

The Convergence of Progressivism, Religious Reform, and Turanist-Turkism in the Thought of Muslim Intellectuals in the South Caucasus (1850–1918)

Yahya Bouzarinejad¹ , and Hosein Habibzadeh² 

1. Professor, Department of Islamic Social Sciences, Faculty of Social Sciences, Tehran University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) Email: y_bouzarinejad@ut.ac.ir
2. M.A. in Muslim social Sciences, Department of Islamic Social Sciences, Faculty of Social Sciences, Tehran University, Tehran, Iran. Email: hosein.habibzade@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

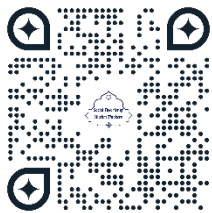
Received: 26 February 2025
Received in revised form: 14 November 2025
Accepted: 11 December 2025
Published online: 21 March 2026

Keywords:

Jadidism; Pan-Islamism;
Progressivism; Religious
Reform; Turkism.

ABSTRACT

This study seeks to explain why three seemingly distinct intellectual currents, Progressivism, Religious Reform, and Turanist-Turkism, demonstrated a remarkable capacity for convergence over a relatively short historical period (1850–1918), enabling Muslim intellectuals of the South Caucasus to embody all three simultaneously. Employing a documentary–library research method, the study collects and analyzes a wide range of relevant historical sources. Through a descriptive–critical approach, it offers a sociological analysis of the interwoven nature of these ideas. The findings indicate that Progressivism, the major strands of Religious Reform (Pan-Islamism, Jadidism, and Babism), and Turanist-Turkism shared significant similarities in their epistemological foundations. These shared foundations facilitated intellectual cooperation and social coordination. Drawing on diverse historical sources, the study illustrates concrete instances of this convergence and highlights the intellectual commonalities among Caucasian Muslim thinkers.



Cite this article: Bouzarinejad, Y., and Habibzadeh, H. (2026). The Convergence of Progressivism, Religious Reform, and Turanist-Turkism in the Thought of Muslim Intellectuals in the South Caucasus (1850–1918). *Social Theories of Muslim Thinkers*, 16(1); 33-54.
<https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.391215.1778>

© Author(s) retain the copyright. **Publisher:** University of Tehran Press.
DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.391215.1778>



Introduction

This study examines a central paradox in the intellectual history of Muslim communities in the South Caucasus under Tsarist Russian rule. Following the region's incorporation into the Russian Empire through the Treaties of Gulistan (1813) and Turkmenchay (1828), profound sociocultural transformations reshaped patterns of identity and thought.

The core problem addressed here is the convergence, within the relatively brief period between 1850 and 1918, of three apparently divergent intellectual currents: Western-inspired Progressivism (taraqī-parvarī), Islamic Religious Reform (iṣlāh-i dīn), and Turanist-Turkism (Türk-Turān-garāyī). This study seeks to explain how and why these ideologies developed such a strong capacity for synthesis, enabling a single generation of intellectuals to advocate them simultaneously, often without perceiving fundamental contradictions.

This phenomenon is reflected in the simultaneous promotion of Turkic nationalism, Pan-Islamic unity (ittiḥād-i Islām), and Western scientific rationality within a single, albeit complex, intellectual framework. Explaining this convergence requires moving beyond mono-causal or purely nationalist and biographical interpretations dominant in existing historiography.

Research Questions

This study is guided by the following questions:

1. What socio-intellectual and epistemological factors enabled the convergence and mutual reinforcement of these ideologies in the South Caucasus?
2. How were tensions, such as those between religious universalism and ethnic nationalism, reconciled or conceptually bypassed?
3. What forms of intellectual exchange, networking, and political collaboration can be identified among key figures and institutions?

Literature Review

Existing scholarship on identity formation and intellectual history in the Caucasus is often fragmented and narrowly focused. Some works, such as those by Alakbarli (2018) and Karimi (2018), approach the subject primarily through nationalist narratives, tracing Azerbaijani identity formation. Others focus on individual figures or specific movements, such as Baghirov and Azimov (2018), Molaie (2020), or studies on the Baha'i movement (Shahvar et al., 2011).

In contrast, the present study adopts a synthetic and relational approach, emphasizing the interconnections and mutual influences among Progressivism, Religious Reform, and Turanist-Turkism, currents typically studied in isolation

Research Method and Theoretical Framework

This research employs a documentary–library methodology, analyzing primary and secondary sources, including historical texts, correspondence, and periodicals.

The analytical framework is based on the sociological methodology developed by Yahya Boudarinejad (2015–2021), which posits that shared epistemological foundations among intellectual movements foster similar social structures and political alignments. When different

ideologies rely on comparable modes of knowledge production, particularly empiricism and sensory validation, they are more likely to converge despite apparent differences in doctrine. This shared epistemological “grammar” facilitates cooperation, not through identical goals, but through compatible methods of legitimizing knowledge and action. This framework is applied here to explain the intellectual synergy observed in the South Caucasus.

Findings and Discussion

Progressivism: The Imperative of *Taraqqī*

The stark contrast between Western advancement and perceived Muslim decline generated a powerful drive for “progress” (*taraqqī*). This produced two interconnected tendencies:

- **Radical Westernism:** Advocated by figures such as Mirza Fath-Ali Akhundzade and Mirza Malkam Khan, emphasizing comprehensive adoption of Western models, often grounded in materialist and empiricist epistemology.
- **Selective Modernism:** Sought to reconcile progress with Islamic identity.

Despite differences, both shared a commitment to empiricism, privileging observable reality and scientific method. This created a common epistemological foundation that facilitated convergence with other movements.

Religious Reform: Negotiating Faith and Modernity

Three major reform movements shaped the intellectual landscape:

- **Pan-Islamism (al-Afghani):** While advocating Islamic unity, it implicitly accommodated linguistic and proto-national solidarities, enabling transitions toward Turkism.
- **Jadidism:** Promoted *ijtihad* and educational reform, combining scripturalism with an empiricist orientation and institutionalizing modern education.
- **Shaykhism and Babism:** Through concepts such as *Hūrqulyā*, these movements rendered metaphysical doctrines more accessible, aligning, unexpectedly, with empiricist tendencies. Their critique of traditional clerical authority further aligned them with modernist reform currents.

Together, these movements contributed to an epistemological shift favoring accessible, experience-based knowledge.

Turanist-Turkism: Nationalism and Empirical Identity

Turanist-Turkism emerged as a response to colonial domination and Pan-Slavism, redefining identity along linguistic and ethnic lines. As a modern ideology, it relied on empirical categories such as language, ethnicity, and territory rather than metaphysical or religious foundations.

This epistemological orientation aligned closely with Progressivism and Religious Reform, explaining the fluid transition of figures like Ahmed Aghayev from Pan-Islamism to Turkism. The influence of al-Afghani on later political movements, such as the Young Turks, further demonstrates this interconnectedness.

Conclusion

The convergence of Progressivism, Religious Reform, and Turanist-Turkism was not merely a contingent political alliance but was rooted in a deep epistemological affinity. All three shared a tendency toward empiricism and a rejection, explicit or implicit, of traditional scholastic rationalism.

- Progressivism embraced scientific empiricism.
- Religious Reform movements promoted direct, accessible interpretations of faith.
- Turanist-Turkism grounded identity in tangible, historical realities.

A key figure in this transformation was al-Afghani, whose pragmatist engagement with modernity helped establish a shared epistemological language across movements.

This common framework enabled intellectual collaboration and ultimately contributed to the formation of the Azerbaijan Democratic Republic in 1918, the first secular republic in the Muslim world. This outcome reflects not an anomaly but the political realization of a deeper epistemological convergence that permanently reshaped the region's intellectual trajectory.

Author Contributions: All authors contributed equally to the conceptualization of the article and writing of the original and subsequent drafts.

Funding: This research received no external funding.

Ethical Considerations: The authors avoided data fabrication, falsification, and plagiarism, and any form of misconduct.

Data Availability Statement: Data available on request from the authors.

Informed Consent Statement: Not applicable.

Conflicts of Interest: The authors declare no conflicts of interest in this study, and all authors have read the manuscript and agreed to its publication.

Declaration of AI Use: The authors have used no artificial intelligence tools.

Acknowledgements: The authors would like to thank anonymous reviewers for their valuable suggestions in manuscript revision.

همگرایی ترقی‌خواهی، اصلاح دینی و ترک-توران‌گرایی در اندیشه متفکران مسلمان قفقاز جنوبی (۱۸۵۰-۱۹۱۸ میلادی)

یحیی بوذری نژاد^۱  و حسین حبیب‌زاده^۲ 

۱. استاد گروه علوم اجتماعی اسلامی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول). رایانامه: y_bouzarinejad@ut.ac.ir
۳. کارشناسی ارشد دانش اجتماعی مسلمین، گروه علوم اجتماعی اسلامی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، ایران. رایانامه:
hosein.habibzade@ut.ac.ir

چکیده

این پژوهش در پی پاسخ به این سؤال بنیادین است که چرا ایده‌های به‌ظاهر متفاوت ترقی‌خواهی، اصلاح دینی و ترک-توران‌گرایی در طول یک فاصله زمانی کوتاه امکان همگرایی خارق‌العاده‌ای از خود نشان دادند و روشنفکران مسلمان اهل قفقاز جنوبی، توانایی نمایندگی هر سه وجه را در یک زمان داشتند. در این پژوهش به روش اسنادی-کتابخانه‌ای، اسناد و گزارش‌های مرتبط با این حوزه جمع‌آوری شده و با بررسی توصیفی-انتقادی، تحلیلی جامعه‌شناختی از چگونگی درهم‌تنیدگی این ایده‌ها ارائه شده است. مطابق نتایج، گفتمان ترقی‌خواهی و سه صورت نهضت اصلاح دینی (پان‌اسلامیسم، جدیدیسم و بایسیسم) و ایدئولوژی ترک-توران‌گرایی دارای تشابهات قابل توجه در بنیان‌های معرفت‌شناختی بودند و همین تشابهات، امکان همکاری و هماهنگی را در ساحت اجتماعی و فکری فراهم می‌کرد. در این پژوهش با استنادهای تاریخی مختلف، نمونه‌هایی از این همگرایی و تشابهات فکری میان اندیشمندان و روشنفکران قفقازی ارائه شده است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

کلیدواژه‌ها:

اصلاح دینی، پان‌اسلامیسم،
ترقی‌خواهی، ترک‌گرایی،
جدیدیسم.

استاد: بوذری نژاد، یحیی؛ و حبیب‌زاده، حسین (۱۴۰۵). همگرایی ترقی‌خواهی، اصلاح دینی و ترک-توران‌گرایی در اندیشه متفکران مسلمان قفقاز جنوبی (۱۸۵۰-۱۹۱۸ میلادی). *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، ۱۶(۱): ۵۴-۳۳.

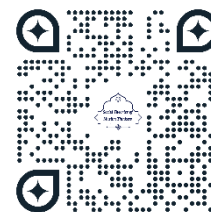
<https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.391215.1778>



© نویسندگان.

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.391215.1778>



مقدمه و بیان مسئله

استیلا روسیه بر مناطق تاریخی ایران در قفقاز جنوبی که پس از مصالحه‌نامه گلستان (۱۸۱۳) و قرارداد ترکمانچای (۱۸۲۸) رخ داد، سرآغاز وقوع تغییرات هویتی بنیادین در فرهنگ و اندیشه متفکران مسلمان این منطقه شد. این تغییرات به صورت نظام‌مند از زمان اعلام بیانیه یرملوف مبنی بر جرم‌انگاری ارتباط با علمای ایرانی در ۱۸۲۲ آغاز (مرشدلو، ۱۳۹۴) و می‌توان گفت در سال ۱۸۵۰ و با نگارش نمایشنامه ترکی «حکایت ملا ابراهیم خلیل کیمیاگر» وارد سطح بنیادین اعتقادی-فرهنگی شد (محمودا، ۲۰۰۹). از زمان نگارش این نمایشنامه تا سال ۱۹۱۸ که به تشکیل جمهوری اول آذربایجان منجر شد، افکار و ایده‌های تجمیع‌شده در قفقاز مسیر پریچ‌وخمی را طی کردند. قفقاز به دلیل اینکه در چهارراه ارتباطی میان روسیه، ایران، عثمانی و دریای خزر قرار داشت، همواره محل برخورد اندیشه‌ها و ایده‌های متفاوت بود.

یکی از مسائل اساسی در تحلیل چگونگی وقوع تغییرات هویتی در قفقاز جنوبی، چگونگی هم‌نشینی و همکاری حیرت‌آور ایده‌های به‌ظاهر متفاوت ترقی‌خواهی، اصلاح دینی و ترک-توران‌گرایی در طول یک فاصله زمانی کوتاه (۱۸۵۰-۱۹۱۸) است. این همیاری و هم‌نشینی به نحوی بود که روشنفکران و شخصیت‌های سیاسی مسلمان قفقاز جنوبی، در یک زمان واحد، توانایی نمایندگی هر سه اندیشه مذکور را به نحو کامل داشتند؛ برای مثال میان ترک‌گرایی (ناسیونالیسم ترکی-آذری) و ایده اتحاد اسلام (پان‌اسلامیسم) هیچ تناقضی به‌وجود نمی‌آمد و حتی ادعا می‌شد که روش‌های علمی و کسب معرفت مورد تأکید تجددگرایان نیز با نظام معرفتی اسلامی تناقضی ندارد. تجددگرایان در عین روی‌آوری به ترقی‌خواهی غربی، ادعای حفظ اسلام را داشتند و برخی علمای اسلامی نیز شیفته صورت‌بندی علمی از عقاید خود بودند. این مسئله سؤالاتی را در ذهن پدید می‌آورد که در ادامه به آن‌ها اشاره و تلاش می‌کنیم به آن‌ها پاسخ دهیم. پرسش‌های پژوهش عبارت‌اند از: به چه دلیلی امکان درهم‌آمیختگی کامل سه ایده متفاوت، در قفقاز جنوبی محقق شد؟ تضادهای میان این اندیشه‌ها به چه نحوی حل می‌شد؟ نمایندگان فکری این جریان‌ها چه تعاملات و همکاری‌هایی با یکدیگر داشتند؟

پیشینه تحقیق

پژوهش‌های پیشین درباره تاریخ فرایندهای فکری و هویتی در قفقاز عمدتاً از یک زاویه و رویکرد خاص به تحلیل و بررسی مکاتب فکری پرداخته‌اند؛ برای مثال تمرکز برخی از پژوهش‌ها در حوزه تاریخ اندیشه مبتنی بر رویکرد ناسیونالیستی بوده است، مانند کتاب سه‌جلدی تاریخ اندیشه فلسفی و اجتماعی ترک/در آذربایجان (قرن ۱۹-۲۰) نوشته فائق علی اکبرلی (۲۰۱۸)، درباره ایدئولوژی سیاسی و ملی در آذربایجان^۱ نوشته سعادت کریمی (۲۰۱۸)، نویسندگان اوایل قرن بیستم آذربایجان^۲ نوشته عیسی حبیب بیگلی (۲۰۰۴)، سیاست و ملی‌گرایی در آذربایجان نوشته چنگیز چاغلا (۱۳۸۸) و ...

برخی از پژوهش‌ها نیز صرفاً در حوزه رجال‌نگاری (تک‌نگاری یا جمع‌نگاری) بوده‌اند، مانند نقش علمای شیعه قفقاز و ماوراءالنهر در علوم اسلامی (با تأکید بر آذربایجان) نوشته علی باقراف و رامیل عظیم‌اف (۱۳۹۷)، فرزندگان قفقاز، شرح حال ۸۲۵ شخصیت علمی معنوی و فرهنگی قفقاز نوشته عادل مولایی (۱۳۹۹)، از جامعه ایرانی تا میهن‌ترکی: زندگی‌نامه فکری و سیاسی احمد آقاییف ۱۸۶۹-۱۹۳۹ نوشته علی کالیراد (۱۳۹۲) یا اینکه بر یک سنت یا فرقه بسیار خاص متمرکز شدند، مانند بهاییان ایران، جنوب خزر و قفقاز نوشته

1 "Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər)"

2 "Azərbaycanın Milli və Siyasi İdeologiyası Haqqında"

3 "XX əsrin əvvəlləri Azərbaycan yazıçıları"

سلی شاهوار، گادگیلبار و بوریس موروزوف^۱ (۲۰۱۱). این تحقیق برخلاف سنت تحلیلی-تاریخی موجود، سه اندیشه تجددگرایی (ترقی خواهی)، اصلاح دینی و ترک-توران‌گرایی را در نسبت با یکدیگر بررسی می‌کند.

روش تحقیق و چارچوب نظری

در این پژوهش به روش اسنادی-کتابخانه‌ای، اسناد و گزارش‌های مرتبط با این حوزه جمع‌آوری شده تا با بررسی توصیفی-انتقادی، تحلیلی جامعه‌شناختی از چگونگی درهم‌تنیدگی این ایده‌ها ارائه شود.

چارچوب نظری این پژوهش مبتنی بر روش بوذری‌نژاد (۱۳۹۵؛ ۱۳۹۹؛ ۱۴۰۰) در مجموعه کتاب‌های روش‌شناسی دانش اجتماعی مسلمین است. به‌طور خلاصه در این پژوهش، این ایده صورت‌بندی می‌شود که تشابهات مکاتب فکری در بعد معرفت‌شناختی، به پدیدارشدن ساختارهای اجتماعی مشابه در جهان منجر می‌شود.^۲ در واقع این گزاره تبیین می‌کند که چگونگی صورت‌بندی معرفت‌شناختی و نحوه اولویت‌دهی به منابع معرفتی (مانند اولویت دادن عقل یا حس) در ساخت هستی‌های اجتماعی اثرگذار است و اگر صورت‌بندی معرفت‌شناختی مشابهی در بین دو گروه شکل بگیرد، امکان همگرایی اجتماعی بهتری میان گروه‌های مزبور به وجود می‌آید. به تعبیری اگر محکومات (معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و...) اندیشه گروهی با محکومات اندیشه گروه دیگر تشابه یا عینیت داشته باشد، ساختارهای اجتماعی-تمدنی همگرایی خلق می‌شود. البته این تشابه و همگرایی به معنای تشابه در مظاهر اجتماعی نیست، بلکه در روند کلی سیاسی-تمدنی مشخص می‌شود؛ برای مثال با اینکه ممکن است میان ریختار و ایدئولوژی وهابیت و لیبرالیسم انگلیسی، به لحاظ ظاهری تضادهای فراوانی وجود داشته باشد، به دلیل تشابهات در ساحت معرفت‌شناسی (حس‌گرایی و ضدیت با قیاس‌برهانی عقلی)، هم امکان شکل‌گیری همکاری اجتماعی در سطح بالا میان این ایده‌ها فراهم می‌شود (برای مثال فرایند تفوق وهابیت در حجاز به کمک انگلیس و به قدرت رسیدن آل سعود توسط آن‌ها) و هم به لحاظ سیاست‌گذاری تمدنی در یک جهت عمل می‌کنند (برای مثال برنامه توسعه تمدنی عربستان سعودی، هیچ تفاوتی با انگلستان ندارد و اروپایی شدن، مدرن‌شدن و غربی‌سازی سبک زندگی و علمی و... در هر دو نهاد یکسان است)؛ بنابراین همگرایی در معرفت‌شناسی به همگرایی در ساحت سیاسی-اجتماعی نیز کشیده می‌شود. در مثالی دیگر می‌توان ادعا کرد که به دلیل اینکه شریعت سنگلجی متأثر از بابیت (حس‌گرایان شیخی) و وهابیت (حس‌گرایان سلفی) بود، این ظرفیت را داشت که معلم و مشاور دینی رضاخان و محمدرضا شاه باشد؛ کسانی که توسعه آمرانه غربی را پیش می‌بردند و مورد حمایت انگلیس و آمریکا بودند. مثال‌های فراوانی برای نشان دادن این همگرایی‌ها وجود دارد و در این مقاله بسط و توضیح بیشتر آن‌ها امکان‌پذیر نیست.

باید دقت داشت که مسئله مورد تأکید در این پژوهش تشابهات معرفت‌شناختی است، نه عینیت معرفت‌شناختی؛ بنابراین حس‌گرایی ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب، عین حس‌گرایی لاک-هیوم-بنتام نیست. اما شباهت‌های فراوانی میان روش کسب معرفت در هر دو این رویکردها دیده می‌شود. در این پژوهش نیز ضمن ارائه ادله‌ای مبنی بر همکاری و همیاری سه ایده مزبور در قفقاز، با تمسک به این چارچوب نظری، علت هم‌نشینی این ایده‌ها با توجه به بنیان‌های معرفت‌شناختی‌شان تبیین می‌شود.

^۱. The Baha'is of Iran, Transcaspia and the Caucasus. Edited by: Soli Shahvar, Gad G. Gilbar and Boris Morozov

^۲. مجلدات مجموعه فوق به پایان نرسیده است. به همین جهت این چارچوب نظری هنوز به صورت نظام‌مند ارائه نشده است. چارچوب نظری در این پژوهش استنباط و اقتباسی از سه جلد اول این مجموعه است.

یافته‌های پژوهش

ترقی خواهی در قفقاز

پیشرفت حیرت‌آور غرب در علوم مختلف و تجمیع ثروت و قدرت در کشورهای غربی که بخش مهمی از آن با استعمار و غارت کشورهای پیرامون و دور از غرب و استثمار طبقه محروم (اعم از کارگر و دهقان و...) داخلی به دست آمده بود، مسلمانان را دچار حیرت کرده بود. انتشار حیرت‌نامه‌های سفیران و جهانگردان مسلمان را باید در این راستا ارزیابی کرد. مسلمانانی که قرن‌ها با تفکر «الاسلام یعلو و لا یُعلی علیه» زندگی کرده بودند، اکنون در برابر انسان غربی شکست خورده و تحقیر شده بودند. این عصر حیرت‌برانگیز، مسلمانان را واداشت تا رمز و راز این برتری و علو غربی را کشف کنند. در مسیر کشف این برتری، جاذبه قدرت و مکتب غرب، کششی فکری و فرهنگی در میان برخی از مسلمانان ایجاد کرد که موجب تولد غرب‌گرایی یا تجددگرایی یا سودای مدرن‌شدن در میان آنان شد. این تجددگرایی غربی، دو سویه مهم پیدا کرد. رویکرد اول را با تسامح می‌توان غرب‌گرایی افراطی یا غرب‌زدگی نامید که از نماینده‌های این جریان می‌توان به سرهنگ فتحعلی آخوندزاده (پدر روشنفکری جمهوری آذربایجان و ایران عصر پهلوی) یا میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله (که هردوی آن‌ها را می‌توان اصحاب پروقه نامید)^۱ اشاره کرد. هردوی این شخصیت‌ها به شدت بر روشنفکران قفقازی تأثیر گذاشتند. از نظر آنان انسان مسلمان چیزی جز یک بربر نیست؛ چنان‌که ملکم خان می‌گفت: «در مسائل حکمرانی نمی‌توانیم و نباید از پیش خود اختراعی نماییم. یا باید عمل و تجربه فرنگستان را سرمشق خود قرار دهیم یا باید از دایره بربری‌گری خود قدمی بیرون نگذاریم» (جمشیدی و ایران‌نژاد، ۱۳۹۰). آخوندزاده سرچشمه اصلی حمله به هویت تاریخی انسان مسلمان هم در قفقاز جنوبی و هم در ایران مدرن است و بنیان تجددگرایی آخوندزاده (که کل روشنفکران ناسیونالیست آذری متأثر از او هستند)، حالتی ماتریالیستی و حس‌گرا داشته است؛ به طوری که ولی‌یف می‌نویسد: «می‌توان گفت میان دیدگاه‌های آخوندزاده در مورد هستی، چیزی جز دیدگاه ماده‌گرایی مبتنی بر انسان-ماشین نیست؛ زیرا در قیاس بین آثار آخوندزاده و اندیشمند ماده‌گرای روشنگری فرانسوی، دولباخ، که با کتاب خود تحت عنوان منظومه طبیعت (۱۷۷۰) که به انجیل ماده‌گرایان مشهور شد، تشابهات زیادی در نظریات آن‌ها در قبال هستی می‌توان یافت» (ولی‌یف، ۱۴۰۳: ۵۹). الگار نیز همین مسئله را این چنین تأیید می‌کند: «او [ماده‌گرایی] پیشینیان خود را نه تنها در مولوی، بلکه در امام اسماعیلی حسن علی ذکرة السلام که به گفته او مادی‌گرایی را از منابع هندو الهام گرفته بود و همچنین در تمام فیلسوفان هلنی‌گرا می‌دید. پیشینیان او جرئت بیان آشکار این دیدگاه‌ها را نداشتند، اما اکنون آخوندزاده به گفته خود «اثری نوشته است که مانند آن از نظر وضوح برهان‌هایش علیه اسلام تاکنون نوشته نشده است» و پس از انتشار، «از یک ارتش صدهزار نفری در تزلزل پایه‌های اسلام مؤثرتر خواهد بود.» (Algar:2014) پروژه تغییر الفبا را می‌توان قلب پروژه فرهنگی آخوندزاده دانست. شدت تعصب آخوندزاده برای تغییر الفبا به حدی بود که می‌گفت: «احداث راه آهن لازم است، ولی تغییر الفبا الزم است. تلگراف لازم است، ولی تغییر الفبا بیش از آن اهمیت و ضرورت دارد» (یعقوب‌زاده فرد، ۱۴۰۱: ۱۱۷). این میل به تجدد و غربی‌شدن با گسترده‌شدن ارتباط روشنفکران روسی با اندیشمندان مسلمان قفقازی و سیاحت آنان از مسکو و پترزبورگ و... شعله‌ورتر می‌شد. در میان افرادی مانند میرزا شفیع واضح تبریزی، فتحعلی آخوندزاده، سید عظیم شیروانی، شیخ احمد سالیانی و نظایر آن‌ها در عطش ترقی خواهی می‌دمیدند؛ با این تفاوت که برخی از آن‌ها به دنبال هدم اسلام و سنت بودند و برخی دیگر میان اسلام و تجددگرایی غربی تضادی نمی‌دیدند و در رویکرد دوم (اصلاح دینی) جای می‌گرفتند.

مسئله مناقشه‌برانگیزی که در تمام رویکردهای تجددگرای غربی مسلمان حاکم بود (و هست) آنجا است که تمام این رویکردها در منحط‌ترین دستاورد تمدن غربی، یعنی در سطح انجماد در بنیان‌های معرفت‌شناختی، مشترک و هم‌عقیده هستند. این بنیان

^۱. پروقه: ترقی

معرفت‌شناختی، حس‌گرایی معرفتی و اصالت تجربه یا همان تجربه‌گرایی است. این اشتراک معرفت‌شناختی میان غرب و غرب‌گرایان مسلمان سبب می‌شود تا دستیابی به ابژه، واقعیت یا حقیقت، علم، دانش و... صرفاً از یک دریچه معرفتی و از یک خط‌مشی واحد نشئت بگیرد. این خط‌مشی واحد، تمام جهان‌بینی اعتقادی و هستی‌شناسی اجتماعی افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد و موجب یکسان‌سازی آمال تمدنی این گروه‌ها می‌شود. تمدنی که غرب‌گرایان افراطی (آخوندزاده و امثال او) و غرب‌گرایان گزینشی، یعنی نهضت‌های اصلاح دینی به دنبال آن بودند، تماماً یک تمدن حسی-غربی در باطن و با پوسته و ظاهری شریعت‌آلود بود. علم تجربی و تجربه‌گرایی در علم یا علوم سکولار حاصل از آن به مثابه حقیقتی ازلی-ابدی و کیمیای تمام مشکلات بشر مسلمان جلوه‌گر شد و اساساً توجهی به زمینه‌های اجتماعی علم، بنیان‌های فلسفی تجربه، اقتصاد سیاسی حاصل از آن و هزاران مورد دیگر نشد. در همین موقعیت، یعنی زمانی که نبرد سنت عقل‌گرایی برهانی و اصولی (با تأکید بر تشیع) با مکاتبی که رویکردهای تجربی به دین^۱ داشتند در جریان بود، با ورود عصر مدرن، جهان اجتماعی و آینده مسلمانان تغییر یافت. یکی از عوامل مهم این تغییر، تلفیق حس‌گرایان سنتی دنیای اسلام با حس‌گرایان تجدیدگرا بود که سبب شیوع نهضت‌های اصلاح دینی در میان مسلمانان شد و آن‌ها را وارد فرایند استحاله هویتی-دینی کرد.

نهضت‌های اصلاح دینی در قفقاز

به طور عمده سه موج اصلاح دینی در قفقاز جنوبی به هم رسیدند. این سه موج عبارت‌اند از: پان‌اسلامیسم سید جمال اسدآبادی، جدیدیسم متأثر از ابونصر القورسای (کورساوی) و بابیسم متأثر از شیخ احمد احسانی. در ذیل هرکدام از این جریان‌ها به ارتباط آن‌ها با مسلمانان قفقاز جنوبی خواهیم پرداخت.

پان‌اسلامیسم سید جمال اسدآبادی

مسئله ما در ارزیابی نهضت‌های دینی ناظر به نیت‌ها و شخصیت‌های افراد نیست. به باور پژوهندگان، سید جمال اسدآبادی قطعاً یکی از دغدغه‌مندان و رجال بزرگ تاریخ اسلام است که سودای تجدید دوران عظمت و شکوه جهان اسلام را در سر داشت و یکی از بزرگ‌ترین استعمارستیزان و ظلم‌ستیزان عصر خود به‌شمار می‌رفت. برخی از ایده‌ها و نوآوری‌های سید جمال قطعاً شایسته تقدیر و الگوگیری هستند و در این پژوهش به تأسی از کتاب دفاع از سید جمال‌الدین حسینی و سخنی با تاریخ‌نگاران عصر پهلوی (خسروشاهی، ۱۳۹۱) نه به فرضیه‌های فراماسون‌بودن و نه بابی‌بودن و دیگر نظریه‌های علیه سید جمال اعتقادی نداریم. اما به جد معتقدیم که پروژه اصلاح‌طلبی سید جمال اسدآبادی در کلان‌پروژه تمدنی (به تعبیری رویکرد او به انگاره علم و توسعه)، هیچ تفاوتی با بابی‌گری و غرب‌زدگانی مانند ملکم خان و جدیدی‌ها و... ندارد. به همین دلیل است که با تمامی این گروه‌ها نزدیکی و صمیمیت کامل دارد و مضاف بر آن، مفروضات نظری نظریه اتحاد اسلام هیچ نسبتی با شعار آن ندارد. اتحاد اسلام سید جمال را می‌توان یکی از مؤثرترین نظریات تاریخ اسلام در دمیدن به قوم‌گرایی ناسیونالیستی و بی‌جاسازی هویتی (دست‌کم در منطقه قفقاز، آناتولی، ولگای میانه و...) دانست.

برای بررسی اندیشه سید جمال باید در نظر داشته باشیم که اضطراب تطبیق میان تعالیم اسلامی و علوم برآمده از مغرب‌زمین را می‌توان دال مرکزی ناخودآگاه مصلحان دینی عصر مدرن دانست. دست‌پاچگی برخی از مسلمانان برای اثبات عدم تضاد یا تناقض یافته‌های جدید آزمایشگاه‌های غربی از پدیده‌های مادی جهان با تعالیم قرآنی و تطبیق شریعت محمدی با آخرین نظریات زیست‌شناختی و فیزیکی، اساساً سبب پیدایش آثاری با محوریت تفاسیر علمی از قرآن کریم شد. محمد بن احمد اسکندرانی تفسیر علم‌گرای کشف الأسرار النورانیة القرآنیة فیما یتعلق بالأجرام السماویة و الأرضیة و الحیوانات و النباتات و الجواهر المعدنیة را در حوالی ۱۸۶۲ نوشت و بعد از او سید احمد

۱. جریان‌های شیعی: اخباری‌ها و شیخی‌ها و...؛ جریان‌های سنی: اشعری‌ها و اهل حدیث و... .

خان هندی (با سر احمد هندی اشتباه نشود) در ۱۸۹۸ در تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان با این رویکرد نگاشت (بوذری نژاد، ۱۳۹۹). همین رویکرد در مبانی نظری سید جمال نیز وجود دارد. بنیان‌های پروژه فکری سید جمال را باید در رساله نیچریه یا حقیقت مذهب نیچریه و بیان حال نیچریان جستجو کرد. سید جمال‌الدین در این رساله تلاش می‌کند تا مطالب سر احمدخان هندی را نقد کند و اصحاب نیچری (طبیعت‌گرایانی) مانند سر احمدخان را با دهری‌های گذشته یکی می‌کند. اما عمده نقد سید جمال به دهریان، حالتی اخلاقی و اجتماعی-سیاسی دارد و اساساً هیچ‌گونه اختلاف نظری با آن‌ها در ریشه‌های معرفت‌شناختی ندارد. عنایت می‌نویسد: «نکته‌ای که در تاریکی باقی می‌ماند این است که چگونه این رساله به نام ردیه‌ای بر عقاید سید احمد خان شهرت یافته است. سید احمد هرچند در تأکید بر اهمیت فطرت و طبیعت انسان سخنان بسیار گفته و برای سازگاری معارف قرآنی با علوم طبیعی امروزی اصرار داشته است و چنان‌که گفتیم مسلمانان را به فراگرفتن این علوم فرامی‌خوانده، اما اساس دیانت اسلام و نبوت حضرت محمد (ص) را پذیرفته و برخلاف نیچریان، هدفش نه ناتوان‌سازی اسلام، بلکه نیرومندسازی آن در برابر ایدئولوژی و تمدن غرب بوده است. یا دست‌کم مسلمانان هند همواره او را به این نام شناخته و ستوده‌اند. شگفت‌آورتر اینکه اگر برخی از نوشته‌های سید جمال را در این دوره اقامت در هند کنار بگذاریم، عقاید او با عقاید سید احمد همانندی‌های بسیار دارد: هر دو مخالف خرافات بودند، هر دو با عقایدی که عوام مسلمانان قرن‌ها درستی آن‌ها را مسلم می‌گرفتند، ولی به نظر آن دو مانع پیشرفت مسلمانان بود، مبارزه می‌کردند. هر دو آموزش علوم امروزی را برای مسلمانان لازم می‌دانستند و هر دو عقلی‌مشرک بودند. بدین‌سان تنها راه توجیه اینکه چرا رساله حقیقت مذهب نیچری به‌عنوان نوشته‌ای بر ضد سید احمدخان شهرت یافته، همان جنبه سیاسی عقاید سید احمدخان است که از آن سخن گفتیم. چون سید احمدخان به نام هواخواه سیاست انگلیس در هند شناخته شده بود، سید جمال میان اندیشه‌های سیاسی و فرهنگی او فرقی نگذاشته و نیت سید احمد را برخلاف ظاهر گفته‌های او، ناتوان‌سازی اسلام دانسته است. در این میان، تکیه سید احمد بر فطرت و طبیعت انسان را دلیل دهری‌گری باطنی او شمرده است. ولی رساله سید تنها نوشته‌ای بر ضد طبیعت‌گرایی و دهری‌گری نیست، بلکه همچون نوشته‌های دیگر او، با وجود تنگی مجال، دعوتی به تجددخواهی و مبارزه با سنت‌های نامعقول و زیان‌آور در افکار مسلمانان نیز هست» (عنایت، ۱۳۷۶: ۹۳-۹۴). رساله نیچریه سید، مانند شعار اتحاد اسلام ظاهری فریبنده دارد. در ظاهر علیه مادی‌گری شناختی است، اما در واقع در حمایت از آن است. برای سید جمال، عقل ابزاری مدرن با عقلانیت اسلامی تطابق کامل دارد و پایه‌های ایمان در همین عقلانیت است؛ چنان‌که می‌نویسد: «برای مطابقت با وضعیت علمی دنیای مدرن باید اعتقادات را به محک عقل سنجید و کلام خدا را در جهت آزادی سیاسی و بی‌نیازی اقتصادی و حقوق حقه انسانی آن‌ها فهمید» (توانا، ۱۳۸۵). در واقع سید جمال میان عقل به معنای مدرن آن و مبانی دیانت اسلامی تناقضی مشاهده نمی‌کند و چنین عقلانیتی را موجب درستی و تعدیل اخلاق و سبب مدنیت عالم می‌داند (همان). عطایی نیز که بررسی تطبیقی اندیشه‌های سید جمال با سر احمد سرسید احمدخان پرداخته است، اشاره می‌کند که گویا از نظر سید جمال، سر احمدخان به علم‌گرایی افراطی دچار بوده است، حال اینکه سید جمال روشی میانه داشته است (عطایی، ۱۳۹۳).

اما بحث مهم دیگر در مورد ایده اتحاد اسلام یا همان پان‌اسلامیسم سید جمال است. سید جمال در عین حال که یکی از بزرگ‌ترین منتقدین قوم‌گرایی به‌شمار می‌رفت، هم‌زمان بزرگ‌ترین حامی آن هم بود. این مسئله را باید در رساله فلسفه جنسیت و حقیقت اتحاد لغت جستجو کرد. آنجا که سید جمال نوشت: «نیست نیک‌بختی مگر به قومیت و نیست قومیت مگر به زبان و زبان را نمی‌توان زبان نامید، مادامی‌که فرانگرفته باشد همه آن اموری را که طبقات ارباب صناعات و پیشه‌ها محتاج باشند به آن‌ها در افاده و استفاده» (اسدآبادی، ۱۳۷۹: ۲۲۵). سید در ادامه صراحتاً و با تأکید و بدون هیچ تردیدی در باب برتری زبان بر دین سخن می‌گوید: «و الحق این وحدت لغت، عجیب رابطه‌ای است و غریبه خویشی پیوندی است و اوست یگانه وحدتی که عشائر مختلفه الأعراض و قبائل متنوعه المقاصد را تحت لوای وحدت جنسیت، به‌سوی مقصد واحد سوق می‌کند و قوای متفرقه ایشان را جمع می‌سازد و همه را در جلب منافع عامه و دفع

مضار شامله، متفق‌الکلمه می‌کند - و ارکان تکاتف (معاونت) و تظاهر و اساس تعاون و توازر (بار یکدیگر را متحمل شدن) را استوار می‌گرداند - و از برای استحصال سعادت عموم و نجات از شقا و بدبختی، جمع‌کثیری را از یک‌دل و یک‌زبان می‌کند و خلق بسیاری را به حیات تازه که حیات جنسیت بوده باشد، زنده کرده، خلعت استقلال در وجود برای آن‌ها می‌پوشاند و در عالم انسانی، رابطه‌ای که دایره آن واسع بوده باشد و جمع‌کثیری را به یکدیگر مربوط سازد، از دو قسم خالی نخواهد بود. یکی همین وحدت لغت است که از آن به جنسیت و وحدت جنسیت نیز تعبیر می‌شود و دیگری دین. و هیچ‌شکی در این نیست که وحدت لغت، یعنی جنسیت در بقا و ثبات در این دنیا، از وحدت در دین اودم (با دوام‌تر و مستحکم‌تر) است؛ زیرا که در زمان قلیلی تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد، به خلاف ثانی» (همان: ۲۲۷).

چنین ترجیحاتی با کلیشه‌های ذهنی که عموم مردم از پان‌اسلامیسم در ذهن دارند در تضاد است. دیگر عجیب نیست که پان‌اسلامیست‌های معروفی مانند احمد آقاییف (آقاوغلو) که مظهر پان‌اسلامیسم بود، به یکی از بزرگ‌ترین ایدئولوگ‌های پان‌ترکیسم تبدیل شود، یا افرادی مانند پیشنام‌زاده یا سلطان مجید غنی‌زاده و... اتحاد اسلام‌گرایی‌شان رنگ‌وبوی تند پاشاهای عثمانی به خود بگیرد یا سکولارهایی مانند محمدامین رسول‌زاده، که ترک‌گرایانی رادیکال بودند، ردای اتحاد اسلام بی‌پوشند. همه این تغییرهای فکری و ایدئولوژیک زمینه‌های فکری و عقلانی‌شان توسط اندیشمندان بزرگ‌تر مهیا شده بود. پان‌اسلامیسم در این قرائت نه با تجدد مشکلی داشت و نه با ملی‌گرایی مخالف بود؛ چنان‌که چاغلا اشاره می‌کند احمد آقاییف به‌عنوان یک پان‌اسلامیست مدافع نوسازی آموزش (جدیدی‌گری)، تصویب الفبای لاتین و توسعه حقوق زنان (مدرن‌سازی آن‌ها) بود (چاغلا، ۱۳۸۸: ۶۷). «به نظر آقاوغلو، دین باید در راستای واقعیت‌ها و الزامات زمانه بازسازی و اصلاح شود. زندگی همیشه در حال تغییر است و جریان دارد. تاریخ در راستای اقدامات ملت‌ها تکامل می‌یابد. همه ملت‌ها همچون انگلیسی‌ها، فرانسوی‌ها، ایتالیایی‌ها و آلمانی‌ها لاجرم باید از مرحله ملی‌گرایی گذر می‌کردند. آقاوغلو در این چارچوب در تلاش برای ایجاد سنتزی بین ارزش‌های اسلامی و نظریات مدرن ملت و اثبات عدم تعارض هویت اسلامی با هویت ترکی بود» (همان: ۶۷-۶۸).

کالیبراد نیز در این مورد می‌نویسد: «گرایش آقاییف به نوگرایی اسلامی و اتحاد اسلام البته به معنای ایمان به ایده پان‌اسلامیسم با هدف احیای امت واحده مسلمان نبود. او در مقاله‌ای با نام «میلیون ما» که به سال ۱۹۰۳ در کاسپی منتشر ساخت، این‌گونه وفاداری خود به اصل ملیت را ابراز داشت: «ملی‌گرایی رخدادی شایان توجه و باعظمت است. این [ملی‌گرایی] امری ضروری در حیات تمامی خلق‌ها است. معبد ملی‌گرایی همچنان در ذهن احمد آقاییف استوار بود، ولی دیگر به‌مانند یک دهه پیش سنگ‌بنای آن به تهران و شیراز و مشهد و نجف تعلق نداشت» (کالیبراد، ۱۳۹۲: ۸۵). در امتزاج ایده پان‌اسلامیسم با تجددگرایی (مدرنیسم) نیز علی‌اکبرلی (اکبروف) اعتقاد دارد به باور آقاوغلو، فرهنگ اسلامی - شرقی گذشته و فرهنگ مدرن غربی یکدیگر را نفی نمی‌کنند، بلکه مکمل یکدیگر هستند و به گفته خود آقاوغلو: «پان‌اسلامیسم و اروپاگرایی خصلت مترادفی به خود گرفته است» (Ölçkbərov:2022)

بنابراین زمانی که شعار ملی‌گرایانه «ترکی‌شدن، مدرن‌شدن و اسلامی‌شدن»^۱ توسط علی‌بیگ حسین‌زاده و سایر روشنفکران ناسیونالیست داده می‌شد، این عبارات با یکدیگر تضادی پیدا نمی‌کردند و هم‌جوشی و هم‌نشینی مبنای کاملی داشتند. اثرگذاری سید جمال‌الدین اسدآبادی بر پان‌ترک‌های قفقازی بسی بیشتر از مطالبی است که گفته شد. شاملیل قربانف در کتاب جمال‌الدین افغانی و دنیای ترک^۲ به بخشی از این روابط پرداخته است.

1. türkləşmək, müasirləşmək, islamlaşmaq

2. Qurbanov, Şamil. "Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası". Bakı: Azərneşr, 1997

جدیدیسیم

قبل از توضیح جدیدیسیم لازم است این نکته را روشن کنیم که برای اهل سنت، ذات اصلی حجیت قول و فعل صحابه (و تابعین) به‌خاطر این بود که آنان تجربه نزدیک‌تری به پیامبر داشتند. به همین جهت، قول و فعل آن‌ها را معتبر می‌دانستند. در همین راستا اهل سنت که خود را از معارف اهل بیت (ع) محروم کرده بود، در استنباط حکم دینی دچار چالش بود. از طرفی طبق همان سنت روایی نقل شده از پیامبر اکرم (ص) با تقلید مخالفت می‌شد و از طرف دیگر اجتهاد شخصی هر فرد با اتکا به تجارب پیشینی (تجارب صدها و هزاران صحابه با رویکردهای مختلف) آن‌قدر گسترده شده بود که اساساً حاکمان اسلامی توانایی داوری و اجرای حکم براساس دستورالعمل مشخصی را نداشتند. هر روز مذهب جدیدی درون اسلام متولد می‌شد و اشتقاق میان مسلمین افزایش می‌یافت. به همین دلیل عباسیان مذاهب اهل سنت را در چهار روش فقهی مشهور محدود کردند و موجب بسته‌شدن باب اجتهاد در اهل سنت شدند. در این میان افرادی مانند غزالی و ابن تیمیه و امثال آن‌ها اعتنایی به انسداد فوق نداشتند و انتشار آرای آن‌ها هرازچندگاهی جامعه اسلامی را به تلاطم می‌انداخت. حال پس از سال‌ها و در سرزمین ماوراءالنهر ابونصر القورسوی (ابونصر الکورسوی، یا عبدالنصیر القورسوی، عبدالناصر کورسوی و...) برای چندمین بار مناقشه قدیمی حرمت یا حلیت اجتهاد در دین را میان اهل سنت شعله‌ور کرد.

کورسوی تحت تأثیر افرادی نظیر غزالی (و بالطبع ابن تیمیه و امثال او)، به سلفیت متمایل شد و علمای منطقه خود را به انحراف از مسیر اصحاب سلف متهم کرد (ارکیان، ۱۴۰۱). به همین جهت اعتقادی به انسداد باب اجتهاد نداشت (همان) و طبعاً با دنبال کردن این مبنای، با اثرپذیری احمد سهرندی^۱ (که به شدت پیرو غزالی بود و خود را مجدد و اصلاح‌گر دینی هزاره جدید می‌دانست) در النصوص، تأثیر غزالی در او بیشتر شد. در باب اجتهادگرایی، کورسوی چاغلا می‌نویسد: «القورسوی حق اجتهاد را برای همه مسلمانان بدون توجه به سطح اجتماعی و بینش آنان به رسمیت می‌شناخت» (چاغلا، ۱۳۸۸: ۳۶-۳۷). البته این به معنای نفی تقلید انسان ناآگاه از مسائل دینی از علما نبود (Spannaus:2016). جدیدی‌های پساکورسوی عمیقاً تلاش داشتند تا این مسئله را به یک اصلاح‌طلبی رادیکال و مدرن تعبیر کنند؛ درحالی‌که از نظر اسپانائوس، واقعیت امر چنین نبوده و استدلال‌های کورسوی در چارچوب مذهب حنفی و تثبیت هویت دینی سنتی بوده است (همان). به هر تقدیر، سلفیت اجتهادی که کورسوی تبلیغ می‌کرد، همان نوآوری در استنباط دینی بود که کاملاً ماهیتی فردگرا و قائم بر درک طبیعی هر شخص داشت. این درک طبیعی استقرایی با عقل فلسفی برهانی در مخالفت بود. علی فیروزجائی در مقاله «نمونه‌هایی از حس‌گرایی در عالم اسلامی» اشاره می‌کند که ویژگی عمده حس‌گرایان سلفی-اخباری و... در ظاهرگرایی و مخالفت با عقل‌گرایی فلسفی است (فیروزجائی، ۱۳۸۸). علی‌رغم تمام پیچیدگی‌های فکری غزالی به‌عنوان الگوی فکری کورسوی، می‌توان ادعا کرد که او مخالف عقل فلسفی و طرفدار تفسیر علمی (طبیعی) از قرآن کریم بوده است (بوذری‌نژاد، ۱۳۹۹).

محکومات اندیشه سلفی‌گری که کورسوی از آن متأثر بوده با تجددگرایی و نهضت‌های اصلاح دینی در هم تنیده است.^۲ تأکید بر سلفی‌گری کورسوی از آن جهت مهم است که با تجددگرایی علمی-آموزشی گاسپرالی^۳ داری نقاط مشترک معرفت‌شناسانه است. علوم غربی-دنیوی-جدید عصر مذکور، علمی بودند که مشروعیتشان را از «روش علمی خدشه‌ناپذیر تجربه» اخذ می‌کردند و کل دستاورد علم جهان جدید، به یک روش ناقص تقلیل داده می‌شد و از سایر وجوه تکوین آن علوم غفلت می‌شد و سلفیون نیز در شیوه کسب معرفت دینی شباهت‌هایی به این روش دارند. البته باید توجه کرد که در اینجا مسئله تشابهات معرفت‌شناسانه است، نه عینیت معرفت‌شناختی.

۱. با سیر سید احمدخان هندی اشتباه نشود.

۲. برای مشاهده جنبه همجوشی نظری-اجتماعی این جریان‌ها، بنگرید به کتاب نبوی رضوی، سید مقداد (۱۳۹۷). اندیشه اصلاح دین در ایران؛ جلد دوم: دوره پهلوی. تهران: شیرازه کتاب ما.

۳. گاسپرینسکی، غضبیرینسکی، غضبیرینسکی

یعنی کورسواوی یا سلفی‌ها و... تجربه‌گرایانی مانند هیوم و لاک نیستند، اما در ساختار معرفت‌شناسی خود، تشابهات جدی با آن‌ها دارند. این تشابه‌ها امکان و ظرفیت خلق جهان‌های اجتماعی مشابه را فراهم می‌سازد.

به هر صورت شهاب‌الدین مرجانی، بنیان‌گذار اندیشه جدیدی‌گری، با مطالعه آثار کورسواوی تحت تأثیر قرار گرفت (چاغلا، ۱۳۸۸: ۳۷). رئیس‌نیا می‌نویسد: «شهاب‌الدین مرجانی (متوفی ۱۸۸۹)، عالم کلامی و مورخ، معلم مدرسه تربیت معلم روس-تاتار (تأسیس شده در ۱۸۷۶) و گیمنازیوم (دبیرستان) قازان و مرتبط با استادان دانشگاه قازان، دوام‌بخش راه کورسواوی به‌شمار می‌رفت. وی، ضمن تقویت شعور تاریخی در تاتارها، با آثار تاریخی خود، نظریات خویش را درباره تعلیم و تربیت در مدرسه‌ای که در قازان تأسیس کرد، اعمال می‌کرد... جریان اصلاح‌گری دینی رواج‌یافته در پرتو تلاش‌های آنان (کورسواوی و مرجانی)، نسل جوان را به ضرورت اجرای اصول جدید برای اصلاح مدارس متقاعد کرد. گاسپرالی، بنیان‌گذار اصلی جدیدها، از خدمات و آثار مرجانی بارها در ترجمان تقدیر کرده است. حسین فیض‌خانی (متوفی ۱۸۶۶)، از شاگردان مرجانی و استاد دانشکده خاور دانشگاه قازان که با انتقال آن دانشکده به سن‌پترزبورگ به آن شهر منتقل شد، مؤلف رساله‌ای با عنوان اصلاح مدارس است. وی از تدریس علوم غیردینی در مدارس و گشایش دبیرستان تاتاری براساس الگوی دبیرستان‌های اروپایی جانبداری می‌کرد» (رئیس‌نیا، ۱۳۹۳). ارتباط گسترده مرجانی با معلمان روس سبب شد تا او به‌طور گسترده از آموزش زبان روسی در کنار زبان ترکی (تاتاری) حمایت کند (چاغلا، ۱۳۸۸: ۳۸). مرجانی همگام با پیگیری اندیشه‌های اصلاح‌گرایانه یک محقق تاریخی تاتار بود و مجموع فعالیت‌های او در مقابله با علمای سنتی و تشویق به هویت بومی، موجب رونق زبان ادبی تاتاری شد (همان). تلاش مرجانی برای رونق سیستم‌های آموزشی جدید بر اسماعیل گاسپرالی تأثیر زیادی گذاشت.

اینکه مرجانی و به‌دنبال آن گاسپرالی به‌دنبال اعتلای وضعیت مسلمانان بودند، سخن درستی است، اما باید توجه داشت که مدارس اصول جدید منادی چه‌گفتمانی بودند. اولین مسئله‌ای که این علوم به‌شدت بر طبل آن می‌کوبیدند، تفکیک میان علوم دنیوی و علوم دینی بود. تقریباً در تمام منابع تاریخی جمهوری آذربایجان به این تفکیک اشاره شده است. در عصر قدیم چنین تفکیکی در علوم در میان علمای اسلامی به‌صورت مشخص وجود نداشت. عالم همه جلوه‌ای از خلقت الهی بود. تدبیر و تدبیر در آن جلوه‌ای از علم دینی به‌حساب می‌آمد و فلسفه مانند مادر تمام علوم، حامل اصلی‌ترین استوانه معرفت بشری بود (قطعاً تقسیم‌بندی‌هایی در تاریخ اسلام مبتنی بر تمایز علوم دینی با سایر علوم وجود دارد، اما علوم مذکور، حاصل سوژه خودبنیاد انسان و منفک از صنع الهی نبودند). گفتمانی که اصول جدید به ارمان می‌آورد این بود که علوم را به دو جهان تقسیم می‌کرد. علوم دنیوی به‌مثابه علوم نافع و متعلق به جهان جدید و علوم دینی نیز به‌عنوان نماینده سنت و جهان قدیم بازنمایی می‌شدند.

عملاً هیچ احترامی به علوم قدیم گذاشته نمی‌شد و تمام بدبختی و عقب‌ماندگی مسلمانان را در آموزش مباحث قدیمی به‌جای مباحث جدید خلاصه می‌کردند. در مدارس جدید، برای اینکه اعتماد مردم عامی را جلب کنند، یک سری از دروس ظاهری از شریعت را در برنامه درسی (مانند روخوانی قرآن، توضیح برخی احکام روزمره و...) می‌گنجاندند و مهم‌ترین موضوع مربوط به علوم قدیم یعنی الهیات را عملاً نادیده می‌گرفتند. به همین جهت اوج مناقشه قدیمیست‌ها با جدیدیست‌ها در مناظره‌های ابوتراب آخوندوغللو، از فقهای تراز اول قفقاز جنوبی، با روشنفکرانی نظیر علی بیگ حسین‌زاده و عمرفاتق نعمان‌زاده، جلیل محمدقلی‌زاده و... ظهور کرد. انتشار مقاله آخوندوغللو در روزنامه «حیات» (۱۹۰۶) با عنوان «چه علمی برای ما مورد نیاز است؟» آتشی در میان روشنفکران برپا کرد. ابوتراب آخوندوغللو در آن رساله نوشت: «اگر فردی تمام عمر خود را صرف آموزش علوم ریاضی و حکمت طبیعی کند و جایگاه معلم اول، ارسطو، را درک کند، قطعاً به راه عبادت و شناخت خداوند متعال عالم و عارف نخواهد شد و وارد شهر انسانیت و تمدن نخواهد گشت... خوانندگان ما می‌گویند: جمعیت اروپا در انسانیت و تمدن به درجه کمال رسیده‌اند، اما من می‌گویم که جمعیت اروپا به‌دلیل رهاکردن از قوانین سیاسی الهی، در همان وحشی‌گری به سر می‌برند... در این زمانه ما، انسانیت و تمدن ما مسلمانان منوط به دانستن و عمل کردن به دین اسلام

است. با کمال در علم هندسه نمی‌توان انسانیت را آموزش داد... با کمال در علم حساب نمی‌توان انسان شد. شاید انسان با دانستن علم دین و شریعت... بتواند انسان شود. با بودن جالینوس در علم پزشکی نمی‌توان به درمان بیماری‌های تمدن پرداخت... انسان بودن در این است که به درمان بیماری‌های نفسانی بپردازد و از آن بیماری‌ها پاک و مصفا شود. درمان بیماری‌ها قرآن شریف است» (Modern.az:2015)^۱. نکته این بود که مقاله ابوتراب در مخالفت با علوم دنیوی نبود. فقط ضمن تأکید بر جایگاه علوم تلاش می‌کرد تا کلاس‌های الهیات در مدارس سکولار جدید، جایگاهی پیدا کند و الهیات در برنامه‌داری گنجانده شود؛ زیرا در آن زمان به تدریس علم کلام در مدارس سکولار تازه افتتاح شده اعتراض شد و ابوتراب در واکنش به این مسئله گفت: «معلوم است که مدارس عموماً از معارف اسلامی تهی هستند و بچه‌هایی را که به مدرسه می‌روند از همان روز اول از اسلام دور می‌کنند.» (Turan:2024) به باور او اگرچه کسانی که از مدارس سکولار فارغ‌التحصیل می‌شوند، همه علوم را می‌آموزند، اما از دانش دینی بی‌اطلاع هستند (همان). افرادی نظیر عمر فائق نعمان‌زاده مخالف جدی تدریس الهیات در مدارس بودند و علی بیگ حسین‌زاده و جلیل محمدقلی‌زاده (آگاهانه یا ناآگاهانه) سخنان آخوندوغلور را به باد استهزا گرفتند.

به‌هرحال جدیدیسم را می‌توان جلوه‌ی ماوراءالنهری-تزاری (یا ولگای میانه‌ای) نهضت اصلاح دینی دانست که تأثیر بسیار زیادی در قفقاز جنوبی گذاشت. اولین مدرسه سازمان‌یافته بر مبنای اصول جدید در سال ۱۸۷۴ در شاماخی توسط سید عظیم شیروانی تأسیس شد و بعدها در نقاط مختلف قفقاز جنوبی گسترش یافت و عمده‌ی روشنفکران تجددگرای آذری مانند جلیل محمدقلی‌زاده، فریدون بیگ کوزچلی، نریمان نریمانوف و... در آن به تدریس می‌پرداختند (سلیمانلی، ۱۳۹۹: ۵۰-۵۱). درباره‌ی هم‌نشینی سه‌گانه اتحاد اسلام، توران-ترک‌گرایی و تجددگرایی که در بخش قبل به آن اشاره کردیم، بهتر است به ذکر نمونه‌ای از جدیدیست‌ها بپردازیم که کاملاً در ذیل این سه‌گانه هویت خود را تعریف می‌کردند. گاسپرالی جدیدی‌گرا هم ادعا داشت که توسعه‌ی ترک‌گرایی با وحدت مذهبی مرتبط است. او ترکیسم و اسلام‌گرایی را به‌صورت مجموعه‌ای به‌هم‌پیوسته تبلیغ می‌کرد و به گفته‌ی وی ترکیسم در طول وجود وحدت ترک و اسلام‌گرایی همیشه زنده خواهد بود (Modern.az:2014)^۲. همان‌گونه که اشاره کردیم، وجود تشابهات معرفت‌شناختی میان این جریان‌ها، کاتالیزوری برای ترکیب و اتحاد این رویکردها با یکدیگر می‌شد.

بابی‌گری

همان‌گونه که در تاریخ مشخص است، بابت از درون شیخیه پدید آمد. اندیشه‌های شیخیه نیز بر تعالیم شیخ احمد احسانی بنا شده بود. او از علمایی بود که با یک مبنای فلسفی غلط، بنیان تفسیری حس‌گرایانه از تعالیم شیعی را با خاستگاهی از رویکرد اخباری^۳ پایه‌گذاری کرد. مدرسی چهاردهمی می‌نویسد: «او چون بسیار پرهیزکار بود، بیشتر می‌کوشید که در خواب امور مشکل را کشف کند... او با توسل به ارواح پاک بزرگان دین در خواب چیزهایی می‌دید یا می‌شنید که پایه‌آرای او را تشکیل می‌داد. می‌پرسیدند که این سخن را از کجا می‌گویید. با نهایت وارستگی می‌گفت که از حضرت صادق (ع) شنیدم. شیخ مشرب اخباری داشت؛ اخبار را به‌ظاهر تأویل می‌کرد، به فضایل خاندان علی معتقد بود» (فضایی، ۱۳۸۲: ۲۸). یکی از نقاط اصلی حس‌گرایی شیخ احمد آنجا است که برای توجیه معاد جسمانی و غیبت امام زمان (عج) متوسل به واژه هورقلیا و هورقلیایی شد؛ عبارتی که وضعیت حضور امام زمان (عج) را به وضعیتی بینابینی میان عالم مادی و عالم تجرید (غیرمادی) قرار می‌داد و حالتی سرگردان داشت. از نظر احسانی آدمی دو جسد دارد: جسد اول حالت مادی دارد و با مرگ از بین می‌رود و جسد دوم هورقلیایی و فناپذیر و از عناصر دنیوی فراتر است. او علت عمر طولانی امام عصر

۱. <https://modern.az/news/45046/>

۲. <https://modern.az/news/50142/>

۳. با اینکه شیخ احمد احسانی در پی فرارفتن از دوگانگی اصولی و اخباری بود، روش فکری و امهات فکری او شباهت‌های بیشتری به اخباری‌گری دارد.

(عج) ناشی از جسد ثانوی یا هورقلیایی ایشان می‌داند. از نظر او، حضرت در زمان غیبتشان به عالم دیگری به نام هورقلیا انتقال یافته و در یکی از وادی‌های این عالم زندگی می‌کنند و اگر بخواهند به زمین تشریف بیاورند، به شکل یکی از مردمان درمی‌آیند و بدون اینکه کسی ایشان را بشناسد دوباره به همان جا برمی‌گردند. از نظر شیخ فقط شیعیان کامل هستند که می‌توانند در یک شرایط خاص با حضرت مرتبط باشند؛ بنابراین کسانی باید به‌عنوان واسطه فیض میان مردم و امام وجود داشته باشند (همان: ۵۰-۵۷). در همین راستا شاگردان احمد احسانی که مکتب شیخیه را شکل می‌دهند، قائل به نظریه رکن رابع می‌شوند؛ یعنی فردی خاص که واسطه فیض امام (عج) با شیعیان است (همان: ۵۴-۵۵). چون امام (عج) در حالت هورقلیایی به سر می‌برند، فقط افرادی که رکن رابع هستند می‌توانند با امام عصر (عج) ارتباط برقرار کنند و آن‌ها هستند که با دریافت احکام شرعی از ایشان، آن احکام را به مردم می‌رسانند. در همین راستا سید کاظم رشتی، شاگرد شیخ احمد احسانی، در عباراتی بسیار ستایش‌آمیز، استاد خود را «باب» می‌نامید. سید رشتی شیخ احمد احسانی را راه رسیدن به ائمه می‌دانست (نبوی رضوی، ۱۳۹۶: ۳۱-۳۶). سید کاظم رشتی که چنین عباراتی درباره استاد خود به‌کار می‌برد، در مورد خود نیز چنین توهمی داشت و پیش از مرگ خود نیز اعلام کرد که پس از فوت او «حق» ظهور خواهد کرد (همان). این چنین بود که پس از درگذشت او، پیروانش به دنبال کشف حق سرگردان بودند و در این اثنا سید علی محمد شیرازی ادعا کرد که او حق موعود و رکن رابع است و خود را باب نامید. اگر در این فرایند دقت کنیم، متوجه می‌شویم که فهم حسی از مسئله ولایت و ارائه تفسیری نادرست از موقعیت مادی امام عصر (عج) و تلاش برای ایجاد ارتباط حسّانی و فردگرا با امام، ممکن است چه نتایج فاجعه‌باری به بار بیاورد. سید محمدعلی شیرازی ادعا کرد که اول خود را باب معرفی کرده تا مردم از «کتاب جدید» و «امر جدید» مضطرب نشوند. اشاره باب به کتاب و امر جدید به معنای فروگذار کردن و عبورکردن از کتاب و سنت قدیم، یعنی قرآن و میراث اهل بیت (ع) بود. امر و کتاب جدید حرکتی به معنای اصلاح امور شیعیان بود (همان: ۱۷۸). بابی-ازلی‌های اصلاح‌طلب بر چهار عنصر به‌عنوان خرافات تأکید بیشتری می‌کردند: کیفیت قیامت، باور به حیات جسمانی امام دوازدهم، عزاداری‌های رایج شیعی و مسئله شفاعت (همان: بنگرید به ۱۶۵-۲۳۷). مسئله‌ای که شاید بتوان ادعا کرد در میان بیشتر نهضت‌های اصلاح دینی در جهان اسلام مشترک بود و این نشانه‌ای است بر صحت ادعایی که پیش‌تر مطرح کرده بودیم و آن این بود که تشابهات در ساحت معرفت‌شناختی، به تشابهات در ساحت جهان اجتماعی منتهی می‌شود. هم وهابیون (اصلاح‌گرایان متأثر از این تیمیه) مخالف شفاعت و امامت و عزاداری و بزرگداشت صلحا هستند، هم سلفیون قفقازی در همان عصر اعتقادات مشابهی در این امور دارند و هم جدیدی‌های پیرو کورساوی و هم بابی-ازلی‌ها در این زمینه با گروه‌های مزبور مشترک هستند. یحیی دولت‌آبادی، یکی از بزرگان مکتب ازلی، صراحتاً با نقد تند روحانیت سنتی شیعی به آن‌ها اعلام می‌کند که از خرافات دست بردارند و با اصلاح آیین خود، آن را با اقتضاهای عصر حاضر وفق دهند (همان: ۱۹۴). عصاره پروژۀ بابیت را می‌توان گفتار سید حسن تقی‌زاده در مورد این نحله خلاصه کرد: «همه آن‌ها که دین جدید اختیار کرده بودند، از تعصب اسلامی رها شده و بر ضد استبداد ملاها و خرابی و فساد دین در ایران شده، از معایب و مضرات تعصب اسلامی که مانع ترقی و تمدن و قبول مقتضیات عصر جدید است فارغ گشته، با پیروان مذاهب دیگر مانند نصاری و یهود با کمال خوشی آمیزش کرده... و همچنین کثرت عده بابیه در میان مسلمانان -که ظاهراً جزو هیئت مسلمین به‌شمار می‌رفتند- قوت و سطوت تعصب هیئت جامعه ملت را ضعیف کرده و روزبه‌روز عقیده تعصب را سست‌تر می‌کردند» (همان: ۲۳۲-۲۳۳). در ادامه این بخش ارتباط بابیت (ازلی و بهایی) را با قفقاز مشخص می‌کنیم.

اول از همه اینکه شیخیه هم در شمال ارس و هم در جنوب آن طرفداران بسیار جدی و مهم داشته است. وضعیت در جنوب ارس چنین بود که مکتب شیخیه به دو قسمت کرمانی و آذربایجانی تقسیم و تبریز محل جولان شیخی‌ها شده بود. براساس گزارش لنکرانی، دعوای شیخی-مشرعی یکی از بغرنج‌ترین مسائل اجتماعی تبریز بوده است (ابوالحسنی منذر، ۱۳۸۶).

اکنون می‌دانیم که مهم‌ترین علمای شیخی در شمال رود ارس نیز حاضر بودند؛ برای مثال شیخ مولی رمضان سالیانی، فرزند علی اصغر، تحت تأثیر میرزا محمد اخباری از اخباریون مطرح عصر خود بود و هم‌زمان مورد توجه شیخ احمد احسانی بوده است؛ چنان‌که شیخ احمد درباره او گفته است که او «پیوسته بر جمله اعتصمت بالله و توکلت علی الله مواظبت می‌کرد» (مولایی، ۱۳۹۹: ۲۴۵). یکی دیگر از قفقازی‌هایی که مورد توجه شیخیه بودند، ملا محمد گنجوی فرزند علی گنجوی بود. گنجوی مسلط به آرا و افکار شیخ احمد احسانی بوده و سید کاظم رشتی در اجازه روایتی به او مقام علمی‌اش را ستوده است. رشتی در مورد او چنین عباراتی به کار می‌برد: «العالم العامل و الفاضل الكامل، ذوالفطنة الزاكية و اللطيفة العالیه...» (همان: ۵۰۴). نفر بعدی «مصطفی شیروانی از روحانیون اخباری و علاقه‌مند به شیخ احمد احسانی بود. احسانی در جواب سؤالات ایشان، الرسالة السراجیه: جواب مسائل آخوند ملامصطفی را نوشته است» (همان: ۵۹۶) و در نهایت باید از شیخ یعقوب شیروانی یاد کنیم که در ردیف علمای شیخیه قرار داشت و شیخ احمد احسانی، رساله أجوبة مسائل الشيخ یعقوب شیروانی را به تفصیل در پاسخ به سؤال‌های او نگاشت (همان: ۶۴۲).

به‌هر روی می‌توان ادعا کرد که حضور علمای شیخی در قفقاز جنوبی شاید یکی از علل رشد بابی‌گری در قفقاز شده است. طبق گزارش مقصدان نبوی رضوی از کتاب بهاییان ایران، جنوب خزر و قفقاز به دلیل حمایت فوق‌العاده روس‌ها از بابی-بهایی‌ها و آزر دیدن بهایی‌ها در ایران و عثمانی، و توسعه روزافزون شهرهای قفقازی روسیه و رونق ثروت و تجارت در آنجا، شرایط لازم را برای تجمع بابی‌ها فراهم می‌کرد و آن‌ها ممالک روسیه را برای مهاجرت انتخاب می‌کردند (نبوی رضوی، ۱۳۹۳). روشنفکران تجددگرای قفقازی نظیر میرزا کاظم بیگ، فتح‌علی آخوندزاده، شیخ احمد سالیانی و... ارتباط بسیار صمیمانه‌ای با بابی-ازل‌هایی مانند میرزا ملکم خان، یوسف خان مستشارالدوله، میرزا آقاخان کرمانی و... داشتند، رحیم رئیس‌نیا در کتاب ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم به ذکر جزئیات این موضوع پرداخته است (رئیس‌نیا، ۱۳۷۴)؛ برای مثال آخوندزاده در نامه مورخ ۲۰ مه ۱۸۷۱ خود به جلال‌الدین میرزا، شاهزاده روشنفکر آن دوران، در معرفی احمد حسین‌زاده سالیانی چنین می‌نویسد: «الان در تفلیس و در جمیع صفحات قفقازیه در علوم و فنون مختلفه از قبیل نجوم و جغرافیا و علم حساب و ریاضی و هیئت و تاریخ و حکمت خصوصاً علم فقه، شیخ الاسلام نظیر ندارد. مع هذا مشرب فیلسوفیت و لیبرالیزم هم دارد. تفصیل فضایل او را از مطاع معظم میرزا یوسف خان (مستشارالدوله) توانید پرسید. با جناب شیخ الاسلام هر شب در یک جا مصاحبت داریم. مجلس ما همیشه به ذکر اوصاف نواب اشرف شما و میرزا یوسف و جناب روح‌القدس (ملکم خان) مزین است. شیخ الاسلام به نواب امجد شما غایبانه محبت می‌ورزد و عرض سلام می‌رساند. از بابت منصب خود مقید است، والا به مکتوب فرستادن هم اقبال می‌کرد» (همان: ۱۴۹). یا در نامه دیگر آخوندزاده، احمد سالیانی خطاب به آخوندزاده چنین می‌گوید که بنویسد: «به روح‌القدس (ملکم خان) بنویس که من هم اگرچه شیخ الاسلامم، اما مثل شیخ الاسلام اسلامبول نیستم که منکر عقاید روح‌القدس است، چنان‌که از مکالمه او با وزیر مشاهده می‌شود، بلکه من به جمیع عقاید روح‌القدس در هر باب مصدق و معترفم. بلااستثنا» (همان: ۱۴۸). باید در نظر داشت که یحیی صبح ازل جانشین باب، میرزا ملکم خان را رجعت‌صفتی عیسی بن مریم (ع) می‌دانست؛ چرا که در باور شیعیان، عیسی بن مریم همراه با امام دوازدهم ظهور می‌کرد (نبوی رضوی، ۱۳۹۶: ۱۷۴)، اما برای فهمیدن نوع نگاه روشنفکران قفقازی به بابیت خوب است که به رساله باب و بابی‌ها: تحولات مذهبی و سیاسی در ایران در سال‌های ۱۸۴۴-۱۸۵۲ اثر میرزا کاظم بیگ بپردازیم. این رساله در سال ۱۸۶۵ منتشر شده است. کاظم بیگ در این کتاب نظر جالبی در مورد جنبش بابیت دارد: «باب فهمید دینی که مردم کشورش به آن اعتقاد دارند، پر از چیزهای پوچ و بی‌معنی است. باب یک سبک زندگی استوار تبلیغ می‌کرد که در آن الزامات اخلاقی اجرا می‌شد، نه حرف قانون (یا همان سنت). باب همیشه از روح عبادت و عشق و اخلاق صحبت می‌کرد» (Ölçkbərli, 2018: 275-274). در همین راستا موتالیمواف از حضور سازمان بهابیت در قفقاز جنوبی مصادف با شیخ الاسلامی احمد حسین‌زاده سالیانی و ظاهرزاده می‌دهد. «در کنار فعالیت‌های گسترده طریقت‌های مختلف در آذربایجان، بهابیت نیز به میزان کمتری دیده می‌شد. مبلغان بهابیت در دهه ۱۸۸۰

میلادی به‌طور مخفیانه از ایران به آذربایجان وارد شدند و در سال ۱۸۹۰ اولین سازمان بهایی را در آذربایجان تأسیس کردند. این طریقت در مناطق باکو، سالیان، گویچای، آغدام، گنجه، روستاهای گویچای و تفلیس گسترش یافت» (Mutallimov, 2019:67). در همین دوره است که فشار بر عزاداری شیعی توسط شیخ‌الاسلام‌های وقت وارد و ممنوعیت‌هایی بر آنان اعمال می‌شود (رئیس‌نیا، ۱۳۷۴: ۲۸۴-۲۸۶). به‌رحال پروژه پروقه این بار در هم‌آغوشی با بابیت، به سرزمین تزارها راه یافت و کاملاً با روشنفکران جدیدیست پان‌اسلامیست ترک‌گرا مؤانست کامل یافت.

ترک-توران‌گرایی

مواجهه مسلمانان با استعمار و برتری‌طلبی و تفاخر انسان غربی (چه پان‌اسلاویسم^۱، چه یوروسنتریالیسم^۲ و...)، چه در امپراتوری عثمانی، چه در میان مسلمانان تحت حاکمیت روس‌ها و مناطق پیرامونشان، آن‌ها را به سمت الگوبرداری از برتری‌جویی هویتی غربی‌ها کشانید. حقارت ناشی از احساس بربر بودن در مواجهه با پان‌اسلاویسم بود که اساساً کسانی مانند علی بیگ حسین‌زاده، اسماعیل گاسپرالی و حتی یوسف آقچورا و... را به فکر اتخاذ موضع پان‌ترکیستی کشانید. در سوی دیگر، آغاز هویت‌جویی‌های ناسیونالیستی اقوام تحت حاکمیت امپراتوری عثمانی نیز رفته‌رفته بر نخبگان این امپراتوری اثر گذاشت و در کشاکش با آنان و نبرد با مستکبران غربی تصمیم گرفتند که غرور یا تکبر خویش را مانند آن‌ها احیا کنند و به همین جهت به دنبال تصویری از خود در دل تاریخ می‌گشتند. گویی هرچقدر که این تصویر بزرگ‌تر می‌بود، می‌توانست شکوه و ابهت بیشتری به این هویت‌های تحقیر شده اعطا کند. در ابتدا آن تصویری که از تمام تصویرهای ممکن بزرگ‌تر بود، ایده پان‌اسلامیسم بود، اما این رؤیا چند مشکل اساسی داشت: اول آنکه طرح اتحادگرایی مسلمانان ذیل خلافت عثمانی یا در معیت آن، طرحی مبتنی بر سازوکارهای استیلاگریانه و سلطانیسم بود که نظام اجتماعی را دوباره در ساختاری «عمودی» سامان‌دهی می‌کرد؛ درحالی‌که ویژگی حقیقی اتحاد مسلمانان، طرحی مبتنی بر اخوت است که ویژگی‌ها و پیامدهای خاصی را به دنبال می‌آورد^۳ و این مسئله مطلوب امپراتوری عثمانی نبود. در سوی دیگر نیز هواخواهی مسلمانان حکومت روسیه از پان‌اسلامیسم کاملاً جنبه ابرازگریانه و پراگماتیستی داشت و به همین جهت فاقد امکان سازمان‌دهی اجتماعی سراسری در روسیه تزاری بود (بنگرید به سه‌ویتوخوسکی، ۱۳۸۱: ۶۰-۶۳). فارغ از مسائل فوق، تب بالای شکل‌گیری دولت-ملت‌های جدید، در اقصی نقاط جهان (به‌ویژه در قلمرو عثمانی) به‌مثابه اهرمی با فشار قوی، عثمانی‌ها (و بالتبع مسلمانان قفقاز جنوبی) را به سمت ایده‌های قوم‌گرایانه و زبان و نژادمحور هدایت می‌کرد. این چنین بود که از مرده‌ریگ مستشرقان ضد روسی غرب که اسلاوها را با مفهوم نوپدید به نام تورانی‌ها متصف و تحقیر می‌کردند (مینورسکی و همکاران، ۱۴۰۳). به‌واسطه کوشش‌های مورخان یهودی‌تبار و حمایت بریتانیا (به‌منظور تجزیه دولت‌های بزرگ منطقه) توران مفهومی تاریخی-قومی به خود گرفت (سلطان‌شاهی، ۱۳۸۸) و واژه ترک که زمانی برای تحقیر و توهین به کار می‌رفت (لاندو، ۱۳۹۹: ۶۴)، اکنون واژه‌ای بود که می‌بایست به آن افتخار می‌شد. تمسک به عصبیت، خون، نژاد و امثال آن از جمله مفاهیم حسّانی است که نزدیکی معرفتی خاصی با رویکردهای پیشین دارد و حتی به‌لحاظ وابستگی بنیانی نیز امری کاملاً جدید و زاییده روشنگری (و بالتبع مدرنیسم) است؛ چنان‌که برخی از اندیشمندان نظیر ارنست گلنر، بندیکت اندرسن و اریک هابسبام و... اساساً ناسیونالیسم را پدیده‌ای کاملاً مدرن می‌دانند (اسمیت، ۱۳۹۱: ۲۷). این هم‌نشینی و مؤانست اجتماعی را باید بازتابی از تشابه بنیان‌های معرفتی ارزیابی کرد.

۱. اتحاد اسلاوها

۲. اروپامحوری

۳. بنگرید به کتاب شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۴۰۲). شذرات المعارف. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

جالب اینجا است که ژون ترک‌ها یا همان ترکان جوان (جمعیت اتحاد و ترقی) که به دنبال فعلیت بخشی به آن رؤیای بزرگ حرکت کردند، در سمینارهای مخصوص سید جمال‌الدین اسدآبادی شرکت می‌کردند و تحت تأثیر تعالیم او بودند. در همین راستا روزنامه قانون اساسی عثمانی که در قاهره منتشر می‌شد، ۲۰ روز بعد از فوت سید اشاره می‌کند که او یکی از ارکان مهم و مرشد جمعیت اتحاد و ترقی بوده است (رئیس‌نیا، ۱۳۷۴: ۷۳۳). این مسئله نیز به‌عنوان مؤیدی تاریخی، برای تبیین میزان درهم‌تیدگی گفتمان‌های پیشین با گفتمان‌های توران‌گرا ارائه شد.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که روایت و تحلیل شد، مشخص شد که امکان درهم‌آمیختگی کامل سه ایده به‌ظاهر متفاوت مذکور، در قفقاز جنوبی، به دلیل وجود تشابهات مهم در ساحت معرفت‌شناسی امکان‌پذیر بوده است و حس‌گرایی و تجربه‌گرایی از مفاهیم کلیدی معرفتی مشترک و متشابه است. نشان دادیم که میان نمایندگان اندیشه‌های مزبور، همکاری و همیاری کامل وجود داشت و هرکدام از آن‌ها توانایی وام‌گیری اصطلاحات و استدلال‌های اصلی یکدیگر به نفع عقاید و اهداف خود را دارا بودند.

نقش بنیادین و اصلی در میان ایده‌های مذکور مربوط به ایده ترقی خواهی است. عطش نیل به پورقه، چنان روشنفکران منطقه را با خود درگیر کرد که هر گفتمان یا ایده دیگری در جهت دستیابی به این هدف مورد استفاده قرار گرفت. در واقع می‌توان ادعا کرد که در مواجهه با ترقی‌یافتگان غربی، موجب ایجاد حیرتی بزرگ در روشنفکران شد و تلاش برای به‌چنگ آوردن این جایگاه، موجب حمله به هویت سنتی و بی‌جاسازی آن از موقعیت طبیعی خود شد. این بی‌جاسازی با کمک اندیشه‌های اصلاح دین، وارد فرایند استحاله شد و زمینه را برای عبور از هویت دینی و امتزاج با هویت نوپدید ترکی-آذری فراهم کرد.

نقش نهضت‌های اصلاح دینی از آن جهت مهم است که فرایند غربی شدن را ابتدا در قالب زبان دینی و تاریخی مردم آغاز کرد و به‌جای غیریت‌سازی از هویت ضد دینی و ضد شرقی غرب، بر مظاهر به‌ظاهر مثبت آن پافشاری کرد و از اتخاذ موضعی انتقادی و پیامدسنج بازماند. از علائم بارز همین اتخاذ راهبرد اشتباه در اصلاح عقب‌ماندگی مسلمانان که می‌بایست به تقویت هویت دینی و قدرت اجتماعی و سیاسی آنان می‌انجامید، همین بس که هدایت اصلی امور جامعه به دست افراد سکولار قوم‌گرا افتاد و با کمک بیگانگان و در بدترین شرایط ممکن، جمهوری دموکراتیک آذربایجان را به‌عنوان اولین جمهوری سکولار تاریخ اسلام به‌وجود آوردند. حکومتی که به دلیل جداکردن مردم از هویت تاریخی و طبیعی خود، از درون تهی بود و به‌سرعت نیز در ذیل حکومت شوروی حل شد.

جدول ۱. همگرایی ترقی خواهی، اصلاح دینی و ترک-توران‌گرایی در اندیشه متفکران مسلمان قفقاز جنوبی

حس‌گرایی معرفتی	هجو برخی از سنت‌های هویتی تشیع	حمله به نظام آموزشی اسلام و ترقی خواهی	غربی شدن (در فکر و عمل)	حفظ اسلام به‌عنوان هویت بومی و قومی
*	*	*	*	
*	*	*		* (به‌جز بابت)
*	*	*		*
توران‌گرایی	ترک-	اصلاح دینی	تجددگرایی	

ملاحظات اخلاقی

مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به طور مساوی در مفهوم‌سازی مقاله و نگارش پیش‌نویس‌های اولیه و بعدی آن مشارکت داشتند.

اخلاق پژوهش

نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌های پژوهش حاضر از طریق درخواست از نویسندگان قابل دسترسی است.

حمایت مالی

در نگارش این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های دولتی، عمومی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نشده است.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌دارند که در این مطالعه هیچ گونه تعارض منافی وجود ندارد و تمام نویسندگان مقاله را خوانده و با انتشار آن موافقت کرده‌اند.

بیانیه استفاده از هوش مصنوعی مولد

نویسندگان از هیچ ابزار هوش مصنوعی در تولید محتوا و نگارش مقاله استفاده نکرده‌اند.

سپاسگزاری

از داوران محترم به خاطر ارائه نظرهای ساختاری و علمی سپاسگزاری می‌شود.

منابع

- ارکیان، محمد (۱۴۰۱). عبدالنصیر قورصاوی و بنیان‌های فکری او. دوفصلنامه تاریخ نو، ۳۱، ۵-۲۲.
- اسدآبادی، جمال‌الدین (۱۳۷۹). مجموعه رسائل و مقالات. به کوشش و تحقیق سید هادی خسروشاهی. قم: کلبه شروق.
- اسمیت، آنتونی دی (۱۳۹۱). ناسیونالیسم و مدرنیسم: بررسی انتقادی نظریه‌های متأخر ملیت و ملی‌گرایی. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: ثالث.
- باقرآف، علی و عظیم‌اف، رامیل (۱۳۹۷). نقش علمای شیعه قفقاز و ماوراءالنهر در علوم اسلامی (با تأکید بر آذربایجان). قم: امام علی بن ابی‌طالب (ع).
- بوذری‌نژاد، یحیی (۱۳۹۵). روش‌شناسی دانش اجتماعی مسلمین: حکمت عملی. تهران: دانشگاه تهران.
- بوذری‌نژاد، یحیی (۱۴۰۰). روش‌شناسی دانش اجتماعی مسلمین: رویکردهای فقهی. تهران: دانشگاه تهران.
- بوذری‌نژاد، یحیی (۱۳۹۹). روش‌شناسی دانش اجتماعی مسلمین: رویکردهای هرمنوتیکی به قرآن در میان مسلمین. تهران: دانشگاه تهران.
- توانا، محمدعلی (۱۳۸۵). اسلام و مدرنیته در اندیشه سید جمال‌الدین اسدآبادی. پژوهش علوم سیاسی، ۳، ۹۷-۱۱۴.
- جمشیدی، محمدحسین و ایران‌نژاد، ابراهیم (۱۳۹۰). چالش غرب‌گرایی و بازگشت به خویش‌نشدن در اندیشه جلال آل‌احمد. فصلنامه مطالعات ملی، ۱۲(۴۶)، ۸۲-۵۹. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.1735059.1390.12.46.3.9>
- چاغلا، چنگیز (۱۳۸۸). سیاست و ملی‌گرایی در آذربایجان. ترجمه جلیل یعقوب‌زاده فرد. تبریز: ندای شمس.
- خسروشاهی، سید هادی (۱۳۹۱). دفاع از سید جمال‌الدین حسینی و سخنی با تاریخ‌نگاران عصر پهلوی. قم: کلبه شروق.
- رئیس‌نیا، رحیم (۱۳۷۴). ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم. تبریز: ستوده.
- رئیس‌نیا، رحیم (۱۳۹۳). مدخل جدیدها (نهضت). جلد هفتم. تهران: دانشنامه جهان اسلام.
- سلطان‌شاهی، علیرضا (۱۳۸۸). پان‌ترکیسم و صهیونیسم. تهران: تمدن ایرانی.
- سلیمانلی، ابوالفضل (۱۳۹۹). فرایند ملت-دولت‌سازی در جمهوری آذربایجان از زمان اشغال توسط روسیه تاکنون. ترجمه جلیل یعقوب‌زاده فرد. تبریز: قالان یورد.

سه‌ویتخوسکی، تادیوس (۱۳۸۱). آذربایجان روسیه (۱۹۰۵-۱۹۲۰): شکل‌گیری هویت ملی در یک جامعه مسلمان. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: شادگان.

شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۴۰۲). شذرات المعارف. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
عطایی، عبدالله (۱۳۹۳). بررسی تطبیقی اندیشه‌های اصلاحی سید جمال‌الدین اسدآبادی و سید احمدخان. ویژه‌نامه نامه فرهنگستان (شبه‌قاره)، ۳(۳)، ۱۸۱-۱۹۸.

عنایت، حمید، «سیری در اندیشه سیاسی عرب: از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم»، ۱۳۷۶، تهران: نشر امیرکبیر
کالیارد، علی (۱۳۹۲). از جامعه ایرانی تا میهن‌ترکی: زندگی‌نامه فکری و سیاسی احمد آقاییف ۱۸۶۹-۱۹۳۹. تهران: پردیس دانش.
لاندر، جیکوب (۱۳۹۹). پان‌ترکیسم، یک قرن تکاپوی الحاق‌گری. ترجمه حمید احمدی. تهران: نشرنی.
فیروزجانی، علی، «نمونه‌هایی از حس‌گرایی در عالم اسلامی»، مجله علمی تخصصی معرفت، فروردین ۱۳۸۴، شماره ۸۸
مرشدلو، جواد (۱۳۹۴). استعمار روسی و اسلام شیعی: سیاست روسیه تزاری در قبال شیعیان سال‌های اشغال قفقاز (۱۸۱۳-۱۸۵۰ م.). مطالعات تاریخ اسلام، ۷(۲۶)، ۱۲۷-۱۵۰.

مولایی، عادل (۱۳۹۹). فرزندان قفقاز، شرح حال ۸۲۵ شخصیت علمی معنوی و فرهنگی قفقاز. تحقیق و تکمیل و اضافات: محمد الوان‌ساز خونی. قم: دارالحديث.

مینورسکی، ولادیمیر فنودوروویچ و توینی، آرنولد جوزف (۱۴۰۳). پان‌تورانیسم: از سیاست شرقی بریتانیا تا ابزار توسعه‌طلبی ترکیه. به کوشش کاوه بیات. تهران: شیرازه کتاب ما.

نبوی رضوی، سید مقدا (۱۳۹۶). اندیشه اصلاح دین در ایران: مقدمه‌ای تاریخی؛ جلد اول: دوره قاجار. تهران: شیرازه کتاب ما.
نبوی رضوی، سید مقدا (۱۳۹۷). اندیشه اصلاح دین در ایران: مقدمه‌ای تاریخی؛ جلد دوم: عصر پهلوی. تهران: شیرازه کتاب ما.
نبوی رضوی، سید مقدا (۱۳۹۳). سلی شاهوار، گاد گالیبار و بوریس موروزوف: بهایان ایران، جنوب خزر و قفقاز. فصلنامه نقد کتاب ایران و اسلام، ۸(۱-۲)، ۱۸۹-۲۵۶.

ولی‌یف، اورخان (۱۴۰۳). ملی‌گرایی در جمهوری آذربایجان؛ شکل‌گیری ملت و ملت-دولت در آذربایجان. ترجمه جلیل یعقوب‌زاده فرد. تبریز: قالان یورد.

یعقوب‌زاده فرد، جلیل (۱۴۰۱). سیاست و برنامه‌ریزی زبان در جمهوری آذربایجان. تهران: ساوالان ایگیدلری.

Algar, Hamed, "ĀḲŪNDZĀDA," Encyclopædia Iranica, I/7, pp. 735-740; an updated version is available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/akundzada-playwright> (accessed on 13 May 2014)

Ələkbərli, Faiq, "Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər)" I hissə, Elm və təhsil, Bakı, 2018
Ələkbərov, Faiq "Azərbaycan mütəfəkkirlərinin İslam dininə münasibəti (XIX əsr-XX əsrin əvvəlləri)" Milli Kimlik, 2020 <https://millikimlik.az/2020/2004/>

Habibbayli, İsa, "XX əsrin avvalları Azərbaycan yazıçıları" Nurlan, Bakı, 2004

Kərimi, Səadət, "Azərbaycanın Milli və Siyasi İdeologiyası Haqqında", Elm və təhsil, Bakı, 2018

Memmedova, Leyla, "M.F.Axundzadənin Hekayəti-Molla İbrahimxəlil kimyagər komediyasında xarakterlərin konfliktini" BAKI UNİVERSİTETİNİN XƏBƏRLƏRİ, №4 Humanitar elmlər seriyası, 2009

Mutallimov, dadash, "azerbaycan'ın osmanlı, rusya ve iran ile dini ilişkileri (xix. yüzyl)" doktora tezi, bursa uludağ üniversitesi, 2019

Soli Shahvar, Gad G. Gilbar and Boris Morozov, "The Baha'is of Iran, Transcaspia and the Caucasus" I.B. Tauris, London: 2011

Spannaus, Nathan, "The Ur-Text of Jadidism: Abu Nasr Qursawi's Irshad and the Historiography of Muslim Modernism in Russia" Journal of the Economic and Social History of the Orient (59), 2016

Turan, Azər, "Jan Jak Russo və Axund Əbu Turab" Ədəbiyyat qəzeti, №18.- S.16-17, 2024

Modern.az, "Əbuturab Axundoglu Əli bəy Hüseynzadəyə qarşı", 25 Sentyabr 2013 <https://modern.az/news/45046/>

Modern.az, "İsmayıl bəy Qasıralı və «Dildə, işdə, fikirdə birlik» ideyası", 10 Yanvar 2014 <https://modern.az/news/50142/>.

References

- Abuturab Akhundoghlu against Ali Bey Huseynzadeh. (2013, September 25). *Modern.az*. Retrieved from <https://modern.az/news/45046/>
- Alakbarli, Faiq. (2018). *History of Azerbaijani Turkic philosophical and social thought (19th–20th centuries) (Vol. 1)*. Baku: Elm va Tahsil Publishing.
- Alakbarov, Faiq. (2020). Azerbaijani thinkers' attitudes toward Islam (19th–early 20th centuries). *Milli Kimlik*. Retrieved from <https://millikimlik.az/2020/2004/>
- Algar, Hamid. (2014). Ākhūndzāda. In *Encyclopaedia Iranica* (Vol. I/7, pp. 735–740). Retrieved from <http://www.iranicaonline.org/articles/akundzada-playwright>
- Asadabadi, Jamal al-Din. (2000). *Collected treatises and essays*. Edited by Seyyed Hadi Khosrowshahi. Qom: Kolbeh Shorouq Publications.
- Ataei, Abdollah. (2014). A comparative study of the reformist ideas of Sayyid Jamal al-Din Asadabadi and Sir Sayyid Ahmad Khan. *Farhangestan Quarterly*, 2(3), Fall–Winter.
- Baghirov, Ali, & Azimov, Ramil. (2018). *The role of Shi'i scholars of the Caucasus and Transoxiana in Islamic sciences (with emphasis on Azerbaijan)*. Qom: Imam Ali ibn Abi Talib Publications.
- Boudarinejad, Yahya. (2016). *Methodology of Muslim social science: Practical wisdom*. Tehran: University of Tehran Press.
- Boudarinejad, Yahya. (2020). *Methodology of Muslim social science: Jurisprudential approaches*. Tehran: University of Tehran Press.
- Boudarinejad, Yahya. (2021). *Methodology of Muslim social science: Hermeneutical approaches to the Qur'an among Muslims*. Tehran: University of Tehran Press.
- Chagla, Cengiz. (2009). *Politics and nationalism in Azerbaijan* (Jalil Yaghoubzadeh Fard, Trans.). Tabriz: Neda-ye Shams Publications.
- Habibbayli, Isa. (2004). *Azerbaijani writers of the early twentieth century*. Baku: Nurlan Publishing.
- Ismail Bey Gasprali and the idea of “unity in language, thought, and action.” (2014, January 10). *Modern.az*. Retrieved from <https://modern.az/news/50142/>
- Kalirad, Ali. (2013). *From Iranian society to Turkic homeland: The intellectual and political biography of Ahmad Aghayev (1869–1939)*. Tehran: Pardis Danesh Publications.
- Karimi, Saadat. (2018). *On the national and political ideology of Azerbaijan*. Baku: Elm va Tahsil Publishing.
- Khosrowshahi, Seyyed Hadi. (2012). *In defense of Sayyid Jamal al-Din Husayni*. Qom: Kolbeh Shorouq Publications.
- Landau, Jacob. (2020). *Pan-Turkism: A century of irredentism* (Hamid Ahmadi, Trans.). Tehran: Ney Publications.
- Memmedova, Leyla. (2009). The conflict of characters in M.F. Akhundzadeh's comedy *The Story of Molla Ibrahim Khalil the Alchemist*. *Baku University News (Humanities Series)*, 4.
- Minorsky, Vladimir, Toynbee, Arnold, et al. (2024). *Pan-Turanism: From British Eastern policy to an instrument of Turkish expansionism*. Tehran: Shirazeh Ketab-e Ma Publications.
- Molaei, Adel. (2020). *Scholars of the Caucasus: Biographies of 825 scientific, spiritual, and cultural figures*. Qom: Dar al-Hadith Publishing Organization.
- Morshedlou, Javad. (2015). Russian colonialism and Shi'i Islam: Tsarist policy toward Shi'is during the occupation of the Caucasus (1813–1850). *Studies in Islamic History*, 7(26).
- Mutallimov, Dadash. (2019). *Religious relations of Azerbaijan with the Ottoman Empire, Russia, and Iran in the nineteenth century* (Doctoral dissertation, Uludağ University).
- Nabavi Razavi, Seyyed Meghdad. (2017). *Religious reform thought in Iran: A historical introduction (Vol. 1)*. Tehran: Shirazeh Ketab-e Ma Publications.
- Nabavi Razavi, Seyyed Meghdad. (2018). *Religious reform thought in Iran: A historical introduction (Vol. 2)*. Tehran: Shirazeh Ketab-e Ma Publications.
- Raeensnia, Rahim. (1995). *Iran and the Ottoman Empire on the eve of the twentieth century*. Tabriz: Sotoudeh Publications.
- Shahvar, Soli, Gilbar, Gad G., & Morozov, Boris. (2011). *The Baha'is of Iran, Transcaspia and the Caucasus*. London: I.B. Tauris.
- Smith, Anthony D. (2012). *Nationalism and modernism* (Kazem Firouzmand, Trans.). Tehran: Sales Publications.
- Spannaus, Nathan. (2016). The Ur-text of Jadidism: Abu Nasr Qursawi's *Irshad* and the historiography of Muslim modernism in Russia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 59.
- Suleymanli, Abolfazl. (2020). *Nation-state building in Azerbaijan* (Jalil Yaghoubzadeh Fard, Trans.). Tabriz: Galan Yurd Publications.
- Swietochowski, Tadeusz. (2002). *Russian Azerbaijan (1905–1920)* (Kazem Firouzmand, Trans.). Tehran: Shadegan Publications.

- Tavana, Mohammad Ali. (2006). Islam and modernity in the thought of Sayyid Jamal al-Din Asadabadi. *Political Science Research*, 3.
- Turan, Azer. (2024, May 18). Jean-Jacques Rousseau and Akhund Abu Turab. *Adabiyat Newspaper*, 18, 16–17.
- Valiyev, Orkhan. (2023). *Nationalism in the Republic of Azerbaijan* (Jalil Yaghoubzadeh Fard, Trans.). Tabriz: Galan Yurd Publications.
- Yaghoubzadeh Fard, Jalil. (2022). *Language policy and planning in Azerbaijan*. Tehran: Savalan Igidleri Publications.