

زمینه‌های دینی مؤثر بر گرایش هندوها به تشیع

در قلمرو سلاطین آوده

مناکریمخانی / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، إلهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران / monakarimkhani@gamil.com
علیرضا ابراهیم / عضو هیأت علمی و استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده إلهیات و علوم انسانی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، نویسنده مسؤل / alirezaabrahim90@gmail.com
ابوالفضل محمودی / عضو هیأت علمی و استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، إلهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران / amahmoodi5364@gmail.com
تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۰۴/۲۸ / تاریخ تصویب نهایی: ۱۴۰۱/۰۷/۲۸
(DOI): 10.22034/SHISTU.2023.558118.2267

چکیده

بخش‌های شمال شبه قاره در سده‌های ۱۲ و ۱۳ ق تحت فرمانروایی سلسله‌ای از حاکمان شیعی، موسوم به «سلاطین آوده» قرار داشت که قلمروی را مستقل از گورکانیان اداره می‌کردند. از ابتدای استقرار تشیع به وسیله کارگزاران امام علی علیه السلام در هند، دستاوردهای کانون شیعی آوده در جذب هندوها به تشیع بسیار چشمگیر بود. این مقاله با روشی «توصیفی - تحلیلی» می‌کوشد تا اثبات کند که این رهاورد، نه فقط به سبب مزایای اقتصادی و اجتماعی بود که از تغییر کیش به تشیع عاید هندوها می‌شد، بلکه به سبب قرابت‌هایی بود که ایشان میان مذاهب هندویی و شیعه ملاحظه می‌کردند. هر سه شیوه دینداری رایج در میان هندوها (یعنی کرمه‌مارگه، جنانه‌مارگه و بهکنی‌مارگه) دارای شیوه‌ای مشابه در تشیع بود و افرادی که تغییر کیش می‌دادند مجبور به اتخاذ شیوه‌ای جدید در دینداری نبودند. مؤلفه‌های اعتقادی، آیینی و اخلاقی مشابهی نیز وجود داشت که فرایند پذیرش تشیع را برای هندوها دلپذیر می‌ساخت؛ از جمله: تشابه جایگاه اوتاره‌های هندویی با امامان شیعه علیهم السلام، باور به ظهور منجی، اعتقاد به توسل، اجرای سنت‌های تطهیر و پرهیز، اقدام به نذر و زیارت، مراسم دینی دسته‌جمعی، و رفع برخی مرزهای طبقات اجتماعی. البته باید اذعان نمود که مساعی سلاطین آوده در جهت ترویج باورها، مناسک و اخلاق شیعی در آن دوران، تماس هندوها با مظاهر شیعی را آسان‌تر ساخت و این امکان را برای بسیاری از آنها فراهم کرد تا تجربه‌ای از تشیع حاصل کنند.

کلیدواژه‌ها: تشیع هند، سلطنت آوده، تغییر کیش هندوها، تعامل شیعی هندویی، تشیع و هندو.

مقدمه

قرارگیری ادیان گوناگون در جغرافیای واحد، متضمن موضع‌گیری پیروان آنها در قبال باورها، آیین‌ها و اخلاق یکدیگر است. این موضع‌گیری حسب زیرساخت‌های فکری، پیشینه فرهنگی، بافت جمعیتی، فضای سیاسی و یا موقعیت اقتصادی، می‌تواند مبتنی بر تقابل یا تعامل باشد. تشیع در بستری از ادیان و مذاهب گوناگون پدید آمد و بنا بر مقتضیات، بخش‌هایی از مسیر تاریخی خویش را نیز در کنار دیگر سنت‌های دینی و مذهبی سپری کرد. گسترش تشیع در شمال هند را می‌توان بر همین سیاق ارزیابی نمود و نشان داد که چگونه ادیان باستانی این سرزمین بر پایه آموزه‌ها و آیین‌های مشابهی که با تشیع داشتند، زمینه پذیرش تشیع را دارا بودند.

یکی از نقاط اوج اقبال هندوها به تشیع، در دوران سلاطین اوده (۱۱۵۲ ق- ۱۲۷۲ ق) روی داد که بر بخش‌هایی از شمال هند حکمرانی می‌کردند. دوران مذکور از این جهت مد نظر قرار گرفته است که برخی از حکمرانان این سلسله به طور مشخص دارای گرایش‌های شیعی بودند و آشکارا در تقویت جایگاه تشیع در شمال هند کوشیدند. این موضوع حساسیت مقوله «اقبال به تشیع» را دوچندان می‌سازد؛ زیرا برخلاف عرف تاریخی که تجهیز اندیشه‌های مذهبی به پشتوانه سیاسی و نظامی معمولاً موجب تقابل دینی بوده است، در دوران سلاطین اوده جریانی از تعامل و تبادل دینی میان شیعیان حاکم با هندوهای ساکن شکل گرفت که برخی ریشه‌ها و روندهای آن در این مقاله واکاوی می‌گردد.

با این هدف، ابتدا تصویری اجمالی از ادیان هندویی در شمال شبه‌قاره ترسیم می‌شود تا سنجه‌ای از باورها و مناسک رایج میان آنها به مخاطب ارائه شود. سپس پیشینه‌ای مختصر از ورود و توسعه تشیع به شمال هند معرفی گردد تا افت و خیز این مذهب در ادوار تاریخی گوناگون مشخص باشد. نظر به محوریت سلاطین اوده، بخشی نیز به تشریح تاریخ ایشان اختصاص دارد و در پی آن، به ترتیب شماری از زمینه‌ها و مصادیق گرایش هندوها به تشیع ارائه خواهد شد؛ از جمله: اعتقادات مشابه، همچون باور به توحید و نجات‌بخشی موعود؛ و یا آیین‌های مشابه، همانند انجام نذر، توسل و زیارت.

ادیان هندو در شمال شبه قاره

بخش‌های شمالی شبه‌قاره را دامنه‌هایی کوهستانی تشکیل می‌دهد که در بعضی مناطق، با ارتفاعاتی عظیم از بخش‌های مرکزی هند جدا می‌شود. پیش از آنکه نخستین مبلغان و جنگاروان اسلام در سده ۷ میلادی به این نواحی وارد شوند، این سرزمین میزبان ادیان هندویی، همچون ویشنویی، شیوایی و شکتی بود. دین ویشنویی در پی تحولات دینی سده ۵ ق م و حول ایزد ویشنو به بالندگی رسید.

جوهره فکری ویشنویی را این آموزه شکل می‌داد که «الوهیت ویشنو می‌تواند در قالبی مادی و به ویژه انسانی، در این عالم متجلی شود و آفریدگانش را نجات بخشد». (جلالی مقدم، ۱۳۸۰، ص ۱۲ و ۲۰) در متون دین ویشنویی از این تجلیات الهی با عنوان «اوتار»^۱ یاد شده که در لغت به معنای «تنازل از عوالم بالا به سوی پایین» است. (ذکرگو، ۱۳۷۷، ص ۹۵-۹۶) خدای ویشنو در طول تاریخ گذشته بشر، به دفعات گوناگون و با عناوین اوتارهای گوناگون در این عالم ظهور یافته که از آن میان، ۸ نمونه شاخص است.

هر یک از ظهورات ویشنو در دوره خاص خود، نسبت به احیای باورها و مناسک دینی اقدام کردند و آفریده‌ها را از پلیدی نجات دادند. متون اساطیری ویشنویی نشان می‌دهند که این خدای نجات‌بخش در گذشته‌ای نامعلوم و هنگامی که دینداری آدمیان در ژرفای نابودی قرار داشت، به ویژه دو بار به صورت انسان‌هایی موسوم به «رامه»^۲ و «کریشنا»^۳ ظاهر شد و به نوسازی آفرینش پرداخت. از آن پس، بسیاری از پیروان ویشنو معابد گوناگونی را به یادبود اوتارهای «رامه» و «کریشنا» برپا کردند و خدای ویشنو را در قالب این دو مظهرش پرستیدند. (Klostermaier, 2007, p. 67) البته بجز مذهب «رامه» و یا مذهب «کریشنا»، مذاهبی دیگر نیز در دین ویشنویی وجود دارند که هر کدام متکی بر متون مقدس خاص خود بوده و از سازوکار اعتقادی، مناسکی و اخلاقی ویژه‌ای برخوردارند. (Ibid, p. 69)

1. Avatāra.
2. Rāma.
3. Kṛṣṇa.

همچنین این باور وجود دارد که خدای ویشنو در هر جای عالم که صلاح بداند، ظاهر خواهد شد و به اصلاح اوضاع آدمیان می‌پردازد، به ویژه روزی دوباره در قالب اوتاره‌ای موسوم به «کلکی»^۱ ظهور خواهد کرد و دنیای کنونی را که آمیخته با پلیدی شده است، نجات خواهد داد. «کلکی» یک انسان متعالی و منجی موعود است که با ریش و لباس سپید و سوار بر اسبی سپید می‌آید و با شمشیر دو دم خویش، ریشه ظلم و فساد را در این عالم برمی‌کند. (Padama Purana, vol.12, 2, PP.19-20)

دین شیوایی نیز از ادیان هندویی به شمار می‌رفت که معابد متعددی در سراسر شمال هند داشت. این دین باستانی گرد الوهیت «شیوا» پدید آمده بود؛ الوهیتی که آفرینش، نگهداری و انهدام عالم در کف اوست. (اوپانیشادها، ۱۳۶۸، ص ۵۵۴) او جامع صفات لطف و قهر است و بدین‌سان، مواهب و بلاهای خود را به اقتضا بر آفریدگانش روا می‌دارد. (Frazer, 1989, vol. 10, p. 91؛ بهار، ۱۳۷۵، ص ۱۹۶)

خدای شیوا معمولاً به واسطهٔ تندیس‌های نمادین پرستش شده و متعلق نذر و توسل است. (Zimmer, 1968, p.160) البته این دین نیز مذاهبی را درون خویش پرورش داد که هر کدام دارای متون مقدس و نظام دینداری مخصوصی بودند. برای نمونه، شماری از پیروان شیوا او را در قالب «ایزد هنومان»^۲ ستایش می‌کنند. (Lutgendorf, 2007, p. 128)

مهم‌ترین مذاهب متفرع از شیوایی را باید کیش‌های «شکتی»^۳ دانست. شکتی‌ها گرچه به لحاظ اساطیری، همسران شیوا محسوب می‌شوند، اما در حقیقت، تجلیات خود شیوا به‌شمار می‌روند که در قالب‌هایی مؤنث به ظهور رسیده‌اند و در ادوار گوناگون، نیازهای آدمیان را مرتفع ساخته‌اند. (Moor, 1964, p. 96) وجود آنها نشانگر آن است که عالم هستی محصول همکاری زوجیتی از قواست که دو جنبهٔ یک حقیقت هستند. (Gonda, 1987, vol. 7, p.176) این اندیشه، به ویژه در سنت شیوایی کشمیری، صورتی

-
1. Kalkī.
 2. Hanūmān.
 3. Śaktī.

فلسفی یافت و تقریری توحیدی از آن حاصل گردید (بهار، ۱۳۷۵، ص ۱۹۷). البته در میان شکتی‌های شیوا، چهار مظهر از اقبالی افزون‌تر برخوردار بودند و معابدی متعدد برای عبادت آنها در شمال هند ساخته شد. آنها عبارتند از: پاروتی^۱، درگه^۲، کالی^۳ و اوما^۴. قابل توجه است که تمام ادیان هندویی در شمال شبه قاره، به نوبه خود و همزمان، سه قالب دینداری متفاوت را دربر داشتند که شامل دینداری مبتنی بر رعایت ظواهر آیینی (کرمه مارگه)، دینداری مبتنی بر تفکر و مراقبه (جنانه مارگه)، و دینداری مبتنی بر محبت‌ورزی (بهکتی مارگه) بودند. (8, p. 2007, *Bhagavad Gita*) پیروان گونه سوم معمولاً در اکثریت قرار داشتند و با انجام مناسکی همچون توسل، نذر و زیارت، در پی عشق‌ورزی به ایزد خویش و جلب حمایت او بودند.

تشیع هند

نخستین ارتباط تاریخی مسلمانان و هندوها هنوز در پرده‌ای از ابهام قرار دارد. چون سنت تاریخ‌نگاری در سرزمین هند چندان مد نظر نبوده، تاکنون هیچ نوشتار بومی مبنی بر تماس‌های اولیه اسلامی - هندویی در آنجا به دست نیامده است. اما بعضی از مورخان مسلمان، همانند بلاذری (۲۷۹ ق) در آثار خویش به تجار نومسلمان عرب اشاره کرده‌اند که در زمان پیامبر ﷺ، آموزه‌های ایشان را در سواحل و جزایر جنوب هند رواج داده‌اند. (بلاذری، ۱۳۶۴، ص ۴۳۲) داستانی دیگر هم نشان می‌دهد که نمایندگانی از سوی راجه ایالت مالابار، در مدینه با ابوبکر (۱۳ ق) ملاقات کردند و پس از بازگشت، مردم ایالت خویش را به اسلام فرا خواندند. (عبدالرحمن، ۱۹۵۹، ص ۱)

سرآغاز ورود تشیع به هند را باید در تماس امامان متقدم شیعه علیهم‌السلام با هندی‌ها جست‌وجو کرد. گماشتگان امام علی علیه‌السلام نخستین شیعیانی بودند که در دوران خلافت

1. Parvati.
2. Durga.
3. Kālī.
4. Ummā.

ایشان (۳۵-۴۰ ق) به نیت ترویج و تثبیت این مذهب به هند آمدند. (مظفر، ۱۳۸۴، ص ۳۱۷) خاندان بنی‌شنسب را می‌توان اولین جماعت از نو شیعیان هند دانست که با نماینده آن حضرت بیعت کردند. خودداری این خاندان از لعن اهل بیت پیامبر ﷺ در دوران اموی، نشان می‌دهد که ایشان تا آن زمان بر عهد خویش باقی بودند. (فرشته، ۱۳۸۷، ص ۱۹۵)

این رویکرد در بسترسازی برای حضور شیعیان مهاجر در هند مؤثر بود و در آن زمان بسیاری از شیعیان برای گریز از جور امویان، راهی هند می‌شدند. شماری از داعیان اسماعیلی نیز با تنگناهایی که در عراق داشتند، به سوی شرق روانه شدند و به ویژه از اواخر سده دوم قمری در بخش‌هایی از هند فعال گردیدند. (باسورث، ۱۳۸۱، ص ۵۷۴-۵۷۵)

نواحی شمالی شبه قاره بسیار دیرتر پذیرای شیعیان بود و چه بسا تا ابتدای سده ۶ هجری جنبش تبلیغی و فراگیر اسلامی در آن سامان توفیق نیافت. نخستین نشانه‌های حضور شیعیان نیز گویا به همین دوران و فعالیت اسماعیلیانی محدود می‌شود که از الموت قزوین بدانجا رفتند. (آریا، ۱۳۸۳، ص ۳۷؛ Arnold, 1913, p.244) به تبع ایشان، شیعیان اثناعشری نیز به تدریج و پیوسته به این منطقه وارد شدند (هالیستر، ۱۳۷۳، ص ۱۱۲) البته باید توجه کرد که شمال هند برای شیعیان مهاجر، جاذبه کانون‌های سنتی (همانند قم یا نیشابور) را نداشت و از این رو چنانچه افرادی به این دیار می‌رفتند، انگیزه‌هایی همچون تجارت، جست‌وجوی امنیت، داشتن حکومتی مستقل و گاهی تبلیغ محبت و آموزه‌های اهل بیت ﷺ را داشتند. برخی مناطق شمالی هند تا قرن‌ها بعد (یعنی تا اوایل سده ۸ ق) نیز تحت حاکمیت هندوها بودند و به تدریج مسلمان شدند؛ چنان که در همین زمان، راجه کشمیری، موسوم به «راچپوت» تحت تعلیم شخصی به نام سید شاه فریدالدین مسلمان شد و بیشتر اتباع او نیز از راجه پیروی کردند. (همان، ص ۱۶۱)

شناخته‌شده‌ترین و مؤثرترین جنبش تبلیغی اثناعشری را گروه‌هایی از سادات ایرانی تشکیل می‌دادند که با همراهی و هدایت صوفی مشهور، میر سیدعلی همدانی (۷۸۶ق)، به این مناطق رسیدند. آنان خانقاه‌های متعددی را در سراسر مناطق شمالی بنا کردند و با تبلیغات

خویش، هندوهای فراوانی را به اسلام متمایل ساختند. در سال ۸۹۱ق نیز عارفی دیگر به نام شمس‌الدین عراقی (۸۴۵-۹۳۲ق) به این ناحیه آمد و به کمک پیروان خود، گروهی از هندوها را به سوی اسلام سوق داد. (آریا، ۱۳۸۳، ص ۳۷؛ Rizvi, 1986, vol.1, p. 366) همچنین در زمان نیابت برهان‌الملک (ح ۱۱۳۲ق- ۱۱۵۲ق) و جانشینان او در منطقه اوده، گروهی از اهالی نیشابور به هندوستان رهسپار گردیدند. در میان این گروه مهاجر، جماعتی هم از سادات موسوی بودند که بیشتر در بلاد شمال هندوستان و قصبات اطراف لکهنو ساکن شدند و به خدمات مذهبی و نشر معارف اهل‌بیت علیهم‌السلام مشغول گردیدند.

خاورشناسان اذعان دارند که حضور شیعیان مهاجر و به ویژه ایرانیان، در ساختن تمدن عظیم اسلامی در شبه قاره هند نقشی مهم داشت. (Howarth, 2005, p. 12)؛ هالیستر، ۱۳۷۳، ص ۱۱۳-۱۱۴) مصادیق خدمات شیعیان مهاجر و هموطنان آنها را می‌توان در دایر ساختن صدها مسجد، مدرسه، کتابخانه، زیارتگاه، خانقاه و تألیف هزاران اثر ارزنده در علوم و فنون گوناگون ملاحظه نمود. مظاهر این خدمات چنان فراوان بود که پس از مدتی، منطقه کشمیر «ایران صغیر» نامیده شد.

سلطان‌نشین اوده

«اوده» یا «ابودهی» منطقه‌ای در شمال هند است که بین دو رودخانه «جَمنا» و «گنگ» قرار دارد. این ناحیه که امروز در ایالت اُترپرادش قرار گرفته، حد فاصل سال‌های ۱۱۲۴-۱۱۳۲ق مرکز حکومت سادات شیعه بود و ایشان از آنجا، بر بخش‌هایی وسیع از شمال شبه قاره سلطنت می‌کردند. پیش از این تاریخ، منطقه اوده در قلمرو گورکانیان قرار داشت و ایشان در طول چند سده، نوابی را بر آنجا می‌گماردند. تعدادی از این نواب مهاجران شیعه از منصب‌داران حکومت تیموری در ایران بودند که به هند آمدند. دربار گورکانیان پس از اورنگ‌زیب نسبت به تشیع تسامح بیشتری به خرج می‌داد و به ویژه در دوره سلطنت بهادرشاه (۱۰۵۳-۱۱۲۴ق) که خود به تشیع گرایش داشت، پذیرای شیعیان نخبه ایرانی بود.

این طبقه از شیعیان ایرانی که قدرت آنها بسان قدرت خاندان برمکی در بغداد، بر پایه استمرار نفوذ خانواده آنان در دربار قرار داشت، به زودی تمام امور گورکانیان و ولایات نیمه مستقل شمال هند و از جمله اوده را در اختیار گرفتند. (چودهری، ۱۹۶۰، ص ۳)

آغاز حکومت سادات چنان رقم خورد که محمدشاه گورکانی (ح ۱۱۱۴-۱۱۶۱ق) در سال ۱۱۳۲ق یکی از وزرای دربار دهلی، موسوم به میرمحمدامین موسوی (معروف به سعادت‌خان برهان‌الملک) را به عنوان نایب خویش در اوده منصوب نمود. (ابوالحسنی، ۱۳۸۳، ص ۹۷) میرمحمد از خانواده سادات بود و نسب خود را به امام موسی کاظم علیه السلام می‌رساند. او مدتی طولانی در نیشابور اقامت داشت و در آن ناحیه دارای احترام بود. (هالیستر، ۱۳۷۳، ص ۱۷۲) بافت مذهبی منطقه اوده در آن زمان، عمدتاً شیعی بود و از این رو در جهت سیاست دربار گورکانی مبنی بر گماشتن فرمانداران (نواب) شیعه بر این ناحیه، میرمحمد (۱۱۳۲-۱۱۵۲ق) برای حکمرانی اوده انتخاب گردید. از پس او - به ترتیب - افراد ذیل عهده‌دار حکومت بودند:

ابوالمنصورخان صفدرجنگ (۱۱۵۲ - ۱۱۶۸)؛^۱

میرزا جلال‌الدین حیدر شجاع‌الدوله (۱۱۶۸ - ۱۱۸۹)؛

آصف‌الدوله (۱۱۸۹ - ۱۲۱۲ق)؛

میرزا وزیر علی‌خان (۱۲۱۳ - ۱۲۱۲ق)؛

سعادت علی‌خان یمین‌الدوله (۱۲۱۳ - ۱۲۳۰)؛

سلطان غازی‌الدین حیدر (۱۲۴۳ - ۱۲۲۹ق)؛

سلطان نصیرالدین حیدر (۱۲۴۳ - ۱۲۵۳ق)؛

محمدعلی‌شاه (۱۲۵۳ - ۱۲۵۸ق)؛

امجد علی‌شاه (۱۲۵۸ - ۱۲۶۳ق)؛

واجد علی‌شاه (۱۲۶۳ - ۱۲۷۲ق)؛

برجیس قدر (۱۲۷۳ ذی قعدة - ۱۲۷۴ شعبان).

۱. داماد و خواهرزاده سعادت‌خان است.

ایشان در مجموع ۱۴۲ سال بر اوده حکمرانی کردند که این دوران را می‌توان به دو بخش تقسیم نمود:

نخست. «دوره حکومت نواب وزیر اوده» که مشتمل بر حکومت میرمحمدامین تا سعادت علی‌خان یمین‌الدوله به عنوان دست‌نشانندگان دربار گورکانی است. در این مرحله گورکانیان با انتصاب وزرا و فرمانداران شیعه ایرانی تبار، به تثبیت قدرت خود در شمال هند پرداختند. نواب یا همان وزرای دست‌نشانده - در واقع - اجراکننده فرامین دربار گورکانی بودند. بدین‌روی توفیق چندانی در اعتلای جایگاه اجتماعی شیعیان (به‌ویژه در قبال اهل سنت) به دست نیاوردند.

دوم. دوره «سلطنت پادشاهان اوده» بود که از سلطان غازی‌الدین حیدر آغاز شد و تا برجیس قدر امتداد یافت. در این زمان، دربار گورکانی رو به ضعف نهاد. از این‌رو، غازی‌الدین فرصت را غنیمت شمرد و با اعلام خودمختاری، آرزوی دیرین شیعیان شمال هند را در برقراری حکومت مستقل شیعی، محقق ساخت.

تشکیل پادشاهی اوده متضمن تثبیت حکومت در مرزهای داخلی و تقابل با نیروهای خارج از منطقه اوده بود. سلاطین شیعه اوده در این دوره چالش‌های متعددی را با نخبگان سیاسی اهل سنت و دیگر طبقات دینی (همانند هندوها) از سر گذراندند. البته در انتهای این دوران، مشکل جدیدی نیز بر چالش‌های مذکور افزوده شد و آن هم مداخله «کمپانی هند شرقی» و تلاش‌های آنان در ایجاد تنش بین مسلمانان بود. (Cole, 1998, pp.45-46)

تغییرکیش هندوها بر پایه شیوه دینداری

گرچه بعضی از مناطق شمالی شبه قاره با شیوه‌ای مسالمت‌آمیز به اسلام گرایش یافتند، اما استقرار حکومت‌های مسلمان در بخش‌های زیادی از این نواحی نیز با سازوکاری نظامی صورت پذیرفت. شواهد تاریخی گواه آن است که شماری از معابد هندویی ویران گردید و یا به مسجد تبدیل شد تا بافتار دینی این مناطق تغییر یابد. (Rizvi, 1986, pp. 35 & 360)

هندی‌هایی که به اختیار یا اکراه اسلام را پذیرفتند با شیوه‌هایی از دینداری مواجه شدند که تا حد زیادی شبیه شیوه‌های سه‌گانه دینداری هندو بود؛ بدین معنا که در بین مسلمانان، گروهی در پی اجرای دقیق مناسک آیینی بودند و نجات خویش را در رعایت جزئیات عبادی می‌دیدند. این افراد که عمدتاً در مساجد حضور داشتند، به بُعد فقهی اسلام اولویت می‌دادند و شبیه هندو‌هایی بودند که شیوه دینداری «کرمه مارگه» را برگزیده بودند و دینداری آنها مبتنی بر حضور در معبد و انجام موبه‌موی احکام عبادی بود.

دسته‌ای اندک از مسلمانان در پی تأملات فکری در قرآن و آموزه‌های اسلامی بودند و ساعتی تفکر را بر سال‌ها عبادت ترجیح می‌دادند. نمونه این دسته را می‌توان حکمای اشراقی هند دانست که به ویژه در دوران صفوی از ایران به هند رفتند و با تأسیس مکاتب گوناگون، این‌گونه دینداری را ترویج نمودند. (رضوی، ۱۳۶۰، ص ۲۹) هندو‌هایی که دینداری‌شان را بر پایه «جنانه مارگه» نهاده بودند نیز بر همین اساس، اولویت را در تمرکز فکر بر الوهیت، توجه به مطالعه متون مقدس و تأمل در آنها می‌دانستند.

اما گروه اثرگذار و پرتعدادی از مسلمانان را صوفیانی تشکیل می‌دادند که مبنای دینداری خود را بر محبت‌ورزی به خداوند و خلق او قرار دادند. مصداق تاریخی فعالیت آنها را می‌توان در جنبش تبشیری میرسیدعلی همدانی (۷۱۴-۷۸۶ق) یا شمس‌الدین عراقی (۸۴۵-۹۳۲ق) ملاحظه کرد که هندو‌های فراوانی را به اسلام مشرف ساختند. هندو‌هایی که اسلام را به واسطه مساعی این صوفیان پذیرفتند، پیش‌تر در گونه دینداری «بهکتی مارگه» تنفس می‌کردند که بر پایه «عشق به الوهیت» استوار بود.

با این اوصاف، می‌توان تصور کرد هندو‌هایی که به اکراه یا اختیار مسلمان شدند، فضای دینداری دلخواه خود را کم و بیش در اسلام می‌یافتند و با ساختاری ناشناخته روبه‌رو نبودند. البته ابهاماتی دیگر، همچون تلقی مسلمانان از الوهیت، زبان ارتباط با الوهیت، ابزارها و وسایط رابطه با الوهیت، مکان و زمان عبادت، و نقش دینیاران در فرایند دینداری همچنان برجای بودند و اذهان هندو‌های تازه‌مسلمان را به خود مشغول می‌داشتند.

اگر نگرانی‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی را نیز به این مسائل بیفزاییم، می‌توان شرایط بحرانی و ناپایدار هندوهای ساکن در قلمرو اسلامی را بهتر درک نمود. تحلیل تأثیر سیاست‌ها، رویکردهای اقتصادی و بافتار اجتماعی مسلمانان بر تغییر کیش هندوها به اسلام، نیازمند تحقیقی جداگانه است و بدین‌رو نگرانندگان این مقاله صرفاً به «دغدغه‌های دینی» هندوها در باب پذیرش اسلام می‌پردازند که قابل تقسیم به سه حوزه «اعتقادی»، «آیینی» و «اخلاقی» است.

مؤلفه‌های اعتقادی مشابه

رویکردهای وحدت وجودی بیشتر هندوها به لحاظ وجودشناسانه، موجد این تفکر بود که دیگر ادیان جهان نیز نادانسته، مظاهری از الوهیت‌های هندویی را می‌پرستند و دینداری ایشان زیرمجموعه‌ای از دینداری هندوهاست. سوئیة معرفت‌شناسانه این تفکر ناظر بر آن بود که «الله» را نامی دیگر برای ایزدان «ویشنو» یا «شیوا» بدانند که در قالبی تنزیهی و فارغ از تمثال‌ها پرستش قرار می‌شود. از این‌رو، چه بسا بسیاری از هندوها مساجد را به مثابه جایگاه عبادت ایزدان خود، محترم می‌داشتند. (Malik, 2007, p.412)

تشیع به لحاظ اعتقادی، زمینه‌هایی مساعدتر برای تقریب با ادیان هندویی در اختیار می‌نهاد، به ویژه تصوف شیعی که تلقی خاصی از جایگاه ائمه اطهار علیهم‌السلام و نسبت آنها با الوهیت ارائه می‌داد انتخابی مناسب برای هندوهای نومسلمان بود. چنان‌که از برخی مآثر عرفانی شیعه برمی‌آید، حضرت رسول یا امام علی علیه‌السلام مظهر صفات الهی در میان انسان‌ها به شمار می‌روند و از همین رو، مقصد توسلات و مرجع حاجات هستند. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۶۴۱) چنین تصویری برای هندوهای ویشنویی، اعم از پیروان کریشنا یا رامه، تداعی‌کننده این امر بود که - مثلاً - پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یکی دیگر از اوتارهای ویشنو بود که در جغرافیای دیگر (عربستان) به ظهور رسید تا آن سامان را از نادانی به آگاهی سوق دهد (Klostermaier, 1989, p.138)

شمول‌گرایی حاکم بر بیشتر ادیان هندویی اصولاً با ابعادی از مطلق‌گرایی توحید اسلامی سازگار نبود؛ زیرا بسیاری از هندوها با وجود تعلق خاطر به ایزدی خاص، چه بسا برای تأمین نیازهای خود، به دیگر ایزدان نیز متوسل می‌شدند. اما تشیع تا اندازه‌ای از انحصارگرایی توحید اسلامی اهل سنت برکنار بود؛ زیرا با گذشت قرن‌های متمادی، قدیسانی در آن به ظهور رسیدند که مرجع توسل و اخذ حاجات بودند و چه بسا اجتماعی که حول مزار ایشان شکل می‌گرفت، به مراتب شلوغ‌تر از جمع نمازگزاران مساجد بود.

هندوهای ساکن در قلمرو تشیع، همواره شاهد بودند که شیعیان ضمن التزام به خدایی واحد، قدیسان گوناگونی را می‌ستودند و روایاتی متنوع را درباره نجات‌بخشی آنها روایت می‌کردند. شور و حرارتی که در حماسه‌سرایی شیعی درباره شخصیت امام علی علیه السلام و یا شهادت اباعبدالله علیه السلام به چشم می‌خورد، قطعاً بینندگان هندو را به یاد اسطوره‌پردازی‌های هندویی در خصوص «کریشنا» یا «هنومان» می‌انداخت.

برخلاف نظام اعتقادی اهل سنت که چندان در ارائه الگوهای زنانه قداست موفق نبوده است، تشیع از ابتدا جایگاهی ویژه برای این‌گونه قداست قائل بوده و با تأسی به مقام حضرت فاطمه علیها السلام، شکلی متعارف از قداست زنانه عرضه داشته که می‌توانسته مرجع توسل باشد. این جریان به تدریج با تأکید بر شخصیت‌هایی همچون حضرت خدیجه، حضرت زینب، و حضرت معصومه علیها السلام صورتی منسجم‌تر یافت. این جنبه از اعتقادات شیعی قطعاً از چشم هندوها به دور نبود و به ویژه پیروان شکتی‌ها و یا همسران ویشنو که الوهیت را در قالب ظهورات مؤنث او ستایش می‌کردند، درکی نزدیک نسبت به اعتقاد شیعیان در قبال قدیسان مؤنث داشتند. چه بسا به تصور ایشان، همان‌گونه که «رادها» را می‌توان به عنوان همسر «کریشنا» (ظهور خدای ویشنو) و در معبدی مخصوص او ستایش نمود، حضرت فاطمه علیها السلام را نیز می‌توان به عنوان همسر حضرت علی علیه السلام به مثابه مظهر صفات خدای الله و در تکیه یا درگاهی مخصوص که به نام وی مزین شده است، همراه با صلوات ستود.

باورهای موعودگرایانه شیعی نیز در شمار زمینه‌های مشابه اعتقادی با برخی ادیان هندو محسوب می‌شد. به اعتقاد شیعیان، ظهور مهدی موعود که در روزگار زوال دینداری حادث خواهد شد، موجب احیای شریعت اصیل و بازگشت به دوران آرمانی است. جزئیاتی که از ظاهر این منجی موعود ترسیم گردید، او را بسان انسانی توصیف می‌کند که بر مرکبی سپید سوار است و شمشیری دو دم در دست دارد. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۱۶) این تصویر بسیار شبیه تمثال‌هایی است که هندوها از واپسین اوتار ویشنو، موسوم به «کلکی» ترسیم کرده‌اند. قابل ذکر است که نظر به تأخر پورانه‌های ویشنوی که اول بار بحث از «کلکی» را به میان آورده‌اند، برخی حتی اعتقاد دارند که این تفکر موعودگرایانه از اسلام به هندو وارد شده است. (Klostermaier, 1989, p.138) این تطبیق، به ویژه در روزگار حاضر، به مثابه ابزاری برای کاستن از تنش‌های میان هندوها و مسلمانان در شبه قاره مورد استفاده قرار گرفته است. (سیالکوتی، ۱۳۷۰، ص ۱۹-۲۴ و ۴۳-۵۲)

تصوف شیعی هم زیرساخت‌های اعتقادی خاصی داشت که برای هندوها بسیار آشنا و ملموس بود. برای نمونه، شانی که شیخ در خانقاه‌ها از آن برخوردار بود، هندوها را به یاد جایگاه گوروها (معلمان دینی) در معابد می‌انداخت. تقدیس شیوخ صوفیه و توسل بدیشان، دقیقاً تداعی‌گر تصویری بود که هندوها در قبال گوروها روا می‌داشتند. البته جایگاه بعضی از روحانیان شیعه نیز فروتر از شیوخ نبود؛ زیرا با استقرار حاکمیت شیعی در اوده، روحانیان قوت یافتند و زعامت خود بر امور دینی را چنان القا نمودند که بسیاری از شیعیان اطاعت ایشان را همچون اطاعت از امام معصوم می‌دانستند. (متو، بی‌تا)

تا پیش از دوران سلاطین اوده، هندوها جسته و گریخته با این مبانی آشنا بودند، اما از این زمان و با رسمیت یافتن تشیع، بسیاری از باورهای مزبور به گونه‌ای آشکار و حتی با زبان‌های بومی ترویج می‌شدند (مجموعه المؤلف، ۱۳۱۵، ص ۲۳) و از این بخت برخوردار بودند که مد نظر هندوها قرار گیرند و در کنار عوامل دیگر، تشیع را به عنوان گزینه‌ای برای تغییر کیش مطرح سازند.

مؤلفه‌های آیینی مشابه

هندوها طیفی وسیع از «مناسک گذار» یا «آیین‌های چرخه زندگی» را میان مسلمانان مشاهده می‌کردند که بی‌شبهت به سنن هندویی نبود. از این دست می‌توان به مناسک مربوط به تولد و نامگذاری نوزاد، تشریف به دینداری در سن بلوغ، مراسم ازدواج و آیین‌های مرتبط با مرگ را نام برد که مشابهت‌هایی قابل توجه با متناظر هندوی خویش داشتند. مشابهت‌های مذکور این اطمینان را در میان هندوها ایجاد می‌کردند که تشریف ایشان به اسلام، به معنای تقدس‌زدایی از مناسک پیشین نیست و می‌توان بسیاری از آیین‌های قبلی را در شرایط و قالبی نو ادامه داد. در این باره می‌توان به نمونه‌های ذیل اشاره کرد:

الف. آیین‌های تطهیر و پرهیز

سنت‌های مربوط به تطهیر، هم مقدمه و هم بخشی از عبادات روزانه هندوها به شمار می‌رود. برای نمونه، غسل کردن در آب، یکی از مناسک رایج در بعضی مذاهب هندویی است. (Olson, 2007, p. 132) دور از تصور نیست که ایشان همواره شیعیانی را ملاحظه می‌کردند که برای انجام غسل‌های واجب و مستحب به کنار رودخانه‌ها می‌آمدند و بدین‌روی تلقی مشابهی نسبت به طهارت در ذهن آنان شکل می‌گرفت. همچنین «آیین‌های پرهیز» که به بازماندگان متوفی مربوط می‌شد نیز چه بسا مابازایی در تشیع داشتند و از سنت‌هایی مشابه در مقوله عزاداری برخوردار بودند.

ب. قرائت متون مقدس و معتبر

خواندن بخش‌هایی از متون مقدس جزئی ثابت از مناسک است که همواره در معابد هندویی جریان داشته است. (Mishra, 2019, p. 438) مساجد شیعیان نیز از همین سنت پیروی می‌کردند و تلاوت آیاتی از قرآن در آنها جریان داشت. البته عموم هندوها در شمال

هند با صورت‌های کهن زبان سنسکریت آشنا نبودند و نسبت به مضامین متون مقدس، از طریق تفاسیر شفاهی برهمنان آگاه می‌شدند. بر همین وجه، عامه شیعیان شمال هند نیز عربی نمی‌دانستند و در تفسیر قرآن، تابع روحانیان بودند. البته در این رابطه باید توجه نمود که اسلام مرزی برای دسترسی عوام به متون مقدس قایل نبوده و مسلمانان به آسانی قرآن را در اختیار داشته‌اند؛ اما طبقه برهمنان چنین امکانی را برای دسترسی هندوها به آثار مقدس فراهم نمی‌کردند و به صلاحدید خود، مطالبی خاص از متون را در قالبی شفاهی عرضه می‌کردند. این تفاوت می‌توانست اقبال هندوها به تشیع را افزون سازد و در مقابل، برهمنان نیز در واکنشی تاریخی، به تدریج نسبت به ارائه متون مقدس اقدام نمودند. (Lewis, 1986, vol.3, p.430)

همچنین شکلی خاص از مشابهت میان ادیان هندویی و تشیع را در این زمینه می‌توان در آوازخوانی بخش‌هایی از حماسه مهابهاراته در معابد ویشنویی و سرودخوانی از متن حماسی *حملة حیدری* در تکایای شیعی ملاحظه نمود (منزوی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۱۰۰۵-۱۰۰۸؛ Macdonnell, 2005, p. 288)؛ با این توصیف که *مهابهاراته* متضمن نبردهای دلیرانه رامه (اوتاره ویشنو) است و *حملة حیدری* منظومه‌ای در شرح مناقب و جنگ‌های حضرت علی علیه السلام به شمار می‌رود.

ج. توسل

باور به نجات‌بخشی و حاجت‌بخشی ایزدان، موجد سنت توسل در میان هندوها بوده است. شیعیان نیز بر خلاف اهل سنت، طیفی گسترده از شیوه‌های توسل را در قبال خداوند و اولیای الهی به کار می‌بستند. هندوها در مجاورت شیعیان ملاحظه می‌کردند که چگونه آنان در امور گوناگون، از «الله» یا قدیسان اساطیری خویش یاری می‌جویند، به ویژه قدیسانی که همسان با اوتارها و یا شکتی‌ها بودند.

نوعی خاص از توسل شیعی که به سرعت در میان هندوها مقبولیت یافت، توسل به مشایخ تصوف بود. این سنت احتمالاً معلول یکسان‌انگاری جایگاه «گورو» و «شیخ» در ذهن ایشان بود و بر این اساس، بعضی هندوها در مراسم خانقاه‌های شمال هند که خاص صوفیان شیعی «کبرویه همدانیه» و یا «نوربخشیه» بوده، حاضر می‌شدند و برای حاجات خویش به درگاه مشایخ متوسل بودند. رشد مراکز خانقاهی شیعه در دوران سلاطین اوده، میزان دسترسی هندوها به مشایخ صوفیه را آستان‌تر ساخت و زمینه مساعدی را به منظور تغییر کیش ایشان پدید آورد.

د. زیارت

اماکن مقدس هندوها در شمال هند، همواره میزبان زائران فراوانی بوده که از نقاط دور و نزدیک برای زیارت می‌آمده‌اند. تجمع زائران گاه چندان پرشمار بوده، به گونه‌ای که حتی تعجب مورخان مسلمان را نیز برمی‌انگیخته است. (شوشتری، ۱۲۹۴، ص ۵۶۴؛ نوری، ۱۲۳۰، ص ۶۵-۶۶) شیعیان مهاجر به مناطق شمالی ابتدا هیچ زیارتگاهی نداشتند؛ اما به تدریج مزار علما و درگاه مشایخ را به زیارتگاه تبدیل کردند. (قس. زیارتگاه پنج‌شورا در سرینگر در: هالیستر، ۱۳۷۳، ص ۲۱۸)

نوع خاصی از زیارتگاه‌های شیعیان در این منطقه، اماکنی موسوم به «امام‌باره» بود که اشیایی منسوب به ائمه یا اولیاء علیهم‌السلام را نگهدای می‌کردند و یا ضریحی مشابه ضریح اصلی مزار ائمه اطهار علیهم‌السلام در آنها قرار داشت. نواب اوده در توسعه اینگونه اماکن کوشا بودند و به‌ویژه با الگوبرداری از عتبات، نسخه بدل‌هایی از مساجد و حرم‌های مربوط به ائمه اطهار علیهم‌السلام را در لکنهو دایر نمودند؛ چنان که مشغول بازسازی تاریخ تشیع در این منطقه هستند. (دهرمیندرناته، ۱۳۹۲، ص ۱۵۹) بی‌تردید، هندوها زیارت اماکن اخیر و مناسک رایج در آنها را بسان زیارت خویش از معابدی می‌دانستند که اشیا و تندیس‌هایی کهن را دربر دارند. این همسان‌انگاری تا بدانجا پیش رفت که همواره شماری از هندوها در اماکن زیارتی شیعیان رفت و آمد داشته و مراسم توسل به جای می‌آورده‌اند. (مجتابی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴-۱۰۵)

ه. مناسک دسته جمعی

جشنواره‌های گوناگونی در گرامی‌داشت ایزدان هندویی وجود دارد که غالباً در شمال هند به صورت دسته جمعی اجرا می‌شده‌اند (see: Flueckiger, 2015, p. 124). شیعیان نیز، به‌ویژه در دوران تثبیت حاکمیت شیعی، مراسمی همچون عزاداری عاشورا و یا عرس مشایخ را توسعه دادند و آنها را با شکوه فراوان اجرا می‌نمودند. (Rizvi, 1986, pp. 303-305). نمودهای عینی این مراسم، همانند تعزیه‌خوانی و تعزیه‌گردانی، چه بسا برای هندوها یادآور اجرای نمایش‌های آیینی از اساطیر *مهابهاراته* و یا *راماینه* بود که در جشنواره‌ها یا معابد برگزار می‌شدند، به‌ویژه حرکت دسته‌های شیعیان در میان کوچه و بازار، هندوها را به نظاره و حتی مشارکت در این مراسم وامی‌داشت.

رقص‌های دسته جمعی نیز صورتی خاص از مناسک هندویی بودند که برخلاف تلقی نادرست و امروزی ما، غالباً با اهدافی مقدس در معابد اجرا می‌شدند. (MisirHiralall, 2021, p. 61) با گسترش شاخه‌هایی از تصوف شیعی کبرویه در شمال هند، رقص «سماع» نیز در خانقاه‌های این منطقه رواج یافت. از این رو، هندوها با گونه‌ای مشابه از رقص‌های آیینی مواجه بودند که به‌ویژه از سازها و سبک‌های هندی بهره می‌بردند. نواب اوده اول‌بار نماز جمعه به سبک شیعی را در شمال هند برقرار ساختند و مقرر نمودند تا به نام ائمه اطهار علیهم‌السلام خطبه خوانده شود. (Cole, J.R.I, 1989, P.235). هندوهای شمال شبه قاره با این شیوه آموزش امور دینی آشنا بودند؛ زیرا خود نیز مجامعی موعظه‌آمیز داشتند که در معابد و یا فضاهای عمومی برگزار می‌شد. اما می‌توان تصور نمود خطبه‌هایی که به زبان فارسی (یعنی زبان همگانی) ارائه می‌شد، قادر بود تا آموزه‌های شیعی را در فضاهای عمومی به گوش عامه برساند. البته نه اسلام به طور اعم و نه تشیع به طور اخص، خود را صرفاً به زبان فارسی محدود نساختند. در این رابطه می‌توان به بعضی از مشایخ صوفیه اشاره کرد که به مریدان خود اجازه می‌دادند تا به به زبان بومی ذکر بگویند (جهان‌آبادی، ۱۳۰۸، ص ۲۵) و یا روحانیانی که خطبه‌های نماز جمعه را به زبانی غیر فارسی می‌خواندند. (مجهول المؤلف، ۱۳۱۵، ص ۲۳)

مؤلفه‌های اخلاقی

هندوها از دیرباز در اجتماعی می‌زیستند که مرزبندی‌های طبقاتی مشخصی (موسوم به «وارنه‌ها» یا کاست‌ها) بر آن حاکم بود. اجتماع ایشان معمولاً از سه طبقه روحانیان (برهمنان)، اشراف حاکم و جنگاوران (کشتریه‌ها) و پیشه‌وران (وایشیه‌ها) تشکیل می‌شد و هیچ‌کس امکان‌گریز از طبقه‌ای را که در آن زاده شده بود، نداشت. البته همواره عده‌ای نیز خارج از این مجموعه قرار داشتند که با عنوان «شودره» شناخته می‌شدند و متکفل کارهای خدماتی و فرومایه بودند. (Prabhu, 2004, p. 284)

ویژگی بارز این نظام آن بود که با مجموعه‌ای مفصل از آموزه‌های دینی توجیه و تقویت می‌شد و اعضای آن خویشتن را بخشی از یک ساختار کیهانی تصور می‌کردند که بر پایه طبقاتی از ایزدان اداره می‌شود. نظام اخلاق اجتماعی اسلامی - دست‌کم به لحاظ نظری - مخالف ساختار طبقاتی و مدافع اعاده حقوق انسانی رعایا بود. از این‌رو در بادی امر، بسیاری از شودره‌ها را مجذوب خویش ساخت. گرچه هندوهای تازه‌مسلمان هنوز سایه‌ای از نظام طبقاتی قبلی را در فضای حاکمیت شیعی نیز ملاحظه می‌کردند، اما مزایایی همچون سوادآموزی همگانی (Lewise, 1986, P.4303)، نظام قضایی متفاوت، امکان ارتقای طبقه و یا احترام اجتماعی، جزو مؤلفه‌هایی به شمار می‌رفتند که بسیاری از هندوهای دون‌مرتب را در تشریف به تشیع راغب ساختند.

مثال قابل توجهی که می‌توان در این زمینه به آن استناد نمود، قواعد حاکم بر خویشاوندی دینداران است. برای نمونه، این باور در میان هندوها رواج داشت که فرزند یک فرد از طبقه پیشه‌وران (وایشیه‌ها) فقط می‌توانست با فردی از همان طبقه ازدواج کند. (Prabhu, 2004, p.291) اما شیعیان چنین باوری نداشتند و معتقد بودند: هر کس حق دارد به کوشش خویش، طبقه اجتماعی خود را ارتقا بخشد و فارغ از طبقه اجتماعی، با فردی از دیگر طبقات ازدواج کند. این‌گونه تفاوت‌ها، پیام اخلاقی آشکاری داشت که همانا تساوی و عدالت انسانی بود و احتمالاً در ترغیب بعضی هندوها به تشیع مؤثر بود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

حاکمیت سلاطین شیعه بر قلمرو اوده در سده‌های ۱۲ و ۱۳ق این زمینه را فراهم ساخت تا تشیع بتواند فارغ از تنگناهای سیاسی گورکانیان، آموزه‌ها و مناسک خویش را به طور رسمی در شمال هند منتشر سازد. هندوهای ساکن در قلمرو اوده که مشتمل بر مذاهبی از ویشنوی، شیوایی و شکته بودند، در این دوره با مظاهر شیعی تماسی بیشتر یافتند و میزان گرایش آنها به مذهب شیعه افزایش یافت.

مقاله حاضر با بررسی حول سه محور «باورها»، «آیین‌ها» و «اخلاق دینی» در پی اثبات این فرضیه بوده است که برخورداری از چهارچوب و تجربه دینی مشابه در یک سنت جدید، می‌تواند مسیر را برای تغییر سازد. از دین قبلی هموار نماید. به تعبیر بهتر، هندوهایی که به تشیع گرایش یافتند، چه در شیوه دینداری خویش و چه در مؤلفه‌های اعتقادی، آیینی و اخلاقی خویش، زمینه‌ای مشابه با تشیع را تجربه کرده بودند. از این رو، پذیرش دین جدید علاوه بر مزایای اجتماعی که برای ایشان به ارمغان می‌آورد، چندان متضمن دگرگونی اساسی در نوع دین‌ورزی و مؤلفه‌های درونی آن نبود.

هندوهای قلمرو اوده ملاحظه می‌کردند که هر سه شیوه عمده دینداری (یعنی کرمه‌مارگه، جنانه‌مارگه و بهکتی‌مارگه) دارای مابازایی در تشیع هستند؛ به این معنا که از میان شیعیان، دسته‌ای دینداری خود را به عبادت در مساجد معطوف ساخته‌اند، گروهی اندک اهل دروس حکمی و مدارس فلسفی‌اند، و شماری فراوان هم پایه دینداری خویش را بر ارتباط با امام‌بارها، درگاه‌ها و تکایا و محبت‌ورزی بر ائمه علیهم‌السلام بنا نهاده‌اند. از این رو هر فرد هندو که پیش‌تر به یکی از انواع دینداری مذکور وابسته بود، هنگام تغییر کیش نیز می‌توانست به جریانی مشابه در تشیع بپیوندد.

فارغ از شیوه دینداری، گستره اعتقادی شیعه نیز مؤلفه‌هایی در خور توجه داشت که با بعضی اعتقادات هندویی مرادف بودند. از آن جمله می‌توان به تشابه نسبت میان اوتاره‌ها یا امامان شیعه علیهم‌السلام با الوهیت اشاره کرد؛ همچنین شباهت جایگاه شخصیت‌های متعالی زنانه

در شکته و تشیع و یا اعتقاد به ظهور موعود آخرالزمانی کلکی در ویشنویی و امام زمان عجلایه در شیعه. برخلاف دیدگاه‌های رسمی اهل سنت که الوهیت را فارغ از تجلیات انسانی می‌دانستند، تشیع، هم در مقام نظر و هم در قالب مناسک، چنین اعتقادی داشت و امامان و قدیسان خویش را با آدابی خاص می‌ستود، بدیشان توسل می‌جست و آنان را منجی خویش می‌دانست. به این مجموعه می‌توان احترام و قداست جایگاه «گورو» در هندویی و روحانی دینی در شیعه را نیز افزود. این مشابهت‌ها قطعاً از میزان تردیدهای یک هندو برای پذیرش شیعه می‌کاست و برای او اطمینان‌بخش بود که بعد از شیعه‌شدن، آنچنان از فضای اعتقادی پیشین بدور نخواهد بود.

شباهت‌ها در حوزه مناسک هندویی و شیعی چه بسا آشکارتر بود. برای نمونه، گستره‌ای از سنت‌های تطهیر و پرهیز، قرائت متون مقدس، توسل به قدیسان، زیارت، مناسک دسته‌جمعی و رقص‌های آیینی رواج داشتند که به وسعت توسط شیعیان اجرا می‌شدند و در جزئیات خود از ابزارها، سبک‌ها و مواد موجود در محیط هندی استفاده می‌کردند. از این رو بسیاری از هندوها نظاره‌گر و گاه همراه این‌گونه مراسم بودند و از جذابیت‌های آنها بهرمنند می‌شدند. در این میان، هندوهایی نیز بودند که حضور در این مناسک، ایشان را به تشیع متمایل می‌ساخت؛ زیرا تفاوتی بنیادین را میان آیین‌های فوق‌الذکر با سنت‌های مشابه هندویی ملاحظه نمی‌کردند و البته چه بسا تجربه‌ای عمیق‌تر در فضای این مناسک جدید برای آنها حاصل می‌شد.

از دیدگاه اخلاقی، مهم‌ترین رهاورد حاکمان شیعه اوده برای هندوها، ارائه مذهبی بود که برخی از قوانین نظام طبقاتی (کاست‌ها) در آن اعتبار نداشتند. البته این رهیافت سلاطین اوده را باید امتداد سیاست‌های سلاطین مسلمان گورکانی تلقی نمود که شوره‌های بسیاری را به اسلام متمایل ساخت؛ زیرا آنها آسیب‌پذیرترین و پایین‌ترین لایه طبقات اجتماعی به شمار می‌رفتند و با پذیرش اسلام، می‌توانستند از مزایای طبقات دیگر نیز بهرمنند شوند.

به تصور نگارندگان این مقاله، ملاطفت جنبش‌های تبلیغی صوفیان شیعی، همچون میرسیدعلی همدانی با عامه مردم، وجهه اخلاقی ارزنده‌ای از تشیع در اذهان عمومی ایجاد نمود که در اقبال هندوها به شیعه مؤثر بود.

با این اوصاف، برای بسیاری از هندوها که در شمال هند و تحت حاکمیت سلاطین اوده به شیعه گرایش یافتند، تحقق تشیع در این ناحیه، تنها یک میان‌پرده تاریخی در سیر دینداری ایشان به شمار می‌رفت؛ زیرا صور دینداری ایشان در ذات خویش چندان تغییر نیافت، بلکه تنها برخی از اسامی و عناوین دچار تغییر شدند و اسطوره‌های قدیمی جای خود را به روایات جدید دادند.

منابع

۱. آریا، غلامعلی، ۱۳۸۳، *طریقه چشتیه در هند و پاکستان*، تهران.
۲. *اپانیشادها*، ۱۳۶۸، ترجمه محمد داراشکوه، حواشی و تعلیقات و اهتمام تاراچند و محمدرضا جلالی نائینی، تهران، علمی فرهنگی.
۳. باسورث، کلیفورد ادموند، ۱۳۸۱، *سلسله‌های اسلامی جدید، راهنمای گاهشماری و تبارشناسی*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۴. بلاذری، احمد بن یحیی، ۱۳۶۴، *فتوح البلدان*، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران، سروش.
۵. بهار، مهرداد، ۱۳۷۵، *ادیان آسیایی*، تهران، چشمه.
۶. جهان‌آبادی، کلیم الله، ۱۳۰۸، *کشکول کلیمی*، دهلی.
۷. جلالی مقدم، مسعود، ۱۳۸۰، *سه گام کیهانی*، تهران، نشر مرکز.
۸. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، *ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۹. دهرمیدرناته، ۱۳۹۲ ق، *عزاداری حضرت امام حسین (علیه السلام) یک آفاقی تحریک*، دهلی نو.
۱۰. ذکرگو، امیرحسین، ۱۳۷۷، *اسرار اساطیر هند*، تهران، فکر روز.
۱۱. رضوی، عباس‌اطهر، ۱۳۶۰، «تأثیر حکمت اشراق و فلسفه میرداماد و ملاصدرا در شبه قاره هند و پاکستان»، *جاویدان خرد*، ۱۳۶۰، س ۴، ش ۲، ص ۲۷-۳۹.
۱۲. سیالکوتی، سیدحکیم محمود، ۱۳۷۰، *علی و پیامبران*، ترجمه سیدمحمد مختاری، تهران، بعثت.
۱۳. شوشتری، میرعبداللطیف، ۱۲۹۴ ق، *تحفة العالم*، حیدرآباد.
۱۴. فرشته، محمد قاسم، ۱۳۸۷، *تاریخ فرشته*، تصحیح و تعلیق محمدرضا نصیری، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۵. متو، غلام‌حسین، بی‌تا، *گزارشی درباره شیعیان کشمیر: آنچه هست و آنچه باید باشد*.
۱۶. مجهول المؤلف، *فخر الطالبین*، ۱۳۱۵، دهلی.
۱۷. مجتبایی، فتح‌الله، ۱۳۸۹، *پیوندهای فرهنگی ایران و هند در دوران اسلامی*، ترجمه ابوالفضل محمودی، تهران.
۱۸. مظفر، محمدحسین، ۱۳۸۴، *تاریخ شیعه*، ترجمه و نگارش سید محمد باقر حجتی، تهران، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.

۱۹. منزوی، احمد، ۱۳۶۵، *فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان*، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، لاهور.

۲۰. نوری، میرزارفیع، *تحفه خاقانیه*، طهران، ۱۳۳۰ ق.

۲۱. هالیستر، جان نورمن، ۱۳۷۳، *تشیع در هند*، ترجمه آذرمیدخت مشایخ فریدنی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

22. Arnold, S. T. W., 1913, *The Preaching of Islam*, London, Constable and CO, Ltd.
23. *Bhagavad Gita*, 2007, O. P. Ghai, Delhi, New dawn Press.
24. Cole, J.R.I, 1998, *Roots of North Indian shi'ism in Iran and Iraq: Religion and state in Awadh*, Berkely, university of Colifornia press.
25. Flueckiger, B., 2015, *Everyday Hinduism*, John Wiley & Sons Pub.,
26. Frazer, R.W, 1989, "Saivism", *Encyclopedia of religion and Ethics*, J. Hastings, vol.10
27. Gonda, J, "Indian Religion", *Encyclopedia of religion*, M. Eliade (ed), New York, 1987, vol.7, p 176.
28. Howarth, T. M., 2005, *The Twelve Shia as a Muslim Mionarity in India*, London, Puplir of Tears, Routledge.
29. Klostermaier, Klaus. K, 1989, *A surrey of Hinduism*, Albany state University of New York
30. Lewis, B, Ménage. L, Poll Stat, Chand Schacht, 1986," Hind", *Encyclopedia of Islam*, V.3, Leiden and London, Brill, Luzac.
31. Lutgendorf, ph, 2007, *Hanuman's Tale: The Messages of a Divine Monkey*, Oxford press.
32. Macdonnell, A., 2005, *A History of Sanskrit Literature*, Cosimo Ink.
33. Malik Mohammad, 2007, *The Foundation of composite culture Indian*, delhi.
34. Mishra, A., 2019, *Hinduism - Ritual, Reason and Beyond*, Story Mirror Infotech Pvt Ltd.
35. Misir Hiralall, S. D., 2021 , *Devotional Hindu Dance: A Return to the Sacred*, Macmillan.

36. Moor, E., 1964, *The Hindu Pantheon*, New York.
37. Olson, C., 2007, *The Many Colors of Hinduism: A Thematic-historical Introduction*, Rutledge University Press.
38. Prabhu, P. H., 2004, *Hindu Social Organization: A Study in Socio-psychological and Ideological Foundations*, Bombay, Popular Prakshan Pub.
39. *Padama Purana*.
40. Rizvi, S. A. A., 1986, *A socio_ Intellectual History of Isnā Asharī Shī'īs in India*, Canberra, 1986.
41. Zimmer, H, 1964, *Myths and symbols in India Art and Civilization*, New York.