

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ نگری و تاریخ نگاری دانشگاه الزهراء (س)

سال نوزدهم، دوره جدید، شماره ۴، پیاپی ۸۲، زمستان ۱۳۸۸

## «جامعه‌ی ایرانی» در پاریس: ایران به روایت احمد آقاییف

(۱۸۹۱ - ۱۸۹۳)

حسن حضرتی<sup>۱</sup>، علی کالیراد<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۹۰/۷/۲۵

تاریخ تصویب: ۹۰/۱۲/۲۰

### چکیده

در تاریخ معاصر قفقاز، امپراتوری عثمانی و جمهوری ترکیه نام احمد آقاییف (آقاوغلو) (۱۸۶۹-۱۹۳۹) به عنوان یکی از چهره‌های تأثیرگذار مطبوعاتی و سیاسی شناخته شده است. احمد آقاییف به دلیل نقش داشتن در شکل‌گیری انجمن‌ها و محافل ترک‌گرا، همچون تورک یوردو و تورک اجاقی در امپراتوری عثمانی بیش از هر وصف دیگر، در مقام یکی از ایده‌پردازان و بنیان‌گذاران جریان پان‌ترکیسم نامبردار شده است.

دست‌مایه‌ی این مقاله، بازخوانی مجموعه‌مقالات احمد آقاییف، «جامعه‌ی ایرانی»، در نشریه‌ی فرانسوی نوول رُوو (۱۸۹۱-۱۸۹۳) بوده و تلاش شده است نگرش آقاییف به ایران در واپسین سال‌های سده‌ی نوزدهم نمایانده شود؛ زیرا با توجه به نقش آقاییف در شکل‌گیری هویت

۱. استادیار گروه تاریخ دانشگاه تهران hazrati@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تهران kalirad@ut.ac.ir

آذربایجان قفقاز و جایگاه وی در جنبش پان‌ترکیسم، نوع نگرش او به هویت ایرانی در عنفوان جوانی، سخت‌شایسته‌ی توجه و بررسی است.

**واژه‌های کلیدی:** احمد آقاییف (آقاوغلو)، نوول ژوو، مقالات جامعه‌ی ایرانی، هویت ایرانی، تشیع.

## مقدمه

قریب به یکصد سال است که ایرانیان شاهد برآمدن و بالیدن دولت و ملت نوظهوری در مرزهای شمال باختری خود هستند. از بدو تأسیس جمهوری آذربایجان (قفقاز)، در سال ۱۹۱۸، ایرانیان به اطلاق نام بخشی از سرزمین‌شان به این واحد سیاسی با بدگمانی نگریستند و آن را به‌منزله‌ی زمین‌چینی برای جدا کردن ایالت آذربایجان از خاک ایران تلقی کردند. رخدادهای سال‌های ۱۹۴۵ و ۱۹۴۶ و تشکیل حکومت خودمختار در آذربایجان ایران به‌دست فرقه‌ی دموکرات، که جمهوری سوسیالیستی آذربایجان و اتحاد جماهیر شوروی از آن حمایت می‌کرد، کابوس جدایی آذربایجان از ایران را تا آستانه‌ی تحقق پیش برد. با فروپاشی اتحاد شوروی، درحالی‌که برخی ایرانیان با خوش‌بینی و امیدواری پایان جدایی دویست‌ساله‌ی خود از سرزمین‌های شمال ارس را به نظاره نشسته بودند، دریافتند که در پروژه‌ی هویت‌سازی جمهوری تازه‌استقلال یافته‌ی آذربایجان به ایران نقش «غیر/دیگری» داده شده است. افزون بر این، در پی ظهور جمهوری آذربایجان به‌منزله‌ی یک واحد سیاسی و فرهنگی مستقل، در جنوب ارس، پرسش‌های تازه‌ای درباره‌ی رابطه‌ی میان هویت قومی (آذری) و هویت ملی (ایرانی) مطرح شد.

با آنکه پرداختن به روند شکل‌گیری هویت آذربایجانی در شمال ارس برای ما بسیار اهمیت داشته است، متأسفانه تا کنون این موضوع به‌گونه‌ای شایسته و بایسته و بی‌طرفانه واکاوی نشده است.

در این مقاله، در آغاز، به یکی از مهم‌ترین روشنفکران قفقازی پرداخته‌ایم که در پیشبرد اندیشه‌ی ملی‌گرایی و مطرح ساختن مسئله‌ی هویت ملی در آغاز سده‌ی بیستم، نقش بسزایی داشته است.

احمد آقاییف (آقا اوغلو) (۱۸۶۹ - ۱۹۳۹) در بحبوحه‌ی یکی از دوره‌های حساس تاریخ قفقازیه و خاورمیانه، در جایگاه یک فعال مطبوعاتی و سیاسی، نقشی مهم ایفا کرد و از همین رو، در شماری از مهم‌ترین رویدادهای سیاسی و فکری در قفقاز تحت سلطه‌ی امپراتوری تزاری، در امپراتوری عثمانی و در جمهوری ترکیه نام وی به چشم می‌خورد.

گذشته از پیوندهای فکری و مطبوعاتی آقاییف با قلمروهای آذربایجانی، ترکی، فرانسوی، روسی و ایرانی، عضویت همزمان وی در دو مجلس مبعوثان عثمانی و مجلس جمهوری نوپای آذربایجان قفقاز (۱۹۱۸-۱۹۲۰) نمونه‌ی منحصر به فردی است از سیالیت حیات سیاسی وی. همچنین، نقش او در شکل‌گیری انجمن‌ها و محافل ترک‌گرا، مانند تورک یوردو و تورک اجاقی در امپراتوری عثمانی، عضویت وی در «جمعیت اتحاد و ترقی» و فعالیت در چارچوب برنامه‌های حکومت ترکان جوان، بیش از هر چیز، او را به عنوان یکی از ایده‌پردازان و بنیان‌گذاران جریان پان‌ترکیسم نامبردار کرده است. این بخش از فعالیت‌های آقاییف، حتی برای ایرانیان آن زمان نیز کاملاً مشهود و روشن بود؛ برای نمونه سید حسن تقی‌زاده در مطلبی که به سال ۱۳۰۶ ش. / ۱۹۲۸ م. تحریر کرد، از «احمد آقا اوغلی» با عنوان یکی از چهره‌های اصلی پان‌ترکیسم یاد کرد (بیات، ۱۳۸۷: ۱۰۵).

در اواخر سده‌ی بیستم، فرانسوا ژرژون، پژوهشگر فرانسوی، با انتشار یک مقاله از بخش دیگری از حیات فکری احمد آقاییف پرده برداشت: یعنی دوران تحصیل آقاییف جوان در پاریس، بین سال‌های ۱۸۸۸ تا ۱۸۹۴، که وی با نام یک ایرانی در مطبوعات فرانسه درباره‌ی فرهنگ، سیاست، تاریخ، مذهب و سنت‌های کشورهای شیعی ایران قلم می‌زده است. از این رو، مورخان به تفکیک، دو دوره در حیات فکری آقاییف بازشناسی کرده‌اند: دوران ایران‌گرایی و دوران ترک‌گرایی. بر این اساس، در پی بازگشت آقاییف از فرانسه و ورود او به فعالیت‌های سیاسی و مطبوعاتی در قفقاز، وی به تدریج از موضع ایران‌گرایی دست کشید و به منظور بازتعریف هویت مسلمانان قفقاز (جمهوری آذربایجان کنونی) به ترک‌گرایی روی آورد. این چرخش هویتی سرانجام با مهاجرت آقاییف به استانبول در سال ۱۹۰۹، اخذ تابعیت عثمانی و پیوستن به جرگه‌ی ترکان جوان صورت نهایی به خود گرفت. آنچه مطالعه‌ی حیات فکری احمد آقاییف را سخت

جالب توجه می‌سازد، این نکته است که فعالیت‌های وی نمونه‌ی بارزی از تکاپوهای اینتلیجنتسیای آذربایجانی (قفقازی) برای برساختن و تعریف یک هویت جمعی مدرن است. کوششی سرگردان در میان میراث ایرانی و پیوندهای ترکی که سرانجام حکم به پذیرش یکی و نفی دیگری داد؛ روندی که عملاً تا به امروز نیز ادامه یافته است.

ما در این مقاله بازخوانی نوشته‌های احمد آقایی در دوران اقامت وی در پاریس را دست‌مایه قرار داده‌ایم تا نگرش اولیه‌ی او را به ایران در واپسین سال‌های سده‌ی نوزدهم نشان دهیم. ما بر این فرضیم که در بررسی فرآیند شکل‌گیری هویت آذربایجانی در شمال ارس، مذاقه در تلقی نخبگان و روشنفکران آن سامان از هویت ایرانی و مؤلفه‌های آن، همچون تشیع و زبان فارسی، بسیار اهمیت دارد. از این رو، بجاست که پرسیم از نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم، که سلطه‌ی روسیه‌ی تزاری بر سرزمین‌های مسلمان‌نشین قفقاز جنوبی تحکیم و تثبیت شد، تا سال ۱۹۱۸ که موجودیت مستقل سیاسی و فرهنگی با نام جمهوری آذربایجان پا به عرصه‌ی وجود نهاد، چه نسبت (هایی) میان هویت ایرانی و هویت مردم این منطقه وجود داشته است. به نظر می‌رسد هویت ملی آذربایجانی مانند دیگر هویت‌های ملی برساخته‌ای معاصر است که مبتنی بر تلاش‌های گروهی از روشنفکران (از جمله احمد آقایی) برای تعریف یک هویت جمعی نوین و متمایز از اقوام همسایه در اواخر سده‌ی نوزدهم و اوایل سده‌ی بیستم شکل گرفت. در این میانه، هویت ایرانی - شیعی که پیش‌تر از عناصر سازنده‌ی هویت جمعی مردم این منطقه بود، در ادامه، به منزله‌ی «دیگری» هویت آذربایجانی تعریف شد.

### پیشینه‌ی پژوهش

تا به امروز، محققان و دانشجویان ترکیه‌ای در تولید آثار درباره‌ی احمد آقایی بیشترین سهم را داشته‌اند. از همین رو، آنچه تاکنون بیشتر بررسی شده است، تکاپوهای سیاسی و فرهنگی وی در طی اقامت سی‌ساله‌اش در عثمانی و ترکیه بوده است. افزون بر این، در تحقیقات مذکور، به‌ندرت، به نوشته‌های آقایی به زبان‌های روسی، فارسی، فرانسوی و آذربایجانی توجه شده است. در دوران هفتادساله‌ی حکومت شوراهای بر مقدرات مردم آذربایجان قفقاز، احمد آقایی، در زادگاه خود،

نویسنده و ایدئولوژی بورژوا معرفی شد که با تبلیغ اندیشه‌های پان‌اسلامیستی و پان‌ترکیستی، در مسیر خلق آذربایجان به سوی انقلاب سوسیالیستی سنگ‌اندازی کرده بود (Özcan, 2010: 285). هر چند در پی فروپاشی اتحاد شوروی، آقایف مجدداً موضوع توجه قرار گرفت و شماری از آثار او از ترکی (استانبولی) به ترکی آذربایجانی ترجمه شد.

با وجود حجم زیاد نوشته‌های ترکی، شامل کتاب، مقاله و پایان‌نامه، که به جنبه‌های مختلف زندگی و آرای احمد آقایف پرداخته‌اند، نخستین تک‌نگاری درباره‌ی وی، *آقا اوغلو احمد بی*، به قلم دکتر فخری ساکال، استاد تاریخ دانشگاه نوزده مه (آن دکوز ماییس) در سامسون نوشته شد که در سال ۱۹۹۹ *بنیاد تاریخ ترک (TTK)* آن را به طبع رساند. این کتاب، به‌واقع، تز دکتری فخری ساکال است که در سال ۱۹۹۵ به گروه تاریخ دانشگاه نوزده مه ارائه تقدیم شده بود. ساکال در *آقا اوغلو احمد بی* نخست گزارشی مفصل از سوانح عمر آقایف پیش چشم خواننده می‌گذارد و سپس با بررسی کتاب‌ها و مقالات او، به تشریح خطوط کلی اندیشه‌ی وی می‌پردازد. همچنان‌که نقش بستن سه رنگ آبی، قرمز و سبز، یعنی رنگ‌های پرچم جمهوری آذربایجان بر پیشانی کتاب نشان می‌دهد، تمایلات ترک‌گرایانه‌ی نویسنده و نگرش قوم‌مدارانه‌ی متولی انتشار کتاب (بنیاد تاریخ ترک) انکارناپذیر است. با این همه، *آقا اوغلو احمد بی* منبع ارزشمندی درباره‌ی بیوگرافی و حیات فکری این فعال مطبوعاتی و سیاسی، به‌خصوص در دوران حضور وی در امپراتوری عثمانی و جمهوری ترکیه است.

با انتشار کتاب فخری ساکال گویی طلسم فقدان تک‌نگاری درباره‌ی آقایف شکسته شد. چندی بعد، یعنی در سال ۲۰۰۲، هالی شیسلر (استاد تاریخ دانشگاه شیکاگو) تز دکتری خود را با عنوان *در میان دو امپراتوری: احمد آقا اوغلو و ترکیه نوین* (لندن و نیویورک: آی. بی. تاوریس)، که به راهنمایی نیکی کدی و استنفورد شاو در دانشگاه کالیفرنیا (UCLA) از آن دفاع شده بود، چاپ کرد. این اثر نخستین تک‌نگاری درباره‌ی آقایف در زبان انگلیسی به‌شمار می‌رود.

آنچه اثر شیسلر را از تحقیقات انجام‌شده در ترکیه متفاوت می‌کند، نگاه منتقدانه‌ی وی به پان‌ترکیسم و مخصوصاً توجه به نوشته‌های آقایف جوان در پاریس است. اگرچه شیسلر سر آن داشت تا گونه‌ای بیوگرافی فکری آقایف را تهیه کند، به‌علت عدم آشنایی وی با زبان‌های روسی،

فارسی و ترکی آذربایجانی، صرفاً از نوشته‌های ترکی استانبولی و فرانسوی آقایی استفاده کرد و در نتیجه، این مهم به تمامی محقق نشده است.

در همین سال، دومین تک‌نگاری درباره‌ی احمد آقایی به زبان ترکی نیز به طبع رسید. این اثر هم‌تزمان با دکترای اُفق اُزجان، ارائه شده به گروه جامعه‌شناسی دانشگاه استانبول در سال ۱۹۹۶ است که با عنوان *یک روشنفکر غربگرا در چرخش قرن: احمد آقاوغلو و جایجایی نقش در سال ۲۰۰۲* در استانبول منتشر شد. این کتاب در سال ۲۰۱۰ با افزودن پیوست‌هایی مانند ترجمه‌ی مقاله‌ی احمد آقایی در نهمین کنگره‌ی بین‌المللی خاورشناسان (لندن، ۱۸۹۲) تجدید چاپ شد.

اُزجان در پژوهش خود کوشیده است فارغ از تعلقات قوم‌گرایانه - که متأسفانه سایه‌ی آن بر بسیاری از تحقیقات تاریخی در ترکیه سنگینی می‌کند - چرخش‌های فکری تناقض‌آمیز احمد آقایی از ایران‌گرایی به پان‌ترکیسم و سپس، کمالیسم، و در نهایت، لیبرالیسم را تبیین کند. با این حال، ساخت و پرداخت اثر اُزجان بیش از آنکه به یک تاریخ‌نگاری فکری<sup>۱</sup> شبیه باشد، به یک مقاله‌ی مبسوط ژورنالیستی می‌ماند. پژوهش اُزجان اگرچه از نظر بهره‌گیری از منابع و مآخذ تاریخی (وجه توصیفی) فاقد نوآوری است و اشکالاتی هم دارد، از جنبه‌ی تحلیلی از پژوهش‌های ساکال و حتی شیسلر موفق‌تر است. در زبان فارسی به‌جز ترجمه‌ی مقاله‌ی ارزشمند فرانسوا ژرژون به‌همت کاوه بیات در مجموعه‌ی *ققاز در تاریخ معاصر*<sup>۲</sup>، اشارات رحیم رئیس‌نیا در مجموعه‌ی *ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم*<sup>۳</sup> و برخی مطالب پراکنده، تاکنون، پژوهشی مستقل درباره‌ی احمد آقایی انجام نشده است.

## 1. Intellectual History

۲. (۱۳۷۷). نشر شیرازه: تهران.

۳. (۱۳۸۲). انتشارات مینا: تهران.

### زندگی نامه‌ی احمد آقاییف (آقاوغلو)

احمد آقاییف (آقاوغلو)<sup>۱</sup> به سال ۱۸۶۹ در شوشی قره‌باغ چشم به جهان گشود. وی تحصیلات مقدماتی و بخشی از متوسطه را در زادگاه خود گذراند و برای اتمام تحصیلات متوسطه، به مدت یک سال، در تفلیس به سر برد. آقاییف در سال ۱۸۸۷ راهی انستیتوی تکنولوژی سنت پترزبورگ شد؛ اما دیری نگذشت که برای تحصیلات دانشگاهی فرانسه را برگزید (Ağaoğlu, 1940: 103). آقاییف در ژانویه‌ی ۱۸۸۸ وارد پاریس شد و چندی بعد با جیمز دارمستتر، ایران‌شناس شهیر و مترجم اوستا، آشنا گشت. او در زمان اقامت شش‌ساله‌اش در پاریس، مجموعه‌مقالات «جامعه‌ی ایرانی» را درباره‌ی شرایط فرهنگی، سیاسی و مذهبی ایران نوشت که در سال‌های ۱۸۹۱ تا ۱۸۹۳ در نشریه‌ی *نوول ژوو*<sup>۲</sup> منتشر شدند. نگارش مقاله‌ی «باورهای مزدایی در مذهب شیعی»، ارائه‌شده به نهمین کنگره‌ی بین‌المللی خاورشناسان در لندن (۱۸۹۲) نیز حاصل همین دوران است. در اوایل سال ۱۸۹۴، احمد آقاییف راه بازگشت به شرق در پیش گرفت. در فضای پس از انقلاب ۱۹۰۵ روسیه، آقاییف یکی از چهره‌های شاخص روزنامه‌نگاری قفقاز شناخته شد و در رأس روزنامه‌هایی چون *حیات*، *ارشاد* و *ترقی* قرار گرفت. البته شهرت او به منطقه‌ی قفقاز منحصر نماند و در ممالک هم‌جوار مانند ایران نیز معروف شد؛ چنان‌که روزنامه‌های فارسی‌زبان ترجمه‌های مقالات وی را به چاپ می‌رساندند. آقاییف در کنار فعالیت‌های مطبوعاتی، در انجمن‌ها و کمیته‌های مختلف، که در آن زمان برای استیفای حقوق سیاسی، مدنی و فرهنگی مسلمانان قفقاز تشکیل می‌شدند، فعالانه حضور داشت و به عضویت دوما‌ی شهر باکونین نیز درآمد (AXCE, 2004: 103).

۱. در تدوین بیوگرافی احمد آقاییف به غیر از مآخذ اشاره شده در متن، از آثار زیر نیز بهره گرفته شده است:

Gün Soysal, Ayşe (1995). *Ahmet Ağaoğlu: The Life and Thought of a Turkish Nationalist During 1908-1913*, B.A. diss., Boğaziçi University.

Yüce, Nuri (1988). "Ağaoğlu, Ahmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 1, s. 464-466.

2. La Nouvelle Revue

در پی تشدید فشارهای دستگاه امنیتی تزاری بر فعالان سیاسی، آقایی صلاح خویش را در مهاجرت دید و در سال ۱۹۰۹ عازم استانبول شد. وی در استانبول فعالیت مطبوعاتی پیشه کرد و ضمن انتشار مقاله در نشریه‌های مختلف، در سال ۱۹۱۲ سردبیری روزنامه‌ی ترجمان حقیقت را بر عهده گرفت. در سال ۱۹۱۱، آقایی همراه با کسانی چون یوسف آقچورا و علی حسین‌زاده جمعیت تورک یوردو و همچنین انجمن تورک اُجاقی را تأسیس کرد (Akçuraoglu, 2009: 460-468). آقایی در سال ۱۹۱۲ که عضو جمعیت اتحاد و ترقی بود، در مقام نماینده‌ی افیون قره‌حصار وارد مجلس عثمانی شد. در سال ۱۹۱۵، وی و دیگر مهاجران امپراتوری تزاری جمعیت دفاع از حقوق ملت‌های مسلمان ترک - تاتار روسیه را بنیان نهادند. در جنگ جهانی اول، هنگامی که قوای عثمانی جبهه‌ی قفقاز را گشود، آقایی در جایگاه مشاور سیاسی لشکر اعزامی به قفقاز، موسوم به اردوی اسلام، در جنگ شرکت کرد. با شکست عثمانیان در جبهه‌های مختلف و اضمحلال حکومت جمعیت اتحاد و ترقی، آقایی در قفقاز ماند و پس از تشکیل مجلس جمهوری آذربایجان، به نمایندگی برگزیده شد (Sakal, 1999: 26-27). در اواخر ۱۹۱۸، آقایی در مقام یکی از نمایندگان دولت آذربایجان قفقاز رهسپار کنفرانس صلح پاریس شد؛ اما در استانبول به جرم همکاری با حکومت ترکان جوان به دست بریتانیایی‌ها دستگیر، و به جزیره‌ی مالت تبعید شد. در جریان مبادله‌ی اسرای بریتانیایی و ملی‌گرای ترک، در سال ۱۹۲۱، آقایی نیز رهایی یافت و به صفوف نیروهای کمال آتاترک پیوست. وی به‌منظور تبلیغ، به مدت هفت ماه، به شمال و شرق ترکیه اعزام شد و در قارص به فعالیت‌های مطبوعاتی و آموزشی پرداخت. موفقیت مأموریت آقایی چنان بود که آتاترک ضمن تقدیر از او، وی را در اکتبر ۱۹۲۱ به مدیرکلی اداره‌ی مطبوعات و اطلاعات منصوب کرد. آقایی در این سمت مسئولیت آژانس خبری آنا‌تولی و روزنامه‌ی رسمی حاکمیت ملیه را به‌عهده گرفت.

در پی الغای خلافت و سپس انحلال مجلس، افراد وفادار به جنبش ملی مجلس جدیدی را تشکیل دادند که در میان آن‌ها آقایی نیز در مقام نمایندگی قارص معرفی شد. با وجود بروز شکاف و اختلاف در میان اعضای جنبش ملی و به‌رغم ناخشنودی آقایی از عملکرد دادگاه‌های استقلال (استقلال محکمه‌کری) در کنارزدن برخی چهره‌های جنبش، وی همچنان به حمایت از



مواضع آتاترک ادامه داد. از جمله فعالیت‌های سیاسی و فرهنگی وی در این دوران، می‌توان به مشارکت در احیای انجمن‌های تورک *أجاقلاری*، حضور فعال در تدوین قانون اساسی ۱۹۲۴ و تدریس حقوق در مکتب *مُلکیه* (دانشکده‌ی حقوق دانشگاه آنکارا) اشاره کرد. زمانی که کمال آتاترک پس از تجربه‌ی نافرجام حزب جمهوری پیشرو (ترقی پرور جمهوری فرقه سی)، بار دیگر در صدد ایجاد یک اپوزیسیون رسمی برآمد، انجام‌دادن این مهم به علی فتاحی *اُکیار* و احمد آقاییف واگذار شد. در ژوئیه ۱۹۳۰ حزب جمهوری آزاد (جمهوریت سربست فرقه سی) تأسیس شد و آقاییف در مقام ایدئولوگ حزب شناخته شد. با شدت گرفتن منازعات سیاسی میان حزب حاکم (حزب جمهوری خلق) و نیروهای مخالف، حزب نوپا تنها پس از چهار ماه منحل اعلام شد. این رخداد تأثیر عمیقی بر آقاییف گذاشت. وی از بازگشت به حزب جمهوری خلق امتناع کرد و در جایگاه نماینده‌ای مستقل به کار خود در مجلس ادامه داد. او چندی بعد آنکارا را ترک گفت و روانه‌ی استانبول شد. در این زمان، آقاییف که دیگر در ساختار حکومت جایی نداشت، هم‌خود را صرف نوشتن کرد. وی در سال ۱۹۳۳ روزنامه‌ی *آکین* را منتشر کرد؛ اما انتقادات *آکین* از سیاست‌های دولت منجر به تعطیلی این روزنامه در پاییز همان سال شد. وی سرانجام در سال ۱۹۳۹ در استانبول درگذشت.

### احمد آقاییف و سنتز ایرانی - شیعی

«هر شیعه یک ایرانی است. اگر کسی به خارق‌العادگی رستم دستان، به پهلوانی‌های شگفت‌آور او باور نداشته باشد، شیعه به‌شمار نمی‌رود» (احمد آقاییف، ۱۸۹۲: نهمین کنگره‌ی خاورشناسان؛ لندن).

در اوت ۱۸۸۷، احمد آقاییف به‌منظور تحصیلات دانشگاهی از قفقاز عازم سن پترزبورگ شد؛ اما زندگی دانشجویی آقاییف در سن پترزبورگ دیری نپایید و گویا به‌علت بروز مشکل میان وی و یکی از استادانش، به‌ناچار، تحصیل در «انستیتوی تکنولوژی سن پترزبورگ» را رها کرد. آقاییف در خاطراتش هیچ اشاره‌ای به علل این ماجرا نمی‌کند و صرفاً از ناراحتی و سرخوردگی عمیق خود سخن می‌گوید (Ağaoğlu, 1940: 103). سرانجام، همین احساس آقاییف را به تصمیمی

غیرمنتظره سوق داد: در ۸ ژانویه ۱۸۸۸، احمد آقایی وارد پاریس شد. پیامد طبیعی چنین تصمیمی، گذراندن چند ماه مشقت‌بار در پاریس بود تا اینکه با کمک خانواده و ارسال مبلغ لازم آقایی از فقر و فاقه به درآمد و سپس به هدف اصلی خود از عزیمت به فرانسه، یعنی تحصیل در دانشگاه پرداخت. آقایی بنا بر توصیه‌ی دوستانی که در پانسیون محل اقامتش با آن‌ها آشنا شده بود - دو دکتر ایرانی و سه مصری - در صدد حضور در سر کلاس‌های کولژ دو فرانس و مدرسه‌ی السنه شرقی برآمد (Ibid: 121).

او از طریق اعلامیه‌ای از درس‌گفتارهای جیمز دارمستتر<sup>۱</sup> درباره‌ی متون کهن ایرانی در بخش تاریخ و زبان مدرسه‌ی مطالعات عالی<sup>۲</sup> باخبر شد و برای حضور در این کلاس درنگ را جایز ندانست و فی‌الفور، خود را به پای درس دارمستتر رساند. ملاقات آقایی با جیمز دارمستتر (۱۸۴۹-۱۸۹۴)، خاورشناس فرانسوی که به پژوهش درباره‌ی زبان‌ها و ادیان ایران باستان مشغول بود، مسیر تازه‌ای در برابر او گشود.

دارمستتر در سال ۱۸۸۵ نامزد دریافت کرسی زبان و ادبیات فارسی در کولژ دو فرانس شده بود. وی در فوریه ۱۸۸۷، یعنی یک سال پیش از ورود آقایی به فرانسه، از سفر تحقیقاتی یازده‌ماهه‌اش به هندوستان بازگشته بود. دارمستتر در این سفر هم درباره‌ی زبان و ادبیات پشتو تحقیق کرده بود و هم با زندگی در میان پارسیان هند به تکمیل اطلاعات خود درباره‌ی آیین مزدایی پرداخته بود. مهم‌ترین اثر وی ترجمه‌ی مشروح وی از اوستاست. این ترجمه که حاصل بیست سال پژوهش و مطالعه‌ی دارمستتر است، در سال‌های ۱۸۹۲-۱۸۹۳ در سه مجلد به طبع رسید.<sup>۳</sup> وی که از سال ۱۸۸۰ به مدیریت مشترک مدرسه‌ی مطالعات عالی در دانشگاه پاریس برگزیده شده بود، از سال ۱۸۹۲، این مهم را به تنهایی به‌عهده گرفت (Boyce & Mackenzie, 1996: 57).

1. James Darmesteter

2. Écolepratique des hautesétudes

۳. به نوشته‌ی هالی شیسler اگرچه ثریا، دختر احمد آقا اوغلو، از همکاری پدرش در انجام‌دادن این ترجمه سخن گفته است،

دارمستتر در مقدمه‌ی اثرش نامی از آقایی نبرده است.

احمد آقاییف نزد دارمستتر ایران شناس به تلمذ مشغول شد و همو زمینه‌ی آشنایی آقاییف جوان را با یکی از نویسندگان نامور آن عصر فراهم کرد: ارنست رنان<sup>۱</sup> (۱۸۲۳-۱۸۹۲). رنان در نامه‌ای به تاریخ ۲ فوریه‌ی ۱۸۹۱، خطاب به ژولیت آدام<sup>۲</sup> (۱۸۳۶ - ۱۹۳۶)، از بانوان سرشناس در عرصه‌ی سیاست و ادبیات فرانسه و صاحب نشریه‌ی نوول ژوو، احمد آقاییف را چنین معرفی می‌کند:

اجازه فرمایید تا جناب آقای احمد بی آقائف را جهت همکاری با نشریه‌ی وزین نوول ژوو به سرکار علیه معرفی نمایم. این جوان ایرانی، جوانی است صاحب کمالات که نزد ما به تحصیل مشغول است و معرفشان جناب جیمز دارمستتر می‌باشند. بر این باورم که جناب آقائف قابلیت آن را دارند که مطالب جالب توجهی در باب کشورشان به شما عرضه نمایند. ایشان برای انجام این مهم از شایستگی کامل برخوردارند. مضافاً جناب دارمستتر مرا مطلع نموده‌اند که شیوه‌ی نگارش ایشان به زبان فرانسه نیاز به حک و اصلاح چندانی ندارد. موقع را مغتنم شمرده، احترامات فائقه را تجدید می‌نمایم (Shissler, 2002: 77).

ژولیت آدام صاحب یکی از معروف‌ترین سالن‌های پاریس بود که چهره‌های سرشناس سیاسی همچون لئو گامبتا و ژرژ کلمانسو و نویسندگان پرآوازه‌ای مانند گوستاو فلوبر، ویکتور هوگو و آنتول فرانس در آن گرد می‌آمدند. آدام که روابط نزدیکی با سران جمهوری سوم داشت، در عرصه‌ی سیاست خارجی رؤیای احیای سلطه و نفوذ فرانسه بر اروپا را در سر می‌پروراند و به همین دلیل، مخالف قدرت‌گیری آلمان، و حامی اتحاد با روسیه‌ی تزاری بود.

ژولیت آدام با هدف منعکس کردن رویدادهای سیاسی بین‌المللی، نشریه‌ی نوول ژوو را در سال ۱۸۷۹ تأسیس کرده بود. دیری نپایید که اهمیت و اعتبار نوول ژوو بدان پایه رسید که سالنامه‌ی مطبوعات ۱۸۸۲، از آن با عنوان یکی از نشریات مهم فرانسوی در داخل و خارج از کشور یاد کرد (Hilgar, 1997: 12). آدام که در دوران حضور بیست‌ساله‌ی خود در نوول ژوو (۱۸۷۹-۱۸۹۹) همواره سیاست آلمان‌ستیزی و هواداری از روسیه را در پیش گرفته بود، در سال‌های ۱۸۸۸ و ۱۸۸۹ دست به افشای اسنادی زد که از طرح‌های توسعه‌طلبانه‌ی دولت آلمان پرده برمی‌داشت (Ibid: 13). البته اهمیت و شهرت نوول ژوو صرفاً در مقالات و مطالب سیاسی

1. Ernest Renan

2. Juliette Adam

نبود، بلکه در این نشریه از آثار بزرگان ادبیات فرانسه تا گزارش‌هایی از ممالک بیگانه نیز به چاپ می‌رسید.

آقایی در سلسله‌مقالاتی که با نام «جامعه‌ی ایرانی»<sup>۱</sup> در سال‌های ۱۸۹۱ تا ۱۸۹۳ در نشریه نوول رُوو منتشر کرد، خود را سخنگوی جامعه‌ی ایرانی معرفی می‌کرد و می‌کوشید تا ایرانیان را به خوانندگان فرانسوی بشناساند.<sup>۲</sup> او با انتقاد از تصویر مغشوشی که مونسکیو<sup>۳</sup> (۱۶۸۹-۱۷۵۵) از ایرانیان در اثر مشهورش، «نامه‌های ایرانی»<sup>۴</sup>، نمایانده است می‌نویسد که با وجود گذشت یک قرن و آسان‌شدن ارتباط میان ایران و فرانسه، تأثیر این کتاب بر اذهان همچنان باقی است و فرد ایرانی همچنان یارای آن را ندارد که در محافل فرنگیان، بدون نگرانی از مواجهه با تبادل نگاه‌های معنی‌دار حاضران، ملیت خود را اظهار کند (Ahmed Bey, 1892: 254).

آقایی برای نخستین مقاله‌ی خود، موضوعی را دست‌مایه‌ی نوشتن قرار داد که همواره محل توجه و کنجکاوی غربیان بوده است: زنان مسلمان. به‌زعم آقایی، آنچه به وی اجازه می‌داد تا درباره‌ی 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» (Ahmed Bey, 1891: 376). وی در این مقاله، با دفاع از جایگاه حقوقی زن در شریعت اسلام و به‌ویژه در فقه شیعه، این عقیده‌ی رایج در اروپا که وضع نامناسب زنان در جوامع شرقی را به آموزه‌های اسلامی ربط می‌دهند، نادرست خواند. آقایی عامل انحطاط مقام زن در جوامع اسلامی، و از جمله در ایران را در استیلاي ترکان بر جهان اسلام می‌دید:

#### 1. Société persane

بهره‌گیری از مقالات «جامعه ایرانی» را مدیون کاوه بیات هستیم. بی‌گمان، بدون مساعدت ایشان، امکان نوشتن این مقاله فراهم نمی‌شد.

۲. فرانسوا ژرژون به مواردی از همکاری مطبوعاتی احمد آقایی با نشریات فرانسوی، یعنی *رُوبلیو* (Revue Bleue) و *ژورنال‌دِبا* (Journal des débats) نیز اشاره کرده است: فرانسوا ژرژون، «احمد آقاغلو در فرانسه ۱۸۸۸-۱۸۹۴: سرآغاز فعالیت‌های یک روشنفکر آذربایجانی»، در: بیات، کاوه (۱۳۷۷). *قفقاز در تاریخ معاصر*، تهران: شیرازه.

#### 3. Baron de Montesquieu

#### 4. Lettres persanes

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 در دست گرفتند، اجرای صحیح قوانینی که از زنان حمایت می‌کند، 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. پس آن‌ها دین خود را عوض کرده بودند، اما شیوهی زندگی خود را نه (Ibid: 379).

از نگاه آقاییف گناه ترکان صرفاً پایمال کردن حقوق زنان نبود؛ او از سلطه‌ی قوم ترک بر سرزمین ایران با عنوان دوران تباہی «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 یک‌سوم مردم ایران ترک‌تبارند» (Ibid). آقاییف در پایان مقاله‌ی خود در تلاش برای جلب توجه پادشاه وقت ایران، ناصرالدین‌شاه قاجار (سلطنت: ۱۸۴۸-۱۸۹۶)، برای توضیح اهمیت نقش زن در تحولات اجتماعی انگشت به سوی عثمانی می‌گیرد و می‌نویسد:

این مملکت نگون‌بخت [ترکیه‌ی عثمانی] پنجاه سال است که برای تجدید حیات خود مبارزه می‌کند. سخت تلاش می‌کند، اما کامیاب نمی‌شود و البته هیچ‌گاه هم کامیاب نخواهد شد؛ زیرا فرد در آنجا مرده است. جامعه برای رستخیز خود به خانواده نیاز دارد و خانواده هرگز بدون آنکه زن در آن نقش اساسی را بر عهده داشته باشد، کامل نخواهد بود (Ibid: 389).

نخستین مقاله‌ی آقاییف در نوول روو واکنش عثمانیان را در پی داشت. آقاییف ضمن اشاره به دریافت شمار زیادی نامه‌ی سرزنش‌آمیز که از وی به سبب مواضع ضدعثمانی‌اش انتقاد کرده بودند، در مقام پاسخ‌گویی برآمد و نوشت: «لازم می‌دانم اعلام کنم که همیشه نسبت به عثمانی‌ها علائق عمیق خود را بیان داشته‌ام.... اما در نوشتن مقالات، جز به حقایق تاریخی به چیز دیگری توجه نمی‌کنم» (Ahmed Bey, 1891: 804). او با تأکید بر واکاوی علل انحطاط تمدن اسلامی، می‌گوید که کشف و معرفی علت‌های عَرَضی و اثبات عدم ارتباط میان اصل دیانت اسلام و عارضه‌ی انحطاط، برون‌رفت از وضعیت نامطلوب حاضر را تسهیل خواهد کرد. از این رو، از منتقدان می‌خواهد که «مانع عمل کسانی که در این باره به تحقیق می‌پردازند نشوند و آن‌هایی را

که سخن حق می‌گویند به ارتداد محکوم نکنند. بهتر آن است که در اصلاح خطاهای گذشته، سعادت آینده را ببینیم» (Ibid).

آقایی در مقالات دوم و سوم خود، به وجه مختلف حیات مذهبی در ایران پرداخته است. وی با ردّ نظر رنان در سخنرانی «اسلام و علم» وی مبنی بر جمود اسلام، عدم تفکیک حوزه‌های مادی و معنوی در این آیین، و اعمال فشار بر کسانی که از اجرای شریعت سر باززنند، می‌گوید می‌کند که برعکس، «دین اسلام برای روزآمد کردن خود بیش از همه ادیان متحمل تغییرات شده است» (Ibid: 793). برخلاف اروپا، در تاریخ مشرق‌زمین سابقه‌ای از جنگ مذهبی به چشم نمی‌خورد و اکنون نیز در ممالک اسلامی فرق مختلف مذهبی در کمال آزادی و فارغ از سرکوب و تعقیب زندگی می‌کنند. افزون بر این، در اسلام خبری از طبقه روحانیت نیست و فی الواقع، «هر مسلمان یک روحانی و هر خانه یک مسجد است» (Ibid). آقایی بخش اعظم مقاله‌ی دوم خود، یعنی «روحانیون» را به تشریح نظام آموزشی، شیوه‌ی زندگی و کارکردهای اجتماعی روحانیان شیعه اختصاص داده است. به باور وی، امروزه دستگاه روحانیت در دوران حضيض و انحطاط خود به سر می‌برد و دیگر کمتر کسی به روحانیان اعتماد دارد (Ibid: 798). آقایی در اینجا به آسیب‌شناسی انحطاط روحانیت می‌پردازد. در حالی که در زمان وجود نهاد خلافت، ریاست شرعی و عرفی در دست خلیفه بود و وی بر روحانیان نظارت داشت، با استیلای ترکان سلجوقی بر دنیای اسلام، اقتدار خلافت تضعیف شد و خلیفه قدرت لازم برای اجرای تصمیم‌های خود در حوزه‌ی دیانت و روحانیت را از کف داد (Ibid: 799). آقایی با مطرح کردن شکاف موجود میان حکومت عرفی و روحانیون در ایران، بدنه‌ی روحانیت را مانعی در برابر اصلاحات «جسورانه» ناصرالدین‌شاه معرفی کرد: «ملایان ما که از هر گونه احساسات متعالی و وطن‌پرستی بی‌بهره‌اند و از منافع حقیر روزمره پیروی می‌کنند، برای حکومت همه قسم مانع تراشی می‌کنند» (Ibid: 800). بنابراین، ضروری است تا شاه به ایجاد تشکیلات دینی اقدام کند تا بدین ترتیب، «حکومت عرفی از یوغ قدرت مذهبی رها شود و دیگر دو حکومت معارض در میان ملت واحد وجود نداشته باشند» (Ibid: 801).

آقایف با وجود موضع گیری منفی در برابر بدنه‌ی روحانیت، 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، مترقی است. تعدد در شرح و تفسیر قرآن را می‌پذیرد و عرضه تفاسیری که پاسخگوی شرایط همواره در حال تغییر و تحول زمانه‌اند را مجاز می‌داند» (Ibid: 803). به باور وی به جای آنکه مجتهدان بر مقدرات مذهبی مردم حاکم باشند، ملایان پایین‌رتبه‌اند که بر حیات دینی مردم سلطه دارند و با تنگ‌نظری و خودمحوری، مانع پیشرفت می‌شوند و حتی مردم را به مخالفت با آرای مجتهدان تحریک می‌کنند (Ibid). از منظر آقایف، مجتهدان نیروی بالقوه‌ای برای تحقق اصلاحات هستند: «تنها یک حکومت هوشمند که از نعمت درک این نکته برخوردار باشد که از قبل وجود مجتهدان چه مزایایی برای پیشرفت و احیای ملت وجود دارد، درخواهد یافت که ایشان عاملی نیرومند در راستای نوزایی هستند» (Ibid).

او در مقاله‌ی سوم خود با نام «دین و فرقه‌های مذهبی» به تبیین مذهب تشیع به منزله‌ی مؤلفه‌ی اصلی هویت ایرانی می‌پردازد. افزون بر این، آقایف در مقاله‌ای با عنوان «باورهای مزدایی در مذهب شیعه» در نهمین کنگره‌ی خاورشناسان در لندن در سپتامبر ۱۸۹۲، زبده‌ی نظرهای خود درباره‌ی پیوند میان ایرانی‌بودن و تشیع را به شکلی منسجم و دقیق بیان کرده است.<sup>۱</sup> آقایف در مقاله‌ی «باورهای مزدایی در مذهب شیعه» در صدد واکاوی خاستگاه مذهب شیعه است. به باور او، اگرچه تشیع در آغاز رنگ‌وبوی سیاسی داشت و در جریان کشاکش اعراب بر سر خلافت هویدا شد، نمی‌توان آن را صرفاً به یک پدیده‌ی سیاسی تقلیل داد؛ زیرا مذهب شیعه در حوزه‌های غیرسیاسی همچون خانواده، جامعه و اخلاق نیز آموزه‌های خاص خود را دارد (Özcan, 2010: 232). آقایف ریشه‌ی تشیع را در دل تمدن ایرانی می‌جوید: «تشیع به معنی واقعی کلمه بر یک آیین

۱. در اینجا از برگردان ترکی مقاله‌ی آقایف که به دست امید مریچ (Ümit Meriç) از فرانسوی ترجمه شده و در کتاب زیر به چاپ رسیده، استفاده شده است:

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

البته مریچ اصطلاح «مزدایی» را به غلط «مزدکی» ترجمه کرده، و به همین دلیل عنوان ترکی مقاله نیز به اشتباه،

«باورهای مزدکی در مذهب شیعه» ترجمه شده است.

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. تشیع با روح ملی ایران درآمیخته است» (Ibid: 233).

آقایی با توصیف پیشینه‌ی تمدن ایران‌زمین و مقایسه‌ی آن با وضعیت عرب قبل از اسلام می‌گوید که اگرچه ایران در عرصه‌ی نظامی مغلوب اعراب شد، ضمن پذیرفتن اسلام، تاریخ و اساطیر خود را وارد دین فاتحان کرد و آیینی نو آفرید: «این آیین نو همانا تشیع بود» (Ibid: 235). او با اشاره به سلمان فارسی، موبدزاده‌ای از خاندان دهقانان، او را نماد تداوم سنت ایرانی در قالب تشیع می‌داند. افزون بر این، وی اشاره می‌کند که ازدواج حسین بن علی (ع) با شهربانو، امامت شیعی و شاهنشاهی ایرانی را به هم پیوند زد و حاصل این وصلت، یعنی علی زین العابدین (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» (Ibid: 238-239). آقایی ضمن برشمردن «امامت»، «مهدویت» و «مجتهدان» به عنوان سه ویژگی تشیع، که اسلام سنی فاقد آنهاست، می‌کوشد تا رد پای باورهای مزدایی را در هر یک از آنها عیان سازد (Ibid: 240). او در پایان مقاله با توصیف آداب و رسوم نوروز، از درآمیختن این جشن کهن ایرانی با اعتقادات شیعی سخن می‌گوید. از دیدگاه آقایی، دگردیسی روز بر تخت نشستن جمشید پیشدادی به آغاز خلافت علی بن ابی طالب (ع)، نماد دیگری است از تداوم ایرانیت در قالب تشیع.

بازگردیم به مقاله‌ی «دین و فرقه‌های مذهبی». آقایی در این مقاله با انتقاد از آزادی عمل مسیونرهای آمریکایی در ایران اقدام‌های آنها را به حال تشیع، که «مذهب ملی ایرانیان» است، مضر می‌داند؛ زیرا مسیونرها با تبلیغ علیه تشیع، عملاً، «ملیت ایرانی»<sup>۱</sup> را تضعیف می‌کنند (Ahmed Bey, 1891: 540). آقایی با اشاره به میهن‌دوستی فرانسویان که اساس روح ملی فرانسه و الهام‌بخش تمامی فعالیت‌ها، تکاپوها و مبارزات این ملت است، می‌اندیشد که تشیع همین نقش را برای «روح ملی ایران» ایفا می‌کند. بنابراین، هستی ایران در گروی تشیع است:

1. Nationalité persane



برای این کشور نگون‌بخت چه می‌ماند تا ضامن موجودیت ملی‌اش باشد: ادبیاتی مرده؟ رؤسا و رهبرانی فاسد؟ رعیتی که زیر فشار یوغی که بر دوش نحیفش سنگینی می‌کند، خم شده است؟ تاجر جهان‌وطنی که به خارج مهاجرت می‌کند تا در آنجا امنیت نسبی بیابد؟ همه چیز در حال فروپاشی است؛ جز سنت‌های ایرانی که در قالب مذهب تشیع شکل یافته‌اند. این مذهب، آئینه تمام‌نمای روح ایرانی با تمامی محاسن و معایب آن است... اگر این آخرین ملجأ روح ایرانی از دست برود و عامل دیگری نیز که مطابق سرشت او باشد جایگزین تشیع نگردد، بی‌گمان روح ایرانی نابود خواهد شد (Ibid: 540-541).

آقایف چهارمین مقاله‌ی خود را به معرفی نمایش آئینی تعزیه اختصاص داده است. او که باور دارد روح ایرانی و روح غربی، به‌رغم تفاوت‌های ظاهری، در اصل و ریشه یگانه هستند، هنر تئاتر را مصداقی از این اشتراک معنوی می‌داند که یونانیان باستان، فرانسویان، انگلیسی‌ها و ایرانیان در آن انباز گشته‌اند. در این میان، تئاتر ایرانی ملهم از واقعه‌ی کربلاست. آقایف ضمن گزارشی از وقایع صدر اسلام - که البته از اشتباه و لغزش تاریخی خالی نیست - از واقعه‌ی کربلا با عنوان «متأثرکننده‌ترین رویداد تاریخی» یاد می‌کند. وی مجدداً با اشاره به آمیختگی مذهب تشیع و ملیت ایرانی، از انتقال خصایل اساطیر ایرانی به آل‌علی و یکی شدن مصایب علویان و ایرانیان سخن می‌گوید. به این ترتیب، ایرانی در قالب واقعه‌ی کربلا، «وطن مظلوم و در خاک خفته» خود را می‌بیند (Ahmed Bey, 1892: 528).

در پنجمین مقاله، آقایف از زبان و ادبیات فارسی سخن می‌گوید. بنا به این مقاله، نقش و جایگاه زبان و ادبیات فارسی در مشرق اسلامی، مانند زبان و ادبیات فرانسوی در اروپاست (ibid: 287). در طول تاریخ، زبان فارسی خصیصه‌ی قومی و نژادی نداشته است و حتی سلاطین غزنوی که تبار از ترکان می‌بردند، در ذوق و سلیقه‌ی ادبی به پادشاهان ایرانی نژاد تاسی می‌جستند و حامی شعر و ادب فارسی بودند. هر چند با استیلای سلجوقیان بر ایران و سپس، حملات چنگیز و تیمور، ادبیات فارسی، همچون دیگر حوزه‌ها، دستخوش انحطاط و ابتدال گشت (Ibid: 288). آقایف با انتقاد فراوان از اندیشه‌ی صوفیانه‌ی حاکم بر ادبیات فارسی، که منادی تسلیم محض، بدبینی و

منفی‌نگری به دنیا است، اعتقاد دارد که این نوع جهان‌بینی جامعه را از مهم‌ترین تکیه‌گاهش محروم می‌سازد؛ افراد به دلیل اشتراک در میراث گذشته و امید به آینده با یکدیگر پیوند خورده‌اند (Ibid: 292). هر چند در برابر این گونه 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» (Ibid: 294).

مقاله‌ی ششم گزارشی است از ساختار حکومت فاسد و ناکارآمد ایران. آقاییف در حالی که بر شیوه‌ی حکومت‌داری ایران پیش از اسلام، عنوان پادشاهی شهریوری اطلاق می‌کند و آن را نمونه‌ای آرمانی از اتحاد دین و دولت می‌پندارد، غلبه‌ی اعراب را نقطه‌ی آغاز گسست این دو حوزه از یکدیگر می‌داند؛ اقتدار دنیوی به دست امرا و سلاطین افتاد و اقتدار معنوی یا همان ویژگی شهریوری یا فرّ ایزدی پادشاهان ایران باستان، نخست به آل‌علی، و سپس، به مجتهدان اختصاص یافت. ایران مسلمان پس از سرگذراندن امواج تهاجم بربرهای آسیای میانه، با به‌قدرت رسیدن خاندان صفوی به تجدید حیات و بازیابی شکوه از کف‌رفته‌ی خود امیدوار شد، ولی با سقوط سلطنت صفویان به دست افغان‌ها، ایران دوباره دچار آشفتگی و اضمحلال شد که این وضعیت تا به امروز نیز دوام داشته است.

یکی از نکات جالبی که آقاییف در این مقاله بدان اشاره کرده است، نقل خاطره‌ای است از اجحاف مأموران دولت ایران به کارگران ایرانی بازآمده از قفقاز، که وی شخصاً شاهد آن بوده است. این ماجرا به سال ۱۸۸۵ مربوط می‌شود، که آقاییف نوجوان همراه با پدر و شماری از بستگانش که در جنوب رودخانه‌ی ارس زندگی می‌کرده‌اند، در پی شکار و تفریح در حوالی کوه‌های قره‌داغ<sup>۱</sup> در خاک ایران به سر می‌برده‌اند. طرفه آنکه آقاییف می‌نویسد که 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 (Ahmed Bey, 1893: 514-515).

۱. قراداغ: رشته‌کوهی است که در امتداد دره‌ی ارس در مرز شمالی آذربایجان ممتد است و به‌واسطه‌ی دره‌ی مذکور از کوهستان قراباغ (جنوب قفقاز) مجزا شده است (محمدمعین، فرهنگ فارسی، ج ۶).

چه بسا چنین آه و نفرین‌های کارگران بخت‌برگشته، نه به زبان فارسی، بلکه به زبان ترکی آذری ابراز شده باشد؛ ولی نکته‌ای که باید بدان توجه کرد، تلاش آقایی جوان است در تعریف هویت فرهنگی و حتی جغرافیایی مناطق شمال ارس (جمهوری آذربایجان کنونی) ذیل هویت ایرانی. از این روست که مثلاً به‌هنگام نام بردن از سرمایه‌دار معروف، حاج زین‌العابدین تقی‌اف (۱۸۳۸-۱۹۲۴)، صفت «میلیونر ایرانی» بر وی می‌نهد و یا از باکو با عنوان «شهر ایرانی» یاد می‌کند. به باور من، بخش پایانی مقاله‌ی «حکومت ایران و حالات روحی ایرانیان» شامل اظهارات شایسته‌ی تأملی است که اگر نیک درنگ‌یم، نقش و نشان آن‌ها را در فعالیت‌ها و تکاپوهای بعدی آقایی سخت برجسته می‌یابیم. او با اشاره به دریافت نامه‌ای از یکی از دوستانش در تهران درباره‌ی نقش سفرای دول اروپایی در منصرف کردن ناصرالدین‌شاه از انجام اصلاحات، به غریبان هشدار می‌دهد که پشتیبانی نکردن آن‌ها از پروژه‌ی اصلاحات در جهان اسلام، در آینده، پیامدهای وخیمی را متوجه خود آن‌ها خواهد کرد.

آقایی با نمایاندن دورنمای شکل‌گیری یک نهضت فراگیر سیاسی - مذهبی در جهان اسلام که به تکنولوژی غربی هم مجهز است، دولت‌های اروپایی را دعوت می‌کند تا به‌جای اتخاذ سیاست‌های استعماری، سرکوبگرانه و ضد اصلاحات، 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 کشورهای مسلمان و به‌ویژه در ایران تشویق می‌کند:

[ایران] به واسطه‌ی 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 زخم‌خورده؛ کانونی که در آن شراره‌های سهمگین خفته در زیر خاکستر می‌توانند در یکی از همین روزها سراسر جهان اسلام را مشتعل سازند (Ibid: 527).

به باور آقایی تلاش دولت‌های اروپایی برای اجرای پروژه‌ی نوسازی در کشورهای تحت سلطه و نفوذشان در مشرق‌زمین، محتمم به شکست است (Ibid: 525). دلیل این ناکامی در تفاوت میان روح، منطق و تجربه‌های تاریخی شرقیان و غربیان نهفته است. بنابراین، به‌غیر از علوم کمی (پوزیتیو) که ورای انسان و در نتیجه، مستقل از ساختار ذهنی او هستند، هر گونه صدور بی‌قید و شرط و بدون جرح و تعدیل تمدن غربی به مشرق‌زمین، حاصلی جز دو شخصیتی کردن 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 محسنات آن دیگری (Ibid: 525-526). نمونه‌ی بارز این گسیختگی، جوانان شرقی هستند که در غرب تحصیل می‌کنند:

آن‌گاه که به وطنشان بازمی‌گردند یا بدل به آسیایی‌های بی‌بصیرتی می‌شوند که می‌خواهد از اروپایی‌ها هم اروپایی‌تر باشند. مانند آن مسلمان قفقازی که بعد از اتمام تحصیلاتش قصد داشت از طریق روزنامه‌اش موسوم به «آکینچی»، افکار نهیلیستی را در میان کشاورزان مسلمان منطقه ترویج دهد - و یا آنکه تبدیل به آسیایی‌های افراطی می‌شوند که اهداف اروپایی در سر دارند.<sup>۱</sup>

به اعتقاد آقایی موفقیت نوسازی در گروهی بومی‌سازی آن است و شایسته‌ترین عواملی که می‌توانند این مهم را به انجام برسانند و بذری اصلاحات را در خاک مشرق‌زمین بکارند، «دولت‌های

۱. شخصی که آقایی در اینجا از او به کنایه یاد می‌کند، حسن ملک‌زاده (ملکوف) زردابی (۱۸۳۲ - ۱۹۰۷) است. زردابی که دانش‌آموخته‌ی دانشگاه مسکو، و متأثر از عقاید نارودنیکی بود، در سال ۱۸۷۵، نخستین روزنامه‌ی ترکی‌زبان در امپراتوری تزاری را با نام «آکینچی» (برزرگر) در باکو تأسیس کرد. او با هدف تأثیرگذاری در گروه‌های وسیع‌تری از جامعه‌ی مسلمانان قفقاز کوشید تا ترکی آذری را به جایگاه زبان نوشتاری و مطبوعاتی برکشد. تلاش زردابی برای کنارگذاشتن زبان فارسی، که به‌طور سنتی زبان ادبی نخبگان منطقه شناخته می‌شد، اتخاذ مواضع کمابیش ضد ایرانی و نارضایتی علمای شیعه از آکینچی، واکنش‌های مخالف را علیه وی برانگیخت. سرانجام، با درگرفتن آتش جنگ میان روسیه و عثمانی، زردابی، که هم به‌دلیل جهت‌گیری‌های سیاسی و هم به‌دلیل سنی‌مذهب بودن مظنون به هواداری از عثمانی بود، در سپتامبر ۱۸۷۷ از ادامه‌ی انتشار آکینچی منع شد:

“Akinchi” & “Zardabi” (1999). in: Tadeusz Swietochowski & Brian Collins, *Historical Dictionary of Azerbaijan*. Lanham, Maryland & London: Scarecrow Press.

ملی<sup>۱</sup> هستند (Ibid). حسن ختام ششمین مقاله‌ی آقاییف، تقدیم ترجمه‌ی قطعه‌شعری به «پیشگاه اعلی حضرت پادشاه ایران» است.

آقاییف در آخرین مقاله از سلسله‌مقالات «جامعه ایرانی» موقعیت دو قدرت رقیب اروپایی، یعنی روسیه‌ی تزاری و بریتانیای کبیر را در ایران بررسی می‌کند. یکی از نکات جالب توجه در این مقاله، 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» (Ahmed Bey 1893: 793-794). به‌زعم وی، در طول تاریخ، قسمت شمالی ایران متأثر از نژاد تورانی و قسمت جنوبی متأثر از نژاد سامی بوده‌اند و همین امر موجب بروز تفاوت در ساختمان بدنی، شیوه‌ی زندگی و خلق‌وخوی مردمان شمال و جنوب کشور شده است: «جنوبی‌ها که بیشتر با سامی‌ها مخلوط شده‌اند، کوچک‌اندام، نازک‌بدن و کم‌جرئت هستند و از سوارکاری بویی نبرده‌اند. در صورتی که ایرانیان شمالی که غالباً با تورانی‌ها آمیخته شده‌اند، درشت‌اندام، چابک، ورزیده، جسور و سوارکارانی ماهرند» (Ibid). به‌رغم همه‌ی این تفاوت‌ها، همه‌ی ایرانیان، اعم از شمالی و جنوبی، در یک چیز هم‌داستان‌اند و آن بیزاری از فساد و ناکارآمدی حکومت فعلی است. به‌همین دلیل، جنوبی‌ها مایل‌اند که تحت‌الحمايه‌ی بریتانیا قرار گیرند و شمالی‌ها نیز چشم به تحت‌الحمايه‌ی روسیه دارند.

آقاییف ضمن بیان این مطلب که بخش اعظم مردم ایران مخالف بریتانیا هستند و نوعی نگرش منفی به انگلیسی‌ها در جامعه‌ی ایران رواج دارد، بر این رأی است که در صورت درگیری احتمالی دو قدرت اروپایی در ایران، شانس روسیه برای پیروزی، به‌مراتب، بیشتر خواهد بود و به‌واسطه‌ی نزدیکی خاک روسیه به تهران، ارتش تزار به‌سادگی می‌تواند پایتخت ایران را تسخیر کند (Ibid: 801-802). اما وی شخصاً باور داشت که اشغال ایران به‌دست روسیه یا استیلای بریتانیا بر این کشور، امری ناممکن است؛ زیرا ایران در طی تاریخ پر فرازونشیب خود، همه‌ی مهاجمان و اشغالگران را در خود مستحیل کرده است: «حتی امروزه تاتار تباران<sup>۲</sup> که به عنوان قوم فاتح در ایران

1. Les gouvernements nationaux

2. les races tartares

مستقر شدند، نه تنها چیزی از اصل و منشأ خود را حفظ نکرده‌اند، بلکه زبان، مذهب و عادات آن‌ها، همه ایرانی شده است» (Ibid: 803). به اعتقاد آقاییف، علت این پدیده را باید در «نیروی حیاتی عظیمی» جست که در جامعه‌ی ایرانی وجود دارد و از دل سنت‌های کهن بر می‌آید (Ibid). باور به وجود همین نیروست که آقاییف را بر آن می‌دارد که بنویسد:

در آینده، آن‌گاه که ملت‌های مسلمان در پی تهاجمات اروپاییان و نفوذ اجتناب‌ناپذیر 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 (Ibid).

### نتیجه‌گیری

«جامعه‌ی ایرانی» را شاید بتوان یکی از نخستین نمونه آثاری دانست که مدعی نقد نگرش خاورشناسانه و درهم‌شکستن «شرق» برساخته‌ی غربیان است. پیش از هر چیز، در انتخاب عنوان این مجموعه مقالات بس زیرکانه عمل شده است: آقاییف عنوان «جامعه‌ی ایرانی» را بر تارک مقالات خود نهاد و سپس در همان سطرهای آغازین به رمان معروف مونتسکیو، یعنی «نامه‌های ایرانی» اشاره کرد. به این ترتیب، به نظر می‌رسید که یک نویسنده‌ی ایرانی در صدد نظیره‌گویی به اثر مونتسکیو است. باید به این نکته توجه داشت که «نامه‌های ایرانی» مونتسکیو در زمان انتشار خود (نیمه‌ی نخست سده‌ی هجدهم) بسیار فراتر از یک کتاب معمولی ظاهر شده بود. شاید پر بیراه نباشد که از آن با عنوان پدیده‌ای فرهنگی در فرانسه آن عصر یاد کنیم. یکی از منتقدان «نامه‌های ایرانی» در همان زمان پیش‌بینی کرده بود که این کتاب «همچون شیرینی تازه» بر فروش می‌شود و البته این گونه نیز شد (Montesquieu, 2008: vii).

در چهارمین مقاله بود که آقاییف پا را فراتر نهاد و زبان به انتقاد از «نامه‌های ایرانی» گشود. وی کتاب مذکور را عامل رواج تصویری مضحک و مُعوج از ایران و ایرانی نزد فرانسویان دانست. البته قضاوت آقاییف چندان خالی از مسامحه نیست. اگرچه اثر مونتسکیو عنوان «نامه‌های ایرانی» بر

خود دارد و روایت در قالب نامه‌نگاری<sup>۱</sup> میان شخصیت‌های ایرانی پیش می‌رود، نویسنده بیش از آنکه درصدد نمایش تصویری از شرق باشد، می‌کوشد تا با قراردادن یک محیط و زندگی تازه پیش روی ناظرانی بیگانه، موقعیت‌های بدیعی خلق کند و به طرح پرسش در باب موضوعاتی چون فرهنگ، سیاست، جامعه و مذهب بپردازد. آندرو کان در مقدمه‌ی خود بر ترجمه‌ی انگلیسی «نامه‌های ایرانی» می‌نویسد:

[نامه‌های ایرانی] کتابی کوچک، ولی سرشار از پرسش‌هایی عظیم است. قهرمانان مونته‌سکیو، انسان‌شناسانی کنجکاو هستند که در کهنه و نو مذاقه می‌کنند؛ درحالی‌که همچنان به اساس باورهایی که با آن‌ها تربیت شده‌اند، اعتقاد دارند - و چه بسا قادر به وانهاد نشان نیستند - اما نمی‌توانند از به‌پرسش گرفتن پیش‌فرض‌های اساسی که درباره‌ی انواع رفتارهای بشری وجود دارد، صرف‌نظر کنند (Ibid: xxviii).

تصویری که آقایی از ایران و خاورمیانه در مقالات «جامعه ایرانی» در برابر مخاطبان فرنگی بازمی‌نمایند، خود، فارغ از اعوجاج نیست. او همچنان که جهان اسلام را به‌سان بهشت هفتاد و دو ملت نشان می‌دهد که در آن فرق و مذاهب همواره در صلح و صفا در کنار یکدیگر زیسته‌اند، از کشتار و تعذیب آل‌علی (ع) و تراژدی کربلا می‌نویسد، از فقدان روحانیت در اسلام می‌گوید، و کمی آن سوتر، به تشریح کیفیت و کمیت زندگی ملایان و مجتهدان می‌پردازد. از نقش خلیفه در سامان‌دهی به دستگاه روحانیت می‌گوید و بر سلجوقیان می‌تازد که مقام خلافت را بی‌مقدار و بالطبع، روحانیت را بی‌سروسامان کردند. او سپس آشفتگی در وضع حالیه روحانیت شیعه را به تنزل جایگاه خلیفه، یعنی پیشوای عالم تسنن، ربط می‌دهد. به‌واقع، اغلاط تاریخی، ضدّ و نقیض‌گویی، اطلاعات نادرست و عدم انسجام مطالب در مجموعه‌مقالات «جامعه ایرانی» کم نیست.

اگرچه در سال‌های بعد، احمد آقایی به تدریج ایده‌ی ایران‌گرایی را وانهاد و سرانجام، به یکی از سردمداران جریان ترک‌گرایی بدل گشت، این دگرگونی بیش از آنکه حاصل تحولی ماهوی در مبانی فکری وی بوده باشد، چیزی بیش از یک تغییر صوری نبود. آقایی که روزگاری

---

1. epistolary form

درصدد برساختن یک ملت مدرن بر اساس مرزهای مذهبی بود (ملت ایرانی - شیعی)، بعدها قومیت را بر جای مذهب نشانند (ملت ترکان)، اما این به معنای تغییر در انگاره‌ها و راهکارهای پیشنهادی آقاییف نبود. چنانکه دیدگاه‌ها، انگاره‌ها و راهکارهای طرح‌شده در «جامعه ایرانی»، بعدها، به انحای مختلف در فعالیت‌های فکری و سیاسی احمد آقاییف ترک‌گرا تکرار می‌شوند. به قول ضرب‌المثلی فرانسوی «هرآنچه بیشتر دستخوش دگرگونی شود، بیشتر به حال خود باقی می‌ماند».<sup>۱</sup>

### منابع

بیات، کاوه (۱۳۸۷)، **پان ترکیسم و ایران**، تهران: شیرازه.

Ağaoğlu, Samet (1940). **Babamdan Hatıralar**, Ankara.

Ağayev, *Azərbaycan Xalq Cumhuriyyəti Ensiklopediyası [AXCE]* (2004).

Cild 1, Bakı: Lider Nəşriyyat.

Ahmed Bey (1891). 'La Sociétépersane: la femme persane', *La Nouvelle Revue*, 69, 376-389.

\_\_\_\_\_ (1891). 'La Sociétépersane: le clergé', *La Nouvelle Revue*, 70, 792-804.

\_\_\_\_\_ (1891). 'La Sociétépersane: la religion et les sectes religieuses', *La Nouvelle Revue*, 73, 524-541.

\_\_\_\_\_ (1892). 'La Sociétépersane: le théâtres et ses fêtes', *La Nouvelle Revue*, 77, 524-538.

\_\_\_\_\_ (1892). 'La Sociétépersane: la instruction publique et la littérature', *La Nouvelle Revue*, 79, 278-296.

\_\_\_\_\_ (1893). 'La Sociétépersane: le gouvernement de la Perse et l'état d'esprit des persans', *La Nouvelle Revue*, 83, 509-527.

\_\_\_\_\_ (1893). 'La Sociétépersane: les Européens en Perse', *La Nouvelle Revue*, 84, 792-805

1. Plus ça change, plus c'est la même chose



- Akçuraoglu, Yusuf (2009). **Türk Yılı 1928**, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Boyce, Mary and D. N. Mackenzie (1996). "Darmesteter", *Encyclopedia Iranica*, Vol. 7.
- Montesquieu (2008). **Persian Letters**, trans. by Margaret Mauldon, New York: Oxford University Press.
- Özcan, Ufuk (2010). **Yüzyıl Dönümünde Batıcı Bir Aydın: Ahmet Ağaoğlu ve Rol Değişikliği**, ikinci baskı, İstanbul: Kitabevi.
- Sakal, Fahri (1999). **Ağaoğlu Ahmed Bey**, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Shissler, A. Holly (2002). **Between Two Empires**, London & New York: I. B. Tauris..
- Hilgar, Marie-France (1997). 'Juliette Adam et la Nouvelle Revue', *Rocky Mountain Review of Language and Literature*, Vol. 51, No. 2, 11-18.



This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.  
This page will not be added after purchasing Win2PDF.

پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی