



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

Yahya Bouzarinejad¹ , Hosein Habibzadeh² 

1. Professor, Department of Islamic Social Sciences, Faculty of Social Sciences, Tehran University, Tehran, Iran. Email: y.bouzarinejad@ut.ac.ir

2. Masters Student, 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 In Press

Keywords:

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

ABSTRACT

This research seeks to answer the fundamental question of why the seemingly distinct ideas of Progressivism, Religious Reform, and Turanist-Turkism demonstrated a remarkable capacity for convergence over a short historical period (1850-1918), enabling Muslim intellectuals from the South Caucasus to simultaneously represent all three facets. Relying on a "documentary-library research method," this study has gathered relevant documents and reports pertaining to this field to the greatest extent possible. Through a descriptive-critical examination, it presents a sociological analysis of the interwoven nature of these ideas. The study concludes that the discourse of Progressivism, the three manifestations of the Religious Reform movement—namely, Pan-Islamism, Jadidism, and Babism—and the ideology of Turanist-Turkism shared significant similarities in their epistemological foundations. It was these very similarities that facilitated cooperation and coordination within the social and intellectual spheres. Drawing upon various historical references, this research provides examples of this convergence and the intellectual commonalities among Caucasian thinkers and intellectuals.

Cite this Article: Bouzarinejad, Y. and Habibzade, H. (2026). The Convergence of Progressivism, Religious Reform, and Turk-Turanism in the Thought of Muslim Intellectuals in the South Caucasus (1850–1918 CE). *Social Theories of Muslim Thinkers*, (In press), -. doi: 10.22059/jstmt.2025.391215.1778



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.384445.1742>

1. Introduction

This research investigates a pivotal paradox in the intellectual history of Muslim communities inhabiting the South Caucasus under Tsarist Russian administration. The region, following its formal incorporation into the Russian Empire via the Treaties of Gulistan (1813) and Turkmenchay (1828), experienced profound sociocultural and identity transformations. The central research problem concerns the remarkable ideological convergence, within the relatively brief historical span from 1850 to 1918, of three seemingly divergent intellectual currents: Western-inspired Progressivism (Taraqqī-parvarī), movements for Islamic Religious Reform (Iṣlāh-i Dīn), and the emergent ideology of Turanist-Turkism (Türk-Turān-garāyī). This study seeks to explain how and why these distinct ideologies demonstrated such a potent capacity for synergy and amalgamation, enabling a single generation of intellectuals and political activists to champion elements of all three simultaneously, often without perceiving fundamental contradictions. The phenomenon is exemplified by the concurrent advocacy for Turkic nationalism (Azeri-Turkic milliyatçılığı), the ideal of Pan-Islamic unity (Ittihād-i Islam), and the adoption of Western scientific methodologies, all within a coherent, if complex, worldview. This intellectual confluence demands a sophisticated sociological and epistemological explanation that transcends the limitations of mono-causal, exclusively nationalist, or purely biographical narratives that dominate much of the existing historiography..

2. Research Questions

This inquiry is structured and guided by the following fundamental questions:

- I. What were the underlying socio-intellectual and epistemological reasons that facilitated the successful fusion and mutual reinforcement of these three distinct ideologies within the specific context of the South Caucasus?
- II. How were the inherent doctrinal and practical contradictions between these ideologies—such as the tension between religious universalism and ethnic nationalism—reconciled, mitigated, or conceptually bypassed by their leading proponents?
- III. What specific forms of intellectual cross-pollination, personal networking, and practical political collaboration can be documented among the principal representatives and institutional advocates of these movements?.

3. Literature Review

The extant scholarly literature on the intellectual and identity-formation processes in the Caucasus during this period is characterized by a notable fragmentation and often a narrow thematic focus. A significant body of work, exemplified by the historical surveys of Faiq Alakbarli (2018) and Saadat Karimi (2018), approaches the subject primarily through a nationalist lens, tracing the linear development of Azerbaijani national consciousness. Another prominent strand of scholarship consists of valuable but limited biographical compilations and monographs on individual figures, such as the works of Ali Baghirov & Ramil Azimov (2018) and Adel Molaei (2020), or highly focused studies on specific religious sects, like the research on Baha'is by Soli Shahvar et al. (2011). The present research consciously positions itself against this fragmented tradition by adopting an explicitly synthetic and relational approach. It deliberately analyzes the interconnections, synergies, and mutual influences between Progressivism, Religious Reform, and Turanist-Turkism—ideological streams that have predominantly been studied in isolation from one another.

4. Research Method and Theoretical Framework

This study employs a rigorous "documentary-library" research methodology, conducting a critical-descriptive and analytical examination of a wide array of primary and secondary sources. These include historical texts, personal correspondences, publicistic writings, and periodicals from the era. The primary analytical framework is a sociological model derived from the innovative methodology developed by Yahya Boudarinejad in his seminal series, "Methodology of Muslim Social Science" (2015-2021). The core thesis of this framework posits that profound similarities in the epistemological foundations of different schools of thought are a primary driver for the emergence of analogous social structures and political alliances. When intellectual movements share a fundamental commonality in their basis of knowledge—such as a shared prioritization of sensory experience and empirical verification over abstract rational demonstration or traditional scriptural authority—the potential for their social, political, and ideological convergence is significantly amplified. This perspective does not imply a perfect identity of thought or objectives, but rather a foundational consonance in the very methods of acquiring, validating, and legitimizing knowledge. This shared epistemological "grammar," in turn, facilitates practical collaboration and strategic alignment on shared civilizational and political projects, even among groups with ostensibly different surface-level ideologies. This theoretical lens is systematically applied to decipher the intricate intellectual synergy observed in the South Caucasus.

4. Findings & Discussion and

The research findings are organized around a detailed exposition of the three core ideologies, with particular emphasis on identifying and analyzing their specific points of epistemological convergence.

i. **Progressivism in the Caucasus: The Imperative of "Taraqqī"**

The palpable military, economic, and technological advancement of Western Europe, starkly contrasted with the perceived stagnation and political decline of the Muslim world, induced a state of collective bewilderment and an urgent, often anxious, desire for "progress" (taraqqī) among the Muslim intelligentsia of the region. This psychological and intellectual climate catalyzed a potent Westernizing tendency, which manifested in two primary, albeit interconnected, streams:

- **Radical Westernism:** Forcefully represented by seminal figures like Mirza Fath-Ali Akhundzade and Mirza Malkam Khan, this current advocated for the comprehensive and largely unqualified adoption of Western civilization, its institutions, and its worldview. Their advocacy was frequently underpinned by a distinctly materialist and staunchly empiricist epistemology. Akhundzade's vehement campaigns for radical alphabet reform and his trenchant critiques of Islamic tradition were philosophically rooted in a sensory-based, quasi-Enlightenment materialist worldview that explicitly rejected metaphysical explanations.
- **Selective Modernism:** A more nuanced stream of intellectuals sought to reconcile the imperative of material progress with the preservation of a core Islamic identity. Crucially, this study identifies that both of these streams—the radical and the selective—were united by a fundamental, often uncritical, commitment to an empiricist epistemology. The authority of "modern science" and its ostensibly neutral, empirical method was accepted as an unassailable, transcendent truth. This shared epistemological ground, which prioritized observable, sensory data and practical experience as the primary sources of valid knowledge, effectively created a common intellectual language and a set of unstated assumptions. This common framework, in turn, served as a crucial precondition for the future convergence and collaboration with other intellectual movements that shared this epistemological orientation.

ii. **Religious Reform Movements: Reconciling Faith and Modernity**

Three major reform movements intersected and interacted dynamically within the socio-intellectual landscape of the South Caucasus:

- **The Pan-Islamism of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani:** While al-Afghani was an indefatigable anti-imperialist and a passionate advocate for Islamic unity, a closer examination reveals that his intellectual project contained inherent, and perhaps productive, tensions. His powerful emphasis on reconciling religious faith with modern scientific reason, and his strategic advocacy for "Islamic unity" (Ittihād-i Islam), were often framed in a manner that subtly privileged civilizational, linguistic, and nascent ethnic solidarities (implicitly "Turkism") over purely confessional bonds. This tendency is vividly illustrated in his treatise "The Philosophy of Nationality and the Reality of Linguistic Unity." This conceptual opening subsequently allowed key disciples and admirers, such as Ahmed Aghayev (Aghaoğlu), to transition seamlessly from Pan-Islamism to a robust Pan-Turkism, as both projects were increasingly viewed as complementary, rather than contradictory, paths toward collective modernization, empowerment, and resistance against European and Russian domination.
- **Jadidism (Usul-i Jadid):** Originating in the Volga-Ural region through the foundational work of thinkers like Abu Nasr al-Qursawi and Shihabeddin Marjani, Jadidism primarily advocated for the reopening of ijtihad (independent legal reasoning) and comprehensive educational reform. While its arguments were theologically grounded, its epistemological stance exhibited a distinct form of "scriptural empiricism" and an anti-philosophical traditionalism that was inherently suspicious of complex rationalist demonstrations characteristic of the Usuli school in Shi'ism. This methodological orientation, which favored a direct, often literal, engagement with primary texts, created a tangible resonance with the broader empiricist and anti-scholastic spirit of the age. The educational reforms championed by Ismail Gasprinskiy (Gasprali), which systematically separated "worldly" (dunyavī) and "religious" (dīnī) sciences, further entrenched this epistemological divide within Muslim society and unwittingly aligned with the core agenda of the Progressivists. Consequently, Jadidist schools became pivotal institutional nodes for the dissemination of modern, secular knowledge.
- **Shaykhism and Babism: Esotericism as a Form of Sensory Rationalism:** The Shaykhi school, founded by Shaykh Ahmad al-Ahsa'i, and its radical offshoot, Babism, presented a profound theological and epistemological challenge to mainstream Usuli Shi'ism. Although these movements are often categorized by their esoteric doctrines, a critical analysis of their epistemological stance reveals a significant, albeit theologically heterodox, engagement with empiricist and rationalist sensibilities. The core Shaykhi concept of Hürqalyā—posited as an intermediary metaphysical realm bridging the physical and purely spiritual worlds—can be interpreted as a sophisticated attempt to provide a rational-sensory explanatory framework for key Shi'i doctrines, notably eschatology and the Occultation of the Twelfth Imam. This conceptual framework sought to render the immaterial (ghayb) conceptually tangible and accessible, thereby circumventing the need for the complex philosophical rationalism of the Usuli tradition. This methodological approach of articulating spiritual concepts in quasi-sensory and rationally accessible terms created an unexpected, but historically significant, resonance with the broader empiricist and anti-clerical spirit of the age. Furthermore, the Babi movement, which emerged directly from Shaykhism, explicitly rejected certain popular traditional Shi'i practices it deemed "superstitious," such as specific forms of passionate mourning (ta'ziya), thereby positioning itself as a movement of rational religious reform and purification. This critical stance towards established religious tradition and clerical authority aligned, in its practical consequences, with the modernizing impulse of Progressivists and Jadids. Historical evidence of active collaboration between Babi-Azali intellectuals and Caucasian secularists, such as the well-documented

relationship between Mirza Malkam Khan and Akhundzade, underscores a pragmatic alliance founded on a shared opposition to the traditional clerical establishment (ulama) and a common desire to "rationalize" religious and social life.

iii. **Turanist-Turkism: Nationalism as a Modernist Epistemology**

The ascendance of Turanist-Turkism must be understood as a direct ideological response to the realities of colonial subjugation and the pervasive, often racist, influence of Pan-Slavism within the Russian Empire. This ideology represented a strategic and profound shift from a religiously-defined communal identity (the Ummah) to a secular, linguistically and ethnically-based national identity. As a quintessentially modernist and secular political project, nationalism inherently operates on a materialist and sensory-based epistemology. It grounds its claims to legitimacy, not in transcendental truths, divine revelation, or philosophical abstractions, but in tangible, empirically verifiable, and historically contingent categories such as a common vernacular language, shared ethnic origins ("blood"), and a historic connection to a specific territory ("soil" or "vatan"). This foundational reliance on sensory data, anthropological observation, and worldly phenomena created a profound epistemological affinity with the other two movements. The telling intellectual trajectory of key figures, such as Ahmed Aghayev, who transitioned seamlessly from the universalism of Pan-Islamism to the particularism of Pan-Turkism, demonstrates that this ideological shift was not a radical break but a logical progression within a shared epistemological framework that consistently prioritized observable, worldly realities as the basis for political mobilization. The documented influence of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani's ideas on the ideological development of the Young Turks (Committee of Union and Progress) further underscores the deep historical and intellectual interconnectedness of these seemingly distinct ideological streams.

F. Conclusion: Epistemological Convergence as the Catalyst for Ideological Synthesis

In conclusion, this study contends that the remarkable historical synergy between Progressivism, Religious Reform, and Turanist-Turkism in the South Caucasus was not a mere contingent political alignment or a temporary tactical alliance. Rather, it was fundamentally predicated on a deep-seated and previously under-examined convergence in their epistemological foundations. The common thread weaving these disparate ideologies into a coherent historical force was their shared opposition to the prevailing modes of Shi'i rationalism (as systematized in Usuli scholasticism) and a pronounced, multifaceted tendency towards various forms of empiricism and sensory-based validation of knowledge.

- Progressivism explicitly and wholeheartedly championed the empirical method of modern Western science as the sole path to truth and power.
- Religious Reform movements (Jadidism, certain instrumentalist strands of Pan-Islamism, and the heterodoxies of Shaykhism-Babism), each in their distinct ways, promoted a "return" to a purer, more direct, and unmediated understanding of faith and reality—whether through scriptural literalism, individual *ijtihad*, or esoteric concepts that sought to make the spiritual tangible. All these strategies functionally circumvented the need for the complex, hierarchy-supporting rationalism of the established Usuli orthodoxy.
- Turanist-Turkism grounded its nationalist political project squarely in the tangible, sensory, and historically verifiable realities of language, ethnicity, and territory, explicitly rejecting transcendent or metaphysical bases for political community.

A pivotal figure exemplifying this broader epistemological shift was Sayyid Jamal al-Din al-Afghani. While universally recognized as a proponent of Islamic revival and resistance, his intellectual project was profoundly shaped by an empiricist and pragmatist engagement with the

challenges of modernity. His relentless emphasis on the demonstrable compatibility of Islam with modern science and reason, and his strategic advocacy for adopting the tangible, worldly sources of Western power and organization, reflected a deep-seated empiricist orientation. This orientation consistently prioritized observable, worldly causes for civilizational progress and decline, thereby creating a powerful shared epistemological language with other modernist and reformist movements of his time, even if his ultimate goals were articulated within a pan-Islamic framework. It was this shared epistemological disposition—this common "way of knowing" and validating truth—that provided the necessary intellectual infrastructure and cultural precondition for the extensive collaboration and mutual understanding observed among their proponents. The external imperative of "Progress" and liberation from foreign dominance acted as the primary driving force, but the essential vehicle for this multifaceted convergence was the compatible epistemological language they all, consciously or not, came to speak. The ultimate political manifestation of this grand synthesis was the establishment of the secular Azerbaijan Democratic Republic in 1918—the first secular republic in the Muslim world. This state was thus not an historical anomaly or a purely foreign implant, but rather the logical political outcome of an ideological fusion made possible by a profound underlying epistemological harmony. Despite its short-lived political sovereignty, this convergence permanently altered the region's intellectual landscape, setting the course for its future development..

همگرایی ترقی خواهی، اصلاح دینی و ترک-توران گرایی در اندیشه‌ی متفکران مسلمان قفقاز جنوبی (۱۸۵۰-۱۹۱۸ میلادی)

یحیی بوذری نژاد^۱، حسین حبیب زاده^۲

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

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	این پژوهش در پی پاسخ به این سؤال بنیادین است که چرا ایده‌های به ظاهر متفاوت ترقی خواهی، اصلاح دینی و ترک-توران گرایی در طول یک فاصله‌ی زمانی کوتاه امکان همگرایی خارق‌العاده‌ای از خود نشان دادند و روشنفکران مسلمان اهل قفقاز جنوبی، توانایی نمایندگی هر سه وجه را در یک زمان دارا بودند. در این پژوهش با اتکا به روش «اسنادی-کتابخانه‌ای»، تا حد امکان اسناد و گزارشات مرتبط با این حوزه جمع‌آوری شده و با بررسی توصیفی-انتقادی، تحلیلی جامعه‌شناختی از چگونگی درهم‌تنیدگی این ایده‌ها، ارائه گردیده است. در این پژوهش مشخص شد که گفتمان ترقی خواهی، و سه صورت نهضت اصلاح دینی: پان‌اسلامیسم، جدیدیسم و بایسیسم و ایدئولوژی ترک-توران گرایی دارای تشابهات قابل توجه در بنیان‌های معرفت‌شناختی بودند و همین تشابهات، امکان همکاری و هماهنگی در ساحت اجتماعی و فکری را فراهم می‌نمود. در این پژوهش با استنادهای تاریخی مختلف، نمونه‌هایی از این همگرایی و تشابهات فکری میان اندیشمندان و روشنفکران قفقازی ارائه گردیده است.
کلیدواژه‌ها: ترقی خواهی، اصلاح دینی، جدیدیسم، پان‌اسلامیسم، ترک‌گرایی	

استناد: بوذری نژاد، یحیی و حبیب زاده، حسین. (۱۴۰۴). همگرایی ترقی خواهی، اصلاح دینی و ترک-توران گرایی در اندیشه‌ی متفکران مسلمان قفقاز جنوبی (۱۸۵۰-۱۹۱۸ میلادی). نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان. (آماده انتشار). - . doi: 10.22059/jstmt.2025.391215.1778



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI:

۱. مقدمه و بیان مسئله

استیلای روسیه بر مناطق تاریخی ایران در قفقاز جنوبی که پس از مصالحه‌نامه‌ی گلستان (۱۸۱۳ م.) و قرارداد ترکمانچای (۱۸۲۸ م.) رخ داد، سرآغاز وقوع تغییرات هویتی بنیادین در فرهنگ و اندیشه‌ی متفکران مسلمان این منطقه گردید. این تغییرات به صورت نظام‌مند از زمان اعلام بیانیه‌ی یرملوف مبنی بر جرم‌انگاری ارتباط با علمای ایرانی در ۱۸۲۲ شروع شد (مرشدلو، ۱۳۹۴) و می‌توان گفت که در سال ۱۸۵۰ میلادی و با نگارش نمایشنامه‌ی ترکی «حکایت ملاابراهیم خلیل کیمیاگر» وارد سطح بنیادین اعتقادی-فرهنگی گردید. (محمودا، ۲۰۰۹) از زمان نگارش این نمایشنامه تا سال ۱۹۱۸ که منجر به تشکیل جمهوری اول آذربایجان گردید، افکار و ایده‌های تجمیع شده در قفقاز مسیر پر پیچ و خمی را طی نمودند. قفقاز به جهت اینکه در چهارراه ارتباطی میان روسیه، ایران، عثمانی و دریای خزر قرار داشت همواره محل برخورد اندیشه‌ها و ایده‌های متفاوت بوده است. یکی از مسائل اساسی در تحلیل چگونگی وقوع تغییرات هویتی در قفقاز جنوبی، چگونگی هم‌نشینی و همکاری حیرت‌آور ایده‌های به ظاهر متفاوت ترقی‌خواهی، اصلاح دینی و ترک-توران‌گرایی در طول یک فاصله‌ی زمانی کوتاه (۱۸۵۰-۱۹۱۸) می‌باشد. این همیاری و هم‌نشینی به نحوی بود که روشنفکران و شخصیت‌های سیاسی مسلمان قفقاز جنوبی، در یک زمان واحد، توانایی نمایندگی هر سه اندیشه‌ی مذکور را به نحو کامل داشتند. برای مثال میان ترک‌گرایی (ناسیونالیسم ترکی-آذری) با ایده‌ی اتحاد اسلام (پان اسلامیسیم) هیچ تناقضی به وجود نمی‌آمد و حتی ادعا می‌گردید که میان روش‌های علمی و کسب معرفت مورد تأکید تجددگرایان، با نظام معرفتی اسلامی نیز تناقضی وجود ندارد. تجددگرایان در عین روی آوری به ترقی‌خواهی غربی، ادعای حفظ اسلام داشتند و برخی علمای اسلامی نیز شیفته‌ی صورتبندی «علمی» از عقاید خود بودند. این مسئله سؤالاتی را در ذهن پدید می‌آورد که در ادامه به آنها اشاره کرده و تلاش می‌کنیم تا به آنها پاسخ دهیم.

۲. پرسش‌های پژوهش

- ۱- به چه دلیلی امکان درهم آمیختگی کامل سه ایده‌ی متفاوت، در قفقاز جنوبی محقق شد؟
- ۲- تضادهای میان این اندیشه‌ها به چه نحوی حل می‌شدند؟
- ۳- نمایندگان فکری این جریان‌ها، چه تعاملات و همکاری‌هایی با یکدیگر داشتند؟

۳. پیشینه تحقیق

پیشینه‌ی پژوهشی موجود درباره‌ی تاریخ فرآیندهای فکری و هویتی در قفقاز به نحوی است که عمدتاً از یک زاویه و رویکرد خاص به تحلیل و بررسی مکاتب فکری پرداخته‌اند. برای مثال تمرکز برخی از پژوهش‌ها در حوزه‌ی تاریخ اندیشه مبتنی بر رویکرد ناسیونالیستی بوده است، مانند کتاب سه جلدی: «تاریخ اندیشه فلسفی و اجتماعی ترک [در] آذربایجان (قرن ۱۹-۲۰)»^۱ نوشته‌ی فائق علی اکبرلی (۲۰۱۸ م.)، «درباره‌ی ایدئولوژی سیاسی و ملی در آذربایجان»^۲، نوشته‌ی سعادت کریمی (۲۰۱۸ م.)، «نویسندگان

^۱ "Azərbaycan Türkləri fəlsəfi və ictimai fikr tarixi (XIX-XX əsrlər)"

^۲ "Azərbaycan Milli və Siyasi İdeologiyası Haqqında"

اوایل قرن بیستم آذربایجان^۱ نوشته‌ی عیسی حبیب بیگلی (۲۰۰۴.م)، «سیاست و ملی‌گرایی در آذربایجان» نوشته‌ی چنگیز چاغلا (۱۳۸۸.ش) و...

برخی از پژوهش‌ها نیز صرفاً در حوزه‌ی رجال‌نگاری (تک‌نگاری یا جمع‌نگاری) بوده‌اند. مانند: «نقش علمای شیعه قفقاز و ماوراءالنهر در علوم اسلامی (با تأکید بر آذربایجان)» نوشته‌ی علی باقراف و رامیل عظیم‌اف (۱۳۹۷.ش)، «فرزندگان قفقاز، شرح حال ۸۲۵ شخصیت علمی معنوی و فرهنگی قفقاز» نوشته‌ی عادل مولایی (۱۳۹۹.ش)، «از جامعه‌ی ایرانی تا میهن‌ترکی: زندگی‌نامه‌ی فکری و سیاسی احمد آقاییف ۱۸۶۹-۱۹۳۹» نوشته‌ی علی کالیراد (۱۳۹۲.ش) و یا اینکه بر یک سنت یا فرقه‌ی بسیار خاص متمرکز شدند مانند: «بهائیان ایران، جنوب خزر و قفقاز» نوشته‌ی سلی شاهوار و گادگیلبار و بوریس موروزوف^۲ (۲۰۱۱.م). این تحقیق تلاش کرده است که تا برخلاف سنت رایج تحلیلی-تاریخی موجود، سه اندیشه‌ی تجددگرایی (ترقی‌خواهی)، اصلاح دینی و ترک-توران‌گرایی را در نسبت با یکدیگر بررسی نماید.

۴. روش تحقیق و چهارچوب نظری

در این پژوهش تلاش شده است تا با اتکا به روش «اسنادی-کتابخانه‌ای»، تا حد امکان اسناد و گزارشات مرتبط با این حوزه جمع‌آوری شود و با بررسی توصیفی-انتقادی، تحلیلی جامعه‌شناختی از چگونگی درهم‌تنیدگی این ایده‌ها، ارائه گردد. چهارچوب نظری این پژوهش مبتنی بر روش پژوهشی است که یحیی بوذری نژاد در مجموعه کتاب‌های روش‌شناسی دانش اجتماعی مسلمین (۱۴۰۰-۱۳۹۹-۱۳۹۵) انجام داده است. به طور خلاصه در این روش پژوهشی، تا حدی این ایده صورتبندی می‌شود که تشابهات مکاتب فکری در بعد معرفت‌شناختی، منجر به پدیدار شدن ساختارهای اجتماعی مشابه در جهان خارجی می‌گردد.^۳ در واقع این گزاره تلاش می‌کند تا تبیین کند که چگونگی صورتبندی معرفت‌شناختی و نحوه‌ی اولویت‌دهی به منابع معرفتی (مانند اولویت دادن عقل یا حس)، در ساخت هستی‌های اجتماعی اثرگذار می‌باشد 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...) اندیشه‌ی گروهی با محکومات اندیشه‌ی 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 می‌گردد برای مثال یا با اینکه ممکن است میان ریختار و ایدئولوژی وهابیت، و لیبرالیسم انگلیسی، به لحاظ ظاهری تضادهای فراوانی وجود داشته باشد، اما به دلیل تشابهات در ساحت معرفت‌شناسی، (حس‌گرا بودن هر دو قرائت، و ضدیت با قیاس برهانی عقلی) هم امکان شکل‌گیری همکاری اجتماعی در سطح بالا میان این ایده‌ها فراهم

^۱ "XX srin vv ll ri Az rbaycan yaz ç lar"

^۲ The Baha'is of Iran, Transcaspia and the Caucasus. Edited by: Soli Shahvar, Gad G. Gilbar and Boris Morozov

^۳ مجلدات مجموعه‌ی فوق به پایان نرسیده است، به همین جهت این چهارچوب نظری هنوز به صورت نظام‌مند ارائه نشده است، چهارچوب نظری استفاده شده در این پژوهش استنباط و اقتباسی از سه جلد اول این مجموعه می‌باشد.

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، مدرن شدن و غربی سازی 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 مثال دیگر می‌توان ادعا کرد که به دلیل اینکه شریعت سنگلجی متأثر باییت (حس‌گرایان شیخی) و وهابیت (حس‌گرایان سلفی) بود، این ظرفیت را داشت که به عنوان معلم و مشاور دینی رضاخان و محمدرضا شاه باشد، کسانی که توسعه‌ی آمرانه‌ی غربی را پیش می‌بردند و مورد حمایت انگلیس و آمریکا بودند. مثال‌های فراوانی برای نشان دادن این همگرایی‌ها وجود دارد و در این مقاله امکان بسط و توضیح بیشتر آنان امکان پذیر نیست.

باید دقت داشت که مسئله‌ی 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 دوی این رویکردها دیده می‌شود. در این پژوهش نیز ضمن ارائه‌ی ادله‌هایی مبنی بر همکاری و همیاری سه ایده‌ی مزبور در قفقاز، با تمسک به این چهارچوب نظری، علت هم‌نشینی این ایده‌ها با توجه بر بنیان‌های معرفت‌شناختی‌شان تبیین می‌گردند.

۵. یافته‌های پژوهش

۵-۱. ترقی‌خواهی در قفقاز

بیشرفت 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» طبقه‌ی 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 «الإسلام یعلو و لا یُعلی علیه» زندگی کرده بودند، اکنون در برابر «انسان غربی» شکست خورده و تحقیر گشته بودند. این عصر حیرت برانگیز، مسلمانان را وا داشت تا رمز و راز این برتری و علو غربی را کشف نمایند. در مسیر کشف این برتری، جاذبه‌ی قدرت و مکنت غرب، کششی فکری و فرهنگی در میان برخی از مسلمانان ایجاد کرد که باعث تولد «غرب‌گرایی» یا «تجددگرایی» یا «سودای مدرن شدن» در میان آنان شد. این تجددگرایی غربی، دو سویه‌ی 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 ملکم‌خان ناظم‌الدوله (که هردوی آنها را می‌توان اصحاب پروقره نامید)^۱ اشاره کرد. هر دوی این شخصیت‌ها به شدت بر روشنفکران قفقازی تأثیر گذاشتند. از نظر آنان انسان مسلمان چیزی جز یک «بربر» نیست، چنانکه ملکم‌خان می‌گفت: «در مسائل حکمرانی «نمی‌توانیم» و «نباید» از پیش خود اختراعی نماییم، یا باید عمل و تجربه‌ی فرنگستان را سرمشق خود قرار دهیم یا باید از دایره‌ی «بربری‌گری» خود قدمی بیرون نگذاریم.» (جمشیدی و ایران‌نژاد، ۱۳۹۰)

^۱ پروقره = ترقی

آخوندزاده سرچشمه‌ی 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. چنانکه 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 «منظومه‌ی طبیعت» (۱۷۷۰) که به انجیل ماده‌گرایان مشهور گردید، تشابهات زیادی در نظریات آنها در قبال هستی می‌توان یافت.» (ولی‌یف، ۱۴۰۳: ۵۹) الگار نیز همین مسئله را این‌چنین تأیید می‌کند: «او [ماده‌گرایی] پیشینیان خود را نه تنها در مولوی، بلکه در امام اسماعیلی حسن علی‌ذکره‌السلام، که به گفته‌ی او مادی‌گرایی را از منابع هندو الهام گرفته بود، و همچنین در تمام فیلسوفان هلنی‌گرا می‌دید. پیشینیان او جرأت بیان آشکار این دیدگاه‌ها را نداشتند، اما اکنون آخوندزاده، به گفته‌ی 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.» (الگار، ۲۰۱۴) پروژه‌ی تغییر الفباء را می‌توان قلب پروژه‌ی فرهنگی آخوندزاده دانست. شدت تعصب آخوندزاده برای تغییر الفباء به حدی بود که می‌گفت: «احداث راه آهن لازم است، ولی تغییر الفباء الزم است. تلگراف لازم است، ولی تغییر الفباء بیش از آن اهمیت و ضرورت دارد.» (یعقوب‌زاده‌ی فرد، ۱۴۰۱: ۱۱۷) این میل به تجدد و غربی شدن (که تا سرحد تغییر الفباء نیز رفته بود) با گسترده شدن 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.

مسئله‌ی مناقشه‌برانگیزی که در تمام رویکردهای تجددگرایی غربی مسلمان حاکم بود (و هست)، آنجاست که تمام این رویکردها در منحط‌ترین دستاورد تمدن غربی، یعنی در سطح انجماد در بنیان‌های معرفت‌شناختی، مشترک و هم‌عقیده هستند. این بنیان معرفت‌شناختی، «حس‌گرایی معرفتی» و «اصالت تجربه» یا همان «تجربه‌گرایی» است. این اشتراک معرفت‌شناختی میان غرب و غرب‌گرایان مسلمان باعث می‌شود تا دستیابی به «ابژه»، «واقعیت یا حقیقت»، «علم»، «دانش» یا... صرفاً از یک دریچه‌ی معرفتی و از یک خط مشی واحد نشأت بگیرد. این خط مشی واحد، تمام جهان‌بینی اعتقادی و هستی‌شناسی اجتماعی افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد و منجر به یکسان‌سازی آمال تمدنی این گروه‌ها می‌گردد. تمدنی که غرب‌گرایان افراطی (آخوندزاده و امثالهم) 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 مثابه‌ی 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 آینده‌ی مسلمانان تغییر یافت. یکی از عوامل مهم این تغییر، تلفیق حس‌گراهای سنتی دنیای اسلام با حس‌گراهای تجددگرا، بود که منجر به شیوع نهضت‌های اصلاح دینی در میان مسلمانان گردید و آنها را وارد فرایند استحاله‌ی هویتی-دینی نمود.

۵-۲. نهضت‌های اصلاح دینی در قفقاز

به طور عمده سه موج اصلاح دینی در قفقاز جنوبی به هم رسیدند. این سه موج عبارتند از پان اسلامیسیم سید جمال اسدآبادی، جدیدیسیم متأثر از ابونصر القورسای (کورسای) و باییسیم متأثر از شیخ احمد احسائی. در ذیل هر کدام از این جریان‌ها به ارتباط آنها با مسلمانان قفقاز جنوبی خواهیم پرداخت.

۵-۲-۱. پان اسلامیسیم سیدجمال اسدآبادی

مسئله‌ی 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 به شمار می‌رفت. برخی از ایده‌ها و نوآوری‌های سید جمال قطعاً شایسته تقدیر و الگوگیری هستند و در این پژوهش به تأسی از مرحوم سید هادی خسروشاهی در کتاب «دفاع از سید جمال الدین حسینی و سخنی با تاریخ‌نگاران عصر پهلوی» (خسروشاهی، ۱۳۹۱) نه به فرضیه‌های فراماسون بودن و نه بابی بودن و دیگر نظریه‌های علیه سید جمال اعتقادی نداریم. اما به جد معتقدیم که پروژه‌ی اصلاح‌طلبی سیدجمال اسدآبادی در کلان‌پروژه‌ی تمدنی (یا به تعبیری رویکرد او به انگاره‌ی علم و توسعه)، هیچ تفاوتی با بابی‌گری و غرب‌زدگانی مانند ملک‌خان و جدیدی‌ها و... ندارد، به همین دلیل است که با تمامی این گروه‌ها نزدیکی و صمیمیت کامل دارد و مضاف بر آن، مفروضات نظری نظریه‌ی «اتحاد اسلام» هیچ نسبتی با شعار آن ندارد و اتحاد اسلام سید جمال را می‌توان، یکی از مؤثرترین نظریات تاریخ اسلام در دمیدن به قوم‌گرایی ناسیونالیستی و بی‌جاسازی هویتی (دست کم در منطقه‌ی قفقاز، آناتولی، ولگای میانه و...) دانست.

برای بررسی اندیشه‌ی سیدجمال 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 باعث پیدایش آثاری با محوریت تفاسیر علمی از قرآن کریم گردید. محمد بن احمد اسکندرانی تفسیر علم‌گرای «کشف الأسرار النورانیة القرآنیة فیما يتعلق بالأجرام السماویة و الأرضیه و الحيوانات و النباتات و الجواهر المعدنیة» را در حوالی ۱۸۶۲ م. نوشت و بعد از او سیراحمد خان هندی (یا سیراحمد هندی اشتباه نشود) در ۱۸۹۸ م. در تفسیر «القرآن و هو الهدی و الفرقان» با این رویکرد نگاشت. (بوذری‌نژاد، ۱۳۹۹) همین رویکرد در مبانی نظری سید جمال نیز وجود دارد. بنیان‌های پروژه‌ی فکری سید جمال را باید در رساله‌ی «نیچریه» یا «حقیقت مذهب نیچریه و بیان حال نیچریان»

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

جستجو کرد. سیدجمال‌الدین در این رساله تلاش می‌کند تا مطالب سرآمدان هندی را نقد کند، و اصحاب نیچری (طبیعت‌گرایانی) مانند سرآمدان را با دهری‌های گذشته یکی می‌کند. اما عمده‌ی نقد سید جمال به دهریان، حالتی اخلاقی و اجتماعی-سیاسی دارد و اساساً هیچگونه اختلاف نظری با آن‌ها در ریشه‌های معرفت‌شناختی ندارد. حمید عنایت می‌نویسد: «نکته‌ای که در تاریکی باقی می‌ماند این است که چگونه اختلاف نظری با آن‌ها در ریشه‌های معرفت‌شناختی ندارد. حمید عنایت می‌نویسد: 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 فرا می‌خوانده، 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 سیدجمال را در این دوره‌ی 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 عقلی‌مشرّب بودند. بدین‌سان، تنها راه توجیه اینکه چرا رساله‌ی «حقیقت مذهب نیچری» به عنوان نوشته‌ای بر ضد سید احمدخان شهرت یافته، همان جنبه‌ی 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، تکیه‌ی سید احمد بر فطرت و طبیعت انسان را دلیل دهری‌گری باطنی او شمرده است. ولی رساله‌ی 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) رساله‌ی نیچریه‌ی سید، همچون 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 حقه‌ی 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 سیدجمال با سرآمد سرسید احمدخان پرداخته است، اشاره می‌کند که گویا از نظر سید جمال، سرآمدان به علم‌گرایی افراطی دچار بوده است، حال اینکه سید جمال روشی میانه داشته است. (عطایی، ۱۳۹۳)

اما بحث مهم دیگر در مورد ایده‌ی «اتحاد اسلام» یا همان «پان اسلامیس» سیدجمال می‌باشد. سیدجمال در عین حال که یکی از بزرگترین منتقدین قوم‌گرایی به شمار می‌رفت، هم‌زمان بزرگترین حامی آن هم بود. این مسئله را می‌بایست در رساله‌ی «فلسفه‌ی

جنسیت و حقیقت اتحاد لغت» جستجو کرد. آنجایی که سید جمال نوشت: «نیست نیک‌بختی مگر به قومیت و نیست قومیت مگر به زبان و زبان را نمی‌توان زبان نامید، مادامیکه فرا نگرفته باشد همه‌ی 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 درباب 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، به سوی مقصد واحد سوق می‌کند و قوای متفرقه ایشان را جمع می‌سازد و همه را در جلب منافع عامه و دفع مضار شامله، متفق الکلمه می‌نماید - 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 شقاء و بدبختی، جمع کثیری را از یک دل و یک زبان 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 جمع کثیری 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 هیچ شکی در این نیست که وحدت لغت، یعنی جنسیت در بقاء و ثبات در این دنیا، از وحدت در دین اودم (با دوام‌تر و مستحکم‌تر) است، زیرا که در زمان قلیلی تغیر و تبدیل نمی‌پذیرد، بخلاف ثانی.» (همان، ۲۲۷) چنین ترجیحاتی با کلیشه‌های ذهنی که عموم مردم از پان‌اسلامیسم در ذهن دارند در تضاد است. دیگر تعجب برانگیز نیست که پان‌اسلامیست‌های معروفی مانند احمد آقاییف (آقاوگلو) که مظهر پان‌اسلامیسم بود، تبدیل به یکی از بزرگترین ایدئولوگ‌های پان‌ترکیسم شود، یا افرادی مانند پیشنمازاده یا سلطان مجید غنی‌زاده و... «اتحاد اسلام‌گرایی» شان رنگ و بوی تند پاشاهای عثمانی به خود بگیرد، یا سکولارهایی مانند محمد امین رسول‌زاده، که ترک‌گرایانی رادیکال بودند، ردای اتحاد اسلام بپوشند. همه‌ی این تغییرهای فکری و ایدئولوژیک زمینه‌های فکری و عقلانی‌شان توسط اندیشمندان بزرگتر مهیا گشته بود. پان‌اسلامیسم در این قرائت نه با تجدد مشکلی داشت و نه با ملی‌گرایی مخالف بود، چنانکه چاغلا اشاره می‌کند احمد آقاییف به عنوان یک پان‌اسلامیست مدافع نوسازی آموزش (جدیدی‌گری)، تصویب الفبای لاتین و توسعه‌ی حقوق زنان (مدرن‌سازی آن‌ها) بود. (چاغلا، ۱۳۸۸: ۶۷) «به نظر آقاوگلو دین باید در راستای واقعیت‌ها و الزامات زمانه بازسازی و اصلاح گردد. زندگی همیشه در حال تغییر است و جریان دارد، تاریخ در راستای اقدامات ملت‌ها تکامل می‌یابد. همه‌ی ملت‌ها همچون انگلیسی‌ها، فرانسوی‌ها، ایتالیایی‌ها و آلمانی‌ها لاجرم باید از مرحله‌ی ملی‌گرایی گذر می‌کردند. آقاوگلو در این چهارچوب 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) کالیراد نیز در این مورد می‌نویسد: «گرایش آقاییف به نوگرایی اسلامی و اتحاد اسلام البته به معنای ایمان به ایده‌ی پان‌اسلامیسم با هدف احیای امت واحده‌ی مسلمان نبود. او در مقاله‌ای که با نام «ملیون ما» که به سال ۱۹۰۳ در کاسپی منتشر ساخت، این‌گونه وفاداری خود به اصل ملیت را ابراز داشت: «ملی‌گرایی رخدادی شایان توجه و با عظمت است. این [ملی‌گرایی] امری ضروری در حیات تمامی خلق هاست.» معبد ملی‌گرایی همچنان در ذهن احمد آقاییف استوار بود، ولی دیگر به مانند یک دهه‌ی پیش سنگ‌بنای آن به تهران و شیراز و مشهد و نجف نعلق نداشت.» (کالیراد، ۱۳۹۲: ص ۸۵) در امتزاج ایده‌ی پان‌اسلامیسم با تجددگرایی (مدرنیسم) نیز علی اکبرلی (اکبروف) اعتقاد دارد به باور آقاوگلو، فرهنگ اسلامی - شرقی گذشته و فرهنگ مدرن غربی یکدیگر را نفی نمی‌

کنند، بلکه مکمل یکدیگر هستند و به گفته‌ی خود آقاوغلو: «پان اسلامیسیم و اروپاگرایی خصلت مترادفی به خود گرفته است.» (اکبروف، ۲۰۲۰)

بنابراین زمانی که شعار ملی‌گرایانه «ترکی شدن، مدرن شدن و اسلامی شدن»^۱ توسط علی‌بیگ حسین‌زاده و سایر روشنفکران ناسیونالیست داده می‌شد، این عبارات با یکدیگر تضادی پیدا نمی‌کردند و همجوشی و هم‌نشینی مبنایی کاملی داشتند. اثرگذاری سیدجمال‌الدین اسدآبادی بر پان‌ترک‌های قفقازی بسی بیشتر از مطالبی است که گفته شد، شامل قربانف در کتاب «جمال‌الدین افغانی و دنیای تُرک»^۲ به بخشی از این روابط پرداخته است.

۵-۲-۲. 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) به خاطر این بود که آنان **تجربه‌ی** 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 می‌گردید و از طرف دیگر اجتهاد شخصی هر فرد با اتکاء به تجارب پیشینی (تجارب صدها و هزاران صحابه با رویکردهای مختلف) آنقدر گسترده شده بود که اساساً حاکمان اسلامی توانایی داوری و اجرای حکم بر اساس دستورالعمل مشخصی را نداشتند و هر روز مذهب جدیدی درون اسلام متولد می‌شد و اشتقاق میان مسلمین بیشتر می‌گشت، به همین دلیل عباسیان مذاهب اهل سنت را در چهار روش فقهی مشهور محدود نمودند و باعث بسته شدن باب اجتهاد در اهل سنت شدند. در این میان افرادی مانند غزالی و ابن تیمیه و امثالهم... اعتنایی به انسداد فوق نداشتند و انتشار آرای آنها، هرازچندگاهی جامعه‌ی اسلامی را به تلاطم می‌انداخت. حال پس از سال‌ها و در سرزمین ماوراءالنهر ابونصر القورساوی (ابونصر الکورساوی، یا عبدالنصیر القورساوی، عبدالناصر کورسوی و...) برای چندمین بار مناقشه‌ی قدیمی حرمت یا حلیت اجتهاد در دین را میان اهل سنت شعله‌ور کرد.

کورساوی تحت تأثیر افرادی نظیر غزالی (وبالطبع ابن تیمیه و امثالهم)، به سلفیت متمایل گشت و علمای منطقه‌ی 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 احمدسرهندی^۳ (که به شدت پیرو غزالی بود و خود را مجدد و اصلاح‌گر دینی هزاره‌ی جدید می‌دانست) در «النصوص»، تأثیر غزالی در او بیشتر شد. در باب اجتهادگرایی کورساوی چاغلا می‌نویسد: «القورساوی حق اجتهاد را برای همه‌ی 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. (اسپانائوس، ۲۰۱۶) جدیدی‌های پسا-کورساوی عمیقاً تلاش داشتند تا این مسئله را به یک اصلاح‌طلبی رادیکال و مدرن تعبیر کنند در حالی که از نظر اسپانائوس، واقعیت امر چنین نبوده و استدلال‌های

^۱ türkl şm k, mü asırl şm k, islamlaşmaq

^۲ Qurbanov, Şamil. "C mal dđin fqanı v türk dünyas". Bak : Az rn şır, 1997

^۳ با سرسید احمدخان هندی اشتباه نشود

کورساوی در قالب چهارچوب مذهب حنفی و تثبیت هویت دینی سنتی بوده است. (همان) به هر تقدیر سلفیت اجتهادی که کورساوی تبلیغ می‌کرد همان نوآوری در استنباط دینی بود که کاملاً ماهیتی «فرد گرا» و قائم بر «درک طبیعی» هر شخص داشت. این درک طبیعی استقرائی با عقل فلسفی برهانی در مخالفت بود. علی فیروزجائی در مقاله‌ی «نمونه‌هایی از حس‌گرایی در عالم اسلامی» اشاره می‌کند که ویژگی عمده‌ی حس‌گرایان سلفی-اخباری و... در ظاهرگرایی و مخالفت با عقل‌گرایی فلسفی است. (فیروزجائی، ۱۳۸۸) علی رغم تمام پیچیدگی‌های فکری غزالی به عنوان الگوی فکری کورساوی، می‌توان ادعا کرد که او مخالف عقل فلسفی و طرفدار تفسیر علمی (طبیعی) از قرآن کریم بوده است. (بوذری‌نژاد، ۱۳۹۹)

محکّمات اندیشه‌ی سلفی‌گری که کورساوی از آن متأثر بوده با تجددگرایی و نهضت‌های اصلاح‌دینی درهم‌تنیده است.^۱ تأکید بر «سلفی‌گری» کورساوی از آن جهت مهم است که با تجددگرایی علمی-آموزشی گاسپرالی^۲ داری نقاط مشترک معرفت‌شناسانه می‌باشد. 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 می‌گردید و سلفیون نیز در شیوه‌ی کسب معرفت دینی شباهت‌هایی به این روش دارند. البته باید توجه کرد که در اینجا مسئله «تشابهات» معرفت‌شناسانه است، نه «عینیت» معرفت‌شناختی. یعنی کورساوی یا سلفی‌ها و... تجربه‌گرایی به 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 اندیشه‌ی جدیدی‌گری، با مطالعه‌ی آثار کورساوی تحت تأثیر قرار گرفت. (چاغلا، ۱۳۸۸: ۳۷) رئیس‌نیا می‌نویسد: «شهاب‌الدین مرجانی (متوفی ۱۸۸۹ م.)، عالم کلامی و مورخ، معلم مدرسه‌ی تربیت معلم روس-تاتار (تأسیس شده در ۱۸۷۶ م.) و گیمنازیوم (دبیرستان) قازان و مرتبط با استادان دانشگاه قازان، دوام‌بخش راه کورساوی به شمار می‌رفت. وی، ضمن تقویت شعور تاریخی در تاتارها، با آثار تاریخی خود، نظریات خویش را در باره‌ی تعلیم و تربیت در مدرسه‌ای که در قازان تأسیس کرد، اعمال می‌نمود... جریان اصلاح‌گری دینی رواج یافته در پرتو تلاش‌های آنان (کورساوی 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 م.)، از شاگردان مرجانی و استاد دانشکده‌ی خاور دانشگاه قازان که با انتقال آن دانشکده به سن پترزبورگ به آن شهر منتقل شد، مؤلف رساله‌ای با عنوان اصلاح مدارس است. وی از تدریس علوم غیردینی در مدارس و گشایش دبیرستان تاتاری بر اساس الگوی دبیرستان‌های اروپایی جانبداری می‌کرد.» (رئیس‌نیا، ۱۳۹۳) ارتباط گسترده‌ی مرجانی با معلمان روس، باعث شد تا او به طور 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 برآیند

^۱ برای مشاهده‌ی جنبه‌از همجوشی نظری-اجتماعی این جریان‌ها، بنگرید به کتاب «اندیشه‌ی اصلاح دین در ایران؛ جلد دوم: دوره‌ی پهلوی».

سید مقداد نبوی رضوی، ۱۳۹۷، انتشارات شیرازه کتاب ما

^۲ گاسپرینسکی، غصپرینسکی، غصبرینسکی

فعالیت‌های او در مقابله‌ی با علمای سنتی و تشویق به هویت بومی، باعث رونق زبان ادبی تاتاری گردید. (همان) تلاش مرجانی برای رونق سیستم‌های آموزشی جدید بر اسماعیل گاسپرالی تأثیر زیادی گذاشت.

این مسئله که مرجانی و به دنبال آن گاسپرالی به دنبال اعتلای وضعیت مسلمانان بودند، سخن درستی است، اما باید توجه داشت که مدارس اصول جدید منادی چه گفتمانی بودند؟ اولین مسئله‌ای که این علوم به شدت 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 به صورت مشخص وجود نداشت، عالم همه جلوه‌ای از خلقت الهی بود و تدبیر و تدبیر در آن جلوه‌ای از «علم دینی» به حساب می‌آمد و فلسفه به مانند مادر تمام علوم حامل اصلی‌ترین استوانه‌ی معرفت بشری بود. (قطعاً تقسیم‌بندی‌هایی در تاریخ اسلام مبتنی بر تمایز علوم دینی با سایر علوم وجود دارد، اما علوم مذکور، حاصل سوژه‌ی خودبنیاد انسان و منفک از صنع الهی نبودند) گفتمانی که اصول جدید به ارمغان می‌آورد این بود که این دو علوم را به دو جهان تقسیم می‌کرد، علوم دنیوی به مثابه‌ی «علوم نافع» و متعلق به «جهان جدید»، و علوم دینی نیز به عنوان نماینده‌ی «سنت» و «جهان قدیم» بازنمایی می‌شدند.

عملاً هیچ احترامی به علوم قدیم گذاشته نمی‌شد، و تمام بدبختی و عقب ماندگی مسلمانان را در آموزش مباحث «قدیمی» به جای مباحث «جدید» خلاصه می‌کردند. در مدارس جدید به جهت اینکه اعتماد مردم عامی را جلب نمایند یک سری از دروس ظاهری از شریعت را در برنامه‌ی 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 مناقشه‌ی قدیمیست‌ها با جدیدیست‌ها در مناظره‌های ابوتراب آخوندوغلو از فقه‌های تراز اول قفقاز جنوبی با روشنفکرانی نظیر علی بیگ حسین‌زاده و عمرفائق نعمان‌زاده، جلیل محمدقلی‌زاده و... ظهور کرد. انتشار مقاله‌ی آخوند اوغلو در روزنامه «حیات» (۱۹۰۶) با عنوان «چه علمی برای ما مورد نیاز است؟» آتشی در میان روشنفکران برپا نمود. ابوتراب آخوندوغلو 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 به دلیل رها بودن 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.» (مدرن آذ، ۲۰۱۵)^۱ نکته این بود که مقاله‌ی 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 برنامه درسی گنجانده شود. زیرا که در آن زمان به تدریس علم کلام در

^۱ <https://modern.az/news/45046/>

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.» (توران، ۲۰۲۴) به باور او اگر چه کسانی که از مدارس سکولار فارغ‌التحصیل می‌شوند، همه‌ی علوم را می‌آموزند، اما از دانش دینی بی‌اطلاع هستند. (همان) افرادی نظیر عمر فائق نعمان زاده مخالف جدی تدریس الهیات در مدارس بودند و علی بیگ حسین‌زاده و جلیل محمدقلی‌زاده (آگاهانه یا ناآگاهانه) سخنان آخوندآوگلو را به باد استهزاء گرفتند.

به هر تقدیر جدیدیسم را می‌توان جلوه‌ی ماوراءالنهری-تزاری (یا ولگای میانه‌ای) نهضت اصلاح دینی دانست. که تأثیر بسیار زیادی در قفقاز جنوبی گذاشت، اولین مدرسه‌ی سازمان یافته 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 تجددگرایی آذری مانند جلیل محمدقلی‌زاده، فریدون بیگ کوچرلی، نریمان نریمانوف و... در آن به تدریس می‌پرداختند. (سلیمانی، ۱۳۹۹ ص ۵۰-۵۱) درباره‌ی هم‌نشینی سه‌گانه‌ی اتحاد اسلام، توران-ترک‌گرایی و تجددگرایی که در بخش قبلی 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 به صورت مجموعه‌ی بهم‌پیوسته تبلیغ می‌کرد و به گفته‌ی وی ترکیسم در طول وجود «وحدت ترک» و «اسلام‌گرایی» همیشه زنده خواهد بود. (مدرن آذ، ۲۰۱۴)^۱ همانگونه که اشاره کردیم، وجود تشابهات معرفت‌شناختی میان این جریان‌ها، کاتالیزوری برای ترکیب و اتحاد این رویکردها با یکدیگر می‌شد.

۵-۲-۳. بابی‌گری

همانگونه که در تاریخ مشخص است، بابیت از درون شیخیه پدید آمد. اندیشه‌های شیخیه نیز بر روی تعالیم شیخ احمد احسائی بنا شده بود. او از جمله علمایی بود که با یک مبنای فلسفی غلط، بنیان تفسیری حس‌گرایانه از تعالیم شیعی را با خاستگاهی از رویکرد اخباری^۲ پایه‌گذاری کرد. مدرسی چهاردهی می‌نویسد: «اون 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 **پایه‌ی آراء او را تشکیل می‌داد**. می‌پرسیدند که این سخن را از کجا می‌گوئید؟ با نهایت وارستگی می‌گفت که از حضرت صادق (ع) شنیدم!!! شیخ مشرب اخباری داشت؛ اخبار را بظاهر تأویل می‌کرد، به فضایل خاندان علی معتقد بود.» (فضایی، ۱۳۸۲: ۲۸) یکی از نقاط اصلی حس‌گرایی شیخ احمد آنجاست که برای توجیه معاد جسمانی و غیبت امام زمان (عج) متوسل به واژه‌ی «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 احسائی آدمی دو جسد دارد، جسد اول حالت مادی دارد و با مرگ از بین می‌رود و جسد دوم هورقلیایی است و فناپذیر می‌باشد و از عناصر دنیوی فراتر است، او علت عمر طولانی امام عصر (عج) ناشی از جسد ثانوی یا هورقلیایی ایشان می‌داند، از

^۱ <https://modern.az/news/50142/>

^۲ با اینکه شیخ احمد احسائی در پی فرا رفتن از دوگانه‌ی اصولی و اخباری بود، اما روش فکری و امهات فکری او شباهت‌های بیشتری به اخباری‌گری دارد.

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 همان‌جا برمی‌گردند، از نظر شیخ تنها شیعیان کامل هستند که می‌توانند در یک شرایط خاص با حضرت مرتبط باشند، بنابراین کسانی باید به عنوان واسطه‌ی فیض میان مردم و امام وجود داشته باشند، (همان، ۵۰-۵۷) در همین راستا شاگردان احمد احسائی که مکتب شیخیه را شکل می‌دهند، قائل به نظریه‌ی رکن رابع می‌شوند، یعنی فردی خاص که واسطه‌ی فیض امام(عج) با شیعیان می‌باشد. (همان، ۵۴-۵۵) چون امام(عج) در حالت هورقلیایی به سر می‌برند تنها افرادی که رکن رابع هستند می‌توانند با امام عصر(عج) ارتباط برقرار نمایند و آنها هستند که با دریافت احکام شرعی از ایشان، آن احکام را به مردم می‌رسانند. در همین راستا سیدکاظم رشتی شاگرد شیخ احمد احسائی در عباراتی بسیار ستایش آمیز، استاد خود را «باب» می‌نامید، سید رشتی شیخ احمد احسائی را «سبیل» (راه) رسیدن به ائمه می‌دانست. (نبوی رضوی، ۱۳۹۶: ۳۱-۳۶) سید کاظم رشتی که چنین عباراتی درباره‌ی استاد خود بکار 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 راکن رابع است و خود را «باب» نامید. اگر در این فرآیند دقت کنیم متوجه می‌شویم که فهم «حسی» از مسئله‌ی ولایت و ارائه‌ی تفسیری نادرست از موقعیت مادی امام عصر(عج) و تلاش برای ایجاد ارتباط حسانی و فردگرا با امام، ممکن است چه نتایج فاجعه‌باری به ارمغان بیاورد سید محمد علی شیرازی ادعا کرد که اول خود را باب معرفی کرده تا مردم از «کتاب جدید» و «امر جدید» مضطرب نشوند. اشاره‌ی باب به کتاب و امر جدید به معنای فروگذاردن و عبور کردن 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 اصلاح طلب بر چهار عنصر به عنوان خرافات تأکید بیشتری می‌کردند: کیفیت قیامت، باور به حیات جسمانی امام دوازدهم، عزاداری‌های رایج شیعی و مسئله‌ی شفاعت. (همان: بنگرید به ۱۶۵-۲۳۷) مسئله‌ای که شاید بتوان ادعا کرد در میان اکثر 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 معرفت شناختی، به تشابهات در ساحت جهان اجتماعی منتهی می‌شود. هم وهابیون(اصلاح‌گرایان متأثر از ابن 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 بزرگان مکتب ازلی، صراحتاً با نقد تند روحانیت سنتی شیعی، به آنها اعلام می‌کند که از خرافات دست بردارند و با ایجاد اصلاح در آئین خود، آن را با **اقتضاهای عصر حاضر** وفق دهند. (همان، ۱۹۴) عصاره‌ی پروژه‌ی بابیت را می‌توان گفتار سید حسن تقی زاده در مورد این نحله خلاصه کرد: «همه‌ی 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 عده‌ی بابیه در میان مسلمانان - که ظاهراً جزو هیئت مسلمین به شمار می‌رفتند- قوت و سطوت تعصب

هیئت جامعه‌ی ملت را ضعیف کرده و روز به روز عقیده‌ی تعصب را سست‌تر می‌کردند.» (همان، ۲۳۲-۲۳۳) در ادامه‌ی این بخش تلاش می‌کنیم تا ارتباط بابت (ازلی و بهائی) را با قفقاز مشخص نمائیم.

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 شده بود و تبریز محل جولان شیخی‌ها گشته بود. بر اساس گزارش لنکرانی، دعوای شیخی-متشرعی 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 احسائی بوده است، چنانکه شیخ احمد درباره‌ی 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، ملامحمد گنجوی فرزند علی گنجوی بود. وی مسلط به آراء و افکار شیخ احمد احسائی بوده و سیدکاظم رشتی در اجازه روایتی، به او مقام علمی‌اش را ستوده است در مورد او چنین عباراتی به کار می‌برد: «العالم العامل و الفاضل الكامل، ذوالفطنة الزاكية و اللطيفة العالیه و...» (همان، ۵۰۴) نفر بعدی «مصطفی شیروانی از روحانیون اخباری و علاقه‌مند به شیخ احمد احسائی بود. احسائی 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 احسائی، رساله‌ی «أجوبة مسائل الشيخ یعقوب شیروانی» را به طور مفصل در پاسخ به سؤال‌های او نگاشت. (همان، ۶۴۲)

به هر تقدیر می‌توان ادعا نمود که حضور علمای شیخی در قفقاز جنوبی شاید یکی از علل رشد بای‌گری در قفقاز شده است. طبق گزارش مقدار نبوی رضوی از کتاب «بهائیان ایران، جنوب خزر و قفقاز» به دلیل حمایت فوق العاده روس‌ها از بای-بهائی‌ها و آزار دیدن بهائی‌ها در ایران و عثمانی، و توسعه‌ی روزافزون شهرهای قفقازی روسیه و رونق ثروت و تجارت در آنجا، شرایط لازم را برای تجمع بای‌ها فراهم می‌نمود 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 بای-ازلی‌هایی مانند میرزا ملکم‌خان، یوسف خان مستشارالدوله، میرزا آقاخان کرمانی و... داشتند، رحیم رئیس‌نیا در کتاب «ایران و عثمانی در آستانه‌ی قرن بیستم» به ذکر جزئیات این موضوع پرداخته است. (رئیس‌نیا، ۱۳۷۴) برای مثال آخوندزاده در نامه مورخ ۲۰ مه ۱۸۷۱ خود به جلال الدین میرزا، شاهزاده روشنفکر آن دوران، در معرفی احمد حسین‌زاده سالیانی چنین می‌نویسد: «الان در تقلیس 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 روح القدس (ملکم‌خان) 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 نامه‌ی

دیگر آخوندزاده، احمد سالیانی خطاب به آخوندزاده چنین می‌گوید که بنویسد: «به روح القدس (ملکم خان) بنویس که من هم اگرچه شیخ الاسلامم، اما مثل شیخ الإسلام اسلامبول نیستم که منکر عقاید روح القدس است، چنان که از مکالمه‌ی او با وزیر مشاهده می‌شود، بلکه من به جمیع عقاید روح القدس در هر باب مصدق و معترفم. بلااستثنا.» (همان: ۱۴۸) باید در نظر داشت که یحیی صبح ازل جانشین باب، میرزا ملکم خان را رجعت صفتی 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 باییت خوب است که به رساله‌ی «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. کاظم‌بیگ در این کتاب نظر جالب در مورد جنبش باییت 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.» (اکبرلی، ۲۰۱۸: ۲۷۴-۲۷۵) در همین راستا موتالیفوف از حضور سازمان بهائیت در قفقاز جنوبی مصادف با شیخ الاسلامی احمد حسین‌زاده سالیانی و طاهرزاده می‌دهد. «در کنار فعالیت‌های گسترده طریقت‌های مختلف در آذربایجان، بهائیت نیز به میزان کمتری دیده می‌شد. مبلغان بهائیت در دهه ۱۸۸۰ میلادی به طور مخفیانه از ایران به آذربایجان وارد شدند و در سال ۱۸۹۰ اولین سازمان بهائی را در آذربایجان تأسیس کردند. این طریقت در مناطق باکو، سالیان، گویچای، آغدام، گنجه، روستاهای گویچای و تفلیس گسترش یافت.» (موتالیفوف، ۲۰۱۹: ۶۷) در همین دوره است که فشار بر عزاداری شیعی توسط شیخ الإسلام‌های وقت وارد می‌شود و ممنوعیت‌هایی بر آنان اعمال می‌گردد. (رئیس‌نیا، ۱۳۷۴: ۲۸۴-۲۸۶) به هر تقدیر پروژه‌ی پروفه، این بار در هم‌آغوشی با باییت، به سرزمین تزارها راه یافت و کاملاً با روشنفکران جدیدیست پان اسلامیت ترک‌گرا، مؤانست کامل یافت.

۵-۳. ترک-توران‌گرایی

مواجهه‌ی مسلمانان با استعمار و برتری طلبی و تفاخر انسان غربی (چه پان اسلامیسم^۱ چه یوروستنریالیسم^۲ و...)، چه در امپراتوری عثمانی، چه در میان مسلمانان تحت حاکمیت روس‌ها و مناطق پیرامونشان، آن‌ها را به سمت الگوبرداری از برتری جویی هویتی غربی‌ها کشانید. حقارت ناشی از احساس «بربر» بودن در مواجهه‌ی با پان اسلامیسم 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 رفته رفته بر نخبگان این امپراتوری اثر گذاشت و در کشاکش با آنان و نبرد با مستکبران غربی، تصمیم گرفتند که غرور یا تکبر خویش را به مانند آن‌ها احیا کنند و به همین جهت به دنبال تصویری از خود در دل تاریخ می‌گشتند. گویی هر چقدر که این تصویر بزرگتر می‌بود می‌توانست شکوه و ابهت بیشتری به این هویت‌های تحقیر شده اعطا نماید، در ابتدا آن تصویری که از تمام تصویرهای ممکن بزرگتر بود، ایده‌ی پان اسلامیسم بود، اما این رویا از چند مشکل اساسی رنج می‌برد: اول آنکه طرح اتحادگرایی مسلمانان ذیل خلافت عثمانی یا در معیت آن، طرحی مبتنی بر

^۱ اتحاد اسلام‌ها

^۲ اروپا محوری

سازوکارهای استیلاگراییانه 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،^۱ و این مسئله مطلوب امپراتوری عثمانی نبود، در سوی دیگر نیز هواخواهی مسلمانان حکومت روسیه از پان‌اسلامیسم کاملاً جنبه‌ی ابزارگراییانه و پراگماتیستی داشت، به همین جهت فاقد امکان ساماندهی اجماعی 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، (به ویژه در قلمرو عثمانی) به مثابه‌ی اهرمی با فشار قوی، عثمانی‌ها (و بالتبع مسلمانان قفقاز جنوبی) را به سمت ایده‌های قوم‌گرایانه و «زبان و نژاد محور» هدایت می‌نمود. این چنین بود که از مرده‌ریگ مستشرقین ضد روسی غرب که اسلاوها را با مفهوم نوپیدی به نام «تورانی‌ها» متصف کرده و تحقیر می‌نمودند، (مینورسکی و دیگران، ۱۴۰۳) به واسطه‌ی کوشش‌های مورخین یهودی تبار و حمایت بریتانیا (به منظور تجزیه دولت‌های بزرگ منطقه) توران مفهومی تاریخی-قومی به خود گرفت، (سلطان‌شاهی، ۱۳۸۸) و واژه‌ی «ترک» که زمانی برای تحقیر و توهین به کار می‌رفت، (لاندو، ۱۳۹۹، ص 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 به لحاظ وابستگی بنیانی نیز، امری کاملاً جدید و زائیده‌ی روشنگری (و بالتبع مدرنیسم) می‌باشد 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 می‌بایست بازتابی از تشابه بنیان‌های معرفتی ارزیابی نمود.

جالب اینجاست که ژون ترک‌ها یا همان ترکان جوان (جمعیت اتحاد و ترقی) که به دنبال فعلیت بخشی به آن رویای بزرگ حرکت کردند، در سمینارهای مخصوص سیدجمال‌الدین اسدآبادی شرکت می‌کردند و تحت تأثیر تعلیم 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، ص ۷۳۳) این مسئله نیز به عنوان مؤیدی تاریخی، برای تبیین میزان درهم‌تنیدگی گفتمان‌های پیشین با گفتمان‌های توران‌گرا ارائه گردید.

۶. نتیجه‌گیری

همانطور که روایت و تحلیل شد، مشخص گردید که امکان درهم آمیختگی کامل سه ایده‌ی به ظاهر متفاوت مذکور، در قفقاز جنوبی، به دلیل وجود تشابهات مهم در ساحت معرفت‌شناسی امکان‌پذیر بوده است و «حس‌گرایی» و «تجربه‌گرایی» ازجمله‌ی مفاهیم کلیدی معرفتی مشترک و متشابه است. نشان دادیم که میان نمایندگان اندیشه‌های مزبور، همکاری و همیاری کامل وجود داشت و هر کدام 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 ایده‌ی ترقی خواهی است. عطش نیل به پروهه، چنان روشنفکران منطقه را با خود درگیر نمود که هر گفتمان یا ایده‌ی دیگری در جهت دستیابی به این هدف مورد استفاده قرار گرفت. در واقع می‌توان ادعا کرد که در مواجهه‌ی با ترقی‌یافتگان غربی، موجب ایجاد حیرتی بزرگ در روشنفکران شد و تلاش برای به چنگ آوردن این جایگاه،

^۱ بنگرید به: کتاب «شذرات المعارف» اثر آیت الله محمدعلی شاه‌آبادی، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۴۰۲.

موجب حمله به هویت سنتی و بی‌جاسازی آن از موقعیت طبیعی خود گردید، این بی‌جاسازی با کمک اندیشه‌های اصلاح دین، وارد فرایند استحاله شده و زمینه را برای عبور از هویت دینی و امتزاج با هویت نوپدید ترکی-آذری فراهم نمود. نقش نهضت‌های اصلاح دینی از آن جهت مهم است که فرایند غربی شدن را ابتدا در قالب زبان دینی و تاریخی مردم آغاز نمود، و به جای غیریت‌سازی از هویت ضد دینی و ضد شرقی غرب، بر مظاهر به ظاهر مثبت آن پای فشاری نمود و از اتخاذ موضعی انتقادی و پیامد سنج، بازماند. از علائم بارز همین اتخاذ راهبرد اشتباه در اصلاح عقب ماندگی 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 به عنوان اولین جمهوری سکولار تاریخ اسلام، به وجود آوردند. حکومتی که به دلیل جدا نمودن مردم از هویت تاریخی و طبیعی خود، از درون تهی بود و به سرعت نیز در ذیل حکومت شوروی حل شد.

حفظ اسلام به عنوان هویت بومی و قومی	غربی شدن(در فکر و عمل)	حمله به نظام آموزشی اسلام و ترقی‌خواهی	هجو برخی از سنت‌های هویتی تشیع	حس گرایی معرفتی	
	*	*	*	*	تجددگرایی
	* (به جز بابت)	*	*	*	اصلاح دینی
*		*	*	*	ترک- توران گرایی

منابع

- ارکیان، محمد، «عبدالنصیر قورصاوی و بنیان‌های فکری او»، دو فصلنامه تاریخ نو (دو فصلنامه علمی تخصصی انجمن علمی دانشجویی تاریخ دانشگاه تربیت مدرس)، سال دوازدهم، شماره ۳۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۱
- اسدآبادی، جمال‌الدین «مجموعه رسائل و مقالات»، به کوشش و تحقیق سید هادی خسروشاهی، ۱۳۷۹، قم، انتشارات کلبه شروق
- اسمیت، آنتونی دی؛ «ناسیونالیسم و مدرنیسم: بررسی انتقادی نظریه‌های متأخر ملیت و ملی‌گرایی»، ترجمه‌ی کاظم فیروزمند، ۱۳۹۱، تهران، نشر ثالث
- باقراف، علی؛ عظیم‌اف، رامیل؛ «نقش علمای شیعه قفقاز و ماوراءالنهر در علوم اسلامی (با تأکید بر آذربایجان)»، ۱۳۹۷، قم، انتشارات امام علی بن ابی طالب (ع)
- بوذری نژاد، یحیی، «روش‌شناسی دانش اجتماعی مسلمین: حکمت عملی»، ۱۳۹۵، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- بوذری نژاد، یحیی، «روش‌شناسی دانش اجتماعی مسلمین: رویکردهای فقهی»، ۱۴۰۰، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- بوذری نژاد، یحیی، «روش‌شناسی دانش اجتماعی مسلمین: رویکردهای هرمنوتیکی به قرآن در میان مسلمین»، ۱۳۹۹، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- توانا، محمدعلی؛ «اسلام و مدرنیته در اندیشه‌ی سید جمال‌الدین اسدآبادی»، پژوهش علوم سیاسی، شماره سوم، پاییز و زمستان

- جمشیدی، محمدحسین؛ ایران‌نژاد، ابراهیم، «چالش غرب‌گرایی و بازگشت به خویشتن در اندیشه‌ی جلال آل‌احمد»، فصلنامه مطالعات ملی؛ ۴۶، سال دوازدهم، شماره ۲، ۱۳۹۰
- چاغلا، چنگیز، «سیاست و ملی‌گرایی در آذربایجان»، ترجمه‌ی جلیل یعقوب‌زاده فرد، ۱۳۸۸، تبریز، انتشارات ندای شمس
- خسروشاهی، سید هادی، «دفاع از سیدجمال‌الدین حسینی و: سخنی با تاریخ‌نگاران عصر پهلوی»، ۱۳۹۱، قم، انتشارات کلبه شروق
- رئیس‌نیا، رحیم، «ایران و عثمانی در آستانه‌ی قرن بیستم»، ۱۳۷۴، تبریز، انتشارات ستوده
- رئیس‌نیا، رحیم، «مدخل جدیدها (نهضت)»، ۱۳۹۳، جلد هفتم دانشنامه‌ی جهان اسلام
- سلطان‌شاهی، علیرضا، «پان‌ترکیسم و صهیونیسم»، ۱۳۸۸، تهران، انتشارات تمدن ایرانی
- سلیمانلی، ابوالفضل، «فرایند ملت-دولت‌سازی در جمهوری آذربایجان از زمان اشغال توسط روسیه تاکنون»، ترجمه‌ی جلیل یعقوب‌زاده‌ی فرد، ۱۳۹۹، تبریز، انتشارات قالان یورد
- سه‌ویتو‌خوسکی، تادیوس «آذربایجان روسیه (۱۹۰۵-۱۹۲۰): شکل‌گیری هویت ملی در یک جامعه مسلمان»، ترجمه‌ی کاظم فیروزمند، ۱۳۸۱، تهران، نشر شادگان
- عطایی، عبدالله؛ «بررسی تطبیقی اندیشه‌های اصلاحی سید جمال‌الدین اسدآبادی و سید احمد خان»، ویژه‌نامه‌ی فرهنگستان (شبه قاره) سال دوم پاییز و زمستان ۱۳۹۳ شماره ۳
- کالیارد، علی، «از جامعه‌ی ایرانی تا میهن‌ترکی: زندگی‌نامه‌ی فکری و سیاسی احمد آقایی ۱۸۶۹-۱۳۹۲»، تهران، نشر پردیس دانش
- لاندو، جیکوب؛ «پان‌ترکیسم، یک قرن تکاپوی الحاق‌گری»، ترجمه‌ی حمید احمدی، ۱۳۹۹، تهران، نشر نی
- مرشدلو، جواد، «استعمار روسی و اسلام شیعی: سیاست روسیه تزاری در قبال شیعیان سال‌های اشغال قفقاز (۱۸۱۳-۱۸۵۰ م.)»، مطالعات تاریخ اسلام، سال هفتم، شماره ۲۶، پاییز ۱۳۹۴
- مولایی، عادل، «فرزانگان قفقاز، شرح حال ۸۲۵ شخصیت علمی معنوی و فرهنگی قفقاز»، تحقیق و تکمیل و اضافات: محمد الوانساز خوئی، ۱۳۹۹، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحديث
- مینورسکی، ولادیمیر؛ توبینی، آرنولد؛ دیگران «پان‌تورانیسم: از سیاست شرقی بریتانیا تا ابزار توسعه‌طلبی ترکیه»، به کوشش کاوه بیات، ۱۴۰۳، تهران، انتشارات شیرازه کتاب ما
- نبوی رضوی، سید مقداد «اندیشه‌ی اصلاح دین در ایران: مقدمه‌ای تاریخی؛ جلد اول: دوره‌ی قاجار»، ۱۳۹۶، انتشارات شیرازه کتاب‌ما
- نبوی رضوی، سید مقداد «اندیشه‌ی اصلاح دین در ایران: مقدمه‌ای تاریخی؛ جلد دوم: عصر پهلوی»، ۱۳۹۷، انتشارات شیرازه کتاب‌ما
- نبوی رضوی، سید مقداد؛ «سلی شاهوار، گاد گالیبار و بوریس موروزوف: بهائیان ایران، جنوب خزر و قفقاز»، فصلنامه نقد کتاب ایران و اسلام بهار و تابستان ۱۳۹۳ - شماره ۱ و ۲
- ولی‌یف، اورخان، «ملی‌گرایی در جمهوری آذربایجان؛ شکل‌گیری ملت و ملت-دولت در آذربایجان»، ترجمه‌ی جلیل یعقوب‌زاده‌ی فرد، ۱۴۰۲، تبریز، انتشارات قالان یورد
- یعقوب‌زاده‌ی فرد، جلیل، «سیاست و برنامه‌ریزی زبان در جمهوری آذربایجان»، ۱۴۰۱، تهران، نشر 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)
- "Əbuturab Axundoğlu Əli bəy Hüseynzadəyə qarşı", Modern.az, 25 Sentyabr 2013, <https://modern.az/news/45046/>
- "İsmayıl bəy Qasıralı və «Dildə, işdə, fikirdə birlik» ideyası", Modern.az, 10 Yanvar 2014, <https://modern.az/news/50142/>
- 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/>
- Habibbəyli, 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 konfliktı" BAKI UNIVERSİTETİNİN XƏBƏRLƏRİ,
- Mutallimov, dadash, "azerbaycan'ın osmanlı, rusya ve iran ile dini ilişkileri (xix. yüzyıl)" doktora tezi, bursa uludağ üniversitesi, 2019
- №4 Humanitar elmlər seriyası, 2009
- 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, 2024.- 18 may, №18.- S.16-17.