، ۱۷۵، ۲۲۲
اره، ۳۶۷، ۳۷۱	اتحادیه ملی مرکزی پیروان محمد، ۲۷۳
استانبول، ۲۳، ۲۸، ۷۸	اتحادیه هند، ۱۹۱
استفنسن، ۳۰۷	اتوک، ۲۹۲
اسدآبادی، سید جمال الدین - افغانی، سید	اته (ناحیه) ۳۳، ۳۷۲
جمال الدین	اجمر، ۳۷۱
اسرائیل ۳۹، ۳۲۸	اجمل خان، محمد علی، ۱۱، ۲۰، ۴۲، ۱۳۰
اسکاتلند، ۳۳۲	۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۶، ۲۹۵
اسکاتلندیها، ۳۲۹	اجمیر، ۲۸
اسکندر مقدونی، ۳	اجود هیانات کنزرو، ۲۳۶
اسکندر میرزا، ۷۲	احسان الله، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۰۷
الاسلام (روزنامه بنگالی) ۲۱۵	احمد، ابوالمنصور ۳۱۲
اسلای فرانک سر، ۲۶۰	احمدخان (سر، سید)، ۴، ۵۷، ۵۸، ۵۹
اسماعیل حسن (سید) ۳۶۶	۶۰، ۶۱، ۶۲، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳
اسمیت دانلپ، ۳۵	۲۳۲، ۳۴۰، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳
اسمیت، ۳۱، ۳۶۳	۳۶۹، ۳۷۷
اشرف الدین (مولوی) ۲۸۲	احمد رضا خان، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۱۲۳، ۳۶۳
اصطفا کریم ۱۳۲	۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹
اعتدالیها، ۹۰	۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳
اعظم آباد، ۳۷۰	احمد سعید (مولوی) ۲۵، ۱۳۰
اعظم آبادی، عبدالرشید، ۳۷۱، ۳۷۰	احمد شاه درانی، ۱۲۱
اعظم گره، ۲۳، ۲۴، ۲۲۳، ۳۷۱	سید احمد شهید ۳۵۸
اعلام الاعلام بان هندوستان دارالاسلام ۳۶۶	احمد یار خان دولتانه ۲۸۸

امین الحسین، ۴۴	افادات اشرفیہ در مسائل سیاسہ ۳۸۲
امینیہ ۱۲۵	افغانستان، ۷۵، ۷۵، ۸۰، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸
انجمن اسلامیہ، ۳۰۶	۱۱۵، ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۳۲
انجمن اسلامیہ آسام، ۱۳۹	افغانہا، ۷۰، ۱۲۱
انجمن اسلامیہ غازی پور، ۲۰	افغانی، سید جمال الدین، ۸۳، ۳۶۳
انجمن جمعیت العلماء، ۴۳	اقبال، ۱۱، ۳۵۲، ۳۵۳
انجمن خدام کعبہ، ۱۹، ۱۱۴، ۱۳۰، ۱۳۳	اکبرشاہ، ۸۰، ۱۹۳، ۲۰۲، ۲۰۷
۳۷۲، ۳۶۶، ۱۳۴	اکوت، ۲۵۸
انجمن دفاع از مسلمانان ۱۳۹	اکولا، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۳
انجمن علمای بحر العلوم فرنگی محل، ۲۰، ۲۲	اکہارا، ۲۵۶، ۳۰۸، ۳۰۹
انجمن ولایات متحدہ، ۲۳	اگرا، ۱۸۵، ۲۲۳، ۳۷۱
انجمن کاشی ویدیاپیت ۳۳۶	اللہ آباد، ۳۲، ۱۲۴، ۱۳۶، ۱۸۶، ۲۲۰
انجمن محمدی درہ آسام، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱	۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸
انجمن محمدی ملی مرکزی، ۱۳۹	۲۳۹، ۲۵۴، ۲۷۴
انجمن مردم اللہ آباد، ۲۲۲	اللہ بخش، سرکار، ۲۸۴
انجمن معین التعلیم ۱۲۶، ۱۳۳	الطاف حسین حالی، ۱۱
اندرکیلا ۳۰۴	امارندرا چاترجی، ۱۱۰
انصار الاسلام، ۳۳	امام باقر (ع)، ۸۴
انصاری، ابراہیم، ۴۹	امام حسن (ع)، ۱۹۱
انصاری، عزیز، ۱۲۲	امام حسین (ع)، ۱۶۴، ۱۹۱
انصاری، مختار احمد، ۱۱، ۲۰، ۴۲، ۱۲۵	امیراطور عثمانی ۵۳، ۵۵، ۵۶
۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۶۱، ۱۶۹، ۱۷۰	امیریالیسم ۲۲، ۴۶، ۶۰، ۷۱، ۷۲، ۷۹، ۸۶
۲۲۷، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۳۵	امتیاز احمد، ۳۴۰
۳۷۰	امجدیہ، ۳۶۸
انگلستان، ۳۸، ۳۹، ۴۴، ۵۳، ۵۶، ۶۲، ۸۱	امراواتی، ۲۵۲، ۲۶۷
۹۰، ۹۱، ۱۱۲، ۱۳۴، ۱۶۱، ۱۶۳	امر، ۲۴۶
۱۶۶، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۸۴	امرناٹ چوہرا، ۲۹۰
۲۳۲، ۳۲۲	امریتسر، ۵۱، ۱۴۰، ۱۵۹، ۱۶۶، ۲۳۸، ۲۹۱
انگلیسہا، ۲۱، ۲۸، ۳۸، ۴۰، ۸۱، ۸۲، ۹۷	۲۹۲، ۳۷۲
۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۷	امویہا، ۷۸
۱۵۹، ۳۱۲	امیر الشریعہ، ۸۵
اندمات ۸۸	امیر علی (سید)، ۱۱، ۶۰

باقرگنج ، ۲۸۰ ، ۳۰۶	انوشیلان (حزب) ۹۸ ، ۹۹ ، ۱۰۵ ، ۱۱۰
بالاکوت ، ۳۵۰	۱۱۱ ، ۱۱۶
بال رامپور ، ۲۱۶	انیل سیل ، ۳۲۳
بالفور (بیانیه) ۳۸ ، ۳۹ ، ۴۰ ، ۴۱ ، ۴۵	اوتراپردیش (ایالت) ، ۲ ، ۲۷ ، ۳۳ ، ۱۸۰
بالفور ، آرتور جیمز ، ۳۸ ، ۳۹	۳۲۱ ، ۳۶۸
بالکان ، ۲۳ ، ۶۱ ، ۶۳ ، ۹۷ ، ۱۰۳ ، ۱۲۷	اودانل ، اس. پی ۱۴۵
۱۲۹ ، ۱۶۹	اوده ، ۱۸۵ ، ۱۹۴ ، ۳۱۴
بال کریشنا بهات ، ۱۹۱ ، ۱۹۴ ، ۱۹۷ ، ۲۰۳	اورشلیم ۴۳ ، ۴۴ ، ۵۰
بال کریشنا شارما ، ۱۷۸	اوروبیندوگوس ، ۹۹ ، ۱۰۷ ، ۲۰۶ ، ۲۰۷ ، ۲۱۲
بال کریشنا شتورام مونجی ۲۲۸	۲۱۴ ، ۲۱۵ ، ۲۲۰ ، ۲۲۱
بال موکوند گوپتا ، ۱۹۱ ، ۱۹۷ ، ۲۰۳	اورپسا ، ۲۷۵ ، ۲۷۸
بالیا ، ۱۷۵ ، ۱۹۱ ، ۱۹۴	اورنگ آباد ، ۱۳۶
بامان باریا ، ۵۱	اورنگ زیب ، ۱۵ ، ۱۲۱ ، ۱۹۳ ، ۱۹۸
بانرجی ۲۹۶	ایتالیا ، ۱۸ ، ۵۳ ، ۶۰ ، ۶۲ ، ۱۰۳ ، ۱۲۷
بانکورا ، ۲۸۰ ، ۳۱۰	۲۱۲
بانکیم چاندرا ، ۸۸	ایران ۵۵ ، ۵۷ ، ۷۵ ، ۱۰۰ ، ۱۰۱
بانکیم چاترجی ، ۲۰۵ ، ۲۰۶	ایرلندیها ، ۲۱۲ ، ۲۱۷ ، ۳۲۹
بارویی ۳۱۲	ایروین ، ۴۴
بانیها ۲۶۶	
بایوم کش چاکراواتی ، ۲۸۷	ب
بیرجاتین ۱۰۵ ، ۱۰۹	بابرشاه ، ۹۹ ، ۱۲۱ ، ۱۳۶ ، ۱۹۳
بحارا الانوار ، ۸	باتلر ۱۲۴ ، ۱۲۸ ، ۱۳۵ ، ۱۳۶
بخارا ، ۱۳۶ ، ۳۴۵	بارابانکی ، ۱۷۵ ، ۱۷۶ ، ۱۷۷
بدرالدین طیب چی ۲۳۶	باردولی ، ۲۸ ، ۱۰۸ ، ۱۴۲
بدرالدین غلام حسین ه. ن ملک ۲۴۶	بارودا ، ۱۲۴
برادران علی ۴ ، ۲۵ ، ۲۷ ، ۳۸ ، ۴۲ ، ۴۵	بارون سی. اس ۱۲۸
۱۰۸ ، ۱۳۱ ، ۱۴۶ ، ۱۶۲ ، ۱۶۴ ، ۱۶۸	باری سال ، ۱۱۰ ، ۳۱۰
۱۷۰ ، ۱۷۲ ، ۲۳۳ ، ۲۳۵ ، ۲۵۳ ، ۳۶۷	باریلی ، ۲۰ ، ۳۳ ، ۱۲۳ ، ۲۲۵ ، ۳۶۳ ، ۳۶۷
برار (ایالت) ۲۴۳ ، ۲۴۴ ، ۲۴۶ ، ۲۴۷ ، ۲۴۹	۳۶۹ ، ۳۷۰ ، ۳۷۳
۲۵۱ ، ۲۵۲ ، ۲۵۹ ، ۲۶۱ ، ۲۶۲ ، ۲۶۳	باریندرا ، ۱۰۷
۲۶۴ ، ۲۶۵ ، ۲۶۷	باریلیها ، ۳۶۳ ، ۳۶۴ ، ۳۶۵ ، ۳۶۷ ، ۳۶۹
براهموساما ج ۸۸	۳۷۰

برہمائی ۱۹۵	بریگز ۳۷۸
بریہوم، ۳۱۵	بریلوی، سیداحمد، ۸۵
برزین مسعود ۷	بریلوی، احمدرضا، ۳۷۱
برکت اللہ ۱۵۵	بغداد، ۶۵، ۷۸
برکتی ۳۶۸	بگہایی تولا، ۳۱۱، ۳۱۴
برکتیہ (خانقاہ)، ۳۵۳، ۳۶۸، ۳۷۲	بل (جامعہ شناس) ۳۲۸
برلین ۱۵۹، ۱۱۵، ۱۱۱	بلژیک، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۸
برمہ ۳۵۵	بلشویک، ۹۷، ۹۸، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱
برنی ضیاء الدین احمد ۱۲۵	۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵
برومفیلڈ، ۳۱۵	بلغارستان ۲۳
برہان پور، ۲۵۸	بلندشہر، ۲۱۶
برہما پوترا، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴	بلوچستان ۹۵
۱۴۸، ۱۴۶	بمبئی، ۲۱، ۴۵، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۶۱، ۹۴
برہما ۲۵۶	۹۹، ۱۰۰، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۳۹، ۱۶۲
برہمن، ۱۶۴، ۲۲۵، ۲۲۴، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲	۱۶۳، ۱۶۶، ۲۳۰، ۲۴۵، ۲۵۰، ۲۶۱
۲۵۵، ۲۶۲، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۳۱۲	۲۶۹، ۲۷۵، ۲۷۸، ۳۰۴، ۳۰۵
۳۱۳، ۳۳۷	بنارس، ۱۴۹، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۰۳، ۲۲۵، ۲۳۲
بریتانیا، ۴، ۵، ۱۴، ۲۳، ۲۵، ۲۹، ۳۳، ۳۷	بنسن، آلفونسو آریل، ۴۷
۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵	بنگال، ۶، ۲۳، ۳۸، ۴۵، ۵۴، ۵۷، ۷۱، ۸۰
۴۶، ۴۸، ۶۷، ۶۹، ۷۲، ۷۳، ۷۵	۸۸، ۹۲، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲
۸۰، ۸۱، ۸۲، ۹۱، ۹۲، ۹۷، ۱۰۱	۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴
۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۵	۱۱۶، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۵۳
۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴	۱۶۲، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۲، ۲۱۰، ۲۱۵
۱۳۵، ۱۳۶، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲	۲۳۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶
۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۸۳	۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳
۱۸۴، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۴، ۲۰۰، ۲۰۱	۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۶
۲۰۳، ۲۰۸، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۵	۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۰۷
۲۴۳، ۲۴۵، ۲۶۵، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۸۵	۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۴۹، ۳۶۰
۲۸۸، ۲۹۱، ۳۰۱، ۳۰۷، ۳۲۱، ۳۲۴	بنگال شرقی، ۲۳، ۱۲۶، ۱۲۷
۳۲۹، ۳۳۳، ۳۳۶، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۶۰	بنگلادش ۳، ۷۲
۳۶۶، ۳۶۷، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۳، ۳۷۵	بوپال ۱۳۲، ۲۶۴
۳۷۹	بوٹام، ای، دہلیو، ۱۴۱، ۱۴۴

بیرلا، جی. دی. ۲۲۴، ۲۲۵	بودا، ۲۲۹
بیزانس، ۸۹	بودائی، ۱۶۴
بیسوا، ۲۵۸	بودائیزم ۳۳۲
بی. سی. پال، ۲۰۶	بودایون، ۳۶۳، ۳۶۹، ۳۷۱
بیگ ۳۳۷، ۳۵	بورا (بازار) ۳۰۹
بیگم حسرت موهانی، ۱۳۱	بوردوان، ۲۸۰
بیلاینتی، ۱۴۴	بوگره (ناحیه) ۲۸۰
بیندر لئونارد، ۳۱	بوهره‌ای، ۲۴۶، ۲۶۶
بین‌النهرین ۵۳، ۵۵، ۷۵	بهدار پرومودچاندرادوتا، ۱۴۱
بینی پراساد، ۲۱۶	بهایی پارماناند، ۲۲۴
بیهار، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۸۵، ۱۳۶، ۱۴۴	بهوپال، ۲۶۹
۲۷۵، ۲۷۸، ۳۷۰، ۳۷۱	بهات، ۲۰۰
بیهارواوریسا، ۲۷۵	بهدرالوک، ۱۰۹، ۱۴۷
بیهاری، سلیمان اشرف، ۳۷۰	بهدرپور، ۳۵۹
بیهاری، سید ظفرالدین، ۳۷۰	بهارات دهارمامها ماندال ۱۹۹
بیهاری، شاه غلام محمد ۳۷۰، ۳۷۱	بهارات ماتا، ۳۷۷
ع	بهارات وارشا، ۱۹۹
پ	بهاتیاها، ۲۳۰
پاپ ۶۶	بهاگالیور ۱۰۵
پاتان ۱۲۲، ۱۳۵، ۳۰۶	بهاگاواد ۹۹
پاتل، وابهبای، ۱۶۸	بهاگوان داس، ۵۰
پارتابی، ۲۰۷	بهانگیها، ۱۲۲
پارسیها ۹۲، ۱۱۹	بهاوانی، ۲۲۱
پارگاناس، ۲۸۰	بهمنیه (سلسله سلاطین دکن) ۲۴۴
پاریس، ۶۲، ۱۸۸	بهوشان رای ۲۸۴
پاکستان، ۳، ۴، ۳۵، ۷۲، ۹۳، ۱۳۷، ۱۷۹	بی - امان، ۱۳۱
۲۳۵، ۲۳۷، ۲۶۴، ۳۲۶، ۳۳۴، ۳۳۵	بی‌پان چاندرا، ۱، ۲۰۵
۳۵۵، ۳۷۵، ۳۸۰	بی‌پین چاندراپال، ۱۴۱، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۴
پان اسلامیسیم ۱۱، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۳۲	۲۱۵، ۲۲۱، ۲۲۵، ۲۳۷
۳۳، ۳۷، ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۵۴	بی‌پین گان گولی، ۱۱۰، ۱۱۶
۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۷۱، ۷۲	بیجنور، ۲۲۴
۷۹، ۸۲، ۸۴، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱	بیرب هوم، ۲۸۰

پیونا، ۱۸۱، ۲۳۰	۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۶، ۱۰۵، ۱۰۴، ۱۰۳
پیامبر (حضرت محمد ص)، ۱۲، ۱۳، ۵۹	۱۲۴، ۱۱۷، ۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۱۳
۶۶، ۷۱، ۷۹، ۳۴۷، ۳۷۰	۱۷۰، ۱۶۹، ۱۵۸، ۱۳۴، ۱۳۰، ۱۲۵
پیتر هاردی، ۵۲	۲۷۲، ۲۵۶، ۲۳۴
پیرباد شاه میان، ۳۱۵	پانته ۳۷۱
پیر رشیدالله، ۳۳	پانی پات، ۱۳۶
پیرزادی بی بی، ۱۹۱	پاهاری دهیراج، ۱۲۶
پیر کینگری، ۳۳	پپ نه، ۲۸۰
پیشاور، ۲۳، ۵۱، ۳۷۸	پرابهات چاندراباروآ، ۱۳۹
پیل، ۴۰، ۴۲	پرابهادیگزیت، ۱، ۵۳
پیلیب هیت، ۳۷۰، ۳۷۱	پروتیل چاندراجاترجی، ۲۹۳
پیمان داس، ۲۳۰، ۳۰۹	پروفیسور سرکار، ۲۳۷
پیمان بنگال، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۹۷	پروکتاریا در برابر بورژوازی، ۱۰۹
پیمان لکنهو، ۵۸، ۵۹، ۷۱	پرومود چاندرادوتا، ۱۴۳
پیمان نامه سور، ۳۷، ۵۳	پریاک هندوساماج (انجمن هندوئی)، ۲۲۰
پیمان نامه لوزان، ۴۲	پریتویراج چائوهان، ۱۹۳، ۲۲۹
	پل براس، ۳۴۲
	پنجاب، ۶، ۷۱، ۸۰، ۹۲، ۱۰۰، ۱۲۳، ۱۲۵، ت
تاراچند، ۹۱، ۳۴۰	۱۶۱، ۱۴۶، ۱۴۴، ۱۳۵، ۱۲۸، ۱۲۶
تاراییں میسرا، پراتاب، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳	۲۲۲، ۲۲۰، ۲۱۰، ۱۹۵، ۱۶۷، ۱۶۶
۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۳	۲۶۱، ۲۵۶، ۲۵۵، ۲۳۸، ۲۳۶، ۲۳۰
تارماد، ۱۹۶	۲۷۷، ۲۷۶، ۲۷۵، ۲۷۴، ۲۷۲، ۲۷۱
تارون رام پھوکان، ۱۴۰، ۱۴۱	۲۹۱، ۲۹۰، ۲۸۹، ۲۸۸، ۲۸۷، ۲۷۸
تاریخ جامع ادیان (تألیف جان نیلسن)	۳۷۷، ۳۵۰، ۳۰۰، ۲۹۵، ۲۹۴، ۲۹۳
۱۰۲، ۱۹۷، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۵	پنجاب راعودشموکه، ۲۵۲
تاکلی، ۲۵۸	پنجایات (شورای روستا)، ۱۵۵، ۱۸۶، ۱۸۷
تامبی، ۲۶۰	۳۰۶
تان س، ۱۹۱	پوجا (مراسم مذهبی)، ۲۸۳
تانیکا سرکار، ۲، ۳۰۱	پورشوتامداس تاندون، ۱۷۸، ۱۷۹
تبلیغ (سازمانهای مسلمان)، ۲۱۰، ۳۰۹، ۳۱۰	پورناداس، ۱۱۴، ۱۱۰
۳۵۴	پولس قدیس، ۲۱۷
تجدید و احیاء دین (مودودی)، ۹۳	پولین داس، ۹۹

تریپولیا، ۱۲۷، ۱۰۳، ۶۰	تریپور، ۱۴۶	تاریخ، ۲۳، ۲۷، ۳۷، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۵، ۶۶	ترجمان القرآن، ۸۳، ۸۹، ۹۵، ۱۰۲، ۱۱۸	تیموریان، ۴، ۹۹، ۱۲۱، ۱۹۲، ۱۹۳
تزار، ۸۰، ۷۸	تذکره، ۱۴۶	ج، ۸۶، ۸۱، ۷۸، ۷۵، ۷۳، ۷۰، ۶۹، ۶۸	تیمور لنگ، ۹۹	
تصدق حسین، م، ۱۴۵	تذکره، ۱۴۶	جائیرام داس دعولاترام، ۲۴۰		
تفضلی، محمود، ۷، ۲۰، ۴۶، ۵۴، ۱۰۳	تذکره، ۱۴۶	جائین، ۱۹۵		
تنظیم (سازمانهای مسلمان)، ۲۱۰، ۳۰۹	تذکره، ۱۴۶	جاتها، ۲۸۸		
۳۱۰	تذکره، ۱۴۶	جاتیذراموهان داس گوپتا، ۲۹۷		
توساشریف، ۳۷۱	تذکره، ۱۴۶	جاتیذرانات موکهرجی، ۱۰۵		
تونس، ۳۱	تذکره، ۱۴۶	جالیان والا (باغ جالیان والا)، ۱۶۶		
تهانوی، اشرف علی، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱	تذکره، ۱۴۶	جال پای گوری، ۲۸۴، ۲۸۵		
۳۸۲، ۳۸۰، ۳۷۹	تذکره، ۱۴۶	جالندر، ۲۹۰		
تهانوی، محمد علی، ۲۲	تذکره، ۱۴۶	جامع الازهر، ۱۶۱		
تهانه بهاوان، ۳۸۲	تذکره، ۱۴۶	جامع العلوم، ۲۴۱		
تهذیب الاخلاق (سید احمد خان)، ۸۱، ۳۶۰	تذکره، ۱۴۶	جامعه جوانان مسلمان هند، ۱۳۳		
تهراس، ۳۷۳	تذکره، ۱۴۶	جامعه العلوم (بوداون)، ۳۷۱		
تهران، ۷، ۲۱، ۲۷، ۲۹، ۳۸، ۳۹، ۴۶، ۷۹	تذکره، ۱۴۶	جامعه شمس الهدی، ۳۷۱		
۱۲۱، ۱۰۳، ۱۰۲، ۹۸	تذکره، ۱۴۶	جامعه ملیه، ۹۲، ۹۳		
تهسیل (کنگره)، ۲۱۶	تذکره، ۱۴۶	جان ناس، ۷، ۱۰۲		
تیپه را (ناحیه)، ۲۸۰	تذکره، ۱۴۶	جامو، ۲۵		
تیکاتولی، ۳۱۳	تذکره، ۱۴۶	جایاکار، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۴۱		
تیکور رحمان، ۱۳۳	تذکره، ۱۴۶	جبالپور، ۲۳۹، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۵۸، ۲۶۴		
تیلک، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۴، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۴	تذکره، ۱۴۶	جرج، ۳۹		
۲۲۵، ۲۳۷، ۲۲۸	تذکره، ۱۴۶	جعفری، رئیس احمد، ۱۸۸		
تیلاکیه، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۹	تذکره، ۱۴۶	جلندر، ۲۶۱		
	تذکره، ۱۴۶	جلیله، ۱۶۴		
	تذکره، ۱۴۶	جماعت انصار الاسلام، ۳۶۸، ۳۷۳		
	تذکره، ۱۴۶	جماعت تبلیغی، ۳۵۸، ۳۵۹		
	تذکره، ۱۴۶	جماعت رضویه مصطفی، ۳۶۷، ۳۶۸		
	تذکره، ۱۴۶	جماعة العلماء هند، ۲۱۶، ۳۳۵		
	تذکره، ۱۴۶	جمالپور، ۲۵۴، ۲۵۹، ۳۰۸، ۳۱۲، ۳۱۳		

جنیش سنگاتان، ۱۲۵، ۲۲۴، ۲۲۸	جمال حسینی، ۴۱
جنیش سوادشی، ۹۸، ۲۲۱، ۲۳۷	جمعیت الانصار، ۱۹
جنیش سیاہ، ۳۲۶	جمعیت تبلیغ، ۲۹
جنیش شودھی، ۲۳۳	جمعیت تنظیم، ۲۹
جنیش عدم ہمکاری، ۱۰۸، ۱۱۴، ۱۶۶، ۱۷۵	جمعیت حزب اللہ، ۱۱۹
۲۳۳، ۲۳۵، ۲۵۴، ۲۷۱، ۲۷۶، ۲۸۶	جمعیت العلماء، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۶۹، ۸۵
۲۹۸، ۳۰۶، ۳۷۸	۲۵۴، ۳۵۴، ۳۶۷
جنیش علمگرہ، ۳۲۵، ۳۳۳	جمنا ۱۸۶
جنیش فرایضی، ۳۵۹	جمالعل باجاج، ۲۵۵
جنیش ماہر، ۳۳۲	جنیش آزادی ملی، ۱۰۱
جنیش مسلم لیگ، ۳۲۵	جنیش اس، ان، دی، پی، ۳۳۲
جنیش ملی ہند، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳	جنیش انقلابی، ۹۹
۳۱۵	جنیش باریلی، ۳۶۴
جنیش نمک، ۱۷۶	جنیش بنگال، ۸۰
جنیش ہریجان، ۲۵۱	جنیش پاکستان، ۳۳۳
جنیش یاداوہ، ۳۳۲	جنیش پان اسلامیک، ۱۱۵
جنگ بالکان، ۲۳، ۶۳، ۹۷، ۱۰۳	جنیش پروجہ، ۳۱۰
جنگ ترکیہ و یونان، ۲۳، ۶۱، ۸۱	جنیش تبلیغ، ۳۱۰، ۳۰۹
جنگ جهانی اول، ۶۲، ۶۷، ۷۹، ۱۰۴، ۱۰۶	جنیش تجزیہ طلبانہ " کیک " ۳۳۲
۱۱۶، ۱۲۶، ۱۲۹، ۲۵۰، ۲۵۱	جنیش تنظیم، ۳۱۰، ۳۰۹
جنگ جهانی دوم، ۲۱۲، ۲۵۱، ۲۶۴	جنیش خلافت ۳۷، ۳۵، ۳۳، ۳۰، ۲۹، ۶، ۵
جنگ سباستوپول، ۸۱	۷۰، ۶۸، ۶۵، ۵۴، ۵۳، ۴۶، ۴۲، ۴۱
جنگ عثمانی، ۱۸	۱۰۸، ۱۰۱، ۹۳، ۸۷، ۸۶، ۸۵، ۷۲
جنگہای کریمہ، ۷۸	۱۴۴، ۱۴۳، ۱۴۰، ۱۳۹، ۱۳۴، ۱۱۴
جنگلیہ، ۳۱۲	۱۸۵، ۱۷۱، ۱۷۰، ۱۶۹، ۱۵۱، ۱۵۰
جوانپور، ۳۷۱	۲۵۳، ۲۳۵، ۲۳۴، ۲۲۵، ۲۲۴، ۱۸۷
جواہر لعل نہرو، جواہر لعل	۳۳۵، ۳۳۳، ۲۹۵، ۲۹۳، ۲۷۶، ۲۷۱
جورہات، ۱۴۹	۳۷۸، ۳۶۸، ۳۶۷، ۳۶۶، ۳۶۳
جوگانتر، ۹۸، ۹۹، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰	جنیش دالیت پانتر، ۳۲۶
۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۶	جنیش دی ام ک، ۳۳۲
جولوندور، ۲۹۲	جنیش رولات ساتیاگراہا، ۲۹۳
جون پوری، سید محمد، ۳۴۷	جنیش زبان ہندی، ۲۲۴

- جهانگ، ۲۹۲
جهانگیرآباد، ۲۷۶
جهلوم، ۲۹۲، ۲۳۸
جین، ام. اس. ۲، ۱۸۳
جین جیرا، ۳۰۲
جی. سی. شاه، ۲۱۵
جیلانی، سید احمد اشرف، ۳۷۰
جین، ام. اس. ۱۸۳، ۳۴۱
جینا ۲۲۹
- ج
- چائوبال، ۲۶۲
چاترجی، ۱۱۶
چاکراوراتی، ۱۰۰
چاندرابوس، سوبھاس، ۲۰۹
چاندرناگور، ۱۱۹
چاندرانات شارما، ۱۴۰
چراغ علی، ۸۱
چرچیل، ۳۹
چلمس فورد، ۲۲۸، ۱۳۹، ۴۷، ۳۹، ۳۸
۲۷۹، ۲۷۶، ۲۷۵، ۲۷۴، ۲۷۳، ۲۳۷
۲۸۸
چنگیز مغول، ۱۲۱، ۹۹
چندرنگو، ۱۰۷
چودری خلیق الزمان، ۱۳۷، ۱۳۱، ۱۲۹
۳۴۲، ۲۹۳، ۲۳۵، ۱۷۸، ۱۷۰، ۱۶۹
چودری فاتح شرخان، ۵۰
چوری چورا، ۱۸۰، ۱۱۹، ۱۰۸، ۲۷
چوری والا، عبدالله ۱۳۲
چوکیدارها، ۳۰۲
چہاتیسگرہ، ۲۶۷، ۲۵۱
چہیندوارا، ۲۵۳
- چیتارانجن داس، ۶۹
چیتا گنگ ۳۰۵، ۳۰۴، ۳۰۳، ۲۸۰، ۶۱، ۵۱
۳۷۱، ۳۷۰، ۳۱۴، ۳۱۳، ۳۰۷
چیتامانی، ۲۲۳
چیتتاویس، سرجی. ام. ۲۶۰، ۲۵۷
- ح
- حاذق الملک اجمل خان، ۱۳۶
حافظ شیرازی، ۱۷۹
حافظ عبدالرحیم، ۱۳۰
حافظ عبدالعزیز، ۱۳۳
حافظ یقین الدین، ۳۷۱
حالی (۱۸۳۷ - ۱۹۱۴)، ۳۵۲
حامیان و سیاستها، ۲۳۸
حبیب الرحمان خان شروانی ۳۷۲، ۶۹
حبیب گنج ۱۴۷، ۱۴۱
حجاز، ۳۶۰، ۷۹، ۴۰
حزب اللہ، ۱۰۵، ۱۰۴، ۸۳
حزب خلافت، ۲۹
حزب دموکرات، ۲۶۲
حزب کنگرہ - کنگرہ ملی ہند
حسام الحرمین، ۳۶۵
حسرت موہانی، ۱۷۳، ۱۶۹، ۶۹
حسن گانگو (علاء الدین حسن بہمن شاہ) ۲۴۴
حسن، م. (وزیر مسلمان) ۲۶۹
حصار، ۲۹۲، ۲۹۱، ۲۳۸
حفاظت علی، ۲۶۰
حفیظ ۳۰۶
حق (رہبر جنبش ضد مہاجنہا) ۳۱۰
حکمت، علی اصغر، ۷
حکومت شہرداری وجدایی مسلمانان در ولایات
متحدہ، ۲۳۸

- حکیم اجمل خان، ۶۵، ۱۶۱، ۱۶۹، ۲۱۶
 حمید رضا خان، ۱۰۷، ۳۷۰، ۳۷۱
 حمید علی خان، ۲۴۱
 حواریون، ۱۶۴
 الحیاة ۳، ۸
 حیدرآباد (سند)، ۲۴، ۴۲، ۵۰، ۲۴۰
 ۲۴۵، ۳۷۳
 حیف، ۳۹، ۴۹
 خ
 خاتیکها، ۱۲۶
 خادم الملک (سازمان قومی) ۳۱۳
 خاروته (سیالکوت) ۳۷۱
 خان بهادر (بدرالدین غلام حسین ه. ن
 ملک)، ۲۴۶
 خان بهادر محمد اسماعیل کورتای، ۴۳
 خان بهادر محمد علی، ۱۴۲
 خان بهادر مشرف حسین، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۹۸
 خانقاه برکتیه، ۳۳
 خاور میانه ۱۰۱
 خطبات آزاد، ۹۴
 خلیفهای افغان، ۱۹۲
 خلیفه احمد ۳۶۷
 خواجه محمد کاظم، ۱۳۶
 خیرآباد، ۳۶۳
 خیرآبادی، فضل حق، ۳۶۹
 خیرالدین (پدر ابوالکلام آزاد) ۳۱، ۹۹
 د
 دادابهایی نائوروجی، ۶۹، ۲۰۹
 داراشکوه، ۱۹۳
 دارانگ، ۱۴۹
 دارالارشاد، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۹
 دارالاسلام، ۱۲، ۲۲، ۶۵، ۸۷، ۳۶۶، ۳۷۱
 دارالامان، ۶۵، ۸۷
 دارجلینگ، ۲۸۰
 دارالحرب ۶۷، ۸۷، ۳۷۱
 دارالعلوم، ۱۶۹، ۳۵۰، ۳۵۳
 دارالعلوم (حزب الاخف لاهور) ۳۷۱
 دارالعلوم دیوبند، ۱۲۳، ۳۸۰
 دارالعلوم معینیہ احمر، ۳۷۱
 دارالعلوم منظرالاسلام، ۳۶۵
 دارلینگ، ۲۴۱
 دارالمصنفین اعظم گره، ۲۳، ۲۴
 داریوش شایگان، ۹۹، ۱۰۲
 داسر، (حزب)، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۲
 داس بهاگوان، ۵۰
 داس، پاندیت بیشن ناریمان، ۲۲۶
 داس، پاندیت نانک چاند، ۲۹۳
 داس، سی. آر، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۶۱
 ۲۳۴، ۲۹۵، ۲۹۸، ۳۰۹
 داکا، ۸۶، ۹۸، ۲۳۰، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۴
 ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷
 ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴
 ۳۱۵
 دالپاترام، ۱۹۶
 دامو، ۲۵۸
 دانشگاه آدلایه، ۲۶۹
 دانشگاه پاتیالا، ۲۹۹
 دانشگاه جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی، ۵۰، ۵۱
 دانشگاه جواهر لعل نہرو، ۱، ۲۹۹
 دانشگاه علیگرہ، ۱۸، ۵۴، ۶۱، ۸۰، ۱۲۸
 ۱۳۱، ۱۶۹
 دانشگاه فردوسی (مشهد) ۸

دینس بری ۴۷، ۳۹	دانشگاه کمبریج، ۳۳، ۱۶۲، ۱۷۰، ۲۳۸
دیوار ندبه (اورشلیم) ۵۰، ۴۷، ۴۳	دانشگاه ملیه اسلامیہ، ۶، ۵۰
دیوبند، ۱۲، ۱۵، ۱۸، ۲۵، ۳۳، ۱۲۳، ۱۶۱	دانشگاه هندوی بنارس، ۱۶۹
۳۶۶، ۳۶۵، ۳۵۳، ۳۵۱، ۳۵۰، ۱۶۹	دایاناندسارا سواتی، ۲۹۴
۳۸۲، ۳۷۹، ۳۶۹	دایر، مایکل، ۱۶۶، ۱۶۷
دیوبند، محمود الحسن، ۱۳۱	دعوباند، ۲۲۵
دیوبندی، ۳۵۴، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۷۰	دعوگره (سلطان) ۲۴۵
دیوید پتری ۵۲، ۵۰	دبسوارچہالیہا، ۱۴۶
دیوید بیکر، ۱، ۲۴۳	دربہانگا، ۲۳۰، ۲۷۹
ذ	دریابادی، عبدالحمید، ۱۸۵
ذاکر حسین، ۱، ۳۳۶	دشباندهوگوپتا ۲۴۱
ر	دشموکہ ۲۰۳
رائو، راگہاوندرا، ۲۵۲، ۲۶۲، ۲۶۳	دکن، ۲۲۱
رائو، ام. اس. ۱، ۳۳۲	دو (ناحیہ) ۲۵۸
رابرت، ۴۸	دوبولی، ۱۳۶
رابینسون، ۳۱، ۳۳، ۳۵، ۴۸، ۲۳۸	دورگا، ۲۰۷
راجات رای، ۲، ۹۷	دہارما، ۲۱۵
راجام رای موهن روی، ۸۸	دہامتاری، ۲۵۸
راجپوتہا، ۱۲۲، ۱۹۷، ۲۳۰، ۲۶۶، ۲۹۵	دہاتکی، ۲۵۸
راجپوتہای مالکھان، ۲۹۵	دہانو کارتالاب، ۱۷۷
راجپوتانا، ۱۹۷	دہلوی، سید جالب، ۱۲۵
راج شاہی (ناحیہ) ۲۸۰	دہلی، ۱۳، ۲۱، ۲۲، ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۶۵
راجہ بہونسالا، ۲۵۷	۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۰۵، ۹۴، ۹۳
راجہ صاحب، ۲۵۷	۱۴۰، ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۳۱، ۱۳۰
راجہ غلام حسین، ۱۲۵	۳۴۸، ۲۹۵، ۲۵۰، ۲۴۴، ۲۲۵، ۱۶۹
راجہ محمود آباد، ۱۳۳، ۲۹۸	۳۶۶، ۳۶۳
راجہ نارندرانات، ۲۹۱	دہلی نو، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹
رادھا چاران گوسوامی، ۱۹۲	۲۴۲، ۲۴۱
رادھا کریشناداس ۱۹۷، ۲۰۲، ۲۰۳	دہوبیہا، ۲۶۶
رازی، فخرالدین، ۳۵۴	دیدارعلی (سید) ۳۷۰، ۳۷۱
	دیستس، ۲۵۸
	دیناج پور، ۲۸۰

۲۱۲، ۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۲، ۱۰۹	راساخان ۱۹۱
۲۹۵، ۲۵۳، ۲۳۳، ۲۰	راشتراکونا، ۱۲۱
روم، ۲۱۶	راشتر یاسوایام سواک سنگها، ۲۲۸، ۲۱۷
رومانی، ۳۲۸	۲۶۲، ۲۶۰، ۲۵۶
رونشه، ۹۱	رامایان، ۱۹۷
روهتاک، ۲۹۲، ۲۹۱	رامپور ۱۲۴، ۱۳۲، ۱۳۶
روهیت پور، ۳۰۲	رام پراساد، ۲۴۱
روی، ام. ان، ۱۱۵، ۱۱۵، ۱۱۶	رام چاران داس، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳
روی، موتی لعل، ۱۰۷	رام رائودشموکه ۲۶۰، ۲۶۷
رویتر، ۴۳	رام راجایا، ۲۰۸
ریچارد، ال. پارک، ۱۱۸	راناد، ۲۱۰
ریدینگ، ۴۰، ۴۲، ۴۹	راندر، ۵۰
ریشه‌های محلی سیاست‌های هند، ۲۳۸	رانگون، ۴
	راولپندی ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲
ز	رای بارلی ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۸۰، ۲۲۳، ۲۳۱
زندان یروادا (واقع در یونا) ۱۸۱	رای بهادر پیاره لعل داس، ۲۸۴
زندگی لنین، ۱۰۹	رای پور ۲۵۰
زندگی من (نهر)، ۷، ۲۱، ۴۲، ۴۶، ۶۹	رعوف شاه، ۲۶۳، ۲۶۴
۱۵۹، ۱۲۱، ۱۰۳، ۹۱، ۹۰، ۸۶، ۸۱	رحیم بخش (اهل عرب) ۳۷۱
۲۶۵، ۱۷۵، ۱۶۸، ۱۶۷، ۱۶۶، ۱۶۱	ردفورت، ۱۲۲
	رسول اکرم - محمد (ص)
ژ	سید رضا علی، ۶۹
ژسور، ۲۸۰	رضاعلی خان، ۳۶۷، ۳۶۹
	رضوی، ۳۶۸
س	رفیع، ۱۷۶، ۱۷۷
سابهای ناگپور، ۲۵۷، ۲۵۹، ۳۰۲	رفیع التحتاوی مصری، ۳۱
ساپرو، ۲۲۵، ۲۳۴، ۲۳۹	رفیع الدین (مولوی)، ۲۴۰
ساتیاگراها، ۸۸، ۱۶۶، ۲۵۳، ۲۵۵، ۳۰۷	رفری مک دونالد، ۴۴
ساتی، ۱۱۳، ۱۹۷	رمن، ۳۱۳
سadar بازار، ۱۲۶	رنگ پور (ناحیه) ۲۸۰
ساردنی، ۷۸	روسها، ۸۱
ساروجینی نایدو، ۲۹۵	روسیه، ۵۳، ۵۶، ۶۲، ۷۸، ۸۰، ۸۹، ۱۰۵

سازمان مخفی محمدیها ، ۱۱۹	سرینیواس آینگار ، ۲۳۵ ، ۲۳۴
سازمان مخفی مسلمانها ، ۱۱۹	سعادت یارخان ، ۳۶۹
ساگزنا ، ان ، سی ، ۲ ، ۳۲۱	سعدالله ، ۱۴۳
ساموئل ، هربرت ، ۴۹	سعیدالله خان ، ۳۶۹
سام پور ناناند ، ۱۷۸ ، ۱۷۹	سکندر حیات خان ، ۲۸۸
سامکیا ، ۱۵۲	سلاطین بهمنی دکن ۲۴۴
ساناتان دهار مامها سام ملان ، ۲۱۵ ، ۲۲۰	سلیارشی ، فضل الحق ، ۱۱۵
سانتوش میترا ، ۱۱۰ ، ۱۱۴ ، ۱۱۶	سلطان تیپر ، ۸۰
سارها ، ۳۰۲ ، ۳۱۰	سلطان سلیم ، ۷۸ ، ۸۰
سارهبیتیا ساملان ۲۲۳	سلطان عبدالحمید ، ۸۱
سیاستوپول ، ۸۱	سلطان عبدالعزیز ، ۸۱
سبحان الصبح عن عیب کذب مقبوح (نوشته)	سلطان عثمانی ، ۸۲
احمد رضا خان (۳۶۴	سلیمان اشرف ، ۳۶۵ ، ۳۶۷
سبهاش چاندرابوس ، ۱۶۲	سلیمان قاسم میتها (سردار) ۴۵
سپنات ، ۱۳۶	سمرقند ۳۴۵
ست چوتانی ، ۷۰	سمیرتا ، ۳۷۳
سجاد (مولانا) ، ۲۲	سمیع الله خان ، ۲۵۵
سراج الدین ، ۱۳۱	سناتان دهارمها سابها ، ۲۹۴
سرای میر ، ۲۴	سند ، ۳ ، ۲۵ ، ۳۳ ، ۹۰ ، ۹۲ ، ۱۹۵ ، ۳۰۰
سرجان تیلی ، ۴۸	سندهی ، عبیدالله ، ۱۱ ، ۱۹ ، ۱۳۲
سرجان چنسلر ، ۵۱	سندیپ چولا ، ۱ ، ۳۷
سرجان سیمون ، ۴۲	سنگاتان ، ۲۹ ، ۲۱۰ ، ۲۲۹ ، ۲۳۰ ، ۲۳۳
سرجان هوپ سیمپسون ، ۴۴ ، ۴۵ ، ۵۱	۲۳۸ ، ۲۵۷ ، ۳۰۰ ، ۳۶۸
سر سید احمد خان - احمدخان	سن گوپتا ، ۲۸۱
سرفرانک اسلای ، ۲۵۷ ، ۲۶۰	سواراج ، ۶۹ ، ۷۰ ، ۱۰۰ ، ۱۴۴ ، ۱۵۰ ، ۱۵۹
سرگذشت من (گاندی) ، ۷	۱۶۰ ، ۲۲۵
سرگودا ، ۵۱	سواراجیها ، ۲۵۵ ، ۲۵۹ ، ۲۶۰ ، ۲۶۸ ، ۳۰۹
سر لودویک پورنز ، ۱۷۵	۳۱۰
سر مارک سایکس ، ۴۸	سوادشی ، ۱۴۷ ، ۱۷۳
سر مونتاگ بوتلر ، ۲۶۰	سوامی شرادهاناند - مهماتما منشی رام
سرهنندی ، شیخ احمد ، ۳۴۷ ، ۳۴۹ ، ۳۵۸	سوبهاس بوس ، ۳۰۲
سری لانکا ، ۳۲۶	سوبهاس چاندرابوس ، ۲۳۴ ، ۳۰۲

۲۹۹، ۲۹۰، ۲۸۹، ۲۸۸، ۲۷۵	سودان، ۳۲۶
۱۴۴، ۱۴۳، ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۳۹، سیل ہت	سودھیر چاندرا، ۱۸۹، ۱
۱۵۲، ۱۴۹، ۱۴۷، ۱۴۶	سورات (ناحیہ) ۵۱
۶۱، ۵۱، ۴۸، ۴۶، ۴۵، ۴۳، ۴۰، ۳۷، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲، ۳۱، ۳۰، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۲۰، ۱۹، ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱	سورما (درہ) ۱۴۶، ۱۴۴، ۱۴۳، ۱۴۱، ۱۴۰
۱۰۰	۱۴۸، ۱۴۷
۳۲۸ سینتیا انکو (جامعہ شناسی)	سورندرانات بانرجی، ۲۳۶، ۲۳۴، ۲۱۲، ۱۱۹
ش	۲۷۹، ۲۷۶
شاپور اول (پادشاہ ساسانی)، ۳	سورندراگوش، ۱۱۰
شاطبی، ۳۴۸	سوریہ، ۳۷۳، ۱۰۰، ۷۹، ۵۳
شامارہا، ۳۶۸، ۱۳۵، ۱۲۶، ۱۲۲	سوکورسند، ۲۲
شاملی، ۳۵۰	سوگور، ۵۱
شاہ آباد، ۳۶۷	سوامی شرادھانند، ۳۶۶
شاہ اسماعیل ہندی، ۳۶۳، ۳۵۹، ۳۴۹	سہالوی، ملانظام، ۱۶، ۱۵
۳۶۹، ۳۶۴	سہروردی، حسین، ۲۸۷، ۲۸۵، ۲۸۲
شاہپور، ۲۹۲	سہروردی، عبداللہ، ۲۸۷، ۲۸۲
شاہپور شرقی، ۲۸۸	سہروردی، صوفی قلندر علی، ۳۷۰
شاہپور غربی، ۲۸۸	سیالکوت، ۳۷۱، ۲۹۲
شاہ جمیل علم، ۲۴۰	سیساگار (ناحیہ) ۱۴۹، ۱۴۶
شاہ جہان، ۱۳۶	سید احمد (امام مسجد جامع)، ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۳۶
شاہ جہان آباد، ۱۳۶	سید احمد شہید، ۳۴۹
شاہ جہانیور، ۲۲۵	سید جمال الدین (دانشیار جامعہ ملیہ اسلامیہ)، ۳۶۳، ۲
شاہ رفیع الدین، ۳۴۹	سید محمد (امام مسجد جامع)، ۱۳۰
شاہزادہ ویلز، ۱۷۶، ۱۷۲	سید محمود (پدر سید احمد امام مسجد جامع)، ۱۳۶
شاہ عبدالعزیز، ۳۵۹، ۳۴۹	سید نور احمد (اہل جیتا گنگ)، ۳۷۰
شاہ عبدالقدیر، ۳۴۹	سیدھا، ۱۳۵، ۱۲۲
شاہ ولی اللہ، ۳۶۳، ۳۵۸، ۳۴۹، ۳۴۸، ۸۰	سیرالا، ۲۵۸
شایگان، داریوش، ۷	سسیل، رابرت، ۴۸
شلی نعمانی، ۲۲، ۲۱، ۱۵، ۱۴، ۱۱	سیف الدین کچلو، ۴۲
۳۵۲، ۳۵۲، ۹۳، ۸۰، ۷۸	سیکھا، ۲۱۹، ۲۱۲، ۱۱۹، ۹۲، ۹۱، ۸۰
شیر احمد عثمانی (دیوبندی)، ۳۸۰، ۳۷۹	
شرادھانند، ۲۹۵، ۲۲۷	

۲۳، صربستان	شرر، عبدالحلیم، ۱۱
صلح پاریس (کنفرانس) ۶۲	شروانی، تصدق احمدخان، ۱۷۰
صمدنامه ۱۹۶	شروانی، تی. ای. ک، ۲۳۵
صومعه، ساپارماتی، ۱۷۶، ۱۸۱	شریعت الله (بنیانگذار جنبش فرایضی) ۳۴۹
صهیونیست، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۴، ۴۵، ۴۶	۳۵۹
۴۸، ۴۷	شریف حسین ۱۸۳، ۷۹
	شریف مکه، ۷۹، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۳۷۰
ض	شری نیواس آینگار، ۱۶۱
ضمیر (مولوی) ۲۴	شعیب قرشی - قرشی شعیب
	شفیع (برادر رفیع احمد قداوئی)، ۱۷۱، ۱۷۷
ط	شکسپیر، ۱۶۰
طیب الله، ۱۴۱، ۱۴۳	شودهی (سازمان)، ۲۹، ۲۱۰، ۲۱۶، ۲۲۰
	۳۶۸، ۲۹۵، ۲۹۴
ظ	شوروی، ۳۲۸
ظفر علی خان، ۶۴	شوکت علی، ۱۹، ۲۳، ۳۸، ۱۲۴، ۱۳۱، ۱۳۲
ظهورالدین ۲۲۵	۱۳۳، ۱۳۷، ۱۶۲، ۲۳۳، ۲۵۳، ۳۶۷
ع	شیام سوندر چاکراواری، ۹۹، ۱۰۰، ۱۱۲
عابد حسین، اس، ۲۰۷	۱۱۳
عارف، ۲۸۲	شیخ الاسلام ترکیه عثمانی، ۹۳
عباسیان، ۷۸	شیخوپوره، ۲۹۲
عبدالاحد، ۳۷۰	شیخها ۸۲، ۱۲۲، ۱۳۵، ۲۰۹
عبدالباری، ۱۱، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵	شیرالا، ۲۵۸
۱۳۱، ۷۰، ۶۴، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۰	شیرول، وی (نویسنده) ۲۰۷
۲۶۷، ۲۴۲، ۲۳۵، ۲۳۳، ۱۸۴، ۱۶۹	شیعه، ۱۰۰
۳۷۸، ۳۷۳، ۳۶۸	شیلونگ، ۱، ۱۳۹
عبدالجلیل، ۳۰۵	شیوا (نام یکی از خدایان هند) ۲۰۶
عبدالحفیظ (سید) ۳۰۶	شیواجی ۲۲۱، ۲۰۶
عبدالحق (دهلوی) ۳۶۳	ص
عبدالحمید دوم، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۶۱، ۶۹	صدرالصدور، ۳۷۲
۱۲۵، ۸۲	صدیقی، رشید احمد، ۳۷۱
عبدالرحیم، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۶، ۲۸۷	صدیقی، عبدالرحمان، ۱۲۹

عمر سبحانی ۱۶۲، ۱۶۳	عبدالرشید، ۱۲۵، ۲۸۲، ۲۸۶، ۳۷۰، ۳۷۱
عیسیٰ خان، ۲۱۵	عبدالسلام جبالپوری، ۳۷۰
	عبدالعزیز، ۲۴
غ	عبدالعلیم میروتی، ۳۷۰
غازی پور، ۲۰	عبدالغفارخان، ۱۳۰، ۲۳۵
غزالی، ۳۴۸	عبدالغفور ۱۳۶
غزنوی، محمود، ۳	عبدالفاروقی، ۱۴۶
غلام الثقلین، ۲۰، ۲۳۲	عبدالقیوم، ۹۲
غوریان، ۳، ۱۹۲	عبدالکریم غزنوی، ۲۸۴، ۲۸۷
غوسی، امجد علی، ۳۷۰	عبداللطیف، ۵۸، ۵۹، ۱۱۸
غیاث الدین خان، ۴۹، ۵۰، ۲۱۵	عبدالمتین چودری، ۱۴۲، ۲۸۲
	عبدالمجید خواجہ، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۷۰، ۲۳۵
ف	عبدالوہاب، ۱۲۵
فاتح علی شاہ، ۳۷۰، ۳۷۱	عبیداللہ، ۱۰۵
فاروجا، ۲۴	عثمانی، ۱۲، ۱۸، ۲۳، ۲۸، ۲۹، ۳۷، ۶۰
فاروقی خاندش (سلسلہ)، ۲۴۴	۶۲، ۶۴، ۶۶، ۶۹، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۲
فاروقی، ضیاء الحسن، ۱، ۳۱، ۳۴۵	۸۵، ۸۶، ۸۸، ۸۹، ۹۳، ۱۱۵، ۱۱۷
فدراسیون اسلامی درہ سورما، ۱۳۹	۱۶۱، ۱۸۳
فدراسیون مذاہب، ۸۷	عراق، ۵۵، ۵۶، ۱۰۰، ۱۰۱، ۳۷۳
فرانسہ، ۴۲، ۵۳، ۶۲، ۸۱، ۸۲، ۸۹، ۱۰۷	عربستان، ۴۶، ۵۲، ۶۰، ۷۰، ۷۵، ۷۹، ۱۰۱
۳۲۲، ۳۲۸، ۳۲۲	۱۲۲، ۱۲۳، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷
فرانسیس رابینسون، ۵۲، ۱۰۰	عطاء اللہ (شیخ) ۱۳۰، ۱۳۳
فرانکشتاین، ۲۷۲	عطی اللہ، ۳۰۶
فراپضی ہا، ۱۲، ۸۵	علی (ع) ۳، ۱۲۴، ۱۹۱
فرمنٹل اس. اچ. ۱۳۶	علی اشرف، ۱، ۷۷
فرنگی محل، ۱۲، ۲۰، ۳۱، ۱۲۳، ۱۳۰	علی بن موسیٰ الرضا (ع)، ۸۱
۳۶۶، ۲۳۵	علی بیک میرزا، ۱۲۸
فرہنگ معین، ۲۱۷	علیگرہ، ۱۸، ۱۹، ۶۲، ۶۳، ۸۰، ۹۲، ۹۴
فریدپور (ازہاحی بنگال) ۲۸۰، ۳۰۶، ۳۱۵	۱۲۴، ۱۷۰، ۱۷۵، ۲۲۵، ۲۸۶، ۳۵۰
۳۶۰	۳۵۱، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲
فضل حسین، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۳	۳۷۵
فضل الحق، ۱۰۳، ۱۱۵، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵	عمر حیات خان توانا، ۲۸۸

کابل ، ۸۵ ، ۱۰۴ ، ۳۷۸	۲۶۳ ، ۳۱۰ ، ۲۹۸
کاپیلاواستو ، ۱۶۴	فضل رسول (اهل بوداون) ۳۶۳
کاجار ، ۱۳۹ ، ۱۴۶ ، ۱۴۷ ، ۱۴۹	فلسطین ، ۳۷ ، ۳۸ ، ۳۹ ، ۴۰ ، ۴۱ ، ۴۲ ، ۴۳
کار ، ام ، ۲ ، ۱۳۹	۴۴ ، ۴۵ ، ۴۶ ، ۴۷ ، ۴۸ ، ۴۹ ، ۵۰ ، ۵۳
کارتارپور ، ۳۶۷	۱۶۴ ، ۷۹
کارتیک پراساد کهاتری ، ۱۹۱ ، ۱۹۷	فوس ، ۳۵
کارنال ، ۵۱	فیروزپور ، ۲۹۱ ، ۲۹۲
کارول باغ ، ۱۲۶	فیروزخان نون ، ۲۸۸
کاستها ، ۲۴۳ ، ۲۵۱ ، ۲۵۲ ، ۲۶۶ ، ۲۸۳	فیصل پسر شریف حسین ، ۷۹
۳۱۳ ، ۳۲۲ ، ۳۲۳	فیض آباد ، ۱۷۴
کاشغر ۱۳۶	فیض نورعلی ۱۳۹ ، ۱۴۲ ، ۱۴۳
کاشی ۲۰۴	
کالاسکاتھی ، ۳۰۰	ق
کالی ، ۲۰۷ ، ۲۲۱	قاضی خان ، ۲۹۲
کالیاچاپرا ، ۳۰۷ ، ۳۱۵	قاضی عبدالغفار ۳۴
کالیفرنیا ، ۲۳۷ ، ۲۴۸	قانون رولات ، ۱۶۶
کامیابی ، جواد ، ۸	قاناشیام باروآ ۱۳۹ ، ۱۴۳
کامپور ، ۱۴۶ ، ۱۴۹	قدوایی ، ای . جی ، ۲ ، ۱۵۵
کانادا ، ۳۲۶ ، ۳۲۸ ، ۳۳۲	قدوایی ، رفیع احمد ، ۲ ، ۱۷۰ ، ۲۳۵
کانپور ، ۲۴ ، ۳۵ ، ۱۰۳ ، ۱۱۲ ، ۱۳۲ ، ۱۷۵	قدوایی مسولی ، ۱۷۶ ، ۱۷۷
۱۸۵ ، ۳۰۷	قریشی ، ۳۱
کانگرا ، ۲۹۲ ، ۲۹۳	قریشی شعیب (داماد محمدعلی) ۲۰ ، ۱۲۹
کانینگ هام ، سی . آر . ۱۴۷	۱۷۰
کایاستا ، ۲۲۳ ، ۲۲۶ ، ۳۱۲	قریشیها ، ۷۸ ، ۱۲۲
کاتیولی ، ۳۰۲ ، ۳۱۳	قرطبه ۶۵
کچلو ، سیف الدین ، ۴۲	قسطنطنیه - استانبول
کچ هوچا ، ۳۷۰	قطب الدین احمد ، ۱۱۴ ، ۱۱۵ ، ۱۴۳
کچهوچوی ۳۶۸	قندهار ، ۳۶۹
کچی ممونها (جامعه تجار ثروتمند) ۱۰۳	قیصر هند ، ۵۶
کراچی ، ۲۵ ، ۲۷ ، ۱۲۸ ، ۱۶۴ ، ۱۷۲ ، ۳۷۱	
کراد داک ، ۱۳۶	ک
کرالا ، ۳۳۲	کارانجا ، ۲۵۸

کنزرو، ۲۲۵	کرانی گنج تھانا، ۳۱۳، ۳۱۱، ۳۰۲
کنفرانس پاریس، ۶۲، ۷۸	کرلا، ۱۶۴
کنفرانس جماعت، ۳۷۳	کرت، ۲۲۸، ۲۳
کنفرانس خلافت، ۲۵، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷	کرتی، ۵۰
کنفرانس درہ سورما، ۱۳۹	کریشا جاندرارای، ۳۱۲، ۳۰۸
کنفرانس کرتان، ۲۲۸	کریشنا گوگھال، ۱۹۵
کنفرانس کلکتہ، ۱۴۱	کریمہ، ۷۸
کنفرانس کیسان سابیہا، ۱۷۴	کساری، ۲۳۷
کنفرانس لندن، ۹۱	کشف ہند، نہرو، ۷۰۳، ۴۲، ۸۸، ۹۰، ۱۰۲
کنگ (رودخانہ)، ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۲۱	۱۱۱، ۱۶۱، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۹۵، ۲۰۹
کنگرہ آسام، ۱۴۱	۲۶۴
کنگرہ بنگال، ۳۰۹	کشمیر، ۲۳، ۲۵، ۱۷۸
کنگرہ درہ، ۱۴۱	کعبہ، ۸۴
کنگرہ صلح پاریس، ۶۲	کفایت اللہ (مولوی)، ۲۲
کنگرہ کلکتہ، ۲۵۴	کلکار، ان. اس. ۲۲۷
کنگرہ کونادا، ۲۳۵، ۲۸۱	کلکتہ، ۸۸، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵
کنگرہ گیا، ۲۷۷	۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲
کنگرہ مدرس، ۲۲۷	۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۲
کنگرہ ملی ہند، ۴، ۶، ۲۱، ۲۲، ۳۷، ۴۱	۱۲۸، ۱۴۱، ۱۵۹، ۱۶۱، ۲۰۳، ۲۳۵
۴۶، ۵۸، ۶۹، ۸۵، ۸۶، ۹۰، ۱۰۱	۲۳۸، ۲۵۴، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۵
۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۷	۲۸۶، ۲۸۷، ۳۰۰، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۳۰
۱۵۹، ۱۶۹، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۰، ۹۹	۳۳۵
۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۰، ۱۱	کمپانی ہند شرقی، ۴
۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۳	کمپیل پور، ۱۸۸، ۲۵۴، ۲۸۹
۲۵۵، ۲۵۶، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۶۵	کمیون سیمون، ۴۲، ۷۲
۲۶۸، ۳۰۲، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۵	کمیون شاد، ۴۴، ۵۰
۳۳۶، ۳۳۷، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۷۵	کمونیسٹ، ۹۸، ۱۱۵، ۱۱۶
۳۷۹، ۳۸۰	کمیٹہ خلافت، ۴۳، ۸۶، ۱۶۳، ۱۸۳، ۱۸۴
کنوانسیون (ہمہ، احزاب)، ۲۵۵، ۳۳۵	۱۸۵، ۱۸۷، ۱۸۸، ۲۵۴
کنوانسیون کلکتہ، ۳۳۵	کمیٹہ کنگرہ ایالتی بنگال (بی. پی. سی. سی.)
کودالیا، ۳۰۷، ۳۱۵	سی. (۰)، ۱۱۱
کولوتولا، ۱۰۳	کمیلا، ۱۱۲، ۲۳۶، ۳۰۸

کردن ۳۱۳	کونتای، ۳۰۶
گزیده نوشتههای جواهر لعل نهرو ۲۳۸	کونور (جامعه شناس) ۳۲۸
گلا دستون، ۶۱، ۶۰	کوهات، ۲۲۹، ۵۱
گلازر، ۳۲۸	کهاتری، ۲۰۰
گلیپاره، ۱۴۹	کهار، ۲۶۴
گلشن رای، ۲۹۱	کهام گائون، ۲۵۸
گنگوهی، رشید احمد، ۱۶، ۳۶۹، ۳۷۰	کهندوا، ۲۶۰، ۲۵۸
گوپال راتوهاری بهیده، ۲۲۰	کهولنا، ۲۸۰
گوپال راتوهاری دشموکه ۱۹۶	کیشورگنج، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸
گوپتا، ۲۰۰	۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۸
گوپینات سری واستاوا، ۱۷۸	کیدوائی، حسین، ۱۳۰
گوجران والا، ۵۱، ۲۸۸، ۲۹۲	
گودونید بالاهب پانت، ۱۷۰	گ
گوراخیور، ۱۸۰	گاوراک شیسنی سایها، ۲۲۳
گوراکه پور، ۲۷	گاکوار، ۱۲۴
گورداسپور ۲۹۲	گاناپی، ۲۲۱
گورگها، ۲۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴	گاندی، ۴، ۲۰، ۲۱، ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۳۸
گورگائون ۲۹۲	۴۵، ۴۶، ۷۰، ۷۲، ۸۸، ۹۱، ۱۰۸
گورگوبیند سینگ ۲۱۲	۱۱۱، ۱۱۳، ۱۲۴، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۴
گوسوامی، رادهاچاران، ۴، ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۷۰	۱۴۶، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰
۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳	۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶
گوکهاال، ۱۹۶	۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵
گولوارکار، ۲۲۸	۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۰۳، ۲۰۸
گوندراجای دشوگره، ۲۴۵	۲۰۹، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۴
گوهاتی، ۱۴۰	۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۵۴
گهات ۲۵۲	۲۵۵، ۲۵۶، ۲۶۱، ۲۷۲، ۲۷۷، ۲۸۴
گهیور، ۳۱۰	۳۰۷، ۳۲۴، ۳۴۲، ۳۶۶، ۳۶۷
گیتا ۹۹، ۲۰۷	گانش پوجا، ۲۰۶
گیتا شناسی ۲۴۴	گجرات، ۳، ۱۶۸، ۱۷۶، ۱۹۶، ۲۴۵، ۲۸۹
	۲۹۱، ۲۹۲
ل	گراسی، ۳۵
لاٹوس، ۳۲۶	گره والی ۳۰۶

لندن ۲۴، ۳۹، ۴۳، ۴۴، ۴۷، ۴۸، ۸۱	لاپ (یکی از اقوام نروژ شمالی) ۳۴۱
۳۱۳، ۲۳۷، ۹۱	لاجیات رای، ۲۰۷، ۱۶۱، ۱۶۰، ۱۴۸، ۷۲، ۴
لنزدون ۲۲۳	۲۴۱، ۲۴۰، ۲۳۳، ۲۳۰، ۲۲۷، ۲۲۰
لودھیانا، ۲۹۲	۳۲۵، ۳۰۹، ۳۰۰، ۲۹۴، ۲۸۱
لوزان، ۴۲	لاک ہیمیور ۱۴۹
لوک مانیاتیلک، ۲۵۵، ۲۵۱	لالادونی چند، ۲۹۰
لوہارو، ۱۳۱	لالاسواک رام، ۲۹۹
لوید، جرج، ۳۹	لالا گنگارام، ۲۹۰
لہستان، ۵۶	لالا لعل چاند ۲۲۲
لیالیپور، ۲۹۲، ۲۸۹، ۲۸۸	لامبرت، ۳۵
لیبی، ۱۸	لاہور، ۲۳۶، ۱۳۶، ۱۲۸، ۱۰۰، ۵۱، ۵۰
لیگ - مسلم لیگ	۲۹۲، ۲۹۱، ۲۹۰، ۲۸۹، ۲۸۸، ۲۳۸
	۳۷۱، ۲۹۳
م	لای تن ۲۷۸، ۲۷۵
مات ویل، ۳۰۲	لئونارد بیندر، ۳۱
مادان موہان بورمن، ۲۹۷	لبنان، ۵۳
مادیپرادش، ۲۶۵، ۱۳۲	لرد آبروین، ۱۷۶
ماراتا، ۲۴۵، ۲۳۰، ۲۲۱، ۲۰۶، ۱۲۱	لرد پاس فیله، ۵۱
۲۶۶، ۲۵۲، ۲۵۱	لرد روچیلڈ، ۳۸
مارانی، ۲۵۵، ۲۵۳، ۱۹۵	لرد ریڈینگ، ۱۶۷، ۱۶۶
ماراتیبی (زبان) ۳۴۴، ۲۵۱، ۲۴۵	لرد کرزون، ۳۸
مارتین لوتر آلمانی، ۲۱۷	لرد کرو، ۱۲۷
مارکسیسم، ۲۰۹، ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۱۵، ۹۸	لرد لیتون، ۹۴
۲۱۶	لرد مونت باتن، ۷۲
مارواریہا، ۳۱۰، ۳۰۹، ۳۰۴، ۲۵۱	لرد ولزلی، ۸۰
مارہرا، ۳۳، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۰	لرد ویلینگڈن، ۱۶۶
ماگ ملا (سازمان) ۲۲۲	لرد ہارڈینگ، ۵۶
مالابار، ۲۲۹، ۲۷	لطیف اللہ (اہل علیگرہ) ۳۷۰
مالاویا، مدن موہن، ۱۶۹، ۱۶۴، ۷۰، ۲۲	لعل بہادر ۱۷۰، ۱۵۳
۲۲۹، ۲۲۷، ۲۲۴، ۲۲۳، ۲۲۲، ۲۲۰	لکنہو، ۱۲۳، ۹۰، ۸۹، ۵۹، ۵۸، ۵۱، ۱۷
۲۸۱، ۲۴۰، ۲۳۹، ۲۳۳، ۲۳۱، ۲۳۰	۲۰۴، ۱۸۴، ۱۷۹، ۱۷۸، ۱۶۹، ۱۳۰
۳۳۵، ۳۲۵، ۳۲۴، ۳۰۹، ۲۹۵	۳۶۴، ۲۷۹، ۲۴۱، ۲۳۵، ۲۲۵

محمدعلی جناح، ۴، ۶، ۲۱، ۳۸، ۴۵، ۷۱	مالدا، ۲۸۰
۷۲، ۸۶، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۶۳	مالزی، ۳۲۴
۳۲۷، ۲۶۴	مانابندرانات روی، ۱۰۹
محمدعلی (مولانا) ۱۱، ۱۹، ۲۰، ۴۳، ۴۴	ماندالای، ۱۶۱
۴۵، ۵۰، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۶۰، ۶۳، ۶۴	مانوران جان گوپتا، ۱۱۰
۶۵، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۲، ۸۵، ۸۶، ۸۷	مانیک چاندراباروا، ۱۳۹
۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۱۲۱	مانیک گنج، ۳۱۰
۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹	ماو، ۲۴
۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۷	ماهرها، ۲۵۱، ۲۶۶
۱۴۰، ۱۴۴، ۱۶۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵	مؤن‌ها (سازمان مسلمانان بافنده) ۲۵۴
۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۲۳	متوکل، ۷۸
۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۲، ۲۵۳، ۲۶۷	مجدد پیرغلام، ۲۵
۳۷۸	مجلس علمای مدرس، ۲۳
محمدعلی مون‌گری، ۳۷۰	مجله دھوم کتو، ۱۱۹
محمد مسعود خان، ۲۶۷	مجمع ملی ترکیه، ۲۸، ۸۸، ۹۳
محمد میان، ۳۳، ۳۶۶، ۳۶۸، ۳۷۲، ۳۷۳	مجموعه نامه‌های قدیمی، ۲۳۹
۳۸۰ ع	مجموعه نامه‌های جایاگار، ۲۳۹
محمد مراد (شیخ)، ۴۹	مجید، آی، ۱۴۳
محمد هاشم، ۸	مجیب، م، ۳۲۳
محمد یعقوب، ۴۴، ۴۵، ۵۲	مجیب الرحمان، ۲۸۲، ۲۸۶
محمدیها (مسلمانان)، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۴۷	محمد (ص)، ۷۴، ۸۴، ۹۱، ۱۰۰، ۱۰۲
محمود (سید)، ۱۹۴، ۲۳۵، ۲۳۵	۳۳۵، ۳۴۹، ۳۶۴، ۳۶۹
محمودآباد، ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۷۰	محمد الیاس، ۳۵۸
محمود الحسن، ۱۱، ۱۳۲	محمد بن عبدالوهاب، ۳۶۳
محمود سعید، ۱۳۰	محمد غوری، ۱۹۳، ۱۹۸
محمود، عنایت، ۱۶۶	محمد سرور، ۹۴، ۱۸۸
محمود غزنوی، ۳، ۱۹۸	محمد سعدالله، ۱۳۹
مداری پور، ۱۱۰، ۱۱۴، ۳۰۶	محمد شاه، ۳۶۹
مدرس، ۱۹۵، ۲۴۰، ۲۷۵، ۲۷۸، ۲۸۶، ۳۲۶	محمد شفیع، ۱۲۸، ۲۳۳، ۳۸۲
مدرسه حافظیه، عدیه، ۳۷۱	محمد صابر (مولوی)، ۲۴
مدرسه الحدیث، ۳۷۱	محمد صدیق، ۱۳۰
مدرسه حنفیه جوانپور، ۳۷۱	محمد طیب، ۳۵۰

۳۳۶، ۳۳۴، ۲۹۹، ۲۹۸، ۲۹۳، ۲۸۶	مدرسہ خانقاہ کبیر، ۳۷۱
۳۸۰، ۳۷۹، ۳۷۵	مدرسہ رحیم اسلام، ۱۲۶
۲۹۰، ۲۷۵، ۲۰۹، ۱۱۹، ۹۲، ۸۹	مدرسہ سلیمانہ، ۳۷۱
مشہد، ۱۲۷، ۹، ۸	مدرسہ فیض القریہ، ۳۷۱
مشیرالحسن، ۲۴۰، ۲۳۸، ۲۱۹، ۵۲، ۱۱، ۰۶	مدرسہ محمدیہ، ۱۲۵
۳۷۵، ۳۴۰، ۲۷۱	مدرسہ نعمانیہ، ۱۲۵
مشیرالحق، ۳۱	مدرسہ نظرات المعاریف، ۱۳۱
مصر، ۳۱، ۴۳، ۷۸، ۱۰۰، ۱۶۱، ۳۵۷	مدرسہ وہاب، ۱۲۵
مصطفیٰ رضاخان، ۳۷۱	مدنی، حسین احمد، ۳۸۰، ۱۶۹، ۱۶۱، ۲۵
مصطفیٰ کمال پاشا (آتاتورک)، ۳۷، ۲۹، ۲۸	مدینہ، ۳۸۰، ۳۷۰، ۳۶۵، ۳۵۵، ۵۹
۱۸۳، ۱۱۵، ۱۰۰، ۸۹، ۷۹، ۶۹، ۴۱	مرادآباد، ۲۲۵
مضامین (محمد علی)، ۹۵، ۹۴	مراکش، ۶۰، ۵۵
مضامین (آزاد)، ۹۴	مرشد آباد، ۲۸۰
مظفر احمد، ۳۰۹، ۱۱۵، ۱۱۲، ۱۰۹	مسئلہ خلافت، ابوالکلام آزاد، ۹۴، ۸۳
مظفر حسین، ۲۶۷	مستون، ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۳۲، ۳۴، ۳۳، ۳۲
مظہرالحق، ۲۳۵	۱۳۷
مظفر گره، ۲۹۲	مسجد اقصیٰ، ۴۱، ۴۰
مظفر نگار، ۳۶۰	مسجد بازار مک چلی، ۱۳۲
مظہرالدین (مولوی)، ۴۲	مسجد دریا گنج، ۱۲۲
معادلات المسلمین فی محادلات غیر المسلمین،	مسجد دہلی، ۱۳۲، ۴۴، ۲۰
۳۸۲	مسجد مولانا عبدالحق، ۱۳۲
مغول، ۱۳۵، ۱۲۲، ۱۲۱، ۹۹، ۸۰، ۷۸، ۱۵	مسجد فاتح پوری، ۱۳۱، ۱۲۵، ۱۲۳، ۱۲۲
۳۳۳، ۲۰۸، ۲۰۶، ۱۹۳، ۱۹۲، ۱۷۵	۱۳۳
۳۴۸، ۳۴۷	مسجد کانپور، ۱۳۷، ۱۳۳، ۱۰۳، ۵۴، ۱۸
مفتی غلام جان ہزارہای، ۳۷۱	مسجد موسانید، ۱۲۹
مفتی محمد شفیع، ۳۸۰	مسجد وزیرخان لاہور، ۳۷۱
مقبول احمد، ۲۹۱	مسکو، ۱۱۱، ۱۰۹
مکتب باریلی، ۳۶۸	مسلم لیک، ۵۸، ۲۹، ۲۲، ۲۰، ۱۸، ۰۶، ۰۴
مک فرسور، ا.ج. سی، ۱۴۱	۱۲۷، ۸۶، ۷۳، ۷۲، ۷۰، ۶۸، ۰۶
مکہ، ۳۸۰، ۳۷۰، ۳۶۵، ۱۶۱، ۹۹، ۷۹	۱۵۳، ۱۴۳، ۱۴۲، ۱۴۰، ۱۳۳، ۱۳۰
ملکہ انگلستان، ۸۰	۲۳۳، ۲۳۲، ۲۳۰، ۲۱۷، ۲۱۰، ۱۷۰
ملیح آبادی، عبدالرزاق، ۱۰۵	۲۷۶، ۲۶۴، ۲۶۳، ۲۵۵، ۲۵۳، ۲۳۴

ممتازالدین ، ۱۳۳	مہاراشترا ، ۲۰۶ ، ۲۰۷ ، ۲۲۰ ، ۲۳۰ ، ۳۲۶
ممتاز محمدخان توانا ، ۲۸۸	۳۳۷
منگری ، محمدعلی ، ۳۶۴	مہاراجہ ، ۱۷۰ ، ۲۷۹
مولانا شہید فخری ، ۱۶۳	مہاسابہا ، ۱۸۶ ، ۱۸۷ ، ۲۵۷
مواتی‌ها ، ۳۵۸	مہاویرا ، ۲۲۹
موپلہ ، ۴۱	مہدویون ، ۳۴۷
موتی لعل نہرو ، ۴ ، ۶۹ ، ۱۶۱ ، ۱۶۲ ، ۱۷۸	مہدی علی ، ۲۳۶
مورلی - مینتو ، ۹۰ ، ۲۳۲ ، ۲۷۳ ، ۲۹۳	مہدی موعود ، ۳۴۷
موریسون ، سرتھودور ۱۲۷	میان والا ، ۲۹۲
مولتان ، ۲۲۹ ، ۲۹۲ ، ۲۹۵ ، ۲۹۹	میترا ، ۲۸۷
مولتان شرقی ، ۲۸۸ ، ۲۹۰	میدناپور ، ۲۸۰ ، ۲۸۶ ، ۳۱۵
مونتاک ، ۳۸ ، ۳۹ ، ۴۷ ، ۴۸ ، ۱۳۹ ، ۱۶۶	میر (دکتر) ، ۲۶۹
۱۶۷ ، ۲۲۸ ، ۲۳۷ ، ۲۷۳ ، ۲۷۴ ، ۲۷۵	میروت ، ۱۷۵ ، ۳۱۰ ، ۳۷۰
۲۷۶ ، ۲۷۹ ، ۲۸۸	میروتی ، عبدالعلیم ، ۳۷۰
مونتاک - چلمس فورد ، ۱۳۹ ، ۱۵۵ ، ۱۵۸	میرزا علی بیک - علی بیک
موننگمری ، ۲۳۸ ، ۲۸۸ ، ۲۹۲	المیزان ، ۳۶۹
مونتنگرو ، ۲۳	میٹاسا ، ۱۰۲
مونجی ، ۹۲ ، ۲۲۷ ، ۲۲۸ ، ۲۲۹ ، ۲۳۰ ، ۲۳۱	میمن سینگ ، ۱۱۰ ، ۲۸۴ ، ۲۸۵ ، ۳۰۲ ، ۳۰۳
۲۳۳ ، ۲۴۱ ، ۲۵۷ ، ۲۵۹ ، ۳۳۵ ، ۳۴۰	۳۱۱ ، ۳۱۳ ، ۳۱۴ ، ۳۱۶
موہانی ، حسرت ، ۲۸ ، ۱۶۱	مینتو - مورلی (طرح) ، ۴۶
موہنداس کرچند گاندی ، ۲۵۳	ن
موہن لعل ساکینا ، ۱۷۸	نابین چاندرا باردالویسی ، ۱۴۰ ، ۱۴۱
مہابہارات ، ۱۹۷	نادیا ، ۲۸۰
مہاتما گاندی و پیروان او (ودمہتا) ، ۷ ، ۴۵	نادرشاه ، ۱۹۸
۱۶۰ ، ۱۶۶ ، ۱۶۷ ، ۱۸۱ ، ۲۲۹	ناراماداشانکار ، ۱۹۶
مہاتما جی گاندی	نارندرانات ، چہاتا چاریا ، ۱۰۹ ، ۲۹۹
مہاتما منشی رام ، ۲۹۴ ، ۲۹۵	ناریندیا ، ۳۰۲
مہاجن‌ها (رباخواران) ، ۳۰۳ ، ۳۰۵ ، ۳۱۰	ناسیک ، ۲۳۰
۳۱۱ ، ۳۱۴	ناسیونالیسم ، ۶۵ ، ۶۷ ، ۶۸ ، ۷۴ ، ۹۷ ، ۱۰۰
	۱۰۱ ، ۱۰۲ ، ۱۰۷ ، ۱۰۹ ، ۱۴۰ ، ۱۵۸
	۱۶۰ ، ۱۶۱ ، ۲۱۰ ، ۲۱۱ ، ۲۱۲ ، ۲۱۳

۳۸۰، ۳۰۵، ۱۰۰، ۸۸، نشریه باندماترام،	۳۰۴، ۲۵۶، ۲۵۵، ۲۱۷، ۲۱۵، ۲۱۴
نشریه برهمن، ۲۰۴	۳۰۸، ۳۰۷، ۳۰۵
نشریه بمبئی کرونیکل، ۲۸۲، ۲۶۷	ناسیونالیسم و سیاستهای قوم‌گرایی درهند،
نشریه بومی بنگال، ۲۴۰	۲۳۸
نشریه تایمز، ۲۴۰	ناگیور، ۲۴۵، ۲۲۸، ۱۷۴، ۱۶۰، ۱۵۹، ۱۴۸
نشریه تریبون، ۲۳۶، ۲۲۵، ۲۱۱، ۷۵، ۷۴	۲۵۸، ۲۵۷، ۲۵۵، ۲۵۴، ۲۵۰، ۲۴۶
۳۰۰، ۲۹۹، ۲۹۱	۲۶۷، ۲۶۳، ۲۶۲، ۲۶۰، ۲۵۹
نشریه دانشگاه علیگره، ۶۳	ناگری پراچارینی سابقها، ۲۲۳
نشریه دهام کتو، ۱۱۳، ۱۱۲	نالینی گوپتا، ۱۱۲، ۱۱۰، ۱۰۹
نشریه ذوالقرنین، ۳۵	نانوتاوی، محمد قاسم، ۳۶۹، ۳۶۰، ۳۵۰
نشریه رفیق، ۱۲۸	۳۷۰
نشریه زمینداران، ۱۳۳	نایب السلطنه، ۸۰، ۶۲، ۵۱، ۵۰، ۴۹، ۴۷
نشریه سلطان، ۲۴۰	۱۲۹
نشریه عصر جدید، ۲۴۱، ۲۳۲، ۲۰	نئی روشنی (انجمن) ۳۲، ۱۹
نشریه کرزن گارت، ۱۲۴	نثار احمد، ۳۵، ۲۵
نشریه کمزاد، ۱۲۹، ۱۲۵، ۱۲۴، ۷۴، ۷۳، ۱۹	نجد، ۷۹
۲۳۸، ۲۰۷، ۱۶۲، ۱۳۷، ۱۳۵، ۱۳۳	نچسها، ۳۶۸، ۳۱۳، ۱۲۲
۲۴۰، ۲۳۹	نچوریها، ۳۶۵
نشریه لیدر (روزنامه) ۲۲۵، ۲۱۱	ندوة العلماء، ۲۱، ۲۰، ۱۶، ۱۵، ۱۴، ۱۲، ۶
نشریه ماهراتا، ۲۳۹، ۲۲۸	۳۶۹، ۳۶۵، ۳۶۴، ۳۵۳، ۲۴، ۲۳
نشریه محمدی، ۲۴۰، ۳۲	۳۷۰
نشریه مدرن ری ویو، ۳۱۲	ندوی، سلیمان، ۲۴
نشریه مسلمان، ۲۸۶، ۲۴۰، ۲۳۹، ۲۲۶	ندوی، مسعود، ۲۴
نشریه النور، ۳۸۲	نذراالاسلام (قاضی)، ۱۱۳، ۱۱۲
نشریه وکیل، ۱۲۸	نرمدا (دره) ۲۴۵
نشریه الهلال، ۱۰۰، ۷۴، ۷۳، ۵۷، ۳۴، ۲۱	نشریه اتاماساکتی، ۱۱۹، ۱۰۹
۱۸۳، ۱۶۱، ۱۱۹، ۱۱۸، ۱۰۷، ۱۰۳	نشریه استقلال، ۲۳
۳۷۶	نشریه استیتس من، ۳۰۷، ۳۰۶
نشریه همدرد، ۱۸۵، ۱۸۳، ۱۲۵، ۹۵، ۹۴	نشریه امرتیا بازار پاتریکا، ۲۲۶، ۲۲۵، ۲۱۱
۱۸۸	۳۱۲، ۲۹۷، ۲۷۶، ۲۴۱، ۲۳۹
نشریه هند جوان، ۱۸۱، ۱۷۰، ۱۵۲، ۴۷	نشریه انتخاب، ۳۲
نشریه هند نوین، ۳۴۱	نشریه ایندین پتربویت، ۲۹۳

نظامیه ، ۱۵	نیروانا ، ۱۰۲
نعیمیه (فرقه‌ای از مکتب بارلی) ۳۶۸	نیماز ۲۴۴
نقیب علی خان ، ۳۶۹	و
نقی خان ، ۳۶۳	و
نگاهی به تاریخ جهان ، ۲۷، ۲۳، ۲۱، ۲۰، ۴	واپشیسکا ، ۱۰۲
۴۲، ۴۶، ۵۴، ۵۷، ۵۸، ۶۱، ۶۹	واراناسی (بنارس) ۱۹۲، ۲۶۱
۷۲، ۷۵، ۷۸، ۷۹، ۸۸، ۹۷، ۹۸، ۱۰۲	واسیم ، ۲۵۸
۱۱۲، ۱۴۵، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۶، ۱۶۷	وامادیو ، ۱۹۴، ۲۰۱
۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۷، ۱۹۳، ۲۰۶	وایزمن ، ۴۴
۲۰۷، ۲۲۹، ۳۰۳، ۳۱۰	وشوقی ، افضل ، ۸
نواب ، بشیرالدین احمد ، ۱۳۰	ودانتا ، ۱۰۲
نواب داکا ، ۲۸۴، ۳۱۰	ودایی ، ۱۹۵
نواب علی ، ۱۷۱، ۱۷۶، ۱۷۷	ودمتها ، ۷، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۶
نوراحمد ، ۳۷۱	وگ وودین ، ۴۴
نورالحق چودری ، ۲۷۸	ولی الهی ، ۳۴۹، ۳۵۰
نوٹرا ، ۵۱	وهایی (فرقه) ، ۱۲، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۹۴
نواکھالی ، ۲۸۰، ۳۰۳، ۳۱۰، ۳۱۵	۳۶۰
نہرو ، جواہر لعل ، ۳، ۴، ۶، ۷، ۲۰، ۲۱	ویجیہ نگر ، ۲۵۰
۲۳، ۲۹، ۳۸، ۴۲، ۵۱، ۵۴، ۵۶، ۵۷	ویدیاپیت (انجمن کاشی) ، ۳۳۶
۵۸، ۶۱، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۷۵، ۷۸، ۷۹، ۸۱	ویرندرانات چاترجی ، ۱۰۹، ۱۱۶
۸۶، ۸۸، ۹۰، ۹۱، ۹۷، ۹۸، ۱۰۳	ویشناوا ، ۱۹۱
۱۱۱، ۱۴۵، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۶	ویشنو ، ۲۰۶
۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵	ویشوانات (معبد مقدس) ۱۹۲
۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۶	ویکتوریا ، ۴
۱۸۷، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۰۶، ۲۱۲، ۲۱۴	ویلز ، ۱۹۲، ۳۲۹
۲۲۰، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۴	و
۲۳۷، ۲۴۱، ۲۷۴، ۲۹۴، ۳۰۳، ۳۲۲	ه
۳۲۷، ۳۳۵	هاراشترا ، ۱۲۱
نہرو ، موتی لعل ، موتی لعل	ہاردینگ ، ۳۲، ۳۳، ۱۲۷، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷
نہج البلاغہ ، ۳	ہارو ، ۱۶۲
نیایا ، ۱۰۲	ہاروارد ، ۱۱۸
نیجریہ ، ۳۲۶	ہاریس چاندرا ، بہاراتندو ، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲

هنری کتان، ۳۹	۲۰۳، ۲۰۲، ۱۹۷، ۱۹۵
هوبرت یانک، ۴۸	هالی فاکس، ۵۱
هوت، J. P.، ۲۴، ۲۵	هدایت حسین، ۲۲۷، ۲۴۰
هوره (ناحیه) ۲۸۰	هدگوار، ۲۲۸، ۲۶۰، ۲۶۱
هوشنگ آباد، ۲۵۸	هرات، ۹۹
هوشیارپور، ۲۹۲، ۲۹۳	هربرت ساموئل، ۴۹
هوگارت، ۶۰	هریجانها (نجسها)، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۵
هوگلی، ۲۸۰	۲۶۳، ۲۶۲، ۲۵۶
هوم پول، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۵۳	هزاره، ۳۷۱
هیلمروام، دبلیو، ۱۳۲	همایون شاه، ۱۹۳
هیماچال پرادش، ۳۹	هند، اکثر صفحات
هیمالیا، ۱۸۰	هند آزاد می شود، ۹۸، ۳۷۶
هیوم، ۲۴۱	هندوئیزم، ۱۶۱، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۲۰
ی	۳۳۲
یروادا (واقع در یونا) ۱۸۱	هندو راشترا سابهها، ۲۹۴
یزید، ۱۶۴	هندو سابهها، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۷
یوگا، ۱۰۲	۲۳۰، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۵۶، ۲۵۷
یوگسلاوی، ۲۳، ۲۲۴، ۳۲۸	۲۸۲، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۷
یونائو، ۲۲۳	۲۹۹
یونان، ۲۳، ۶۱، ۸۱، ۲۱۲	هندومها سابهها، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۷، ۲۲۵
یونانیها، ۵۲، ۸۲، ۲۱۲	۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۳
یهودیان، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۴، ۴۶، ۴۸، ۹۳	۲۳۴، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۵۹
۳۲۸، ۳۲۵، ۳۵۵	۲۹۴، ۳۰۹، ۳۳۵
	هندومها سابهها و کنگره ملی هند، ۲۳۷
	هندی ساهیتیا ساملان، ۲۲۳