

The Discourse of Religious Reform in the Nineteenth Century Subcontinent (Sir Seyyed Ahmad Khan)

Parastoo Kolahdoozha^{1✉} | Hamid Abediha²

1. Corresponding Author: Assistant Professor of Islamic History, Alborz University of Qazvin, Iran, Email: parastookolahdoozha@alborzq.ac.ir

2. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Payam Noor Qazvin University, Iran

Article history: Received 18 December 2018; Received in revised form 28 February 2021; Accepted 30 February 2021

Abstract

Whereas the current of Islamic reformism seeks to offer a new interpretation of religious principles following the requirements of time and place to free it from the sting of degeneration and deviation; Therefore, this discourse has always had a prominent place among religious modernists and religious revivalists in all parts of the Islamic world, especially in recent centuries. However, the distinction between the approaches and the solutions of the reformers, no doubt, while being affected by their superior intellectual-practical processes, also goes back to the differences in the productive socio-political structure and the place of growth and development of their personality.

The Indian subcontinent, as a land of religious pluralism, has always witnessed the emergence of new sectarian divisions in different religions throughout history. With the arrival of Islam in this region, on the one hand, this process became more widespread, and on the other hand, the acquisition of power and the maintenance of government became problematic for Muslim rulers, despite such various and sometimes conflicting rituals. Therefore, each of the rulers, in dealing with this issue, chose a method that undoubtedly arose from specific factors and had special results.

Among the Gurkhani sultans, some, such as Akbarshah and Aurangzeb, believed in religious reform and chanted the slogan of Islamic revival. In the position of the Islamic ruler, they sought to save their society from intellectual stagnation and behavioral petrification by issuing new orders and passing new laws. However, even though all these rulers claimed to reform the religious thought and sometimes, they considered themselves the reformer or the remake of their century in this regard and sought to achieve a common goal; Contradictory and even contradictory thoughts and actions have always occupied the minds of researchers in the field of religious reform and have caused many questions and challenges in this field. Why these rulers, while having numerous commonalities in their education and social status, in cultural-religious categories, during more than half a century of their separate rule over the Muslims of the subcontinent; In presenting reform plans and programs (Akbar Shah with the method of religious tolerance and Aurangzeb with the method of religious prejudice and tyranny) were exactly opposite to each other; It is an important question that requires a scientific and reasoning answer.

Therefore, the present study, based on a descriptive-analytical method, tries to introduce the ideological and religious ideas of the Mongols in general, and then specifically and through a case study and comparative study, to identify the infrastructures and contexts of cultural-ideological growth of the two. The ruler of Gurkhani should pay; Finally, while examining the existing challenges, study because and how differences in Islamic reform ideas and practices exist in the Indian subcontinent.

Keywords: Gurkanian, Indian subcontinent, religious reformism, comparative comparison, Akbarshah, Aurangzeb, religious tolerance, religious bigotry

Research purpose

Convergence or divergence of followers of different religions has always been one of the most challenging and controversial issues in the history of human thought. In many important and historical wars and peace, the traces of the survival of religion as one of the fundamental factors can be easily discovered and examined. Therefore, the land of India has long been considered as a clear and complete model in this field due to the existence of different religions and religions. Due to such special circumstances, it has often been called the "Land of a Thousand Religions", the "Museum of Religions and Beliefs" or the "Land of Wonders".

India, despite its thousands of years of religious and cultural background and its multifaceted affinity with Iran (racial, linguistic, cultural, religious, etc.) in terms of scientific research and studies (especially historical-religious), is still a high point. The mystery is unknown and overlooked; Therefore, it still needs in-depth research and exploration by researchers in various social fields, especially in the intellectual-ideological fields. Therefore, the first and most important goal of the forthcoming plan in this regard; While addressing a new and practical topic in the history of Islamic thought in the direction of current studies of the revival of religious thought in the region of India; Eliminating part of the poverty of resources and lack of research topics of researchers in this geographical area is also.

1. Introduction

By the end of the Middle Ages, in the sixteenth century, the West had gone through several periods of Lethargy and stagnation; But from then on, the Islamic Middle Ages and Muslim sinking into darkness began. Thus, the conflicts between scientific propositions and religious teachings that began before the Renaissance, culminated in the 18th and 19th centuries and it occupied a significant part of the discourse of Western theologians as a fundamental theme in a way that, many European thinkers resorted to scientific interpretation of religious propositions in order to reconcile the conflict between science and religion (Reshad, 1384:7). Thus, the beginning of the approach to the West in Islamic countries was not simply due to Westernization; rather, it was the result of Muslims' awareness of their deep weakness against the West.

In fact, two basic categories (progress of the West and regression of the East) were considered as the primary factors in the reaction of the religious thinkers in the Islamic world (Movassaghi, 1374: 93) and these two issues, in close connection with each other, caused great suffering for Muslim communities. There have been two distinct social strata which always lived side by side during this period in India; the first group, with a small number, but with an advanced culture and progressive ideas and social institutions, and the second group, consisting of a large number of people, who were large in number and did not have much place in terms of cultural credibility. The first group established the intellectual and aristocratic foundations, and the second one contributed to the formation of Indian popular culture, which represented a combination of superstitious and eclectic ideas, as well as the extreme religious sectarianism. (Ayubi, 1994: 56; Ahmad, 1366: 65)

The third factor was the influence of Western culture, which provided a place for itself by force or peace, and joined the leading current. Therefore, culture and belief in the subcontinent took on a new form by mixing these three categories, which, of course, could not be separated from the intellectual heritage of the Indian race. (Tarachand, 1374: 28)

In fact, the why and how (the reasons and the ways) of the mentioned issues paved the way for Indian thinkers to deal with various Western institutions and ideas, including the concept of freedom. Some of them spoke in praise of the West in all its aspects, while others militantly pursued true freedom in the framework of liberation from colonialism. So, the thing which formed the first cornerstone of reforming the thinking of Indian religious thinkers was the question of freedom (Haeri, 1374: 117-119); however, determining the exact date of the beginning or end of intellectual movements (for or against the West) in the Islamic world, especially in India, is not very clear.

It can be said that the stage of inclination to the West began in the last decades of the eighteenth century and the first years of the nineteenth century and it continued until the early twentieth century and began seriously with Sir Ahmad Khan and lasted almost until the advent of Allameh Iqbal (Nasiri, 2001: 69).

2. Research Methods

The present research has been done by descriptive-analytical method and it relies on a) library studies and b) conducting numerous interviews with experts in the field of discussion.

Since many of the first-hand sources of research in this field have been in English, Hindi, Urdu and Arabic, translations of selected sections have been included in the authors' worksheets and then the researcher has classified the Persian and non-Persian source sheets based on the thematic classification. Then, the researcher has done the translation and compilation of the findings of the mentioned interviews and has analyzed the data and has written all of them.

Doing some parts of the interviews and also finding some non-Persian sources have been done by the researcher due to participating the Orientalism Conference in India and especially by doing research in the library of Aligarh University.

3. Discussion

Sir Seyyed Ahmad Khan Hindi, son of Mohammad Taqi Khan (Mir Taqi), was born on October 17, 1817, coinciding with the 6th of Zi Hajjah, 1232 AH, in Delhi. Seyyed Ahmad's ancestors migrated to Saudi Arabia from Harat to India during the reign of the Timurid kings (the reign of Akbar Shah I), and according to some historian, during the reign of Shah Jahan. This family had great and valuable services for a long time during the Timurid dynasty to promote the religion of Islam and spread Islamic teachings (Amin, 1997: 107). Seyyed Ahmad Khan's studies were in various fields. It characterized him as a hardworking researcher and critic of his time. By writing and publishing a commentary on the antiquities of Delhi under the title "The Works of Al-Sanadid (Aasarolsanadid)" - which was translated into French by Garsan Dutasi, a French Orientalist, in 1861 - he became an honorary member of the Royal Society of Asia (Halabi, 1374: 145; Rahimov, 1390: 63) and his writings before 1857 easily attracted the attention of Delhi Muslims. (Hardy, 1369: 138)

The approaches and strategies of Seyyed Ahmad Khan's idea of religious reform can be divided into two categories: a) cultural-religious and b) socio-political.

His actions in the ideological-cultural axis are briefly as follows:

1. Improving the level of knowledge and insight
2. Correcting the shortcomings of the Urdu language.
3. Creating dynamism in jurisprudence and opening the door to Ijtihad
4. Rational interpretation of Quranic verses and hadiths

Also, the socio-political activities and strategies of Seyyed Ahmad Khan are as follows:

1. Proper training and teaching and instructive sessions
2. Teaching English to Muslims
3. Compromising relationship with the British government

4. Conclusion

Sir Ahmad Khan is considered a turning point in Islamic thought in India in an ideological review. He was the first to react to this new situation, believing that Muslims had to adapt to the new intellectual conditions in the new world. He declared in 1884 that "today, we need a modern theology as before". In fact, he himself founded the thought of modern teaching in Islam and, through his journal Tahzib al-Akhlaq, fought against medieval obscurantism and advocated a rational approach to religion. He rejected imitation as blindly following religious laws and called for a reinterpretation of the Quran on the basis of wisdom in order to adapt to the new tendencies of the time.

In addition, by writing a commentary on the Bible, he took the first serious step toward a comparative study of Islam and Christianity, rejecting the teachings of Christian missionaries in his Ahmadiyya sermons. Over time, he was able to influence and enlighten the minds of the prominent intellectuals such as Shebli Nomani, Abolkalam Azad, Allameh Iqbal, etc.

The experience of the West trip also showed Seyyed Ahmad Khan that in order to get out of the mire of backwardness of the Islamic society, at first, it is necessary to have a compromising relationship with the West, and in the shadow of this peaceful relationship, take advantage of their scientific capabilities and social facilities; then, by gaining political power and correct Islamic knowledge, we can consider a purposeful vision to gain the independence of Muslims and save them from colonialism.

By publishing newspapers and periodicals and establishing translation schools and associations, he paved the way for the development of new sciences and technologies among Muslims of the subcontinent and despite the accusations of Westernism and colonialism leveled at him by dogmatic scholars, the passage of time proved that his infrastructural and fundamental plans overcame the immediate decisions of his opponents; because most of the reformers of the twentieth century, who were serious fighters against colonialism and the defenders of the independence of the Muslims of India, were educated in the Aligarh school.

5. References

1. Quran
2. Nahj al-Balaghe
3. Ahmad Beth, Bashir. (2011). to study the cause of decline in Islamic thoughts and methods of restoring it, in professor Motahari's thought and Iqbal Lahori's thought, *Andishe Taghrib magazine*, 39-58.
4. Ahmad, Aziz. (1988). *an intellectual history of Islamic thought in India*, translated by Naghi Lotfi and Mohammad Jafar Yahaghi, Tehran: Keyhan
5. Amin, Ahmed. (1977). *ssmmmm mlllll mnn eeeeeeee eey rrr rrr iii d*, translated by: Hossein Yusefi Eshkavari, Tehran: Elmi va Farhangi
6. Annamar, Anna'im Zakir. (2012). *Azadi Henki Jed-o-Jehed me mosalmano kahesa*, darol'olum nedvah al-olum, Lakanho
7. Annamar, Daktir, Abd al-mon'em. (1981). *Tarikh al-islam fi al-hend*, Beirut: almo'sese al-jame'eye leदारasate va al-nashr va al-tozi', Lakanho
8. Asadabadi, Syed Jamaledin. (1979). *Maghalate Jamaliye*, by: Lotfollah Asadabadi, Tehran: Tolu'e azadi
9. Ata'e, Abdollah. (2014). comparative study about Syed Jamaledin Asadabadi and Syed Ahmad Khan's reformatory thoughts, 3, 181-198.
10. Ayubi, Nazih. (1994). *Political Islam: religion and oplitics in the Arab world*, London: Routledge
11. Bazargan, Mahdi. (n.d). *Azadi Hend*, Tehran: Omid.
12. Begum, Rehmani. (1985). *Sir Syed Ahmad Khan the politics of Education Reform*, Lahore.
13. Enayat, Hamid. (2010). *seyri dar andise siyasi Arab*, Tehran: Amirkabir.
14. Espir Persival. (2008). *Tarikh hend*, translated by: Homayun Sana'atzade, Qom: Adyan.
15. Fatahpury, Dakter Mohammad Esma'ilzade. (1996). *Nadvatololama: Moharek va bani*, Delhi: Khaje Press Jame' masjid.
16. Fayaz Mohammad Sadegh. (2007). Study dissimulation a method for Islamic consistency in shi'a, *Safir magazine*, 4, 21-48.
17. Goli, Mehrnaz. (2015). Study Syed Ahmad Khan an Indian about miracle, *Journal of Subcontinent Researches*, 69-92.
18. Haeri, Abdolhadi. (1995). *Azadihayeh siyasi va ejtemaei az didgahe andishegaran*, Mashhad, Entesharate jahade daneshgahi.
19. Halabi, Aliasgar. (1995). *Tarikh Nehzathaye dini-ii sss i m''eer*, Tehran: Behbahani.
20. Hali Molana Altaf Hossein. (1990). *Hayat Javid*, J k office press Jame' masjid, Delhi: Taraghi Ordu Buru Ne'i.
21. Hamed Raziye & Rafat Sultan. (2002). *Aligar Mirachman*, Delhi: Baharat office.
22. Hardi, Piter. (1990). *Mosalmanan hend Britania*, translated by: Hasan Lahuti, Mashhad: Astan Quds Razavi Bonyad Pazhuhehshaye Eslami.
23. Hasan, Imtiaz. (1951). *Islamic Movements in India*, Bombay: Gupta Press.
24. Hendi, Syed Ahmad khan. (1901). *Tasfiyat al- 'eeeeee e*, Delhi.
25. Hendi, Syed Ahmad khan. (1962). *Sir Syed essays*, Lahur vol.1.
26. Hendi, Syed Ahmad khan. (1963). *vohye elahi? Or nobovat ky haghghat*, Lahur, vol.3.
27. Hendi, Syed Ahmad Khan. (n.d). *Tafsir al-Quran hov al-hoda val-forghan*, translated by: Mohammad Taghi Fakhr Da'i Gilani, Tehran: Aftab.
28. Hillal Dessouki, Ali. E. (1987). *Islamic Modernism IN; The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, Vol. 10, New York.
29. Hosseini, Mohammadali. (1973). Syed Ahmed Khan a pioneer in awakening subcontinental Muslims, *Helal magazine*, 122.

30. Islamic encyclopedia. (1988). supervisor: Mohammad Kazem Bojnurdi, Framarz Haj Manuchehri's essay, 8(3379).
31. Jahanbin, Esmā'ili va Mahdavi, Syed Besmelah. (2011). Sir Syes Ahmed Khan solutions for deteriorate subcontinent Islamic community, *Sokhan Tarikh magazine*, 15, 103-124.
32. Jamshidi Brujerdi, Mohammad Taghi. (2000). *Millirrr 'i Huuuu*, Tehran: print center and foreign ministry publication.
33. Khaje Piri, Mahdi. (2004). *The thought differences of Syed Jamaledin Asadabadi and Sir Syed Ahmed khan*, sets of essays in Syed Jamaledin's commemoration.
34. Khamene'i, Ali. (1968). *Mosalmanan dar nehzat azadi Hendustan*, Tehran: Asia.
35. Lelyveld, David. (2003). *iii ' ' ' ' sst-Generation Muslim Solidarity in British India*, Oxford.
36. Maki, Dakter Mokhtar Ahmed. (2006). *iiii i iiiii yy eeeeeeee e ll im mjj iiiii i*, Delhi: Baharat office press.
37. Masnian Avans. (1993). *Shuresh hend*, by: Safaeddin Tabra'eyan, Tehran: Nilufar.
38. Mirabdollahi, Syed Bagher. (2006). Scientific interpretation of Quran/definitions causes and crises, *Kheradname Hamshahri magazine*, 4, 20-23.
39. Moshir al-Hassan. (1988). *Jonbeshe eslami va gerayeshhaye ghomi dar mostamereye hend*, translated by: Hassan Lahuti, Mashhad: Astan Quds Razavi.
40. Motahari, Morteza. (1998). *Barresi ejmali nehzathaye eslami dar sad saleye akhir*, Tehran: Sadra
41. Movasaghi, Ahmad. (1995). *eeee eeeee e sslmmi m' eer*, Tehran: Study and collection center for university and humanity books, Mehr company.
42. Naghavi, Nurohossein. (n.d). *fekr Va nazar namvaran aligare*, Moslem university Aligare.
43. Naser Khan, mohammad. (2016). *Sir Syed Nembar*, Delhi: Farid Bak Depo.
44. Nasiri, Mansur. (2001). historical field and process of Syed Jamaledin Asadabadi's reformatory thoughts, *M' eeft rrr iiiii ll miiiiii ii*, 51, 66-75.
45. Nehro, Javaher La'l. (2003). *Kashf hend, negahi be tarikh jahan*, Tehran: Amirkabir, vol3.
46. Nezami khaligh Ahmad. (1998). Sir Syed Ahmad Khan (founder of Islamic Aligare university), translated by: Tofigh Sobhani, *Parsi Magazin*, 8, 194-210.
47. Nizami, Khaleq Ahmad. (2009). *History of the Aligarh Muslim University*. Dehlli.
48. Peterz, Radolf. (1986). *Illmm aa sst' mrr (dddd ddd rrr e eeee)*, Translated by: Mohammad kharaghani, Mashhad: Astan Quds.
49. Rahimof, Afzaledin. (2011). Syed Ahmed Khan, *Payam Mobalegh magazin*, 59-88.
50. Reshad Aliakbar. (2005). Religion revives and religiousness reform, *Ghabsat magazine*, 22, 3-8.
51. Sahebi, Mohammadjavah. (1988). *Andisheh eslami dar nehzathaye eslami*, Tehran: Keyhan.
52. Sahebi, Mohammadjavah. (2002). *Sarcheshmehaye noandishi dini*, Qom: Ehyagar.
53. Shayyal, Jamaledin. (2004). *Nehzathaye shebhe ghare hend*, translation, correction and written by: Gholamhossein Jahantigh, Zahedan: Haft Eghlim Shargh.
54. Sobut, Aliakbar. (1993). Review to interpretation of sir Syed Ahmed Khan, *Farhang*, 9, 74-87.
55. Tarachand. (1995). *ssss ir sslmmrrr fgggggg gggg*, translated by: Ali Pirnia and Ezzeddin Osmani, Tehran: Pazhang.
56. Vahid Akhtar. (1991). Sir Syed Ahmad Khan and religious thoughts, translated by: Rasul Jafarian, *iiii vv vff ssssss sssss ss miiiiii ii*, 1(1), 26-31.
57. Vool, John. (1994). *Mill im's eett inn iiiii ttt ll iii ttt inn*, translated by: Bizhan Behdarvand, *Keyhan Farhangi magazine*, 114, 32-35.
58. Zangane, Peyman, Khosravi Zargaz, Moslem. (2017). Effect of India's political power structure on Syed Ahmed Khan-Hindi, *Journal of Subcontinent Researches*, 33, 69-90.

گفتمان اصلاح دینی در شبه‌قاره هند قرن نوزدهم (سر سید احمد خان)

پرستو کلاه‌دوزها^۱ | حمید عابدیها^۲

۱. نویسنده مسئول: استادیار تاریخ اسلام، دانشگاه دانش البرز قزوین، ایران، ایمیل: parastookolahdoozha@alborzq.ac.ir

۲. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور قزوین، ایران

چکیده

از آنجا که جریان اصلاح‌طلبی اسلامی برآن است تا تفسیری نوین از مبانی دینی، متناسب با مقتضیات زمان و مکان ارائه دهد تا آن را از گزند انحطاط و انحراف رهایی بخشد، این گفتمان همواره در بین نواندیشان دینی و احیاگران مذهبی اقصی نقاط جهان اسلام از جایگاه برجسته‌ای برخوردار بوده است. منتها، گوناگونی رویکردها و راهکارهای این مصلحان، بی‌شک ضمن متأثر شدن از فرایندهای متفاوت فکری-عملی آنها، به متفاوت بودن ساختار سیاسی-اجتماعی محل زایش و تکامل بینش آنها نیز بازمی‌گردد. با این وصف، سید احمدخان، دگراندیش قرن نوزدهم شبه‌قاره، در دورانی می‌زیست که این منطقه جغرافیایی از لحاظ سیاسی، شدیداً تحت حاکمیت استعمار بریتانیا به سر می‌برد و از حیث عقیدتی نیز مسلمین هند در قهقرای تفکرات دینی قرار داشتند. این شرایط بحرانی موجب شد تا وی به تحولی عمیق در باورهای عقیدتی و رفتارهای سیاسی مسلمانان بیندیشد و پیشرفت علمی آنان را بنیادی‌ترین راه نجاتشان از عقب‌ماندگی بداند. او در کنار ارائه برنامه‌های مختلف خویش، ارتباط سازش‌مدارانه با غرب را نیز تجویز می‌کرد و این مهم‌ترین علت مخالفت جدی جامعه سنتی-مذهبی با شیوه اصلاحی وی بود.

نوشتار حاضر می‌کوشد با طرح این سؤال که رویکردها و راهکارهای مصلحانه سید احمدخان چه تأثیراتی در بازسازی تفکر دینی مسلمانان هند داشت؟ با استفاده از روشی توصیفی-تحلیلی، ضمن آشنایی با وضعیت مسلمانان آن روز، به بررسی تفکرات و اقدامات سید احمدخان در راستای برون‌رفت جامعه اسلامی هند از جمود و تحجر بپردازد.

واژه‌های کلیدی: اسلام، شبه‌قاره هند، قرن نوزدهم، گفتمان اصلاح‌طلبی، سر سید احمدخان

۱- مقدمه

پس از وقوع رنسانس، تقریباً به گونه‌ای، «سرنوشت شرق» با «سرگذشت غرب» جابه‌جا شد. در سده شانزدهم میلادی، با پایان قرون وسطی، غرب، چندین دوره رخوت و رکود را پشت‌سر نهاد، اما از همان اوان، قرون وسطای اسلامی و فرورفتن مسلمانان در تاریکی آغاز شد. بدین ترتیب، تعارض‌های رخ داده میان گزاره‌های علمی و آموزه‌های دینی که پیش از رنسانس

مطالعات شبه‌قاره، دوره ۱۴، شماره ۴۳، ۱۴۰۱، صص ۱۸۹-۲۱۲.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۲

تاریخ ویرایش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۲۷

استناد: کلاه‌دوزها، پرستو؛ عابدیها، حمید. (۱۴۰۱). گفتمان اصلاح دینی در شبه‌قاره هند قرن نوزدهم (سر سید احمد خان). *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۴(۴۳)، ۱۸۹-۲۱۲.

DOI: 10.22111/jsr.2021.28057.1877

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان



© نویسندگان

آغاز شده بود، در قرن هجدهم و نوزدهم میلادی به اوج خود رسید و به‌عنوان موضوعی مبنایی، بخش قابل‌توجهی از گفتمان‌های متکلمان غربی را به خود اختصاص داد. به نحوی که بسیاری از اندیشمندان اروپایی برای سازگاری علم و دین، به تفسیر علمی گزاره‌های دینی دست یازیدند. این‌گونه مباحثات، کم‌کم میان متکلمان مسلمان نیز جدی شد و بن‌مایه‌های آن به‌تدریج از میان آرای اندیشمندان مسلمان، استخراج و تقویت شد (رشاد، ۱۳۸۴: ۷).

باری در آن ایام که تفرقه و تنش‌های مذهبی با فرسایش نیروها و سرمایه‌های داخلی، جهان اسلام را هدف انواع تهدیدها قرار داده بود، غارت منابع، اشغال توسط نیروهای بیگانه، شکل‌گیری تروریسم سازمان‌یافته و مشکلات دیگر نیز در مناطق استراتژیک جهان اسلام، چشم‌انداز یک منطقه بحرانی را ترسیم می‌کرد که از همه مهمتر، آسیب‌پذیری آن در برابر دخالت و سلطه بیگانگان بود (فیاض، ۱۳۸۶: ۲۲)؛ بنابراین آغاز رویکرد به غرب در کشورهای اسلامی، صرفاً ناشی از غرب‌زدگی نبود، بلکه بیشتر، نتیجه آگاهی مسلمانان به ضعف عمیق خویش در برابر غرب به‌شمار می‌آمد. در واقع دو مقوله اساسی (پیشرفت غرب و پسرفت شرق) عامل اولیه واکنش اندیشمندان دینی جهان اسلام لحاظ می‌شد (موثقی، ۱۳۷۴: ۹۳) که این دو امر، در پیوند تنگاتنگ با یکدیگر، مصائب عدیده‌ای برای جوامع مسلمان به همراه داشت؛ بنابراین در برخورد با این مسائل و رفع نابسامانی‌های داخلی و هجوم‌های خارجی، برخی از سیاستمداران، عالمان، متفکران و... از نظر فکری یا سیاسی یا هر دو، موضع‌گیری‌هایی صورت دادند که عمدتاً دفاعی بود؛ هرچند متن حوادث و تحولات سیاسی-نظامی و اقتصادی-اجتماعی داخلی در بلاد اسلامی و مرتبط با غرب نیز در گسترش و پیشرفت این واکنش‌ها مؤثر می‌نمود.

بدین وصف، چگونگی واکنش جهان اسلام در برابر برتری غرب، بخش مهمی از تاریخ معاصر دول اسلامی را شکل می‌داد و برای خیل عظیمی از فعالان سیاسی-مذهبی، مبارزات قرن هجدهم و نوزدهم، امری حیاتی محسوب می‌شد؛ زیرا دین محوران سنتی، مبارزه با غرب را دفاع از اسلام در برابر کفر می‌دانستند و روشنفکران دینی، برعکس، اسلام را مانعی در راه پیشرفت عقلی-علمی به‌شمار می‌آوردند (النمر، ۱۹۸۱: ۶۱)؛ بنابراین به‌مرور، یک سیر اصلاحات عقیدتی عمومی با اشکال گوناگون، در جهان اسلام آغاز شد که این جنبش‌ها به‌ویژه شامل کشورهای ایران، مصر، سوریه، لبنان و شمال آفریقا و ترکیه، افغانستان و هندوستان می‌شد که بنا داشت مسلمانان را به «بازگشت به خویشتن» دعوت کند (صاحبی، ۱۳۶۷: ۸۰) (Dessouki, 1987: 15).

در هندوستان، همواره دو قشر اجتماعی متمایز در کنار هم می‌زیستند؛ گروه اول با تعدادی اندک، اما با فرهنگی پیشرفته و اندیشه‌ها و نهادهای اجتماعی مرفقی و گروه دوم متشکل از توده مردم که از حیث تعداد بسیار بودند و از لحاظ اعتبار فرهنگی، چندان جایگاهی نداشتند. قشر اول، پایه‌های روشن‌فکری و اشرافیت را استوار می‌ساخت و دومی در تشکیل فرهنگ عامه هند سهم داشت که بیانگر ترکیبی از اندیشه‌های خرافی و عقاید التقاطی و نیز فرقه‌بندی‌های شدید مذهبی بود (Ayubi, 1994: 56؛ احمد، ۱۳۶۷: ۶۵).

این دو طبقه مجزای اجتماعی بر بنیاد فرهنگی جامعه تأثیرگذار بودند و عامل سوم نیز، نفوذ فرهنگ غربی به‌شمار می‌آمد که با جبر یا مسالمت، برای خود جایی تدارک می‌دید و به جریان پیش‌رو می‌پیوست. از آمیختن این سه مقوله، فرهنگ و عقیده در شبه‌قاره، شکلی تازه گرفت که البته جدا از میراث فکری نژاد هندی نمی‌توانست باشد (تاراچند، ۱۳۷۴: ۲۸).

درواقع این چرایی‌ها و چگونگی‌های پیش‌آمده از مسائل مذکور، راه را برای برخورد اندیشه‌گران هندوستان با نهادها و اندیشه‌های گوناگون غربی از جمله مفهوم آزادی باز کرد. برخی از آن‌ها، زبان به ستایش غرب با همه جنبه‌هایش گشودند و بعضی دیگر، ستیزه‌جویانه، آزادی حقیقی را در چارچوب رهایی از استعمار دنبال می‌کردند؛ بنابراین آنچه اولین سنگ بنای اصلاح تفکر اندیشه‌گران دینی هند را به خود اختصاص می‌داد، مسئله آزادی بود (حائری، ۱۳۷۴: ۱۱۷-۱۱۹).

به هر صورت، تعیین تاریخ دقیق آغاز یا فرجام حرکت‌های فکری (له یا علیه غرب) در جهان اسلام به‌ویژه هندوستان، چندان شفاف و مشخص نیست. شاید بتوان گفت مرحله موضوعیت و گرایش به غرب در دهه‌های آخر سده هجدهم و سال‌های اول سده نوزدهم آغاز شد و تا اوایل قرن بیستم ادامه پیدا کرد و به‌طور جدی از سر سید احمدخان شروع شد و تقریباً تا ظهور علامه اقبال لاهوری ادامه یافت (نصیری، ۱۳۸۰: ۶۹).

مختصر اینکه، در شبه‌قاره، استعمار بریتانیا، ابتدا با پیروزی در نبرد «بوکسار» حاکمیت دهلی را رسماً مستعمره خود کرد. نبرد بوکسار بین شاه عالم دوم (امپراتور تیموری) و قشون کمپانی هند شرقی، آخرین تلاش دولت تیموری برای پایان‌دادن به سلطه روزافزون انگلیس در هند بود که با شکست و فرار سخت قشون شاه عالم (۱۱۷۸ ه.ق / ۱۷۶۴ م)، دولت تیموری توان شوکت دیرینه را یکسره در باخت و پیمان تحمیلی سال (۱۱۷۹ ه.ق / ۱۷۶۵ م)، امپراتور را به فردی زیردست و حقوق‌بگیر کمپانی تنزل داد (نهر، ۱۳۸۲: ۶۳۳؛ هاردی، ۱۳۶۹: ۵۳).

بدین ترتیب بریتانیا آخرین ضربه بر پیکره سیاسی مسلمانان را نیز بعد از شکست شورش آنان در سال ۱۸۵۷ م، وارد کرد که متعاقب آن، سلسله‌های حکومتگر اسلامی برای همیشه از هند رخت بریستند و از آنجا که «انگلیسی‌ها، فقط مسلمانان را مسئول برپایی این شورش می‌دانستند، بر آنان سخت گرفتند و بسیاری را در شهرهایی مانند دهلی، اوده، لکهنو و... اسیر کرده و خانه‌هایشان را غارت کردند و از به‌کارگیری آن‌ها در حکومت جدید خویش، خودداری ورزیدند.» (Ahmad, 2007: 34; Begum, 1985: 10).

شورش ۱۸۵۷ م که به‌عنوان واقعه‌ای عمده در میانه قرن نوزدهم در شبه‌قاره روی داد، نقطه عطفی در تاریخ استقلال‌طلبی هندیان بود که در دایره‌المعارف‌های بزرگ جهان با عنوان «شورش سپاهیان» شهرت یافته و بعدها به «شورش بزرگ» و «نبرد استقلال» نیز معروف شد. در آن قیام، هندی‌ها و مخصوصاً سربازان هندی که در خدمت قشون انگلیس بودند، از شدت زورگویی‌های انگلیسی‌ها به جان آمدند و علیه آن‌ها شوریدند. شورش، پس از یک سال و نیم شکست خورد. قوای شورشیان به‌کلی از هم پاشید و به انواع شکنجه‌ها گرفتار شد. سپس به موجب قانونی از مجلس بریتانیا، دوران استیلای کمپانی هند شرقی به پایان رسید و هند رسماً تحت سرپرستی مستقیم امپراتوری بریتانیا قرار گرفت (ماسیان، ۱۳۷۲: ۷۳؛ پیترز، ۱۳۶۵: ۷۲).

از این رو مسلمانان در این ساخت جدید حاکمیت، به دلیل نگاه منفی‌ای که متقابلاً نسبت به انگلیسی‌ها داشتند، سهم کمتری از توزیع قدرت نصیبشان شد؛ بنابراین جایگاه آنان در هند به‌عنوان شهروندانی درجه دوم تنزل یافت و این سرکوبی به معنای اتمام حکومت مسلمانان به‌شمار آمد (جمشیدی بروجردی، ۱۳۷۹: ۸۰). سپس انگلستان، اگرچه هند را تحت قیمومت مستقیم خود درآورد؛ اما در آن منطقه وسیع با مردمی ناراضی و مشکلاتی فراوان روبرو شد و مجبور شد امتیازات هرچند مختصری به آن‌ها دهد که این امکانات نیز غالباً از آن هندوها بود (بازرگان، بی‌تا: ۴۱)؛ بنابراین مسلمانان که چندین قرن، مقاماتی در حوزه‌های گوناگون داشتند، در این شرایط، میدان‌ها را به هندوها واگذارند و بدین سبب حدود پنجاه سال از لحاظ آموزشی و فنی از آنان عقب افتادند (جهان‌بین و مهدوی، ۱۳۹۰: ۱۰۷؛ نهر، ۱۳۸۲: ۲-۵۶-۵۵) در چنین اوضاعی، هندوها به‌عنوان رقبای قدیمی مسلمانان، به دلیل رویکرد ملایم‌تری که نسبت به انگلیسی‌ها داشتند، در جریان تقسیم مناصب و بهره‌مندی از مزایا، از سهم بیشتری برخوردار شدند و با راه‌انداختن اقدامات اصلاحی در رفتارشان، پلکان ترقی را به‌سرعت پشت‌سر گذاشتند. (زنگه و خسروی زارگر، ۱۳۹۶: ۷۶). درهم‌کوبیدن شورش ۱۸۵۷ م و برقراری تسلط کامل انگلیس، موجب شد تا مسلمانان به‌گونه‌ای خودجوش علیه استعمار به‌پاخیزند و نهایتاً مجموعه‌ای از راه‌حل‌های مختلف را برای مقابله با وضعیت موجود ارائه دهند. وول معتقد است از لحاظ واکنش مسلمانان هند در برابر نقش جدید جهانی غرب، سه نوع گزینه ممکن می‌توان در اوایل قرن نوزدهم در نظر داشت: طرد، پذیرش یا مبارزه و مخالفت (وول، ۱۳۷۳: ۳۳).

در یک دسته‌بندی کلی به روایت النمر «بعد از تسلط انگلستان بر هند، دو گروه اصلی با دو جریان فکری متفاوت، در بین مسلمانان مقابل استعمار به وجود آمد: یکی گروه عالمان سنتی و دیگری گروهی که سرپرستی آن‌ها را سید احمدخان عهده‌دار بود که عملکردهای این دو گروه نیز در تقابل با یکدیگر قرار داشت.» (النمر، ۱۹۸۱: ۵۳۰). به طوری که با تشکیل مراکز جدیدی توسط سید احمدخان در جهت آموزش به سبک اروپایی و به شیوه آکادمیک؛ عالمان سنتی، واکنش‌های شدیدی در برابر آن از خود نشان دادند؛ زیرا تفکرات این گروه، غالباً حول محور عقایدی ایستا می‌گشت و بهره‌گرفتن از برداشت‌های نوین و مستقل را در تفسیر منابع دینی نمی‌پذیرفتند. مهم‌ترین مرکزی که سردمداری این‌گونه تفکرات را به عهده داشت، مدرسه‌ای در لکهنو بود به نام «فرنگی محل». علما و مکتب‌داران آن، مواد آموزشی را بر پایه دروسی قرار می‌دادند که بیشتر در قرن هجدهم تدریس می‌شد. آنان غالباً اندیشه و ابزار جدیدی را که به جامعه اسلامی وارد می‌شد، نادیده می‌گرفتند. درست زمانی که علمای فرنگی محل نسبت به گرایش‌های نوگرایانه اسلامی بی‌تفاوت بودند؛ مخالفت محافظه‌کارانه عمیقی علیه روشنفکران دینی‌ای چون سید احمدخان گسترش می‌یافت که نقطه اصلی این تقابل‌ها، مدرسه‌ای دیگر در «دیوبند» بود که به سبب کیفیت بالای آموزشی در دروس سنتی اسلامی، شهرتی بسزا داشت. «مولانا محمدقاسم نانوتوی مؤسس این مدرسه و معلم آنجا ضمن اینکه از حریفان سید احمدخان و مدرسه علیگره به‌شمار می‌رفتند، برعکس آن‌ها از جامعه و مسائل جاری آن نیز به‌شدت عقب و نیز رویگردان بودند.» (ناصرخان، ۲۰۱۶: ۳۳۸).

با گذشت زمان، از رقابت میان مکتب دیوبند و مکتب علیگره، مکتب فکری سومی به‌وجود آمد که بنا داشت آن دو را با هم تلفیق کند و نتیجتاً به مکتب «ندوه‌العلماء» مشهور و در سال ۱۸۹۴ رسماً تأسیس شد (فتحپوری، ۱۹۹۶: ۵۴). برخی از مشهورترین اندیشمندان دینی همچون شبلی نعمانی و ابوالکلام آزاد در شمار این سبک فکری جدید بودند (مکی، ۲۰۰۶: ۴)؛ اما این مکتب به‌عنوان راهکاری برای تقریب خطوط فکری دو مکتب پیشین، نه توانست برای محافظه‌کاران به اندازه کافی «راست‌آیین» باشد و نه برای نواندیشان تا حد لازم «نوگرا» شود. با وجود این، صرف تشکیل آن، می‌تواند نشان‌هایی برای بیان توانایی‌ها و امکانات گوناگون نهضت‌های فکری مسلمانان هند در واکنش مقابل غرب به‌شمار رود (وول، ۱۳۷۳: ۳۵).

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات پژوهش

از آنجا که شبه‌قاره، نقش برجسته‌ای در جریانات اصلاح‌طلبی دینی در جهان اسلام معاصر داشته و از لحاظ کمی و کیفی، به‌ویژه در قرن نوزدهم، بیشترین و مهم‌ترین اشخاص و مکاتب احیای اسلامی را در خود جای داده و به‌واسطه سلطه همه‌جانبه استعمار بریتانیا، از حیث کنش‌های اجتماعی و جنبش‌های اسلامی، به‌عنوان زنجیره‌ای حد فاصل دو قرن مهم پیش و پس از خود، در جریانات اصلاحی به‌شمار می‌آید؛ بنابراین مسئله‌ای که بیش و پیش از همه در انگیزه تحقیق در این حوزه، برای نگارندگان، ایفای نقش می‌کرد، چرایی و چگونگی تشکیل و تکوین این جنبش‌های اصلاح‌طلبانه بود که از زوایای متفاوت و گاه متعارضی، در صدد بیرون‌کشیدن مسلمانان از عقب‌ماندگی و نجاتشان از استعمار غرب بودند که در یک دسته‌بندی کلی، به راه‌اندازی سه جریان مهم فکری-آموزشی با عناوین: مکتب دیوبند، مکتب علیگره و مکتب ندوه‌العلماء، انجامید؛ بنابراین پژوهش پیش‌رو بنا دارد با طرح این سؤالات که: چه مسائلی مقدمات عقاید و اعمال اصلاح‌گرانه سر سید احمد خان به‌شمار می‌آمد؟ و دیگر اینکه رویکردها و راهکارهای مکتب علیگره تا چه اندازه در بازسازی تفکر دینی مسلمانان هند مؤثر بود؟ طی روش توصیفی-تحلیلی، به پاسخگویی مسائل مذکور پردازد.

۱-۲- هدف و ضرورت تحقیق

با پایان قرون وسطای مسیحی، جوامع غربی چندین دوره رکود و رخوت را پشت‌سر نهادند و به انواع توسعه‌های اجتماعی، اقتصادی، صنعتی، نظامی، سیاسی و... دست یازیدند. همزمان، ملت‌های جهان اسلام که عمدتاً در شرق بودند، به قرون

وسطای اسلامی و فرورفتن در تاریکی دچار شدند. پیشرفت‌های تکنولوژیک غربیان و کمبود منابع طبیعی و انسانی در میان آنان، آغازگر سیاست استعمار ممالک عقب‌مانده شرقی از سوی ایشان شد. ایجاد تفرقه دینی-مذهبی در بین مکاتب درون دینی، به‌ویژه اسلام از یکسو، پاسخگونی نبودن دریافت‌ها و راهکارهای علمای دینی در برابر مسائل جدید و احساس ضعف در مقابل نظام‌های استعماری از سوی دیگر، مایه و پایه این مسئله شد که تقریباً در همه ملل اسلامی، نواندیشان دینی درصدد اصلاح امور مذهبی برآیند. در شبه‌قاره نیز این‌گونه حرکت‌ها به تأسیس سه مکتب دیوبند، علی‌گره و ندوه العلماء انجامید که هر کدام با شاخصه‌های ممتاز از هم و روش‌های نسبتاً متفاوت، به این اصلاحات می‌پرداختند. در این میان، سر سید احمدخان، مؤسس مکتب علی‌گره، به لحاظ افکار و اقداماتش به نحو شاخص، مهم و معتبر است و نیز به این دلیل که کنش و واکنش‌های دینی در برابر مسائل جهان امروز نیز وابسته و مربوط به این پیشینه‌هاست، مطالعه و مذاقه بر مسئله احیای دینی در هند قرن نوزدهم و بررسی و نقد اقدامات بزرگانی بسان سید احمدخان اهمیت و ضرورت می‌یابد.

۱-۳- روش تحقیق

پژوهش پیش‌رو با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی و نیز تکیه بر: الف- مطالعات کتابخانه‌ای و اسنادی، ب- انجام مصاحبه‌های متعدد با صاحب‌نظران در حوزه مورد بحث، صورت گرفته است. از آنجا که بسیاری از منابع دست اول تحقیق در این زمینه به زبان‌های انگلیسی، هندی، اردو و عربی بوده‌اند، ترجمه بخش‌های منتخب از آن‌همه، در فهرست کارهای نگارندگان قرار گرفته و پس از آن بر مبنای دسته‌بندی موضوعی فیش‌های تهیه‌شده از منابع فارسی و غیرفارسی و تدوین دریافت‌های حاصل از مصاحبه‌های مذکور، ضمن تجزیه و تحلیل داده‌ها، به بحث و تحریر این‌همه، پرداخته شده است. بخشی از مصاحبه‌ها و نیز یافتن برخی از منابع غیرفارسی، محصول حضور و تحقیق صاحبان این قلم در همایش شرق‌شناسی در علی‌گره هند و استفاده از کتابخانه‌های دانشگاه علی‌گره بوده است.

۱-۴- پیشینه پژوهش

در باب تفکرات و اقدامات سر سید احمدخان، به‌طور خاص مهم‌ترین پژوهش‌هایی که مستقیم یا غیرمستقیم بدین موارد پرداخته‌اند، شامل عناوینی هستند که غالباً در قسمت منابع این مقاله ذکر شده‌اند و نویسنده مسئول بنا به ضرورت بحث، از برخی نکات و مطالب آن‌ها بهره برده، اما از آنجا که نوشتار حاضر برگرفته بخشی از رساله دکتری ایشان با عنوان (سیر تاریخی اصلاح‌طلبی اسلامی در هند قرن نوزدهم) است، محتویات آن ضمن مطالعات کتابخانه‌ای، حاصل برخی ترجمه‌های جدید و تحقیقات میدانی در دانشگاه‌های هند، به‌ویژه دانشگاه علی‌گره و دهلی و نیز دیدار و مصاحبه با استادان برجسته دانشگاه‌های مهم شبه‌قاره به شمار می‌آید. بعضی از آثار مورد استفاده که در زمره پیشینه تحقیق محسوب می‌شوند، به‌طور قطع مطالب سودمند و فوایدی تاریخی و علمی بر آن‌ها مترتب است که برای نمونه عبارت‌اند از:

تاریخ تفکر اسلامی در هند، عزیز احمد، ۱۳۶۷؛ جنبش‌های اسلامی معاصر، احمد موثقی، ۱۳۷۴؛ تاریخ نهضت‌های دینی-سیاسی معاصر، علی‌اصغر حلبی، ۱۳۷۴. این‌گونه منابع، بررسی و مطالعه شمای کلی جنبش‌ها و نهضت‌ها و تفکرات نواندیشانه مسلمانان جهان اسلام معاصر را برعهده دارند.

مسلمانان در نهضت آزادی هندوستان، علی خامنه‌ای، ۱۳۴۷؛ نهضت‌های اصلاحی شبه‌قاره هند، جمال‌الدین شیال، ۱۳۸۳؛ جنبش اسلامی و گرایش‌های قومی در مستعمره هند، مشیرالحسن، ۱۳۶۷. چنین منابعی هم به واکاوی روابط سیاسی، اجتماعی، عقیدتی مسلمانان در هند و نیز روابط آنان با هندوها می‌پردازد.

مسلمانان هند بریتانیا، پیتر هاردی، ۱۳۶۹؛ اسلام و استعمار، رادولف پیترز، ۱۳۶۵؛ واکنش مسلمانان در برابر استعمار، جان وول، ۱۳۷۳. اینچنین منابعی نیز به نگرش و عملکرد مسلمانان و حکمرانان مغول در مواجهه با مقوله غرب و استعمار توجه دارد.

۲- احوال و اعمال سر سید احمدخان

سید احمدخان، فرزند محمدتقی خان (میرتقی)، ۱۷ اکتبر ۱۸۱۷ مصادف با ۶ ذی‌الحجه ۱۲۳۲ ه.ق در شهر دهلی به دنیا آمد. اجداد سید احمد در دوره پادشاهان تیموری و در زمان سلطنت اکبرشاه اول، از عربستان و به قول برخی، در عهد شاه‌جهان، از هرات، به هند مهاجرت کردند. این خاندان، طی دوران شاهنشاهی تیموری تا مدت‌های مدیدی درجهت پیشبرد دین مبین اسلام و نشر آموزه‌های اسلامی خدمات عظیم و ارزشمندی داشتند (امین، ۱۳۷۶: ۱۰۷)؛ بدین سبب که آن‌ها از احفاد امام محمدتقی^(ع) نیز به شمار آمده و از منتسبان به دودمان پیغمبر لحاظ می‌شدند. دارای حیثیتی روحانی بودند (بازرگان، بی‌تا: ۵۶). سید احمد نیز همواره خود را از جمله سادات تقوی یاد می‌کرد (حالی، ۱۹۹۰: ۲۶/۱). پدر سید احمد، پرهیزکاری عزلت‌گزین و «از مریدان سید احمد شهید (۱۸۳۱م-۱۷۸۶م) بود و به‌همین دلیل، نام پسر خویش را احمد نهاد.» (مکی، ۲۰۰۶: ۲۰۸). اما جد پدری‌اش خواجه فریدالدین، ریاضی‌دان و در سال ۱۷۱۹ م مدیریت مدرسه کلکته را عهده‌دار بود (هاردی، ۱۳۶۹: ۱۳۷). جد مادری او، خیرالدین کشمیری از نخست‌وزیران آخرین خان مغول محسوب می‌شد و بیشترین نقش را در تربیت سید احمد ایفا کرد. او قرآن را نزد زنی که در خانه ایشان خدمت می‌کرد، فراگرفت و دیگر علوم زمان را نزد استادانی از جمله دایی‌اش، نواب زین‌العابدین خان آموزش دید (حالی، ۱۹۹۰: ۵۴/۱). خانواده سید احمد بسیار کوشیدند تا وی نیز مانند مسلمانان آن دوره با حاکمیت بریتانیا همکاری نکند، اما موفق نشدند؛ زیرا او بنا به دلایل خاص خود، هم با کمپانی هند شرقی همکاری خویش را آغاز کرد و هم منشی دادگاه جنایی دهلی شد (رحیم‌اف، ۱۳۹۰: ۶۳؛ اسپیر، ۱۳۸۷: ۳۱۲). او سپس قاضی علی‌البدل محاکم مدنی فاتح‌پور در آگره و بعد از آن با همین عنوان در بجنور نیز به فعالیتش ادامه داد (مکی، ۲۰۰۶: ۲۰۸؛ امین، ۱۳۷۶: ۱۰۷-۲۱۱).

مطالعات سید احمدخان در شاخه‌های گوناگون بود. به‌طوری‌که از شخصیت وی تعریفی جست‌وجوگر و منتقد ارائه می‌داد. با نگرش و انتشار شرحی درباره آثار باستانی دهلی با عنوان «آثار الصنادید» -که در سال ۱۸۶۱ م توسط گارسان دوتاسی مستشرق فرانسوی به زبان فرانسه ترجمه شد- عضویت افتخاری در انجمن سلطنتی آسیا را کسب کرد (حلبی، ۱۳۷۴: ۱۴۵؛ رحیم‌اف، ۱۳۹۰: ۶۳) و آثار قلمی‌اش قبل از سال ۱۸۵۷ م به‌راحتی توانست توجه مسلمانان دهلی را به خود جلب کند (هاردی، ۱۳۶۹: ۱۳۸).

درواقع مصادف شدن فراز زندگی سید احمدخان با فرود سلطنت تیموری و رهسپاری مسلمانان در انحطاط عقیدتی، تأثیرات عمیقی بر افکار وی گذاشت. هنگامی که نخستین شورش مسلمانان علیه استعمار، آغاز شد و به ناکامی اختتام پذیرفت، سید احمدخان مجدانه به چگونگی اصلاح جامعه اسلامی هند می‌اندیشید (نظامی، ۱۳۷۷: ۱۹۶؛ حسینی، ۱۳۵۱: ۱۰) در ابتدای این مسیر برای اطلاع‌رسانی سریع و هدفمند به مسلمین، روزنامه «سید الاخبار» را منتشر کرد تا در آن، فوائد علم - همان علم تجربی که برای اثبات صحت تئوری‌های خود از روش آزمون و خطا بهره می‌برد- و نیز فنون و هنر اروپای معاصر را بر مسلمانان هویدا کند. او مطالعه و نشر تاریخ را به‌عنوان مقوله‌ای مهم مورد توجه قرار داد؛ به‌طوری‌که پس از تألیف کتاب آثار الصنادید به تصحیح و چاپ منابع مهم دوره اسلامی هند، همت گماشت. سید احمدخان پس از سرکوب شدید شورش مسلمانان توسط انگلستان و تحت تأثیر خشونت‌های دولت بریتانیا علیه مردم هند در سال ۱۸۵۷ م کتاب اسباب بغاوت هند را در شرح معایب حکومت انگلیس و رفتار خشونت‌بار آنان با مردم هند منتشر کرد (نهر، ۱۳۸۲: ۲/۸۰۱). چاپ این کتاب خشم دولتمردان انگلیسی را برانگیخت، تا جایی که او را تهدید به قتل کردند. وی در سال ۱۸۶۹ م به

لندن مسافرت کرد و در نقد و رد کتاب زندگی محمد که به قلم ویلیام میور انگلیسی منتشر شده بود و مطالب نادرستی به پیامبر (ص) نسبت داده بود، کتاب خطبات احمدیه را نوشت و در همان‌جا منتشر کرد (عطایی، ۱۳۹۳: ۱۸۳).

با وجود اینکه در مجالس روحانیون راجع به باورهای نوین دینی و عقاید جدید سیاسی سید احمدخان مخالفت‌هایی می‌شد، این مسئله مسلم است که پس از پایان شورش ۱۸۵۷ م، او در تحولات فکری مسلمانان و تربیت فرهنگی و سیاسی آن‌ها سهم بسزایی داشته است. وی با همین هدف، پس از بازگشت از لندن برای آشنا کردن مسلمانان هند با مسائل جهان و هند، ماهنامه «تهذیب الاخلاق» را راه‌اندازی کرد تا در آن به موضوعات دینی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی توجه شود که از این طریق مسلمانان با مسائل روز جهان آگاه شوند (نظامی، ۱۳۷۷: ۱۹۷). به‌ویژه نظریه اسلام راجع به آزادی، عدالت و اخوت را با نگاه نوینی در معرض انتشار نهاد و در مقالاتی، دین اسلام را برای حل مسائل روحی و مادی همه اعصار بشری، کامل‌ترین ادیان معرفی کرد (عطایی، ۱۳۹۳: ۱۸۵). در آن شرایط چه‌بسا «آثار سید احمدخان همان اهمیتی را برای مسلمانان هند داشت که آثار رام‌موهان‌روی، برای هندوان آنجا [داشت]». (اسپیر، ۱۳۸۷: ۳۱۲). وی نهایتاً به‌واسطه مرتبط‌بودنش با غرب و نیز روابط مسالمت‌آمیزش با حاکمیت بریتانیا، از ملکه انگلستان لقب «سر» گرفت و این در حالی بود که عالمان سنتی هند، به‌ویژه علمایی چون محمدقاسم نانوتوی، رشید احمد کنگوهی، محمود الحسن و... که متصل به مکتب دیوبند و از حنفیانی سخت‌گیر و جزماندیش بودند، او را «نیچری» (یعنی طبیعی‌گرا) خطاب کرده و بدعت‌گزارش می‌نامیدند (هاردی، ۱۳۶۹: ۸۰۱: Hasan, 1951: 72).

اگرچه در ارزیابی‌ها، سید احمدخان را دارای شخصیتی چندوجهی می‌شمارند: دانشمند، نویسنده، فیلسوف، حقوقدان، روزنامه‌نگار و... اما پیش و بیش از همه، ایشان را باید یک احیاگر دورانیش در جامعه اسلامی و مؤسس نهضت اصلاحی و نخستین راهنمای دوره رنسانس مسلمانان در شبه‌قاره هند قرن نوزدهم معرفی کرد (حسینی، ۱۳۵۱: ۹؛ امین، ۱۳۷۶: ۱۱۳؛ خامنه‌ای، ۱۳۴۷: ۲۵). سر سید احمدخان پس از نیم قرن تلاش بی‌وقفه در مسیر اصلاح طلبی دینی به سال ۱۸۹۸ م در شهر علیگره درگذشت. دوست دیرین وی محسن‌الملک در مراسم خاکسپاری ایشان گفت: «چون خداوند می‌خواست درد و اصلاح درد را به‌صورت انسانی بیافریند، او را سر سید احمد نامید.» (نظامی، ۱۳۷۷: ۲۰۸).

۲-۱- رویکردها و راهکارهای فرهنگی-دینی سید احمدخان

از عقاید و افکار کسی سخن در میان است که برخی او را به‌دلیل دیدگاه ضدانقلابی‌اش در شورش ۱۸۵۷ م، از لحاظ سیاسی متهم دانسته و عده‌ای نیز وی را در پشت‌کردن به آموزه‌های اصیل اسلام به سبب نواندیشی خاص دینی‌اش، خائن قلمداد کرده‌اند. گروهی نیز مدتی او را وهابی و معدودی نیز کافر دانسته‌اند؛ اما در کنار مخالفان بسیار ایشان، معدودی از موافقانش، او را تأیید و تمجید کرده و بی‌پروا وی را مصلح قرن و قهرمان نجات مسلمانان و بانی آینده هند به‌شمار آورده‌اند. اندیشمندانی هم مانند شبلی و نهرو، با اینکه اغلب، مخالف دیدگاه‌های سید احمدخان بودند و وی را دچار شیفتگی در برابر غرب می‌دانستند (نهرو، ۱۳۸۲: ۵۷۲/۲؛ رحیم‌اف، ۱۳۹۰: ۶۳)؛ اما منصفانه نقاط قوت اقدامات وی را نیز یادآور شده‌اند (امین، ۱۳۷۶: ۱۲۷-۱۲۳).

سید احمدخان خود، در نخستین شماره مجله تهذیب‌الاخلاق که در ۲۴ دسامبر ۱۸۷۰ م به چاپ رسید، اهداف و مقاصد خویش را این‌چنین بیان کرده: «هدف این نشریه آن است که مسلمانان هند را به پذیرش بهترین نوع تمدن متقاعد کند تا تحقیری که ملل متمدن با آن به مسلمانان می‌نگرند، از میان برداشته شود... هرچند دین، نقش بسزایی در تمدن‌ساختن ملل ایفا می‌کند، شک نیست ادیانی هستند که موانعی در راه ترقی ایجاد می‌کنند. هدف ما حکم در این‌باره است که دین اسلام از این بابت در کجا ایجاد مانع می‌کند.» به هر شکل، تفکرات و اقدامات دینی سید احمدخان در دوران خود با استقبال‌های اندک و اعتراض‌های فراوانی از ناحیه دانشمندان اسلامی روبه‌رو شد؛ زیرا دیدگاه‌های وی در وضعیتی مطرح شد که مسلمانان هند

به دلیل تقابل با حاکمیت بریتانیا، حتی از قبول زبان انگلیسی و علوم و فنون جدید غرب نیز ابا داشتند و قوانین علمی را در تضاد با مشیت الهی و شرک‌آلود می‌پنداشتند و این در شرایطی بود که به‌مرور، هندوها، به فراگیری دانش‌های نوین پرداختند. (عطایی، ۱۳۹۳: ۱۸۹؛ جهان‌بین و مهدوی، ۱۳۹۰: ۱۰۹). بین این دو گروه، ورود استعمار از زوایای متفاوت دیده می‌شد. مسلمانان، استیلای بریتانیا بر هند را چیرگی اجانب و کافران می‌دانستند، درحالی‌که هندوها این تسلط بر هند را صرفاً یک تغییر شیوه حکومتی می‌دیدند و بدین دلیل با ظهور حاکمیت انگلستان احساس کردند که رژیم جدید، مورد پسندتر از حکومت پیشین مسلمانان بر هند است؛ زیرا کسی را وادار به تغییر دین و مذهب نمی‌کند (جمشیدی بروجردی، ۱۳۷۹: ۶۴). درحقیقت حذف سلطه چندقرنی حاکمان مسلمان و ایجاد حاکمیت بریتانیا، نقش سکوی پرشی را برای هندوها ایفا کرد تا آنان بتوانند با نزدیک شدن به انگلیسی‌ها، در تقویت جایگاه خویش و تضعیف پایگاه مسلمانان بکوشند. نتیجه طبیعی این شرایط، پیشرفت روزافزون مادی و معنوی آن‌ها و پسرفت همه‌جانبه مسلمین بود. در چنین اوضاعی سید احمدخان پا به عرصه اصلاحات نهاد و اقداماتی برای ساماندهی زیرساخت‌های عقیدتی، علمی و فرهنگی جامعه مسلمانان صورت داد و چه‌بسا در ارائه برخی طرح و برنامه‌های خویش، دچار افراط و تفریط‌هایی هم شد، اما در مجموع، وی از جمله نواندیشانی بود که به‌منظور احیای دین و انطباق گزاره‌های آن با زمانه جدید، سعی داشت فرایند اصلاحات دینی را در جهت روزآمد کردن زندگی مسلمانان هند، به نحوی علمی و قابل‌پذیرش صورت دهد (زنگه و خسروی زارگر، ۱۳۹۶: ۷۶).

۲-۱-۱- ارتقای سطح دانش و بینش مسلمانان

ارتقای دانش و بینش، نقش مهمی در پیشرفت فرهنگی، سیاسی و اقتصادی هر جامعه دارد. جوامع پیشرفته و متمدن امروزی نیز، جایگاه مؤثر بین‌المللی خویش را مدیون دستاوردهای علمی‌شان هستند؛ اما مسلمانان در هند قرن نوزدهم، با شرک خواندن ماهیت ره‌آوردهای دانشی جدید غرب، از آن‌ها رو برتافته و از فراگیری‌اش ابا کردند؛ خاصه به این دلیل که آموزگاران علوم و فنون تازه، مسیحیان یا هندوها بودند. «این مقوله که بعد از شورش ۱۸۵۷ م از دلایل جدی جمود و تحجر مسلمانان به حساب می‌آمد؛ سید احمدخان را به این فکر واداشت تا از طریق بالابردن سطح دانش مسلمانان، خیزشی در بینش آن‌ها ایجاد کند» (Nizami, 2009: 4).

او برخلاف رهبران مذهبی آن زمان هند، معتقد بود باید فرزندان مسلمانان آموزش سنتی و مکتب‌خانه‌ای را رها کنند و ترجیحاً به مدارس انگلیسی‌ها بروند و مشغول تحصیل علم روز شوند؛ بدین دلیل که غربی‌ها در این مورد از مسلمین پیشی گرفته‌اند. سید احمدخان معتقد بود که مسلمانان هند به دلیل نداشتن آموزش و پرورش کافی دچار فقر، جهل، بدبختی و نابسامانی هستند؛ زیرا از یک سو رهبران روحانی هند، مردم را از فرستادن فرزندان خود به مدارس غربی برحذر می‌دارند و از سویی دیگر، مدارس را که جایگزین آن باشد، تأسیس نمی‌کنند (رحیم‌اف، ۱۳۹۰: ۱۳).

سید احمدخان پس از بازگشت از انگلستان و دیدن فرهنگ و تمدن پیشرفته غرب، به این نتیجه رسید که در شرایط فعلی، مبارزه نظامی علیه استعمار بی‌فایده است؛ زیرا توازن قدرت وجود ندارد و هندیان خواه‌ناخواه محکوم به شکستند؛ بنابراین پیش و بیش از هر حرکت سیاسی‌ای باید یک نهضت بزرگ علمی راه‌اندازی کرد که اساسی‌ترین راه مبارزه با عقب‌ماندگی مسلمانان است؛ از این رو برای بالابردن سطح علمی و آشنا کردن آن‌ها با علوم جدید، اقدام به احداث مراکز آموزشی رایگان کرد تا در آن به توسعه علوم و فنون جدید بپردازد و از این طریق مسلمانان را تقویت کرده و با اقتدار در برابر استعمار قرار دهد (عطایی، ۱۳۹۳: ۱۸۱؛ Nizami, 2009: 4).

سید احمدخان به این راهکار خود با تأسیس مراکز زیر، جامعه عمل پوشاند:

الف- در ۱۸۵۹ م، مدرسه‌ای تأسیس کرد که در آن تدریس به زبان فارسی صورت می‌گرفت.

ب- در ۱۸۶۱ م، مدرسه علمی-ادبی علی‌گه را بنا کرد که هدف آن، ترویج تفکرات نو در تاریخ، اقتصاد و... بود.

ج- در ۱۸۶۳ م، در غازی‌پور مدرسه دیگری تأسیس کرد که در آن زبان انگلیسی تدریس می‌شد. همچنین انجمن ترجمه را در آنجا راه‌اندازی کرد که هدفش معرفی علوم اروپایی به مسلمانان تحصیل‌کرده از راه ترجمه آن علوم به زبان اردو بود. همچنین مجمع علمی غازی‌پور را با هدف ترویج علوم غربی بنیان نهاد و آن را «ویکتوریا اسکول» نام گذارد (مکی، ۲۰۰۶: ۲۰۹).

د- در ۱۸۷۰ م کالج انگلیسی-اسلامی (دانشگاه علیگره) را بنا کرد. این مجموعه آموزشی، اصلی‌ترین اقدام سید احمدخان در این حوزه به‌شمار می‌آید؛ زیرا «به‌واسطه سفرش به انگلستان از دانشگاه کمبریج و دانشگاه آکسفورد برای تأسیس این کالج الگوبرداری کرده بود و ضمن جدیدبودن چنین شیوه‌ای در آموزش، نتایج برجسته‌ای نیز در جامعه اسلامی شبه‌قاره از خود برجای گذاشت.» (Lelyveld, 2003: 3).

۲-۱-۲- اصلاح نارسایی‌های زبان اردو

مسئله زبان به‌منزله یک پدیده اجتماعی و نیز یکی از ابزارهای اولیه تعاملات انسانی و تجلی‌گاه گذشته جوامع بشری است که می‌تواند نقش عمیقی در توسعه علمی و فرهنگی هر جامعه‌ای ایفا کند. فلسفه و دانش و بینش بشری، با زبان و در زبان، به بلوغ و بالندگی می‌رسد؛ بنابراین، هر اندازه غنای یک زبانی قوی‌تر و ظرفیت پذیرش و دایره لغات آن گسترده‌تر باشد، توانایی آن در انتقال پیام و مفاهیم، سهل‌تر خواهد بود. بر مبنای این اهمیت، سید احمدخان به زبان اردو توجهی خاص کرد و سعی در اصلاح و ارتقای آن کرد. پیش از این، زبان اردو اوضاع روبه‌رشدی نداشت و اغلب در قالب غزل و ثناگویی نمود می‌کرد؛ اما در اثر تلاش سید احمدخان، «موضوعات سیاسی، اجتماعی، اخلاقی، دینی، تاریخی و ادبی، به شیوه‌هایی استوار و با قدرت و روانی و با معانی عمیق و خالی از تصنع و تکلف وارد زبان اردو شد.» (جهان‌بین و مهدوی، ۱۳۹۰: ۱۱۱). به‌زعم سید احمدخان، مسلمانان تا زمانی که علوم و فنون جدید را به زبان مادری خود فرانگرفته باشند، ترقی و پیشرفت بنیادینی را کسب نخواهند کرد؛ بر این اساس، وی در بدو امر به تقویت زبان اردو اهتمام ورزید و کتاب و مقالات زیادی به این زبان پدید آورد و آثار چندی را نیز ترجمه کرد. مقالات او که از لحاظ سبک نویسندگی بدیع بود، الگوی دیگر نویسندگان و روزنامه‌نگاران اردو زبان قرار گرفت. در نتیجه، به‌مرور، مضامین بی‌سابقه گوناگونی وارد زبان اردو شد و دایره لغات و ظرفیت موضوعی آن افزایش یافت. اقدام دیگر سید احمدخان در این جهت، وضع کردن لغات و اصطلاحات علمی مناسب و ابداع واژه‌های نو و مورد نیاز بود؛ در حالی که پیش از این، زبان اردو عاری از هرگونه اصطلاحات علمی بود و درحقیقت سید احمدخان برای اولین بار، روش و کیفیت نگارش به زبان اردو را ارتقا بخشید و سبک قدیم را که مطول و مصنوع بود، مانند نگارش‌های نویسندگان اروپایی، به طرز ساده و مؤثر و برانگیزنده احساسات تغییر داد و این مطابق با زمان متری و عصر نوین آن روز بود (حسینی، ۱۳۵۱: ۱۲۲). وی در این زمینه آورده: «در صفحات نشریات کوچک خود، برای پیشرفت علم و ادب به زبان اردو، از هیچ کوششی دریغ نکردم. سبکی را برگزیدم که سادگی و روانی را با عمق و پرمغزی جمع می‌کرد و از پیچیدگی و تکلف به دور بود... کوشیدم که خواننده را به آنچه می‌نویسم جلب کنم و شور و شعورم را به وی منتقل کنم.» (هندی، ۱۹۰۱: ۵۹). کوتاه سخن اینکه غالب زبان‌شناسان اردو، سید احمدخان را به‌واسطه اقداماتش در ارتقای این زبان، بنیانگذار نثر جدید اردو قرار داده و تا امروز نیز سبک نویسندگی وی تقریباً مقبول‌ترین سبک نگارش اردو شناخته می‌شود (حسینی، ۱۳۵۱: ۱۲). وی همچنین به دفاع از حفظ و گسترش زبان فارسی در شبه‌قاره پرداخت؛ زیرا آن را زبانی زنده و پویا و همه سوابق تاریخی و علمی و آموخته‌های مسلمانان هند را مدیون آن می‌دانست (عطایی، ۱۳۹۳: ۱۹۳).

۲-۱-۳- ایجاد پویایی در فقه و انفتاح باب اجتهاد

بی‌شک، مهم‌ترین دلیل عقب‌ماندگی مسلمین، تحجر عقیدتی و جمود رفتاری به اشکال مختلف و نیز نفوذ اندیشه‌های بیگانه و غیراسلامی شمرده می‌شود. اغلب مصلحان دینی بر این امر اتفاق نظر دارند که نخستین قدم اصلاحی، ارائه طرحی برای بازسازی تفکر اسلامی است. از آنجا که باور اسلامی شاخصه مهمی دارد که همه کاستی‌ها و نارسایی‌های برآمده از شرایط زمانی و مکانی را برطرف می‌سازد، توجه به آن، یعنی عقلانیت محوری در دین، لزوم اجتهاد و توانمندی اسلام برای اداره جامعه بشریت در عرصه‌های مختلف را ایجاد و بستر پویایی و اصلاح را فراهم می‌کند (احمدت، ۱۳۹۰: ۵۸).

با ورود استعمار به جهان اسلام، مسائل تازه‌ای به وجود آمد که پاسخ آن در فتاوی گذشتگان یافت نمی‌شد؛ بنابراین برخی از متفکران اهل تسنن، منتقد بر حصر اجتهاد شده و به مباحث انفتاح اجتهاد رو آوردند که یکی از پیشگامان این حرکت، سید احمدخان بود. وی در این زمینه معتقد بود: «اهل سنت و جماعت از من پیشین، برداشتی سخت نادرست را گسترش داده‌اند که (اصل اجتهاد) دیگر به کار بسته نشود و در این زمان هیچ‌کس نمی‌تواند مجتهد بشود... باید به یاد داشته باشیم که مقتضیات زمان و مکان، دائماً در حال تغییرند و ما هر روز با مسائل و نیازهای جدیدی روبه‌رو هستیم؛ بنابراین اگر ما به مجتهد زنده دسترسی نداشته باشیم، چگونه خواهیم توانست از کسانی که مرده‌اند سؤالاتی را بپرسیم که در زمان حیات آنان از زمره واقعیات نبوده است؛ بنابراین ما باید به مجتهد عصر و زمان خویش مراجعه کنیم.» (هندی، ۱۹۶۲: ۱/۲۹۱). او همچنین باور داشت که «مسلمانان با این لحاظ که فتوای عالمان دینی را به‌عنوان یک قانون و دستور محض قابل اجرا در نظر داشته‌اند، به خطا رفته‌اند؛ بنابراین تقلید کورکورانه را باید کناری نهاد و باب اجتهاد را از نو گشود.» (هندی، ۱۹۶۲: ۱/۲۹۲؛ هاردی، ۱۳۶۹: ۱۴۳). وی تقلید را برای تفکر و منطق بشری مخرب می‌دانست و اجتهاد را از آن جهت لازم می‌شمرد که سبب کوشش فکری مبتنی بر مذهب برای احیاء عقاید دینی می‌شد؛ بنابراین اهل سنت، اشتباه بزرگی را مرتکب شدند که باب اجتهاد را بسته پنداشته و وجود مجتهد را منکر شده‌اند. این اندیشه غلط مذهبی، آسیب‌های مادی و معنوی فراوانی بر مسلمانان وارد ساخته است؛ بنابراین ضروری می‌نماید که این باور را رها ساخته و با تحقیق در همه مسائل به قطعیت رسید که آیا آن‌ها به دین مربوط می‌شوند یا به دنیا؟ (هندی، ۱۹۶۲: ۱/۲۹۱؛ مشیرالحسن، ۱۳۶۷: ۳۵۲).

طرح این گفتمان یکی از جدی‌ترین پیشنهادها و راهکارهای سید احمدخان در پویاکردن آموزه‌های دینی به‌شمار می‌آید؛ زیرا حصر اجتهاد، صدمه سنگینی بر اندام فرهنگ اسلامی وارد آورد و مسیر نواندیشی و خلاقیت فکری را میان اهل تسنن مسدود کرد و همگان را مجبور به تقلید از گذشتگان کرد؛ اما برعکس، انفتاح باب اجتهاد، فکر و اندیشه را به تلاش و امی داشت و برداشت‌های جدیدی را از آموزه‌های دینی عرضه می‌کرد. بدین ترتیب، دین می‌توانست، فرهنگ و جامعه را به جلو ببرد و بر این مبنای سید احمدخان بر تقلید صرف از گذشتگان تازید و ادعا کرد اجماع گذشتگانی که قرن‌ها پیش به‌گونه‌ای سستی می‌زیسته‌اند، نمی‌تواند مردمی را که در عصر صنعت و تکنولوژی زندگی می‌کنند، قانع و مقید سازد؛ بنابراین برای خروج از بحران عقب‌ماندگی، نباید تفکر و تعقل انسان قرن نوزدهم را تابع و مطیع اندیشه و عقیده انسان‌های قرون اولیه اسلامی کرد و از فکرکردن معاف کرد؛ زیرا نظرات آنان اگرچه بسیار قابل تقدیر و احترام است، اما با توجه به شرایط مکانی و زمانی، پاسخ‌گوی نیازهای جامعه امروزی نیست. بدین دلیل باید باب اجتهاد باز شود تا در پرتو دسترسی به استنتاجات جدید دینی، فکر و فرهنگ اسلامی غنا یابد و از بحران ایستایی خارج شود (هندی، ۱۹۶۲: ۱/۲۹۱؛ مشیرالحسن، ۱۳۶۷: ۳۵۲). این تأکید سید احمدخان به مسئله پویایی باب اجتهاد، تأثیرات فراوانی بر دیدگاه مصلحان دینی آینده به‌ویژه شخص علامه اقبال لاهوری گذاشت؛ زیرا وی نیز اعتقاد شدیدی بر روشن‌شدن موتور حرکت‌دهنده اسلام، یعنی اجتهاد داشت.

۲-۱-۴- تفسیر عقلایی آیات و روایات

پس از شکل‌گیری عقل اعتزالی و روی‌آوردن به بینش‌های فلسفی و منطقی در تبیین آموزه‌های اسلام، نوعی از تفسیر بر مبنای *فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وُجُوهِ* (نهج‌البلاغه: نامه ۷۷) جلوه کرد که دیگر صرف ظاهر آیات قرآن را موضوع استنباط خود نمی‌دید؛ بلکه با ورود فهم‌های نوین قرآنی و آمیختن آن‌ها با اقتضائات عصر حاضر، موضوع تفسیر قرآن با بهره‌گیری از علوم جدید نیز مطرح شد و با نام تفسیر علمی به مسلمانان عرضه شد که در دوره معاصر، تفاسیر اشخاصی چون طنطاوی، رشیدرضا و سید احمدخان... نمونه‌هایی از این دست هستند. با نگرشی کلی بر دیدگاه‌های این‌گونه مفسران روشن می‌شود که توجه به تفسیر علمی و عقلی از دو چیز مایه می‌گرفته است: یکی اهمیت و اعتبار علم در کشف و اثبات حقایق و دیگری تأثیر عقل در رشد و تعالی و ترقی بشر (میرعبداللهی، ۱۳۸۵: ۲۱).

با وجود اینکه روایت‌ها و احادیث منسوب به پیامبر، یکی از منابع اساسی و معتبر برای شناخت اسلام به‌شمار می‌آید؛ اما این منبع مهم در بستر تاریخ، دچار تحریفات و انحرافات فراوانی شده است، به‌طوری‌که حجم انبوهی از احادیث اسلامی را «اسرائیلیات» دربرمی‌گیرد که اصطلاحی در معارف اسلامی، به‌ویژه در زمینه تفسیر و علوم حدیث است و به دسته‌ای از روایات و قصص و مفاهیم اشاره دارد که نه در قرآن و احادیث نبوی، بلکه در تعالیم امم سالفه به‌ویژه بنی‌اسرائیل ریشه دارند و حاصل جریانی هستند از داستان‌سرایی، اسطوره‌پردازی و وجوهی دیگر از تعالیم غیراصیل که به‌ویژه در سده‌های نخست هجری توسط گروهی از یهودیان تازه اسلام آورده، صورت پذیرفته و به حاشیه آموزش‌های مسلمانان راه یافته‌اند (دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷: ۲۹۰/۸)؛ به‌همین دلایل، گاهی در بین احادیث بزرگان دین، مطالبی دیده می‌شود که کاملاً برخلاف عقل بشری و علم تجربی است. این مسئله، دخالت عقل و علم را در فهم و تشخیص احادیث صحیح از احادیث جعلی ضروری می‌سازد تا از انتشار اکاذیب با عنوان آموزه‌های دینی که مخرب دین الهی و مانع تکامل درجات انسانی است، جلوگیری شود. درواقع ضرورتی که سید احمدخان آشکارا به آن اشاره می‌کرد نیز بر همین امر تأکید داشت. وی معتقد بود، همان‌گونه که لازم است روایان حدیث بررسی شوند، محتوا و مضامین احادیث و روایات نیز باید براساس دلایل عقلانی و منطق علمی ارزیابی شوند و از این طریق است که مبانی دین اسلام تقویت خواهد شد (هندی، ۱۹۶۲: ۵۸/۱؛ مشیرالحسن، ۱۳۶۷: ۳۵۱). او مانند شیخ محمدعبده، بر این نظر بود که در تحلیل نهایی، اسلام و علم یا اسلام و عقل، نمی‌توانند با یکدیگر مخالف و مقابل باشند و اظهار می‌کرد که حقانیت راستین آیات و روایات اسلامی در موافقت آن‌ها با طبیعت و قوانین علمی و معرفتی نهفته است و هر چیزی که با این اصول، معارض باشد، نمی‌توان آن را اسلامی دانست (حلبی، ۱۳۷۴: ۴۵). سید احمدخان راجع به تفاسیر قدما نگاه مثبتی نداشت و آن تفاسیر را سرشار از خرافات، باورهای سطحی، افسانه‌های داستان‌سرایان و معجزات ادعایی می‌دانست (ثبوت، ۱۳۷۲: ۷۶) و دلایل روی‌آوردن خود به تفسیر و روش و نگرش تفسیرنویسی را چنین می‌گفت: «... مدت‌ها وقت صرف کرده و کتب تفاسیر را تا جایی که مقدور بود، مطالعه و بررسی کرده و از مطالب و مندرجات آن‌ها آگاه شدم. حقیقت این است که من در پایان امر، به استثنای یک رشته مطالبی که مربوط به علم ادب است، چیزی در این کتب نیافتم، مگر یک رشته روایات ضعیف و مجعول یا حکایات و قصه‌های بی‌اساس که اکثر از قصص یهود سرچشمه گرفته‌اند... از آن پس به مطالعه خود قرآن مجید پرداخته و گفتم که (به مفاد: آفتاب آمد دلیل آفتاب) باید از خود قرآن فهمید که نظامات آن روی چه اصولی است...» (هندی، بی‌تا، صفحات ۱-۲).

سید احمدخان باور داشت آنچه عقل بشر حکم می‌کند یا در عالم طبیعت وجود دارد، دین نیز بر آن مَهْر تأیید می‌زند؛ زیرا عقل و هستی هر دو آفریده خداوند هستند و بین ذات خداوند و افعال او، یگانگی و هماهنگی وجود دارد و اگر بشر هنوز نتوانسته رابطه قدرت الهی و افعال طبیعی را کشف کند یا آنچه معجزه‌اش می‌نامند؛ نتوانسته براساس معیار علمی توجیه کند. دلیل بر غیرعلمی بودن آن معجزه نیست، بلکه دلیل بر محدودیت قدرت علمی انسان تا آن زمان است؛ زیرا درواقع هیچ

حادثه‌ای در کائنات نمی‌تواند غیرعلمی باشد. پس آنچه مطابق با قانون طبیعت است، دیگر معجزه نخواهند بود (هندی، ۱۹۰۱: ۶۳؛ گلی، ۱۳۹۴: ۷۵). وی استفاده از استنباط و عقل شخصی را جانشین قیاس کرد و در اعتبار و ارزش بسیاری از احادیث و تفاسیر، شک کرد و به تفسیر مجدد قرآن از نوع علمی آن همت گمارد که از قضا شیوه تفسیرش، مواجهه سخت روحانیون را علیه او در پی آورد (امین، ۱۳۶۷: ۱۲۰). در واقع مردودشناختن عقایدی که ایشان در تفسیر بر قرآن کریم ابراز کرده بود، موجب شد تا از سوی عالمان دینی، بر همه عقاید او در باب نقشی که خداوند برای دین در جامعه بشری مقرر داشته است، خط بطلان کشیده شود (عطایی، ۱۳۹۳: ۱۹۳).

از نگاه سید احمدخان، وحی نیز چیزی نبود که از بیرون به پیامبر برسد؛ بلکه قلب پاک نبی، آینه سرآپانمای حق و مظهر تجلیات ربانی بوده و همان قلب نورانی او ایلچی یا قاصدی است که پیغام نزد خدا می‌برد و پیغام از خدا گرفته، برمی‌گردد. در واقع او وحی را بازتاب ژرفای درون انسان می‌داندست و به رابطی به نام جبرئیل که واسطه بین خدا و پیامبر باشد، اعتقادی نداشت (هندی، بی تا: ۳/۱۳؛ هاردی، ۱۳۶۹: ۱۹۲؛ رحیم‌اف، ۱۳۹۰: ۸۱). از این زاویه دید، قرآن از طریق جریان طبیعی به پیامبر اسلام وحی شده و وقتی که گویند: قرآن بر قلب محمد (ص) نازل شده، یعنی به دلیل دارا بودن همان قابلیت خاص ذاتی و خدادادی است که به او وحی می‌شده است (هندی، ۱۹۶۳: ۹۶/۳؛ هاردی، ۱۳۶۹: ۱۴۱؛ رحیم‌اف، ۱۳۹۰: ۶۳). سید احمدخان مسائل ماوراءالطبیعی را مقولاتی علمی و تجربی می‌داندست و معجزاتی را که در قرآن به صراحت بیان شده، افعالی عادی و طبیعی در نظر می‌آورد و به نوعی، مفاهیم آسمانی را زمینی مطرح می‌کرد. برای نمونه در آیه ۳۵ سوره بقره، بهشت و جهنم را به «واقعیت‌های درک‌نشدنی» تفسیر می‌کرد و اعتقاد داشت که جهنم و بهشت نیز تطبیق مکانی و زمانی نمی‌تواند داشته باشد؛ بلکه حالتی سمبولیک است که بهشت آن نمودار بالاترین درجه رستگاری روح به‌شمار می‌رود و همان لذت روحانی است که از عمل نیک انسان حاصل می‌شود (هندی، بی تا: ۱/ ۷۱؛ مطهری، ۱۳۷۷: ۲۰؛ گلی، ۱۳۹۴: ۸۷). همچنین در رد معجزه، بحث شکافته‌شدن دریا در داستان حضرت موسی را به «جزر و مد دریا» که یک مقوله علمی اثبات شده است، تفسیر می‌کرد. او باور به مهدویت و ظهور یک منجی با تعاریف رایج در فرهنگ دینی آن روز را نیز منکر می‌شد (هندی، بی تا: ۱/ ۱۲۸؛ وحید، ۱۳۷۰: ۷۰؛ صاحبی، ۱۳۸۱: ۲۲۴) و ضمن این انکار، برداشت‌های جدیدی از منجی، معاد، برزخ، بهشت، جهنم، وحی، معجزه، جن، ملک، شیطان، دعا و... ارائه می‌داد که بتواند با عقل بشری و علم تجربی سازگار باشد. در پاسخ جامع به اینکه او چرا این‌گونه اعتقادات دینی را صرفاً تفسیر مادی و فیزیکی می‌کرد، در منابع عقیدتی پژوهندگان اسلامی به‌ویژه در خود شبه‌قاره هند، به‌طور کامل، پاسخ‌هایی داده شده است (حامد و سلطان، ۲۰۰۲: ۱۰۰)؛ اما برای نمونه به اظهارنظر سید جمال‌الدین اسدآبادی که یکی از جدی‌ترین منتقدان به روش تفسیری و شیوه اصلاحی ایشان است اشاره می‌شود. وی که «رساله نیچریه» خود را در نقد آرای سید احمدخان نگاشته، درباره تفسیر او می‌نویسد: «...همه خود را بر این گماشته است که هر آیه‌ای را که در آن ذکری از ملک یا جن یا روح‌الامین یا وحی یا جنت یا نار یا معجزه‌ای از معجزات انبیا می‌رود، آن آیه را از ظاهر خود برآورده، به تأویلات بارده قرون سابقه مسلمانان تأویل نماید...» و در پایان می‌گوید: «... نه این مفسر مطرح است و نه تفسیر آن از برای اصلاحات و تربیت مسلمانان نوشته شده است.» (اسدآبادی، ۱۳۵۸: ۱۰۴).

از دید برخی دیگر تحلیل‌گران، تفسیر مادی کردن مقولات معنوی از طرف سید احمدخان، چه‌بسا ریشه در بینش مادی‌گری ایشان داشت و دلیل کوشش او برای ایجاد سازگاری بین آموزه‌های اسلامی با مادی‌گری غرب، حاصل درک نیاز جامعه اسلامی آن روز در برابر علوم و فنون جدید و قدرت مادی غرب بود. وی تلاش می‌نمود به هر شکلی، اسلام را با علم و فناوری طبیعت‌گرانه غرب منطبق کند. اصرار بر عقلانیت محوری سید احمدخان درباره دین که در مقابل جریانات اخباری و ضدعقلی حاکم بر جامعه اسلامی آن روز و امروز، قرار دارد، تا حد بالایی قابل توجه و اهمیت است. نکته‌ای را که در حرکت اصلاحی وی نباید نادیده انگاشت، اینکه تلاش او بیشتر در راستای همگامی و سازگاری اعتقادات اسلامی با ایده‌ها

و سیاست‌های علمی و فرهنگی غربی بود؛ نه برای پیدا کردن حکم الهی جدیدی براساس اصول و قوانین اسلامی (رحیم‌اف، ۱۳۹۰: ۸۸). ثبوت معتقد است: «اگر طنطوی در کتاب عریض و طویل الجواهر می‌خواست نشان دهد که دستاوردهای علم جدید، مبانی اسلامی را تأیید می‌کند، سر سید نیز با تأویلات روشنفکرانه خود می‌کوشید ثابت کند که مبانی اسلامی باید دستاوردهای علم جدید را تأیید کند.» (ثبوت، ۱۳۷۲: ۸۱).

۲-۲- رویکردها و راهکارهای اجتماعی-سیاسی

هر کس با تاریخ شرق اسلامی آشنایی داشته باشد، خواهد دانست که سه قرن ۱۶، ۱۷ و ۱۸ میلادی، قرن‌های تاریکی برای مسلمانان به‌شمار می‌آید که این مقطع از تاریخ را شاید بتوان قرون وسطای آنان نامید. از قرن هجدهم به بعد «عصر بیداری» و «عصر نهضت‌ها» در جهان اسلام آغاز می‌شود. در آن زمانی که شرق اسلامی مدت‌ها بازگشت به عقب و سیر قهقهه‌رایی داشت، اروپای غربی حرکتی سریع و رو به جلو را طی می‌کرد. از دید مصلحانی همچون سید احمدخان، در چنین شرایط بحران‌زده‌ای، جوامع اسلامی ضمن اصلاحات عمیق فرهنگی-دینی، نیازمند اصلاحات گسترده اجتماعی-سیاسی نیز بودند که آن هم محتاج استراتژی کارآمدی بود که بر مبنای آن، نزدیک‌ترین و کم‌هزینه‌ترین راه دسترسی به اهداف پیش‌رو و بیشترین امکان رسیدن به دستاوردهای مفید را به بار آورد. وی خود برای رسیدن به این اهداف، راهکارهای ذیل را پیشنهاد می‌کرد:

۲-۲-۱- تربیت صحیح اجتماعی و برگزاری جلسات تعلیمی

سید احمدخان به‌شدت از شیوه آموزش و پرورش ناصحیح جامعه اسلامی رنج می‌برد و تربیت اسلامی و انسانی درست را برای خروج اجتماع مسلمانان از بحران تحجر و جمود ضروری می‌دید (بازرگان، بی‌تا: ۵۷). وی بنیان همه نادانی‌ها، فقر و بدبینی نسبت به علوم نوین را از تربیت نادرست دینی-اجتماعی، بسان پایبندی آنان به خرافات، تعصبات و فرقه‌بندی‌های مذهبی، بی‌سوادی و... ناشی می‌دانست. براین‌اساس، کوشید تا پرورش صحیح را به مسلمانان بنمایاند. در این روش، اسلام با پیشرفت اجتماعی ناسازگار نبود. در نگاه سید احمدخان، اسلام ناب، یعنی پیشرفت، و پیشرفت یعنی اسلامی که به نحو درست درک شده باشد. وی از اینکه در مدارس هند به تربیت توجه نمی‌شد و صرفاً به تعلیم می‌پرداختند، انتقاد داشت و فاسدشدن دانشجویان هندی را در شهرهای متمدن، نتیجه همین مسئله می‌دید. سید احمدخان در عرصه عمل سیاسی و اجتماعی معتقد بود برای اینکه مسلمانان به پیشرفت دست یابند لزوماً باید عقاید سرسخت خود درباره تغییرناپذیری احکام و قوانین اجتماعی صادر شده از طرف خداوند را کنار بگذارند. وی با استناد به ساختار سیاسی-اجتماعی غرب، عمده‌ترین عامل پیشرفت غربیان را انطباق قوانینشان با شرایط و مقتضیات زمانی می‌دانست. او بر این باور بود غربی‌ها هر زمان که منافع و نیازهای همگانی‌شان تغییر یابد، قوانین انسانی را نیز بر طبق آن‌ها تغییر می‌دهند (عنایت، ۱۳۸۹: ۷۰) و از آنجا که آموزه‌های دینی هم به‌عنوان یک قانون برای دستیابی انسان‌ها به کمال و تعالی مطرح می‌شوند، ضرورتاً با تغییر شرایط حاکم بر انسان‌ها، باید قابلیت تغییر و تطبیق را داشته باشند. به‌همین دلیل، او عقاید دینی‌ای را که از نظرش با قوانین علمی و عقلی آن زمان همخوانی نداشت، کوشید تا با روزآمد کردنشان، به آن‌ها جامعه علمی-تجربی ببوشاند.

وی برای ایجاد تغییر و تحول در رفتارهای اجتماعی مسلمانان و رفع کاستی‌های تربیتی آنان، برداشت‌ها و تفاسیر تازه‌ای از مفاهیم اسلامی-انسانی عرضه می‌کرد و در نشریه «تهذیب‌الاخلاق» خویش به چاپ می‌رساند. از آنجایی که در برداشت سید احمدخان، اسلام و پیشرفت نوین بشری عین هم لحاظ شده بود؛ بنابراین تلاش می‌کرد با تفسیری که از قرآن در مجله خود ارائه می‌دهد، تفکر و برداشت مسلمانان را از اسلام، به سمت و سویی ببرد که در آن، اسلام، با عقل و علم همگام باشد تا بسترهای پذیرش علوم جدید از طرف مسلمانان فراهم شود (نقوی، بی‌تا: ۴۱).

سید احمدخان در مقابل علمای دینی‌ای که وی را به دلیل این‌گونه نظریات، طبیعت‌گرا و مادی‌نگر و غرب‌زده می‌شمردند، معتقد بود که نمی‌توان همه آداب فرهنگی، آموزه‌های تربیتی و قوانین علوم عقلی و تجربی فرارسیده از غرب را به اعتبار اینکه از جانب غیرمسلمانان آمده، فاسد دانست و این قاعده علمی را که قوانین دنیا بر بنیاد علت و معلول است، کفر و انکار عقیده قضا و قدر به‌شمار آورد؛ بنابراین وی در قالب یک تقابل گفتمانی با علمای کهنه‌اندیش، باور داشت که این نوع نگرش آنان باعث شده تا بسیاری از فرصت‌های مسلمانان برای حضور در مناصب علمی و موقعیت‌های کلیدی هندوستان از آن‌ها سلب شود (امین، ۱۳۷۶: ۱۱۱-۱۱۶).

یکی دیگر از برنامه‌های سید احمدخان در جهت احیا و اعتلای جامعه اسلامی، تشکیل جلسات کنفرانس با ماهیت تعلیمی-اسلامی بود. این جلسات که سالی یک‌بار و در یکی از شهرهای مهم هندوستان برگزار می‌شد، در سال ۱۸۸۶ م، بنیان نهاده شد و نمایندگان مسلمان از سراسر شبه‌قاره در آن شرکت می‌کردند و اهداف گوناگونی داشت که از مهم‌ترین آن‌ها: رد اتهامات مستشرقان، علیه اسلام و مسلمانان؛ حفظ و نشر آثار تاریخی و ایجاد الفت، برادری و ارتقای سطح پرورش دینی میان مسلمانان؛ همچنین، تبادل نظر در انتخاب بهترین شیوه ترقی و پیشرفت مسلمانان و تربیت انسان مسلمانی که با علوم و فنون جدید رابطه منطقی و معتدلانه برقرار سازد؛ علاوه‌براین‌ها، تجدید حیات تربیت مذهبی در مدرسه‌ها و فراهم کردن ابزار پژوهش در تاریخ اسلام را می‌توان مطرح کرد (عطایی، ۱۳۹۳: ۱۹۳).

در سال ۱۸۹۲ م، این کنفرانس در باب کمیّت و کیفیت مسلمانانی که از رفتن به مدرسه خودداری می‌ورزیدند، بررسی‌هایی صورت داد و در پی ریشه‌یابی دلایل آن‌ها برآمد تا بدین روش، موانع جذب علوم و فنون نوین را برطرف کند و تربیت اجتماعی-اسلامی صحیح را که در آن، هم به مذهب و اخلاقیات دینی توجه شود و هم به آموزش‌های جدید علمی پرداخته شود، به جامعه اسلامی عرضه کند.

۲-۲-۲- آموزش زبان انگلیسی به مسلمانان

در زمان سید احمدخان، دانستن زبان انگلیسی نقطه عطفی بود که با آن، هم می‌شد به علوم و فنون غرب دست یافت و هم با ورود به ساختار حکومت بریتانیا، از مزایای دولتی بهره‌مند شد و به ارتقای جایگاه سیاسی، اقتصادی و منزلت اجتماعی رسید؛ بنابراین هندوها به فراگیری آن پرداخته و از امکانات آن در حال بهره‌وری بودند؛ درحالی‌که مسلمانان پس از سرکوبی شورش ۱۸۵۷ م «از انگلیسی‌ها متنفر شده و در مدارس دولتی ثبت‌نام نمی‌کردند و با وجود اینکه زبان انگلیسی زبان رسمی کشور بود، در مراکز آموزشی مسلمانان این زبان تدریس نمی‌شد؛ بنابراین آنان آهسته‌آهسته از عرصه‌های علمی و اجتماعی دور شدند.» (النمر، ۲۰۱۲: ۵۹). به‌همین دلیل پیشرفت فکری و علمی در میان آن‌ها به‌وجود نیامد.

از یک طرف بریتانیایی‌ها مهم‌ترین مانع استخدام مسلمانان و ورودشان به سیستم اداری جدید را عدم‌صلاحیت علمی و آموزشی آن‌ها بهانه می‌کردند؛ از سوی دیگر، مسلمانان ضمن دورنگه‌داشتن خویش از فراگیری زبان انگلیسی، به‌ندرت هم مقامات و خدمات دولتی‌ای را که گاهی توسط انگلیسی‌ها پیشنهاد می‌شد، می‌پذیرفتند؛ بنابراین در نظر آن‌ها افرادی مشکوک، متعصب و غیرقابل‌اعتماد به نظر می‌آمدند (بازرگان، بی‌تا: ۵۵؛ زنگنه و خسروی زارگن، ۱۳۹۶: ۷۶)؛ براین‌اساس، سید احمدخان مسلمانان را به یادگیری زبان انگلیسی تشویق کرد تا با استفاده از آن، به کسب مقامات سیاسی و دولتی نایل آیند؛ زیرا از دید وی، محرومیت مسلمانان از مشارکت در امور عام‌المنفعه و مشاغل عمومی، عقب‌ماندگی فرهنگی و اجتماعی عمیق‌تری را به‌دنبال می‌آورد (احمد، ۱۳۶۷: ۸۹). به‌این‌دلیل او برای پرکردن این خلأ، همان‌گونه که پیش‌تر بدان پرداخته شد، مراکز چندی بنیان‌گذاری کرد که در آن زبان انگلیسی به مسلمانان توسط خود مسلمانان تحصیل‌کرده اروپا، آموزش داده می‌شد.

۲-۲-۳- ارتباط سازش مدارانه با حاکمیت انگلستان

یکی از مسائل پرچالش درباره دیدگاه‌ها و اقدامات سید احمدخان، سیاست‌های متفاوت وی با دیگر علمای دینی در برابر انگلستان بود که اعتراضات فراوانی را از سوی مخالفان او به دنبال داشت. هنگامی که مسلمانان، مبارزات جدی‌ای علیه استعمار تدارک دیده و سرزمین هند را دارالکفر اعلام کرده، همچنین از ورود در ساختار حکومت و آموزش زبان استعمارگران ابا می‌ورزیدند. سید احمدخان نبرد با حکومت انگلستان را در شرایط کنونی بیهوده می‌دانست و معتقد بود جوامع اسلامی برای برون‌رفت از عقب‌ماندگی و گام‌نهادن بر مسیر ترقی، نیازمند بهره‌گیری از علوم و فنون غربی هستند. به‌ناچار در وضعیت حاضر، مخالفت و تقابل با غرب، ره به جایی نمی‌برد. چون غرب و به‌ویژه انگلستان آن قدر قدرتمند شده که هر حرکتی در برابر آن محکوم به فنا است (هندی، ۱۹۶۲: ۲۹۳؛ زنگه و خسروی زارگز، ۱۳۹۶: ۷۸)؛ بنابراین وی طرح همزیستی مسالمت‌آمیز با این حاکمیت را مطرح کرد و برخلاف دیگر علما، هند را دارالکفر لحاظ نکرد. به‌همین دلیل، پیشنهاد همکاری مسلمانان با انگلیس و استفاده از امکانات حکومتی آن‌ها را ارائه داد و معتقد بود حضور انگلیسی‌ها در هند، نه تنها مشکلی برای مسلمانان ایجاد نکرده، بلکه با تکیه بر این قدرت خارجی می‌تواند جایگاه حقیقی خویش را بیابند و پیشرفت کنند. (خواج‌پیری، ۱۳۸۳: ۳۳)؛ علاوه‌براین، در شورش ۱۸۵۷ م، او نه تنها با مسلمانان همراهی نکرد، بلکه بسیاری از انگلیسی‌ها را به کمک عده‌ای از دوستان خویش از مرگ نجات داد؛ بدین دلیل عده‌ای این‌گونه اقداماتش را استعمارپذیری قلمداد کرده و به‌عنوان نقطه‌ای منفی، زمینه‌ساز حملات تند بر شخصیت وی دانستند؛ درحالی‌که به تعبیر برخی پژوهندگان، این رویکرد به سبب درک واقع‌بینانه‌ای بود که سید احمدخان از اوضاع هند آن روز و از موقعیت استعمار در آن مکان داشت. وی به دلایلی نظیر حمایت‌گری از حاکمیت بریتانیا بر مسلمانان و نیز مخالفتش با اسلام سنتی، نه تنها در بین غالب عالمان اسلامی جایگاهی نداشت، بلکه در بین توده مردم نیز از محبوبیتی برخوردار نبود. مبارزه با حکومت بیگانگان و دستیابی به اقتدار و عزت سیاسی، چیزی نبود که سید احمدخان از اهمیت آن غافل باشد؛ اما این امر با توجه به وضعیت هندوستان و عدم توازن کمیت و کیفیت قوه قهریه مسلمانان با انگلیسی‌ها، امکان‌پذیر نبود (جهان‌بین و مهدوی، ۱۳۹۰: ۱۱۴). او می‌گفت: «پایان کار، جز این نیست که انگلیس بار دیگر چیرگی نیرومندتری پیدا کند، بدون اینکه فایده‌ای عاید مسلمانان شود، فقط قربانیانی از دو طرف به خاک می‌افتند.» (هندی، ۱۹۶۲: ۲۹۳). این برداشت از آینده قیام و مبارزه، با توجه به اوضاع سیاسی هند، بسیار عقلانی بود؛ زیرا در همان زمانی که مسلمانان با جدیت مبارزه می‌کردند، دسته‌های فراوانی از هندیان به‌طور پنهانی با انگلیسی‌ها همکاری می‌کردند. حتی رهبران مسلمان نیز در این جریان‌ات متحد و هماهنگ نبودند و هدف واحدی را دنبال نمی‌کردند. دسترسی به استقلال، در این شرایط آشفته، خیال خامی بیش نبود و نهایتاً نتیجه همانی شد که سید احمدخان پیش‌بینی می‌کرد: کشتار و ویرانی بی‌حاصل؛ بنابراین او برای جلوگیری از خشونت بیشتر که در آن آسیب شدیدتری متوجه مسلمانان بود، مدارای مقطعی با انگلیس را تجویز می‌کرد. دلیل دیگر این توصیه، ایجاد شرایط استفاده از امکانات دولتی برای پیشرفت مسلمانان بود. رسیدن به این امتیازات که در دست انگلیسی‌ها بود، جز از طریق همکاری با آن‌ها ممکن نمی‌شد. با کشوری چون بریتانیا که همه قدرت و توانمندی‌های هندوستان در اختیار او بود، می‌باید سازش کرد تا از تسهیلات موجود بهره برد و به آن‌ها قبولاند که موظفند در امور علمی و اقتصادی حمایتگر بومیان باشند (هندی، ۱۹۶۲: ۲۹۷). دلیل دیگر سید احمدخان در جهت همکاری با انگلستان، نگرانی وی از فردای مسلمانان پس از استعمار بود. در شبه‌قاره، جمعیت هندوها چندین برابر مسلمان‌ها دیده می‌شد. رقابت شدید هندوها و مسلمانان نیز واقعیتی بود که نمی‌شد آن را انکار کرد؛ بنابراین احتمال سقوط موقعیت اجتماعی مسلمانان، به‌شدت نگران‌کننده بود. هدف سید احمدخان برای مدارا با انگلستان، آن بود که تصور می‌کرد اگر انگلیسی‌ها روزی هندوستان را ترک کنند، هندوها که در علم و تکنولوژی نوین از مسلمانان جلو افتاده‌اند، مراکز قدرت را در اختیار گرفته و مسلمانان، بی‌تردید در رده پایین‌تر از آنان محسوب خواهند شد. این نگرانی بسیار جدی

بود؛ زیرا در همان دوران، نهضت ضد زبان اردو، نهضت آریاساماج، جنبش سنگامان و شوده‌ی، تشکیل یافته بودند که ضدیت با اسلام و احیای هندوئیسم، هدف بنیادی آنان بود؛ بنابراین، اتمام استعمار از هندوستان به معنای آغاز منازعات داخلی به‌شمار می‌آمد؛ درگیری‌هایی که در آن بدون شک مسلمانان بازنده بودند و این امر برخلاف اهداف اصلاح‌گراانه سید احمدخان بود که سعی در بهبود جایگاه مسلمانان در هندوستان داشت و راهکارهای زیربنایی و بلندمدت را بر تصمیمات سطحی و دفعی، ترجیح می‌داد.

او به‌واسطه این رویکرد بدیعی که به جایگاه دین در جامعه اسلامی قرن نوزدهم داشت، همچنین به‌دلیل اقداماتی که برای اصلاح باورهای اسلامی و رفتارهای سیاسی مسلمانان عرضه کرد، درگیر واکنش‌ها و بازتاب‌های شدیدی شد و اهانت‌های بیشماری را تا حد مرتد اعلام شدن متحمل شد؛ به‌گونه‌ای که نهایتاً سنت‌گرایان، وی را «خلیفه شیطان» خواندند، درحالی‌که خود، هیچ‌گونه پیشنهاد مفید، مؤثر و کارآمدی برای خروج از بحران تحجر جامعه اسلامی نداشتند.

۳- نتیجه‌گیری

سر سید احمدخان در یک بازیابی و چرخش عقیدتی، نقطه عطف اندیشه اسلامی در هند به‌شمار می‌رود؛ زیرا بزرگ‌ترین چالش برای تفکر دینی که هنوز در سیطره تفکر قرون وسطایی بود، از سوی اندیشه و تمدن غربی ایجاد شد. سید احمدخان نخستین کسی بود که به این موقعیت تازه واکنش نشان داد. او عقیده داشت که مسلمانان باید خود را با شرایط فکری نو در دنیای جدید تطبیق دهند. وی در سال ۱۸۸۴ م اعلام کرد که «ما امروز، همانند قبل، نیازمند یک علم کلام مدرن هستیم». درحقیقت، خود او اندیشه مدرسی نوین را در اسلام بنیان گذاشت و به‌وسیله مجله تهذیب الاخلاق خویش با تاریک‌اندیشی قرون وسطایی به مبارزه پرداخت و از رویکرد عقلانی به دین حمایت کرد. وی تقلید را به‌عنوان پیروی کورکورانه از قوانین دینی رد کرد و خواستار تفسیر دوباره قرآن بر مبنای عقل به‌منظور سازگاری با گرایش‌های جدید زمانه شد؛ علاوه‌براین، با نوشتن شرحی بر انجیل در تبیین الکلام، نخستین قدم جدی را به سمت مطالعه تطبیقی اسلام و مسیحیت برداشت و در خطبات احمدیه‌اش به رد تعلیمات ارائه‌شده از سوی مبلغان مسیحی پرداخت. این‌گونه رویکردها و راهکارهای سید احمدخان در زمان خود، حرکتی بدیع و نپذیرفتنی به‌شمار می‌آمد؛ اما به‌مرور توانست بستری مناسب در جهت تنویر اذهان روشنفکران مطرح پس از خود چون شبلی نعمانی، ابوالکلام آزاد، علامه اقبال و... قرار گیرد؛ به‌گونه‌ای که آبخشور برخی ایده‌های آنان، آموزه‌های سید احمدخان بود. تجربه سفر غرب، به سید احمدخان نشان داد که در جهت برون‌رفت از منجلاب عقب‌ماندگی جامعه اسلامی لازم است در ابتدا با غرب روابطی سازش‌گونه داشت و در سایه این ارتباط صلح‌آمیز از توانمندی‌های علمی و امکانات اجتماعی آنان بهره برد؛ سپس با کسب قدرت سیاسی و دانش صحیح اسلامی، چشم‌اندازی هدفمند برای به‌دست‌آوردن استقلال مسلمین و نجات آنان از استعمار مدنظر گرفت. او با انتشار روزنامه‌ها و ماهنامه‌ها و تأسیس آموزشگاه‌ها و انجمن‌های ترجمه، زمینه توسعه علوم و فنون جدید را در میان مسلمانان شبه‌قاره فراهم کرد و با وجود اتهام غرب‌گرایی و استعمارطلبی‌ای که عالمان جزم‌اندیش بر وی روا می‌داشتند، گذر زمان به اثبات رساند که برنامه‌های زیرساختی و مبنایی وی بر تصمیمات ضربتی و آنی مخالفانش غالب شد؛ زیرا اکثر اصلاح‌طلبان قرن بیستم که مبارزان جدی استعمار و مدافعان استقلال مسلمانان هند بودند، از تربیت‌یافتگان مدرسه علی‌گره به‌شمار می‌آمدند.

۴- منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. احمد، عزیز. (۱۳۶۷). *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، ترجمه نقی لطفی و محمدجعفر یاحقی، تهران: انتشارات کیهان.
۴. احمدیت، بشیر. (۱۳۹۰). بررسی دلایل انحطاط تفکر اسلامی و راه‌های احیای آن در اندیشه‌های استاد مطهری و اقبال لاهوری، *مجله اندیشه تقریب*، ۲۷، ۵۸-۳۹.
۵. اسپیر، پرسووال. (۱۳۸۷). *تاریخ هند*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، قم: نشر ادیان.
۶. اسدآبادی، سید جمال‌الدین. (۱۳۵۸). *مقالات جمالیه*، گردآوری: لطف‌الله اسدآبادی، تهران: نشر طلوع آزادی.
۷. امین، احمد. (۱۳۷۶). *پیشگامان مسلمان تجددگرایی در عصر جدید*، ترجمه حسن یوسفی اشکوری، تهران: علمی و فرهنگی.
۸. بازرگان، مهدی. (بی‌تا). *آزادی هند*، تهران: نشر امید.
۹. پیترز، رادولف. (۱۳۶۵). *اسلام و استعمار (جهاد در عصر حاضر)*، مترجم: محمد خرقانی، مشهد: موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس.
۱۰. تاراچند. (۱۳۷۴). *تأثیر اسلام در فرهنگ هند*، ترجمه علی پیرنیا و عزالدین عثمانی، تهران: انتشارات پاژنگ.
۱۱. ثبوت، علی‌اکبر. (۱۳۷۲). *نگاهی به تفسیر سر سید احمد خان*، *نشریه نامه فرهنگ*، ۹، ۸۷-۷۴.
۱۲. جمشیدی بروجردی، محمدتقی. (۱۳۷۹). *ملی‌گرایی هندو*، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
۱۳. جهان‌بین، اسماعیل؛ مهدوی، سید بسم‌الله. (۱۳۹۰). *راهکارهای سر سید احمدخان برای حل بحران عقب‌ماندگی جوامع اسلامی شبه‌قاره*، *مجله سخن تاریخ*، ۱۵، ۱۲۴-۱۰۳.
۱۴. حالی، مولانا الطاف حسین. (۱۹۹۰). *حیات جاوید*، جی کی آفسیت پریس جامع مسجد دهلی، ترقی اردو بیورو، نئی دهلی.
۱۵. حامد، رضیه؛ رفعت سلطان. (۲۰۰۲). *علی‌گره میراچمن*، دهلی: ناشر، بهارت آفیسیت دهلی.
۱۶. حائری، عبدالهادی. (۱۳۷۴). *آزادی‌های سیاسی و اجتماعی از دیدگاه اندیشه‌گران*، مشهد: انتشارات جهاد دانشگاهی.
۱۷. حسینی، محمدعلی. (۱۳۵۱). *سید احمدخان پیشتاز در بیداری مسلمانان شبه‌قاره*، *مجله هلال*، ۱۲۲، ۹-۱۲.
۱۸. حلبی، علی‌اصغر. (۱۳۷۴). *تاریخ نهضت‌های دینی-سیاسی معاصر*، تهران: انتشارات بهبهانی.
۱۹. خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۴۷). *مسلمانان در نهضت آزادی هندوستان*، تهران: انتشارات آسیا.
۲۰. خواجه پیری، مهدی. (۱۳۸۳). *تفاوت‌های فکری سید جمال‌الدین اسدآبادی با سر سید احمدخان*، مجموعه مقالات بزرگداشت سید جمال‌الدین، تهران مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۴۳-۳۱.
۲۱. *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*. (۱۳۶۷). زیر نظر محمد کاظم بجنودی، جلد ۸، مقاله فرامرز حاج منوچهری، ۳۳۷۹.
۲۲. رحیم اف، افضل‌الدین. (۱۳۹۰). *بررسی و نقد اندیشه‌های اجتماعی، سیاسی و دینی سرسید احمدخان هندی*، *مجله پیام مبلغ*، ۶، ۸۸-۵۹.
۲۳. رشاد، علی‌اکبر. (۱۳۸۴). *احیای دین و اصلاح دین‌داری*، *مجله قیاسات*، ۲۲، ۳-۸.
۲۴. زنگنه، پیمان؛ خسروی زارگز، مسلم. (۱۳۹۶). *واکاوی تأثیر ساخت قدرت سیاسی هندوستان بر اندیشه سید احمدخان هندی*، *نشریه مطالعات شبه‌قاره*، ۳۳، ۹۰-۶۹.

۲۵. شیال، جمال‌الدین. (۱۳۸۳). *نهضت‌های اصلاحی شبه‌قاره هند*، ترجمه، تصحیح و نگارش غلامحسین جهان‌تیغ، زاهدان، به کوشش مؤسسه هفت اقلیم شرق.
۲۶. صاحبی، محمدجواد. (۱۳۶۷). *اندیشه‌های اصلاحی در نهضت‌های اسلامی*، تهران: مؤسسه کیهان.
۲۷. صاحبی، محمدجواد. (۱۳۸۱). *سرچشمه‌های نواندیشی دینی*، قم: انتشارات احیاگر.
۲۸. عطایی، عبدالله. (۱۳۹۳). *بررسی تطبیقی اندیشه‌های اصلاحی سید جمال‌الدین اسدآبادی و سید احمدخان*، مجله شبه‌قاره (ویژه فرهنگستان)، ۳، ۱۹۸-۱۸۱.
۲۹. عنایت، حمید. (۱۳۸۹). *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۳۰. فتحپوری، داکتر محمد اسماعیل آزاد. (۱۹۹۶). *ندوه العلماء: محرک و بانی*، مطبع: خواجه پیرس جامع مسجد، دهلی.
۳۱. فیاض، محمدصادق. (۱۳۸۶). *بررسی تقیه مداراتی؛ یکی از راهکارهای انسجام اسلامی در فقه شیعه*، نشریه سفیر، (۴)، ۲۱-۴۸.
۳۲. گلی، مهرناز. (۱۳۹۴). *نقد و بررسی دیدگاه سید احمد خان هندی در مورد معجزه*، مطالعات شبه‌قاره، ۲۲، ۶۹-۹۲.
۳۳. ماسئیان، اوانس. (۱۳۷۲). *شورش هندوستان*، به اهتمام صفال‌الدین تبرائیان، تهران: انتشارات نیلوفر.
۳۴. مشیرالحسن. (۱۳۶۷). *جنبش اسلامی و گرایش‌های قومی در مستعمره هند*، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۳۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). *بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر*، تهران: انتشارات صدرا.
۳۶. مکی، داکتر مختار احمد. (۲۰۰۶). *تحریک آزادی کی نمائنده مسلم مجاهدین*، دهلی: ناشر بهارت آفیس پریس.
۳۷. موتقی، احمد. (۱۳۷۴). *جنبش‌های اسلامی معاصر*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، چاپ مهر.
۳۸. میرعبداللهی، سید باقر. (۱۳۸۵). *تفسیر علمی قرآن/ تعاریف دلایل و نقدها*، مجله خردنامه همشهری، ۴، ۲۳-۲۰.
۳۹. ناصرخان، محمد. (۲۰۱۶). *سر سید نمبر*، دهلی نو: ناشر فرید بک دیو.
۴۰. نصیری، منصور. (۱۳۸۰). *زمینه‌های تاریخی و سیر اندیشه اصلاح‌گرایی دینی سید جمال‌الدین اسدآبادی*، فصلنامه معرفت، ۵۱، ۷۵-۶۶.
۴۱. نظامی، خلیق احمد. (۱۳۷۷). *سر سید احمدخان (مؤسس دانشگاه علی‌گره اسلامی)*، ترجمه توفیق سبحانی، مجله نامه پارسی، ۳(۸)، ۲۱۰-۱۹۴.
۴۲. نقوی، نورالحسن. (بی‌تا). *فکر و نظر ناموران علی‌گره*، ناشر: مسلم یورینورسیتی علی‌گره.
۴۳. النمر، النعمیم ذاکر. (۲۰۱۲). *آزادی هندکی جد و جهد مین مسلمانون کا حصه*، لکهنو: دارالعلوم ندوه العلماء.
۴۴. النمر، داکتر عبدالمنعم. (۱۹۸۱). *تاریخ الاسلام فی الهند*، بیروت: المؤسسة الجامعیه للدراسات و النشر و التوزیع.
۴۵. نهرو، جواهر لعل. (۱۳۸۲). *نگاهی به تاریخ جهان*، ترجمه محمود تفضلی، سه جلدی، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۴۶. هاردی، پیتر. (۱۳۶۹). *مسلمانان هند بریتانیا*، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد: آستان قدس رضوی بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۴۷. هندی، سید احمدخان. (۱۹۰۱). *تصفیه العقاید*، دهلی.
۴۸. هندی، سید احمدخان. (بی‌تا). *تفسیر القرآن هوی الهدی و الفرقان*، ترجمه محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران: نشر آفتاب.

۴۹. هندی، سید احمد خان. (۱۹۶۲). *مقالات سرسید*، جلد ۱، لاهور.
۵۰. وحید، اختر. (۱۳۷۰). *سر سید احمد خان و اندیشه دینی*، ترجمه رسول جعفریان، مجله تاریخ و فرهنگ معاصر، (۱)، ۳۱-۲۶.
۵۱. وول، جان. (۱۳۷۳). *واکنش مسلمانان در برابر استعمار*، ترجمه بیژن بهداروند، مجله کیهان فرهنگی، ۱۱۴، ۳۲-۳۵.
52. Ahmad, Ali. (2007). *Sir Syed Ahmad Khan on Education*, India, Aligarh Muslim University.
53. Ayubi, Nazih. (1994). *Political Islam: religion and oplitics in the Arab world*, London: Routledge.
54. Begum, Rehmani. (1985). *Sir Syed Ahmad Khan the politics of Education Reform*, Lahore.
55. Hasan, Imtiaz. (1951). *Islamic Movements in India*, Bombay: Gupta Press.
56. Hillal Dessouki, Ali. E. (1987). *Islamic Modernism IN; The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, Vol. 10, New York.
57. Lelyveld, David. (2003). *iii ' ' ' ' sst-Generation Muslim Solidarity in British India*, Oxford.
58. Nizami, Khaleq Ahmad. (2009). *History of the Aligarh Muslim University*, Dehlli.

