



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام  
سال ششم / شماره بیست و سوم / بهار ۱۴۰۴

doi: 10.22034/icsr.2025.520017.1330

## "هر کسی را اصطلاحی داده‌اند"

تقیه‌ورزی و هویت‌مندی در میان جماعت گُپتی هندوستان<sup>۱</sup>

شفیق نزارعلی ویرانی<sup>۲</sup> / صدیقه کاردان<sup>۳</sup> / زینب فرخی<sup>۴</sup> / شفتالو گلامادف<sup>۵</sup>

### چکیده

گُپتی‌های بهاونگر هند، نمونه‌ای نامعلوم از تقیه‌اند و چالشی برای طبقه‌بندی‌های سنتی هویت دینی در جنوب آسیا. تقیه غالباً توسط گروه‌های اقلیت یا مسلمانان در مضیقه که از افشای اعتقادات واقعی خویش بیم دارند، انجام می‌گیرد. از چشم‌انداز تاریخی، شیعیان، چه اثناعشری و چه اسماعیلی، به‌طور معمول خود را در زی تسنن، که شکل‌دهنده جماعت اکثریت‌اند، پنهان داشته‌اند. سوال اصلی تحقیق این است که نحوه تقیه گُپتی‌ها چگونه است؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد گُپتی‌ها که پیروان امام اسماعیلی‌اند و نامشان نیز به معنای پنهان یا مخفی است، نه در لباس اهل سنت، که در کسوت هندوان پنهان می‌شوند. عمل تقیه گُپتی‌ها به دلیل دیگری نیز استثنایی است: هندوئیسم صرفاً پوششی برای پیشگیری از پیامدهای زیانبار نیست، بلکه بخشی جدایی‌ناپذیر از نظام اعتقادی و هویتی گُپتی‌ها، و اساس اعتقاد ایشان به آقاخان، نه تنها به‌عنوان امام، بلکه در جایگاه اوتار عصر حاضر است.

**واژه‌های کلیدی:** تقیه، گُپتی، هندو، اسماعیلی، گجرات، گنان، امام.

۱. این مقاله پیشکشی‌ست به یاد و خاطره مرحوم حیدرخان یاورزاده (متوفی نیمه دوم قرن ۱۳ ه.ق) و مرحوم نصرالله خان یاورزاده (متوفی دهه ۱۳۶۰ ه.ش) از اهالی شهر بابک در استان کرمان.

۲. استاد ممتاز مطالعات اسلامی و مدیر مؤسس مرکز تمدن‌های آسیای جنوبی، دانشگاه تورنتو کانادا (نویسنده مسئول)

Shafique.virani@utoronto.ca

۳. دانشجوی دکترای مطالعات اسلامی، دانشگاه مک‌گیل کانادا. (همکار در ترجمه) Seddigheh.kardan@mail.mcgill.ca

۴. استادیار دپارتمان مطالعات تاریخی، دانشگاه تورنتو کانادا. (همکار در ترجمه) Zeinab.farokhi@utoronto.ca

۵. پژوهشگر مطالعات اسلامی، دپارتمان مطالعات تاریخی و دپارتمان مطالعات ادیان، دانشگاه تورنتو کانادا. (همکار در ترجمه)

shaf.gulamadov@utoronto.ca

## “Everyone Has Their Own Idiom”

### *Taqiyya* and Identity among the Gupti Community of India

Shafique Nizarali Virani<sup>1</sup> / Seddigheh Kardan<sup>2</sup> / Zeinab Farokhi<sup>3</sup> / Shaftolu Gulamadov<sup>4</sup>

#### Abstract

*Taqiyyah, or pious circumspection, is a long-established practice in the history of Islam. It is normally adopted by minority or otherwise disadvantaged groups of Muslims who fear negative repercussions should their real faith become known. Historically, Shī‘ah Muslims, both Ithnā-‘asharī and Ismā‘īlī, have sometimes had to live as Sunnīs, who form the dominant community. However, the Guptīs of Bhavnagar, India, represent an unexplored case of taqiyyah, and challenge traditional categories of religious identity in South Asia. The Guptīs are followers of the Ismā‘īlī Imam, and their name means secret or hidden ones. In the context of India, they take refuge not as Sunnī Muslims, but as Hindus. The Guptī practice of taqiyyah is exceptional for another reason: Hinduism is not simply a veil used to avoid harmful consequences, but forms an integral part of the Guptī belief system and identity, and the basis of their conviction in the Aga Khan, not only as the Imam, but as the avatāra of the current age.*

**Keywords:** *Taqiyyah*, Guptī, Hindu, Ismā‘īlī, Gujarat, Ginān, Imām.

---

1. Distinguished Professor of Islamic Studies at the University of Toronto and the Founding Director of the Centre for South Asian Civilizations at the University of Toronto, Toronto, Canada. Corresponding Author. Shafique.virani@utoronto.ca. ORCID: 0000-0003-0464-9459

2. Ph.D. Candidate in Islamic Studies at the Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada. Translation Assistant. seddigheh.kardan@mail.mcgill.ca. ORCID: 0009-0007-7748-0582

3. Assistant Professor, Department of Historical Studies, University of Toronto, Canada. Translation Assistant. zeinab.farokhi@utoronto.ca. ORCID: 0000-0002-8057-8886

4. Researcher of Islamic Studies, Department of Historical Studies and Department for the Study of Religion, University of Toronto, Canada. Translation Assistant. shaf.gulamadov@utoronto.ca. ORCID: 0000-0003-3539-3281

## ۱. مقدمه

در جریان پرونده مشهور حاجی بی‌بی در سال ۱۹۰۵ م در دادگاه عالی بمبئی، سلطان‌محمدشاه آقاخان سوم (م. ۱۹۵۷)، چهل و هشتمین امام شیعیان اسماعیلی جهان، در خصوص اصل و اساس پیروانش مورد پرسش واقع شد. امام اسماعیلی که در شهادت شفاهی خویش مریدانش را در ایران، افغانستان، روسیه، آسیای مرکزی، ترکستان چین، سوریه و دیگر مناطق ذکر کرده بود، اظهار داشت: «در هندوستان و افریقا، گُپتی‌های<sup>۱</sup> زیادی هستند که به من ایمان دارند.» آنگاه که از امام خواسته شد تا هویت این پیروان «گُپتی» را روشن کند، امام پاسخ داد: «من آنها را شیعه امامی اسماعیلی می‌دانم؛ و از منظر کاست، هندو هستند.»<sup>۲</sup>

قاضی کورام راسل در حکم خود درباره این پرونده در سال ۱۹۰۸، در باب وجود و هویت گُپتی‌ها روشنگری بیشتری نمود:

سه شاهد از افرادی که به گُپتی معروفند، نزد من احضار شدند. آنها بی‌شک شیعه امامی اسماعیلی هستند، اما یقیناً به برخی آداب و رسوم هندو پایبندند. برای نمونه، پسران خود را ختنه نمی‌کنند و مردگان خود را می‌سوزانند، اما آنها پیروان واقعی آقاخان هستند؛ و نمی‌توان متأثر از شگفتی و شورمندی این حالت نشد هنگامی که دو نفر از آن گُپتی‌ها گفتند که به آقاخان فعلی در هتل ریتز پاریس مهمانی (نذر) تقدیم داشته‌اند.<sup>۳</sup>

در سانسکریت، همانند بسیاری از زبان‌های هندوآریایی جدید، از جمله گجراتی، واژه «گُپت»<sup>۴</sup> به معنای «پنهان» است. همچنان‌که از نام گُپتی‌ها و نیز شواهد پیش‌گفته پیداست، آنها معمولاً اعتقاد خود به امام اسماعیلی را از دیگر اعضای کاست<sup>۵</sup> (طبقه اجتماعی) خود کتمان کنند. آنان علی بن ابی طالب (ع)، اولین امام شیعیان، و جانشینان او از نسل اسماعیل را جمعاً، دهمین و آخرین اوتار<sup>۶</sup>، نماینده استمرار هدایت الهی برای بشریت می‌دانند. تصویرگری‌ها در برخی از حماسه‌های سانسکریت و همچنین پورانا‌های<sup>۷</sup> ظهور آخرین اوتار در هیئت گُلکِی<sup>۸</sup>، سوار بر اسبی سفید و حامل شمشیری درخشان، پیشگویی‌هایی از اسب معروف امام علی (ع)، دُلْدُل، و شمشیر ذوالفقار او تلقی می‌شود.<sup>۹</sup> تاریخ و ابعاد نظام اعتقادی گُپتی‌ها نشان می‌دهد که چگونه کاربست تقیه، که در میان تشیع

متداول است، در محیط هند به انحائی بی سابقه بازسازی شده است. در همین حال، جهان‌بینی‌ای برخاسته از آسیای جنوبی به آنان امکان داد تا هویتی مذهبی بر مبنای فهمی خاص از تاریخ رستگاری را تکامل بخشند.

سبک و سیاق گُپتی‌ها در پنهان داشتن عقاید مذهبی‌شان از روی هراس از کژفهمی و بدرفتاری علیه آنان، در اسلام غیرمعمول نیست. در زبان عربی، این عمل به‌طور کلی «تقیّه» یا کتمان خوانده می‌شود، و مسلمانان تقریباً با هر گرایشی مشروعیت کاربرد آن را در شرایط خاص تصدیق می‌کنند.<sup>۱۰</sup> قرآن کریم در سوره آل عمران، آیه ۲۸، چنین اندرز می‌دهد که «مؤمنان نباید کافران را به‌جای اهل ایمان، دوست و سرپرست گیرند، مگر از روی احتیاط و به سبب ترس.»<sup>۱۱</sup> آیه ۱۰۶ سوره نحل که سخن از بی‌گناه بودن آنانی می‌گوید که تحت فشار و اجبار تظاهر به کفر می‌کنند، به تعبیر و تشریح مفسران هر دو مذهب تشیع و تسنن، به صحابه حضرت رسول (ص)، عمّار بن یاسر، اشاره دارد که تحت شکنجه ناچار به انکار ایمان خویش شد.<sup>۱۲</sup> در طول تاریخ، غالب مسلمانان سنی مذهب که برتری سیاسی یافته بودند، به‌ندرت نیاز به توسل به تقیه داشتند. علمای اهل سنت که در دوران محنه در روزگار خلافت مأمون (م. ۸۳۳/۲۱۸) به تقیه روی آوردند، می‌توانند نمونه‌ای از این باب به حساب آیند، زیرا تصدیق کردند که قرآن مخلوق است، حال‌آنکه اعتقاد دیگری داشتند.<sup>۱۳</sup> در مقابل، موجودیت متزلزل و پرمخاطره اقلیت شیعه‌مذهب ایشان را واداشت تا تقیه را همچون رویه‌ای کمابیش ذاتی و غریزی برای محافظت و محارست از خویش در پیش گیرند.<sup>۱۴</sup> شیعیان حتی اصطلاح فقهی ویژه‌ای برای مناطقی دارند که کاربست تقیه در آنها واجب است: دارالتقیّه.<sup>۱۵</sup>

بالطبع، بسیاری از شیعیانی که تقیه می‌کنند، چه‌بسا که حتی از جزئیات علمی این عمل یا اصطلاح فنی آن آگاه نباشند. با این‌همه، دو جنبه اصلی تقیه در ملاحظات شیعه در این باب برجسته می‌شود: فاش نکردن ارتباط ایشان با امامان آنگاه که ممکن است آنان را در خطر افکند، و به همان میزان مهم، پنهان داشتن تعالیم باطنی امامان از کسانی که آمادگی دریافت آنها را ندارند (Steigerwald، ۱۹۸۸: ۳۹-۵۹/Clarke، ۲۰۰۵: ۶۳-۴۶). در مورد دوم، مشهور است که امام جعفر صادق فرموده است: «أمرنا هو الحق، وحقّ الحق، وهو الظاهر، وباطن الباطن، وهو السرّ، وسرّ السرّ، وسرّ المستسر، وسرّ

مقنَع بالسرّ) (امر ما حق است، و حقیقتِ حق؛ و ظاهر است، و باطنِ باطن؛ و سرّ است، و سرّ سرّ، و سرّ محفوظ، سرّی پنهان به سرّی دیگر) (قمی، ۱۹۶۰: ش ۲۸، ۱۴).

برای شیعهٔ اسماعیلیه، اقلیتی در بطن اقلیتی دیگر، که بر اهمیت وافر باطن وحی تأکید می‌ورزند، این نیاز حتی بیشتر مشهود بود.<sup>۱۶</sup> با وجود این، عمل تقیهٔ گُپتی‌ها حتی در میان هم‌کیشان اسماعیلی ایشان، منحصر به فرد است. از منظر تاریخی، این‌که اسماعیلیان به کرات پوششی از اسلام سنی، صوفی یا اثنا عشری را بر خود حفظ کرده‌اند، زبانزد است.<sup>۱۷</sup> این امر خاصه پس از قرن هفتم هجری تحقّق یافت، زمانی که مغولان مهاجم قدرت سیاسی آنان را نابود ساختند، جماعت را قتل عام کردند، و بازماندگان ایشان را وادار به مخفیانه زیستن نمودند. باین حال، اسماعیلیان گُپتی در کسوت هندوان زندگی می‌کنند. آنها در این تلاش چندان موقّق عمل کرده‌اند که وجودشان تقریباً به کلی از نگاه مورخان اسماعیلیه مغفول مانده است؛ چنانکه حتی فرهاد دفتری در کتاب *ارزشمند اسماعیلیه: تاریخ و عقاید آنها*، نام «گُپتی» را هرگز به میان نیاورده است.<sup>۱۸</sup> تنها اخیراً این صورت از تقیه را به رسمیت شناخته‌اند.<sup>۱۹</sup>

خوشبختانه، اشاره‌هایی به جماعت گُپتی با این نام و نام‌های دیگر، در برخی منابع فارسی سده‌های میانه، در فهرست‌های مختلف و کتب مردم‌نگاری نگاشته شده در آسیای جنوبی، در فرمان‌های چهل و هشتمین امام اسماعیلی، در برخی نوشته‌های فرقه‌ای و گزارش‌های عامیانه از نیمهٔ اول قرن بیستم بدین سو، در صورت جلسات چند پروندهٔ دادگاهی، مانند موردی که ذکر آن گذشت، و حتی در برخی آثار جدلی آریا سماج<sup>۲۰</sup> در اوایل دههٔ ۱۹۰۰م یافت می‌شود. این پژوهش عمدتاً بر تجربهٔ جماعت گُپتی بهاونگر<sup>۲۱</sup>، واقع در گجرات، یکی از چندین جماعت گُپتی اسماعیلی که عمدتاً در گجرات، سند و پنجاب پراکنده‌اند، متمرکز است.

بهاونگر، واقع در ساحل غربی خلیج کمبای،<sup>۲۲</sup> در قرن هجدهم میلادی تأسیس شد. منطقهٔ اطراف آن روزگاری ایالتی مجلل به همین نام بود. شهر بهاونگر که در اصل مرکزی تجاری برای کالاهای پنبه‌ای بود، اکنون به کلان‌شهری صنعتی و پررونق بدل شده که تقریباً یک میلیون نفر را در خود جای داده است. گُپتی‌های بهاونگر، موجودیت مستقل جماعت خود را به اوایل قرن بیستم می‌رساندند. بنابراین، داعیهٔ تاریخی معجزا از سایر جماعت‌های گُپتی آسیای جنوبی دارند که بسیاری از آنها قرن‌ها با امامان

اسماعیلی در ارتباط مداوم بوده‌اند. با این حال، با سایر گُپتی‌ها در بیعت با امام و کار بستِ تَقیّه تحت لوای هندوان، اشتراک و همانندی دارند. اخیراً اما، بسیاری از پنهان‌کاری‌های پیشین خود را کنار گذاشته و وفاداری خود را به آقاخان آشکارا تصدیق کرده‌اند.

مضاف بر منابعی که پیشتر یاد شد، این مقاله از سنت شفاهی گُپتی‌های بهاونگر بهره می‌برد؛ همچنان‌که در جریان مصاحبه‌هایی که در سال ۱۹۹۸ در هند به زبان‌های گجراتی و هندی انجام دادم، و نیز در مکاتبات صورت‌گرفته پس از آن سال، برای من (نویسنده مسئول) روایت شد. مصاحبه‌شوندگان اصلی‌ام، سنّ ایشان در زمان مصاحبه، و همچنین حروف اختصاری که برای ارجاع به گفته‌های آنها استفاده شده، بدین شرح است:

بَچوبهای<sup>۲۳</sup> (ب)، هفتاد و چهار ساله، که مادر و دایی او از نیروهای پیشگام و توان‌بخش در این جماعت نوپا بودند. کپیلاهن اندهاریا<sup>۲۴</sup> (ک.ب)، پنجاه و هفت ساله، یک بانوی واعظ گُپتی فعال و محبوب. راجو اندهاریا<sup>۲۵</sup> (ر)، سی و هفت ساله، او نیز واعظ بود که دو دوره در کسوت رئیس انجمن طریقه و تعلیمات مذهبی اسماعیلی بهاونگر خدمت کرده، و نیز پدر بزرگ پدرش، زَنچُر بهگت<sup>۲۶</sup>، عضوی پیشگام و مؤثر در این جماعت تازه‌تأسیس بود. و در نهایت، کالی داس بهگت<sup>۲۷</sup> (ک.د)، هشتاد و یک ساله، عضو کهنسال فوق‌العاده مورد احترام جماعت در آن زمان، که به مدت بیست و پنج سال در منصب کامریا<sup>۲۸</sup> (یک مقام اسماعیلی، دومین شخص پس از موکی<sup>۲۹</sup>) به جماعت در دوران شکل‌گیری آن خدمت کرد، و موکی او، مرحوم پَرمانداس کهوری داس،<sup>۳۰</sup> کارزماتیک‌ترین رهبر جماعت گُپتی بود که شهرتش در سرتاسر جماعت اسماعیلی، بسی فراتر از مرزهای بهاونگر، گجرات و حتی هند، گسترش یافت.<sup>۳۱</sup> گفتگوهای من با این چهار نفر به‌نحو جداگانه، اغلب در منازلشان، و به‌صرف چای یا غذا انجام می‌شد.

در غالب اوقات، شمار کثیری از اعضای خانواده و دوستان به این بحث‌ها می‌پیوستند، مشتاقانه تجربیات و خاطرات خود را باز می‌گفتند، خاطرات مصاحبه‌شوندگان را به یاد می‌آوردند و پرسش‌های خویش را مطرح می‌کردند. مشارکت‌های دیگر افراد حاضر با حرف (س)، به نشانه سایر افراد، در متن روایت گنجانده شده است، زیرا نامشان همواره بر من معلوم نبود. از آنجا که این پژوهش اغلب بر یادآوری‌ها و خاطرات افراد و روایات عینی از رویدادها متکی است، بهره‌گیری از حکایت‌ها یا سبک

داستانی که توسط مصاحبه‌شوندگان روایت می‌شود را به دیدهٔ مذلت و مذمت نمی‌نگرد. این امر نشان از روشنی و سرزندگی دریافتِ جماعت از تاریخش دارد و به‌نحوی مؤثر، پیام‌های مستور احساسی، اعتقادی و عبادی‌ای را به مخاطب منتقل می‌کند که در غیر این صورت از میان می‌رفتند.

تاریخچهٔ امروزین گُپتی‌های بهاونگر را می‌توان به‌درستی به سه دورهٔ عمده بخش کرد. از ابتدای قرن بیستم تا حدود سال ۱۹۳۰، گُپتی‌ها به‌نحوی فزاینده از ارتباطات تاریخی و اعتقادی خویش با اسماعیلیه آگاهی یافتند و پیوندشان را با امام و جماعت اسماعیلی از نو بنیان نهادند، حال‌آن‌که همزمان، در کاست خود دست به اعمال تقیهٔ شدید و اکید زدند. حاجت به چنین احتیاطی با اعلام علنی بیعت با امام توسط دیگر جوامع گُپتی آسیای جنوبی بیشتر هم شد، که منجر به حملات تند آریا سماج گردید. دورهٔ دوم، از حدود سال ۱۹۳۰ تا ۱۹۴۶، پس از اخراج گُپتی‌های بهاونگر از کاست‌شان رقم خورد و به عدم قطعیتی گسترده انجامید. باین‌همه، این دوره همچنین طلیعهٔ دوره‌ای با جسارت بیشتر، تبلیغ مذهب، و انسجام در قالب یک واحد شد. در نهایت، مصالحه با کاست صورت پذیرفت و اجازهٔ پیروی از گرایش‌های مذهبی شخصی‌شان در چارچوب ساختار کاست بدیشان اعطا شد. دورهٔ سوم در سال ۱۹۴۶ با تأسیس نخستین مرکز رسمی جماعت گُپتی (جماعتخانه) در بهاونگر آغاز شد. در پی آن، افزایش اعتماد به نفس و همبستگی به‌عنوان یک جماعت، در احداث یک مجتمع مسکونی جداگانه تجمیع و بازتاب یافت که به‌تازگی تکمیل شده است و شاید نشان‌گر آغاز مرحلهٔ بعدی ترقی این جماعت باشد. تحوّل گُپتی‌های بهاونگر و خودشناسایی آنان در جایگاه هندو و نیز مسلمان، همچنین بر این امر تأکید می‌نهد که در بسیاری موارد، این ضرورت هست که اصطلاحات «هندو» و «مسلمان» در قالب دسته‌بندی‌های «یا این/یا آن»، مجدداً ارزیابی و بازنگریسته شوند.

## ۲. پیشینهٔ تاریخی

اسماعیلیان گُپتی بهاونگر اعضای کاست سبزی‌فروش کاچهیا<sup>۳۲</sup> هستند و خود را پتی‌دار<sup>۳۳</sup> می‌دانند؛ اصطلاحی که در دههٔ ۱۹۳۰ به‌طور روزافزون رایج شد و به‌تدریج جایگزین نام سنتی کاستی آنان، «کُنْبی»،<sup>۳۴</sup> می‌شود. آنها همچون دیگر اعضای کاست خود وفاداری و ارادت تاریخی و دیرینه‌ای به یاد سیّد امام‌الدین دارند. امام‌الدین، یا امام‌شاه، چنان‌که بیشتر به این نام اخیر آوازه دارد، در پیرانه،<sup>۳۶</sup>

نزدیک به احمدآباد در گجرات، مستقر بود. وی پسر شخصیت والامقام اسماعیلی در قرن نهم ق/پانزدهم م، حسن کبیرالدین، و از نوادگان امام اسماعیل بود.<sup>۳۷</sup>

روایتی مشترک و متداول از واقعه‌ای مطمئن که حکایت از نحوه بنیان جماعت دارد، اجداد لیوا کُنبی<sup>۳۸</sup> آنها را در سفری زیارتی به شهر مقدّس کاشی<sup>۳۹</sup> توصیف می‌کند، جایی که در رود گنگ<sup>۴۰</sup> غسل می‌کردند و گناهانشان بخشوده می‌شد. در راه، از قضا در روستای گَرْمُتا،<sup>۴۱</sup> که فاصله چندانی تا احمدآباد نداشت، با امام‌شاه برخورد کردند. او بطالت این سفر را بر آنان شرح داد و بدیشان گفت که می‌توانند همان‌جا در گنگ غسل کنند. در همان حال که آن معلم دانا اسرار «سَت پُنت»<sup>۴۲</sup> (به معنای طریق حقیقت) را برایشان شرح می‌داد، ناگاه رود گنگ در برابر چشمانشان جاری شد. آنها در رود مقدّس غسل کردند، گناهانشان آمرزیده شد، و به راهنمای روحانی نویافته خود پیوستند (ب؛ ک؛ ک.د؛ س).<sup>۴۳</sup>

در اواسط قرن هجدهم میلادی، علی محمد خان بهادر، نویسنده‌ای آگاه، در آثار خود مرآت احمدی و خاتمه مرآت احمدی، به تفصیل در باب کُنبی‌ها و جماعت‌های بسیار نزدیک بدانها قلم‌فرسایی می‌کند. کسانی که در حوالی احمدآباد زندگی می‌کردند، «مومنا» یا «مؤمنان» (برگرفته از لفظ عربی «مؤمن») خوانده می‌شدند، حال آنکه هم‌کیشان ایشان در سَوراشَر<sup>۴۴</sup> «خواجه» (یعنی «خوجه‌های اسماعیلی نزاری») نام داشتند (بهادر، ۱۹۲۸: ۳۲۰ / همان، ۱۹۶۵: ۲۸۶).<sup>۴۵</sup> کُنبی‌ها اعتقاد «به مرتبه‌ای دارند که آنچه پیدا می‌کنند عشر آن نیاز به درگاه فرزندان ایشان (پیر خود) می‌آورند... تا جان خود در خدمتگذاری ایشان حاضرند.» (بهادر، ۱۹۲۸: ۱۰۳). مؤلف به عمل تقیّه آنها اشاره می‌کند که «بعضی رسومات کفر، فرزندان ایشان برای استمالت و تألیف قلوب کفار مرعی می‌دارند»<sup>۴۶</sup> و این- که «مذهبان بر خلاف مذهب جمهور» است (بهادر، ۱۹۲۸: ۳۲۰ / بهادر، ۱۹۶۵: ۲۸۶). وی ما را می‌آگاهاند که در ظاهر، بسیاری از آنها در میان اعضای خانواده و کاست خویش، آداب و سلوک هندوان را اجرا می‌کنند، با آنکه در باطن پیرو سید هستند. علی محمد خان داستانی طولانی را روایت می‌کند که نشان می‌دهد چگونه مسلمانان اسماعیلی گجرات، از جمله پیروان نزاری امام‌شاه، پایبندی و وفاداری خود به اسلام را در محیط‌هایی که سرکردگان سیاسی غیرمسلمان ممکن بود رفتارهای خصمانه داشته باشند، کتمان می‌کردند (بهادر، ۱۹۲۸: ۱۱۰-۱۰۸).<sup>۴۷</sup>

پرحادثه‌ترین رویدادهایی که مسیر تاریخ این جماعت را تغییر داد، در دوران حکومت پادشاه مغول، اورنگ‌زیب (۱۱۱۸ق/۱۷۰۷م) روی داد. علی‌محمد خان که پدرش این پادشاه را در لشکرکشی‌های دکن همراهی می‌کرد و وقایع‌نگار رسمی احمدآباد بود، جایگاهی مناسب برای وصف وقایع داشت:<sup>۴۸</sup>

در عهد سلطنت حضرت خُلدِمکان، اهتمام کَلّی در امور شریعه و ابطال مذاهب مختلفه [غیر تسنّن] و قدغن بلیغ و تقید شدید یود. اکثر مردم برای خدا به هم رسیده این معنی را دستگاه مرجعیت خودها قرار داده از راه عصبیت که شیوه ذمیمه بشریت است، جمعی را به تهمت رفض متهم ساخته در انهدام بنیان قصر وجودشان می‌پرداختند و برخی را به قید و حبس می‌انداختند (بهادر، ۱۹۲۸: ۳۲۱/بهادر، ۱۹۶۵: ۲۸۷-۲۸۶).

بدین ترتیب، جانشین کلان‌زاد امام‌شاه، سید شاه‌جی، به اتهام تشیع به حضور اورنگ‌زیب احضار شد. مرگ او در مسیر، پیروانش را خشمگین کرد. علی‌محمد خان با تفصیل و تطویل شرح می‌دهد که چگونه آنگاه که خبر درگذشت مرشد معنوی آنها منتشر شد، این گروه پیشه‌وران ساده—مردان، زنان و حتی کودکان—از دور و نزدیک گرد آمدند و علیه نیروهای نظامی قیام کردند و دست به سلاح بردند. نیروهای اورنگ‌زیب که مبهوت و مغلوب قدرت و ماهیت غیرمنتظره این تهاجم شده بودند، کنترل اوضاع را از دست دادند، و این جماعت با تکیه بر شمار پروفور خود موفق به تصرف قلعه بروچ<sup>۴۹</sup> شدند. با این حال، دیری نپایید که نیروهای کمکی از راه رسیدند و قیام سرکوب شد و فرجام آن، قتل عام کَنّبی‌ها بود (بهادر، ۱۹۲۸: ۲-۳۲۰/بهادر، ۱۹۶۵: ۹-۲۸۶/Commissariat، ۱۹۳۵: ۱۴۴). حوادث دلخراش مشابهی که ناشی از سیاست‌های اورنگ‌زیب بود، در جاهای دیگر در میان جماعت‌های بسیار نزدیک روی داد.

برای نمونه، حسن پیر بن فاضل‌شاه جمعیتی مشکل از ۱۸'۵۰۰ خانواده خوجه و مومناهای اسماعیلی را رهبری می‌کرد. اما برادرش، پیر مشایخ (۱۱۰۸ق/۱۶۹۷م)، با اورنگ‌زیب همراه شد و در نبردهایش با پادشاهی شیعی دکن به او پیوست. وی حسن پیر را به زندان افکند و جنبشی ترتیب داد تا پیروان برادرش را به مذهب تسنّن درآورد. اکثریت غالب، ۱۸'۰۰۰ خانواده، به او گرویدند. امروزه، مومناهایی که اسماعیلی باقی مانده‌اند، «جُنّا دهرم نا مومن»<sup>۵۰</sup>، «مؤمنان کهن کیش» نامیده می‌شوند،

حال آنکه آنهایی که توسط پیر مشایخ به تسنن روی آوردند، به «نَوَا دَهْرَم نا مومن»<sup>۵۱</sup>، «مؤمنان نوکیش» مشهورند.<sup>۵۲</sup> این شرایط دشوار، کاریست شدید تقیه را بر امام شاهپانی که بر مذهب و آیین اصلی خویش مقید مانده بودند، ایجاب می‌کرد.

شمار زیادی از آثار مردم‌شناسی که از اواخر دهه ۱۸۰۰ تا دوران معاصر به نگارش آمده‌اند، بر تداوم این گرایش گواهی می‌دهند و تشریح می‌کنند که جماعت زراعت‌پیشه کُنْبی، که به کورمی‌ها<sup>۵۳</sup> نیز نامبردارند (Māstar، ۱۹۶۹: ۳۱۳)، در حیات فرهنگی و مذهبی خویش از هر دو تبار «اسلامی» و «هندو» بهره می‌گیرند.<sup>۵۴</sup> بنا بر روایت‌های سنتی تاریخ آنها، پیروان گُپتی امام‌شاه، با آنکه بیعت خود را با امام اسماعیلی مستقر در ایران اعلام کردند، هویتی ظاهری را که تمایزناپذیر از هویت دیگر اعضای کاستشان بود نیز نگاه داشتند، حال آنکه مومناها در ساحت عمومی مسلمان شناخته می‌شدند. در این مقاله، مقصود از گُپتی‌ها، پیروان آقاخان هستند؛ هرچند محتمل است برخی دیگر از امام‌شاهیان نیز که پیرو آقاخان نیستند، خود را بدین عنوان بشناسانند. امام‌شاهیان از زمان امام‌شاه تا دست‌کم اوایل قرن هجدهم میلادی، با امامان اسماعیلی در ایران در ارتباط بودند. نمازهایشان، به‌سیاق مشابه هم‌کیشان ایرانی، بدخشانی و خوجه ایشان در جنوب آسیا، ذَرَّیه‌نامه امامان را در بر دارد. با این‌همه، بسیاری از ذَرَّیه‌نامه‌های امام‌شاهی به ناگاه با نام چهلمین امام از این سلسله، نزار بن خلیل‌الله (دوران امامت: ۱۱۳۴-۱۰۹۰ ق/ ۱۷۲۲-۱۶۸۰ م) پایان می‌یابند، که از قضا امام اسماعیلی هم‌عصر با حکومت اورنگ‌زیب در هند بود. در همین حال، ذَرَّیه‌نامه‌های اسماعیلیان غیر امام‌شاهی شامل نام امامانی است که پس از سلطنت اورنگ‌زیب نیز به امامت رسیدند.<sup>۵۵</sup>

ادله عرضه‌شده در اینجا نشان می‌دهد که برخی از رهبران امام‌شاهی، سادات از نسل امام‌شاه، تماس خود را با امامان اسماعیلی به‌نحو پوشیده و درپرده ادامه دادند، اما این ارتباطات را با بدنه جماعت در میان ننهاده‌اند. گویا عمده پیروان کاجهیا تنها به همین سادات (همراه با مقامات حرم امام‌شاه که به کاکاه<sup>۵۶</sup> معروف بودند) به دیده رهبران خود می‌نگریستند، و وجوه مذهبی خود را به آنان تقدیم می‌داشتند. برای این مؤمنان، ارتباط با امامان در ایران دوردست در اوایل قرن هجدهم، گویا بسیار دشوار بوده است. گرچه جزئیات هنوز کاملاً بررسی نشده، شواهد ضمنی سخت حاکی است که این امر چه‌بسا به سیاست‌های یادشده اورنگ‌زیب منتسب باشد. بنابراین، کاجهیاها هویتی مذهبی و اجتماعی

تماماً مستقل از هم‌کیشان اسماعیلی خود شکل دادند. باین‌حال، آنچه برای این پژوهش درخور ملاحظه است، شواهدی از تعهد و تقید مشترک به گنان‌ها یا متون مذهبی تعدادی از شخصیت‌های بلندمرتبه اسماعیلی، و نیز ادای نمازها و آداب و رسوم مشخص است که ظنین از تاریخی مشترک دارد.<sup>۵۷</sup>

### ۳. پایه‌گذاری

شکل‌گیری جماعت گُپتی در بهاونگر، مستقل از رهبری سادات و کاکاهای پیرانه، با شخصی به نام کهوری داس منورداس و نمالی،<sup>۵۸</sup> یک کاجهپای فاضل و اهل مطالعه که علاقه‌ای عمیق به مسائل مذهبی و اعتقادی داشت، پیوند دارد. کهوری داس که در گنان‌های جماعت دستی قوی داشت و خود از قاریان پرشور آنها بود، با مهم‌ترین حماسه‌های مذهبی سنت سانسکریت، رامین<sup>۵۹</sup> و مههابهارت،<sup>۶۰</sup> نیز کاملاً آشنایی داشت (ک؛ ک.د). زیارت‌های مکرر او در درگاه سید شاه در پیرانه، وی را از پاره‌ای نوآوری‌های بس نگران‌کننده که توسط مقامات مجموعه درگاه مقدس جماعت راه می‌یافت، آگاهانید.<sup>۶۱</sup> این تحریف‌ها به قدر کافی درخور توجه بودند که او را به تشویش افکنند (ک؛ ک.د).

افزون بر این، شماری از رسوم مذهبی که زمانی انجام می‌شد، اکنون متوقف شده بود. مهم‌ترین آنها رسم گفتن «حی زنده» هنگام ورود به صحن درگاه بود، که حاضران با «قائم پایه» پاسخ می‌دادند (ب؛ ک؛ ک.د). هر دو عبارت از یک لفظ عربی در پی ترجمه فارسی آن تشکیل شده و به تلفظ گجراتی ادا می‌شوند. عبارت نخست، «حی زنده»، به معنای «زنده» است و به رسم معهود، اسماعیلیان آن را اظهار اعتقاد به امام زنده می‌دانند. دومین عبارت، برآمده از «قائم پاینده»، مصدق ماهیت ابدی هدایت الهی است. در حقیقت، یکی از معمول‌ترین القاب امام در زبان عربی «قائم» است و متضمن این معناست که امام قائم (برپای‌دارنده) قیامت است.<sup>۶۲</sup> شایان توجه است که تغییر در مناسک، در حافظه جدایی از جماعت کُنْبی بوده، و ممکن است در قالب اقدامی پیشگیرانه برای جلوگیری از انشعابات مشابه اتخاذ شده باشد (Māstar، ۱۹۶۹: ۳۱۵ و Majmudar، ۱۹۶۵: ۲۵۴). بعدها، در سال ۱۸۹۹، دو برادر نامی کُنْبی، کالیانجی مهتا<sup>۶۳</sup> (۱۸۷۰-۱۹۷۳) و کونوارجی مهتا<sup>۶۴</sup> (۱۸۸۶-۱۹۸۲) از روستای وانز<sup>۶۵</sup> واقع در نزدیکی سورت،<sup>۶۶</sup> به آریا سماج پیوستند. آنها دست به

تبلیغ مذهبی در میان پیروان مَته کَنَبی<sup>۶۷</sup> امام‌شاه زدند و از آنان خواستند تا سنن اسلامی خود را ترک گویند (Hardiman, ۲۰۰۷: ۵۰).

نگرانی کهوری داس از تغییراتی که در اعمال مذهبی ایجاد می‌شد، او را بر آن داشت تا پس از بازگشت به پیرانه در حدود سال ۱۹۰۰ در پی پاسخ باشد. وی به سادات و کاکاهای متولی درگاه مراجعه کرد و درخواست تا نسخ خطی قدیمی گنان‌ها را ببیند. کهوری داس از وجود چنین اسنادی آگاه بود، چرا که آنها را مرتباً در مناسبت‌های مذهبی، همچون سالگرد درگذشت امام‌شاه (عُرس)، در معرض عموم می‌نهادند (ک؛ ک.د).<sup>۶۸</sup> اما تقاضای او را رد کردند. مقامات آنجا صرفاً اغلب نسخه‌های تحریف‌شده را در اختیار وی نهادند؛ همان‌ها که برخی کلمات، چون شاه، امام و غیره، که معانی اسماعیلی خاص و مشخصی داشتند، در آنها با اصطلاحات سانسکریت جایگزین شده بود (ک؛ ک.د).<sup>۶۹</sup>

فشار مداوم و پرداخت مبلغی پول به یکی از سادات، سرانجام کهوری داس را قادر ساخت تا یک نسخه خطی قدیمی از کتاب هوشیاری مؤمنان (مومن چتامنی)،<sup>۷۰</sup> اثر امام‌شاه، را به دست آورد (ک؛ ک.د). وی از روشنی اندرزها و تذکرات در این اثر برای شناخت اوتار کنونی برانگیخته شد؛ مانند قطعه ذیل (ک؛ ک.د):

<p>اعقاب علی (ع) و پیامبر (ص) استمرار یافتند آن‌کس که تکریم ایشان را ترک کند بدان که او در شمار بدترین نفرین‌شدگان است روحي که مادر و پدر خویش را نابود خواهد کرد کهوری داس پس از بازگشت به بهاونگر شروع به مطالعه دقیق متون مذهبی خود کرد. روایت شفاهی گُپتی‌ها، به اتفاق، شیفتگی او را به عبارتی خاص در بهاگوت گیتا<sup>۷۲</sup> (۴: ۷-۸) وصف می‌کند که در اوتار کریشنا<sup>۷۳</sup> با شاگردش آرجونا<sup>۷۴</sup> این‌گونه سخن می‌گوید:</p>	<p>نسل از نسل به دروازه‌های دوزخ نزدیک می‌شود که دیدن چهره‌اش گناهی شنیع خواهد بود روحي که کسوت کنونی اوتار را نمی‌شناسد<sup>۷۱</sup> کهوری داس پس از بازگشت به بهاونگر شروع به مطالعه دقیق متون مذهبی خود کرد. روایت شفاهی گُپتی‌ها، به اتفاق، شیفتگی او را به عبارتی خاص در بهاگوت گیتا<sup>۷۲</sup> (۴: ۷-۸) وصف می‌کند که در اوتار کریشنا<sup>۷۳</sup> با شاگردش آرجونا<sup>۷۴</sup> این‌گونه سخن می‌گوید:</p>
--	--

<p>यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृतम्</p>	<p>अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् धर्मसंस्थापनार्थाय सम्भवामि युगे युगे</p>
--	--

ای آرجونا، هرگاه فضیلت زوال یابد و رذیلت فزونی گیرد، من ظهور می‌کنم

برای رهایی نیکان و نابودیِ بدن برای برپایی فضیلت، من زمانه‌به‌زمانه زاده می‌شوم نه تنها تقریباً هر گُپتی‌ای که با او مصاحبه کردم به اهمیت این قطعه در نظام اعتقادی کهوری داس اشاره داشت، بلکه آن را به زبان اصلی سانسکریت برایم قرائت کرد (ب؛ ک؛ ر؛ ک.د). روایات شفاهی گویای آن است که کهوری داس یقین یافته بود که گواهی متون مذهبی، وجود یک اوتار در عصر حاضر را حتمی و بایدی می‌کند. این اعتقاد آنگاه قوی‌تر شد که او در شهرهای مختلف با هندوان دیگری دیدار کرد که آنان نیز پیرو علی (ع) در مقام دهمین اوتار بودند (ک.د).

کهوری داس به واسطهٔ پیشهٔ اجدادی خود که فروش سبزیجات بود، ارتباطات پیوسته با خوجه‌های اسماعیلی بهاونگر داشت که به همان حرفهٔ موروثی اشتغال داشتند. وی با این آشنایان، مشتاقانه در باب مسائل اعتقادی بحث می‌کرد و از وفاداری اسماعیلیان به گنان‌ها در شگفت می‌شد (ک). او از روابط تاریخی میان این دو جماعت بی‌خبر بود و تصوّر می‌کرد که این آثار، میراث انحصاری کاست او هستند. خویشان اسماعیلی او که توان پاسخ‌گویی به پاره‌ای پرسش‌هایش را نداشتند، در نهایت او را به یکی از اعضای فاضل جماعت خود به نام وارس عیسی<sup>۷۵</sup> معرفی کردند که در این مسائل با کهوری داس بیشتر سخن گفت و نسخه‌ای از دعای اسماعیلی به نام «اصل دعا» را به او داد.<sup>۷۶</sup> این دعا حاوی عبارات متعددی همسان با دعا‌های امام‌شاهی بود. او این کتاب را به‌دقت مطالعه کرد و دیری نگذشت که به خواندن روزانهٔ این دعا روی آورد (ب؛ ر).

در سال ۱۹۰۳، کهوری داس به محضر امام اسماعیلی، سلطان محمدشاه، بار یافت. چندی نپایید که برادرانش رامجی‌بهای<sup>۷۷</sup>، مگن‌لال<sup>۷۸</sup> و جتھالال<sup>۷۹</sup> در اعتقاداتش با او همراه شدند (ر).<sup>۸۰</sup> با استمرار اصلاحات مذهبی ازسوی پیرانه، کهوری داس به حضور در مرکز اصلی جماعت اسماعیلی (جماعتخانه) بهاونگر ترغیب شد، جایی که درخواست عضویت کرد (ک). سپس او را به مؤسسهٔ کانون احیاء، سازمان اصلی اسماعیلیان در امور دینی، بردند و تمهیدات رسمی اجرا شد. در سال ۱۹۱۳، وی علناً بیعت یا سوگند وفاداری به امام اسماعیلی را ادا نمود و آشکارا امام را در مقام رهبر روحانی خود تصدیق کرد. مخالفت برخی از اعضای خانواده‌اش با این اقدام نتوانست وی را منصرف کند. در مقابل، کهوری داس وارد مذاکرات خصوصی با سایر اعضای کاست خود شد و آنها را به پیوستن به اعتقادات خویش برانگیخت. از جمله افراد برجستهٔ آنها رنجهرداس کوبیرداس،<sup>۸۱</sup> دهودا

اوگها،<sup>۸۲</sup> مگن لال،<sup>۸۳</sup> و نارسسی داس مگن لال،<sup>۸۴</sup> موکی بودهارداس،<sup>۸۵</sup> کهیمالال<sup>۸۶</sup> و نرمداشنکر<sup>۸۷</sup> (ک.د).

این گروه کوچک شروع به برپایی نشست‌های مکرر با شماری از اسماعیلیان، در معیت وارس عیسی، کردند. این اسماعیلیان شامل مشنری شریف‌بهای، موکی جمال‌بهای، و مشنری جمال‌بهای ویرجی از بمبئی، و عیسی داوود خان محمد از بهاونگر بودند.<sup>۸۸</sup> بیم از شناسایی شدن، گُپتی‌ها را از انجام اعمال عبادی به‌نحو علنی باز می‌داشت و اجازه داشتند تا از در پشتی وارد جماعتخانه شوند. بزرگان جماعت به‌روشنی به خاطر می‌آوردند که این کار را در کودکی انجام می‌دادند (ر؛ ک.د؛ س). کالی داس و نارسسی داس به یاد می‌آورد که چگونه حسنعلی باپو، یکی از پیشگامان این جنبش نوپا، کودکان کاجهیا را در سالن عبادی با اشاره به تصویر امام و بیان این جمله به گجراتی، «آ کهر و صاحب چه»،<sup>۸۹</sup> «این صاحب (سرور) حقیقی است»، به هیجان می‌آورد. او با خنده می‌گوید: «چه انقلابی بود! ما به‌عنوان هندو حتی یک فنجان چای با مسلمانان نمی‌نوشیدیم، و حالا اینجا با آنها نماز می‌خواندیم!» (ک.د).

تجربه پیوستن برخی افراد به جماعت در این زمان و کنشگری‌های خانوادگی نیز جالب توجه است. جوانی به نام جیوابهای موتیرام<sup>۹۰</sup> از حامیان این گروه بود، اما پدرش با او مخالفت می‌کرد. نقل است که وی، از آنجا که نمی‌توانست آشکارا در مراقبه‌های سحرگاهی که اغلب در میان اسماعیلیان انجام می‌شد حضور یابد، هر شب طنابی به پایش می‌بست و آن را از پنجره می‌آویخت. در زمان مقرر، یکی دیگر از گُپتی‌ها طناب را می‌کشید و بدین ترتیب او را بیدار می‌کرد. این چنین، وی امکان می‌یافت تا بدون اطلاع سایرین در دعاها شرکت کند (ک). جیوابهای در جوانی درگذشت و پدرش بار احساس گناه شدیدی بر دوش می‌کشید. در سال ۱۹۲۳، کهوری داس وی را ترغیب نمود تا به همراه آنان به لیمری<sup>۹۱</sup> برود، جایی که برای دیدار امام می‌رفتند. موتیرام با اکراه به گروه پیوست. او در لیمری، با حیرت یکی از سیده‌های پیرانه را دید که ظاهراً از اهل سنت بود. وی با سرگشتگی به آن زن نزدیک شد و از او پرسید که چرا برای دیدار حاضر شده است. سیده به او گفت: «آفاخان رهبر روحانی (پیر) ماست. آمدن ما واجب است.» این واقعه چندان در موتیرام مؤثر افتاد که او بی‌درنگ اسماعیلی شد و

حتی آیینی نمادین (به نام سربندی<sup>۹۲</sup>) را برای تقدیم داشتن جان، قلب و تمام دارایی‌های دنیوی خود (تن، من و دهن<sup>۹۳</sup>) به امام اسماعیلی انجام داد (ک.د).<sup>۹۴</sup>

وفاداری رخنه‌ناپذیر دست‌کم برخی از سادات پیرانه به امام، که گویا بدون اطلاع دیگر هم‌مرتبه‌هایشان بوده، درخور اعتناست. چند تن از ساداتی که در پیرانه با آنها مصاحبه کردم، در لفافه اشاره داشتند که بخشی از وجوه مذهبی گردآوری‌شده در درگاه، برای امامان به ایران فرستاده می‌شد. شواهد مستند نشان می‌دهد که این عمل تا زمان ورود اولین آقاخان به هند در قرن نوزدهم ادامه داشته است.<sup>۹۵</sup> گپیلاهن اندهاریا همچنین روایت می‌کند که در مقطعی، مقامات پیرانه از سفرهای منظم گروهی از گپتی‌ها به بمبئی برای دیدار با امام اسماعیلی آگاهی یافتند. جالب این‌که آنها با این امر مخالفت نکردند، بلکه تأکید داشتند که این دیدارها بر سایر اعضای کاست‌شان فاش نشود. این خواسته به-راحتی مورد تأیید و توافق گروه قرار گرفت، زیرا اعضای آن هیچ تمایلی به جلب توجهات دیگران نداشتند (ک).

در این زمان، جمعی از نیروهای در تقابل-مسیحی، هندو و مسلمان-به‌ویژه در میان جماعت‌هایی که تصوّر می‌شد میراثی ترکیبی دارند، در جریان بودند. آریا سماج اغلب در واکنش به فعالیت‌های مسیحیان و مسلمانان در میان «نجس‌ها» و گروه‌های محروم مانند یتیمان، در گجرات فعال‌تر می‌شد. هندوهایی که «گمراه» بودند، با انجام مراسم تطهیر آریا سماجی به نام «شُدھی»<sup>۹۶</sup> می‌توانستند «بازگردانده» شوند. در روزگار قحطی ۱۹۰۰-۱۸۹۹، تعدادی پرورشگاه مسیحی به منظور نگهداری از کودکانی که والدین خود را از دست داده بودند، تأسیس شد؛ مانند پرورشگاهی که توسط کشیش جی. دبلیو. پارک<sup>۹۷</sup> از کلیسای اسقفی متودیست<sup>۹۸</sup> در ندیاد<sup>۹۹</sup> احداث شد. این موضوع آریا سماجی‌ها را بر آن داشت تا در سال ۱۹۰۸، برای بازگشت و «نجات» یتیمان جنبشی به راه اندازند. این امر همچنین به پایه‌گذاری یک «پرورشگاه هندو» برای کودکان انجامید.<sup>۱۰۰</sup> در سال ۱۹۱۱، مجموعه‌ای از بهجَن‌ها<sup>۱۰۱</sup> با عنوان *آئات بهجَناولی*<sup>۱۰۲</sup> برای یتیمان ندیاد به قصد قرائت در دسته‌های مذهبی در اطراف شهر تهیه شد. در یکی از آنها، چنین می‌خواندند که در روزگار شوم قحطی، با از دست دادن والدینشان، به امان مسیحیان و مسلمانان واگذاشته شدند: «برای زنده بلعیدن ما، قرآن و انجیل

[همچون مارها] خش خش می‌کنند؛ برای آشامیدن خونمان، قحطی و طاعون دندان به هم می‌سایند.<sup>۱۰۳</sup>

در میان جماعت‌هایی که هدف سُدهی واقع شده بودند، گاه واکنش‌هایی تند بروز می‌یافت. برای مثال، در مارس ۱۹۲۶، جماعت مولیسلام‌ها<sup>۱۰۴</sup> کنفرانسی بر ضد سُدهی در چروتر<sup>۱۰۵</sup> برگزار کردند که ریاست آن را یکی از رهبران برجسته آنها و عضو مجلس قانون‌گذاری بمبئی، سردار نهرسینهجی ایشورسینهجی<sup>۱۰۶</sup> بر عهده داشت. <sup>۱۰۷</sup> اسماعیلیان نیز که جماعت‌های مختلف ایشان، خاصه گُپتی‌ها، در تیررس بودند، <sup>۱۰۸</sup> عکس‌العملی سخت نشان دادند. آنها کوشیدند تا موقعیت خویش را تثبیت کنند و حتی طرفدارانی به دست آورند. این جنبش در دهه ۱۹۲۰ به اوج خود رسید و در رأس آن مقدمتاً چهار مشنری اسماعیلی حضور داشتند: خدابخش طالب، <sup>۱۰۹</sup> حاجی محمد فاضل، <sup>۱۱۰</sup> محمد مرادعلی جمعه<sup>۱۱۱</sup> و علی محمد دایا. فعالیت‌های تبلیغی موفق این چهار نفر و دیگر افراد مانند آنها، حسادت و رقابتی شدید برانگیخت. سوءقصدی به جان خدابخش طالب با اضافه کردن سیانور پتاسیم به چای او صورت گرفت. در دادگاه متعاقب آن، دخالت شخصی آقاخان منجر به لغو اتهامات شد و بدین ترتیب، تنش‌های باقی‌مانده را فرو نشانند.<sup>۱۱۲</sup>

همزمان با این تحولات، جماعت‌های قدیمی گُپتی، به‌ویژه در پنجاب، سورت و بمبئی، ترک تقیه و اعلام علنی بیعت با امام اسماعیلی را از سر گرفتند.<sup>۱۱۳</sup> فعالیت‌های تبلیغی توأم با این قبیل اعلانات عمومی، خشم آریا سماج را برانگیخت. اندکی پیش از ۱۹۱۹، پندت رادهاکریشنا<sup>۱۱۴</sup> از اهالی پیشاور در اثر جنجالی خود به زبان اردو، *آغاخان‌ی خدایی اور اسکے کرشمے، چنین می‌نویسد:*

چند روزی است که شایعاتی در خصوص بدبختی و بی‌تدبیری برادران هندویم می‌شنوم و در روزنامه‌ها می‌خوانم که در برخی مناطق، آقاخانیان نگون‌بخت، مذهب هندو را رها کرده و به شیعه امامیه اسماعیلیه روی آورده‌اند... و در حال پذیرش اعمال اسلامی هستند. این اخبار وحشتناک قلبم را پاره‌پاره می‌کند. خونم از نگرانی شبانه‌روز یخ می‌زند. نمی‌توانم چیزی بخورم، و حتی از فرط نگرانی و اضطراب دچار تب می‌شوم.<sup>۱۱۵</sup>

در تأیید این احساسات، پندت آنند پریاجی،<sup>۱۱۶</sup> دبیرکل و مؤسس سبه هندو در گجرات، از مسیحیان و مسلمانان اسماعیلی که «شبانه‌روز کار می‌کردند تا پیروان فراوان رام و کریشنا را به جان‌ها و علی‌ها بدل کنند» انتقاد کرد.<sup>۱۱۷</sup> پندت رادهاکریشنا در رساله‌ای با عنوان نصیحت مشفقانه من<sup>۱۱۸</sup> ادعا می‌کند که هندوهای گپتی هرگز از سوی مسلمانان پذیرفته نخواهند شد، و اسماعیلی‌ها از تزویج دخترانشان به هندوهای مسلمان‌شده خودداری خواهند کرد. ابراهیم ورتجی<sup>۱۱۹</sup> در پاسخ به این ادعا، به موردی متأخر، یک گپتی به نام نانالال هردوشرام<sup>۱۲۰</sup> که برهمن تبار بوده، اشاره کرد که در خفا به امام اسماعیلی در مقام اوتار عصر حاضر اعتقاد یافت. هنگامی که این موضوع را علناً اعلام کرد، والدین همسرش، چنڈروودیا،<sup>۱۲۱</sup> دخترشان را وادار به ترک وی کردند. با این حال، پس از متارکه، نه تنها این برهمن (که نام عربی او نورمحمد علی محمد بود) یک عروس مسلمان اسماعیلی پیدا کرد، بلکه مراسم ازدواج آنها با شادمانی و با حضور حدود پانصد تن اسماعیلی، از جمله اعضای برجسته جماعت، خاصه رئیس انجمن اسماعیلی بمبئی، برگزار شد (Vartejī, ۱۹۱۹: ۲۷۴-۵). نکته بسیار شایان توجه آن است که روایات شفاهی گپتی‌های پنجاب گویای آن است که خود پندت رادهاکریشنا از والدینی گپتی ولادت یافته و تنها بعدها از اعتقاد اجدادی خود به اوتار دهم روی گردانیده است.<sup>۱۲۲</sup>

تهاجم پیاپی آریا سماج بر ضد اسماعیلیان و هندوهای گپتی، همراه با اتهامات آدم‌خواری و کودک‌کشی، ادامه یافت. این اتهامات عجیب به درگیری فیزیکی علیه این جماعت‌ها در جنوب گجرات منتهی شد و دولت ناچار به مداخله گشت (ب؛ ر). سی و پنجمین قطعنامه مجمع سیاسی کاتیاواد<sup>۱۲۳</sup> در سال ۱۹۲۲ که در ورهوان<sup>۱۲۴</sup> برگزار شد، با هدف نابودی هراسی که در مردم پدید آمده بود و تضمین امنیت آنانی که به ناحق بدانها تعرض شده بود، تنظیم شد:

این مجمع هر گونه اتهامی مبنی بر این که خوجه‌های [اسماعیلیان] کاتیاواد  
 کودکان را می‌ربایند، به قتل می‌رسانند و غیره، را مردود می‌داند. به سبب  
 چنین اتهاماتی، قساوت بسیار علیه این جماعت ارتکاب می‌یابد. از  
 شهروندان می‌خواهیم چنین اقداماتی را کنار بگذارند.<sup>۱۲۵</sup>

تجاوز و تعدی‌های آریا سماج موجب واکنش‌های ناهمگون در میان گروه‌های مختلف گپتی شد. برای نمونه، در جولای ۱۹۱۴ در سورت، ۱۵۰ خانواده هندو با کنار نهادن تقیه خود، بالاشتراک اعلامیه‌ای

علنی همراه با اطلاعیه‌هایی در روزنامه‌های مطرح مبنی بر بیعت خود با آقاخان صادر کردند؛ حال آنکه در بهاونگر، تهدید به افشاگری منجر به التزام قوی‌تر به تقیّه شد. حضور در جماعتخانه خوجه‌ها، حتی از درِ پشتی، اکنون شدیداً دشوار شده بود. در مقابل، اجتماعات روزانه در منازل شخصی برگزار می‌شد (ک.د). کالی داس و نازسی داس به یاد می‌آورد که چگونه دست‌کم از اواسط دهه ۱۹۲۰، مجالس دعای سحرگاہی در خانه خودش، خانه کهوری داس و خانه رَنُجَر بهگت منعقد می‌شد.

با وجود حملات آریا سماج، شمار گُپتی‌ها همچنان رو به فزونی بود (ک.د). این امر سوءظن و مخالفت سایر اعضای کاست کچهیا را برانگیخت که گُپتی‌ها را به پایبندی به آداب و آیین اسلامی متهم می‌کردند. این اتهامات با عنایت به این واقعیت که جملگی اعضای این کاست هندو، چه گُپتی و چه غیر گُپتی، دعاها و منترها<sup>۱۲۶</sup> را با عبارت «اوم فرمانجی بسم الله الرحمن الرحيم» («اوم، به فرمان، به نام الله رحمان و رحیم») آغاز می‌کردند، تکان‌دهنده است (ر).<sup>۱۲۷</sup> اما جالب این است که گنجاندن نخستین آیه قرآن در اعمال مذهبی به نوعی نه ناخوشایند و نه اسلامی تلقی می‌شد.

#### ۴. طرد و توافق

عاقبت در اوایل دهه ۱۹۳۰، زمانی که کاست اقدامی سهمگین انجام داد و تمامی گُپتی‌ها را طرد کرد، وخامت شرایط بالا گرفت (ک؛ ک.د). چنین حرکتی استثنایی بود، زیرا کُنبی‌ها، حتی امروزه، به آزادی عقاید و اعمال در میان جماعتشان شهرت دارند. مثل «کُنبی نیا ت بهار نهی» به معنای «یک کُنبی هیچ‌گاه مطرود کاست نیست»، روشن است که در این شرایط صدق نمی‌کرد (Trivedi, ۱۹۲۲: ۲۲). فرمانی به یکایک خانه‌ها ابلاغ شد که خواستار قطع کامل ارتباط با تمامی طرفداران کچهیایی آقاخان بود (ک.د). این فرمان پیامدهای چشمگیری داشت. برای نخستین بار، پیروان گُپتی امام اسماعیلی در بهاونگر در زی گروهی سوا و شناسایی‌پذیر تعریف شدند. بسیاری از آنانی که پیشتر هرگز خود را، جز در اعتقادات مذهبی خصوصی‌شان، با سایر اعضای کاست خود متفاوت نمی‌دیدند، ناگزیر به تجدید سنجش موقعیت خود شدند (ک.د). می‌باید توجه داشت که دین تنها یک جنبه، و گاه حتی جنبه‌ای نسبتاً جزئی، از هویت کاست است. برای مثال، آر.ای. انثون در اثر خود، قبایل و کاست‌های بمبئی، در سال ۱۹۲۲ اشاره می‌کند که کچهیایا با آنکه کاستی واحد هستند، «به فرقه‌های

مذهبی مختلف تعلق دارند» (Enthoven، ۱۹۲۲: ۱۲۳). اعضای آن شامل بیجپانتهی‌ها،<sup>۱۳۸</sup> شیوایی‌ها،<sup>۱۲۹</sup> ولب‌آچاریه‌ها،<sup>۱۳۰</sup> سوامی‌ناراین‌ها،<sup>۱۳۱</sup> کبیرپنّتهی‌ها،<sup>۱۳۲</sup> و البته مسلمانان بودند. هرچند، اندهاریا<sup>۱۳۳</sup> و کهرتری کاجپهاها،<sup>۱۳۴</sup> همچون متیه کُنّبی‌ها،<sup>۱۳۵</sup> با وفاداری به طریق پیرشان، امام‌شاه، ممتاز می‌شوند (همان، ۱۲۴).

مطرود شدن، به بحث‌های داغ کشیده شد. کالی‌داس و نارسی‌داس تعریف می‌کند که چگونه او در نوجوانی با دوستانش بحث می‌کرده که اگر او اسماعیلی‌ست، پس همه آنها نیز اسماعیلی هستند، خواه متوجه باشند یا نباشند. وی به این حقیقت اشاره می‌کرد که گنان‌ها مرقوم داشته‌اند که خود امام-شاه، همراه با همه دیگر پیرهای نامی جماعت، برای دیدار اجداد آقاخان به ایران سفر کرده‌اند (ک.د).<sup>۱۳۶</sup>

نقش زنان در این جنبش درخور توجه است. بچوبهای هفتاد و چهار ساله کاملاً به یاد می‌آورد که پدرش فردی معتقد [به آقاخان] نبود. با این حال، اندکی پس از درگذشت پدرش، مادرش باور خویش را به آقاخان در مقام اوتار دور حاضر (یُگا) بر وی برملا کرد. مادرش به او گفت که در دوازده سالگی باید تصمیم بگیرد به کدام گروه بپیوندد، و قاطعانه تأکید کرد: «یا اینجا باش یا آنجا؛ اما نه در میانه.» بچوبهای در دوازده سالگی تصمیم گرفت عهد بیعت و وفاداری با آقاخان ببندد.<sup>۱۳۷</sup> آنگاه مادر بچوبهای اقدام به متقاعد ساختن برادر خود، موتی‌لال<sup>۱۳۸</sup>، کرد تا از گروه کهوری‌داس حمایت کند. موتی‌لال چنین کرد و به یکی از پرشورترین بانیان خیر این جماعت نوظهور بدل شد (ب).<sup>۱۳۹</sup>

تنی چند از جسورترین گُپتی‌ها تمامی وانمودسازی‌های تقیه را کنار نهادند و با بیان این‌که آنها را اخراج کرده‌اند، پس کاست دیگر صلاحیت سیطره بر اعمال و امورشان را ندارد، رهبران جامعه‌شان را به موضع ضعف کشیدند (ک). بی‌درنگ، سه تن از رؤسای خانواده‌ها بی‌باکانه به جماعت اصلی اسماعیلی پیوستند، نام خود را تغییر دادند و شرکت در جماعتخانه خوجه‌ها را از سر گرفتند. این افراد عبارت بودند از مگن‌لال، برادر کهوری‌داس که اکنون به مُرادعلی معروف شده بود، همالال<sup>۱۴۰</sup> که قربان‌علی شد، و پربهوداس<sup>۱۴۱</sup> که نه تنها نام خود را به حسن‌علی تغییر داد، بلکه لباس «مسلمانی» نیز به تن کرد و به جهت بر سر گذاشتن کلاهی قرمز به سبک مسلمانان، آوازه یافت. این‌گونه واکنش‌ها ازسوی مقامات کاست کاملاً غیرمنتظره بود (ک.د).

در سال ۱۹۳۶، رهبران جماعت گُپتی بهاونگر نمایندگان را برای شرکت در جشن‌های پنجاهمین سالگرد امامت امام که در بمبئی برگزار می‌شد، فرستادند (ر). شمار بیشتری از کاجهیاها شروع به حضور در جماعتخانه خوجه‌ها کردند، گرچه همچنان از در پشتی وارد می‌شدند؛ و عده‌ای حتی فرزندان خود را برای تعلیم یافتن راهی مدارس مذهبی اسماعیلی کردند (ک.د).

اما در گذر زمان، رفتار اعضای کاست کاجهیا نرمی و گرمی یافت؛ دست به نادیده گرفتن فرمان‌های اخراج و طرد زدند و آشکارا با اعضای مطرود خانواده‌ها در آمیختند. این امر خاصه به هنگام مراسم‌های ازدواج و سایر مناسبت‌های مشابه صادق بود که در آنها، خانواده‌ها از طرد اعضای نکوهیده به دلیل بیعتشان با آقاخان خودداری می‌کردند. بسیاری از اعضای کاست در خفا به همان عقاید مذهبی وفادار بودند، و بنابراین بالطبع با دشواری شرایط کسانی که بیرون رانده شده بودند همدردی می‌کردند (ک.د). ناراحتی ناشی از بی‌توجهی عمومی به این فرمان‌ها، موجب تعویق طرد و اخراج شد، تا آنگاه که دستورالعمل‌هایی از پیرانه دریافت شد (ک).

سال ۱۹۳۹ نقطه عطفی برای جماعت گُپتی بود، چراکه هیئت از رهبران ایشان به لیمدی رفتند؛ جایی که بنا بود امام در تاریخ سوم فوریه با عموم جماعت دیدار کند. هیئت ارسالی در بدو ورود از مقامات ذیربط درخواست یک مهمانی ویژه کردند؛ ملاقاتی که در آن می‌توانستند ارادت و بیعت خویش را ابراز کنند. با این حال، به آنان اطلاع دادند که می‌توانند در مهمانی عموم جماعت اسماعیلی بهاونگر شرکت کنند. موکی بودهر بر این امر پای فشرده<sup>۱۴۲</sup> و پیشنهاد کرد که در صورت لزوم، حاضرند برای امام تلگرام ارسال کنند. در نهایت، مقامات جماعت پذیرفتند و به درخواست آنان احترام گذاشتند. هنگامی که امام به گروه نزدیک شد، سؤال کرد که مهمانی کدام جماعت است؟ و موکی بودهر پاسخ داد مهمانی جماعت گُپتی بهاونگر است (ک.د). اهمیت این رویداد را نباید کم‌مقدار پنداشت، زیرا نخستین بار بود که ساختار مؤسساتی اسماعیلی، گُپتی‌های بهاونگر را در جایگاه یک جماعت اسماعیلی متمایز به رسمیت شناخت.

خوشبختانه، سخنان امام خطاب به گُپتی‌ها در این مناسبت، در کتاب گوهر رحمت به خط سندی خواجهی ثبت شده است.<sup>۱۴۳</sup> امام هدایای این گروه را پذیرفت و برای «برادران امام‌شاهی» که جمع آمده بودند دعا کرد. او همچنین بیان داشت که امام‌شاه به‌درستی شناخت امام زمان را به آنان نشان داده

است؛ به شیوه‌ای که آن حکیم خود بدان اعتقاد داشته است. بنابراین، آنها می‌باید به «امام زنده» امام-شاهیان ایمان داشته باشند. امام بدیشان تأکید کرد تا مراقبه یا عبادت باطنی داشته باشند، [اما] هرگز این کار را از روی تفاخر و تظاهر انجام ندهند، و هیچ‌گاه مایه درد و زجر کسی نباشند.<sup>۱۴۴</sup>

در این مراسم پرمانندداس<sup>۱۴۵</sup>، پسر کهوری داس، حضور داشت. وی چندان تحت تأثیر این واقعه قرار گرفت که از آن پس، به نیروی قوی و پشتیبان جماعت گپتی بهاونگر و کاریزماتیک‌ترین رهبر آنان بدل شد (ک.د.). پرمانندداس با مهارت سخنوری گیرا و آواز غزای خویش برای خواندن گنان‌ها، توانست حتی شمار بسیار بیشتری را به خود جذب کند. بدین ترتیب، دوره تبلیغ عمومی و علنی را آغاز کرد (ب؛ ک؛ ر؛ ک.د.).

گپتی‌های بهاونگر با جماعت‌های گپتی در دیگر مناطق که برغم تاریخ و تبار متفاوت، با بسیاری از تنگناهای ناشی از تقیه خود در زی هندو مواجه بودند، ارتباط حاصل کردند. کهوری داس و پرمانندداس به منظور سخن گفتن با جماعت‌های گپتی و غیر گپتی، اغلب همراه با کالی داس، رنچهور، سَنگر<sup>۱۴۶</sup> و دیگران، سفرهای فراوان می‌کردند (ک.د.).<sup>۱۴۷</sup>

پرمانندداس شهرت و محبوبیتی عظیم یافت و از وی درخواست می‌شد تا در بمبئی و دیگر مناطق وعظ بگوید. حتی امروزه، اسماعیلیان بمبئی با محبتی وافر او را «دهوتی‌واله میشنری»،<sup>۱۴۸</sup> «واعظ با لباس لُنگ هندی» می‌خوانند. وعظ‌ها و گنان‌هایی که از او به ضبط رسیده، فراتر از مرزهای بهاونگر، گجرات و حتی هند گسترش یافت. گویا مبحث مورد علاقه‌اش، معنویت بوده است.

پرمانندداس تنها واعظ گپتی نبود که شهرت یافت. راجو آندهاریا هم روایت می‌کند که چگونه پدر همسرش، بابوبهای منجی،<sup>۱۴۹</sup> برای ایراد وعظ به دیگر مراکز قدرت گپتی، به ویژه کهمبهات،<sup>۱۵۰</sup> سفر می‌کرد. مهم‌تر این‌که، بابوبهای منجی همه‌ساله در مراسم بزرگ عرس سید امام‌شاه در پیرانه برای هزاران هندوی گردآمده در آنجا سخنرانی عمومی می‌کرد و آنان را از آمدن اوتار که مدت‌ها چشم به راهش بوده‌اند می‌آگاهانید (ر.).

مراتب مذهبی قدرتمند پیرانه برای این مقابله آشکارا با اقتدارشان آمادگی نداشتند. باین حال، پس از کوشش و شکست در طرد جماعت، تصمیم گرفتند روش‌های دیگری در پیش گیرند. در سال ۱۹۴۵، مناظره‌ای عمومی در اندهاریا کاجهیا گناتی نی واری<sup>۱۵۱</sup> میان هواداران سید احمدعلی باوا خاکی<sup>۱۵۲</sup> و

هواداران کهوری داس اعلام شد (ک؛ ر؛ ک.د).<sup>۱۵۳</sup> کنایهٔ تنفیذ رهبری گروه پیرانه به یک مسلمان، یک سید از نوادگان پیامبر (ص)، که گروه هندوی کهوری داس را به پایبندی به اعمال ممنوعهٔ اسلامی متهم می‌کند، نباید نادیده انگاشته شود. کهوری داس را فراخواندند تا اثبات کند که او و طرفدارانش از مرزهای کاست خود فراتر نرفته‌اند. بازندهٔ مناظره بنا بود کفش فرد برنده را در دهان خود بگیرد، که تحقیرآمیزترین شرط به حساب می‌آمد (ک؛ ر؛ ک.د). کهوری داس با بهره بردن از منابع متعدّد، از جمله هوشیاری مؤمنان (مومن چتامنی)، اثر سید امام‌شاه، پیر مؤید و محترم برای هر دو جانب، کوشید تا نشان دهد که نه تنها وفاداری گروهش به آقاخان با اعتقادات مذهبی کاست ایشان سازگاری دارد، بلکه چنین تبعیّتی نتیجهٔ منطقی پایبندی به متون مذهبی آنهاست (ک؛ ر؛ ک.د). شواهد دیگری نیز از نمازهای روزانهٔ حزب پیرانه مطرح شد که شامل قرائت ذرّیه‌نامهٔ امامان اسماعیلی تا زمان امام نزار بن خلیل‌الله (م. ۱۷۲۲/۱۱۳۴)، و نیز ذکر عبارات «حی زنده» و «قائم پایه» به گاو ورود به درگاه بود (ک؛ ر).

عاقبت امر، سید معترف به شکست شد و شایستگی و مقبولیت استدلال‌های کهوری داس را تصدیق کرد. باین‌همه، چنان‌که گُپتی‌ها با سربلندی شرح می‌دهند، کهوری داس در پیروزی والامنش بود و رضا نداد که آن سید با مجازات تعیین‌شده تحقیر شود. در مقابل، وی را تکریم بسیار کرد و گفت: «شما معزّزترین بزرگ ما هستید. هرچه شما به صلاح بدانید، انجام می‌دهیم» (ک؛ ک.د). آنگاه سید حقّ باقی ماندن گُپتی‌ها در کاست را تأیید کرد، اما درخواست تا آنها دیگر در جماع‌خانهٔ خوجه‌ها شرکت نکنند و به‌جای آن، عبادتگاه خود را بنا کنند؛ شرطی که گُپتی‌ها پذیرفتنی‌اش یافتند (ک؛ ک.د). این مناظره که نقطهٔ عطفی در تاریخ جماعت به شمار می‌آید، با شادی و تشویق وافر به پایان رسید. با در نظر داشتن وابستگی برخی از خود سادات به اسماعیلیه و رویکرد سهل‌گیرانهٔ آنها نسبت به سفرهای گُپتی‌ها به بمبئی برای دیدار امام، مادامی‌که این زیارت‌ها مخفیانه انجام می‌گرفت، می‌توان دریافت که آنچه موجب ناراحتی حزب پیرانه می‌شد، نه تمایلات «اسلامی» گُپتی‌های بهاونگر، بلکه پیامدهای احتمالی ابراز عمومی آنها بود.

## ۵. تشکیل جماعت

برپایی نخستین جماعتخانه گپتی در آمبا چوک<sup>۱۵۴</sup> بر بالای فروشگاه کهوری‌داس، در ۱۵ ژوئن ۱۹۴۶، دورانی نوین را برای این جماعت رقم زد (ب؛ ر؛ ک.د). پذیرش ازسوی کاست، شماری از خانواده‌هایی را که پیشتر مردد و محتاط بودند نیز ترغیب به پیوستن به جماعت کرد، به‌ویژه خانواده گنان چندبهای<sup>۱۵۵</sup> که برادرش، موکی چاندوبهای<sup>۱۵۶</sup> پیش از این علناً به عضویت جماعت درآمده بود. گنان چندبهای نزدیک به چهل نفر از اعضای خانواده خوبش را نیز به همراه خود آورد، که موجب تقویت عظیم روحیه گپتی‌ها شد (ر). دو تن از پسران کهوری‌داس، بودهربهای کهوری‌داس<sup>۱۵۷</sup> و منی لال کهوری‌داس<sup>۱۵۸</sup> در مقام کارگزاران مذهبی (موکی و کامریا) برای این جماعت نوبیان منصوب شدند (ک.د). همچنین در همان سال، هیئتی به نمایندگی از جماعت گپتی به منظور شرکت در جشن الماس آقاخان اعزام شد (ر).<sup>۱۵۹</sup>

یکی از بارزترین ویژگی‌های جماعت گپتی بهاونگر، علاقه مفرط آنان به وعظ‌های مذهبی بود (ک؛ ر). تا سال ۱۹۸۰، در جماعتخانه گپتی وعظ‌های روزانه برپا می‌شد. دست‌کم سه وعظ در مراسم‌های مذهبی مهم، معروف به «مجلس»، ارائه می‌شد. در مناسبت‌های میلاد امام (سالگره)، سالگرد جلوس امام بر مسند امامت، و جشن نوروز، تعداد وعظ‌ها به هفت یا هشت می‌رسید (ر).<sup>۱۶۰</sup>

نوشته‌ای جالب در یک سفرنامه گجراتی با عنوان *سرزمین‌های افسونگری که دیده‌ام* (جویا رلیامنا دیش<sup>۱۶۱</sup>) به قلم مرحوم شمس‌الدین بنده‌علی حاجی، سفری به بهاونگر را در اواسط دهه ۱۹۷۰، فردای عید نوروز، شرح می‌دهد. موکی وقت، پرماتنداس کهوری‌داس، از این‌که آن مسافر جشن‌های مذهبی را که تا پاسی از شب ادامه داشته از دست داده بود، دریغ خورد. آن مسافر خواستار برپایی مجلسی دیگر در آن روز شد، و موکی بی‌درنگ خواسته‌اش را پذیرفت. در این مجلس ششصد نفر حضور یافتند و وعظ‌ها تا ساعت یک بامداد به درازا کشید (Hājī, ۱۹۸۱: ۱۳۸-۹). نکته‌ای به همان‌سان روشن و شیوا در خصوص علاقه جماعت گپتی به وعظ‌های مذهبی، یادداشتی در ویژه‌نامه هفتادمین سالگرد نشریه جاگرتی<sup>۱۶۲</sup> است که بیان می‌کند جماعت گپتی در بهاونگر به داشتن بیست و هفت واعظ می‌بالید.<sup>۱۶۳</sup>

سال ۱۹۴۷ شاهد جدایی هند و پاکستان بود. جالب این‌که گُپتی‌ها از این موضوع چندان تأثیر نپذیرفتند. جماعتخانه تعطیل نشد و اعضای جماعت برغم برقراری حکومت نظامی در بهاونگر، اجازه داشتند برای شرکت در مراسم سحرگاه از خانه‌های خویش خارج شوند (ک.د).

در سال ۱۹۵۰، تعدادی از گُپتی‌ها در دیدار امام در حسن‌آباد بمبئی شرکت کردند. تا آن زمان، جمهوری داس، بنیان‌گذار این جماعت، بسی سالخورده شده بود. ملاقاتی با امام به وی اعطا شد که در آن عرض کرد عمر زیادی برایش باقی نمانده و آرزو دارد واپسین روزهای عمر خویش را در حسن‌آباد، آرامگاه آقاخان اول، سپری کند و در همانجا دفن شود (ک). امام او را از این اقدام با شدت و حدت برحذر داشت و پیشنهاد کرد به‌جای آن به بهاونگر بازگردد و کاست او آخرین تشریفات آیینی وی را انجام دهد. این گفته برای جمهوری داس تکان‌دهنده آمد، و ابراز داشت: «اما ما مردگان خود را می‌سوزانیم!» که گویا امام در پاسخ گفته است: «پس آنها را بسوزانید، اما آنچه آرزو دارید در حال حاضر مناسب نیست» (ک). محتمل است که وضعیت برای چنین خواهش جسورانه‌ای که ممکن بود تحریک‌آمیز تلقی شود، هنوز بسیار متشنج بوده است. کیپلابهن آندهاریا از مورد دهشتناک سوجی کاکا،<sup>۱۶۴</sup> شخصیت برجسته مذهبی هندو در زیارتگاه امام‌شاه در پیرانه، به یاد می‌آورد.<sup>۱۶۵</sup> سوجی کاکا طرفدار آشکار مفهوم امامت بوده و کتابی در این باب منتشر کرده بود. این کتاب به وفاداری او به آقاخان اشاره داشته است؛ اما اندکی پس از انتشار آن، سوجی کاکا به قتل رسید (ک).<sup>۱۶۶</sup>

جمهوری داس پس از دریافت دستورات امام به بهاونگر بازگشت و چندی بعد در همانجا درگذشت. تمامی تشریفات منطبق با سنت کاست او برگزار شد، جز این‌که در حین تشییع پیکر (شمشان یاترا/<sup>۱۶۷</sup>)، به‌جای تکرار عبارت «رام بولو رام»<sup>۱۶۸</sup> (بگو رام، بگو رام) به شیوه معمول، عزاداران گردآمده به آواز بلند می‌گفتند «جی نکَلَنک»<sup>۱۶۹</sup>، (نکَلَنک زنده باد). این شعار جسورانه باور به امام در مقام نکَلَنک، منزّه و پاک، را فرا یاد می‌آورد؛ لقبی که پیران اسماعیلی گویا از قرن یازدهم میلادی بدین سو برای اوتار نهایی و آخرین، علی (ع)، پسرعمو و داماد پیامبر اسلام (ص)، به کار می‌بردند. به‌علاوه، عنوان نکَلَنک مطابقتی مستقیم با اعتقاد شیعه به امام و خصیصه معصومیت وی دارد. از آن پس، بنا شد شعار «نکَلَنک زنده باد» در تمامی مراسم تدفینی که گُپتی‌ها برگزار می‌کردند، گنجانیده شود.

گُپتی‌های بهاونگر که از پیشتر به‌نحوی پویا در زمینهٔ وعظ و خطابه، هم در جماعت خود و هم در میان جمعیت‌های دیگر اسماعیلیان فعالیت و مشارکت داشتند، اکنون از همه لحاظ خود را در عموم جماعت، یا آنچه «مول جماعت»<sup>۱۷۰</sup> می‌نامند، کمابیش به معنای «جماعت مادر»، مستغرق کرده‌اند. از این رو، ایشان را می‌توان در تمامی سطوح ساختار مؤسساتی جماعت یافت و حتی رئیس انجمن تعلیمات دینی و طریقهٔ اسماعیلی نیز از میان آنهاست (ر).

در سال ۱۹۶۴، بیست و پنج گُپتی بهاونگر در کنفرانس جهانی اجتماعی-اقتصادی اسماعیلیه در کراچی پاکستان شرکت کردند. آنها از ملاقات با سایر پیروان امام از سراسر جهان، از جمله سرزمین‌های پراکنده‌ای همچون هونزا، گلگیت، افغانستان و افریقا به شگفت آمدند (ر؛ ک.د). گُپتی‌ها روایت می‌کنند که چگونه موکی جماعت مولتان متوجه حضورشان شد و به آنان نزدیک شد و پرسید که آیا هندو هستند؟ آنها پاسخ مثبت دادند و گفتند که اعضای جماعت گُپتی بهاونگر هستند. موکی مولتان از شنیدن این سخن بسیار مسرور شد. روزگاری تقریباً تمامی اسماعیلیان پنجاب خود گُپتی بودند. او پَرمانندداس و کالی‌داس، موکی و کامریای گُپتی، را در آغوش گرفت و اصرار ورزید که به مولتان بیایند، جایی که وی زیارتگاه (درگاه) پیر شمس و نیز درگاه‌های نزدیک پیر صدرالدین و پیر حسن کبیرالدین، به ترتیب جدّ بزرگ، پدر بزرگ و پدر امام‌شاه، را به ایشان نشان دهد.<sup>۱۷۱</sup> ابتدا پَرمانندداس درنگی کرد و گفت: «اما ما بیست و پنج نفر هستیم»؛ که موکی جماعت مولتان پاسخ داد: «پس برای بیست و پنج تن از برادرانمان بیست و پنج اتاق تدارک خواهیم دید». این استقبال دلگرم‌کننده آنان را عمیقاً تحت تأثیر نهاد و دل بستگی ایشان را به مول جماعت بیش از پیش نمود (ک.د).

از نگاه پَرمانندداس، که اینک به پاس خدمات فداکارانه‌اش لقب «وزیر» به وی اعطا شده بود، تنها کاری که باقی مانده بود، احداث مجتمعی مسکونی برای جماعتش بود که در مرکز آن جماعتخانه‌ای هدفمند قرار می‌گرفت. این امر در نهایت وابستگی آنها را به کاست خویش می‌گسست و محیطی برای پیشرفت مستقل ایشان فراهم می‌آورد (ب؛ ر؛ ک.د). موکی مسقطوالا<sup>۱۷۲</sup> از جماعتخانهٔ دارخانه در بمبئی، که رئیس انجمن مسکن اسماعیلیه نیز بود، وی را به این پروژه سخت تشویق و ترغیب کرد. لیکن پَرمانندداس با توجه داشتن به این‌که احتمالاً حتی یک گُپتی هم از حیث مالی توانایی پس‌انداز

برای تأمین یک هفتهٔ مخارج خانواده‌اش را ندارد، چه رسد به پروراندن رؤیای تأسیس یک مجتمع مسکونی، بر ناممکن بودن این طرح افسوس می‌خورد (ر؛ ک.د). با این همه، با ترقی اقتصادی جماعت گُپتی، رفته‌رفته وجوه جمع‌آوری شد. با حمایت‌های معنوی، فنی و مالی از سوی مول جماعت، سرانجام در سال‌های ۱۹۹۰-۱۹۹۱ زمینی برای یک مجتمع عظیم اسماعیلی گُپتی به بهای ۸۵۰۰۰۰۰ روپیه خریداری شد. کمک سخاوتمندانهٔ ۲۰۰۰۰۰۰ روپیه‌ای صدرالدین ناناوتی<sup>۱۷۳</sup> سبب تکمیل مبلغ شد و خانه‌سازی در آن زمین آغاز گردید (ر؛ ک.د). باری، در سال ۱۹۹۵ نیروی محرک و پشتوانهٔ همهٔ این اقدامات، یعنی موکی پَرمانداس کهوری‌داس، درگذشت، درحالی‌که به بار آمدن رؤیای خویش را دیده بود (ر؛ ک.د). این مجتمع عظیم به افتخار او رسماً «مجتمع مسکونی وزیر پَرمانداس کهوری‌داس» نامگذاری شد. تا دسامبر ۱۹۹۵، مردم شروع به سکونت در این مجتمع کردند (ر)، و به‌زودی یک جماعتخانهٔ هدفمند در مرکز آن بنا شد، که شاید عصری جدید را در تاریخ این جماعت و پایان دوران تقیهٔ صلا می‌دهد.

## ۶. تحلیل و نتیجه‌گیری

### الف: تغییر انگاره (پارادایم) در درک ما از تقیه و هویت دینی

به دلایل متعدّد، مصداق گُپتی به‌روشنی نمونه‌ای از تقیه و هویت دینی آسیای جنوبی‌ست که موجب تغییر الگو و انگاره در مطالعات دانشگاهی این مفاهیم می‌شود: این نمونه بر خلاف هنجار اقلیت‌های مسلمان که خود را در زوای اکثریت مسلمان درمی‌آورند عمل می‌کند، و انگاشته‌های اسلام و هندوئیسم را در مقام گروه‌هایی که متقابلاً منحصر به فرد و تغییرناپذیرند، مورد پرسش می‌نهد. این نکته نشان می‌دهد که نیاز به تقیه به همان میزان به دلیل ملاحظات مربوط به کاست احساس می‌شد که به سبب مسائلی که به‌طور فزاینده‌تر مذهبی تلقی می‌شدند. این امر همچنین ظرفیت‌های همسازکنندهٔ اسلام را پررنگ می‌کند، و در نهایت، نشان می‌دهد که تقیه و کاربست آن می‌تواند با زمان و اوضاع متغیّر سازگاری یابد؛ رویه‌ای که با محوریت و مرکزیت مفهوم امامت در اسماعیلیه تسهیل شد.

## ب. زیر سؤال بردن فهم رایج از تقیه

وضعیت گپتی‌ها در نگاهداشت پوشش هندوئیسم، نمونه متداول اقلیت‌های مسلمان که در زی اکثریت مسلمان پنهان می‌شوند، نیست. با وجود این، باید به یاد داشت که روایت‌های موجود در قرآن و حدیث برای مشروعیت بخشیدن به عمل تقیه، همواره به مسلمانانی اشاره دارد که به غیرمسلمانان تشبه می‌ورزند، نه به گروه‌های اقلیت مسلمان که خویشان را به لباس اکثریت جماعت مسلمان یا صاحبان قدرت و شوکت درمی‌آورند. تنها پس از رحلت پیامبر (ص)، آنگاه که جماعت مسلمان دچار شکاف و شقاق شد، این مسأله پدید آمد، خاصه برای شیعیانی که در محیط‌های عنادورزانه سنی زندگی می‌کردند. بنابراین، از برخی وجوه، وضعیت گپتی‌ها به الگو و انگاره زمان پیامبر (ص)، یا حتی به وضعیت مورسکوه‌های اسپانیا که مسلمانان سنی مذهب بودند لیکن غالباً پس از سقوط گرانادا به دست پادشاهان کاتولیک، فردیناند و ایزابلا، و سقوط سلسله بنی‌نصر، در زی مسیحیان درمی‌آمدند، بسیار نزدیک‌تر است (Harvey، 1987: 12-13).<sup>۱۷۴</sup>

گپتی‌ها تنها جماعت تاریخ آسیای جنوبی نیستند که در کسوت هندوان تقیه کرده‌اند. کتاب *فوائد الفوائد* نوشته سده چهاردهم میلادی فاش می‌کند که اعضای کاست‌های هندو در دوران میانه در دهلی بی هیچ‌گونه تغییر رسمی دین، به سلسله صوفی چشتیه وارد می‌شدند (اولیاء و سجزی دهلوی، ۱۹۶۶: ۳-۸۲ و ۱۵۳ / *Nizām al-Dīn Awliyā*، ۱۹۹۱). حتی عبارتی گویاتر در *مکتوبات کلیمی* به-صراحت بیان می‌کند که آن هندوانی که نمی‌خواستند تغییر دینشان بر خانواده و کاست‌شان برملا شود، به‌راحتی پذیرفته می‌شدند (جهان‌آبادی، ۱۸۸۳: ۲۵ و ۷۴). حتی امروزه نیز *واشنگتن تایمز*<sup>۱۷۵</sup> از کاربست گسترده «تقیه» در میان اقلیت مسلمان بنگال غربی، جمعیتی بیش از بیست میلیون نفر، در پوشش هندوان گزارش می‌دهد. بر پایه مطالعه‌ای الزام‌آور از سوی دولت فدرال توسط قاضی سابق، راجندرا ساشار،<sup>۱۷۶</sup> گرچه جماعت مسلمان بیست و هفت درصد از جمعیت را تشکیل می‌دهد، اما اشتغال آنها در بخش دولتی کمتر از سه درصد است. در مواجهه با چنین تبعیض فراگیری، مسلمانان به‌نحو دسته‌جمعی به نوعی تقیه روی آورده‌اند و هم پوشش و هم نام‌های شخصی را آن‌گونه که اغلب با هندوان ارتباط و اشتراک داشته باشد، اتخاذ کرده‌اند.<sup>۱۷۷</sup> بنابراین، تقیه توسط مسلمانان با گرایش‌های مختلف، با میزان شدت و سورت مختلف، تحت لوای هندوئیسم اعمال می‌شده و همچنان ادامه دارد.

آن چنان که روایتی در *عیون اخبار الرضاء* بیان می‌کند: «عمل به تقیّه در دارالتقیّه واجب است» (ابن بابویه، ۱۹۷۰: ج ۲، ۳-۱۲۲).

### پ. تردید روا داشتن در مقولات عینیت یافته هندوئیسم و اسلام

در همان حال که نمونه گپتی‌ها امکانی نوین برای بررسی وضعیت مسلمانانی که در لوای غیرمسلمانان تقیّه می‌کنند، همچون مورسکوه‌های اسپانیایی که ذکر آن گذشت، ارائه می‌دهد، باید توجه داشت که حتی در اینجا، تجربه از نظر کیفی کاملاً متفاوت است. بسیاری از گپتی‌ها در خصوص این که هم هندو و هم مسلمان هستند (گرچه ممکن است در ملاء عام به دومی اعتراف نکنند) تردیدی ندارند، چراکه از منظر آنان، اینها دسته‌بندی‌های «این یا آن» نیستند. در حقیقت، در مورد گپتی‌ها، «این یا آن» به «این و آن» تبدیل می‌شود. به دیگر سخن، آنها دلیلی نمی‌بینند که نتوانند هم هندو و هم مسلمان باشند. هنگامی که محقق گجراتی، بهگوان لال مانکر،<sup>۱۷۸</sup> از مومنانا (جماعت بسیار نزدیک به گپتی‌ها و همچنین پیروان امام‌شاه) پرسید که آیا آنها اصالتاً هندو هستند یا مسلمان، مصاحبه‌شوندگان هنگام طرح پرسش بدین شکل، از پاسخ دادن امتناع می‌کردند. در مقابل، پاسخ می‌دادند که کُنبی‌هایی هستند که مومنا شده‌اند (Māṅkaḍ, 1948: 3).

شاید یکی از شایان‌توجه‌ترین ویژگی‌های واژگان مذهبی گپتی دقیقاً این باشد که در بستر آسیای جنوبی، صرف نظر از این که چقدر برای ما شگفتی‌آفرین است، منحصر به فرد و بگانه نیست. بقای آن در خور اعتناست در عصری که دیگر در آن از نوع تلقیح متقابل و پرثمر که فرهنگ سانسکریت-فارسی-عربی را در وجود آورد، خبری نیست. اما واقعیت این است که ادبیات مذهبی گپتی، از بسیاری جهات، کاملاً نماینده ادبیات اسلامی اعصار میانه است که به زبان عامیانه و بومی تألیف شده است. برای مثال، رمان عرفانی مشهور اسلامی، *یاسمین شب شکوفا (مدهومالتی)*<sup>۱۷۹</sup>، را در نظر آورید که در سال ۱۵۴۵ در اودهی<sup>۱۸۰</sup> به قلم میر سید منجهان راجگیری<sup>۱۸۱</sup>، صوفی‌ای از سلسله شطاری، نگاشته شده است. این شعر که در ژانر خود معمول و مرسوم است، این‌گونه آغاز می‌شود (Rājgirī, 2000: 3):

خدا، بخشنده عشق، گنج‌خانه شادی خالق هر دو جهان در یک آوای «اوم»

این اثر اهل تسنن یکسره توصیفات قرآنی حضرت پیامبر (ص) و تحمید از چهار خلیفه نخست را با اشاراتی به خدای میمون، هنومان،<sup>۱۸۲</sup> و کیهان برهما با یکدیگر می‌آمیزد. سلطان و حکمران افغان، اسلام‌شاه، پسر و جانشین شیرشاه سوری و حامی منجهان، نه‌تنها با تلمیح به حاتم طایی، مظهر میهمان‌نوازی در فرهنگ عرب، بلکه با نظر به شاه هَرَشُچَنْدُر،<sup>۱۸۳</sup> کهن‌الگوی هندی عاشق راسخ حقیقت، ستوده می‌شود. داستان در عصر دُوآپَرِ یَگه<sup>۱۸۴</sup> روایت می‌شود، حال آنکه تاریخ‌ها بر مبنای تقویم هجری قمری آمده‌اند (همان: ۷-۶، ۱۷، ۱۹، ۷۹). نویسندگان مسلمان ادوار میانه که به زبان بومی می‌نوشتند، در استعمال این اصطلاحات کمترین خودآگاهی نداشتند، و هم‌قطاران غیرمسلمان آنان نیز از به کار بردن واژگان و مفاهیم عربی-فارسی هرگز آزمگین نبودند.

با این همه، در برخی محافل دانشگاهی، تمرکز و تعلق خاطر شدیدی بر باور به «گونه‌های خالص» مشخصی وجود داشته است. نه‌تنها گپتی‌ها، بلکه مسلمانان آسیای جنوبی در مجموع، صرفاً به دلیل عرب نبودن، به دشواری می‌توانستند از منظر عده‌ای در مقام «مسلمانان خالص» شناخته شوند. همچنان‌که گوتشالک به‌روشنی اشاره کرده است، «شرق‌شناسان بریتانیایی در آسیای جنوبی توجه بسیار بیشتری به هندوئیسم داشتند و ترجیح می‌دادند برای توصیف اسلام از خاستگاه فرضی آن، به همکاران خاورمیانه‌ای خود اتکا کنند.» (Gottschalk, 2000: 28 / Khan, 2004: 14).<sup>۱۸۵</sup> بنابراین، به افراد، جماعت‌ها و پدیده‌هایی در آسیای جنوبی که با پیش‌فرض‌هایی از آنچه اسلام و هندوئیسم «باید باشند» مطابقت نداشتند، اهمیت چندانی مبذول نمی‌شد.<sup>۱۸۶</sup>

افرادی که با آنها مصاحبه کردم، مطلقاً بر این باور بودند که هندو هستند، و به همان میزان بر مسلمان بودن خویش نیز پای می‌فشرده‌اند. از چشم‌انداز آنها، میان این دو هیچ تناقضی وجود نداشت. همان‌گونه که یکی از ایشان برایم توضیح داد، «به نوعی، مسلمانان مسیحی هم هستند.» هنگامی که از او پرسیدم منظورش چیست، گفت: «مسلمانان به مسیح (ع) ایمان دارند، این‌طور نیست؟ پس آنها همچنین می‌توانند خود را مسیحی بدانند اگر بخواهند.» از او خواستم بیشتر توضیح دهد. او گفت: «اگر در مسلمان بودن کسی که به مسیح (ع) ایمان دارد، منافاتی وجود ندارد، پس در ایمان ما به اوتارها و مسلمان بودن ما نیز ناسازگاری مطرح نیست. قرآن بیان می‌کند که رسولانی به هر سرزمینی فرستاده شده‌اند و به زبان مردم آنجا صحبت می‌کرده‌اند.<sup>۱۸۷</sup> یقیناً هند مغفول نمانده است. هندوانی که

به اوتارها معتقدند، بسیاری‌شان منتظر آمدن دهمین اوتار هستند. از نگاه ما او پیشتر آمده است و نامش «علی»، اوتار معصوم است.» وی با خرسندی نتیجه گرفت که «این دلیل مسلمان هندو بودن ماست.» دوستش که در همان نزدیکی ایستاده بود، گفت: «در حقیقت، مسلمانانی که اوتارها را قبول ندارند، این هدایت خدا را فراموش می‌کنند که ما نباید میان پیامبران الهی تفاوتی قائل شویم.» او به-وضوح به آیه ۲۸۵ سوره بقره اشاره می‌کرد که حاوی همین مضمون است. گُپتی‌هایی که ملاقات کردم، اغلب از آنچه تصوّرات ساده‌انگارانهٔ برخی هم‌کیشان مسلمانان می‌دانستند که هند را از دریافت هدایت الهی که قرآن به صراحت برای جملگی بشریت تضمین کرده، انکار می‌کردند، متحیر و حتی بی‌باور بودند.

اگر حتی ژرف‌تر به گفته‌های این دو زن بنگریم، شاید بتوان چنین استنتاج کرد که آنها خود را «مسلمانان کامل‌تری» نسبت به هم‌کیشان خود می‌بینند، زیرا «پیامبران پیشین خدا را که به هند آمدند» معتبر می‌دانند، و همچنین خود را «هندوهای کامل‌تری» (یا دست‌کم ویشنوپرستان کامل‌تری) نسبت به هم‌کاست‌های خود می‌دانند، زیرا واپسین اوتار را تصدیق می‌کنند.<sup>۱۸۸</sup> بنابراین، با عنایت به چنین اظهاراتی، به نظر می‌رسد که ما اغلب بیش از حد به «هندو» و «مسلمان» به‌عنوان ویژگی‌های توصیفی و دسته‌بندی‌های تحلیلی تکیه می‌کنیم؛ اصطلاحاتی که چنان بدیهی هستند که می‌توانند برای نشان دادن حوزه‌های انحصاری فعالیت مذهبی به کار روند. بی‌گفتگوست که این به معنای بلااستفاده بودن چنین تمایزاتی نیست، بلکه به این معناست که نباید بدانها بیش از حد تأکید رود و خودشان می‌باید برای قابلیت کاربست در شرایط مختلف مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرند.<sup>۱۸۹</sup> برای گُپتی‌ها، تأکید و تصریح کریشنا در بهگوت گیتا بر وجود یک اوتار در هر عصر، و اظهارات پوراناها در باب آمدن دهمین اوتار بر اسب سفید پس از رام و کریشنا، دلایل اصلی دل‌بستگی آنها به «علی بن ابی‌طالب» بود، که او را تحقّق این پیشگویی می‌دانند.<sup>۱۹۰</sup> به دیگر سخن، آنها مبنای اعتقاد خویش به اسلام را در سنت سانسکریت می‌یابند.

علی‌التحقیق، روش‌شناسی آنان در این مورد، ادّعی قرآن را منعکس می‌کند که عیسی (ع) آمدن پیامبری به نام «احمد» را پیشگویی کرده بود.<sup>۱۹۱</sup> ازین‌رو، اولین اعراب مسلمان برای آیین جدید خویش در سنت‌های موجود مشروعیت می‌جستند. بنابراین، عیسی (ع) برای مسلمانان عرب نقشی

مشابه کریشنا برای این گروه از «مسلمانان هندو» ایفا کرد. در این زمینه باید یادآور شد که لفظ «هندو» که امروزه تقریباً منحصرأ در معنای لقبی مذهبی استعمال می‌شود، در اصل یک نام‌گذاری جغرافیایی است نه مذهبی، و بنابراین مشابهت «مسلمانان عرب» و «مسلمانان هندو» کاملاً طبیعی می‌نماید.<sup>۱۹۲</sup> چنین حقایقی در تضاد با نظرات کسانی چون ام.آر. مجمودار در کتاب ذی‌نوذش، تاریخ فرهنگی گجرات، قرار دارد که می‌گوید «اسلام از هر نظر متضاد هندوئیسم است.» (Majmudar, 1965: 249).

دسته‌بندی‌های دکارتی محور هندوئیسم و اسلام به‌هیچ‌وجه با چنین پیچیدگی‌هایی سازگار نیستند. دین، که تصوّر می‌شد طردکننده باشد، توسط بریتانیایی‌ها در آمارهایشان در حکم معیار اصلی استفاده می‌شد. چنین فرضیاتی در حکومت‌داری مفید می‌افتادند، و ازین‌رو، برای مثال، شاهد ایجاد قوانین شخصی هندو و مسلمان در هند هستیم. باآنکه این امر اغلب صحیح است، اما همیشه چنین نیست؛ و متأسفانه، همان‌گونه که گیل‌مارتین و لاورنس اشاره کرده‌اند، «حتی زمانی که این طبقه‌بندی‌ها به-نحوی محسوس با شواهد هم‌خوانی ندارند، محققان اغلب تمایلی به کنار نهادن آنها ندارند و در عوض، وجود اشکال ترکیبی یا التقاطی را پیشنهاد می‌کنند که با آمیختن ادیان «ناسازگار»، یا فقدان ویژگی‌هایی که تصوّر می‌شود برای یک دین جهانی خاص ضروری است، تعریف می‌شود.» (Gilmartin and Lawrence, 2000: 3). برچسب‌های ساده‌انگارانه، و شاید حتی توهین‌آمیز، همچون «التقاطی»، برای چنین پدیده‌هایی بحق نیست. در حقیقت، چنین عناوینی به‌جز دور زدن اعتقادات چنین جماعت‌هایی با صرفاً خانه‌خانه کردن آنها، به‌جای تلاش برای درک آنها، کار دیگری انجام نمی‌دهند.

اِزِوِنْد شَرْمَا با عیب‌جویی از ماده ۱۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر سازمان ملل متحد که مصدق و متعهد به آزادی تغییر دین است، استدلال می‌کند که این موضوع برای بسیاری در منطقه جنوب آسیا بی‌معناست. وی توضیح می‌دهد که حق تغییر دین «تنها در صورتی مطرح می‌شود که آنها [ادیان] طردکننده و انحصاری باشند، زیرا تغییر به معنای عبور از مرزی است.»<sup>۱۹۳</sup> ازین‌رو عنوان می‌کند، «(۱) حق من برای حفظ دینم به‌جای تغییر آن و (۲) حق من برای پذیرش هر دین دیگری بی‌این‌که ناگزیر به تغییر آن شوم، به این معنا که ناچار باشم ارتباطم را با هر فرهنگ یا دین دیگری قطع کنم.

بنابراین، من باید بتوانم بگویم که مسیحی هستم بی این‌که بگویم هندو نیستم.» (همان: ۱۶). تمایلات مشابهی در دیگر نقاط جهان نیز وجود دارد. برای نمونه، آمار گرایش‌های دینی در ژاپن در سال ۱۹۸۵ نشان می‌دهد که ۷۶ درصد بودایی هستند، حال آنکه ۹۵ درصد داعیه پیروی شینتو را دارند. پیداست که اکثریت بزرگی از ژاپنی‌ها مشکلی با تعلق داشتن به بیش از یک «دین» ندارند (Reader, 1991: 6). در نخستین سرشماری گجرات در سال ۱۹۱۱، سرپرست سرشماری ۳۵،۰۰۰ نفر «هندو-مسلمان» ثبت کرد. ای.ای. گیت، افسر سرشماری، با اشاره به این آمار چنین نگاشت که طبقه هندو-مسلمانان «شاید که هدف بسیار نافی در جلب توجه آشکار به ماهیت فوق-العاده نامشخص خط مرزی میان ادیان مختلف در هند داشته است.» (Gait, 1987: 118).

به‌ویژه در دوران مدرن، با دگرگونی‌های زمین‌ساختی که در چشم‌انداز مذهبی آسیای جنوبی پدید آمده، بیان چنین جهان‌بینی‌هایی دشوار شده است و پرده دیگری از کتمان و تقیه برای کسانی که بدان پایبندند، می‌افزاید. آنچه در بسیاری از زمینه‌ها کاملاً عادی به شمار می‌رفت، اکنون مایه تصدیح خاطر شده است. به همین سبب، نمونه‌هایی را مشاهده می‌کنیم، مانند آنچه پیشتر ذکر شد، که آثار مذهبی کسانی که در طرف هندوئی خط گسل قرار دارند، از واژه‌ها و مفاهیم فارسی-عربی پاک می‌شوند، و فرآیندی کاملاً موازی و مشابه در طرف مسلمان با اصطلاحات و ایده‌هایی که از سنت سانسکریت برمی‌خیزند، نیز در حال وقوع است.

فراخوان‌های نیک‌خواهانه برای همبستگی اجتماعی، اغلب به دریافت‌های جماعت‌های ثابت و منفصل توجه چندانی نشان نمی‌دهند. به هنگام نگارش این مقاله، تقویم‌های شمسی و قمری به‌نحوی همسو شده بودند که جشن‌های دیوالی<sup>۱۹۴</sup> و عید فطر تقریباً تقارن یافته بودند. پوستری که از سوی اکشن/اید/اندیا<sup>۱۹۵</sup> منتشر شد، یکی از رایج‌ترین کارت‌های تبریک دیجیتال بود که در آن زمان ارسال می‌شد (تصویر ۱).

تجنیس هوشمندانه نام‌های اوتار هفتم و آخر، رام و علی، همچنان‌که این سؤال که «ما که هستیم که خط و مرز بکشیم؟»، بی‌تردید مایه مسرت و بهجت گُپتی‌ها شده است، اما این کارت همچنین به-نحوی ناخودآگاه توجه را به این حقیقت معطوف می‌کند که برای بیشترین مردم، برخلاف گُپتی‌ها، رابطه میان رام و علی دیگر نمی‌تواند ذاتی و بنیادی تلقی شود.

**DIWALI**

**RAMZAN**

Who are we to draw the line?

There is only one religion in our country, Indian. Send in your help for the Gujarat riot victims to Actionaid India Society, 34 Richmond Road, Bangalore, India. All contributions are exempt under section 80G.

**actionaid**  
india society

تصویر ۱: «ما که هستیم که خط و مرز بکشیم؟»، پوستر اکشن‌اید/ایندیا. بازتولید با اخذ مجوز.

### ت. اهمیت ملاحظات کاستی (جایگاه اجتماعی)

در بسیاری موارد، بیش از تمایز دو قطبی «هندو-مسلمان»، تمایز هویت کاست اهمیت می‌یابد، چه این امر در قالب جاتی<sup>۱۹۶</sup> فهم شود، چه وِرا،<sup>۱۹۷</sup> گوثره،<sup>۱۹۸</sup> گُناتی،<sup>۱۹۹</sup> قوم، یا هر طبقه دیگری.<sup>۲۰۰</sup> اشتراک در واژگان مذهبی به معنای حذف مرزهای کاستی نیست. در حقیقت، خطر به نظر آمدن خروج از همبستگی کاستی، عاملی در اعمال تقیه گُپتی هاست که دست‌کم به میزان هویت «دینی» اهمیت دارد. طبیعتاً مرزهای کاستی خود در طول تاریخ سیال بوده‌اند، اما تغییر همواره تدریجی است. اتفاق خروج از محدوده کاست می‌تواند منجر به ناراحتی و سختی فراوان برای فرد شود؛ بنابراین، پابندی مخفیانه به اعتقاداتی که وِرای چارچوب‌ها تلقی می‌شود، منحصر به گُپتی‌ها نیست، همان‌گونه که در شهادت‌های منابع صوفی چشتیه که ذکر آن گذشت، مشهود است. خان و مویر با اشاره به دعای حقوقی و مناقشات بر سر زمین در زیارتگاه پیرانه و نقشی که تعریف دین در حل و فصل چنین اختلافاتی توسط دادگاه‌های بریتانیا داشته است، می‌نویسند: «واضح است که از دهه‌های پایانی قرن نوزدهم بدین سو، تعریف یا بازتعریف هویت به‌عنوان یک گروه در جامعه هند به موضوعی حیاتی تبدیل شده است، جایی که عوامل اقتصادی و سیاسی نقشی بسیار مهم‌تر از ملاحظات مذهبی ایفا می‌کردند.» (Khan and Moir, 1999: 141). گُپتی‌های بهاونگر، از یک منظر، در مجموع با گُپتی‌های جنوب آسیا تفاوت‌هایی دارند، زیرا آنها اکنون در مقام یک کاست، آشکارا بیعت خویش را با امام اسماعیلی اعلام کرده‌اند. تنها به همین دلیل است که مقاله‌ای ازین دست امکان نگارش یافته است. بسیاری از دیگر جوامع گُپتی در سراسر جنوب آسیا به کار بست بسیار شدیدتر تقیه پابندند. اماکن عبادی آنان به‌جای جماعتخانه، به «مَنلیر»<sup>۲۰۱</sup> یا «دَهَم‌شالا»<sup>۲۰۲</sup> شناخته می‌شوند؛ در بیان ارادت خود به امام سخت محتاطند، و در موارد نادر، چه‌بسا که حتی اعضای خانواده از تمایلات اسماعیلی آنها آگاهی نداشته باشند. کشتارهای ضد اسلامی در سال ۲۰۰۲ در گجرات تنها بر ضرورت احتیاط می‌افزاید و ازین‌رو، به درخواست مخبران گُپتی‌ام در خارج از بهاونگر، من صرفاً به-نحو تلویحی به آنها اشاره کرده‌ام، بی‌این‌که جزئیاتی عرضه کنم که بتواند آنان یا اعضای کاست‌شان را در خطر بیفکند.

### ث. قابلیت انطباق اسلام

توانایی هندوئیسم در جذب علم از منابع عدیده چنان مشهور است که حاجت به توضیح ندارد. ظرفیت اسلام برای داشتن چنین جهان‌بینی همه‌پذیری بسیار کمتر شناخته شده، اما همچنان چشمگیر است. رمان عرفانی مانجهان، یاسمین شب‌شکوف (مدهومالتی) که پیشتر ذکر شد، تنها یک نمونه است. در حوزه فرهنگی عرب، کمتر شخصیتی همچون ابن رشد، قاضی القضاات قرطبه، پزشک دربار و فیلسوف نابغه اهل سنت، ضرورت پذیرش اندیشه یونانی را در قلمرو اسلام به‌شیوایی شرح داده است: «زیرا اگر پیش از ما کسی در پی [حکمت] برآمده باشد، شایسته است که ما از گفته‌های وی یاری بجوئیم. این که او از جماعت ما باشد یا جماعتی دیگر، هیچ اهمیتی ندارد.»<sup>۲۰۳</sup> در درون اسلام، اسماعیلیه تأکیدی ویژه بر وارد کردن حکمت دیگران در نظام فکری خود داشته است. همچنان‌که رسائل اخوان‌الصفاء عنوان می‌کند: «بر برادران ما سزااست که با هیچ گونه‌ای از دانش دشمنی نوززند و هیچ کتابی را رد نکنند. همچنین نباید که در هیچ مذهبی تعصب ورزند، چراکه اندیشه ما و مذهب ما جملگی مذاهب را در بر می‌گیرد و تمامی علوم را شامل می‌شود.»<sup>۲۰۴</sup> این منش به‌روشنی در قواعد تبلیغ‌های شیعه امامی اسماعیلی بمبئی ۱۹۲۲ بیان شده است، که توصیه می‌کند «مدارس تعلیم مبلغان» اسماعیلی باید «به دانشجویان مبلغ، دانش و علوم فلسفه‌ها و ادیان، آئین‌ها و عقاید گوناگون جهان را که به زبان‌های مختلف چون فارسی، عربی، انگلیسی، فرانسوی، برمه‌ای، سانسکریت و سایر زبان‌های مهم نگاشته شده‌اند، بیاموزند.»<sup>۲۰۵</sup> پویایی تفکر اسماعیلی با پذیرش امامی حی و حاضر در مقام حافظ دین امکان می‌یافت. لذا، اقتدار و مرجعیت نه‌تنها در گذشته، که در زمان حال نیز برجای بود و بدین ترتیب، به دین اجازه می‌داد تا در بستر زمان و مکان سازگاری یابد.

### ج. انطباق‌پذیری تقیه

گُپتی‌ها همانند هم‌کیشان اسماعیلی خود در جنوب آسیا و فراتر از آن، به باور در اقلیت‌مانده تداوم هدایت الهی برای بشر، آن‌گونه که در امام تجلی یافته که او را اوتار می‌دانند، پایبندند. اسماعیلیان پراکنده در سراسر جهان، برای قرن‌ها و به‌عنوان عملی به جهت حفظ جان، سخت‌ترین تقیه‌ها را پیشه کردند و با جماعت‌های اکثریتی که در میانشان می‌زیستند، درآمیختند. بدین ترتیب، تقیه عمیقاً ریشه

دواند و به سازوکاری دفاعی و تقریباً غریزی بدل شد. افراد می‌توانستند آن را تنها در مواقع خطر، یا این‌که همچون تعهدی مادام‌العمر، به کار گیرند.

در تصمیم تاریخی پاکستان در پرونده نورعلی علیه ملکا سلطانه، که توسط هیئت اختلاف دیوان عالی لاهور (قضات شبیر احمد و سجاد احمد) صادر شد و فیضی اظهار می‌کند که «ممکن است به پرونده‌ای پیشرو در این موضوع تبدیل شود»، آمده است که «پیروان آقاخان، امام حاضر اسماعیلیان خوجه، متشکل از تمامی فرق از جمله هندوان هستند. یک هندو، گرچه اسلام نپذیرفته بود، اما پیرو امام بود.» (Fyze, 1964: 69). در قلمرو پاکستان، «تمامی فرق» بالطبع به هر دو نحله اکثریت سنی و اقلیت اثناعشری اشاره دارد، همراه با هندوان پاکستانی، همان‌گونه که در اینجا نشان داده شده است. برخی از پاکستانی‌ها به دلیل بیم از عواقب احتمالی، وابستگی خود به امام اسماعیلی را کتمان می‌کنند. در خصوص اسماعیلیانی که در زئی سنّیان تقیه می‌کنند، این کار با وجود ناسازگاری مفاهیم سنی و شیعی پیرامون رهبری دینی یا امامت انجام می‌گیرد. اسماعیلیانی که در قالب اثناعشریه تقیه می‌کنند، این کار را برغم ناسازواری باور در باب تعداد و هویت امامان انجام می‌دهند. اثناعشریان به دوازده امام معتقدند که آخرین ایشان در غیبت است، و اسماعیلیان به مداومت هدایت الهی تا روز قیامت اعتقاد دارند، و آقاخان فعلی پنجاهمین امام آنان است. با این حال، برای اسماعیلیانی که در لباس هندوان تقیه می‌ورزند، باور به امام مخالفت با دینی که تظاهر بدان می‌کنند قلمداد نمی‌شود، بلکه تتمه و نقطه کمال آن است. بدین ترتیب، تقیه آنها از منظر کیفی با تقیه‌ای که بسیاری جماعت‌های دیگر، اسماعیلی یا غیراسماعیلی، انجام می‌دهند تفاوت دارد.

همگام با بازتعریف هویت‌های جمعی در آسیای جنوبی، ادراک و عمل گُپتی‌ها به تقیه نیز تغییر کرده است. گُپتی‌های بهاونگر به‌شبه‌ای کاملاً متفاوت با سایر هم‌کیشان محتاط‌تر گُپتی خویش در دیگر مناطق، نمو و تحوّل یافته‌اند. آن‌چنان‌که آهارون لاییش استنتاج می‌کند، «تقیه دکترونی پویاست نه ایستا؛ سازگاری و آمیختگی با محیط زیست اقداماتی یکبار برای همیشه نیستند، بلکه فرآیندهایی مداوم‌اند که متأثر از شرایط متغیّر مکان و زمان تعیین می‌شوند.» (Layish, 1985: 261).

با توجه به این طبیعت پویای تقیه، وجود یک هسته ذاتی نیرومند برای حفظ هویت پنهان‌شده الزامی است. در خصوص اسماعیلیان، این هسته اعتقاد به امام زمان بود. همچنان‌که حسن محمود کاتب و

خواجه نصیرالدین طوسی در روضه تسلیم توضیح می‌دهند، به موجب تقیه، پیروان راه حق حقیقتی در دل خود می‌دارند، حقیقتی که امامت است (طوسی و کاتب، ۲۰۰۵: ۱۴۶). مادامی که این حقیقت از یاد نرفته بود، مظاهر بیرونی عمل تقیه-چه سنی، چه اثناعشری، چه صوفی و چه هندو-قادر به غلبه بر مؤمن اسماعیلی نبودند. اما فقدان این هسته به معنای از دست رفتن اعتقاد اصلی‌ست، و ازین‌رو، برای حفظ هویت اسماعیلی می‌باید وفاداری به امام را پرورد. امام اسماعیلی، حاکم بامرالله (م). (۱۰۲۱/۴۱۱)، این وجه خاص از تقیه اسماعیلی را به بهترین نحو بیان می‌کند، آنگاه که به پیروان خویش محرمانه می‌گوید: «اگر دینی قوی‌تر از شماست، از آن تبعیت کنید، اما مرا در قلب خود نگاه دارید.»<sup>۲۰۶</sup>

### پی‌نوشت‌ها

1 Guptīs

2 *Nāmadār Āgākhān sāmno Mukadamo: Sane 1905 no mukadamo nambar 729*, Bombay High Court, 1905; و Valībhāī Nānjī Hudā, *Asatya Ārop yāne Khojā Jñātīnuṅ Gaurav* (Dhorājī: En. Em. Budhawāṇī, 1927), 134.

3 *Before Mr. Justice Russel Haji Bibi v. H.H. Sir Sultan Mahomed Shah the Aga Khan*, suit no. 729 of 1905, *Bombay Law Reporter*, vol. 11 (1908): 431.

4 gupta

5 caste

6 Avatāra

7 Purāṇas

8 Kalkī

۹ بنگرید به:

Dominique-Sila Khan, "The Coming of Nikalank Avatar: A Messianic Theme in Some Sectarian Traditions of North-Western India," *Journal of Indian Philosophy* 25, no. 4 (1997): 401-26; Virani, Shafiqe N. "Surviving Persecution: Ismailism and Taqiyyah after the Mongol Invasions." In *Sufis and their Opponents in the Persianate World*. Edited by Leonard Lewisohn and Reza Tabandeh, 205-236. Irvine, CA: Jordan Center for Persian Studies, University of California, Irvine, 2020.

ترجمه فارسی این اثر: ویرانی، شفیق نزارعلی، «نجات از تعدیب و تعقیب: اسماعیلیه و تقیه در سده‌های پس از حمله مغول» در فصلنامه پژوهش‌های تاریخی دانشگاه اصفهان (۱۶)، ترجمه صدیقه کاردان و زینب فرخی، شماره ۶۲، صص ۹۵-۱۱۸.

۱۰ در باب تقیه، به ویژه بنگرید به:

Lynda G. Clarke, "The Rise and Decline of Taqiyya in Twelver Shi'ism," in *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*, ed. Todd Lawson (London: I. B. Tauris, 2005), 46-63; Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources*

of *Esotericism in Islam*, trans. David Streight (Albany: State University of New York Press, 1994), index, s.v. *taḳīyya*; Henry Corbin, *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques*, 4 vols. (Paris: Gallimard, 1971), index, s.vv. *ketmān*, *taḳīyeh*; Etan Kohlberg, "Some Imāmī-Shī'a Views on Taḳīyya," *Journal of the American Oriental Society* 95 (1975): 395-402; idem, "Taḳīyya in Shī'i Theology and Religion," in *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, ed. H. G. Kippenberg and G. G. Stroumsa (Leiden: E. J. Brill, 1995), 345-80; James Winston Morris, "Taḳīyah," in *Encyclopaedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan, 1987), 336-37; R. Strothmann and M. Djebli, "Taḳīyya," in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960-2004; CD-ROM v. 1.0), 135-36; and Aharon Layish, "Taḳīyya among the Druzes," *Asian and African Studies* 19, no. 3 (1985): 245-81;

همچنین، بنگرید به:

H. Reckendorf, "Ammār b. Yāsir," in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960-2004; CD-ROM v. 1.0), 448.

۱۱ این آیه در توجیه تقیه در اثر زیر نقل شده است:

Abū Ja'far Muḥammad Ibn Bābawayh, *A Shī'ite Creed*, trans. Asaf Ali Asghar Fyzee (Calcutta: Oxford University Press, 1942), 111.

توضیحات مشابهی نیز در آثار تفسیری آمده است؛ برای نمونه، بنگرید به:

فضل بن حسن الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳ (بیروت، ۱۹۵۷-۱۹۵۴)، ص ۵۶-۵۵.  
برای نمونه بنگرید به: محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۶ (تهران: لیتوگراف، ۱۳۱۵-۱۳۰۵ ش / ۱۹۳۶-۱۹۲۶ م)، ص ۲۲۴؛ و ۱۲.

Ignaz Goldziher, "Das Prinzip der taḳījja im Islam," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 60 (1906): 214.

13M. Hinds, "Miḥna," in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960-2004; CD-ROM v. 1.0); و John A. Nawas, *al-Ma'mūn: Miḥna and Caliphate* (Nijmegen: Katholieke Universiteit, 1992), 61; cf. Muhammad Qasim Zaman, *Religion and Politics under the Early 'Abbāsids: The Emergence of the Proto-Sunnī Elite*, ed. Ulrich Haarmann and Wadad Kadi (Leiden: E. J. Brill, 1997), 106-14.

نمونه‌های دیگری از تقیه غیرشیعی بررسی شده است در:

J. C. Wilkinson, "The Ibādī Imāma," *Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies* 39, no. 3 (1976): 537; Goldziher, "Das Prinzip der taḳījja," passim; and L. P. Harvey, "The Moriscos and the Ḥajj," *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies* 14, no. 1 (1987): 12-13.

۱۴ مفاهیم سیاسی تقیه در تشیع اولیه در اثر زیر مورد بحث قرار گرفته:

Denis McEoin, "Aspects of Militancy and Quietism in Imami Shi'ism," *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies* 11, no. 1 (1984): 19-20,

و پیامدهای فقهی و حقوقی آن بررسی می‌شود در:

Norman Calder, "Judicial Authority in Imāmī Shī'ī Jurisprudence," *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies* 6, no. 2 (1979): 106-7.

تقیه و ظاهرسازی حفاظتی شیعیان در افغانستان مورد بررسی قرار گرفته در:

Louis Dupree, "Further Notes on Taqiyya: Afghanistan," *Journal of the American Oriental Society* 99, no. 4 (1979): 680-82.

15 Kohlberg, "Some Imāmī-Shī'a Views," n. 13; idem, "Taqiyya in Shī'ī Theology," passim.

16 Shafiqe N. Virani, *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search for Salvation* (New York: Oxford University Press, 2007), index, s.v. *taqiyya*.

اطلاعات ترجمه فارسی این اثر: شفیق نزارعلی ویرانی، در جستجوی رستگاری: اسماعیلیان پس از حمله مغول. ترجمه زینب فرخی و سوفیا فرخی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۹؛ قاضی ابوحنیفه بن محمد النعمان، تأویل الدعائم، تصحیح محمد حسن الاعظمی، ۳ جلد (قاهره: دارالمعارف، ۱۹۷۲-۱۹۶۷؛ تجدید چاپ: بیروت: دارالثقافة)، ج ۱: ۱۲۷، ۲۰۱، ۳۴۹؛ و

Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), index, s.v. *taqiyya*.

۱۷ بنگرید به:

Virani, *The Ismailis in the Middle Ages*, passim; Hafizullah Emadi, "The End of Taqiyya: Reaffirming the Religious Identity of Ismailis in Shughnan Badakshan—Political Implications for Afghanistan," *Middle Eastern Studies* 34, no. 3 (1998); و idem, "Praxis of Taqiyya: Perseverance of Pashaye Ismaili Enclave, Nangarhar, Afghanistan," *Central Asian Survey* 19, no. 2 (2000): 253-64.

عمادی در مقاله خود در سال ۲۰۰۰ «به بررسی این موضوع می پردازد که چگونه سیاست فرقه‌ای تنظیم‌شده توسط دولت، اسماعیلیان ننگرهار [در افغانستان] را ناگزیر ساخته تا رازداری و تقیه شدیدی را در عمل به اعتقادات مذهبی خویش مراعات کند و خود را در محیط مذهبی و فرهنگی جامعه پشتون [سنی] غالب تطبیق دهند.»

Virani, Shafiqe N. "Surviving Persecution: Ismailism and Taqiyyah after the Mongol Invasions." In *Sufis and their Opponents in the Persianate World*. Edited by Leonard Lewisohn and Reza Tabandeh, 205-236. Irvine, CA: Jordan Center for Persian Studies, University of California, Irvine, 2020.

ترجمه فارسی این اثر: ویرانی، شفیق نزارعلی، «نجات از تعذیب و تعقیب: اسماعیلیه و تقیه در سده‌های پس از حمله مغول» در *فصلنامه پژوهش‌های تاریخی دانشگاه اصفهان* (۱۶)، ترجمه صدیقه کاردان و زینب فرخی، شماره ۶۲، صص ۹۵-۱۱۸.

18 Daftary, *Ismā'īlīs*, index.

اخیراً دومینیک سیلا خان و ظواهر مویر در تعدادی از مقالات خود به وجود گپتی‌ها اشاره کرده‌اند. از دکتر خان سپاسگزارم بزرگوارانه نسخه‌هایی از نوشته‌هایش را در اختیار من نهاد. خاصه بنگرید به:

Khan, "Diverting the Ganges: The Nizari Ismaili Model of Conversion in South Asia," in *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, and Meanings*, ed. Rowena Robinson and Sathianathan Clarke (Delhi: Oxford University Press, 2003), 32, 45; idem, "The Graves of History or the Metaphor of the Hidden Pir," in *Culture, Communities and Change*, ed. Varsha Joshi (Jaipur: Rawat Publications, 2002), 167-68; idem, "Liminality and Legality: A Contemporary Debate among the Imamshahis of Gujarat," in

*Lived Islam in South Asia: Adaptation, Accommodation and Conflict*, ed. Imtiaz Ahmad and Helmut Reifeld (Delhi: Social Science Press, 2004), 215, 229-30; idem, "The Mahdi of Panna: A Short History of the Pranamis (Part II)," *Indian Journal of Secularism* 7, no. 1 (2003): 60-61; and Moir and Khan, "New Light on the Satpanthi Imamshahis of Pirana," *South Asia: Journal of South Asian Studies* 33, no. 2 (2010): 210-34.

۱۹ دفتري، اسماعيليه، ص ۴۰۴، تقیّه را در شکل هندوی آن ذکر می‌کند، بی این‌که وارد جزئیات شود.

20 Āryā Samāj

21 Bhavnagar

22 Gulf of Cambay

23 Bachchubhāī

24 Kapīlābahen Andhārīya

25 Rāju Andhārīya

26 Raṅchhoḍ Bhagat

27 Kālīdās Bhagat

28 *kāmaḍīā*

29 *mukhī*

30 Paramāṅandās Khoḍīdās

۳۱ در خصوص منصب اسماعیلی «موکی» و معادل آن در ایران، بنگرید به:

Virani, Shafique N. "Alamūt, Ismailism and Khwāja Qāsim Tushtarī's Recognizing God." In *Shii Studies Review* 2, no. 1-2 (2018): 193-227. <https://doi.org/10.1163/24682470-12340021>, pp. 214-215.

32 Kāchhīyā

33 Pāṭīdās

34 Kaṅbī

35 K. S. Singh, ed., *India's Communities: H-M*, vol. 5 of *People of India* (Delhi: Anthropological Survey of India and Oxford University Press, 1998), 1430; A. M. Shah and R. G. Shroff, "The Vahivancha Barots of Gujarat: A Caste of Genealogists and Mythographers," *Journal of American Folklore* 71 (1958): 268-69; H. S. Morris, *The Indians in Uganda: Caste and Sect in a Plural Society* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1968), 93; Harald Tambs-Lyche, *London Patidars: A Case Study in Urban Ethnicity* (London: Routledge, 1980), 32, 278-80; idem, "Kolī, Rajput, Kanbī, Paṭṭīdār," in *Tribus et Basses Castes: Ré sistance et autonomie dans la société Indienne*, ed. M. Carrin and C. Jaffrelot (Paris: Éditions de l'è cole des hautes études en sciences sociales, 2002); Vinayak Chaturvedi, *Peasant Pasts: History and Memory in Western India* (Berkeley and Los Angeles: University of

California Press, 2007), 34; and A. M. Shah, "Division and Hierarchy: An Overview of Caste in Gujarat," *Contributions to Indian Sociology*, n.s., 16, no. 1 (1982): 1-33.

### 36 Pīrāṇā

۳۷ اطلاعات تاریخی در باب این شخصیت‌ها را در آثار زیر بیابید:

Azim Nanji, *The Nizārī Ismā'īlī Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent* (Delmar, N.Y.: Caravan Books, 1978); و Shafique N. Virani, "The Voice of Truth: Life and Works of Sayyid Nūr Muḥammad Shāh, a 15th/16th Century Ismā'īlī Mystic" (Master's thesis, McGill University, 1995). Tazim Kassam, *Songs of Wisdom and Circles of Dance: Hymns of the Satpanth Ismaili Muslim Saint, Pir Shams* (Albany: State University of New York Press, 1995)

اثر اخیر کهن‌ترین دوره تاریخی را بررسی و گنان‌های کوتاه‌تر پیر شمس را ترجمه می‌کند. در این زمینه، همچنین بنگرید به:

Françoise Mallison, "Les Chants Garabi de Pir Shams," in *Littératures Médiévales de l'Inde du Nord*, ed. Françoise Mallison (Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1991),

ترجمه انگلیسی این اثر:

Françoise Mallison, "Pir Shams and his Garabi Songs," in *On Becoming an Indian Muslim: French Essays on Aspects of Syncretism*, ed. M. Waseem (Delhi: Oxford University Press, 1991), 180-207.

Wladimir Ivanow, "The Sect of Imam Shah in Gujrat," *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society* 12 (1936): 19-70,

اثر اخیر نیز مغتنم است، زیرا به منابعی اشاره می‌کند که ممکن است دیگر موجود نباشند.

Dominique-Sila Khan and Zawahir Moir, "Coexistence and Communalism: The Shrine of Pirana in Gujarat," *Journal of South Asian Studies* 22 (1999): 133-54,

این مقاله بینشی از تاریخ معاصر امام‌شاهیان عرضه می‌کند. در سال ۱۹۹۸، بهاونگر چهار زبارتگاه امام‌شاهی داشت.

### 38 Levā Kaṇbī

### 39 Kāshī

### 40 Ganges

### 41 Girmatha

### 42 Satpanth

43 Karīm Mahamad Māstar, *Mahāgujarātanā Musalamāno* (Vaḍodarā: Mahārājā Sayājīrāv Vishvavidhyālay, 2025 VS/1969), 211-12, 314; M. S. Commissariat, *Studies in the History of Gujarat* (Mumbai: Longmans, Green, 1935), 147; Khan, "Diverting," 37-38; M. R. Majmudar, *Cultural History of Gujarat* (Bombay: Popular Prakashan, 1965), 254; Bhagavānalāl La. Māñkaḍ, *Kāṭhiyā vāḍanā Mumanā* (Ahmedabad: Gujarāt Vidhyāsabhā, 2004 VS/1948), 4-5; James M. Campbell, ed., *Muslim and Parsi Castes and Tribes of Gujarat*, vol. 9, part 2 (Hariyana: Vipin Jain for Vintage Books, 1990), 66-68, 76-77; and Momīn Mīyāṇ jī Nuramahamad, *Isamāiīlī Momīn Komano Iīhās* (Mumbai: Rāmachandra Vāman Mahājan, 1936), 130.

## 44 Saurashtra

۴۵ خوجه‌ها گروهی از اسماعیلیانند که عمدتاً از تبار سندی و گجراتی هستند که اساساً اعتقاد بر این است که اخلاف خانواده‌هایی هستند که متأثر از تبلیغ و مواظپ پیر صدرالدین و پیر حسن کبیرالدین (به ترتیب پدر بزرگ و پدر امام‌شاه) در حدود قرن چهاردهم میلادی، بوده‌اند. در باب عنوان «خواجه» و «خوجه»، بنگرید به:

Virani, Shafique N. "Khawājah Sindhi (Khojki): Its Name, Manuscripts and Origin." Chap. 11. *In Texts, Scribes and Transmission: Manuscript Cultures of the Ismaili Communities and Beyond*. Edited by Wafi A. Momin, 275-301. London: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2022. <https://doi.org/10.5040/9780755645411.ch-011>. Pp. 277, 293 n12.

۴۶ علی محمد خان بهادر، *خاتمه مرآت احمدی*، ص ۱۲۳؛ همان، *خاتمه مرآت احمدی*، ترجمه سید نواب علی و چارلز نورمن سیدن (پرودا: مؤسسه شرقی، ۱۹۲۸)، ص ۱۰۴-۱۰۳، که در آن ترجمه به نوعی گیج‌کننده است. ام. اف. لوکهندوالا ترجمه این اثر را تا حدی «آزاد» توصیف می‌کند. رجوع کنید به: مقدمه بهادر، *مرآت احمدی* (ترجمه).

۴۷ جالب اینکه نویسنده همه اسماعیلیان گجراتی را با عنوان «بُهره» وصف می‌کند، که در دوران معاصر این نام بیشتر با شاخه مستعلویان جماعت مرتبط است. با این حال، وی تصریح می‌کند که در این عنوان به پیروان امام‌شاه نیز اشاره دارد، که صراحتاً آنها را نزاری معرفی می‌کند. اصطلاح بُهره، البته، به نحو گسترده توسط جماعت‌های مختلف استفاده شده است. برای مثال، شاهزاده تاجر فوق‌العاده ثروتمند گجرات در دهه ۱۶۰۰، ویرجی وراه، جزء مستعلویان یا هیچ شاخه دیگری از اسماعیلیه نبود، بلکه یک جین بود. بنگرید به:

M. N. Pearson, *Merchants and Rulers in Gujarat: The Response to the Portuguese in the Sixteenth Century* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976), 26-27.

Campbell, *Muslim and Parsi*, 24, 76,

همچنین اثر اخیر کاربرد وسیع‌تر این اصطلاح را نشان می‌دهد و نمونه‌های مشخصی از مومنانها را که بُهره نامیده می‌شوند، نام می‌برد. حتی در دوران مدرن، نام بُهره یا وُهره توسعاً در شماری از جماعت‌ها مشترک است. رجوع کنید به:

Māstar, *Mahāgūjarātanā Musalamāno*, 127-28.

48 Hameed ud-Din, "Alī-Moḥammad Khan [sic, Khān] Bahādor, Mīrzā Moḥammad-Ḥasan," in *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (London: Routledge, 1996-).

49 fortress of Broach

50 *junā dharma nā moman*.

51 *navā dharma nā moman*.

۵۲ جزئیات این وقایع گزارش شده در:

Pīrazādā Sayyad Sadaruddīn Daragāhavālā, *Tavārīkhe Pīr*, vol. 2 (Navasārī: Muslim Gujarat Press, 1935), 147-50, 204-5; Satish C. Misra, *Muslim Communities in Gujarat* (New York: Asia Publishing House, 1964), 62-64; Hudā, *Asatya*, 111-12; Edaljī Dhanjī Kābā, *Khojā Kom nī Tavārīkh* [The history of the Khojas] (Amareī: Dhī Gujarāt eṇḍ Kāṭhīyāvāḍ Prīntīṅg Varkas eṇḍ Ṭāip Phāuṇḍarī, 1330 AH/1912), 283-84; Sachedīnā Nānājīānī, *Khojā Vīrtānt* (Ahmadabad: Samasher Bāhādūr

Press, 1892), 229-32; Nuramahamad, *Isamā'īlī Momīn*, 132-35; and Nanji, *Nizārī Ismā'īlī Tradition*, 92-93.

گزارش مسرا اساساً بر پایه اثر زیر است:

Pir Muhammad Ibrahim, *Masha'ikh Chishti-nu-Jiwan-Charitra* (Author, 348, Bapat Road, Bombay-8, 1372/1953)

و نیز نسخه‌ای خطی با عنوان Sara-u'l-Atkiya، تألیف‌شده در سال ۱۷۵۲، که در اختیار سجادنشین درگاه شاه عالم در بتوا بود. آوانگاری این هر دو اثر، که هیچ‌یک در اختیار من نبوده‌اند، متعلق به مسرا است.

53 Kurmīs

54 Jogendra Nath Bhattacharya, *Hindu Castes and Sects* (Calcutta: Thacker, Spink & Co., 1896), 218; K. S. Singh, ed., *Gujarat*, vol. 22, part 2 of *People of India* (Delhi: Anthropological Survey of Indian and Ramdas Bhatkal for Popular Prakashan, 2003), 553, 557; R. E. Enthoven, *The Tribes and Castes of Bombay*, vol. 2 (Bombay: Government Central Press, 1922), 121, 124; "Kanbis," in *Encyclopaedia of Indian Tribes and Castes*, ed. B. K. Roy Burman et al. (New Delhi: Cosmo Publications, 2004), 2839; and Māstar, *Mahāgujarātanā Musalamāno*, 107.

۵۵ بنگرید به:

Paṭel Nārāyaṇjī Rāmjībhāī Konṭrākṭar, *Pīrāṇā* – "Satpanth" nī *Pol ane Satya no Prakāsh*, vol. 1 (Ahmadābād: n.p., 1926), 386.

فهرست موجود در این منبع در تعدادی از موارد از بین رفته است. مرحوم گلشن خاکی نیز به فهرست‌های نسخ مشابهی از انمه (ارتباطات شخصی) برخورد کرده بود. رجوع کنید به:

Gulshan Khakee, "The Dasa Avatara of the Satpanthi Ismailis and the Imam Shahis of Indo-Pakistan" (PhD diss., Harvard University, 1972), 12-13; Virani, "Voice of Truth," 30-33.

در باب ارتباط میان مراکز اصلی اسماعیلیه در ایران و جماعت‌های گوناگون اسماعیلی در جنوب آسیا، بنگرید به:

Virani, Shafiqe N. "The Scent of the Scarlet Pimpernel: Ismaili Leaders of the 11th/17th Century." Chap. 3. *In The Renaissance of Shi'i Islam: Facets of Thought and Practice*. Edited by Farhad Daftary and Janis Esots. Shi'i Heritage Series 9, 29-74. London: I.B. Tauris in association with Institute of Ismaili Studies, 2022. <https://doi.org/10.5040/9780755649471.ch-003>. Pp. 47-48, 56.

ترجمه فارسی این اثر: ویرانی، شفیق نزارعلی: «عطر رازیانه‌های سرخ؛ رهبران گمنام اسماعیلی در قرن یازدهم قمری / هفدهم میلادی»، در *فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام* ۱۴، ترجمه صدیقه کاردان، شماره ۵۵ (زمستان ۱۴۰۱ شمسی)، ص ۱۹۲-۱۴۷.

56 kākās

۵۷ مضاف بر پژوهش‌هایی که پیشتر از آنها یاد شد، دو اثر زیر:

Aziz Esmail, *A Scent of Sandalwood: Indo-Ismaili Religious Lyrics* (Richmond: Curzon, 2002); و Ali Sultaan Ali Asani, *Ecstasy and Enlightenment: The Ismaili Devotional Literature of South Asia* (London: I. B. Tauris, 2002)

نوشته‌هایی جدیدتر در این زمینه است که حاوی کتابشناسی روزآمد است. همچنین، اثر

Christopher Shackle and Zawahir Moir, *Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction to the Ginans* (London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1992)

تجزیه و تحلیل زبانی فوق‌العاده‌ای از گنان‌ها به دست می‌دهد. در خصوص مفهوم و اهمیت خود کلمه «گنان»، بنگرید به:

Shafique N. Virani, "Symphony of Gnosis: A Self-Definition of the Ismaili Ginān Literature," in *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*, ed. Todd Lawson (London: I. B. Tauris, 2005).

ترجمه فارسی این اثر: ویرانی، شفیق نزارعلی، «نغمه معرفت: بررسی توصیفی سنت گنان اسماعیلیان هند»، در *ویژه‌نامه شبه قاره*، ترجمه زینب فرخی، شماره ۱۱، ۱۳۹۹: ۲۲۱-۲۴۶.

58 Khoḍīdās Manordās Vanmālī

59 Rā mā yaṇa

60 Mahā bhā rata

۶۱ تاریخ معاصرین زیارتگاه، به ویژه وضعیت حقوقی آن را، می‌توان یافت در:

Khan, "Liminality."

۶۲ فهم متداول دیگری چنین فرض می‌گیرد که کلمه آغازین اصطلاح اول و کلمه آخر اصطلاح دوم، افعال هندی «هی» و زمان ماضی «پایا» است، که این‌گونه ترجمه می‌شود: «او زنده است» و «قائم یافت شده است» یا «او را جاودانه یافته‌ام». برای مثال، بنگرید به:

علی محمد کمال‌الدین و زرینه کمال‌الدین، *مناسک مجالس و تسیحات* (کراچی: چاپ شخصی، ۲۰۰۴)، ص ۴۲-۴۴؛ همچنین، بنگرید به:

Nānājīnī, *Khojā Vṛttānt*, 212; and Campbell, *Muslim and Parsi*, 49.

هنگامی‌که در سال ۱۹۹۸ از درگاه بازدید کردم، سیدهای حاضر در آنجا به من گفتند که این آیین واقعاً در گذشته انجام می‌شده و برغم تلاش‌های فراوان برای احیای آن، که برخی نیز توفیق‌آمیز بوده، در نهایت فشارها بسیار زیاد شد و این دو اصطلاح هم‌اینک تنها زمانی شنیده می‌شود که مقام ارشد آن مجموعه، که هنوز هم از قضا این تشریفات را ادا می‌کند، به زیارت درگاه می‌رود.

63 Kalyanji Mehta

64 Kunvarji Mehta

65 Vanz

66 Surat

67 Matīyā Kaṇbī

۶۸ «عُرس»، به معنای لغوی «عروسی»، معمولاً به عنوان سالگرد رحلت قدّیسان در شبه قاره برگزار می‌شود. من توانستم کپی‌هایی از برخی از نسخ خطی گنان‌ها را در درگاه ببینم. با این حال، تا حدّی به دلیل دعاوی قضایی که جماعت را به ستوه می‌آورد، بسیاری از دارندگان چنین اسنادی تمایل به نشان دادن آنها ندارند.

۶۹ گرایش مشابهی به ردّ کلمات با منشأ سانسکریت و ترجیح عبارات فارسی-عربی نیز در میان برخی از گروه‌های اسماعیلیان و سایر مسلمانان، به ویژه در پاکستان، رایج است.

70 Moman Chetāmānī

۷۱ مومن چِتّامنی در تعدادی نسخه خطی و نیز اثر چاپی موجود است. رجوع کنید به نمایه‌های این آثار:

Ali Sultaan Ali Asani, *The Harvard Collection of Ismaili Literature in Indic Languages: A Descriptive Catalog and Finding Aid* (Boston: G. K. Hall, 1992); Zawahir Moir, *A Catalogue of the Khojki MSS in the Library of the Ismaili Institute* (London: unpublished typescript, 1985); و Zawahir Nooraly, *Catalogue of Khojki Manuscripts in the Collection of the Ismailia Association for Pakistan (Draft Copy)* (Karachi: Ismailia Association for Pakistan, unpublished typescript, 1971).

72 *Bhagavat Gīta*

73 *Kṛṣṇa*

74 *Arjuṇa*

75 *Vāras 'Īsā*

76 *Dhuā vakhat trejī tathā ārañ (2) sãñjñā choghadrā (5) dhuā (7) tathā chhelo nñdho (10) mo avatār*, 12th ed. (Mumbai: n.p., 1942 VS/1998); and *Pīr Sadaradrñ Sūhebe racheñ asal duā*, 12th ed. (Mumbai: Mī. V.N. Hudā for Ismailia Association, 1948).

محتمل است که این فرد یا عیسایهای داوود یا عیسایهای نانجی بوده باشد که به ترتیب شاهدان شماره یک و دو در کمیسیون بهونگر برای پرونده آقاخان بودند. بنگرید به:

*The Hon'ble Mr. Justice Russell in the Aga Khan Case heard in the High Court of Bombay from 3rd February to 7th August 1908 (Judgement delivered September 1, 1908)* (Bombay: Times Press, 1908), 38.

77 *Ramjībhāī*

78 *Maganlāl*

79 *Jeṭhālāl*

۸۰ آنان در مجالس خود مرتباً دعا و گنان‌ها را با همدیگر می‌خواندند. با گذشت زمان، نحوه عمل سنتی امام‌شاهی خود به مراسمی مهم با عنوان گهت پات (ghaṭ-pāt) را اصلاح کردند تا با اجرای اسماعیلیه تطبیق یابند و انجام دیگر آیین‌های اسماعیلی را نیز بدان افزودند. مقاله زیر از عظیم نانجی:

Azim Nanji, "Ritual and Symbolic Aspects of Islam in African Contexts," in *Islam in Local Contexts*, ed. Richard C. Martin (Leiden: E. J. Brill, 1982), 102-9

اثری سطحی در باب مراسم گهت پات است. جزئیات بیشتری را می‌توان یافت در:

Parin Aziz Dossa, "Ritual and Daily Life: Transmission and Interpretation of the Ismaili Tradition in Vancouver" (PhD diss., University of British Columbia, 1985); Hasan Nazarali, *A Brief Outline of Ismaili Rites, Rituals, Ceremonies and Festivals* (Edmonton: n.d.); and Kamāl al-Dīn and Kamāl al-Dīn, *Manāsik Majālis wa-Tasbīḥāt*, 101-3.

81 *Raṇchhoḍdās Kuberdās*

82 *Dhuḍā Oghā*

83 *Maganlāl*

84 *VanārasIdās Maganlāl*

85 Mukhī Budhardās

86 Khīmālāl

87 Narmadāshaṅkar

۸۸ آخرین مورد شاید همان وارث عیسی که پیشتر ذکر شد، باشد. واژه انگلیسی «مشنری» عموماً برای اسماعیلیان دانشمندی به کار می‌رفت که در داخل و خارج از جماعت فعالیت‌های تبلیغی انجام می‌دادند. از این منظر، این واژه مشابه اصطلاح دیگری با منشأ سانسکریت بود که زمانی رایج بود: *bhagat* (از واژه سانسکریت *bhakta*). هر دوی این اصطلاحات اکنون عمدتاً در برابر لفظ عربی «واعظ» بلااستفاده شده‌اند. گروه گُپتی‌ها همچنین مرتباً با مشنری علی‌بهای بابوانی که در اصل عضوی از جماعت مومنانی (متمایز از خوچه) جوناگره (گیر) بود، ملاقات می‌کردند. وی در جایگاه یک مومنا، وابستگی تاریخی گُپتی‌ها به سید امام‌شاه پیرانه را عنوان می‌داشت. او برای کار به بهاونگر نقل مکان کرده بود. این مشنری به تقوا و تألیف کتاب *Allāh nā Rasulo* (پیامبران خدا) شهرت داشت (ر.).

89 ā kharo sā heb chhe

90 Jīvābhāī Motīrām

91 Limdi

92 *sirbandī*93 *tan, man, dhan*

۹۴ آیین سربندی در نوشته

*The Hon'ble Mr. Justice Russell in The Aga Khan Case heard in the High Court of Bombay from 3rd February to 7th August 1908 (Judgement delivered 1st September 1908), 41*

این‌گونه توصیف می‌شود: «مراسم دیگری به نام «سربندی» وجود دارد که به معنای تقدیم سر است. در این مراسم، فرد پیرو تمامی دارایی خود را از طریق کمیته بزرگان در جماعتخانه در اختیار امام قرار می‌دهد. اما آنها با بزرگواری او را از جنین قربانی فزون از حدّی معاف می‌کنند، بلکه قیمتی را تعیین می‌کنند که او می‌باید برای بازخرید تمام دارایی خود بپردازد، و این مبلغ به امام پرداخت می‌شود. من خودم همراه با مشاور حقوقی برخی از طرفین به جماعتخانه رفته و تالسفره و سربندی را دیدم. ما روی صندلی‌های جلو یک جایگاه یا تخت بلند نشستیم که آقاخان به هنگام حضور در جماعتخانه روی آن می‌نشاند. سراسر اتاق بزرگ مملو از خوچه‌هایی بود که نشسته بودند و گاه زانو می‌زدند، در اتاق دیگری زنان جماعت به تعداد زیاد جمع شده بودند و مراسم مشابهی را انجام می‌دادند. این منظره بسیار باشکوه بود به دلیل احترام و تکریمی که در تمام مراحل مراسم وجود داشت.»

۹۵ بنگرید به:

Dominique-Sila Khan, *Crossing the Threshold: Understanding Religious Identities in South Asia* (London: I. B. Tauris, 2004), 148; cf. Nānājīānī, *Khojā Vṛttānt*, 231; Nuramahamad, *Isamāīl Momīn*, 135.

96 *shuddhi*

97 G.W. Park

98 Methodist Episcopal Church

99 Nadiad

۱۰۰ جزئیات کامل این رخداد بیان شده است در:

Hardiman, "Purifying the Nation," 47.

101 *bhajans*

102 Anāth Bhajanāvalī

103 Hardiman, "Purifying the Nation," 47.

104 Molesalams

105 Charotar

106 Sardar Naharsinhji Ishvarsinhji

107 "Secret Bombay Presidency Police Abstracts of Intelligence," C.I.D. Office, Mumbai, 1926, 112, 199,

به نقل از منبع پیشین، ص ۵۸-۵۷.

۱۰۸ مضاف بر اظهارات آریا سماجی که بعدها ذکر شد، قراین بیشتری در این باره در میان خوجه‌ها و پیروان امام‌شاه دست‌یافتنی است در:

"Secret Bombay Presidency Police Abstracts of Intelligence," C.I.D. Office, Mumbai, 1926, 128, 250,

به نقل از منبع پیشین، ص ۵۸-۵۷.

۱۰۹ خدابخش طالب (۱۹۲۵-۱۸۹۰) در یک خانوادهٔ سندی در گوادر متولد شد. مادرش، خیری‌بای، یک مشنری صاحب‌نام بود. وی علاوه بر زبان مادری خود سندی، زبان‌های عربی، فارسی و گجراتی را نیز فرا گرفت. برخی جزئیات حیات او در دو اثر محبوب زیر حفظ شده است:

Jāpharālī Abajī Bhalavāñī, *Shahīd Mīshanaṛī Khudā baksh Tū libanī Jīvan Jharamar* (Mumbai: 1983),  
و Mumtaz Ali Tajddin Sadik Ali, *101 Ismaili Heroes: Late 19th Century to Present Age*, vol. 1 (Karachi:  
Islamic Book Publisher, 2003), 265-72.

۱۱۰ نام او به نحو مختصر و بدون ذکر جزئیات ذکر شده در:

Sayarāb Abū Turābī, *Dharmanā Dhvajadhārī* (Mumbai: Divyajñān Prakāshan Mandir, 1981), 150.

۱۱۱ محمد مرادعلی جمعه (۱۹۶۶-۱۸۷۸) از بمبئی، بعدها مدیر مرکز تبلیغ اسماعیلی در آن شهر شد. بنگرید به:

Sadik Ali, *101 Ismaili Heroes*, 318-19.

۱۱۲ اسماعیلیان نیز مانند مسیحیان در امور اجتماعی در میان فقرا فعال بودند، که گاه موجب برانگیختگی خصومت می‌شد. در حدود سال ۱۹۲۱ یتیم‌خانه‌ای به نام نککنگ آشرم، که خدابخش طالب با آن ارتباط داشت، در روستای آند افتتاح شد. یتیمان آنجا به عنوان افراد اسماعیلی تربیت می‌شدند. با این حال، در نتیجهٔ این اقدام به قتل، فعالیت‌های یتیم‌خانه به شدت محدود شد. بنگرید به: همان، ۲۷۲-۲۶۵.

۱۱۳ در این رابطه، به مفصل‌ترین گزارش از گُپتی‌های سورت، سلطان‌علی محمد، بنگرید:

Sultanali Mohamed, "Heroes of Surat," *Jāgrīti* (1956).

به همین ترتیب، شهادت وارث آمیچند موکی پیندی‌داس، زمیندار بزرگ گُپتی از اهالی پنجاب، در پروندهٔ آقاخان در ۲۸ جولای ۱۹۰۸، در این زمینه قابل توجه است. او توضیح داد که سی و پنج عبادتگاه گُپتی در پنجاب وجود دارد و گنان‌ها در تمامی آنها خوانده می‌شود. وی همچنین جزئیات ملاقات خود با امام را در امریتسر در سال ۱۸۹۷م تشریح کرد که در آن زمان، امام گزارش-هایی را که او تهیه کرده بود و جزئیات امور جماعت را شرح می‌داد، بررسی کرد. در بازجویی متقابل، وی همچنین توضیح داد که برای جماعت ممکن نبود تا برخی از اعمال اسلامی را اقتباس کنند، زیرا در صورت انجام این کار، تکفیر و طرد می‌شدند. بنگرید به:

*Nā madār Āgā khān sāmno Mukadamo: sane 1905 no mukadamo nambar 729, 277-82.*

## 114 Paṇḍit Rādhākṛṣṇa

۱۱۵ به نقل از:

Ibrāhīm Jūsab Vartejī, *Āgākhānī Khudāīno Jhaḷkāṭ yāne (Shamshī) Ismāīlyā Phirakāno Bhed* (Mumbai: Mukhtār Nānjī for the Isamāīlī Sāhitya Uttejak Man.d.al., 1919), 112.

## 116 Paṇḍit Ānandaprīyajī

117 Paṇḍit Ānandapriyājī, "Gujarātamāṅ Hindū Sabhā," *Yugadharmā* 4, no. 5 (1980 VS/1924): 351-52. به نقل از Achyut Yagnik and Suchitra Sheth, *The Shaping of Modern Gujarat: Plurality, Hindutva and Beyond* (New Delhi: Penguin, 2005), 214.

118 *My Sound Advice*

## 119 Ibrāhīm Vartejī

## 120 Nānālāl Hardevashrām

## 121 Chandravidyā

۱۲۲ از مرحوم واعظ ابوعلی ای. عزیز از ونکوور کانادا، که خود اصالتاً از خانواده‌ای گُپتی در پنجاب بود، بابت در اختیار نهادن این اطلاعات سپاسگزارم.

## 123 Kathiawad

## 124 Vaḍhvāṇ

۱۲۵ به نقل از:

Hudā, Asatya, 172;

همچنین، بنگرید به:

N. M. Budhavāṇī, *Ismāīlī Khojā Māti upar Bhayaṅkar Ārop* (Dhorājī: Kāṭhiyāvāḍ Sāhitya Prachārak Maṇḍal, 1922); Valīmahamad Nānajī Hudā, *Lokono Khoḷo Vahem ane Khojā Komanī Nirdoshatā* (Dhorājī: Kāṭhiyāvāḍ Sāhitya Prachārak Maṇḍal, 1922).

متن اصلی صورت جلسه‌ها از طریق ورلدکت یا دیگر موتورهای جستجوی اصلی کتابخانه کاتالوگ‌های متحد دست‌یافتنی نیست. همکارم، سمیرا شیخ، بزرگوارانه موجودی‌های کتابخانه بریتانیا را برایم بررسی کرد، اما سوابق مجمع سال ۱۹۲۲ در دسترس نبود.

126 *mantras*

۱۲۷ این عبارت در آثار متعددی ضبط شده است، از جمله:

Koṅṭrākṭar, *Pīrāṇā* – "*Satpanth*" nī Pol, 374-462; *Pūjā vidhi tathā Mān* (Ahmedabad: Ācharya Shrī Kākā Saheb Savajī Rāmājī, 2038 VS/1982); *Satpanthi Yagñā Vidhi*, ed., Saiyad Shamsaddīn Bāvā Sāheb, 4th ed. (Ahmedabad: Pīrāṇā Gurukul. Ajoykeshan Ṭraṣṭ, 2048 VS/1992).

اثر متأخرتر

*Atharvavedīy Satapanth Yajñavidhi*, 3rd ed. (Pīrāṇā: Satapanth Sevā Prakāshan Samiti, 2053 VS/1996)

تمامی ارجاعات قرآنی را از متن حذف کرده است، حال آن‌که

Saiyad Kāsim-alī Durvesh-alī Erāki Alahusenī, *Satpanth Shāstra yane Mokshagaīno Sācho Mārg* (Pīrāñā: Paṭel Lāḷajībhāi Nāñajībhāi, 2010 VS/1954), 194-270

لفظ «اوم» را حذف کرده است. نیز، بنگرید به:

"Kanbis," 2849; cf. Māstar, *Mahāgujarātānā Musalamāno*, 325.

128 Bījpanthīs

129 Shaivas

130 Vallabhāchāryas

131 Swāmīnārāyaṇs

132 Kabīrpanthīs

133 Andhārīā

134 Khatrī Kāchhīyās

135 Matīyā Kaṇbīs

۱۳۶ برای مثال، بنگرید به:

Sayyid Imāmshāh, *Janatpurī*, 2nd ed. (Mumbai: Mukhi Laljibhai Devraj, Dhī Khojā Siñdhī chhāpakhānum, 1976 VS/1920 CE),

که در آن، پیر مورد احترام و پشتیبان جماعت سفر خود را ضبط می‌کند.

۱۳۷ بچوبهای توضیح داد که از آن پس، دسونند یا ده یک خاندانش، که پیشتر از طریق پوشان به درگاه امام‌شاه در پیرانه فرستاده می‌شد، اکنون برای امام اسماعیلی ارسال می‌گشت (ب).

138 Motīlāl

۱۳۹ این موتی لال ظاهراً با آن که پیشتر به وی اشاره شد، متفاوت است.

140 Hemālāl

141 Prabhudās, دایی و نارسای داس

۱۴۲ همچنان که از عنوان موکی برمی‌آید، موکی بودهر یکی از کارگزاران ارشد جماعت امام‌شاهی بود. او پدر همسر کالی‌داس، یکی از مصاحبه‌شوندگانم، بود.

۱۴۳ خط رمزی خواجه سندی، یکی دیگر از آلات تقیه، مورد بحث قرار گرفته در:

Ali Sultaan Ali Asani, "The Khojki Script: A Legacy of Ismaili Islam in the Indo-Pakistan Subcontinent," *Journal of the American Oriental Society* 107, no. 3 (1987): 439-49; Virani, Shafique N. "Khawājah Sindhi (Khojki): Its Name, Manuscripts and Origin." Chap. 11. *In Texts, Scribes and Transmission: Manuscript Cultures of the Ismaili Communities and Beyond*. Edited by Wafi A. Momin, 275-301. London: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2022. <https://doi.org/10.5040/9780755645411.ch-011>.

144 *Gavahare Rahemat yāne Rahematanā Moī: Maolānā Hājar Imāmanā Mubārak Pharamāno 1933 thī 1940* (Mumbai: n.p., ca. 1940), 172.

145 Paramāṇanddās

146 Shaṅkar

۱۴۷ بنابراین، هنگامی که مشنری اسماعیلی «علی‌بهای دایا» به نزد گُپتی‌های بهاونگر رفت، به او اطمینان دادند که آنان نیازی به «تغییر دین» ندارند و در حقیقت، خودشان در فرآیند تبلیغ برای جذب دیگران هستند (ک.د.). در جریان دیدار امام (پدهرامانی) در داکا، علی‌بهای دایا گزارشی از وضعیت جماعت گُپتی هند ارائه کرد. بر اساس یافته‌های این گزارش، امام فرمان چندین اصلاح را در اعمال جماعت گُپتی در بهروچ و احمدآباد صادر نمود، از جمله تغییر شماری از نام‌های شخصی. با این حال، جماعت بهاونگر اجازه داشت همچون سابق استمرار یابد (ک.د.).

148 *dhotī-wāḷā mishnarī*

149 Bābubhāī Manjī

150 Khambhāt

151 Andhārīyā Kāchhīyā Jñātinī Vāḍī

152 Sayyid Aḥmad alī Bāwā Khākī

۱۵۳ گفته می‌شود که در این مراسم سید ستک‌بهای نیز حضور داشته است.

154 Āmbā Chok

155 Jñānchandbhāī

156 Chāndubhāī Mukhī

157 Budharbhāī Khoḍīdās

158 Maṇīlāl Khoḍīdās

۱۵۹ نکته شایان توجه این است که از بدو تأسیس این جماعتخانه تا سال ۱۹۷۲، جملگی نذورات و مکاتبات با امام به نحو مستقیم بوده و نه از طریق ساختار مؤسساتی جماعت اصلی.

در باب اهمیت دینی نوروز در میان اسماعیلیان، بنگرید به: 160

Virani, Shafique N. "Spring's Equinox: Nawrūz in Ismaili Thought." Chap. 18. *In Intellectual Interactions in the Islamic World: The Ismaili Thread*. Edited by Orkhan Mir-Kasimov, 453-481. London: I.B. Tauris in association with Institute of Ismaili Studies, 2020. <https://doi.org/10.5040/9781838604899.ch-018>.

ترجمه فارسی این اثر: ویرانی، شفیق نزارعلی، «تمثیلات نوروز و اعتدال بهاری در اندیشه اسماعیلیه» در *دوفصلنامه جاویدان خرد* (۲۱)، ترجمه صدیقه کاردان، شماره ۴۵، صص ۱۷۲-۱۵۱.

کالی‌داس بهگت ملاقات واعظ محبوب، «علی‌بهای نانجی» (متوفی ۱۹۷۸) را در زمانی که کامریای جماعت گُپتی بود، به یاد می‌آورد. مؤسسات بمبئی به واعظ اجازه داده بودند فقط دو روز در بهاونگر بماند، یک روز برای جماعت اصلی و یک روز برای جماعت گُپتی. اما موکی کالی‌داس، پرمانندداس، از کامریا خواست تا برای درخواست تمدید اقامت واعظ تلگرافی به بمبئی بفرستند. این درخواست پذیرفته شد و علی‌بهای نانجی توانست هشت روز با جماعت گُپتی بماند.

161 *Joyā Raḷīyā maṇā Dēsh*

162 Jāgṛti

163 Mohamed, "Heroes of Surat."

164 Savjī Kākā

۱۶۵ در باب نهاد کاکا در پیرانه، بنگرید به:

Khan and Moir, "Coexistence," passim.

۱۶۶ مصاحبه‌شونده‌ام نسخه‌ای از این کتاب را نداشت و نمی‌توانست سال دقیق حادثه را به خاطر آورد، اما به من اطمینان داد که «به‌طور مشخص آن را به یاد دارم»، زیرا کَلّ ماجرا در طول زندگی اش رخ داده بود. تاریخ مرگ در اثر زیر، سال ۱۹۸۶ ثبت شده است:

Moir and Khan, "New Light," 231.

167 *shmathāṇ yā trā*

168 *Rām bolo Rām*

169 *Jai Nakalaṅk*

170 *mūl jamā 'at*

۱۷۱ در خصوص ارتباطات اولیه میان مراکز اصلی اسماعیلیه در ایران و مریدانشان در اوج و مولتان، بنگرید به:

Virani, Shafīque N. "The Right Path: A Post-Mongol Persian Ismaili Treatise." In *Journal of Iranian Studies* 43, no. 2 (April 2010): 197-221. <https://doi.org/10.1080/00210860903541988>, pp. 200, 211, 220.

172 *Mukhī Maskatvālā*

173 *Ṣadr al-Dīn Nāṇāvātī*

۱۷۴ نیز بنگرید به:

G. A. Wieggers, "Moriscos," in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960-2004; CD-ROM v. 1.0).

175 *Washington Times*

176 Rajendra Sachar

177 Shaikh Azizur Rahman, "India's Muslims Adopt Hindu Names," *Washington Times*, August 21, 2007.

178 *Bhagavānalāl Māṅkaḍ*

179 *Madhumālātī*

180 Awadhi

181 *Mīr Sayyid Manjhan Rājgirī*

182 Hanumān

183 King Harīshchandra

184 *Dvāpara yuga*

۱۸۵ در اثر اخیر، خان می‌نویسد: «شاید در ابتدا تعجب‌آور به نظر آید، اما مقصود انگلیسی‌ها از «مسلمانان» تنها کسانی بود که ادعا داشتند تبارشان از کشورهای عربی، ایران یا آسیای مرکزی است. مردمانی که به اسلام تغییر دین داده بودند، در شمار نمی‌آمدند، گرچه از حیث عدد و آمار آشکارا بسیار بیشتر بودند.»

۱۸۶ این امر به نحو جدی مورد بحث قرار گرفته در:

Tony K. Stewart, "Alternate Structures of Authority: Satya Pir on the Frontiers of Bengal," in *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*, ed. David Gilmartin and Bruce B. Lawrence (Gainesville: University Press of Florida, 2000), 22.

ارجاع به سوره ابراهیم، آیه ۴: «ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر به زبان قومش تا (حقایق را) برای آنها آشکار سازد.» ۱۸۷

۱۸۸ بنگرید به:

Françoise Mallison, "La secte ismaélie des nizari ou satpanthi en Inde: Hé té rodoxie hindoue ou musulmane?" in *Ascèse et renoncement en Inde ou la solitude bien ordonnée* (Paris: Editions l'Harmattan, 1992); idem, "Hinduism as Seen by the Nizari Ismaili Missionaries of Western India: The Evidence of the Ginan," in *Hinduism Reconsidered*, ed. Gunther-Dietz Sontheimer and Hermann Kulke (New Delhi: Manohar, 1989), 93-103.

189 Gottschalk, *Beyond Hindu and Muslim*,

در اثر فوق، این موضوع به تفصیل و تطویل مورد بررسی قرار گرفته است.

۱۹۰ لازم به ذکر است که هیچ‌یک از گپتی‌هایی که با آنها صحبت کردم، به صراحت از پوراناها به عنوان منبع این اعتقاد یاد نکردند.

ضرورتی ندارد که آنها واقعاً به این متون مراجعه کرده باشند، زیرا مفهوم ده اوتار در ادبیات بومی گجراتی بسیار شایع است.

۱۹۱ سوره ۶۱، آیه ۶: «و به یاد آورید هنگامی را که عیسی پسر مریم گفت: ای بنی اسرائیل! من فرستاده خدا به سوی شما هستم در حالی که تصدیق‌کننده کتابی که قبل از من فرستاده شده یعنی تورات می‌باشم، و بشارت‌دهنده به رسولی هستم که بعد از من می‌آید، و نام او احمد است.»

۱۹۲ سرشماران بریتانیا در اوایل دهه ۱۹۰۰ ناچار بودند از عبارت «هندو-محمّدی» برای توضیح این واقعیت استفاده کنند. مشکلات ذاتی در استفاده از اصطلاحات «هندو» و «هندوئیسم» به طور گسترده در تحقیقات مورد بحث قرار گرفته، و پرداختن مفصل بدانها ما را از موضوع اصلی مان بسیار دور می‌کند. به اختصار، اثر زیر:

Heinrich von Stietencron, "Hinduism: On the Proper Use of a Deceptive Term," in *Hinduism Reconsidered*, ed. Gü nther D. Sontheimer and Hermann Kulke (Delhi: Manohar, 1989), 11-28,

استدلال می‌کند که، از منظر تاریخی، آنچه امروزه به عنوان «هندوئیسم» می‌شناسیم، چندان پراکنده بوده که نهادهایی همچون ویشنوئیسم و شیوائیسم مقوله‌های بسیار مشروع‌تری برای تحلیل هستند، زیرا با مفاهیم مسیحی یا مسلمان «دین» مطابقت نزدیک‌تری دارند. اثر:

John Stratton Hawley, "Naming Hinduism," *Wilson Quarterly* 15, no. 3 (1991): 20-34,

حتی تا آنجا پیش می‌رود که عنوان می‌کند از آنجا که «هندوئیسم»، به عنوان یک نام، به پیشتر از قرن نوزدهم بازمی‌گردد، موجودیتی که با این اصطلاح تعیین می‌کنیم نیز به همین ترتیب جدید است. استدلال‌های هاوولی جواب داده می‌شوند در:

Wendy Doniger, "Hinduism by Any Other Name," *Wilson Quarterly* 15, no. 4 (1991): 35-41;

همچنین بنگرید به:

Cynthia Keppley Mahmood, "Rethinking Indian Communalism: Culture and Counter-Culture," *Asian Survey* 33, no. 7 (1993): 722-37.

193 Arvind Sharma, "An Indic Contribution Towards an Understanding of the Word "Religion" and the Concept of Religious Freedom," Infinity Foundation, [http://www.infinityfoundation.com/indic\\_colloq/papers/paper\\_sharma2.pdf](http://www.infinityfoundation.com/indic_colloq/papers/paper_sharma2.pdf).

194 Diwali

195 ActionAid India

196 *jāti*

197 *varaṇa*

198 *gotra*

199 *jñāti*

۲۰۰ وقایع‌نگاران ایرانی نیز تمایل داشتند تا مردمان مختلف هند را بر اساس منشأ نژادی، اجدادی یا سرزمینی طبقه‌بندی کنند، تا بر پایه دین آنها. بنگرید به:

Z. U. Malik, "The Core and the Periphery: A Contribution to the Debate on the Eighteenth Century," *Social Scientist* 18, no. 11-12 (1990): 22.

201 *mandir*

202 *dharmashāḷā*

۲۰۳ به نقل از: «فصل‌المقال» در: محمدعابد الجابری، *ابن رشد: سيرة وفکر* (بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۹۸)، ص ۲۷۱.

۲۰۴ به نقل از:

Bernard Lewis, *The Origins of Ismailism: A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate* (New York: AMS Press, 1975), 94.

هنوز در باب منشأ اسماعیلی *رسائل اخوان الصفا* بحث‌هایی در پژوهش‌های آکادمیک وجود دارد، اما برای اهداف ما این اهمیت چندانی ندارد، زیرا اگر خارج از جماعت اسماعیلی سرچشمه گرفته باشد، پذیرش کامل آن در محیط‌های اسماعیلی تنها به اثبات بیشتر این موضوع کمک می‌کند.

205 *Rules of the Shia Imami Ismailia Missions of Bombay 1922/Shīā Imāmī Isamā'īlā Mīshans oph Bombe nā Kā'yadāo 1922* (Bombay: Ismailbhai Virji Madhani, 1922), 41 (English), 32-33 (Gujarati),

شایان ذکر است، در این سند، مسئولیت فعالیت در گجرات به یک اسماعیلی گپتی به نام کالی داس ساکلچند، که به قاسم‌علی صالح محمد نیز معروف بود، واگذار شد. بنگرید به: همان، ۲۶ (انگلیسی) / ۲۰ (گجراتی).

۲۰۶ از کتاب *تعلیم دین‌الدروز*، به نقل از:

Layish, "Taqiyya," 251.

### کتاب‌نامه

ابن بابویه، ابو جعفر محمد (۱۹۷۰). *عیون اخبار الرضا*، ج ۲، نجف: مطبعة الحیدریة.  
اولیاء، نظام‌الدین و سجزی دهلوی، امیرحسین (۱۹۶۶). *فوائد الفؤاد*، تصحیح محمد لطیف ملک، لاهور: ملک سراج‌الدین.

- بهادر، علی محمد خان (۱۹۲۸). مرآت احمدی، تصحیح سید نواب علی، ج ۱، برودا: مؤسسه شرقی.
- بهادر، علی محمد خان (۱۹۶۵). مرآت احمدی ترجمه ام.اف. لوکهندوالا، برودا: مؤسسه شرقی.
- جهان آبادی، کلیم الله (۱۸۸۳). مکتوبات کلیمی، تصحیح محمدقاسم صاحب کلیمی، دهلی: مطبع یوسفی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۹۵۷-۱۹۵۴). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، بیروت.
- طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد، حسن محمود کاتب (۲۰۰۵). روضه تسلیم، تصحیح و ترجمه سید جلال بدخشانی، لندن: آی.بی.توریس.
- قاضی النعمان، ابوحنیفه بن محمد (۱۹۷۲-۱۹۶۷). تأویل الدعائم، تصحیح محمد حسن الاعظمی، جلد ۳، قاهره: دارالمعارف؛ تجدید چاپ: بیروت: دارالثقافة.
- قمی، ابوجعفر محمد بن الحسن الصفار (۱۹۶۰). بصائر الدرجات فی فضائل المحمّد، تصحیح محسن کوچه باغی، تبریز [؟]: شرکت چاپ کتاب.
- کمال الدین، علی محمد، زینه کمال الدین (۲۰۰۴). مناسک مجالس و تسیحات، کراچی: چاپ شخصی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۱۵-۱۳۰۵ ش / ۱۹۳۶-۱۹۲۶ م). بحارالانوار، ج ۱۶، تهران: لیتوگراف.
- ویرانی، شفیق نزارعلی (۱۳۹۹). در جستجوی رستگاری: اسماعیلیان پس از حمله مغول. ترجمه زینب فرخی و سوفیا فرخی، تهران: امیرکبیر.
- ویرانی، شفیق نزارعلی (پاییز ۱۴۰۳). «تمثیلات نوروز و اعتدال بهاری در اندیشه اسماعیلیه» در دوفصلنامه جاویدان خرد (۲۱)، ترجمه صدیقه کاردان، شماره ۴۵، صص ۱۷۲-۱۵۱.
- ویرانی، شفیق نزارعلی (تیر ۱۴۰۳). «نجات از تعذیب و تعقیب: اسماعیلیه و تقیه در سده‌های پس از حمله مغول»، فصلنامه پژوهش‌های تاریخی دانشگاه اصفهان (۱۶)، ترجمه صدیقه کاردان و زینب فرخی، شماره ۶۲، صص ۱۱۸-۹۵.
- ویرانی، شفیق نزارعلی (زمستان ۱۴۰۱). «عطر رازیانه‌های سرخ؛ رهبران گمنام اسماعیلی در قرن یازدهم قمری / هفدهم میلادی»، فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام (۱۴)، ترجمه صدیقه کاردان، شماره ۵۵، صص ۱۹۲-۱۴۷.
- ویرانی، شفیق نزارعلی (۱۳۹۹). «نغمه معرفت: بررسی توصیفی سنت گنان اسماعیلیان هند»، ویژه‌نامه شبه قاره، ترجمه زینب فرخی، شماره ۱۱، صص ۲۲۱-۲۴۶.

Abū Turābī, Sayarāb (1981). *Dharmanā Dhvajadhārī*, Mumbai: Divyajñān Prakāshan Mandir.

Alahusenī, Saiyad Kāsim-alī Durvesh-alī Erāki (2010 VS/1954). *Satpanth Shāstra yane Mokshagaṭīno Sācho Mārg*, Pīrāñā: Paṭel Lālañbhāi Nānañbhāi.

- Amir-Moezzi, Mohammad Ali (1994). *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*, trans. David Streight, Albany: State University of New York Press.
- Ānandapriyājī, Paṇḍit (1980 VS/1924). "Gujarātamām Hindū Sabhā," *Yugadharma* 4, no. 5.
- Asani, Ali Sultaan Ali (2002). *Ecstasy and Enlightenment: The Ismaili Devotional Literature of South Asia*, London: I. B. Tauris.
- Asani, Ali Sultaan Ali (1992). *The Harvard Collection of Ismaili Literature in Indic Languages: A Descriptive Catalog and Finding Aid*, Boston: G. K. Hall.
- Asani, Ali Sultaan Ali (1987). "The Khojki Script: A Legacy of Ismaili Islam in the Indo-Pakistan Subcontinent," *Journal of the American Oriental Society* 107, no. 3. pp 439-49.
- Atharvavedīy Satapanth Yajñavidhi* (2053 VS/1996). 3rd ed. Pīrānṇā: Satapanth Sevā Prakāshan Samiti.
- Before Mr. Justice Russel Haji Bibi v. H.H. Sir Sultan Mahomed Shah the Aga Khan* (1908). suit no. 729 of 1905, Bombay Law Reporter, vol. 11.
- Bhalavāṇī, Jāpharālī Abajī (1983). *Shahīd Mīshanaī Khudābaksh Tālibanī Jīvan Jharamar*, Mumbai.
- Bhattacharya, Jogendra Nath (1896). *Hindu Castes and Sects*, Calcutta: Thacker, Spink & Co.
- Budhavāṇī, N. M. (1922). *Ismāīlī Khojā Jñāti upar Bhayaṅkar Ārop*, Dhorājī: Kāṭhiyāvāḍ Sāhitya Prachārak Maṇḍal.
- Burman, B. K. Roy (2004). "Kanbis," in *Encyclopaedia of Indian Tribes and Castes*, New Delhi: Cosmo Publications.
- Calder, Norman (1979). "Judicial Authority in Imāmī Shī'ī Jurisprudence," *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies* 6, no. 2, pp 106-7.
- Campbell, James M., ed. (1990). *Muslim and Parsi Castes and Tribes of Gujarat*, vol. 9, part 2, Hariyana: Vipin Jain for Vintage Books.
- Chaturvedi, Vinayak (2007). *Peasant Pasts: History and Memory in Western India*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Clarke, Lynda G. (2005). "The Rise and Decline of Taqiyya in Twelver Shi'ism," in *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*, ed. Todd Lawson, London: I. B. Tauris, pp 46-63.
- Commissariat, M. S. (1935). *Studies in the History of Gujarat*. Mumbai: Longmans, Green.

- Corbin, Henry (1971). *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques*, 4 vols., Paris: Gallimard.
- Daftary, Farhad (2007). *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press.
- Daragāhavālā, Pīrazādā Sayyad Sadaruddīn (1935). *Tavānīkhe Pīr*, vol. 2, Navasārī: Muslim Gujarat Press.
- Doniger, Wendy (1991). "Hinduism by Any Other Name," *Wilson Quarterly* 15, no. 4, pp 35-41.
- Dossa, Parin Aziz (1985). "Ritual and Daily Life: Transmission and Interpretation of the Ismaili Tradition in Vancouver", PhD diss., University of British Columbia.
- Dupree, Louis (1979). "Further Notes on Taqiyya: Afghanistan," *Journal of the American Oriental Society* 99, no. 4, pp 680-82.
- Emadi, Hafizullah (1998). "The End of Taqiyya: Reaffirming the Religious Identity of Ismailis in Shughnan Badakshan—Political Implications for Afghanistan," *Middle Eastern Studies* 34, no. 3.
- Emadi, Hafizullah (2000). "Praxis of Taqiyya: Perseverance of Pashaye Ismaili Enclave, Nangarhar, Afghanistan," *Central Asian Survey* 19, no. 2, pp 253-64.
- Enthoven, R. E. (1922). *The Tribes and Castes of Bombay*, vol. 2, Bombay: Government Central Press.
- Esmail, Aziz (2002). *A Scent of Sandalwood: Indo-Ismaili Religious Lyrics*, Richmond: Curzon.
- Fyze, Asaf Ali Asghar (1964). *Outlines of Muhammadan Law*, 3rd ed., London: Oxford University Press.
- Gait, E.A. (1987). *Census of India, 1911*, vol. 1, *India, Parts 1 and 2*, New Delhi: Usha Publications.
- Gavahare Rahemat yāne Rahematanā Moī: Maolānā Hājar Imāmanā Mubārak Pharamāno 1933 thī 1940* (ca. 1940), Mumbai: n.p.
- Gilmartin, David, Bruce B. Lawrence (2000). *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*, Gainesville: University Press of Florida.
- Goldziher, Ignaz (1906). "Das Prinzip der taqījja im Islam," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 60, 214.

- Gottschalk, Peter (2000). *Beyond Hindu and Muslim: Multiple Identities in Narratives from British India*, Oxford: Oxford University Press.
- Hājī, Shamsudīn Bandālī (1981). *Joyā Raḷīyāmaṇā Dēsh*, Mumbai: Divyajñān Prakāshan Mandir.
- Hameed ud-Din (1996). "Alī-Moḥammad Khan [sic, Khān] Bahādor, Mīrzā Moḥammad-Ḥasan," in *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, London: Routledge.
- Hardiman, David (2007). "Purifying the Nation: The Arya Samaj in Gujarat 1895-1930," *Indian Economic Social History Review* 44, no. 1.
- Harvey, L. P. (1987). "The Moriscos and the Ḥajj," *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies* 14, no. 1, pp 12-13.
- Hawley, John Stratton (1991). "Naming Hinduism," *Wilson Quarterly* 15, no. 3, pp 20-34.
- Hinds, M. (1960-2004). "Miḥna," in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. Leiden: E. J. Brill; CD-ROM v. 1.
- Hudā, Valīmahamad Nānājī (1922). *Lokono Khoṭo Vahem ane Khojā Komanī Nirdoshatā, Dhorājī: Kāṭhīyāvāḍ Sāhitya Prachārak Maṇḍal*.
- Ibn Bābawayh, Abū Ja'far Muḥammad (1942). *A Shī'ite Creed*, trans. Asaf Ali Asghar Fyze. Calcutta: Oxford University Press.
- Ibrahim, Pir Muhammad (1372/1953). *Masha'ikh Chishti-nu-Jiwan-Charitra*, Author, 348, Bapat Road, Bombay-8.
- Ivanow, Wladimir (1936). "The Sect of Imam Shah in Gujrat," *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society* 12, pp 19-70.
- Kābā, Edaljī Dhanjī (1330 AH/1912). *Khojā Kom nī Tavārīkh* [The history of the Khojas], Amarelī: Dhī Gujarāt eḍ Kāṭhīyāvāḍ Prīnṭīñg Varkas eḍ Ṭāip Phāuḍarī.
- Kassam, Tazim (1995). *Songs of Wisdom and Circles of Dance: Hymns of the Satpanth Ismaili Muslim Saint, Pir Shams*, Albany: State University of New York Press.
- Khakee, Gulshan (1972). "The Dasa Avatara of the Satpanthi Ismailis and the Imam Shahis of Indo-Pakistan", PhD diss., Harvard University.
- Khan, Dominique-Sila (1997). "The Coming of Nikalank Avatar: A Messianic Theme in Some Sectarian Traditions of North-Western India," *Journal of Indian Philosophy* 25, no. 4, pp 401-26.

- Khan, Dominique-Sila (2004). *Crossing the Threshold: Understanding Religious Identities in South Asia*, London: I. B. Tauris.
- Khan, Dominique-Sila (2003). "Diverting the Ganges: The Nizari Ismaili Model of Conversion in South Asia," in *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, and Meanings*, ed. Rowena Robinson and Sathianathan Clarke, Delhi: Oxford University Press, pp 32, 45.
- Khan, Dominique-Sila (2002). "The Graves of History or the Metaphor of the Hidden Pir," in *Culture, Communities and Change*, ed. Varsha Joshi, Jaipur: Rawat Publications, pp 167-68.
- Khan, Dominique-Sila (2004). "Liminality and Legality: A Contemporary Debate among the Imamshahis of Gujarat," in *Lived Islam in South Asia: Adaptation, Accommodation and Conflict*, ed. Imtiaz Ahmad and Helmut Reifeld, Delhi: Social Science Press.
- Khan, Dominique-Sila (2003). "The Mahdi of Panna: A Short History of the Pranamis (Part II)," *Indian Journal of Secularism* 7, no. 1.
- Khan, Dominique-Sila (2010). "New Light on the Satpanthi Imamshahis of Pirana," *South Asia: Journal of South Asian Studies* 33, no. 2, pp 210-34.
- Khan, Dominique-Sila and Zawahir Moir (1999). "Coexistence and Communalism: The Shrine of Pirana in Gujarat," *Journal of South Asian Studies* 22, pp 133-54.
- Kohlberg, Etan (1975). "Some Imāmī-Shī'a Views on Taqiyya," *Journal of the American Oriental Society* 95, pp 395-402.
- Kohlberg, Etan (1995). "Taqiyya in Shī'i Theology and Religion," in *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, ed. H. G. Kippenberg and G. G. Stroumsa, Leiden: E. J. Brill, pp 345-80.
- Konṭrākṭar, Paṭel Nārāyaṇjī Rāmjībhāī (1926). *Ṕrāṇā* - "Satpanth" nī *Pol ane Satya no Prakāsh*, vol. 1, Ahmadābād: n.p.
- Layish, Aharon (1985). "Taqiyya among the Druzes," *Asian and African Studies* 19, no. 3, pp 245-81.
- Lewis, Bernard (1975). *The Origins of Ismailism: A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*, New York: AMS Press.
- Mahmood, Cynthia Keppley (1993). "Rethinking Indian Communalism: Culture and Counter-Culture," *Asian Survey* 33, no. 7, pp 722-37.

- Mallison, Françoise (1991). "Les Chants Garabi de Pir Shams," in *Litté ratures Mé dievales de l'Inde du Nord*, ed. Françoise Mallison, Paris: École Française d'Extré me-Orient.
- Mallison, Françoise (1991). "Pir Shams and his Garabi Songs," in *On Becoming an Indian Muslim: French Essays on Aspects of Syncretism*, ed. M. Waseem (Delhi: Oxford University Press, pp 180-207.
- Majmudar, M. R. (1965). *Cultural History of Gujarat*, Bombay: Popular Prakashan.
- Mallison, Françoise (1992). "La secte ismaé lienne des nizari ou satpanthi en Inde: Hé té rodoxie hindoue ou musulmane?" in *Ascè se et renoncement en Inde ou la solitude bien ordonné e*, Paris: Editions l'Harmattan.
- Mallison, Françoise (1989). "Hinduism as Seen by the Nizari Ismaili Missionaries of Western India: The Evidence of the Ginan," in *Hinduism Reconsidered*, ed. Gunther-Dietz Sontheimer and Hermann Kulke, New Delhi: Manohar, pp 93-103.
- Māñkaḍ, Bhagavānalāl La. (2004 VS/1948). *Kāṭhiyā vāḍanā Mumanā*, Ahmedabad: Gujarāt Vidhyāsabhā.
- Māstar, Karīm Mahamad (2025 VS/1969). *Mahāgujarātānā Musalamāno*, Vaḍodarā: Mahārājā Sayājīrāv Vishvavidhyālay.
- McEoin, Denis (1984). "Aspects of Militancy and Quietism in Imami Shi'ism," *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies* 11, no. 1, pp 19-20.
- Misra, Satish C. (1964). *Muslim Communities in Gujarat*, New York: Asia Publishing House.
- Moir, Zawahir (1985). *A Catalogue of the Khojki MSS in the Library of the Ismaili Institute*, London: unpublished typescript.
- Morris, H. S. (1968). *The Indians in Uganda: Caste and Sect in a Plural Society*, London: Weidenfeld & Nicolson.
- Morris, James Winston (1987). "Taqīyah," in *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York: Macmillan, pp 336-37.
- Nāmadār Āgākhān sāmēno Mukadamo: Sane 1905 no mukadamo nambar 729* (1905). Bombay High Court.
- Nānajīāñī, Sachedīnā (1892). *Khojā Vr̄ttānt*, Ahmadabad: Samasher Bāhādur Press.
- Nanji, Azim (1982). "Ritual and Symbolic Aspects of Islam in African Contexts," in *Islam in Local Contexts*, ed. Richard C. Martin, Leiden: E. J. Brill, pp 102-9.

- Nanji, Azim (1978). *The Nizārī Ismā'īlī Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*, Delmar, N.Y.: Caravan Books.
- Nānjī, Hudā Valībhāī (1927). *Asatya Ārop yāne Khojā Jñātinuṃ Gaurav*. Dhorājī: En. Em. Budhawāṇī.
- Nawas, John A. (1992). *al-Ma'mūn: Miḥna and Caliphate*, Nijmegen: Katholieke Universiteit.
- Nazarali, Hasan (n.d). *A Brief Outline of Ismaili Rites, Rituals, Ceremonies and Festivals*, Edmonton.
- Nizām al-Dīn Awliyā' (1991). *Morals for the Heart: Conversations of Shaykh Nizam ad-Din Awliya recorded by Amir Hasan Sijzi*, trans. Bruce B. Lawrence, New York: Paulist Press.
- Nooraly, Zawahir (1971). *Catalogue of Khojki Manuscripts in the Collection of the Ismailia Association for Pakistan (Draft Copy)*, Karachi: Ismailia Association for Pakistan, unpublished typescript.
- Nuramahamad, Momīn Mīyāṃ jī (1936). *Isamā'īlī Momīn Komano Iūhās*, Mumbai: Rāmachandra Vāman Mahājjan.
- Pearson, M. N. (1976). *Merchants and Rulers in Gujarat: The Response to the Portuguese in the Sixteenth Century*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Ismailia Association.
- Pūjā vidhi tathā Jñān*, Ahmedabad: Ācharya Shrī Kākā Saheb Savajī Rāmājī, 2038 VS/1982.
- Rājgirī, Mīr Sayyid Manjhan Shaṭṭārī (2000). *Madhumālatī*, trans. Aditya Behl and Simon Weightman, Oxford: Oxford University Press.
- Reader, Ian (1991). *Religion in Contemporary Japan*, London: Macmillan.
- Reckendorf, H. (1960-2004). "Ammār b. Yāsir," in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. Leiden: E. J. Brill.
- Rules of the Shia Imami Ismailia Missions of Bombay 1922/Shī'ā Imāmī Isamā'īlī Mīshans oph Bombe nā Kāyadāo 1922* (1922). Bombay: Ismailbhai Virji Madhani, p 41 (English), pp 32-33 (Gujarati).
- Sadik Ali, Mumtaz Ali Tajddin (2003). *101 Ismaili Heroes: Late 19th Century to Present Age*, vol. 1, Karachi: Islamic Book Publisher.

- Satpanthi Yagñā Vidhi* (2048 VS/1992). ed., Saiyad Shamsaddīn Bāvā Sāheb, 4th ed., Ahmedabad: Pīrāṇā Gurukul. Ajyukeshan Ṭraṣṭ.
- Sayyid Imāmshāh (1976 VS/1920 CE). *Janatpurī*, 2nd ed., Mumbai: Mukhi Laljibhai Devraj, Dhī Khojā Siñdhī chhāpakhānum.
- Shackle, Christopher, and Zawahir Moir (1992). *Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction to the Gīnans*, London: School of Oriental and African Studies, University of London.
- Shah, A. M. (1982). "Division and Hierarchy: An Overview of Caste in Gujarat," *Contributions to Indian Sociology*, n.s., 16, no. 1, pp 1-33.
- Shah, A. M. and R. G. Shroff (1958). "The Vahivancha Barots of Gujarat: A Caste of Genealogists and Mythographers," *Journal of American Folklore* 71.
- Shaikh Azizur Rahman (August 21, 2007). "India's Muslims Adopt Hindu Names," *Washington Times*,
- Sharma, Arvind, "An Indic Contribution Towards an Understanding of the Word "Religion" and the Concept of Religious Freedom," Infinity Foundation.
- Singh, K. S., ed. (1998). *India's Communities: H-M*, vol. 5 of *People of India*, Delhi: Anthropological Survey of India and Oxford University Press.
- Singh, K. S., ed (2003). ed., *Gujarat*, vol. 22, part 2 of *People of India*, Delhi: Anthropological Survey of Indian and Ramdas Bhatkal for Popular Prakashan.
- Steigerwald, Diane (1988). "La dissimulation (taqiyya) de la foi dans le Shi'isme Ismaelien," *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 27, pp 39-59.
- Stewart, Tony K. (2000). "Alternate Structures of Authority: Satya Pir on the Frontiers of Bengal," in *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*, ed. David Gilmartin and Bruce B. Lawrence, Gainesville: University Press of Florida.
- Stietencron, Heinrich von (1989). "Hinduism: On the Proper Use of a Deceptive Term," in *Hinduism Reconsidered*, ed. Günther D. Sontheimer and Hermann Kulke, Delhi: Manohar, pp 11-28.
- Strothmann, R., M. Djebli (1960-2004). "Taḳīyya," in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. Leiden: E. J. Brill.
- Tambs-Lyche, Harald (1980). *London Patidars: A Case Study in Urban Ethnicity*, London: Routledge.

Tambs-Lyche, Harald (2002). "Kolī, Rajput, Kanbī, Paṭṭidār," in *Tribus et Basses Castes: Ré sistance et autonomie dans la société Indienne*, ed. M. Carrin and C. Jaffrelot, Paris: Éditions de l'é cole des hautes études en sciences sociales.

*The Hon'ble Mr. Justice Russell in the Aga Khan Case heard in the High Court of Bombay from 3rd February to 7th August 1908 (Judgement delivered September 1, 1908)*, Bombay: Times Press.

Trivedi, Jayprakash M. (1992). *The Social Structure of Patidar Caste in India*, Delhi: Kanishka Publishing House.

Vartejī, Ibrāhīm Jūsab (1919). *Āgākhānī Khudāīno Jhālkāt yāne (Shamshī) Ismāīlīyā Phirakāno Bhed*, Mumbai: Mukhtār Nānjī for the Isamāīlī Sāhitya Uttejak Man.d.al.

Virani, Shafique N. (2007). *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search for Salvation* (New York: Oxford University Press).

Virani, Shafique N. (2018)., "Alamūt, Ismailism and Khwāja Qāsim Tushtarī's Recognizing God." In *Shii Studies Review* 2, no. 1-2, pp 193-227. <https://doi.org/10.1163/24682470-12340021>.

Virani, Shafique N. (2022). "Khwājah Sindhi (Khojki): Its Name, Manuscripts and Origin." Chap. 11. In *Texts, Scribes and Transmission: Manuscript Cultures of the Ismaili Communities and Beyond*. Edited by Wafi A. Momin, 275-301. London: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies. <https://doi.org/10.5040/9780755645411.ch-011>.

Virani, Shafique N. (2020). "Spring's Equinox: Nawrūz in Ismaili Thought." Chap. 18. In *Intellectual Interactions in the Islamic World: The Ismaili Thread*. Edited by Orkhan Mir-Kasimov, 453-481. London: I.B. Tauris in association with Institute of Ismaili Studies.

Virani, Shafique N. (2020). "Surviving Persecution: Ismailism and Taqiyyah after the Mongol Invasions." In *Sufis and their Opponents in the Persianate World*. Edited by Leonard Lewisohn and Reza Tabandeh, 205-236. Irvine, CA: Jordan Center for Persian Studies, University of California, Irvine.

Virani, Shafique N. (2005). "Symphony of Gnosis: A Self-Definition of the Ismaili Ginān Literature," in *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*, ed. Todd Lawson, London: I. B. Tauris.

Virani, Shafique N. (April 2010). "The Right Path: A Post-Mongol Persian Ismaili Treatise." In *Journal of Iranian Studies* 43, no. 2, pp 197-221.

- Virani, Shafique N. (2022). "The Scent of the Scarlet Pimpernels: Ismaili Leaders of the 11th/17th Century." Chap. 3. *In The Renaissance of Shi'i Islam: Facets of Thought and Practice*. Edited by Farhad Daftary and Janis Esots. Shi'i Heritage Series 9, 29-74. London: I.B. Tauris in association with Institute of Ismaili Studies. <https://doi.org/10.5040/9780755649471.ch-003>.
- Virani, Shafique N. (1995). "The Voice of Truth: Life and Works of Sayyid Nūr Muḥammad Shāh, a 15th/16th Century Ismā'īlī Mystic", Master's thesis, McGill University.
- Wiegers, G. A. (1960-2004). "Moriscos," in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden: E. J. Brill.
- Wilkinson, J. C. (1976). "The Ibāḍī Imāma," *Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies* 39, no. 3.
- Yagnik, Achyut, and Suchitra Sheth (2005). *The Shaping of Modern Gujarat: Plurality, Hindutva and Beyond*, New Delhi: Penguin.
- Zaman, Muhammad Qasim (1997). *Religion and Politics under the Early 'Abbāsids: The Emergence of the Proto-Sunnī Elite*, ed. Ulrich Haarmann and Wadad Kadi, Leiden: E. J. Brill.