

خوجه‌های آسیای جنوبی: تعریف فضای خودشان^۱

علی آسانی
ترجمه شهراد شهوند^۲

اشاره

علی آسانی استاد فرهنگ‌ها و زبان‌های هند و مسلمان در دانشگاه هاروارد، نزدیک به ۳۰ سال است که در این دانشگاه به تدریس مطالعات اسلامی و زبان‌ها و ادبیات اردو و هندی، سواحیلی و گجراتی مشغول است. وی ریاست دپارتمان زبان‌ها و تمدن‌های شرق نزدیک دانشگاه هاروارد و همچنین ریاست برنامه مطالعات اسلامی شاهزاده ولید بن طلال را بر عهده دارد و از جمله متفکران مسلمانی است که پس از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ کوشیده تا درک عمومی از اسلام را بهبود بخشد و با آنچه که وی «بی‌سوادی مذهبی» می‌داند مبارزه کند. او نویسنده چندین کتاب و ده‌ها مقاله درباره فرهنگ و تاریخ جوامع مسلمان، به‌ویژه شیعیان اسماعیلی، است.

چکیده

این مقاله به بررسی نحوه تعریف و تغییر هویت‌های جماعت مسلمان خوجه (شیعیان اسماعیلی) در آسیای جنوبی و آفریقا و چگونگی مصالحه آنها بر سر هویت‌های خود در مواجهه با شرایط متغیر سیاسی و کلامی دو قرن اخیر می‌پردازد. داستان این جماعت به‌واسطه نمونه‌هایی از شیوه‌های فرهنگ‌پذیری سنت اسماعیلی خوجه از محیط هندی و همچنین از طریق تأملاتی درباره گفتمان اسلامی واحد منحصربه‌فردتر، که با قطب‌بندی در حال رشد مذهبی-فرقه‌ای در آسیای جنوبی و آفریقای استعماری و پسااستعماری ضرورت یافت، روایت می‌شود.

واژگان کلیدی: آفریقا، آسیای جنوبی، التقاط، دورگه‌بودن.

^۱. Ali S. Asani (2001) "The Khojahs of South Asia: Defining a Space of their Own," Cultural Dynamics, , 13, 155.

^۲. کارشناس ارشد روابط بین‌الملل و پژوهش‌گر فرهنگ و تاریخ جوامع مسلمان آسیای جنوبی.

مقدمه

این مقاله توصیف راه‌هایی است که گروه کوچکی از مسلمانان، یعنی جماعت خوجه، در قرن نوزدهم و بیستم، در پاسخ به عوامل مختلف و پیچیدهٔ درونی و بیرونی برای بازتعریف چند بارهٔ هویت خود در پیش گرفتند. داستان مصالحهٔ جماعت خوجه بر سر هویت خود داستانی رنگارنگ و بعضی اوقات گیج‌کننده است که ماجرای دادگاه‌های هند بریتانیا، قتل و دسیسه چینی، تکفیر و طرد و پول‌های هنگفت را در خود جای داده است. داستان هویت سابقاً چندلایهٔ جماعتی است که دامنهٔ آن با ورود به جهان مدرن، برای تطابق بهتر با فضاهای مناسب، در محیط‌های مذهبی و فرهنگی جدید، محدود شد. این مقاله با مرور گزیدهٔ دو قرن تاریخ خوجه در دو قاره، آسیا و آفریقا، این داستان را روایت خواهد کرد.

خوجه‌ها، در میان جماعات مسلمان آسیای جنوبی، هم از نظر تعداد و هم به لحاظ تاریخ و عقاید مذهبی‌شان اقلیتی متمایز را تشکیل می‌دهند. عموماً معتقدند که خوجه‌ها در اصل از طبقهٔ هندو به نام لوهانا هستند و امروزه بیشتر آنها خود را شیعیان طریقت اسماعیلیه نزاریه می‌دانند. آنها آقاخان را رهبر و مرشد و امام حاضر یا امام زمان خود می‌دانند. به اعتقاد آنها امام که مستقیماً از نسل حضرت فاطمه (س) و حضرت علی (ع) است، صاحب نوعی علم خاص برای تفسیر قرآن و هدایت مقتدرانه آنها در همهٔ امور مذهبی و غیره است. در حال حاضر، آنها معتقدند که آقا خان چهارم، امام چهل و نهم از نسل امام اول، حضرت علی (ع)، است. اعتقاد آنها به هدایت و مرجعیت معصومانهٔ امام حاضر، آقا خان، موجب تمایز اسماعیلیان خوجه از اکثریت مسلمانان می‌شود. مسلمانان دیگر، اغلب با لحنی تحقیرآمیز، خوجه‌ها را به خاطر این اصل اعتقادی‌شان "آقاخانی‌ها" می‌نامند.

اسماعیلیان خوجه، همچون هم‌تایان اسماعیلی خود، در دیگر بخش‌های جهان، به خاطر تأکید بیشتری که بر بُعد باطنی مذهب خود داشته‌اند تا بُعد ظاهری، مورد توجه بوده‌اند. واژگان مذهبی آنها حاوی تعبیری نظیر پیر، مُرشد، مرید، ذکر، جماعت‌خانه و طریقت است که پُر از طنین سنت صوفیانه است و آنها را از فرمول‌بندی‌هایی از اسلام که بر اُرتوپرکسی یا هنجارهای شرع‌پرستانه تأکید دارد، مجزا می‌کند (آسانی، ۱۹۹۱a: ۳۸-۴۱؛ نانجی، ۱۹۷۸: ۱۲۶-۱۲۷). درک خوجه‌ها از اسلام و همچنین برخی از آداب مذهبی آنها شدیداً متأثر از تبار فرهنگی هندی‌شان است. مثلاً تا همین اواخر، درک آنها از مفهوم شیعی امام وابسته به تفسیر اصلاح‌طلبانهٔ مفهوم اوتار در آیین ویشنوپرستی هندویی بود (نانجی، ۱۹۷۸: ۱۱۰-۱۲۰). مخصوصاً اینکه آنها امام علی (ع) را همان اوتار دهم موعود ویشنو و دین اسلام را مکمل ویشنوپرستی می‌دانستند، درست همان طوری که در متن شرق نزدیک، اسلام را حد اعلای یهودیت و مسیحیت معرفی می‌کردند. اعضای جماعت خوجه می‌توانستند با چنین فرمول‌بندی‌هایی خود را هم‌زمان هندوی حقیقی و مسلمان راستین معرفی کنند و چنین نیز می‌کردند. عجیب نیست که نه مسلمانان و نه هندوهای ارتدوکس آنها را هم‌مذهب خود نمی‌دانستند (آسانی، ۱۹۹۱: ۳۴).

دسته‌بندی خوجه‌ها که به راحتی در فضاهای از قبل تعیین شده قرار نمی‌گیرند، همواره دشوار بوده است. برنارد لویس، تاریخدان اسلام، خوجه‌ها را هندوهایی می‌دانست که "بر آنها یک روکش نازک

مسلمانی کشیده‌اند" (گرانام، ۱۹۵۵: ۸). عزیز احمد فقید، دانشمندی که چندین اثر درباره اسلام در آسیای جنوبی دارد، خوجه‌ها را همراه با دیگر فرقه‌های التقاطی بی‌هویت در یک دسته قرار می‌دهد و اعلام می‌کند که جذبه اصلی آنها مثل "رشد قارچ‌وار عجایب مذهبی" بود (احمد، ۱۹۶۴: ۱۵۶) و تا همین اواخر، "نمایش پر زرق و برق و عجیب و غریب هند را رنگین‌تر" می‌کرد (همان: ۱۶۲). همچنین، وی می‌گوید که هندوها و مسلمانان عادی به آنها به چشم "عجایب الهی" می‌نگرند (همان: ۱۶۳). تعجبی ندارد که در قرن نوزدهم و بیستم در هند، مسئله هویت مذهبی اهمیت زیادی پیدا کرد، گروه‌هایی که در بین اسلام و هندوئیسم قرار داشتند مورد هجمه سنگین قرار گرفتند (آسانی، ۱۹۷۸: ۳۱-۳۲). از یک طرف، گروه‌های اصلاح‌طلب مسلمان، همچون فرایضی‌ها و وهابی‌ها، به آن دسته از اعمالی که از هندوئیسم گرفته شده و به نظرشان غیر اسلامی بود، حمله می‌کردند (اسچیمل، ۱۷۸: ۱۹۸۰-۱۸۰)^۱

از طرف دیگر، گروه‌های احیای هندو وارد میدان نبرد شدند و به قصد جذب دوباره پیروان "ناپخته" اسلام به سنت اجدادی هندویی خود، تبلیغات خصمانه‌ای راه انداختند (موجد، ۱۹۶۷: ۵۲۷). خوجه‌ها در اوایل قرن نوزدهم، مدعی هویت‌های چندگانه بودند. زندگی مذهبی آنها "ترکیب منحصر به فردی از رسوم و باورهای هندویی و اسلامی و همچنین شیعی و سنی بود" (ماسلس، ۱۹۷۳: ۶). در عین حال، آنها آشکارا خودشان را طبقه‌ای تجاری می‌دانستند و دیگران هم چنین نگاهی به آنها داشتند. در واقع، شایع است که پیر صدرالدین، واعظ و صوفی قرن پانزدهم، لقب خوجه، به معنای "صاحب و ارباب"، را به خاطر تغییر کیش این گروه به اسلام به آنها اعطا کرد. این‌گونه ادعا می‌شود که این لقب جایگزین لقب اصلی لوهانایی تهاکور یا تهاکار بود که به معنای صاحب و ارباب است و هدف از اعطای آن دادن نوعی شأن طبقاتی به کسانی بود که به تازگی مسلمان شده بودند و در محیطی زندگی می‌کردند که طبقه در تعیین موقعیت اجتماعی و روابط اجتماعی نقش اساسی داشت (دولت بمبئی، ۱۸۹۹: ۳۹). شواهدی از شهر بمبئی، یکی از مراکز مهم اسکان خوجه‌ها، در دست داریم که نشان می‌دهد این جماعت جلسات منظمی برگزار می‌کردند که جاززن خیابانگردی [در محله‌های خوجه‌نشین می‌گشت و] مردان بزرگسال را فرا می‌خواند (ماسلوس، ۱۹۷۳: ۴). در این جلسات، که به قول خوجه‌ای در واقع همانند جلسات طبقات مختلف بود، هر نوع اختلافی، از جمله دعاوی مربوط به ازدواج، به داوری گذاشته می‌شد. اگر جایی از هنجارهای طبقاتی تخطی شده بود، اعضا می‌توانستند رأی به طرد فرد خاطی بدهند. ضیافت‌های شام طبقاتی ویژه‌ای نیز برگزار می‌شد و این طبقه همچون یک مجموعه صنفی اسباب و ظروف آشپزی مخصوص به خود داشت (آمیجی، ۱۹۷۱: ۶۰۷؛ ماسلوس، ۱۹۷۳: ۶).

خوجه‌ها در بسیاری از رسوم اجتماعی تابع هنجارهای سنتی هندی یا هندو بودند؛ مراسم ازدواج آنها همراه با آیین‌ها و تشریفات بی‌شمار دستوری عرف محلی برگزار می‌شد (دولت بمبئی، ۱۸۹۹: ۴۵). همچون طبقات هندو، ازدواج مجدد بیوه‌زن‌های [خوجه] حرام بود (لوخاندوالا، ۱۹۷۱: ۳۸۵-۶). به گفته

^۱ برای بحث مفصل‌تر درباره جنش اصلاح‌طلب بنگال بنگرید به احمد، ۱۹۸۱: ۳۹-۱۰۵.

دانشوری، جماعت خوجه در حیطه حقوق خصوصی، از جمله در موضوع وراثت که به ذکور محدود می‌شد، "در جنبه حقوق عرفی هندو گرفتار آمده بود" (علی، ۱۹۳۷: ۳۵۵).

البته با وجود همه این حرف‌ها، خوجه‌ها مسلمان بودند و در تاریخ تمدن اسلامی پیوستگی جماعات تاجر با اسلام امری غیرمتداول نبود. اما چه نوع مسلمانانی؟ برداشت آنها از اسلام، جریان‌های متعدد و ظاهراً "متناقض" را در هم ادغام می‌کرد. از طرفی، در مراسم آنها در شهر بمبئی، ملای سنی در مسجد حاضر می‌شد و تشریفات تدفین را به‌جا می‌آورد، ضمن اینکه در عروسی‌های آنها، مراسم نکاح رسمی زیر نظر قاضی سنی انجام می‌شد (ماسلوس، ۱۹۷۳: ۷). با این حال، مسلماً خوجه‌ها سنی نبودند، چرا که به حضرت علی (ع) احترام زیادی می‌گذاشتند و در تمامی مراسم سنتی شیعی که در ماه محرم به مناسبت شهادت امام حسین (ع) و دیگر ائمه (علیهم السلام) برگزار می‌شد، شرکت می‌کردند. در واقع، آن دسته از خوجه‌هایی که توانایی مالی داشتند، اموات خود را از بمبئی به کربلا می‌فرستادند تا در جوار آرامگاه حضرت سیدالشهدا، امام حسین (ع)، به خاک بسپارند (انتون، ۱۹۲۲: ۲۲۳-۹). با این حال، خوجه‌ها بر خلاف اغلب دیگر گروه‌های شیعه به امام غایب اعتقاد نداشتند، چرا که امام حاضر داشتند. آنها امامان اسماعیلی مستقر در ایران را در مقام رهبران خود تکریم می‌کردند و مرتباً برای آنها خراج می‌فرستادند. همچنین، خوجه‌ها به زیارت امامان خود می‌رفتند و این بخش از آداب زیارت را مهم‌تر از رفتن به حج می‌دانستند (آرنولد، ۱۸۶۷: ۱۵؛ هولیستر، ۱۹۵۳: ۳۹۰-۲).

آنها نماز سستی را صرفاً هنگام دو عید به‌جا می‌آوردند و در مواقع دیگر نماز سه‌گانه آیینی خودشان را اقامه می‌کردند که به زبان گجراتی بود و چند عبارت فارسی و عربی را نیز شامل می‌شد (علی، ۱۹۳۶: ۶۳-۷). دیگر عبادات آنها نظیر "گهات پات" شبیه مناسک عبادی طبقه لوهاناهای شاکتی‌پانتهی بود (دولت بمبئی، ۱۸۹۹: ۴۸-۹؛ هولیستر، ۱۹۵۳: ۴۸-۹). همچنین، آنها در مراسم مذهبی خود سروده‌های نیایش‌گونه‌ای منسوب به پیران طریقت به نام *جنان‌ها* را تلاوت می‌کردند که به زبان‌های مختلف هندی بود (آسانی، ۱۹۹۱b، ۱۹۹۲؛ شاکل و مور، ۱۹۹۲). با این حال، ادبیات جنان که یکی از ارکان اصلی زندگی عبادتی خوجه‌ها بود، آن قدر مشحون از ارجاع به مفاهیم و اندیشه‌های هندو بود که برخی "هویت ادبی" آن را "غیر اسلامی" اعلام کرده بودند (احمد، ۱۹۶۹: ۲۶). مخصوصاً یکی از جنان‌ها اهمیت بسیاری داشت، چرا که هر روز در هنگام انجام مراسم مذهبی و همچنین در بستر مرگ و در مراسم خاک‌سپاری تلاوت می‌شد (منانت، ۱۹۱۰: ۲۲۴). این همان داس اوتارا یا حلول دهم بود که مفهوم شیعی امام را در چارچوب نظریه اوتار در سنت هندویی ویشنوپرستی معرفی می‌کرد (خاکی، ۱۹۷۲).

نظر به وجود جریان‌های چندگانه در زندگی مذهبی خوجه‌ها، جای شگفتی نیست که سِر بارتل فِرر می‌گوید که مسلمانان ارتدوکس آنها را بدعت‌گذار می‌دانستند و متهم به این می‌کردند که از "بقایای مختلف یک کیش بت‌پرستانه و باطنی" هستند (به نقل از آمیچی، ۱۹۷۱: ۶۰۵). سِر ریچارد برتون در گزارش خود می‌گوید که سنی‌ها آنها را Tundas، به معنی بی‌دست یا چلاق، می‌نامیدند (برتون، ۱۹۷۳: ۲۵۰) و آنها را "از نسل آدم‌های شریر، حتی از نسل خود شیطان" می‌دانستند (برتون، ۱۸۷۲: ۳۳۶). او می-

افزاید که مسلمان سنی همواره “ظن آن را داشت که ظرف این مُلحدان نجس است” (برتون، ۱۹۷۳: ۲۵۰). شواهد آشکاری دال بر اینکه تلقی خوجه‌ها از هویت خودشان چه بوده در دست نداریم، برخی از نوشته‌های آنها نشان می‌دهد که خودشان را گروه پیرو Satpanth یا “راه راست” می‌دانستند که شکل اصلاح‌طلبانه‌ای از ویشنوپرستی هندویی بود و آنها را هندوی راستین و همچنین مسلمان حقیقی می‌کرد و نشان می‌دهد که آنها خود را تابع امام یا مرشد یا پیر معنوی خود که مقیم ایران بود می‌دانستند. بدیهی است که هویت آنها گروه مذهبی تلقی می‌شدند به مرزهای کلامی یا تعلیمی متعارف محدود نمی‌شد. همان‌طور که فیصل دوجی می‌گوید، خوجه‌ها در آن واحد “سبکی ویشنوپرستی، سلسله‌ای صوفیانه و طبقه و صنف تجاری” بودند (دوجی، ۱۹۸۷: ۴۹). در سال ۱۸۴۷ خوجه‌ای برداشت خود را از این وضعیت این‌گونه خلاصه کرده است: “برخی می‌گویند که ما سنی هستیم، برخی می‌گویند شیعه‌ایم. مذهب ما مذهبی جداست” (به نقل از ماسلوس، ۱۹۷۳: ۷).

البته این وضعیت چندان دوام نیاورد و رویدادهای مختلف نیمه دوم قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، در درون این جماعت تغییراتی به وجود آورد و در نهایت آنها را وادار کرد که دست به بازتعریف خود بزنند. مجموعه‌ای از عواملی که موجب آغاز این فرایند شد، بیرونی بود و به استقرار حکومت بریتانیا در هند مربوط می‌شد. آن گونه که پیتر هاردی می‌گوید، “زبان ویژه” این حکومت فرقه‌گرایانه بود و به شیوه‌های مختلف هند را به طور نظام‌مند به ملتی متشکل از جماعتی که در امتداد مرزهای مذهبی تعریف می‌شدند، تبدیل کرده بود (هاردی، ۱۹۷۲: ۱۱۶). سرشماری‌ها و مطالعات قوم‌نگارانه بر نشانه‌های هویتی-مذهبی بیش از دیگر نشانه‌های هویتی تأکید داشتند. شکی نیست که وجود گسترده گروه‌های “هندو-محمدان”، نظیر خوجه‌ها، که هویت مذهبی مشخصی نداشتند، موجب سر در گمی مقامات بریتانیایی می‌شد که از نبود “مسلمانان ناب” افسوس می‌خوردند (کینسوس، ۱۹۰۱: ۱۵۲؛ ۱۹۱۱، ۵۸). همچنین سبک آموزشی و دیگر نهادهای غربی حکومت بریتانیایی موجب نگرانی عمومی نخبگان مسلمان شد و آنها را بر آن داشت تا موضع مشخصی را درباره معنای مسلمانی در این شرایط جدید اعلام کنند (مِت‌کالف، ۱۹۹۵: ۱۹۰-۱۹۱). در طول این فرایند چندین تعریف از هویت اسلامی ارائه شد که در هیچ کدام از آنها، جایی برای هویت‌های مختلط همچون خوجه‌ها وجود نداشت. جماعتی نظیر خوجه‌ها، که “التقاطی” و بنابراین “غیر اسلامی” تلقی می‌شدند، می‌بایستی دریافت خودشان از اسلام را با مفاهیم بنیادین جماعت اکثریت هم‌سو می‌کردند و اعمال مذهبی آنها مطابق با اُرتوپرکسی می‌شد.

دومین مجموعه از عوامل، که بیشتر درونی این جماعت بود، به نقل مکان امام حاضر اسماعیلی، آقا خان اول، در سال ۱۸۴۰ از ایران (در اثر وقوع آشوب سیاسی) به سند و سپس نهایتاً به بمبئی مربوط می‌شود. در آن زمان بمبئی بزرگ‌ترین سکونت‌گاه خوجه‌ها بود. خوجه‌ها پیش از این رهبران خود را تکریم کرده بودند و حتی به طور منظم برای آنها خراج به ایران می‌فرستادند، اما به نظر می‌آید که تا آن زمان در اداره امور خود، از جمله صیانت از دارایی‌هایشان، مستقل‌تر بودند. اینک آقا خان اول با نقل مکان به بمبئی در تلاش بود تا مرجعیت خود را بر جماعت خوجه تثبیت کند. این حرکت موجب بر هم خوردن سلسله

مراتب سنتی خوجه‌ای شد و برخی از اعضای این جماعت به تسلط آقا خان بر دارایی‌های جماعت خوجه و همچنین حق وی به دریافت خراج از آنها اعتراض کردند (هولیستر، ۱۹۵۳: ۳۶۷-۹).

این جماعت، مخصوصاً پس از این که در هویت مذهبی آن تردید به وجود آمد، به نزاع و تکفیر و نفاق افتادند. مخالفان مدعی شدند که خوجه‌ها در اصل سنی هستند (هوارد، ۱۹۰۶: ۶-۱۴). در مقابل، آقا خان از کسانی که به وی وفادار بودند، خواست سندی امضا کنند که به موجب آن متعهد می‌شدند که دست از انجام غسل، ازدواج، تدفین و غیره به شیوه اهل تسنن بردارند و در ملأ عام و به طور کامل به اعتقادات اجدادی شیعی خود عمل کنند. لزومی نداشت که دیگر تقیه کنند، چرا که در حکومت بریتانیایی‌ها عمل به همه مذاهب آزاد بود (آرنولد، ۱۸۶۷: ۱۷). بیشتر خوجه‌ها این سند را امضا کردند، اما مخالفان آقا خان را متهم کردند که به منظور تقویت مرجعیت و ادعای امامت خود بر خوجه‌ها اندیشه‌های بدعت‌گذارانه شیعی را رواج می‌دهد. پس از چندین سال نزاع و قتل یکی از مخالفان، اختلافات به دادگاه عالی بمبئی کشیده شد و این دادگاه وظیفه هولناک تعریف هویت خوجه‌ای را بر عهده گرفت. قاضی بریتانیایی، قاضی آرنولد، طی تصمیم پر طول و تفصیل تاریخی مرجعیت آقاخان را در مقام امام تأیید کرد و به خوجه‌ها هویت حقوقی داد و آنها را این گونه تعریف کرد:

... فرقه‌ای که اجداد آنها در اصل هندو بودند و به اسلام گرویدند و تماماً وفادار به مذهب شیعه امامیه اسماعیلی هستند و همواره مقید به تبعیت معنوی از امام موروثی اسماعیلی بوده‌اند و هنوز هستند (هارت، ۱۹۰۷: ۳۶۳). از آن پس مخالفان به جماعت سنی پیوستند و خودشان را خوجه‌های سنی نامیدند (ساجدیان، ۱۹۹۵: ۴۲۵).

با این حال، اختلاف بر سر کنترل دارایی‌های این جماعت، به‌ویژه اعانه‌های پولی، به پایان نرسیده بود. در سال‌های آغازین قرن بیستم، برخی از اعضای خانواده گسترده آقا خان، که شیعه اثنی عشری ایرانی بودند، مدعی شدند که آقا خان سوم در واقع شیعه اثنی عشری است و آنها نیز در هرگونه خراجی که وی از خوجه‌ها می‌گیرد محق و سهمیم هستند. مخالفان مدعی بودند که آقا خان مذهب جدیدی جعل کرده- است. بار دیگر در سال ۱۹۰۸ قاضی بریتانیایی دادگاه عالی بمبئی که مسئول رسیدگی به پرونده معروف به حاجی بی‌بی بود به مرجعیت آقا خان اعتبار حقوقی داد و دوباره بر هویت مسلمانی اسماعیلیه‌ای خوجه‌ها صحه گذاشت (گزارش حقوقی بمبئی، ۱۹۰۸: ۴۰۹-۹۵). دوباره گروه دیگری از مخالفان جدا شدند و این بار جماعت خوجه‌های اثنی عشری را تشکیل دادند. آقا خان سوم به پیروان خود دستور داد که از شرکت در مراسم شیعی در ماه محرم خودداری کنند، چرا که آنها بر خلاف شیعیان اثنی عشری دارای امام حاضر بودند و دلیلی برای سوگواری وجود نداشت (اسماعیل، ۱۹۷۱: ۲۵۹؛ هولیستر، ۱۹۵۳: ۴۰۹). واضح است که خوجه‌ها در نتیجه انشقاق و به موجب احکام حقوقی، هویتی متمایز از عقاید سنی‌ها و شیعیان اثنی عشری کسب کردند که اساس آن مبتنی بر بیعت از امام اسماعیلی بود (اسماعیل، ۱۹۷۱: ۲۵۳).

ویلفرد کانتول اسمیت یادآور شده که سنت اسلامی بیش از ارتدوکسی بر اُرتوپرکسی، به معنای عمل و مناسک صحیح، تأکید می‌کند (اسمیت، ۱۹۷۷: ۲۰). رفتار بیرونی معیاری به دست می‌دهد که اکثریت با

استفاده از آن اقلیت را می‌سنجد و موجب می‌شود که اقلیت خودش را متفاوت بداند (پاپانک، ۱۹۶۲: ۸۰). بنابراین میزان انطباق با مناسک سنتی اسلامی به نوعی شاخص تبدیل می‌شود که اکثریت سنی با استفاده از آن به قضاوت دربارهٔ سرشت اسلامی گروه‌هایی نظیر خوجه‌ها می‌پردازد. سرشت مختلط مناسک خوجه‌ها و وجود عناصر «هندی» و «هندو» در نوشته‌های مذهبی آنها مشهود بود. به‌علاوه، اعتراض خوجه‌های معاند به مرجعیت آقا خان بیشتر شد. آداب مذهبی خوجه جریانی را به وجود آورده بود که تا حدودی مُسبب تصمیم خروج‌یافتگان به ترک اقلیت مذهبی خود و پیوستن به گروه‌هایی که اعمال آنها به طور کلی بهنجار تلقی می‌شد، بود. آن دسته از خوجه‌هایی که به امامان خود وفادار ماندند در هویت اسلامی اعمال و باورهای سنتی خود همچنان تردید داشتند.

این تردیدها مخصوصاً پس از تجزیهٔ شبه‌قاره و تشکیل پاکستان به‌عنوان کشوری مجزا برای مسلمانان مبرم شد. بحث بر سر ماهیت دولت اسلامی و نحوهٔ ادارهٔ آن در نهایت منجر به طرح مسائلی دربارهٔ هویت مسلمانی شد، به‌ویژه این که گروه‌های دست‌راستی مثل جماعت اسلامی وارد این مباحث شدند. بار دیگر خوجه‌های پاکستان و تا حدود کمتری خوجه‌های هند، می‌بایستی در برابر فشارهای بیرونی عکس‌العمل نشان می‌دادند. آقا خان سوم و چهارم، هر دو فرایندی تدریجی را آغاز کردند که به موجب آن به تعدیل ابعاد از اعمال مذهبی خوجه‌ها می‌پرداختند که ممکن بود باعث برانگیختن دشمنی دیگر مسلمانان شود (همان: ۷۷).

در اینجا به ذکر چند نمونه اکتفا می‌کنم. فرمول‌بندی و ارائهٔ تفسیر اسماعیلیان خوجه از اسلام، مخصوصاً مفهوم حیاتی امامت، بیش از آنکه به موجب اساطیر هندو جنبهٔ غیر تاریخی گرفته باشد، در برههٔ تاریخ اسلام و در چارچوب مفاهیم جهان شمول اسلامی قرار داشت (آسانی، ۱۹۸۷: ۳۷؛ اسماعیل، ۱۹۷۱: ۲۵۴). برنامهٔ آموزشی مدارس دینی عوض شده بود، به طوری که تاریخ اسماعیلیه در چارچوب کلی تحولات اسلام و فلسفه و تعلیمات آن به طلاب آموزش داده می‌شد (پاپانک، ۱۹۶۲: ۸۴)^۱ از آن به بعد، از آیات قرآن و احادیث، متون معتبر تلقی می‌شدند، برای تصدیق مفهوم امامت اسماعیلی استفاده می‌شد. جالب آن که آثاری نظیر داس اوتارا که اسلام را در چارچوب آیین ویشنوپرستی فرمول‌بندی می‌کرد و چندین قرن در مرکز کیش خوجه قرار داشت، دیگر تلاوت نمی‌شد. عناصری که در نوشته‌های عبادتی این جماعت، یعنی در جنان‌ها، هندویی تلقی می‌شد یا کنار گذاشته می‌شد یا جای آنها را به عناصری می‌دادند که هم‌نوایی بیشتری با اسلام داشت (آسانی، ۱۹۹۲: ۱۰۸-۱۰۹). زبان نمازهای یومیّه به طور کامل از بومی گجراتی به عربی کلاسیک تغییر کرد، اما همچنان از نظر شکلی با نماز سنی‌ها یا شیعیان متفاوت بود و آیاتی از قرآن در آن قرائت می‌شد (اسماعیل، ۱۹۷۱: ۲۹۵-۳۰۱). حتی در شیوهٔ نام‌گذاری خوجه‌ها نیز تغییراتی ایجاد شد به طوری که بر روی نسل‌های جوان‌تر، به جای نام‌های سنتی هندی که بازگوکنندهٔ

^۱ از این منظر، تأسیس مؤسسه مطالعات اسماعیلی در لندن در سال ۱۹۷۷ به منظور ایجاد برنامه‌ای آموزشی دینی یکسان و متروقی برای جماعت اسماعیلی در سرتاسر جهان و آموزش و پرورش نیروی انسانی در جهت تدریس و تحقیق دربارهٔ موضوعات اسماعیلی-اسلامی، تلاشی عمده برای متمرکزسازی این فرایند محسوب می‌شود.

طبقه و خاندان آنها بود، بیشتر نام‌های عربی یا ایرانی می‌گذاشتند (همان: ۲۰۹).^۱ فرایند تغییر شیوه نام‌گذاری در هند معاصر، همچنان ادامه دارد و برخی اعضای این جماعت نام خانوادگی «هندویی» خود را با نام‌های عربی جایگزین می‌کنند تا بیشتر شبیه امت اسلامی باشند.

خوجه‌های امروزی با بیشتر این اصلاحات عمل‌گرایانه برخورد کردند. آنها این اصلاحات را در جهت کیشاندن اعتقادشان به راه اسلام ضروری تلقی می‌کنند؛ اسلامی که با وجود همه چیز صلاحیت این را دارد که مؤمنان را بر اساس مقتضیات زمان راهنمایی کند. آنها آن دسته از اعمال هندویی را که در گذشته انجام می‌دادند و اکنون ترک کرده‌اند، نوعی امتیاز برای جذب تازه‌مسلمان‌ها می‌دانند و حالا که به راه اعتقادی اصیل و اسلامی خود بازگشته‌اند دیگر به آن نیازی نیست و به آن ارزشی نمی‌گذارند (پاپانک، ۱۹۶۲: ۷۷). برخی محافل مسلمان با تردید خوجه‌ها را پذیرفته‌اند و در عین حال برخی محافل نیز همچنان به اسلامی بودن هویت آنها ظنن هستند، چرا که آداب مذهبی خوجه‌ها، با وجود اصلاحات بسیاری که در آن انجام شده، هنوز با هنجارهای گروه‌های نومحافظه‌کار سنی نظیر جماعت اسلامی و اهل حدیث انطباق ندارد؛ این گروه‌ها در صددند تا خوجه‌ها را به اسلام مورد نظر خود در آورند.

خوجه‌های پاکستان سیاست نرمش و سازش را انتخاب کرده‌اند (همان: ۱۰۰). به طور کلی، حکومت پاکستان آنها را جماعتی مسلمان می‌داند و قوانینی که بر همه شهروندان مسلمان پاکستانی اعمال می‌شود، درباره آنها نیز صادق است. حکومت در برخی موضوعات، همچون پرداخت زکات، با خوجه‌ها طبق فقه جعفری رفتار می‌کند، اما وضعیت آنها در حوزه حقوق خصوصی هنوز نامعلوم است. خوجه‌ها در برخی مناطق نظیر پنجاب یا ولایت سرحد که تعدادشان اندک است، پیرو فقه سنی حنفی هستند و مراسم ازدواج و تدفین آنها را، در مواقع ضروری، مَلاهای سنی انجام می‌دهند. این اقدامات برای برقراری روابط حسنه با جماعت سنی این مناطق انجام شده‌است (لوخاندالا، ۱۹۷۱: ۳۸۷). با همین نیت، جماعات خوجه شهرهای بزرگ پاکستان، در ظهر روز جمعه، همراه با دیگر گروه‌های مسلمان نماز جمعه برگزار می‌کنند.

سیاست سازش خوجه‌ها متضاد با سیاست یکی دیگر از اقلیت‌های مذهبی پاکستان، یعنی فرقه احمدیه، است که به خاطر موضع ستیزه‌جویانه‌تر خود متحمل رنج فراوان و تکفیر شده‌اند (فریدمن، ۱۹۸۹). خوجه‌ها از طریق برنامه‌های مورد حمایت بنیاد آقا خان که هدف آن ارتقای استانداردهای اجتماعی-اقتصادی و آموزشی و بهداشتی اسماعیلیان و غیر اسماعیلیان است، حسن نیت عمومی را مخصوصاً در مناطق روستایی، به دست آوردند. تردید مسلمانان هند درباره هویت اسلامی خوجه‌ها کمتر شده و شاید این مسئله نشان‌دهنده پذیرش بیشتر آنان است. از طرف دیگر، در هند امروزی، شناسایی خوجه‌های

^۱ رفیع‌الدین احمد از گرایشی مشابه در میان مسلمانان بنگال در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، خبر می‌دهد. «شوق مسلمانی، یعنی هویتی متمایز از هویت بنگالی، حتی در نام‌گذاری افراد نیز تأثیر گذاشته بود. حسب سنت، مسلمانان فقیرتر بنگالی نام‌های محلی داشتند که از نام هندوها قابل تشخیص نبود. از نظر اشراف و مَلاها، این نام‌ها برای مسلمانان نامناسب بود. . . آنها آشکارا به اسامی عربی و ایرانی متمایل بودند. . . به رسم صحیح اسلامی برای نوزادان مسلمان نام‌های مناسب ایرانی-عربی انتخاب می‌کردند و. . . بزرگسالان کمتر خودش‌شان را ترغیب می‌کردند که اسامی بنگالی خود را بردارند و به جای آن اسامی «صحیح» اسلامی بگذارند» (احمد، ۱۹۸۱: ۱۱۲-۱۳).

مسلمان مشکل است. خوجه‌ها که قبلاً به خاطر برخی اعمال مذهبی‌شان هندو تلقی می‌شدند، اکنون مشکلاتی مشابه با دیگر مسلمانان را دارند و اخیراً در بمبئی و مناطق شهری گجرات، قربانی خشونت فرقه‌ای ملی‌گرایان دست راستی هندو شده‌اند. بنابراین، خوجه‌های هند برای اینکه به صراحت مسلمان شناخته شوند، متحمل سخنی‌های زیادی هستند.

در حالی که بخش عمده این مقاله، بر تلاش‌های جماعت خوجه برای روشن کردن هویت مذهبی‌شان در آسیای جنوبی متمرکز است، اشاره هرچند مختصر به اینکه اسماعیلیان خوجه در منطقه دیگری از جهان، یعنی افریقای شرقی، با مسائل هویتی متفاوتی مواجه شده‌اند، حائز اهمیت است. خوجه‌ها به همراه دیگر هندی‌ها از اواسط قرن نوزدهم، در جستجوی فرصت‌های بهتر اقتصادی به افریقای شرقی مهاجرت کردند. ابتدا سلاطین عمان که بر زنگبار و مناطق ساحلی هم‌جوار آن حکومت می‌کردند (گری، ۱۹۶۳: ۲۱۸) و بعدها مقامات آلمانی و بریتانیایی که در آنجا حکومت استعماری تشکیل دادند، مُشوق این مهاجرت‌ها بودند (هالینگزورد، ۱۹۶۰: ۵۲-۹). در اوایل قرن بیستم، خشکسالی شدید و بحران اقتصادی در گجرات و توصیه امامان اسماعیلی موجب افزایش مهاجرت شد، به طوری که در اواسط دهه ۱۹۶۰، جمعیت خوجه‌های اسماعیلی در افریقای شرقی، به بیش از ۵۰ هزار نفر رسید (هالینگزورد، ۱۹۶۰: ۱۳۸؛ والجبی، ۲۹-۳۱).

مهاجران خوجه در موطن جدید افریقایی‌شان، با جامعه‌ای روبرو شدند که در درجه اول، در امتداد مرزهای نژادی به سه گروه افریقایی‌ها، آسیایی‌ها و اروپایی‌ها تقسیم شده بود. سیاست استعماری بریتانیا در افریقای شرقی، مخصوصاً کنیا، به جای فرقه‌گرایی مبتنی بر تبعیض نژادی بود. در این جامعه نژاد اهمیت داشت و همه چیز، از جمله دسترسی به آموزش، بهداشت، زمین و منابع اقتصادی، حرفه‌ها و مشاغل، در امتداد مرزهای نژادی سازماندهی شده بود. این وضعیت بیش از همه به نفع اروپایی‌ها و در درجه دوم به نفع اقلیت دیگر، یعنی آسیایی‌ها یا همان مهاجران شبه‌قاره هند بود. اکثریت افریقایی هم در آخر بودند. البته خوجه‌ها به خاطر تبارشان در دسته آسیایی یا هندی‌ها جا گرفتند. خود آسیایی‌ها هم کاملاً متنوع بودند و بر اساس مذهب و همچنین طبقه به اجزای فرعی تقسیم می‌شدند (بهاراتی، ۱۹۷۲ و چای، ۱۹۶۵). با این حال، تقسیم‌بندی‌های داخلی در تلقی دولت و دیگر گروه‌های نژادی از آنها و نحوه رفتار با آنها تأثیری نداشت. این مسئله برای خوجه‌ها بدین معنا بود که هویت نژادی‌شان به اندازه هویت مذهبی‌شان اهمیت دارد.

آقا خان سوم، رهبر اقلیت آسیایی مستقر در افریقا، عمیقاً دلواپس آینده پیروانش به دلیل تأثیرات ناشی از خاستگاه نژادی آنها در افریقا بود. فرایندهای دوگانه نوسازی و غربی‌سازی جوامع آنها را دست‌خوش تحول کرده بود و در حال تشکیل هویتی بود که بهترین تعبیر برای آن هویت اروپایی-افریقایی است. آقا خان قویاً احساس کرد که اگر پیروان وی بخواهند سکونت دائمی و موفقیت‌آمیزی در افریقا داشته باشند، ایجاد برخی تغییرات، ضمن حفظ هویت متمایز مذهبی، الزامی است (والجبی، ۱۹۷۴).

در نتیجه، برنامه‌ای بلندپروازانه اصلاح اجتماعی و اقتصادی بنیان گذاشت که اسماعیلیان خوجه را به غربی‌شده‌ترین جماعت آسیایی در افریقای شرقی تبدیل کرد (بهاراتی، ۱۹۷۲؛ چای، ۱۹۶۵: ۵۷).

یکی از مؤلفه‌های انقلاب اجتماعی آقا خان، یعنی هندی‌زدایی، تاحدودی جالب توجه است. هدف وی تعدیل برخی مؤلفه‌های هویت هندی یا آسیایی پیروانش بود. آقا خان سوم در خاطرات خود می‌گوید که "حفظ نگرش آسیایی در امور مربوط به زبان و عادات و پوشش موجب پیچیدگی وضعیت اجتماعی آنها می‌شد و بار طاقت‌فرسای بیخودی بر دوش افریقای آینده می‌گذاشت" (آقاخان سوم، ۱۹۵۴: ۱۹۰). در کل هدف سیاست هندی‌زدایی کم اهمیت جلوه دادن خصلت‌های آسیایی و هندی‌زی زندگی مذهبی و دنیایی خوجه‌ها بود (آسانی، ۱۹۹۴: ۲۰-۱؛ سالوادوری، ۱۹۸۳: ۱۷۳).^۱ همچنین یکی از وجوه مهم سیاست هندی‌زدایی تلاش قاطعانه برای هم‌سو کردن خوجه‌ها با دیگر مسلمانان این منطقه، به‌خصوص مسلمانان بومی افریقای، از طریق تأسیس انجمن رفاه مسلمانان/افریقایی شرقی بود. هدف این انجمن ارتقای رشد آموزشی و توسعه اجتماعی مسلمانان افریقای بود. همچنین، در نتیجه سیاست همسان‌سازی با مردم افریقا، خیلی قبل‌تر از اینکه استفاده از مدارس و بیمارستان‌های اروپایی‌ها و دیگر گروه‌ها برای افریقای‌ها مجاز باشد، اسماعیلیان خوجه افریقای‌ها را در مدارس و بیمارستان‌های خود می‌پذیرفتند (نانجی، ۱۹۷۴: ۱۳۴-۵). هنگامی که کشورهای افریقای شرقی به استقلال رسیدند، جوامع خوجه تصمیم گرفتند که به کشورهای جدید خود از طریق کسب شهروندی اعلام وفاداری کنند (نانجی، ۱۹۷۴: ۱۳۴).

کوشش خوجه‌ها در افریقای پسااستعماری برای چیره شدن بر مبنای نژادی هویت‌شان با موفقیت محدودی همراه بوده است. با وجود سیاست‌های همگرایی آقا خان، پیوند خوجه‌ها با فرهنگ اجدادی‌شان قوی‌تر از آن است که بتوان آن را گسست. زبان خاص نژادی عمیقاً در گفتمان معاصر سیاسی و اجتماعی افریقای شرقی ریشه کرده که نمی‌توان آن را به چالش کشید. خوجه‌ها همچنان خودشان را هندی یا آسیایی می‌دانند و در عوض اکثریت افریقای نیز آنها را جز لاینفک این اقلیت تلقی می‌کنند. بنابراین، وقتی عیدی امین، در سال ۱۹۷۲، آسیایی‌ها را از اوگاندا اخراج کرد، خوجه‌ها مستثنی نبودند. هدف این سیاست گرفتن مناصب بالای اقتصادی و مدنی از آسیایی‌ها بود. از آن پس، بسیاری از خانواده‌های خوجه، به‌ویژه خانواده‌هایی که متأثر از سیاست‌های حکومت بودند، افریقا را به قصد بریتانیا و کانادا و ایالات متحده ترک کردند. بیشتر خوجه‌هایی که به خاطر نداشتن سرمایه لازم برای مهاجرت و یا به دلیل اینکه هنوز امکان بهره‌مندی از فرصت‌های معقول اقتصادی را داشتند، در کنیا و تانزانیا مانده، دلوپس موقعیت

^۱ یکی از نشانه‌های سیاست هندی‌زدایی تغییراتی بود که در سبک پوشش زنان خوجه به وجود آمد. امام به آنها توصیه کرد که به "دلایل سیاسی و اقتصادی، پیراهن استعماری ساده" بپوشند. به نظر آقا خان سوم، پذیرش پوشش غربی موجب سهولت همانندی پیروانش با بومی‌هایی می‌شد که شیوه‌های سنتی را به طرفداری از سبک غربی رها کرده بودند. به‌علاوه، پوشیدن لباس ساده موجب شدید شدن شکاف اقتصادی میان هندی‌های غنی‌تر و افریقای‌های فقیرتر نمی‌شد. لازم به توضیح نیست که پذیرش سبک پوشش غربی نوعی گسست قطعی و نمادین قوی از سبک زندگی هندی بود (اسماعیل، ۱۹۷۱: ۴۲۱؛ والجی، ۱۹۱۹: ۲۱۸). او پیروان خود را ترغیب کرد که به جای گجراتی، زبان انگلیسی و سواحیلی یاد بگیرند (اداتیا و کینگ، ۱۹۶۹: ۱۹۱).

پرمخاطره خود که گروه اقلیت محسوب می‌شدند، بودند، مخصوصاً زمانی که فریادهای "افریقا برای افریقایی‌ها" را می‌شنیدند.

این مقاله کوشیده‌است تا شیوه‌های مختلف تلقی جماعت خوجه از خودش و درک دیگران از آن را در طول ۱۵۰ سال اخیر نشان بدهد. طبقه سابقاً همبسته و محصور که در اوایل قرن نوزدهم، با خیال راحت به میراث خود متکی بود با ورود به دنیای جهان‌وطنی که در آن، با امام و مدرنیته و دولت-ملت روبرو می‌شد، دیگر چنان چیزی را ممکن نمی‌دید. این طبقه ضمن اینکه برای تعریف هویت مذهبی خوجه‌ای خود در قالب تعبیر حقوقی به تشکیلات هند استعماری متوسل شد، از نهادهای اسلامی، یعنی امامت شیعی، برای هدایت جماعت خوجه در میان ابهامات مختلف استفاده کرد. برای ایجاد تغییرات در زندگی مذهبی این جماعت، وجود مرجعیت کاریزماتیک، مطلق و رفیع امامان آن و بینش روشن آنها حیاتی بود (اسماعیل، ۱۹۷۱: ۴۰۲).

اعمال مذهبی جماعت خوجه هنوز تفاوت زیادی با اعمال امت بزرگ‌تر اسلامی دارد. درون و بیرون این جماعت از این تفاوت آگاه‌اند. تا وقتی که خوجه‌ها با دیگر گروه‌های مسلمان در تعامل‌اند و تا موقعی که جماعت اکثریت بر کاربست اُرتوپرکسی برای معیار تعیین هویت اسلامی اصرار دارد، تفاوت اعمال مذهبی موضوعیت خواهد داشت. جماعت خوجه ضمن اینکه تغییرات زیادی در مناسک خود ایجاد کرده (و در هر حال این مسئله برای گروهی که بر اساس آموزه‌های خود بُعد باطنی دین را از بُعد ظاهری آن مهم‌تر می‌داند اهمیت زیادی ندارد) اساس هویت خود، یعنی باور به امام حاضر، را وجه‌المصالحه ندانسته‌است. در هویت خوجه‌ای، مفهوم امام چنان اهمیت دارد که امامان توانسته‌اند، بدون اختلال در جایگاه خود، در رأس سلسله‌مراتب، نه تنها در زندگی مذهبی این جماعت، بلکه همچنین در زندگی اجتماعی-اقتصادی آن تغییرات گسترده‌ای ایجاد کنند (آمیجی، ۱۹۸۲: ۱۸۳). امام برای جماعت خود نقش مرجعی باثبات را در جهانی به سرعت در حال تغییر دارد (موریس، ۱۹۶۸: ۹۰).

با این حال، صرفاً با اعتماد و اطمینان جماعت خوجه به رهنمودهای امام است که وی توانسته، در طول یک قرن اخیر، به طور مؤثری جهت‌گیری هویت خوجه‌ای را تغییر بدهد. اعتقاد خوجه‌ها به امام حاضر که صلاحیت کامل صدور احکام و ضمانت اجرای مذهبی آنها را دارد، بدین معناست که وقتی نوبت سازگاری با تغییر فرا می‌رسد، "سرسپردگی آنها استلزام عینی و عملی دارد" (اندرسون، ۱۹۶۴: ۲۲). اعتقاد به این مسئله در جهان معاصر اسلام، به خوجه‌ها هویتی خاص می‌دهد و هم‌زمان موجب به حاشیه راندن آنها می‌شود. آنها از فضای حاشیه‌ای درون امت، بیش بدیلی درباره مسلمانان مطرح می‌کنند.

منابع

- Adatia, A.K. and N.Q. King, 1969, ‘Some East African Firmans of H.H. the Aga Khan II’, *Journal of Religion in Africa* 2(3): 179-91.
- Aga Khan III, 1954, *The Memoirs of the Aga Khan: World Enough and Time*. London: Cassell & Co.
- Ahmad, Aziz, 1964, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*. Delhi: Oxford University Press.
- Ahmad, Aziz, 1969, *An Intellectual History of Islam in India*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ahmed, Rafiuddin, 1981, *The Bengal Muslims 1871-1906: A Quest for Identity*. Delhi: Oxford University Press.
- Ali, Hamid, 1937, ‘Customary and Statutory Laws of the Muslims in India’, *Islamic Culture* 11(3): 354-69.
- Ali, Mujtaba, 1936, *The Origins of the Khojahs and their Religious Life Today*. Bonn: L. Rohrscheid
- Amiji, Hatim, 1971, ‘Some Notes on Religious Dissent in Nineteenth-Century East Africa’, *African Historical Studies* 4(3): 603-16.
- Amiji, Hatim, 1982, ‘Islam and Socio-Economic Development: A Case Study of a Muslim Minority in Tanzania’, *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs* 4(1-2): 175-87.
- Anderson, J.N.D, 1964, ‘The Ismaili Khojas of East Africa’, *Middle Eastern Studies* 1(1): 21-39.
- Arnould, Joseph, 1867, *Judgment of the Hon'ble Sir Joseph Arnould in the Kojah Case otherwise known as the Aga Khan Case*. Bombay: ‘Bombay Gazette’ Steam Press.
- Asani, Ali, 1987, ‘The Khojahs of Indo-Pakistan: The Quest for an Islamic Identity’, *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs* 8(1): 31-41.
- Asani, Ali, 1991a, *The Bujh Niranjani: An Ismaili Mystical Poem*. Cambridge, MA: Harvard Center for Middle Eastern Studies.
- Asani, Ali, 1991b, ‘The Ginan Literature of the Ismailis of Indo-Pakistan: Its Origins, Characteristics and Themes’, in D. Eck and F. Mallison (eds) *Devotion Divine*, pp. 1-18. Groningen and Paris: Eghert Forsten and École Française d’Extrême Orient.
- Asani, Ali, 1992, ‘The Ismaili Ginans as Devotional Literature’, in R.S. McGregor (ed.) *Devotional Literature in South Asia: Current Research 1985-1988*, pp. 101-12. Cambridge: Cambridge University Press.
- Asani, Ali, 1994, ‘The Impact of Modernization on the Marriage Rites of the Khojah Ismailis of East Africa’, *Journal of Turkish Studies* (Annemarie SchimmelFestschrift) 18: 17-24.
- Bharati, Agehananda, 1972, *The Asians in East Africa*. Chicago, IL: Nelson Hall. Bombay Government (1899) *The Gazetteer of the Bombay Presidency* 9(1): 36-51. Bombay: Govt Central Press.
- Bombay Law Reporter*, 1908, Bombay: Bombay Law Reporter Office.
- Burton, Richard, 1872, *Zanzibar Island, City and Coast*, vol. 1. London.

- Burton, Richard, 1973, *Sindh and the Races that Inhabit the Valley of the Indus*, intr. by H.T. Lambrick. Karachi: Oxford University Press, reprint edn.
- Census Commissioner, India, 1901, *Census of India 1901*, vol. 18, Baroda, part 1. Bombay: Govt Central Press.
- Census Commissioner, India, 1911, *Census of India 1911*, vol. 7, Bombay, part 1. Bombay: Govt Central Press.
- Devji, Faisal, 1987, ‘Conversion to Islam: The Khojas’, unpublished paper, University of Chicago.
- Enthoven, R.E, 1922, ‘Khojahs’, *Tribes and Castes of Bombay*, vol. 2, pp. 217-30. Bombay: Government of Bombay.
- Esmail, Aziz, 1971, ‘Satpanth Ismailism and Modern Changes within it with Special Reference to East Africa’, PhD dissertation, University of Edinburgh.
- Friedmann, Yohanan, 1989, *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Ghai, Dharam P, 1965, *Portrait of a Minority Asians in East Africa*. Nairobi: Oxford University Press.
- Gray, J.M, 1963, ‘Zanzibar and the Coastal Belt 1840-1884’, in R. Oliver and G Mathew (eds) *History of East Africa*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
- Grunebaum, G.E., ed, 1955, *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Chicago, IL: Chicago University Press.
- Hardy, Peter, 1972, *The Muslims of British India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hart, W.E., ed, 1907, *Report of Cases Decided in the High Court of Bombay*, vol. 12. Rajkot.
- Hollingsworth, L.W, 1960, *The Asians of East Africa*. London: Macmillan & Co.
- Hollister, J.N, 1953, *The Shi’a of India*. London: Luzac & Co.
- Howard, E.I, 1906, *The Shia School of Islam and its Branches, Especially that of the Imamee-Ismailies* (Speech delivered by E.I. Howard, Esq in the Bombay High Court in June 1866), Bombay.
- Ivanow, W, 1953, ‘Khodja’, in H.A.R. Gibb et al. (eds) *Shorter Encyclopedia of Islam*, pp. 256-7; Leiden: E.J. Brill.
- Khakee, G, 1972, ‘The Dasa Avatara of the Satpanthi Ismailis and Imam Shais of Indo-Pakistan’, PhD dissertation, Harvard University.
- Lokhandwalla, S.T, 1971, ‘Islamic Law and Ismaili Communities (Khojas and Bohras)’, in S.T. Lokhandwalla (ed.) *India and Contemporary Islam*. Simla: Indian Institute of Advanced Study.
- Madelung, W, 1960, ‘Khodja’, in H.A.R. Gibb et al. (eds) *Encyclopedia of Islam*, new edn, vol. 5, pp. 25-7. Leiden: E.J. Brill.
- Masselos, J.C, 1973, ‘The Khojas of Bombay: The Defining of Formal Membership Criteria during the Nineteenth Century’, in I. Ahmad (ed.) *Caste and Social Stratification among Muslims*, pp. 1-20. Delhi: Manohar.
- Menant, D, 1910, ‘Les Khodjas du Guzarate’, *Revue du Monde Musulman* 12(10): 214-32; 12(11): 406-24.

- Metcalf, Barbara, 1995, 'India', in J. Esposito (ed.) *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 2, pp. 188-95. New York: Oxford University Press.
- Morris, H.S., 1968, *The Indians in Uganda*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Mujeeb, M., 1967, *The Indian Muslims*. London: George Allen & Unwin.
- Nanji, Azim (1974) 'Modernization and Change in the Nizari Ismaili Community in East Africa: A Perspective', *Journal of Religion in Africa* 6(2): 123-39.
- Nanji, Azim, 1978, *The Nizari Isma'ili Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*. Delmar, NY: Caravan Press.
- Papanek, Hannah, 1962, 'Leadership and Social Change in the Khoja Ismailia Community', PhD thesis, Radcliffe College.
- Sachedina, Abdulaziz, 1995, 'Khojas', in J. Esposito (ed.) *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 2, pp. 423-7. New York: Oxford University Press.
- Salvadori, Cynthia, 1983, *Through Open Doors: A View of Asian Cultures in Kenya*. Nairobi: Kenway Publications.
- Schimmel, Annemarie, 1980, *Islam in the Indian Subcontinent*. Leiden and Cologne: EJ. Brill.
- Shackle, Christopher and Zawahir Moir, 1992, *Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction to the Ginans*. London: School of Oriental and African Studies, University of London.
- Smith, Wilfred Cantwell, 1977, *Islam in Modern History*. Princeton, NJ: Princeton University Press, reprint edn.
- Walji, Shirin, 1974, 'A History of the Ismaili Community in Tanzania', PhD dissertation, University of Wisconsin.

بحث

جایگاه منابع دینی در مطالعات اجتماعی (با تأکید بر
مناسک دینی) [علیرضا قبادی]
تقویم ایران: قدسی سازی زمان؟ [الهه سروش فر]
ماکس وبر: دین در برابر دنیا (خوانش قطعه دنیاگریزی
مذهبی و جهت گیری آن) [محمد بیکران بهشت]

