

آسیائی مہانہ
و قضا

از جامعہ ایرانی تا میهن ترکی

زندگی نامه فکری

و سیاسی احمد آقاییف

www.tabaresan.info

۱۸۶۹ - ۱۹۳۹



علی کالیراد

قفقاز و آسیای میانه-۹

www.tabarestan.info

سرشناسه	کالیراد، علی، ۱۳۶۱
عنوان و نام پدیدآور	از جامعه ایرانی تا میهن ترکی: زندگی‌نامه فکری و سیاسی احمدآقایف (۱۸۶۹-۱۹۳۹) // علی کالیراد
مشخصات نشر	تهران: پردیس دانش، ۱۳۹۲.
مشخصات ظاهری	۳۰۴ص
فروست	(مجموعه قفقاز و آسیای میانه، ۹)
شابک	۹۷۸-۶۰۰-۳۰۰-۰۴۵-۲
فهرست نویسی	فیبا
موضوع	آقاوغللو، احمد، ۱۸۶۹-۱۹۳۹ م.
موضوع	Agaoglu, Ahmet :
موضوع	روشنفکران - ترکیه - سرگذشتنامه
رده بندی کنگره	DR۵۹۲/۷۷۷۲ ۱۳۹۲ :
رده بندی دیویی	۹۵۶/۱۰۲۰۹۲ :
شماره کتابشناسی ملی	۳۲۴۹۲۹۶ :



از جامعه ایرانی تا میهن ترکی

زندگی‌نامه فکری و سیاسی احمدآقایف (۱۸۶۹-۱۹۳۹)

نویسنده: علی کالیراد
طراح جلد: پردیس خرمی
چاپ و صحافی: پردیس دانش
تیراژ: ۱۱۰۰ نسخه
چاپ اول: ۱۳۹۲
حق چاپ و نشر محفوظ است.

تهران. صندوق پستی: ۱۱۱-۱۳۱۴۵

تلفن: ۲۲۲۰۶۱۳۳ - فکس: ۲۲۶۸۷۲۰۴

همراه: ۰۹۳۶۱۸۲۰۰۹۵

سایت: www.shirazehketab.net

قیمت: ۱۵۰۰۰ تومان

از جامعهٔ ایرانی
تا میهن ترکی

زندگی‌نامهٔ فکری و سیاسی احمد آقاییف

(۱۸۶۹-۱۹۳۹)

علی کالیراد

تبرستان
www.tabarestan.info

برای ایرانی‌ها که زیر آسمان استانبول
با آنها خندیدم... و گریستم

www.tabaresan.ir

تبرستان
www.tabarestan.info

فهرست مطالب

۹	یادداشت دبیر مجموعه
۱۳	مقدمه
۲۷	پاره‌ای توضیحات
۲۹	اختصارات
۳۱	فصل اول: ایرانی که یک جوان قره‌باغی در پاریس ساخت
۷۵	فصل دوم: قلم تیغی است بس آخته
۱۲۵	فصل سوم: وقتی راه مدرنیته از توران می‌گذرد
۱۷۵	فصل چهارم: آرزوهای شیرین، حقیقت‌های تلخ
۲۲۹	فصل پنجم: از کعبه آنکارا تا غربت استانبول
۲۸۱	خاتمه
۲۸۷	منابع و مآخذ
۲۹۷	فهرست‌ها

تبرستان
www.tabarestan.info

یادداشت دبیر مجموعه

از جامعه ایرانی تا میهن ترکی زندگی نامه فکری و سیاسی یکی از چهره‌های نامدار خانات قراباغ است؛ احمد آقایف که در آغاز در مقام عضوی از یک جهان ایرانی، هرچند عضوی به دورمانده از پیکر اصلی و تحت اشغال روسیه، در جستجوی کیستی و چیستی خود برآمد و در نهایت به گونه‌ای که در این بررسی نیز در توصیف و توضیح آن سعی شده است، بر آن شد جایگاه خود را در عرصه‌ای دیگر، یعنی در جهان ترک بیابد.

در کنار توصیف و توضیح این فرایند فکری و سیاسی در یک سطح فردی و شخصی، از تحولات گسترده‌تری که در واقع کل آن سامان - هفده شهر مألوف قفقاز - را نیز تحت الشعاع خود داشت تصویری به دست می‌آید. مجموعه رخدادها و تحولاتی که در آغاز بیشتر جنبه‌ای فکری و فرهنگی داشت ولی در مواجهه با رخدادهایی چون انقلاب ۱۹۰۵ روسیه، تحولات مشروطه در ایران و عثمانی به تدریج رنگ و رویی سیاسی نیز بدان افزوده شد.

اگر در بخش مهمی از این فرایند این تلاش و تکاپو بیشتر جنبه‌ای فکری داشت و توأم با نوعی تردید و تزلزل بین دو حوزه ایران و توران بود، ولی پیشامد مجموعه رخدادهایی که به جنگ اول جهانی منجر شد و بویژه تحولات ناشی از نحوه خاتمه این جنگ و فروپاشی امپراتوری عثمانی، وضعیتی را پیش آورد که جز اتخاذ یک تصمیم صریح و روشن «هویتی»

چاره دیگری در پیش نبود. در این گیرودار بود که احمد آقایی، احمد آقاوغلوشد.

در ادامه بحث یعنی سرگذشت احمد آقاوغلوشد در دوره گذار از عثمانی و تأسیس جمهوری ترکیه نیز همانند بخش‌های پیشین، مباحث مطرح شده فقط به حال و روز شخصیت اصلی این بررسی محدود و منحصر نمانده، از تحولات سیاسی آن حدود در دوره حکمروایی مصطفی کمال نیز تصویری ارائه می‌شود که در جای خود مفید و مغتنم است.

اگرچه در این بررسی همان‌گونه که از عنوان فرعی آن نیز برمی‌آید، بحث اصلی جنبه‌ای هویتی دارد و نحوه گذر از یک حوزه به حوزه‌ای دیگر، ولی شاید به نوعی بتوان گفت که این بیشتر صورت کار است تا اصل مطلب.

در هر مقطع شاید بتوان بر اثر اقتضای روزگار یا تصویری از اقتضای روزگار بر یک یا چند عنصر از مجموعه عناصری که هویت تاریخی و فرهنگی مردمانی را تشکیل می‌دهند تأکید گذاشت و آن یک یا چند عنصر را، بنیان و اساس دانست ولی این تمهید چون با نادیده گرفتن دیگر عناصر و کلیت آن مقوله توأم است، طبعاً نمی‌تواند دوام و بقای چندانی داشته باشد؛ کما این که جهانی که احمد آقاوغلوشد و دیگر همفکران او در خلال فروپاشی عثمانی و لزوم ارائه تعریفی دیگر، در لحظه تصمیم، بر طرح و تعریف آن متفق‌القول شدند، هم‌اینک درگیر یک بازیابی مجدد هویتی است و تأکید بر مجموعه عناصری که در دور پیشین، خرد و کم‌اهمیت تلقی شدند.

اصل مطلب، بحث تجدید بود و یافتن راه و روالی برای نوسازی جامعه و پشت‌سر گذاشتن دوره‌ای طولانی از فروپاشی و ادبار. در یک‌چنین

چارچوبی است که جدای از نوعی تُرک‌گرایی اولیه، دیگر جنبه‌های فکری و سیاسی احمد آقاوگلو نیز در مقام شارح نوعی لیبرالیسم سیاسی در ترکیه آن‌روز به گونه‌ای که در فصل پایان کتاب بحث شده است، به تدریج اهمیت یافته و شاید بتوان گفت که امروزه بر دیگر جنبه‌های آراء وی سایه افکنده است.

کاوه بیات

تبرستان
www.tabarestan.info

مقدمه

تبرستان

انتخاب موضوع پژوهش پیش رو به واقع حاصل یک تصادف بود. در حالی که در میانه دوره دکتری می‌کوشیدم تا علاقه شخصی خود به تاریخ ترکیه را به یک علاقه پژوهشی بدل سازم و از اینجا به حیطه تاریخ اندیشه در خاورمیانه معاصر ورود نمایم، توصیه استادانم در گروه تاریخ دانشگاه تهران به ضرورت تحقیق در زمینه تاریخ قفقاز و آسیای مرکزی مرا بر آن داشت تا ضمن عدم خروج از حدود و ثغور مطالعات ترکیه به نحوی به تاریخ قفقازیه نیز بپردازم. در این بین کتابی به قلم خانم آدا. اچ. شیسِلر، استاد تاریخ عثمانی و ترکیه در دانشگاه شیکاگو و مدیر پیشین مرکز مطالعات خاورمیانه این دانشگاه، به دستم رسید که حیات فکری احمد آقاییف / آقاواغلو (تولد: ۱۸۶۹، قره‌باغ - وفات: ۱۹۳۹، استانبول) را دستمایه کار قرار داده بود. زندگی روشنفکری که زمانی از منادیان ملی‌گرایی ایرانی بود و سپس به یکی از رهبران پان‌ترکیسم بدل شد، به خودی خود برای هر تاریخ‌پژوه ایرانی کنج‌کاوی‌برانگیز است. همین امر یعنی چگونگی و چرایی چرخش احمد آقاییف از ایران‌گرایی به ترک‌گرایی، پرسش اصلی من در تدوین طرح‌نامه اولیه رساله دکتری‌ام شد. به زودی بخت این را یافتم تا قریب به یک‌سال در ترکیه اقامت گزینم.

در ظهر نیمه‌ابری یک روز دلگیر بهاری در اغذیه‌فروشی‌ای در مرکز

آنکارا پرسش یک دُرچی (کباب فروش) از قومیت من به عنوان یک ایرانی، اینکه «فارس» هستم یا «آذری»، مرا به فکر فرو برد. از خود پرسیدم آیا هیچ گاه از یک توریست سوئیسی، اسپانیایی و یا بلژیکی درباره قومیت وی سؤال می شود؟ از آن روز سؤالی تازه در ذهنم شکل گرفت: اینکه جامعه ترکیه چه تلقی ای از مسأله هویت دارد و اساساً این تلقی چگونه شکل گرفته است. فارغ از دیده ها و شنیده ها و خوانده های روزمره خوشبختانه دوستان نیک نفسی می یافتم تا در این مورد با آنها به گفتگو بنشینم. بخشی از شب های تابستان سال ۲۰۱۰ در جریان چنین گفتگوهایی به صبح رسید. چندی بعد به جرگه دانشجویان ایرانی ساکن استانبول پیوستم در آنجا بود که هموطنان خود را نیز مواجه با مسأله هویت دیدم: هویتی سرگردان میان ایرانی بودن، آذری بودن و یا ترک بودن. هنگامی که به ایران بازمی گشتم فارغ از گردآوری چند سند و کتاب و مقاله، دغدغه ها، پرسش ها و دیدگاه های تازه ای در ذهن من نضج گرفته بودند. اما این صرفاً آغاز راه بود: با شروع فرآیند نگارش رساله، مصائب خدمت به الهه تاریخ یک یک برایم عیان شد.



احمد آقاف در چهل سالگی به ترکیه مهاجرت کرد و سی سال بعدی زندگی خود را در این سرزمین گذراند. شناخته شده ترین آثار و نوشته های او نیز مربوط به همین دوران اقامت در ترکیه اند.^۱ افزون بر این تا به امروز

۱. در میان آثار احمد آقاف از دو رساله نام برده می شود که پیش از مهاجرت وی به ترکیه به چاپ رسیدند: «زن در اسلام»، به زبان روسی، چاپ تفلیس: ۱۹۰۱؛ و «آخوند، اسلام و هاتف الغیب»، به زبان ترکی آذری، چاپ باکو: ۱۹۰۴. آنچه که از رساله نخست امروزه در دسترس محققان است ترجمه ترکی استانبولی آن می باشد که توسط حسن علی ادیز در سال ۱۹۵۹ صورت گرفت. به نوشته یوسف آقچورا نام کامل رساله مزبور «زن در نگاه اسلام و در جهان اسلام» بود که در چاپخانه مارتیروسیان تفلیس به طبع رسید. به خلاف دیگر محققان ترجیح من عدم استفاده از این اثر بوده است؛ زیرا می پندارم تا زمانی که اصالت و دقت این ترجمه اثبات نشود باید نسبت به دستمایه قرار دادن آن برای تحلیل حیات فکری آقاف محتاط بود. رساله دوم که نسخه ای از آن در کتابخانه ملی جمهوری آذربایجان نگهداری می شود در سال ۲۰۰۷ در قالب مجموعه آثار احمد آقاوغلو با الفبای لاتین در باکو تجدید چاپ شد.

نویسندگان و پژوهشگران ترکیه‌ای بیشترین سهم را در تولید ادبیات مرتبط با وی داشته‌اند. اساساً نخستین بیوگرافی احمد آقایف در زمان حیات وی و توسط یار و هم‌قطارش، یوسف آقچورا (۱۸۷۶-۱۹۳۵)، در قالب گاهنامه «تورک ییلی ۱۹۲۸» به رشته تحریر درآمد. گزارش مختصر آقچورا که به گفته وی مبتنی بر «اتوبیوگرافی منتشرنشده احمدبی آقاوغلو» بود، زندگی آقایف را از دوران کودکی در قره‌باغ تا مهاجرت به استانبول در سال ۱۹۰۹ دربرمی‌گیرد. این اثر یکی از منابع اصلی محققان در تدوین زندگی‌نامه آقایف بوده است اما با توجه به رویکرد به شدت ترک‌گرایانه آقچورا که این روایت نیز از آن مستثنا نیست باید جانب احتیاط را در بهره‌گیری از گزارش مزبور رعایت نمود. در سال ۱۹۳۶ احمد آقایف بخشی از اتوبیوگرافی خود را تحت عنوان «پس از شصت و هفت سال» در شماره‌هایی از مجله «کولتور هفته‌سی» منتشر ساخت. این اتوبیوگرافی چندی بعد توسط صمد آقاوغلو (۱۹۰۹-۱۹۸۲)، فرزند وی، در قالب کتاب «خاطراتی از پدرم» گردآوری شد. در فصل نخست به تفصیل به این اثر خواهم پرداخت. به نوشته میرزابالا محمدزاده (۱۸۹۸-۱۹۵۹)، فعال سیاسی و فرهنگی آذربایجانی، آقایف شرح‌حالی از خود را نیز برای درج در «دانشنامه مشاهیر» (مشهور/آدملار/نسیکلوییدی‌سی) تدوین نمود.^۱ پس از مرگ آقایف در سال ۱۹۳۹ صمد آقاوغلو به انتشار نوشته‌های پدر و تهیه آثاری درباره او همت گماشت. عملاً بخش عمده شناخت محققان از احمد آقایف مبتنی بر تصویری است که صمد در کتاب‌هایی چون «خاطراتی از پدرم» و «دوستان پدرم» ارائه نمود. این درحالی است که فارغ از علقه پدر و فرزند، مطالب

1. Mirza Bala, 'Ağaoğlu Ahmet Bey', in Samet Ağaoğlu, *Babamdan Hatıralar* (Ankara: 1940), 185.

این دانشنامه در چهار جلد به اهتمام ابراهیم علاءالدین (گوشا) در دهه ۱۹۳۰ تدوین شد.

مطرح شده از سوی صمد بعضاً خالی از سهو و خطای تاریخی نیستند. در میان دیگر فرزندان احمد آقایف، ثریا آقاوغللو (۱۹۰۳-۱۹۸۹) نیز در کتاب «یک عمر چنین گذشت»^۱ بخشی از خاطرات پدر خود را به رشته تحریر درآورد.^۲

به طور کلی ادبیات تولیدشده در زبان ترکی استانبولی راجع به احمد آقایف (آقاوغللو) را می توان به سه دسته تقسیم نمود: روایت صمد آقاوغللو که پدر خود را به عنوان یک «ترک‌گرا، ملی‌گرا و غرب‌گرا» می‌شناساند؛^۳ روایت محافل ملی‌گرا که بر اندیشه‌ها و فعالیت‌های ترک‌گرایانه و پان‌ترکیستی آقایف تأکید دارند؛ و روایت روشنفکران و نویسندگان لیبرال‌مسلك که با برجسته‌ساختن جهت‌گیری‌های سیاسی آقایف در دهه ۱۹۳۰ وی را به عنوان یکی از پیشگامان لیبرالیسم و پاسداری از آزادی‌های فردی در ترکیه نوین معرفی می‌کنند. به رغم اهمیت احمد آقایف در تاریخ فکری ترکیه معاصر و با وجود نگارش مقالات و مطالب متعدد درباره وی، تا دهه ۱۹۹۰ بیوگرافی منسجمی از او منتشر نشده بود. این طلسم سرانجام در واپسین سال‌های سده بیستم شکست: در سال ۱۹۹۵ از سه پایان‌نامه در دانشگاه‌های بغازیچی استانبول، نوزده مه سامسون و کالیفرنیا (لس‌آنجلس) دفاع شد که دوتای آنها پس از چندی به طبع رسیدند و به نخستین تک‌نگاری‌ها با موضوع آقایف در زبان‌های ترکی استانبولی و انگلیسی بدل

1. Süreyya Ağaoğlu, *Bir ömür böyle geçti* (İstanbul: İshak Basımevi, 1975).

۲. حاصل ازدواج احمد آقایف با ستاره وزیروا، اهل قره‌باغ، پنج فرزند بود: ثریا، تازه (تزر)، عبدالرحمان، صمد، گلنکین. چهار فرزند نخست در قفقاز به دنیا آمدند و گلنکین پس از مهاجرت به ترکیه زاده شد. در میان فرزندان احمد آقایف، صمد، ثریا و تزر به سبب فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی و ادبی‌شان در ترکیه شهرت یافتند: ثریا آقاوغللو نخستین وکیل زن در تاریخ ترکیه بود؛ صمد نماینده دوره‌های نهم، دهم و یازدهم مجلس ترکیه شد و در کابینه عدنان مندرس پست وزارت یافت؛ تزر (تاشکیران) در دوره‌های هفتم، هشتم و نهم بر کرسی نمایندگی مجلس تکیه زد.

3. Samet Ağaoğlu, *Babamın Arkadaşları* (İstanbul: İletişim, 1998), 34.

شدند. «احمد آقاوغلو: زندگی و اندیشه یک ملی‌گرای ترک، ۱۹۰۸-۱۹۱۸»^۱ عنوان پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد عایشه گونسوی سال در دانشگاه بغازیچی استانبول بود که به زبان انگلیسی به رشته تحریر درآمد. از سوی دیگر رساله دکتری فخری ساکال با عنوان «احمدبسی آقاوغلو»^۲ در دانشگاه نوزده مه سامسون اگرچه دامنه وسیع‌تری را در بر می‌گرفت و زندگی و حیات فکری آقایف را به طور کامل مورد بررسی قرار می‌داد اما در قیاس با پایان‌نامه گونسوی سال اثری فاقد نقادی تاریخ‌نگارانه و آمیخته با تمایلات ترک‌گرایانه بود. نهایتاً این رساله فخری ساکال بود که بخت انتشار در قالب کتاب را یافت و در سال ۱۹۹۹ توسط بنیاد تاریخ ترک به زیور طبع آراسته شد و بدین ترتیب لقب نخستین تک‌نگاری در مورد احمد آقاوغلو را از آن خود کرد. به رغم تمامی نقایص، کتاب «احمدبسی آقاوغلو» مأخذ مفیدی برای آشنایی مقدماتی با زندگی و فعالیت‌های آقایف به خصوص در دوران حضور وی در امپراتوری عثمانی و جمهوری ترکیه است. چهارسال بعد، در سال ۲۰۰۲، دومین تک‌نگاری راجع به احمد آقایف در ترکیه به چاپ رسید. این اثر مبتنی بر رساله دکتری افق اُزجان ارائه‌شده به گروه جامعه‌شناسی دانشگاه استانبول در سال ۱۹۹۶ بود که با عنوان «یک روشنفکر غرب‌گرا در چرخش قرن: احمد آقاوغلو و دگرگونی نقش» منتشر شد. پژوهش اُزجان در سال ۲۰۱۰ با افزوده‌شدن پیوست‌هایی تجدید چاپ گردید.^۳ اُزجان در پژوهش خود کوشیده است تا به تبیین چرخش‌های فکری تناقض‌آمیز احمد آقایف از ایران‌گرایی به پان‌ترکیسم و سپس کمالیسم و در نهایت لیبرالیسم بپردازد. اگرچه اثر اُزجان از منظر توصیفی حرف تازه‌ای ندارد و مبتنی بر

1. Ayşe Gün Soysal, "Ahmed Ağaoğlu: The Life and Thought of a Turkish Nationalist during 1908-1918" (M.A thesis, Boğaziçi University, 1995).

2. Fahri Sakal, "Ağaoğlu Ahmed Bey" (Doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1995).

3. Ufuk Özcan, *Yüzyıl Dönümünde Batıcı Bir Aydın: Ahmet Ağaoğlu ve Rol Değişikliği* (İstanbul: İkinci Baskı, Kitabevi, 2010).

نوشته‌های پیشین است لیکن با اتخاذ رویکرد نقادانه به عرصه تحلیل داده‌های تاریخی وارد می‌شود و تصویری متفاوت‌تر از آقایف ارائه می‌دهد. در میان محققان غربی نخست این فرانسوا ژرژون، ترک‌شناس فرانسوی، بود که نوشته‌های احمد آقایف را دستمایه مقالاتی قرار داد: «ظهور یک روشنفکر آذربایجانی: احمد آقاوغللو در فرانسه، ۱۸۸۸-۱۸۹۴»^۱، «احمد آقاوغللو: یک روشنفکر ترک، ستایشگر روشنگری و انقلاب فرانسه»^۲ و «ایران از دیدگاه یک روشنفکر ترک در اوایل قرن بیستم»^۳. به اهمیت دستاورد ژرژون در فصل اول اشاره خواهم نمود. پیش از ارائه پایان‌نامه‌ای با موضوع احمد آقایف در دانشگاه کالیفرنیا (لس‌آنجلس) گفتم؛ این اثر رساله دکتری آدا هالند (هالی) شیسلر با عنوان «احمد آقاوغللو (آقایف) و هویت ترکی در میان دو امپراتوری، ۱۸۶۹-۱۹۱۹» بود که با راهنمایی استفورد جی. شاو و نیکی کدی انجام یافت. با چاپ این رساله در سال ۲۰۰۲ نخستین تکراری راجع به احمد آقایف در زبان انگلیسی نیز به هیأت کتاب درآمد.^۴ پژوهش شیسلر به رغم نقاط قوتش به ویژه در بخش مربوط به دوران حضور احمد آقایف در فرانسه (۱۸۸۸-۱۸۹۳) و درخشیدن نام دو استاد نامدار مطالعات خاورمیانه بر تارک آن، با یک اثر شاخص فاصله

-
1. François Georgeon, "Les débuts d'un intellectuel azerbaidjanais: Ahmed Ağaoğlu en France, 1888-1894", in *Passé Turco-tatar, présent soviétique, études offertes à Alexandre Bennigsen* (Paris, 1986), 373-387.
 2. François Georgeon, "Ahmed Ağaoğlu, un intellectuel turc admirateur des Lumières et de la Révolution française", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 52, no. 52/53 (1989): 186-197.
 3. François Georgeon, "L'Iran vu par un intellectuel turc au début du siècle", in Thierry Zarcone et Fariba Zarinebaf-Sharh, *Les Iraniens à Istanbul* (Téhéran & Istanbul: IFRI-IFÉA, 1993), 75-84.
 4. A. Holly Shissler, *Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey* (London & New York: I.B.Tauris, 2002).

دارد. شیسلر با وجود مقدمهٔ چهل صفحه‌ای که سرشار از اشارات و تعریضات به حوزهٔ مطالعات ناسیونالیسم است در نهایت اما از ارائهٔ روایتی یک‌دست و روشن‌گر بازمی‌ماند. گستردگی دامنهٔ فعالیت‌های آقایف و کثرت نوشته‌های او به زبان‌های مختلف به خودی خود برای امر پژوهش چالش‌برانگیز است. کار شیسلر نیز از تبعات این مسأله برکنار نمانده و به عنوان نمونه در قیاس با فصل‌های مربوط به حضور آقایف در فرانسه و عثمانی فصل مربوط به قفقاز دچار نوعی سردرگمی است. اتکای بسیار به نوشته‌های محققان ترکیه‌ای، عدم بهره‌گیری از منابع آرشیوی، محدود کردن دامنهٔ پژوهش به پیش از سال ۱۹۲۱ و در عین حال ارائهٔ گزارشی شتاب‌زده از حیات سیاسی آقاوگلو در جمهوری ترکیه از دیگر اشکالات وارد بر پژوهش شیسلر می‌باشد.

زادگاه آقایف یعنی جمهوری آذربایجان به نسبت سهم اندکی در تولید آثار مرتبط با وی داشته است. مسلماً در دوران حاکمیت کمونیسم بر جمهوری آذربایجان یک روشنفکر بورژوا که سابقهٔ تبلیغ عقاید پان‌اسلامیستی و پان‌ترکیستی را در پروندهٔ خود داشت و در سال ۱۹۱۸ دست‌در‌دست حزب مساوات و ارتش عثمانی علیه کمون باکو فعالیت کرده بود نمی‌توانست صاحب جایگاهی ممتاز در تاریخ این کشور باشد. با فروپاشی نظام کمونیستی و بازنگری در تاریخ جمهوری آذربایجان در سایهٔ ملی‌گرایی، احمد آقایف به عنوان یکی از پدران بنیانگذار ملت و دولت مستقل آذربایجان در کانون توجه قرار گرفت. شیسلر با نقل خاطره‌ای از حضور خود در همایشی در باکو این‌گونه جایگاه احمد آقایف در هویت ملی آذربایجان پس از استقلال را تشریح می‌کند: «من در سخنرانی‌ام نگاهی جامع به فعالیت‌های آقاوگلو داشتم و بدین نکته اشاره کردم که وی در مقالاتش طی سال‌های ۱۸۹۱ تا ۱۸۹۳ در پاریس از خود با عنوان ایرانی یاد می‌نمود.

این سخنان طوفانی از اعتراضات هیأت رئیسه جلسه و شرکت‌کنندگان را در پی داشت. سخنرانان یکی پس از دیگری در مقام دفاع از آقاوگلو برآمدند زیرا از نظر آنان من به آقاوگلو توهین کرده بودم. از دیدگاه آنان حرف من بدین معنا بود که یا آقاوگلو آذربایجانی‌ای بوده که بعضاً اصالت حقیقی خود را انکار می‌کرده است که این امر به فرصت‌طلب‌بودن او تعبیر می‌شد؛ و یا اینکه آقاوگلو واقعاً آذربایجانی نبوده است که این سخن هم نادرست بود. پس در هر حال من با سخنانم مقبولیت و جایگاه برجسته آقاوگلو به‌عنوان پدر ملت [آذربایجانی] را خدشه‌دار کرده بودم.^۱

طی دو دهه اخیر ضمن انتشار کتاب‌ها و مقالاتی درباره احمد آقاییف در جمهوری آذربایجان، شماری از آثار او از ترکی استانبولی به ترکی آذربایجانی برگردانده شدند.^۲ از میان محققان آذربایجانی که به سراغ احمد آقاییف رفته‌اند می‌توان از ولایت قلی‌اف، آکادمیسین و دیپلمات آذربایجانی، نام برد. وی در سال ۲۰۰۷ همراه با عزیز میراحمدوف منتخب آثار آقاییف را در باکو منتشر ساخت؛ هرچند بخش اعظم این کتاب به ترجمه نوشته‌های آقاییف از ترکی استانبولی به ترکی آذربایجانی اختصاص داشت. قلی‌اف در سال ۲۰۱۱ با اعلام اینکه در حال نگارش زندگی‌نامه احمد آقاییف است بخش‌هایی از این پژوهش را در روزنامه «پانصدویست و پنجم» (چاپ باکو) منتشر کرد.^۳

1. Ibid., 6-7.

۲. به عنوان نمونه:

Əhməd bəy Ağaoğlu, *Sərbəst İnsanlar Ölkəsində*, (Bakı: Tutu, 2001).

Əhməd bəy Ağaoğlu, *Üç Mədəniyyət* (Bakı: Mütərcim, 2006).

Əhməd bəy Ağaoğlu, *İran və İnkilabı* (Bakı: Azərneşr, 2009).

3. Vilayət Quliyev, “Əhməd Ağaoğlu: Paris illəri”, 525-ci qəzet (28.05.2011 & 04.06.2011).

قلی‌اف در سال ۱۹۹۷ نیز اثری با عنوان «آقاوگلوها» درباره احمد آقاوگلو و فرزندانش منتشر کرده بود:

Vilayət Quliyev, *Ağaoğlular* (Bakı: Ozan, 1997).

ولایت قلی‌اف از سال ۲۰۰۴ عهده‌دار مسئولیت سفارت جمهوری آذربایجان در ورشو بود تا اینکه در سال ۲۰۱۰ به عنوان سفیر آذربایجان در بوداپست منصوب گردید.

اگر نمونه کار ارائه شده توسط قلی‌اف را ملاک قضاوت قرار دهیم متأسفانه از این پژوهشگر آذربایجانی هم نمی‌توان چشم‌انتظار سخنی نو درباره احمد آقایف بود.

مهم‌ترین اثری که تاکنون در زبان فارسی راجع به احمد آقایف به چاپ رسیده، ترجمه مقاله‌ای است از فرانسوا ژرژون با عنوان «احمد آقاوگلو در فرانسه، ۱۸۸۸-۱۸۹۴: سرآغاز فعالیت‌های یک روشنفکر آذربایجانی» که به کوشش کاوه بیات در مجموعه «قفقاز در تاریخ معاصر» به چاپ رسید.^۱ افشین مرعشی، استاد پیشین تاریخ در دانشگاه دولتی کالیفرنیا (ساکرامنتو) و استاد کنونی ایران‌شناسی در دانشگاه آکلاهما، در مقاله‌ای با نام «تحقق ملت» که به سفر رضاشاه به ترکیه و دیدارهای وی و کمال آتاترک اختصاص دارد، به نوشته‌های احمد آقاوگلو درباره روابط ایران و ترکیه در روزنامه جمهوریّت می‌پردازد. مرعشی در مقاله خود که به فارسی نیز ترجمه شده متأسفانه چنان در دام مدل‌سازی و نظریه‌پردازی افتاده که با انتزاع عبارات آقاوگلو از بستر اصلی‌شان آنها را یکسر بازگونه تعبیر و تفسیر کرده است.^۲ شرح حال مختصری از احمد آقایف در کتاب «ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم» نوشته رحیم رئیس‌نیا در دسترس است.^۳



۱. فرانسوا ژرژون، «احمد آقاوگلو در فرانسه ۱۸۸۸-۱۸۹۴: سرآغاز فعالیت‌های یک روشنفکر آذربایجانی»، *قفقاز در تاریخ معاصر*، به کوشش کاوه بیات، تهران: شیرازه، ۱۳۷۷، صص ۲۶-۵.

۲. برای متن اصلی این مقاله بنگرید به:

Afshin Marashi, "Performing the Nation: The Shah's Official State Visit to Kemalist Turkey, June to July 1943", in *The Making of Modern Iran: State and Society under Riza Shah, 1921-1941*, ed. Stephanie Cronin (Taylor & Francis, 2003), 99-119.

و برای ترجمه فارسی آن بنگرید به: افشین مرعشی، «تحقق ملت»، در استفانی کرونین، *رضاشاه و شکل‌گیری ایران نوین*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: جامی، ج ۲، ۱۳۸۷، صص ۱۵۴-۱۸۱.

۳. رحیم رئیس‌نیا، *ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم*، تهران: مینا، ۱۳۸۵، ج. ۱، صص ۳۰۱-۳۰۶.

ضمن ادای احترام به پژوهش‌های پیشین که بدون آنها اساساً امکان نگارش رساله پیش‌رو را نمی‌یافتم باید عنوان کنم که بیشترین آثار نویسندگان و محققان ترکیه‌ای دربارهٔ بیوگرافی و حیات فکری آقاوغللو به واقع در قالب «منقبت‌نویسی» انجام یافته‌اند. در این میان بخشی از اطلاعات مربوط به حیات وی حکم مشهورات را دارند که بی‌هیچ سند و مدرک و مرجعی صرفاً تکرار می‌شوند. متأسفانه بعضی از این مشهورات به اثر شیشلر نیز راه یافتند و جامعهٔ زبان بین‌المللی پوشیدند. بی‌گمان تشخیص سره از ناسره برای من طلبهٔ ابجدخوان که تازه پای در راه مطالعات تاریخ ترکیه گذاشتم به سادگی میسر نبود. افزون بر این به واسطهٔ محدودیت‌های قانونی که جهت خروج از کشور وجود داشت شماری از منابع و مآخذی که در حین تحقیق بدانها نیاز پیدا کردم - خاصه منابع و مآخذ آذربایجانی - حکم خرمای بر نخیل یافتند. اگرچه ادعا دارم اثر حاضر از تمامی کارهایی که پیش از این در مورد احمد آقاییف/آقاوغللو به زبان‌های ترکی و انگلیسی به رشتهٔ تحریر درآمده گامی فراتر نهاده است ولی در عین حال از کاستی‌های آن آگاهم. برای نگارش شایسته و بایستهٔ بیوگرافی موثق و مستندی از احمد آقاییف پژوهشی دامنه‌دار ضرورت دارد که واریسی کتابخانه‌ها و آرشیوهای جمهوری آذربایجان، روسیه، فرانسه، بریتانیا و ترکیه جزئی از آن است. تنها چیزی که مرا از بابت تدوین اثر حاضر دلگرم می‌سازد درس‌هایی است که در طی این فرآیند آموختم. بارها به واسطهٔ یافتن مدرک و یا مطلب نویافته‌ای ناچار شدم که مفروضات و مدعاهایم را وانهم، ساختمانی که فراز آورده بودم را بکوبم و دوباره از نو بسازم. باید اذعان کنم که رخدادهای جامعهٔ پیرامونم نیز در جرح و تعدیل و تغییر آنچه که در ذهن داشتم سخت دخیل بودند و عاقبت مرا به بازنویسی نوشته‌های اولیه‌ام سوق دادند. این فرآیند تا لحظه‌ای که کار نگارش رساله به آخر رسید

ادامه داشت. انعکاس این موضوع را می‌توان در آهنگ متفاوت فصل‌های آغازین و پایانی شنید. به حد بضاعت کوشیدم تا به عنوان یک پژوهشگر ایرانی که به سراغ موضوعی خارج از چارچوب تاریخ کشورش رفته است از مرتبه ترجمه و تألیف پا فراتر نهم و دین خود را به کسانی که پیش از من به تحقیق درباره احمد آقایف پرداخته‌اند، ادا کنم؛ و این یعنی امید دارم پژوهشگری که پس از من به سراغ احمد آقایف می‌آید کار مرا راهگشاستر از آثار پیشین بیابد. در انجام این مهم البته عدم دسترسی کامل به منابع روسی و آذربایجانی و در صدر آنها روزنامه‌های «کاسپی»، «ارشاد» و «ترقی» از جمله مهم‌ترین چالش‌های پیش‌روی من بودند. اگرچه پاره‌ای از نوشته‌های احمد آقایف در روزنامه‌های مزبور را از لابلای نشریه فرانسوی «ژوو دو موند موزولمان» و همچنین آثار پژوهشگران آذربایجانی استخراج نمودم ولی با این حال نیاز به بررسی موشکافانه‌تر در حیات فکری احمد آقایف مابین سال‌های ۱۸۹۵-۱۹۰۹ که وی در قفقاز حضور داشت را همچنان احساس می‌کنم.

خواننده در حین مطالعه این رساله شاید بعضاً به درستی بپندارد که احمد آقایف را وانهاده‌ام و به سراغ شخصیت‌ها و رخداد‌های پیرامونی رفته‌ام. به دو دلیل دست بدین کار زدم: نخست اینکه در تمامی پژوهش‌های پیشین، زندگی و اندیشه آقایف در یک نوع خلأ تاریخی روایت شده و همین امر مهم‌ترین عامل در عرضه تصویری مغشوش و نارسا از حیات فکری و سیاسی وی بوده است. دوم آنکه احمد آقایف را بیش از هر چیز یکی از نمونه‌های متقدم پدیده‌ای به نام «منورالفکر» در جوامع اسلامی به شمار آورده‌ام. پژوهش حاضر از طریق گزارش زندگی وی کوشیده است تا سرگذشت بخشی از روشنفکران مسلمان در اواخر سده نوزدهم و اوایل سده

بیستم را روایت کند.^۱ آقایف به دورانی تعلق داشت که بسیاری از مرزهای سیاسی و فرهنگی در آن عهد ترسیم شدند. او خود در زمره طراحان این مرزهای نوین بود؛ مرزهایی که تا به امروز میلیون‌ها نفر در چارچوب‌شان به دنیا آمده‌اند و از دنیا رفته‌اند. تتبع در حیات فکری احمد آقایف به واقع محملی بود برای من جهت کندوکاو در تبارشناسی نوگرایی و نوسازی در جهان اسلام.

پژوهش حاضر مبتنی بر رساله دکتری‌ام است که در گروه تاریخ دانشگاه تهران از آن دفاع شد. از استادانی که در به سرانجام رسیدن رساله مزبور هریک به نوعی مرا یاری نمودند سپاسگزارم: حسن حضرتی (استاد راهنما)، غلامرضا ظریفیان و دکتر داریوش رحمانیان (استادان مشاور)، محمدباقر وثوقی و نصرالله صالحی (استادان داور). در این بین می‌باید نهایت امتنان خویش را از حسن حضرتی ابراز نمایم که اعتماد، مهم‌ترین موهبتی که یک استاد راهنما می‌تواند به دانشجوی خود عرضه نماید، را به تمامی در حق من روا داشت. در جریان تدوین رساله بخت آشنایی با پژوهشگران فرهیخته و انسان‌های نیک‌نفسی را یافتم: نصرالله صالحی که پس از مطالعه اثرم توسط وی بود که اطمینان یافتم در وادی تاریخ‌پژوهی ره به خطا نرفته‌ام؛ و حسن اسدی که مرا نسبت به نتیجه کارم دلگرم ساخت.

ضمن ادای احترام به غلامحسین زرگری‌نژاد و تمامی استادانی که در طول دوازده‌ساله حضورم در گروه تاریخ دانشگاه تهران از محضرشان بهره بردم، به‌ویژه از منصور صفت‌گل سپاسگزارم که افزون بر حمایت‌های معنوی

۱. مفهومی که از اصطلاح «روشنفکر (مسلمان)» در این رساله در نظر دارم تقریباً مطابق با تعریف تادیوش شویت‌خوسکی است: پدیده‌ای اجتماعی - فرهنگی که از تماس مدرنیته اروپایی و جوامع اسلامی حاصل آمد. صفت «مسلمان» در اینجا صرفاً ناظر به خاستگاه تمدنی این افراد است و به گرایش دینی و سیاسی‌شان اشاره‌ای ندارد.

همیشگی‌اش زمینه اقامت من در ترکیه را همو فراهم آورد. وامدار دوست شریفم، مهدی حسینی تقی‌آباد، هستم که نخستین خواننده دست‌نوشته‌هایم بود؛ نقطه‌نظرات او و گفتگوهای طولانی‌مان نقش تأثیرگذاری در صورت‌بندی نهایی رساله‌ام داشتند. از دکتر رسول عربخانی که به هنگام اقامتم در ترکیه از مساعدت‌های برادرانه‌اش بسیار بهره بردم سپاسگزارم. از مارکوس درس‌لر (Markus Dressler) متشکرم که شرکت در کلاس‌هایش راجع به تاریخ اندیشه سیاسی در ترکیه معاصر در دانشگاه صنعتی استانبول (İTÜ) برای من سخت الهام‌بخش بود.

از تمامی کسانی که در طول اقامت قریب به یکساله‌ام در ترکیه به انحاء مختلف مرا مورد همدلی و همراهی قرار دادند از صمیم قلب سپاسگزارم؛ اگرچه درج نام همگی آنها اعم از ترکیه‌ای، ایرانی و دیگر ملت‌ها در اینجا میسر نیست لیکن خاطره آنها همواره با من خواهد بود. در نگارش رساله از منابع و مآخذ موجود در کتابخانه مرکز اسلام‌شناسی سازمان دیانت ترکیه (İSAM) بسیار بهره بردم؛ بایسته است که از خدمت‌رسانی شایسته کارکنان این مرکز تشکر نمایم. این نکته قابل ذکر می‌باشد که بخشی از هزینه پژوهش حاضر از طریق بورس کوتاه‌مدت تحقیقاتی وزارت علوم، تحقیقات و فن‌آوری ج.ا. ایران تأمین گردید.

ع ک

سوادکوه، مازندران

۲۴ مرداد ۱۳۹۱ - ۲۵ رمضان ۱۴۳۳

تبرستان
www.tabarestan.info

پاره‌ای توضیحات

تبرستان

- تنوع ضبط نام احمد آقاییف در منابع تاریخی از جمله مواردی است که گاه موجب سردرگمی پژوهشگر می‌شود. افزون بر عدم وجود رویه واحد در برگردان نام آقاییف از روسی به رسم الخط‌های لاتین و عربی حتی خود وی نیز در این مورد از شیوه یکسانی تبعیت نمی‌کرد. نام خانوادگی او در ترکی آذری، فارسی و ترکی عثمانی به اشکالی چون «آقیوف»، «آقائف» و «آغایف/اغایف» ثبت می‌شده است. وی در اواسط دهه ۱۹۱۰ شهرت خود را به «آقاوغللی» تغییر داد. پس از تغییر رسم الخط ترکی استانبولی از عربی به لاتین نام او به صورت «آقاوغللو احمد» و پس از تصویب قانون نام‌خانوادگی در ترکیه در سال ۱۹۳۴ به شکل «احمد آقاوغللو» درآمد. در رساله حاضر هر دو نام «آقاییف» و «آقاوغللو» به کار رفته‌اند. ترجیح من بیشتر استفاده از نام «آقاییف» بوده است، با این وجود در مواردی که به دوران زندگی وی در عثمانی و ترکیه مربوط می‌شد شهرت «آقاوغللو» را ترجیح دانسته‌ام.
- به هنگام اشاره به اسامی شخصیت‌های عثمانی که پس از تأسیس جمهوری ترکیه از سال ۱۹۳۴ با نام‌های خانوادگی‌شان شهرت یافتند، نخستین بار نام خانوادگی آنها را در داخل پرانتز ذکر نموده‌ام؛ به عنوان نمونه: مصطفی کمال پاشا (آتاترک).
- در ارجاعاتم به زبان‌های دارای الفبای لاتین، شیوه تُرابیان (Turabian) را مدنظر داشته‌ام. با توجه به تنوع زبانی منابع و مآخذ، جز در دو مورد که در جدول اختصارات ذکر شده است، از علائم اختصاری انگلیسی تبعیت کرده‌ام. به عنوان نمونه: Ibid برای اشاره به منبع پیشین.
- معیار ثبت تاریخ‌ها در این رساله تقویم گریگوری (تقویم بین‌المللی) بوده است. در مورد منابعی که تاریخ هجری قمری، رومی (تقویم مورد استفاده در عثمانی و ترکیه از عصر تنظیمات تا سال ۱۹۲۶) یا یولیانی (تقویم رایج در روسیه تزاری) بر خود داشته‌اند، تاریخ اصلی آنها به همراه معادل گریگوری ذکر شده است. در تبدیل

تاریخ‌ها از نرم‌افزار تبدیل تقویم بنو فان‌دالن (Benno van Dalen) و از جداول موجود در وب‌سایت سازمان دیانت ترکیه استفاده نمودم.

- در برگردان مصوت‌های واژگان ترکی به رسم‌الخط فارسی این‌گونه عمل کرده‌ام:

$$a = \text{آ} \quad e = \text{ا} \quad i = \text{ای} \quad \ddot{o} = \text{اُ} \quad \ddot{u} = \text{او}$$

اما برخی کلمات را به سبب کثرت استفاده در زبان فارسی به همان شکل مرسوم و معمول نگاشتم. به عنوان نمونه: «تُرک» و مشتقات آن به مانند «آتاتُرک»؛ و یا «اوغلو/ اوغلی» در «آقاوغلو/ آقاووغلی».

- به جز ترجمه‌های مربوط به مجموعه مقالات «جامعه ایرانی» سایر ترجمه‌های این رساله توسط نگارنده صورت گرفته است. ضمن وفاداری به عبارات اصلی کوشیدم تا در برگردان آنها به فارسی شرط شیوایی را رعایت نمایم. در مورد ترجمه اشعار ترکی نیز ترجیح دادم تا حد امکان ترجمه فارسی آنها آهنگین صورت بگیرد؛ هرچند فقدان ذوق شعری مانع از انجام این مهم به نحو احسن شد.

اختصارات

ATAM	<i>Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi</i>
AXCE	<i>Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası</i>
AXCPH	<i>Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Parlamenti Hesabatları (1918-1920)</i>
BCA	<i>Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi</i>
BOA	<i>Başbakanlık Osmanlı Arşivi</i>
DTCTA	<i>Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi</i>
haz.	<i>hazırlayan</i>
MMZC	<i>Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi</i>
NR	<i>La Nouvelle Revue</i>
OTAM	<i>Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi</i>
red.	<i>redaksiyon</i>
RMM	<i>Revue du monde musulman</i>
SM	<i>Sırat-ı Müstakim</i>
TBMMZC	<i>Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi</i>
TDV	<i>Türkiye Diyanet Vakfı</i>
TİTAY	<i>Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi</i>
TNA	<i>The National Archives of the UK</i>

تبرستان
www.tabarestan.info

ایرانی که یک جوان قره‌باغی در پاریس ساخت

اگر زنده بمانم نیک می‌دانم که باید از رایحه
این سال‌های سرنوشت‌ساز دل بکنم و در
سکوت گنجینه‌ام را وانهم.

ژنه شار (۱۹۰۷-۱۹۸۸)^۱

در سال ۱۹۳۶ میلادی احمد آقاوغلو سه‌سال پیش از مرگ دست به انتشار بخشی از زندگی‌نامه خود در مجله «کولتور هفته‌سی» زد.^۲ این مجموعه خاطرات که عنوان «پس از شصت و هفت سال» را بر خود داشت، روایتگر دوران کودکی و نخستین سال‌های جوانی نویسنده و کشاکش‌های روحی او میان سنت و تجدد در اوان زندگانی بود. این زندگی‌نامه اما با ورود احمد جوان به کولژدوفرانس پاریس به یک‌باره قطع می‌شود و «پس از

۱. به نقل از هانا آرنت، *میان گذشته و آینده*، ترجمه سعید مقدم، تهران: اختران، ۱۳۸۸، ص ۱۴ (با اندکی تغییر در برگردان فارسی عبارت).

۲. نشریه ادبی «کولتور هفته‌سی» به مدیریت پیامی صفا از ژانویه تا ژوئن ۱۹۳۶ در قالب بیست و یک شماره منتشر می‌شد و در آن آثار چهره‌های سرشناس ادبیات ترکیه همچون احمد حمدی تان‌پینار، فاضل حسنو داغلارجا و جاهد صدقی تارانچی به چاپ می‌رسید. خاطرات احمد آقاوغلو در شماره‌های سوم تا هفتم کولتور هفته‌سی منتشر گردید.

شصت و هفت سال» نیمه تمام می ماند. به گفته صمد، فرزند احمد آقاوغللو، آنچه که پدر را واداشت تا نگارش زندگی نامه را وانهد ملال خاطری بود که به هنگام یادآوری گذشته به جان او می افتاد و وی را سخت متأثر می ساخت.^۱ آیا این تأثر و تألم برآمده از همان حس نوستالژیکی بود که هر یک از ما به هنگام مرور خاطرات گذشته دچار آن می شویم؟ اگرچه شخصاً از آن دست افرادی نیستم که سانتی مانتالیسم را تخطئه کنم ولی در این مورد می پندارم آنچه که احمد آقاوغللو را واداشت تا در پیرانه سری خاطره نویسی را نیمه تمام بگذارد صرفاً حاصل غلیان احساسات نبود.

*

«پس از شصت و هفت سال» با نقل خاطرات کودکی و نوجوانی نویسنده در قفقاز تحت حاکمیت روسیه تزاری آغاز می شود. احمد آقایی که بعدها شهرت آقاوغللو را برای خود برگزید به سال ۱۸۶۹ در شوشی قره باغ چشم به جهان گشود. پدر او میرزا حسن از طایفه کورت لارلی و مادر او تازه خانم از طایفه ساروجلو (ساروجاعلی / ساروجالی) بودند.^۲ به نوشته آقاوغللو خانواده او در زمره خاندانهای سرشناس شوشی قرار داشتند. میرزا حسن آقایی خواندن و نوشتن می دانست، از فارسی آگاهی داشت و با اشعار

1. Samet Ağaoğlu, *Babamdan Hatıralar* (Ankara: 1940), 122.

۲. به نوشته مؤلفان دانشنامه جمهوری آذربایجان، احمد آقایی هم از سوی پدر و هم از سوی مادر از پناهملی خان ساروجلوی جوانشیر (۱۶۹۳-۱۷۵۸)، بنیانگذار خان نشین قره باغ، نسب می برد:

“Ağayev (Ağaoğlu)”, in *AXCE*, cild I (Bakı: Lider, 2004), 103.

ولی یوسف آقچورا در شرح حال آقاوغللو می نویسد: «خاندان پدری آقاوغللو گویا در سده هجدهم [میلادی] با تمام اهل قبیله خویش از ارض روم به قره باغ کوچیدند... و با خاندان حق وردی اوغللو که از خوانین قره باغ بودند وصلت نمودند»:

Yusuf Akçuraoglu, *Türk Yılı 1928* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2009), 441.

اغلب پژوهشگران و نویسندگان ترکیه ای با استناد به همین گفته آقچورا اصالت احمد آقاوغللو را از آناتولی قید می کنند.

فضولی آشنا بود: «[پدرم] زمانی که با پرسش از کیستی خود مواجه می‌شد، پاسخ می‌داد: *الحمد لله از امت محمد مصطفی و محب علی مرتضایم...* هیچ‌گاه به ذهن پدرم خطور نکرد که او یک ترک است».^۱ ریاست خاندان آقایف با حاجی میرزا محمد، برادر بزرگ میرزا حسن، بود که فارسی، عربی و علوم شریعت را نیک می‌دانست و منزل وی محفل عالمان و طالبان مذهب تشیع بود.^۲ آقاوگلو می‌نویسد حاضرین در این جلسات نیز که ساعت‌ها به بحث دربارهٔ مسائلی چون علم امام و معراج پیغمبر مشغول بودند، درکی از هویت ترکی‌شان نداشتند و با زبانی سخت آمیخته به عربی و فارسی سخن می‌گفتند.^۳ میرزا محمد آرزو داشت که برادرزاده‌اش نیز به سلک ارباب عمائم درآید و در کسب علوم دینی به مدارج عالی نائل شود. از این رو زمانی که احمد به شش سالگی رسید عمویش معلمانی جهت آموزش فارسی و عربی بر او گماشت.^۴

آن‌گونه که آقاوگلو اظهار می‌دارد نخستین تعارض در زندگی وی که عملاً سرنوشت او را دگرگون ساخت، اختلاف نظر بر سر مسألهٔ آموزش بود؛ چرا که مادر احمد به رغم اعتقادات مذهبی‌اش آیندهٔ فرزند خود را نه در خدمت به منبر و محراب بلکه در خدمت به تاج و تخت خاندان رومائف می‌دید. تازه‌خانم تحت تأثیر دبدبه و کبکبهٔ بستگانش که در ارتش روسیه خدمت می‌کردند مشتاق شد که احمد نیز روسی بیاموزد، وارد خدمت نظام گردد و در ارتش تزار صاحب مقام و منصب شود. به تعبیر آقایف این آرزوی مادرانه سرانجام موجب شد که وی به جای آنکه راهی نجف اشرف

1. Ahmet Ağaoğlu, "Altmış yedi yıl sonra" in Samet Ağaoğlu, *Babamdan Hatıralar*, 64.

2. Ibid., 65-66.

3. Ibid., 66.

4. Ibid., 67.

و کربلای معلی شود سر از سن پترزبورگ و پاریس درآورد.^۱ تازه خانم پنهان از چشم خانواده شوهر، معلمی ارمنی را برای آموزش زبان روسی به فرزندش استخدام نمود.^۲ سه سال از آغاز آموزش مخفیانه احمد آقایی گذشته بود که بنا به درخواست ارامنه شهر، حکومت دست به ساخت مدرسه‌ای در شوشی زد.^۳ والی قره‌باغ از بزرگان مسلمان شهر، از جمله میرزا حسن آقایی، خواست تا آنان نیز کودکان‌شان را در مدرسه تازه تأسیس ثبت‌نام کنند. احمد که همچنان از حمایت مادر جهت فراگیری آموزش مدرن برخوردار بود با استفاده از غیبت عمو که در سفر تفلیس به سر می‌برد در مدرسه دولتی نام‌نویسی شد. ترکیب جمعیتی دانش‌آموزان مدرسه سخت نامتقارن بود: در میان چهل و پنج هم‌کلاسی احمد تنها دو مسلمان حضور داشتند.^۴

یوسف آقچورا در گزارش موجز خود از زندگی آقایی به نقل از آنچه که وی «اتوبیوگرافی منتشر نشده احمدی آقا اوغلو» خوانده است، به اذیت و آزار دانش‌آموزان ترک توسط دانش‌آموزان ارمنی مدرسه اشاره می‌کند: «نخستین بار در این مدرسه بود که احمدی دشمنی ارامنه نسبت به ترکان را به شخصه تجربه نمود».^۵ لیکن در «پس از شصت و هفت سال» نشانی از این مطلب نیست و حتی آقا اوغلو از عدم غریبگی خود در میان ارامنه کلاس

1. Ibid., 68.

2. Ibid., 69.

براساس نخستین سرشماری عمومی در امپراتوری تزاری به سال ۱۸۹۷، از مجموع ۱۳۸۷۷۱ نفر جمعیت شوشی در پایان سده نوزدهم میلادی ۷۳۹۵۳ نفر ارمنی و ۶۲۸۶۸ تن مسلمان بودند. بنگرید به:

Audrey L. Altstadt, *The Azerbaijani Turks* (Stanford: Hoover Institution, 1992), 30.

3. Ahmet Ağaoğlu, "Altmış yedi yıl sonra", 69.

4. Ibid., 71.

5. Yusuf Akçuraoglu, *Türk Yılı 1928*, 443.

سخن می‌گوید.^۱ به واقع آنچه که مسلمانان و ارامنه شوشی را از هم متمایز می‌ساخت چیزی بیش از عوامل قومی، دینی و زبانی بود. آقاوگلو در خاطرات خود با ظرافت به دگرگونی‌ای که در جامعه ارامنه قره‌باغ حادث شده بود، اشاره می‌نماید: «ارمنی‌هایی که سنی از آنها گذشته بود - اعم از مرد و زن - مثل ما لباس می‌پوشیدند، به زبان ما حرف می‌زدند و هیچ تفاوتی با ما نداشتند؛ ولی نسل جوان‌شان کاملاً متفاوت بودند: به زبان ما حرف نمی‌زدند، لباس دیگری می‌پوشیدند و به ما به دیده حقارت نگاه می‌کردند».^۲ حتی اگر گزارش آقچورا از درگیری میان دانش‌آموزان ترک و ارمنی مدرسه را بپذیریم آنچه که در این ایام ذهن آقایف را درگیر خویش ساخته بود احساسات ارمنی‌ستیزی، ترک‌گرایی و امثالهم نبود؛ او مبهوت تفاوت میان دنیای سنتی خانه و مکتب‌خانه با دنیای مدرن مدرسه شده بود: «از همان روز نخست تفاوت میان دو مدرسه [مکتب‌خانه و مدرسه] فکرم را به خود مشغول کرد. با گذشت پنجاه و چهار سال ذهنم همچنان در پی پاسخ به این پرسش است: چرا؟ سبب این تفاوت چیست؟ هرچه می‌گذشت، این پرسش بزرگ‌تر می‌شد؛ مفهومش و دایره شمولش گسترده‌تر می‌شد؛ همه زندگی مرا در بر می‌گرفت و به دردی بدل می‌شد که زندگی را به کامم تلخ می‌ساخت».^۳

با احداث مدرسه در شوشی معلمین روس بسان پیامبران دنیای نو پای به کوهستان‌های قره‌باغ نهادند. این معلمان جوان در برابر احمد آقایف و دیگر نوجوانان قره‌باغی پنجره‌ای به سوی جریانات فکری و اندیشه‌های رایج در روسیه آن روزگار گشودند. به باور آقاوگلو مدرسه نخستین آوردگاهی بود

1. Ahmet Ağaoğlu, "Altmış yedi yıl sonra", 71.

2. Ibid., 68-69.

3. Ibid., 72.

که وی تفاوت و تعارض میان دو جهان‌بینی سستی و مدرن را به انحای گوناگون تجربه نمود. او برای ما نقل می‌کند در حالی که معلمین روس تبار مدرسه «دشمنان بی‌امان تزارسم بودند»، کتب سیاسی ممنوعه را در اختیار دانش‌آموزان قرار می‌دادند و آنها را با افکار انقلابی آشنا می‌کردند،^۱ آخوندحسین قلی، معلم دینی مدرسه، در واکنش به شنیدن خبر ترور تزار الکساندر دوم (۱۳ مارس ۱۸۸۱) خطاب به دانش‌آموزان اعلام کرد که تزار برگزیده خداوند و مؤید من عندالله است و هر آنکه علیه او طغیان کند، خارج از دین و مهدورالدم می‌باشد.^۲

آقایف در حالی تحصیلات مقدماتی را در شوشی به پایان رساند که به زعم خود، ذهن او میان تجلیات دو دنیای متفاوت معلق مانده بود.^۳ با عزیمت آقایف به تفلیس - مرکز اداری، روشنفکری و اقتصادی قفقاز در سده نوزدهم - جهت اتمام تحصیلات متوسطه در سال ۱۸۸۷ پرسش‌های تازه‌تری نیز در برابر او قد علم کردند. در این شهر چندملیتی در حالی که ارمنیان و گرجیان در پی مطالبات سیاسی و فرهنگی خود سخت در تکیا بودند، اتباع مسلمان دلیلی برای نارضایتی از وضع موجود نمی‌دیدند و به تعبیر آقاوخلو «رعایای صادق تزار» بودند.^۴ آنچه که برای مسلمانان اهمیت داشت نه قومیت و ملیت بلکه پیوندهای مذهبی بود. از همین رو بر آستان دفتر شیخ‌الاسلام قفقاز در تفلیس نوشته شده بود: «اداره دینی مسلمانان منسوب به طریقت علی[ع]»؛ و درست روبروی آن بر دفتر مفتی قفقاز قید

۱. از جمله این کتاب‌های ممنوعه، آقایف از رمان معروف نیکلای چرنیشفسکی (۱۸۲۸-۱۸۸۹) با عنوان «چه باید کرد» نام می‌برد.

2. Ahmet Ağaoğlu, "Altmış yedi yıl sonra", 98.

3. Ibid., 74.

4. Ibid., 77.

شده بود: «اداره دینی مسلمانان منسوب به طریقت عمر».^۱

آقایف در تفلیس تجربیات تازه‌ای را از سر گذراند: از شرکت در جلسه سخنرانی یک فعال نارودنیکی^۲ گرفته تا معلمی در نزد یک خانواده ارمنی. همه اینها در نظر آقایف بدیع می‌نمود. چنانکه حضور در میان خانواده سیرانوش، دختری که آقایف به عنوان معلم سرخانه او استخدام شده بود، وی را بر آن داشت تا شیوه زندگی، نوع آموزش و روابط زن و مرد در شوشی را با آنچه که در نزد این خانواده ارمنی می‌دید مورد مقایسه قرار دهد. جالب آنکه خانواده مزبور خود اصالتاً قره‌باغی بودند و حتی خانواده آقایف را می‌شناختند.^۳ با موفقیت آقایف در اتمام تحصیلات متوسطه بخت ورود به دانشگاه برای وی فراهم آمد. احمد سرشار از امید به آینده و در انتظار عزیمت به پایتخت به شوشی بازگشت: «با بزرگ شدن درونی‌ام دیگر محیط اطراف اندک اندک ناخوشایند جلوه می‌نمود. دیگر از آن خرسند نبودم و خرد و کوچکش می‌دیدم. زندگی یکنواخت، بیدار شدن در ساعت نه، و محیطی که در آن فقط سخن از ائمه [شیعه] و شریعت بود، ملولم می‌ساخت».^۴ از این رو آقایف بر آن شد تا پیش از عزیمت به سن پترزبورگ تابستان را در نزد خویشاوندان مادری‌اش در ییلاقات قره‌باغ بگذراند. آنچه که از تعطیلات تابستان سال ۱۸۸۷ در ذهن آقاوغلو نقش بست خاطره

1. Ibid., 78.

۲. «نارودنیک» نام جنبش انقلابی در روسیه اواخر سده نوزدهم بود. هواداران این جنبش معتقد بودند که روسیه قادر است بدون گذار از مرحله سرمایه‌داری به یک‌باره به جامعه‌ای موسیالیستی بدل شود. آنها جامعه دهقانی روسیه را منبع این تحول می‌دانستند و با شعار «پیش به سوی خلق» درصدد بسط عقاید خود در بین دهقانان و برانگیختن آنها برآمدند. البته هواداران این جنبش بر سر نظریات و شیوه‌های‌شان اتفاق نظر نداشتند. بنگرید به:

Anne Pedler, "Going to the People: The Russian Narodniki in 1874-5", *The Slavonic Review* 6, no. 16 (June 1927): 130-141.

3. Ahmet Ağaoğlu, "Altmış yedi yıl sonra", 80.

4. Ibid., 84.

دختری به نام چیچک بود که او و احمد دل در گروی یکدیگر داشتند. آقاوغلو پس از گذشت نزدیک به پنجاه سال جزییات واقعه‌ای که موجب رنجش چیچک از وی شد را به یاد می‌آورد. هنگامی که احمد از خاطرات تفلیس برای چیچک می‌گفت، ماجرای تدریس در خانه دختر ارمنی را نیز به میان آورد: «[چیچک پرسید:] موقع درس‌دادن تنها بودید؟ خندیدم و گفتم البته خب! رنگ چیچک پرید. سخنی نگفت و اندکی بعد هم برخاست و رفت. از آن روز به بعد دیگر نزد من نیامد». به هنگام وداع آقایف با بستگان و بازگشت به شوشی، وی برای آخرین بار با چیچک رویرو شد:

«- [احمد:] چیچک خانم، من دارم می‌رم. خدا حافظ.

- [چیچک:] سفر بخیر. سیرانوش خانم رو می‌بینید؛ مگه نه؟ و بدون اینکه منتظر پاسخی شود، اضافه کرد: در پناه خدا! و سپس به سرعت دور شد.^۱

به‌واقع احمد آقاوغلو هجده سال نخست زندگی خود را به مثابه مجموعه‌ای از تقابل‌ها تصویر می‌کند: پدر/عمو در برابر مادر؛ مکتب در برابر مدرسه؛ ملا در برابر معلم؛ علوم قدیم در برابر علوم جدید؛ عربی و فارسی در برابر روسی؛ و سرانجام سیرانوش در برابر چیچک. از نظر آقاوغلو دو دنیای متفاوت در برابر یکدیگر قد برافراشته بودند که نه زبان مشترکی از برای گفتگو داشتند و نه اساساً در پی گفتگو بودند؛ قبول این یکی به معنای نفی آن دیگری بود. آقاوغلو این تعلیق رنج بار، این دو پارگی ذهن و جان را این‌گونه توصیف می‌کند: «آه، این دوپارگی چه درام بی‌پایانی است! یک درام درونی؛ یک تراژدی روحی! تا به امروز هیچ‌گاه قادر به ادراک تام و تمام نبوده‌ام. نمی‌دانید که این دوپارگی در احساس و ادراک چه عذاب الیمی

1. Ibid., 87.

است! من هم موسیقی غرب و هم موسیقی شرق را خوش می‌دارم ولی در عین حال می‌فهمم، حس می‌کنم، که نه به اندازه یک اروپایی از موسیقی غربی لذت می‌برم و نه همچون یک شرقی از موسیقی شرق محظوظ می‌شوم».^۱

با نزدیک شدن زمان ثبت نام دانشگاه‌ها در ماه سپتامبر، آقایف بار سفر به سن پترزبورگ می‌بندد. درست پیش از حرکت، مادر احمد او را سوگند می‌دهد که مبادا با مسیحیان ازدواج کند. پس از ادای این سوگند، احمد آقایف به همراه سه هم‌کلاس ارمنی خود راه سن پترزبورگ را در پیش گرفت: «حال از کوهی بلند فرود می‌آمدیم. با هر تکان چرخ [عربه] از سرزمینی که در آن زاده شدم و پرورش یافتم، از انسان‌هایی که به من جان و روح بخشیدند، دورتر و دورتر می‌شدم. این دوری تنها از بُعد مادی نبود بلکه از نظر معنوی هم از آنها دور می‌شدم. اما به چه کسی و به چه چیزی نزدیک می‌شدم؟ پاسخ این پرسش به مانند امروز برای من ناشناخته بود!» چند روز بعد آقایف به سن پترزبورگ، پنجره‌ای که پتر کبیر به سوی اروپا گشوده بود، رسید. از طریق این پنجره بود که «هوای تازه» به درون روسیه رخنه می‌کرد و کشور را به سوی «یک حیات جدید» سوق می‌داد: «به واسطه نیرو و قدرت این حیات جدید بود که روسیه می‌توانست تا به شوشی و بخارا و ترکستان شرقی گسترش یابد و هرساله صدها و هزاران جوان مثل من را از سرزمین‌های دوردست به خود جلب کند، آنها را

1. Ibid., 90.

جالب آنکه محمدامین رسول‌زاده (۱۸۸۴-۱۹۵۴) نیز تحولات فکری و فرهنگی در قفقاز سده نوزدهم را در قالب تصویری دوآلیستی از تقابل میان «اوچیتل» (به روسی: معلم) با «میرزا» و «اشکولا» (به روسی: مدرسه) با «مکتب‌خانه» تصویر کرده است. بنگرید به: محمدامین رسول‌زاده، *جمهوری آذربایجان: چگونگی شکل‌گیری و وضعیت کنونی آن*، ترجمه تقی سلام‌زاده، تهران: شیرازه، ۱۳۸۰، صص ۱۷-۱۸.

تحت تأثیر فرهنگ روسی قرار دهد و هوای اروپا را در آنها نیز بدمد.^۱ آقایی در پایتخت روسیه تزاری به جمع دانشجویان قفقازی که اکثریت قریب به اتفاق آنها گرجی و ارمنی بودند پیوست. اما زندگی دانشجویی احمد آقایی در سن پترزبورگ دیری نپایید و گویا به سبب بروز مشکل میان او و یکی از استادان یهودستیز دانشگاه که احمد آقایی را به اشتباه یهودی پنداشته بود وی به ناچار تحصیل در انستیتوی تکنولوژی سن پترزبورگ را رها نمود.^۲ آقاوغللو در خاطراتش هیچ اشاره‌ای به دلایل ترک دانشگاه نمی‌کند و صرفاً از ناراحتی و سرخوردگی عمیق خود سخن می‌گوید: «به قدری رنجیده‌خاطر شده بودم که دلم می‌خواست کل روسیه را در یک لیوان شیر غرق کنم! نسبت به هر آن‌کس و هر آنچه که نام روس داشت و بوی روس می‌داد، از تزار گرفته تا نهیلیست، از دانشگاه گرفته تا استاد، از مطبوعات گرفته تا ادبیات، از زبان گرفته تا علم، نفرت، کینه و عداوتی سخت در دل داشتم». ^۳ نهایتاً همین احساس، آقایی را به سوی تصمیمی غیرمنتظره سوق داد: عزیمت به پاریس جهت ادامه تحصیل. به این ترتیب او سوار بر قطار سن پترزبورگ - برلین - پاریس راه غرب را در پیش گرفت. در غروب ۸ ژانویه ۱۸۸۸ احمد آقایی نوزده‌ساله به پاریس وارد می‌شود: «چه منظره باشکوه و اعجاب‌انگیزی! درست مثل این‌که تصاویر هزارویک‌شب در جلوی چشمانم جان گرفته باشد. نور، نور، نور! هر طرف، هرجا، نور! دیدن این همه نور برای کسی مثل من که از شرق آمده بود به

1. Ibid., 92.

۲. مطلب فوق را صمد آقاوغللو به نقل از پدرش عنوان می‌کند:

Ahmet Ağaoğlu, "Altmış yedi yıl sonra", n 102.

اما یوسف آچورا علت ترک تحصیل آقایی را بروز بیماری چشمی و بازگشت اجباری وی به شوشی قلمداد کرده‌است:

Yusuf Akçuraoglu, *Türk Yılı 1928*, 444.

3. Ahmet Ağaoğlu, "Altmış yedi yıl sonra", 103.

مثابه امری معجزه‌آسا و فوق‌طبیعی جلوه می‌کرد.^۱ پیامد این تصمیم عجولانه برای سفر به پاریس گذراندن چندماه مشقت‌بار در این شهر بود. او در بدو امر موفق شد تا با کمک دو دانشجوی گرجی اتاقی را در محله کارتیه‌لآتن اجاره کند و سرانجام با ارسال مبالغ لازم از سوی خانواده در اواسط ماه مه، آقایف از فقر و فاقه و بدهی به درآمد. او پس از نقل مکان به پانسیون مادام ژرمن در خیابان گلاسیه به فکر هدف اصلی خود از عزیمت به فرانسه یعنی تحصیلات عالی افتاد.^۲

بدین منظور آقایف راه کولژدوفرانس در پیش گرفت که در نزدیکی محل اقامت او قرار داشت: «خیابان اکوله مملو از کالسکه‌های مجلل بود. پرسیدم که چه شده؟ گفتند که روز درس [ارنست] رُنان است. ممتازترین و خوش‌پوش‌ترین مردان و زنان پاریس برای گوش‌دادن به استاد آمده بودند».^۳ در این میان تقدیر بر آن بود که آقایف با اعلانی روبرو شود که خبر از ارائه

1. Ibid., 107.

2. Ibid., 121.

به نوشته آقچورا، آقایف در سال تحصیلی ۱۸۸۸-۱۸۸۹ به مدرسه حقوق وارد شد و سپس در کنار تحصیل حقوق، در درس‌گفتارهای ارائه‌شده در مدرسه مطالعات عالی و مدرسه السنه شرقی پاریس نیز شرکت جست: Akçuraoglu Yusuf, *Türk Yılı 1928*, 445-448. در تمامی پژوهش‌ها و نوشته‌های مرتبط با زندگی‌نامه آقایف، وی به عنوان فارغ‌التحصیل رشته حقوق از فرانسه ذکر شده است. به عنوان نمونه ابرو کایاباش، آقایف را فارغ‌التحصیل حقوق از دانشگاه سوربن قلمداد می‌کند:

Ebru Kayabaş, "Bir Yavuz Hukukçu: Ahmet Agaoglu", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 70, S 1 (2012): 442.

در «پس از شصت و هفت سال» صرفاً اشاره‌ای گنگ و فاقد توضیح به مدرسه حقوق (حقوق مکتبی) شده که شاید منظور از آن مدرسه حقوق دانشگاه سوربن (Ecole de Droit de la Sorbonne) است. به رغم این اشارات و همچنین فعالیت آقایف در جمهوری ترکیه به عنوان حقوق‌دان و مدرّس رشته حقوق، هالی شیسلر عنوان می‌کند که وی مدرک معتبری دال بر فارغ‌التحصیلی وی در رشته حقوق از فرانسه نیافته است:

A. Holly Shissler, *Between Two Empires: Ahmet Agaoglu and the New Turkey* (London & New York: I.B. Tauris, 2002), 226, n.2.

3. Ahmet Ağaoğlu, "Altmış yedi yıl sonra", 131.

یکی از ویژگی‌های منحصر به فرد کولژدوفرانس ارائه درس‌گفتارهایی توسط استادان برجسته دانشگاهی با حضور عموم است.

درس گفتارهایی توسط جیمز دارمستتر، استاد بخش علوم تاریخی و زبان‌شناختی مدرسه مطالعات عالی،^۱ دربارهٔ متون کهن ایرانی می‌داد. آقایف برای حضور در این کلاس درنگ را جایز ندانست و فی‌الوقت خود را به پای درس دارمستتر رساند. به هنگام ورود او استاد مشغول تدریس شاهنامه بود و دربارهٔ واژهٔ فارسی «گل» و سیر تطور آن از «ورتا»ی اوستایی سخن می‌گفت. احمد که سخت مبهوت گفتار دارمستتر شده بود از خود پرسید: «آیا چنین چیزی در زبان ترکی نیز وجود دارد؟»^۲ اتویوگرافی احمد آقاوگلو (آقایف) در همین جا ناتمام رها می‌شود...

*

تصویری که احمد آقاوگلو از خویشتن در «پس از شصت و هفت سال» ترسیم می‌کند مطابق با چیزی است که هم‌عصرانش نیز وی را بدان‌ها می‌شناختند: یک روشنفکر غرب‌گرا، یک تجددخواه خستگی‌ناپذیر، و از همه مهم‌تر یکی از پیشگامان ترک‌گرایی. این تصویر تقریباً در تمامی آثار، مطالب و پژوهش‌های مرتبط با احمد آقاوگلو نیز تکرار شده است. شاید اگر کنجکاوای فرانسوا ژرژون، مورخ فرانسوی، نبود، تصویر فوق‌همچنان بی‌هیچ خدشه‌ای به قوت خود باقی می‌ماند. اما او با نگارش مقاله‌ای با عنوان «ظهور یک روشنفکر آذربایجانی: احمد آقاوگلو در فرانسه (۱۸۸۸-۱۸۹۴)» توجه پژوهشگران را به نوشته‌های دوران جوانی احمد آقاوگلو جلب کرد و تصویر تازه‌ای از او را از زیر غبار زمان بیرون کشید.^۳

1. École pratique des hautes études

2. Ahmet Ağaoğlu, "Altmış yedi yıl sonra", 122.

3. François Georgeon, "Les débuts d'un intellectuel azerbaïdjanais: Ahmed Ağaoğlu en France (1888-1894)", in *Passé Turco-tatar, présent soviétique, études offertes à Alexandre Bennigsen* (Paris: 1986), 373-387.

این مقاله ارزشمند با مشخصات زیر توسط بهنام جعفری به فارسی برگردانده شده است: فرانسوا ژرژون، «احمد آقاوگلو در فرانسه ۱۸۸۸-۱۸۹۴: سرآغاز فعالیت‌های یک روشنفکر آذربایجانی»، *تقفاز در تاریخ معاصر*، به کوشش کاره بیات، تهران: شیرازه، ۱۳۷۷، صص ۵-۲۶.

سپس نوبت آدا هالند (هالی) شیسلر آمریکایی بود تا در پی اشارات ژرژون فصلی از پژوهش خود درباره آقاوخلو را به دوران اقامت وی در پاریس و مقالاتش در نشریه «نول ژوو» اختصاص دهد. و اکنون نوبت به من ایرانی رسیده است تا به سراغ این برهه زمانی بروم؛ برهه‌ای که در آن نام آقایف بیش از هر چیز با نام ایران گره خورده بود. برای این کار می‌خواهم داستان را از همان نقطه‌ای پی بگیرم که در «پس از شصت و هفت سال» ناتمام ماند؛ یعنی کلاس درس جیمز دارمستتر.

حضور تصادفی آقایف جوان در کلاس دارمستتر نقطه آغاز رابطه‌ای شد که تا مدت‌ها بعد ادامه پیدا کرد. چنانکه پس از گذشت چهار سال از نخستین دیدار، نام «احمدی آقایف، متولد شوشای قفقاز به سال ۱۸۶۹، تبعه روسیه... ساکن شماره ۲۴ خیابان سن سولپیس» در فهرست شاگردان جیمز دارمستتر در بخش علوم تاریخی و زبان‌شناختی مدرسه مطالعات عالی به چشم می‌خورد.^۱ بنا بر گزارش مندرج در سالنامه مدرسه مطالعات عالی، آقایف به همراه اگوست ادوار برنال، استانیسلاس دو رت‌تل و ادگار بلوشه در درس گفتارهای دارمستتر در مورد زبان اوستایی در سال تحصیلی ۱۸۹۲-۱۸۹۳ ثبت‌نام کردند. از میان این چهار دانشجو تنها بلوشه بود که تا به آخر در پای درس دارمستتر نشست: برنال در ماه فوریه انصراف داد و آقایف و رت‌تل تا عید پاک (مصادف با ۱۷ آوریل ۱۸۹۲) در کلاس حاضر شدند. در حالی که بلوشه به عنوان پروژه تحقیقاتی این درس به تدوین لغتنامه اوستایی-پهلوی مشغول شد، آقایف و رت‌تل به قرائت متون اوستایی و پهلوی و بررسی شاهنامه فردوسی پرداختند.^۲ به‌واقع ملاقات احمد آقایف

1. *Annuaire 1894 de l'école pratique des hautes études section des sciences historiques et philologiques* (Paris: Imprimerie Nationale: 1894), 109.

2. *Ibid.*, 55

در مورد ادگار گابریل ژوزف بلوشه (۱۸۷۹-۱۹۳۷)، خاورشناس فرانسوی، بنگرید به:

Francis Richard, "Blochet", in *Iranica*, vol. IV, 313-314.

با دارمستتر در سال ۱۸۸۸ نقش تعیین‌کننده‌ای در زندگی وی در پاریس ایفا نمود و او را به یکی از شاگردان و دستیاران این ایران‌شناس سرشناس بدل ساخت.

جیمز دارمستتر (۱۸۴۹-۱۸۹۴) تحصیلات دانشگاهی خود را در مدرسه مطالعات عالی در حوزه زبان‌ها و ادیان ایران باستان انجام داده بود. در سال ۱۸۷۵ پایان‌نامه وی با عنوان «خرداد و امرداد: رساله‌ای در باب اسطوره‌شناسی اوستا» تحسین استادان را برانگیخت. او دو سال بعد با ارائه رساله «اورمزد و اهریمن: خاستگاه و تاریخ‌شان» موفق به دریافت مدرک دکتری شد. در همین سال وی تدریس زبان اوستایی در مدرسه مطالعات عالی را آغاز نمود. دارمستتر در سال ۱۸۸۲ به عنوان دبیر افتخاری «انجمن آسیایی» (سوسیته آزیاتیک) انتخاب گردید و در ۱۸۸۵ نامزد دریافت کرسی زبان و ادبیات فارسی در کولژدوفرانس شد. وی در سال ۱۸۸۶ به منظور سفر تحقیقاتی یازده‌ماهه‌ای راه شبه‌قاره هند در پیش گرفت. او در این سفر از یک سو زبان و ادبیات پشتو را مورد تحقیق قرار داد و از سوی دیگر با زندگی در میان پارسیان هند به تکمیل اطلاعات خود در مورد آیین مزدایی پرداخت. دارمستتر پس از بازگشت از این سفر در فوریه ۱۸۸۷ درصدد تکمیل مهم‌ترین اثرش برآمد. ترجمه مشروح اوستا به زبان فرانسوی که حاصل بیست سال پژوهش و مطالعه دارمستتر بود سرانجام در سال‌های ۱۸۹۲-۱۸۹۳ در سه مجلد به طبع رسید.^۱

در نخستین جلد این اثر سترگ، دارمستتر در ضمن توضیح در مورد ازدواج محارم در آیین زرتشتی (اوستایی: خوئت‌وَدَته) به تأثیرات آن بر ازدواج خویشاوندان در ایران معاصر اشاره می‌کند: «ایرانیان سستی همچنان ازدواج دخترعمو و پسرعمو را موهبتی آسمانی می‌دانند و در این باره

1. Mary Boyce & D. N. Mackenzie, "Darmesteter", in *Iranica*, vol. VII, 56-59.

ضرب‌المثلی دارند که می‌گوید: عروسی میان عموزاده در آسمان شده است [عبارت فارسی عیناً در متن اصلی آمده است]. منبعی که این اطلاعات را در اختیار دارمستتر قرار داده بود کسی نبود جز «مسیو احمدبی آقائف از شوشای قره‌باغ»^۱ در حالی که آقائف در «پس از شصت و هفت سال» از کنجکاوی خود نسبت به تتبع در زبان ترکی پس از حضور در کلاس دارمستتر سخن می‌گوید اما فعالیت‌های علمی او در سال‌های اقامت در فرنگ نه در حوزه ترک‌شناسی بلکه در زمینه ایران‌شناسی بود. زمانی که جیمز دارمستتر برای نخستین بار با انتشار مقاله‌ای در ژورنال آسیاتیک در سال ۱۸۹۴ توجه خاورشناسان را به نامهٔ تنسر^۲ جلب کرد، این گونه از احمد آقائف و نقش او در انجام این مهم یاد نمود:

«در سال ۱۸۹۲ یک جوان مسلمان قفقازی با نام احمدبی آقائف که دارای تابعیت روس ولی تبار ایرانی بود در زمرهٔ شاگردان من در کولژ دو فرانس و مدرسهٔ مطالعات عالی قرار داشت. او که سخت علاقه‌مند به پیشینهٔ تاریخی و دینی قوم خود بود از من موضوعی برای پژوهش درخواست نمود. من هم به او پیشنهاد چاپ و ترجمهٔ نامهٔ تنسر را دادم که متن بسیار ارزشمندی دربارهٔ تاریخ ایران ساسانی است. وی از فرصت سفر خود به لندن در سال ۱۸۹۲ به مناسبت کنگرهٔ خاورشناسان بهره برد تا از نسخه‌ای از این نامه که در فهرست الحاقی بریتیش میوزیوم (به شمارهٔ ۷۶۳۳) ثبت شده است کپی بگیرد

1. James Darmesteter, "Le Zend-Avesta, premier volume: la liturgie (Yasna et Vispered)" in *Annales du Musée Guimet* (Paris: Ernest Leroux, 1892), 127.

۲. نامه‌ای منتسب به سدهٔ سوم میلادی که در آن تنسر، مؤبد مؤبدان ایران، شاه طبرستان را به اطاعت از اردشیر بابکان فرا می‌خواند. این نامه توسط ابن مقفع از پهلوی به عربی برگردانده شد اما اثری از آن بر جای نماند. بعدها ابن اسفندیار در سدهٔ سیزدهم میلادی بر اساس متن عربی این نامه، ترجمه‌ای فارسی از آن در تاریخ طبرستان ارائه نمود.

و آن را به فرانسوی ترجمه نماید. او در حالی در سال ۱۸۹۳ پاریس را ترک گفت و راهی قفقاز شد که دیگر مجالی برای بازبینی ترجمه‌اش نداشت. افزون بر این وی فراموش کرد تا آن بخش از نسخه که شامل مقدمه تاریخی نامه تنسر بود را تهیه نماید.^۱

سال‌های ۱۸۹۲-۱۸۹۳ را می‌توان نقطه اوج فعالیت‌های علمی آقایف در فرنگ به شمار آورد. در سال ۱۸۹۳ ایران‌شناس نامداری در آن سوی کانال مانس از احمد آقایف یاد نمود: ادوارد جی. براون در مقدمه ترجمه خود از «تاریخ جدید» نوشته میرزا حسین همدانی که به سرگذشت میرزا علی محمد باب اختصاص داشت، در دو نوبت از کمک‌های آقایف در امر ترجمه سپاسگزاری کرد: «برگردان اسامی توسط دوست من، احمد بیگ آقائف، صورت گرفته است؛ در اینجا کمال امتنان خود را ابراز می‌دارم... در برگردان اسامی بسیار مدیون احمد بیگ آقائف هستم و از وی سپاسگزارم که به رغم مشغله‌های شخصی بسیار در کمترین زمان ممکن تمامی هم خود را مصروف تکمیل این اثر نمود». ^۲ احتمالاً دیدار این دو تن در جریان سفر آقایف به لندن به مناسبت حضور در نهمین کنگره خاورشناسان (۵-۱۲ سپتامبر ۱۸۹۲) صورت گرفته بود.

ادوارد براون در کنار سرلشگر سرفردریک گلدسمیت مسئولیت گروه

1. James Darmesteter, "Lettre de Tansar au roi de Tabaristan", *Journal Asiatique* 3 (Mars-Avril 1894): 196-197.

در ادامه دارمستتر با کمک پل اُتاوی، دیپلمات فرانسوی، موفق شد تا ضمن تکمیل نسخه تهیه شده توسط آقایف نسخه دیگری از نامه تنسر موجود در کتابخانه اداره هند شرقی را نیز به دست آورد. وی سپس مطالب گردآوری شده و از جمله ترجمه آقایف را برای ویرایش علمی در اختیار مسیو فرته، کنسول فرانسه در تهران، قرار داد. سرانجام نیز متن فارسی و ترجمه فرانسوی نامه تنسر با مقدمه دارمستتر در ژورنال آسیاتیک به چاپ رسید.

2. Mirza Huseyn of Hamadan, *The Tarikh-i-Jadid or The New History of Mirza Ali Muhammad The Bab*, trans. Edward G. Browne (Cambridge: Cambridge University Press, 1893), xxx-xxxi & lii.

مطالعات ایرانی و ترکی در کمیته مرکزی برگزاری کنگره را بر عهده داشت. در مراسم گشایش این کنگره بین‌المللی از میان شرکت‌کنندگان هیأت منتخبی مرکب از شانزده تن تشکیل شد که احمد آقاییف نیز در آن حضور داشت. نکته جالب در این میان معرفی آقاییف به عنوان نماینده ایران بود.^۱ در همین روز ضمن اعلام گروه‌های مختلف علمی، فردریک گلدسمیت، جیمز دارمستر و ادوارد براون به ترتیب به ریاست، معاونت و دبیری گروه مطالعات ایرانی و ترکی تعیین شدند.^۲ در هفتم سپتامبر گروه مطالعات ایرانی و ترکی کار خود را در سالن سخنرانی انجمن سلطنتی اخترشناسی آغاز کرد. پس از آغاز جلسه با سخنران گلدسمیت نوبت به احمد آقاییف رسید تا «مقاله جالب توجه» خود را ارائه نماید.^۳

آقاییف در مقاله «باورهای مزدایی در مذهب شیعه» درصدد واکاوی خاستگاه‌های تشیع برمی‌آید.^۴ به باور او تشیع اگرچه در آغاز رنگ و بوی سیاسی داشت و در جریان کشاکش اعراب بر سر خلافت هویدا شد ولی آن

1. E. Delmar Morgan, ed., *Transactions of the ninth International congress of Orientalists* (London, 5-12 September 1892), vol. 1 (London: 1893), xxviii.

یکی دیگر از نکات جالب این هیأت معرفی پروفیسور میناس چراز به عنوان نماینده ارمنستان بود. در این زمان سرزمین ارمنستان که بخش شرقی آن در قلمرو روسیه و بخش غربی‌اش در قلمرو عثمانی قرار داشت، فاقد موجودیت مستقل سیاسی بود.

2. Ibid., xxix.

3. Ibid., xxxix.

در گروه مطالعات ایرانی و ترکی مجموعاً پنج مقاله ارائه گردید که تمامی آنها در زمینه ایران‌شناسی بودند. به غیر از آقاییف، گلدسمیت درباره مبحث ترجمه در زبان فارسی، میلز درباره اوستا، کاسارتلی درباره فعالیت‌های ادبی پارسیان و بلانیدل درباره تخت‌جمشید به سخنرانی پرداختند.

۴. من پیش از دسترسی به متن اصلی مقاله آقاییف به زبان فرانسوی از ترجمه ترکی استانبولی آن توسط امید مریچ که در کتاب زیر به چاپ رسیده است، بهره بردم:

Ufuk Özcan, *Yüzyıl Dönümünde Batıcı Bir Aydın: Ahmet Ağaoğlu ve Rol Değişikliği*, 2. Baskı (İstanbul: Kitabevi, 2010), 231-242.

از این رو در ارجاعات مربوط به مقاله آقاییف نخست شماره صفحه متن فرانسوی و سپس شماره صفحه ترجمه ترکی آن را قید نموده‌ام. البته در ترجمه ترکی، اصطلاح «مزدایی» به غلط «مزدکی» ترجمه شده و از این رو عنوان مقاله در زبان ترکی به صورت «باورهای مزدکی در مذهب شیعه» درآمده است. در منتخب آثار آقاوگلو که به کوشش عزیز میراحمداف و ولایت قلی‌اف در باکو منتشر شده است نیز همین اشتباه به چشم می‌خورد.

را صرفاً نمی‌توان به یک پدیده سیاسی تقلیل داد؛ چرا که مذهب شیعه در حوزه‌های غیرسیاسی همچون خانواده، جامعه و اخلاق نیز آموزه‌های خاص خود را دارد. آقایف ریشه تشیع را در دل تمدن ایرانی می‌جوید: «تشیع به معنی واقعی کلمه بر یک آیین و یا یک فرقه خاص سیاسی دلالت نمی‌کند. تشیع سرشار از روح ملی ایران است. این روح ملی عنصری است که از گذشته تا به امروز، از زرتشتی‌گری تا به اسلام، در طی قرون و اعصار حضور داشته است».^۱ به همین دلیل نیز «هر شیعه یک ایرانی است. اگر کسی به خارق‌العادگی رستم‌دستان، به پهلوانی‌های شکفت‌آور او باور نداشته باشد، شیعه به شمار نمی‌آید».^۲ آقایف با توصیف پیشینه تمدن ایران‌زمین و مقایسه آن با وضعیت عرب قبل از اسلام عنوان می‌کند که اگرچه ایران در عرصه نظامی مغلوب اعراب شد اما ضمن پذیرفتن اسلام، تاریخ و اساطیر خود را وارد دین فاتحان کرد و آیینی نو آفرید: «این آیین نو همانا تشیع بود».^۳ آقایف با اشاره به سلمان فارسی، مؤبدزاده‌ای از خاندان دهقانان، او را نماد تداوم سنت ایرانی در قالب تشیع می‌داند. افزون بر این ازدواج حسین بن علی (ع) با شهربانو امامت شیعی و شاهنشاهی ایرانی را به هم پیوند زد و حاصل این وصلت یعنی علی زین‌العابدین (ع) در عین حال هم به چهارمین امام شیعی و هم به وارث خاندان ساسانی بدل گشت. به این ترتیب حسین (ع) «حلقه واسطی است که ایران باستان و ایران نوین را به هم پیوند می‌زند».^۴ آقایف ضمن برشمردن امامت، مهدویت و نهاد اجتهاد به عنوان سه ویژگی تشیع که

1. Ahmed-Bey Agaëff, "Les Croyances Mazdéennes dans la religion Chiïte", in *Transactions of the ninth International congress of Orientalists (London, 5-12th September 1892)*, vol. 2 (London: 1893), 506; Ufuk Özcan, *Ahmet Ağaoğlu ve Rol Değişikliği*, 233.

2. Ibid; Ufuk Özcan, *Ahmet Ağaoğlu ve Rol Değişikliği*, 232.

3. Ahmed-Bey Agaëff, "Les Croyances Mazdéennes dans la religion Chiïte", 508; Ufuk Özcan, *Ahmet Ağaoğlu ve Rol Değişikliği*, 235.

4. Ahmed-Bey Agaëff, "Les Croyances Mazdéennes dans la religion Chiïte", 511; Ufuk Özcan, *Ahmet Ağaoğlu ve Rol Değişikliği*, 238.

اسلام سنی فاقد آنهاست می‌کوشد تا ردّ پای باورهای مزدایی را در هر یک از آنها عیان سازد. او در پایان مقاله با توصیف آداب و رسوم نوروز از درآمیختن این جشن کهن ایرانی با اعتقادات شیعی سخن می‌گوید. از دیدگاه آقایف دگردیسی روز بر تخت‌نشستن جمشید پیشدادی به آغاز خلافت علی‌بن‌ابی‌طالب (ع) نماد دیگری است از تداوم ایرانیت در قالب تشیع.^۱

فعالیت‌های آقایف در دوران اقامت در فرنگ به پژوهش‌های ایران‌شناسی محدود نماند و او از همان ایام نوشتن در مطبوعات را آغاز کرد. چنانکه وی با تنظیم گزارش مشروحی از سفر خود به لندن و شرکت در کنگره خاورشناسان آن را برای چاپ در اختیار روزنامه روس‌زبان «کاوکاز» (چاپ تفلیس) قرار داد.^۲ در ۱۱ آوریل ۱۸۹۳ روزنامه فارسی‌زبان «اختر» (چاپ

۱. به نوشته دختر احمد آقاوغلو، ثریا (تولد: ۱۹۰۳ قفقاز؛ وفات: ۱۹۸۹ ترکیه) پدرش به واسطه ارائه این مقاله در کنگره لندن انگشتی‌ای از شاه ایران دریافت نمود:

Süreyya Ağaoğlu, *Bir ömür böyle geçti* (İstanbul, 1975), 7, quoted in Fahri Sakal, *Ağaoğlu Ahmed Bey* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), 13.

در این زمان ناصرالدین‌شاه قاجار بر ایران حکومت می‌کرد که سومین و آخرین سفر او به فرنگ در سال ۱۸۹۹ صورت گرفته بود. از سوی دیگر در بولتن نهمین کنگره خاورشناسان اشاره‌ای به حضور هیأت نمایندگی از طرف دولت ایران نشده است. اگرچه با توجه به رویکرد ایران‌گرایانه آقایف در این سال‌ها و دعاگویی‌های او برای ناصرالدین‌شاه در مقالاتش، وجود ارتباط میان وی و کارگزاران دولت شاهنشاهی در فرنگ یا دست‌کم تلاش او برای ایجاد چنین ارتباطی چندان دور از ذهن نمی‌باشد. البته آقاوغلو بعدها تنها از ارتباط و دوستی خود با فرخ‌بی، مستشار سفارت عثمانی در پاریس، سخن به میان آورد. بنگرید به:

Akçuraoglu Yusuf, *Türk Yılı 1928*, 446.

۲. این گزارش در شماره‌های مورخ ۱۵ و ۱۶ دسامبر ۱۸۹۲ کاوکاز به چاپ رسید. برای ترجمه ترکی آذربایجانی گزارش آقایف بنگرید به:

Əhməd Bəy Ağaoğlu, *Seçilmiş Əsərləri* (Bakı: Şərq-Qərb, 2007), 313-327.

روزنامه کاوکاز بین سال‌های ۱۸۴۶ تا ۱۹۱۷ توسط نایب‌السلطنگی قفقاز در تفلیس منتشر می‌شد. عباسقلی آقا باکیخان‌آف و میرزا فتحعلی آخوندزاده از جمله همکاران این روزنامه دولتی بودند. بنگرید به:

Alexandre Bennigsen & Chantal Lemerrier-Quelquejey, *La Presse et le mouvement national chez les Musulmans de Russie avant 1920* (Paris & La Haye: Moutin, 1964), 23, n.6.

به نوشته یوسف آقچورا، احمد آقایف در دوران اقامت در پاریس هفته‌ای یک مقاله در زمینه «جهان اسلام و حیات ترکان در جهان اسلام» برای روزنامه کاوکاز ارسال می‌کرد:

Akçuraoglu Yusuf, *Türk Yılı 1928*, 448.

استانبول) مقاله‌ای از «احمدبیک قفقازی» را به چاپ رساند: «مشارالیه جوانی است به فنون فضایل آراسته و از صفات جمیله موقع عظیمی برای خود احراز داشته است؛ مدت‌هاست در پاریس به تحصیل علوم غریبه اشتغال دارد». ^۱ مقاله مزبور توصیفی است ستایش‌آمیز از جغرافیای طبیعی و انسانی و همچنین پیشینه تاریخی و تمدنی ایران‌زمین؛ سرزمینی سرشار از قابلیت‌ها و منابع بی‌همتا که «وقتی از شوکت‌های بزرگ دنیا محسوب می‌شد اما از دیرگاهی به این طرف به واسطه فترات بسیار از شوکت آن کاسته [شده] است». آقایف با اشاره به ترکیب نژادی ایران طوایف هندوژرمن را ساکنان اصلی این سرزمین قلمداد می‌کند که در طول تاریخ با آنها درآمیخته‌اند: «چون همیشه استیلا و مهاجمات بنی‌سام از جانب نهر فرات بوده طبعاً در ایالات شمالی ایران نسل بنی‌سام غلبه کرده است و در طرف جنوب و مشرق خون آریانی بیشتر ممزوج می‌باشد». مقاله مختصر آقایف در روزنامه اختر این‌گونه به پایان می‌رسد: «در این عصر از حُسن اداره اعلیٰ حضرت اقدس شاه جمجاه ایران خصوصاً بعد از مراجعت از سفرهای متوالی فرنگستان امور مملکت ایران کلاً و بعضاً رو به ترقی نهاده است. امید که به اندک وقتی از نیات میمون و توجه همایون این شهریار تاجدار مملکت ایران رشک ساحه گلستان ارم گردد». ^۲

درج مقالات آقایف جوان در جراید مشهور شرق چندان جای شگفتی نداشت؛ او پیشتر این فرصت را یافته بود تا با کمک استاد و حامی خود، دارمستر، که در حوزه روزنامه‌نگاری نیز فعال بود و در نشریات «رُوو کریتیک»، «ژورنال دِ دِبا» و «رُوو دو پاری» قلم می‌زد، در عنفوان جوانی به

۱. اختر، س. ۱۹، ش. ۸ (۲۴ رمضان ۱۳۱۰/۱۱ آوریل ۱۸۹۳)، ص. ۱۲۳. آگاهی از این مقاله را وامدار اشاره رحیم رییس‌نیا در مجموعه ارزشمندی هستم که از تعاملات ایرانیان و عثمانیان در سده نوزدهم و اوایل سده بیستم فراهم آورده است: رحیم رییس‌نیا، *ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم*، تهران: مینا، ۱۳۸۵، ج. ۱، صص ۳۰۲-۳۰۴.
 ۲. اختر، س. ۱۹، ش. ۸ (۲۴ رمضان ۱۳۱۰/۱۱ آوریل ۱۸۹۳)، ص. ۱۲۴.

محافل روشنفکری پاریس راه یابد و در سطح اول مطبوعات فرانسه مطرح گردد. چنانکه دارمستتر زمینه‌ای فراهم آورد تا آقایی جوان با یکی از نویسندگان نامور سده نوزدهم آشنا شود: ارنست رنآن (۱۸۲۳-۱۸۹۲). رنآن در نامه‌ای به تاریخ ۲ فوریه ۱۸۹۱ خطاب به ژولیت آدام، از بانوان سرشناس در عرصه سیاست و ادبیات فرانسه و مدیر نشریه «نول‌ژوو»، احمد آقایی را چنین معرفی می‌کند:

«اجازه فرمایید تا جناب آقای احمدی را جهت همکاری با نشریه وزین نول‌ژوو به سرکارعلیه معرفی نمایم. این جوان ایرانی، جوانی است صاحب کمالات که در نزد ما به تحصیل مشغول است و معرف‌شان جناب جیمز دارمستتر می‌باشند. بر این باورم که جناب آقائف قابلیت آن را دارند که مطالب جالب‌توجهی در باب کشورشان به شما عرضه نمایند. ایشان برای انجام این مهم از شایستگی کامل برخوردارند. مضافاً جناب دارمستتر مرا مطلع نموده‌اند که شیوه نگارش ایشان به زبان فرانسه نیاز به حک و اصلاح چندانی ندارد. موقع را مغتنم شمرده احترامات فائقه را تجدید می‌نمایم».^۱

ژولیت آدام (۱۸۳۶-۱۹۳۶) صاحب یکی از معروف‌ترین سالن‌های پاریس بود که چهره‌های سیاسی همچون لئو گامبتا و ژرژ کلمانسو و نویسندگان پر آوازه‌ای مانند گوستاو فلوبر و ویکتور هوگو در آن گرد می‌آمدند. آدام که روابط نزدیکی با رهبران جمهوری سوم داشت در عرصه سیاست خارجی رؤیای احیای سلطه و نفوذ فرانسه بر اروپا را در سر می‌پروراند و در این راستا مخالف قدرت‌گیری آلمان و حامی اتحاد با روسیه تزاری بود. ژولیت آدام با هدف انعکاس رویدادهای سیاسی بین‌المللی، نشریه نول‌ژوو را در

1. Quoted in A. Holly Shissler, *Between Two Empires*, 77.

سال ۱۸۷۹ تأسیس کرد. دیری نگذشت که اهمیت و اعتبار نوول‌رؤو بدان پایه رسید که سالنامه مطبوعات ۱۸۸۲ از آن به عنوان یکی از نشریات مهم فرانسوی در داخل و خارج کشور یاد نمود.^۱ ژولیت آدام که طی دوران حضور بیست‌ساله خود در نوول‌رؤو (۱۸۷۹-۱۸۹۹) همواره سیاست آلمان‌ستیزی و هواداری از روسیه را دنبال می‌نمود در سال‌های ۱۸۸۸-۱۸۸۹ دست به افشای اسنادی زد که حاکی از طرح‌های توسعه‌طلبانه دولت آلمان بودند.^۲ البته اهمیت و شهرت نوول‌رؤو صرفاً به واسطه مقالات و مطالب سیاسی نبود و از آثار بزرگان ادبیات فرانسه گرفته تا گزارش‌هایی از ممالک بیگانه در این نشریه به چاپ می‌رسید.

احمد آقایی طی سال‌های ۱۸۹۱ تا ۱۸۹۳ سلسله مقالاتی با نام «جامعه ایرانی» را در نشریه نوول‌رؤو منتشر ساخت که مشتمل بر هفت مقاله تحت عناوین فرعی «زن ایرانی»، «روحانیون»، «دین و فرق مذهبی»، «تئاتر و آیین‌ها»، «آموزش همگانی و ادبیات»، «حکومت ایران و حالات روحی ایرانیان» و «اروپاییان در ایران» بود.^۳ وی در این مجموعه مقالات، خود را به عنوان سخنگوی جامعه ایرانی معرفی نمود و کوشید تا به زعم خویش ایران حقیقی را به خوانندگان فرانسوی بشناساند. او با انتقاد از تصویری که مونتسکیو (۱۶۸۹-۱۷۵۵) از ایرانیان در اثر مشهورش، «نامه‌های ایرانی»، ارائه کرده بود ابراز داشت که به‌رغم گذشت یک قرن و تسهیل ارتباطات میان ایران و فرانسه اثرات این کتاب کماکان به قوت خود باقی است و شخص ایرانی همچنان یارای آن را ندارد که در محافل فرنگیان بدون نگرانی

1. Marie-France Hilgar, "Juliette Adam et la Nouvelle Revue", *Rocky Mountain Review of Language and Literature* 51, no. 2 (1997): 12.

2. Ibid., 13.

۳. بهره‌گیری از این مقالات را مدیون کاوه بیات هستم. بدون مساعدت وی بی‌گمان فصل حاضر بدین شکل سامان نمی‌یافت.

از مواجهه با تبادل نگاه‌های معنی‌دار حاضرین ملیت خود را اظهار کند.^۱ آقایی برای نخستین مقاله خود موضوعی را دستمایه نوشتن قرار داد که همواره مورد توجه و کنجکاوی غربیان بوده است: زن مسلمان. به گفته آقایی آنچه که به وی اجازه می‌داد تا راجع به بخشی از زنان مسلمان یعنی زنان ایرانی قلم بزند و قضاوت کند، زادگاه و خاستگاه او بود: «آنچه در اینجا می‌نویسم تنها راجع به زن ایرانی است؛ یعنی همان زنی که می‌شناسم».^۲ وی در این مقاله با دفاع از جایگاه حقوقی زن در شریعت اسلام و به خصوص در فقه شیعه، عقیده رایج در نزد اروپاییان که وضع نامناسب زنان در جوامع شرقی را به آموزه‌های اسلامی منتسب می‌ساختند را نادرست خواند. آقایی عامل انحطاط مقام زن در جوامع اسلامی و از جمله در ایران را در استیلای ترکان بر جهان اسلام می‌دید:

«نمی‌توان اسلام را مسئول انحطاط فعلی زن ایرانی به حساب آورد. در واقع از قرن دوازدهم [میلادی] که ترک‌ها به جای اعراب رهبری دنیای اسلام را به دست گرفتند، اجرای صحیح قوانینی که در حمایت از زنان بود وانهاده شد. ترک‌ها مردمانی بربر بودند که جز جنگیدن و حشم‌داری شیوه زندگی دیگری را یاد نداشتند و این هر دو با پیشرفت معنوی و فرهنگی زنان مغایرت داشت... ترک‌ها بدون آنکه اسلام را فهم کرده باشند آن را پذیرفتند. بنابراین آنها اگرچه دین خود را عوض کردند اما در شیوه زندگی‌شان تغییری ندادند».^۳

از نگاه آقایی اما گناه ترکان صرفاً پایمال کردن حقوق زنان نبود. او از سلطه

1. Ahmed Bey, "La Société persane: le théâtre et ses fêtes", NR 77, (Juillet-Août 1892): 524.

2. Ahmed Bey, "La Société persane: la femme persane", NR 69, (Mars-Avril 1891): 376.

3. Ibid., 379

قوم ترک بر سرزمین ایران با عنوان دوران تباهی «ملیت ایرانی» یاد کرد: «طی چهار قرن متوالی یعنی از زمان چنگیز تا صوفی اعظم [شاه اسماعیل صفوی] مملکت ایران تحت تصرف و نهب و غارت بود. ایرانیان قتل عام شدند و ترکان جای آنان را گرفتند. حتی امروزه یک سوم مردم ایران ترک تبارند».^۱ وی در پایان مقاله خود در تلاش برای جلب توجه پادشاه وقت ایران، ناصرالدین شاه قاجار (سلطنت: ۱۸۴۸-۱۸۹۶)، نسبت به اهمیت نقش زنان در تحولات اجتماعی، انگشت اشاره به سوی عثمانی گرفت و نوشت: «این مملکت نگون بخت [ترکیه عثمانی] پنجاه سال است برای تجدید حیات خود مبارزه می کند. سخت تلاش می کند اما کامیاب نمی شود و البته هیچ گاه هم کامیاب نخواهد شد؛ زیرا فردیت در آنجا مرده است. جامعه برای رستخیز خود نیاز به خانواده دارد و خانواده هرگز بدون آنکه زن در آن نقش اساسی برعهده داشته باشد کامل نخواهد بود».^۲

نخستین مقاله آقایف در نولرو و واکنش عثمانیان را در پی داشت. او با اشاره به دریافت نامه های سرزنش آمیزی که از وی به سبب مواضع ترک ستیزانه اش انتقاد کرده بودند، در مقام پاسخ گویی نوشت: «لازم می دانم اعلام کنم که همیشه نسبت به عثمانی ها علائق عمیق خود را بیان داشته ام... اما در نوشتن مقالات جز به حقایق تاریخی به چیز دیگری توجه نمی کنم».^۳ آقایف با تأکید بر اهمیت واکاوی در علل انحطاط تمدن اسلامی خواستار آن شد که منتقدان «مانع عمل کسانی که در این باره به تحقیق می پردازند، نشوند و آنهایی که سخن حق می گویند را به ارتداد محکوم نکنند. بهتر آن است که در اصلاح خطاهای گذشته سعادت آینده را ببینیم».^۴ آقایف در مقالات دوم

1. Ibid.

2. Ibid., 389.

3. Ahmed Bey, "La Société persane: le clergé", NR 70 (Mai-Juin 1891): 804.

4. Ibid.

و سوم خود به سراغ وجوه مختلف حیات مذهبی در ایران رفت. وی با رد نظرات رنان در سخنرانی معروف «اسلام و علم» به سال ۱۸۸۳ که در آن از جمود اسلام، عدم تفکیک حوزه‌های دنیوی و اخروی در این آیین و اعمال فشار بر کسانی که از اجرای شریعت اسلامی سر باز می‌زنند بحث کرده بود، عنوان نمود که بالعکس «دین اسلام برای روزآمد کردن خویش بیش از همه ادیان متحمل تغییرات شده است».^۱ به اعتقاد آقایف بر خلاف اروپا در تاریخ مشرق‌زمین سابقه‌ای از جنگ مذهبی به چشم نمی‌خورد و هم‌اکنون در ممالک اسلامی فرقه‌های مختلف مذهبی در کمال آزادی و فراغ از سرکوب و تعقیب به سر می‌برند. افزون بر این در اسلام خبری از طبقه روحانیت نیست و فی‌الواقع «هر مسلمان یک روحانی و هر خانه یک مسجد است».^۲

با این وجود آقایف بخش اعظم مقاله «روحانیون» را به تشریح نظام آموزشی، شیوه زندگی و کارکردهای اجتماعی روحانیون شیعه اختصاص می‌دهد. به‌باور وی امروزه نهاد روحانیت در دوران حُضیض و انحطاط به‌سر می‌برد و دیگر کمتر کسی به روحانیون اعتماد دارد.^۳ آقایف در آسیب‌شناسی انحطاط روحانیت نیز ترکان را مقصر قلمداد می‌کند. در حالی‌که در ابتدا ریاست شرعی و عرفی در اختیار خلیفه بود و او بر دستگاه روحانیت نظارت داشت اما با استیلای ترکان سلجوقی بر دنیای اسلام اقتدار خلافت تضعیف شد و خلیفه قدرت لازم برای مدیریت حوزه دیانت و روحانیت را از کف داد.^۴ آقایف با پرداختن به شکاف موجود میان حکومت و روحانیت در ایران، بدنه روحانیت را به عنوان مانعی در برابر اصلاحات «جسورانه» ناصرالدین‌شاه معرفی نمود: «روحانیون ما که از هرگونه احساسات متعالی

1. Ibid., 793.

2. Ibid.

3. Ibid., 798.

4. Ibid., 799.

وطن پرستی بی بهره و در پی منافع حقیر روزمره اند برای حکومت همه قسم مانع تراشی می کنند.^۱ بنابراین ضروری است تا شاه دست به ایجاد تشکیلات دینی بزند تا بدین ترتیب «حکومت عرفی از یوغ قدرت مذهبی رها شود و دیگر دو حکومت معارض در چارچوب یک ملت واحد وجود نداشته باشد». ^۲ به رغم موضع منفی آقاییف در قبال بدنه روحانیت وی ستایشگر اصل اجتهاد و مقام مجتهدان بود: «[اجتهاد] این والاترین مبانی تشیع که در نوع خود در دین اسلام منحصر به فرد است؛ گوهر آن ایرانی و ماهیت آن مرفعی است؛ تعدد در شرح و تفسیر قرآن را می پذیرد و نه تضاد تفاسیری که پاسخگوی شرایط همواره در حال تغییر و تحول زمانه اند را مجاز می داند». ^۳ اما به عوض آنکه مجتهدان بر مقدرات مذهبی مردم حاکم باشند این روحانیون پایین رتبه هستند که بر حیات دینی مردم سلطه دارند و با تنگ نظری و خودمحوری خویش مانع از پیشرفت می شوند و حتی مردم را به مخالفت با آرای مجتهدان تحریک می کنند. ^۴ از منظر آقاییف مجتهدان نیروی بالقوه ای در جهت تحقق اصلاحات هستند: «تنها یک حکومت هوشیار که از نعمت درک این نکته برخوردار باشد که از قبل وجود مجتهدان چه مزایایی برای پیشرفت و احیای ملت وجود دارد، درخواست یافت که ایشان عاملی نیرومند در راستای نوزایی هستند». ^۵ او در مقاله سوم خود با نام «دین و فرقه های مذهبی» به تبیین مذهب تشیع به عنوان اصلی ترین مؤلفه هویت ایرانی می پردازد. در این مقاله وی با انتقاد از آزادی عمل مسیونرهای آمریکایی در ایران اقدامات آنها را به حال تشیع که

1. Ibid., 800.

2. Ibid., 801.

3. Ibid., 803.

4. Ibid.

5. Ibid.

«مذهب ملی ایرانیان» است مضر می‌شمارد؛ چرا که مسیونرها با تبلیغ علیه تشیع عملاً «ملیت ایرانی»^۱ را تضعیف می‌کنند.^۲ آقایف با اشاره به این نکته که میهن‌دوستی فرانسویان اساس روح ملی فرانسه و الهام‌بخش تمامی فعالیت‌ها، تکاپوها و مبارزات این ملت است اعتقاد دارد که تشیع همین نقش را برای «روح ملی ایران» ایفا می‌کند. از این رو هستی ایران در گروی تشیع است:

«برای این کشور نگون‌بخت چه می‌ماند تا همین موجودیت ملی‌اش باشد: ادبیاتی مرده؟! رؤسا و رهبرانی فاسد؟! رعیتی کم‌رزش زیر فشار یوغی که بر دوش نحیفش سنگینی می‌کند، خم شده‌است؟! تاجر جهان‌وطنی که به خارج مهاجرت می‌کند تا در آنجا امنیت نسبی بیابد؟! همه چیز به جز سنت‌های ایرانی که در قالب مذهب تشیع شکل یافته‌اند، در حال فروپاشی است. این مذهب آئینه تمام‌نمای روح ایرانی با تمامی محاسن و معایب آن است... اگر این آخرین ملجاء روح ایرانی از دست برود و عامل دیگری نیز که مطابق سرشت او باشد جایگزین تشیع نگردد بی‌گمان روح ایرانی نابود خواهد شد».^۳

آقایف چهارمین مقاله خود را به معرفی نمایش آیینی تعزیه اختصاص داد. او که باور داشت روح ایرانی و روح غربی به رغم تفاوت‌های ظاهری در اصل و ریشه یگانه هستند، هنر تئاتر را مصداقی از این اشتراک معنوی می‌دانست که یونانیان باستان، فرانسویان، انگلیسیان و ایرانیان در آن انباز هستند. در این میان تئاتر ایرانی ملهم از واقعه کربلاست. آقایف ضمن ارائه گزارشی از وقایع صدر اسلام - که البته عاری از اشتباه و لغزش تاریخی نیست - از واقعه

1. nationalité persane

2. Ahmed Bey, "La Société persane: la religion et les sectes religieuses", 540.

3. Ibid., 540-541.

کربلا به عنوان «متاثرکننده‌ترین رویداد تاریخ» یاد می‌کند. وی با اشاره به آمیختگی مذهب تشیع و ملیت ایرانی از انتقال خصائل اساطیر ایرانی به آل‌علی (ع) و یکی شدن مصائب علویان و ایرانیان سخن می‌گوید. به این ترتیب ایرانی در قالب واقعه کربلا «وطن مظلوم و در خاک خفته» خود را می‌بیند.^۱ آقایف در پنجمین مقاله‌اش از زبان و ادبیات فارسی سخن می‌گوید که به نوشته او نقش و جایگاه آن در مشرق اسلامی، مانند زبان و ادبیات فرانسوی در اروپاست.^۲ در طول تاریخ، زبان فارسی خصیصه قومی و نژادی نداشته است و حتی سلاطین غزنوی که تبار از ترکان می‌بودند در ذوق و سلیقه ادبی به پادشاهان ایرانی‌نژاد تاسی می‌جستند و حامی شعر و ادب فارسی بودند. هرچند که با استیلای سلجوقیان بر ایران و سپس حملات چنگیز و تیمور ادبیات فارسی همچون دیگر حوزه‌ها دستخوش انحطاط و ابتذال گشت.^۳ آقایف با انتقاد شدید از اندیشه صوفیانه حاکم بر ادبیات فارسی که منادی تسلیم محض، بدبینی و منفی‌نگری نسبت به دنیا است اعتقاد دارد که این نوع جهان‌بینی، جامعه را از مهم‌ترین تکیه‌گاهش یعنی انسان‌هایی که به واسطه اشتراک در میراث گذشته و امید به آینده با یکدیگر پیوند خورده‌اند محروم می‌سازد.^۴ هرچند که در برابر این قرائت مخرب از تصوف «هنوز برای ایران یک منبع دست‌نخورده باقی مانده است که این مملکت تمامی پویایی روحی و فکری خود را از آن کسب می‌کند و آن منبع، تشیع است».^۵

1. Ahmed Bey, "La Société persane: le théâtre et ses fêtes", 528.

2. Ahmed Bey, "La Société persane: la instruction publique et la littérature", NR 79 (Novembre-Décembre 1892): 287.

3. Ibid., 288.

4. Ibid., 292.

5. Ibid., 294.

مقاله ششم با عنوان «حکومت ایران و حالات روحی ایرانیان» گزارشی است از ساختار حکومت فاسد و ناکارآمد ایران. درحالی‌که آقایف بر شیوه حکومت‌داری ایران پیش از اسلام عنوان پادشاهی شهریوری^۱ اطلاق می‌کند و آن را نمونه‌ای آرمانی از اتحاد دین و دولت می‌پندارد، غلبه اعراب را نقطه آغاز گسست این دو حوزه از یکدیگر می‌داند. اقتدار دنیوی به دست امرا و سلاطین افتاد و اقتدار معنوی یا همان ویژگی شهریوری^۲ پادشاهان ایران باستان نخست به آل‌علی (ع) و سپس به مجتهدان اختصاص یافت. ایران مسلمان پس از گذراندن امواج تهاجمات بربرهای آسیای میانه با به قدرت رسیدن خاندان صفوی به تجدید حیات و بازیابی شکوه از کفررفته خود امیدوار شد؛ ولی با سقوط صفویان به دست افغان‌ها ایران دوباره دچار آشفتگی و اضمحلال گردید که این وضعیت تا به دوران معاصر ادامه یافته است. یکی از نکات جالبی که آقایف در این میان بدان اشاره می‌کند نقل خاطره‌ای است از اجحاف مأموران دولت ایران نسبت به کارگران ایرانی بازآمده از قفقاز که وی شخصاً شاهد آن بود. این قضیه مربوط به سال ۱۸۸۵ می‌شود که آقایف نوجوان همراه با پدر و شماری از بستگان ساکن در جنوب ارس در پی شکار و تفرج در حوالی کوه‌های قره‌داغ (ارسباران) در خاک ایران به سر می‌بردند.^۳

او در بخش پایانی این مقاله با اشاره به دریافت نامه‌ای از دوستی مقیم

۱. شهریور یا خَشْرَه و تیریه به معنای شهریارِ مطلوب از امشاسپندان آیین مزدایی و مظهر قدرت و سیطره پروردگار است. شهریور در جهان مینوی نماد فرمانروایی بهشتی و در جهان مادی نماد سلطنت پسندیده و مطابق با اراده الهی است. بنگرید به: محمود حریریان و دیگران، *تاریخ ایران باستان*، ج ۱، تهران: سمت، ۱۳۷۷، ص ۶۵.

2. Ahmed Bey, "La Société persane: le gouvernement de la Perse et l'état d'esprit des persans", *NR* 83 (Septembre-Octobre 1893): 514-515.

طُرفه آنکه آقایف می‌نویسد کارگران ستم‌دیده که در برابر زورگویی مأموران ملجأ و پناهی جز خدا نمی‌یافتند، سر به آسمان برداشتند و «به زبان فارسی» شکوه و شکایت کردند.

تهران که از نقش سفرای دول اروپایی در منصرف ساختن ناصرالدین شاه از انجام اصلاحات خبر داده بود، به غربیان هشدار می‌دهد که عدم پشتیبانی آنها از پروژه اصلاحات در مشرق زمین پیامدهای وخیمی را در آینده متوجه‌شان خواهد ساخت. آقایی با ترسیم دورنمای شکل‌گیری یک نهضت فراگیر سیاسی-مذهبی در جهان اسلام که مسلح به تکنولوژی غربی خواهد بود، دولت‌های اروپایی را دعوت نمود تا به جای اتخاذ سیاست‌های استعماری و سرکوبگرانه که دیر یا زود عصیان شرق را در پی خواهد داشت با مسئولیت‌پذیری و آینده‌نگری رفتار کنند. او دولتمردان غربی را به حمایت از اصلاحات در جهان اسلام و به ویژه در ایران توصیه می‌کرد:

«[ایران] به واسطه موقعیت جغرافیایی، نفوذ عالمگیر زبان و ادبیاتش و برخی خصوصیات اخلاقی و معنوی مردمانش سهم قابل ملاحظه‌ای در مقدرات آتی جهان اسلام خواهد داشت. وجود ایرانی نیرومند و پویا که قادر باشد رسالت بدیهی خود را که همانا پیوند آسیا و اروپاست انجام دهد بسی بهتر از آن است که ایرانی داشته باشیم زخم خورده؛ کانونی که در آن شراره‌های سهمگین خفته در زیر خاکستر می‌توانند یکی از همین روزها سراسر جهان اسلام را مشتعل سازند».^۱

آقای درحالی که خواستار حمایت غرب از اقدامات اصلاح طلبانه در شرق بود در عین حال با دخالت غرب در این فرآیند مخالفت می‌ورزید. وی با رد تلاش دولت‌های اروپایی برای تحمیل نوسازی بر کشورهای تحت سلطه و نفوذشان در مشرق زمین، موفقیت نوسازی و اصلاحات را در گروی

1. Ibid., 527.

بومی‌سازی آن می‌دانست: «به غیر از علوم کمی (پوزیتیو) که ورای انسان و در نتیجه مستقل از ساختار ذهنی او هستند، هرگونه صدور بی‌قید و شرط و بدون جرح و تعدیل تمدن غربی به مشرق زمین حاصلی جز دوشخصیتی‌کردن افراد نخواهد داشت؛ گسیختگی فاجعه‌آمیز روح که جسم و ذهن را متلاشی می‌کند. دیگر نه شرقی هستی و نه غربی بلکه چیزی معلق میان آن دو هستی؛ با تمامی معایب این یک و بدون معاینات آن ^۱ نمونه بارز این گسیختگی، جوانان شرقی‌ای هستند که در غرب تحصیل می‌کنند: «آنگاه که به وطن‌شان باز می‌گردند یا بدل به آسیایی‌های بی‌بصیرتی می‌شوند که می‌خواهند از اروپایی‌ها هم اروپایی‌تر شوند، مانند آن مسلمان قفقازی که بعد از اتمام تحصیلاتش قصد داشت از طریق روزنامه‌اش موسوم به «آکینچی» [آکینچی] افکار نهیلیستی را در میان کشاورزان مسلمان منطقه ترویج دهد، و یا آنکه تبدیل به آسیایی‌های افراطی می‌شوند که آمال اروپایی در سر دارند.» ^۲ از این رو شایسته‌ترین مجری‌ای که می‌تواند دست به نوسازی بزند

1. Ibid., 525-526.

آقایف راجع به تجربه شخصی خود نسبت به وجوه متفاوت فرهنگ‌های شرق و غرب می‌نویسد: «پس از گذراندن بیش از شش سال در میان اروپایی‌ها باید صراحتاً بگویم که به‌رغم حسن‌نیتی که داشته‌ام هنوز نتوانسته‌ام از موسیقی واگنر لذت ببرم و ملایمت قطعه بیات‌شیراز را بر ضربات رعدآسای موسیقی واگنر ترجیح می‌دهم: Ahmed Bey, "La Société persane: le gouvernement de la Perse et l'état d'esprit des persans", 525 داشته باشید آقایف همین عبارت را چهل سال بعد در «پس از شصت و هفت سال» به گونه‌ای دیگر بیان می‌کند: «من هم موسیقی غرب و هم موسیقی شرق را خوش می‌دارم ولی در عین حال می‌فهمم، حس می‌کنم که نه به اندازه یک اروپایی از موسیقی غربی لذت می‌برم و نه همچون یک شرقی از موسیقی شرق محظوظ می‌شوم».

2. Ibid., 526.

شخصی که آقایف در اینجا از او به کنایه یاد می‌کند، حسن ملک‌زاده (ملیک‌آف) زردابی (۱۸۳۲-۱۹۰۷) است که در فصل دوم بدو اشاره خواهم نمود. زردابی که فارغ‌التحصیل دانشگاه مسکو بود، در ژوئیه ۱۸۷۵ نخستین روزنامه ترک‌زبان در امپراتوری تزاری را با نام «آکینچی» (برزگر) در باکو تأسیس کرد. او با هدف تأثیرگذاری بر گروه‌های وسیع‌تری از جامعه مسلمانان قفقاز کوشید تا ترکی آذری را به جایگاه زبان نوشتاری و مطبوعاتی برگزیند. اقدام زردابی در کنار گذاشتن زبان فارسی که به طور سنتی زبان ادبی نخبگان منطقه محسوب

و بذر اصلاحات را در خاک مشرق زمین بکارد همانا «حکومت‌های ملی»^۱ هستند. حسن ختام این مقاله تقدیم قطعه شعری به پیشگاه پادشاه ایران بود. آقاییف در آخرین مقاله از سلسله مقالات «جامعه ایرانی» به بررسی موقعیت روسیه تزاری و بریتانیای کبیر، دو قدرت رقیب اروپایی، در ایران می‌پردازد. یکی از نکات جالب توجه در مقاله مزبور، تحلیل آقاییف از ساختار نژادی جامعه ایران است: «سکنه اصلی [ایران] آریایی‌ها هستند که البته چه از نظر جسمی و چه از نظر روحی و روانی تحت تأثیر اقوام سامی و مغول قرار گرفته‌اند».^۲ در طول تاریخ قسمت شمالی ایران متأثر از نژاد تورانی و قسمت جنوبی متأثر از نژاد سامی بوده و همین امر موجب بروز تفاوت در ساختار بدنی، شیوه زندگی و خلق و خوی مردمان شمال و جنوب کشور شده است: «جنوبی‌ها که بیشتر با سامی‌ها مخلوط شده‌اند کوچک‌اندام، نازک‌بدن و کم‌جرات هستند و از سوارکاری بویی نبرده‌اند. در صورتی که ایرانیان شمالی که غالباً با تورانی‌ها آمیخته شده‌اند درشت‌اندام، چابک، ورزیده، جسور و سوارکارانی ماهرند».^۳ به رغم همه این تفاوت‌ها همه ایرانیان اعم از شمالی و جنوبی در یک چیز همدستانند و آن بیزاری از فساد و ناکارآمدی حکومت فعلی است. از این رو جنوبی‌ها مایل‌اند که

می‌شد، اتخاذ مواضع کمابیش ضدایرانی و نارضایتی علمای شیعه از مندرجات اکینجی، واکنش‌های مخالف را علیه وی برانگیخت. سرانجام با روشن شدن آتش جنگ میان روسیه و عثمانی، زردابی که هم به واسطه جهت‌گیری‌های سیاسی و هم به دلیل سنی‌مذهب بودن مظنون به هواداری از عثمانی شمرده می‌شد، در سپتامبر ۱۸۷۷ از ادامه انتشار اکینجی منع گردید:

Tadeusz Swietochowski and Brian Collins, "Akinchi" & "Zardabi", in *Historical Dictionary of Azerbaijan* (Lanham, Maryland & London: Scarecrow, 1999), 13 & 134-135 (html version).

1. les gouvernements nationaux.

2. Ahmed Bey, "La Société persane: les Européens en Perse", NR 84 (Novembre-December 1893): 793-794.

3. Ibid.

تحت‌الحمايه بریتانیا قرار گیرند و شمالی‌ها نیز چشم به تحت‌الحمايه روسیه دارند. آقایف ضمن بیان این مطلب که بخش اعظم مردم ایران مخالف بریتانیا هستند و یک نوع نگرش منفی نسبت به انگلیسی‌ها در جامعه ایران رواج دارد، معتقد بود که در صورت درگیری احتمالی دو قدرت اروپایی در ایران شانس روسیه برای پیروزی به مراتب بیشتر خواهد بود و به واسطه نزدیکی خاک روسیه به تهران ارتش ایران به سهولت می‌تواند پایتخت ایران را تسخیر کند.^۱ اما وی شخصاً باور داشت که اشغال ایران توسط روسیه و یا استیلای بریتانیا بر این کشور امری ناممکن است چرا که ایران در طی تاریخ پر فرازونشیب همه مهاجمان و اشغالگران را در خود مستحیل کرده است: «حتی امروزه تاتار تباران^۲ که به عنوان قوم فاتح در ایران مستقر شده‌اند نه تنها چیزی از اصل و منشأ خود را حفظ نکرده‌اند بلکه زبان، مذهب و عادات آنها همه ایرانی شده است».^۳ به اعتقاد آقایف علت این پدیده را باید در «نیروی حیاتی عظیمی» جست که در جامعه ایرانی وجود دارد و از دل سنت‌های کهن برمی‌آید.^۴ باور به وجود همین نیرو بود که آقایف را بر آن می‌داشت که بنویسد: «در آینده آنگاه که ملت‌های مسلمان در پی تهاجمات اروپاییان و نفوذ غیرقابل‌اجتناب تمدن غرب در کنار یکدیگر قرار گیرند، ایران پرچمدار نهضت بیداری اسلامی خواهد شد و همان نقشی را در جهان اسلام ایفا خواهد کرد که فرانسه از عصر رنسانس تاکنون در تاریخ اروپا عهده‌دار آن بوده است».^۵

1. Ibid., 801-802.

احتمالاً جانبداری مدیر نشریه نوول‌روو از روسیه نیز در این برآورد آقایف بی‌تأثیر نبوده است.

2. les races tartares

3. Ibid., 803.

4. Ibid.

5. Ibid.

«جامعه ایرانی» را می‌توان یکی از نخستین نمونه آثاری دانست که مدعی نقد نگرش خاورشناسانه و درهم‌شکستن شرقِ برساخته غربیان است. آقایف پیش از هر چیز در انتخاب عنوان مقالات بس زیرکانه عمل کرد. وی عنوان «جامعه ایرانی» را بر تارک مقالات خود نهاد و سپس در همان سطرهای آغازین به رمان معروف مونتسکیو یعنی «نامه‌های ایرانی» اشاره نمود. به این ترتیب به نظر می‌رسید که یک نویسنده ایرانی در صدد نظیره‌گویی به اثر مونتسکیو برآمده است. باید به این نکته توجه داشت که «نامه‌های ایرانی» در زمان انتشار خود (نیمه نخست سده هجدهم) بسیار فراتر از یک کتاب معمولی ظاهر شد. یکی از منتقدان «نامه‌های ایرانی» در همان بدو انتشار کتاب پیش‌بینی کرده بود که این اثر همچون شیرینی تازه پرفروش می‌شود و البته این‌گونه نیز شد.^۱ اکنون آقایف کتاب فوق را متهم به رواج تصویری مضحک و مُعَوَّج از ایران و ایرانیان در نزد فرانسویان می‌کرد. البته قضاوت او چندان خالی از مسامحه نبود. اثر مونتسکیو اگرچه عنوان «نامه‌های ایرانی» بر خود دارد و روایت در قالب نامه‌نگاری میان شخصیت‌های ایرانی پیش می‌رود اما نویسنده بیش از آنکه در صدد ارائه تصویری از شرق باشد می‌کوشد تا با رودررو کردن ناظران بیگانه با یک محیط و زندگی تازه، موقعیت‌های بدیع خلق کند و به طرح پرسش در باب موضوعاتی چون فرهنگ، سیاست، جامعه و مذهب پردازد. چنانکه آندرو کان در مقدمه خود بر ترجمه انگلیسی «نامه‌های ایرانی» می‌نویسد:

«نامه‌های ایرانی» کتابی کوچک ولی سرشار از پرسش‌هایی عظیم است. قهرمانان مونتسکیو انسان‌شناسانی کنجکاوند که در کهنه و نو مذاقه می‌کنند. در عین حال که همچنان به اساس باورهایی که با آنها

1. Montesquieu, *Persian Letters*, trans. Margaret Mauldon (Oxford & New York: Oxford University Press, 2008), vii.

تربیت شده‌اند اعتقاد دارند - و چه‌بسا قادر به وانهادشان نیستند - اما نمی‌توانند از به پرسش گرفتن پیش‌فرض‌های اصلی‌ای که در مورد انواع رفتارهای بشری وجود دارد صرف‌نظر کنند»^۱.

از سوی دیگر آقایی پس از انکار تصویر حقارت‌بار پیشین، تصویر تازه‌ای از ایران و جهان اسلام در برابر مخاطبان فرهنگی باز می‌شمارد که خود فارغ از اعوجاج نیست. به عنوان نمونه وی از یک سو جهان اسلام را بسان بهشت هفتاد و دو ملت ترسیم می‌کند که فرق و مذاهب همواره صلح و صفا در کنار یکدیگر زیسته‌اند و از سوی دیگر از کشتار و تعذیب آل‌اهلی (ع) و تراژدی کربلا می‌نویسد؛ از فقدان روحانیت در اسلام می‌گوید و کمی آن‌سوتر به تشریح کیفیت و کمیت زندگی ملایان و مجتهدان می‌پردازد؛ از نقش خلیفه در ساماندهی به دستگاه روحانیت می‌گوید و بر ترکان می‌تازد که مقام خلافت را بی‌مقدار و روحانیت را بی‌سر و سامان کردند و سپس پریشانی وضع حالیه روحانیت شیعه را به‌تنزل جایگاه خلیفه، یعنی امیرالمؤمنین عالم تسنن، مرتبط می‌سازد... به‌واقع اغلاط تاریخی، ضدونقیض‌گویی، اطلاعات نادرست و عدم انسجام مطالب در مقالات «جامعه ایرانی» کم نیستند.

فارغ از همه این نکات، در لابلای نوشته‌های آقایی در سال‌های اقامت در پاریس ذهن او را بیش از هر چیز سخت‌درگیر مسأله‌ای می‌یابیم که چه بسا اثرگذارترین و نیرومندترین ایده سیاسی در سده نوزدهم بود: اصل ملیت؛ اینکه هر ملتی حق ابراز وجود و حق تعیین سرنوشت دارد و می‌باید صاحب‌دولت ملی خود باشد.^۲ آنچه که به‌خصوص در فرانسه اواخر سده

1. Ibid., xxviii.

2. Christopher Duggan, "The Nation, Nationalism and the National Principle" in *Encyclopedia of Nineteenth-Century Thought*, ed. Gregory Claeys (Routledge: London & New York, 2005), 349

نوزدهم پرسش از مفهوم ملت را بیشتر در کانون توجه قرار می‌داد شکست خفت‌بار در طی جنگ با پروس (۱۸۷۰-۱۸۷۱) و از دست دادن مناطق آلتاس و لورن بود. ادعای آلمانی‌بودن ساکنان سرزمین‌های شمال‌خاوری فرانسه واکنش‌های متفاوتی را در میان فرانسویان برانگیخت. برخی در رقابت با ملی‌گرایی آلمانی بر طبل ملی‌گرایی فرانسوی کوفتند و بعضی به مانند ارنست رنان به واکاوی در مفهوم ملت پرداختند. در بحبوحه درگیری‌های پروس و فرانسه، رنان در جریان مباحثه قلمی با فریدریش اشتراوس، زبان‌شناس برجسته آلمانی، در سال ۱۸۷۱ نوشت:

«سیاست ما بر اساس حقوق ملت‌هاست [در حالی‌که] سیاست شما مبتنی بر نژادهاست. ما اعتقاد داریم که سیاست ما صحیح‌تر است. تقسیم‌بندی قاطع بشریت به نژادها در عین حال که بر یک خطای علمی استوار است و کشورهای اندکی وجود دارند که حقیقتاً دارای نژاد خالص باشند، تنها می‌تواند به جنگ‌های ویرانگر، به منازعات جانورشناسانه، منجر شود... شما در برابر دنیا پرچم سیاست قوم‌گرایی و باستان‌شناسی برافراشته‌اید. این سیاست برای شما گران تمام خواهد شد. زبان‌شناسی تطبیقی که شما ایجاد کرده‌اید و به خطا وارد عالم سیاست نموده‌اید بعدها به شما پشت پا خواهد زد».^۱

یک دهه بعد ارنست رنان سخنرانی معروف «ملت چیست» را در سال ۱۸۸۲ در سوربن ایراد نمود. رنان در این سخنرانی با بیان اینکه اشتراکات نژادی، زبانی و دینی، منافع مشترک و عوامل جغرافیایی هیچ‌یک نمی‌توانند پایه و اساسی باشند برای بر ساختن «ملت»، ایده مطرح آن‌روزگار یعنی

1. Quoted in Paul Sischy, "Two visions of the Nation-State: A Comparative Analysis of Henrich von Treitschke and Ernest Renan's conceptions of the Nation-State and Nationality" (M.A thesis, Concordia University, Montreal, 2007), 84.

یکسان شمردن ملت و نژاد و درخواست حاکمیت مستقل برای گروه‌های قومی و زبانی را لغزشی خطرناک دانست.^۱ به باور رنان مهم‌ترین عنصر در پدید آمدن ملت همانا خواست مشترک آدمیان است: «هرچند ملت گذشته‌ای را ایجاد می‌کند اما در زمان حال، در واقعیتی ملموس، خلاصه می‌شود؛ یعنی در توافق و میل آشکار به ادامه هم‌زیستی. هستی یک ملت به معنای همه‌پرسی هرروزه است».^۲ ملت‌ها پدیده‌های ازلی و ابدی نیستند؛ روزی به دنیا آمدند و زمانی هم عمرشان به سر می‌آید. پس خواسته‌ها، آرزوها و مطالبات آدمی را نباید قربانی نژاد، زبان، دین و عوارض جغرافیایی کرد.^۳

جیمز دارمستتر تاریخ‌پژوه از دیگر نقادان نظریه‌های نژادپرستانه و قوم‌گرایانه بود. او در مقاله‌ای با عنوان «نژاد و سنت» به بیان تلقی خاص خود از مفاهیم ملت و نژاد پرداخت.^۴ به اعتقاد او مفهوم نژاد در سایه پژوهش‌های زبان‌شناختی در نیمه نخست سده نوزدهم بالید و در کانون توجه علوم تاریخی قرار گرفت. مطالعه زبان سانسکریت و کشف شباهت‌های میان این زبان و زبان‌های فارسی، یونانی، لاتین، اسلاو، ژرمنی و سلتی منجر به مطرح‌شدن خانواده زبانی هندواروپایی یا آریایی شد که در

۱. ارنست رنان، «ملت چیست»، بلاندین کریژل، *در سنامه‌های فلسفه سیاسی*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۰، ص ۱۷۹.

۲. همان، ص ۲۰۲.

۳. همان، صص ۲۰۳-۲۰۴.

۴. اگرچه حوزه تخصصی دارمستتر فرهنگ و زبان‌های باستانی بود ولی در باب سیاست و ادبیات نیز در مطبوعات قلم می‌زد. شماری از مقالات دارمستتر با عنوان «نقد و سیاست» پس از مرگ وی به کوشش همسرش، مری دارمستتر، گردآوری شدند:

James Darmesteter, *Critique et Politique* (Paris: Calmann Lévy, 1895).

مری رابینسون (دارمستتر) (۱۸۵۷-۱۹۴۴)، شاعره و نویسنده بریتانیایی، پس از ازدواج با جیمز دارمستتر در سال ۱۸۸۸ به پاریس نقل مکان کرد. سالن وی از محافل ادبی معروف این شهر بود. برای اطلاعات بیشتر درباره او بنگرید به:

Alfred Henry Miles, ed., *Women Poets of the Nineteenth Century*, 2 vols (London: George Routledge & Sons; New York: E. P. Dutton & Co., 1907).

نقطه مقابل آن خانواده زبان‌های سامی قرار داشت. این کشف، بنیانی گشت برای طرح انگاره تقابل تاریخی عناصر آریایی-سامی به عنوان نظریه‌ای برای درک تاریخ تمدن بشری. دارمستتر اما می‌پرسید که در این طرح دوآلیستی جایگاه دیگر زبان‌ها و فرهنگ‌ها به مانند خانواده زبان چینی کجاست؟^۱

از سوی دیگر با نگاهی اجمالی به جوامع موجود نمونه‌های متنوعی از عدم تطابق مرزهای نژادی و زبانی را مشاهده می‌کنیم. به عنوان مثال آلمانی‌های آریایی‌نژادی که به زبان مجاری سخن می‌گویند و می‌نویسند در کجای این طرح قرار می‌گیرند؟ از سوی دیگر «مردمانی که به یکی از زبان‌های آریایی تکلم می‌کنند ضرورتاً آریایی تبار نیستند؛ چه بسا این زبان را از فاتحین آریایی آموخته‌اند و زبان خود را از یاد برده باشند».^۲ آری، زبان و نژاد در گذشته‌های دور با یکدیگر همبسته بودند ولی اکنون پس از گذشت هزاران سال که سرشار از فتوحات، اتحادها و تأثیرات و تأثرات بوده است چگونه می‌توان از زبان و نژاد خالص سخن گفت؟^۳ افزون بر این تفکیک ادیان، مذاهب و اساطیر به دو گروه کلی آریایی و سامی به همین اندازه با واقعیات تاریخی ناهمخوان است؛ چنانکه یونانیان آدونیس را از سوریه، کوبله و آتوس را از فریجیه و سرایس را از مصر وام گرفتند.^۴ دارمستتر در ادامه ضمن اشاره به عقاید ارنست رنان راجع به آیین یهودیت، نظر رایج درباره یکسان شمردن دین یهودی و تبار اسرائیلی را رد کرد.^۵ او با استفاده

1. James Darmesteter, "Race and Tradition", in *Selected Essays of James Darmesteter*, trans. Helen B. Jastrow (Boston & New York: Houghton, Mifflin & Company, 1895), 158.

2. Ibid., 159.

3. Ibid., 161.

4. Ibid., 163.

۵. دارمستتر خود اصالتاً از یهودیان ناحیه آلازاس بود. وی در جوانی پیوند خود با جامعه دینی یهود را گسست.

از شواهد تاریخی متعدد نشان می‌دهد که طی اعصار گوناگون، گروندگان به آیین یهود منحصرأ از بنی اسرائیل نبوده‌اند.^۱ دارمستتر سپس سخن را به حرکات ضدیهودی در اروپای معاصر و خصوصاً نظریات نژادگرایانه در آلمان می‌رساند. به راستی در پس این همه ستایش از مفهوم نژاد و تلاش برای تدوین نظریه‌های شبه‌علمی چه چیز نهفته است:

«روح تاریخی^۲ اصطلاح زیبایی است... سوءاستفاده از این اصطلاح بسی آسانتر از کاربرد صحیح آن است... اینجاست که مخاطره اجتماعی نهفته در مفهوم نژاد عیان می‌شود؛ یعنی آنگاه که سیاست‌پیشگان این مفهوم را از دست دانشمندان می‌ربایند و آن را به میان توده‌ها می‌افکنند».^۳

از منظر نژادپرستانه گریزی از منازعه با غیر نیست و دامنه آن از گذشته دور تا آینده نامعلوم کشیده می‌شود. هدف غایی این نبرد امحای نژاد متخاصم است.^۴ به باور دارمستتر آنچه که در درازنای تاریخ شاهد آن بوده‌ایم نه تنازعات نژادی بلکه رویارویی فرهنگ‌ها و سنت‌ها بوده است. سنت‌ها و فرهنگ‌ها با یکدیگر روبرو می‌شوند و می‌کوشند بر دیگری غلبه کنند؛ به این ترتیب فرآیند تأثیر و تأثر آغاز می‌شود.^۵

در دورانی که بحث ملیت این‌گونه در سرتاسر اروپا داغ بود آقایف جوان نیز به مذاقه در مسأله هویت پرداخت. او به فراست دریافت مذهب شیعه که مهم‌ترین تعلق هویتی مردمان زادگاهش است، قابلیت آن را دارد تا به شالوده

1. Ibid., 168-170.

2. Historical spirit

3. Ibid., 172.

4. Ibid.

5. Ibid., 173.

یک هویت ملی مدرن بدل شود. همان‌گونه که برای فرانسویان نژاد و زبان تعیین‌کننده مرزهای ملی نبود و مردم آلزاس به رغم تبار و زبان آلمانی‌شان بخشی از ملت فرانسه به شمار می‌رفتند، وجود زبان ترکی در قفقاز نیز خللی در بر ساختن ملت ایرانی-شیعی نمی‌کرد؛ چرا که آقایف متأثر از رویکرد فرانسوی به ملیت، پیوند میان اعضای جامعه را نه مبتنی بر زبان و یا قومیت بلکه بر اساس «افکار مشترک، علقه‌های عمومی و باورهای ملی» می‌دانست.^۱ افزون بر این، تلقی خاص علم‌شناسان فرانسوی از تاریخ باستانی ایران و مذهب تشیع و متمایز دانستن ایرانیان از اعراب و ترکان زمینه را برای طرح یک هویت ملی شیعه کاملاً مهیا می‌ساخت؛ تلقی‌ای که چه گوینوی هوادار نژادگرایی و چه رنان منتقد نژادگرایی در آن همداستان بودند. از نظر ژوزف آرتور دو گوینو (۱۸۱۶-۱۸۸۲) اعتقاد ایرانیان به امامت علی بن ابی‌طالب (ع) و خاندان او تبلور ملیت ایرانی بود. دشمنی خلافت عربی با علی (ع) و فرزندان او و همچنین زناشویی حسین بن علی (ع) با یک شاهدخت ساسانی موجب حس هم‌ذات‌پنداری میان ایرانیان و علویان شد: «بدین‌سان هدف آل علی و هدف ایرانیان مغلوب درهم آمیخت. ایرانیان در مصائب آل علی مصائب نیاکان خویش را می‌دیدند. از این رو عشق به ائمه تجلی نوعی احساس ملی است».^۲

ارنست رنان در عین آنکه بر باور گوینو به عدم برابری نژادها خرده

1. Ahmed Bey, "La Société persane: la religion et les sectes religieuses", NR 73 (Novembre-Décembre 1891), 540.

در مورد مسئله آلزاس بنگرید به: فوستل دو کلانژ، «آلزاس آلمانی است یا فرانسوی؟»، در بلانژین کریژل، *در ستاره‌های فلسفه سیاسی*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۰، صص ۲۰۵-۲۱۵.

۲. کنت دو گوینو، *سه سال در آسیا*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: کتاب‌سرا، ۱۳۶۷، ص ۲۷۲. عنوان اثر معروف گوینو «رساله‌ای در باب نابرابری نژادهای بشری» بود که در میانه سده نوزدهم به چاپ رسید. وی در این کتاب ضمن اشاره به نقش تمدن‌ساز نژاد سفید از اختلاط نژادی به عنوان عامل انحطاط ملت‌ها یاد کرد.

می‌گرفت ولی از منظر تمدنی قائل به تمایز میان جهان‌بینی، خصوصیات و دستاوردهای دو نژاد آریایی و سامی بود. او ضمن کم‌اهمیت شمردن جایگاه اقوام موسوم به آلتایی در تاریخ تمدن اعتقاد داشت که تقدیر بر این بوده است که دو نژاد آریایی و سامی جهان را فتح کنند و جوامع انسانی را به سوی وحدت رهنمون شوند.^۱ به اعتقاد رنان هندواروپاییان شامل مردمان نژاده‌های هند، ایران، قفقاز و اروپا بودند و سامیان در جنوب رود فرات می‌زیستند. در طول تاریخ بشر تقریباً تمامی جنبش‌های بزرگ نظامی، سیاسی و فکری از آن هندواروپاییان بوده و در آن سوزش‌های دینی از میان جوامع سامی برخاسته است.^۲ در این چشم‌انداز تاریخی، جرم‌اندیشی، تعصب و فقدان تساهل و تسامح به عنوان خصایص اقوام سامی تصویر می‌شد: مردمانی که یا در صحراها و بیابان‌ها یله و سرگردانند و یا در چنگال استبدادی خردکننده گرفتار می‌آیند. اما در مقابل با مطالعه تاریخ اقوام هندواروپایی درمی‌یابیم که آنان از ویژگی سازماندهی سیاسی برخوردارند، آزادی را درک می‌کنند و قادرند در کنار تشکیل نهاد دولت استقلال فرد را نیز پاس بدارند. در این میان مسلمان‌شدن ایران آریایی نمونه جالبی بود از برخورد دو نژاد، دو ذهنیت و دو جهان‌بینی آریایی و سامی. رنان در این باره می‌نویسد: «ایران اگرچه به دست اعراب مسلمان فتح شد ولی هیچ‌گاه در برابر روح سامی سر خم نکرد. ایران به غیر از پذیرفتن زبان و دین سامی همواره بر سرشت هندواروپایی خود پای فشرد و در چارچوب اسلام، فلسفه خود، حماسه خود و اسطوره‌شناسی خود را تولید کرد».^۳ رنان در

1. Ernest Renan, *De l'Origine du Langage* (Paris: Calmann-Levy, 1922), 132-33, quoted in A. Holly Shissler, *Between Two Empires*, 83-84.

2. quoted in A. Holly Shissler, *Between Two Empires*, 88.

3. Ernest Renan, "Mahomet et les origines de l'Islamisme", in *Oeuvres completes de Ernest Renan*, vol. I (Paris: Calmann-Levy, 1947) 183, quoted in A. Holly Shissler, *Between Two Empires*, 231, n.16.

سخنرانی «اسلام و علم» (۱۸۸۳) با بیان اینکه تمامی ملت‌ها و اقوامی که قبول اسلام کرده‌اند خصایص ملی خود را از کف داده‌اند و دچار نوعی نگرش جزم‌اندیشانه شده‌اند، عنوان نمود که در این میان «تنها استثنا ایران است که روح ملی خود را محفوظ داشته است؛ چون که ایران یک مقام مخصوصی را در اسلام احراز نمود و ایرانی بیشتر شیعه است تا مسلمان».^۱ حتی زمانی که سیدجمال‌الدین اسدآبادی در مقام پاسخگویی به این سخنرانی برآمد، رنان ضمن تمجید از مقام علمی سیدجمال پیش از هر چیز به خاستگاه نژادی وی اشاره نمود: «شیخ جمال‌الدین افغانی به کلی از موهومات اسلام بری و از هم‌نژادان توانای ایران علیاست که در مجاورت هند واقع و هنوز روح آریایی در آنجا در پس پرده سطحی اسلام رسمی با قوت و قدرت هرچه تمام‌تر چون خورشید در پس ابر نورافشان است».^۲

*

آنچه که بعدها توسط احمد آقاوغللو و فرزندان و نزدیکانش از سال‌های جوانی وی روایت شد یک‌سر پیرنگی متفاوت داشت. اکنون آقاوغللو از همان بدو نوجوانی با چراغ ملی‌گرایی به گرد قفقازیۀ اواخر قرن نوزدهم می‌گشت و از فقدان خودآگاهی ترکی در نزد مردمش ملول می‌شد، در پاریس به‌رهران کمیته اتحاد و ترقی، احمد رضا (۱۸۵۸-۱۹۳۰) و دکترناظم‌بی (۱۸۷۰-۱۹۲۶)، می‌پیوست، و تحت‌تأثیر دیدارهایش با سیدجمال‌الدین اسدآبادی به ایده اتحاد اسلام می‌گروید... و در این میان دیگر سخنی از آن

۱. «ارنست رنان و پاسخ سیدجمال‌الدین به او»، ترجمۀ محمدعلی جمال‌زاده، علی اصغر حلبی، *زندگی و سفرهای سیدجمال‌الدین اسدآبادی*، تهران: زوار، ۲۵۳۶، ص ۷.

۲. همان، ص ۲۲.

تداوم نگاه خاص فرانسویان نسبت به پیوند تشیع و ایرانیّت را می‌توان در نزد لویی ماسینیون (۱۸۸۳-۱۹۶۲) و آنری کربن (۱۹۰۳-۱۹۷۸) پی گرفت. از سوی دیگر انعکاس نگرش مبتنی بر تمایز تمدن‌های آریایی و سامی در آثار علی شریعتی نیز به چشم می‌خورد. به عنوان نمونه بنگرید به: علی شریعتی، *اسلام‌شناسی*، تهران: چاپخش، ۱۳۸۶، ج ۹، صص ۵۶۷-۵۷۴.

دانشجوی ایرانی نبود که در جراید فرنگ به تبلیغ سنتز ایرانیت و تشیع می‌پرداخت. حاصل بازآفرینی این گذشته شخصی، مجموعه‌ای از اطلاعات رطب‌ویابس و آکنده از ناهماهنگی تاریخی یا به تعبیر فرنگیان آناکرونیستی است که دست‌برقضا دستمایه کار محققان می‌شود. چنانکه فخری ساکال، بیوگرافی‌نویس ترکیه‌ای احمد آقاوغلو، بر پایه همین خاطرات و روایت‌های دست‌اول می‌نویسد: «زمانی که آقاوغلو از کولژدوقزانس فارغ‌التحصیل می‌شد به‌رغم توصیه ارنست رنان که آقایف به کشورش نرو، شرقی جای تو [نیست] پاسخ داد که مملکت‌م به انسان‌های تحصیل‌کرده نیاز دارد و [سپس] از طریق استانبول رهسپار تفلیس شد».^۱ در این عبارت دراماتیک و تأثیرگذار اما مختصر ایرادی وجود دارد: ارنست رنان در اکتبر ۱۸۹۲ یعنی یک‌سال پیش از عزیمت آقایف از فرانسه درگذشته بود!

1. Fahri Sakal, *Agaoglu Ahmed Bey*, 14.

تبرستان
www.tabarestan.info

قلم تیغی است بس آخته

«آرکادی اندیشید: خیر، این سرزمین به دور از
 غنا و ثروت است.... ما نمی‌توانیم آن را به
 حال خود رها کنیم. لزوم اصلاحات حتمی
 است. اما چگونه می‌توانیم این کار را انجام
 دهیم... از کجا باید شروع کنیم؟»
 ایوان تورگنیف، «پدران و پسران»، ۱۸۶۲

احمد آقاییف، یا آن‌گونه که در نزد همشهریان قره‌باغی‌اش شهرت پیدا کرده
 بود «احمد فرنگی»، سه سال پس از بازگشت از پاریس رهسپار باکو شد تا
 دست همکاری به مردی دهد که پیشتر در مقالات خود او را به عنوان یک
 میلیونر نفتی ایرانی به فرانسویان معرفی کرده بود: حاج‌زین‌العابدین تقی‌یف
 (۱۸۲۳-۱۹۲۴).^۲ شهر بندری باکو به یمن منابع طلای سیاه از دهه ۱۸۷۰ در
 مسیر توسعه صنعتی افتاد و به تافته‌ای جدابافته در قفقاز شرقی بدل شد. در

۱. برگرفته از عبارتی در نمایشنامه «ریشلیو» اثر ادوارد بالور لیتن (۱۸۷۳-۱۸۰۳).

۲. برای مقاله آقاییف در نول‌روو که در آن از زین‌العابدین تقی‌یف نام برده بود بنگرید به:

Ahmed Bey, "La Société persane: le gouvernement de la Perse et l'état d'esprit des persans", NR 83 (Septembre-Octobre 1893): 520.

پای دکل‌های حفاری نفت، این برج‌های بابل عصر جدید، اقوام و مردمان گونه‌گون از شرق و غرب عالم گرد آمدند. باکو که در سال ۱۸۶۳ شمار نفوس آن از چهارده هزار تن فراتر نمی‌رفت در ابتدای قرن بیستم کلان‌شهری بود با بیش از دویست هزار تن جمعیت.^۱ وقوع انقلاب صنعتی در باکو اگرچه فرصت ظهور بورژوازی مسلمان را فراهم آورد اما این به معنای ارائه فرصت‌های برابر برای رشد این بورژوازی نوپا نبود. بورژوازی مسلمان از یکسو در عرصه اقتصادی خود را درگیر رقابتی نابرابر با هم‌تایان روس و ارمنی و کمپانی‌های خارجی می‌دید و از سوی دیگر خواستار رفع موانع موجود جهت ایفای نقش در حیات سیاسی و اجتماعی بود.^۲ از اینجا خط سیر تحولات به همان سیاقی پیش می‌رود که یوسف ژوگاشویلی (استالین) در سال ۱۹۱۳ از برآمدن ملی‌گرایی در جوامع اروپای شرقی ترسیم نمود:

«تضاد آغاز می‌شود و به یکباره رخ می‌نماید؛ ولی بی‌گمان ملت‌ها به تمامی با یکدیگر به ستیز برنمی‌خیزند بلکه این طبقات حاکمه ملت‌های غالب و ملت‌های به‌حاشیه‌رانده شده هستند که در برابر هم صف‌آرایی می‌کنند... بورژوازی است که رهبری [این مبارزه] را بر عهده دارد. مسأله اصلی بورژوازیِ نوظهور همانا بازار است. هدف او فروش کالا و غالب آمدن بر بورژوازی ملت رقیب است. از همین رو

۱. تادیوس سه‌ویتوخوسکی، *آذربایجان روسیه: شکل‌گیری هویت ملی در یک جامعه مسلمان*،

ترجمه کاظم فیروزمند، شادگان: تهران، ۱۳۸۱، ص ۳۲.

۲. در مورد نقش بورژوازی مسلمان باکو در زمینه‌سازی برای ظهور خودآگاهی ملی آذربایجانی بنگرید به:

Audrey Altstadt-Mirhadi, "The Azerbaijani Bourgeoisie and the Cultural-Enlightenment Movement in Baku: First Steps towards Nationalism", in *Transcaucasia: Nationalism and Social Change*, ed. R.G. Suny (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1983), 109-299.

می‌کوشد تا بازار خودش - بازار داخلی‌اش - را تضمین کند. بازار نخستین مدرسه‌ای است که بورژوازی در آن ملی‌گرایی را می‌آموزد.^۱

در طلوع قرن جدید (قرن بیستم) جامعه مسلمانان باکو شاهد انجام مجموعه‌ای از فعالیت‌های آموزشی، فرهنگی، هنری، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی بود که از پیوند میان سرمایه اقتصادی بورژوازی و سرمایه فکری روشنفکران حاصل آمد. روزنامه «کاسپی» را می‌توان از نخستین تجلیات همکاری بورژوازی و روشنفکری در باکو دانست. این روزنامه روس‌زبان که از سال ۱۸۸۱ در باکو آغاز به فعالیت کرده بود در سال ۱۸۹۷ توسط زین‌العابدین تقی‌یف خریداری گردید و محملی شد تا حسن ملک‌زاده (ملیک‌اف) زردابی و نسل جدید روشنفکران منطقه در کنار هم شکل یابند.^۲ زردابی به‌واقع حلقه واسطی بود میان میرزا فتح‌علی آخوندزاده (۱۸۱۲-۱۸۷۸)، پیش‌قراول نوخواهی و نوگرایی در میان مسلمانان قفقاز جنوبی، و بنیانگذاران آذربایجان مدرن در سده بیستم. حسن ملک‌زاده^۳ (متولد ۱۸۴۲ در روستای زرداب گگ‌چای) که در سال‌های تحکیم حاکمیت روسیه بر قفقاز چشم به جهان گشوده بود تحصیلات خود را یک‌سر در نهادهای آموزشی نوین گذراند: مدرسه شماخی، گیمنازیای تفلیس، و دانشکده ریاضی - فیزیک دانشگاه مسکو. او که پس از تعطیلی روزنامه‌اش آکینچی در سال ۱۸۷۷ و

1. J. V. Stalin, "Marxism and the National Question", in *Marxists Internet Archive* (accessed October 1, 2011); available from <http://www.marxists.org>.

۲. سردبیری کاسپی تا سال ۱۹۰۷ برعهده توپچی‌باشف، داماد زردابی، قرار داشت.

۳. شهرت اصلی زردابی، «ملک‌زاده» بود؛ چنانکه نام وی بر سرلوحه روزنامه‌اش، آکینچی، این‌گونه درج می‌شد: «حسن ملک‌زاده زردابی، معلم گیمنازیای بادکوبه». هرچند شکل روسی‌شده این نام یعنی «ملیک‌اف» شهرت پیدا کرد و امروزه نیز از او با عنوان «ملیک‌اف زردابی» یاد می‌شود.

متهم شدن به تبلیغات ضدحکومتی با پیشنهاد انتقال به دبیرستانی در یکاترینودار (کراسنودار کنونی) روبرو شده بود، ترجیح داد تا ایام تبعید را در زادگاهش، زرداب، بگذراند. آستین جرزیلد، تاریخ‌پژوه آمریکایی، با بررسی مقالاتی که زردابی در طول تبعید شانزده ساله‌اش برای روزنامه کاسپی ارسال نمود، تغییر رویکرد او در طی این مدت را ترسیم کرده است. زردابی در اوان تبعید با مقایسه تجربه زندگی در روستای زرداب با دوران دانشجویی‌اش در مسکو این‌گونه از عقب‌ماندگی زادگاهش شکوه می‌کرد: «[روستای زرداب] با گذشت سال‌های سال نیرنگی تواند شعاعی از خورشیدی که دانشگاه می‌نامیمش را دریافت کند... ما حتی رؤیای این خورشید را نمی‌توانیم داشته باشیم».^۱

به مانند سرنوشت ناکام همتایان نارودنیک‌اش در روسیه، زردابی نیز در دل قفقاز در وضعیتی تراژیک گرفتار آمد. او که عنوان «اکینچی» (برزگر) بر روزنامه‌اش نهاد، بخش ثابتی از نشریه را به مطالب مرتبط با کشاورزی اختصاص داد و زبان مردم عادی (ترکی‌آذری) را برای نوشتن برگزید در عمل از تعامل با مردمی که برای‌شان می‌نوشت عاجز ماند؛ چنانکه کوشش وی در پاییز ۱۸۸۳ برای برانگیختن مردم به احداث یک سد و بهبود وضعیت آبیاری منطقه با عدم همراهی اهالی روبرو شد. به باور وی تمامی این مشکلات برخاسته از جهالت بود و راه علاج آن نیز در آموزش و بسط معارف قرار داشت. بدین منظور به احداث مدارس متفاوت از مدارس دینی نیاز بود. آنچه که اما مانع از تحقق این مهم می‌شد نه بی‌تفاوتی و بی‌عملی حکومت روس بلکه مقاومت مردم بومی بود: «روستاییان از کاربردهای مدرسه ناآگاهند، آن را منبع تعالیم شیطانی می‌دانند، از آن می‌گریزند و حتی

1. Quoted in Austin Jersild, "Rethinking Russia from Zardob: Hasan Melikov Zardabi and the Native Intelligentsia", *Nationalities Papers* 27, no. 3 (1999): 505.

حاضر نیستند یک کوپک برای آن خرج کنند».^۱ در سال ۱۸۸۵ با پیگیری‌های زردابی، حکومت مأموری را برای جمع‌آوری کمک‌های مردمی برای احداث مدرسه به منطقه اعزام نمود. اما در پی مخالفت یکی از روحانیون محل، مردم نیز به انجام این پروژه پاسخ رد دادند. زردابی از مقاومت روستاییان در برابر تغییرات نتیجه گرفت که آنها همچون کودکان قادر به تشخیص و تمییز خوب و بدشان نیستند؛ پس این وظیفه حکومت روسیه است تا به رغم گریه‌ها و مخالفت‌های این کودکان به رسالت خود در بسط تمدن غرب در منطقه وفادار بماند.^۲ با گذشت زمان تغییراتی که محرک و مشوق برخی از آنها مقالات زردابی در جراید باکو بودند توسط حکومت صورت واقع به خود گرفت. ولی در کمال ناباوری، زردابی به عینه می‌دید که این اقدامات اصلاحی نه تنها باعث بهبود اوضاع نشدند بلکه در مواردی با گسیختن سنت‌های قدیم، نابسامانی و تشدید مشکلات را در پی داشته‌اند. زردابی که دیگر ایمان خود به صلاحیت حکومت روسیه در مدرن‌سازی/غربی‌سازی زادگاهش را از دست داده بود اکنون چاره کار را در انجام این مهم توسط ایتلیجنتسیای بومی می‌دید.

حال به نظر می‌رسید که عصر تنهایی زردابی به آخر رسیده است. نسل جدیدی شکل گرفته بود که به مانند او در سیستم آموزشی مدرن پرورش یافته بود، زبان فرنگی می‌دانست و رستگاری را در اقتدا به تمدن غرب می‌جست. آقایی که در دوره جوانی به تنقید صاحب روزنامه آکینچی می‌پرداخت، در مراسم خاکسپاری زردابی در پاییز ۱۹۰۷ این‌گونه در تجلیل از او سخن راند و به حق شیخوخیت وی بر روشنفکران مسلمان قفقاز اشاره کرد: «دقیقاً پنجاه سال پیشتر، یعنی آن زمانی که در محدوده قفقاز به علم و

1. Ibid., 506-507.

2. Ibid., 507.

فن اعتنا نمی‌شد، مرحوم حسن‌بی به مسکو رفت و به تحصیل در دانشگاه بذل همت نمود... [سپس] به ولایت خودش، باکو، مراجعت کرد. مرحوم پس از بازگشت به باکو به چه مشغول شد؟ به غصب اراضی؟ به کسب مال و منال؟ به کسب اسم و رسم و شهرت و پول؟ خیر، خیر! به معلمی روی آورد تا هم جنسان و هم قومان خویش را از جهالت و ظلمت رهایی بخشد... لیکن مرحوم به معلمی اکتفا نکرد. وی با هدف ارائه خدمتی عظیم‌تر به ملتش، در سال ۱۸۷۵ در همین باکو آغاز به انتشار روزنامه‌ای با نام آکینچی کرد. هدف آن مرحوم از انتشار روزنامه چه بود؟ اینکه ملت خودش را از خواب جهالت و ظلمت و نتایج وخیم و مخوف آنها آگاه سازد.^۱

در میان نسل جدید روشنفکران، احمد آقایی بخت آن را یافته بود تا در عنفوان جوانی در قلب فرهنگ اروپایی بیابد و اندیشه‌های مدرن را از سرچشمه بنوشد. وی در مقالات خود در روزنامه کاسپی از نیاز به اصلاحات دینی، بسط معارف و آموزش، انتشار روزنامه به زبان ترکی، رعایت حقوق زنان، خاتمه اختلافات فرقه‌ای و مذهبی، همبستگی مسلمین و اصلاح الفبا سخن می‌گفت.^۲ نوشته‌های آقایی جایگاه او را به عنوان یک منتقد سیاسی و اجتماعی و روزنامه‌نگار ممتاز در جامعه مسلمانان قفقاز و روسیه تثبیت نمود.^۳ به باور آقایی روزنامه‌نگاری در جوامع اسلامی دارای اهمیت ویژه‌ای بود:

1. "H.Zərdabi'nin Dəfn Mərasimində Əhməd Bəy Ağayev'in Nitqi", *İrşad* (2 Dekabr 1907), quoted in Akif Aşırılı, *Azərbaycan Mətbuatı Tarixi, 1875-1920* (Bakı: Elm və Təhsil, 2009), 139-140.

2. Nəsiman Yaqublu, *Kaspi qəzetinin yaranması və fəaliyyəti* (Bakı: Qanun, 2011), 40-44.

۳. البته فعالیت‌های آقایی در چارچوب روزنامه‌نگاری محدود نماند و پس از چندی وی به جرگه اعضای شورای شهر باکو (دومای باکو) نیز درآمد:

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, *Azərbaycan Tarixi*, cild 5, *Azərbaycan Tarixi: 1900-1920-ci illər*, red. Mahmud İsmayılov və Nigar Maksvell (Bakı: Elm, 2008), 75.

«مشرق‌زمین که به مدت طولانی از سیویلیزاسیون اروپایی بیگانه مانده بود، در طی بیست-سی سال اخیر به پذیرش این سیویلیزاسیون روی آورده است؛ از شکل مدارس، ادارات حکومتی و مؤسسات تجاری و صناعی آن الگوبرداری کرده است... لیکن در میان اشکال سیویلیزاسیون اروپایی آنچه که در میان شرق مسلمان ژرف‌تر نفوذ کرده همانا ژورنالیسم و روزنامه‌نگاری است».

به نوشته آقاییف، بنیانگذار و پدر روزنامه‌نگاری در جهان اسلام سیدجمال‌الدین اسدآبادی بود که برای نخستین بار به مسلمانان گوشزد کرد که «ژورنالیسم اخلاق‌مدار و جدی... متضمن فکر اجتماعی و وجدان اجتماعی است».^۱

در سال ۱۹۰۳ محمدآقا شاه‌تختینسکی (۱۸۴۶-۱۹۳۱) موفق شد تا در تفلیس روزنامه‌ای به زبان ترکی آذری با نام «شرق روس» تأسیس نماید.^۲ شاه‌تختینسکی در همان شماره نخست، حاج‌زین‌العابدین تقی‌یف را به سبب خلف وعده‌اش در کمک به احداث مدرسه مسلمانان تفلیس مورد انتقاد قرار داد. این امر واکنش روزنامه‌نگاران مقیم باکو به مانند آقاییف، توپچی‌باشف و حسین‌زاده را برانگیخت. در مناقشه قلمی که میان شاه‌تختینسکی و نویسندگان کاسپی درگرفت، شاه‌تختینسکی با اشاره به وابستگی توپچی‌باشف و آقاییف به تقی‌یف آنان را «مزدوران قلم‌به‌دست حاجی‌زین‌العابدین» خواند که از قبل پول نفت حاجی به آلف‌واولوف رسیده‌اند و مجیز او را می‌گویند: «این‌ها [علیمردان‌بی و احمدبی] گرگ‌های گرسنه‌ای هستند که در سایه [پول] نفت دولتمند شده‌اند و در باکو جا

1. Quoted in Ibid., 42 & 46-47.

۲. دفتر این روزنامه بعداً به باکو منتقل شد و انتشار آن تا اواخر ۱۹۰۵ ادامه یافت. بنگرید به: رحیم رئیس‌نیا، *مطبوعات در جهان اسلام (۲)*، تهران: کتاب مرجع، ۱۳۸۹، صص ۸۷-۸۶.

خوش کرده‌اند؛ کلاه علی را بر سر ولی می‌گذارند و جیب‌هاشان را پُر می‌کنند. طُرفه آنکه یک چنین چپاولگرانی مدعی هستند که من اینان را [اشاره به تقی‌یف] پیشوای اسلام تشخیص می‌دهم [و] رذالت‌شان را در نظر ملت فضیلت جلوه می‌دهم».^۱

فارغ از اختلافات شخصی اما روشنفکران ایده‌های مشترکی داشتند. آموزش، آزادی نسوان و اصلاحات مذهبی از جمله این ایده‌ها بودند. در سال ۱۹۰۴ آقاف با استقبال از اقدام روزنامه شرق‌روس در انتشار نامه بازرگانی به نام صفرعلی و جوابیه دختر جوان تحصیل‌کرده‌ای به این نامه، این مباحثه را نمایانگر تقابل ذهنیت و نگرش نسل قدیم و نسل جدید قلمداد نمود.^۲ او در پاسخ به انتقاد صفرعلی از شیوه تدریس در مدرسه دخترانه تأسیس شده توسط زین‌العابدین تقی‌یف، ضمن اشاره به ناکارآمدی شیوه سنتی آموزش که مبتنی بر حفظ دروس و تنبیه دانش‌آموزان بود از جایگزینی تدریس «تصورات تحریف‌شده درباره تشیع و تسنن» با آموزش باورهای بنیادین دین اسلام دفاع کرد. به نظر آقاف آنچه که جای امیدواری داشت این بود که «از بخت خوش مسلمین، دوره افکار آدم‌هایی همچون این بازرگان به سر آمده است. دیدگاه‌های آنها به شکل تمسخرآمیزی کهنه شده است. آنها در میانه گردش دوران، در وضعیت رکود گرفتار آمده‌اند...».^۳ او با ستایش از پاسخ دختر جوان به سخنان بازرگان به نقل گفته‌های او پرداخت:

«بنگرید؛ دختر جوان شاگرد مدرسه‌ای، نویسنده [ی جوابیه]، چقدر

1. Şark-ı Rus (2 April 1903), quoted in Akif Şahverdiyev, *Azərbaycan Mətbuatı Tarixi* (Bakı: Təhsil, 2006), 27.

۲. آقاف در اینجا از شرق‌روس با عنوان «روزنامه تاتارزبان منتشره تغلیس» یاد می‌کند.

3. Ə. Ağayev, "Səciyyəvi Polemika", *Kaspi* (26 Avqust 1904), quoted in Nəsiman Yaqublu, *Kaspi qəzetinin yaranması və fəaliyyəti*, 115-116.

خردمندان، چقدر ساده، به بازرگان پاسخ می‌دهد: اگر از ما بپرسند شما که هستید، جواب می‌دهیم انسانیم و مسلمانیم. اگر از ما بپرسند که شما به کدام نیروی الهی اعتقاد دارید، می‌گوییم ما به خدای تمامی آدمیان باور داریم. اگر از ما بپرسند شما چگونه نماز می‌خوانید، می‌گوییم همان‌گونه که پیامبر نماز می‌خواند، ما هم به مانند او نماز می‌خوانیم.

آقایف مقاله خود را با پرسشی از مخاطب به پایان می‌رساند؛ اینکه او جانب کدامیک از دو جبهه کهنه یا نو را می‌گیرد: «ما جوانان با تصورات روشن‌مان از خداوند و انسان، رو به جلو گام برمی‌داریم. خواسته ما پرانگندن تخم جدایی میان آدمیان نیست بلکه متحدساختن آنهاست. ای خواننده! حال تو بگو که با کدام طرف هستی»^۱

به واقع احمد آقایف پس از آغاز فعالیت در فضای قفقاز وارد مرحله تازه‌ای از حیات فکری خود شد. مرحله‌ای که در آن وی با وانهادن ایده سنتز ایرانی-شیعی روی به نوگرایی اسلامی آورد و به مبلغ آرای کسانی چون سیدجمال‌الدین اسدآبادی بدل شد. این تغییر رویکرد چندان به دور از واقع‌بینی نبود. اکنون عرصه فعالیت آقایف نه قره‌باغ شیعی بلکه جامعه مسلمانان قفقاز، مرکب از شیعیان و سنیان، بود. مخاطبان و حامیان او هم دیگر فرانسویان مشتاق شنیدن روایت‌های اگزوتیک از ایران، این تافته جداافتته جهان اسلام، نبودند. از سوی دیگر در سطح منطقه‌ای نیز ایران فاقد دورنمای امیدوارکننده‌ای می‌نمود. در حالی‌که عثمانی تحت حکومت سلطان-خلیفه عبدالحمیدثانی (سلطنت: ۱۸۷۶-۱۹۰۹) در راستای احیای اقتدار خویش در پیشبرد سیاست اتحاد اسلام می‌کوشید، ناصرالدین‌شاه قاجار

1. Ibid., 117.

در ۱ مه ۱۸۹۶ در جریان سوء قصدی که دست پنهان سیدجمال در آن پیدا بود به قتل رسید.^۱ پیروزی عثمانی در جنگ با یونان به سال ۱۸۹۷ همچون مهر تأییدی بر موفقیت سلطان عبدالحمید در امر نوسازی نظام جلوه گر شد. در رویکرد تازه آقایی اهمیت خلافت آل عثمان و قاطبه سنی مذهب جهان اسلام بر سلطنت ایران و اقلیت های پراکنده شیعه می چربید. حالا او با عنایت به آرمان اتحاد اسلام می نوشت: «در این ممالک [اسلامی]، حتی در آفریقا، یک روح واحد، یک انگیزه واحد حاکم است. این روح دعوت به اتحاد مدنی و آموزشی است. مردم این ممالک به خلافت استناد می کنند و از طریق توسل به انقلاب مدنی خلافت در صدد مقابله با نفوذ پنهان اروپاییان

۱. تاریخ نگاری معاصر ایران غالباً ترور ناصرالدین شاه را به مثابه رخدادی میمون تلقی کرده و آن را به عنوان ضربه ای مهلک بر نظام خودکامه تعبیر نموده است. ولی می پندارم بایسته است تا با عبور از چنین فراروایت ها و قرائت های تقلیل گرایانه ای، رخدادهایی به مانند ترور ناصرالدین شاه و انقلاب مشروطیت را از جوانب دیگری مورد مذاقه قرار داد و آنها را در سطوح منطقه ای و بین المللی نیز بررسی کرد. به عنوان نمونه در جریان بازجویی از میرزای کرمانی، وی مدعی شد که از نظر سلطان عبدالحمید، ناصرالدین شاه مانعی در برابر تحقق سیاست اتحاد اسلام بوده است:

«در آن روزی که سلطان [عبدالحمید] او [سیدجمال] را در قصر بلدوز [بیلدیز] دعوت کرد و در کشتی بخار که در توی دریاچه باغش کار می کند، نشسته صورت سید را بوسید و در آنجا بعضی صحبت ها کردند. سید تعهد کرد که عن قریب تمام دول اسلامی را متحد کند و همه را به طرف خلافت جلب نماید و سلطان را امیرالمؤمنین کل مسلمین قرار بدهد. این بود که به تمام علمای شیعه کرپلا و نجف و تمام بلاد ایران باب مکاتبه باز کرد و به وعد و نوید و استدالات عقلیه بر آنها مدلل کرد که ملل اسلامی اگر متحد بشوند تمام دول روی زمین نمی توانند به آنها دست بیابند. اختلاف لفظ علی و عمر را باید کنار گذاشت و به طرف خلافت نظر افکنند، و چنین کرد و چنان کرد. در همان اوقات فتنه سامره و نزاع بستگان مرحوم میرزای شیرازی طاب ثراه با اهل سامره و سنی ها برپا شد، سلطان تصور کرد که این فتنه را مخصوصاً پادشاه ایران محرک شده است که بلاد عثمانی را مغشوش کند. با سید در این خصوص مذاکرات و مشورت ها کرد و گفته بود ناصرالدین شاه بواسطه طول مدت و سلطنت و شیخوخیت یک اقتدار و رعبی پیدا کرده است که فقط بواسطه صلاحیت او علمای شیعه و اهل ایران حرکت نمی کنند که با خیال ما همراهی کنند و مقاصد ما به عمل نخواهد آمد؛ درباره شخص او باید فکری کرد و به سید گفت تو درباره او هر چه بتوانی بکن و از هیچ چیز اندیشه مدار؛ ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۸، ج ۷، ص ۸۹.

به سرزمین‌های مسلمان برآمده‌اند. نمایندگان مسلمانان هندوستان تصمیم گرفته‌اند تا از این پس در جلسات‌شان فینه ترکی به سر گذارند و در اعیاد خانه‌هاشان را با بیرق‌های ترک [عثمانی] آذین ببندند. در ممالک مصر و آفریقا مطبوعات عرب در حمایت از حقوق ترکیه دست به انتشار مقالات می‌زنند...^۱ گرایش آقایی 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 «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 خلق‌هاست».^۲ معبد ملی‌گرایی همچنان در ذهن احمد آقایی استوار بود ولی دیگر به مانند یک‌دهه پیش سنگ‌بنای آن به تهران و شیراز و مشهد و نجف تعلق نداشت.

در سال ۱۹۰۴ آقایی در چاپخانه روزنامه کاسپی دست به انتشار رساله‌ای جنجال‌آفرین به زبان ترکی آذری با عنوان «آخوند، اسلام و هاتف‌الغیب» زد.^۳ وی که تخلص «خادم ملت» را در این اثر برای خود برگزیده بود ضمن تقدیم رساله فوق به «محضر عالی ترقی‌پرور و معارف‌پرور، جناب حاج زین‌العابدین تقی‌یف» و ستایش از اقدامات خیرخواهانه او، اهمیت نگارش اثر مزبور را در این واقعیت تاریخی عنوان نمود که «اگر درست به تاریخ اسلام دقت شود درمی‌یابیم که قوت و ضعف، ترقی و تنزل و عزیز و حسیض اسلام همواره با وضعیت و جهت‌گیری

1. Quoted in Nesiman Yaqublu, *Kaspi qazetinin yaranması və fəaliyyəti*, 43.

2. Ibid., 44.

۳. شیلر به اشتباه این رساله را «فارسی» قلمداد کرده است:

A. Holly Shissler, *Between Two Empires*, 134.

شگفت آنکه نام رساله مزبور در زمره منابع و مأخذ اثر شیلر نیز آمده است!

جماعت روحانیت مرتبط بوده است.^۱ بنابراین برای نجات مسلمین از واپس ماندگی و انحطاط کنونی می‌باید تحولی در وضعیت روحانیت صورت گیرد. از این رو آقایی پیشنهاد کرد که اولاً تقی‌یف به تأسیس مدرسه‌ای برای تحصیل طلاب علوم دینی همت گمارد؛ و ثانیاً آنکه از روی «صدق دل» و «حُسن نیات» به نقد روحانیت بنشینیم. به زعم وی سبب نگارش رساله مزبور نیز ارائه چنین نقدی بود بر روحانیت.^۲ «آخوند، اسلام و هاتف‌الغیب» منظره‌ای است موجز میان سه شخصیت نمادین. اگرچه در دیباچه اثر از نقد سازنده و همدلانه سخن به میان آمده است ولی در متن رساله آقایی شمیر را از رو می‌بندد: وی از زبان «اسلام» و «هاتف‌الغیب» علما و روحانیون را مورد محاکمه قرار می‌دهد و آنها را به «جهالت»، «بی‌خبری از روح اسلام» و «ایجاد تفرقه در جهان اسلام» متهم می‌کند. همان‌گونه که انتظار می‌رفت انتشار رساله مزبور واکنش روحانیون باکو را در پی داشت.

بعدها از رساله «آخوند، اسلام و هاتف‌الغیب» و پیامدهای آن به عنوان سندی بر مجاهده خستگی‌ناپذیر احمد آقایی در راه نوگرایی و روشنگری جوامع شرق یاد شد. چنانکه شکوفه نهال (۱۸۹۶-۱۹۷۳)، ادیب و نویسنده ترکیه‌ای، در مقاله‌ای که پس از مرگ احمد آقاوگلو در رثای او نگاشت از نبرد یکّه و تنهای آقایی با علمای دین در آذربایجان سخن گفت. اینکه تلاش او برای ایجاد «اتحاد ملی» میان شیعیان و سنیان آذربایجان خشم روحانیون را برانگیخت و آنها با اعلام ارتداد آقایی حکم به فسخ نکاح و حلّیت خون وی دادند. به این ترتیب وی به ناچار شش ماه تحت حفاظت پلیس در حصر خانگی به سر برد تا اینکه سرانجام با وساطت

1. Əhməd Ağayev, "Axund, İslam və Hatifülqeyb", in *Seçilmiş Əsərləri*, 355-356.

2. Ibid., 356.

حاج‌زین‌العابدین تقی‌یف جلسه گفتگویی میان آقایف و روحانیون در مسجد شهر ترتیب داده شد تا دو طرف به بیان نقطه‌نظرات خود بپردازند.^۱

در حالی‌که احمد آقایف در مسجد باکو مشغول شبه‌معجزات روشنگرانه خود بود و به زعم شکوفه نهال مردم را از ظلمت جهالت و خرافات به درمی‌آورد، در پایتخت روسیه ماجراهای دیگری رقم می‌خورد. در آغازین روزهای سال ۱۹۰۵ سن‌پترزبورگ شاهد بروز اعتصاب‌های کارگری بود. کارگران به رهبری پدر گئوگی آپولونویچ گاڤن دست به راهپیمایی آرام در پایتخت زدند تا به این ترتیب صدای اعتراض خود را از سید بوروکراسی بگذرانند و آن را مستقیماً به گوش تزار برسانند. پدر گاڤن به نمایندگی از معترضان خواستار تشکیل مجلس منتخب ملت، اعطای آزادی‌های مدنی به تمامی شهروندان، برابری همگان در برابر قانون، حق ایجاد اتحادیه‌های تجاری و قانون هشت ساعت کار روزانه بود.^۲ اما دولت تصمیم گرفته بود که نه به درخواست دیدار پدر گاڤن با تزار جامعه عمل بپوشاند و نه به کارگران معترض اجازه ورود به مرکز شهر را بدهد. در روز یکشنبه، ۹ ژانویه، ده‌ها هزار تن از مردم شهر در خیابان‌ها حضور داشتند. هنگامی که راهپیمایان به طاق نصرت ناروا، یادآور پیروزی روس‌ها در نبرد با ناپلئون، رسیدند ناگهان صدای شیپور به گوش رسید. در پی نفخ صور، تفنگ‌ها به‌غرش درآمدند:

«هنگامی که قوای نظامی بر جمعیت گردآمده در میدان کاخ [زمستانی] آتش گشودند، مردم جان‌به‌لب‌رسیده برآشفتنند. صدها نفر تیر خوردند. مردان، زنان و کودکان غرقه‌به‌خون از صحنه بیرون برده شدند. [اکنون]

1. Şükûfe Nihal, "Ahmet Ağaoğlu", *Türklük* (1.5.1939), quoted in Samet Ağaoğlu, *Babamdan Hatıralar*, 154-156.

2. Abraham Ascher, *The Revolution of 1905: A Short History* (Stanford: Stanford University Press, 2004), 26-27.

اوضاع تحت کنترل نیروهای نظامی است».^۱

پسرلرزه‌های «یکشنبه خونین سن پترزبورگ» به زودی به دیگر شهرها همچون مسکو، ریگا، ورشو، تفلیس، باتومی و همچنین باکو نیز رسید و این مرکز کارگری به کانون تظاهرات و اعتصابات قفقاز بدل شد.^۲ با بالا گرفتن دامنه ناآرامی‌ها در پایتخت و سایر مناطق امپراتوری سرانجام در اکتبر ۱۹۰۵ تزار نیکلای دوم تن به صدور «اعلامیه اکتبر» داد و به رعایت حقوق شهروندی و تشکیل مجلس دوما جهت قانونگذاری متعهد گردید.^۳ در همین بین با رفع محدودیت‌های موجود بر سر انتشار جراند به زبان‌های محلی، زمان برای انقلاب مطبوعاتی در باکو فرا رسید: طی سال‌های ۱۹۰۵ تا ۱۹۰۷ مجموعاً یازده نشریه به زبان ترکی آذری در این شهر متولد شدند.^۴ یکی از رهبران و سردمداران این انقلاب مطبوعاتی احمد آقایف بود.

انقلاب مطبوعاتی باکو با انتشار روزنامه حیات به صاحب‌امتیازی علی‌مردان تویچی‌باشف و مدیریت آقایف و علی حسین‌زاده در بهار ۱۹۰۵ با حمایت مالی حاج‌زین‌العابدین در چاپخانه روزنامه کاسپی آغاز شد. اما در اواخر این سال آقایف با ارسال یادداشتی که در یکصد و دومین شماره حیات به چاپ رسید، استعفا از مدیریت روزنامه و همچنین قطع همکاری خویش را اعلام نمود: «دوست عزیزم، علی‌بک! متمنی هستم که در روزنامه خود اعلام بفرومائید که من از این پس از مدیریت حیات کناره گرفتم و هیچ ارتباطی با روزنامه نامبرده ندارم».^۵

1. *Los Angeles Times* (23 January 1905), quoted in *Encarta Encyclopedia 2009 [DVD]* (Redmond, WA: Microsoft Corporation).

۲. تادیوس سه‌ویتوخوسکی، *آذربایجان روسیه*، ص ۵۰.

3. Theodore R. Weeks, *Across the Revolutionary Divide: Russia and the USSR 1861-1945* (West Sussex: Wiley-Blackwell: 2011), 29.

4. *Azərbaycan Tarixi: 1900-1920-ci illər*, 187.

۵. میرزا بالا محمدزاده، *آذربایجان تورک مطبوعاتی*، باکو: آذربایجان خلق تصرفات شوراسی پولیگراف شعبه‌سی نشریات، ۱۹۲۲، ص ۱۴.

دلیل استعفای آقایف بروز اختلاف میان وی و توپچی‌باشف بر سر اعمال نفوذ زین‌العابدین تقی‌یف در سیاستگذاری روزنامه بود. پس از جدایی آقایف، عمر روزنامه حیات نیز چندان به درازا نکشید و نهایتاً در پاییز ۱۹۰۶ حیات به ممات دچار شد.^۱ آقایف پس از جدایی از حیات موفق شد تا با جلب حمایت مالی عیسی آشوربی‌اف انتشار روزنامه «ارشاد» را در دسامبر ۱۹۰۵ آغاز کند. روزنامه ارشاد که شعار «حریت، مساوات، عدالت» بر بالای آن نقش بسته بود، این چنین خود را به مخاطبان معرفی می‌کرد: «روزنامه مسلمان به زبان ترکی» (ترک دینده مسلمان غزته‌سی). این روزنامه در سال نخست انتشار خود در قالب سه شماره در هفته به چاپ می‌رسید.^۲

بروز شکاف میان آقایف و حامیان و همکاران سابقش را می‌توان در موضع‌گیری ارشاد علیه روزنامه کاسپی به عینه دید: «جریده کاسپی که نشریه‌ای نسبتاً قدیمی است و به زبان روسی منتشر می‌شود را به عنوان ارگان مسلمانان می‌شناسند. [ولی] این اشتباه محض است! شکی نیست که این روزنامه توسط یک مسلمان اداره می‌شود و با سرمایه مسلمانان فعالیت می‌کند؛ لیکن گرایشات و مقالات آن اصلاً ربطی به مسلمین ندارد. یادداشت‌هایش و لحن نوشته‌هایش به دور از علائق هم‌دینان ماست».^۳

اقدام آقایف در جدا شدن از حلقه حاج‌زین‌العابدین و ایجاد یک رسانه مستقل مسلماً مشکلات خاص خود را داشت. در سپتامبر ۱۹۰۶ شمار

1. Alexandre Bennigsen & Chantal Lemerrier-Quelquejay, *La Presse et le mouvement national*, 107; Akif Şahverdiyev, *Azərbaycan Mətbuatı Tarixi*, 50.

۲. میرزا بالا محمدزاده، *آذربایجان تورک مطبوعاتى*، ص ۱۷.

3. *Irchâd* (3/16 Août 1906), quoted in L. Bouvat, "La presse musulmane", *RMM* 1, no. 1 (Novembre 1906): 127.

سردبیری کاسپی تا سال ۱۹۰۷ برعهده علیمردان توپچی‌باشف بود و در این میان چندی علی حسین‌زاده نیز در این سمت قرار گرفت. از سال ۱۹۰۷ تا سال ۱۹۱۹ که فعالیت کاسپی به آخر رسید، آندری آندریانویچ وین‌برگ مدیریت روزنامه را برعهده داشت.

مشترکان روزنامه ارشاد مجموعاً نهصد و سی و یک نفر در امپراتوری روسیه و ایران بود. در حالی که درآمد روزنامه از قبل حق اشتراک ده هزار و ششصد روبل بود، هزینه‌های آن به چهل هزار روبل می‌رسید. آقایی با بیان موانع مالی موجود بر سر راه ادامه کار ارشاد از خوانندگان می‌پرسید: «آیا مسلمانان خواهند گذاشت روزنامه‌ای از بین برود که موجد آثار خیر است و با شور و حرارت از منافع آنها دفاع می‌کند»^۱؟

لوسین بووا (۱۸۷۲-۱۹۴۲)، خاورشناس فرانسوی و از نویسندگان نشریه «رؤو دو موند موزولمان»، که پیگیر فعالیت‌های مطبوعاتی آقایی در قفقاز بود و در یکی از مقالات خود از وی با عنوان «مردی گرانقدر»^۲ یاد کرده بود، از بی‌پاسخ نماندن درخواست آقایی خبر می‌داد.^۳ جامعه ایرانیان تفلیس با ارسال نامه‌ای به آقایی، فراخوان خود برای افزایش مشترکان روزنامه ارشاد را اعلام نمود. در این نامه با اشاره به اینکه مطبوعات از ارکان پیشرفت مادی و معنوی هر ملتی هستند، ایرانیان تفلیس خواستار پشتیبانی از انتشار ارشاد و جلوگیری از تعطیلی آن شدند.^۴ آخوند میرباقر میرحیدرزاده، از روحانیون تفلیس، نیز با انتشار نامه‌ای مفصل با بیان اینکه ملت فاقد روزنامه «لال» است، از ضرورت مساعدت تمامی مسلمانان منطقه به روزنامه ارشاد سخن گفت.^۵ جالب آنکه دامنه حمایت‌ها به قفقاز منحصر نماند. روزنامه «عدالت» تبریز با انتشار مقاله‌ای خواستار حمایت از روزنامه آقایی

1. *Irchâd* (15/28 Septembre 1906), quoted in L. Bouvat, "La presse musulmane", *RMM* 1, no. 1 (Novembre 1906): 129.

2. homme de grande valeur

۳. شایان ذکر است که لوسین بووا مترجم شماری از آثار فتحعلی آخوندزاده به زبان فرانسوی بود.

4. L. Bouvat, "La presse musulmane", *RMM* 1, no. 2 (Decembre 1906): 283.

5. *Irchâd* (14/27 Décembre 1906), quoted in L. Bouvat, "La presse musulmane", *RMM* 1, no. 4 (Février 1907): 615.

شد: «[روزنامه] ارشاد، حصن حصین و استحکام بسیار متین مطبوعات اسلام و سپهسالار جراید ملیّه ماست... هیئات هیئات که مادر روزگار مانند ادیب یگانه و فاضل فرزانه، احمدبیک آقاییوف، محرّر عالم و غیرتمند و صاحب وجدان و مقتدر را بپروراند که برای شماها جریده بنگارد»^۱.

آقایف در روزنامه ارشاد نویسندگانی چون نریمان نریمان‌آف، غزیر حاجی‌بی‌آف و محمدامین رسول‌زاده را گرد آورد؛ شخصیت‌هایی که مقدر بود هر یک تأثیری بسزا در حیات سیاسی و فرهنگی مسلمانان قفقاز جنوبی بگذارند. در مقاله «محمدامین رسول‌زاده؛ یک صفحه از ترجمه حالش» که در بهار سال ۱۹۱۱ در روزنامه «ایران‌نو» به چاپ رسید از حضور رسول‌زاده در ارشاد این‌گونه یاد شده است: «رسول‌زاده درصدد می‌شود که داخل اداره یک روزنامه بشود. حُسن اتفاق آن‌که نویسنده مشهور ترک، احمدبیک آقایف... در این وقت روزنامه یومیّه ارشاد را در باکو نشر می‌داد. رسول‌زاده شغل مصحّحی و در عین حال معاونت قلمی به روزنامه فوق را در عهده می‌گیرد. جوان تازه‌کار ما پس از اندک زمانی مورد اعتنای احمدبیک شده و غالباً در زمان غیبت، امور تحریریّه روزنامه را به عهده رسول‌زاده واگذار می‌کرد»^۲.

دو سال پس از وقوع انقلاب در امپراتوری تزاری، ممالک محروسه ایران نیز شاهد شکل‌گیری جنبش مشروطیت شد. روزنامه ارشاد آقایف نه تنها مشتاقانه به تماشای تحولات ایران نشست بلکه کوشید تا در آن مشارکت جوید. انتشار سلسله گزارش‌های رسول‌زاده راجع به رخدادهای ایران در ارشاد و خَلَف آن یعنی روزنامه «ترقی» و متعاقباً عزیمت وی به ایران در

۱. عدالت، س ۲، ش ۲۸ (۶ ذی‌قعدة ۱۳۲۴)، ص ۶.

۲. به نقل از محمدامین رسول‌زاده، گزارش‌هایی از انقلاب مشروطیت ایران، ترجمه رحیم رئیس‌نیا، تهران: شیرازه، ۱۳۸۷، ص ۱۹.

فوریه ۱۹۰۹ نشان از توجه ویژه آقایف نسبت به تحولات ایران داشت. این حساسیت آقایف البته از چشم ایرانیان همعصر وی نیز پنهان نبود. احمد کسروی با بیان دلبستگی قفقازیان به جنبش ایرانیان خاصه به همراهی و همدلی جراید ارشاد (احمد آقایف)، «تازه حیات» (هاشم وزیرآف)^۱ و «ملانصرالدین» (جلیل محمدقلی زاده) اشاره کرده است.^۲ وی از «احمدیگ آقاییوف» با عنوان «مردی دانشمند» که «به کارهای ایران دلبستگی نشان می‌داد» یاد نمود.^۳ مطالب ارشاد بازتاب گسترده‌ای در نشریات ایرانی، از کلکته گرفته تا استانبول، داشتند؛ چنانکه بسیاری از اخبار و مقالات آن به فارسی ترجمه می‌گشت و گاه سبب‌ساز بحث‌های فقهی در مطبوعات ایرانی می‌شدند.^۴ روزنامه «انجمن تبریز» به هنگام اشاره به ارشاد، آن را «اولین روزنامه مسلمین و مایه افتخار ملت اسلام» معرفی می‌نمود.^۵ میرزاجواد ناصح‌زاده (ناطق) از علمای مشروطه‌خواه تبریز که به «ناطق مشروطه» نامبردار شده بود، در خاطرات خود از دیدارش با آقایف سخن می‌گوید. او که از طریق سعید سلماسی، نویسنده روزنامه «شفق» (چاپ سلماس)، به احمدبیک آقایوف معروف در باکو معرفی شد، وی را چنین توصیف می‌کند: «آقایوف قامت بلندی داشت و کارش خدمت جدی به مسلمانان و مشوق آزادی نوان بوده است».^۶ وی طی اقامت در باکو با آقایف به بحث بر سر نقش روحانیت در جامعه اسلامی پرداخت. به ادعای میرزاجواد در

۱. هاشم وزیرآف برادر ستاره وزیرآوا، همسر احمد آقایف، بود.

۲. احمد کسروی، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳، ج ۱۶، ج ۱، ص ۱۹۴.

۳. همان، ص ۳۹.

۴. به عنوان نمونه بنگرید به روزنامه حبل‌المتین، شماره‌های ۲۷ و ۲۹ (محررم ۱۳۲۵ قمری/ فوریه - مارس ۱۹۰۷) راجع به ترجیح استخدام مستشار از عثمانی به جای مستشاران فرنگی؛ همچنین واکنش روزنامه عدالت، شماره ۳۵ (۲۶ ذی‌حجه ۱۳۲۴) به مطالب ارشاد راجع به شیخ سلیم و میرزا جواد.

۵. *انجمن تبریز*، س ۱، ش ۳۹ (۲۰ ذی‌حجه ۱۳۲۴)، ص ۴.

۶. نصرت‌الله فتحی، *سخنگویان سه‌گانه آذربایجان در انقلاب مشروطیت ایران*، بی‌جا: بی‌نا، ۲۵۳۶، ص ۲۵۱.

همین مدت با وساطت وی زمینه آشتی روزنامه تازه حیات که به زعم او «جانبدار اوهام و خرافات» بود و روزنامه ارشاد که «حقایق و معنویت را ترویج می‌داد»، فراهم آمد.^۱ آمادگی آقایف برای همکاری با مشروطه‌خواهان ایران بدان پایه بود که به هنگام حضور سید محمدصادق ادیب‌الممالک فراهانی در باکو انتشار نسخه فارسی ارشاد به وی محوّل گشت. ارشاد فارسی در قالب هفته‌نامه از ۱۶ ذی‌قعدة ۱۳۲۳ قمری (۱۲ ژانویه ۱۹۰۶) تا ۲۷ صفر ۱۳۲۴ (۲۲ آوریل ۱۹۰۶) که ادیب‌الممالک به ایران بازگشت و سردبیری روزنامه «مجلس» را بر عهده گرفت مجموعاً در سیزده شماره به چاپ رسید.^۲

احمد آقایف تنها مخبر رخدادها نبود؛ او می‌کوشید در عین حال مبدع آنها نیز باشد. در ۸ آوریل ۱۹۰۵ رشید ابراهیم‌آف، فعال سرشناس سیاسی تاتار، در خانه خود در سن‌پترزبورگ میزبان سه قفقازی (علی‌مردان توپچی‌باشف، احمد آقایف، علی حسین‌زاده) و دو تاتار (عالم مقصودآف و بنیامین آحتم‌آف) بود. در این نشست تصمیماتی برای تأسیس یک تشکّل سیاسی اتخاذ شد که چهار ماه بعد یعنی در نیمه اوت ۱۹۰۵ با تشکیل نخستین گردهمایی فعالان سیاسی و فرهنگی مسلمان روسیه در نیژنی‌نووگورود صورت واقع به خود گرفت.^۳ از رشید ابراهیم‌آف (فوت: ۱۹۴۴) با عنوان یکی از نخستین سردمداران و پیشگامان جنبش سیاسی در میان اتباع مسلمان تزار یاد شده است؛ چنانکه رساله «ستاره قطبی» (چُبان

۱. همان، ص ۲۵۲. روزنامه تازه حیات با حمایت مالی زین‌العابدین تقی‌یف و به مدیریت هاشم وزیرآف طی سال‌های ۱۹۰۷-۱۹۰۸ در باکو منتشر می‌شد. با توجه به توقیف این روزنامه در اوایل پاییز ۱۹۰۸ حضور میرزا جواد در باکو می‌باید پیش از این تاریخ بوده باشد.

۲. محمد صدرهاشمی، *تاریخ جرائد و مجلات ایران*، اصفهان: کمال، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۱۶-۱۱۵؛ یوسف ناصری، «روزنامه ارشاد»، فصلنامه یاد، س ۲۴، ش ۸۹ و ۹۰ (پاییز و زمستان ۱۳۸۷)، صص ۱۵۷-۱۵۶.

3. Nadir Devlet, *Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi, 1905-1917* (Ankara: Türk Tarih Kurumu 1999), 101.

ییلدیزی) او که به سال ۱۸۹۵ در عثمانی منتشر شد، نخستین جنگ قلمی یک روزنامه‌نگار تاتار علیه رژیم روسیه به شمار می‌رود.^۱ ابراهیم‌اف که در کارنامه فعالیت‌های او حتی سفر به ژاپن برای انجام تبلیغات ضدروسی به چشم می‌خورد، در سال ۱۹۰۴ توسط پلیس عثمانی دستگیر و به روسیه مسترد شد. اما طولی نکشید که به واسطه برخی وساطت‌ها از زندان آزاد گشت و پس از آن هم خود را صرف ایجاد یک تشکّل فراگیر برای متحد ساختن مسلمانان روسیه نمود.

از جمله مهم‌ترین همراهان او در انجام این مهم، یوسف آقچورا، دیگر فعال شناخته‌شده تاتار، بود که در سال ۱۹۰۴ مقاله معروف «سه طرز سیاست» (وچ طرز سیاست) را منتشر ساخت؛ اثری که بعدها به مانیفست پان‌ترکیسم نامبردار شد. تلاش‌های ابراهیم‌اف و همفکرانش سرانجام به تشکیل نشست‌های رهبران و فعالان جوامع مسلمان، ایجاد «اتحادیه مسلمانان روسیه» (روسیا مسلمانلارین اتقایی)^۲ و تشکّل نمایندگان مسلمان حاضر در دوما در قالب یک فراکسیون مستقل منجر شد. به واقع اما «اتحادیه مسلمانان روسیه» برخلاف عنوانش نماینده تمامی جناح‌ها و گروه‌های مسلمان نبود. فارغ از اختلافات فکری و عقیدتی که به عنوان نمونه موجب جدایی عناصر چپ‌گرا از اتحادیه می‌شد، اکثریت اعضای آن را در درجه نخست تاتارهای ولگا، اورال و کریمه و در مرتبه بعد باکوبی‌ها تشکیل می‌دادند و به ندرت نشانی از مسلمانان آسیای مرکزی، قفقاز شمالی و سبیری در این جمع به چشم می‌خورد.^۳ مهم‌ترین و فعال‌ترین قفقازی در اتحادیه مسلمانان، علی‌مردان توپچی‌باشف بود که در سومین گردهمایی ایسن

1. Serge A. Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960), 37.

۲. نام دیگر این سازمان، «اتفاق المسلمین» بود.

3. Ibid., 42.

سازمان (۱۶-۲۱ اوت ۱۹۰۶) در نیژنی نووگورود همراه با افرادی چون ابراهیم‌اف، آقچورا و اسماعیل گاسپرینسکی به عضویت کمیته مرکزی برگزیده شد.^۱ همچنین با گشایش نخستین دوره مجلس دوما در مه ۱۹۰۶ توپچی‌باشف ریاست فراکسیون مسلمانان مجلس را عهده‌دار گشت.^۲ به رغم حضور آقایف در تدوین مقدماتی اساسنامه و برنامه سیاسی اتحادیه مسلمانان در کنار ابراهیم‌اف و توپچی‌باشف در سال ۱۹۰۵^۳ اما در ادامه وی نه در مقام یکی از سران این سازمان ظاهر شد و نه به عنوان نماینده مسلمانان قفقاز به دوما راه یافت.^۴ در این مسئله رد اختلافات آقایف و دیگر رهبران جامعه مسلمانان باکو به چشم می‌خورد. روزنامه ارشاد در ۲۷ اکتبر ۱۹۰۶ از جلسه علیمردان توپچی‌باشف با گروهی از سرمایه‌داران باکو پیش از عزیمت به نیژنی نووگورود پرده برداشت. در این جلسه توپچی‌باشف خواستار آن شده بود تا یکی از سرمایه‌داران تحت عنوان نماینده باکو با وی راهی نشست نیژنی نووگورود شود. به باور روزنامه ارشاد چنین انتصاب‌هایی که در پشت درهای بسته صورت می‌گرفت فاقد ارزش و توهینی به جامعه مسلمانان بود.^۵ به رغم این مسائل، آقایف همچنان به تلاش‌های خود در راستای ایجاد

1. Nadir Devlet, *Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi*, 114-115.

2. Ibid., 116.

3. Ibid., 105.

۴. نمایندگان مسلمان قفقاز جنوبی در نخستین دوره دوما (۱۹۰۶) توپچی‌باشف، اسماعیل زیادخان‌اف، علی‌اکبر بقی‌علی‌یف، اسدالله مرادخان‌اف و عبدالرحیم حقوردی‌یف؛ در دومین دوره دوما (۱۹۰۷) فتح‌علی‌خان خویسکی، خلیل خاص محمداف، اسماعیل تقی‌یف (فرزند حاج‌زین‌العابدین)، مصطفی محموداف، زینال زینال‌اف و شاه‌تختینسکی؛ در سومین دوره دوما (۱۹۰۷-۱۹۱۲) خلیل خاص محمداف و در چهارمین دوره دوما (۱۹۱۲-۱۹۱۷) محمدیوسف جعفراف بودند.

Nesrin Sariahmetoğlu, *Azeri-Ermeni ilişkileri, 1905-1920* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006), 80-90; "Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti", in *AXCE*, cild I.

5. *Irchâd* (1/14 Ottobre 1906), quoted in "Notes et nouvelles", *RMM* 1, no. 2 (Décembre 1906): 266.

یک تشکیلات واحد برای رهبری جامعه مسلمان ادامه می‌داد. تکاپوهای وی مورد حمایت علمای مشروطه‌خواه ایران نیز بود؛ چنانکه سید محمد طباطبایی با ارسال نامه‌ای برای «خیرخواه اسلام، آقا[ی] احمدبک آقاییوف» با اشاره به اهمیت اتحاد مسلمین و پرهیز از فرقه‌گرایی، از فعالیت‌های وی در این زمینه پشتیبانی نمود.^۱ هنگامی که خبر اختلاف میان ایرانیان و قره‌باغی‌های مقیم ولادی قفقاز بر سر استفاده از تنها مسجد منطقه که متعلق به ایرانیان بود به اطلاع آقاییوف رسید، روزنامه ارشاد در واکنش به این اتفاقات نوشت: «خاک بر سرتان که صد پشت است مسلمانید و هنوز بوی جگر جاهلیت از دهانتان می‌آید... خوب است رفتار مردم بادکوبه را سرمشق حرکات خود قرار دهید که شیعه و سنی در یک مسجد مشغول نمازند و هر دو به یکدیگر در نماز اقتدا می‌نمایند».^۲

احمد آقاییوف از چهره‌های اصلی گروهی از فعالان جامعه مسلمانان باکو در اکتبر ۱۹۰۶ بود که با حضور روشنفکران و روحانیون تشکیل شد. در جریان این نشست‌ها که به صحنه مشاجره میان سنت‌گرایان و نوگرایان بدل گشت آقاییوف پیشنهاد داد تا کمیته مرکزی هجده نفره‌ای، با حضور نه روحانی و نه روشنفکر، انتخاب شود. با وجود اختلاف نظرهای موجود میان دو طیف علما و روشنفکران سرانجام این جلسات به صدور بیانیه‌ای منجر گردید که در آن با ایجاد انجمن‌های منتخب تحت رهبری یک کمیته مرکزی، متشکل از بیست‌چهار تن از علما و افراد سرشناس، موافقت شد. از جمله وظایف انجمن‌های فوق این بود که ضمن تبعیت از تصمیمات کمیته مرکزی می‌باید با ممانعت از بروز جرم و جنایت و خشونت، افراد

۱. ارشاد [ضمیمه فارسی]، س ۱، ش ۱۱ (۳۰ محرم ۱۳۱۳۲۴ / ۱۳ مارت ۱۹۰۶)، ص ۱.

۲. ارشاد [ضمیمه فارسی]، س ۱، ش ۱۲ (۴ صفر ۱۳۲۴ / ۱۷ مارت ۱۹۰۶)، ص ۲.

خاطی را به مسئولین ذی ربط معرفی می کردند.^۱ آنچه که اقداماتی از این دست را ضروری می ساخت حوادث خونینی بود که در این زمان بلای جان مردمان قفقاز شده بود.

چنانکه تادیوش شویت خوسکی، پژوهشگر تاریخ جمهوری آذربایجان، اشاره کرده است تحولات سال ۱۹۰۵ برای مسلمانان قفقاز جنوبی به واقع با رویدادهای موسوم به «جنگ تاتار-ارمنی» آغاز گشت.^۲ جرقه این زدوخوردها در فوریه سال ۱۹۰۵ زده شد و تا ماه نوامبر باکو، ایروان، نخجوان، شوشی، گنجه و تفلیس را شعله ور ساخت. برآورد شد که طی این منازعات یکصد و بیست و هشت روستای ارمنی نشین و یکصد و پنجاه و هشت روستای مسلمان نشین غارت و یا نابود شدند و بین سه هزار تا ده هزار تن جان خود را از دست دادند.^۳ در ژوئیه ۱۹۰۵ هیأتی از بزرگان، روحانیون و نخبگان مسلمان و ارمنی باکو تشکیل شد تا برای برقراری صلح چاره اندیشی کنند. از هر یک از طرفین دوازده تن به عنوان ضامن قوم خویش برگزیده شدند و مسئولیت جبران خسارت های وارده را برعهده گرفتند. احمد آقایف در زمره یکی از دوازده ضامن جامعه مسلمانان بود.^۴ در راستای همین اقدامات، آقایف به درخواست نایب السلطنه قفقاز راهی گنجه شد تا مسلمانان شهر را به آرامش و پرهیز از درگیری فرا بخواند. او در نطقی در مسجد جامع گنجه عاملان خونریزی ها را به شدت مورد سرزنش قرار داد و ضمن اشاره به همزیستی دیرین مسلمانان و ارمنه عملاً انگشت اتهام را به سوی روس ها گرفت: «ما باید به خاطر بیاوریم که پیش از رسیدن پای روس ها به اراضی قفقاز، مسلمانان و ارمنه برای قرن ها در کنار یکدیگر با

1. "Notes et nouvelles", *RM* 1, no. 2 (Décembre 1906): 264-265.

۲. تادیوش سه ویتو خوسکی، آذربایجان روسیه، ص ۵۰.

۳. همان، ص ۵۳.

4. Audrey Altstadt, *The Azerbaijani Turks*, 42.

صلح و صفا می‌زیستند. هیچ‌گاه رخداد غمبار مشابهی به مانند منازعات اخیر در تاریخ دو ملت حادث نشده بود.^۱ در بحبوحه این درگیری‌ها بود که مسلمانان به تقلید از داشناک‌تسوتیون^۲ دست به تأسیس یک سازمان سیاسی - شبه نظامی زدند: «دفاعی». اگرچه پژوهشگران در مورد نقش احمد آقاف به عنوان یکی از چهره‌های اصلی سازمان «دفاعی» همدستان هستند اما راجع به کیفیت تشکیل این سازمان روایت‌های مختلفی را نقل می‌کنند. حتی درباره زمان و مکان تشکیل سازمان «دفاعی» اختلاف نظر وجود دارد: در حالی که برخی، از جمله یوسف آقچورا، ۱۹۰۵ را سال تأسیس این تشکل می‌دانند^۳ در منابع رسمی آذربایجانی سال ۱۹۰۶ به عنوان سال تشکیل و آغاز فعالیت «دفاعی» قید شده است.^۴

براساس روایت مورخان آذربایجانی در پی ناکامی جلسه نمایندگان ارمنی و مسلمان در تفلیس به ریاست گنت ایلاریون ورونسکف - داشکوف، نایب السلطنه قفقاز، به منظور پایان دادن به مناقشات قومی در اوایل سال

1. Naki Keykurun (Sheykhzamanli), *The Memoirs of the National Liberation Movement in Azerbaijan* (accessed August 29, 2012); available from <http://www.zerbaijan.com/azeri/tomrisbook1.htm>.

محمدمین رسولزاده نیز در مقاله‌ای در روزنامه «تکامل» (۳۰ مارس ۱۹۰۷) از منازعه ارمنی - مسلمان تحت عنوان «اقدام خائنانه» حکومت روسیه برای جلوگیری از «سیلاب انقلاب» در قفقاز یاد نمود: محمدمین رسولزاده، «باکو، ۱۷ مارس»، *گزارش‌هایی از انقلاب مشروطیت ایران*، ص ۵۸.

۲. حزب داشناک‌تسوتیون (فدراسیون انقلابی ارمنی) به منظور پشتیبانی از فعالیت‌های آرامنه عثمانی در سال ۱۸۹۰ در تفلیس تأسیس شد. در پی اتخاذ سیاست‌های ضدارمنی توسط رژیم تزاری طی سال‌های ۱۹۰۳-۱۹۰۵، حزب داشناک به مخالفت با حکومت روسیه پرداخت. شبه‌نظامیان داشناک طی سال‌های ۱۹۰۵-۱۹۰۷ مسلمانان قفقاز جنوبی را هدف حملات قرار دادند. بنگرید به:

Gerard J. Libardian, "Dashnaktsutiun", in *Encyclopedia of Russian History*, ed. James R. Millar (New York: Thomson Gale, 2004), 366.

۳. یوسف آقچورا نام «دفاعی» را به اشتباه «فدایی» ثبت کرده است:

Yusuf Akçuraoglu, *Türk Yılı 1928*, 454.

4. "Difai", in *AXCE*, cild I; *Azərbaycan Tarixi: 1900-1920-ci illər*, 117.

۱۹۰۶ و ادامه حملات داشناک‌ها، رهبران جامعه مسلمان برای اقدام عملی جهت مقابله با این وضع مصمم شدند. احمد آقاییف که جزو نمایندگان شرکت‌کننده در نشست تفلیس بود با انتقاد از سوءمدیریت حکومت عنوان نمود که «ما هم باید داشناکسیون خودمان را داشته باشیم».^۱ در اوایل ماه اوت ۱۹۰۶، احمد آقاییف با بزرگان قره‌باغ در شهر شوشی دیدار کرد و با پیگیری‌های او تشکیل «قفقاز عموم مسلمان مدافعه کمیته‌سی» (به اختصار: دفاعی) مورد موافقت قرار گرفت. تحت رهبری آقاییف کمیته مرکزی سازمان در باکو مستقر شد. افرادی چون قارابی قارابی‌اف، محمدحسین حاجینسکی، عیسی آشوری‌اف و بهبودخان جوانشیر از حزب چپ‌گرای «همت» نیز به «دفاعی» پیوستند. با گسترش فعالیت‌های «دفاعی» به نواحی مختلف قفقاز جنوبی شمار اعضای آن به هزار تن بالغ گشت. فعال‌ترین کمیته‌های سازمان «دفاعی» در شهرهای گنجه (به ریاست آخوند محمد پیشمازاده) و شوشی (به ریاست دکتر کریم مهمانداراف) بودند. هدف اصلی «دفاعی» مقابله با حملات شبه‌نظامیان داشناک به مسلمانان و همچنین ترور آن دسته از مقامات تزاری بود که از اقدامات ارامنه پشتیبانی می‌کردند. در مارس ۱۹۰۸ با صدور فرمانی فعالیت‌های «دفاعی» ممنوع اعلام شد و اعضای آن تحت پیگرد قرار گرفتند. همین امر موجب گریختن احمد آقاییف به عثمانی شد. با این حال سازمان «دفاعی» تا سال‌ها بعد همچنان به حیات خود ادامه داد. به اعتقاد نویسندگان دانشنامه جمهوری آذربایجان سازمان «دفاعی» را به واسطه شمار اعضایش و نفوذی که در میان مردم داشت می‌توان «بزرگترین حزب ملی [مسلمانان]» تا سال ۱۹۱۷ قلمداد کرد.^۲

1. Eldar Əzizov, *Difai: XX Əsrin Əvvəllərində Erməni-Azərbaycanlı Münaqişəsinin İlk Tarixi Şərtləri və Səbəbləri* (Bakı: 2009), 84.

2. "Difai", in *AXCE*, cild I; Ирада Багирова, "из истории создания и деятельности партии Дифан в Азербайджане", in *Azərbaycan Tarixinin Çağdaş Problemləri* (Bakı: Xəzər Universiteti, 2000), 73-83.

از دیگر سو نقی شیخ‌زمان‌لی (۱۸۸۳-۱۹۶۷) در «خاطرات مبارزه استقلال آذربایجان» تأسیس سازمان «دفاعی» را به گروهی از فعالان اهل گنجه به رهبری نصیب یوسف‌بی‌لی (اوسوب‌بی‌اف)، علی‌اکبر رفیع‌بی‌لی، دکتر حسن آقایف و علی‌اکبر و علی‌اصغر خاص محمداف منسوب می‌کند که در پاییز ۱۹۰۵ دست به این کار زدند و پس از حضور احمد آقایف در این شهر وی را نیز از این موضوع آگاه ساختند.^۱ البته در همان ایام سازمانی که اسم و رسمی مشابه «دفاعی» داشت در تفلیس تأسیس شد: «مدافعه». این سازمان که به سال ۱۹۰۷ شکل گرفت با تبعیت از خط‌مشی «دفاعی» فعالیت خود را در نواحی تفلیس و قازاخ متمرکز نمود.^۲ چه بسا ترسیم تشکلهای «دفاعی» و «مدافعه» به مثابه احزابی منسجم که از رهبری واحد، برنامه مدون و سازمان‌دهی متمرکز برخوردار بوده‌اند چندان خالی از مسامحه نباشد.

شاید بتوان واقع‌بینانه‌ترین روایت را از گزارش سرکنسولگری عثمانی در تفلیس در اوایل سال ۱۹۰۷ در رابطه با چگونگی تشکیل انجمن‌های مخفی در مناطق مسلمان‌نشین قفقاز به دست آورد. به نوشته دیپلمات‌های عثمانی داستان از آنجا آغاز می‌شود که مسلمانان در صدد واکنش به تهاجمات نیروهای ارمنی برآمدند و این امر به ایجاد «شماری جمعیت‌های خفیه» در مناطق مختلف منجر گشت. این جمعیت‌ها به مرور زمان «سر و شکل سیاسی» به خود گرفتند. مهم‌ترین این جمعیت‌ها «تشکل دفاعی» یا «جمعیت اتحادیه اسلامی» بود که تحت لوای آن مسلمانان منطقه اعم از شیعه، سنی، بابی و سایر فرق گرد آمدند و با یکدیگر «عقد مؤاخات» بستند. مراکز اصلی جمعیت مزبور در شهرهای ایروان، نوخا، شوشی، باکو و تفلیس قرار داشت. موارد زیر به عنوان اهداف سازمان عنوان شده بود: پایان دست‌اندازی

۱. تادیوس سه‌ویتوخوسکی، آذربایجان روسیه، ص ۵۶.

۲. "Müdafiə", in AXCE, cild II.

روس‌ها به موقوفات اسلامی؛ خاتمه تصرفات در اراضی زراعی مسلمانان؛ اعطای حقوق مدنی، اقتصادی و سیاسی مشابه اتباع مسیحی به مسلمانان؛ و همبستگی مسلمانان در مقابل تعدیات و تعرضات. در این راستا جمعیت می‌کوشید تا با تأمین منابع مالی لازم، دسته‌های منظم شبه‌نظامی تشکیل دهد. از نظر مسلمانان تعدیات ارامنه ناشی از «اثر تحریک» روس‌ها بود و از این رو آن دسته از مقامات روس که موجب «نفاق و شقاق» بین دو قوم شده بودند، باید تنبیه می‌شدند.^۱

سال‌ها بعد احمد آقاییف در ضمن نامه‌ای به اداره امنیت عثمانی از سازمان دفاعی این‌گونه یاد کرد: «جمعیت دفاعی در سال ۱۹۰۶ و در اثنای برخوردهای ارامنه و مسلمانان توسط بنده در باکو تشکیل شد. این جمعیت پس از دو سال فعالیت در پی شدت گرفتن فشارهای حکومت روس از هم‌پاشید...».^۲ حوادث سال‌های ۱۹۰۵-۱۹۰۶ بیش از آنکه به برانگیختن یک جنبش ضدارمنی منتهی شود به نضج گرفتن یک هویت جمعی در نزد مسلمانان قفقاز جنوبی و تجربه‌اندوزی فعالان سیاسی-فرهنگی مسلمان در سازماندهی و بسیج جامعه یاری رساند. اگرچه هدف نخبگان مسلمان و از جمله احمد آقاییف در وهله نخست واکنش در برابر اقدامات مسلحانه داشناک‌تسوتیون بود اما آنها هوشمندانه از درغلطیدن در ورطه کینه‌کشی‌های قومی پرهیز نمودند و کوشیدند در جبهه‌ای مشترک در کنار دیگر ملت‌های تابعه روسیه رویاروی رژیم حاکم بایستند. زمانی که روزنامه دولتی «راسسیا» (چاپ سن‌پترزبورگ) به انتقاد از روزنامه ارشاد پرداخت و مدیران آن را به ترغیب مسلمانان به شورش مسلحانه علیه حکومت متهم کرد، آقاییف ضمن

1. *Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münâsebetlere Dâir Arşiv Belgeleri*, cilt 2 (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1993) 201-205.

2. BOA, DH. EUM. KLH (1333 Rebiülâhir 2).

به این سند در فصل بعد اشاره خواهم نمود.

پاسخ به این اتهام تنها مطالبه خود را رعایت حقوق و کرامت انسانی «بیست و پنج میلیون مسلمان» ساکن روسیه از سوی حکومت عنوان نمود. به نظر وی آنچه که مانع از دستیابی مسلمانان به حقوقشان در روسیه می‌شد، دو چیز بود: «اولاً جهالت خودمان! ثانیاً اینکه حکومت ما را یک گله گوسفند پنداشته. ولی اکنون همان گله سر برداشته و می‌گوید: من گوسفند نیستم و از اینکه گوسفند باقی بمانم خرسند نخواهم بود. من انسان هستم و خواستار آنم که با من به مثابه یک انسان رفتار شود».

آقایف در این زمان یکی از مهم‌ترین رهبران و سخنگویان جامعه مسلمانان قفقاز بود. چنانکه در نشستی که به تاریخ ۲۷ ژانویه ۱۹۰۸ (۱۴ ژانویه یولیان) در دفتر شیخ الاسلام قفقاز در تفلیس برگزار گردید وی ضمن قرارگرفتن در کمیته منتخبی که ژنرال عباسقلی خان ایروانسکی، اسماعیل زیادخان‌اف، شیرعلی امیرجان‌اف، قارابی قارابی‌اف، میرزامهدی علی‌اف، میرباقرآقا و نظر سلطان‌اف نیز در آن قرار داشتند به ریاست این کمیته برگزیده شد.^۲ در اوایل مارس ۱۹۰۸ هنگامی که حزب ملی‌گرای «اتحاد مردم روسیه»^۳ خواستار پیوستن اتباع مسلمان امپراتوری به این حزب شد، احمد آقایف با اشاره به اینکه برنامه حزب اتحاد در دو مفهوم مذهب ارتدکس و ملیت روس خلاصه می‌شود تحقق چنین پیشنهادی را ناممکن دانست و با آن به مخالفت برخاست. این در حالی بود که به نوشته آقایف دولت روسیه از این طرح حمایت می‌کرد و به محمدآقا شاه‌تختینسکی برای انتشار روزنامه‌ای به زبان ترکی در قازان تحت عنوان «روس اتحادی» قول

۱. احمدبک آقایف، «راسیا و ارشاد»، ارشاد، نمره ۷۹ (۲۸ ربیع‌الاول ۱۳۲۵ / ۲۹ آوریل ۱۹۰۷)، صص ۱-۲.

۲. "Autour du monde musulman", *RMM* 2, no. 3 (Mars 1908): 582.

جالب آنکه در کمیته منتخب فعالان مسلمان قفقاز نشانی از حضور علما و روحانیون نبود.

۳. Union of Russian People/Союз Русского Народа

مساعد داده بود.^۱ در این زمان به رغم افزایش تیراژ روزنامه ارشاد آقایف به بیش از سه هزار نسخه، این روزنامه همچنان با مشکلات مالی دست‌وپنجه نرم می‌کرد و حتی انتشار آن یک‌چند متوقف گردید. اما آنچه که نهایتاً ارشاد را از پا انداخت حکم توقیف بود که در ژوئن ۱۹۰۸ صادر شد.^۲ پیشتر در سال ۱۹۰۷ روزنامه روس‌زبان «پروگرس» که آقایف انتشار آن را در باکو آغاز کرده بود نیز پس از چهل‌وهفت شماره با حکم توقیف مواجه شد.^۳ با تعطیلی پروگرس و ارشاد، آقایف در صدد تأمین منابع مالی لازم جهت راه‌اندازی روزنامه تازه‌ای برآمد. دیری نگذشت که وی انتشار دومین روزنامه خود با عنوان «ترقی» را با حمایت مرتضی مختارآف در چاپخانه ارشاد آغاز نمود.^۴ از جمله نوشته‌های آقایف در روزنامه ترقی مجموعه مقالاتی با عنوان «رجعت اسلامی» در دسامبر ۱۹۰۸ بودند. وی با نقل نمونه‌هایی از ساده‌زیستی و عدالت علی‌بن‌ابی‌طالب (ع) و عمر بن خطاب و ترسیم دوران خلفای راشدین به مثابه عصر طلایی اسلام، سعادت مسلمین را در رجعت به گذشته و احیای اصولی دانست که دیرزمانی است به فراموشی سپرده شده‌اند.^۵

دو سال پس از وقوع انقلاب ۱۹۰۵ در روسیه حکومت تزاری موفق شده بود تا موج انقلاب را دست‌کم به طور موقت در هم بشکند. نتیجه عملی اعتقاد نخست وزیر وقت، پیوتر استولپین، به اینکه برای تقویت «دولت

1. "Autour du monde musulman", *RMM* 2, no. 4 (Avril 1908): 815-816.

2. Alexandre Bennigsen & Chantal Lemerrier-Quelquejay, *La Presse et le mouvement national*, 108.

3. *Ibid.*, 131.

۴. پس از مهاجرت آقایف به عثمانی، غزیر حاجی‌بی‌آف در اوایل تابستان ۱۹۰۹ یک چند مدیریت روزنامه ترقی را به طور موقت عهده‌دار گشت تا اینکه در پاییز همان سال مختارآف تصمیم به توقف انتشار آن گرفت.

5. "Autour du monde musulman", *RMM* 3, no. 1-2 (Janvier-Février 1909): 137.

روس» ضرورت دارد که مجلس دوما نیز «صبغه روسی» پیدا کند، اعمال محدودیت برای انتخاب نمایندگان مخالف و غیرروس در دومای سوم (۱۹۰۷-۱۹۱۲) بود. افزون بر این، آزادی‌هایی که پیشتر به اقلیت‌های قومی و مذهبی اعطا شده بود لغو گردید و فعالیت‌های سیاسی، فرهنگی و آموزشی آنها اعم از لهستانی‌ها، اوکراینی‌ها، فنلاندی‌ها، ارمنه، یهودیان و مسلمانان با محدودیت‌هایی روبرو گشت.^۱ در این بین وقوع جنگ داخلی در ایران میان حکومت محمدعلی‌شاه و مشروطه‌خواهان از یک‌سو و درهم‌شکستن اقتدار رژیم سلطان عبدالحمید و برقراری نظام مشروطیت در عثمانی از سوی دیگر، حکومت تزاری را نسبت به اثرات این تحولات بر اتباع مسلمانان نگران می‌ساخت. به گزارش خبرنگار روزنامه فارسی‌زبان «شمس» (چاپ استانبول) از باکو، زمانی که کفه ترازو به نفع مشروطه‌طلبان ایران سنگین شد و قوای محمدعلی‌شاه در آستانه شکست قرار گرفتند، حکومت روسیه با اعمال سیاست‌های مطبوعاتی سختگیرانه‌تر ضمن هشدار به جراید نسبت به عدم درج اخبار ایران، متخلفین را به جریمه نقدی تهدید کرد.^۲ در عشق‌آباد سخنرانی واعظی به نام حبیب‌الله در حمایت از انقلاب ایران و درخواست از مسلمین برای پشتیبانی از برادران‌شان در تبریز و ارومیه منجر به بازداشت وی از سوی نیروهای امنیتی شد. در باکو نیز اقدام یکی از هنرجویان مدرسه هنرهای زیبا در نقاشی پرتره ستارخان و نمایش آن در مغازه‌ای در خیابان نیکولایفسکی به دخالت پلیس انجامید.^۳ در چنین شرایطی بود که احمد آقایی از یک‌سو با استقبال از گشایش مجلس عثمانی برای آن پیام تبریک

1. Theodore Weeks, 'Managing Empire: Tsarist Nationalities Policy', in *The Cambridge History of Russia*, (ed.) Dominic Lieven, Vol. II, *Imperial Russia, 1689-1917* (Cambridge: Cambridge University Press), 43.

۲. شمس، س ۱، ش ۱۴ (۱۶ ذیقعد ۱۳۲۶)، صص ۹-۱۰.

3. "Autour du monde musulman", *RMM* 3, no. 1-2 (Janvier-Février 1909): 137-138.

منتشر می‌کرد و از سوی دیگر چنانکه اشاره نمودیم به انعکاس اخبار انقلاب ایران می‌پرداخت. به نوشته سیدحسن تقی‌زاده، احمد آقایف در همراهی با انقلابیون ایران حتی باکی نداشت تا پا فراتر از صفحات روزنامه نهد و درصدد گردآوری پول و سلاح برای مبارزه با رژیم محمدعلی‌شاه (متحد روسیه تزاری) برآید. تقی‌زاده در مقاله «تهیه مقدمات مشروطیت در آذربایجان» پس از تمجید از روزنامه ارشاد که «خیلی مقالات آتشین داشت و بسیار مرغوب» بود و اشاره به همکاری ادیب‌الممالک فراهانی با این روزنامه و انتشار ضمیمه فارسی ارشاد، به نقل خاطره‌ای شخصی می‌پردازد.

تقی‌زاده پس از بیان این نکته که با روزنامه‌نگاران باکو به ویژه با آقایف، شاه‌تختینسکی و محمدقلی‌زاده آشنایی و حشرونشر داشته است، می‌نویسد که پس از ماجرای به توپ بسته شدن مجلس (ژوئن ۱۹۰۸) و فرار از ایران به هنگام اقامت در باکو «به کمک حیدرخان [عمواوغلی] و احمدبیگ آقایف دوره افتاده و یکان یکان پیش ملیونرهای باکو رفته، تقاضای کمک مالی و اسلحه برای انقلابیون تبریز و مرحوم ستارخان کردم؛ و هیچ‌یک از آنها قبول کمک نکرد الا مختاروف... ما سه نفر پیش او رفتیم. او از کمک نقدی امتناع کرد ولی وعده اسلحه و هشتصد موزر کرد و ندانستم عاقبت به کجا رسید».^۱ با افزایش فشارها و محدودیت‌های سیاسی سرانجام در سال ۱۹۰۹ احمد آقایف صلاح کار خویش را در ترک قلمرو روسیه دید. آقایف که چندی بعد از انقلاب ترکان جوان با عنوان «انقلاب فرانسه شرق» یاد نمود، گشایش فضای سیاسی در عثمانی را غنیمت شمرد و راهی مرکز این انقلاب شد.^۲ عموماً دلیل اصلی مهاجرت آقایف به استانبول آشنایی دیرپای او با ترکان

۱. سیدحسن تقی‌زاده، «تهیه مقدمات مشروطیت در آذربایجان»، مقالات تقی‌زاده، زیر نظر ایرج افشار، بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۴۹، ج ۱، صص ۳۸۱-۳۸۲.

۲. همان، ص ۳۸۲.

جوان قلمداد شده است.^۱ فارغ از چندوچون مناسبات آقایف با شخصیت‌ها و محافل مرتبط با جنبش ترکان جوان، وی تا سال ۱۹۰۹ چندان به عنوان یک چهره سیاسی و مطبوعاتی شناخته شده بود که بتواند امیدوارانه بخت خود را در پایتخت امپراتوری عثمانی بیازماید. همچنین با توجه به شرایط سیاسی نابسامان ایران و دست گشاده روسیه در امور داخلی این کشور، استانبول مناسب‌ترین گزینه برای یک فعال سیاسی گریزان از فشارهای حکومت تزاری می‌نمود.

مهاجرت آقایف به معنای قطع پیوند وی با قفقاز نبود. در ۲۱ و ۲۲ ژوئیه ۱۹۰۹ نخستین مطلب ارسالی آقایف در روزنامه کاسپی به چاپ رسید.^۲ وی در این نوشته از روابط خوب ارامنه و ترکان در سرزمین آناتولی سخن به میان آورد و در مقابل از درگیری‌ها و خصومت‌های ارامنه و ترکان ساکن قفقاز اظهار تأسف نمود.^۳ در طی مطالب ارسالی بعدی برای روزنامه کاسپی،

۱. آقچورا به اقامت چهارماهه آقایف جوان در استانبول پس از پایان تحصیلات در پاریس و بر سر راه بازگشت به قفقاز اشاره می‌کند که طی این مدت «مرتباً با منیف پاشا، وزیر معارف و مرادبی، مورخ قفقازی، دیدار داشت و به تبادل افکار می‌پرداخت»: Akçuraoglu Yusuf, *Türk Yılı 1928*, 449. منیف پاشا (۱۸۳۰-۱۹۱۰) از بنیانگذاران «جمعیت علمیه عثمانی» و مابین سال‌های ۱۸۷۲-۱۸۷۶ و ۱۸۹۶-۱۸۹۸ سفیر عثمانی در تهران بود. برای ارتباطات وی با روشنفکران ایرانی همچون ملک‌محمّد خان، آخوندزاده و آقاخان کرمانی بنگرید به: رحیم رئیس‌نیا، *ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم*، ص ۱۰۵. میزاجی مراد (۱۸۵۳-۱۹۱۲)، دانش‌آموخته تاریخ و فعال مطبوعاتی، در سال ۱۸۹۶ به جرگه رهبران کمیته اتحاد و ترقی در اروپا پیوست. در ژوئیه ۱۹۰۷ بهاء‌الدین شاکر، از سران کمیته اتحاد و ترقی، در نامه‌ای از پاریس خواستار همکاری آقایف با این تشکل سیاسی شد: «آمال ما در جهت هدفی واحد است. خورشیدی واحد بر مسیر ما روشنی می‌بخشد. رخصت دهید تا به واسطه معاونت و معاضدت بدین هدف نائل آییم.» پیشتر در ژانویه ۱۹۰۷ مرکز کمیته اتحاد و ترقی در پاریس مبلغ پنجاه فرانک جهت کمک به ادامه انتشار روزنامه ارشاد برای آقایف ارسال کرده بود:

Şükrü Hanioglu, *Preparation for a Revolution: the Young Turks, 1902-1908* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2001), 159.

۲. مرجع من در نقل این مقالات، رساله دکتری آدری آلشتات می‌باشد که مشخصات آن در ادامه آمده است. البته وی اشاره‌ای به گریگوری یا یولیانی بودن تاریخ مقالات آقایف نکرده است.

3. Quoted in Audrey Altstadt-Mirhadi, "The Azerbaijani Turkish Community of Baku before World War I" (Ph.D thesis, University of Chicago, 1983), 281.

این مقاله از بندر ترابوزان ارسال شده بود.

آقایف باز هم به انعکاس مسائل روز دولت و جامعه عثمانی پرداخت. از جمله به مسئله ملی‌گرایی در عثمانی اشاره کرد که به زعم وی همچون شمشیر داموکلس بر سر این کشور سایه تهدید انداخته است و با توجه به ادعای خودمختاری اقوام مختلف خصوصاً یونانی‌ها می‌تواند آینده تیره‌وتاری را برای امپراتوری رقم بزند (۲۸ ژوئیه ۱۹۰۹).^۱ آقایف در استانبول با دکترناظم‌بی، از رهبران کمیته اتحادوترقی، به گفتگو نشست.^۲ در این مصاحبه، ناظم در پاسخ به چشم‌انداز تشکیل یک دولت مستقل ارمنی عنوان نمود که حتی در صورت فروپاشی امپراتوری عثمانی نه وزن جمعیتی ارامنه و نه موقعیت جغرافیایی مناطق ارمنی‌نشین به گونه‌ای است که به شکل‌گیری یک دولت مستقل ارمنی منجر شود (۱۲ اوت ۱۹۰۹).^۳ با این حال آقایف با خوش‌بینی به تحولات عثمانی می‌نگریست و اعتقاد داشت که عثمانیان فارغ از تمایزات دینی، ملی، اجتماعی و طبقاتی یک‌صدا علیه استبداد و خودکامگی متحد شده‌اند (۸ اوت ۱۹۰۹).^۴ در همین راستا این اظهارنظر طلعت‌بی،^۵ از سران کمیته اتحادوترقی، که اعلام نمود از نظر کمیته

۱. Ibid

۲. دکتر ناظم سالونیکایی (سلانیکلی) از اعضای اولیه کمیته اتحادوترقی بود. پس از پیروزی انقلاب ترکان جوان به عضویت کمیته مرکزی اتحادوترقی درآمد و تا سال ۱۹۱۱ مقام دبیرکلی کمیته را عهده‌دار بود. وی از جمله افراد تأثیرگذار در کادر رهبری کمیته اتحادوترقی بود و در سال ۱۹۱۸ به وزارت معارف منصوب شد. دکتر ناظم به اتهام توطئه علیه رژیم کمال آتاترک در سال ۱۹۲۶ اعدام شد. صمد آقاوغلو فصلی از کتاب «دوستان پدرم» را به خاطرات پدرش از دکترناظم از سال‌های تحصیل در پاریس تا اعدامش در آنکارا اختصاص داده است:

Samet Ağaoğlu, *Babamın Arkadaşları* (İstanbul: İletişim, 1998), 81-85.

3. Audrey Altstadt-Mirhadi, "The Azerbaijani Turkish Community of Baku before World War I", 281.

4. Ibid., 282.

۵. طلعت پاشا از اعضای اولیه کمیته اتحادوترقی در ادرنه بود و طی سال‌های ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۷ اداره وزارت داخله را بر عهده داشت. پس از شکست عثمانی در جنگ جهانی اول به آلمان گریخت. وی که متهم به مشارکت در کشتار ارامنه بود در سال ۱۹۲۱ به ضرب گلوله یک فعال ارمنی به قتل رسید.

تفاوتی بین ترک و ارمنی وجود ندارد و همگی فرزندان یک دولت هستند
مورد استقبال آقایف قرار گرفت (۲۲ اوت ۱۹۰۹).^۱

انتشار کتابچه‌ای توسط شیخ الاسلام عثمانی، محمد جمال الدین افندی (۱۸۴۸-۱۹۱۷)، به زبان‌های ترکی، فارسی و عربی راجع به سازگاری دین اسلام با دنیای مدرن، آقایف را بر آن داشت تا مقاله «اسلام و دموکراسی» را به رشته تحریر درآورد. این مقاله در ۵ سپتامبر ۱۹۰۹ در روزنامه کاسپی منتشر شد.^۲ آقایف مقاله خود را با اشاره به بیداری جوامع مسلمان آغاز می‌کند؛ بیداری‌ای که در سال‌های ۱۹۰۶ و ۱۹۰۸ به ترتیب به وقوع انقلاّب در ایران و ترکیه که بسان «برج و باروهای [جهان] اسلام» هستند انجامید. وقوع این رخدادها، ناظران غربی و دولتمردان و متفکران مسلمان را با پرسش‌های تازه‌ای مواجه ساخت. در این میان اروپاییان می‌پرسیدند که «آیا اسلام با نهادهای آزاد و لیبرال کنار می‌آید؟ آیا اسلام قادر است تا خود را با مطالبات چنین نهادهایی سازگار نماید؟ اسلام چه تلقی‌ای از قدرت دارد؟ آیا اسلام اجازه می‌دهد تا مسلمانان با مردمان غیرمسلمان ارتباط برقرار سازند؟ آیا اسلام می‌پذیرد که غیرمسلمانان از حقوقی برابر با مسلمانان بهره‌مند شوند؟»^۳ به باور آقایف کتابچه منتشرشده از سوی شیخ الاسلام عثمانی به واقع واکنش غیرمستقیم علمای مسلمان به پرسش‌هایی از این دست بوده است. با عنایت به جایگاه شیخ الاسلام عثمانی در جهان اسلام و همچنین مشارکت فاضل‌ترین علمای امپراتوری در تهیه و تدوین این کتابچه، متن مزبور سخت حائز اهمیت می‌نمود. از این رو آقایف کتابچه مورد بحث را به

1. Ibid.

2. Ahmed-bek Aghayev, "Islam i Demokratiya", *Kaspii* (5 September 1909), 3; translated from Russian by Audrey L. Altstadt in *Modernist Islam 1840-1940*, ed. Charles Kurzman (Oxford & New York: Oxford University Press, 2002), 229-231.

3. Ibid., 229.

مثابه «اعتقادنامهٔ سیاسی و اجتماعی روحانیت مسلمان» قلمداد کرد. او ضمن اشاره به اندیشمندان اروپایی همچون کارلایل و ماکس مولر که قائل به سازگاری دین اسلام با اصول تمدن مدرن بوده‌اند، از آرای مخالفان این دیدگاه و در رأس آنها ارنست رنان سخن می‌گوید که اسلام را مروج تحجر، جهالت و جزم‌اندیشی و مانعی در برابر پیشرفت و ترقی می‌دانستند. آقایف بر این باور بود که به رغم تمام پیشرفت‌هایی که در حوزهٔ خاورشناسی صورت گرفته است، اروپاییان کماکان قادر به درک اسلام و مسلمین نیستند. در قضاوت‌های اروپاییان راجع به جهان اسلام شاهد تداوم «تبعیض»، «پیشداوری» و «عدم‌بردباری» نیاکان‌شان در قبال اسلام هستیم؛ گویی خاطرهٔ جنگ‌های صلیبی همچنان بر ذهن و جان اروپاییان سنگینی می‌کند. این گونه است که در اواخر سدهٔ نوزدهم خاورشناس فرانسوی، آلفرد لوشاتلیه (۱۸۵۵-۱۹۲۹)، از خطر بیداری اسلامی برای اروپاییان سخن می‌گوید و آنها را به تشکیل یک ائتلاف ضداسلامی توصیه می‌کند.^۱ آقایف با انتقاد از چنین دیدگاه‌های متعصبانه و غرض‌ورزانه‌ای، آموزه‌های مشترک ادیان مسیحیت، یهودیت و اسلام را مورد اشاره قرار می‌دهد. اعتقاد به سازگاری مسیحیت با جهان مدرن و یا ضدیت اسلام با پیشرفت و مدنیت هیچ سنخیتی با داده‌های تاریخی ندارند. چگونه است که کلیسای کاتولیک که روزگاری یان هوس، گاليله و برونو را به نام مسیحیت مورد آزار و شکنجه قرار می‌داد امروز از سازگاری مذهب و علم سخن می‌گوید؟ چگونه است که کلیسا زمانی ژاندارک را به جرم ارتباط با اهریمن در آتش می‌افکند و امروز او را به مقام قدیسی برمی‌کشد؟ آقایف با بیان این مثال‌های تاریخی نتیجه می‌گیرد که: «دین یک نیرو است، درست به مانند علم و هنر. این نیرو

1. Ibid., 230.

هم می‌تواند در راستای خیر به کار رود و هم در راستای شر... مسئولیت [جنایت‌های کلیسا] متوجه انجیل نیست؛ بلکه متوجه مفسران، اضمحلال اخلاقی و نادانی مردمان آن روزگار است... اسلام نیز چنین وضعی دارد. با ظهور اسلام، یکی از درخشان‌ترین تمدن‌ها شکل گرفت. اما چندی بعد به واسطهٔ پدید آمدن شرایط تاریخی که البته در این مقال قصد پرداختن به آن را نداریم، اسلام در چنگال مردمانی جاهل و وحشی گرفتار آمد که آن را در راستای شر و بدی به کار زدند. به نام اسلام حرمت‌شکنی‌های ددمنشانه و جنایت‌های هولناکی صورت گرفت؛ آتش‌ها برافروخته شد و آدمیان را به جرم افکارشان، احساسات‌شان و باورهای‌شان شکنجه کردند.^۱

اما حال به نظر می‌رسید که به همت گروهی از بلندمرتبه‌ترین علمای مسلمان، نیروی اسلام دوباره در مسیر خیر و صلاح و اصلاح به کار گرفته شده است. انتشار کتابچهٔ شیخ‌الاسلام عثمانی همانا روشن‌ترین دلیل وقوع چنین اتفاق فرخنده‌ای بود.^۲ البته در همسایگی امپراتوری عثمانی، یعنی ممالک محروسهٔ ایران، تحولی بس شگرف‌تر و نویدبخش‌تر در حال وقوع بود. به زعم آقایان اگر در جریان انقلاب ۱۹۰۸ عثمانی که توسط روشنفکران و نظامیان محقق شد روحانیون جانب انقلابیون و مشروطه‌طلبان را گرفتند، در انقلاب مردمی ۱۹۰۶ ایران روحانیت شیعه فراتر از یک ناظر عمل کرد و خود به یکی از نیروهای اصلی انقلابی بدل شد. روحانیت شیعه نه تنها با جنبش آزادیخواهی مخالفت نکرد بلکه بسیاری از علما به مخالفت با شاه مستبد پرداختند. زمانی که آخرین سنگر مشروطه‌خواهان، تبریز، در زیر ضربات نیروهای ضدانقلاب گرفتار آمد، این کربلا و نجف بودند که به حمایت مادی و معنوی از تبریزیان برخاستند. به اعتقاد آقایان بدون

1. Ibid., 231.

2. Ibid.

کوشش‌ها و حمایت‌های روحانیت شیعه انقلاب ایران به سرانجام نمی‌رسید (۱۸ سپتامبر ۱۹۰۹).^۱

مهاجرت آقایف به استانبول عموماً به عنوان نشانه تکمیل چرخش هویتی وی از ایران‌گرایی به ترک‌گرایی تعبیر شده است. به واقع نقش‌آفرینی آقایف در جنبش پان‌ترکیسم طی سال‌های دهه ۱۹۱۰ و محسور شدن نام او با فعالیت‌های ترک‌گرایانه عملاً بر دیگر بخش‌های حیات فکری و سیاسی وی سایه انداخت. از جمله بخش‌های این نیمه پنهان، همراهی و همکاری آقایف با مشروطه‌طلبان ایرانی مقیم استانبول بود. در پی به توپ بسته شدن مجلس ایران در ژوئن ۱۹۰۸ و برپا شدن بساط استبداد صغیر، نیروهای اپوزیسیون فعالیت‌های گسترده‌ای را در خارج از کشور ترتیب دادند. از جمله مهم‌ترین شکل‌های سیاسی که در این برهه زمانی پا به عرصه وجود نهاد «انجمن سعادت ایرانیان استانبول» بود که طی سال‌های ۱۹۰۸ و ۱۹۰۹ میلادی (۱۳۲۶ و ۱۳۲۷ قمری) به یکی از مراکز اصلی مشروطه‌طلبان در خارج از ایران بدل گشت.^۲ در نامه‌ای که به تاریخ ۲۴ جمادی‌الاولی ۱۳۲۷ ق. (۱۲ ژوئن ۱۹۰۹) از سوی منشی کنسولگری ایران به رئیس جدید انجمن سعادت ایرانیان استانبول، میرزا ابوالحسن‌خان پیرنیا (معاوض‌السلطنه)، فرستاده شد، وی ضمن اشاره به اهمیت جایگاه انجمن سعادت و همچنین موقعیت ممتاز استانبول، خواستار آن می‌شود که «هر چه زودتر باید انجمن اصلاح شود و اشخاصِ کاردانِ عالم که در گوشه و کنار اسلامبول پیدا

1. Audrey Altstadt-Mirhadi, "The Azerbaijani Turkish Community of Baku before World War I", 283.

2. Hodjatollah Joudaki, 'L'Anjoman-e Sa'adat des Iraniens d'Istanbul', in *Les Iraniens d'Istanbul*, eds. T. Zarcone et F. Zarinebaf-Shahr (Téhéran & Istanbul: IFRI-IFÉA, 1993), 86.

کسروی به فعالیت انجمن سعادت استانبول در سال ۱۹۱۰ در واکنش به اولتیماتوم بریتانیا به دولت ایران جهت تأمین امنیت راه‌های جنوب ایران اشاره کرده است. بنگرید به: احمد کسروی، *تاریخ مجده ساله آذربایجان*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳، ج ۲۱، ص ۱۵۰.

[می‌شوند] و از درد وطن خونِ دل می‌خورند و از وضع زمان و مقتضیات امور واقف هستند جمع شده، به همدستی و اتحاد در پیشرفت مقاصد ملی و حفظ استقلال وطن بکوشند.^۱

در این شرایط بود که احمد آقایی پس از رسیدن به استانبول در تابستان ۱۹۰۹ در زمره همکاران و اعضای انجمن سعادت ایرانیان استانبول قرار گرفت.^۲ مطابق با نامه‌ای که در تاریخ ۱۵ شعبان ۱۳۲۷ ق. (۳۱ اوت ۱۹۰۹) از سوی یکی از اعضای انجمن به تهران ارسال شده است، آقایی در آن زمان به ریاست موقت انجمن سعادت برگزیده شده بود.^۳ با توجه به اهمیت آقایی در نظر فعالان ایرانی، انتخاب وی به این مقام چندان تعجب‌برانگیز نمی‌نماید. شیخ اسدالله ممقانی، از سران انجمن سعادت، در نامه‌ای به تاریخ ۲ رمضان ۱۳۲۷ ق. (۱۶ سپتامبر ۱۹۰۹) از استانبول، به مخاطب خود در ایران توصیه می‌کند که «همتی کنید که احمدبیک را بخواهید. اگر این از دست ما برود، خیلی در قفقاز از نفوذ ایران کاسته خواهد شد». احتمالاً آنچه ممقانی را بر آن می‌داشت که خواستار دعوت آقایی به ایران شود، استخدام او توسط دولت عثمانی و اخذ تابعیت عثمانی برای وی بود: «احمدبیک را عثمانی‌ها بردند مفتش مکاتب قرار دادند؛ گویا [به] ماهی چهل لیره؛ یعنی مشغول ترک تابعیت است».^۴ در آن زمان آقایی به عنوان یکی از نمایندگان انجمن سعادت ایرانیان به مذاکره و تبادل نظر با مقامات کمیته

۱. «سند دویست و نهم»، مبارزه با محمدعلی‌شاه: اسنادی از فعالیت‌های آزادیخواهان ایران در اروپا و استانبول، به کوشش ایرج افشار، تهران، توس: ۱۳۵۹، ص ۳۸۱.

۲. مهدی ملک‌زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، علمی: تهران، ۱۳۷۱، ج ۴ و ۵، ج ۳، صص ۱۰۱۶-۱۰۱۷؛ کریم طاهرزاده بهزاد، قیام آذربایجان در انقلاب مشروطیت ایران، اقبال: ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۶۱.

۳. «سند دویست و شانزدهم»، مبارزه با محمدعلی‌شاه، ص ۳۹۰.

۴. «سند دویست و هیجدهم»، مبارزه با محمدعلی‌شاه، صص ۳۹۶-۳۹۷؛ صص صدویست و سوم و صدویست و چهارم [بخش توضیحات].

۵. همان.

اتحاد و ترقی مشغول بود تا شرایط برای یکپارچگی این دو تشکل سیاسی فراهم گردد.^۱

به واقع احمد آقاف در آغازین روزهای اقامت خود در پایتخت عثمانی، در مقام یک فعال هوادار مشروطه ایرانی در محافل سیاسی استانبول شناخته شده بود. در میان اسناد معاضد السلطنه از فعالیت‌های انجمن سعادت ایرانیان استانبول نامه‌ای جالب توجه به چشم می‌خورد که در تاریخ اول اوت ۱۹۰۹ (۱۵ رجب ۱۳۲۷ ق.) به انجمن سعادت ارسال گشت و طی آن از معاضد السلطنه جهت استماع سخنرانی‌ای دعوت به عمل آمد که توسط «جمعیت مسلمین روسیه» ترتیب داده شده بود.^۲ این دعوت‌نامه از جهاتی چند قابل تأمل است: نخست اینکه برگزارکنندگان نشست یعنی جمعیت مسلمین روسیه از طریق معاضد السلطنه به عنوان رئیس انجمن سعادت ایرانیان خواستار حضور «احمدبیک آقاف» در این جلسه شده‌اند. دوم اینکه در پای این دعوت‌نامه که به زبان فارسی نگاشته شده است، امضای شخصی به نام «اسماعیل» به چشم می‌خورد که همراه با احمد مدحت‌افندی سخنرانان نشست مزبور بوده‌اند. چه بسا که فرستنده این دعوت‌نامه اسماعیل گاسپرینسکی (۱۸۵۱-۱۹۱۴) بوده باشد. آنچه که این گمان را تقویت می‌کند رفت و آمد گاسپرینسکی به قاهره و استانبول در طی این سال‌ها و ارتباط وی با احمد مدحت (۱۸۴۴-۱۹۱۲)، ادیب و روزنامه‌نگار نامدار عثمانی، است. بر اساس بیوگرافی اسماعیل گاسپرینسکی که اندکی پس از مرگ وی به سال ۱۹۱۴ توسط روزنامه تاتارزبان «شورا» (چاپ ارنبورگ) به چاپ رسید، در

۱. سند «دویست و هفدهم»، مبارزه با محمدعلی‌شاه، صص ۳۹۲-۳۹۳.

۲. «سند دویست و چهاردهم»، مبارزه با محمدعلی‌شاه، ص ۳۸۸. ایرج افشار در ثبت تاریخ این نامه دچار اشتباه شده و آن را «۱۹ ژوئیه ۱۹۰۹ / اول رجب ۱۳۲۷» قید کرده است. اما در واقع تاریخی که در نامه ذکر شده، «۱۹ تموز ۱۳۲۵» مطابق با تقویم رومی (تقویم رایج در عثمانی) می‌باشد که این تاریخ برابر با اول اوت ۱۹۰۹ است.

جریان نشستی که در ۱۹ آوریل ۱۹۰۹ با حضور گاسپرینسکی در استانبول برگزار گردید احمد مدحت‌افندی که در زمره «ارادتمندان اسماعیلی‌بی» بود در ستایش از تلاش‌ها و دستاوردهای گاسپرینسکی در دمیدن روح خودآگاهی در میان مسلمانان روسیه به سخنرانی پرداخت.^۱ افزون بر این موارد بر اساس دعوت‌نامه مزبور مشخص می‌شود که آقایف دست‌کم در اواخر ژوئیه ۱۹۰۹ به استانبول رسیده بود.

یکی از فعالیت‌های آقایف در این برهه زمانی همکاری با علی‌اکبر دهخدا (۱۸۷۹-۱۹۵۶) در انتشار روزنامه «سروش» در استانبول بود. دهخدا که پس از تبعید از ایران و اقامت در اروپا همچنان در پی ادامه مبارزه قلمی خود علیه رژیم محمدعلی‌شاه بود، یک‌چند با حمایت معاضدالسلطنه در شهرک ایوردن^۲ در سوئیس به انتشار روزنامه «صوراسرافیل» دست زد. اما به واسطه مشکلات مالی و فنی، صوراسرافیل اروپا بیش از سه شماره (از ۲۳ ژانویه ۱۹۰۹ تا ۸ مارس ۱۹۰۹) دوام نیاورد.^۳ پس از این تجربه ناکام در قلب اروپا به نظر می‌رسید که بهترین انتخاب برای ادامه کار استانبول باشد. در ۳۰ ژوئن ۱۹۰۹ (۱۲ جمادی‌الثانی ۱۳۲۷ ق.)، نخستین شماره روزنامه سروش به مدیریت و سردبیری علی‌اکبر دهخدا در خیابان اوزون‌چارشی در بخش اروپایی استانبول به طبع رسید. دهخدا در سرمقاله نخستین شماره سروش به انتخاب «هیأتی مرکب از نخبه ادبا و فضیلا ملت» جهت انتشار روزنامه‌ای که «ترجمان افکار احرار ایران» باشد، اشاره دارد: «بی‌شائبه اغراق

1. "Ismail Bey Gasprinski", trans. Alan W. Fisher, in *The Tatars of Crimea: Return to the Homeland*, ed. Edward A. Allworth (Durham: Duke University Press, 1998), 127-152.

۲. شاید ذکر این نکته خالی از لطف نباشد که ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸) در ژوئن و ژوئیه ۱۷۶۲ در ایوردن رحل اقامت افکنده بود.

۳. ناصرالدین پروین، *تاریخ روزنامه‌نگاری ایرانیان و دیگر پارسی‌نویسان*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۹۱.

می‌توان گفت که این اول روزنامه‌ای است در زبان فارسی که به مزیت شرف وجود این‌گونه نویسندگان زبردست... ممتاز است»^۱ سروش محملی شد تا دهخدا و آقایف، رهبران نهضت روزنامه‌نگاری در ایران و قفقاز، در کنار یکدیگر قرار بگیرند. البته آشنایی این دو مسبوق به سابقه بود. چنان‌که پیش از آغاز انتشار صوراسرافیل در اروپا دهخدا در نامه‌ای که در نوامبر ۱۹۰۸ از پاریس برای معاضدالسلطنه در لندن ارسال نمود، به واکنش احمد آقایف که از نیات وی در احیای صوراسرافیل آگاهی یافته بود اشاره می‌کند: «نمی‌دانم به چه خیال این مطلب را جناب آقایوف انتشار داده. من فقط به او نوشته بودم که شاید پس از تحصیل سرمایه به احیای صور موفق شوم. داده است در تمام روزنامه‌ها آدرس مرا درج کرده‌اند و ظهور صور را اعلان نموده‌اند»^۲. نخستین مقاله احمد آقایف در سروش در شماره ششم این روزنامه (۱۶ شعبان ۱۳۲۷ ق.) [اول سپتامبر ۱۹۰۹] عیان شد. به همین مناسبت، دهخدا سرمقاله شماره مزبور را به تعریف و تمجید از آقایف اختصاص داد: «کمتر کسی است که نام نامی حکیم و نویسنده شهر عالم اسلامی، جناب احمدیگ آقایف، مدیر و سردبیر روزنامه حیات و ارشاد و ترقی را نشنیده [باشد] و به مراتب زحمات و مشقات آن وجود مسعود در دنیای اسلام عموماً و ایران و قفقاز و عثمانی خصوصاً [معترف] نباشد». به باور دهخدا آنچه که آقایف را از اقربان متمایز می‌کرد «صفا»، «خلوص نیات» و «سبقت خدمت» او بود: «فیلسوف معظم ما وقتی در دنیای اسلام مشغول اناره‌کاری و آینه‌داری بودند که شهر ما شهر کوران بود و محله مهجوران». دهخدا، آقایف را بسان پدری توصیف می‌کرد که اکنون شاهد به بار نشستن

۱. سروش، س، ۱، ش ۱ (۱۲ جمادی‌الآخر ۱۳۲۷/۳۰ حزیران ۱۹۰۹)، ص ۱.

۲. علی‌اکبر دهخدا، *نامه‌های سیاسی دهخدا*، به کوشش ایرج افشار، تهران: روزبهان، ۱۳۵۸، ص ۲۵.

کوشش‌هایش در ایران و عثمانی و قفقاز است. دهخدا مطلب خود را با اعلام «دو مژده بزرگ» به ایرانیان پایان می‌دهد: نخست تصمیم آقایف جهت عزیمت به ایران در آینده نزدیک؛ و دوم همکاری قلمی وی با روزنامه سروش.^۱

احتمالاً اگر محققان غربی و ترکیه‌ای نگاهی به مقالات احمد آقایف در سروش استانبول می‌انداختند تأمل و احتیاط افزون‌تری را چاشنی داوری‌شان در باب حیات فکری وی می‌کردند. نخستین مقاله آقایف در روزنامه سروش، چه در لفظ و چه در معنا، سخت یادآور نوشته‌های جوانی او در نول‌زووی پاریس است. تصویری که از لابلای قلم احمد آقایف در نیمه تابستان ۱۹۰۹ بر صفحات سروش در دارالسعادة استانبول نقش می‌بندد حاکی از یک ایرانی پر تب و تاب است که بر سروری و بزرگی از کف رفته سرزمین‌اش می‌نالد و افسوس می‌خورد؛ باکی ندارد که ایران و ایرانی را برتر و مهتر از دیگران و برگزیده یزدان قلمداد کند: «ایرانی بودن مانند موهبتی عظمی به شمار می‌آمد که یزدان به برگزیدگان خود عنایت می‌فرمود»؛ از «وطن عزیز ما» سخن می‌گوید که دیرباز رکنِ رکن «روح و قلب بشریت» و «تاریخ انسانیت» بوده و آنگاه که دیگر اقوام و ملل در توحش به‌سر می‌بردند، «ایران مالک مشعشع‌ترین مدنیت‌ها بوده» و «با بلیغ و فصیح و شیرین‌ترین السنه تکلم می‌کرد»؛ آقایف بر «اژدهای استبداد» می‌توفد که در یکصد و پنجاه سال اخیر ایران و ایرانی را در هم کوفته و خوار و حقیر ساخته؛ آقایف دلشاد است و امیدوار به خیزش و مبارزه ایرانیان علیه افسر دستگاه دژخیم دژمنش؛ مبارزه‌ای که به تعبیر او در آن «موسی با فرعون، یزدان با اهریمن، برای دفعه دیگر سرپنجه شدند»؛ و در عین حال نگران

۱. سروش، س ۱، ش ۶ (۱۶ شعبان ۱۳۲۷ ق. / ۱۹ اگستوس ۱۹۰۹)، ص ۱.

است و هراسان از برجای ماندن «ریشه‌های استبداد» در «اخلاق، عادات، حرکات و سکنتات و حتی مذهب ما».^۱

دومین مقاله آقایف با عنوان «حکومت ایران کو؟» در شماره هفتم سروش (۳۰ شعبان ۱۳۲۷ ق.) [۱۵ سپتامبر ۱۹۰۹] به چاپ رسید. او با اشاره به تلگراف انجمن ایالتی تبریز به روزنامه عثمانی «صبح» و تقاضای کمک از جامعه جهانی در برابر تجاوزات و تعدیات قوای روس به شدت از اوضاع نابسامان ایران انتقاد می‌کند و اولیای امور در تهران را به واسطه ناکارآمدی و بی‌مسئولیتی مورد نکوهش قرار می‌دهد. به رغم سرنگونی حکومت استبدادی محمدعلی شاه همچنان خبری از تشکیل مجلس مبعوثان نیست؛ ایالات یا فاقد حاکم‌اند و یا مخالفان مشروطه به والی‌گری تعیین می‌شوند. افزون بر این به شاه سابق و اعوان و انصار او اجازه مسافرت به روسیه داده شده است. به اعتقاد آقایف فاتحان تهران بیش از آنکه به دنبال اصلاح و انتظام امور باشند در پی نامجویی و منفعت‌طلبی خویش‌اند و از همین رو ایران از فقدان یک حکومت واقعی رنج می‌برد:

«بدبختی ایران و ایرانیان علی‌الدوام این نقطه بوده است [که] ما ایرانی‌ها شیفته لقب، اسم و جاه هستیم؛ لکن اصلاً در قید وظایف و تکالیفی که این اسم و جاه و لقب برعهده ما وارد می‌کند نیستیم... الان در طهران عوض حکومت یعنی هیأت رجالی که مشغول انتظام امور، اصلاح کار، تشکیلات اداره‌جات باشند، انتریک‌ها، چاپلوسی‌ها، حيله و تزویرها حکمرانی می‌نماید... ملت ایران این قدر زحمات، فداکاری و جان‌نثاری را برای آن نکرده که عوض یک محمدعلی و

یا امیربهادر، پنجاه محمدعلی و امیربها درها بر او مسلط شوند».^۱

آقایف سومین مقاله خود با عنوان «اوضاع و احوال ایران»، مندرج در هشتمین شماره سروش (۲۴ رمضان ۱۳۲۷ ق.) [۹ اکتبر ۱۹۰۹]، را با نقل گفتارهایی از «روح القوانین» مونتسکیو در باب تفاوت میان نظام خودکامه و نظام مشروطه می‌آغازد. بنیان استبداد بر ترس و زور است و تحت لوای یک نظام خودکامه این دو عنصر سایه سیاه خود را بر تمامی جنبه‌های زندگی فردی و اجتماعی، از روابط خانوادگی گرفته تا شیوه تعلیم و آموزش، می‌اندازند. با این مقدمه آقایف بر سر قصه انقلاب ایران می‌رود و بر این نکته پای می‌فشرد که سرنگونی رژیم محمدعلی شاهی به معنای ریشه‌کن شدن «استبداد پنج‌هزارساله از طبایع مردم [ایران]» نیست؛ چرا که «صفتی که نتیجه استبداد است به قدری به قلب و روح ما بیخ افکنده که بدین آسانی و زودی رفع نخواهد گشت». وی زدودن میراث نظم و نظام استبدادی را در گروهی تشکیل نهادهایی می‌دانست که هم اصول مشروطیت را برپا دارند و هم اصول استبداد را از طبایع مردم بزدایند.

در این میان اما اخبار واصله از ایران حاکی از چنددستگی و منفعت‌طلبی دولتمردان جدید بود. آقایف با اشاره به نقش رهبرانی چون گاریبالدی، روبسپیر و شوکت‌پاشا در انقلاب‌های ایتالیا، فرانسه و عثمانی، نوک پیکان انتقادات خود را متوجه ناکارآمدی سران حکومت جدید در تهران نمود. او با ردّ بهانه‌هایی به مانند نابسامانی اقتصادی، اداری و یا امنیتی در ایران به عنوان دلایل عدم موفقیت رژیم جدید، از ترکیه عثمانی شاهد مثال می‌آورد که «وضع و احوال این مملکت در اثنای اعتلای عالم حریت هزاران هزار

۱. احمد آقائف، «حکومت ایران کو؟»، سروش، س ۱، ش ۷ (۳۰ شعبان ۱۳۲۷ / ۲ ایلول ۱۹۰۹).

ص ۲.

بدتر از وضع و احوال ما [ایرانیان] بود. آقایف متأثر از شنیدن اخبار مربوط به بروز چنددستگی و اختلاف میان فاتحان تهران می‌نویسد: «این است احوال ایران! ما خودمان به دست خود، خود را انتحار می‌کنیم! ولی امین باشیم که فقط خود را انتحار خواهیم کرد. ایران [از] این قدر استیلاهای اجانب، این قدر تبدلات و تقلبات و گردش روزگار انتحار نکرد. ملتی که از عهده پنج‌هزار سال تاریخ برآمد از عهده چند نفر آدم خودبین هم بر می‌آید».^۱

آقایف در مقاله «وظیفه ایرانیان»، مندرج در در شماره دهم سروش (۲۸ رمضان ۱۳۲۷ ق.) [۱۳ اکتبر ۱۹۰۹]، دریافت خبر تشکیل دولت جدید در تهران را به فال نیک گرفت و آن را طلیعه پایان دو سال «آناشرشی» در ایران دانست؛ وضعیتی که عملاً در آن، میان «حاکم مشروع و راهزن و مجاهد و مستبد» فرقی نمانده بود. با این حال آقایف هشدار می‌دهد که تشکیل دولت به خودی خود ضامن اصلاح امور نیست. از دید او پیوندی ژرف میان حکومت و ملت برقرار است و این دو مکمل و مقوم یکدیگراند. حکومت می‌باید در راستای خواست ملت حرکت کند و ملت نیز باید از حکومت تبعیت و پیروی نماید. در شرایط ایران پس از انقلاب وظیفه حکومت برقراری امنیت و آرامش برای شهروندان و وظیفه ملت نیز اطاعت و فرمانبری از حکومت نوپا است. اما به باور آقایف مشکلی بزرگ بر سر راه تعامل حکومت و ملت در ایران وجود دارد: «ما ایرانیان مستعد اطاعت و انقیاد نیستیم... ما آناشرشیست و هرج و مرج طلب‌الطبع هستیم. از محمدعلی‌شاه تا اولین مجاهد، جمله آناشرشیست می‌باشیم». درک و دریافت محمدعلی‌شاه مستبد و اپوزسیون مشروطه‌طلب از آزادی، یکسان و یگانه

۱. احمدیگ آقایف، «اوضاع و احوال ایران»، سروش، س ۱، ش ۸ (۲۴ رمضان ۱۳۲۷/ ۲۷ سپتامبر ۱۹۰۹)، صص ۲-۴.

است: خودسری و خودکامگی. از همین رو نیز در ایران قانون‌گذار، خواه پادشاه باشد خواه آزادیخواه، خود نخستین کسی است که قانون را زیر پا می‌نهد. اما اکنون که استخلاص وطن و ملیت در گروی اتحاد ملت با حکومت است، چاره چیست؟ آقایف لازمه این یگانگی را در قانون‌مداری و نظم‌پذیری می‌داند و از این رو ایرانیان را به «مجاهده با نفس» دعوت می‌کند.^۱

در میان مقالات شماره‌های دوازدهم و چهاردهم سروش دو مقاله به چشم می‌خورند که امضای «آ. آ.» را در پای خود دارند و به تبعات دخالت نظامی روسیه در ایران پرداخته‌اند. ضمن اینکه نشان امضای فوق را می‌توان در پای دیگر نوشته‌های آقایف نیز مشاهده کرد، از فحوای مطالب این دو مقاله هم برمی‌آید که نویسنده محتملاً خود وی باشد. اما اینکه چرا وی ترجیح داد تا از درج نام کامل خود پرهیز کند چه بسا به لحن گزنده این دو مقاله علیه روسیه مربوط می‌شد. چنانکه در نخستین مقاله با عنوان «ایران و روسیه»، مندرج در شماره دوازدهم سروش (۱۷ شوال ۱۳۲۷ ق.) [۳۱ اکتبر ۱۹۰۹]، نویسنده شمشیر را از رو بسته و از مقامات روس و در صدر آنها کلنل ولادیمیر لیاخوف، فرمانده بریگاد قزاق در ایران، با الفاظی تند همچون «خائن»، «نامرد»، «بی‌ناموس»، «حرامزاده» و «جلاد حریت» یاد نموده است. با توجه به پیوندهای آقایف با قفقاز و اینکه وی احتمال بازگشت به قلمرو تزار را از نظر دور نمی‌داشت، شرط عقل نیز در عدم درج نام در پای چنین نوشته تندی بود.

آقایف در بخش اول مقاله به بیان مطامع روسیه در ایران می‌پردازد و سپس با مخاطب قرار دادن ایرانیان آذربایجانی که در خط مقدم رویارویی با روس‌ها قرار گرفته‌اند، به نقش آذربایجان در اعاده مشروطیت ایران اشاره

۱. احمد آقاییوف، «وظیفه ایرانیان»، سروش، س ۱، ش ۱۰ (۲۸ رمضان ۱۳۲۷ / ۱۳ تشرین اول ۱۹۰۹)، صص ۳-۴.

می‌کند: «آذربایجان واقعاً منت بزرگی بر گردن نه تنها ایران بلکه بر گردن تمام عالم اسلام گذاشته، روی عالم اسلام را سفید نمود... در واقع مشروطه امروزه را به ایران، همان آذربایجان بخشیده است». حال که روسیه در پی آن است که به بهانه تأمین امنیت در ایران دست به مداخله نظامی بزند، آذربایجانیان باید با هوشیاری مانع از آن شوند که «خاک پاک آن سرزمینی را که اجداد ما آذربایگان می‌گفتند» بار دیگر لگدکوب «پای‌های مکروهه» سربازان روس شود:

«آذربایجانی‌ها باید این حقیقت را درست ملتفت شوند که الان مفتاح حریت و استقلال ایران در دست ایشان است. ایشان می‌توانند ایران را به هدر بدهند، ایشان می‌توانند ایران را حیات بخشند. به عبارت آخری ایشان می‌توانند به اسلام حیات ببخشند، ایشان می‌توانند اسلام را به هدر بدهند. چه که حیات و بقای اسلام با حیات و بقای ایران به قدری مربوط است که اگر ایران به هدر رفت، اسلام به هدر خواهد رفت؛ [اگر] ایران زنده شد، اسلام زنده خواهد گشت».

از این رو آقایی در پایان مقاله اعلام می‌کند که «هرکسی که سبب اغتشاش و اختلال در آذربایجان باشد خیانت نه تنها به آذربایجان و ایران کرده بلکه خیانت به خدا و رسول وی نموده!»

چهاردهمین شماره روزنامه سروش که به تاریخ ۱۰ ذی‌قعدة ۱۳۲۷ ق. [۲۳ نوامبر ۱۹۰۹] به چاپ رسید، حاوی مقاله‌ای با عنوان «تهلکة عظیم» است که همانا منظور از آن تهاجم نظامی روسیه و اشغال مناطق شمال غرب ایران بود. به باور نویسنده وقوع این رخداد ناگوار چندان دور از ذهن نبود؛ چرا که اقتضای منافع ملی روسیه تزاری در جلوگیری از بالندگی و پیشرفت همسایه جنوبی است. روسیه از برآمدن یک ایران مستقل، مترقی و قدرتمند می‌هراسد؛ ایرانی که به الگوی دیگر جوامع مسلمان بدل شود: «ایران به

موقع خود در آسیا مرکز اسلام است. ترقی و تعالی و تجدید ایران همان ترقی و تعالی و تجدید حیات کلیه اسلام در آسیا است». بنابراین جای رنجش و گله‌گذاری از حاکمان سن‌پترزبورگ وجود ندارد؛ بلکه این سردمداران حکومت ایران هستند که باید به واسطه انفعال و سستی‌شان مورد مؤاخذه قرار گیرند. به واقع مقدرات یک ملت سه‌هزارساله در دستان مشتی «کودن» قرار گرفته است. در این بین سکوت علمای شیعه در عتبات عالیات سخت مایه تعجب است. حال که «ستون معظم اسلام [یعنی ایران]» در خطر است، ضرورت دارد که علما روانه تهران شوند و زمینه یگانگی و همبستگی گروه‌ها و دسته‌جات سیاسی را فراهم آورند؛ چرا که «وجود نجف و کربلا هم با وجود و عظمت ایران بر دوام است».^۱

با انتشار چهاردهمین شماره، روزنامه سروش به پایان راه خود رسید. مشروطه دوم ایرانی گرفتار در مناقشات داخلی و فشارهای خارجی سرانجام در سال ۱۹۱۲ از نفس افتاد. مجلس تعطیل شده بود، ارتش روسیه در شمال ایران به اشغال و کشتار مشغول بود و بریتانیا بر جنوب کشور چنگ انداخته بود. مشروطه دوم عثمانی نیز سرنوشت بهتری نیافت: اختلافات داخلی به عصیان نیروهای مخالف در آوریل ۱۹۰۹ و در پی آن لشکرکشی کمیته اتحاد و ترقی به استانبول انجامید. هرچند این پایان کار نبود و درگیری‌های فرقه‌ای و حزبی تا انجام کودتای دیگری توسط کمیته اتحاد و ترقی در ژانویه ۱۹۱۳ ادامه یافت. ایالات آلبانی و یمن سر به شورش برداشتند و ایتالیا در سال ۱۹۱۱ و دولت‌های بالکان در سال ۱۹۱۲ به عثمانی اعلان جنگ دادند. جنبش‌های آزادیخواهانه ناکام مانده بودند: نه با تغییر رژیم، ریشه‌های استبداد خشکیده بود و نه دول متمدن عالم روی خوشی به تغییرات نشان داده

۱. آ.آ. «تهلکه عظیم»، سروش، س ۱، ش ۱۴ (۱۰ ذی‌قعدة ۱۳۲۷/ ۲۳ تشرین ثانی ۱۹۰۹)، صص ۲-۳.

بودند. بر جای امیدها و خوشبینی‌های پیشین، یأس و تلخی رویید: «جذب قلب دنیا به اثبات مظلومیت نیست. جذب قلب دنیا به ابراز شجاعت، رشادت و قوت است. مرغ‌های یک طویله به قوی‌ترین خروس‌ها رغبت می‌کنند. زن‌های دنیا مردها را به قوت و تناوری می‌ستایند».^۱ بختکی در حال افتادن بر سر جهان اسلام بود: اقتدارگرایی.

تبرستان
www.tabarestan.info

۱. علی‌اکبر دهخدا، [سرمقاله]، سروش، س ۱، ش ۸ (۱۲ رمضان ۱۳۲۷/ ۲۷ ايلول ۱۹۰۹)، ص ۱.

تبرستان
www.tabarestan.info

وقتی راه مدرنیته از توران می‌گذرد

«ای توران‌نوا! ای سرزمین محبوب! بازگو،

کجاست راه تو؟»

خالده ادیب (آدیوار)، «ینی‌توران»، ۱۹۱۲^۱

در سال ۱۹۱۰ همان اتفاقی که اسدالله ممقانی، عضو کمیته سعادت ایرانیان استانبول، از آن بیم داشت به وقوع پیوست: احمد آقاییف به تابعیت عثمانی درآمد، به عنوان بازرس مدارس دارالخلافه استانبول به کار گمارده شد و از آن مهم‌تر، قلم خود را در راستای منافع عثمانی گرداند. براساس یکی از اسناد وزارت معارف عثمانی به تاریخ ۷ تموز ۱۳۲۶ رومی (۲۰ ژوئیه ۱۹۱۰) مبلغ هزار غروش جهت پرداخت مواجب احمد آقاییف و شخص دیگری به نام محمد خلوصی که جزو بازرسان مدارس ابتدایی ولایت استانبول بودند، تخصیص یافت.^۲ حدود سه ماه

۱. خالده ادیب، *ینی‌توران*، استانبول: طنین مطبعه‌سی، ۱۳۲۹، ص ۲۷.

2. BOA, MF. MKT. 1157/3 (1328 Receb 13).

با عنایت به عزم وزارت معارف پس از انقلاب ۱۹۰۸ برای اصلاح سیستم آموزشی، توجه ویژه‌ای نسبت به بازرسی مدارس مبذول می‌شد و از این رو بودجه قابل ملاحظه‌ای نیز به این امر اختصاص یافت:

Yasemin Tümer Erdem, "Osmanlı Eğitim Sisteminde Teftiş", *OTAM*, sayı 26 (Güz 2009): 67.

مطابق با یکی از اسناد ارائه‌شده در این مقاله، شمار بازرسان مدارس در ولایت استانبول در سال ۱۳۲۵ رومی، یعنی یک‌سال پیش از استخدام آقاییف، مجموعاً دوازده تن بود.

بعد (۲۷ ایلول ۱۳۲۶ / ۱۰ اکتبر ۱۹۱۰) طی نامه‌ای به مدیر اداره معارف ولایت استانبول، انتقال احمد آقایف به دانشگاه دارالفنون و انتصاب وی به عنوان مدرس بخش زبان‌های خارجی (*السنه شعبه‌سی*) اعلام شد.^۱ دانشگاه دارالفنون که پس از انقلاب ۱۹۰۸ از «دارالفنون شاهانه» به «دارالفنون عثمانی» تغییر نام داده بود، در آن وقت دوره‌ای از تغییر و تحول را از سر می‌گذراند: «[کمیته] اتحاد و ترقی در صدد ایجاد یک دارالفنون نوین بود؛ بدین منظور و برای سازماندهی کادر [آموزشی] و به عبارتی تصفیه آن، به اقداماتی همچون تدوین واحدهای درسی جدید، جذب مدرسان جوان، به کارگیری مدرسان خارجی، اعزام دانشجو به اروپا، تهیه نشریات دانشگاهی و انتشار کتاب‌های درسی دست زد». ^۲ در این میان احمد آقایف ضمن تدریس زبان روسی عهده‌دار ارائه واحد جدیدی در دانشکده ادبیات شد: تاریخ تمدن ترک. ^۳ فعالیت آقایف در دارالفنون به تدریس منحصر نماند؛ وی پس از چندی به ریاست شورای آموزشی دانشکده ادبیات و همچنین کمیسیون اصلاحات دانشکده منصوب گردید. قرار گرفتن آقایف در رأس کمیسیون اصلاحات از آن رو شایان توجه است که وظیفه این کمیسیون، تدوین و اجرای سیاست‌های آموزشی جدید در دانشکده بود. ^۴ بی‌گمان بدون برخورداری از ارتباط با شخصیت‌ها و محافل صاحب‌نفوذ چنین

1. BOA, MF. MKT. 1162/31 (1328 Şevval 5).

2. Emre Dölen, "II. Meşrutiyet Döneminde Darülfünun", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 10, sayı 1, (2008): 4.

3. Ufuk Özcan, *Ahmet Ağaoğlu ve Rol Değişikliği*, 81.

4. Mehmet Ali Aynî, *Darülfünun Tarihi* (İstanbul: 1995), 77, quoted in Ufuk Özcan, *Ahmet Ağaoğlu ve Rol Değişikliği*, 81.

اهمیت دانشکده ادبیات دارالفنون بدان اندازه بود که در سال ۱۹۱۳ با پیگیری شکری‌بی، وزیر معارف دولت اتحاد و ترقی، ضیا گک‌آلپ مأمور پیشبرد سیاست‌های جدید آموزشی در این دانشکده شد. حضور گک‌آلپ در دانشکده ادبیات تا سال ۱۹۱۹ ادامه یافت. بنگرید به:

Emre Dölen, "II. Meşrutiyet Döneminde Darülfünun", 16-17.

موقعیت‌هایی برای آقایف تازه‌وارد فراهم نمی‌آمد.^۱

آقایف که از همان بدو ورود به استانبول از فعالیت مطبوعاتی غافل نمانده بود، با طیف وسیعی از نشریات عثمانی به همکاری پرداخت. کمتر از یک‌سال پس از حضور در جمع فعالان سیاسی ایرانی و نویسندگان روزنامه‌سروش، آقایف در اواخر تابستان ۱۹۱۰ همکاری مطبوعاتی خود را با یکی از شاخص‌ترین نشریات اسلام‌گرا در تاریخ عثمانی آغاز کرد: نشریه «صراط‌مستقیم» که در مارس ۱۹۱۲ به «سبیل‌الرشاد» تغییر نام داد. شروع انتشار صراط‌مستقیم به پیش از انقلاب ترکان جوان یعنی ۲۷ اوت ۱۹۰۸ بازمی‌گشت. صراط‌مستقیم که پیش از انقلاب، خود را هفته‌نامه‌ای در زمینه‌های «دین، فلسفه، ادبیات، حقوق و علوم» معرفی می‌کرد با تغییر شرایط سیاسی کشور، در پنجاهمین شماره خط‌مشی‌اش را مذاقه در این‌گونه امور توصیف نمود: «سیاست و خاصه اوضاع سیاسی و اجتماعی مهم و رویدادهای اسلامی». صراط‌مستقیم/سبیل‌الرشاد به عنوان سخنگوی جریان

۱. در نوشته‌های پژوهشگران ترکیه‌ای به گماشته شدن آقایف به ریاست کتابخانه معروف سلیمانیه در همان اوان اقامت در استانبول اشاره شده است. به عنوان نمونه بنگرید به:

Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 9. Baskı (İstanbul: Ülken, 2010), 409.

اما برخی همچون مهیاره طوزون، فخری ساکال و عایشه گون‌سئی سال ضمن تشکیک در صحت این مطلب از ریاست آقایف بر کلوب (انجمن) سلیمانیه وابسته به کمیته اتحادوت‌ترقی سخن به میان آورده‌اند. بنگرید به:

Fahri Sakal, *Ağaoğlu Ahmed Bey*, 24.

در شماره ژانویه ۱۹۱۰ بولتن انجمن فارغ‌التحصیلان مدرسه لهستانی پاریس خبری به چشم می‌خورد که شاید بی‌ارتباط به موضوع فوق نباشد. این بولتن با اشاره به راه‌اندازی دوره عالی زبان فرانسوی توسط «کلوب سلیمانیه کمیته عثمانی اتحادوت‌ترقی» با حضور ششصد دانشجو و تعیین یک لهستانی با نام س.ت. گاشتوت جهت تدریس این دوره، از دیدار [یدروس] حلّاجیان [وزیر امور نافع عثمانی]، مسئولان سفارتخانه فرانسه در استانبول و «احمد فاتح‌بسی آقایف، روزنامه‌نگار مشهور چرکسی، دوست لهستان، بازرس معارف عمومی» از جلسات نخست این دوره خبر می‌دهد. چه‌بسا در ضبط نام احمد آقایف و قومیت وی اشتباه رخ داده باشد:

Bulletin Polonais, no. 258 (15 Janvier 1910): 29-30.

اسلام نوگرا در عثمانی و مروج آرای اندیشمندان اسلام‌گرا همچون محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵) می‌کوشید تا قرائتی خردورزانه از اسلام ارائه دهد و به تعمق در پرسش‌هایی همچون علل عقب‌ماندگی جهان اسلام، وحدت مسلمین، حقوق زن در اسلام، و رابطه میان اسلام و پیشرفت، اسلام و غرب، دین و دنیا و دین و دولت بپردازد.^۱

صراط‌مستقیم اگرچه در سال‌های نخست، مثنی بی‌طرفی در برابر جناح‌بندی‌های سیاسی را در پیش گرفته بود اما از سال ۱۹۱۲ به موضع‌گیری علیه برخی اقدامات دولت، خصوصاً در مسائل مرتبط با حوزه دین، دست زد. مواضع مخالف نشریه، واکنش دولت که اکنون یک‌سر به دست نیروهای کمیته اتحاد و ترقی افتاده بود را در پی داشت: در ژوئن ۱۹۱۴ حکم توقیف سبیل‌الرشاد صادر شد؛ اما با شگرد معمول اهل مطبوعات حکم توقیف با تغییر نام نشریه دور زده شد و به این ترتیب شماره‌های سیصد و سیصدویکم سبیل‌الرشاد تحت عنوان «سبیل‌النجات» منتشر شدند. در پی ادامه مخالفت‌های گردانندگان نشریه با سیاست‌های رژیم اتحاد و ترقی مجدداً در اکتبر ۱۹۱۶ رأی به توقیف سبیل‌الرشاد داده شد. این بار دوره توقیف به درازا کشید و سبیل‌الرشاد تا ژوئیه ۱۹۱۸ در محاق ماند.

طی سال‌های ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۴ مجموعاً چهل و هفت مقاله از احمد آقاییف

1. Adem Efe, "Sebilürreşad", in *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt 36 (İstanbul: İsam, 2009), 251.

به‌واقع نام صراط‌مستقیم و سبیل‌الرشاد با نام اندیشمند اسلام‌گرا، محمد عاکف (۱۸۷۳-۱۹۳۶) پیوند خورده است. علاوه بر نفوذ فکری محمد عاکف بر این نشریه، وی از سپتامبر ۱۹۱۴ سردبیری سبیل‌الرشاد را عهده دار گشت و حتی طی دوران اشغال عثمانی توسط قوای بیگانه در پایان جنگ جهانی اول انتشار آن را در شهرهای مختلف ادامه داد. طرفه آنکه در سال ۱۹۲۵ سرانجام این حکومت نوپای جمهوری ترکیه بود که مهر پایان را بر انتشار سبیل‌الرشاد محمد عاکف زد. با ایجاد فضای باز سیاسی در ترکیه در اواخر دهه ۱۹۴۰ اشرف ادیب، از بنیانگذاران صراط‌مستقیم/سبیل‌الرشاد، به انتشار مجدد نشریه اهتمام ورزید. طی سال‌های ۱۹۴۸ تا ۱۹۶۶ مجموعاً ۳۶۲ شماره از دوره جدید سبیل‌الرشاد منتشر گردید.

(پانزده مقاله در صراط‌مستقیم و سی‌ودو مقاله در سبیل‌الرشاد) در این نشریه به چاپ رسید.^۱ مضمون تمامی مقالات آقایف در صراط‌مستقیم و سبیل‌الرشاد را می‌توان در یک عبارت خلاصه کرد: ارائه راهکاری برای حفظ امپراتوری عثمانی در محیط طوفان‌زای سیاست بین‌المللی. حضور آقایف در صراط‌مستقیم با ستون «جهان اسلام» (عالم/اسلام) آغاز شد. به نوشته آقایف این ستون در راستای هدف نشریه که خدمت به عالم اسلام بود می‌کوشید تا «مسلمانان مغرب اقصی را از حال مسلمانان مشرق اقصی با خبر سازد».^۲ در پاییز ۱۹۱۰ نخستین مقالات آقایف در صراط‌مستقیم با ترسیم تصویری از صحنه پُرنش سیاست بین‌الملل و جایگاه جهان اسلام در این میانه عیان گشت. به باور آقایف آنچه که در این روزگار ذهن تمامی دولتمردان، سیاست‌پردازان و روزنامه‌نگاران غربی را به خود مشغول ساخته، جهان اسلام است. تکاپوهای قدرت‌های اروپایی یک‌سر معطوف تسلط بر کشورهای اسلامی است و در این راستا حتی رقبای دیرینه‌ای چون بریتانیا، روسیه و فرانسه هنگامی که پای منافع‌شان در کشورهای اسلامی به میان می‌آید، دست دوستی و اتحاد به یکدیگر می‌دهند. اما جالب آنکه در چنین شرایطی مسلمین سر در جیب بی‌خبری فرو برده‌اند.^۳ آقایف با تشبیه جهان اسلام به پیکری واحد، به این نکته اشاره می‌کند که تاکنون بسیاری از

۱. مقالات آقایف در صراط‌مستقیم و سبیل‌الرشاد به کوشش دکتر عبدالله گوندو گردآوری و با رسم‌الخط لاتین چاپ مجدد شده‌اند:

Abdullah Gündoğdu, *Ümmetten Millete: Ahmet Ağaoğlu'nun Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad dergilerindeki yazıları üzerine bir inceleme*, (İstanbul: IQ, 2007).

تمامی ارجاعات من به مقالات آقایف در صراط‌مستقیم و سبیل‌الرشاد بر اساس همین اثر می‌باشد.

2. Ahmed Akayef, "Âlem-i İslâm: Türkiye'de Muhacerât Meselesi", *SM*, sayı 101 (Kasım-Aralık 1910): 158.

3. Ahmed Akayef, "Âlem-i İslâm: Âlem-i İslâm ve Siyâsiyât-ı Umûmiyye", *SM*, sayı 98 (Eylül-Ekim 1910): 109-113.

اعضای این بدن از دست رفته‌اند: «از سیصد و پنجاه میلیون مردمان جهان اسلام، سیصد میلیون نفر تحت تصرف و استیلای اجانب‌اند».^۱ به نظر می‌رسد معدود کشورهای مستقل مسلمان به مانند ایران، مراکش و افغانستان نیز عن‌قریب به زیر سلطه بیگانگان درآیند و به این ترتیب شمار مسلمانان تابعه دولت‌های اروپایی باز هم فزونی یابد. در این میان از پیکر جهان اسلام تنها یک عضو سالم بجا مانده است: امپراتوری عثمانی. تمدن اسلامی (مدنیت / اسلامیة) در سرتاسر قلمرو پهناور خود مقهور و مغلوب روح انگلیسی، روح فرانسوی و روح روسی شده و اکنون این تنها عثمانی است که همچنان سرپا ایستاده: «امروزه عثمانیت (عثمانلی‌لیک) چه از نظر معنوی و چه از نظر مادی سمبل و نماد اسلامیت است. اگر فرضاً امپراتوری عثمانی از روی نقشه جهان اسلام حذف شود، این به مثابه نابودی جهان اسلام خواهد بود».^۲ آقایف حال در مقالات خود از عثمانی با عناوینی چون «روح اسلام»، «کعبه آمال مسلمین»، «قبله‌گاه حقیقی اسلامیت»، «مرکز خلافت اسلامی» و «یگانه مرجع عالم اسلام» یاد می‌کرد و خود را نیز جزئی از آن بر می‌شمرد: «کلید جهان اسلام در دستان ما عثمانی‌ها است».^۳ به اعتقاد آقایف جوامع مسلمان به شکل مستقیم یا غیرمستقیم در پیوند و تحت نفوذ عثمانی قرار داشتند: «آنها [قدرت‌های اروپایی] از علائق و پیوندهای میان بلاد مختلفه اسلامی با مرکز خلافت به خوبی آگاهند. آنها می‌دانند که احیا و تجدید حیات عثمانی همانا به معنای احیا و تجدید حیات عموم عالم است. خلافت برای جهان اسلام به مثابه قلب است».^۴ پس از تمامی این مقدمه‌چینی‌ها سرانجام آقایف

1. Ahmed Akayef, "Âlem-i İslâm: Türkiye'de Muhacerât Meselesi", 160.

2. Ibid.

3. Ahmed Akayef, "Âlem-i İslâm: Âlem-i İslâm ve Siyâsiyât-ı Umûmiyye", SM, sayı 99 (Eylül-Ekim 1910): 115.

4. Ibid., 116-117.

بر سر مقصود اصلی خود می‌رود و رسالت عثمانی را در قبال سایر ممالک اسلامی یادآوری می‌کند. رسالتی که فراتر از ارتباط و حمایت معنوی است و ایفای «یکسری وظایف مادی» را نیز ضروری می‌سازد:

«[جوامع اسلامی] از اینجا [عثمانی] چشم‌انتظار کمک و یاری، کلمه‌ای دل‌نواز و اشارتی تسلی‌آمیزند. آه ای عثمانیان! بدانید که امروز چشم امید و دیده انتظار سیصد میلیون مسلمان... به این مرکز دوخته شده است. از اینجا ظهور علامتی سحرآمیز [و] اشارتی معجزه‌آثار را انتظار می‌کشند. تمام امید حیات‌شان، تمام شوق احیای شان، بدین جا بسته است. علوم‌شان، ادب‌شان، معارف‌شان، مکاتب‌شان، معلمان‌شان و حتی کتاب‌ها و ادبیات‌شان را از اینجا می‌خواهند».^۱

در پس تمامی این القاب و عناوین گونه‌گونی که بر سر و دوش عثمانی خیرات می‌شد نهایتاً یک هدف وجود داشت: گره زدن منافع دولت عثمانی با مصالح دیگر جوامع مسلمان. اما حال که قرار بود در کشاکش قدرت‌های اروپایی، عثمانی در مقام قیّم و حامی این برادران مفلوک و مغلوب قد علم کند، فرمانروایان شاخ زرین در مقابل چه طرفی از این ماجرا می‌بستند؟ آقایی در یکی از نخستین مقالات خود در صراط‌مستقیم بازی با کارت ترکان و مسلمانان را در مقابله با حریفان اروپایی به عثمانی‌ها پیشنهاد داد. وی در پاسخ به اظهارات مداخله‌جویانه دولتمردان بلغارستان و تمایلات توسعه‌طلبانه آنها نسبت به ایالت عثمانی مقدونیه^۲ از حمایت «هفتاد میلیون

1. Ahmed Akayef, "Âlem-i İslâm: Türkiye'de Muhacerât Meselesi", 161.

۲. سرزمین مقدونیه که از سال ۱۳۷۱ میلادی به تصرف عثمانی درآمد بود طی جنگ‌های بالکان (۱۹۱۲-۱۹۱۳) از عثمانی جدا و میان یونان، بلغارستان و صربستان تقسیم‌شد. تقریباً بیش از نیمی از سرزمین مقدونیه تاریخی در خاک یونان قرار گرفته است و از این رو جمهوری مقدونیه کنونی (استقلال یافته از یوگسلاوی سابق) تنها بخشی از سرزمین مقدونیه تاریخی را شامل می‌شود.

ترک» و «سیصدوپنجاه میلیون مسلمان» از عثمانی سخن راند و امکان بهره‌گرفتن از نیروی جهان ترک و مسلمان را در برابر تهدیدات احتمالی علیه عثمانی مطرح ساخت: «آه! آنگاه که دنیای عثمانی به این امر، به این اقدامات وارد شود، چه‌ها خواهد شد، چه‌ها! فاعتبروا یا اولی‌الابصار!»^۱

با لشکرکشی ایتالیا در اواخر سپتامبر ۱۹۱۱ به قلمرو عثمانی در طرابلس و سرزمین‌هایی که امروزه لیبی خوانده می‌شوند، سران استانبول به یک‌باره خود را در جنگی ناخواسته با یک قدرت اروپایی یافتند. ایتالیا اگرچه از سال ۱۸۸۲ با پروس و اتریش پیمان اتحاد بسته و به اصلاح در اردوی «اتحاد مثلث» قرار گرفته بود اما رقابت میان ایتالیا و اتریش در بالکان و دریای آدریاتیک و همچنین بدگمانی آلمان‌ها نسبت به مطامع ایتالیایی‌ها در آفریقا مانع از همراهی و همدلی کامل اعضای این پیمان می‌شد. از این رو احتمال پیوستن ایتالیا به اردوی رقیب یعنی «اتفاق مثلث» (بریتانیا، فرانسه و روسیه) نیز چندان بعید نمی‌نمود. بدین ترتیب با چراغ سبز اتفاق مثلث، ایتالیا تهاجم به واپسین مستملکات آفریقایی امپراتوری عثمانی را آغاز کرد. با توجه به اوضاع نابسامان داخلی، دولتمردان عثمانی به خوبی از مخاطرات ورود به یک مناقشه خارجی آگاه بودند و در این راستا دولت عثمانی دستگاه دیپلماسی خود را برای منصرف ساختن ایتالیایی‌ها از جنگ‌افروزی - به هر نحو ممکن - بسیج نمود. اما تمامی این تلاش‌ها در سنگ خارای دولت ایتالیا که به چیزی کمتر از الحاق لیبی راضی نمی‌شد کارگر نیفتاد و آتش جنگی طاقت‌فرسا و پرهزینه در شمال آفریقا شعله‌ور گشت. اما برخلاف انتظار ایتالیایی‌ها فتح لیبی به سادگی میسر نشد و واحدهای عثمانی و نیروهای

1. Ahmed Akayef, "Âlem-i İslâm: Siyâsiyât; Bulgarların Müddeiyâtı", SM, sayı 100 (Eylül-Ekim 1910): 121-122.

اگرچه آقاف در مقالات خود در صراط‌مستقیم و سبیل‌الرشاد به دفعات به «سیصدوپنجاه میلیون مسلمان» اشاره نمود اما بحث «هفتاد میلیون ترک» را تنها در همین یک مورد به میان کشید.

محلّی به شدت دست به مقاومت زدند. با گره خوردن کار جنگ در شمال آفریقا ارتش ایتالیا کوشید تا با گستراندن جبهه نبرد از کرانه‌های یمن تا سواحل چاناک‌قلعه، دولت عثمانی را به پا پس‌کشیدن از طرابلس و دارد. سرانجام پس از گذشت یک‌سال عثمانی که با تهاجم خارجی مهیب‌تری روبرو شده بود، چاره‌ای جز انعقاد پیمان صلح با ایتالیا و وانهان لیبی نیافت (اکتبر ۱۹۱۲).

مقالات آقایف پس از وقفه‌ای که یک‌سال و اندی به درازا کشید بار دیگر در صفحات نشریه صراط‌مستقیم که اکنون به سبیل‌الرشاد تغییر نام داده بود، هویدا شدند.^۱ با گذشت زمان مقالات پرشور و شبه‌تبلیغاتی آقایف در هواخواهی از سلطنت سنیّه عثمانی و تأکید بر نقش این کشور در حمایت از دیگر جوامع مسلمان به تدریج از تب‌وتاب افتادند و به نوشته‌هایی سرشار از یأس و بیم و هراس و هشدار بدل شدند. در میان نوشته‌های آقایف در این برهه زمانی، مقاله «شرق و غرب» او سخت جالب توجه است؛ مقاله‌ای که در آن نشانی از ذکر جزئیات رخداد‌های دیپلماتیک، تعریف از سیاست و کیاست کارگزاران باب عالی و یا دعای خیر سیصد و پنجاه میلیون مسلمان به جان دولت عثمانی به چشم نمی‌خورد. در پس تک‌تک جملات و عبارات این مقاله، نویسنده با روحی آزرده و خشمی فروخورده، اوضاع و احوال زمانه را به تصویر می‌کشد و از رویه ویرانگر تمدن غرب برای‌مان می‌گوید؛ اینکه غرب بسان عقابی هول‌انگیز بر سر و روی شرق منقار و پنجه می‌کشد و جوامع شرقی را یک به یک در چنگال خود خُرد و نابود می‌کند. در برابر ایسن هجوم مرگ‌زا و مصیبت عظمی تنها دو موجودیت فرهنگی-سیاسی

۱. آخرین مقاله آقایف در صراط‌مستقیم با عنوان «دارالخلافة‌ده معارف ابتدائیه‌نن حالی و صورت اصلاحی» (بخش دوم) در شماره ۱۱۴ (آرالیق ۱۹۱۰- آجاق ۱۹۱۱) به چاپ رسید. نخستین مقاله آقایف در سبیل‌الرشاد نیز در شماره سوم (شماره مسلسل ۱۸۵) با عنوان «سیاسیات: عالم اسلامه عمومی بر نظر» در مائیس- حزیران ۱۹۱۲ منتشر گردید.

همچنان قادر به حفظ خود بوده‌اند: جهان اسلام (عثمانی و ایران) و آسیای شرقی (چین و ژاپن).^۱ اما اکنون نوک پیکان هجمه غرب، ایران و عثمانی و چین، این واپسین بازماندگان را هدف گرفته است: «حال با یک ضربه جان‌گداز، ایران را به خاک احتضار انداخت... اکنون بر سر عثمانی و چین می‌چرخد و در پی حمله است».^۲ آقایف در عبارتی تأمل‌برانگیز سرخوردگی از رفتار مدعیان دموکراسی و حقوق بشر در قبال جنبش‌های آزادیخواه در شرق را این‌گونه ابراز می‌نماید:

«[غرب به شرق می‌گوید]: شوق و اشتیاق تو به حیات و تجدد، عبث و بیهوده است! حریت، مشروطیت و حیات از آن من است! بهره شما ذلت و مسکنت موت است! آری؛ آزادی و زندگی برای من است؛ تنها برای من... تو هنوز در پی بال و پر گشودن هستی؟! فقط این را بدان که خوراک و تغذیه بال‌هایم و چنگالم از توست: از خون تو، از جان تو! اگر تو نباشی، من هم زنده نمی‌مانم! با خون توست که روح من پرورش می‌یابد! هر دو با هم قادر به زندگی نیستیم: تو باید بمیری تا من زنده بمانم».^۳

حال که پس از جهان اسلام، چین نیز برای خلاصی و نجات خویش به جنبش آزادیخواهی و مشروطه‌طلبی متوسل شده است، دولت‌های غربی از هر سو به نابودی این کشور کمر بسته‌اند و می‌خواهند با چین همان کنند که با ایران کرده‌اند؛ چرا که غربیان تجدیدحیات جهان اسلام و آسیای شرقی را

۱. اگرچه آقایف در مقاله خود اصطلاح «عرق آصفر» (نژاد زرد) را به کار برده اما با توجه به فحوی مطالب، جنبه تمدنی ملل خاور دور مدنظر او بوده است.

2. Ahmed Ağayef, "Siyâsiyât: Şark ve Garb", *Sebilürreşad*, sayı 13 (195) (Temmuz-Ağustos 1910): 223.

3. Ibid.

به ضرر مقاصد سلطه‌جویانه خود می‌دانند.^۱

آقایف حتی پیشتر می‌رود و علت دشمنی امروز اروپاییان با ترقی و تعالی جوامع مسلمان را در عنادورزی تاریخی آنان با اسلام جست‌وجو می‌کند؛ عداوتی که نقطه شروع آن رویارویی بیزانسی‌ها با مسلمانان بود.^۲ به واقع رویکرد غرب‌ستیزانه آقایف در این برهه زمانی به وجه سیاسی تمدن غرب منحصر نبود؛ به باور او «تسلط اجانب تنها بر سیاست و مادیات ما نیست؛ [این امر] به تمامی معنویات ما نیز کشیده شده است... این دو اسارت، یعنی اسارت سیاسی و مادی و اسارت معنوی و فکری، با یکدیگر درآمیخته‌اند و همه کمیته ما را،^۳ ملت ما را و دیانت ما را محو و نابود کرده‌اند».^۴ آقایف با حمله به آنچه که غلبه «فرانسوی‌گرایی» (فرانسویزلیک) بر جامعه عثمانی می‌نامید رواج زبان، ادبیات، افکار و فرهنگ فرانسوی در میان عثمانیان را مصداق این اسارت معنوی می‌دانست. از این منظر وی ایجاد مجادله قلمی میان مطبوعات فرانسوی و عثمانی بر سر برخی مناسبات اقتصادی میان دو کشور را به فال نیک گرفت چرا که «امروز دیگر اساس مسئله مطرح نیست؛ حال این حیات اجتماعی و طرز زندگی فرانسوی است که به شدت از سوی مطبوعات عثمانی مورد انتقاد قرار می‌گیرد».^۵

1. Ibid., 224-225.

در سال‌های ۱۹۱۱ و ۱۹۱۲ جنبش جمهوری‌خواهی در چین به رهبری سون یات‌سن (۱۸۶۶-۱۹۲۵) به قرن‌ها حکومت پادشاهی در این کشور پایان داد و منجر به شکل‌گیری جمهوری چین شد. اما دیری نگذشت که جمهوری تازه‌تأسیس در میان درگیری‌های داخلی و مداخله‌جویی‌های خارجی گرفتار آمد. سرانجام نیز در سال ۱۹۴۹ حزب کمونیست چین زمام امور کشور را به دست گرفت و رسماً به حیات جمهوری چین پایان داد.

2. Ahmed Ağayef, "Taassub-ı Cahilane kimdedir?", *Sebilürreşad*, sayı 15 (197) (Temmuz-Ağustos 1910): 232.

۳. منظور کمیته اتحاد و ترقی است.

4. Ahmed Akayef, "Makâlât; Vaziyyet-i siyasiye-i hâzıramız", *SM*, sayı 111 (Aralık 1910-Ocak 1911): 164-165.

5. Ibid., 168.

فخری ساکال همکاری آقایف با نشریه‌ای همچون صراط‌مستقیم/ سبیل‌الرشاد را به تمایلات اسلام‌گرایانه و پان‌اسلامیستی وی تعبیر کرده است؛ تمایلاتی که متأثر از آشنایی با سیدجمال‌الدین اسدآبادی در پاریس و همچنین تجارب شخصی آقایف از اختلافات مذهبی شیعه-سنی در قفقاز بوده‌اند.^۱ این نگاه رایج که مسیر فکری آقایف را به شکل گذار از «صراط‌مستقیم» (پان‌اسلامیسم) به «تورک یوردو» (پان‌ترکیسم) ترسیم می‌کند با این پرسش از سوی افق اُزجان روبرو می‌شود که حضور هم‌زمان آقایف در نشریه صهیونیستی «ژون‌تورک» در کجای این پارز قرار می‌گیرد؟ به باور اُزجان، آقایف که در قفقاز یک روشنفکر مستقل یا به تعبیر وی «نخبه مدنی»^۲ بود، پس از مهاجرت به عثمانی و پیوستن به جرگه اعضای جمعیت اتحادوت‌ترقی در قامت یک روشنفکر دولتی و یا «نخبه گماشته»^۳ ظاهر گردید. از این رو همکاری آقایف با محافل پان‌اسلامیست و یا صهیونیست همگی تابعی از مصالح و منافع کمیته اتحادوت‌ترقی بودند.^۴ به واقع جهت‌گیری‌ها و فعالیت‌های آقایف، چه در عصر ترکان جوان و چه در دوران جمهوری کمالیستی، بیش از هر چیز متأثر از مسئولیت‌های تشکیلاتی وی بودند.^۵

1. Fahri Sakal, *Ağaoğlu Ahmed Bey*, 73.

2. sivil seçkin

3. memur seçkin

۴. اگرچه اغلب مآخذ ترکیه‌ای سال ۱۹۱۲ را به عنوان تاریخ رسمی پیوستن احمد آقایف به جمع اتحادچیان قید کرده‌اند ولی در مورد تاریخ عضویت و همچنین جایگاه وی در کمیته اتحادوت‌ترقی اقوال گوناگونی وجود دارد. عایشه گونسالی سال با نادرست دانستن انتساب آقایف به کمیته مرکزی اتحادوت‌ترقی، بر این باور است که او احتمالاً در سال ۱۹۱۵ به عضویت «مجلس عمومی» جمعیت اتحادوت‌ترقی درآمد:

Ayşe Gün Soysal, "Ahmed Ağaoğlu: The Life and Thought of a Turkish Nationalist during 1908-1918" (M.A thesis, Boğaziçi University, 1995), 76-77.

با این حال در شماره مورخ ۱۳ اکتبر ۱۹۱۳ روزنامه تایمز لندن خبر انتخاب «احمد آقایف افندی» به عضویت کمیته مرکزی جمعیت اتحادوت‌ترقی به چشم می‌خورد:

The Annual Index of the Times: 1913, 50.

5. Ufuk Özcan, *Ahmet Ağaoğlu ve Rol Değişikliği*, 79-80.

بدین ترتیب «بحث بر سر نفوذ سیاسی و ایدئولوژیک احمد آقا و غلو بر تشکیلات اتحاد و ترقی نیست؛ بالعکس سخن گفتن از نفوذ تشکیلات بر روی او بیشتر مقرون به صحت خواهد بود».^۱ به رغم نقد هوشمندانه از جان لیکن فعالیت‌های آقایف دستکم در سه سال نخست اقامت وی در عثمانی چندان حاکی از سرسپردگی و وابستگی محض به کمیته اتحاد و ترقی نیستند. واقعیت آن است که او ضمن نزدیکی مواضع و دیدگاه‌هایش با اتحادچیان ولی در عین حال از هر محفل و محملی که می‌توانست مبلغ و مروج آرای او باشد بهره می‌برد. چنانکه آقایف ابایی نداشت تا با منتقدان سرشناس کمیته اتحاد و ترقی همچون احمد حلمی شهبندر زاده (۱۸۶۵-۱۹۱۴)، صاحب نشریه اسلام‌گرای «حکمت» (انتشار: ۱۹۱۰-۱۹۱۲)، و یا احمد مدحت‌افندی (۱۸۴۴-۱۹۱۲)، ناشر «ترجمان حقیقت» (انتشار: ۱۸۷۸-۱۹۲۴)، همکاری داشته باشد.^۲ از دیگر سو همکاری آقایف با نشریه «ژون ترک» و ارتباط وی با نمایندگان جنبش صهیونیسم در استانبول قابل تأمل است.

در سال ۱۹۰۹ چند تن از فعالان صهیونیست به مانند سامی هنجبرگ، ویکتور یاکوبسون و داوید ولفسون با خرید نشریه فرانسوی زبان «کوریه د‌أریان» از ابوضیا توفیق (۱۸۴۹-۱۹۱۳)، نام آن را به «ژون ترک» (ترک جوان) تغییر دادند.^۳ ژون ترک پشتیبانی از کمیته اتحاد و ترقی و برنامه‌های آن،

1. Ibid., 80.

۲. انتقادات شهبندر زاده از حکومت اتحاد و ترقی بدان‌جا رسید که در سال ۱۹۱۱ نشریات متعلق به وی تعطیل شدند و خود او نخست به قسطنطنیه و سپس بورسا تبعید گردید. پس از گذشت ده ماه و در پی سقوط موقت دولت اتحاد و ترقی بود که شهبندر زاده امکان بازگشت به استانبول و از سرگیری فعالیت مطبوعاتی را یافت. بنگرید به:

Atilla Çetin, "Hikmet", in *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt 17 (İstanbul: İsam, 1998), 519-520.

۳. احتمالاً یکی از دلایل خرید این نشریه از ابوضیا تمایلات ضدیهودی و ضدصهیونیستی وی بوده است.

دفاع از اسکان ترکان و یهودیان در سرزمین‌های عثمانی در راستای تقویت دولت مرکزی، و جانبداری از جنبش صهیونیسم و تشکیل یک مأمّن فرهنگی برای یهودیان در فلسطین را در دستور کار خود قرار داد. این نشریه ضمن حمایت از ایده عثمانی‌گری به گونه‌ای که زبان، فرهنگ و هویت اقلیت‌ها محترم شمرده شوند، در عین حال از ایده ترک‌گرایی نیز جانبداری می‌کرد. ژون ترک با کسب موفقیت در جذب مخاطب، تیراژ خود را از پنج‌هزار نسخه در نوامبر ۱۹۰۹ به سیزده‌هزار نسخه در ژوئن ۱۹۱۰ رساند و مورد توجه روشنفکران، دانشجویان و سران کمیته اتحاد و ترقی قرار گرفت.^۱ احمد آقاییف و جلال نوری در زمره نویسندگان شاخص این نشریه فرانسوی‌زبان بودند. در حالی که یاکوبسون با اشتیاق از آقاییف و دیگر مسلمانانی که با آنان همراه شده بودند با تعبیر «دوستان صهیون» یاد می‌نمود، ریشارد لیشتایم، دیگر نماینده جنبش صهیونیسم در استانبول، این‌گونه مساعدت‌ها را بی‌طمع نمی‌دانست و آن را در راستای تلاش ترکان برای بهره‌گیری از یهودیان و صهیونیست‌ها در مقابل بریتانیا و اقلیت‌های مسیحی ساکن امپراتوری تعبیر می‌کرد.^۲ به باور لیشتایم همراهی افرادی چون احمد آقاییف با صهیونیست‌ها حاصل تلقی آنها از جنبش صهیونیسم به عنوان

1. D. Gershon Lewental, "Le Jeune Turc", in *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, vol. 3 (Leiden: Brill, 2010), 220-221.

انتشار ژون‌ترک به استثنای وقفه‌هایی کوتاه تا سال ۱۹۱۸ ادامه پیدا کرد. به نوشته ساکال، مطابق با «تاریخ و فهرست نشریات فرانسوی‌زبان ترکیه» اثر ژرار گروک و ابراهیم چاغلار (استانبول: ۱۹۸۵) تنها یک شماره از نشریه ژون‌ترک در ترکیه (آرشیو نخست‌وزیری) وجود دارد و دیگر شماره‌های آن در آرشیو مرکزی صهیونیسم (Central Zionist Archives) در اورشلیم (قدس) قابل دسترسی‌اند:

Fahri Sakal, *Ağaoğlu Ahmed Bey*, 74.

2. İlber Ortaylı, "Ottomanism and Zionism During the Second Constitutional Period: 1908-1915", in *Ottoman Studies*, 2. Baskı (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 32.

واکنشی در برابر سلطه غرب و فرهنگ مسیحی بود.^۱

به نظر می‌رسد که دیدگاه لیشتایم چندان به دور از حقیقت نبود. زمانی که مطبوعات فرانسه دست به انتشار مطالبی راجع به تبعیض حکومت استانبول علیه اعراب ساکن امپراتوری زدند، نشریه ژون ترک نسبت به این ادعاها واکنش نشان داد. احمد آقاییف در یادداشت خود بدین مناسبت نه تنها فرانسه بلکه تمامی دولت‌های اروپایی را به سبب سوءرفتارهایشان در قبال مردم ایرلند، لهستان و فنلاند فاقد صلاحیت برای انتقاد از عثمانی خواند.^۲ در این زمان آقاییف با رد تبلیغات ضداسلامی اروپاییان، جهان اسلام را در حال گذراندن یک رنسانس می‌دانست. به اعتقاد او تحولات جهان غرب مسلمانان را به تکاپو انداخته بود تا از طریق بازگشت به خویشتن اسلامی‌شان، خود را مدرن سازند. وی در یکی از مقالاتش در ژون ترک با عنوان «اسلام و ایده‌های نو» به تبیین رابطه میان اسلام و مدرنیته می‌پردازد.^۳ آقاییف در ابتدای این مقاله پس از نقل سخنان ارنست رنان در «اسلام و علم» که از تحجر و جمود فکری مسلمانان سخن گفته بود، آرزو می‌کرد که ای کاش رنان زنده می‌شد و تحولات جهان اسلام را به عینه می‌دید. او با انتقاد از اسلام‌هراسی تاریخی اروپاییان که حتی اندیشمندان و بزرگانی همچون رنان، شکسپیر، لایبنیتس و ولتر نیز از آن برکنار نبوده‌اند، در مقابل به تساهل

1. Ibid., 29.

ریشارد لیشتایم در طی جنگ جهانی اول نماینده سازمان جهانی صهیونیسم در پایتخت عثمانی بود. بنگرید به:

Hans Jonas and Christian Wiese, *Memoirs* (University Press of New England, 2008), 80-81.

2. Quoted in *Correspondance d'Orient* (1 Mai 1910): 361.

۳. مقاله مزبور در شماره مورخ ۱۶ آوریل ۱۹۱۰ نشریه فرانسوی زبان «ژون ترکی» (ترکیه جوان) بازچاپ شد. این نشریه که در سرلوحه‌اش خود را «مدافع منافع امپراتوری عثمانی» معرفی می‌کرد طی سال‌های ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۴ در پاریس توسط آگوب شریتچیان منتشر می‌شد. از علی شجاعی اصفهانی که زحمت ترجمه این مقاله را متقبل شد سپاسگزارم.

مسلمانان در قبال پذیرش کاستی‌های‌شان در برابر اروپا اشاره نمود: «آنها [مسلمانان] با شور و اشتیاق بسیار، خود را در آغوش تمدن انداخته‌اند و نشان داده‌اند که انرژی و تمایل بسیاری برای قبول فرهنگ اروپایی دارند».^۱ در ایران دو مجتهد شیعه در رأس انقلاب قرار گرفتند و امرای ارتش، نجبا و زمینداران نیز خواستار تغییر و دگرگونی‌اند. آیا این‌ها با تصویر جزم‌اندیشانه‌ای که اروپاییان از جهان اسلام به عنوان دنیایی متصلب و عقب‌مانده ترسیم می‌کنند سنجیتی دارد؟ آقاییف به خواندگانش یادآور می‌شود که نگاهی به سنت اسلامی و تاریخ صدر اسلام کافی است تا دریابیم اسلام موجود با اسلام ایده‌آل نسبتی ندارد. اگرچه مسلمان‌ها قرن‌هاست که سایه حکومت‌های سرکوبگر را بر سر خود می‌بینند لیکن دین‌شان هیچ‌گاه نابرابری و بیداد و استبداد را تأیید نکرده است و مسلمانان نیز همواره چشم به عدالت و شیوه حکمرانی صدر اسلام داشته‌اند که مبتنی بر شورا و اجماع امت بود. بنابراین مفاهیم سیاسی مدرن به مانند دموکراسی و پارلمان برای مسلمانان غریبه نیستند. مسلمانان که همیشه در عطش عدالت و آزادی بوده‌اند، با استقبال از شکل‌گیری نهضت‌های آزادیخواه در جهان غرب روی به میراث تاریخی خود می‌آورند: «خواهید دید که دیدگان به سوی اسلام متقدم^۲ می‌گراید؛ به عصر خلفای راشدین، عصری متفاوت با سایر دوران‌ها، که آن را بزرگ می‌داریم...».^۳ به واقع فارغ از رسانه‌هایی که آقاییف برای نگارش و انتشار مقالات خود مورد استفاده قرار می‌داد، جان‌مایه نوشته‌های او یکسان و مشابه بودند. احمد آقاییف اگرچه در این زمان در نشریات اسلام‌گرا قلم می‌زد، از عالم اسلام سخن می‌گفت و مقالاتش

1. Ahmed Agaëff, "L'Islam et les idées nouvelles", *Le Jeune Turc*, reprinted in *Le Jeune Turquie*, no. 3 (16 Avril 1910): 4.

2. L'Islam primitif

3. Ibid.

مشحون از اشارات اسلامی بود اما در عین حال منظومه فکری او نه بر حول مفهوم «امت» بلکه به گرد مفهوم «ملیت» می‌چرخید.

شانزده سال پس از نگارش سلسله‌مقالات «جامعه ایرانی» در پاریس، احمد آقایی یک‌بار دیگر ایران را دستمایه نوشتن قرار داد. طی ماه‌های اکتبر تا دسامبر ۱۹۱۰ هفت مقاله از آقایی با عنوان «نگاهی به گذشته و حال ایران» (*ایرانین ماضی و حالینه بر نظر*) در «*عراق‌مستقیم*» استانبول به چاپ رسید. نگرش دوآلستی آقایی به تاریخ و جامعه ایران که پیشتر در پاریس به شکل تفکیک میان ایرانیان شمالی و ایرانیان جنوبی مطرح شده بود، اکنون صورت‌بندی تازه‌ای یافت: تمایز میان «فارس‌ها» و «ترک‌ها». به واقع وی دو سال پیش از آنکه محمدامین رسول‌زاده به انتشار مجموعه‌مقالات «ترکان ایران» (*ایران تورکلری*) در نشریه «تورک یوردو» دست بزند، به سراغ این موضوع رفت. این در حالی است که عموماً رسول‌زاده به عنوان نخستین کسی پنداشته می‌شود که اول‌بار در ترکیه به تشریح و تبیین مسئله ترکان ایران پرداخت. یاووز آک‌پینار در پیشگفتار خود بر «ترکان ایران» به این نکته اذعان می‌کند که تا اوایل سده بیستم روشنفکران عثمانی اطلاعات ناچیزی درباره اقوام ترک ساکن ایران داشتند و در نزد آنان ایران مترادف با سرزمین «عجم‌ها» و «شیعیان» بود. اما به واسطه نوشته‌های رسول‌زاده در تورک یوردو بود که مشخص شد ایران نه تنها سرزمین «عجم‌ها» نیست بلکه یک‌سوم نفوس آن نیز ترک هستند.^۱ به این ترتیب باید احمد آقایی و سپس دستیار سابق او در روزنامه‌های «ارشاد» و «ترقی» یعنی محمدامین رسول‌زاده را پیشگامان طرح مسئله ترکان ایران و همچنین مسئله آذربایجان دانست. احمد آقایی و سپس رسول‌زاده در نوشته‌های خود در مطبوعات استانبول با

1. Mehmet Emin Resulzade, *İran Türkleri*, haz. Yavuz Akpınar, İrfan Murat Yıldırım ve Sabahattin Çağın (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı, 1993), Önsöz.

تأکید بر ماهیت ترکی ایالت آذربایجان (ایران) آن را بخشی از جهان ترک قلمداد نمودند.^۱

لحن آقایف در سلسله مقالات «نگاهی به گذشته و حال ایران» بیانگر تعلقات و دلبستگی‌های گوناگون و گاه متناقض اوست. وی از یک‌سو ایران و ایرانی را تمجید و تکریم می‌کند و از نقش تمدن‌ساز ایرانیان سخن می‌گوید، از سوی دیگر ترکان را به واسطه اخذ تمدن و فرهنگ از ایرانیان ملامت می‌کند؛ گاه ایرانیان را مسبب انحطاط جهان اسلام می‌داند و زمانی به خطیب بلیغ مشروطه‌خواهی و آزادی‌طلبی ملت ایران بدل می‌گردد. از نگاه احمد آقایف ایران از «ارکان مهمه» جهان اسلام است که تمامی نویسندگان شرق و غرب به جایگاه والای این سرزمین در طول تاریخ اذعان دارند. ایرانیان آریایی مدت‌ها پیش از ظهور یونانیان و رومیان به تشکیل «حکومت ملیّه مستقله» دست یازیدند و از هزاران سال پیش صاحب یک «مدنیت مخصوصه ملیّه» بوده‌اند. زبان فارسی که زبان برگزیده جهان متمدن در روزگار باستان بود، در طی اعصار به فرهیختگان زبان‌آوری چون فردوسی، سعدی، حافظ و مولوی به میراث رسید و به واسطه آنان صورت کمال یافت. قرن‌ها پیش از ظهور مسیحیت و اسلام، آیین زرتشتی در ایران رواج یافت و به «دین ملی» ایرانیان بدل گشت.^۲ آقایف با اشاره به داستان جنگ‌های ایران و توران در شاهنامه از آن با عنوان برخورد دو قوم ایرانی و ترک یاد می‌کند. در نزد او، رستم، پهلوان ایرانی، و افراسیاب، خاقان ترک،

۱. جالب آنکه یک‌دهه پیشتر در یکی از نخستین واژه‌نامه‌های ترکی عثمانی یعنی «قاموس ترکی» تألیف شمس‌الدین سامی (سامی فراشری) ذیل ماده «آذری» آمده بود: «منسوب و متعلق به آتش و آتش‌پرستی، منسوب به دین مجوس». بنگرید به: «آذری»، ش. سامی، *قاموس ترکی*، استانبول: اقدام مطبعه‌سی، ۱۳۱۷ قمری.

2. Ahmed Akayef, "Âlem-i İslâm: Makâlât; İran'ın mazi ve haline bir nazar", *SM, sayı* 103 (Ekim-Kasım 1910): 131-132.

نمادی هستند از روابط و مقدرات تاریخی این دو قوم. زمانی که رستم درصدد برمی‌آید که با کشتن افراسیاب به جنگ‌های خونین ایرانیان و تورانیان خاتمه دهد پدرش، زال، بدو یادآور می‌شود که قتل افراسیاب به سادگی میسر نیست؛ چه او «مرد دانا و جنگاور است». آنچه که آقایف توجه خواننده را بدان جلب می‌کند این است که به رغم نبرد میان ایرانیان و تورانیان، چگونه زال به برشمردن صفات نیک افراسیاب می‌پردازد و دشمن را می‌ستاید. اما آنچه که به شکوه ایران باستان پایان داد نه جنگ‌های ایران و توران بلکه حمله اسکندر مقدونی بود. در پی این هجوم، ایران دوره‌ای از تشّت سیاسی و انحطاط اخلاقی را تجربه نمود. سرانجام قیام کاوّه آهنگر به سلطه بیگانه پایان داد و حکومت دوباره به دست ایرانیان افتاد.

عصر ساسانی نه تنها عصر احیای عظمت ایران بود بلکه ایران نیرومندتر و شکوهمندتر از گذشته در صحنه تاریخ ظاهر گردید. عاقبت اما غروب عصر طلایی ساسانی هم فرا رسید و ضعف و فتور در «اخلاق» و «آداب ملیّه» عیان گشت. طغیان‌گران و زنان بر تخت سلطنت نشستند، بیداد جایگزین داد شد و پلشتی جای نیکی را گرفت. زمانی که اعراب مسلمان در عهد خلیفه دوم، عمر بن خطاب، مصمم شدند تا به ایران ساسانی هجوم آورند، خلیفه عمر با اظهار ناخشنودی از این تصمیم رو به علی بن ابی‌طالب (ع) کرد و گفت: «یا اباالحسن! ای کاش نه ایرانی در کار بود و نه ما ناچار به فتح ایران بودیم زیرا اخلاق ایرانیان چنان دچار تباهی شده است که چه بسا ما را نیز تباه سازند».^۱ اما تسخیر ایران به دست اعراب به معنای پایان زاینده‌گی و بالندگی روح و اندیشه ایرانی نبود. ایرانیان به واسطه خدمات و دستاوردهای گوناگونی که به تمدن اسلامی عرضه داشتند از

1. Ibid., 133-135.

جایگاه ممتازی در عالم اسلام برخوردار شدند. از منظر آقاییف در طول تاریخ ممالک شرقی جهان اسلام، ایران همواره «منبع جوش و خروش» بود و تراوشات اندیشه ایرانی برق آسا در سرتاسر دنیای اسلام منتشر می‌شد. ولی با تسلط خاندان صفویه بر ایران زمین و بدل شدن این کشور به یک مملکت شیعی، پیوندهای ایران با سایر جوامع مسلمان سستی گرفت. هر چند بعدها با ظهور افرادی چون نادرشاه افشار تلاش‌هایی در جهت همبستگی اسلامی و برطرف کردن شکاف مذهبی میان ایران و جهان اسلام صورت گرفت.^۱

به اعتقاد آقاییف اگرچه دو قوم فارس و ترک با یکدیگر بیگانه نیستند و روابط آنها ریشه در عهد باستان دارد اما به دلیل کمبود شواهد متقن و معتبر شایسته‌تر آن است که سده سوم هجری را آغاز فرآیند ورود اقوام ترک به ایران و خاور نزدیک بدانیم.^۲ وی اساساً ایران را حاصل سنتز دو عنصر فارس و ترک می‌داند. میراث تمدن شکوهمند پارسیان و تجارب کهن تاریخی، فرهنگی و سیاسی ایرانیان با نیروی جوان اقوام ترک در هم آمیخت و بدین ترتیب ایران جان دوباره‌ای گرفت.^۳ درحالی‌که با فتح ایران به دست اعراب دیرزمانی فرهنگ ایرانی و زبان فارسی به محاق رفت، با به قدرت رسیدن امرای ترک در ایران‌خاوری سلطه خلافت عربی بر ایران‌زمین سستی یافت و این مجال شد برای نوزایی زبان و ملیت ایرانی. نماد این تحول همانا سرایش شاهنامه توسط فردوسی در ظل حمایت سلطان محمود غزنوی است. در طی نهصدسال حکومت مداوم خاندان‌های ترک‌تبار بر ایران، زبان فارسی همواره مورد حمایت ایشان بود و به زبان میانجی مردمان آسیای

1. Ahmed Akayef, "Âlem-i İslâm: İran'ın mazi ve haline bir nazar", SM, sayı 104 (Ekim-Kasım 1910): 136.

2. Ibid., 137.

3. Ahmed Akayef, "Âlem-i İslâm: İran'ın mazi [ve] haline bir nazar", SM, sayı 105 (Ekim-Kasım 1910): 122.

غربی بدل شد. ترک‌ها در حالی که خود را عهده‌دار وظایف لشکری و سپاهیگری می‌دانستند، امور اقتصادی، فرهنگی، علمی و هنری را به بومیان فارسی‌زبان سپرده بودند.^۱

آقایف در کنار نگاه ستایش‌آمیز نسبت به پیشینه فرهنگی ایران در عین حال از فقدان «حس قومیت» در نزد ترکان به شدت شکایت می‌کند. آقایف با طعنه می‌نویسد که اگرچه ترکان پس از چندی موفق شدند تا در جهان اسلام سروری یابند و حکومت‌های مستقل پی افکنند اما به جای آنکه در صدد ترکی‌سازی ملل تابعه خود برآیند کوشیدند تا آنجا که می‌توانند به رنگ‌ولعاب اتباع خود درآیند. امروزه نیز ترکان فاقد خودآگاهی قومی‌اند و از وجود یک پیکر واحد پنجاه-شصت میلیونی ترک که از استانبول تا آسیای مرکزی گسترده شده است بی‌خبرند. آقایف به عنوان نمونه به وضعیت ترکان در ایران معاصر اشاره می‌کند. در حالی که ترک‌زبانان در حوزه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی ایران، از حکومت گرفته تا روزنامه‌نگاری، صاحب موقعیت‌های برجسته‌ای هستند و در جریان انقلاب مشروطیت نیز این ایالت ترک‌نشین آذربایجان بود که نقش اصلی را در پیروزی انقلاب ایفا کرد، ولی فقدان «حسیات قومی» در میان ترکان ایران کاملاً مشهود است: «بی‌شک آنان [ترکان ایران] میان خود و فارس‌ها هیچ تفاوتی قائل نیستند؛ ایران را وطن مشترک‌شان می‌دانند و در راه بقا و حفظ آن می‌کوشند».^۲

اگرچه یکی از مضامین مجموعه مقالات آقایف پرداختن به جایگاه ترکان در تاریخ ایران زمین است ولی آنگاه که به سراغ تاریخ معاصر ایران می‌رود خاندان ترک‌تبار قاجار را به دلیل حکومت استبدادی‌شان به شدت مورد حمله قرار می‌دهد و از آنها با عنوان «بلای مبرم» یاد می‌کند که گریبانگیر

1. Ibid., 123-124.

2. Ibid., 124-125.

ایران شده‌اند.^۱ او با بیان شمه‌ای از ستمکاری‌ها، بی‌عدالتی‌ها، خیانت‌ها، سوءمدیریت‌ها و خودکامگی‌هایی که در عهد سلطنت پنجاه‌ساله ناصرالدین‌شاه روی داد، او را فرمانروایی «بوالهوس»، «معاند»، «جبار» و «ظالم» معرفی می‌کند. به واقع در طی استبداد ناصری «حیات ملیّه» ایران در سراسیمی سقوط افتاد.^۲ فقدان امنیت مالی و جانی موجب زوال بازرگانی، صنعت و کشاورزی شد و بسیاری از مردم به ناچار راه مهاجرت در پیش گرفتند. بهای عیش و عشرت ناصرالدین‌شاه در فرنگستان، مقروض شدن ایران به دول خارجی و واگذاری امتیاز به اجانب بود.^۳ اما تهیب و ویرانی به امور مادی منحصر نماند و دامنگیر حیات معنوی ایرانیان نیز شد. به باور آقایی تخریب معنوی یک ملت بلایی است بس دهشت انگیز؛ چه «خرابی مادی قابل آبادانی است لیکن برای اعمار تخریب معنوی، زمان دراز و بذل همت لازم است».^۴ خودکامگی و استبداد در پس القاب و عناوینی چون «ظلاله»، «مؤید من عندالله» و «حامی دین و ملت»، روح و جان و اندیشه ایرانی را در هم کوفت.^۵

به اعتقاد آقایی آنچه که ایرانیان را به قیام در برابر حکومت سرکوبگر قاجار برانگیخت تحولات ناشی از انقلاب ۱۹۰۵ در امپراتوری تزاری بود. در پی برچیده شدن محدودیت‌هایی که از طرف دولت روسیه برای انتشار مطبوعات به زبان ترکی وجود داشت، روزنامه‌هایی همچون «حیات» و

1. Ahmed Akayef, "Âlem-i İslâm: Makâlât; İran'ın hal ve mazisine bir nazar", *SM*, sayı 107 (Kasım-Aralık 1910): 139-140.

2. Ahmed Akayef, "Âlem-i İslâm: Makâlât; İran'ın mazi ve haline bir nazar", *SM*, sayı 108 (Kasım-Aralık 1910): 145.

3. Ahmed Akayef, "Âlem-i İslâm: Makâlât; İran'ın mazi ve haline bir nazar", *SM*, sayı 109 (Kasım-Aralık 1910): 149-151.

4. Ahmed Akayef, "Âlem-i İslâm: Makâlât; İran'ın mazi ve haline bir nazar", *SM*, sayı 108 (Kasım-Aralık 1910): 147.

5. Ibid., 145.

«ارشاد» در باکو پا به عرصه وجود نهادند. همین روزنامه‌ها بودند که زمینه ورود افکار و آرای نوین به ایران را فراهم نمودند. به واسطه سکونت «میلیون‌ها ترک» در ایران و پیوند و رابطه اینان با ترکان قفقاز بالطبع انتشار روزنامه‌ای به زبان ترکی [آذری] در باکو توجه ایرانیان را به خود جلب می‌کرد. بدین ترتیب ایرانیان ملهم از این رویدادها درصدد سرنگونی بساط استبداد قاجار و احیای ایران برآمدند.^۱ هر چند که به‌یادآور آقایف اعلان فرمان مشروطیت از سوی مظفرالدین‌شاه رخدادی خودهنگام بود؛ چرا که ایران در آن زمان از وجود بسترهای لازم برای گسیختن از خودکامگی هزاران ساله و تشکیل نظام مشروطه بی‌بهره بود. توجه ویژه آقایف به آسیب‌شناسی انقلاب ایران از آنجا ناشی می‌شد که «اسلام در هر کجا به بلایای مشابه، به فلاکت‌های مشابه دچار است... مسلمین در گوشه و کنار دنیا زیر یک قسم تحکم و تظلم استبدادی گرفتار آمده‌اند؛ و این احوال عموماً در هر جا نتایج مشابهی به بار می‌آورند».^۲ پاسداشت آزادی سیاسی نیازمند وجود یک سازمان و نیروی تشکیلاتی مرکب از صاحبان بصیرت و خرد (اریاب عرفان و اصحاب ذکاء) است.^۳ درحالی‌که در جریان تکاپوهای آزادیخواهانه عثمانیان، کمیته اتحاد و ترقی انجام این رسالت را بر عهده داشت و در برابر مخاطرات حاصل از آشفتگی اوضاع و تحرکات مخالفان مشروطیت ایستادگی کرد، فقدان تشکیلات مشابه در کشور همسایه به ناکامی انقلاب ایران انجامید. آقایف شکست انقلاب مشروطه ایران را حاصل دسایس اجنبی و بالاخص تفرقه داخلی می‌دانست. پس از پیروزی

1. Ahmed Akayef, "Âlem-i İslâm: Makâlât; İran'ın mazi ve haline bir nazar", SM, sayı 109 (Kasım-Aralık 1910): 152-153.

2. Ahmed Akayef, "Âlem-i İslâm: Makâlât; İran'ın mazi ve haline bir nazar", SM, sayı 110 (Kasım-Aralık 1910): 155.

3. Ibid., 154.

انقلاب، رهبران و اولیای امور سرگرم «اغراض شهوانیه نفسانیه» خود شدند و این گونه است که ایران در حال حاضر از نبود یک دستگاه حاکمه کارآمد رنج می برد.^۱

*

عثمانی ها پس از سده ها سیادت بر بالکان اکنون سرزمین های تحت سلطه خود را یک به یک از کف می دادند. هم زمان با روی کار آمدن انقلابیون در استانبول و ایجاد تلاطم در فضای سیاسی عثمانی، از یکسو پادشاهی بلغارستان با جدایی از عثمانی اعلام استقلال نمود و از سوی دیگر امپراتوری اتریش - مجارستان رسماً ولایت عثمانی بوسنی و هرزگوین را به خود ملحق ساخت (اکتبر ۱۹۰۸). بالکان به عنوان عرصه رقابت قدرت های اروپایی و آکنده از ایده های ملی گرایانه اقوامی که هر یک رویای برساختن بلغارستان بزرگ، صربستان بزرگ و یونان بزرگ را در سر داشتند، به انبار باروتی بدل شده بود که هر آن بیم انفجارش می رفت. سرانجام در اکتبر ۱۹۱۲ دولتمردان بلغارستان، صربستان، یونان و مونته نگرو، همدستان در راندن عثمانی ها از اروپا، آتش در این انبار انداختند. آتشی که اما زیانه های آن از کوه های بالکان فراتر رفت و در ۱۹۱۴ عالمگیر شد. پس از دو دوره جنگ پر فراز و نشیب که تا اوت ۱۹۱۳ به طول انجامید، عثمانی خسته و وامانده از جنگ های بالکان به درآمد. گوستاو فون هخوآشتر، افسر آلمانی که در ارتش عثمانی خدمت می کرد، وضع مصیبت بار مردانی که به عنوان سرباز به جبهه های نبرد بالکان اعزام شده بودند را این گونه تصویر می کند:

«باید حال و روز دهقانان آناتولی را در نظر آوریم که از مناطق گرمسیر آمده اند... بدون آنکه بدانند برای چه به جنگ می روند؛ بدون

1. Ahmed Akayef, "Âlem-i İslâm: İran'ın mazi [ve] haline bir nazar", SM, sayı 105 (Ekim-Kasım 1910): 125-126.

آنکه بدانند از تفنگی که به دست‌شان داده‌اند چگونه استفاده کنند. آنها به حال خود رها شده‌اند... پس از گذراندن یک شب سرد و بارانی، بدون هیچ سنگر و جان‌پناهی، با بالا آمدن آفتاب دوباره عازم جبهه می‌شوند... مرد [رزمنده] به وضعیت اسفبار مجروحی فکر می‌کند که دیروز دیده بود. وحشت و مرگ را در عمق وجودش حس می‌کند. او فرار می‌کند و بقیه هم در پی او می‌روند. آنها از روبرو شدن با دشمن فرار می‌کنند: نخست از شدت مصیبت، مات و مبهوت می‌مانند و سپس می‌گریزند... نه ابتدای جاده‌ها مشخص است و نه انتهای آنها؛ امکان پیشروی نیست؛ رودها طغیان کرده‌اند؛ پل‌ها در هم شکسته‌اند؛ روستاها می‌سوزند و آتش دشمن، نفرات را درو می‌کند. فرار دسته‌جمعی فاجعه‌بار است. انسان بسان حیوان شده است؛ تمام مصیبت و فلاکت جنگ در همین نکته است.^۱

در همان اوان جنگ، نیروهای عثمانی متحمل شکست‌های سنگینی از نیروهای متحدین بالکانی شدند و تا حومه استانبول عقب نشستند. اما این جنگ‌ها چیزی فراتر از درگیری نظامی بودند؛ جنگ محملی بود برای ترکتازی خوی ویرانگر آدمی تا تحت لوای قومیت و مذهب، کشتار و تجاوز را مشروعیت بخشید. بنا بر تحقیقات جاستین مک‌کارتی، جمعیت دویلیون و سیصد هزار نفری مسلمانان ساکن در بخش اروپایی امپراتوری عثمانی (بدون احتساب آلبانی) طی جنگ‌های بالکان، جنگ جهانی اول و ضمیمه‌شدن این مناطق به کشورهای یونان، بلغارستان و صربستان (یوگسلاوی)

1. Gustav Hochwaechter, *Balkan Savaşı Günlüğü: Türklerle Cephe* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2008), 66-67, quoted in Altay Atlı, "Balkan Wars: Part II: Balkan States against the Ottoman Empire" (accessed December 18, 2011); available from <http://www.turkeyswar.com/prelude/balkanwars2.htm>

دچار کاهش ۶۲ درصدی شد. از این تعداد چهارصد هزار نفر بین سال‌های ۱۹۱۲ تا ۱۹۲۰ به عثمانی مهاجرت کردند. به باور مک‌کارتی در این میان ۲۷ درصد اتباع مسلمان بخش اروپایی امپراتوری، یعنی بیش از ششصد هزار تن، جان خود را از دست دادند.^۱ از کف رفتن «ترکیه اروپایی» تنها به لحاظ اقتصادی، سیاسی و نظامی لطمه‌ای جبران‌ناپذیر برای امپراتوری عثمانی نبود؛ به واقع این رخداد امپراتوری را دچار یک تغییر ماهوی نمود.

همان‌گونه که اوایل رزوالد اشاره کرده است، پرشمردن امپراتوری عثمانی به عنوان حکومت قوم ترک - دست‌کم تا سال ۱۹۰۸ چندان با شواهد تاریخی سازگار نیست. این نکته زمانی بارزتر می‌شود که امپراتوری عثمانی را با همگنان‌اش در اروپا یعنی امپراتوری روسیه و امپراتوری اتریش مقایسه کنیم: «در حالی که خاندان رومانف با کارت ناسیونالیسم روسی و پان‌اسلاویسم بازی می‌کرد و امپراتور هابسبورگ از نظر فرهنگی قطعاً متعلق به فرهنگ اتریشی-آلمانی می‌بود، خاندان سلطنتی و نخبگان دیوانسالار عثمانی را تا پیش از سال ۱۹۰۸ به سختی می‌توان ترک قلمداد کرد».^۲

البته به این فهرست باید سپاهیان و در صدر آنها نیروهای ینی‌چری را افزود که تا مدت‌ها براساس سیستم دوشیرمه از میان فرزندان اتباع مسیحی گرد می‌آمدند. اگرچه آل عثمان ریشه در آسیا داشتند اما این خاندان از همان بدو امر ستاره بخت خویش را در اروپا می‌جست. بورسا، نخستین پایتخت عثمانی، فاصله چندان با پایتخت امپراتوری بیزانس و کرانه اروپا نداشت.

1. Justin McCarthy, *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims 1821-1922* (Princeton: 2008), 164.

البته کشتار و خشونت منحصر به مسلمانان نماند: در دور دوم نبردهای بالکان (سال ۱۹۱۳) که نخست صربستان و یونان و سپس مونته‌نگرو، رومانی و عثمانی علیه بلغارستان وارد جنگ شدند، اقوام مسیحی به نابودی یکدیگر کمر بستند. هشتادسال بعد و در پی فروپاشی یوگسلاوی بار دیگر بالکان شاهد نسل‌کشی و توحش قومی و مذهبی شد.

2. Aviel Roshwald, *Ethnic Nationalism and the fall of Empires: Central Europe, Russia and the Middle East, 1914-1923* (London & New York: Routledge, 2001), 28.

پس از استقرار حکومت آل عثمان در گوشه شمالغربی آناتولی، اُرخان، دومین سرکرده عثمانیان، نیروهای خویش را از دریا گذراند و در سال ۱۳۵۴ گالیپولی (کرانه اروپایی دریای داردانل) را به تصرف درآورد. تقدیر بر این بود که دو پایتخت بعدی عثمانی یعنی ادرنه و قسطنطنیه در قاره سبز قرار داشته باشند. به واقع عثمانیان فتوحات در خاک اروپا را قریب به دویست سال پیشتر از توسعه طلبی در خاورمیانه آغاز کردند. در حالی که در سال ۱۳۸۹ سومین سلطان عثمانی (سلطان مراد) جان خود را بر سر مغلوب کردن پادشاه صربستان و قوای متحد بالکانی در دشت کوزوو گذاشت، یکصد و بیست و پنج سال لازم بود تا نهمین سلطان (سلطان سلیم) به شرقی ترین حدود امپراتوری برسد و در دشت چالدران با شاه شیعه ایران رویارو شود. با فتح قسطنطنیه در سال ۱۴۵۳ سلاطین عثمانی عملاً بر جایگاه امپراتوران بیزانس تکیه زدند و به خداوندگاران روم بدل شدند: «پادشاهان امپراتوری عثمانی به طور گسترده سنت های دیوانسالاری بیزانس را به کار بستند و به جای صوفی گری که در میان قبایل ترک رواج داشت، قرائت رسمی از اسلام سنی را به عنوان دین حکومت اختیار کردند. فرهنگ سیاسی عثمانی ملهم از میراث تمدن اسلامی بود. هزاران واژه عربی و فارسی در گفتار و نوشتار عثمانی دخیل بودند. زبان عثمانی در مقام زبان فرهنگی امپراتوری، آمیزه ای بود از واژگان، قواعد و عناصری که به سختی می شد آن را به عنوان زبان گفتاری یک قوم خاص بازشناخت».^۱

اما در آغاز سده بیستم بود که دو گروه با هدف ترکی سازی امپراتوری همداستان شدند: فعالان پان ترکیست امپراتوری روسیه که آینده خویش را در ترویج ایده وحدت ترکان می دیدند و نسل جدید نوگرایان عثمانی که سرخورده از اصلاحات ناکام سده نوزدهم (تنظیمات) در پی راه نجاتی برای

1. Ibid.

کشورشان بودند. نیازی برکس با اشاره به یکسان شمرده شدن ترک‌گرایی (ترکیسم) با پان‌ترکیسم متذکر می‌شود که «ما باید ضمن اینکه تفاوت‌های ترکیسم و پان‌ترکیسم را در ذهن داشته باشیم در عین حال برخی هم‌پوشانی‌های این دو را نیز مد نظر داریم». به اعتقاد او در حالی که ترکیسم جنبشی برآمده در عثمانی بود و دغدغه اصلاح و تغییر در ساختار امپراتوری داشت، پان‌ترکیسم و پان‌تورانیسم ریشه در خارج از قلمرو عثمانی داشتند و عموماً به عنوان محصولی وارداتی از روسیه به امپراتوری راه یافتند.^۱

اگرچه اتباع ترک‌زبان تزار مهم‌ترین مروجان ایده ترک‌گرایی و پان‌ترکیسم در میان عثمانیان بودند ولی نخستین بار این نخبگان قوم مجار بودند که واژه فارسی «توران» را از دل اساطیر ایرانی برگرفتند و آن را به یک ایده سیاسی بدل ساختند. مجارها از یکسو ناخرسند از سلطه امپراتوری هابسبورگ و از سوی دیگر هراسان از تبلیغات پان‌اسلاویستی روسیه در میان اقوام اسلاو ساکن مجارستان، درصدد برساختن یک هویت ملی متمایز از ژرمن‌ها و اسلاوها برآمدند. فرضیات زبان‌شناختی به چارچوب نظری برای تدوین نظریه پان‌تورانیسم بدل شد و در این راستا پژوهشگران مجار به بازشناسی ریشه‌های آسیایی قوم خود پرداختند. یکی از جالب‌ترین اسناد تاریخی درباره جنبش‌های پان‌تورانیسم و پان‌ترکیسم گزارش محرمانه‌ای است که توسط اداره اطلاعات بریتانیا در بحبوحه جنگ جهانی اول (ژوئیه ۱۹۱۷) تهیه گردید. مطابق با این گزارش نخستین تلاش مجارها برای تبلیغ پان‌تورانیسم در عثمانی به میانه دهه ۱۸۷۰ باز می‌گشت.^۲ اما در دهه ۱۸۹۰ بود که فعالیت‌ها و تبلیغات تورانی‌گری در مجارستان بیش از پیش صبغه

1. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (London: C. Hurst & Co, 1998), 344-345.

2. TNA: PRO GT 1981 (CAB 24/25): "Memorandum on the Panturanian Movement" (7 September 1917).

سیاسی یافت. در سال ۱۹۱۰ انتشار کتاب شعر «ترانه‌های تورانی» (تورانی دالک) سروده آرپاد زمپلینی (۱۸۶۵-۱۹۱۹) با استقبال گسترده‌ای مواجه شد. زمپلینی در این اثر که بسان مانیفست تورانی‌گری در مجارستان بود ضمن حمله به جهان غرب از مجارها خواست تا روی به جایگاه دوستان حقیقی خود یعنی مشرق‌زمین بیاورند.^۱ در اواخر همین سال «انجمن تورانی» (تورانی تارساساگ) با هدف مطالعه و بسط روابط علمی، فرهنگی و اقتصادی میان اقوام اُرال-آلتایی اروپا و آسیا که خویشاوند مجارها بودند، تشکیل گردید.^۲ یوسف آقچورا (۱۸۷۶-۱۹۳۵)، از پدران بنیانگذار و چه بسا اصلی‌ترین ایدئولوگ پان‌ترکسیم، این‌گونه به نقش مجارها و ترکان روسیه در شکل‌گیری جنبش پان‌تورانیسم/پان‌ترکسیم اشاره می‌کند: «امروزه در میان تمامی مردمان تورانی در کرانه‌های ولگا، دامنه‌های جنوبی قفقاز و سرزمین کهن سُغدیانا آگاهی ملی بیدار شده است. اما این آگاهی ملی پیش از همه تورانیان نخست در بین دو مردم تورانی که در غربی‌ترین مناطق زندگی می‌کنند، هویدا شد: مجاران و ترکان [تاتار روسیه]»^۳ (تأکید از من است).

هم‌زمان با تکاپوهای تورانی‌گرایانه مجارها در اواخر سده نوزدهم، علی حسین‌زاده (۱۸۶۴-۱۹۴۰)، زاده سالیان قفقاز (در جمهوری آذربایجان کنونی) که در استانبول به طبابت و فعالیت سیاسی مشغول بود، در شعری خطاب به مجارها این‌گونه به طرح ایده توران پرداخت: «شما باید ای قوم مجار برادران مان/ ز توران است نیای همه مان/ یگانه است آیین مان، جملگی

1. Nizam Önen, "Turanci Hareketler: Macaristan ve Türkiye 1910-1944" (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2003), 54-55.

2. Ibid., 56-59; Joseph Kessler, "Turanism and Pan-Turanism in Hungary, 1890-1945" (PhD thesis, University of California, Berkeley, 1967), 359.

3. Yusuf Akçura, "Macarların ve Türklerin Turanlıktaki Görevi", in Nizam Önen, "Turanci Hareketler: Macaristan ve Türkiye 1910-1944", 423.

حق پرستان/ آیا توانند جدا کنند ما را انجیل و قرآن؟/ چنگیزها جهان را سر به سر کردند هراسان/ تیمورها سروری کردند بر شهنشهان/ فاتحان به میراث بردند سرزمین قیصران».^۱ سال‌ها بعد و پس از بازگشت به قفقاز، حسین‌زاده به سال ۱۹۰۷ در روزنامه خود یعنی «فیوضات» این گونه قلمرو توران را ترسیم نمود: «طولاً از منچوری و اقصای شمال شرقی سیری که رود لنا جریان دارد آغاز می‌شود، از کوه‌های آلتای، قراقروروم، پامیر، هندوکش، قفقاز و کریمه می‌گذرد و به متهای غربی کوه‌های بالکان [می‌رسد]؛ و عرضاً از متهای شمالی کوه‌های آرال تا صحرای بزرگ آفریقا [امتداد دارد] که بخش اعظم ساکنان این سرزمین‌ها به زبان ترکی تکلم می‌کنند».^۲

از سوی دیگر، یوسف آقچورای پیش‌گفته که برآمده از میان تاتارهای ولگا بود، در مارس ۱۹۰۴ با نگارش مقاله مفصلی تحت عنوان «سه طرز سیاست» (وچ طرز سیاست) در روستای ژبای روسیه، رویکردهای سیاسی امپراتوری عثمانی در دوران معاصر را مورد نقادی قرار داد. آقچورا در ابتدا به سراغ سیاست «ملت عثمانی» (عثمانلی میلتی) می‌رود؛ رویکردی که از زمان سلطان محمود دوم (حکومت: ۱۸۰۸-۱۸۳۹) و با الهام از آموزه‌های انقلاب فرانسه (برابری، برادری، آزادی) در پیش گرفته شد و هدف از آن ایجاد یک ملت جدید عثمانی براساس الگوی ایالات متحده آمریکا بود که در آن افراد ساکن در قلمرو امپراتوری فارغ از تعلقات دینی و نژادی‌شان از حقوق برابر برخوردار باشند. آقچورا اذعان داشت که این سیاست «برای مسلمانان و ترکان خارج از قلمرو عثمانی چندان جالب توجه نمی‌باشد».^۳ به باور وی در طی جنگ ۱۸۷۰-۱۸۷۱ فرانسه و پروس، قرائت فرانسوی از

۱. Əli bəy Hüseynzadə, *Seçilmiş Əsərləri*, (Bakı: Çəşioğlu, 2007), 23.

۲. Quoted in "Hüseynzadə Əli bəy", in *AXCE*, cild I.

۳. Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976), 19.

در برگردان فارسی رساله آقچورا ترجمه انگلیسی دیوید اس. توماس را نیز ملاحظه داشته‌ام. به‌تازگی این رساله توسط رسول عربخانی به فارسی ترجمه شده است.

ناسیونالیسم مغلوب قرائت آلمانی ناسیونالیسم شد که اساس ملیت را بر قومیت و تبار (عرق) می‌گذاشت.^۱ نوگرایان عثمانی نیز که به تجربه دریافتند ایده شکل‌گیری ملت عثمانی امیدی واهی است، رویکرد دیگری را در پیش گرفتند: سیاست اتحاد مسلمین (اسلامیت پلیتیکاسی) یا به تعبیر غربیان پان‌اسلامیسم که در پی متحد ساختن مسلمانان ساکن امپراتوری و سپس سایر مسلمانان جهان بر اساس عامل اشتراک دینی و بدون در نظر گرفتن تفاوت‌های نژادی‌شان (سُی قرقلاری) بود.^۲ این سیاست از زمان سلطان عبدالحمید ثانی رسماً به سیاست امپراتوری بدل شد. آقچورا اما از رویکرد جدیدی سخن به میان می‌آورد: «طرح ایده ملی‌گرایی ترک (تورک سیاسی ملتیتی) بر پایه عنصر تبار و قومیت (عرق) موضوع کاملاً تازه‌ای است که تصور نمی‌کنم تاکنون در دولت عثمانی و یا در هیچ‌یک از دولت‌های پیشین ترک مطرح شده باشد».^۳ به اعتقاد او به دلیل نگاه ناهمدلانه حکومت عثمانی، جنبش ناسیونالیسم قومی ترکان در این کشور به شکل کُند و بطئی در حال نضج‌گیری و بسط یافتن است. از سوی دیگر در امپراتوری روسیه که «اکثر ترکان در آنجا سکونت دارند» شکل مبهمی از ایده وحدت ترکان وجود دارد. از دیدگاه آقچورا در صورت رفع تضیقات خارجی - که احتمالاً

1. Ibid., 20.

این تعبیر آقچورا یادآور تقسیم‌بندی کلاسیک ناسیونالیسم به دو گونه ناسیونالیسم مدنی (Civic Nationalism) و ناسیونالیسم قومی (Ethnic Nationalism) است. هانس کوهن (۱۸۹۱-۱۹۷۱) از پیشگامان این تقسیم‌بندی بود. بنگرید به:

Hans Kohn, *The Idea of Nationalism: A Study on its Origins and Background* (New Brunswick & London: Transaction, 2005).

برای نقدی بر این تقسیم‌بندی بنگرید به:

Rogers Brubaker, "The Manichean Myth: Rethinking the Distinction between 'Civic' and 'Ethnic' Nationalism", in *Nation and National Identity: The European Experience in Perspective*, eds. Hanspeter Kriesl, Klaus Armingeon, Hannes Slegrist & Andreas Wimmer (Zürich: Rüegger, 1999), 55-71.

2. Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, 21.

3. Ibid., 23.

منظور از آن حاکمیت تزار بود - سرزمین‌های ترکستان، یاییک [اورال] و ایدیل [ولگا]^۱ بستر مناسب‌تری برای رشد ایده وحدت ترکان خواهند بود تا سرزمین‌های امپراتوری عثمانی؛ چنانکه «ادبیات نوظهور قوم ایدیل بیش از آن که ویژگی اسلامی داشته باشد دارای سرشت ترکی است».^۲

آقچورا ادامه مقاله خود را به بررسی سه رویکرد عثمانی‌گری، اسلام‌گرایی و پان‌ترکیسم از منظر رئال‌پلیتیک اختصاص می‌دهد. وی در مورد رویکرد مورد علاقه خود یعنی پان‌ترکیسم می‌نویسد که این رویکرد در قیاس با پان‌اسلامیسم کمتر با مخالفت و سنگ‌اندازی قدرت‌های خارجی روبرو خواهد شد؛ چرا که این تنها تزار خواهد بود که از بابت اتخاذ سیاست پان‌ترکیستی احساس خطر می‌کند و چه بسا دیگر قدرت‌های اروپایی نیز به منظور تضعیف روسیه با این سیاست همداستان شوند. برخلاف شرایط مساعد بین‌المللی جهت تحقق پان‌ترکیسم اما بسترهای داخلی برای تعقیب آرمان اتحاد ترکان (توحید/تراک) چندان مهیا نیست: «موانع داخلی که بر سر راه وحدت ترکان وجود دارند بسی افزونتر از موانع موجود در برابر تحقق پان‌اسلامیسم‌اند. اگرچه تحت تأثیر غرب، ایده ملیت در نزد ترکان هویدا شده لیکن این رویداد بسیار نوپاست. ایده ترک‌گرایی (تورکلوک)، ادبیات ترکی و آرمان اتحاد ترکان بسان یک نوزاد هستند. ترک‌گرایی فاقد آن مبانی نیرومند، احساسات پرشور و هیجان و در یک کلام فاقد آن مایه و پایه آماده است که اسلام‌گرایی را قادر به ایجاد یک وحدت استوار می‌سازد. امروزه اکثر ترکان از پیشینه خود ناآگاهند».^۳

جالب آنکه نسخه آقچورا برای حل این مسئله، بدل کردن اسلام به

۱. ایدیل و یاییک به ترتیب نام‌های ترکی رود ولگا و رود اورال هستند.

2. Ibid., 24.

3. Ibid., 34.

ابزاری برای پیشبرد پان‌ترکیسم بود. نگاه ابزاری آقچورا به دین در این عبارات به خوبی عیان می‌گردد: «جریان غالب در تاریخ معاصر ما همانا قومیت‌ها (عرق‌لار) هستند. ادیان اهمیت و نیروی سیاسی خود را از کف می‌دهند، بیش از پیش از جایگاه اجتماعی‌شان کاسته می‌شود و به امری شخصی بدل می‌گردند... با این حال در صورتی که ادیان با قومیت‌ها همبسته شوند، می‌توانند کمک‌کار و یاری‌رسان قومیت‌ها باشند و بدین طریق قادر خواهند بود اهمیت سیاسی و اجتماعی‌شان را حفظ نمایند».^۱ به اعتقاد آقچورا با توجه به اینکه اکثریت ترکان مسلمان هستند پس می‌توان از رویکرد پان‌اسلامیستی در مسیر بسط و توسعه پان‌ترکیسم بهره برد.

مقاله آقچورا که به منظور دور ماندن از سانسور احتمالی حکومت سلطان عبدالحمید برای نشریه «ترک» در مصر ارسال شده بود، جدی‌ترین واکنش را از سوی مدیر این روزنامه یعنی علی کمال (۱۸۶۷-۱۹۲۲) دریافت کرد. علی کمال که در زمره مخالفان حکومت سلطان عبدالحمید بود، طی سال‌های ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۷ روزنامه «ترک» را در قاهره منتشر می‌ساخت. وی اگرچه محملی فراهم آورد تا نوشته آقچورا به طبع برسد اما در عین حال به نقد مقاله مزبور پرداخت و ضمن اشاره به ضعف دولت عثمانی در تعقیب سیاست‌های عثمانی‌گری و پان‌اسلامیستی، ایده وحدت ترکان را نیز «خیال خام» خواند.^۲ بی‌گمان حتی به مخیله علی کمال هم ظهور نمی‌کرد که روزی «اوج طرز سیاست» به مثابه مانیفست پان‌ترکیسم مطرح می‌گردد و یوسف آقچورای تاتار مأمور تدوین تاریخ رسمی در جمهوری نوپای ترکیه خواهد شد. البته عمر علی کمال کفاف آن را نداد تا شاهد برقراری جمهوری باشد: او که از همان دوران مبارزه علیه رژیم عبدالحمید نظر خوشی نسبت به

1. Ibid., 34-35.

2. Ali Kemal, "Cevabımız", in Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, 40.

کمیته اتحاد و ترقی نداشت و همواره یکی از منتقدان جدی این جریان سیاسی بود، پس از فروپاشی حکومت ترکان جوان در سال ۱۹۱۸ نیز شدیداً به انتقاد از حضور عناصر وابسته به کمیته اتحاد و ترقی در صفوف نیروهای مصطفی کمال (آتاترک) پرداخت. مقالات تند علی کمال چنان باعث خشم نیروهای ملی‌گرا (قوای ملیّه) شد که وی را ارمنی‌تباری دانستند که باید مورد محاکمه قرار گیرد. در ۴ نوامبر ۱۹۲۲ عوامل سابق «تشکیلات مخصوصه» (سازمان اطلاعاتی - نظامی حکومت اتحاد و ترقی) علی کمال را از استانبول ربودند تا وی را در پیشگاه دادگاه ملی‌گرایان در آنکارا حاضر نمایند. هرچند علی کمال، یا به تعبیر ملی‌گرایان «آرتین کمال»، پیش از رسیدن به پایتخت آینده جمهوری ترکیه به قتل رسید.^۱

با بسته شدن فضای سیاسی در روسیه‌تزاری از یک‌سو و برچیده شدن بساط استبداد حمیدی در عثمانی از سوی دیگر، یوسف آقچورا راهی استانبول شد و در سال ۱۹۰۸ انجمنی با نام «تورک درنغی» (انجمن ترک) را با همکاری ولد چلبی (۱۸۶۹-۱۹۵۰)، مدرس زبان فارسی در دارالفنون استانبول، و نجیب عاصم (۱۸۶۱-۱۹۳۵)، مدرس زبان‌شناسی در دارالفنون، در این شهر بنیان گذاشت.^۲ به زعم آقچورا این نخستین انجمن رسمی بود که در راستای آرمان ترک‌گرایی در عثمانی تشکیل می‌شد.^۳ این انجمن به عنوان یک تشکل فرهنگی و غیرسیاسی هدف خود را پژوهش در جنبه‌های مختلف احوال دیروز و امروز «تمامی اقوامی که با نام ترک شناخته

۱. در سال ۲۰۰۸ یکی از نوادگان علی کمال با نام الکساندر بوریس جانسون، سیاستمدار بریتانیایی از حزب محافظه‌کار و روزنامه‌نگار، به عنوان شهردار لندن انتخاب شد.

۲. سره‌سازی زبان ترکی عملاً از همان نام انجمن آغاز گشت و واژه کهن ترکی «درنگ» جایگزین واژگان عربی «جمعیت» و فارسی «انجمن» شد که در زبان ترکی عثمانی مصطلح بودند.

3. Yusuf Akçura, *Türk Yılı* 1928, 458.

می‌شوند» اعلام نمود.^۱ بدین منظور انجمن ترک به برگزاری نشست‌ها، انتشار جزوات و یک نشریه ماهانه دست زد و شعباتی در شهرهای روسچوک (در بلغارستان امروزی)، ازمیر، قسطنطنیه و حتی بوداپست تأسیس کرد.^۲ آنچه که بیش از هر چیز مورد تأکید انجمن ترک قرار داشت، نقش زبان ترکی در ایجاد همبستگی^۳ میان اتباع امپراتوری عثمانی بود. افزون بر این انجمن ترک یکی از اهداف خود را بسیط و ترویج زبان ترکی عثمانی در کشورهای خارجی و ایجاد ارتباط با اقوام ترک ساکن در بالکان، امپراتوری اتریش، روسیه، ایران، آفریقا، آسیای مرکزی و چین در راستای تأمین منافع بازرگانی عثمانی اعلام نمود.^۴ در اوت سال ۱۹۱۱ انجمن ترک‌گرای دیگری با نام «تورک یوردو» (میهن ترک) توسط یوسف آقچورا، احمد آقایف، علی حسین‌زاده، محمدامین (یورداکول)، احمد حکمت و عاقل مختار در استانبول تأسیس شد. به غیر از حضور سه مهاجر در رأس این تشکل، پشتیبانی مالی انجمن را ثروتمندی تاتار از شهر آرنبورگ روسیه به نام محمود حسین‌اف عهده‌دار گشت.^۵ در نوامبر ۱۹۱۱ انجمن، انتشار

1. Ibid., 458-459.

سرشت کمیک - تراژیک تاریخ را می‌توان در این نکته دید که اساسنامه نخستین انجمن ترک‌گرای عثمانی در چاپخانه ارمنی «کارایت» (کارایت) در استانبول به طبع رسید؛ نامی که در زبان ارمنی به معنای «بشارت‌دهنده» است!

2. Masami Arai, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, 4. Baskı (İstanbul: İletişim, 2008), 27.

۳. در متن اساسنامه انجمن جهت ایضاح مطلب از واژه فرانسوی Cohésion استفاده شده است.

4. "Türk Derneği Beyannamesi" in Füsun Üstel, *Türk Ocakları 1912-1931*, 2. Baskı (İstanbul: İletişim, 2004), 39.

اسامی اعضای انجمن ترک را می‌توان در سومین شماره نشریه انجمن منتشره به سال ۱۹۱۱ مشاهده نمود. در بین چهل و دو عضو انجمن، اسامی فعالان سیاسی و فرهنگی ترک‌زبان روسیه همچون اسماعیل گاسپرینسکی، محمد شاه تختینسکی و نصیب اوسوب‌بی‌آف (یوسف‌بی‌لی) به چشم می‌خورند؛ در این میان اما خبری از نام احمد آقایف نیست. بنگرید به: Masami Arai, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, 26.

5. Masami Arai, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, 82.

نشریه «تورک یوردو»، شاخص‌ترین نشریه جریان ترک‌گرا و یکی از تأثیرگذارترین نشریات اواخر عثمانی، را آغاز کرد.^۱ در همین سال شماری از دانشجویان در استانبول درصدد تشکیل انجمنی برآمدند و بدین منظور با افرادی چون آقچورا، محمدامین و احمد فرید به تبادل نظر پرداختند. در حالی که دانشجویان نخست در پی ایجاد یک نهاد فرهنگی-آموزشی بودند، احمد فرید به آنها یادآور شد که آموزش، آرمان نیست بلکه ابزار است: هدف همانا بیدار کردن روح ملی‌گرایی در میان مردم است.^۲ دومین نشست دانشجویان با فعالان ترک‌گرا در منزل احمد آقاییف و به ریاست احمد نسیمی، از اعضای کمیته اتحاد و ترقی، برگزار شد. نتیجه این نشست‌ها تأسیس رسمی «تورک اجاغی» (کانون ترک) در مارس ۱۹۱۲ بود. دیری نگذشت که انجمن‌های تورک یوردو و تورک اجاغی در یکدیگر آمیختند و تمامی اعضای تورک یوردو در تورک اجاغی ظاهر شدند. ماسامی آرایسی در پژوهش ارزشمند خود راجع به ملی‌گرایی در دوران ترکان جوان به تلاش یوسف آقچورا برای کنترل تمامی گروه‌ها و تشکلهایی که به نوعی دل در گروی ملی‌گرایی داشتند و استفاده از آنها در راستای اهداف پان‌ترکیستی اشاره کرده است. سرنوشت تورک اجاغی نمونه بارزی از این تکاپوی آقچورا بود: «آقچورا در پی آن بود که از طریق تورک اجاغی و همچنین تورک یوردو پنجره‌ای به سوی آسیای مرکزی بگشاید و آنها را به حلقه اتصال ترکان ساکن در امپراتوری عثمانی و ترکان خارج از امپراتوری بدل

۱. برای گزارشی موجز از نشریه تورک یوردو و گردانندگان آن بنگرید به:

Paul Dumont, "La revue "Türk Yurdu" et les musulmans de l'Empire russe 1911-1914", *Cahiers du Monde russe et soviétique* 15, no. 3/4 (Jul.-Dec. 1974): 315-331.

2. Masami Arai, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, 114.

از جمله انگیزه‌های دانشجویان برای تشکیل چنین انجمنی، فراخوان جلال نوری در نشریه «ژون تورک» به منظور ایجاد یک تشکل آموزشی ملی بود:

Ibid., 112; Yusuf Akçura, *Türk Yılı* 1928, 466.

سازد. مقصود آقچورا در قالب پان‌ترکیسم تحقق می‌یافت.^۱ فرصتی که آقچورا و دیگر عناصر پان‌ترکیست برای آن لحظه‌شماری می‌کردند با شکست موهن عثمانی در جنگ‌های بالکان پدید آمد. فضای حاکم بر جامعه آن زمان ترکیه را می‌توان آشکارا در لابلای این جملات دید: «ترکان این زخم را هرگز به فراموشی نسپرده‌اند. همه آنها داستان‌های مربوط به از دست دادن روملی را به یاد دارند. آنها با یادآوری این داستان‌ها به دانش‌آموزان در مدارس، به کودکان در خانه‌ها و سربازان در سنگرها به بیداری یک روح ملی، یک خشم ملی دست یازیده‌اند... سربازان هر روز با خواندن این سرودها رژه می‌روند: آه، حیثیت ترک در [سال] ۱۳۲۸ [رومی] لکه‌دار شد؛ آه، آه، آه؛ انتقام!»^۲ اگرچه از دست رفتن مناطق اروپایی امپراتوری، از جمله سالونیکا^۳ به عنوان خاستگاه کمیته اتحاد و ترقی، بر حاکمان استانبول سخت گران آمد ولی چه بسا شورش مهم‌ترین اتباع مسلمان عثمانی در بالکان یعنی آلبانیایی‌ها از آن هم آزاردهنده‌تر بود. آلبانیایی‌ها برخلاف صرب‌ها، بلغارها و یونانی‌ها اکثراً مسلمان بودند و شمار بسیاری از آنان در زمره چهره‌های شاخص سیاسی، نظامی و فرهنگی امپراتوری عثمانی و همچنین کمیته اتحاد و ترقی قرار داشتند. اگرچه آلبانی از دیرباز در برابر سلطه سلاطین عثمانی مقاومت می‌کرد و پاشاهای مسلمان این سرزمین خواستار خودمختاری محلی و معافیت مالیاتی بودند ولی با این حال تمایل عمومی به باقی ماندن آلبانی در چارچوب امپراتوری بود. اما در پی تضعیف امپراتوری و برآمدن جنبش‌های ملی‌گرایانه در میان اقوام

1. Ibid., 126.

2. Quoted in Erol Köroğlu, *Ottoman Propaganda and Turkish Identity: Literature in Turkey during World War I* (London & New York: Tauris, 2007), 49.

سال ۱۳۲۸ رومی برابر با سال‌های ۱۹۱۲ و ۱۹۱۳ میلادی است.

۳. بندر سالونیکا (به ترکی: سلانیک) امروزه تسالونیک خوانده می‌شود و در شمال خاوری یونان واقع شده است. کمال آتاترک، بنیانگذار ترکیه نوین، زاده همین شهر بود.

مسیحی، برخی از روشنفکران آلبانیایی درصدد سامان دادن به یک نهضت مشابه افتادند. روشنفکران با وانهادن عامل مذهب و تأکید بر ویژگی‌های زبانی و فرهنگی، به تبلیغ همبستگی ملی در میان تمامی آلبانیایی‌ها اعم از مسلمان و مسیحی پرداختند و طرح تشکیل کشور آلبانی مرکب از چهار ولایت یانینا (یوانینا)، کوزوو، بیتلا (مناستر) و شکدر را مطرح ساختند.^۱ یکی از این روشنفکران، سامی فراشری (شمس‌الدین سامی) (۱۸۵۰-۱۹۰۴)، ادیب و زبان‌شناس بنام عثمانی، بود. وی در مقاله‌ای با عنوان «آلبانی چه بود، چه هست و چه خواهد شد؟» به سال ۱۸۹۹ عنوان نمود که:

«آلبانی‌ها تا به آخر پای دفاع از این سلطنت [عثمانی] می‌ایستند و مانند همیشه بر سر حرف خود خواهند ماند... اما اگر ترکیه تغییری در رویکرد خود ندهد و حتی به بهای اضمحلال و نابودی‌اش دست از مخاطره‌آفرینی برندارد، آلبانی‌ها در پی نجات خویش برخواهند آمد و زمام‌شان را به دست این دولت دیوانه نمی‌سپارند که نیک می‌داند چگونه می‌تواند خود را حفظ کند ولی با این حال به مرگ و نابودی چشمک می‌زند».^۲ دو سال پس از پیروزی انقلاب/ کودتای ترکان جوان، دور تازه‌ای از ناآرامی‌ها در آلبانی آغاز شد. بخشی از این اعتراضات واکنش به سیاست‌های تمرکزگرایانه حکومت جدید بود. این شورش‌ها تا سال ۱۹۱۲ به درازا کشید و سرانجام با شکست عثمانی در جنگ‌های بالکان، آلبانی نیز اعلام استقلال نمود.

دولتمردان و روشنفکران عثمانی نومیدانه به تماشای سیر حوادث نشسته بودند. آتش امیدی که به سال ۱۹۰۸ با دومین انقلاب مشروطه در دل‌ها ایجاد شده بود دیگر به خاموشی می‌گرایید. برنارد لوئیس به خوبی به بازتاب این

1. Barbara Jelavich, *History of the Balkans*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 84.

2. Sami Frashëri, "Albania, what it was, what it is and what it will be?", translated into English by Rigels Halili, in *Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe (1770-1945): Texts and Commentaries*, eds. Balázs Trencsényi and Michal Kopecek, vol. 2 (Budapest: Central European University Press, 2007), 304.

امیدها و یأس‌ها در شعر توفیق فکرت (۱۸۶۷-۱۹۱۵) اشاره کرده است.^۱ فکرت در شعر «مه» (سیس) سروده به سال ۱۹۰۲ تصویری تیره‌وتار از استانبول عرضه می‌دارد: ظلمتی سپید استانبول، این صحنه جور و ستم را در بر گرفته؛ شهری که در آن به حکم قانون تنها حق تنفس به آدمیان داده شده است: «روی پنهان کن، آری، ای صحنه فلاکت؛ دیگر بار روی پنهان کن ای شهر/ روی پنهان کن و بخواب از برای همیشه، ای پیرترین روسپی عالم!».^۲ با وقوع انقلاب ۱۹۰۸ و اعلان مشروطیت، فکرت شعری با نام «رجوع» سرود؛ شعری سرشار از طراوت، امید و سرزندگی: «و چه دوریم زان شب ملعنت/ به طاق نسیان شد آن شب مصیبت/ چشم‌مان به صبح رخشان گشوده شدست/ ای محیط تجدد! بدان شب منحوس تو را نسبتی نباشد؛ تویی والا و شرافتمند». اما پس از گذشت چهار سال از برقراری نظام مشروطه و قبضه شدن قدرت به دست کمیته اتحاد و ترقی، فکرت سرخورده‌گی خود از حاکمان جدید را این گونه در شعر «خوان یغما» بیان کرد: «افندی‌ها سخت گرسنه‌اید، از چهره‌تان پیداست/ بخورید، چون اگر امروز نخورید شاید فردا چیزی برای خوردن نیابید!... حَسَب، نَسَب، شرف، سرگرمی، عروسی، کوشک، کاخ/ همه برای شماس افندی‌ها؛ کوشک، کاخ، دختر، نوکر و نفر؛ همه برای شماس، همه برای شماس؛ حاضر و آماده، مفت و مجانی».^۳

زیگموند فروید می‌گفت هر جا که می‌روم، شاعری می‌بینم که پیش از من در آنجا بوده است. آنچه را که توفیق فکرت شاعر به چشم دل می‌دید فرسنگ‌ها با آنچه که روشنفکران، سیاست‌پیشگان و نظامیان در سر

۱. برنارد لوئیس، *ظهور ترکیه نوین*، ترجمه محسن علی سبحانی، بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۷۲، ص ۲۹۲.

2. Tefvik Fikret, *Şiirler* (Antoloji.com kültür ve sanat: 9.4.2004).

در پای این شعر تاریخ «۱۸ شباط ۱۳۱۷» (برابر با فوریه ۱۹۰۲) قید شده؛ با این حال برنارد لوئیس تاریخ سرایش «مه» را حدود ده سال قبل از انقلاب ۱۹۰۸ ذکر کرده است.

3. Ibid.

می‌پروراندند فاصله داشت. نسل جدید روشنفکران عثمانی به رهبری ضیاء
 گُک‌آلپ در پی بر ساختن «حیات نو» (ینی‌حیات) بودند. محمد ضیا
 (گُک‌آلپ) (۱۸۷۶-۱۹۲۴) زاده دیاربکر در کردستان عثمانی بود. او که به
 واسطه فعالیت‌های سیاسی و فرهنگی و هواداری از ترکان جوان در زادگاهش
 سرشناس بود، به سال ۱۹۰۹ جهت شرکت در کنگره جمعیت اتحاد و ترقی به
 سالونیکا دعوت گردید. در آنجا وی به عضویت شورای مرکزی (مرکز
 عمومی) اتحاد و ترقی درآمد و طولی نکشید که در مقام ایدئولوگ این جریان
 سیاسی ظاهر شد.^۱ وی در مقاله‌ای با عنوان «حیات نو ارزش‌های نو» که با
 امضای مستعار دیمیرتاش به سال ۱۹۱۱ در نشریه «گنج قلم‌لر» (قلم‌های جوان)
 منتشر کرد، انقلاب ۱۹۰۸ را رهگشای مسیر تازه‌ای برای عثمانی خواند که
 باید به برآمدن ارزش‌های نوین اقتصادی، خانوادگی، هنری، فلسفی، اخلاقی،
 حقوقی و سیاسی و در یک کلام ایجاد «تمدن ترک» (تورک مدنیته) بیانجامد.^۲

1. Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp* (London: Luzac & Company and The Harvill Press, 1950), 31.

شُکرو هانی‌اُغلو ساختار اتحاد و ترقی را این‌گونه ترسیم نموده است: کنگره عمومی (General Congress) که سالیانه تشکیل می‌شد و در آن اعضای عالیرتبه اتحاد و ترقی، نمایندگان جمعیت در مجلس، بازرسان، نمایندگان شاخه‌ها و دفاتر محلی و مدیران ارگان‌های مطبوعاتی جمعیت شرکت می‌کردند. کنگره عمومی دست به انتخاب اعضای کمیته مرکزی (Central Committee) یا همان مرکز عمومی می‌زد که بالاترین مرجع تصمیم‌گیری و رهبری در جمعیت اتحاد و ترقی بود و بین هفت تا دوازده عضو داشت:

M. Şükrü Hanioglu, "Committee of Union and Progress", in *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, eds. Gábor Ágoston & Bruce Masters (New York: Facts on File, 2009), 140.

قابل ذکر است که در ساختار کمیته اتحاد و ترقی، ارگان‌های دیگری به مانند «هیأت‌های مرکزی»، «هیأت اداره» و «هیأت تحریریه و مالیه مرکز عمومی» نیز وجود داشتند. از این رو در مورد تعیین جایگاه تشکیلاتی افراد در کمیته اتحاد و ترقی باید به این تقسیمات و همچنین تغییرات صورت گرفته در ساختار کمیته توجه نمود. در مورد اسامی نام‌های کمیته اتحاد و ترقی بنگرید به:

Tank Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, cilt 1 (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları), 39-127.

2. Masami Arai, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, 67-69.

گک‌آلپ در همین سال شعر «توران» را به چاپ رسانده بود؛ شعری که بیت آخر آن سخت معروف شد: «از برای ترکان وطن نه ترکیه است نه ترکستان / وطن سرزمینی است دور و پهناور: توران».^۱

چه ترک‌گرایی که ضیا گک‌آلپ و روشنفکران عثمانی مطرح می‌کردند و چه پان‌ترکیسمی که آقچورا و مهاجران روسیه مبلّغ آن بودند برای سران کمیته اتحاد و ترقی جذابیت داشتند. ترک‌گرایی بیش از هر چیز در پی از میان برداشتن تفاوت‌های فرهنگی موجود در امپراتوری و برساختن یک ترکیه همگن بود. از این رو بیش از خون و تبار آنچه که اهمیت داشت احساس تعلق به یک ملت ترک بود. پس از این منظر جای شگفتی نبود که نظریه‌پردازان و مدافعان ترک‌گرایی افرادی چون ضیا گک‌آلپ و یا موشه کوهن (تکین‌آلپ) باشند که یکی ریشه در کردستان داشت و دیگری از یهودیان مقدونیه بود. هنگامی که پس از فروپاشی رژیم ترکان جوان، علی کمال در نوشته‌های خود گک‌آلپ را مورد حمله قرار داد و تبار غیرترکی‌ایدئولوگ ترک‌گرایی را تخطئه نمود، وی با سرودن شعری این گونه در مقام دفاع برآمد: «گیرم که من کرد باشم، یا عرب و یا چرکس / آرمان من ملیت ترک (تورک ملتیی) بودست... من چه ترک باشم یا نباشم، دوستدار ترکانم / تو چه ترک باشی یا نباشی، خصم ترکانی / زانکه مقصود من احیای ترک باشد / لیک تو را سر نابودی زندگان باشد».^۲ برای کمیته اتحاد و ترقی که دیگر از گرد آوردن اتباع یونانی، ارمنی، بلغار، عرب و آلبانیایی تحت لوای شعار «برابری، برادری، آزادی» مأیوس شده بود، ترک‌گرایی می‌توانست بهترین وسیله برای ایجاد و تقویت همبستگی در جامعه باشد. این همان

۱. جالب آنکه گک‌آلپ در سال ۱۹۰۹ ایده اتحاد ترکان را رد می‌کرد و آن را کاری عبث و غیرممکن می‌دانست. بنگرید به:

Ibid., 75.

2. Ziya Gökalp, *Şiirler* (Antoloji.com kültür ve sanat: 9.4.2004).

گک‌آلپ این شعر را به هنگام اسارت در زندان نیروهای بریتانیایی در جزیره مالت سرود.

سرخوردگی‌ای بود که روشنفکرانی چون گُک‌آلپ نیز بدان مبتلا شده بودند. گُک‌آلپ که اکنون سرگرم تئوریزه کردن بنیان‌های ترک‌گرایی بود، سال‌ها پیش در نشریه «پیمان» (چاپ دیاربکر) در دفاع از ایده عثمانی‌گرایی نوشت: «ترکان منسوب به این جماعتِ ناجیه [جامعه عثمانی] می‌گویند: ما اول عثمانی هستیم، سپس ترک. عرب‌ها می‌گویند: ما اول عثمانی هستیم، سپس عرب. ارمنی‌ها می‌گویند: ما اول عثمانی هستیم، سپس ارمنی. یونانی‌ها می‌گویند: ما اول عثمانی هستیم، سپس یونانی... مملکت عثمانی، آمریکای آزاد و مرقی مشرق‌زمین است».^۱ اکنون رؤیای آمریکایی جای خود را به آرمان ترکی-تورانی می‌داد.

از سوی دیگر در عرصه سیاست خارجی، پان‌ترکیسم ابزار مناسبی در دست حاکمان استانبول قرار می‌داد تا سرزمین‌های ترک‌نشین قفقاز و آسیای مرکزی را جایگزین مناطق از دست‌رفته بالکان کنند. افزون بر این، تبلیغات پان‌اسلامیستی که یادآور سیاست خارجی دوران سلطان عبدالحمید بود نیز از چشم سران اتحاد و ترقی دور نماند و به اقتضای شرایط به کار گرفته شد. چنانکه برای جلب همکاری و همراهی ایرانیان از تبلیغات پان‌ترکیستی احتراز می‌شد و سیاست اتحاد اسلام مورد تأکید قرار می‌گرفت. تمامی این سیاست‌ها که بعضاً از اُس و اساس با یکدیگر مغایرت داشتند معطوف به یک هدف غایی بودند: بقای عثمانی.^۲ به این ترتیب روشنفکران ملی‌گرای عثمانی، پان‌ترکیست‌های برآمده در روسیه تزاری و سردمداران کمیته

1. Quoted in Turhan Feyzioğlu, "Atatürk ve Milliyetçilik", *ATAM* 1, sayı 2 (Mart 1985). Available from <http://www.atam.gov.tr>.

2. TNA: PRO GT 1981 (CAB 24/25).

اُرُل اولکر اطلاق اصطلاح «ترکی‌سازی» بر سیاست ترکان جوان طی سال‌های ۱۹۰۸-۱۹۱۸ را فاقد دقت می‌داند و اعتقاد دارد که اقدامات حکومت وقت را باید در چارچوب پروژه ملت‌سازی مورد بررسی قرار داد. برای مقاله ارزشمند وی در این زمینه بنگرید به:

Eröl Ülker, "Contextualising Turkification: Nation-building in the late Ottoman Empire 1908-1918", *Nations and Nationalisms* 11, no. 4 (October 2005), 613-636.

اتحاد و ترقی هر یک در پی مقاصد خویش بازو در بازوی یکدیگر انداختند و رهسپار آینده شدند. احمد آقایف نیز از جمله این همراهان بود. با آغاز انتشار نشریه «تورک یوردو» در اواخر سال ۱۹۱۱ احمد آقایف نگارش ستونی تحت عنوان «جهان ترک» (تورک عالمی) را در آن آغاز کرد. «جهان ترک» که طی سال‌های ۱۹۱۱ و ۱۹۱۲ در قالب هشت مقاله منتشر شد را می‌توان نقطه عطفی در حیات فکری آقایف به شمار آورد؛ چه او مجالی یافت تا فارغ از برخی ملاحظات موجود در نشریات اسلام‌گرا، آرا و عقاید خود در مورد مباحث قومیت و ملیت و نسبت آنها با دیانت را به صراحت ابراز کند. به واقع مجموعه مقالات «جهان ترک» گزارشی دست‌اول و ارزشمند از چگونگی تکوین ایده ترک‌گرایی و چالش‌های موجود بر سر راه روشنفکرانی است که سر در پی آن داشتند. احمد آقایف در «جهان ترک» پیش از هر چیز به ترسیم مرزهای این دنیا دست یازید؛ هر چند که به باور او «کاری سخت‌تر از کشیدن حدود راستین جهان ترک که بسان خیال گسترده و در عین حال مبهم است، وجود ندارد».^۱ وی در نهایت با در نظر گرفتن شاخصه‌های جمعیتی و فرهنگی، گستره قلمرو کنونی جهان ترک را از ارتفاعات بالکان در باختر تا سیبری در خاور قلمداد نمود که شامل سرزمین‌های آناتولی و روملی، سوریه، نیمه شمالی عراق، نیمه شمالی ایران (خراسان، آذربایجان و کرانه جنوبی دریای خزر)، نیمه شمالی افغانستان، ترکستان چین، مغولستان و بخش عظیمی از امپراتوری روسیه (همچون کریمه، قفقاز و آسیای میانه) می‌شد که بین هفتاد تا هشتاد میلیون نفر جمعیت را دربر می‌گرفت.^۲

۱. Ahmed Agayev, "Türk Âlemi (1)", *Türk Yurdu* 1, sayı 1 (17 Teşrin-i sani 1327/30 Kasım 1911) C 1-2 (Ankara: Tutibay, 1999): 15.

۲. قلمروی که توسط آقایف به عنوان جهان ترک معرفی شد تا به امروز در گفتمان پان‌ترکیستی به قوت خود باقی است. حدود دنیای ترک آن‌گونه که در نقشه‌های تهیه‌شده توسط محافل و انجمن‌های ترک‌گرا و پان‌ترکیست و حتی کتاب‌های درسی جمهوری ترکیه ترسیم می‌شوند تفاوت چندانی با توصیف آقایف ندارند.

آقایف پس از مشخص کردن پهنه جهان ترک بر روی نقشه، بر سر این نکته می‌رود که در عمل «اجزای مختلفه [جهان ترک] یکدیگر را نمی‌شناسند و از برقراری پیوند مادی و معنوی در میان خود عاجز و ناتوانند! ترکان عثمانی از ترکان قفقاز، ترکان قفقاز از ترکان قازان، ترکان قفقاز از ترکان آذربایجان، ترکان آذربایجان هم از ترکان سمرقند و ترکان سمرقند نیز از ترکان کُلچا^۱ جدا هستند».^۲ او دلیل این گسستگی را در سه عامل می‌جوید: اختلافات مذهبی اقوام ترک؛ عدم وحدت سیاسی میان حکومت‌های ترک‌نژاد و آسیمیله شدن سریع ترکان در دیگر فرهنگ‌ها و جوامع؛ و فقدان آگاهی ملی (معرفت قومیه).^۳ آقایف سپس به توضیح هر یک از این عوامل می‌پردازد و از بیگانگی و ضدیت ترکان با یکدیگر در طول تاریخ شاهد مثال می‌آورد؛ از عدم خودآگاهی قومی و ملی در میان ترکان می‌گوید و اینکه حتی نخبگان فرهنگی ترک تبار غالباً لفظ ترک را برای «استخفاف» و «استحقار» به کار می‌برده‌اند. اما آیا زمان آن فرا نرسیده است که گسستگی و جدایی در میان اقوام ترک پایان یابد و عصر جدیدی آغاز شود؟^۴

آنچه که آقایف را نسبت به تغییر این وضع امیدوار می‌ساخت، ظهور جریان‌های فکری نوین در میان ترکان بود. جریان‌هایی که طی سال‌های اخیر سر بر آورده‌اند و از این رو «احساسات و افکار برآمده از [این] جریان‌ات هنوز به طور تمام و کمال تبلور و تعین نیافته‌اند». به باور او دو

۱. احتمالاً منظور ناحیه کولجا (Kulja) در ترکستان شرقی است که به زبان ایغوری «غولجا» (Ghulja) و به زبان چینی «بی‌نینگ» (Yining) خوانده می‌شود و امروزه جزئی از استان سین‌کیانگ چین است. در سال ۱۸۵۱ با امضای پیمان کولجا میان امپراتوری چین (سلسله چینگ) و روسیه تزاری، بازرگانان روس امتیاز تجارت در مناطق کولجا و چوگوچاک (به ایغوری: چوچک؛ به چینی: تاجنگ) را به دست آوردند.

2. Ibid., 16.

3. Conscience nationale

4. Ibid., 17.

جریان اصلی که اکنون در جهان ترک وجود دارند «اندیشه اسلام‌گرایی» و «اندیشه ترک‌گرایی» (تورک‌لوک) هستند. پیروان طیف نخست یا به تعبیر آقایف «اصلاح‌طلبان» (اصلاح‌جی‌لار) راه برون‌رفت جهان اسلام از بحران معاصر و سلطه غرب را در نوزایی دینی می‌بینند. جالب آنکه این جریان تعالی و ترقی خود را مرهون یک اندیشمند «ترک» یعنی شیخ جمال‌الدین افغانی است.^۱ ترک‌تبار دانستن سیدجمال البته بی‌پاسخ نماند. چندی بعد آقایف در واکنش به نامه یکی از خوانندگان که عرب‌تبار بودن سیدجمال را بدو گوشزد نمود، به سه دیدار خصوصی خود با سید اشاره کرد. به نوشته آقایف، وی در دومین دیدار از سیدجمال خواسته بود تا از اصل و نسب خود بگوید: «پدر و مادر من اصالتاً مراغه‌ای بودند اما بعداً به همدان کوچیدند. من در همدان زاده شدم ولی در حالی که کودک شیرخواره‌ای بیش نبودم به دلیل پریشانی اوضاع پدرم به ناچار راه هجرت به افغانستان در پیش گرفتیم».^۲ آقایف پس از نقل این جملات از زبان سیدجمال، توضیح می‌دهد که «مراغه از شهرهای آذربایجان یعنی از شهرهای ترک است. جمال‌الدین به زبان ترکی آذری (آذری تورکجه‌سی) به عنوان زبان مادری سخن می‌گفت».^۳ تأکید

1. Ahmed Agayev, "Türk Âlemi (3)", *Türk Yurdu* 1, sayı 3 (15 Kanun-i evvel 1327/28 Aralık 1911): 46-48.

2. A.A., "Yazdıktan sonra", *Türk Yurdu* 1, sayı 7 (9 Şubat 1327/22 Şubat 1912): 114.

3. Ibid.

آفچورا نیز از قول آقایف مدعی بود که سیدجمال پس از آشنایی با آقایف در پاریس چند هفته‌ای در منزل او اقامت داشته است: Akçuraoglu Yusuf, *Türk Yılı* 1928, 448. نیاز به برکس ضمن اشاره به ازادیت پیشگامان پان‌ترکیسم به سیدجمال، ماجرای دیدار آقایف با وی را مغایر با شواهد تاریخی می‌داند:

Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ahmet Kuyaş haz., 4. Baskı (İstanbul: YKY, 2003), 387, n.21.

فارغ از صحت این دیدار اگرچه سیدجمال خود مدعی بود که دوران کودکی‌اش را در افغانستان گذرانده است اما شواهد و مدارک با این مطلب نیز همخوانی ندارند:

Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani* (Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, reprinted 1983), 7-9.

آقایف بر تبار ترکی شخصیت بلندآوازه‌ای چون سیدجمال‌الدین را باید در راستای تلاش وی برای اثبات نادرستی نگرش رایج در جهان اسلام و جهان غرب دانست که به‌زعم او در طول تاریخ از قوم ترک با صفاتی چون «بدکردار»، «خونخوار»، «فتنه‌انگیز» و «ظالم» یاد کرده‌اند. در حالی که به اعتقاد او «در بین تمامی اقوام آسیایی - به‌استثنای ژاپنی‌ها - متمدن‌ترین و متمدن‌ترین قوم همانا قوم ترک است» و اساساً نگاهی اجمالی کفایت می‌کند تا دریابیم ترکان در حوزه‌های ادبیات، مطبوعات، علوم، فنون، صنایع و تجارت سرآمد دیگر اقوام همسایه‌اند.^۱

سرانجام احمد آقایف بر سر تعریف و تبیین اندیشه‌ای می‌رود که خود علمدار آن بود: ملی‌گرایی. به گفته وی این جریان نه تنها در میان ترک‌ها بلکه در بین دیگر اقوام مسلمان چون عرب‌ها و «فارس‌ها» نیز ظاهر شده است. اندیشه‌ای که «ما... از غرب، از اروپا اخذ کردیم». افکار و آرای اروپایی چه از طریق خودخواسته همچون ترجمه و انتشار نوشته‌های اروپاییان، تأسیس مدارس نوین و اعزام دانشجو به فرنگ و یا به اشکال ناخواسته در پی استیلای دولت‌های اروپایی بر بخش‌هایی از جهان اسلام به مشرق‌زمین راه یافتند: «بدین ترتیب افکار و حسیات اروپایی از سده نوزدهم میلادی به تدریج در بین اقوام مسلمان رسوخ کردند. [این در حالی است که] سده نوزدهم میلادی از سوی برخی مورخان به‌عنوان [عصر] قومیت/ناسیونالیسم نامبردار شد».^۲ به نوشته آقایف از نیمه نخست سده نوزدهم بخش اعظم تمرکز ادیبان، دانشمندان و فرزندگان اروپایی معطوف به تحقیق در مسائل تاریخی و قومی شد. از یک‌سو مکتب ادبی رمانتیسیم (رمانتیسیم) از دل این شرایط پدید آمد و از سوی دیگر رشته‌های علمی

1. Ahmed Agayev, "Türk Âlemi (2)", *Türk Yurdu* 1, sayı 2 (1 Kanun-i evvel 1327/24 Aralık 1911): 30-31.

2. Ahmed Agayev, "Türk Âlemi (4)", *Türk Yurdu* 1, sayı 5 (1 Kanun-i sani 1327/25 Ocak 1912): 81.

چون اتنولوژی، اتنوگرافی و زبان‌شناسی تطبیقی پا به عرصه وجود نهادند و ادبیات عامه^۱ سخت مورد توجه قرار گرفت: «بدین واسطه میان افراد منتسب به یک قوم، فارغ از اینکه در کجا زندگی کنند و تحت فرمان چه حکومتی باشند، پیوندهای مادی و معنوی شکل گرفت و معرفت قومی^۲ خود را عیان گرداند».^۳ آقایف اذعان دارد که اندیشه ملی‌گرایی وارداتی از اروپا در میان جوامع مسلمان عمومیت نیافته است و هواداران آن به گروهی از نخبگان نسل جدید محدود می‌شود که با عقاید، ادبیات و فلسفه غرب آشنایی دارند. پرچمداران جریان ملی‌گرایی در جهان ترک همانا ترکان خاکین در امپراتوری روسیه هستند که بیش از دیگر هم‌تباران خود در معرض تمدن غرب بوده‌اند: «امروزه در قفقاز، کریمه، قازان و ارنبورگ، نسل جوان و روشن‌اندیش، دانشجویان دانشگاه‌ها و دیگر مکاتب عالی و روزنامه‌نگاران با تمام قوا در پیشبرد ترک‌گرایی می‌کوشند».^۴ اما ترک‌گرایی در پی چیست؟ به باور آقایف مقصود ترک‌گرایی بیداری احساسات و افکار ملی در میان افراد منسوب به نژاد ترک (تورک عرقی) و برانگیختن آنها به پاسداری از موجودیت خویش و کوشش در راه پیشرفت و تعالی است.^۵

آقایف سپس به سراغ نسبت میان اسلام‌گرایی و ترک‌گرایی، این دو جریان غالب در جهان ترک، می‌رود. دو جریانی که گاه از در همراهی در آمده‌اند و گاه علیه یکدیگر صف‌آرایی کرده‌اند. یکی از مهم‌ترین نقاط اختلاف اسلام‌گرایی و ترک‌گرایی تلقی اسلام‌گرایان از مسئله ملیت است. اسلام‌گرایان با هدف ایجاد یک تمدن اسلامی نوین در صدد از میان برداشتن تمایزات قومی، نژادی و ملی و بدل ساختن تمامی اقوام مسلمان به یک

1. Literature populaire

2. Conscience nationale

3. Ahmed Agayev, "Türk Âlemi (4)", *Türk Yurdu*, 82.

4. Ibid.

5. Ibid.

«گروه یگانه» هستند. ولی به باور آقایف این خواسته اسلام‌گرایان نه با تجربه تاریخی جهان اسلام و نه با تحولات معاصر جهان غرب همخوانی دارد. از منظر او دین اسلام به رغم نقش قاطعی که در همبستگی اقوام مسلمان ایفا نمود اما موفق به محور کامل احساسات و تمایلات قومی و ملی در میان پیروان خود نشد. اسلام در عین حال که اصول خود را حفظ می‌نمود، تحت تأثیر محیط، شرایط اجتماعی و احوال روحی اقوامی قرار می‌گرفت که بدان می‌گرویدند: «با شنیدن [اصطلاح] اسلامیت اگر یک گروه دینی واحد به ذهن‌مان خطور می‌کند از دیگر سو جماعت‌هایی تجسم می‌شوند که از نظر زبان، معیشت و شرایط زندگی به غایت متفاوت، مختلف و متعدد هستند».^۱ افزون بر این با مطالعه تحولات اروپای نوین در می‌یابیم که قدرت و شوکت کنونی اقوام فرنگ از دستاوردهای جنبش ملی‌گرایی است. در سایه این جنبش است که اروپاییان حاضر به هر گونه فداکاری در راه ملت و مملکت خویش‌اند و از «فناء فی الملت» باکی ندارند. مخلص کلام آنکه اسلام‌گرایان چاره‌ای جز آن ندارند که ملی‌گرایی را به عنوان «مؤثرترین و عظیم‌ترین عامل در حیات اجتماعی» بپذیرند.^۲ ولی آیا ملی‌گرایی و احساسات قومی در نقطه مقابل دین اسلام قرار دارند؟ آقایف برای پاسخ به این پرسش، نخست به تعریف ملیت (قومیت) می‌پردازد و بدین منظور به سراغ رساله مشهور ارنست رنان با عنوان «ملت چیست؟» می‌رود.^۳ آقایف با نقل عبارتی طولانی از رنان

1. Ahmed Agayev, "Türk Âlemi (5)", *Türk Yurdu* 1, sayı 7 (9 Şubat 1327/22 Şubat 1912): 113.

2. Ibid.

۳. عنوان اصلی رساله رنان Qu'est-ce qu'une nation? است. در حالی که آقایف عنوان این رساله را به صورت «قومیت نه‌دی؟» به ترکی برگردانده اما عنوان فرانسوی آن را به صورت Question de nationalité قید کرده است.

می‌نویسد که ملیت به واسطه چیزهایی همچون شنیدن نخستین لالایی‌ها در آغوش مادر، فرآیند زبان‌آموزی، گوش سپردن به گفتگوها، دعاها و داستان‌های اطرافیان، آشنایی با آداب و رسوم، آگاهی از تاریخ نیاکان و احساس پیوند مادی و معنوی با مردمان پیرامون حاصل می‌شود.^۱ بنابراین ملیت بر زبان، دین و باورها، تاریخ مشترک، میهن مشترک و مقدرات مشترک استوار است. از آنجا که عناصر تشکیل‌دهنده ملیت یک «واحد کُل» و «تام لایتجزا» هستند و نمی‌توان آنها را از یکدیگر تفکیک نمود پس اسلام نیز به عنوان دین ترکان جایگاه مهمی در قوام دادن به هویت ملی قوم ترک دارد.^۲ اما چه قرائتی از اسلام می‌تواند به شکل‌گیری ملیت یاری رساند؟ آقایف بدین‌منظور ابتدا ساحت اعتقادی دین را از ساحت سیاسی-اجتماعی تفکیک می‌کند. او با ذکر این نکته که حقایق دینی اموری لایتغیر و ابدی هستند اضافه می‌کند که به گواهی تاریخ با تغییر آیین یک قوم بخشی از خرافه‌ها، افسانه‌ها، عادات و آداب پیشین قوم مزبور به دین جدید داخل می‌شوند. آنچه که امروزه به عنوان اسلام با آن سر و کار داریم نه اسلام اصیل و راستین بلکه آیینی است آکنده از موارث ایرانی، سریانی، مصری و رومی؛ چنانکه «اسلام به محض اینکه وارد ایران شد، شکل و رنگ دیگری گرفت».^۳ افزون بر این، جامعه اسلامی از همان بدو امر دچار اختلافات فکری و عقیدتی شد. رقابت‌های سیاسی جامعه مناقشات مذهبی به تن کردند و بدین

1. Ahmed Agayev, "Türk Âlemi (6)", *Türk Yurdu* 1, sayı 10 (22 Mart 1328/4 Nisan 1912): 161.

دست‌کم من چنین تعریف رمانتیکی از ملت و ملیت در سخنرانی ارزنت رنان ندیدم! بنگرید به: ارزنت رنان، «ملت چیست؟»، در بلاتدین کریژل، *در سنامه‌های فلسفه سیاسی*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: فرهنگ‌واندیشه، ۱۳۸۰، صص ۱۷۷-۲۰۴.

2. Ibid., 163.

3. Ahmed Agayev, "Türk Âlemi (7)", *Türk Yurdu* 2, sayı 14 (17 Mayıs 1328/30 Mayıs 1912): 235.

ترتیب فرقه‌های گوناگون سر بر آوردند. به اعتقاد آقایف قربانیان اصلی این اختلافات مذهبی و فرقه‌ای، ترکان بوده‌اند. جالب آنکه در فهرستی که وی به عنوان عاملان تفرقه و تشتت در جهان اسلام ارائه کرده در کنار «مدعیان نبوت و مهدویت» و «ابومسلم‌ها» از «زیدبن علی‌ها»، «اسماعیل بن جعفر صادق‌ها»، «حسن صباح‌ها» و «بنی فاطمی‌ها» نام برده شده است.^۱ چنین این اسامی به‌خوبی نشان‌دهنده تهدیدی است که از جانب تشیع برای ایده وحدت ترکان احساس می‌شد. چنانکه به واسطه تشیع، آذربایجانیان و شیعیان قفقاز عملاً به جزیره‌ای در میان دیگر اقوام ترک که غالباً سنی‌مذهب بودند، بدل می‌شدند. نقش بنیادین مذهب در تعیین هویت را می‌توان در گله‌گذاری آقایف از نگاه ترکان عثمانی به ترک‌زبانان ایران دید: «امروزه می‌شنویم که در استانبول، برادران ترک آذری‌مان (آذری تورک قارداش‌لریمز) را که لهجه‌شان تنها اندکی با لهجه استانبولی تفاوت دارد، عجم خطاب می‌کنند».^۲ از نظر آقایف برطرف ساختن شکاف‌های مذهبی خواسته مشترک اسلام‌گرایان و ترک‌گرایان است که باید به همت «مربیان راستین ملت» یعنی علمای دین، معلمان و نویسندگان صورت واقع به خود بگیرد. اگرچه آقایف در پایان این مقاله وعده ادامه بحث را می‌دهد ولی مجموعه مقالات «جهان ترک» در همین جا به پایان می‌رسد.

۱. آقایف در رساله «آخوند، اسلام و هاتیف‌الغیب» (۱۹۰۴) نیز از «المتوکل بالله فاطمی»، «ابن صباح» و «زیدبن علی» به عنوان نابکارانی یاد نموده بود که با ادعاهای خود موجب تشتت و ویرانی اسلام شدند. بنگرید به:

Əhməd Ağayev, "Axund, İslam və Hatifülqeyb", *Seçilmiş Əsərlər*, 39.

2. Ahmed Ağayev, "Türk Âlemi (8)", *Türk Yurdu* 2, sayı 14 (12 Temmuz 1328/25 Mayıs 1912): 296.

آرزوهای شیرین، حقیقت‌های تلخ^۱

توران خیلی خیلی از این جا دور هست
 پاشای من. قبل از اینکه به ساری قمیش برسیم
 و قبل از اینکه حتی بتونیم یه گلوله در کنیم
 همه مون یخ می‌زنیم پاشای من. انور پاشا
 دستور داد: «الآن، همین الآن، فوراً حمله»
 یاشار کمال، «آب خوردن مورچه»، ۲۰۰۲

در ۲۵ اکتبر ۱۹۱۵ تلگرافی رمزی از طرف شوکت‌بی، حاکم سنجاق
 «قره حصار صاحب»، به وزارت داخله در استانبول ارسال شد. پس از
 رمزگشایی، این کلمات بر بالای ارقام ارسالی نقش بستند: «آغاوغلو احمدبی
 به اتفاق آرا به عنوان نماینده لواء [قره حصار صاحب] انتخاب گردید...»^۲

۱. برگرفته از نام کتابی نوشته میزائجی مراد (۱۸۵۴-۱۹۱۷)، نویسنده، روزنامه‌نگار و فعال سیاسی عثمانی.

2. BOA, DH. ŞFR. 494/102 (12 Teşrin-i evvel 1331).

در تقسیمات کشوری عثمانی هر «ولایت» به عنوان بزرگترین واحد اداری به چند «سنجاق» (لواء) تقسیم می‌شد که اداره هر سنجاق بر عهده یک «متصرف» قرار داشت. سنجاق قره حصار صاحب از توابع ولایت خداوندگار (به مرکزیت بورسا) بود. شهر آفیون قره حصار که

دوازده روز بعد در صحن مجلس نمایندگان عثمانی (مجلس مبعوثان) نتیجه بررسی کمیسیون انتخابات که حاکی از تأیید انتخاب احمد آقاوغللو به عنوان نماینده قره‌حصار صاحب بود قرائت شد و اعضای مجلس نیز به اتفاق به نمایندگی وی رأی مثبت دادند.^۱ در ۸ نوامبر ۱۹۱۵ مراسم تحلیف آقاوغللو در مجلس برگزار شد و به این ترتیب وی رسماً به جرگه اعضای دوره سوم مجلس نمایندگان عثمانی پیوست.^۲ دوره سوم مجلس عثمانی (مه ۱۹۱۴-دسامبر ۱۹۱۸) در برهه‌ای سرنوشت‌ساز در تاریخ امپراتوری تشکیل شد. پس از وقفه‌ای دوساله در پی تعطیلی دوره دوم مجلس در تابستان ۱۹۱۲، مجلس سوم در شرایطی تشکیل می‌شد که کمیته اتحاد و ترقی قدرت را قبضه کرده بود. در ۲۳ ژانویه ۱۹۱۳ گروهی از افسران وابسته به کمیته اتحاد و ترقی به سرکردگی انور پاشا و طلعت‌بی به باب‌عالی حمله کردند و وارد جلسه هیأت دولت شدند؛ وزیر جنگ به ضرب گلوله از پای درآمد و صدراعظم، محمدکامل پاشا، وادار به استعفا گردید. بدین ترتیب دوره‌ای پنج‌ساله (۱۹۱۳-۱۹۱۸) که از آن با عنوان «دیکتاتوری اتحاد و ترقی» یاد می‌شود در صحنه سیاست عثمانی آغاز گشت.^۳ مجلس سوم در مه ۱۹۱۴ افتتاح شد اما پس از گذشت دو ماه در پی شعله‌ور شدن آتش جنگ در

قره‌حصار صاحب نیز خوانده می‌شد، مرکز این سنجاق بود و در اوایل سده بیستم جمعیت آن به هفده هزار و پانصد نفر می‌رسید:

Binbaşı M. Nasrullah, Kolağası M. Rüştü ve Mülazım M. Eşref, *Osmanlı Atlası XX. Yüzyıl Başları*, haz. Rahmi Tekin ve Yaşar Baş (İstanbul: OSAV, 2003), 52-53.

امروزه افیون (افیون قره‌حصار) مرکز استانی به همین نام است.

1. *MMZC*, Devre 3, Cilt 1, İçtima senesi 1, Kırkbeşinci İnikad: 24 Teşrinievvel 1331 (1915), 662.

2. *MMZC*, Devre 3, Cilt 1, İçtima senesi 1, Kırkaltıncı İnikad: 26 Teşrinievvel 1331 (1915), 684.

3. Mete Tunçay, "Siyasal Tarih (1908-1923)" in *Türkiye Tarihi*, cilt 4, *Çağdaş Türkiye 1908- 1980* (İstanbul: Cem, 1997), 36.

اروپا، سلطان محمد رشاد بنا به درخواست دولت حکم به تعلیق فعالیت مجلس داد. این حکم توسط طلعت‌بی، وزیر داخله و نماینده ادرنه، در مجلس قرائت گردید.^۱ پنج‌ماه بعد که مجلس بازگشایی شد، عثمانی خود نیز به یکی از طرفین درگیر در جنگ جهانی بدل گشته بود. اکنون نامه‌های مودت‌آمیز رؤسای مجالس آلمان و مجارستان در صحن مجلس عثمانی خوانده می‌شد، نمایندگان به احترام نام رئیس رایش‌تاک کف‌های طولانی می‌زدند و رئیس مجلس عثمانی عنوان می‌کرد که به پیروزی ارتش‌های مان در این مجادله عظیم ایمان راسخ داریم.^۲

به واقع ورود عثمانی به جنگ جهانی اول در کنار آلمان و اتریش - مجارستان حاصل اجماع و اتفاق سران دولت نبود. در حالی که دولتمردان عثمانی بر سر چندوچون اتخاذ بی‌طرفی و یا پیوستن به یکی از دو اردوی دول متفق و مرکز در کشمکش بودند، جناح هوادار اتحاد با آلمان به رهبری انورپاشا، وزیر جنگ، موفق شد تا کشور را به معرکه جنگ بزرگ بکشانند. یادداشت‌های شخصی جاویدبی، وزیر مالیه، نشان‌دهنده میزان اختلاف نظر در رابطه با مسئله جنگ در سطوح بالای دولت است. او در یادداشت مورخ ۱۴ اوت ۱۹۱۴ خود می‌نویسد: «آلمان‌ها تشویق و تحریض مان می‌کنند تا عن قریب وارد جنگ شویم. انور هم مہیای آن است که در آتش داخل شود. به اعتقاد من، وی تنها کسی در بین ماست که به این سیاست باور دارد... او تا اندازه‌ای بیش از حد تحت تأثیر آلمان‌ها قرار دارد. او می‌خواهد همراه با آلمان‌ها پیشروی کند و سرنوشت خود را با سرنوشت آنها

1. MMZC, Devre 3, Cilt 2, İçtima senesi 1, Kırkyedinci İnikad (20 Temmuz 1330/1914), 662.

2. MMZC, Devre 3, Cilt 1, İçtima senesi 1, Birinci İnikad (1 Kanun-i evvel 1330 /1914), 6-7.

گره بزند. او به هیچ چیز دیگری فکر نمی‌کند.^۱ در ۲۱ اکتبر ۱۹۱۴ گزارشی از وضعیت نظامی عثمانی به کابینه تقدیم گردید که بر اساس آن ارتش عثمانی فاقد شرایط لازم برای ورود جنگ تشخیص داده شد. از این رو دولت نیز ورود احتمالی به جنگ را موکول به تجهیز و آماده‌سازی قوای نظامی نمود که دست‌کم به شش ماه زمان نیاز داشت. اما درست چهار روز بعد و به رغم تصمیمات اتخاذ شده در هیأت دولت، انورپاشا به دریا سالار و یلپلم زوشن آلمانی اختیار داد تا در رأس ناوگان عثمانی به اهداف روسی در دریای سیاه حمله کند. جمال‌پاشا، وزیر دریاداری، نیز به فرماندهان ناوگان عثمانی دستور داد تا «با حسن نیات و شجاعت از اوامر آدمیرال زوشن اطاعت نمایند».^۲ در ۲۸ اکتبر ناوگان عثمانی به فرماندهی دریا سالار آلمانی به بنادر، تأسیسات و کشتی‌های روسیه در دریای سیاه یورش برد و به این ترتیب عثمانی عملاً وارد جنگ بزرگ شد. صبح ۱۴ نوامبر ۱۹۱۴ طی مراسمی در مسجد فاتح استانبول فتوای «جهاد اکبر» علیه متفقین^۳ که به سه زبان ترکی، عربی و فارسی تنظیم شده بود توسط علی حیدر افندی^۴ قرائت گردید؛ حکمی که انتظار می‌رفت موجب برانگیخته شدن مسلمانان به ویژه در مستعمرات و متصرفات بریتانیا، فرانسه و روسیه شود.^۵

1. Quoted in Feroz Ahmed, "Ottoman Army Neutrality and Intervention: August-November 1914" in *From Empire to Republic*, vol. 2 (Istanbul: Istanbul Bilgi University Press, 2008), 136.

2. Ibid., 144-145.

۳. دولت‌های متفق شامل بریتانیا، فرانسه، روسیه، صربستان، مونته‌نگرو و بلژیک بودند. در ادامه ژاپن و ایتالیا نیز به این اردو پیوستند. در مقابل، دولت‌های مرکز قرار داشتند که شامل آلمان، اتریش-مجارستان و عثمانی می‌شد. بلغارستان نیز در ۱۹۱۵ به قوای مرکز پیوست.
۴. علی حیدرافندی (۱۸۷۰-۱۹۶۰) متولد باتومی (باتوم) و از ترکان مسیحی (به ترکی: آهیسکا) در گرجستان بود. این منطقه در طی جنگ ۱۸۷۷-۱۸۷۸ روس و عثمانی به قلمرو تزار منضم شد.

۵. در مورد احکام جهاد صادره از سوی علمای شیعه در طی جنگ جهانی اول بنگرید به: **جهادیه: فتاوی جهادیه علما و مراجع عظام در جنگ جهانی اول**، به کوشش محمدحسن کاووسی عراقی و نصرالله صالحی، تهران: وزارت خارجه، ۱۳۷۶.

سلطان رشاد در پیام خود خطاب به قوای نظامی اعلام کرد که «حیات و بقای سیصد میلیون مسلمان عالم» وابسته به پیروزی سپاهیان عثمانی است و از این رو این نیروها دعای خیر «قلوب مؤمن سیصد میلیون [انسان] معصوم و مظلوم» را به همراه دارند.^۱

بنا بر طرح سرهنگ فریدریش برونزارت فون شلندورف، معاون اول ستاد کل ارتش عثمانی، عثمانیان باید در دو جبهه قفقاز و کانال سوئز دست به تهاجم می‌زدند. این طرح مورد استقبال انورپاشا قرار گرفت و وی شخصاً برای نظارت بر عملیات در جبهه قفقاز راهی شرق شد. اگرچه از منظر نظامی مناطق شرقی آناتولی فاقد شرایط استراتژیک، تاکتیکی و عملیاتی مساعد برای دست زدن به طرح‌های تهاجمی بودند ولی با این حال گشودن جبهه قفقاز به دلایلی چند حائز اهمیت می‌نمود. از یک سو عثمانیان بخت بازپس‌گیری مناطق شمال‌شرقی خود (باتومی، قارص و آردهان) را می‌یافتند که طی جنگ ۱۸۷۷-۱۸۷۸ با روسیه از کف داده بودند و از سوی دیگر روسیه وادار می‌شد که بخشی از توان خود را معطوف به جبهه قفقاز سازد و به این ترتیب کار برای آلمان‌ها در جبهه اروپا آسان‌تر می‌شد. اما در این میان ایده‌ای بود که سایه‌اش سخت بر واقعیت‌های جبهه قفقاز سنگینی می‌کرد: ایده پان‌ترکیسم. در آستانه جنگ جهانی، ضیاء گک‌آلپ در شعر «حماسه سرخ» (کیزیل دستان) نوید تولد «توران» را از میان آتش جنگ می‌داد: «سرزمین دشمن شود ویران/ ترکیه بزرگ شود؛ شود توران».^۲ اگرچه نیروهای

-
1. Halil Bal, *Azerbaycan Cumhuriyetinin Kuruluş Mücadelesini ve Kafkas İslam Ordusu* (İstanbul: İdil, 2010), 31.
 2. Erik J. Zürcher, *Turkey: A Modern History* (London & New York: I. B. Tauris, 2004), 113.
 3. Charles Warren Hostler, *Turkism and the Soviets: The Turks of the World and Their Political Objectives* (London: George Allen & Unwin, 1957), 143.

نظامی عثمانی در جبهه‌های دیگری همچون یمن، حجاز، فلسطین، عراق، گالیسیا، رومانی و مقدونیه نیز درگیر بودند ولی جبهه قفقاز داستان دیگری داشت. جبهه قفقاز دروازه ورود به سرزمین رؤیاهای تورانی بود. موشه کوهن (تکین آلپ) در رساله معروف خود با عنوان «ترکان در این محاربه چه می‌توانند فراچنگ آورند؟» ضمن اشاره به این که آرمان ترک‌گرایی همانا وحدت ترکان و الحاق سرزمین‌های ترک‌نشین به ترکیه است، نوک پیکان پروژه «الحاق‌گرایی ترک» (تورک ایره‌دنتاسی) را به سوی روسیه محارب و ایران بی‌طرف نشانه گرفت. از دیدگاه کوهن، روسیه تزاری از آن رو سخت حائز اهمیت بود که بیشتر اقوام ترک در این کشور زندگی می‌کردند؛ ترکانی که برخلاف ترکان ایران صاحب خودآگاهی قومی و ملی بودند. به باور او در صورت پیروزی عثمانی در جنگ با روسیه «بدون شک جمعیت سی-چهل میلیونی ترکان روسیه صاحب استقلال تام و تمام می‌شوند و در آن وقت در کنار ترکان عثمانی جمعیت‌شان دست‌کم به پنجاه میلیون نفر بالغ خواهد شد؛ به این ترتیب ملت مستقل ترک در ظرف مدت کوتاهی یک تمدن ملی (ملنیت ملیه) به وجود خواهد آورد...»^۱

عملیات در جبهه قفقاز در حیطه اختیارات حسن عزت‌پاشا، فرمانده لشکر سوم، قرار داشت. به رغم مخالفت وی با انجام عملیات تهاجمی به واسطه عدم آمادگی نیروها و فرا رسیدن فصل زمستان، انورپاشا بر تسریع در حمله اصرار می‌ورزید. انورپاشا تحت تأثیر پیروزی بزرگ آلمان‌ها بر روسیه در

۱. م. کوهن [موشه کوهن]، *تورکلر بو محاربه ده نه قازانه بیلیرلر؟*، استانبول: تورک‌یوردی کتابخانه‌سی، ۱۳۳۰ [۱۹۱۴-۱۹۱۵]، ص ۴۵.

رساله مزبور در زمان انتشار مورد استقبال ملی‌گرایانی چون ضیاء گک‌آلپ، محمدامین یورداکول، عمر سیف‌الدین و فؤاد کوپرولوزاده قرار گرفت. ترجمه آلمانی این رساله با عنوان *Türkismus und Pantürkismus* در سال ۱۹۱۵ به چاپ رسید. دو سال بعد نیز این اثر تحت عنوان *The Turkish and Panturkist Ideal* توسط بخش اطلاعاتی دربار اداری بریتانیا به انگلیسی برگردانده شد. دسترسی به این رساله را مرهون کاوه بیات هستم.

نبرد تانن‌برگ (اوت ۱۹۱۴) قصد داشت تا این بار او ضربه مهلکی بر روس‌ها وارد کند. به این ترتیب عزت‌پاشا از مقام فرماندهی برکنار شد و انورپاشا شخصاً فرماندهی لشکر سوم را عهده‌دار گشت. با وجود شرایط نامساعد آب‌وهوایی، عملیات در ساری‌قمیش (در نزدیکی قارص) آغاز شد. اما شکست فاجعه‌بار در نبرد ساری‌قمیش در آغاز سال ۱۹۱۵ ضربه سختی بر نقشه‌های توسعه‌طلبانه عثمانی وارد آورد. طبق برآورد مورخ نظامی ترکیه‌ای، ژنرال فخری بلن، طی نبرد ساری‌قمیش سی‌وسه‌هزار تن از نیروهای عثمانی جان باختند، شمار بسیار زیادی زخمی شدند و هفت‌هزار تن به اسارت روس‌ها درآمدند.^۱ قهر طبیعت با ارتش عثمانی تنها به سرمای منفی چهل درجه سانتیگراد و بارش نیم‌متری برف در مناطق عملیاتی محدود نماند؛ در اواخر فوریه ۱۹۱۵ بیماری تیفوس در میان لشکر سوم شیوع پیدا کرد و حتی جان فرمانده جدید لشکر، حافظ‌حقی‌پاشا، را گرفت. سرلشکر اتو لیمان فون زاندرز، فرمانده هیأت نظامی آلمان در عثمانی، در خاطرات خود راجع به عملیات ساری‌قمیش می‌نویسد: «تاریخ جنگ هیچ‌گاه دلیل معقولی برای دست زدن به این حمله نخواهد یافت».^۲ به باور یاکوب لاندو شماری از اقدامات سران اتحادوترقی و در رأس آنها انورپاشا را تنها می‌توان در چارچوب تعهد به پان‌ترکیسم توجیه نمود: «تهاجم ناموفق اواخر ۱۹۱۴ و اوایل ۱۹۱۵ به قفقاز اولین نشانه این تعهد بود».^۳

اگرچه انورپاشا و محافل ترک‌گرا امید داشتند که با آغاز جنگ، مسلمانان

۱. رقم رایج در نزد مورخان غربی در مورد تلفات عثمانی در ساری‌قمیش قریب به هشتاد هزار نفر است. درباره آمارهای ارائه‌شده راجع به میزان تلفات ارتش عثمانی در ساری‌قمیش بنگرید به:

Edward J Erickson, *Ordered to Die: A History of the Ottoman Army in the First World War* (Connecticut: Greenwood Press, 2001), 59-61.

2. Halil Bal, *Kafkas İslam Ordusu*, 33.

۳. جیکوب لاندو، *پان‌ترکیسم: یک قرن در تکاپوی الحاق‌گری*، ترجمه حمید احمدی، تهران: نی، ۱۳۸۲، ص ۹۷.

روسیه علیه حکومت خود سر به شورش بردارند و جانب عثمانیان را بگیرند اما در عمل این گونه نشد. پیشتر فخرالدین بی، کاردار عثمانی در سن پترزبورگ، در تلگرامی به تاریخ ۳ اکتبر ۱۹۱۴ به اولیای امور در استانبول هشدار داده بود که در صورت وقوع جنگ میان عثمانی و روسیه احتمالاً اتباع مسلمان تزار باز هم به مانند گذشته جانب روسیه را خواهند گرفت.^۱ با وجود آنکه مسلمانان قفقاز و آسیای مرکزی از خدمت نظامی معاف بودند ولی این به معنای عدم حضور مسلمانان در ماشین جنگی روسیه نبود. در این زمان دویست افسر مسلمان از قفقاز جنوبی در ارتش تزار خدمت می کردند و افرادی همچون صمد مهمانداراف، علی آقا شیخلینسکی و حسین خان نخجوانسکی صاحب مناصب عالی نظامی بودند.^۲ با این حال عوامل نظامی و اطلاعاتی عثمانی سخت به برانگیختن مسلمانان قفقاز امید داشتند. هم زمان با تدارک انجام عملیات در ساری قمیش، طرح انورپاشا برای پیشروی در آذربایجان (ایران) و ورود به قفقاز از طریق خاک ایران کلید خورد. در ۱۱ دسامبر ۱۹۱۴ انورپاشا طی نامه ای به خلیل پاشا اهداف عثمانی از حمله به ایران را این گونه برشمرد: حرکت به سوی تبریز و سپس وارد شدن به قفقاز و پیشروی به سمت داغستان، نابودی خطوط آهن و تلگراف روس ها خصوصاً در مسیر باکو-تفلیس، عقب راندن ناوگان روسیه از کرانه غربی دریای خزر، و تشویق و تحریض اهالی منطقه به شورش علیه روس ها.^۳

1. Akdes Nimet Kurat, *Türkiye ve Rusya* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 1970), 241, quoted in Yalçın Murgul, "Baku Expedition of 1917-1918: A Study of the Ottoman Policy towards the Caucasus" (MA thesis, Bilkent University, 2007), 77.

۲. تادیوس سه ویتوخوسکی، *آذربایجان روسیه*، ص ۸۸. در سال ۱۹۱۶ مسلمانان قفقاز و آسیای مرکزی نیز به خدمت در ارتش روسیه فرا خوانده شدند.

3. Reha Yılmaz, "Birinci Dünya Mühâribesinin Başlangıcında Osmanlı Devletinin Qafqaz Siyaseti" in *Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti və Qafqaz İslam Ordusu*, red. Mehmet Rıhtım və Mehman Süleymanov (Bakı: Qafqaz Universiteti, 2008), 42-43.

با عبور نیروهای ژاندارمری وان از خط مرزی در ۱۵ دسامبر ۱۹۱۴ عملیات در خاک ایران بی‌طرف آغاز شد. هرچند شکست در ساری‌قمیش و در ادامه عقب‌زده‌شدن نیروهای عثمانی در شمال‌غربی ایران توسط ارتش روسیه تحقق این طرح را ناکام گذاشت. در چنین شرایطی آمدن امیرارسلان‌خان خویسکی از گنجه فرصتی مغتنم در اختیار عثمانیان قرار می‌داد.

در فوریه ۱۹۱۵ امیرارسلان‌خان خویسکی، برادرزاده فتحعلی‌خان خویسکی (از چهره‌های سرشناس جامعه مسلمانان قفقاز)، با عنوان نماینده تشکیلات «دفاعی» مخفیانه وارد ارض‌روم شد و با انورپاشا دیدار کرد. وی در این دیدار ضمن پیشنهاد حمایت عثمانی از تشکیل یک کشور مستقل در قفقاز، از طرح خود برای برانگیختن شورش‌هایی علیه روس‌ها در قفقاز و آذربایجان (ایران) سخن گفت. پیشنهادی که پاسخ مثبت انورپاشا را در پی داشت.^۱ بی‌تردید برای عثمانی که به تازگی در ساری‌قمیش متحمل شکست شده بود، این پیشنهاد سخت حائز اهمیت می‌نمود. از این رو اداره امنیت عثمانی درصدد گردآوری اطلاعات راجع به شخص امیرارسلان‌خان و صحت و سقم ادعاهای وی برآمد. از نظر اداره امنیت یکی از کسانی که می‌توانست در این مهم به آنها کمک کند، سردبیر روزنامه «ترجمان حقیقت» یعنی «آقاوعلی احمدبک» بود.

نام ترجمان حقیقت بیش از هرچیز با نام احمدمدحت‌افندی (۱۸۴۴-۱۹۱۲)، نویسنده و روزنامه‌نگار سرشناس، پیوند خورده است. احمدمدحت انتشار ترجمان حقیقت را در سال ۱۸۷۸ آغاز کرد و آن را به یکی از دیرپاترین و شاخص‌ترین نشریات عثمانی بدل ساخت. به رغم مشی احمدمدحت در دور نگاه داشتن نشریه‌اش از مناقشات سیاسی، در فضای تب‌آلود پس از

۱. تادیوس سمویتوخوسکی، آذربایجان روسیه، صص ۹۲-۹۳؛ Halil Bal, *Kafkas İslam Ordusu*, 34.

انقلاب ۱۹۰۸ ترجمان حقیقت نیز وارد گود شد و رو در روی کمیته اتحاد و ترقی و هواداران آن قرار گرفت. اندکی پیش از مرگ احمد مدحت در دسامبر سال ۱۹۱۲، احمد آقاییف به عنوان سردبیر (سر محرر) ترجمان حقیقت برگزیده شد و به این ترتیب او از اول تموز (ژوئیه) ۱۹۱۲ عهده دار اداره این نشریه معتبر و پرسابقه گردید.^۱ هر چند با قدرت گیری کمیته اتحاد و ترقی در صحنه سیاست عثمانی، دوران مخالف خوانی ترجمان حقیقت نیز به سر آمد و این نشریه تحت مدیریت آقاییف رویکرد هواداری از رژیم حاکم را در پیش گرفت.^۲ به واقع در این زمان، خزان مطبوعات فرا رسیده بود: شمار نشریات از سیصد و پنجاه و سه نشریه در سال ۱۹۰۹ به چهل و پنج نشریه در سال ۱۹۱۲ کاهش یافت. روند سانسور و تحدید آزادی ها با کودتای کمیته اتحاد و ترقی در ژانویه ۱۹۱۳ و قبضه شدن کامل قدرت در دستان این حزب تکمیل شد.^۳ آقاییف که صلاح کار را در همراهی و همدلی تام و تمام با شرایط جدید سیاسی می دید، قلم خود را در راستای منافع و مصالح کمیته اتحاد و ترقی به کار انداخت. از جمله نوشته های این دوره آقاییف، مقاله ای تحت عنوان «آرگنه کن و بُزقورت» بود که با امضای «آقا اوغلی احمد» در تاریخ ۱۲ ایلول (سپتامبر) ۱۹۱۴ در ترجمان حقیقت منتشر شد.^۴ از منظر

1. Fahri Sakal, *Ağaoğlu Ahmed Bey*, 74-75.

فخری ساکال ۲۸ حزیران ۱۹۱۶ را به عنوان پایان سردبیری آقاییف در «ترجمان حقیقت» ذکر کرده است. اما بنگی کومبول با اشاره به درج سیصد و هشتاد و سه مقاله از آقاییف در «ترجمان حقیقت» بین ۲۸ حزیران ۱۹۱۶ تا ۱۴ مارت ۱۹۱۸ صحت این مطلب را زیر سؤال می برد:

Bengi Kümbül, "Tercüman-ı Hakikat Gazetesine göre Osmanlı Ermenileri, 1914-1918" (Yüksek Lisans tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2005), 7.

2. Mahmet Tekin, "Tercüman-ı Hakikat", in *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt 40 (İstanbul: 2011), 497-498.

3. Nurşen Mazıcı, "1930'a Kadar Basının Durumu ve 1931 Matbuat Kanunu", *TİTAY* 5, sayı 18 (1996): 137.

4. Fahri Sakal, *Ağaoğlu Ahmed Bey*, 76.

به نوشته ساکال از همین تاریخ بود که احمد آقاییف نام خانوادگی خود را به صورت

آقایف همان‌گونه که در افسانه‌های ترکان باستان «بزقورت» (گرگ خاکستری) راهنما و پیشوای ترکان گم‌گشته شد و راه خروج از سرزمین اسطوره‌ای ارگنه‌کن را به آنان نمایاند، کمیته اتحاد و ترقی نیز ملت خود را از زیر بار مذلت‌هایی همچون اشغال شهر ادرنه در طی جنگ بالکان و کاپیتولاسیون‌های بیگانگان رهایی بخشید.^۱ به هر روی در سال ۱۹۱۵ احمد آقاوغلو از چنان موقعیتی برخوردار بود که اداره امنیت وی را مرجعی مطمئن بشمارد. در نامه بخش اطلاعات (استطلاعات مدیریتی) اداره امنیت به تاریخ ۴ شباط ۱۳۳۰ رومی (۱۷ فوریه ۱۹۱۵) از احمد آقاوغلو درخواست شد تا در مورد امیرارسلان‌خان خویسکی اعلام نظر کند. بر اساس این نامه، امیرارسلان‌خان خود را به عنوان رئیس اجرایی جمعیت دفاعی قفقازیه معرفی کرده و از آشنایی خود با آقایف سخن گفته بود.^۲ آقاوغلو در پاسخ به این نامه ضمن اشاره به تاریخچه تشکیل جمعیت دفاعی و نقش خود در ایجاد آن، از دوستی‌اش با یکی از افراد خاندان خویسکی که در باکو به امر وکالت مشغول بود سخن گفت.^۳ وی اعتبار و نفوذ این خاندان در گنجه را یادآور شد و امیرارسلان‌خان خویسکی را فردی قابل اعتماد معرفی نمود. با این حال آقاوغلو هشدار می‌دهد که در بین افراد این خاندان، هواداران حکومت روسیه نیز وجود دارند و از این رو عثمانیان می‌توانند ضمن رعایت شرط احتیاط درصدد بهره‌گیری از نفوذ خاندان

«آقاوغلی» در پای مقالاتش درج نمود. جالب آنکه آقایف دو سال پیشتر در شماره هفتم نشریه «تورک‌یوردو» (۹ شباط ۱۳۲۷) در پاسخ به یکی از خوانندگان که خواستار تغییر نام خانوادگی شبه‌روسی وی به نامی ترکی شده بود، لزومی برای انجام این کار نمی‌دید.

1. Ahmed Ağaoğlu, "Ergenekon ve Bozkurt", *Tercüman-ı Hakikat* (30 Ağustos 1330/12 Eylül 1914), quoted in Bengi Kümbül, "Tercüman-ı Hakikat Gazetesine göre Osmanlı Ermenileri", 7.

2. BOA, DH. EUM. KLH (1333 Rebîülâhîr 2).

۳. احتمالاً منظور آقایف، فتحعلی‌خان خویسکی بوده است.

خویسکی در منطقه برآیند.^۱

احمد آقاوگلو در این زمان عملاً به یکی از عناصر نزدیک به رژیم اتحاد و ترقی بدل شده بود. بر اساس اسناد وزارت معارف عثمانی، در بهار ۱۹۱۵ به دو تن از استادان دارالفنون، احمد آقاوگلو و حلیم ثابت^۲، جهت انجام «مأموریت مخصوصه» در برلین به مدت یک ماه مرخصی داده شد. آن گونه که از مکاتبات میان ریاست دانشگاه دارالفنون و وزارت معارف بر می آید، آقاوگلو در این هنگام به تدریس تاریخ عمومی در بخش دخترانه دانشگاه مشغول بود.^۳ اما مقصود از این «مأموریت مخصوصه» چه بود؟ در این زمان دولت عثمانی در پی آن بود تا وضعیت اسرای مسلمان در اردوگاه‌های متحدین خود یعنی آلمان و اتریش را مورد بررسی قرار دهد و در صورت امکان از این افراد به نفع خود بهره گیرد. این اسرای مسلمان بر دو دسته بودند: اقوام ترک و تاتار که در ارتش روسیه خدمت کرده بودند؛ اعراب، مسلمانان هندوستان و جنوب آسیا که برای ارتش‌های فرانسه و

1. Ibid.

نیای خاندان خویسکی از خوانین خوی در آذربایجان (ایران) بود که طی جنگ‌های ایران و روس به قلمرو روسیه مهاجرت نمود. از این رو این خاندان به «خویسکی» نامبردار گشت. شاخص‌ترین چهره این خاندان در تاریخ سیاسی آذربایجان قفقاز فتحعلی‌خان خویسکی، از بنیانگذاران و سران دولت مستقل جمهوری آذربایجان، است. به گفته نمایندگان اعزامی ایران به باکو، در میان دولتمردان آذربایجانی همراه‌ترین و همدل‌ترین فرد با هیأت ایرانی همانا فتحعلی‌خان بود. بنگرید به: *هیأت فوق‌العاده قفقازیه*، به کوشش رضا آذری شهرضایی، تهران: وزارت خارجه، ۱۳۷۹.

۲. حلیم ثابت (۱۸۸۳-۱۹۴۶) از تاتارهای قازان بود که در جوانی به منظور تحصیل رهسپار استانبول شد و در سال ۱۹۱۰ در رشته الهیات از دانشگاه دارالفنون فارغ‌التحصیل گردید. در سال ۱۹۱۴ او با حمایت مالی رژیم اتحاد و ترقی انتشار نشریه «اسلام مجموعه‌سی» را آغاز کرد. نشریه‌ای که قصد داشت مبلغ قرائتی نوگرایانه از اسلام باشد و به حلقه واسطی میان جریان‌های اسلام‌گرایی و ملی‌گرایی/ترک‌گرایی بدل گردد. ثابت از دوستان نزدیک روشنفکران ترک‌گرا همچون آقچورا، گک‌آپ، علی حسین زاده و فؤاد کوپرولو زاده بود و با احمد آقاوگلو رفت‌وآمد خانوادگی داشت.

3. BOA, MF MKT. 1207.58 (1333 Cemâziyelevvel 27).

بریتانیا جنگیده بودند. هدف اصلی دولت عثمانی همانا گروه نخست بود. ترکان روسیه از دو جهت می‌توانستند به کار عثمانیان آیند: از یک‌سو امکان استفاده از آنها به عنوان نیروی نظامی در ارتش عثمانی وجود داشت و از سوی دیگر با اسکان آنها در آناتولی به پیشبرد طرح همگن‌سازی/ترکی‌سازی جامعه عثمانی کمک می‌شد.^۱ هیأتی که بدین منظور برای سفر به اروپا گسیل شد مرکب از حلیم ثابت، عبدالرشید ابراهیم‌آف، احمد آقاواغلو و محمد عاکف بود.^۲ مأموریت هیأت اعزامی به آلمان و اتریش در اواخر بهار به پایان رسید و در بازگشت به استانبول حلیم ثابت گزارشی از این سفر را در ۳ ژوئن ۱۹۱۵ به انورپاشا ارائه نمود.^۳

چنانکه پیشتر اشاره شد در پاییز ۱۹۱۵ احمد آقاواغلو به عنوان نماینده سنجاق قره‌حصارصاحب به مجلس عثمانی راه یافت.^۴ آقاواغلو حضور پررنگی در مجلس عثمانی داشت: او به کرات در بحث‌های مرتبط با لوایح و قوانین شرکت می‌جست و به اظهار نظر می‌پرداخت. اما آنچه که بیش از هر چیز در مورد آقایف عضو پارلمان عثمانی جلب توجه می‌کند، موقعیت او به

1. Vahdet Keleşyılmaz, "Tatars in Austro-German Prisoner Camps", *The Turks*, vol. IV (Ankara: Yeni Türkiye, 2002), 449.

2. Mustafa Gökçek, "A Kazan Tatar Contribution to the Late Ottoman Debates on Nationalism and Islam: The Life and Works of Halim Sabit Şıbay" (PhD thesis, The University of Wisconsin-Madison, 2008), 110.

۳. در مورد گزارش حلیم ثابت به انورپاشا بنگرید به:

Vahdet Keleşyılmaz, "Birinci Dünya Savaşında Esir Askerler üzerine Panİslamizm Propagandası Teşebbüsü", *Kebikeç* 5, sayı 10 (2000), 31-37.

۴. به نظر می‌رسد آقایف جایگزین رضاپاشا، یکی از سه نماینده قره‌حصارصاحب، شد که به تازگی از دنیا رفته بود. به هنگام افتتاح مجلس سوم در سال ۱۹۱۴ رضاپاشا، سالم‌افندی و کامل‌افندی به عنوان نمایندگان قره‌حصارصاحب معرفی شدند. اما در مراسم آغاز دومین سال شروع به کار مجلس سوم (جلسه مورخ ۱ تشرین‌ثانی ۱۹۱۵) شاهد قرائت فاتحه به مناسبت درگذشت رضاپاشا هستیم. بنگرید به:

MMZC, Devre 3, Cilt 1, İctima senesi 1, Birinci İnikad (1 Kanunuevvel 1330/1914), 2.

MMZC, Devre 3, Cilt 1, İctima senesi 2, Birinci İnikad (1 Teşrinisani 1331/1915), 2.

عنوان یک مهاجر و پناهنده سیاسی از امپراتوری تزاری بود که بعضاً در موضع گیری‌های او کاملاً عیان می‌شد. در واقع نقطه آغاز مشارکت آقاوگلو در مباحث مجلس عثمانی نیز متأثر از همین نکته بود. دو روز پس از انجام مراسم تحلیف آقاوگلو به عنوان نماینده پارلمان، قانون مربوط به مناسبات مالی و بازرگانی اتباع عثمانی با اتباع دول متخاصم و متحدان آنها در مجلس به بحث گذاشته شد. به باور آقاوگلو در این قانون می‌بایست هویت دینی اتباع دولت‌های متخاصم مورد توجه قرار می‌گرفت و بدین ترتیب مسلمانان تابعه دولت‌های متخاصم از تزییقات و محدودیت‌های وضع شده مستثنا می‌گردیدند. این پیشنهاد با واکنش دیگر نمایندگان روبرو شد؛ چنانکه عبدالله عزمی‌افندی، نماینده کوتاهیه، ایده آقاوگلو را به باد انتقاد گرفت و شفیق‌بی، نماینده استانبول، آن را خلاف سیاست و مصلحت دانست. با این حال آقاوگلو به همراهی ضیا، نماینده لازستان، پیشنهاد مزبور را به هیئت رئیسه تقدیم نمودند؛ پیشنهادی که با رأی مخالف نمایندگان روبرو شد.^۱

چندی بعد نیز که قانون پاسپورت در صحن مجلس به بحث گذاشته شد، آقاوگلو خواستار اصلاح ماده بیست و سه این قانون گردید. بر اساس ماده مزبور اتباع عثمانی نباید برای ورود به کشور از پاسپورت خارجی استفاده می‌کردند و در صورت تخطی از این قانون شش ماه تا دو سال حبس در انتظار فرد خاطی بود. اما از نظر آقاوگلو آن دسته از اتباع عثمانی که صرفاً جهت «استخلاص نفس» از تابعیت مضاعف خود استفاده می‌کردند باید از شمول این ماده مستثنا می‌شدند. استدلال وی این بود که در شرایط جنگی حاضر، افرادی که به منظور انجام «وظایف دینی و قومی» با پاسپورت عثمانی به خارج سفر می‌کنند گاه دچار مشکلاتی می‌شوند و از این رو

1. MMZC, Devre 3, Cilt 1, İçtima senesi 1, Kırkyedinci İnikad (29 Teşrinievvel 1331/ 1915), 717-719.

ترجیح می‌دهند که به عنوان تبعه یک کشور دیگر سفر کنند. به این ترتیب ماده مزبور اصلاح گردید و آن دسته از اتباع عثمانی که بنا بر ضرورت از پاسپورت‌های بیگانه استفاده می‌کردند، از مجازات معاف شدند.^۱ چه بسا توجه آقاوغلو نسبت به این موضوع حاکی از یک دغدغه شخصی بود؛ اینکه احتمالاً خود وی همچنان پاسپورت روسی‌اش را در جیب داشت.

حساسیت آقاوغلو در مورد مسائل روسیه را می‌توان آشکارا در مشارکت وی در تشکیل «جمعیت دفاع از حقوق ترکان و تاتاران مسلمان روسیه» (روسیادا ساکن مسلمان تورک تاتارلارینین حق‌لاری نی مدافعه جمعیتی) دید. این انجمن توسط شماری از مهاجران امپراتوری تزاری ساکن در استانبول که در رأس آنها کسانی چون یوسف آقچورا، علی حسین‌زاده و احمد آقاوغلو قرار داشتند، شکل گرفت. هدف از تشکیل جمعیت، تبیین و تشریح پیشینه و وضعیت کنونی ترکان و تاتاران مسلمان ساکن روسیه و جلب توجه نسبت به تضییقاتی بود که نسبت به آنها روا داشته می‌شد. بدین منظور جمعیت انتشار یک ماهنامه و در صورت لزوم تهیه بیانیه، رساله و کتاب را در دستور کار خود قرار داد.^۲ در اواخر سال ۱۹۱۵ انجمن فعالیت‌های تبلیغی خود را به کشورهای متحد عثمانی بسط داد و اعضای آن با سفر به صوفیه، بوداپست، وین، زوریخ و برلین و دیدار با دولتمردان آلمان، اتریش و مجارستان، خواستار تأمین حقوق بیست-سی میلیون مسلمان

1. MMZC, Devre 3, Cilt 1, İçtima senesi 2, Yirminci İnikad (11 Kanunusani 1331 /1915), 411-414.

2. Tanık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler: Cilt 1 (İkinci Meşrutiyet Dönemi 1908-1918)* 2. Baskı (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984), 416-417.

طارق تونایا تاریخ تشکیل این انجمن را مانس ۱۳۳۲ (مه ۱۹۱۶) قید کرده است. اما دیگر شواهد از فعالیت این انجمن پیش از تاریخ مزبور حکایت می‌کنند. از انجمن فوق با عنوان «روسیا محکومو مسلمان تورک-تاتارلارین حقوقونو مدافعه کمیته‌سی/جمعیتی» نیز نام برده شده است. همچنین در کنار این انجمن، انجمنی با عنوان «جمعیت قفقاز» (قفقاز کمیته‌سی) تشکیل شد که در آن به غیر از مسلمانان قفقاز شمالی و جنوبی، گرجی‌ها نیز حضور داشتند: Nadir Devlet, *Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi*, 227-228.

ترک و تاتار ساکن امپراتوری روسیه شدند. آنها همچنین درخواست‌های مشابهی را برای رؤسای دولت‌های بی‌طرف به مانند ایالات متحده، سوئیس، سوئد، نروژ و دانمارک ارسال داشتند. انجمن در اوایل سال ۱۹۱۶ کنفرانس «ملت‌های تحت‌ستم روسیه» را در لوزان سوئیس برگزار کرد. در این کنفرانس آقچورا، آقاووغلو، حسین‌زاده و ابراهیم‌اف به عنوان نمایندگان جامعه مسلمانان روسیه حضور یافتند و به طرح مطالبات خود در مورد اعطای خودمختاری دینی و فرهنگی به مسلمانان روسیه و رفع تبعیض‌های موجود علیه آنها پرداختند. تقاضاهای شرکت‌کنندگان در این نشست برای وودرو ویلسون، رئیس‌جمهور وقت آمریکا، و سایر رهبران غربی نیز فرستاده شد.^۱ در نامه‌ای که امضای «قاضی عبدالرشید ابراهیم»، «آقاووغلی احمدبی»، «آقچوراووغلی یوسف» و «حسین‌زاده» را در پای خود داشت، اینان از جانب بیست‌پنج میلیون مسلمان ساکن روسیه، شامل تاتارها، باشقیرها، قرقیزها، سارت‌ها، تاجیک‌ها و مردمان کوه‌های قفقاز، با شکایت از سرکوب‌ها، تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌های حکومت تزاری خواستار مساعدت برای خلاصی این اقوام از امحا و نابودی شدند.^۲ یک سال بعد و در بجهوخ جنگ جهانی، فرصتی طلایی برای تحقق اهداف «جمعیت دفاع از حقوق ترکان و تاتاران مسلمان روسیه» فراچنگ آمد.

در فوریه ۱۹۱۷ سن‌پترزبورگ که اکنون پتروگراد خوانده می‌شد، انقلابی را از سر گذراند که پایان حکومت سیصدساله خاندان رومانف را رقم زد؛ انقلابی که سرانجام به قدرت‌گیری بلشویک‌ها در اکتبر ۱۹۱۷ انجامید. در ماه دسامبر حکومت نوپای بلشویکی به قوای مرکز (آلمان، اتریش-مجارستان، عثمانی و بلغارستان) اعلان آتش‌بس نمود. مذاکرات صلح میان دو طرف

1. Nadir Devlet, *Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi*, 225-228; Serge A. Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia*, 127-130.

2. B. Nikitine, "Le Bolchevisme et l'Islam: Hors de Russie", *RMM* 52, (Décembre 1922): 7.

نهایتاً به امضای معاهده برست‌لیتوفسک در مارس ۱۹۱۸ منجر شد که بر اساس آن روسیه از ادعاهای خود بر سرزمین‌های اروپای شرقی همچون فنلاند، لهستان و اوکراین دست کشید و ولایات قارص، اردهان و باتومی را نیز به عثمانی بازپس داد. در آن زمان برای استانبول‌نشینان وقوع انقلاب روسیه و در هم شکسته شدن نظام تزاری بسان آن خدای ماشینی تراژدی‌های یونانی جلوه می‌کرد که به یک‌باره از غیب به آمد و امید به تحقق رؤیاهای فروخته را دیگر بار زنده کرد. در فوریه ۱۹۱۸ احمد نسیمی، وزیر خارجه عثمانی، گزارشی از روند مذاکرات صلح در برست‌لیتوفسک را به مجلس ارائه نمود. در این گزارش وی همچنین به تلاش برای مذاکره با حکومت موقت قفقاز مستقر در تفلیس اشاره کرد. آقاوگلو اما به وزیر خارجه عثمانی یادآور شد که «اگر قرار باشد دولتی در قفقاز تشکیل شود، تفلیس هیچ‌گاه مرکز آن نخواهد بود... مرکز آن یا در باکو می‌تواند باشد و یا در گنجه».^۱ آقاوگلو دولتمردان عثمانی را به تأمل بیشتر در زمینه صلح با روسیه دعوت نمود: «در آن سوی مناطق مزبور، تا مرزهای چین، چشم میلیون‌ها انسان بدین جا دوخته شده؛ حیات آتی‌شان بدین جا مرتبط و چشم امید و انتظارشان بدین جا متمرکز است. از این رو [برای ما] یک مسئولیت عظیم معنویه وجود دارد».^۲

در ۴ مارس ۱۹۱۸ خلیل منتشه، وزیر عدلیه و نماینده وزیر خارجه، مفاد معاهده صلح با روسیه را در میان تشویق‌های نمایندگان در مجلس عثمانی تشریح نمود. بازگردانده شدن ولایات قارص، اردهان و باتومی به خاک عثمانی بدون انجام عملیات نظامی به مثابه یک پیروزی بزرگ بود. پس از نطق خلیل‌بی، نمایندگان سینوپ و موصل در تحسین و تمجید از این رخداد

1. MMZC, Devre 3, Cilt 2, İctima senesi 4, Ellibeşinci İnikad (23 Şubat 1334 /1918), 444.

2. Ibid.

فرخنده سخن گفتند. حاجی محمدامین، نماینده موصل، سخنان خود را با درود به لنین‌ها و تروتسکی‌ها که «قهرمانان حریت اقوام و حاملان افکار تولستوی‌ها و گورکی‌ها هستند» به پایان رساند.^۱ اما در بین تمامی این تیریکات و ابراز احساسات، احمد آقاوگلو بود که بر جای خالی وضعیت و سرنوشت ملت‌های «هم‌نژاد» و «هم‌دین» ساکن قلمرو روسیه در معاهده صلح انگشت گذاشت. شخصی که در مقام پاسخگویی به این خرده‌گیری آقاوگلو برآمد نه خلیل‌بی بلکه وزیر جنگ و نماینده صدر اعظم یعنی انورپاشا بود. به گفته انورپاشا دولت عثمانی ضرورتی برای انجام چنین کاری نمی‌دید چرا که حکومت بلشویکی حق تعیین سرنوشت توسط ملت‌ها را به رسمیت شناخته بود. وی با اشاره به قفقاز عنوان نمود که تحولات این منطقه در هاله‌ای از ابهام فرو رفته است و تصویر روشنی از آینده وجود ندارد. انورپاشا با خاطر نشان ساختن اینکه بنا بر پیمان صلح با دولت بلشویکی، قفقاز در خارج از قلمرو عثمانی قرار می‌گیرد اضافه کرد که البته در صورت تشکیل حکومت مستقل در این منطقه دولت عثمانی محدودیتی برای مذاکره و رابطه با حکومت مزبور نخواهد داشت.^۲ ولی پاسخ‌گویی به انتقاد آقاوگلو به همین‌جا ختم نشد. فردای آن روز خلیل متشه پس از ارائه توضیحاتی راجع به توافقات میان عثمانی و حکومت بلشویکی در مجلس، به سراغ انتقادات دیروزین آقاوگلو رفت. خلیل‌بی اما شیطن را چاشنی کار کرد و به جای استفاده از نام خانوادگی «آقاوگلو» وی را با نام خانوادگی اصلی‌اش مورد خطاب قرار داد: «احمد آقایی‌بی‌افندی...!» این اقدام خلیل‌بی و واکنش آقایی به اینکه نام او «آقاوگلو احمد» است و نه «احمد آقایی»، صحن مجلس را آکنده از خنده حضار کرد. خلیل‌بی ادامه داد: «بله بله عذر

1. MMZC, Devre 3, Cilt 2, İctima senesi 4, Altmışikinci İnikad (4 Mart 1334 / 1918), 658.

2. Ibid., 658-5659.

می‌خواهم... آقاوغلو احمدبی! دیروز دربارهٔ اقوام مسلمانی که مورد غفلت واقع شده‌اند، بحث شد. اجازه بدهید من هم دو کلام به جواب حضرت انورپاشا اضافه کنم. حکومت وظیفهٔ خود در این خصوص را فراموش نکرده است و به خوبی آن را مد نظر دارد... فقط مسأله این است که تنها اقداماتی را می‌توانیم انجام بدهیم که قابل اجرا باشند»^۱.

همچون کاتو (۲۳۴-۱۴۹ پیش از میلاد) که شعار «کارتیاز باید نابود شود»^۲ به ترجیع‌بند سخنان او در سنای روم بدل شده بود، حال احمد آقاوغلو در مجلس عثمانی در باب وظیفهٔ دولت عالیّه برای کمک به استقلال ترکان روسیه پافشاری می‌کرد. سه هفته بعد خلیل‌بی مجدداً برای تبیین آخرین تحولات صورت‌گرفته در روابط عثمانی با روسیه و اوکراین در صحن مجلس حاضر شد. این بار نیز آقاوغلو خواستار اتخاذ سیاستی مناسب در قبال رخدادهای روسیه گشت. به باور او می‌باید از فرصت تاریخی که با فروپاشی کابوس تزاریسم حاصل آمده بود به نحو احسن استفاده می‌شد و حمایت از تشکیل دولت مستقل در قفقاز در دستور کار دولتمردان عثمانی قرار می‌گرفت: «من این را صرفاً به خاطر هفت‌میلیون مسلمان و چهارمیلیون ترک ساکن قفقاز نمی‌گویم؛ در عین حال به خاطر مهم‌ترین و بزرگترین منفعتی که برای دولت عثمانی در پی خواهد داشت از آن سخن می‌گویم. اگر کوه‌های قفقاز را که بسان سدی آهنین سر به آسمان می‌سایند به عنوان مرز خود و روسیه مورد استفاده قرار ندهیم، خطر روسیه برای همیشه باز هم ما را تهدید خواهد کرد. بدین خاطر از حکومت‌مان خواهش و استدعا دارم که در قبال مسائل مرتبط با قفقاز - همان‌گونه که

1. MMZC, Devre 3, Cilt 2, İctima senesi 4, Altmışüçüncü İnikad (5 Mart 1334 /1918), 709-710.

2. Carthago delenda est

تاکنون بوده- از این پس نیز با منتهای اهمیت و غیرت بکوشد. [البته] در روسیه اقوام مسلمان دیگری نیز ساکن هستند که از نظر خون، زبان، نژاد، دین و علائق با ما پیوستگی دارند». خلیل منتشه در پاسخ با اشاره به توافقات صورت گرفته جهت تخلیه خاک عثمانی از قوای روس، مسائل خارج از حدود ایالات قارص، اردهان و باتومی را مسائل داخلی ملت‌های قفقاز قلمداد نمود.^۱

گذشت زمان عیان ساخت که پاسخ‌های سرد انورپاشا به مطالبات پان‌ترکیستی آقاوگلو چیزی به جز یک نمایش سیاسی نبود. هر دو مرد رؤیای واحدی در سر داشتند؛ رؤیایی که آقاوگلوه‌ها آن را پرداخته بودند و اکنون انورپاشاها مجالی برای تحقق آن می‌جستند. انورپاشا و اعضای کابینه اگر ناچار به حفظ ظواهر دیپلماتیک بودند اما آقاوگلو دلیلی برای تقیه نداشت. به‌واقع چشمداشت رهبران عثمانی به قفقاز امری خلق‌الساعه نبود. در اوت ۱۹۱۴ یعنی پیش از ورود عثمانی به جنگ، دولت این کشور در ازای همکاری و همراهی با آلمان‌ها پیشنهاد شش‌ماده‌ای را به بارون فون‌وانگنهیم، سفیر آلمان در استانبول، ارائه نموده بود. براساس ماده پنجم این سند، آلمان اقدام عثمانی برای ایجاد تغییر در مرزهای شرقی‌اش را مورد حمایت و ضمانت قرار می‌داد تا بدین ترتیب امکان ارتباط مستقیم عثمانی با مسلمانان روسیه فراهم آید.^۲ هیأت حاکمه عثمانی عملاً با در پیش گرفتن سیاستی که آقاوگلو از آن سخن می‌گفت، در پی آن بود تا به نحو احسن از خلاء قدرت در روسیه برای اعمال نفوذ در قفقاز استفاده کند.

در پی وقوع انقلاب فوریه ۱۹۱۷ و فروپاشی رژیم پادشاهی، حکومت

1. MMZC, Devre 3, Cilt 2, İctima senesi 4, Yetmişyedinci İnikad (28 Mart 1334 /1918), 413-414.

2. Feroz Ahmed, "Ottoman Army Neutrality and Intervention: August-November 1914", 134.

موقت روسیه اداره قفقاز جنوبی را به کمیته ویژه قفقاز موسوم به «آزاکم» به ریاست واسیلی خارلامف، از اعضای دومای روسیه، واگذار نمود. در آوریل ۱۹۱۷ رهبران گروه‌ها و احزاب مسلمان قفقاز در باکو گرد آمدند تا به رایزنی در باب آینده مسلمان در روسیه پس از انقلاب پردازند. جناح‌های اصلی در این گردهمایی طیف ملی‌گرا شامل حزب «مساوات» به رهبری محمدامین رسول‌زاده، حزب «تورک عدم‌مرکزیت» [فدرالیست ترک] به رهبری نصیب یوسف‌بی‌لی (اوسوب‌بی‌اف) و گروه «دمکرات بی‌طرف» به ریاست علی‌مردان توپچی‌باشف، طیف اسلام‌گرا و طیف چپ‌گرا بودند. درحالی‌که اسلام‌گرایان به دنبال تضمین حقوق امت مسلمان ساکن در قلمرو روسیه بودند و چپ‌گرایان نیز راه چاره را در تشکیل یک جمهوری سوسیالیستی در روسیه می‌دیدند اما جناح ملی‌گرا بر خودمختاری سیاسی واحدهای ملی تأکید می‌ورزید. این مباحثات با شدت بیشتری در کنگره سراسری مسلمانان روسیه در مه ۱۹۱۷ در مسکو ادامه پیدا کرد. کوفتن بر طبل خودمختاری ملی از نظر چپ‌گرایان خیانت به انقلاب سوسیالیستی و از نظر اسلام‌گرایان به معنای وانهادن پیوندهای دینی بود. سخنرانی محمدامین رسول‌زاده در این کنگره به خوبی ماهیت نگرش روشنفکران ملی‌گرا در جهان اسلام را عیان می‌سازد: «بعضاً وقتی از یک ترک-تاتار درباره ملیت او سؤال می‌شود، او در پاسخ می‌گوید من مسلمانم. اما این طرز فکر درست نیست. همان‌گونه که چیزی به نام ملیت مسیحی وجود ندارد، ملیتی به نام ملیت مسلمان هم وجود ندارد. در این خانه بزرگ مسلمانان باید اقامت‌گاه‌های جداگانه‌ای برای ترک‌ها، ایرانی‌ها و عرب‌ها وجود داشته باشند».^۱ تلاش‌های رسول‌زاده و هم‌فکرانش در نهایت به موفقیت انجامید و

۱. تادیوس سه‌ویتوخوسکی، *آذربایجان روسیه*، ص ۱۰۵. جالب آنکه حزب مساوات رسول‌زاده در سال ۱۹۱۱ به عنوان یک حزب مسلمان و بر اساس یک برنامه پان‌اسلامیستی تأسیس شده بود.

کنگره به برنامه پیشنهادی آنها رأی مثبت داد. دو حزب مساوات و تورک عدم مرکزیت نیز در هم آمیختند و در ژوئن ۱۹۱۷ این حزب واحد به نماینده جریان ملی‌گرای مسلمانان قفقاز جنوبی بدل گشت. پس از وقوع انقلاب/ کودتای اکتبر و قدرت‌گیری بلشویک‌ها در پایتخت، قفقاز جنوبی در مسیر خودمختاری گام برداشت و در این راستا حکومت خودمختار ماورای قفقاز (کمیساریای ماورای قفقاز) و سپس مجلس ملل ماورای قفقاز موسوم به «سیم» در تفلیس تشکیل گردید.

در حالی که مسلمانان ملی‌گرا برای تحکیم قدرت خود در قفقاز جنوبی با دو رقیب جدی یعنی بلشویک‌ها و داشناک‌ها روبرو بودند، گرجیان و ارامنه از جانب سرحدات غربی قفقاز احساس خطر می‌کردند. با اضمحلال تشکیلات نظامی روسیه در جبهه قفقاز اکنون عثمانی‌ها مجال می‌یافتند تا از لاک دفاعی به در آیند. در دسامبر ۱۹۱۷ فرماندهی لشکر سوم عثمانی، وهیب‌پاشا، و نمایندگان کمیساریای ماورای قفقاز در آرزونجان معاهده آتش‌بس امضا نمودند. بر طبق این معاهده دو طرف می‌بایست از زمان امضای آتش‌بس به هر گونه عملیات نظامی خاتمه می‌دادند و در مواضع خود باقی می‌ماندند. چندی بعد وهیب‌پاشا با اشاره به کشتار مسلمانان به دست شبه‌نظامیان ارمنی در شرق آناتولی، از فرماندهان نظامی کمیساریای ماورای قفقاز خواست تا امنیت مسلمانان ساکن در مناطقی که پیشتر توسط ارتش روسیه اشغال شده و اکنون در دست نیروهای ارمنی و گرجی بود را تأمین نمایند. در فوریه ۱۹۱۸ انورپاشا دستور آزادسازی مناطق تحت اشغال را به وهیب‌پاشا ابلاغ نمود. ارتش عثمانی با اعلام اینکه بیش از این نمی‌تواند نظاره‌گر اقدامات ارامنه علیه مسلمانان باشد، پیشروی خود به سمت شرق را آغاز کرد. عثمانیان موفق به در هم شکستن مقاومت‌های پراکنده نیروهای ارمنی و روس و بازپس‌گیری سریع اراضی‌ای شدند که طی

جنگ جهانی از دست داده بودند. در همین اثنا نمایندگان عثمانی به ریاست حسین رثوف (أربای) و حکومت ماورای قفقاز به ریاست آکاکی چخنکلی در ترابوزان گرد آمدند. کنفرانس ترابوزان رسماً در ۱۴ مارس ۱۹۱۸ آغاز به کار کرد؛ اما پافشاری هیأت‌های عثمانی و ماورای قفقاز بر خواسته‌های خود از یک طرف و اختلاف نظر نمایندگان مسلمان با نمایندگان ارمنی و گرجی از طرف دیگر موجب طولانی شدن مذاکرات و نهایتاً عدم دستیابی به توافق شد. با به درازا کشیدن مذاکرات، عثمانی طی اولتیماتومی از حکومت ماورای قفقاز خواست تا به مفاد پیمان برست‌لیتوفسک گردن نهاده. در ۱۳ آوریل نماینده سرشناس گرجی، ایراکلی تسیرتلی، در جمع نمایندگان سیم اعلام نمود که «امپریالیسم ترک به دموکراسی ماورای قفقازی اولتیماتوم داده است که پیمان برست‌لیتوفسک را به رسمیت بشناسد. ما اساساً از چنین پیمانی خبر نداریم. ما فقط می‌دانیم که در برست‌لیتوفسک حکم مرگ روسیه انقلابی صادر شد؛ و ما هرگز حکم مرگ وطن‌مان را امضا نمی‌کنیم».^۱ در حالی که اکثریت نمایندگان، از جمله حزب چپ‌گرای «همت»^۲ و بلوک مسلمانان سوسیالیست، از مقاومت در برابر عثمانی حمایت کردند تنها حزب مساوات بود که از در مخالفت درآمد و اعلام نمود که مسلمانان قفقاز حاضر به جنگ با هم‌مذهبان خود نیستند. استدلالی که یادآوری سوابق تاریخی جنگ‌های شیعیان قفقاز با عثمانیان سنی‌مذهب را از

۱. Firuz Kazemzadeh, *The Struggle for Transcaucasia 1917-1921* (New York & Oxford: Philosophical Library & George Ronald, 1951), 100.

۲. حزب همت به عنوان یک تشکیلات سوسیال‌دموکراتیک در سال ۱۹۰۴ توسط شماری از فعالان مسلمان به مانند محمدامین رسول‌زاده و محمدحسن حاجینسکی تأسیس شد. در سال ۱۹۰۵ نریمان نریمان‌اف و مشهدی عزیزیک‌اف از حزب سوسیال‌دموکراتیک کارگران روسیه به همت پیوستند. در پی فشار حکومت تزاری فعالیت حزب همت از سال ۱۹۰۷ در محاق رفت تا اینکه در سال ۱۹۱۷ به کوشش نریمان‌اف این حزب بار دیگر احیا شد.

سوی نمایندگان ارمنی و گرجی در پی داشت.^۱ به رغم آنکه حکومت ماورای قفقاز هیأت اعزامی خود را از ترابوزان فراخواند، شماری از نمایندگان مسلمان همچون محمدحسن حاجینسکی وقعی به این دستور نگذاشتند و در ترابوزان به مذاکره با طرف عثمانی ادامه دادند. نیروهای عثمانی دوباره پیشروی به سوی قفقاز را از سر گرفتند. در ۱۵ آوریل بندر باتومی با کمک آجارها، مردمان مسلمان منطقه، به دست نیروهای عثمانی تسخیر شد. زمانی که قوای عثمانی می‌کوشیدند تا شهر قارص را نیز از دست نیروهای ارمنی و روس باز پس گیرند، نمایندگان سیم در تکاپوی اعلان استقلال رسمی از روسیه و تشکیل جمهوری دموکراتیک فدراتیو ماورای قفقاز بودند. در ۲۵ آوریل ارتش عثمانی پس از سی سال پرچم هلال و ستاره‌نشان را بر فراز قلعه قارص به اهتزاز درآورد. اکنون عثمانی موفق شده بود تا مفاد پیمان برست‌لیتوفسک را از عالم دیپلماسی برگرفته و در عالم واقع نیز محقق سازد.

جمهوری ماورای قفقاز از همان بدو امر در گرداب تعارض میان منافع مسلمانان، گرجی‌ها و ارمنه فرو افتاد. ارمنه در پی نجات خود از یورش سیل‌آسای ارتش ترک بودند، گرجی‌ها می‌کوشیدند از دست‌اندازی عثمانی‌ها بر قلمروشان جلوگیری کنند و ملی‌گرایان مسلمان در پیشروی عثمانی‌ها موقعیتی برای رهایی خود از زیر سایه بلشویک‌ها و داشناک‌ها می‌جستند. انورپاشا در دیدار خود با اعضای مسلمان هیأت دیپلماتیک ماورای قفقاز در

1. Cəmil Həsənlı, *Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin Xarici Siyasəti 1918-1920* (Bakı: GARISMA, 2009), 50.

این کتاب با مشخصات زیر به فارسی برگردانده شده است: جمیل حسنلی، *سیاست جمهوری خلق آذربایجان: ۱۹۱۸-۱۹۲۰*، ترجمه حسین شرقی، تهران: حریم علم، ۱۳۹۰. اگرچه نگرش مؤلف نامدار این کتاب ملهم از تمایلات ناسیونالیستی است ولی اثر مزبور به سبب اشتغال بر منابع دست‌اول، به ویژه اسناد دولت جمهوری خلق آذربایجان و اظهارات دولتمردان وقت آذربایجانی، سخت درخور اعتناست. در ترجمه فارسی کتاب برخی بی‌دقتی‌ها در برگردان اسامی خاص صورت گرفته است.

ترابوزان، نظر عثمانی در مورد آینده قفقاز جنوبی را تشریح نمود. به گفته حاجینسکی، انورپاشا ضمن بیان خواست عثمانی برای الحاق مناطق مسلمان‌نشین آخال‌تسیخه و آخال‌کالاکی در گرجستان به خاک خود، از دو سناریوی احتمالی برای قفقاز جنوبی سخن گفت. نخست اینکه آذربایجان، ارمنستان و گرجستان در قالب یک موجودیت واحد به عثمانی پیوندند و همراه با ترکیه تشکیل یک فدراسیون یا کنفدراسیون^۱ دهند؛ در غیر این صورت آذربایجان مستقلاً با عثمانی متحد شود و ساختاری شبیه به امپراتوری اتریش-مجارستان شکل گیرد. افزون بر این حاجینسکی در گزارش خود به فراکسیون مسلمانان سیم به اختلاف نظر موجود در میان عثمانیان اشاره نمود. در حالی که انورپاشا به دنبال حضور فعال عثمانی در تحولات قفقاز بود، رؤف‌بی و وهیب‌پاشا رویکرد عدم‌مداخله و ایجاد ثبات در منطقه را ترجیح می‌دادند.^۱

از نظر رهبران مسلمان تنها راه نجات، درآویختن به دامان عثمانی می‌نمود. در حالی که پیشروی سپاهیان عثمانی به سمت قفقاز به معنای از کف رفتن اراضی مورد ادعای گرجی‌ها و آرامنه بود، مسلمانان نه تنها چیزی از دست نمی‌دادند بلکه امیدوار بودند با حمایت عثمانیان دست بالا را در منطقه بگیرند. از این رو مسلمانان محذوریته نداشتند تا خود را برادر کوچک ترکیه بخوانند و از برادر بزرگ طلب یاری نمایند. نصیب یوسف‌بی‌لی در سخنرانی خود در جمع فراکسیون نمایندگان مسلمان سیم در اواخر مه ۱۹۱۸، یعنی اندکی پیش از فروپاشی جمهوری ماورای قفقاز و اعلان استقلال جمهوری‌های سه‌گانه گرجستان، آذربایجان و ارمنستان، عنوان نمود که «ما نمی‌توانیم هرج و مرجی که نه فقط در آذربایجان بلکه در

1. Ibid., 55-56.

سراسر قفقاز جنوبی حاکم است را با نیروی خودمان مهار کنیم... در چنین شرایطی چاره‌ای جز درخواست مداخله از یک نیروی خارجی نداریم... باید خدا را شکر کنیم که از بخت خوش این نیروی مداخله‌گر خارجی کشور دوست و برادرمان، ترکیه، است»^۱.

به رغم تأکید محافل ملی‌گرا بر همبستگی آذربایجان و ترکیه و چشمداشت کمک از برادر ارشد ولی‌بالا این حال مشخص بود که مساعدت استانبول بلاعوض نخواهد بود. حتی نصیب یوسف‌بی‌لی که از پیشگامان دعوت از نیروهای عثمانی بود نمی‌توانست هراس خود از پیامدهای احتمالی چنین اقدامی را مخفی نگاه دارد. به واقع کمیته ملی مسلمانان گنجه که پس از انقلاب فوریه ۱۹۱۷ به ریاست یوسف‌بی‌لی تشکیل شد، در همان بدو امر به فکر ایجاد ارتباط با قوای نظامی عثمانی افتاده بود. یوسف‌بی‌لی شخصاً نسبت به ایده اعزام هیأتی به نزد انورپاشا و درخواست از حکومت عثمانی برای مداخله نظامی در قفقاز نظر مساعدی داشت. در عین حال وی در گفتگو با حسام‌الدین طوغاچ، افسر عثمانی که در قفقاز مشغول فعالیت بود، این‌گونه از هراس خود نسبت به دخالت احتمالی ترکیه در امور قفقاز پرده برداشت: «آمدن سپاه ترک به آذربایجان امری محتمل و لازم است. اما در این میان یک ترس وجود دارد: اینکه ترک‌ها درصدد برآیند که ما را از استانبول اداره کنند». یوسف‌بی‌لی در پاسخ به طوغاچ که ترس وی را بی‌معنا دانست، افزود: «درست است که ترکان عثمانی برادران بزرگ ترکان آذری هستند اما باکو را نمی‌توان از استانبول اداره کرد... خودمختاری در امور داخلی‌مان امری مشخص است»^۲. ایده دعوت از ارتش عثمانی در نشستی که با حضور یوسف‌بی‌لی و نمایندگان دیگر احزاب مسلمانان گنجه تشکیل شد

1. Ibid., 68.

2. Halil Bal, *Kafkas İslam Ordusu*, 103-104.

نیز مورد بررسی قرار گرفت و در نهایت کمیته ملی گنجه، نقی شیخ‌زمان‌لی (کی‌کورون) را به عثمانی گسیل داشت. وی پس از ورود به ترابوزان در اواخر ژانویه ۱۹۱۸ جهت دیدار با وهیب‌پاشا راهی قرارگاه لشکر سوم عثمانی شد. پس از این دیدار، شیخ‌زمان‌لی به همراه عمر فائق نعمان‌زاده، از فعالان سیاسی و فرهنگی اقلیت ترکان گرجستان، رهسپار استانبول شدند و با صدراعظم طلعت‌پاشا، خلیل متشه و انورپاشا ملاقات کردند. شیخ‌زمان‌لی خواستار حمایت استانبول برای تشکیل یک حکومت ملی ترک در قفقاز شد و نعمان‌زاده الحاق مناطق مسلمان‌نشین گرجستان به خاک عثمانی را درخواست نمود.^۱

طرح مطالباتی از این دست عثمانیان را بیش از پیش به پیشبرد طرح‌های توسعه‌طلبانه‌شان دلگرم می‌کرد. انورپاشا در نامه‌ای به تاریخ ۳ فوریه ۱۹۱۸ به خلیل‌پاشا، فرمانده لشکر ششم عثمانی مستقر در موصل، از طرح خود برای ارسال کمک نظامی به مناطق مسلمان‌نشین روسیه سخن گفته بود. بر این اساس تشکیلاتی به مرکزیت تهران سازماندهی و اجرای طرح مزبور را بر عهده می‌گرفت و هیأت‌های نظامی عثمانی به سرزمین‌های قفقاز و آسیای مرکزی اعزام می‌شدند.^۲ در خاتمه دیدار شیخ‌زمان‌لی با دولتمردان عثمانی، انورپاشا نوید تشکیل نیروی نظامی تحت عنوان «لشکر اسلام قفقاز» (قافقاس اسلام‌آردوسو) را به وی داد. به گفته شیخ‌زمان‌لی اگرچه گزینه نخست انورپاشا برای فرماندهی این نیرو یکی از شاهزادگان خاندان عثمانی بود اما وی انورپاشا را متقاعد ساخت تا برادر بیست‌وهشت‌ساله خود، نوری، را به سرکردگی نیروهای اعزامی به قفقاز بگمارد.^۳ احتمالاً

1. Ibid., 106-111.

2. Ibid., 110.

3. Ibid., 112.

شیخ‌زمان‌لی به فراست دریافته بود که حضور یک شهزاده عثمانی در قفقاز چه بسا می‌تواند گام نخست در راستای طرح الحاق باشد. با فراخوانی نوری از جبهه لیبی، وی در مارس ۱۹۱۸ به فرماندهی لشکر اسلام منصوب شد و فی‌الغور استانبول را به مقصد موصل، قرارگاه لشکر ششم عثمانی، ترک گفت. در همین زمان کمیته اتحاد و ترقی شعبه ویژه قفقاز را به ریاست یکی از مأموران سیاسی و اطلاعاتی خود، حسین روشنی، تشکیل داد. روشنی مخفیانه عازم قفقاز و ترکستان شد و با عناصری که می‌توانستند با برنامه‌های عثمانیان در منطقه همراه شوند، ارتباط برقرار کرد.^۱ در بیانیه‌ای که توسط حزب ترک‌گرای «اتحاد و ترقی قفقاز» (فافقاس/اتحاد و ترقی فرقه‌سی) در مارس ۱۹۱۸ منتشر گردید، از خواست شش میلیون مسلمان قفقازی برای وحدت با ترکیه سخن گفته شد. در این بیانیه خطاب به ارتش عثمانی آمده بود: «ای سپاه ترک، بیا! بیا که نگاه چنگیز و تیمورلنگ امروز بدین جاست. ما از خرد و کلان خواستار پیوستن به شمایم؛ منتظر شمایم تا در کنارتان بسوی سرزمین اجدادی مان [آسیای مرکزی] رهسپار شویم... به پیش! به سوی شرق به پیش!»^۲

مقارن با این تحولات، در بندر باکو لحظه تصادم نیروهای سیاسی رقیب فرا رسید. در ۳۰ مارس ۱۹۱۸ درگیری‌های خونین میان بلشویک‌ها و متحدان داشناکیست آنها از یک‌سو و مساواتیان از سوی دیگر در خیابان‌های باکو آغاز شد و در نهایت شهر به کنترل کامل بلشویک‌ها درآمد. حضور شبه‌نظامیان داشناک این کشمکش سیاسی را عملاً به یک جنگ قومی و

1. Ibid., 131.

2. Selam Yel, "Azerbaycan Cumhuriyeti Devleti'nin Kuruluşunda Türkiye'nin Yardımları İlhak Amacına mı Yönelikti?" *TITAY* 6, sayı 24 (Kasım 1999-2003): 573, n.36.

مذهبی بدل کرد.^۱ در ۵ آوریل ۱۹۱۸ شرح وظایف نیروی تحت امر نوری‌پاشا در قالب دستورالعملی دوازده ماده‌ای به وی ابلاغ شد. بر اساس این دستورالعمل «مقصود از ایجاد لشکر قفقاز بنیان نهادن سپاهی متشکل از قفقازیان (قفقازلی‌لار) است؛ این نیرو تدریجاً بسط و توسعه می‌یابد و افسران قفقازی تعلیم می‌بینند؛ و به منظور تأمین منافع متعالیه اسلامی و حقوق مقدسه خلافت و دولت عثمانیه در قفقازیه برقراری روابط سیاسی و نظامی مورد اهتمام قرار می‌گیرد. این تشکیلات تدریجاً تمامی اقوام اسلامی در سرتاسر روسیه را حسب امکان شامل می‌شود».^۲ فرماندهی لشکر اسلام به عنوان بالاترین مقام حکومت عثمانی در قفقاز تعیین گردید و به وی اختیار داده شد تا افزون بر رهبری عملیات نظامی، با هدایت «بخش امور سیاسی» به تصمیم‌گیری در باب مسائل سیاسی نیز بپردازد.^۳ در ۸ آوریل ۱۹۱۸ هسته اصلی لشکر اسلام با ۱۴۹ درجه‌دار و ۴۸۸ سرباز حرکت خود را از موصل آغاز نمود و یک‌ماه بعد وارد تبریز شد. نوری‌پاشا یکی از افسران خود به نام سروان ابراهیم کمال را مأمور گردآوری اطلاعات درباره قشون بریتانیایی‌ها در ایران کرد و سپس وی را به نزد جنگلی‌ها در گیلان گسیل داشت. ابراهیم کمال مأموریت یافته بود تا از طریق انزلی خود را به باکو برساند و به بررسی وضعیت این شهر بپردازد.^۴ در حالی که لشکر اسلام

۱. شهروندان مسلمان غیرنظامی از جمله قربانیان اصلی این رخداد بودند. شماری از ایرانیان مسلمان ساکن باکو موفق شدند با پناه بردن به هموطنان ارمنی‌شان از این مهلکه جان به در برند. بنگرید به:

Firuz Kazemzadeh, *The Struggle for Transcaucasia*, 74.

2. "Kafkas İslam Ordusu'nun Teşkilâtı ile Vazifelerine ait Talimatnâme" in Halil Bal, *Kafkas İslam Ordusu*, 245.

3. Ibid.

4. Mehman Süleymanov, "Qafqaz İslam Ordusunun Quruluş, Hazırlıq və Səfərbərlik Vəziyyəti", in *Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti və Qafqaz İslam Ordusu*, red. Mehmet Rıhtım və Mehman Süleymanov, 136.

راه خود را بسوی شمال می‌گشود، نمایندگان جمهوری ماورای قفقاز و حکومت عثمانی یک بار دیگر برای حل و فصل مشکلات فی‌مابین در ۱۱ مه ۱۹۱۸ در باتومی تشکیل جلسه دادند. طی همین نشست بود که اختلاف منافع مسلمانان، ارامنه و گرجی‌ها به نقطه اوج خود رسید و عملاً به فروپاشی جمهوری ماورای قفقاز و تولد جمهوری‌های مستقل گرجستان، آذربایجان و ارمنستان در اواخر مه ۱۹۱۸ انجامید.^۱ بر اساس گزارش بخش اطلاعاتی وزارت خارجه بریتانیا به تاریخ ۴ اکتبر ۱۹۱۸ که به بررسی تلاش‌های عثمانی و آلمان برای نفوذ در قفقاز اختصاص داشت، اعضای هیأت اعزامی دولت عثمانی به باتومی مرکب از خلیل متشه، جمال‌پاشا، بهاء‌الدین شاکر و احمد آقایی بودند. در گزارش مزبور از شاکر با عنوان «متخصص امور قفقاز» و از آقایی با عنوان «الحاق‌گرای تورانی» یاد گردید.^۲ به‌واقع احمد آقاوغلو چند صباحی بود که به‌عنوان یکی از کارگزاران سیاست توسعه‌طلبانه عثمانی در قفقاز به ایفای نقش می‌پرداخت. به عنوان نمونه در یکی از اسناد وزارت داخله عثمانی به تاریخ ۲۸ فوریه ۱۹۱۸ که حاکی از ارتباطات عمر فائق نعمان‌زاده با مقامات عثمانی است، در کنار نام وزارت جنگ و فرماندهی لشکر ششم، نام احمد آقاوغلو نیز به چشم می‌خورد.^۳ در ۲۸ ماه مه ۱۹۱۸، یعنی دو روز پس از اعلان استقلال گرجستان، بیست‌وشش تن از چهره‌های سیاسی مسلمان در هتل اریان شهر تفلیس گرد آمدند و با بیست‌وچهار رأی موافق و دو رأی ممتنع تشکیل جمهوری خلق

۱. برای روایتی ایرانی از تحولات قفقاز در این برهه زمانی بنگرید به: کاوه بیات، *توفان بر فراز قفقاز: نگاهی به مناسبات منطقه‌ای ایران و جمهوری‌های آذربایجان، ارمنستان و گرجستان در دوره نخست استقلال ۱۹۱۷-۱۹۲۱*، ج ۲، تهران: وزارت خارجه، ۱۳۸۸.

2. TNA: PRO GT 5908 (CAB/24/66): "Memorandum on Turco-German Relations over the Caucasus" (4 October 1918).

3. BOA, DH. ŞFR (1336 Cemâziyelevvel 17).

آذربایجان را اعلام نمودند.^۱ فتحعلی خان خویسکی به عنوان نخست‌وزیر این دولت تازه تأسیس برگزیده شد. دولت نوپای آذربایجان در یکی از نخستین اقدامات به انعقاد پیمان دوستی با عثمانی دست زد. بر طبق این پیمان که در

۱. از این پس لفظ «آذربایجان» را در اشاره به جمهوری آذربایجان قفقاز به کار می‌برم. جا دارد به این نکته اشاره نمایم که تا پیش از تأسیس جمهوری آذربایجان در سال ۱۹۱۸ نام «آذربایجان» در کتب و اسناد عثمانی غالباً بر ایالت شمالغربی ایران اطلاق می‌شد. تا این زمان عثمانیان برای اشاره به سرزمین و جامعه مسلمانان قفقاز عموماً از الفاظ «قفقازیه» و «قفقازیه مسلمانلاری»، «اهالی اسلامیه» و همچنین ذکر نام شهرها و مناطق آن دیار (به مانند شوشی، گنجه، جوانشیر، زنگه‌زور) استفاده می‌کردند. به عنوان نمونه در شمارهٔ سیزدهم نشریه «اسلام مجموعه‌سی» (به مدیریت حلیم ثابت) مورخ ۱۷ رمضان ۱۳۳۲ ق. [۳۰ ژوئیه ۱۹۱۴] در پایان خبری راجع به تأسیس مدرسه‌ای دینی (شیعی) در تفلیس که علی‌مردان توبچی‌باشف نیز در زمرهٔ دست‌اندرکاران آن بود، آمده است: «حضرت الله، قفقاسیالی قارده‌شلیرمیزی موفق بالخییر ایلسون». حتی پس از شکل‌گیری جمهوری آذربایجان نیز اطلاق اصطلاح قفقازی به اهالی این کشور در ترکیه ادامه داشت: در برگهٔ مشخصات احمد آقاوغلو در مجلس ملی ترکیه (تنظیم‌شده به سال ۱۹۲۳) محل تولد وی «قره‌باغ، قافقاسیا» درج گردیده است. در این برگه، آقاوغلو شرح‌حال کوتاهی از خود به رشتهٔ تحریر درآورده است و در آن از تولدش در قره‌باغ قفقاز و فعالیت‌هایش در میان «ترکان قفقاز» می‌گوید. در احکام مربوط به اعطای تابعیت جمهوری ترکیه به فرزندان احمد آقاوغلو نیز از آنها با عنوان «اصالتاً از اهالی قفقاز» یاد شده است:

BCA, 030.18.01.01.011.48.2 (12.10.1340) & BCA, 030.18.01.01.012.64.4 (14.12.1340).

در آستانهٔ تشکیل جمهوری آذربایجان، یعنی در سال ۱۹۱۸، بخش اطلاعاتی ارتش عثمانی جزوهٔ «آذربایجان: احوال جغرافیایی و تقسیمات سیاسی به همراه اصول ادارهٔ آن» را تهیه نمود. در این جزوه، که ترجمه‌ای بود از گزارش مأموران روس از اوضاع ایالت آذربایجان (ایران) در سال ۱۸۸۹، منظور از لفظ آذربایجان همانا ایالت شمالغربی ایران است: بین‌باشی نظمی، *آذربایجان: احوال جغرافیه و تقسیمات سیاسیه سله اصول اداره‌سی*، استانبول: مطبعهٔ عسکریه، ۱۳۳۴.

با این حال استفاده از نام آذربایجان در اطلاق بر سرزمین‌های شمال ارس را یک‌سَر نمی‌توان بی‌سابقه دانست. به عنوان نمونه رمزی‌پاشا، از اعضای هیأت اعزامی دولت عثمانی به سن‌پترزبورگ، در گزارش محرمانه‌ای راجع به وضعیت اقوام روسیه پس از انقلاب بلشویکی که در ۲۸ ژانویه ۱۹۱۸ یعنی چهارماه پیش از تأسیس جمهوری آذربایجان به وزارت جنگ عثمانی ارسال شد، از وجود زمزمه‌هایی راجع به امکان تشکیل یک «جمهوری مسلمان» در «بخش روسی آذربایجان» (روس آذربایجان قسمنده) خبر می‌دهد. از سوی دیگر در این گزارش اگرچه از اقوام ساکن روسیه به مانند ارمنی‌ها، گرجی‌ها، تاتارهای کریمه، قزاق‌ها، چچن‌ها و چرکس‌ها نام برده شده ولی سخنی از قوم آذری یا آذربایجانی نیست و در عوض به کرات اصطلاح مسلمانان قفقاز به کار رفته است:

"Belge 94" in *Osmanlı Belgelerinde Karabağ* (İstanbul: Başbakanlık Arşivi, 2009), 233-238.

۴ ژوئن ۱۹۱۸ در شهر باتومی توسط خلیل متشه، وزیر عدلیه و ریاست شورای دولت عثمانی، وهیب‌پاشا، فرماندهی قوای عثمانی در جبهه قفقاز، محمدامین رسول‌زاده، رئیس مجلس ملی آذربایجان، و محمدحسن حاجینسکی، وزیر خارجه آذربایجان امضا گردید، دولت عثمانی متعهد به کمک نظامی به آذربایجان شد. جالب آنکه در پیمان مزبور هیچ مطلبی که مؤید به رسمیت شناخته شدن استقلال جمهوری آذربایجان از سوی حکومت عثمانی باشد به چشم نمی‌خورد.^۱ در همان روز معاهده‌ای چهارماده‌ای در مورد مسائل نظامی میان طرفین به امضا رسید. بر اساس این معاهده، حکومت آذربایجان می‌بایست تمامی کارکنان نظامی و غیرنظامی کشورهایی که یا خود در حال جنگ با عثمانی و دولت‌های مرکز بودند و یا در زمره متحدان کشورهای محارب قرار داشتند را اخراج می‌کرد و از آن پس نیز از پذیرش خدمات نظامی و غیرنظامی چنین دولت‌هایی امتناع می‌نمود (ماده ۱)، به عثمانی اجازه هر گونه نقل و انتقال افراد و تجهیزات نظامی در خاک خود را می‌داد (ماده ۲) و تأسیسات بندر باکو را برای مقاصد نظامی در اختیار نیروهای عثمانی قرار می‌داد (ماده ۳).^۲ همان‌گونه که گرجستان اندکی پیشتر به تحت‌الحمایگی آلمان در آمد و دروازه‌های خود را به روی نظامیان قیصر گشود، آذربایجان نیز بقای خود را در گروی قرار گرفتن زیر چتر حمایتی عثمانی می‌دید. تلاش آلمان و عثمانی برای سلطه بر منابع طبیعی قفقاز و در عین حال بی‌اعتمادی طرفین به یکدیگر، این دو متحد را عملاً رو در روی یکدیگر قرار داد. به نوشته اریش لودندورف، از سران ارتش آلمان، «این مسأله برای ما ضرورت داشت تا در منطقه [قفقاز]

۱. تادیوس سه‌ویتروخوسکی، *آذربایجان روسیه*، ص ۱۰۴.

۲. "Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Cumhuriyeti Arasında İmzalanan Dostluk Antlaşması" in Halil Bal, *Kafkas İslam Ordusu*, 257-260.

حضور مقتدری داشته باشیم؛ نه فقط به خاطر برخی ملاحظات نظامی بلکه برای به دست آوردن مواد خام. ما نمی‌توانستیم در این رابطه به ترکیه اعتماد کنیم... [چرا که ترکیه] این حق را برای خود قائل بود تا همه چیز را از آن خویش کند. ما می‌دانستیم برای رسیدن به نفت باکو تنها می‌توانیم به کمک خودمان متکی باشیم.^۱ به رغم مخالفت آلمان‌ها، عثمانی‌ها به سرعت در حال تثبیت حضور نظامی خود در جمهوری آذربایجان بودند. در آستانه فروپاشی جمهوری ماورای قفقاز و اعلان استقلال آذربایجان، نیروهای نوری‌پاشا از رود ارس گذشتند و اندکی بعد قرارگاه لشکر اسلام را در شهر گنجه مستقر ساختند. در این بین فردی که به عنوان مشاور سیاسی لشکر اسلام تعیین شد کسی نبود جز احمد آقاوغلو.^۲ وی پس از استقرار در گنجه دست‌به‌کار انتشار نشریه «تورک سزی» (کلام ترک) شد.^۳

جمهوری آذربایجان در شرایطی بر نقشه سیاسی ظاهر می‌شد که پایتخت آن، باکو، در دست بلشویک‌ها و مناطق غربی آن تحت کنترل نظامیان عثمانی قرار داشت. در ۱۰ ژوئن نوری‌پاشا به منظور تأمین امنیت گنجه که به مرکز فرماندهی نظامی عثمانی در آذربایجان بدل شده بود، دستور خلع سلاح ارامنه را صادر کرد؛ فرمانی که درگیری نیروهای عثمانی و شبه‌نظامیان ارمنی و گلوله‌باران بخش ارمنی‌نشین شهر را در پی داشت. در همین زمان به منظور تقویت قوای نوری‌پاشا، لشکر پنجم قفقاز تحت فرماندهی مرسل‌پاشا به استعداد ۳۳۰ افسر، ۵۲۷۷ نیروی رزمی و ۲۱۲۶ نیروی غیررزمی همراه با

1. Quoted in Firuz Kazemzadeh, *The Struggle for Transcaucasia*, 147.

2. Halil Bâl, *Kafkas İslam Ordusu*, 165.

3. Alexandre Bennigsen & Chantal Lemerrier-Quelquejay, *La Presse et le mouvement national*, 237.

با توجه به رخدادهای بعدی و عزیمت قوای عثمانی به باکو، عمر این نشریه چندان به درازا نکشید.

تجهیزات لجستیک لازم وارد گنجه شدند.^۱ پس از گذشت هجده روز از اعلان استقلال جمهوری آذربایجان در تفلیس، حکومت آذربایجان به قلمرو خود نقل مکان کرد و گنجه را که روس‌ها بر آن نام یلیزاوت پل نهاده بودند موقتاً به پایتختی برگزید. دیری نگذشت که رهبران آذربایجان به مانند هم‌تایان گرجی خود دریافتند خزیدن به زیر سایه بیگانه، آن کنج عافیتی نیست که می‌پنداشتند. نوری‌پاشا که به تعبیر محمد امین رسول‌زاده همچون «فرشته نجات» به گنجه وارد شده بود، اکنون در مقام تهدیدی علیه استقلال آذربایجان ظاهر می‌شد. وی با ابراز عدم رضایت از ترکیب کابینه نخست‌وزیر خوئیسکی، خواستار انتصاب افراد مورد نظر فرماندهی نظامی عثمانی شد. دولتمردان آذربایجانی، رسول‌زاده، خوئیسکی و حاجینسکی، که جهت مذاکره با نوری‌پاشا به نزد وی رفته بودند، با پاسخ سرد فرمانده لشکر اسلام مواجه شدند. نوری‌پاشا از گفتگو با رهبران آذربایجانی سرباز زد و آنها را به مشاور سیاسی خود، آقا اوغلو، حواله داد. اکنون احمد آقاییف در مقام مستشار ارتش عثمانی در برابر یاران دیرین خود قرار می‌گرفت.

آقاییف با بیان اینکه دولت آذربایجان از حمایت مردمی برخوردار نیست و حتی با خطر وقوع شورش روبروست، خواسته عثمانی‌ها را ایسن‌گونه عنوان نمود: انحلال شورای ملی آذربایجان و تشکیل حکومت جدید مطابق با صلاح‌دید نوری‌پاشا. خواسته مزبور که رسماً به معنای بدل شدن آذربایجان به کشوری تحت اشغال بود، به ایجاد بحران سیاسی در ایسن جمهوری نوپا انجامید. در پی تشکیل جلسه شورای ملی آذربایجان در روز ۱۷ ژوئن، حزب همت و بلوک سوسیالیست مسلمان در اعتراض به مداخله جویی «برادران عثمانی» کناره‌گیری خود از شورا را اعلام نمودند.^۲

۱. Ibid., 191-192.

۲. تادیوس سه‌ویتو خوئیسکی، *آذربایجان روسیه*، ص ۱۴۶.

رسول‌زاده، ریاست شورای ملی آذربایجان، با تشریح وضعیت خطیری که حکومت آذربایجان در آن گرفتار آمده بود، شرایط حاضر را ناکامی دموکراسی و کامیابی ارتجاع خواند: «این عقب‌نشینی، نیروهای ناپاک و سیاه را در برابر نیروهای پاک و سفید تقویت خواهد نمود».^۱ به باور او اگرچه در این برهه زمانی جمهوری آذربایجان از بخشی از حقوق خود چشم می‌پوشید ولی در نهایت پیروزی سیاسی از آن آذربایجان خواهد بود: «فراموش نکنیم که در برهه مناسبی از تاریخ جهت تیل به آرمان ملی‌مان به سر می‌بریم. فراموش نکنیم فرصت مناسبی جهت اتحاد اتراک به دست آورده‌ایم».^۲ این بحران سیاسی که در یک‌سوی آن فرماندهی نظامی عثمانی و در سوی دیگر آن رهبران سیاسی آذربایجانی قرار داشتند به نوعی نمایانگر تعارض‌ها و رقابت‌های سیاسی-اجتماعی و طبقاتی موجود در جامعه آذربایجان بود. رهبران مساواتی به مانند رسول‌زاده و یوسف‌بی‌لی در اظهارات و نوشته‌های خود عامل اصلی ایجاد بحران ماه ژوئن را تحریکات جریان‌ها و عناصر رقیب قلمداد می‌کردند. به گفته یوسف‌بی‌لی در جلسه شورای ملی: «واضح و مبرهن است که ایشان [نوری‌پاشا و دولت عثمانی] خواستار دخالت در امورمان نیستند لیکن اطراف [نوری] پاشا را آدم‌های خاصی، افراد مشکوکی گرفته‌اند».^۳

در جدال میان نیروهای اسلام‌گرا و سکولار، محافظه‌کار و چپ‌گرا، و فئودال و بورژوا، عثمانیان تأمین منافع خود را در حمایت از شق‌های نخست می‌دیدند. انعکاس بی‌اعتمادی فرماندهی عثمانی نسبت به مرام مساواتیان و چپ‌گرایان را می‌توان در تغییرات کابینه خوئی‌سکی مشاهده کرد: یک

۱. محمدامین رسول‌زاده، *جمهوری آذربایجان: چگونگی شکل‌گیری و وضعیت کنونی آن*، ص ۵۳.

۲. همان، ص ۵۵.

3. Cəmil Həsənlı, *Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin Xarici Siyasəti*, 89.

مساواتی که به ظاهر نظر چندان خوشی نسبت به عثمانی نداشت و دو عنصر چپ‌گرا از دولت کنار گذاشته شدند. به نوشته شویت‌خوسکی، تحت فشار عثمانیان مسأله اصلاحات ارضی مسکوت ماند، اتحادیه‌های کارگری سرکوب شدند و سوسیالیست‌ها تحت فشار قرار گرفتند. در یک کلام سیاست‌های نیروهای عثمانی در راستای «زدودن دستاوردهای دموکراتیک انقلاب روسیه» بود.^۱ سران جمهوری آذربایجان که نیک می‌دانستند بدون مساعدت قوای عثمانی قادر به دفع مخاطرات نظامی پیش رو نیستند، به ابراز اظهارات ملی‌گرایانه بسنده کردند و در عمل به خواسته‌های عثمانیان گردن نهادند: شورای ملی منحل شد، نخستین دولت آذربایجان استعفا داد و خویشکی مأمور تشکیل حکومت موقت گردید.

مقارن با کشمکش‌های سیاسی در گنجه، بلشویک‌های حاکم بر باکو در صدد پیش‌دستی در حمله برآمدند. در ۶ ژوئن، کُرگانوف، کمیسر امور نظامی و ناوبانی شورای باکو، در فرمانی خطاب به ارتش سرخ اعلام نمود: «لحظه سرنوشت‌ساز در انقلاب کارگران و دهقانان ماورای قفقاز فرا رسیده است... در یلیزاوت‌پل خوانین استقلال آذربایجان را اعلان کرده‌اند... ژنرال‌های ترک [عثمانی] در پی آنند که به باکو بیایند تا پرولتاریای باکو را سرکوب کنند و رژیم شوروی را برچینند. رفقا، سربازان ارتش سرخ! چشمان تمامی زحمتکشان، کارگران و دهقانان به پرولتاریای باکو و ارتش سرخ و ناوگانش دوخته شده است».^۲ شش روز بعد استپان شاثومیان، صدر شورای باکو، در تلگرافی به لنین و استالین خبر از آغاز حمله نیروهای ارتش سرخ به گنجه داد. بلشویک‌ها قصد داشتند که طی این لشکرکشی دهقانان مسلمان را با خود همراه سازند، آنها را بر علیه خوانین بشورانند و در

۱. تادیوس سه‌ویتخوسکی، *آذربایجان روسیه*، ص ۱۴۶.

۲. Firuz Kazemzadeh, *The Struggle for Transcaucasia*, 130.

روستاها حکومت شورایی برقرار سازند. اما حضور چشمگیر عناصر داشناک در میان افسران و سربازان ارتش سرخ باکو و کینه‌ورزی‌های قومی آنها نسبت به اهالی مسلمان منطقه عملاً مانع از تحقق چنین هدفی شد.^۱ طرح حمله به گنجه، شکست و عقب‌نشینی نیروهای بلشویک و در عوض پیشروی قوای عثمانی به سمت شرق را پی داشت. در اواخر ماه ژوئیه دسته‌جات نظامی عثمانی موفق شدند تا خود را به حومه باکو برسانند. به رغم شرایط آشفته و نابسامان مدافعان باکو، نخستین حمله سپاهیان عثمانی به شهر در ۴ و ۵ اوت ۱۹۱۸ به شکست انجامید. اما عثمانیان که مصمم به فتح باکو بودند پا پس نکشیدند و به تقویت و تجهیز نیروهای خود پرداختند. در اعلامیه تبلیغاتی ارتش عثمانی به تاریخ ۱۰ اوت خطاب به محاصره‌کنندگان باکو آمده بود: «باکو را تسخیر کن! برای وطن خود ارمغانی زرین فراهم کن!» در این اعلامیه به سربازان عثمانی هشدار داده شده بود که در صورت شکست عملیات باکو، امید ترکان قفقاز و آسیای میانه به آنها بر باد خواهد رفت: «[در صورت شکست] قفقاز فریاد بر می‌آورد و ترکستان فغان سر خواهد داد».^۲

در حالی که چانه‌زنی نمایندگان آلمان و روسیه بر سر قفقاز به امضای قراردادی در ۲۷ اوت منجر شد که بر اساس آن برلین تعهد می‌کرد در قبال دریافت یک‌چهارم نفت باکو از ورود نیروهای کشور ثالث - یعنی عثمانی - به این بندر جلوگیری کند، عثمانی‌ها خود را برای حمله نهایی آماده می‌کردند. در ۷ سپتامبر طلعت‌پاشا برای مذاکره با آلمان‌ها راهی برلین شد و طرح پیشنهادی عثمانی برای قفقاز را به آنها ارائه کرد. بر طبق این طرح، آذربایجان، ارمنستان و گرجستان به دولت‌های حائل میان روسیه و عثمانی

1. Ibid.

2. Halil Bal, *Kafkas İslam Ordusu*, 211-212.

بدل می‌شدند، گرجستان بخشی از خاک خود را به عثمانی واگذار می‌کرد، باکو در قلمرو آذربایجان باقی می‌ماند، و مسلمانان آسیای میانه با کمک آلمان تجهیز شده و علیه روسیه و بریتانیا به کار گرفته می‌شدند. آلمان‌ها که خود ید طولائی در بر ساختن ایده‌های پان‌ترکیستی و پان‌اسلامیستی داشتند اکنون که متحد آسیایی‌شان در مقام زیاده‌خواهی بر آمده بود، دست رد به سینه او می‌زدند.^۱ حکومت آلمان ضمن مخالفت با پیشنهادات عثمانی خواستار جایگزینی نیروهای عثمانی در باکو با سربازان آلمانی شد. تلاش برای تسخیر باکو عملاً به مسابقه‌ای میان دو متحد بدل گردید. با تنگ‌تر شدن حلقه محاصره باکو، سرهنگ فون کرزن‌شتاین، فرمانده نیروهای آلمانی مستقر در تفلیس، با ارسال پیامی به خلیل‌پاشا، فرمانده لشکرهای جبهه شرق عثمانی، وی را از تصمیم خود برای اعزام چند گردان برای مشارکت در عملیات فتح باکو مطلع ساخت. عثمانیان برای نقش بر آب کردن این طرح به تخریب پل مواصلاتی راه‌آهن در مرز گرجستان و آذربایجان و قطع

۱. حلیم ثابت در گزارش خود از سفر به آلمان، از وجود سازمانی به نام «اداره شرق» در این کشور خبر داد که وظیفه مطالعه امور ملل مشرق‌زمین را بر عهده داشت. این اداره دارای شعبات «مسلمانان شمال» [مسلمانان روسیه]، «مسلمانان قفقازیه»، «مسلمانان عرب»، «هند»، «ترکیه» و «ایران» بود. از جمله اقدامات این اداره در طی جنگ جهانی اول، انتشار نشریه‌ای با عنوان «الجهاد» به زبان‌های ترکی، فارسی، عربی، هندی و روسی بود. به نوشته ثابت، سنگ بنای این اداره با حمایت سرمایه‌دار آلمانی، بارون آپنهیم، نهاده شد:

Vahdet Keleşylimaz, "Enver Paşa'ya Sunulan Önemli Bir Rapor ve Bunun Işığında Bir Değerlendirme", *DTCTA* 20, sayı 31 (2000), 186.

«اداره اطلاعات شرق» (به آلمانی: Nachrichtenstelle für den Orient) در آستانه جنگ جهانی اول تأسیس شد و در صدر آن مکس فون آپنهیم (۱۸۶۰-۱۹۴۶) قرار داشت. مکس فون آپنهیم از اعضای خاندان یهودی آپنهیم بود که از سده هجدهم تا به امروز در زمینه بانکداری و بازرگانی در آلمان و اروپا از شهرت بسزایی برخوردارند. وی علاوه بر خدمت در دستگاه دیپلماسی آلمان، دلبستگی ویژه‌ای به اکتشافات باستان‌شناسی در خاور نزدیک داشت و طی سال‌های ۱۹۱۱-۱۹۱۳ در تل‌خلف در سوریه به حفاری مشغول بود. از میان دیگر اعضای سرشناس اداره اطلاعات شرق می‌توان به فرانتس فون پاپن (۱۸۷۹-۱۹۶۹) و ویلهلم واسموس (۱۸۸۰-۱۹۳۱) اشاره کرد.

خطوط تلگراف دست زدند.^۱ در بامداد ۱۵ سپتامبر، لشکر اسلام متشکل از قریب به هشت هزار نیروی عثمانی و شش تا هفت هزار شبه‌نظامی محلی به فرماندهی نوری پاشا یورش همه‌جانبه خود به باکو را آغاز کرد و ظرف چند ساعت موفق به اشغال شهر شد.^۲ پس از فتح باکو، ارتش عثمانی به فرماندهی یوسف‌عزت پاشا رو به سوی قفقاز شمالی نهاد و شهر دربند در منطقه داغستان را نیز در ۶ اکتبر تصرف نمود.

به نظر می‌رسید پس از گذشت چهار سال از آغاز جنگ جهانی، حال با تصرف مناطق ترک‌نشین قفقاز و ایران و گشوده شدن راه ترکستان زمان تحقق رؤیای توران فرا رسیده است. اما پیروزی در قفقاز همچون ساختن طاق نصرتی بر روی آب بود. در حالی که عثمانی‌ها در قفقاز مشغول ترک‌تازی بودند، در جبهه شام نیروهای بریتانیایی به فرماندهی ژنرال ادموند آلنبی به پیش می‌تاختند و سپاهیان عثمانی را از شهرهای فلسطین و سوریه می‌تاراندند. از سوی دیگر در جبهه اروپا نیز آثار شکست بر چهره آلمان، اتریش-مجارستان و بلغارستان هویدا می‌شد. در ۳۰ سپتامبر نخستین رخنه در صفوف قوای مرکز رخ نمود و دولت بلغارستان از پای افتاد. سپس نوبت به عثمانی رسید و در ۹ اکتبر دولت اتحاد و ترقی ساقط شد. سه هفته بعد نمایندگان عثمانی بر عرشه رزمناو بریتانیایی آگاممنون در بندر مودرس تسلیم کشور خود را اعلام نمودند.^۳ بی‌گمان دست کشیدن از میوه نوری قفقاز بر جنگ سالاران عثمانی سخت گران می‌آمد. هم‌زمان با زوال حکومت اتحادچیان در استانبول، انور پاشا در پیغام‌هایی به خلیل پاشا، نوری پاشا و عزت پاشا ضمن توصیه به لزوم تقویت حکومت‌های آذربایجان و قفقاز

۱. Yalçın Murgul, *Baku Expedition of 1917-1918*, 195.

۲. Halil Bal, *Kafkas İslam Ordusu*, 221.

۳. تسلیم عثمانیان بر عرشه سفینه‌ای مسما به نام «آگاممنون»، سردار یونانیان در جنگ تروا، را باید به حساب طنز تاریخ نهاد و یا رندی عالمانه بریتانیایی‌ها؟!.

شمالی، ایده اتحاد این دو سرزمین و در صورت امکان ایالت آذربایجان ایران را در قالب یک دولت واحد و یا کنفدراسیون مطرح نمود. وی از فرماندهان خود در قفقاز خواست تا در راستای به رسمیت شناخته شدن استقلال جمهوری آذربایجان و جمهوری قفقاز شمالی از سوی متفقین، مخفیانه با سران جمهوری آذربایجان رایزنی کنند و سپس نماینده‌ای را جهت مذاکره با سفرای بریتانیا و آمریکا به تهران گسیل دارند.^۱ ولی باریه سر آمدن دوران اتحاد و ترقی و روی کار آمدن دولت جدید به ریاست احمد عزت پاشا، حکومت عثمانی از تخلیه قفقاز و عقب‌نشینی سربازانش به مرزهای مشخص شده در معاهده برست‌لیتوفسک خبر داد. در عین حال وزارت جنگ عثمانی با صدور فرمانی در ۲۶ اکتبر به نیروهای خود اجازه داد که در صورت تمایل می‌توانند به استخدام حکومت‌های قفقاز درآیند. پیامد طبیعی این فرمان، قرار گرفتن نوری پاشا و عزت پاشا در رأس ارتش‌های جمهوری آذربایجان و جمهوری قفقاز شمالی بود. اما امضای پیمان آتش‌بس مودرس که عثمانی را به خروج نیروهای خود از اراضی ایران و ماورای قفقاز (ماده ۱۱) و عدم اعتراض نسبت به اشغال بنادر باکو و باتومی [توسط متفقین] (ماده ۱۵) متعهد می‌ساخت^۲ و همچنین مخالفت بریتانیایی‌ها با هرگونه ادامه حضور نظامیان عثمانی در قفقاز، چاره‌ای جز پا پس کشیدن از این منطقه برای عثمانیان باقی نمی‌گذاشت.

در روز ۱۰ نوامبر مراسم تودیع نظامیان عثمانی در باکو برگزار شد؛ مراسمی که بارها و بارها در آن به پیوستگی نژادی آذربایجانیان و عثمانیان اشاره شد. در این مراسم فتح‌علی‌خان خویسکی از آمیخته شدن خون

1. Ibid., 226.

2. Nihat Erim, "Mondros Mütarekenamesi" in *Devletlerarası Hukuk ve Siyasi Tarih Metinleri*, cilt 1 (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1953), 521-522.

آذربایجانیان و ترکان در میدان‌های نبرد سخن گفت و محمدامین رسول‌زاده به استیفای حقوق ترکان آذربایجان به لطف کمک «برادران خونی‌شان» اشاره کرد. احمد آقاییف از دیگر سخنرانان این مراسم بود. وی در سخنان خود به انتقاد از رویکرد روسیه تزاری و روسیه بلشویکی نسبت به آذربایجان پرداخت: «زمانی بود که سخن گفتن درباره ترکان عثمانی که برادران ترکان آذربایجانی هستند کمابیش در حکم جنایت بود. [سپس] روسیه بلشویک‌ها با صدور بیانیه حقوق خلق‌ها اعلام نمود که شما فادان به تعیین سرنوشت خود هستید، ولی آن‌گونه که ما می‌خواهیم».^۱ احتمالاً یکی از شورانگیزترین سخنرانی‌های این مراسم از آن نوری‌پاشا بود: «منافع برادران ترک آذربایجانی در نظر هر ترکی مقدس است... اگر در راه آزادی آذربایجان قربانی‌های تازه‌ای لازم باشد، ما باز هم مهیایم».^۲ اما در پس همه این اظهارات ترک‌گرایانه و ابراز احساسات برادرانه، دولتمردان آذربایجان نیک می‌دانستند برای آنها که از روز نخست سرنوشت خود را با ماجراجویی‌های عثمانیان در قفقاز گره زده بودند دورنمای چندان روشنی در دنیای پس از جنگ وجود نخواهد داشت. در همان روزی که در باکو به افتخار سپاهیان ترک جشن بدرقه ترتیب یافته بود، نخست‌وزیر خویسکی و وزیر خارجه عادل‌خان زیاده‌خان‌آف در پیامی به وودرو ویلسون، رئیس‌جمهور ایالات متحده، التجای دولت و ملت آذربایجان را به او به عنوان «پاسدار ملت‌های کوچک ستمدیده» اعلام نمودند.^۳ در همین ایام حکومت آذربایجان هیأتی را مرکب از نصیب یوسف‌بی‌لی، موسی رفیع‌اف (رفیع‌زاده) و احمد آقاییف جهت مذاکره با فرماندهی نیروهای بریتانیایی مستقر در شمال ایران به بندر انزلی اعزام

1. Cəmil Həsənlı, *Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin Xarici Siyasəti*, 155.

2. Ibid., 156.

3. Firuz Kazemzadeh, *The Struggle for Transcaucasia*, p. 163.

کرد.^۱ حضور آقایف به همراه دو سیاستمدار مساواتی در ترکیب این هیأت بی‌گمان مطلوب نظر عثمانی‌ها و مطابق با توصیه‌های پیشین انورپاشا بود. به رغم گفتگوهای طولانی طرفین، ژنرال تامسون، فرمانده نیروهای بریتانیایی، اساساً موجودیت حکومت جمهوری آذربایجان را زیر سؤال برد: «بر اساس دانسته‌های ما نظام جمهوری‌ای که برآمده از افکار عمومی مردم آذربایجان باشد، در کار نیست. حکومتی که وجود دارد صرفاً حاصل انتریک فرماندهی نظامی ترکیه است. اگر شما خلاف این مطلب را ادعا می‌کنید، در این صورت ما هر چیزی را در جای خود مورد بررسی قرار می‌دهیم و سپس تصمیم مقتضی را اتخاذ می‌نماییم».^۲ تامسون فهرستی از خواسته‌ها و منویات خود را در برابر نمایندگان آذربایجانی قرار داد. تخلیه باکو از کلیه نظامیان عثمانی و آذربایجانی تا ساعت ۱۰ صبح روز ۱۷ نوامبر و واگذاری بندر باکو و چاه‌های نفتی آن به قوای بریتانیایی در صدر این خواسته‌ها قرار داشت. هیأت آذربایجانی با مخابره نتایج مذاکرات به باکو، صلاح کار را در همراهی با بریتانیایی‌ها و قبول خواسته‌هایشان دانست.^۳ به این ترتیب در روز و ساعت مقرر، ژنرال تامسون در مقام فرماندار نظامی باکو همراه با سربازان خود وارد پایتخت جمهوری آذربایجان شد. عادل‌خان زیادخان‌اف در مراسم استقبال از قوای بریتانیایی ضمن خوش‌آمدگویی به آنها عنوان نمود که: «مردم ما سخت امید دارند که برادران بزرگ آنها [یعنی] ملت‌های اروپایی... از پذیرفتن‌شان در میان خانواده خود امتناع نخواهند ورزید».^۴

۱. رفیع‌زاده (متولد ۱۸۸۸ در گنجه) از فعالان حزب تورک عدم‌مرکزیت و سپس مساوات بود و پس از تشکیل مجلس ملی آذربایجان به عنوان عضو فراکسیون مساوات وارد پارلمان گردید. در کابینه یوسف‌بی‌لی که در دسامبر ۱۹۱۹ تشکیل شد، وی عهده‌دار پست وزارت بهداشت و تأمین اجتماعی گشت. در پی سقوط جمهوری آذربایجان به دست ارتش سرخ، رفیع‌زاده به ترکیه گریخت. او در اواخر عمر راهی ایران شد و در سال ۱۹۳۸ در تبریز از دنیا رفت.

2. Cəmil Həsənlı, *Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin Xarici Siyasəti*, 156.

3. Firuz Kazemzadeh, *The Struggle for Transcaucasia*, 164.

4. Ibid., 165.

ملی‌گرایان آذربایجانی گویی اکنون تشخیص داده بودند که برادر بزرگ آنها نه افندی‌های استانبول بلکه آنگلو-ساکسون‌ها هستند. نخستین اظهارات و اقدامات این برادران تازه‌رسیده بیش از پیش موجب سرخوردگی و هراس دولتمردان آذربایجان شد. چند ساعتی از ورود ژنرال تامسون به باکو نگذشته بود که وی در مورد تشکیل حکومت موقت در آذربایجان با اعضای شورای ملی روس‌ها به گفتگو نشست. این شورا که متمایل به حزب لیبرال مشروطه‌خواه دموکراتیک روسیه (به اختصار: کادت) بود، پیشنهاد تامسون برای مشارکت در برقراری یک حکومت ائتلافی که تا زمان تشکیل کنفرانس صلح پاریس و تعیین تکلیف آینده قفقاز زمام امور آذربایجان را در دست داشته باشد، رد کرد.^۱ به نوشته بایکوف، از نمایندگان شورای ملی روس‌ها، با توجه به وفاداری این تشکل به حفظ یکپارچگی روسیه و مخالفت با مطالبات استقلال‌طلبانه آذربایجانی‌ها، آنها به همراه رهبران جامعه آرامنه باکو از پذیرفتن پیشنهاد تامسون که به نوعی کمک به پذیرفته شدن استقلال آذربایجان از سوی متفقین بود، سرباز زدند.^۲ در این میان شخصیت‌هایی به مانند احمد آقایف که امیدشان به مساعدت بریتانیایی‌ها نقش بر آب شده بود، در پی گشودن باب مذاکره با شورای ملی روس‌ها برآمدند. به باور آقایف ادامه حیات آذربایجان بدون پشتیبانی ترکیه و یا روسیه میسر نبود؛ حال که برادران ترک خود در مسیر زوال و فروپاشی افتاده بودند،

۱. حزب کادت که در اکتبر ۱۹۰۵ با هدف برقراری نظام مشروطه، استقرار حکومت قانون و بسط آزادی‌های سیاسی و مدنی در روسیه تأسیس شده بود، تا پیش از تحولات سال ۱۹۱۷ بزرگترین حزب سیاسی در روسیه به شمار می‌رفت. در سال ۱۹۱۷ محبوبیت این حزب رو به کاهش نهاد و در انتخابات مجلس مؤسسان از مجموع بیش از ۴۱ میلیون رأی تنها ۲ میلیون رأی را به خود اختصاص داد. با این حال کادت‌ها نخستین تشکل سیاسی بودند که حکم ممنوعیت آنها از سوی حکومت بلشویکی در دسامبر ۱۹۱۷ صادر شد. در نتیجه اغلب فعالان کادت به جنبش ضدبلشویکی پیوستند. بنگرید به:

Melissa K. Stockdale, "Constitutional Democratic Party", in *Encyclopedia of Russian History*, 319-320.

2. Cəmil Həsənlı, *Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin Xarici Siyasəti*, 159.

آذربایجانیان چاره‌ای جز همراهی با روس‌ها نداشتند.^۱ برخلاف دلسردی‌های اولیه، پس از یک هفته روابط میان حاکم نظامی باکو و دولت خان‌خویسکی رو به گرمی نهاد. فرمانده بریتانیایی پس از مواجهه با پافشاری روس‌ها بر مواضع‌شان و آگاهی از مطالبات ارامنه به فراست دریافت که بهترین راه برای تأمین امنیت منطقه همانا حمایت از دولت خان‌خویسکی است. خان‌خویسکی حتی موفق شد تا نظر مساعد بریتانیایی‌ها را نسبت به کارآمدی و صداقت شخص خود جلب کند. افزون بر این حکومت آذربایجان در صدد بود تا در اسرع وقت نهاد پارلمان را تشکیل دهد تا ضمن تحکیم مشروعیت‌اش تعهد خود به اصول دموکراتیک را به متفقین اثبات نماید.^۲ این تصمیم که یک روز پیش از ورود بریتانیایی‌ها اتخاذ شده بود، پس از کش‌وقوس‌های فراوان در روز ۷ دسامبر تحقق یافت. در این روز مجلس ملی آذربایجان متشکل از نودوشش تن از رهبران و اعضای احزاب و جناح‌های سیاسی و تشکل‌های قومی و مذهبی در ساختمان مدرسه دخترانه‌ای که توسط حاج‌زین‌العابدین تقی‌یف احداث شده بود، افتتاح گردید. در حالی که فراکسیون حزب مساوات به رهبری محمدامین رسول‌زاده از نظر اهمیت و شمار اعضا دست بالا را در مجلس آذربایجان داشت، فراکسیون حزب اتحاد، فراکسیون احرار، فراکسیون سوسیالیست‌ها، فراکسیون بی‌طرف‌ها، فراکسیون مستقل‌ها، فراکسیون روس‌ها، فراکسیون ارامنه، فراکسیون داشناک‌ها و فراکسیون اقلیت‌های ملی از دیگر جناح‌ها و گروه‌های حاضر در مجلس بودند.^۳ به رغم حضور پررنگ مساواتیان در

۱. تادیوس سه‌ویتو خوسکی، *آذربایجان روسیه*، ص ۱۵۶.

۲. سیدضیاءالدین طباطبایی، نماینده اعزامی دولت ایران به باکو، اعتقاد داشت که پیشنهاد تشکیل پارلمان در آستانه ورود بریتانیایی‌ها از توصیه‌های نوری‌پاشا به دولتمردان آذربایجانی بود. بنگرید به: *هیأت فوق‌العاده قفقازیه*، ص ۱۰۳.

۳. برای گزارش جالب سیدضیا در مورد جناح‌بندی‌های مجلس آذربایجان بنگرید به: «سند شماره ۳۳»، *هیأت فوق‌العاده قفقازیه*، صص ۱۰۳-۱۱۴.

دولت و مجلس آذربایجان اما به واقع این حزب ملی‌گرا از اقتدار و مقبولیتی شبیه به آنچه که حزب داشناک‌تسوتیون در ارمنستان از آن برخوردار بود، بی‌بهره بود.^۱ قرار داشتن سه شخصیت برجسته جنبش استقلال آذربایجان یا به تعبیری پدران بنیانگذار جمهوری در فراکسیون‌های مختلف مجلس - رسول‌زاده (رئیس شورای ملی) در فراکسیون مساوات، خویسکی (نخست‌وزیر) در فراکسیون بی‌طرف‌ها، و علی‌مردان ترویچی‌باشف (رئیس مجلس) در فراکسیون مستقل‌ها - به نوعی مؤید همین مطلب است.

در ۲۶ دسامبر ۱۹۱۸ احمد آقایف به عنوان نماینده منطقه زنگه‌زور به مجلس معرفی شد. وی در همین روز پس از نطق‌های فتحعلی‌خان خویسکی و محمدامین رسول‌زاده پشت تریبون مجلس آذربایجان قرار گرفت. آقایف وضعیت جمهوری آذربایجان و سه‌میلیون اهالی آن را به فردی گرفتار شب‌تاریک و بیم موج تشبیه کرد که برای غرق‌نشدن به تخته‌پاره‌ای چنگ انداخته است. به باور او راه برون‌رفت آذربایجان از این مهلکه، تشکیل دولتی مصمم و قاطع بود. وی با ابراز تأسف از حضور افراد ناکارآمد در دولت، آرزو کرد که عناصر شایسته و باتدبیر بر سر کار آیند و به سوءاستفاده‌ها خاتمه دهند. آقایف همچنین با انتقاد از سیاست خارجی دولت، بهبود و توسعه روابط با ارمنستان و تمامی ملت‌های قفقاز جنوبی را مهم‌ترین وظیفه دولت آذربایجان قلمداد کرد.^۲ این مباحث در حالی از سوی آقایف مطرح می‌شد که رسول‌زاده لحظاتی پیش در نطق خود با شکایت از مخالف‌خوانی‌ها علیه دولت، پاسداری از استقلال آذربایجان در برابر فتنه‌ها را نه تنها وظیفه دولتمردان بلکه رسالتی ملی خوانده بود.^۳

با شکل‌گیری پارلمان، خویسکی کابینه جدید خود را به مجلس معرفی

1. Firuz Kazemzadeh, *The Struggle for Transcaucasia*, 222.

2. *AXCPH*, cild I (Bakı, Azərbaycan nəşriyyatı, 1998), 94-95.

3. *Ibid.*, 43.

کرد. به نظر می‌رسید که اقدامات سیاستمداران آذربایجانی در جلب نظر بریتانیایی‌ها با موفقیت همراه شده است. در ۲۸ دسامبر ژنرال تامسون با صدور اعلامیه‌ای مهر تأیید بر فعالیت دولت آذربایجان زد: «با عنایت به تشکیل دولت ائتلافی آذربایجان تحت ریاست جناب ف. خ. خویسکی، بنده با کمال امتنان اعلام می‌نمایم فرماندهی قوای متفق از دولت مزبور به‌عنوان تنها قدرت محلی مشروع در چارچوب مرزهای آذربایجان حمایت کامل خواهد نمود».^۱ این امر با استقبال گسترده آذربایجانیان روبرو شد. احمد آقایی در نطقی در مجلس با بیان اهمیت چنین رخدادی در به رسمیت شناخته شدن جمهوری آذربایجان، این موفقیت را به نوعی حاصل مذاکرات بندرانزلی دانست: «به هنگام مذاکره با نمایندگان بریتانیا، فرانسه و آمریکا در انزلی دریافتیم که ورود آنها به دیگر سرزمین‌ها برای سرکوبی ملت‌های کوچک نیست؛ بلکه جهت تأمین حقوق و موجودیت آن ملت‌هاست. ما به این [امر] مطمئن بودیم... من می‌خواهم این نکته را متذکر شوم که فرمانده قوای متفقین، ژنرال تامسون، از هیچ‌یک از قول‌هایی که در آن زمان در انزلی داد، تخطی نکرده است».^۲ حضور احمد آقایی در مجلس آذربایجان چندان به درازا نکشید: از یک سو اعتبارنامه او مورد تشکیک کمیسیون تحقیق مجلس قرار گرفت و از سوی دیگر اندک‌زمانی بعد وی به منظور مأموریت جدیدی آذربایجان را ترک گفت.^۳

پس از تأیید ژنرال تامسون، رهبران آذربایجانی اکنون به دنبال به رسمیت شناخته شدن از سوی جامعه بین‌الملل در جریان کنفرانس صلح پاریس بودند؛ کنفرانسی که قرار بود از ژانویه ۱۹۱۹ آغاز گردد و فاتحین جنگ در

1. Firuz Kazemzadeh, *The Struggle for Transcaucasia*, 167.

2. *AXCPH*, cild I, 102.

۳. در جلسه مورخ ۱۷ مارس ۱۹۱۹ مجلس آذربایجان، حسن آقایی، رئیس مجلس، اعتبارنامه دو نماینده زنگه‌زور، احمد آقایی و علی‌اکبر خاص‌محمداف، را فاقد اعتبار اعلام کرد:

AXCPH, cild I, 278.

آن به تعیین تکلیف برای آینده جهان پردازند. علی‌مردان توپچی‌باشف که در آن زمان در استانبول به سر می‌برد به عنوان ریاست هیأت نمایندگی برگزیده شد و محمدحسن حاجینسکی که از اعضای کابینه بود و سابقه پست وزارت خارجه را نیز در کارنامه خود داشت، به معاونت او منصوب گردید. اکبر آقا شیخ‌الاسلام‌زاده (شیخ‌الاسلام‌اف)، از نمایندگان چپ‌گرای مجلس از حزب همت، و احمد آقایف دیگر اعضای هیأت نمایندگی بودند. جیحون حاجی‌بی‌لی، سردبیر روزنامه دولتی «آذربایجان»، میریعقوب مهدی‌اف، از فراکسیون اتحاد، و محمد محرم‌اف، از نمایندگان سوسیالیست مجلس، نیز به عنوان مشاوران هیأت انتخاب شدند. هیأت مزبور علاوه بر نمایندگی جمهوری آذربایجان در کنفرانس صلح پاریس، از اختیار انعقاد قراردادهای سیاسی و اقتصادی با دولت‌های خارجی برخوردار بود.^۱ پیش از حرکت نمایندگان آذربایجان، هیأت اعزامی ایران به کنفرانس پاریس به ریاست علی‌قلی‌خان انصاری مشاورالممالک در سر راه خود وارد باکو شد. طی دو روز اقامت هیأت ایرانی در باکو، نصیب یوسف‌بی‌لی و احمد آقایف با مشاورالممالک دیدار کردند و از او درباره شایعات موجود درباره پیشنهاد احتمالی ایران به کنفرانس صلح پاریس برای اعاده حاکمیت بر سرزمین‌های شمال رود ارس که بر اساس قراردادهای گلستان و ترکمانچای به روسیه تزاری واگذار کرده بود، پرسیدند. در حالی که مشاورالممالک حاکمیت تاریخی ایران بر این منطقه را یادآور شد، آقایف با رد سخنان او از استقلال چندصدساله خان‌نشین‌های آذربایجان از ایران سخن گفت.^۲

1. Cəmil Həsənlı, *Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin Xarici Siyasəti*, 176.

2. Ibid., 185.

به رغم آنکه مقامات ایرانی در پاسخ به دولتمردان آذربایجانی وجود چنین پیشنهادی را در فهرست خواسته‌های مطروحه خود در کنفرانس صلح تکذیب می‌کردند اما در جریان کنفرانس، ایران رسماً خواستار اعاده مناطق باکو، دربند، شکئی، شماخی، گنجه، قره‌باغ، نخجوان و ایروان شد که به گفته نمایندگان «بخش عظیمی از ساکنان آنها مسلمان و از نظر منشأ و نژاد ایرانی» بودند. خواسته‌ای که با عدم‌اعتنای جامعه بین‌الملل روبرو گشت.

در اوایل ژانویه ۱۹۱۹ هیأت دیپلماتیک جمهوری آذربایجان پس از تهیه مقدمات لازم و دریافت معرفی‌نامه‌ای از جانب ژنرال تامسون سفر خود را از طریق گرجستان آغاز کرد. در همان ابتدای کار، حاجینسکی با ارسال پیامی برای توپچی‌باشف نسبت به کمبودهای هیأت اعزامی آذربایجان برای کنفرانس پاریس در مقایسه با تدارکات و تکاپوهای ارامنه و گرجی‌ها هشدار داد: «فتحعلی‌خان! هر اندازه که از باکو فاصله می‌گیریم، ضعف ترکیب هیأت نمایندگان ما بیشتر و بیشتر احساس می‌شود. شما باید تدبیری جدی برای تقویت هیأت نمایندگان بیاندیشید».^۱ بدین منظور پس از ورود هیأت به استانبول در ۲۰ ژانویه، توپچی‌باشف افراد دیگری را نیز به این جمع افزود و به تقسیم وظایف در میان اعضا پرداخت. سرشناس‌ترین شخصی که در استانبول به عضویت هیأت نمایندگی آذربایجان درآمد، علی حسین‌زاده بود. به این ترتیب آقایف و حسین‌زاده که روزگاری در انجمن‌های ترک‌گرای عثمانی در کنار یکدیگر به فعالیت مشغول بودند، اکنون در زیر بیرق سه‌رنگ آذربایجان که نشانه تعهد به مدرنیّت، ترکیّت و اسلامیت بود، گرد آمدند؛ سه ایده‌ای که سال‌ها پیش توسط حسین‌زاده در قالب شعاری واحد مطرح شده بود. اعضای هیأت در قالب سه کارگروه سیاسی، اقتصادی و تبلیغاتی سازماندهی شدند که در این میان آقایف و حسین‌زاده در کارگروه‌های سیاسی و تبلیغاتی قرار گرفتند. همچنین وظیفه تهیه مطالب سیاسی به آقایف و تهیه مطالب تاریخی، قوم‌شناختی و ادبی به حسین‌زاده محول گردید.^۲

اما حضور این دو فعال شناخته‌شده پان‌ترکیست در هیأت جمهوری آذربایجان از نظر ارامنه دور نماند. در حقیقت به محض وارد شدن احمد آقایف به عثمانی، مطبوعات فرانسوی‌زبان استانبول و در صدر آنها روزنامه «رنسانس» که به ارامنه تعلق داشت، سوابق وی در ضدیت با متفقین در مقام

1. Ibid., 179.

2. Ibid., 188.

روزنامه‌نگار و نماینده مجلس عثمانی را به میان کشیدند. فرماندهی نیروهای متفقین در استانبول بسیار زود به این تبلیغات واکنش نشان داد. حاجینسکی در پیغام ارسالی خود به باکو در تاریخ ۲۷ ژانویه با اشاره به وجود هجده تبلیغاتی سنگین علیه آقایف، از مخالفت بریتانیایی‌ها با سفر وی به پاریس خبر داد. تلاش‌های سران هیأت برای حفظ آقایف و متوسل شدن به معرفی نامه ژنرال تامسون هم کاری از پیش نبرد. توپچی‌باشف در گزارشی که در اوایل ماه مارس به باکو ارسال نمود، جو متقی‌ای که علیه آقایف در استانبول به راه افتاده بود را این‌گونه توصیف نمود: «تمامی گناهان حزب اتحاد و ترقی و به خصوص دولت طلعت‌پاشا و انورپاشا به پای احمدی آقایف نوشته می‌شود».^۱ در این زمان آقایف دچار بیماری شده بود و از نظر شرایط جسمی نیز در وضعیت مساعدی به سر نمی‌برد.^۲ اما این پایان بدبختی‌های وی در استانبول نبود: پس از بیماری نوبت به پلیس عثمانی رسید که به سراغ او بیاید.

به واقع بازگشت آقایف به عثمانی در بدترین زمان ممکن صورت گرفته بود. در عرصه داخلی، صداهای مخالف مجالی یافته بودند تا به انتقاد از رژیم اتحاد و ترقی پردازند که در پایان حاکمیت پنج‌ساله‌اش مملکت را عملاً

1. Ibid., 189.

در اثری تبلیغی با عنوان «کتاب سرخ» که در سال ۱۹۱۹ در پاریس منتشر شد و به نسل‌کشی ارمنه عثمانی می‌پرداخت، از احمد آقایف به عنوان یکی از مسببان کشتار ارمنه در قفقاز و عثمانی نام برده شد. وی در کنار توپچی‌باشف و [بهبودخان] جوانشیر به همدستی با نیروهای انورپاشا در سازماندهی کشتار ارمنه باکو در سپتامبر ۱۹۱۸ متهم گردید:

Gr. Tchalkhouchian, *Le Livre rouge* (Paris: Imprimerie Veradzenoun: 1919), 35.

بهبودخان جوانشیر به سبب همین اتهام در ۱۸ ژوئیه ۱۹۲۱ به دست میساک ترلاکیان در استانبول ترور شد.

۲. شیسلر بیماری آقایف را «آنفلوآنزای اسپانیایی» قید کرده است:

A. Holly Shissler, *Between Two Empires*, 165.

آنفلوآنزای اسپانیایی یکی از مهیب‌ترین بیماری‌های اپیدمیک در سده بیستم بود که در پایان جنگ جهانی اول شایع شد. براساس برآوردها این بیماری مرگ بین ۲۰ میلیون تا ۵۰ میلیون انسان را در پی داشت.

به ویرانه‌ای بدل ساخته بود. رفیق خالد (کارای)، روزنامه‌نگار و نویسنده، در مقاله‌ای که در روزنامه «زمان» به تاریخ ۵ نوامبر ۱۹۱۸ منتشر ساخت، این‌گونه با طعنه از فرار سران اتحاد و ترقی به خارج از کشور و اقدامات حکومت‌شان یاد نمود: «ای پاشاهای چماق به دست، غداره به کمر و چشم‌بسته! از این پشت‌بام به آن پشت‌بام کجا می‌روید؟... طرف، مخالف است؟ کله‌پای‌اش کنید. طرف، نویسنده است؟ توی سرش بزنید. طرف، ترک است؟ به مرگ بسپاریدش. یونانی است؟ پولش را طلب کنید. ارمنی است؟ سرش را قطع کنید. عرب است؟ دارش بزنید. زن است؟ به خانه بفرستیدش. راهزن است؟ بفرما کنار. لات است؟ بیا به نزد. یهودی است؟ بپرسید چه فکری در سر دارد. هر که را هم باقی ماند چماقی حواله‌اش کنید و پولش را به جیب بزنید. بله، پروگرام شما همین است!»^۱

از سوی دیگر متفکین و در صدر آنها بریتانیایی‌ها سخت در پی آن بودند تا درسی به ترکان دهند تا دیگر بار هوس ماجراجویی به سرشان نزنند. میل به تخفیف و تحقیر دشمن شکست‌خورده با عنادورزی‌های فرهنگی درهم آمیخت؛ چنانکه دیوید لوید جورج، نخست‌وزیر وقت بریتانیا، مشارکت نافرجام عثمانی در جنگ جهانی اول را فرصتی تاریخی می‌دانست تا یک‌بار و برای همیشه به حضور پانصدساله ترکان در اروپا خاتمه داده شود.^۲ در ۱۸ آوریل ۱۹۱۹ دریا سالار سامرسِت کالتروپ، کمیسر عالی بریتانیا در استانبول، دولت عثمانی را از تصمیم قاطع حکومت متبوعش برای مجازات عاملان کشتار ارامنه در طی جنگ آگاه کرد.^۳ بریتانیایی‌ها با تهیه

۱. تانر آکچام، *اقدام شرم‌آور*، ترجمه بابک واحدی و محسن قائم‌مقامی، بی‌نا، بی‌تا، ص ۳۵۲. در ترجمه پیش‌رو، متن ترکی مقاله رفیق خالد را نیز مد نظر داشته‌ام.

2. Taner Akçam, *From Empire to Republic: Turkish Nationalism and the Armenian Genocide* (Zed Books: London & New York, 2004), 184.

3. Ibid., 190.

فهرست‌هایی از اسامی مظنونین به ارتکاب جنایات جنگی، دولت عثمانی را برای بازداشت این افراد تحت فشار گذاشتند. در حالی که مقامات بریتانیایی در پی آن بودند تا رأساً به محاکمه و مجازات مظنونین پردازند، دولتمردان استانبول می‌کوشیدند تا این امر در چارچوب نظام قضایی عثمانی پیگیری شود. بدین منظور فرمان تشکیل دادگاه‌های فوق‌العاده نظامی در دسامبر ۱۹۱۸ از سوی سلطان و هیأت دولت صادر شد. کمیسیونی از نمایندگان مجلس عثمانی نیز مأمور بررسی مسأله کشتار ارامنه گردید و نتیجه تحقیقات این کمیسیون در مورد یکصدوسی تن از مظنونین در ژانویه ۱۹۱۹ به دادگاه نظامی ارائه شد.^۱ در جریان بازداشت‌هایی که طی ماه‌های ژانویه تا آوریل ۱۹۱۹ صورت گرفت مجموعاً قریب به دویست و پنجاه تن از مقامات لشکری و کشوری و افراد مرتبط با رژیم سابق که در میان آنها وزرای کابینه و نمایندگان مجلس نیز به چشم می‌خوردند، دستگیر و به بازداشتگاه بکیرآقا (بکیرآقا) منتقل شدند.^۲ در ۵ فوریه دادگاه نظامی کار خود را با رسیدگی به پرونده تبعید و کشتار ارامنه در منطقه یزگات آغاز کرد.

سرانجام در ۲۵ مارس نوبت به احمد آقایی رسید تا توسط پلیس استانبول دستگیر و به بازداشتگاه بکیرآقا منتقل گردد. بر اساس کیفرخواستی که در جلسه مورخ ۲۱ ژوئن ۱۹۱۹ در دادگاه نظامی رسیدگی به جرائم اعضای حزب اتحاد و ترقی قرائت گردید، از «آغاوغلی احمد بیگ، نماینده سابق قره‌حصار» در زمره افرادی نام برده شد که امنیت ملی را به مخاطره افکنده بودند. هرچند به واسطه انتقال آقایی به همراه شماری دیگر از مظنونین به جزیره مالت توسط قوای بریتانیایی، پرونده وی مختومه اعلام

1. Alan Kramer, "The First Wave of International War Crimes Trials: Istanbul and Leipzig", *European Review* 14, no. 4 (2006): 443.

2. Serpil Sürmeli, "Bekiraga Bölüğü'nden Malta Adası'na Ubeydullah Efendi'nin Anıları", *ATAM* 17, sayı 49 (Mart 2001); available from <http://www.atam.gov.tr>

شد.^۱ به واقع در مه ۱۹۱۹ بریتانیایی‌ها که از ابتدا بر محاکمه مظنونین در برابر یک دادگاه بین‌المللی مصر بودند، دست به انتقال بازداشت‌شدگان به جزیره مالت زدند. آنچه که بریتانیایی‌ها را به این اقدام وا داشت، حمله ارتش یونان به بندر از میر و در نتیجه تحریک افکار عمومی در استانبول بود. دولت عثمانی برای آرام ساختن اعتراض‌ها حتی دست به آزادی شماری از محبوسین بکیرآقا زد و روند دستگیری‌ها را نیز متوقف نمود. در این شرایط بریتانیایی‌ها در ۲۸ مه گروهی از زندانیان را با کشتی پرنسس انا از استانبول خارج ساختند.^۲ احمد آقاییف نیز در برابر دیدگان فرزندانش که شعار «زنده باد اتحادچیان» سر داده بودند، سوار بر این کشتی شد.^۳

فهرست کامل اتباع عثمانی که به مالت منتقل شدند را می‌توان در ضمن یادداشت مورخ ۱۹ ژوئیه ۱۹۲۰ وینستون چرچیل، ریاست اداره جنگ،^۴ به دولت بریتانیا مشاهده نمود. او در این یادداشت با عنوان اینکه حضور این افراد در مالت برای بریتانیایی‌ها هزینه‌زاست، نسبت به نامشخص بودن مدت زمان بازداشت آنها اظهار ناهرسندی نمود. آن‌گونه که از این سند مستفاد می‌شود پس از گذشت بیش از یک‌سال از بازداشت‌ها هنوز پرونده‌های دستگیرشدگان مورد رسیدگی قرار نگرفته بود. از این رو چرچیل خواستار آن بود تا دادستان کل بریتانیا با بررسی دقیق فهرست زندانیان، زمینه آزادی

۱. استاد سخن می‌گویند: محاکمات عاملان تبعید و کشتار ارمنیان بر پایه اسناد دادگاه فوق‌العاده نظامی استانبول، ترجمه کارون سارکسیان، تهران: سیامک، ۱۳۸۸، صص ۱۹۹-۲۰۳. در جلسه مورخ ۲۲ دسامبر ۱۹۱۹ مجلس آذربایجان، در جریان مباحثه‌ای میان اصلان صفی‌گرددسکی و آرشاک مالخازیان، از فراکسیون دانشناک‌تسوتیون، صفی‌گرددسکی تلویحاً دانشناک‌ها را مسئول دستگیری احمد آقاییف در استانبول و تبعید وی به مالت دانست:

AXCPH, cild II, 490.

2. Fahri Sakal, *Ağaoğlu Ahmed Bey*, 31.

3. Samet Ağaoğlu, *Babamdan Haturalar*, 13-14.

4. Secretary of State for War

افرادی که مدرکی علیه آنها در دست نیست را فراهم سازد.^۱ در پاسخ به یادداشت مزبور، کابینه بریتانیا در جلسه مورخ ۴ اوت ۱۹۲۰ مسأله اتباع عثمانی محبوس در مالت را مورد بحث قرار داد و مقرر ساخت تا دادستان کل این موضوع را پیگیری نماید. بنا به نظر کارشناسی رایزنان حقوقی سلطنتی^۲ با امضای گوردون هیوارت، دادستان کل انگلستان و ولز، و ارنست پولاک، معاون وی، جرائم افراد محبوس در مالت به سه دسته قابل تفکیک بود: مجرمان سیاسی؛ افراد مظنون به مشارکت در اخراج‌ها، چپاول‌ها و کشتارها [ی مسیحیان عثمانی]؛ و افراد مظنون به بدرفتاری با اسیران جنگی [سربازان بریتانیا]. به رغم تبلیغات دولتمردان بریتانیایی برای مجازات عاملان کشتار ارامنه، رایزنان حقوقی سلطنتی خود را تنها در زمینه رسیدگی به اتهامات کسانی که علیه نظامیان بریتانیایی مرتکب بدرفتاری شده بودند صاحب صلاحیت می‌دانستند: «ما هیچ‌گونه اطلاعاتی راجع به افرادی که در سایر دسته‌ها [دسته‌های اول و دوم فوق] قرار می‌گیرند، نداریم». در این گزارش آمده بود که با عنایت به شواهد و مدارک ارائه‌شده، از میان افراد متهم به بدرفتاری با نظامیان بریتانیایی تنها بازداشت شش نفر صحیح به نظر می‌رسید که البته در مورد پنج تن از آنها نیز شائبه تشابه اسمی وجود داشت. با این حال از آنجا که تمامی بازداشت‌ها با نظر کمیسر عالی بریتانیا در استانبول صورت گرفته بود، آزادی هر یک از مظنونین به کسب تکلیف از وی منوط اعلام شد.^۳ در فهرست محبوسین مالت از احمد آقاییف (در متن

1. TNA: PRO CP 1649 (CAB 24/109): "Position of Turkish Political Prisoners Interned at Malta" (19 July 1920).

۲. رایزنان حقوقی مقام سلطنت (Law Officers of the Crown) بالاترین مرجع رسمی مشاوره حقوقی به دربار و دولت بریتانیا است. در انگلستان و ولز، دادستان کل در رأس این نهاد قرار دارد.

3. TNA: PRO CP 1770 (CAB 24/119): "Position of Turkish Political Prisoners Interned at Malta" (12 August 1920).

سند: «آقایف احمد»، زندانی شماره ۲۷۶۴، دارای ملیت ترک، به عنوان «استاد دانشگاه و نویسنده» و متهم به «اخلال در امنیت عمومی» یاد شده بود.^۱ نیروهای ملی گرای مستقر در آناتولی که بسیاری از آنها اعضای سابق کمیته اتحاد و ترقی بودند بی گمان نمی توانستند در مورد اسارت گروهی از همقطاران خود در مالت بی تفاوت بمانند. در حالی که آقایف در اسارت بریتانیایی ها به سر می برد، دوستان قدیمی او به مانند حلیم ثابت به وضعیت خانواده او که در استانبول رها شده بودند، رسیدگی می کردند.^۲ حتی حکومت ملی مستقر در آنکارا نیز با پیگیری وضعیت شغلی ضیا گک آلپ و احمد آقا و غلو به عنوان مدرسان سابق دارالفنون در صدد مساعدت به خانواده های آنها بود.^۳ اما اقدامات ملی گرایان به تأمین معیشت خانواده زندانیان منحصر نماند. با امضای موافقت نامه لندن میان مقامات بریتانیا و بکیر سامی، نماینده ملی گرایان ترک، در ۱۶ مارس ۱۹۲۱ دو طرف در مورد مبادله اسرا به توافق رسیدند. بنا بر فهرست محرمانه ای که از سوی اداره جنگ بریتانیا در مورد سرنوشت اسرای عثمانی در اوت ۱۹۲۱ تنظیم گردید، احمد آقایف در زمره افرادی بود که در ۳۰ آوریل ۱۹۲۱ از بند رها شدند. هرچند در این فهرست علاوه بر «اخلال در امنیت عمومی» اکنون اتهام تازه ای در برابر نام او افزوده شده بود: «ستم به ارامنه».^۴ به این ترتیب پس از گذشت دو سال، در ماه مه ۱۹۲۱ آقایف به نزد خانواده خود در استانبول بازگشت. توقف او اما طولی نکشید و وی راهی سفر تازه ای شد. سفر به سوی قلب ترکیه نوین: آنکارا.

1. TNA: PRO CP 1649 (CAB 24/109).

2. Mustafa Gökçek, "The Life and Works of Halim Sabit Şibay", 111.

3. BCA, 245.204.392.4 (20.1.1921).

4. TNA: PRO CP 3269 (CAB 24/127): "Negotiations with the Turkish Nationalists for the Mutual Release of Prisoners of War" (4 August 1921).

از کعبه آنکارا تا غربت استانبول

«احمد آقا! شما یک ایده آلیست خیال پرورید؛ از
زندگی خبر ندارید؛ آدم‌ها دنبال پول هستند،
پول!»

کمال آتاترک خطاب به احمد آقاوغلو؛ اوت ۱۹۳۰^۱

«مردم ترکیه امروز بر سر یک دوراهی قرار دارند: انتخاب میان ادامه کار یک حکومت تک‌حزبی و به شدت تمرکزگرا که تحت سلطه صاحبان منافع قرار دارد و یا یک حکومت چندحزبی که برآمده از اراده مستقیم خودشان باشد». این عبارت آغازین مقاله احمد امین یالمان، روزنامه‌نگار ترکیه‌ای، در ژانویه ۱۹۴۷ در توصیف فضای سیاسی کشورش بود.^۲ سه سال بعد زمان انتخاب فرا رسید و با برگزاری انتخابات عمومی در ماه مه ۱۹۵۰ حزب دمکرات با کسب بیش از پنجاه درصد آرا به قریب به سه دهه سلطه حزب جمهوریخواه خلق بر ترکیه پایان داد. به نظر می‌رسید که پیروزی حزب دمکرات نقطه

1. Ahmet Ağaoğlu, *Serbest Fırka Hatıraları* (İstanbul: İletişim, 1994), 38.

2. Ahmet Emin Yalman, "The Struggle for Multi-Party Government in Turkey", *Middle East Journal* 1, no. 1 (Jan. 1947): 46.

عطفی در تاریخ تکاپوهای آزادیخواهانه جوامع خاورمیانه باشد: «در زندگی سیاسی جوامعی که دموکراسی در آنها نهادینه شده است شکست یک حزب در انتخابات و نشستن حزبی دیگر به جای آن شاید عادی باشد اما در ترکیه و فراتر از آن در سراسر خاورمیانه... چنین گذار صلح‌آمیزی تازگی داشت».^۱ برای من نیز که زمانی قصد داشتم فراز و فرود حزب دمکرات ترکیه را دستمایه پژوهش قرار دهم بی‌گمان این موضوع همچنان خالی از جذابیت نیست؛ ولی آنچه که باعث شد تا فصل حاضر را با حوادث سال ۱۹۵۰، یعنی یازده سال پس از مرگ احمد آقاییف، آغاز کنم چندان به تجدید خاطرات شخصی‌ام ارتباط ندارد.

در سال ۱۹۵۰ صمد آقاوغللو، از چهره‌های برجسته حزب دمکرات، برای نخستین بار خاطرات پدر خود احمد آقاوغللو (آقاییف) را از حوادث سال ۱۹۳۰ و تشکیل حزب «جمهوریخواه لیبرال» (جمهوریت سربست فرقه‌سی) منتشر ساخت.^۲ گزارش احمد آقاوغللو از سرگذشت حزب نودونه‌روزه جمهوریخواه لیبرال (اوت - نوامبر ۱۹۳۰) به واقع روایتی است از ناکامی مصطفی کمال آتاترک در ایجاد تغییر در ساختار سیاسی ترکیه و خارج ساختن این کشور از وضعیت نظام تک‌حزبی. ماجرا با سفر احمد

۱. برنارد لوئیس، «گذار به دموکراسی به ترکیه»، ترجمه آراز امین ناصری، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، ش ۲۳۷-۲۳۸ (خرداد و تیر ۱۳۸۶)، ص ۵.

۲. عنوان این حزب عموماً به صورت Free Republican Party به انگلیسی برگردانده شده و به همین سیاق در زبان فارسی نیز به صورت «حزب جمهوری (خواه) آزاد» ترجمه شده است. همان‌گونه که خواهیم دید رهبران حکومت ترکیه از ابتدا درصدد تأسیس حزب اقلیتی بودند که ضمن اعتقاد و التزام به تمامی مبانی جمهوری تنها در حوزه اقتصاد به نمایندگی از منافع بخش خصوصی بپردازد و منتقد سیاست‌های اقتصادی تمرکزگرایانه حزب حاکم باشد. از این رو لفظ آزادی در نام حزب مزبور بیشتر ناظر به آزادی اقتصادی بود تا آزادی سیاسی. تصور می‌کنم انتخاب واژه «سربست»، کلمه‌ای در زبان ترکی عثمانی به معنای رها از قیدوبند، به جای لفظی همچون «حریت» نشانگر دقت نظر حاکمان وقت نسبت به نوع آزادی مطرح‌شده در چارچوب این حزب بوده است.

آقاوغلو به منطقه توریستی یالووا در نیمه تابستان ۱۹۳۰ برای دیدار با فتحی (اکیار)، سفیر وقت ترکیه در پاریس، آغاز می‌شود.^۱ آتاترک نیز که در این زمان در یالووا به سر می‌برد طی دیدارهایی با اکیار و آقاوغلو آنها را از تصمیم خود برای ایجاد حزب اپوزیسیونی با نام «سربست فرقه» مطلع می‌سازد و این دو تن را مأمور انجام این مهم می‌نماید: «پس از گذشتن لحظاتی در سکوت، غازی [مصطفی کمال] رو به سوی من کرد و پرسید: جناب پروفیسور! نظرت چیست؟... گفتم: این یک مقدار بیش از حد تصنعی است». مخالف‌خوانی آقاوغلو عصبانیت آتاترک را در پی داشت: «به من گفته بودند که تو آدم دویه‌هم‌زنی هستی ولی من باور نکردم؛ حقا که تو دویه‌هم‌زنی!»^۲

به نوشته آقاوغلو آنچه که بیش از هر چیز آتاترک را مُصر می‌ساخت تا او را در صدر حزب اپوزسیون قرار دهد، سوابق وی در انتقاد از عملکرد دولت و نظام تک‌حزبی بود. شاهد آقاوغلو برای این ادعا، نامه خصوصی بود که در ژوئیه ۱۹۲۶ خطاب به «منجی ما، غازی بزرگ، حضرت مصطفی کمال‌پاشا» نوشت و در آن به بیان آفت‌هایی پرداخت که پیشرفت انقلاب

۱. علی فتحی اکیار (۱۸۸۰-۱۹۴۳)، متولد شهر پرلیپ در مقدونیه، از افسران ارتش عثمانی بود که به جرگه اعضای کمیته اتحاد و ترقی پیوست. در سال ۱۹۰۹ یک‌چند به عنوان وابسته نظامی عثمانی در پاریس خدمت نمود و در سال ۱۹۱۳ به سفارت در بلغارستان منصوب شد. در همین زمان مصطفی کمال (آتاترک) نیز به عنوان وابسته نظامی عثمانی در صوفیه به سر می‌برد و همین امر موجب تحکیم دوستی این دو تن گردید. فتحی که عضویت در مجلس مبعوثان عثمانی را نیز در کارنامه خود داشت، پس از فروپاشی رژیم اتحاد و ترقی مدت کوتاهی پُست وزارت داخله را در سال ۱۹۱۸ عهده‌دار گشت. به واسطه شک بریتانیایی‌ها به ارتباطات مخفی او با اتحادچیان، فتحی اکیار دستگیر و به جزیره مالت تبعید شد. وی پس از بازگشت به ترکیه به کمال آتاترک پیوست و در سال‌های ۱۹۲۱ و ۱۹۲۲ به عنوان وزیر داخله و در سال‌های ۱۹۲۳ و ۱۹۲۵ در دو نوبت به عنوان نخست‌وزیر فعالیت نمود. آخرین سمت او پیش از فرا خوانده‌شدن به ترکیه جهت تشکیل حزب جمهوریخواه لیبرال، سفارت در پاریس طی سال‌های ۱۹۲۵ تا ۱۹۳۰ بود.

2. Ahmet Ağaoğlu, *Serbest Fırka Hatıraları*, 35-36.

ترک (تورک/تقلابی) به رهبری آتاترک را تهدید می‌کردند. به باور او، این آفت‌ها بر سه دسته بودند: منفعت‌جویی کارگزاران دولت، عدم‌پویایی حزب جمهوریخواه خلق، و فقدان نظارت و کنترل بر اعضای دولت و حزب.^۱ آقاوگلو در این نامه بیش از هر چیز نسبت به سیاست‌ها و رفتارهای اقتصادی نادرست دولت هشدار می‌داد که به شکل تحمیل مالیات‌های کارشناسی‌نشده بر مردم، ثروت‌اندوزی مسئولان حکومتی و افزایش بی‌سابقه تورم عیان شده بودند. او اعتقاد داشت که شکست سیاست‌های اقتصادی دولت بسیار خطرناک خواهد بود، چرا که مردم ترکیه به شدت نسبت به شرایط نابسامان اقتصادی حساس هستند: «ملت ترک تمامی خطاهای حکومت اتحاد و ترقی و حتی نقش آنها در تکه‌تکه شدن مملکت را از یاد برده است؛ ولی یک‌سری اقداماتی وجود دارند که همچنان فراموش نشده‌اند: احتکار، تجارت‌های نامشروع، مال‌اندوزی و اسراف». با اینکه مدت چندانی از سپری شدن این تجربه تاریخی نمی‌گذشت به نظر آقاوگلو گویا دولتمردان و مسئولان وظیفه خود برای تأمین عدالت اقتصادی را یک‌سر به طاق نسیان سپرده بودند: «متأسفانه ما این وظیفه معنوی که نسبت بدان مکلف هستیم را فراموش کرده‌ایم. ما در پی پول، تجارت، منفعت و استفاده [شخصی] هستیم. در برابر مردم موضع تحکم و تکبر اختیار کرده‌ایم». ^۲ در چنین شرایطی از حزب جمهوریخواه خلق که شاکله دولت را تشکیل می‌دهد نیز هیچ فعالیت و تکاپوی جدی در راستای رفع مسائل و مشکلات موجود به

1. "Ağaoğlu Ahmet Bey'in Raporu" in Yasin Cengiz, "Serbest Cumhuriyet Fırkası ve Kapanışı Sonrasında Mutedil-Muhalef bir kimlik olarak Ahmet Ağaoğlu ve basındaki sesi Akın" (Yüksek Lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 2008), 75.

نامه آقاوگلو به آتاترک بعدها در اکتبر ۱۹۳۰ در روزنامه «سُن پُستا» که سخنگوی حزب جمهوریخواه لیبرال بود منتشر گردید.

2. Ibid., 75-76.

چشم نمی‌خورد. آقاوغلو راه برون‌رفت حزب از سکون و انفعال حاضر را در رسیدگی رهبران حزب به تمامی مسائل حکومتی و حزبی و مقابله با سوءمدیریت‌ها عنوان نمود تا به این ترتیب حزب جمهوریخواه خلق ضمن ایفای وظیفه اجرایی خود در قالب دولت، به ایفای وظیفه نظارتی نیز بپردازد. در حالی که کمال آتاترک، رئیس‌جمهور ترکیه، در عین حال در رأس حزب جمهوریخواه خلق قرار داشت و دیگر سردمداران دولت ترکیه نیز در زمره اعضای این حزب بودند عملاً پیشنهاد آقاوغلو چیزی بیش از درخواست انجام اصلاحات توسط شخص آتاترک نبود. آقاوغلو در سرتاسر این نامه می‌کوشید تا ضمن انتقاد از نابسامانی‌ها، تکریم و تقدیس آتاترک را از یاد نبرد و وی و نخست‌وزیر، عصمت‌پاشا (اینونو)، را از هرگونه مسئولیت در ایجاد کاستی‌ها و نقایص موجود مبرا بداند: «غازی بزرگ! این ملت از بدو امر تا به اکنون شخصیتی آفریننده و فرزانه بسان شما و شخصیتی سازنده و بس هوشمند بسان عصمت‌پاشا به چشم ندیده است و زین پس هم به سادگی نخواهد دید. ولی چه سود که ما اطرافیان شما از اهمیت این امر غافلیم و قدر نمی‌دانیم. ما برای ایفای تمام و کمال وظایف مادی و معنوی‌ای که بر دوش‌مان قرار دارند و به ثمر رسانیدن همت و غیرت شما، از شور و اشتیاق لازم بی‌بهره‌ایم... بار دیگر باز این شما هستید که قادر به اصلاح و تصفیه مایید. و این امر تنها به موضع‌گیری شما، تنها به خواست و تمایل شما وابسته است ای منجی بزرگ ما!»^۱

چهارسال بعد، اما و اگرهای احمد آقاوغلو در برابر پیشنهاد ایجاد یک حزب اپوزسیون، خشم مصطفی کمال را برانگیخت: «من احمدی را خوب می‌شناسم. تمام نگرانی او این است که از هر جهت خود را مصون نگه دارد.

1. Ibid., 80.

تا به امروز در راهروهای مجلس، در ستون‌های روزنامه به هشدار دادن مشغول بود و از خوب پیش رفتن امور شکایت می‌کرد. حال که [دولت] امکان صحبت آزادانه [و] مشاهده کاستی‌ها و تصحیح خطاهایش را فراهم می‌کند پس دیگر تردید او برای چیست؟ به تعبیر آتاترک مشکل آقاوگلو از آنجا ناشی می‌شد که ذهنش با «فلسفه عجم» (عجم فلسفه‌سی) آکنده شده بود.^۱ به رغم تردیدهای موجود در امکان تشکیل یک حزب اپوزسیون فرمایشی نهایتاً پافشاری آتاترک بر تحقق این امر و قول‌های مساعد و تضمین‌های وی چاره‌ای جز اطاعت برای اکیار و آقاوگلو باقی نگذاشت. عصمت‌پاشا نامه‌هایی که از پیش تهیه شده بودند را در اختیار فتحی‌بی گذاشت. نامه نخست حاکی از تقاضای فتحی اکیار از آتاترک برای تشکیل یک حزب جدید بود. آتاترک هم در پاسخ به این نامه با قبول درخواست مزبور، فعالیت یک حزب جدید که ضمن اعتقاد به اصل «لایسیت» آزادانه به پیگیری امور مردم بپردازد را بلاشکال اعلام می‌کرد.^۲

احمد آقاوگلو نیز مأمور تدوین اساسنامه حزب جدید گردید و بدین منظور روانه جزیره بویوک‌آدا در حومه استانبول شد. وی پس از دو روز اقامت در این جزیره متن اساسنامه «حزب لائیک جمهوریخواه لیبرال» (سربست لائیک جمهوریت فرقه‌سی) را آماده نمود.^۳ در صدر حزب تازه‌تأسیس به غیر از فتحی اکیار چهره‌های شناخته‌شده‌ای همچون نوری (جُنکَر) و حسن تحسین (اوزَر) که سابقه دوستی آنها با آتاترک به دوران کودکی بازمی‌گشت نیز جای گرفتند. آتاترک همچنین خواهر خود، مقبوله،

1. Ahmet Ağaoğlu, *Serbest Fırka Hatıraları*, 36.

2. Ibid., 30-34.

۳. جالب آنکه در این زمان لئون تروتسکی که در سال ۱۹۲۹ از اتحاد شوروی اخراج شده بود، ایام تبعید خود را در بویوک‌آدا می‌گذراند. وی پس از چهار سال اقامت در بویوک‌آدا در سال ۱۹۳۳ و در پی اخذ پناهندگی سیاسی از فرانسه این جزیره را ترک گفت.

را نیز به عضویت حزب جدید درآورد. در ۱۸ اوت ۱۹۳۰ فراکسیون حزب جمهوریخواه لیبرال متشکل از پانزده نماینده به ریاست فتحی اکیار در مجلس ملی ترکیه تشکیل گردید.^۱ همه چیز به نظر عالی می‌رسید: «غازی [به حزب] کمک مالی می‌کرد، به فعالیت‌های روزمره حزب علاقه‌مند بود، و در ابراز التفات، اعتنا و احترام نسبت به رهبران حزب مضایقه نمی‌کرد».^۲ آتاترک حتی از سران حزب جمهوریخواه لیبرال خواست تا خود را برای رقابت با حزب جمهوریخواه خلق در انتخابات شهرداری‌ها که قرار بود در اکتبر ۱۹۳۰ برگزار شود، مهیا کنند.^۳ به نظر می‌رسید که با توجه به برآورد آتاترک از شرایط مملکت و اعتقاد به مقبولیت حزب حاکم در نزد مردم، وی تردیدی در حمایت از حزب رقیب نمی‌دید: «به او [آتاترک] اطلاعات درستی نمی‌رسید. وی گمان می‌برد حزبی که به مملکت چندان خدمت کرده، از بند اسارت رهایش ساخته و برای آن استقلال به ارمغان آورده بود کمافی‌السابق در نظر مردم، عزیز و ارزشمند است... اطرافیان او اوضاع مملکت را گل‌وبلبل جلوه می‌دادند و مکرر راجع به اینکه مردم از دل و جان به حزب وابسته‌اند سخن می‌گفتند... اما به واقع هرگونه تعلق معنوی میان

1. *TBMM Albümü 1920-2010* (Ankara: TBMM, 2010), 129.

نمایندگان فراکسیون حزب جمهوریخواه لیبرال در مجلس عبارت بودند از: فتحی اکیار (نماینده گوموش‌خانه)؛ نوری جونکر (کوتاهیه)؛ احمد آقاوغلو (قارص)؛ طلعت شنگز (آنکارا)؛ راسم آرتکین (بیلجه‌جیک)؛ صنیح‌بی (بورسا)؛ نقی‌الدین یوجه‌گک (الیز)؛ تحسین اوزر (ارض‌روم)؛ حیدر یولوغ (استانبول)؛ ثریا ایلمن (استانبول)؛ غالب یئنی (نیغده)؛ رفیق کاکماجی (سینوپ)؛ محمدامین یورداکول (شبین‌قره‌حصار)؛ و ابراهیم تُلُن (کوجاالی). قابل یادآوری است که در این زمان شهروندان ترکیه فاقد نام‌خانوادگی رسمی بودند و نام‌های خانوادگی ذکرشده در اینجا عموماً از اواسط دهه ۱۹۳۰ رایج شدند.

2. Ahmet Ağaoğlu, *Serbest Fırka Hatıraları*, 43.

۳. از جمله نکات مهم این انتخابات اعطای حق رأی و حق کاندیداتوری به زنان بود و بدین ترتیب ترکیه به یکی از کشورهای پیشگام در این زمینه بدل شد. چنانکه در ادامه خواهیم دید این انتخابات نهایتاً به شکلی فرمایشی و غیردمکراتیک برگزار گردید. اینکه صفحه‌ای نه چندان روشن در تاریخ دمکراسی یک کشور به زعم عده‌ای دیگر برگ زرینی می‌شود در تاریخ حقوق زنان شاید از نتایج طبیعی تقسیم تاریخ به اقسام مذکر و مؤنث باشد!

مردم و حزب جمهوریخواه خلق کاملاً از بین رفته بود. تنها دو عامل بود که مردم را همچنان به تحمل حکومت حزب وا می‌داشت: در درجه نخست، هراس؛ و در درجه دوم، احساس دین نسبت به شخص غازی.^۱

اما با آغاز سفرهای تبلیغاتی حزب جمهوریخواه لیبرال بود که گستردگی نارضایتی عمومی از حکومت عیان گشت. دیدار رهبران حزب جمهوریخواه لیبرال از بندر از میر در اوایل ماه اکتبر با استقبال غیرمنتظره مردم و بدل شدن این شهر به صحنه تظاهرات علیه حزب حاکم همراه شد. در جریان درگیری‌های میان پلیس و تظاهرکنندگان دست کم یک نوجوان چهارده ساله به ضرب گلوله از پای درآمد. درحالی که مسئولان حزب جمهوریخواه لیبرال در هتل محل اقامت خود به سر می‌بردند، به یکباره جمعیت عظیمی به سمت هتل سرازیر شد: «همه هیجان زده و خشمگین بودند. یکی می‌گریست، یکی فحش و لعنت می‌فرستاد، یکی تهدید می‌کرد. از میان جمعیت پیرمردی که کودکی را در بغل گرفته بود خارج شد و ناگهان خود را به پای فتحی بی انداخت و گفت: این هم قربانی پیش پای شما! باز هم قربانی می‌دهیم؛ فقط ما را نجات بده! مرد در حالی که می‌گریست دستان فتحی بی را گرفت. منظره‌ای سخت دهشت‌انگیز و نفس گیر بود. یک بچه مدرسه‌ای غرقه به خون در زیر پاهای فتحی بی در حال جان کندن بود... مرد التماس می‌کرد: فقط ما را نجات بده! ما را از دست این مسئولان ظالم نجات بده!»^۲

مقامات محلی در گزارش خود از شرایط متشنج از میر به پایتخت حتی از شنیده شدن شعار «مرگ بر غازی» در جریان تجمعات سخن به میان آورده

1. Ibid., 49-51.

2. Ibid., 63.

در متن اصلی، عبارت «ظالم معتمدگر» به کار رفته است. لفظ «معتمد» عنوانی بود که به مسئولین شعب حزب جمهوریخواه خلق در ولایات اطلاق می‌شد.

بودند.^۱ سفر تبلیغاتی حزب جمهوریخواه لیبرال در ادامه نیز خالی از تنش نبود: تجمع روستاییانی که در یکی از ایستگاه‌های بین راه ازمیر و مانيسا برای استقبال از فتحي اكيار و هیأت همراه گرد آمده بودند، به مداخله نیروهای ژاندارمری انجامید.^۲ پس‌لرزه‌های حوادث ازمیر بسیار زود به کاخ ریاست‌جمهوری در چانکایا رسید. در ۹ اکتبر یونس نادى به امر آتاترک دست به انتشار نامه سرگشاده‌ای در روزنامه «جمهوریت» زد، نادى در این نامه با اشاره به مورد حمله واقع شدن دفتر حزب جمهوریخواه خلق و چاپخانه روزنامه «آناتولی» در ازمیر، خواستار مداخله مصطفی کمال برای پاسداری از نظام جمهوری شد.^۳ رخدادهای پیش‌آمده در جریان سفر چندروزه حزب جمهوریخواه لیبرال به مناطق غربی ترکیه (ناحیه اژه) کافی بود تا آتاترک را از خوش‌بینی پیشین نسبت به همراهی افکار عمومی با حکومت به درآورد. در جریان مهمانی‌ای که پس از این حوادث در کاخ چانکایا برگزار شد، مجادله لفظی میان آتاترک و احمد آقا‌اوغلو در گرفت. ادعای آقا‌اوغلو در مورد کسب سه‌چهارم آرا از سوی حزب جمهوریخواه لیبرال در صورت برگزاری یک انتخابات سالم و انتقاد وی از اقدامات وزارت کشور در به‌کارگیری نیروهای پلیس و ژاندارمری علیه حزب مخالف، با واکنش آتاترک روبرو شد:

«غازی کم‌کم عصبانی می‌شد. با صدای نسبتاً بلندی گفت: آقا! هرج و مرج همه جا را فرا گرفته. در آنتالیا سر فرمانده نظامی را با چهارپایه شکسته‌اند. این فرمانده خیلی آدم بزرگ و صبوری بوده؛ من

1. Ibid., 65.

هرچند آقا‌اوغلو با رد این مطلب تنها به یک مورد شعاردهی علیه عصمت‌پاشا در یکی از میتینگ‌های حزب اشاره می‌کند.

2. Ibid., 66-67.

3. Ibid., 74.

اگر جای او بودم یک دسته مسلسل چی می‌گرفتم و هر که آنجا بود را درو می‌کردم. در جاهای دیگر هم اتفاقاتی شبیه این پیش آمده... [آقاوغللو پاسخ داد:] خیر، هرج و مرج به واسطه حضور فرمانده رخ داد. غازی مصطفی کمال پاشا نظام جمهوری تأسیس کرد و بر اساس قوانین جمهوری به مردم حق مشارکت در انتخابات داد. حالا مردمی که برای استفاده از این حق سر صندوق رأی آمده‌اند در برابر خود نیروهای نظامی را می‌بینند. درگیری طبیعی است! غازی با عصبانیت کامل گفت: آقا! هرج و مرج شده، هرج و مرج! شما خبر ندارید، غافل هستید! با همه این احوالات باز هم از من می‌خواهید که بی‌طرف بمانم.^۱

با برداشته شدن چتر حمایتی آتاترک، توفان بلا از هر سو بر سر حزب تازه تأسیس باریدن گرفت. تشکیل جلسه فوق‌العاده مجلس ترکیه برای بررسی مسائل مالی کشور در تاریخ ۲۲ اکتبر به نخستین آوردگاه فراکسیون حزب جمهوریخواه لیبرال در برابر دولت و حزب حاکم بدل شد. سؤال آقاوغللو از شکرو سراج‌اوغللو، وزیر مالیه، در مورد عدم شفافیت آمارهای مالی دولت با فریادهای اعتراض نمایندگان و واکنش تند وزیر روبرو گردید: «من در ابتدا به احمد بی توصیه می‌کنم که زبان ترکی یاد بگیرد»^۲ چند روز پیش از این، جلال نوری (ایلری)، همکار سابق آقایف در نشریه ژون‌ترک و

1. Ibid., 88.

2. Ibid., 82.

به گفته اطرافیان احمد آقاوغللو وی به رغم اقامت طولانی در ترکیه تا آخر عمر زبان ترکی را به لهجه آذربایجانی صحبت می‌کرد و از تکلم به لهجه استانبولی پرهیز می‌نمود. بعضاً ادای کلمات با لهجه ترکی آذری توسط آقاوغللو موجب تعجب و تمسخر دانشجویان او می‌شد. به عنوان نمونه بنگرید به:

Cevat Perin, "Ahmet Ağaoğlu" in Samet Ağaoğlu, *Babamdan Hatıralar*, 199.

نماینده وقت تکیرداغ در مجلس، طی سخنرانی‌ای در شهر مالکارا در حومه تکیرداغ با حمله به رهبران حزب جمهوریخواه لیبرال، فتحی اکیار را «بوسنیایی» و احمد آقاوغللو را «روس» قلمداد کرده بود.^۱

به باور آقاوغللو، آتاترک در پی ایجاد یک چرخه دموکراسی در ترکیه بود که اهرم‌های کنترل آن در دستان خود وی باشد؛ اما مشاهده میزان نارضایتی مردم در پی باز شدن فضای سیاسی کشور، او را از این کار منصرف ساخت.^۲ در چنین شرایطی شکست حزب جمهوریخواه لیبرال در انتخابات شهرداری‌ها کاملاً قابل پیش‌بینی بود: «طبیعتاً حزب خلق در تمامی حوزه‌ها پیروز شد. اما مردم در همه جا به انتخابات اعتراض کردند و به عدلیه شکایت بردند. در ادرنه مردم شکایت‌نامه‌ای با ده‌هزار امضا تنظیم نمودند».^۳ پس از شکست حزب جمهوریخواه لیبرال در انتخابات شهرداری‌ها، مصطفی کمال همچنان بر ادامه حیات این حزب اصرار می‌ورزید. فتحی اکیار که خود را ناچار از اطاعت خواست آتاترک می‌دید در نشستی با سران حزب آنها را از شرایط بغرنجی که در آن گرفتار آمده بودند مطلع ساخت. در نیمه نوامبر ۱۹۳۰ فتحی‌بی تقاضای استیضاح شوکرو کایا، وزیر کشور، را به دلیل قانون‌شکنی و اعمال نفوذ در برگزاری انتخابات نمود. جلسه استیضاح در ساعت ۱۴:۳۰ روز ۱۵ نوامبر آغاز شد و تا نیمه‌شب به درازا کشید: «در تمامی این مدت غازی‌بی حرکت در گُز نشسته بود و سخت با دقت و به شکلی عصبی به مباحثات گوش می‌داد».^۴ آنچه که آقاوغللو از روز نخست از

1. Ibid., 91.

2. Ibid., 102.

3. Ibid., 93.

بر اساس اعلام وزارت کشور ترکیه حزب جمهوریخواه لیبرال تنها موفق به کسب پیروزی در حوزه انتخاباتی سامسون شده بود.

4. Ibid., 109.

آن بیم داشت رخ داده بود. اگرچه حزب جمهوریخواه لیبرال به خواست آتاترک و توسط شخصیت‌های وفادار به وی و نظام جمهوری لائیک شکل گرفت اما اکنون از نظر اولیای امور این حزب به محملی برای بیان مطالبات سرکوب‌شده گروه‌های مخالف بدل شده بود.

آقاوگلو سخنان نمایندگانی که در طی این جلسه طولانی در مقام مخالفت با فتحی اکیار برآمده بودند را در یک عبارت خلاصه می‌کند: اینکه حزب جمهوریخواه لیبرال با ایجاد هرج و مرج در کشور، کمونیست‌ها، هواداران احیای خلافت اسلامی و سلطنت عثمانی، مشتاقان بازگشایی خانقاه‌های صوفیه و حوزه‌های علمیه، و مخالفان ممنوعیت کلاه فینه و الفبای عربی را به دور خود گرد آورده است.^۱ نهایتاً استیضاح وزیر کشور با ۱۰ رأی موافق و ۲۳۱ رأی مخالف رد شد. پس از پایان جلسه، سران حزب جمهوریخواه لیبرال با تنظیم نامه‌ای خطاب به آتاترک انحلال حزب را اعلام نمودند. با توجه به در پیش بودن انتخابات دوره چهارم مجلس بی‌گمان ادامه فعالیت حزب جمهوریخواه لیبرال چیزی بیش از دامن زدن به فضای تنش‌آلود کشور نبود. به این ترتیب حیات نودونه‌روزه حزب جمهوریخواه لیبرال رسماً در روز ۱۷ نوامبر به آخر رسید. در حالی که پس از پایان «کمدی حزب لیبرال»^۲ فتحی اکیار با عنوان سفیرکبیر بار سفر لندن بست، احمد آقاوگلو به نقطه پایان حیات سیاسی خود رسید. آقاوگلو با امتناع از بازگشت به حزب جمهوریخواه خلق عملاً دست به یک قهر سیاسی زد. وی در طی هفت سال باقی‌مانده عمر خود نه دیگر بر کرسی مجلس تکیه زد و نه صاحب مقام و منصب حکومتی شد. در نیمه دهه ۱۹۳۰ که رژیم کمالیستی در اوج اقتدار بود، آقاوگلو در خلوت خود نوشت: «برای ما دیگر نشانی هر

1. Ibid., 110.

2. Ibid., 121.

چند مبهم از نظام جمهوری به جا نمانده است. رژیم حاکم بر ما به طور تمام و کمال یک دیکتاتوری است و همه نیز این را می دانند. با این حال همه از آزادی و جمهوریت سخن می گویند؛ از نظام جمهوری آزاد دم می زنند... اما در عین حال هیچ کس فریب نمی خورد؛ هیچ کس اینها را باور نمی کند. هر کس از درون می خندد؛ به خودش و به دیگران می خندد، می خندد و می خندد!^۱

پس از گذشت سه سال از تعطیلی حزب جمهوریخواه لیبرال، آقاوغلو انتشار روزنامه‌ای به نام «آکین» (یورش) را در استانبول آغاز کرد. این روزنامه که انتشار آن در ۲۹ مه ۱۹۳۳ آغاز شد با معرفی خود به عنوان نشریه‌ای جمهوریخواه، مردم‌گرا، لائیک و انقلابی، رویکرد انتقادی نسبت به دولت عصمت اینونو اتخاذ نمود و به انعکاس کاستی‌ها و سوءمدیریت‌ها به ویژه در حوزه اقتصاد پرداخت. زمانی که روزنامه «خبر» از شیوه آکین خرده‌گیری نمود، آقاوغلو این چنین با شدت و حدت در مقام پاسخگویی برآمد: «آکین به راه آنها [سایر نشریات] نمی رود. آکین راه نرفته آنها را کعبه خود ساخته و بدان سو می رود... آکین اساس کار خود را آزادی اندیشه، آزادی قلم و آزادی وطن می داند. اما خبر و روزنامه‌های امثال آن به دنبال آنند که با ساده‌انگاری، پوشاندن خطاها و کفزدن برای هر چیز، گذران روزگار کنند. ما با این مطبوعات زن صفت و مضحک همراه نمی شویم. آکین مرد است؛ چاپلوس نیست!»^۲

آقاوغلو فارغ از شخص کمال آتاترک در نقد دیگر مسئولان کشور

1. Ibid., 117-118.

2. Quoted in Hakkı Uyar, "Ağaoğlu Ahmet'in Liberal Muhalef Gazetesi: Akın (1933)" in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 7: Liberalizm* (İstanbul: İletişim, 2005), 225.

تردیدی به خود راه نمی‌داد.^۱ به عنوان نمونه اظهارنظرهای کاظم پاشا (آزآلپ)، رئیس مجلس، و جلال بی (بایار)، وزیر اقتصاد، در مورد مساعدبودن وضعیت اقتصادی کشور با انتقادات آکین روبرو گردید. هرچند در پی افزایش انتقادات از وزیر اقتصاد و به گوش رسیدن زمزمه‌هایی درباره استعفای وی، آکین از جلال بایار به عنوان قدرتمندترین فردی که تاکنون سکان وزارت اقتصاد را در دست گرفته است یاد نمود.^۲ آکین در شماره یکصد و نوزدهم با کاهش صفحاتش از هشت صفحه به چهار صفحه، قیمت خود را نیز از پنج غروش به سه غروش تقلیل داد تا بدین ترتیب در جایگاه «نشریه دموکرات دنیای دموکراتیک ترک» بیش از پیش بتازد و افراد بیشتری امکان مطالعه آن را بیابند. آکین در همین شماره، روزنامه «حاکمیت ملیه»، ارگان رسمی حزب جمهوریخواه خلق، را هدف حمله قرار داد: «در آنکارا روزنامه‌ای وجود دارد به نام حاکمیت ملیه. این روزنامه متعلق به حکومت است. به صورت مستقیم و غیرمستقیم از جانب حکومت تغذیه می‌شود. وظیفه‌اش: دفاع از سیاستی که از سوی دولتمردان اتخاذ می‌شود... منشیان، کارمندان و نویسندگان این روزنامه به مانند سردبیرش همگی مأمور دولت و

۱. در ۴ ژوئن ۱۹۳۳ احمد آقاوغلو با ارسال نامه‌ای برای آتاترک وی را از جشن ازدواج فرزندش، صمد، مطلع ساخت. تصور می‌کنم نقل این نامه و پاسخ آن خالی از فایده نباشد: «غازی بزرگ! به مناسبت برگزاری جشن ازدواج فرزندم صمد، فارغ‌التحصیل مدرسه حقوق آنکارا و دانشجوی دکترای حقوق و اقتصاد در دانشگاه استراسبورگ، با نریمان خانم، صبیّه محمدعلی‌بی، عضو دیوان عالی کشور (دیوان تمیز) در روز پنج‌شنبه، خواستار الطاف غازی بزرگ، پدر همه ملت و علی‌الخصوص ولی نعمت بنده و خانواده‌ام که با صداقتی بی‌پایان بدو دریوخته‌ایم، بوده و دستان مبارک شما غازی بزرگ را می‌بوسم. چاکر: احمد آقاوغلو». در پاسخ به این نامه، منشی ریاست جمهوری در مورخ ۶ ژوئن جوابیه‌ای ارسال کرد: «جناب احمد آقاوغلو، مدرس دارالفنون، استانبول؛ نامه مورخ ۱۹۳۳/۵/۴ [؟] شما را به جناب رئیس جمهور تقدیم نمودم. بسیار خوشحال شدند [و] برای جوانان آرزوی خوشبختی کردند. بدین وسیله احترامات فائقه خویش را تجدید می‌نمایم. منشی کل: حسن رضا».

"Mektup 28" in Mehmet Önder, "Atatürk'e Mektuplar", ATAM 4, sayı 10 (Kasım 1987). Available from <http://www.atam.gov.tr>

2. Quoted in Hakkı Uyar, "Ağaoğlu Ahmet'in Liberal Muhalef Gazetesi: Akın", 228.

نماینده مجلس اند... کلمات را خودش بر می‌گزیند ولی افکار را طوطی‌وار تقلید می‌کند!^۱

آکین اما بیش از این نتوانست به حملات خود ادامه دهد: در پی صدور حکم توقیف، انتشار این روزنامه در ۲۴ اکتبر ۱۹۳۳ به آخر رسید. آقاوغلو در سال ۱۹۳۳ صرفاً روزنامه آکین را از دست نداد. برنامه دکتر رشید غالب، وزیر معارف، برای ایجاد تحول ساختاری در نظام آموزشی جمهوری ترکیه، دارالفنون استانبول را دستخوش تغییر و تحول نمود. در جریان تبدیل دارالفنون به دانشگاه استانبول، دوسوم کادر آموزشی تصفیه شدند. احمد آقاوغلو نیز که در پی هجرت از آنکارا به استانبول پس از ماجرایی حزب جمهوریخواه لیبرال مقام استادی در آنکارا را وا نهاده و بار دیگر به تدریس در دارالفنون مشغول شده بود، مشمول این انقلاب آموزشی گردید و حکم بازنشستگی خویش را دریافت نمود. سرخوردگی و انزوای روحی آقاوغلو در دهه ۱۹۳۰ از لابلای نامه‌ای به فتحی‌اکیار که احتمالاً مربوط به سال ۱۹۳۵ می‌شود، کاملاً عیان است: «در [این] شهر بزرگ تنها ماندم؛ تنهای تنها. هیچ‌کس را ندارم تا به نزدش بروم و ببینم... در پی مطالعه زیاد ذهنم خسته می‌شود و قادر به درک درست مطالب نیست و دچار دردی سخت طاقت‌فرسا می‌گردد. بی‌خوابی هم این مشقت را دوچندان می‌کند و شب‌ها را برای من فلاکت‌بار می‌سازد... مرا بازنشسته کردند؛ در حالی‌که به مرگ اجتماعی محکوم شده‌ام باید این زندگی جهنمی را که بسان هیولایی است تا به آخر تحمل کنم... با حقوق نود و چهار لیر بازنشسته شدم و از آن به بعد درهای زندگی پُر تکاپو به رویم بسته شد... سخت‌ترین و گشنده‌ترین درد برای من، ماندن در بیرونِ گودِ زندگی و به تماشا نشستن است. اما چاره این

1. Ibid., 226.

درد نه در دست شماسست و نه در دست من!^۱ در ۱۹ مه ۱۹۳۹، مقارن با بیستمین سالگرد آغاز جنبش ملی به رهبری کمال آتاترک، زندگی پرتبوتاب احمد آقاوگلو (آقایف) در استانبول به آخر رسید.

به واقع سرگذشت آقاوگلو در سال‌های پایانی زندگی، چهره دیگری از او را در برابر آیندگان گشود. جایگاه آقاوگلو در حزب جمهوریخواه لیبرال، کناره‌گیری خودخواسته‌اش از حاکمیت، نوشته‌هایش در نقد حزب حاکم و در دفاع از آزادی‌های فردی و دموکراسی و مخالفتش با اندیشه‌های تمامیت‌خواهانه رایج در دهه ۱۹۳۰ یعنی دولت‌باوری (اتاتیسم)، فاشیسم، نازیسم و کمونیسم، همه و همه باعث شدند تا امروزه وی به عنوان یکی از شاخص‌ترین سخنگویان و هواداران اندیشه لیبرال در جمهوری ترکیه مطرح شود.^۲ البته نخستین کسی که این ایده را مطرح نمود کسی نبود جز خود احمد آقاوگلو. او در مورد چگونگی نامگذاری حزب لیبرال خاطره جالبی از

1. Ahmet Ağaoğlu, *Serbest Fırka Hatıraları*, 151-152.

تاریخ این نامه قید نشده است اما در متن نامه، آقاوگلو به شصت‌وشش‌ساله شدن خود اشاره می‌کند.

۲. به عنوان نمونه بنگرید به:

Hakki Uyar, "Ağaoğlu Ahmet'in Liberal Muhalif Gazetesi: Akın (1933)" in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 7: Liberalizm* (İstanbul: İletişim, 2005), 224-231.

Simten Coşar, "Ahmet Ağaoğlu" in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 7: Liberalizm*, 236-242.

شاید گفتن این نکته خالی از لطف نباشد که تصویر آقاوگلو بر روی مجلد هفتم مجموعه «اندیشه سیاسی در ترکیه نوین» که به لیبرالیسم اختصاص دارد نیز خودنمایی می‌کند.

Ayşe Kadioğlu, "An Oxymoron: The Origins of Civic-Republican Liberalism in Turkey," *Critique* 16, no. 2 (Summer 2007): 171-190.

در مقاله فوق، عایشه قاضی‌اوغلو به بررسی اندیشه‌های پرنس صباح‌الدین و احمد آقاوگلو به عنوان «دو متفکر برجسته لیبرال [در ترکیه]» پرداخته است.

Fahri Sakal, "Ağaoğlu Ahmet Bey'in Demokrasi Anlayışı", *ATAM* 12, sayı 34 (Mart 1996): 195-223.

Boğaç Erozan, "Ahmet Ağaoğlu ve 'Nizamlı Hürriyet': Bir Cumhuriyetçi Yorum Denemesi", *Doğu Batı*, sayı 57 (Mayıs-Haziran-Temmuz 2011).

رجب‌بی (پکر)^۱ نقل می‌کند. به نوشته آقاوغللو، پکر طی دیداری با وی در یالووا به سال ۱۹۳۳ عنوان نمود که «عنوان سربست را من بر روی حزب نهادم! در محضر غازی راجع به پیدا کردن اسمی برای حزب بحث می‌شد. من [رجب‌بی] گفتم که در هر حال احمدبی به این حزب داخل می‌شود. در میان ما [هم که] احمدبی قدیمی‌ترین و راسخ‌ترین عنصر لیبرال است؛ پس بر این حزب عنوان آزاد (سربست) و لیبرال می‌گذاریم. این فکر به مذاق غازی خوش آمد...»^۲.



احمد آقاوغللو پس از رهایی از قیدوبند بریتانیایی‌ها در سال ۱۹۲۱، به مانند اغلب اعضا و هواداران سابق کمیۀ اتحاد و ترقی، به جنبش مقاومت ملی در آناتولی به رهبری مصطفی کمال‌پاشا (آتاترک) پیوست: «با همان احساساتی که مؤمنین به هنگام ورود به شهری مقدس دارند، من به آنکارا وارد شدم. آنجا را بسان کعبه، بسان بیت‌المقدس، برای تمامی ترکیّت [تورک‌لوک] می‌دیدم. با شکرگزاری فراوان، با ایمانی از ژرفای جان و با حس تمنای بسیار بدانجا وارد شدم. آنجا پرستشگاهی بود که دست دشمنان را از سر من کوتاه کرد. آنجا نشستگاه قهرمانانی بود که برای سرزمین و میهن ترکانی می‌جنگیدند که خانه‌وکاشانه‌شان را از کف داده بودند. آنجا کانون شوالیه‌های افسانه‌ای بود که به خاطر شرف و حیثیت ترکیّت پایمال شده، با بخت و طالع نبرد می‌کردند»^۳. احمد آقاوغللو در جرگه همکاران حمدالله صبحی، رئیس پیشین تورک اجاگی استانبول، قرار گرفت که اکنون در مقام وزیر معارف

۱. محمد رجب پکر (۱۸۸۹-۱۹۵۰) نظامی، سیاستمدار و از اعضای عالی‌رتبه حزب جمهوریخواه خلق که بین دهه‌های ۱۹۲۰ تا ۱۹۴۰ بارها در رأس وزارتخانه‌هایی همچون وزارت داخله به کار گمارده شد.

2. Ahmet Ağaoğlu, *Serbest Fırka Hatıraları*, 40-41.

3. Quoted in Fahri Sakal, *Agaoglu Ahmed Bey*, 39.

دولت ملی، مسئول «تنویر و ارشاد» افکار عمومی بود. در همین راستا آقاوغللو در اواخر ژوئن ۱۹۲۱ به منظور مأموریت «ارشادی» در مناطق شرق آناتولی رهسپار قارص شد. به نوشته او دستاوردهایش در طی این مأموریت چهارونیم ماهه چنان چشمگیر بود که مصطفی کمال شخصاً با ارسال تلگراف‌هایی از خدمات او تقدیر و تشکر نمود. نهایتاً نیز در نوامبر ۱۹۲۱ با انتصاب آقاوغللو به عنوان مدیرکل اداره مطبوعات و اطلاع‌رسانی، وی به آنکارا بازگشت.^۱ او در این مقام جدید که تا اوت ۱۹۲۳ عهده‌دار آن بود ضمن اداره روزنامه «حاکمیت ملیّه»، ارگان رسمی جنبش ملی، دست به اقداماتی همچون بازگشایی نشریات تعطیل‌شده در طول جنگ استقلال و انتشار جزوه‌ای پانصدصفحه‌ای در مورد جنایات صورت‌گرفته علیه ترکان در منطقه دریای سیاه زد.^۲

نامه‌های آقاوغللو به یار دیرینه‌اش، علی حسین‌زاده، حاکی از شور و اشتیاق فراوان نسبت به چشم‌انداز روشنی است که به یک‌باره در برابر او و هم‌فکرانش گشوده شده بود. به باور آقاوغللو «آرزوهای بزرگی» که در پایان جنگ جهانی به خاک نیستی افتاده بودند اکنون به لطف «نبوغ همیشگی [قوم] ترک» جان می‌گرفتند؛ برای او پیدایش جنبش ملی در آناتولی بسان «معجزه بعث بعدالموت ترکیّت» بود که «یک ترک‌گرای راسخ» یعنی مصطفی کمال‌پاشا در رأس آن قرار داشت.^۳ در بهار و تابستان ۱۹۲۳ جنبش ملی وارد مرحله تازه‌ای از رقابت درونی شد. مصطفی کمال به نحو احسن از موقعیت خود به عنوان منجی کشور در جنگ استقلال بهره جست و به تدریج جنبش را به زیر سیطره خود درآورد. در پی درخواست وی برای

1. Ibid., 40.

2. Ibid., 40-41.

3. Yılmaz Özkaya, "Ahmet Ağaoğlu'nun Hüseyinzade Ali Bey'e Mektupları", *Türk Yurdu*, sayı 284 (Nisan 2011).

تشکیل دور جدید مجلس، نمایندگان در ماه آوریل رأی به انحلال مجلس اول دادند. در همین اثنا عناصر نزدیک به آتاترک در قالب حزب خلق (بعدها: جمهوریخواه خلق) تشکّل یافتند. آن گونه که آقاوغللو در نامه مورخ ۱۵ آوریل ۱۹۲۳ به حسین زاده می نویسد برخی بدو توصیه کرده بودند تا وی نمایندگی استانبول در مجلس دوم را بر عهده گیرد؛ امری که مورد تأیید مصطفی کمال نیز بود.^۱ هرچند در نهایت او به عنوان نماینده قارص وارد مجلس شد.

حزب خلق در گام نخست موفق شد تا اکثریت نسبی کرسی های مجلس دوم را به خود اختصاص دهد. مصطفی کمال پس از انتخاب به عنوان رئیس مجلس، مقام نخست وزیری را از حسین رئوف (أربای) که در زمره رقبای سیاسی وی به شمار می آمد، به علی فتحی (أکیار) واگذار نمود. هم زمان با شکل گیری حزب خلق و افتتاح دومین دوره مجلس کبیر ملی در اوت ۱۹۲۳، احمد آقاوغللو در مقاله ای در روزنامه «وطن» نوشت: «در این شهر پُرگرد و خاک دنیای تازه ای در حال متولد شدن است؛ بشریت متمدن [دنیای غرب] با نگرانی و کنجکاوی بسیار و دنیای شرق با شور و اضطراب فراوان منتظرند تا ببینند آینده این دنیای تازه چه خواهد شد.»^۲ او از در پیش بودن طرحی نو خبر می داد: «در آنکارا یک دولت جدید پی افکنده خواهد شد. بنیان های این دولت، اندیشه های الهام بخش بدان، هدف هایی که لازم است در راستای دستیابی به آنها بکوشد، همه و همه کاملاً جدید و متفاوت اند.» دو ماه پیش از تشکیل جمهوری ترکیه، آقاوغللو دورنمای تحولات قریب الوقوع را تصویر نمود. به گفته او تأسیس دولتی مبتنی بر

1. Ibid.

2. Ahmed Ağaoğlu, "Meclis Açılırken", *Vatan* (15 Ağustos 1923) in *Atatürk Devri Fikir Hayatı*, haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Zeynep Kerman, Necat Birinci ve Abdullah Uçman, cilt 1 (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1981), 73.

اصل مردم‌باوری در راه است که کشور را «از زمره یک تمدن به در خواهد آورد و به جانب تمدن دیگری هدایت خواهد نمود».^۱

دیری نگذشت که آقاوغلو معنای این چرخش تمدنی را روشن ساخت. در پی مطرح‌شدن برخی مطالب از سوی ولید ابوضیا، مدیر روزنامه «توحیدافکار»، نسبت به جریان سیاسی حاکم بر آنکارا، مجادله‌ای قلمی میان او و احمد آقاوغلو درگرفت.^۲ در جریان این جدال مطبوعاتی، ابوضیا ایراداتی به شیوه انتخابات مجلس وارد کرد و از گرد آمدن مشتی هوچی و تبلیغات‌چی در اطراف ایده حاکمیت ملی سخن گفت. او همچنین با اشاره به حمایت دیرپای خود از ایده حاکمیت ملی، از متهم‌شدن روزنامه توحیدافکار به سلطنت‌طلبی توسط نشریات مخالف گلایه نمود.^۳ آقاوغلو در پاسخ ضمن واهی و بی‌اهمیت‌شمردن ادعاهای ابوضیا، شکوه و شکایت وی از نشریات مخالف را شدیداً مورد انتقاد قرار داد: «پیچیدگی، ابهام و آشفتگی در اصل برآمده از ذهنیت شماسست. تمامی سوءتفاهم‌ها از آنجا، فقط از آنجا، نشأت می‌گیرد! شما بر چه مرام و مسلکی هستید؟ کدام منظومه فکری را نمایندگی می‌کنید؟ ترقی‌خواه انقلابی هستید و یا یک محافظه‌کار ثابت‌قدم؟»

از نظر آقاوغلو انتشار مقالاتی همچون «مسلمانی یگانه عامل ترقی و اعتلای ماست» و «هیچ نیازی به تمدن غرب نداریم؛ تمدن شرق برای ما کفایت می‌کند» در روزنامه توحیدافکار بیانگر تذبذب و تزلزل فکری ابوضیا

1. Ibid., 75.

۲. عایشه قاضی‌اوغلو در مقاله زیر، این جدال مطبوعاتی را به اشتباه میان احمد آقاوغلو و زکی ولیدی طوغان (۱۸۹۰-۱۹۷۰)، فعال سیاسی-فرهنگی باشقیر، قلمداد کرده است:

Ayşe Kadioğlu, "An Oxymoron: The Origins of Civic-Republican Liberalism in Turkey," *Critique* 16, no. 2 (Summer 2007): 180.

۳. ملی‌گرایان در اواخر سال ۱۹۲۲ با تفکیک دو نهاد خلافت و سلطنت از یکدیگر رأی به الغای سلطنت داده بودند.

و همکارانش بود: «[چگونه است که] از یک سو از الغای سلطنت و تأسیس بی‌قید و شرط و تمام و کمال حاکمیت ملی که از اصول انقلاب‌ها هستند حمایت می‌کنید و از سوی دیگر خواستار پاسداری از تمدن شرق هستید»!^۱ به باور آقاوغللو در حالی که مهم‌ترین ویژگی تمدن شرق همانا سلطنت مطلقه بوده است و سنت بندگی در برابر پادشاهان ریشه در مشرق زمین دارد، چگونه می‌توان در عین حال هم از میراث شرقی دفاع کرد و هم دم از استقرار حاکمیت ملی زد: «من حتی یک قوم شرقی را نمی‌شناسم که در طول تاریخ خود اصل حاکمیت ملی را پذیرفته باشد».^۲ آقاوغللو از ابوضیا می‌خواست تا بر سر دوراهی شرق و غرب یکی را انتخاب کند؛ چرا که «اندیشه حاکمیت ملی را ما صرفاً از غرب اخذ کرده‌ایم و این [ایده] با کلیت تمدن شرق، با تمامی مواریث شرق، کاملاً مغایر است».^۳ از دیدگاه وی نخبگان جامعه یا باید راهی را بر می‌گزیدند که به بغداد و بصره و شیراز و خیوه و لاهور و سمرقند و قندهار و کابل ختم می‌شد و یا باید راه پاریس را در پیش می‌گرفتند: «ولیدبی عزیزم... مادام که شما قندهار و پاریس را که تماماً مخالف و مغایر و غیرقابل جمع با یکدیگرند را با هم خلط می‌کنید، در ابهام و آشفتگی باقی خواهید ماند. این دو را از هم منفک کنید و سپس بگویید که من برای خودم و ملت قندهار را ترجیح می‌دهم و یا پاریس را. آن وقت کسی در مورد شما دچار تردید نمی‌شود و ذهنت شما کاملاً آشکار می‌گردد».^۴

در پاییز ۱۹۲۳ مصطفی کمال و یارانش خود را برای برداشتن گام بلندی

1. Ahmet Ağaoğlu, "Garp ve Şark", *Vatan* (5 Eylül 1923) in *Atatürk Devri Fikir Hayatı*, 85.

2. Ibid.

3. Ibid., 86.

4. Ibid., 87.

به سوی ترکیه نوین مهیا کردند. با بروز اختلاف نظر میان مجلس و دولت بر سر انتخاب نایب‌رئیس مجلس و وزیر داخله، کابینه فتحی اکیار با اشاره مصطفی کمال استعفا داد. در ادامه نیروهای نزدیک به کمال آتاترک با امتناع از پذیرش پست‌های دولتی عملاً تلاش مجلس برای تشکیل کابینه جدید را ناکام گذاشتند. در بحبوحه این بحران سیاسی، مصطفی کمال‌پاشا در ۲۹ اکتبر به نمایندگان مجلس پیشنهاد داد تا موادی از قانون اساسی مصوب ۱۹۲۱ (موسوم به تشکیلات اساسیه) تغییر یابد. مهم‌ترین و اصلی‌ترین این تغییرات، تشکیل نظام جمهوری بود. پس از قرائت موادی پیشنهادی، یونس نادی، ریاست انجمن قانون اساسی و نماینده از میر در مجلس، به تبیین و تشریح موارد مزبور پرداخت. در جریان همین جلسه، مصطفی کمال با رأی مثبت تمامی نمایندگان به عنوان نخستین رئیس‌جمهور ترکیه برگزیده شد. وی پس از این انتخاب در نطق کوتاهی عنوان نمود: «ملت ما تحت نام جدید حکومت خود در اظهار ویژگی‌ها و شایستگی‌هایش به جهان متمدن بسی آسان‌تر [از گذشته] موفق خواهد بود (حضار: ان‌شاءالله). جمهوری ترکیه با اثرات خود جایگاه شایسته‌اش در جهان را اثبات خواهد نمود (حضار: ان‌شاءالله)».^۱ به تعبیر احمد آقاوگلو، جمهوری ترکیه «نخستین جمهوری دموکراتیکی بود که در شرق بنیان نهاده شد. این نخستین جدایی دین از دنیا در شرق بود. این نخستین بار در شرق بود که پیوستن به خانواده مشترک بشریت متمدن اعلام شد و به رفع موانع موجود در میان افراد این خانواده عزم گردید».^۲

1. *TBMMZC*, Devre 2, Cilt 8, İçtima senesi 1, Kırküçüncü İçtima (29 Teşrinievvel 1339), 100.

2. Ahmet Ağaoğlu, "İstiklâl Mahkemelerinin faaliyeti", *Hâkimiyeti Milliye* (4 Ocak 1926), quoted in Hamza Eroğlu, "Türkiye Cumhuriyeti'nin İlanı", *ATAM* 19, sayı 56 (Temmuz 2003). Available from <http://www.atam.gov.tr>

پس از اعلان جمهوریت، جایگاه نهاد خلافت در نظام جدید به علامت سئوالی بدل شد. هرچند ملی‌گرایان از پیش برای چنین روزی مهیا شده بودند. در اواخر سال ۱۹۲۲ یونس نادى همراه با دیگر روزنامه‌نگاران نزدیک به کمال آتاترک به مانند جلال نوری دست به انتشار مقالاتی در نقد نهاد خلافت زدند. در پاسخ به این نقدها، اسماعیل شکروافندی (خواجه شکرو)، عالم دینی و نماینده قره‌حصار صاحب در مجلس، رساله‌ای مختصر با نام «خلافت اسلامیة و مجلس کبیر ملی» به رشته تحریر درآورد و در ژانویه ۱۹۲۳ به نمایندگان مجلس ارائه کرد. شکروافندی با بیان مسئولیت خلیفه در ریاست امور دنیوی، شکاف کنونی میان خلیفه حاضر در استانبول و مجلس مستقر در آنکارا را امری موقت و ناشی از شرایط اضطراری کشور عنوان نمود.^۱ انتشار این رساله خشم مصطفی کمال را برانگیخت و وی با متهم کردن شکروافندی به جهالت، استدلال‌های مطرح شده در حمایت از مقام خلافت را بی‌پایه دانست:

«مطابق با شریعت و دیانت، اساساً چنین چیزی به عنوان خلافت وجود ندارد. چنانکه می‌دانید حضرت رسول فرمودند که سی سال پس از من سلطنت برقرار می‌شود.^۲ این حدیث شریف است. بنابراین بیان این مطلب که خلیفه‌ای باید باشد و خلافت باید باقی و پابرجا بماند به معنای طلب چیزی خلاف حدیث نبوی است. مثال دیگر اینکه وقتی جناب عمر به خلافت انتخاب شدند، مردم او را خلیفه رسول الله خواندند. ایشان گفتند که من نه چنین لقبی دارم و نه می‌توانیم چنین لقبی داشته باشیم. چنین لقبی وجود ندارد. خلیفه‌ای

1. Nurullah Ardic, "Islam and Politics of Secularism: The Abolition of Caliphate 1908-1924" (PhD thesis, Los Angeles, University of California, 2009), 449-450.

۲. اشاره به حدیثی است منسوب به پیامبر اسلام: «الخلافة فی أمتی ثلاثون سنة؛ ثم ملک بعد ذلک».

در کار نیست. شما همگی مؤمنان هستید و من / امیر شما یم. پس از وفات پیامبر نیز کسی به فکر انتخاب خلیفه نبود؛ بحث امارت و انتخاب امیر بود. چیزی که تحت عنوان خلافت شکل گرفت همانا امارت بود که صرفاً بحث حکومت است. پس می‌توان گفت که خلافت به معنای حکومت است.^۱

آتاترک و یارانش به چنین اظهارنظرهایی بسنده نکردند و گروهی را مأمور پاسخگویی به مباحث طرح شده از سوی شکر و افندی و دیگر حامیان نهاد خلافت نمودند. حاصل این کار تدوین کتاب «خلافت و حاکمیت ملیه» مشتمل بر بیست و هشت مقاله بود که احمد آقاوغللو و ضیا گک‌آلپ به ترتیب با پنج و سه مقاله سهم عمده‌ای در تهیه آن داشتند. همچنین نامه سرگشاده آقاوغللو خطاب به سیدامیرعلی و آقاخان، از رهبران جامعه مسلمانان هند و فعالان نهضت خلافت، در کتاب فوق گنجانده شد.^۲ دیری

1. Ibid., 452-453.

2. Ibid., 456-457.

پس از شکست عثمانی در جنگ جهانی اول و اشغال استانبول توسط متفقین، فعالان جامعه مسلمانان هندوستان به سازماندهی جنبشی موسوم به نهضت خلافت (جمعیت خلافت هند) دست زدند که هدف از آن حمایت و حراست از خلافت اسلامی و امپراتوری عثمانی بود. در این میان گروهی از مسلمانان هند که در رأس آنها شخصیت‌هایی چون آقاخان (امام شیعیان اسماعیلی)، سیدامیرعلی، هاشم اصفهانی و آفتاب‌احمدخان قرار داشتند، می‌کوشیدند تا نظر مساعد حکومت و افکار عمومی بریتانیا را نسبت به عثمانی جلب کنند. در نوامبر ۱۹۲۳ امیرعلی و آقاخان با انتشار نامه سرگشاده‌ای خطاب به عصمت اینونو نسبت به پیامدهای منفی وضعیت مبهم مقام خلافت برای عموم مسلمانان جهان هشدار دادند و در راستای حفظ وحدت دینی و معنوی مسلمین خواستار تجدیدنظر ملی‌گرایان در مواضع‌شان علیه خلافت شدند. در پی انتشار این نامه در روزنامه‌های استانبول، مقامات آنکارا به شدت نسبت به این مسئله واکنش نشان دادند. در جلسه غیرعلنی مجلس ملی در ۸ دسامبر، عصمت اینونو، رئوف اربابی و یوسف آقچورا ضمن رافضی قلمدادکردن امیرعلی و آقاخان، این اقدام را حاصل دسایس بریتانیایی‌ها، دربار ضدانقلاب و عناصر توطئه‌گر دانستند:

M. Naeem Qureshi, *Pan-Islam in British Indian Politics: A Study of the Khilafat Movement, 1918-1924* (Leiden: Brill, 1999), 368-369.

نگذشت که این بحث و جدل‌ها صورت واقع به خود گرفت: در ۳ مارس ۱۹۲۴ عمر مقامی که هزار و سیصد و سی سال پیش در سقیفه بنی ساعده مدینه بنیان نهاده شده بود، در مجلس کبیر ملی آنقره به آخر رسید. در این روز طرح الغای خلافت و اخراج خاندان عثمانی از کشور که امضای نمایندگانی هم چون احمد آقاوغللو، جلال نوری، یونس نادى و شکرو کایا را بر پای خود داشت توسط شیخ صفوت افندی، فاضل‌التحصیل دانشگاه الازهر، به مجلس ارائه شد. در بخشی از این طرح آمده بود: «اساساً خلافت و امارت در صدر اسلام از نظر معنا و کارکرد مترادف با حکومت بود [اما] از آنجا که در حال حاضر این حکومت اسلامی است که مکلف به ایفای وظیفه در تمامی امور دنیوی و اخروی می‌باشد، از این رو دلیلی برای وجود خلافت در کنار آن وجود ندارد».^۱ در پی اقدام حکومت آنکارا در برچیدن نهاد خلافت، نشریه اکونومیست نوشت: «الغای خلافت توسط ترک‌ها نمایانگر عصری است که در آن اندیشه‌های غربی به جهان غیر غربی بسط می‌یابند. نیروهای راستینی که عبدالمجید افندی نگون‌بخت [آخرین خلیفه عثمانی] را قربانی خویش ساخته‌اند همانا اصول غربی ما [یعنی] حاکمیت ملی و خودگردانی هستند».^۲

گسستن از سنت تنها به عرصه سیاسی محدود نماند. در سپتامبر ۱۹۲۴ عبدالله جودت در مقاله «شاپو و فینه» به سراغ مخالفت‌های ابراز شده علیه استعمال کلاه فرنگی رفت. اگرچه آتاترک دستگاه سلطنت و خلافت را برچیده بود اما این به معنای پایان انقلاب نبود: «[حال] با مارهای خودکامه‌ای که در اذهان جا خوش کرده‌اند چه کنیم؟»^۳ انقلابی تمام‌عیار که

1. TBMMZC, Devre 2, Cilt 7, İctima senesi 1, İkinci İctima (3.3.1340), 27-28.

2. "The Abolition of the Caliphate", *The Economist* (8 March 1924).

3. Selami Kılıç, "Şapka Meselesi ve Kılık Kıyafet İnkılabı", *TİTAY* 4, sayı 16 (Kasım 1995): 532.

روشنفکران سال‌های سال سودای آن را در سر می‌پروراندند و ترکان جوان نیز موفق به تحقق به آن نشده بودند، در پیش بود. یک‌دهه پیشتر در سال ۱۹۱۵ حقی قلیچ‌زاده نبود یک لباس متحدالشکل ملی را تجلی فقدان همبستگی فکری در جامعه عثمانی قلمداد کرده بود: «نخستین دلیلی که در ترکیه اتحاد افکار وجود ندارد همانا عدم وجود یک پوشش مشخص و ملی است؛ یعنی هر کس به دلخواه خود جامه در بر می‌کند. آثار اتحاد افکار لاجرم خود را در همه چیز نشان می‌دهد». ده سال بعد موعد وحدت ظاهر و باطن فرا رسید. کمال آتاترک در جریان سفر خود به قسطنطنیه در اوت ۱۹۲۵ هدف اصلاحات و اقدامات صورت گرفته توسط نظام جمهوری را در آوردن تمام و کمال مردم ترکیه به هیأت یک جامعه متمدن عنوان نمود. او در سخنرانی موسوم به «سخنرانی کلاه» در ۲۷ اوت در تورک اجاگی شهر اینه‌بلو در استان قسطنطنیه، ضمن بیان ضرورت اثبات متمدن‌بودن افکار و اذهان مردم ترکیه، خطاب به حضار گفت: «پوشش ما ملی است؟ (پاسخ: حضار: خیر!) پوشش ما متمدن و بین‌المللی است؟ (پاسخ: حضار: خیر!)... دوستان! تلاش برای بررسی و احیای پوشش تورانی لزومی ندارد. برای ما پوشش متمدن و بین‌المللی بسیار برازنده است و پوشش شایسته ملت ماست».^۲

چندی پس از آغاز انقلاب کلاه، روزنامه جمهوریت در پاییز ۱۹۲۵ نوشت: «اکنون از بالا تا به پایین، از فرق سر تا نوک پا، متمدن هستیم... از روز ۲۹ اکتبر [سالروز اعلان جمهوریت] یک نفر هم در قسطنطنیه [کلاه عثمانی] به سر نمی‌گذارد و تمام مردم بلااستثنا کلاه فرنگی می‌پوشند».^۳ در ۲۵ نوامبر ۱۹۲۵ لایحه و طرح اجباری شدن کلاه فرنگی

1. Ibid., 531.

2. Ibid., s. 539.

3. Ibid., s. 540-541.

برای مأمورین نهادها و سازمان‌های حکومتی در مجلس به بحث گذاشته شد. با تصویب قانون کلاه، اعضای مجلس و مأمورین و مستخدمین تمامی ادارات و مؤسسات موظف به پوشیدن کلاه فرنگی و عدم استفاده از سایر پوشش‌های سر شدند.^۱ در این میان نورالدین پاشا، نماینده مستقل از حوزه انتخابیه بورسا، به مخالفت با این قانون پرداخت و آن را مغایر با اصول قانون اساسی دانست که متضمن حقوق و آزادی‌های فردی بودند. واکنش مجلسیان به مخالفت نورالدین پاشا با درگرفتن مشاجره میان او و رفیق‌بی، نماینده قونیه و از ارائه‌کنندگان طرح اجباری شدن کلاه فرنگی، آغاز شد:

«نورالدین پاشا: من به وظیفه وجدانی خود در قبال این طرح که آن را از جهاتی چند مغایر با قانون اساسی می‌دانم، عمل کردم. من تصور نمی‌کنم که در دنیا قدرتی باشد که مانع انجام وظیفه‌ام گردد.

رفیق‌بی: [چنین قدرتی] هست؛ آن هم ملت است.

نورالدین پاشا: بله، هست؛ آن هم الله است... بحث، بحث قانون است. در میان شما این قدر حقوقدان وجود دارد. شما می‌توانید این [طرح] را با یک تأمل جدی مورد تحلیل و بررسی قرار دهید (حضار: آنها که مخالفتی ندارند). من هیچ حرفی ندارم جز اینکه موضوع فوق را به حقوقدانان واگذار نمایم».^۲

در ادامه محمود اسد (بزکورت)، وزیر عدلیه، و سپس احمد آقاوغلو، الیاس سامی (نماینده موش)، راسخ‌بی (نماینده آنتالیا)، شکرو کایا (نماینده متیسه) و مصطفی نجاتی (نماینده ازمیر) نیز به هواداری از قانون اجباری شدن کلاه فرنگی وارد این مجادله شدند. در این بین سخنان احمد آقاوغلو، به عنوان

۱. «شایقه اکتسابی حقننده قانون»، رسمی جریده، نمره ۲۳۰ (۲۸ تشرین‌ثانی ۱۳۴۱).

۲. TBMMZC, Devre 2, Cilt 19, İctima senesi 3, Ondördüncü İctima (25 Teşrinisani 1341), s. 223.

یکی از اعضای حقوقدان مجلس و از دست‌اندرکاران و مفسران رسمی قانون اساسی ترکیه، در قبال انتقادات نورالدین پاشا سخت جالب توجه می‌نماید.^۱ آقاوگلو اساساً مطرح‌شدن ادعای مغایرت قانون اجباری‌شدن کلاه با اصول قانون اساسی را باعث شرمندگی دانست و وجود هرگونه ارتباط حقوقی میان قانون اساسی که «خطوط اساسی حیات یک ملت را تعیین و تنظیم می‌کند» و قانونی که به تعیین لباس افراد می‌پردازد را رد کرد: «به رغم اظهارات حضرت پاشا، قبول کلاه فرنگی به معنای قبول و پذیرش روح قانون اساسی و متعلقات آن است؛ زیرا مفهوم قانون اساسی و معانی‌ای که قانون اساسی درصدد ابراز آنهاست از سرزمین‌هایی نیامده که در آنها لباس‌های فراخ‌آستین بپوشند و پنجاه ذرع پارچه به سر بپوشند».^۲

او با تبریک بابت طرح چنین قانونی از سوی دولت و حزب جمهوریخواه خلق، عنوان نمود که تداوم نگرشی که اتخاذ کلاه فرنگی را مغایر با قانون اساسی می‌داند به معنای عدم استوار شدن بنیان‌های قانون اساسی در ترکیه است. وی مبارزه با نگرش‌هایی از این دست را یک وظیفه دانست.^۳ مبارزه بسیار زود آغاز شد. روزنامه جمهوریّت در ۲ دسامبر ۱۹۲۵ نوشت: «پاشای مرتجع در مجلس ملی چه می‌کند؟ نورالدین پاشا که نه از کلاه فرنگی بلکه از فینه، نه از تجدد بلکه از تعصب و نه از انقلاب بلکه از ارتجاع دفاع می‌کند جایی در مجلس انقلابی ترک ندارد».^۴ کمال آتاترک بعدها در اشاره

۱. احمد آقاوگلو که در تدوین قانون اساسی ترکیه مصوب ۱۹۲۵ مشارکت داشت، در سال‌های تحصیلی ۱۹۲۵-۱۹۲۶ و ۱۹۲۶-۱۹۲۷ در مدرسه حقوق آنکارا (آنکارا حقوق مکتبی) به تدریس واحد حقوق قانون اساسی (حقوق اساسیه) مشغول بود. اخیراً جزوه درس گفتارهای آقاوگلو به کوشش بُناچ ارأزان به الفبای لاتین برگردانده و منتشر شده است:

Ahmet Ağaoğlu, *Ahmet Ağaoğlu ve Hukuk-i Esasiye Ders Notları 1926-1927*, haz: Boğaç Erozan (İstanbul: Koç Üniversitesi: 2012).

2. Ibid., 224.

3. Ibid., 224-225.

4. *Cumhuriyet* (2 Kanunievvel 1341) quoted in Selami Kılıç, "Şapka Meselesi ve Kılık Kıyafet İnkılabı", 543.

به قانون کلاه ضمن اینکه مخالفت با جایگزینی فینه با کلاه فرنگی را از نشانه‌های «جهالت، غفلت، تعصب و خصومت با ترقی و تمدن» قلمداد نمود، مخالف‌خوانی نورالدین‌پاشا را به یاد آورد: «نماینده‌ای از بورسا که در طول دوران حضور خود در قوه مقننه هیچ وقت پشت تریبون ظاهر نشده و در دفاع از منافع ملت و جمهوری حتی یک کلمه هم در مجلس سخن نگفته بود، یعنی نورالدین‌پاشا، نماینده بورسا، صرفاً علیه قانون کلاه گزارش مفصلی تهیه کرد و برای دفاع از آن پشت تریبون رفت. وی ادعا نمود که قانون کلاه مغایر با قانون اساسی، حاکمیت ملی و مصونیت فردی است... احساسات متعصبانه و مرتجعانه‌ای که نورالدین‌پاشا می‌کوشید از تریبون ملت آنها را برانگیزاند تنها در چند نقطه و فقط در نزد شماری مرتجع با موفقیت همراه شد که [آن هم] با حساب‌پس‌دادن در محضر دادگاه‌های استقلال خاتمه یافت».^۱

پنج روز پس از تصویب قانون اجباری‌شدن کلاه فرنگی، براساس طرح دیگری که باز هم توسط رفیقی‌بی، نماینده قونیه، به مجلس ارائه شد نوبت به تعطیلی خانقاه‌ها، زوایا و زیارت‌گاه‌های صوفیه و ممنوعیت فعالیت اهل طریقت رسید.^۲ هم‌زمان با بحث و بررسی این قوانین در مجلس ملی، برخی مناطق کشور به صحنه اعتراض بدل شدند: ناآرامی در شهر ارض‌روم^۳ به دخالت ارتش و اعلام یک‌ماه حکومت نظامی در این شهر منجر گردید. عصمت اینونو، نخست‌وزیر، در ۲۵ نوامبر در مجلس حاضر شد و گزارش مختصری از حوادث ارض‌روم ارائه کرد: «گروهی از مردم ارض‌روم در حالی که می‌کوشیدند تا بخشی از بازار شهر را تعطیل کنند در برابر اقامتگاه

1. Quoted in Selami Kılıç, "Şapka Meselesi ve Kılık Kıyafet İnkılabı", 543.

۲. «تکیه و زاویه‌لرله تربهلرن سدیینه و تربهدارلقلر ایله بر طاقم عنوانلرن منع و العاسنه داتلر قانون»، رسمی جریده، نومرو ۲۴۳ (۱۳ کانون اول ۱۳۴۱).

۳. شکل رایج ضبط نام شهر «ارض‌روم» در رسم الخط ترکی عثمانی این‌گونه بوده است. امروزه نام این شهر در کتب و جراید فارسی عموماً به صورت «ارزروم» درج می‌شود.

والی گرد آمدند؛ [و] فریاد «ما مأمور کافر نمی‌خواهیم» سر دادند... نیروی انتظامی وارد عمل شد؛ اما از آنجا که از ابتدا نسبت به اخطارهای نیروی انتظامی بی‌توجهی نشان می‌دادند، حکومت با توسل به زور عناصر متجاسر را پراکنده ساخت. تا غروب بیست و هفت نفر بازداشت شدند... براساس دانسته‌ها این تحرکات توسط گروهی از افراد که از سال‌ها پیش به جاسوسی شهرت داشتند صورت گرفته است. در بین آنها تعدادی ملا هم بوده‌اند.^۱ در واکنش به این رخدادها، کارگزاران دولت و اعضای حزب جمهوریخواه خلق در ارض‌روم با ارسال تلگرافی به مجلس ملی ضمن ابراز خوشنودی از «تدبیر صائب حکومت» در برخورد با اقدامات «شمار محدودی از فرومایگان که وجودشان مایه ننگ مملکت است»، به نفرت مردم ارض‌روم نسبت به «عصیان، فتنه و ارتجاع» و خواست اهالی برای «امحای آن به شکل عاجل» اشاره نمودند.^۲ سه روز پس از سرکوبی تظاهرات، دادگاه نظامی ارض‌روم حکم اعدام سه تن از بازداشت‌شدگان و حبس طویل‌المدت دو تن دیگر را صادر کرد.^۳

در ۲۴ و ۲۵ نوامبر شهر قیصریه شاهد برگزاری تظاهرات به رهبری شیخ‌احمدافندی و یارانش بود. در همین رابطه سیصدنفر دستگیر شدند و از سوی «دادگاه استقلال» اعزامی از پایتخت، برای شیخ‌احمد و چهارتن از همراهان او حکم اعدام صادر گردید. در سیواس نصب اعلامیه‌ای بر دیوارهای شهر در اعتراض به مسئله اجباری شدن کلاه، بازداشت شماری از افراد و صدور حکم اعدام توسط دادگاه استقلال برای محمدنجاتی امام‌زاده

1. *TBMMZC*, Devre 2, Cilt 19, İçtima senesi 3, Ondördüncü İçtima (25 Teşrinisani 1341), 218.

2. *Ibid.*, 219-220.

3. *Cumhuriyet* (29 Teşrinisani 1341) quoted in Selami Kılıç, "Şapka Meselesi ve Kılık Kıyafet İnkılabı", 545.

و عبدالرحمان افندی را در پی داشت. جرم آنها تلاش برای «شوراندن مردم با هدف تهدید و دگرگون ساختن شکل دولت ترکیه» اعلام شد.^۱ اعتراضات و ناآرامی‌های مشابهی نیز در مرعش، ریزه و گیرسون رخ دادند. در مرعش که مردم در اطراف مسجد کبیر شعار «کلاه فرنگی نمی‌خواهیم» سر داده بودند، امام ملا ابراهیم افندی، علی افندی و حاجی حسین افندی پکمزجی به اعدام محکوم شدند. خواجه محمد عطف اسکلیپالی به سبب انتشار رساله «تقلید فرنگ و شاپو» (فرنگ مقلدلیغی و شاپکا) در برور ناآرامی‌های ریزه مقصر شناخته شد و در اوایل سال ۱۹۲۶ به اعدام محکوم گردید. به نوشته مراد آک‌سی در جریان اعتراضات به قانون اجباری شدن کلاه فرنگی در طی دوماه ونیم مجموعاً پنجاه و هفت نفر به اعدام محکوم شدند.^۲

مجلس محاکمه‌ای که احمد آقا اوغلو دو دهه پیش در رساله «آخوند، اسلام و هاتف‌الغیب» در باکو به تصویر کشیده بود، اکنون در جمهوری ترکیه صورت واقع به خود می‌گرفت: روشنفکر، این پیامبر تجدد، به دستگیری قوه قهریه دولت بر علیه کافران به مذهب تجدد اعلان جهاد می‌کرد. حال دیگر وقت آن رسیده بود که احمد آقا اوغلو پرچم پیروزی تجددخواهی را به اهتزاز درآورد. او در سخنرانی‌ای که در مارس ۱۹۲۶ در تورک اجاگی استانبول ایراد نمود، به روایت مجاهده طولانی خود و همفکرانش پرداخت:

«شعله کانون محقر و کوچکی که چهارده سال پیش بنا کردیم [اشاره به تورک اجاگی] امروز همه کشور را فرا گرفته و در هر گوشه مملکت منبع نوری افروخته است... دقت بفرمایید! ایده کانون شما

1. Murat Aksoy, *Başörtüsü-Türban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005), 115.

عبدالرحمان افندی موفق شد تا بگریزد؛ اما محمدنجاتی در ۲۸ نوامبر اعدام شد.

2. Ibid.

امروز در قلب و جان ملت حلول کرده است و تمامی ملت از این ایده ملهم‌اند... امروز کانون شما به ذهن اندیشه‌ورز ملت، به قلب تپنده ملت، به دست پویای ملت، به گام دونده ملت بدل شده است... عاملی که یکصدوپنجاه سال پیش اروپا را متجدد ساخت اکنون پس از گذشت صدوپنجاه سال همین کار را در ترکیه می‌کند... ما هم ملی‌گرا و هم غرب‌گراییم.^۱

به باور آقاوغللو، دیگر عصری که پدران مان در پاسخ به پرسش از کیستی خود می‌گفتند که «الحمد لله مسلمانم» به پایان رسیده است: «امروز شرف و اعتبار نام ترک عالمگیر شده است و هرکس به داشتن این نام افتخار می‌کند».^۲

در این سپیده‌دم پیروزی، در این زمانه تعبیر آرزوهای بزرگ، به یک‌باره احمد آقاوغللو در خیابان باب‌عالی استانبول با دکترناظم، آشنای دوران تحصیل در پاریس و عضو سابق کمیته اتحاد و ترقی، روبرو می‌شود:

«- [دکترناظم]: تو، تو چطور این وضعیت رو تحمل می‌کنی؟

- [آقاوغللو]: کدوم وضعیت رو؟!

- [دکترناظم]: این پریشونی رو؛ این آلدورم - بولدورم یه مشت آدم بی‌بته رو!

- [آقاوغللو]: رهگذرها دارن ما رو نگاه می‌کنن! یواش صحبت کن، آروم باش! یادت نره آدم‌هایی که داری ازشون شکایت می‌کنی قبل از اینکه دوست من باشن دوست‌های دوره جوونی خودت توی اولین مبارزه واسه آزادی هستن. از این گذشته، اونها کشوری رو که از

1. Ahmet Ağaoğlu, "İstanbul Türk Ocağı'nda Ağaoğlu Ahmet Beyefendi'nin verdikleri konferans: Tarihi devirler arasında Milliyet", in *Atatürk Devri Fikir Hayatı*, , 156.

2. Ibid., 158-159.

بخت بد به دست ما دچار شکست شد رو نجات دادن و رؤیای جمهوری ما رو محقق کردن.
- [دکترناظم:] از تو خیری به ما نمی‌رسه! به امید اینکه دیگه نینمت خدا حافظ!^۱

چندی بعد دکترناظم در جریان تصفیه سیاسی سال ۱۹۲۶ (موسوم به سوء قصد از میر) به جرم توطئه‌چینی برای ترور آتاترک به همراه سه تن دیگر که محمدجاویدی، وزیر مالیه سابق، نیز در میان آنها بود در ۲۶ اوت به دار آویخته شد.

*

امروزه از دو کتاب «در میهن انسان‌های آزاد» (۱۹۳۰) و «دولت و فرد» (۱۹۳۳) به عنوان تبلور اندیشه‌ها و آرای لیبرالیستی آقاوغلو تعبیر می‌شوند؛ کتاب‌هایی که در آنها آقاوغلو به صیانت از حقوق فردی و نقد دولت‌باوری برخاست. دولت‌باوری به واقع یکی از مناقشه‌برانگیزترین مباحث در میان نخبگان حاکم بر ترکیه در دهه ۱۹۳۰ بود که حول ارائه راهکاری برای غلبه بر مشکلات اقتصادی کشور شکل گرفت. ترکیه پس از چشیدن طعم تلخ سه جنگ خانمانسوز (جنگ‌های بالکان، جنگ جهانی اول و جنگ‌های استقلال) طی یک دهه و از کف دادن بخش اعظم جمعیت فعال در حوزه‌های صنعتی و بازرگانی خود که عموماً از اتباع مسیحی بودند، در آغاز دهه ۱۹۳۰ با پیامدهای بحران اقتصاد جهانی مواجه شد. در حالی که در دهه ۱۹۲۰ کشورهای اروپایی به مانند ترکیه دست به گریبان خسارات و صدمات ناشی از جنگ جهانی اول بودند، ایالات متحده آمریکا «دهه رونق» را تجربه می‌کرد: «به شیوه معمول در دوران پس از تمامی جنگ‌ها، آمریکایی‌ها نیز

1. Samet Ağaoğlu, *Babamın Arkadaşları* (İstanbul: İletişim, 1998), 84.

سرمست از خوش‌بینی دهه ۱۹۲۰ به خود مشغول شدند، مسائل بین‌المللی و دغدغه‌های اجتماعی را وا نهادند و به فردگرایی گسترده‌ای روی آوردند. آنچه بر آن تأکید می‌شد، ثروتمند شدن و لذت بردن از مدهای تازه، ابداعات تازه و افکار تازه بود. ارزش‌های سنتی آمریکای روستایی با فرهنگ شهری موسوم به عصر جاز مواجه گشت که از نظر بسیاری مترادف با رفتارهای بُهت‌آور زنان جوانی بود که دامن‌های کوتاه می‌پوشیدند، آرایش می‌کردند، سیگار می‌کشیدند و مشروب می‌خوردند».

ولی با سقوط بازار بورس والاستریت نیویورک در اکتبر ۱۹۲۹ به یک‌باره توخالی‌بودن حباب رونق اقتصادی ایالات متحده آشکار شد. آمریکا برای یک دهه بدترین رکود اقتصادی تاریخ خود را تجربه نمود. تا سال ۱۹۳۳ پنج‌هزار بانک ورشکست شدند و نرخ بیکاری به بیست‌وپنج درصد رسید. هم‌زمان با بحران در بخش‌های صنعت و خدمات، وقوع خشکسالی در ایالات جنوبی آمریکا خسارت سنگینی به بخش کشاورزی این کشور وارد آورد. رئیس‌جمهور، هربرت هوور، از حزب جمهوریخواه کوشید تا با بستن تعرفه‌های سنگین بر واردات، تولید داخلی را مورد حمایت قرار دهد. پیامد این سیاست، از دست رفتن بازار ایالات متحده برای کشورهای اروپایی و در نتیجه تشدید وضعیت نامساعد اقتصادی اروپا بود. دولت‌ها برای جلوگیری از سرایت بحران به کشورهای خود افزایش تعرفه واردات را در دستور کار قرار می‌دادند. این اقدام به کاهش پنجاه‌درصدی حجم تجارت بین‌المللی و در نتیجه تشدید و گسترش بحران اقتصادی انجامید. در پی پایان مفتضحانه دهه رونق آمریکایی و فرو افتادن دنیای صنعتی در گرداب بحران مالی، نظام سرمایه‌داری و اقتصاد بازار آزاد دیگر از آن اعتبار پیشین

در نزد دولتمردان و افکار عمومی تهی شد. از این رو چندان جای شگفتی نبود که در طی سال‌های مشقت‌بار دهه ۱۹۳۰، طرح‌های سوسیالیستی برای برون‌رفت آمریکا از بحران ارائه گردد و یا حزب کمونیست آمریکا با اقبال عمومی روبرو شود.

در حالی که پیامد سیاسی بحران اقتصادی در آمریکا پیروزی فرانکلین روزولت از حزب دمکرات در انتخابات ریاست‌جمهوری سال ۱۹۳۲ بود، در آلمان که از بیکاری قریب به چهل درصدی رنج می‌برد، آدولف هیتلر و حزب نازی قدرت را در دست گرفتند. روزولت با اتخاذ سیاست اقتصادی موسوم به نیودیل، دولت را در مقام راهبر اقتصاد ایالات متحده نشانده^۱ «در اثر رکود بزرگ و برنامه‌های نیودیل نوع رابطه میان مردم آمریکا با حکومت به شکل قابل توجهی دستخوش تغییر شد. دولت فدرال با ورود به بسیاری از حوزه‌های اجتماعی و اقتصادی، عظیم‌تر و بسیار قدرتمندتر از پیش گشت. آمریکایی‌ها نیز نقش و مسئولیت دولت در حمایت از اقشار آسیب‌پذیر جامعه و تنظیم بسیاری از جنبه‌های نظام اقتصادی را پذیرفتند»^۱. این به معنای تغییر ارزش‌های جامعه آمریکایی از فردگرایی افراطی و منفعت‌طلبی شخصی در دهه ۱۹۲۰ به جمع‌گرایی، تعاون و همدلی در دهه ۱۹۳۰ بود.

در این میان ترکیه نیز به عنوان کشوری غیرصنعتی و متکی به صدور محصولات کشاورزی نمی‌توانست خود را از تب‌وتاب اقتصاد بین‌الملل برکنار دارد. سایه بحران اقتصادی بر سر ترکیه، سران جمهوری را به چاره‌اندیشی برای اتخاذ سیاست‌های متناسب با این شرایط جدید برانگیخت. آتاترک که از نارضایتی‌های موجود در جامعه و سوءمدیریت حزب جمهوریخواه خلق بی‌خبر نبود، بیش از گذشته ضرورت انجام

1. Ibid.

اصلاحات در ساختار حکومت تک‌حزبی را احساس نمود. به واقع پیدایش حزب جمهوریخواه لیبرال به عنوان یک تشکل اپوزسیون وفادار به رژیم در چنین بستری اتفاق افتاد.^۱ حزب جمهوریخواه لیبرال در حالی که از نظر مرام و مسلک سیاسی هیچ تفاوت عمده‌ای با حزب جمهوریخواه خلق نداشت اما در زمینه اقتصاد راهی متمایز از حزب حاکم در پیش گرفت.^۲ در سندی که به تاریخ ۱۱ اوت ۱۹۳۰ به امضای فتحی‌اکیار به عنوان رئیس و نوری جُنکر به عنوان دبیرکل حزب جمهوریخواه لیبرال رسید، پیش از هر چیز از جمهوری‌خواهی، ملی‌گرایی و لائسیته (لائیک‌لیک) به عنوان بنیان‌های این حزب تازه‌تأسیس نام برده شد. براساس بند پنجم همین سند «حزب هرگونه مداخله دولت که مانع از فعالیت‌های رفاهی، مالی و اقتصادی شهروندان شود را نمی‌پذیرد».^۳ این نکته در ماده پنجم اساسنامه حزب جمهوریخواه لیبرال نیز تکرار گردید و از آن با عنوان هدف حزب یاد شد: «مساعدت به هر گونه تکاپوی فرهنگی، اقتصادی و مالی، رفع موانع موجود بر سر انکشاف فعالیت‌ها و تشکّل‌های اقتصادی کوچک و بزرگ، و پاسداری از توسعه اقتصادی مملکت و منافع عمومی ملت از طریق ممانعت از تجاوز دولت از حیطة نظارتی که مسئولیت آن را بر عهده دارد، هدف مطلوب حزب است».^۴

بی‌گمان استقبال ده‌ها هزار نفری مردم از میر از کاروان حزب جمهوریخواه لیبرال و حوادث متعاقب آن نمی‌توانست صرفاً حاصل حمایت این حزب از

1. Erik J. Zürcher, *Turkey: A Modern History*, 177-178.

2. Cemil Koçak, "Siyasal Tarih (1923-1950)" in *Türkiye Tarihi* cilt 4: *Çağdaş Türkiye 1908- 1980*, 108.

3. "Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın prensipleri" in Ahmet Ağaoğlu, *Serbest Fırka Hatıraları*, 229.

4. "SCF'nin Tüzüğü" in Yasin Cengiz, "Ahmet Ağaoğlu ve basındaki sesi Akın", 81.

بازار آزاد و تحدید دخالت دولت در امور اقتصادی باشد. ایجاد فضای باز سیاسی در سال ۱۹۳۰ بیش از هر چیز فرصتی برای جامعه ترکیه بود تا ناخشنودی خود از شیوه اداره کشور در طی پنج سال گذشته را ابراز دارد. پس از گذشت بیش از یک‌ماه از تعطیلی حزب جمهوریخواه لیبرال، احمد آقاوغللو در مقاله‌ای در روزنامه «سن پُستا» بار دیگر نسبت به منتسب دانستن «هوداداران خلافت، سلطنت‌طلبان، طرفداران الفبای عربی، شریعت‌خواهان و در یک کلام، تمامی مرتجعان» به حزب آنها که حزبی «ملی‌گرا، جمهوری‌خواه و لائیک» بود، گلایه کرد.^۱ برخلاف نگاه ایده‌آلیستی آقاوغللو به قضایا، آتاترک به فراست دریافته بود که فارغ از رقابت دو حزب جمهوریخواه خلق و جمهوریخواه لیبرال، در صورت برگزاری آزاد و منصفانه انتخابات شهرداری‌ها این انتخابات عملاً به رفراندمی برای سنجش میزان مقبولیت رژیم در نزد افکار عمومی بدل خواهد شد.

نگرانی آتاترک چندان پُر بی‌راه نبود: حکومت آنکارا که در نیمه نخست سال ۱۹۳۰ شورش اکراد (موسوم به شورش آارات) را از سر گذرانده بود، در ۲۳ دسامبر همین سال، یعنی اندکی پس از برگزاری انتخابات جنجالی شهرداری‌ها، با قیامی در شهر کوچک منهن در سی کیلومتری از میر مواجه شد.^۲ به رغم ابعاد محدود و محلی این قیام که آمیزه‌ای از مهدویت‌گرایی، خلافت‌خواهی و شریعت‌طلبی بود، سربریده شدن یک افسروزیفه ژاندارمری به دست شورشیان، آن هم در مقابل دیدگان مردم شهر، خشم رهبران جمهوری را برانگیخت. آتاترک شخصاً از ارتش خواست تا به شدت با «مرتجعین» برخورد کند و دستور ویرانی شهر و تبعید اهالی آن صادر

1. Ahmet Ağaoğlu "1930 senesinin bilançosu", *Son Posta* (Ocak 1931) in Ahmet Ağaoğlu, *Serbest Fırka Hatıraları*, 225-226.

۲. جالب آنکه شهر منهن بر سر راه خط آهن از میر-مانیسا قرار داشت؛ همان مسیری که چند ماه پیشتر کاروان حزب جمهوریخواه لیبرال در سفر پرحاشیه‌اش به منطقه اژه از آن عبور کرده بود.

شد.^۱ در نیمه شب ۳ فوریه ۱۹۳۱ بیست و هشت تن از افراد مرتبط با این حادثه در چهار نقطه شهر منه من به دار آویخته شدند و اجسادشان تا حوالی ظهر فردا بر بالای چوبه دار باقی ماند. نگاهی به اسامی شماری از این اعدام شدگان، در روزگاری که هنوز انتخاب نام خانوادگی در جمهوری ترکیه اجباری نشده بود، خود گویای هویت اجتماعی شان است: «... ژوزف اهل منه من... شیخ حافظ احمد اهل مانيسا... شیخ احمد مختار اهل آلاشهر... حسین تاتلی جی [قناد] اهل مانيسا... عثمان مانيفاتوراجی [یزاز] اهل منه من... حوجا [خواجه] ابراهیم لاز... حوجا الیاس... عباس بُشناک [یوشیایی] اهل منه من... مصطفی قهوه چی اهل مانيسا... حسین اسکيجی [پینه دوز] اهل مانيسا...».^۲

احمد آقا اوغلو در واکنش به حوادث منه من نوشت: «بی تفاوتی و نظاره گری - و بنا بر برخی شنیده ها - حمایت مردم منه من از سربریده شدن یک افسر و معلم ترک موجب شد که روح ترکیّت (تورک لوک) من سخت رنجیده گردد... ای روشنفکر ترک! آیا از اینکه مردمان ترک در چنین حالت بدوی ای باقی مانده اند و در قرن بیستم در چنین وضعیت رعب آوری به سر می برند، احساس مسئولیت نمی کنی؟»^۳

آتاترک پس از ناکامی در ایجاد نظام دوحزبی، توجه خود را به تقویت و تحکیم حزب جمهوریخواه خلق معطوف ساخت. در همین راستا سومین کنگره حزب جمهوریخواه خلق در ماه مه ۱۹۳۱ تشکیل شد و ضمن تهیه اساسنامه جدید، حزب به تدوین برنامه برای خود دست زد. در جریان همین

۱. به رغم پشتیبانی آتاترک از حکم ویران ساختن شهر و تبعید اهالی اما در نهایت حکم مزبور اجرا نشد:

Erik J. Zürcher, *Turkey: A Modern History*, 179.

۲. *Anadolu Ajansı* (3 Şubat 1931) (accessed July 7, 2012); available from <http://www.belgenet.com/1930/kubilay-16.html>

۳. Ahmet Ağaoğlu, "Vıdan azabı duymayanlara!" in Ahmet Ağaoğlu, *Serbest Fırka Hatıraları*, 220.

کنگره، دو اصل «دولت‌باوری» (اتاتیسم) و «انقلابی‌گری» به اصول پیشین حزب، یعنی «جمهوری‌خواهی»، «مردم‌باوری»، «ملی‌گرایی» و «لانیسیته» که در سال ۱۹۲۷ اعلام شده بودند، اضافه گردید. در میان این اصول شش‌گانه که چندی بعد رسماً به «اصول کمالیسم» نامبردار شدند، تنها موردی که به محل بحث نخبگان و روشنفکران هوادار رژیم بدل گشت همانا دولت‌باوری بود.^۱ در سومین کنگره حزب جمهوریخواه خلق، دولت‌باوری این‌گونه تعریف شد: «ضمن اذعان به اهمیت بنیادین مساعی و فعالیت فردی، به منظور نیل به رفاه ملت و آبادانی مملکت در کمترین زمان ممکن، بذل توجه دولت به اموری که تأمین‌کننده منافع عمومی و عالیۀ ملت هستند - خاصه در عرصه اقتصاد - در حال حاضر از اصول مهم ماست».^۲

وجود اختلاف نظر بر سر تفسیر این اصل و تعیین حدود و ثغور دخالت دولت در بخش اقتصاد، دولتمردان و مسئولان کشور را به دو اردوی رقیب تقسیم نمود: گروه دیوانسالاران به رهبری نخست‌وزیر، عصمت اینونو، و گروه موسوم به «ایش‌بانک» به رهبری جلال بایار. در حالی که گروه نخست بر نقش دولت در تعیین سیاست‌های اقتصادی و مدیریت بخش خصوصی تأکید می‌ورزید، گروه دوم با رد سلطه کامل دولت بر اقتصاد خواستار اعطای سهم بیشتر به بخش خصوصی بود.^۳ به واقع رقابت میان این دو طیف که یکی راه توسعه کشور را در اقتصاد دولتی می‌دید و دیگری خود را مدافع لیبرالیسم اقتصادی و بخش خصوصی می‌دانست، نقش سرنوشت‌سازی در

۱. این اصول شش‌گانه برای نخستین‌بار در برنامه حزب جمهوریخواه خلق مصوب سال ۱۹۳۵ رسماً «اصول کمالیسم» (کمالیزم پرنسیپلری) نامیده شدند.

2. Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, 10. Baskı (İstanbul: İletişim, 2007), 134.

3. Mustafa Türkes, "A Patriotic Leftist Development-Strategy Proposal in Turkey in the 1930s: The Case of the Kadro (Cadre) Movement", *International Journal of Middle East Studies* 33, no. 1 (Feb. 2001): 93.

تحولات سیاسی ترکیه در طی دو دهه آتی گذاشت. این رقابت سیاسی-اقتصادی در همان بدو امر ایدئولوگ‌های خود را یافت: حلقه فکری موسوم به «کادرو» در یک‌سو و احمد آقاوغلو در سوی دیگر. عموماً تقابل حلقه کادرو و آقاوغلو، به صف‌آرایی جریان‌های تمامیت‌خواه و آزادیخواه تعبیر شده است: «در دنیای دهه ۱۹۳۰ که کفه ترازو به‌جای دموکراسی به نفع نگرش‌های اقتدارطلب و تمامیت‌خواه سنگین شده بود، آقاوغلو به نوشته‌های حلقه کادرو بر علیه دموکراسی تاخت و از دموکراسی صیانت نمود».^۱

در طی سال‌های ۱۹۳۲ تا ۱۹۳۴ گروهی از روشنفکران چپ‌گرا دست به انتشار مجله‌ای به نام «کادرو» به صاحب‌امتیازی یعقوب قدری (کاراعثمان‌اوغلو) زدند. این گروه، موسوم به حلقه کادرو، مرکب از شوکت ثریا (آی‌دمیر)، و داد ندیم (ثر)، اسماعیل خسرو (تکین) و برهان آصف (بلگه) بودند. در سال ۱۹۳۲ شوکت ثریا، ایدئولوگ و چهره اصلی گروه، مجموعه مقالات خود را تحت عنوان کتابی با نام «انقلاب و کادرو» منتشر ساخت. احمد آقاوغلو پس از مطالعه این کتاب، ایده نقد آن را با یونس نادى، مدیر روزنامه جمهوریت، در میان گذاشت: «یونس نادى بی با این ایده من موافقت نمود. به همراه او تمامی مقالات [کتاب آی‌دمیر] را مطالعه کردیم».^۲ با آغاز نقد آقاوغلو بر «انقلاب و کادرو» روزنامه جمهوریت به صحنه مجادله قلمی تندى میان آی‌دمیر و وی بدل شد که حاصل آن تدوین

1. Hakki Uyar, "Ağaoğlu Ahmet'in Liberal Muhalef Gazetesi", 224.

2. Ahmet Ağaoğlu, *Devlet ve Fert* (İstanbul: Sanayiinefise Matbaası, 1933), 127.

نکته قابل تأمل در اینجا تداوم رابطه آقاوغلو با عناصر وابسته به حزب حاکم است. جالب آنکه آقاوغلو در خاطرات خود از ماجرای حزب جمهوریخواه لیبرال، با اشاره به حملات یونس نادى به حزب لیبرال و شخص وی در روزنامه جمهوریت، او را به صورت آلت‌دست کمال آتاترک در پروژه تخریب حزب رقیب تصویر نموده است. آقاوغلو در زمان انتشار آکین نیز یونس نادى را از حملات خود بی‌بهره نگذاشت.

کتاب «دولت و فرد» توسط آقاوگلو در سال ۱۹۳۳ بود. طنز تاریخ در این بود که شوکت ثریا آی‌دمیر به هنگام خدمت در جمهوری آذربایجان در طی سال‌های ۱۹۱۹-۱۹۲۱ از ترک‌گرایی به سوسیالیسم گرویده بود.

در پی پیشنهاد محمدامین رسول‌زاده و احمد آقایف برای دعوت از معلمین عثمانی جهت تدریس در مدارس آذربایجان، این مهم در دیدار علی‌مردان توپچی‌باشف، نماینده جمهوری آذربایجان، با معاون وزیر معارف عثمانی در اکتبر ۱۹۱۸ مطرح گردید.^۱ شوکت ثریای جوان در زمره این معلمین اعزامی بود که در شهر نوخا (شکی)، در شمال جمهوری آذربایجان، مشغول به کار شد. در سال ۱۹۲۰ وی به عنوان نماینده معلمین نوخا در کنگره خلق‌های شرق در باکو شرکت نمود و با تشکیل حزب کمونیست ترکیه در جریان همین کنگره، آی‌دمیر به جرگه حزب پیوست. او یک‌چند در دانشگاه کمونیستی زحمتکشان شرق در مسکو^۲ به تحصیل پرداخت؛ جایی که به غیر از او، اسماعیل خسرو و ناظم حکمت نیز از ترکیه حضور داشتند. آی‌دمیر در سال ۱۹۲۳ به استانبول بازگشت و به یکی از چهره‌های برجسته حزب سوسیالیست کارگران و دهقانان ترکیه بدل گشت. در سال ۱۹۲۵ وی و شمار دیگری از هم‌قطارانش در حزب سوسیالیست همچون وداد ندیم و برهان آصف دستگیر و به پنج تا پانزده سال زندان شدند. اما پس از چندی با براءت‌جستن آی‌دمیر، ندیم و آصف از عضویت در حزب سوسیالیست و دست‌کشیدن از عقاید کمونیستی، دوران حبس آنها به پایان رسید و پس از چندی به مشاغل عالی دولتی در مراکزی همچون مدرسه بازرگانی آنکارا، هیأت تحقیقات صنعتی وزارت اقتصاد، انجمن اقتصاد و

1. Cəmil Həsənlı, *Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin Xarici Siyasəti 1918-1920*, 149.

2. Коммунистический университет трудящихся Востока (KUTV)

پس‌انداز ملی، و اداره مطبوعات و انتشارات گمارده شدند.^۱

آی‌دمیر و همراهانش در حلقه کادرو سر آن داشتند تا با ایدئولوژیزه کردن جنبش کمالیستی، آن را به عنوان آلترناتیوی برای نظام سرمایه‌داری و نظام کمونیستی مطرح سازند. هرچند نگرش و روش حلقه کادرو برای انجام این مهم بیش از هر چیز متأثر از اندیشه‌های مارکسیستی بود. از دیدگاه آنها جنبش کمالیستی بخشی از نهضت جهانی مبارزه با نظام سرمایه‌داری بود. اما به اعتقاد احمد آقاوغلو «این نگرش نسبت به انقلاب ترک بسیار محدود و تنگ‌نظرانه است و به هیچ وجه سنخیتی با گستره انقلاب ترک ندارد... در تمامی این اثر [کتاب انقلاب و کادرو] هیچ حرفی از الغای سلطنت، ساقط کردن خلافت، تأسیس نظام جمهوری، قرارداد لوزان،^۲ و ایجاد تحول در حوزه‌های دینی، خانوادگی و حقوقی به میان نیامده است... [از نظر کادرو] اصل، اقتصاد است و به همین دلیل نیز نویسنده به انقلاب ما صرفاً از منظر اقتصادی نگریسته...»^۳. تیغ انتقادات آقاوغلو از حلقه کادرو بیش از هر چیز ارائه تفسیر ماتریالیستی از تاریخ، ارجح دانستن منافع جمعی بر منافع فردی، و حمایت از اقتصاد دولتی را نشانه گرفته بود. حلقه کادرو با اشاره به بحران اقتصادی دنیای صنعتی و بی‌اعتباری نظام سرمایه‌داری، از واگذاری زمام اقتصاد به دست دولت پشتیبانی می‌کرد. اما به باور آقاوغلو تجویز اقتصاد دولتی برای جامعه‌ای هم‌چون ترکیه که در عصر پیشا-صنعتی به سر می‌برد و فاقد سرمایه، تکنولوژی و نیروی متخصص است به معنای ممانعت از قرار گرفتن ترکیه در مسیری خواهد بود که جوامع غربی آن را طی

1. Mustafa Türkes, "The Case of the Kadro (Cadre) Movement": 109-112.

۲. با عقد این قرارداد در سال ۱۹۲۳ میان کشورهای فاتح جنگ جهانی اول و ترکیه، قرارداد سور (۱۹۲۰) که دایر بر تقسیم قلمرو امپراتوری عثمانی بود ابطال گردید و مرزهای ترکیه نوین به رسمیت شناخته شد.

3. Ahmet Ağaoğlu, *Devlet ve Fert*, 14.

نموده‌اند. در حالی که آقاوغلو موتور محرک و رمز انکشاف تمدن مدرن غربی را «آزادی فردی» می‌دانست، دیدگاه‌های کادرو به زعم وی چیزی جز زمینه‌چینی برای «دولت‌گرایی افراطی» در ترکیه نمی‌توانست باشد.^۱ با بالا گرفتن مناقشه قلمی میان آقاوغلو و آی‌دمیر، نوشته‌های دوطرف - به‌شيوه‌ای که برای ما نیز چندان بیگانه نیست - سرانجام به وادی تخفیف و تخریب شخصیت افتاد و به آخر رسید.

در پس مباحث اقتصادی و تاریخی به واقع رقابتی بر سر تفسیر کمالیسم در گرفته بود. آقاوغلو ضمن برشمردن سوابق خود در جنبش کمالیستی و تصویرکردن خویش به عنوان یک کمالیست ارتدکس می‌کوشید تا به نوعی حلقه کادرو را خارج از دایره «خودی‌ها» قلمداد کند: «تمامی ترکانی که به گرد انقلاب جمع آمده‌اند همگی کمالیست، انقلابی و دولت‌باور هستند. تنها میان ما و حلقه کادرو برخی تفاوت‌های فاحش وجود دارد».^۲ مخالفت آقاوغلو با حلقه کادرو واکنشی بود به تلاش این برکشیدگان نورسیده برای ارائه قرائتی انحصارگرایانه از کمالیسم.^۳ زمانی که آی‌دمیر پیوستن آقاوغلو به حزب لیبرال را بسان انحراف از اصول کمالیستی تعبیر نمود، وی این چنین در مقام پاسخگویی برآمد: «من به حزب لیبرال به عنوان یک حزب انقلابی، دموکراتیک، دولت‌باور لیبرال، و کمالیست وارد شدم. من به عنوان کسی که از روزهای نخست انقلاب در معیت رهبرانش فعالیت کردم، مطبوعات انقلابی را سال‌ها اداره نمودم، سال‌ها در رأس ارگان رسمی انقلاب [روزنامه حاکمیت ملّیه] بودم، نخستین اساسنامه حزب انقلابی [حزب جمهوریخواه خلق] را تنظیم کردم و از آن دفاع نمودم، در تدوین

1. Ibid., 27-30.

2. Ibid., 72-73.

3. Ibid., 73.

قانون اساسی جمهوری ترکیه (تشکیلات/اساسیه) مشارکت داشتیم، هشت سال در مقام نمایندگی مجلس حزب انقلابی بودم و در زمره هیأت اداره حزب انقلابی قرار داشتیم، اعلام می‌کنم که: من تا پیش از تأسیس حزب لیبرال، حزب جمهوریخواه خلق را به طور تمام و کمال یک حزب لیبرال، دموکرات، و همچون خودم دولت‌باور می‌دانستم. بدین ترتیب من هیچ تغییری نکرده‌ام... و امروز بسیار خرسندم که دولت‌باوری موردنظر حزب جمهوریخواه خلق به طرز تلقی من از دولت‌باوری بسیار نزدیک‌تر است تا به طرز تلقی حلقه کادرو از این مفهوم.^۱

شوروش حلقه کادرو چندان به درازا نکشید: در دسامبر ۱۹۳۴ احتمالاً تحت فشار محافل حکومتی که چندان دل‌خوشی از دیدگاه‌های کادرو نداشتند، ادامه انتشار نشریه کادرو متوقف گردید. از یعقوب قدری، صاحب امتیاز نشریه، نیز به شیوه معمول با اعطای مقام سفارت دلجویی شد.^۲ بی‌گمان تعطیلی کادرو بیش از هر کس رضایت اعضای گروه ایش‌بانک را به همراه داشت. «ایش‌بانک» که در سال ۱۹۲۴ با اشاره کمال آتاترک تحت ریاست جلال بایار^۳ تشکیل شده بود، بسیار زود به یکی از بنگاه‌های عظیم اقتصادی ترکیه بدل گشت. توسعه بخش خصوصی که سران آن از نزدیکان و وابستگان حکومت بودند، با حمایت‌های دولتی به مانند وضع قانون حمایت از صنایع در سال ۱۹۲۷ همراه بود. بر اساس این قانون، بخش

1. Ibid., 101-102.

2. Mustafa Türkes, "The Case of the Kadro (Cadre) Movement": 107.

۳. محمود جلال بایار (۱۸۸۳-۱۹۸۵) که در جوانی در شعبه بورسای دویچه آرینت بانک خدمت می‌کرد، در سال ۱۹۰۷ به کمیته اتحاد و ترقی پیوست. وی در مقام ریاست شعبه کمیته اتحاد و ترقی و سازمان تشکیلات مخصوصه در ازبیر عملیات اخراج اهالی یونانی تبار منطقه اژه را در دهه ۱۹۱۰ رهبری نمود. پس از پایان جنگ جهانی اول وی در جرگه یاران کمال آتاترک درآمد. او تا پیش از قرار گرفتن در رأس ایش‌بانک، در سال ۱۹۲۱ به وزارت اقتصاد و در سال ۱۹۲۴ به وزارت مبادله [جمعیت]، اعمار و اسکان منصوب شده بود.

بانکداری تأمین سرمایه برای توسعه صنعت در ترکیه را عهده‌دار گردید. این‌گونه بود که ایش‌بانک در حوزه‌های گوناگونی، از واردات و صادرات و بیمه و احداث راه‌آهن گرفته تا استحصال زغال‌سنگ و سولفور و صنایع شیشه و شکر و نساجی، به فعالیت مشغول شد.

در ژوئیه ۱۹۳۲ دولت عصمت اینونو با هدف بسط نفوذ خود در حوزه اقتصاد دست به تدوین قوانین موسوم به قوانین ژوئیه زد. از جمله پیامدهای این قوانین، تشکیل اداره صنایع بود. از طریق این اداره، دولت عملاً هدایت بخش خصوصی را در دست می‌گرفت و به تصمیم‌گیری در مواردی همچون چگونگی سرمایه‌گذاری بخش خصوصی در صنایع، کیفیت مشارکت بخش خصوصی با بخش دولتی و حتی دولتی‌سازی بنگاه‌های خصوصی پربازده می‌پرداخت. اندکی بعد درخواست ایش‌بانک از وزارت اقتصاد برای تأمین اعتبار جهت تأسیس یک کارخانه کاغذسازی با پاسخ منفی مواجه شد. تصمیم مزبور پس از مشورت وزیر اقتصاد با نخست‌وزیر و تشخیص اینکه صنعت کاغذ مشمول خصوصی‌سازی نمی‌شود، اتخاذ گردید. در پی ارجاع دعوای دولت و ایش‌بانک به کمال آتاترک، وی از یک‌سو ضمن حمایت از تصمیم دولت، از سوی دیگر وزیر اقتصاد را در سپتامبر ۱۹۳۲ از کار برکنار نمود و سکان اقتصاد ترکیه را به جلال بایار سپرد. نتیجه طبیعی این تغییر و تحول، بازنگری در قوانین ژوئیه و همچنین انحلال اداره صنایع در ژوئن ۱۹۳۳ بود.^۱ رقابت میان اینونو و بایار در سال ۱۹۳۷ به اوج خود رسید: در پی بروز اختلاف میان آتاترک و اینونو، مصطفی کمال از هم‌رزم سابق خود خواست تا از مقام نخست‌وزیری استعفا دهد. به این ترتیب عصمت اینونو که از سال ۱۹۲۳ به استثنای یک مقطع کوتاه چندماهه

1. Ibid., 93-94.

همواره در مقام مرد شماره دوی ترکیه قرار داشت، ناچار به استعفا شد و جای خود را به جلال بایار داد. دوران اقتدار بایار چندان نپایید و با مرگ آتاترک در سال بعد و تکیه زدن عصمت اینونو بر مسند ریاست جمهوری، او در ژانویه ۱۹۳۹ ناچار به وانهادن مقام نخست وزیری شد. ولی این پایان رقابت بایار و اینونو نبود: با تقدیم لایحه اصلاحات ارضی در مه ۱۹۴۵ به مجلس ترکیه که بر طبق آن اراضی زمینداران بزرگ به دهقانان واگذار می شد، دور تازه ای از رقابت میان گروه های خاص در حاکمیت آغاز گشت. این قانون مخالفت شماری از نمایندگان به سرکردگی عدنان مندرس، از زمینداران منطقه آیدین، را در پی داشت. به رغم این مخالفت ها همان گونه که انتظار می رفت مجلس به شیوه معمول و مرسوم در طی دو دهه گذشته، لایحه پیشنهادی دولت را با رأی بالایی به تصویب رساند. پیامد این ماجرا صدور بیانیه ای توسط چهار تن از نمایندگان مجلس (عدنان مندرس، جلال بایار، رفیق کُرآلتان و فؤاد کوپرولو) و درخواست اجرای کامل قانون اساسی و رعایت موازین دموکراتیک بود. این سرآغاز تشکیل حزب دمکرات بود که پنج سال بعد با پیروزی در انتخابات مجلس، حزب جمهوریخواه خلق را از اریکه قدرت به زیر کشید. با پیروزی حزب دمکرات، جلال بایار یکبار دیگر بر رقیب دیرینه اش پیروز شد و به ریاست جمهوری ترکیه رسید.

رد پای رقابت های دهه ۱۹۳۰ تنها در حضور بایار در حزب دمکرات خلاصه نمی شود: عدنان مندرس (۱۸۹۹-۱۹۶۱)، رهبر حزب دمکرات و نخست وزیر جدید ترکیه، بیست سال پیشتر حیات سیاسی خود را با عضویت در حزب جمهوریخواه لیبرال آغاز کرده بود. هر چند در پی تعطیلی زودهنگام این حزب، وی به جرگه اعضای حزب جمهوریخواه خلق پیوست و به عنوان نماینده آیدین وارد مجلس گردید. در میان اعضای بلندپایه و سرشناس حزب دمکرات، نام آشنای دیگری نیز به چشم می خورد: صمد

آقاوگلو، فرزند احمد آقاوگلو. در دوران اقتدار ده‌ساله حزب دمکرات، وی در مقام مشاور نخست‌وزیر، وزیر کار، وزیر بازرگانی، وزیر صنایع و وزیر کشور در کابینه عدنان مندرس حضور داشت. اما آنچه که بیشتر شایان توجه می‌باشد مسئولیت‌ها و مشاغل صمد آقاوگلو در طی دهه ۱۹۳۰ است. او که در سال ۱۹۳۳ پس از دو سال تحصیل در رشته حقوق در استراسبورگ فرانسه به ترکیه بازگشت، در سال ۱۹۳۴ در بخش امور کارگران در وزارتخانه اقتصاد به کار گمارده شد. وی در سال ۱۹۳۵ عنوان بازرس صنایع یافت و سپس در آستانه سی‌سالگی به معاونت اداره کل بازرگانی داخلی وزارت اقتصاد منصوب گردید.^۱ آیا استخدام و ارتقای صمد جوان در ساختار وزارت اقتصاد نمی‌توانست بی‌ارتباط با روابط پدرش با جلال بایار و گروه ایش‌بانک باشد؟ و فراتر از این، آیا نوشته‌های احمد آقاوگلو در دهه ۱۹۳۰ که عموماً به عنوان سند اعتقاد راسخ وی به لیبرالیسم سیاسی و اقتصادی تلقی شده است را نباید در پرتو رقابت‌های موجود در درون حاکمیت مورد بازخوانی قرار داد؟ حقی او یار با اشاره به اینکه انتشار روزنامه آکین توسط آقاوگلو پس از تعطیلی حزب جمهوریخواه لیبرال مؤید خلوص اعتقاد وی به لیبرالیسم است، نمونه‌هایی از انتقادات آکین را ذکر می‌کند. انحصارات دولتی از اهداف اصلی این انتقادات بودند

از جمله این انحصارات، انحصار تولید آبجو توسط کارخانه بومنتی بود که به گفته آقاوگلو منفعتی چهارصددرصدی برای دولت به همراه داشت: «این کارخانه که در آن خبری از نظارت و بررسی نیست، آبجو را به قیمت دلخواه به مردم می‌فروشد. این که بازار جو کساد شود، مخمّر ارزان شود و یا دستمزد کارگران کاهش یابد، ذره‌ای بر قیمت‌های این کارخانه تأثیر

1. Gülay Sarıçoban, "Samet Ağuğlu'nun Siyasi Biyografisi" (Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2010), 41.

نمی‌گذارد. این کارخانه به دلخواه خود عمل می‌کند؛ چون که تک‌وتنهاست، همتایی ندارد، اجازه رقابت نمی‌دهد.^۱ آقاوگلو دلیل انتقاد خود از انحصار بومنتی را نجات شهروندان از این «استثمار مُدهش» و توجه دولت نسبت به وضع جوکاران عنوان می‌کرد.^۲

در این میان عصمت بُزداغ در کتابی که درباره رقابت‌های درون حاکمیت در عصر آتاترک به رشته تحریر درآورده است، از رقابت سیاسی-اقتصادی نهفته در پس داستان آبجو سخن به میان می‌آورد. کمال آتاترک که پس از استقرار در آنکارا بخشی از اراضی این شهر را به فضای سبز و مزرعه نمونه بدل کرده بود، در همین اراضی دست به تأسیس کارخانه آبجوسازی ای زد. پس از چندی آتاترک درصدد توسعه این کارخانه که تولید آن جنبه خصوصی داشت برمی‌آید و بدین منظور از کارشناسان دانمارکی برای بررسی این طرح دعوت می‌کند. مسلماً در صورت ورود کارخانه متعلق به آتاترک به صنعت آبجوسازی ترکیه، موقعیت کارخانه بومنتی به شدت به مخاطره می‌افتاد. از این رو رؤسای بومنتی چاره کار را در توسل به عصمت اینونو دیدند. یکی از نکاتی که مسئولان شرکت را به حمایت اینونو دلگرم می‌ساخت، حضور عبدالرزاق قُدسی، از بستگان نخست‌وزیر، در جمع هیأت مدیره بومنتی بود. بدین ترتیب پشتیبانی عصمت اینونو از کارخانه آبجوسازی بومنتی و مخالفت وی با طرح آتاترک عملاً به یکی از موارد اختلاف نظر میان نخست‌وزیر و رئیس‌جمهور تبدیل شد.^۳

1. Akın (19 Temmuz 1933), quoted in Yasin Cengiz, "Ahmet Ağaoğlu ve basındaki sesi Akın", 43.

2. Akın (27 Temmuz 1933), quoted in Yasin Cengiz, "Ahmet Ağaoğlu ve basındaki sesi Akın", 45.

3. İsmet Bozdağ, *Siyasal Kıyamet Bitmeyen Devlet Kavgası Atatürk-İnönü İnönü-Bayaz* (İstanbul: Truva, 2007), 121-122, quoted in Yasin Cengiz, "Ahmet Ağaoğlu ve basındaki sesi Akın", 45.

اظهارنظر در مورد صحت و سقم این روایت و اینکه اساساً انتقادات آقاوغللو در روزنامه آکین تا چه حد متأثر از رقابت جناح‌های درون حاکمیت بوده است خود نیازمند پژوهش جداگانه‌ای در تاریخ سیاسی دهه ۱۹۳۰ می‌باشد. صمد آقاوغللو در رابطه با چگونگی تأسیس روزنامه آکین خاطره‌ای مبهم از یک دیدار نقل می‌کند: «در یک شب خنک بهاری در سال ۱۹۳۳ سه نفر برای دیدار پدرم آمدند. پدرم یکی از آنها که انسان محبوب و خوبی بود را از قبل می‌شناخت [اما] دو نفر دیگر را تازه می‌دید. پس از صحبت‌های طولانی همان‌طور که بی‌سروصدا آمده بودند، بی‌سروصدا هم رفتند. فرداشب پدرم به مادرم گفت که روزنامه منتشر می‌کنم؛ آنها سرمایه می‌دهند، من هم سردبیر می‌شوم... پانزده‌روز بعد انتشار آکین آغاز شد».^۱ این دست‌های پشت‌پرده آکین چه کسانی بودند؟ ما نه تنها پشت‌پرده‌ها را نمی‌بینیم بلکه حتی توانایی دیدن آنچه پیش‌روی ماست را هم نداریم. احمد آقاوغللو، شاخص‌ترین منتقد انحصارات دولتی در دهه ۱۹۳۰، آیا همان کسی نبود که چندسال پیش از این یعنی در فوریه ۱۹۲۶ با حکم کمال آتاترک و تصویب هیأت دولت به عنوان یکی از اعضای اداره انحصار شکر فعالیت می‌کرد؟^۲

در سال ۱۹۴۴ فهرستی از کتاب‌های توصیه‌شده از سوی حکومت برای قرارگرفتن در قفسه کتابخانه‌های «خانه‌های خلق» (خلق‌اولری)، یعنی همان انجمن‌هایی که از سوی رژیم کمالیستی جایگزین تورک‌اجاگی شده بودند، تنظیم گردید.^۳ شماری از نوشته‌های احمد و صمد آقاوغللو در زمره این آثار توصیه‌شده قرار داشتند. یکی از این آثار، کتاب «در میهن انسان‌های

1. Samet Ağaoğlu, *Babamdan Hatıralar*, 38-39.

2. BCA, 205-8.17.92.5 (09.02.1926).

3. BCA, 5.Büro.865.408.1 (1944).

آزاد» بود. در بحبوحه کارزار انتخاباتی حزب لیبرال با حزب جمهوریخواه خلق، احمد آقاوغلو مجموعه‌ای از یادداشت‌های خود که اندکی پیشتر در روزنامه جمهوریت به چاپ رسیده بودند را با عنوان «در میهن انسان‌های آزاد» منتشر ساخت. آقاوغلو در کتاب «در میهن انسان‌های آزاد» که داستانی تمثیلی است از سفر مردی اسیر به سرزمین آزادی، به ترسیم آرمانشهر خود می‌پردازد. این اثر گزارشی است از جامعه آزاد و قانون‌مندی که آقاوغلو رؤیای تحقق آن را در سر داشت. راوی داستان «در میهن انسان‌های آزاد» مرد اسیری است که دست تقدیر او را به وادی آزادی رهنمون کرده است. او در ابتدای کار، خود را به سران سرزمین آزادی که «پیر» نام دارند، معرفی می‌کند. اینجاست که سالک طریق آزادی، این شهروند آتی ترکیه آرمانی، از هویت خود می‌گوید: «آدابم اصیل، مردمانم نجیب، خونم پاک است. میهنم نخست در دشت‌های فراخ آسیای میانه بود. سپس در پی یورش‌های یک خان پُرجوش و خروش، نیاکانم رهسپار شرق، غرب، شمال و جنوب شدند. به سرزمین‌ها [ی جدید] وارد شدند، دولت‌ها بر ساختند، تمدن‌ها بنا نهادند... اما پس از چندی خون‌مان در آمیخت؛ در عادات و آداب مردمان اسیر مستحیل شدیم؛ قوریلتهای فسخ شد؛ یاسا منسوخ گشت؛ خودکامگی غالب آمد. ملتی که سروری می‌کرد، به بندگی افتاد»^۱.

این روایت تمثیلی تا عصر جدید ادامه می‌کند؛ تا روزگاری که «خاقان فرومایه» - استعاره از سلطان عثمانی - مردم خود را به بیگانگان می‌فروشد. اما سرانجام با ظهور یک فرستاده الهی (تائری رسولو) که شمایل او سخت یادآور کمال آتاترک است، زمان رهایی از بندگی فرا می‌رسد: «از میان ما شخصی با موهای بور، چهره‌ای مردانه، بسان شیر برخاست... با

1. Ahmet Ağaoğlu, *Serbest İnsanlar Ülkesinde* (İstanbul: Sanayii Nefise Matbaası, 1930), 5.

سخن‌های خود به قلب‌های فسرده گرما و به جان‌های مرده زندگی بخشید. با کارهای خود همه دنیا را متحیر ساخت... در آن زمان من [راوی] در زندان خاقان بودم. در حالی که نومیدانه درد می‌کشیدم، صدای رسول الهی را شنیدم. به یک‌باره جان گرفتم، زنجیرهایم را گسستم، دیوار را شکافتم، و در پی آزادی بدین سرزمین آمدم.^۱ بخش اعظم این رمان به توصیف مرد پناهنده از قوانین، زندگی روزمره، نظام سیاسی، نهادها و مؤسسات سرزمین آزادی اختصاص دارد. بنیان این جامعه آرمانی بر «وحدت» قرار داشت: «کلّ جامعه به مانند یک فرد واحد حرکت می‌کند».^۲ جامعه‌ای که دین آن انسان‌گرایی است: «انسان، شعور هستی است؛ او را می‌پرستیم، او را می‌ستاییم»؛^۳ جامعه‌ای که در آن خبری از قماربازی، پوکر و شراب‌خواری نیست؛ همه لباس‌های ساده تولید داخل به تن می‌کنند و در آن اثری از لوازم زینتی و آرایشی نیست؛^۴ جامعه‌ای که در آن شعار «هنر برای هنر» محلی از اعراب ندارد و هنر در خدمت اجتماع است؛^۵ مبلغان حکومتی در سرتاسر کشور گردش می‌کنند و «راه را به مردم و خصوصاً جوانان نشان می‌دهند».^۶ آنچه که احمد آقاوغللو به عنوان اتوپیا از آن سخن می‌گفت ناکجاآبادی در ورای عالم محسوس نبود. به واقع آرمانشهر او جامعه‌ای بود که خود را از سنت منحط شرق رها کرده و به شیوه مدرن غربی سامان یافته است. از همین رو برای اینکه تازه‌واردی به سلک شهروندان این آرمانشهر درآید، باید تلقی و ذهنیت پیشین را از سر به در می‌کرد و به عالم و آدم به گونه‌ای تازه

1. Ibid., 6.

2. Ibid., 30-31.

3. Ibid., 10-11.

4. Ibid., 44.

5. Ibid., 72.

6. Ibid., 57.

می‌نگریست.^۱ آقاوغللو بارها از زبان سخنگویان آرمانشهر به مقایسه انحطاط شرق و اعتلای غرب می‌پردازد: «مردم شرق نسبت به [مسأله تجاوز به] حقوق، بی‌تفاوت و لاقیدند... اما در نقطه مقابل آن اگر در غرب به حق کسی تجاوز شود، سایر هموطنان واکنش نشان می‌دهند».^۲ سرانجام زمان ورود راوی به جرگه شهروندان سرزمین آزادی فرا می‌رسد. او در مراسم پاگشایی شرکت می‌کند که بی‌شبهت به آداب و آیین فرقه‌های رازآلود نیست. وی به اتاق تاریکی منتقل می‌شود که در یک‌سوی آن پیکره فرشته آزادی و در سوی دیگر آن اسکلت آدمی قرار دارد. این اسکلت متعلق به که بود؟ پیران این‌گونه پاسخ دادند: «این بیچارگان می‌پنداشتند که فرشته آزادی، فریکاران، پامال‌کنندگان، سوءاستفاده‌کنندگان و سوگندشکنان نسبت به آزادی را تحمل خواهد کرد؛ ولی هیئات! فرشته آنها را تعقیب می‌نمود، یک لحظه چشم از آنها برنمی‌داشت و در لحظه مناسب بدن‌ها ضربه زد؛ چنان ضربه‌ای که پس از هلاکت‌شان، نام‌شان نیز در میان مردم همراه با لعنت و نفرت یاد می‌شود».^۳ در پایان، راوی مراسم تحلیف را به‌جا می‌آورد و به جمع آزادمردان می‌پیوندد: «سوگند می‌خورم که در برابر آزادی صادق باشم؛ سوگند می‌خورم که تمامی مواد قانون سرزمین انسان‌های آزاد را موبه‌مو رعایت نمایم؛ سوگند می‌خورم که در همه‌جا به نشر آزادی و تمثیل قوانین اهتمام ورزم؛ سوگند می‌خورم که در صورت ضرورت، جان خود را فدای آزادی و دفاع از قانون سرزمین انسان‌های آزاد نمایم؛ سوگند می‌خورم که اگر دچار تباهی شوم، فرشته آزادی مرا بزند»!^۴ آنچه که در نهایت به سراغ احمد آقاوغللو (آقایف) آمد، ضربت فرشته نارپستان آزادی نبود؛ بلکه تلنگر الهه شوخ‌چشم تاریخ بود!

1. Ibid., 125.

2. Ibid., 106.

3. Ibid., 127.

4. Ibid., 128.

اسلاوی ژیزک، فیلسوف صاحب‌نام اسلوونیایی، در سخنرانی خود در دانشگاه «معمار سنان» استانبول در اواخر ژانویه ۲۰۱۲ وقتی که به مسئله کشتار ارمنه رسید، به جای طفره رفتن و گفتن پاسخ‌های دوپهلو، از منظر متفاوت به این رخداد تاریخی نگریست: «چرا ترکیه هنگامی که با مسئله کشتار ارمنه روبرو می‌شود، آن را انکار می‌کند؟ ترکیه ضمن پوزش‌خواهی برای این رخداد می‌باید اروپا را نیز شریک جرم خود بداند. نسل‌کشی هسته مرکزی ملت‌سازی در اروپا بوده است؛ [پس] ترکیه همان کاری را انجام داد که از اروپاییان فراگرفته بود... برای اینکه بدانید چرا کسانی این کار [قتل‌عام ارمنه] را انجام دادند، به چیزهایی که می‌خواندند دقت کنید. این آدم‌ها مسلمانان سستی نبودند؛ بلکه نظامیان نوگرایی بودند که می‌خواستند عثمانی را به یک دولت - ملت اروپایی بدل کنند».^۱

آری؛ مبلغان و آمران این کشتارها و تبعیدهای سازمان‌یافته، گروهی اسلام‌گرای ملهم از قرآن و حدیث نبودند؛ آنها نوگرایانی بودند که ملغمه‌ای از آرا و افکار مدرن، از علم‌باوری و داروینیسم اجتماعی گرفته تا ناسیونالیسم و سوسیالیسم و لیبرالیسم، را در سر داشتند. آنها با انقلاب، با

1. *Today's Zaman* (30 Jan 2012).

شعار آزادی و مساوات، با هدف برقراری نظم دموکراتیک و کوتاه کردن دست بیگانگان بر سر کار آمده بودند. اما جاده‌ای که با این آرمان‌های طلایی سنگفرش شده بود عاقبت نه به جنت‌المأوی بشری بلکه به هاویه استبداد و ستمکاری ختم شد. حکایت حیات فکری احمد آقاییف (آقاوغلو) همانا روایت پرده اول تراژدی نوگرایی و نوسازی در جهان اسلام است. آقاییف نمونه‌ای از السابقونی است که با عصیان علیه نظم قدیم، توش و توان خود را مصروف برپایی نظم جدید کردند. تمامی تکاپوهای سیاسی و فرهنگی او در طول زندگی در راستای همین هدف بود. این غایت قصوی هر دم به لباسی درمی‌آمد: زمانی پوشش ایران‌گرایی به تن می‌کرد، گاه قبا‌ی اسلام‌گرایی می‌پوشید و در نهایت جامعه ترک‌گرایی را برگزید. هدفی واحد وجود داشت اما جغرافیای آن به اقتضای شرایط دگرگون می‌شد. در عصری که مرزها به سهولت به هم می‌پیوستند و از هم می‌گسستند، ایران، قفقاز یا ترکیه هریک قابلیت آن را داشتند که به وطن آقاییف، به محل تحقق آرمان او، بدل شوند. و این همان تعبیر ضرب‌المثل لاتینی است که نیچه در «غروب بتان» نقل می‌کند: «هرجا که پدر باشم، آنجا سرزمین پدری‌ام است».^۱

به باور من، چرخش آقاییف و شخصیت‌هایی نظیر وی از ایران‌گرایی به ترک‌گرایی نه حاصل یک دگرگونی ماهوی و انقلاب فکری بلکه برآمده از یک گزینش تاکتیکی بود. اساساً اکثریت قریب به اتفاق شخصیت‌هایی که در تاریخ معاصر جوامع اسلامی به لقب «روشنفکر» نائل آمده‌اند چنان غرق در سودای تغییر جهان بودند که اقدامات و اظهاراتشان را بیش از هرچیز باید با معیار مصالح و منافع زمانه سنجید. اینکه قالب‌ها و حتی عبارت‌هایی که احمد آقاییف زمانی در ستایش از ملی‌گرایی ایرانی مطرح کرده بود چندی

1. *Ubi pater sum ibi patria.*

بعد عیناً برای ملی‌گرایی ترک به کار رفت، خود مبین این مطلب است. در حقیقت ماهیت جهان‌بینی آقایی از نخستین مقالاتش در عنوان جوانی تا واپسین نوشته‌هایش از دگرگونی برکنار ماند. او که روزگاری ترکان را عامل انحطاط تمدن اسلامی قلمداد می‌کرد بعدها ایرانیان و شیعیان را در جایگاه متهم نشانده. نام متهمان عوض می‌شد اما شیوه محاکمه با دلایل سست و بی‌پایه و تقلیل‌گرایانه‌اش یکسان بود. روشنفکر ما که دغدغه‌هایی مهم‌تر از پژوهیدن داشت و در فکر ساختن آینده بود، تنها بلاگردانی می‌جست.

احمد آقایی از همان سال‌های دانشجویی در پاریس برای ما از آرمان شکل‌گیری یک نظم جدید در جوامع شرقی سخن می‌گوید؛ نظمی که به تبعیت از الگوی اروپایی بر حول مفهوم دولت - ملت سامان یافته باشد. منخلص کلام آنکه جوامع مسلمان باید از خواب غفلت برمی‌خاستند و با شتاب در پی کاروان «مدنیت» - بخوانید تمدن غرب - روان می‌شدند. یگانه راه مشرق‌زمین برای خلاصی از پریشانی داخلی و سیطره خارجی همانا مسلح شدن به تمدن غربی و برساختن یک مدرنیته بومی تشخیص داده شده بود.^۱ برای رسیدن به این آرمان، هر عملی توجیه‌پذیر می‌نمود. در پاییز سال ۱۹۰۴

۱. در قرائت رسمی تاریخ معاصر ما، با ارائه تصویری مضحک از روشنفکران (غرب‌گرا) عموماً آنها را به صورت خدمتگزاران سفارتخانه‌های خارجی و کارگزاران منویات دولت‌های اجنبی معرفی می‌کنند. فارغ از برخی چهره‌ها که اغلب جزو نخستین نسل روشنفکران غرب‌گرا بودند و ساده‌انگارانه استعمار را عامل آبادانی و ترقی می‌پنداشتند، بسیاری از روشنفکرانی که مبلغ فرنگی شدن از فرق سر تا نوک پا بودند و رستگاری جوامع‌شان را در اقتدای به تمدن غرب می‌دانستند، در عین حال با رویه سلطه‌گر غرب سر سازگاری نداشتند. احمد آقایی نمونه بارزی از این دست روشنفکران است. به عنوان مثال در پی اختلاف مصر و بریتانیا بر سر کنترل سودان در سال ۱۹۲۴، رؤسای پارلمان و مجلس اعیان مصر در تلگراف‌هایی که برای مجلس ترکیه نیز فرستاده شد، خواستار واکنش بین‌المللی نسبت به اقدام بریتانیایی‌ها در جدایی سودان از مصر شدند. در پاسخ به این درخواست‌ها، احمد آقاوغلو در نطقی تند در مجلس ترکیه ضمن اشاره به سوابق استعمارگری بریتانیا عنوان نمود: «کوچک‌ترین ستمی که بر هر یک از اقوام اسلامی و اقوام شرقیه برود بر اساس قانون تسلسل نهایتاً گریبانگیر ما هم خواهد شد».

علی حسین زاده در نامه‌ای به روزنامه «ترک» (چاپ قاهره) یادآور شد که در پس عناوینی همچون پان‌ترکیسم و پان‌اسلامیسم تنها یک هدف وجود دارد: «برای یک ملت آنچه که بیش از هر چیز اهمیت دارد، قدرت است... یک ملت برای کسب قدرت نیازمند کثرت نفوس، صحت و عافیت مردمانش و تزاید پیوند معنوی میان عناصر متجانسه می‌باشد».^۱ در چنین بستری چندان جای شگفتی نبود که احمد آقایی در سال ۱۹۰۹ در مقام یک ایران‌گرای دوآتشه قلم بزند، یک‌سال بعد مسئله ترکان ایران را به میان بکشد، هم‌زمان در «صراط مستقیم/ سبیل الرشاد» اسلام‌گرا و «ژون‌ترک» ضلوع‌نویست فعالیت کند، و در میانه دهه ۱۹۱۰ به هواداری از ملی‌گرایی با اسلام‌گرایان وارد مجادله قلمی شود. بنابراین کاملاً مشخص می‌شود که چرا تلاش برای تحلیل فعالیت‌های احمد آقایی تحت‌عناوینی چون ایران‌گرا، پان‌اسلامیست، پان‌ترکیست، غرب‌گرا، کمالیست و یا لیبرال تاکنون تصویری ناقص و نارسا از حیات فکری وی به‌دست داده است.

اکنون پرسشی که در بدو امر به‌واسطه آن به سراغ پژوهش حاضر رفتیم، یعنی چرایی چرخش احمد آقایی از ایران‌گرایی به ترک‌گرایی، دیگر رنگ باخته است. گاه از خود می‌پرسیم که اگر احمد آقایی ایران‌گرا باقی می‌ماند و سر از ایران درمی‌آورد چه می‌شد؟ شاید او نام خود را به «آقازاده» تغییر می‌داد، در دوران جنگ جهانی اول به کمیته ملیون ایرانی در برلین می‌پیوست و یا اینکه در دهه ۱۹۲۰ در زمره اعضای انجمن «ایران جوان» قرار می‌گرفت. هرچه بود احتمالاً بخش اعظم رؤیاهای او در سایه تشکیل حکومت رضاشاهی تعبیر می‌شد. اگر به اصالت ترجمه ترکی رساله «زن در اسلام» آقایی اطمینان می‌داشتیم، بی‌گمان یکی از جملات پایانی آن را به

۱. Əli Bəy Hüseynzadə, *Seilmis Əsərləri*, 100.

عنوان شاهدهی بر درستی این مدعا نقل می‌کردم: «برای بیداری دنیای اسلام و داخل کردن اصول جوامع متمدنه بدان، نیاز به یک تکان عظیم وجود دارد. جهت قرار گرفتن مسلمین در مسیر پیشرفت می‌باید از میان آنها انسانی با ارادهٔ پولادین، بی‌باک و فداکار ظهور کند».^۱ اما در این رابطه شاید هیچ چیز جالب‌تر از نقل خاطره‌ای از علی حسین‌زاده، یار دیرین احمد آقایف، نباشد. علی حسین‌زاده، اندوهناک از مرگ احمد آقایف، با چشمانی اشک‌بار خاطره‌ای را برای فرزندان دوست درگذشته‌اش روایت می‌کند. خبر شکست عثمانی در جنگ جهانی و تسلیم امپراتوری درحالی به آقایف و حسین‌زاده رسید که آنان در باتومی به‌سر می‌بردند. آقایف، پریشان و سرگردان، از حسین‌زاده طلب دیوان حافظ می‌کند:

«[حسین‌زاده:] می‌خواهی چی کار کنی؟

[آقایف:] می‌خوام تغزل بزنم!

[حسین‌زاده:] نه، ندارم. فقط کتاب «قدس آزادشده» اثر تاسون هست؛^۲ جلد دومش تازه خریدم. اگه قصدت فقط تغزل زدن هست، این نویسنده به اندازهٔ حافظ شیرازی آدم بزرگیه. تو بپرس، من فال می‌گیرم. احمدبی از من پرسید: آیندهٔ مملکت چی می‌شه؟^۳

علی حسین‌زاده کتاب را می‌گشاید: «ای انسانی که از آینده می‌پرسی! آیا ندانی که آدمیان از علم بدان عاجزند؟ تنها با عنایت به تجربیات گذشته می‌توانم بگویم که در ظلمانی‌ترین ایام مشرق‌زمین، قهرمانی با

1. Ahmet Ağaoğlu, *İslamiyette Kadın*, çev. Hasan Ali Ediz (Ankara: Birey ve Toplum, 1985), 60.

۲. احتمالاً کتاب نامبرده، منظومهٔ حماسی «اورشلیم آزادشده» (La Gerusalemme liberata) سرودهٔ تِرکاتو تاسو (۱۵۴۴-۱۵۹۵)، شاعر ایتالیایی، بوده است. موضوع این حماسه فتح اورشلیم به دست جنگجویان صلیبی می‌باشد.

3. Samet Ağaoğlu, *Babamın Arkadaşları*, 101.

موهای طلایی ظهور می‌کند، ملتش را گرد می‌آورد و به سوی آزادی
و پیروزی رهنمون می‌شود... چندی بعد با ظهور مصطفی کمال پاشا در
آناتولی درستی این فال بر آقایف و حسین زاده آشکار شد.^۱

آری، زمان تعبیر رؤیاهای طلایی عاقبت فرا رسید... اما این تازه آغاز
کابوس بود.

تبرستان
www.tabarestan.info

1. Ibid., 102.

اینکه خاطره مزبور تا چه اندازه با شواهد تاریخی مطابقت دارد، خود محل سؤال است. با
فرض کذب بودن این ماجرا، آن را باید یا ساخته و پرداخته ذهن حسین زاده دانست و یا حاصل
تخیلات خنک صمد آقاوغلو یعنی راوی ماجرا!!

منابع و مآخذ

الف) مراکز آرشیوی

Başbakanlık Osmanlı Arşivi

Dahiliye Nezareti Emniyet-i Umumiye Kalem-i Hususi

Dahiliye Nezareti Şifre Evrakı

Maarif Nezareti Mektubi Kalemi

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi

The National Archives of the UK

Public Record Office

Bibliothèque nationale de France

Gallica

مرکز اسناد دانشگاه تهران (بخش نشریات)

ب) اسناد منتشرشده

مبارزه با محمدعلی شاه: اسنادی از فعالیت‌های آزادیخواهان ایران در اروپا و استانبول، به کوشش ایرج افشار، تهران، توس: ۱۳۵۹.

Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti (1918-1920); Parlament (Stenoqrafik Hesabatlar). Cild I-II. Bakı: Azərbaycan nəşriyyatı, 1998.

Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi, Devre 3 (1914) (1915) (1918)

Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münâsebetlere Dâir Arşiv Belgeleri. Cilt 2. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1993.

Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, Devre 2 (1923) (1924) (1925)

ج) کتاب، مقاله و پایان نامه (به تفکیک زبان)

(توضیح: این بخش تنها شامل آثاری می‌شود که در متن اصلی از آنها استفاده کرده‌ام. ارجاعات مربوط به پانویس‌ها، مقدمه و مؤخره در اینجا قید نشده است. همچنین در مورد برخی مقالات، از جمله مقالات احمد آقاییف، تنها به ذکر نام نشریه مربوطه ذیل بخش نشریات ادواری بسنده کرده‌ام).

• انگلیسی

Ahmed, Feroz. *From Empire to Republic*. Vol. 2, Istanbul: Istanbul Bilgi University Press, 2008.

Akçam, Taner. *From Empire to Republic: Turkish Nationalism and the Armenian Genocide*. Zed Books: London & New York, 2004.

Altstadt, Audrey L. *The Azerbaijani Turks*. Stanford: Hoover Institution, 1992.

Altstadt-Mirhadi, Audrey. "The Azerbaijani Turkish Community of Baku before World War I." PhD thesis, University of Chicago, 1983.

Allworth, Edward A., ed. *The Tatars of Crimea: Return to the Homeland*. Durham: Duke University Press, 1998.

Ardıç, Nurullah. "Islam and Politics of Secularism: The Abolition of Caliphate, 1908-1924." PhD thesis, Los Angeles, University of California, 2009.

Atlı, Altay. "Balkan Wars, Part II: Balkan States against the Ottoman Empire." Available from <http://www.turkeyswar.com/prelude/balkanwars2.htm>.

Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey*. London: C. Hurst & Co, 1998.

Boyce, Mary and D. N. Mackenzie. "Darmesteter." in *Encyclopedia Iranica*. Vol. VII, ed. Ehsan Yarshater. Costa Mesa: Mazda, 1996.

Darmesteter, James. *Selected Essays of James Darmesteter*. trans. Helen B. Jastrow. Boston & New York: Houghton, Mifflin & Company, 1895.

Duggan, Christopher. "The Nation, Nationalism and the National Principle." in *Encyclopedia of Nineteenth-Century Thought*. ed. Gregory Claeys. Routledge: London & New York, 2005.

Gökçek, Mustafa. "A Kazan Tatar Contribution to the Late Ottoman

- Debates on Nationalism and Islam: The Life and Works of Halim Sabit Şibay." PhD thesis, The University of Wisconsin-Madison, 2008.
- Heyd, Uriel. *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*. London: Luzac & Company and The Harvill Press, 1950.
- Hostler, Charles Warren. *Turkism and the Soviets: The Turks of the World and Their Political Objectives*. London: George Allen & Unwin, 1957.
- Jelavich, Barbara. *History of the Balkans*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Jersild, Austin. "Rethinking Russia from Zardob: Hasan Melikov Zardabi and the Native Intelligentsia." *Nationalities Papers* 27, no. 3 (1999): 503-517.
- Kazemzadeh, Firuz. *The Struggle for Transcaucasia, 1917-1921*. New York & Oxford: Philosophical Library & George Ronald, 1951.
- Keleşyılmaz, Vahdet. "Tatars in Austro-German Prisoner Camps." in *The Turks*. Vol. IV. Ankara: Yeni Türkiye, 2002.
- Kessler, Joseph. "Turanism and Pan-Turanism in Hungary, 1890-1945." PhD thesis, University of California, Berkeley, 1967.
- Keykurun (Sheykhzamanli), Naki. *The Memoirs of the National Liberation Movement in Azerbaijan*. Available from <http://www.azerbaijan.com/azeri/tomrisbook1.htm>.
- Köroğlu, Erol. *Ottoman Propaganda and Turkish Identity: Literature in Turkey during World War I*. London & New York: I.B. Tauris, 2007.
- Kramer, Alan. "The First Wave of International War Crimes Trials: Istanbul and Leipzig", *European Review* 14, no. 4 (2006): 441-455.
- Kurzman, Charles, ed. *Modernist Islam, 1840-1940*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2002.
- Lewental, D. Gershon. "Le Jeune Turc." in *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*. Vol. 3, ed. Norman A. Stillman. Leiden: Brill, 2010.
- McCarthy, Justin. *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922*. Sixth Printing. Princeton: 2008.
- McElvaine, Robert S. "Great Depression in the United States." *Microsoft Encarta 2009 [DVD]*. Redmond, WA: Microsoft Corporation, 2008.
- Mirza Huseyn of Hamadan. *The Tarikh-i-Jadid or The New History of Mirza Ali Muhammad The Bab*. trans. Edward G. Browne. Cambridge: Cambridge University Press, 1893.
- Morgan, E. Delmar, ed. *Transactions of the ninth International congress*

- of Orientalists. (London, 5-12 September 1892). Vol. 1. London: 1893.*
- Montesquieu. *Persian Letters*. trans. Margaret Mauldon. Oxford & New York: Oxford University Press, 2008.
- Murgul, Yalçın. "Baku Expedition of 1917-1918: A Study of the Ottoman Policy towards the Caucasus." MA thesis, Bilkent University, 2007.
- Ortaylı, İlber. *Ottoman Studies*. 2.Baskı. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Roshwald, Aviel. *Ethnic Nationalism and the fall of Empires: Central Europe, Russia and the Middle East, 1914-1923*. London & New York: Routledge, 2001.
- Shissler, A. Holly. *Between Two Empires: Ahmet Agaoglu and the New Turkey*. London & New York: I.B. Tauris, 2002.
- Sischy, Paul. "Two visions of the Nation-State: A Comparative Analysis of Henrich von Treitschke and Ernest Renan's conceptions of the Nation-State and Nationality." M.A thesis, Concordia University, Montreal, 2007.
- Stalin, J. V. "Marxism and the National Question." in *Marxists Internet Archive*. Available from <http://www.marxists.org>.
- Trencsényi, Balázs and Michal Kopecek, eds. *Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe, 1770-1945: Texts and Commentaries*. Vol. 2. Budapest: Central European University Press, 2007.
- Türkeş, Mustafa. "A Patriotic Leftist Development-Strategy Proposal in Turkey in the 1930s: The Case of the Kadro (Cadre) Movement." *International Journal of Middle East Studies* 33, no. 1 (Feb. 2001): 91-114.
- Weeks, Theodore R. *Across the Revolutionary Divide: Russia and the USSR, 1861-1945*. West Sussex: Wiley-Blackwell: 2011.
- Weeks, Theodore. "Managing Empire: Tsarist Nationalities Policy." in. *The Cambridge History of Russia, Vol. II: Imperial Russia 1689-1917*. ed. Dominic Lieven. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yalman, Ahmet Emin. "The Struggle for Multi-Party Government in Turkey." *Middle East Journal* 1, no. 1 (Jan. 1947): 46-58.
- Zenkovsky, Serge A. *Pan-Turkism and Islam in Russia*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960.

Zürcher, Erik J. *Turkey: A Modern History*. London & New York: I. B. Tauris, 2004.

• ترکی آذربایجانی

Ağaoğlu, Əhməd Bəy. *Seçilmiş Əsərləri*. Bakı: Şərq-Qərb, 2007.

Aşırlı, Akif. *Azərbaycan Mətbuatı Tarixi, 1875-1920*. Bakı: Elm və Təhsil, 2009.

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası. *Azərbaycan Tarixi. Cild 5, Azərbaycan Tarixi: 1900-1920-ci illər*, red. Mahmud İsmayılov və Nigar Maksvell. Bakı: Elm, 2008.

Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası. Cild I-II, red. Yaqub Mahmudov. Bakı: Lider, 2004.

Əzizov, Eldar. *Difai: XX Əsrin Əvvəllərində Erməni-Azərbaycanlı Münafiqəsinin İlk Tarixi Şərtləri və Səbəbləri*. Bakı: 2009.

Həsənlı, Cəmil. *Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin Xarici Siyasəti, 1918-1920*. Bakı: GARISMA, 2009.

Hüseynzadə, Əli Bəy. *Seçilmiş Əsərləri*. Bakı: Çaşıoğlu, 2007.

Rıhtım, Mehmet və Mehman Süleymanov, red. *Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti və Qafqaz İslam Ordusu*. Bakı: Qafqaz Universiteti, 2008.

Şahverdiyev, Akif. *Azərbaycan Mətbuatı Tarixi*. Bakı: Təhsil, 2006.

Yaqublu, Nəsiman. *Kaspi Qəzetinin Yaranması və Fəaliyyəti*. Bakı: Qanun, 2011.

• ترکی استانبولی

ادیب [آدیوار], خالده. *ینی توران*. استانبول: طنین مطبعه‌سی، ۱۳۲۹.

قوهن، م. *تورکلر بو محاربه‌ده نه قازانمیلیرلر؟*. استانبول: تورک یوردی کتابخانه‌سی، ۱۳۳۰.

Ağaoğlu, Ahmet. *Devlet ve Fert*. İstanbul: Sanayii nefise Matbaası, 1933.

Ağaoğlu, Ahmet. *Serbest Fırka Hatıraları*. İstanbul: İletişim, 1994.

Ağaoğlu, Ahmet. *Serbest İnsanlar Ülkesinde*. İstanbul: Sanayii nefise Matbaası, 1930.

Ağaoğlu, Samet. *Babamın Arkadaşları*. İstanbul: İletişim, 1998.

Ağaoğlu, Samet. *Babamdan Hatıralar*. Ankara: 1940.

Akçura, Yusuf. *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Türk tarih Kurumu, 1976.

- Akçuraoglu, Yusuf. *Türk Yılı 1928*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2009.
- Aksoy, Murat. *Başörtüsü-Turban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.
- Arai, Masami. *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*. 4. Baskı. İstanbul: İletişim, 2008.
- Bal, Halil. *Azerbaycan Cumhuriyetinin Kuruluş Mücadelesini ve Kafkas İslam Ordusu*. İstanbul: İdil, 2010.
- Cengiz, Yasin. "Serbest Cumhuriyet Fırkası ve Kapanışı Sonrasında Mutedil-Muhallif bir kimlik olarak Ahmet Ağaoğlu ve basındaki sesi Akın." Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 2008.
- Devlet, Nadir. *Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi, 1905-1917*. Ankara: Türk Tarih Kurumu 1999.
- Dölen, Emre. "II. Meşrutiyet döneminde Darülfünun." *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 10, sayı 1, (2008): 1-46.
- Efe, Adem. "Sebilürreşad." in *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt 36. İstanbul: İsam, 2009.
- Erdem, Yasemin Tümer. "Osmanlı Eğitim Sisteminde Teftiş." *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, sayı 26 (Güz 2009): 55-91.
- Erim, Nihat. *Devletlerarası Hukuk ve Siyasi Tarih Metinleri*. Cilt 1. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1953.
- Eroğlu, Hamza. "Türkiye Cumhuriyeti'nin İlanı." *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 19, sayı 56 (Temmuz 2003): 435-456.
- Feyzioğlu, Turhan. "Atatürk ve Milliyetçilik." *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 1, sayı 2 (Mart 1985): 353-411.
- Fikret, Tevfik. *Şiirler*. Antoloji.com kültür ve sanat: 9.4.2004.
- Gökalp, Ziya. *Şiirler*. Antoloji.com kültür ve sanat: 9.4.2004.
- Gündoğdu, Abdullah. *Ümmetten Millete: Ahmet Ağaoğlu'nun Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad dergilerindeki yazıları üzerine bir inceleme*. İstanbul: IQ, 2007.
- Kaplan, Mehmet, İnci Enginün, Zeynep Kerman, Necat Birinci ve Abdullah Uçman, haz. *Atatürk Devri Fikir Hayatı*. Cilt 1. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1981.
- Kılıç, Selami. "Şapka Meselesi ve Kılık Kıyafet İnkılabı." *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 4, sayı 16 (Kasım 1995): 529-547.

Köker, Levent. *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. 10. Baskı. İstanbul: İletişim, 2007.

Kümbül, Bengi. "Tercüman-ı Hakikat Gazetesine göre Osmanlı Ermenileri, 1914-1918." Yüksek Lisans tezi, Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir, 2005.

Mazıcı, Nurşen. "1930'a Kadar Basının Durumu ve 1931 Matbuat Kanunu." *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 5, sayı 18 (1996): 131-154.

Önder, Mehmet. "Atatürk'e Mektuplar." *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 4, sayı 10 (Kasım 1987): 91-132.

Önen, Nizam. "Turancı Hareketler: Macaristan ve Türkiye 1910-1944." Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2003.

Özcan, Ufuk. *Yüzyıl Dönümünde Batıcı Bir Aydın: Ahmet Ağaoğlu ve Rol Değişikliği*. 2. Baskı. İstanbul: Kitabevi, 2010.

Özkaya, Yılmaz. "Ahmet Ağaoğlu'nun Hüseyinzade Ali Bey'e Mektupları." *Türk Yurdu*, sayı 284 (Nisan 2011).

Resulzade, Mehmet Emin. *İran Türkleri*. haz. Yavuz Akpınar, İrfan Murat Yıldırım ve Sabahattin Çağın. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı, 1993.

Sariahmetoğlu, Nesrin. *Azeri-Ermeni ilişkileri, 1905-1920*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006.

Sarıçoban, Gülay. "Samet Ağoğlu'nun Siyasi Biyografisi." Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2010.

Sürmeli, Serpil. "Bekirağa Bölüğü'nden Malta Adası'na Ubeydullah Efendi'nin Anıları." *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 17, sayı 49 (Mart 2001): 107-119.

TBMM Albümü 1920-2010. Ankara: TBMM, 2010.

Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiye'de Siyasal Partiler: Cilt 1 (İkinci Meşrutiyet Dönemi 1908-1918)*. 2. Baskı. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984.

Tuncay, Mete, Cemil Koçak, Hikmet Özdemir, Kokut Boratav, Selahittin Hilav, Murat Katoğlu ve Ayla Ödekan, *Türkiye Tarihi*. Cilt 4, *Çağdaş Türkiye 1908- 1980*. İstanbul: Cem, 1997.

Üstel, Füsün. *Türk Ocakları 1912-1931*. 2. Baskı. İstanbul: İletişim, 2004.

Yel, Selam. "Azerbaycan Cumhuriyeti Devleti'nin Kuruluşunda Türkiye'nin Yardımları İlhak Amacına mı Yönelikti?" *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 6, sayı 24

(Kasım 1999-2003): 563-578.

Yılmaz, Murat, ed. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 7: Liberalizm*. İstanbul: İletişim, 2005.

• روسی

Багирова, Ирада. "из истории создания и деятельности партии Дифаи в Азербайджане." In *Azərbaycan Tarixinin Çağdaş Problemləri*. Bakı: Xəzər Universiteti, 2000.

• فارسی

- آکچام، تانر؛ *اقدام شرم آور*؛ ترجمه بابک واحدی و محسن قائم مقامی، بی نا، بی تا.
- اسناد سخن می گویند: محاکمات عاملان تبعید و کشتار ارمنیان برپایه اسناد دادگاه فوق العاده نظامی استانبول*؛ ترجمه گارون سارکسیان، تهران: سیامک، ۱۳۸۸.
- پروین، ناصرالدین؛ *تاریخ روزنامه نگاری ایرانیان و دیگر پارسی نویسان*؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹، ج ۲.
- تقی زاده، سیدحسن؛ *مقالات تقی زاده*؛ زیر نظر ایرج افشار، بی جا: بی نا، ۱۳۴۹، ج ۱.
- حلبی، علی اصغر؛ *زندگی و سفرهای سیدجمال الدین اسدآبادی*؛ تهران: زوار، ۲۵۳۶.
- دهخدا، علی اکبر؛ *نامه های سیاسی دهخدا*؛ به کوشش ایرج افشار، تهران: روزبهان، ۱۳۵۸.
- رسول زاده، محمدامین؛ *جمهوری آذربایجان: چگونگی شکل گیری و وضعیت کنونی آن*؛ ترجمه تقی سلام زاده، تهران: شیرازه، ۱۳۸۰.
- رسول زاده، محمدامین؛ *گزارش هایی از انقلاب مشروطیت ایران*؛ ترجمه رحیم رئیس نیا، تهران: شیرازه، ۱۳۸۷.
- رئیس نیا، رحیم؛ *ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم*؛ تهران: مینا، ۱۳۸۵، ج ۱.
- سه ویتوخوسکی، تادیوس؛ *آذربایجان روسیه: شکل گیری هویت ملی در یک جامعه مسلمان*؛ ترجمه کاظم فیروزمند، شادگان: تهران، ۱۳۸۱.
- صدرهاشمی، محمد؛ *تاریخ جرائد و مجلات ایران*؛ اصفهان: کمال، ۱۳۶۳، ج ۲، ج ۱.
- طاهرزاده بهزاد، کریم؛ *قیام آذربایجان در انقلاب مشروطیت ایران*؛ اقبال: ۱۳۶۳، ج ۲.

فتحی، نصرت‌الله؛ *سخنگویان سه گانه آذربایجان در انقلاب مشروطیت ایران*؛ بی‌جا: بی‌نا، ۲۵۳۶.

کسروی، احمد؛ *تاریخ مشروطه ایران*؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳، ج ۱۶، ج ۱.

کریژل، بلاندین؛ *درستامه های فلسفه سیاسی*؛ ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۰.

گوپینو، کنت دو؛ *سه سال در آسیا*؛ ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: کتاب سرا، ۱۳۶۷.

لاندو، جیکوب؛ *پان ترکسیم: یک قرن در تکاپوی الحاق‌گری*؛ ترجمه حمید احمدی، تهران: نی، ۱۳۸۲.

لوئیس، برنارد؛ «گذار به دموکراسی به ترکیه»، ترجمه آراز امین ناصری، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، ش ۲۳۷-۲۳۸ (خرداد و تیر ۱۳۸۶): ۴-۲۱.

ملک‌زاده، مهدی؛ *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*؛ علمی: تهران، ۱۳۷۱، ج ۴ و ۵، ج ۳.

ناظم‌الاسلام کرمانی، [محمد]؛ *تاریخ بیداری ایرانیان*؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۴، ج ۷، ج ۱.

• فرانسوی

Agaeff, Ahmed-Bey. "Les Croyances Mazdéennes dans la religion Chiïte." In *Transactions of the ninth International congress of Orientalists* (London, 5-12th September 1892). vol. 2. London: 1893.

Annuaire 1894 de l'école pratique des hautes études section des sciences historiques et philologiques. Paris: Imprimerie Nationale: 1894.

Bennigsen, Alexandre et Chantal Lemerrier-Quelquejay. *La Presse et le mouvement national chez les Musulmans de Russie avant 1920*. Paris & La Haye: Moutin, 1964.

Darmesteter, James. "Le Zend-Avesta, premier volume: la liturgie (Yasna et Vispéred)." In *Annales du Musée Guimet*. Paris: Ernes Leroux, 1892.

Darmesteter, James. "Lettre de Tansar au roi de Tabaristan." *Journal Asiatique* 3 (Mars-Avril 1894): 196-197.

Hilgar, Marie-France. "Juliette Adam et la Nouvelle Revue." *Rocky Mountain Review of Language and Literature* 51, no. 2 (1997): 11-18.

Zarcone, Thierry et Fariba Zarinebaf-Sharh, eds. *Les Iraniens d'Istanbul*. (Téhéran-Istanbul: Institut Français de Recherches en Iran et Institut Français d'Etudes Anatoliennes), 1993.

د) نشریات ادواری

(توضیح: در این قسمت صرفاً از آن دسته نشریات ادواری نام برده‌ام که بخش عمده‌ای از مقالات تاریخی مورد استفاده در پژوهش حاضر از آنها استخراج گردید. پس از نام هر نشریه، زبان و محل انتشار آن و سپس سال یا سال‌هایی که شماره‌های مورد استفاده مربوط به آنها بوده، قید شده است).

تورک یوردی (تورک یوردو)؛ ترکی، استانبول؛ ۱۹۱۱-۱۹۱۲

سروش؛ فارسی، استانبول؛ ۱۹۰۹

صراط مستقیم / سبیل الرشاد؛ ترکی، استانبول؛ ۱۹۱۰-۱۹۱۱

La Nouvelle Revue؛ فرانسوی، پاریس؛ ۱۸۹۱-۱۸۹۳

Revue du monde musulman؛ فرانسوی، پاریس؛ ۱۹۰۶-۱۹۰۹ و ۱۹۲۲

فهرست‌ها

آقچورا، یوسف ۱۴، ۱۵، ۳۲، ۳۴، ۳۵	ت
۴۰، ۴۱، ۴۹، ۹۴، ۹۵، ۹۸، ۱۰۶	آتاترک، مصطفی کمال ۲۱، ۱۰۷، ۱۵۸
۱۵۳-۱۶۱، ۱۶۵، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۰	۱۶۱، ۲۲۹-۲۳۵، ۲۳۷-۲۴۱، ۲۴۲
۲۵۲	۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۹-۲۵۴، ۲۵۶
آکین (روزنامه) ۲۴۱-۲۴۳، ۲۶۸، ۲۷۵	۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۲-
۲۷۷	۲۷۴، ۲۷۶-۲۷۸
آی‌دمیر، شوکت ثریا ۲۶۸-۲۷۱	آحتم‌اف، بنیامین ۹۳
	آخوندزاده، میرزا فتحعلی ۴۹، ۷۷، ۹۰
۱	۱۰۶
ابراهیم‌اف، عبدالرشید ۹۳-۹۵، ۱۸۷، ۱۹۰	آدام، ژولیت ۵۱، ۵۲
ابوضیا، ولید ۲۴۸، ۲۴۹	آشوری‌اف، عیسی ۸۹، ۹۹
(فون) اپنه‌ایم، مکس ۲۱۲	آقاوغللو، ثریا ۱۶، ۴۹
احمد رضا ۷۲	آقاوغللو، صمد ۱۵، ۱۶، ۳۲، ۴۰
/اختر (روزنامه) ۴۹، ۵۰	۱۰۷، ۲۳۰، ۲۴۲، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۷
ادیب، اشرف ۱۲۸	۲۸۶
اربای، حسین رثوف ۱۹۷، ۲۴۷، ۲۵۲	آقاخان (امام اسماعیلیه) ۲۵۲
/ارشاد (روزنامه) ۲۳، ۸۹-۹۳، ۹۵، ۹۶	آقایف / آقاوغللو، احمد در بیشتر صفحات
۱۰۱-۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۵، ۱۴۱	آقایف، حسن ۱۰۰، ۲۲۰
۱۴۷	آقایف، میرزا حسن (پدر احمد آقایف)
ازآلپ، کاظم‌پاشا ۲۴۲	۳۲، ۳۴

- استالین، یوسف ژوگاشویلی ۷۶، ۲۱۰
استولپین، پیوتر ۱۰۳
اسدآبادی، سیدجمال‌الدین (افغانی) ۷۲، ۸۱، ۸۳، ۸۴، ۱۳۶، ۱۶۹، ۱۷۰
اسکلیپلی، محمدعاطف ۲۵۹
اشتراوس، فریدریش ۶۶
اکیار، علی فتحی ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۶۴
اکینچی (روزنامه) ۶۱، ۶۲، ۷۷-۸۰
الکساندر دوم ۳۶
امیرجان‌اف، شیرعلی ۱۰۲
امیرعلی ۲۵۲
انجمن تبریز (روزنامه) ۹۲
انصاری، علی قلی خان (مشاورالممالک) ۲۲۱
انورپاشا ۱۷۶-۱۸۳، ۱۸۷، ۱۹۲-۱۹۴، ۱۹۸-۲۰۱، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۲۳
ایران نو (روزنامه) ۹۱
ایروانسکی، عباسقلی خان ۱۰۲
ایلری، جلال نوری ۱۳۸، ۱۶۰، ۲۳۸، ۲۵۱، ۲۵۳
اینونو، عصمت ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۴۱، ۲۵۲، ۲۵۷، ۲۶۷، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۶
بایکوف ۲۱۷
برنال، اگوست ادوار ۴۳
براون، ادوارد ۴۶، ۴۷
بزکورت، محمود اسد ۲۵۵
بلگه، برهان آصف ۲۶۸، ۲۶۹
بلوشه، ادگار ۴۳
بووا، لوسین ۹۰
- پ**
- (فون) پاپین، فرانتس ۲۱۲
پان اسلامیس ۸۵، ۱۳۶، ۱۵۵، ۱۵۶
پان اسلاویسم ۱۵۰
پان ترکیسم / پان تورانیسم ۹۴، ۱۱۱، ۱۳۶، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۹، ۱۸۱
پروگرس (روزنامه) ۱۰۳
پکر، رجب ۲۴۵
پولاک، ارنست ۲۲۷
پیرنیا، میرزا ابوالحسن خان (معاذالسلطنه) ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵
پیشمازاده، محمد ۹۹
پیمان (نشریه) ۱۶۶

ت

- تاشکیران، تزر ۱۶
تامسون، ژنرال ویلیام ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۳

ب

- باب، میرزا علی محمد ۴۶
باکیخان‌اف، عباسقلی آقا ۴۹
بایار، جلال ۲۴۲، ۲۶۷، ۲۷۲-۲۷۵

ج

- تر، وداد ندیم ۲۶۸، ۲۶۹
ترجمان حقیقت (روزنامه) ۱۳۷، ۱۸۳، ۱۸۴
ترقی (روزنامه) ۲۳، ۹۲، ۱۰۳، ۱۱۵، ۱۴۱
ترک (روزنامه) ۱۵۷، ۲۸۴
ترک سزی (روزنامه) ۲۰۷
ترلاکیان، میساک ۲۲۳
تروتسکی، لئون ۲۳۴
تسرتلی، ایراکلی ۱۹۷
تقی‌زاده، حسن ۱۰۵
تقی‌علی‌یف، علی‌اکبر ۹۵
تقی‌یف، اسماعیل ۹۵
تقی‌یف، زین‌العابدین ۷۵، ۷۷، ۸۱، ۸۲
۸۵، ۸۶، ۸۸، ۸۹، ۹۳، ۲۱۸
تکین، اسماعیل خسرو ۲۶۸، ۲۶۹
تویچی‌باشف / تویچی‌باشی، علی‌مردان ۷۷، ۸۱، ۸۹، ۹۳، ۹۵، ۱۹۵، ۲۰۵
۲۱۹-۲۲۳، ۲۶۹
توحید/فکار (روزنامه) ۲۴۸
تورک اجاگی (انجمن) ۱۶۰، ۱۶۱، ۲۴۵، ۲۵۴، ۲۵۹
تورک یوردو (روزنامه و انجمن) ۱۴۱، ۱۵۹-۱۶۱، ۱۶۷، ۱۸۵
توفیق، ابوضیا ۱۳۷

چ

- چخنکلی، آکاک ۱۹۷
چراز، میناس ۴۷
چرچیل، وینستون ۲۲۶
چرنیشفسکی، نیکلای ۳۶
چ

ح

- حاجی‌بی‌اف، عزیر ۹۱، ۱۰۳
حاجی‌بی‌لی / حاجی‌بی‌اف، جیحون ۲۲۱
حاجینسکی، محمدحسن ۹۹، ۱۹۷-
۱۹۹، ۲۰۶، ۲۲۱-۲۲۳
حزب / کمیته / جمعیت اتحاد و ترقی در
بیشتر صفحات
حزب اتحاد و ترقی قفقاز ۲۰۲
حزب اتحاد مردم روسیه ۱۰۲

ث

- ثابت، حلیم ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۰۵، ۲۱۲، ۲۲۸

- حزب جمهوریخواه خلق ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۵-۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۶۳-۲۶۷، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۸
- حزب جمهوریخواه لیبرال ۲۳۰-۲۳۲، ۲۳۴-۲۴۱، ۲۴۳-۲۴۵، ۲۴۴، ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۸
- حزب داشناک-تسوتیون ۹۸، ۹۹، ۱۰۱، ۲۱۹، ۲۲۶
- حزب/سازمان دفاعی ۹۸-۱۰۱، ۱۸۳، ۱۸۵
- حزب دمکرات ترکیه ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۷۴، ۲۷۵
- حزب کادت ۲۱۷
- حزب کمونیست ترکیه ۲۶۹
- حزب مساوات ۱۹۵-۱۹۷، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۱۹
- حزب همت ۹۹، ۱۹۷، ۲۰۸، ۲۲۱
- حسین بن علی (ع) ۴۸، ۷۰
- حسین‌اف، محمود ۱۵۹
- حسین‌زاده، علی ۸۱، ۸۹، ۹۳، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۲۲
- حقوق‌دی‌یف، عبدالرحیم ۹۵
- حق‌پاشا، حافظ ۱۸۱
- حکمت، احمد ۱۵۹
- حکمت، ناظم ۲۶۹
- حیات (روزنامه) ۸۸، ۸۹، ۱۱۵، ۱۴۶
- حیدر افندی، علی ۱۷۸
- حیدرخان (عمواوغلی) ۱۰۵
- خ
- خارلامف، واسیلی ۱۹۵
- خاص محمداف، علی اصغر ۱۰۰
- خاص محمداف، علی اکبر ۱۰۰، ۲۲۰
- خاص محمداف، خلیل ۹۵
- خلوصی، محمد ۱۲۵
- خلیل پاشا ۱۸۲، ۲۰۱، ۲۱۳، ۲۱۴
- خویسکی، امیرارسلان خان ۱۸۳، ۱۸۵
- خویسکی، فتحعلی خان ۹۵، ۱۸۳، ۱۸۵
- ۱۸۶، ۲۰۵، ۲۰۸-۲۱۰، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۲۰-۲۱۸
- د
- دارمستتر، جیمز ۴۲-۴۷، ۵۰، ۵۱، ۶۷-۶۹
- دهخدا، علی اکبر ۱۱۴-۱۱۶
- ر
- رایینسون، مری ۶۷
- راسسیا (روزنامه) ۱۰۱
- (دو)رت‌تل، استانیسلاس ۴۳
- رسول‌زاده، محمدامین ۳۹، ۹۱، ۹۸، ۱۴۱، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۰۹
- ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۶۹
- رضاپاشا ۱۸۷

- رضاشاه پهلوی ۲۱
 رفیع‌اف / رفیع‌زاده، موسی ۲۱۵، ۲۱۶
 رفیع‌بی‌لی، علی‌اکبر ۱۰۰
 رنسان، ارنست ۴۱، ۵۱، ۵۵، ۶۶-۶۸،
 ۷۰-۷۳، ۱۰۹، ۱۳۹، ۱۷۲
 روزولت، فرانکلین ۲۶۳
 رورو دو موند موزولمان (نشریه) ۲۳، ۹۰
- ش
- شائومیان، استیان ۲۱۰
 شاکر، بهاء‌الدین ۱۰۶، ۲۰۴
 شاه اسماعیل صفوی ۵۴
 شاه‌تختینسکی، محمدآقا ۸۱، ۹۵، ۱۰۳،
 ۱۰۵، ۱۵۹
 شربتچیان، آگوب ۱۳۹
 شرق روس (روزنامه) ۸۱، ۸۲
 شریعتی، علی ۷۲
 شفق (روزنامه) ۹۲
 شکرو افندی، اسماعیل (خواجه شکرو)
 ۲۵۱، ۲۵۲
 (فون)شلندورف، فریدریش برونزارت ۱۷۹
 شمس (روزنامه) ۱۰۴
 شورا (روزنامه) ۱۱۳
 شهبندرزاده، احمدحلمی ۱۳۷
 شهربانو (همسر امام حسین ع) ۴۸
 شیخ‌الاسلام‌زاده، اکبرآقا ۲۲۳
 شیخ‌زمان‌لی، نقی (کی‌کورو) ۱۰۰،
 ۲۰۱، ۲۰۲
 شیخ‌لینسکی، علی‌آقا ۱۸۲
- ژ
- ژاندرز، اتو لیمان ۱۸۱
 زردابی، حسن ملک‌زاده (ملیک‌اف) ۶۱،
 ۶۲، ۷۷-۷۹
 زمپ‌لینی، آرپاد ۱۵۳
 زوشن، ویلهلم ۱۸۰
 زیادخان‌اف، اسماعیل ۹۵، ۱۰۲
 زیادخان‌اف، عادل‌خان ۲۱۵، ۲۱۶
 زینال‌اف، زینال ۹۵
- ژ
- ژون ترک (روزنامه) ۱۳۶-۱۳۹، ۱۶۰،
 ۲۳۸، ۲۸۴
 ژون ترکی (روزنامه) ۱۳۹
- س
- سراج‌اوغلو، شکرو ۲۳۸
 سروش (روزنامه) ۱۱۴-۱۲۲، ۱۲۷
 سلطان رشاد ۱۷۷، ۱۷۹
 سلطان سلیم ۱۵۱

ص

صبحی، حمدالله ۲۴۵

صراط مستقیم/ سیل الرشاد (روزنامه)

۱۲۷-۱۲۹، ۱۳۱-۱۳۳، ۱۳۶، ۱۴۱

۲۸۴

صفی کردسکی، اصلان ۲۲۶

صهیونیس ۱۳۷-۱۳۹

ط

طباطبایی، ضیاءالدین ۲۱۸

طباطبایی، محمد ۹۶

طلعت پاشا ۱۰۷، ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۰۱

۲۱۱، ۲۲۳

طوغاچ، حسامالدین ۲۰۰

طوغان، زکی ولیدی ۲۴۸

ع

عاصم، نجیب ۱۵۸

عاکف، محمد ۱۲۸، ۱۸۷

عبده، محمد ۱۲۸

عزت پاشا، احمد ۲۱۴

عزت پاشا، حسن ۱۸۰، ۱۸۱

عزت پاشا، یوسف ۲۱۳، ۲۱۴

عزیزبکاف، مشهدی ۱۹۷

علی بن ابی طالب (ع) ۴۹، ۷۰، ۱۰۳

۱۴۳

علی زین العابدین (ع) ۴۸

علی اف، میرزامهدی ۱۰۲

غ

غالب، رشید ۲۴۳

ف

فراشری، سامی (شمس الدین سامی)

۱۶۲، ۱۴۲

فراهانی، محمدصادق (ادیب الممالک)

۹۳، ۱۰۵

فردوسی ۴۳، ۱۴۲، ۱۴۴

فرید، احمد ۱۶۰

فکرت، توفیق ۱۶۳، ۱۶۴

ق

قارابی اف، قارابی ۹۹، ۱۰۲

قدسی، عبدالرزاق ۲۷۶

قیلیچ زاده، حق ۲۵۴

ک

کاراعثمان اوغلو، یعقوب قدری ۲۶۸

۲۷۲

کارای، رفیق خالد ۲۲۴

کاسپی (روزنامه) ۲۳، ۷۷، ۷۸، ۸۰، ۸۱

۸۵، ۸۹، ۱۰۶، ۱۰۸

کالتروپ، سامرست ۲۲۴

کاوکاز (روزنامه) ۴۹

کایا، شکرو ۲۳۹، ۲۵۳، ۲۵۵

کرآلتان، رفیق ۲۷۴

کربن، آنری ۷۲

- (فون) کرزن شتاین ۲۱۲
 کرمانی، آقاخان ۱۰۶
 کرمانی، میرزارضا ۸۴
 کسروی، احمد ۹۲، ۱۱۱
 کمال، علی ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۵
 کوپرو لوزاده، فواد ۱۸۰، ۱۸۶، ۲۷۴
 کولتور هفته‌سی (نشریه) ۱۵، ۳۱
 کوهن، موشه (تکین آلپ) ۱۶۵، ۱۸۰
- ک**
- گاسپرینسکی، اسماعیل ۹۵، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۵۹
 گک آلپ، ضیا ۱۲۶، ۱۶۴-۱۶۶، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۶، ۱۸۸، ۲۲۸، ۲۵۲
 گلدسمیت، فردریک ۴۶، ۴۷
 گنج قلمر (نشریه) ۱۶۴
 (دو) گوینو، ژوزف آرتور ۷۰
- ل**
- لوندنرف، اریش ۲۰۶
 لوشاتلیه، آلفرد ۱۰۹
 لوید جورج، دیوید ۲۲۴
 لیاخوف، ولادیمیر ۱۲۰
 لیشتایم، ریشارد ۱۳۸، ۱۳۹
- م**
- ماسینیون، لویی ۷۲
 مالخازیان، آرشاک ۲۲۶
- محرم‌اف، محمد ۲۲۱
 محمدزاده، میرزابالا ۱۵
 محمدعلی شاه قاجار ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۱۹
 محمدقلی‌زاده، جلیل ۹۲
 مختار، عاقل ۱۶۰
 مختاراف، مرتضی ۱۰۳
 مدحت، احمد ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۳۷، ۱۸۳، ۱۸۴
 مرادی (میزانجی) ۱۰۶، ۱۷۶
 مرادخان‌اف، اسدالله ۹۵
 مرسل پاشا ۲۰۷
 مظفرالدین شاه قاجار ۱۴۷
 مقصوداف، عالم ۹۳
 ممقانی، اسدالله ۱۱۲، ۱۲۵
 منتشه، خلیل ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۴، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۵۵
 مندرس، عدنان ۱۶، ۲۷۴، ۲۷۵
 منیف پاشا ۱۰۶
 مونتسکیو ۵۲، ۶۴، ۱۱۸
 مهدی‌اف، میریعقوب ۲۲۱
 مهمانداراف، صمد ۱۸۴
 مهمانداراف، کریم ۹۹
 میرحیدرزاده، میرباقر ۹۰
- ن**
- نادرشاه افشار ۱۴۴
 نادی، یونس ۲۳۷، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۶۸

۳۰۴ از جامعه ایرانی تا میهن ترکی

ناصر زاده، میرزا جواد (ناطق) ۹۲

ناصرالدین شاه قاجار ۴۹، ۵۴، ۵۶، ۶۰،

۸۴، ۱۴۶

ناظم‌بی (سالونیکایی) ۷۳، ۱۰۷، ۲۶۰، ۲۶۱

نخجوانسکی، حسن خان ۱۸۲

نریمان‌اف، نریمان ۹۱، ۱۹۷

نسیمی، احمد ۱۶۰، ۱۹۱

نعمان‌زاده، عمر فاروق ۲۰۱، ۲۰۴

نورالدین پاشا ۲۵۵-۲۵۷

نوری پاشا ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۷-۲۰۹،

۲۱۳-۲۱۵، ۲۱۸

نورول رزو (نشریه) ۴۳، ۵۱، ۵۲، ۵۴،

۶۳، ۷۵، ۱۱۶

نیکلای دوم ۸۸

ولفسون، داوید ۱۳۷

وهیب پاشا ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۶

ویلسون، وودرو ۱۹۰، ۲۱۵

وین‌برگ، آندری ۸۹

ه

هخیرگ، سامی ۱۳۷

(فون) هخوآشتر، گوستاو ۱۴۸

همدانی، میرزا حسین ۴۶

هوور، هربرت ۲۶۲

هیتلر، آدولف ۲۶۳

هیوارت، گوردون ۲۲۷

ی

یالمان، احمد امین ۲۲۹

یاکوبسون، ویکتور ۱۳۷، ۱۳۸

یورداکول، محمد امین ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۸۰،

۲۳۵

یوسف‌بی‌لی / اوسوب‌بی‌اف، نصیب

۱۰۰، ۱۵۹، ۱۹۵، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۹،

۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۱

و

واسموس، ویلهلم ۲۱۵

(فون) وانگنه‌ایم، بارون ۱۹۶

ورونتسف - داشکوف، ایلاریون ۹۹

وزیراف، هاشم ۹۲، ۹۳

وزیراوا، ستاره (همسر احمد آقاییف)

۱۶، ۹۲

از جامعه ایرانی تا میهن ترکی زندگی‌نامه فکری و سیاسی یکی از چهره‌های نامدار خانات قزاق است. احمد آقایف که در آغاز در مقام عضوی از یک جهان ایرانی، هرچند عضوی به دورمانده از پیکر اصلی و تحت اشغال روسیه، در جستجوی کیستی و چیستی خود برآمد، در نهایت به گونه‌ای که در این بررسی در توصیف و توضیح آن سعی شده است، بر آن شد جایگاه خود را در عرصه‌ای دیگر، یعنی در جهان ترک بیابد. این کتاب در کنار توصیف و توضیح این فرایند فکری و سیاسی در عین حال از تحولات و رخدادهای قفقاز در سال‌های پایانی جنگ جهانی اول و انقلاب روسیه و همچنین گوشه‌ای از تحولات ترکیه در آستانه تبدیل به یک جمهوری نوپا نیز تصویر در خور توجهی بدست می‌دهد.

