

FAİQ ƏLƏKBƏROV

**MİLLİ İDEOLOGİYA PROBLEMİNƏ
TARİXİ-FƏLSƏFİ BAXIŞ
(I HİSSƏ)**

Bakı-Təknur-2011

Ünvanlı İstitutunun Elmi Şurasının 20 aprel 2011-ci il 4 sayılı («Fəlsəfə və etimoi fikir tarixi» şöbəsinin isə 7 fevral 2011-ci il 2 sayılı) qərarı ilə çap olunur

Elmi redaktorlar: Əli Abasov – Fəlsəfə elmləri doktoru, prof.
Əlikram Tağıyev -Fəlsəfə elmləri doktoru, prof.

Redaktor: Şura Məmmədova

Rəyçilər: Əbülhəsən Abbasov – Rusiya Pyotr Elm və İncəsənət Akademiyasının müxbir üzvü, fəlsəfə elmləri doktoru, prof.

Lalə Mövsümova – Fəlsəfə elmləri doktoru

Müstaqil Ağayev - Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

Faiq Qəzənfər oğlu Ələkbərov. Milli ideologiya probleminə tarixi-olsəfi baxış (I hissə). Bakı, «Təknur», 2011, - 408 səh.

Monoqrafiyada ilk dəfədir ki, milli ideologiya problemi bütün aspektləri ilə tədqiqatə cəlb edilmişdir. Burada öncə milli ideologiya ilə bağlı etnos, millət, milliyət, xalq, milli mənəvi dəyər, milli ideya və s. anlayışların şərhləri verilmişdir. Eyni zamanda kitabda Azərbaycan xalqının formalaşması, etnogenezi, dini-olsəfi dünyagörüşü, dili, «Azərbaycan» sözünün tarixi-coğrafi və siyasi-ideoloji mənəsi və s. geniş şəkildə tədqiq olunmuşdur. Monoqrafiyanın birinci hissəsində, əsasən milli ideologiyanın bazisi, onun elementləri tədqiqatə cəlb edilərək, ikinci hissə üçün zəmin rolunu oynayır.

Monoqrafiyadan fəlsəfə, tarix, politologiya, ədəbiyyat, dilçilik, etnoqrafiya, kulturologiya və b. elm sahələrində çalışan müxtəlif səviyyəli mütəxəssislərin tələbələrini, magistrlərin, müəllimlərin, eyni zamanda geniş oxucu kütləsinin aydınlanması nəzərdə tutulur.

ISBN: 978-9952-445-37-4

© F.Ələkbərov-2011

ÖN SÖZ

Azərbaycan xalqı müstəqilliyini bərpa etdikdən sonra (1991) milli ideologiyanın müəyyənləşməsi ilə bağlı axtarışlar başlasa da, bu günə qədər ideoloji məsələlərdə mövcud olan boşluqlar öz yerini doldura bilmədiyi üçün, məsələnin ədqiği öz aktuallığını qoruyub saxlayır. Ötən 20 il ərzində Azərbaycan cəmiyyəti daxilində müxtəlif ideologiyalara – azərbaycançılıq, türkçülük, millətçilik, islamçılıq və s. meyillər olsa da, həmin ideologiyalardan heç biri, hələlik tələb olunan səviyyəyə çatı bilməmişdir. Bir sözlə, indiyə qədər, bu problemin həlli istiqamətində edilən cəhdlər, demək olar ki, öz məntiqi sonluğuna çatmamışdır. Əksinə, illər ötdükcə milli ideologiya problemi cəmiyyətin müxtəlif təbəqələrində daha geniş şəkildə müzakirə olunur və bu problemin həlli istiqamətində yeni-yeni mülahizələr, fikirlər ortaya atılır. Bu problemin öz qəti həllini tapa bilməməsinin nəticəsidir ki, milli ideologiya sahəsindəki boşluqlardan istifadə edərək hər hansı kiçik qrup və ya bir neçə nəfər öz şəxsi maraqlarını milli ideologiya kimi qələmə verirlər.

Ümumiyyətlə, Azərbaycan ictimai-siyasi və fəlsəfi fikirlər tarixində milli ideologiya problemini aktuallaşdıran başlıca məsələləri aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

1. Sovetlər Birliyinin dağılması ilə meydana çıxan ideologiyalar – azərbaycançılıq, millətçilik, türkçülük, islamçılıq, modernləşmə və b. haqqında elmi ədəbiyyatlarda müəyyən qədər bəhs olunsa da, milli ideologiyanın mahiyyətinin, mənasının izahı baxımından həmin ideologiyaların əsasən, oxşar və fərqli cəhətləri açılmamış qalmışdır. Bu məsələlərə bəsr olunmuş ədəbiyyatlardan tam şəkildə aydın olmur ki, azərbaycançılıq, türkçülük, millətçilik, islamçılıq, vətənçilik və s. hansı cəhətlərinə görə bir-birini inkar və ya iqrar edir.

Əgər bütün bu ideologiyalar - azərbaycançılıq «Azərbaycan», millətçilik «millət», türkçülük «türk», vətənçilik «vətən», islamçılıq «islam» və b. adlara uyğun anlayışlar əsasında yaranıbsa, onda belə çıxır ki, həmin ideologiyaların mahiyyət, məna və məzmunu deyil, ancaq hansı adla adlandırılması mühüm əhəmiyyət kəsb etmişdir. Əslində isə ayrı-ayrı adlarla ifadə olunan bu ideologiyaların əksəriyyəti mahiyyəti, məzmun və formasına görə, ciddi şəkildə bir-birindən fərqlənmirlər. Bu günün özündə də azərbaycançılıq, millətçiliyi, islamçılığı, vətənçiliyi, türkçülüğü və başqalarını eyniləşdirənlər var. Deməli, hazırda milli ideologiyanın müəyyənləşməsində əsas problem mövcud ideyalardan birinin seçilərək yerdə qalanların tamamilə inkar edilməsi deyil, həmin ideyalardan konkret hansının aparıcı mövqeyə malik olması və başqalarını öz ətrafında birləşdirə bilməsi ilə bağlıdır. Hansı ideyanın aparıcı və birləşdirici mövqeyə malik ola biləcəyi məsələsinə gəldikdə, hər hansı bir ideyanı (azərbaycançılıq, türkçülük və b.) müdafiə edənlər müxtəlif arqumentlər irəli sürürlər. Bu zaman müəyyən bir ideyanı müdafiə etmək, əsaslandırmaq üçün ortaya atılan mülahizələr çox vaxt tarixilik, elmilik, fəlsəfilik və s.-dən uzaq olur. Bu baxımdan bugünkü ədəbiyyatda həmin ideologiyaların tarixi, elmi-fəlsəfi təhlilinin verilməsi zəruridir. Fikrimizcə, milli ideologiyanın hədəfini müəyyənləşdirərkən adın cazibəsindən daha çox ideyanın mahiyyəti, o cümlədən millətin keçmişlə bağlı milli mənəvi dəyərlər və onu inkişafa aparacaq xüsusiyyətlər nəzərə alınmalıdır. Bu zaman milli ideologiyanın təkcə adı, forma və məzmunu baxımından genişliyi və hərtərəfliyi deyil, mənşəyi, təşəkkülü və təkamülü də düzgün müəyyənləşdirilməlidir.

2. Mövcud ideologiyalardan hər hansı birinin Azərbaycan xalqı arasında arzu olunan səviyyəyə qalxmamasının səbəblərindən biri də həmin ideologiyaların hansı ideyalardan qaynaqlanmaları, daha doğrusu, onlarda millətin mənəvi dəyərlərinin hansı şəkildə öz əksini tapması və milli sərvətlə-

rin xalqa necə təqdim olunması və s. ilə bağlıdır. Şübhəsiz, hər bir xalqın milli ideologiyası özünəməxsusluğu ilə seçilməli, millətin həyatında müstəsna rol oynamalıdır. Milli ideologiya kimi irəli sürülən hər hansı bir ideyanın ölkədə yaşayan vətəndaşların əksəriyyəti tərəfindən qəbul edilməsi üçün sayca çoxluq təşkil edən millətin mənəvi dəyərləri – onun mənşəyi, mədəniyyəti, dili, adət-ənənələri, dini-fəlsəfi dünyagörüşü geniş və aydın şəkildə cəmiyyətə izah edilməli, həmin millətlə azlıqda qalan etnik qruplar arasında sosial, siyasi, mədəni, iqtisadi, dövlətçilik və s. əlaqələr göstərilməlidir.

Ən başlıcası isə Azərbaycan xalqının etnogenezi, dili və bu xalqın formalaşması, «Azərbaycan» sözünün izahı, Azərbaycan xalqının islamaqədərki və sonrakı dini-fəlsəfi dünyagörüşü məsələlərinə elmi-fəlsəfi baxımdan aydınlıq gətirilməlidir. Çox təəssüflər olsun ki, Sovetlər Birliyi dövründə ideologiləşdirilən bu məsələlərə müstəqillik dövründə də «Azərbaycan tarixi», «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi», «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi», «Azərbaycan dili tarixi» və s. kitablarda, eləcə də bu mövzuya həsr edilmiş bir çox monoqrafiyalarda həmin yöndən yanaşılaraq elmlilik və obyektivlik yenə də unudulur. Halbuki, Sovetlər Birliyindən xilas olan və özünü Azərbaycan Cümhuriyyətinin varisi elan edən bir millət üçün, ilk növbədə, həqiqi elmi problemlərlə ideoloji «elmi problemlər» bir-birindən fərqləndirilməli idi. Yəni sonuncu «elmi problemlər» SSRİ-nin ideoloji təxribatı, imperiya maraqları kimi cəmiyyətə izah olunaraq tarixin arxivinə atılmalı idi. Fikrimizcə, bu məsələnin obyektiv şəkildə elmi həlli də aktual məsələlərdən biri olaraq qalmaqdadır.

3. Milli ideologiya probleminin öyrənilməsini aktual edən səbəblərdən biri də, Azərbaycanda milli ideologiyanın təşəkkülündə və inkişafında Şərq və Qərb nəzəriyyələrinin yeri və rolu məsələsidir. Şərq-Qərb problemi həm milli ideologiyanın təşəkkülündə, həm də inkişaf mərhələlərində çox

mühüm yerlərdən birini tutmuşdur. Əgər milli ideologiyanın təşəkkülü və formalaşması məsələlərində islam Şərqi, o cümlədən Azərbaycan türk mədəniyyəti və milli mənəvi dəyərlər birinci və başlıca təmayüldürsə, Qərb mədəniyyəti və modernləşmək ikinci bir istiqamətdir. Milli ideologiyanın təşəkkül və inkişaf mərhələlərinə nəzər saldıqda görürük ki, bu iki axın-cərəyan vaxtilə onun formalaşmasına bu və ya digər dərəcədə təsir göstərmiş və indi də göstərməkdədir. Bu baxımdan milli ideologiyadan danışarkən çağdaş dünyanın liberalizm, demokratikləşmə, modernləşmə və s. kimi ideyalarından, eləcə də islam Şərqi mədəniyyətindən istifadə olunmalıdır. Ümumilikdə, milli ideologiya həm millətin mədəniyyətinə, dilinə, dininə, adət-ənənələrinə, psixologiyasına, həm də bəşəri dəyərlərə, o cümlədən demokratikləşməyə, sosial bərabərliyə, modernləşməyə və b. zidd olmamalıdır.

4. Hazırda milli ideologiyanın nə vaxt təşəkkül tapması məsələsində də bir-birinə tamamilə zidd fikirlər irəli sürülür ki, bu da, problemin öyrənilməsini aktuallaşdırır. Maraqlıdır ki, mövcud olan elmi, fəlsəfi, siyasi, sosioloji və s. ədəbiyyatlarda Azərbaycanda ideologiyanın miladdan öncə yarandığını iddia edənlər və az qala onun 15-20 il bundan öncə formalaşdığını irəli sürənlər də var. Bu isə onu göstərir ki, milli ideologiyanın təşəkkülündə konkret olaraq hansı ideyanın əsas kimi götürülməsindən, həmin ideyanın məna və məzmunundan çox asılıdır. Azərbaycan xalqının milli ideologiyası kimi vahid ideya olaraq «Azərbaycan», «türk», «millət», «vətən», «islam» və digər hər hansı bir, yaxud da bir neçə ideyanı qəbul etmək, onun yaranma tarixini nə qədər irəliyə və yaxud geriye çəkə bilər. Məsələn, «Azərbaycan» ideyasını əldə rəhbər tutan bəzi ideoloqlar azərbaycançılıq ideologiyasının müstəqilliyimizin bərpasından sonra, başqaları XIX əsrin sonu - XX əsrin əvvəllərində, bir qismi XVI əsrdə, digərləri VIII-X əsrlərdə, bir qrup isə hətta e.ə. IV əsrdə yarandığını iddia edirlər.

5. Milli ideologiya probleminin öyrənilməsini aktuallaş-

an faktorlardan biri də dövlətçilik ideologiyası ilə bağlıdır. Çünki hər bir xalqın milli ideologiyası ilk növbədə, vətəndaşların öz dövlətinə nə dərəcədə bağlı olması ilə müəyyənləşdirilir. Çox təəssüflər olsun ki, bu gün Azərbaycan cəmiyyətində həmin məsələ ilə bağlı ciddi qüsurlar var. İstər əqli, istərsə də gənc nəslin dövlətçilik tarixi ilə bağlı biliklərlə, dövlət rəmzlərinə olan münasibətləri və s. istənilən səviyyədə deyil. Şübhəsiz, bunun üçün dövlətçilik ideologiyasının sahəyiyyəti doğru izah olunmalı, gənc nəsə vaxtında biliklər artırılmalıdır.

6. Milli ideologiya problemini aktuallaşdıran amillərdən biri də akademik nəşrlərdə və digər formada çap olunmuş onlarla, yüzlərlə ədəbiyyatda Azərbaycan xalqının tarixi, fəlsəfə tarixi, mədəniyyəti, etnogenezi, dili, dini-fəlsəfi dünyagörüşü və s. öz əksini bir-birinə zidd olan məsələlərdə tapmışdır. Şübhəsiz ki, bütün bunlar vətəndaşların, o cümlədən gənc nəslin doğru-dürüst bilik almasında mənfi rol oynayır. Çox təəssüf doğuran hal odur ki, indiki tədqiqatçıların bir qismi heç bir araşdırma aparmadan, əsas mənbələrə müraciət etmədən və s. Sovetlər Birliyi dövründə «məhürü qırılmış» ideyalara, yaxud da tədqiq etdikləri mövzularla bağlı hansısa tədqiqatçıların gəldikləri qənaətlərə heç bir əhəmiyyət vermədən, onların üzünü-surətini bir çox iqtibaslarla bəzən olduğu kimi, bəzən isə cüzi dəyişikliklərlə köçürərək öz fikirləri kimi çap etdirir və bununla da yeni-yeni dissertasiyalar, monoqrafiyalar, kitablar işıq üzünə çıxır. Həmin kitabları əvvəlkilərlə müqayisə etdikdə görürük ki, bəzi tədqiqatçıların bu cür «əsərləri» bir-birinin əsasən təkrarı, yaxud da cüzi dəyişikliklərlə, mövzuya uyğun olaraq dəyişilmiş variantlarıdır. Bunun nəticəsidir ki, bəzi tədqiqatçılar Azərbaycan xalqının ideologiyası, etnogenezi, dili, bu xalqın formalaşması, dini-fəlsəfi dünyagörüşü və s. məsələlərlə bağlı mövzuları tədqiqatlara əsaslanan yeni bir söz demək əvəzinə əvvəlki tədqiqatçıların təkrarlanmasıyla kifayətlənirlər. Bu mövzuya müraciət etməyimizin əsas səbəblərindən biri də məhz

atçı mülahizələrə, fikirlərə aydınlığın gətirilməsi yolunda r cəhddir.

7. Fikrimizcə, milli ideologiya problemi çərçivəsində «milli konsepsiya» məfhumuna da aydınlıq gətirilməli, onun əşqa anlayışlarla oxşar və fərqli cəhətləri göstərilməlidir. mumiyyətlə, «milli konsepsiya» dedikdə, nəyin nəzərdə tu- lduğu və bütün digər məsələlərə də aydınlıq gətrilməlidir.

Qeyd edək ki, Azərbaycan xalqı 1991-ci ildə müstəqilli- ni bərpa edərək özünü 1918-1920-ci illərdə mövcud olmuş zərbaycan Cümhuriyyətinin varisi elan etmiş olsa da, indi o bir-birinə daban-dabana zidd olan nəzəriyyələr, mülahi- lər xalqın milli ideologiyasının formalaşması prosesində z rolunu qoruyub saxlayır. Bu isə, özünü Azərbaycanın ta- xinə, mədəniyyətinə, fəlsəfəsinə, ədəbiyyatına və s. həsr edilmiş elmi-kütləvi nəşrlərdə, xalqın hansı ideologiyaya aslanması ilə bağlı yazılan kitablarda özünü bürüzə verir.

Azərbaycan Respublikasının mərhum prezidenti Hey- rət Əliyev də müxtəlif səpkili çıxışlarında dəfələrlə milli ide- ologiya, milli konsepsiya, milli dövlətçilik və s. məsələlərə xunmuş, milli ideologiya, milli konsepsiyanın yaranma- nın zəruriliyini irəli sürmüşdür: «Dediyim kimi, bizim ide- ologiyamızın konsepsiyası olmalıdır. Şübhəsiz ki, bu kon- sepsiya tarixi keçmişimiz, milli, mədəni, dini ənənələrimiz zərində qurulmalıdır. Biz XX əsrdə cürbəcür mərhələlərdən eçdik, ayrı-ayrı ideologiyaların təsiri altında qaldıq. İndi alqımız hər cəhətdən azaddır. Ona görə də lazımdır ki, mumiyyətlə, düşünən beyinlərimiz, alimlərimiz və o cümlə- nən təhsil sahəsində çalışan müəllim ordusu milli ideologi- amızın formalaşması üçün öz fəaliyyətini göstərsin. Bu ideologiyayı qurmaq, təşkil etmək, eyni zamanda əməli su- ttdə həyata keçirmək lazımdır» [88, 172]. H.Əliyev milli ideologiyanın hansı istiqamətdə formalaşa biləcəyi ilə bağlı mühüm müddəalar da irəli sürmüşdü: «Bu milli ideologiya ədən ibarətdir? Birinci, dövlətçilik. Dövlətçilik bu gün və

əlbəttə bizim hər bir vətəndaşımızın, cəmiyyətin, dövlətin əsas vəzifəsidir. Dövlətçilik Azərbaycanın müstəqilliyini, ərabütövlüyünü qoruyub saxlamaqdır. Azərbaycanın müstəqilliyini möhkəmləndirməkdir...» [47]. H.Əliyevə görə, milli ideologiyanın əsasını azərbaycançılıq təşkil edir: «Azərbaycan dövlətinin milli ideologiyasının özəyini, əsasını təşkil edən Azərbaycançılıqdır. Dövlətçilik, milli-mənəvi dəyərlər, münəbbəşəri dəyərlər - bunlar hamısı Azərbaycançılıq anlayışının tərkib hissələridir» [47].

Akademik Ramiz Mehdiyev də bir çox əsərlərində milli ideologiya, milli mənəvi dəyərlər, milli dövlətçilik, o cümlədən azərbaycançılıq, modernləşmə və s. ilə bağlı müəyyən tədqiqatlar aparmış, bütün bu məsələlərin araşdırılmasının tələpini öyrənilməsinin vacibliyini irəli sürmüşdür. O qeyd edir ki, azərbaycançılıq milli mənəvi dəyərlər, milli mədəniyyət, milli dövlətçilik, modernləşmə və s. prinsiplər əsasında araşdırılmalıdır. R.Mehdiyevin fikrincə, H.Əliyevin ideyalarının əsasını təşkil edən azərbaycançılıq bir ideoloji konsepsiya olaraq qədər qədər fundamental surətdə öyrənilməmiş, onun məzmunu və tərkib hissələri araşdırılmamış, strukturu elmi səviyyədə müəyyənləşdirilməmişdir [157].

Filosof Zümrüd Quluzadə isə hesab edir ki, AMEA-nın müxtəlif institutlarında hazırlanan və nəşr olunan fundamental əsərlərdə, o cümlədən çoxcildlik «Azərbaycan tarixi» və «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi»ndə və digər kitablarda ideoloji baxımdan ciddi uyğunsuzluqlar vardır. Buna səbəb «Sovet dövründə» bəzi alimlərin ictimai elmlərin artıq ideoloji mövqedən tam azad olunması iddiası ilə çıxış etməsidir. Z.Quluzadə yazır: «Azərbaycan tarixinin elmi tədqiqatının Azərbaycan xalqının milli özünüdərkində, milli ideologiyasının təşəkkülü və xalqın keçmiş, indisi və gələcəyinin qarşılıqlı təminatçısı olan Milli ideyanın yaşamasında rolunu özünüdərk edərək, tariximizin idrak və təfsirində elmi müzakirə və uzlaşmanın olmaması ilə bağlı kəskin separatizmdən qorunmaq zamanı çatmışdır» [255, 319]. Z.Quluzadənin bu

kiçiklənən qatılaraq əlavə edirik ki, vahid milli konsepsiyanın olmaması yalnız «Azərbaycan tarixi», «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi» kitablarına deyil, eyni zamanda «Azərbaycan dili tarixi», «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi» və b. əsərlərdə də öz mənfi təsirini ortaya qoymağa qadirdir.

Başqa bir filosof Əlikram Tağıyev də qeyd edir ki, milli ideologiya məsələləri, o cümlədən «azərbaycançılıq (azərbaycanizm) hələ kifayət qədər tədqiq olunub öyrənilməmiş və inkişaf etdirilməmişdir. Bu baxımdan bir sıra alimlər (R.Mehdiyev, S.Xəlilov, N.Şəmsizadə, Ə.Abbasov Y.Türkəl və b.) bu ideyaların müxtəlif cəhətlərini tədqiq etsələr də, «o, bir küll halında hələ öz tədqiqatçısını gözləyir» [227, 21]. Ideologiya məsələləri ilə məşğul olan Səlahəddin Xəlilova fikrinə görə isə, milli ideologiyanın əsasında milli fəlsəfi fikir dayanmalıdır: «Milli fəlsəfi fikrimizin tarixi aspektləri, qaynaqları öyrənilməli və yeni nəsə çatdırılmalıdır» [115, 25].

Prof. İlham Məmmədzadə isə hesab edir ki, hazırda milli ideologiya problemi ilə bağlı daha dərin tədqiqatların aparılmasına ehtiyac var: «Azərbaycanda iqtisadi müasirləşmə və liberallaşma, sosiomədəni dəyişikliklərin strategiyasını və tarixi-mədəni-simvolik dəyərli sıranı əks etdirən azərbaycançılıq və müasirləşmə ideologiyası mövcuddur. Ona alternativ olan türkçülük ideologiyası da var, amma çox vaxt ideoloqlar azərbaycançılığı türkçüləklə birləşdirməyə çalışırlar və odur ki, keçmişlə bu günümüzü bir-birindən ayırmaq istəyirlər. Halbuki ideoloji həyat tarixinin bir hissəsi olan həmin sintez hər zaman bizə təsir etməyə çalışacaq. Demək olar ki, ideologiya haqqında Azərbaycan alimlərinin əksər elmi işləri ideologiyanın problemlərinin təhlilinə deyil, onun yaradılması və mahiyyətinə həsr edilmişdir» [168, 31-32]. Bu baxımdan milli ideologiya problemi ilə bağlı tədqiqatların aparılmasının zəruriliyini qeyd edən İ.Məmmədzadəyə görə, bu zaman ideoloqlar türkçülük və azərbaycançılıq ideologiyaları arasında isə yalnız oxşar cəhətləri deyil, fərqləri də təhlil etməlidirlər [168, 33-34].

Yuxarıdakı filosof həmkarları kimi prof. Əli Abbasovun da fikrinə, milli özünüdərk təşəkkülü və inkişaf modelləri axtarışı dövrü üzərində dayanmaq zəruri məsələlərdən biridir. Belə ki, hazırda dünyada baş verən qloballaşma prosesi «Azərbaycan millətinin özünüdərk yollarının və millətin öz mədəni-tarixi irsinə münasibətinin müəyyənləşdirilməsini təkidlə tələb etməkdədir» [50, 23]. Ancaq bu gün Azərbaycanda nəinki bütün etnoslar, hətta sayca üstün türk etnosu da millətə konsolidasiya olmayıb, dövlətçiliyin formalaşması bitməyib və Azərbaycan milləti formalaşma mərhələsindədir. Bu məsələ də «gecikmiş millətlər» sırasında olmağınıza səbəb isə, milli özünüdərk konsepsiyasının olmamasıdır [176, 34-35]. Ə. Abbasov belə bir qənaətə gəlir ki, milli model, milli konsepsiyanın yaradılması üçün, əvvəlcə yeni ziyalılar elitası yaranmalı [176, 41] və Azərbaycana, onun xalqına şahid baxış formalaşdırılmalıdır [176, 42].

Prof. Əbülhəsən Abbasov isə bir sıra elmi əsərlərində maraqlı olaraq göstərir ki, Azərbaycanda «milli ideologiya» anlayışı özünə vətəndaşlıq hüququ qazanmaq yolunda çox böyük çətinliklərlə üzləşməkdədir. Belə ki, müstəqillik dövründə yazılmış bir sıra dərsliklərdə, o cümlədən fəlsəfə kursu üzrə ali məktəblər üçün hazırlanmış dərs vəsaitlərində milli ideologiya probleminə əsasən, toxunulmur: «Həqiqətən də paradoksal haldır: mürəkkəb və ziddiyyətli transformasiya (tranzit) dövrünü yaşayan, təlatümlü dünyada öz layiqli yerini tutmağa çalışan, bugününü və gələcəyini təmin etməyə hər gücü ilə can atan ölkəmizin milli maraqlarından qaçmaq istəməli olan, bu maraqları fərdi, ictimai, kütləvi psixologiyada işıqlandırılmalı və qərarlaşdırılmalı olan milli ideologiyaya integrativ idrak, metanəzəri bilik generatoru və mənaəyi rolunu daşıyan fəlsəfəmiz də biganədir» [19]. Onun fikrinə, bu cür biganiliklə yanaşı, milli ideologiya məsələsini aktuallaşdıran cəmiyyətdə mövcud olan müxtəlif səpgili, mürəkkəb problemlərin – işğal olunmuş torpaqlarımızın bərpası, ərazi bütövlüyünün bərpası, hüquqi dövlətin və

vətəndaş cəmiyyətinin formalaşması və s. olmasıdır. «Bu problemlərin həllində uğurlu irəliləyiş təfəkkür amilindən, dünyagörüşü sistemində mərkəzi yer tutan ideologiya fenomenindən əhəmiyyətli dərəcədə asılıdır»[227, 27].

Aparılan araşdırmalar da göstərir ki, Azərbaycan xalqının şüuruna ötən əsrdə bir-neçə ideoloji nəzəriyyələr yeridilmiş və bu gün də həmin proses davam etməkdədir. Beləliklə, hər bir tədqiqatçı alim – filosof, tarixçi, dilçi, politoloq və b. Azərbaycan xalqının etnik mənsubiyyəti, dili, formalaşması, dini-fəlsəfi dünyagörüşü, ümumiyyətlə milli ideologiyanın yaranmasında milli mənəvi dəyərlərin yeri və rolu məsələsi ilə bağlı müxtəlif mülahizələrdən çıxış etmişlər. Bu zaman onların əksəriyyəti milli ideologiyanın hansı şəkildə meydana çıxması, hansı milli mənəvi dəyərlərə söykənməsi məsələsini elmi-fəlsəfi baxımdan əsaslandırmaq əvəzinə, bir çox hallarda ümumi, qeyri-müəyyən mövqe bildirməklə kifayətlənmişlər. Bu baxımdan, qeyd etmək lazımdır ki, biz Azərbaycan xalqının etnogenezi, dili, dini-fəlsəfi dünyagörüşü, formalaşması məsələlərini və s. Azərbaycan tarixinin, fəlsəfəsinin, mədəniyyətinin qarşısında duran və həlli mümkün olmayan problemlər kimi deyil, sovet ideoloqlarının imperiyanın maraqlarını həyata keçirmək naminə yaratdıqları ideoloji «elmi problemlər» kimi dəyərləndirərək əsil elmin prinsip və qanunauyğunluqlarından izah etməyə çalışmışıq. Bir sözlə, burada bizim başlıca məqsədimiz heç də etnik cəhətdən türk olan, türk dilində danışan, qədim dini-fəlsəfi dünyagörüşü şamançılıq və tanrıçılıq olan millətin monoteist və s. olmasını sübut etmək deyil, SSRİ dövrünün «mirası» olan yuxarıda qeyd etdiyimiz ideoloji «elmi problemlər»ə aydınlıq gətirməkdir.

Azərbaycan xalqının etnogenezi, dili, formalaşması, dini-fəlsəfi dünyagörüşü, «Azərbaycan» sözünün izahı, etnos, millət, milli mənəvi dəyərlər, milli mentalitet, milli ideologiya və s. məsələlərlə bağlı ədəbiyyatı isə, təkamül baxımdan təxminən üç dövrə bölmək olar: 1. XIX əsr; 2. XX əsr (1901-1991);

3. Çağdaş dövr (1991-...).

XIX əsrə aid ədəbiyyat bilavasitə bu mövzu ilə bağlı olmamışsa da, lakin bəzi mütəfəkkirlərin – A.A.Bakıxanov, M.Kazım bəy, M.F.Axundzadə, Ş.C.Əfqani, H.B.Zərdabi, S.Ə.Şirvani və b. yaradıcılığında da mövzumuzla bağlı müəyyən fikirlərə rast gəlmək mümkündür.

XX əsrin əvvəllərindən başlayaraq milli ideologiya probleminə daha geniş yer verilmişdir. Bu məsələyə dair 1910-cu illərdə Şimali Azərbaycanda, istərsə də onun hüdudlarından kənarında onlarla yox, bəlkə də yüzlərlə əsərlər, məqalələr nəşr olunmuşdur. XX əsrin əvvəllərindən başlayaraq milli ideologiya, milli ideya, azərbaycançılıq, türkçülük, yeni turançılıq, eləcə də Azərbaycan xalqının etnogenezi və dili, bu xalqın formalaşması və b. məsələlərlə bağlı geniş şəkildə müzakirə edilən və ömürlərinin sonlarına qədər bu məsələlərə yaradıcılığında xeyli yer verən Ə.Ağaoğlu, M.Ə.Rəsulzadə, Ə.Hüseynzadə, Ə.Topçubaşov, C.Məmmədquluzadə, N.Nəsimanov, M.B.Məmmədzadə və b. olmuşdur.

Yuxarıda adları qeyd olunan müəlliflərlə yanaşı, XX əsrdə bir çox yerli və əcnəbi tədqiqatçılar, mütəfəkkirlər, o cümlədən F.B.Köçərli, M.H.Vəliyev, Y.V.Çəmənzəminli, C.Cabbarlı, Ə.Müznib, H.Cavid, A.Şaiq, Ü.Hacıbəyli, B.Çobanzadə, N.Şeyxzamanlı, C.Hacıbəyli, Q.Mustafayev, H.Hüseynov, M.Ağamirov, F.Q.Köçərli, Ə.Sumbatzadə, Z.İ.Yampolski, İ.Əliyev, S.Qaşqay, T.Hacıyev, M.Seyidov, Ə.M.Dəmirçizadə, Z.M.Bünyadov, F.Cəlilov, S.S.Əliyarov, Z.Gökəlp, M.Tərbiyyət, Y.Akçuraoğlu, V.Bartold, D.Yeremeyev, S.T.Yeremyan, B.V.Miller, A.Şanidze, Ə.Kəsrəvi, C.Z.Vəlid, İ.Dyakonov, Q.Melikişvili, E.Qrantovski, V.İ.Abayev, V.Struve, L.N.Qumilyov, C.Heyət, H.Nitqi, Ə.Süleymanov, R.Yasəmi, M.Müqəddəm, C.Fəqihi, M.Adıgöz, A.L.Altştadt, T.Svetiçevski, D.V.Nissman, S.A.Arutyunov və b. da müəyyən qədər bizi maraqlandıran məsələləri araşdırmış və öz münasibətlərini bildirmişlər.

Çağdaş dövrdə Azərbaycan xalqının etnogenezi və dili,

bu xalqın formalaşması, «Azərbaycan» sözünün izahı, Azərbaycan xalqının islamaqədərki dini-fəlsəfi dünyagörüşü, eləcə də millət, etnos, dil, ideologiya, milli ideya, milli mentalitet, milli ideologiya, azərbaycançılıq, türkçülük, islamçılıq və digər məsələlər bir çox tədqiqatçıları, alimləri o cümlədən R.Mehdiyev, S.Xəlilov, İ.Məmmədzadə, N.Şəmsizadə, Z.Quluzadə, V.Həbiboglu, A.Şükürov, Ə.Tağıyev, A.Mustafayev, Ə.Abbasov, Ə.Abasov, N.Cəfərov, Y.Türkel və b. maraqlandırmış, bu məsələləri araşdırma mövzusunə çevirmişlər.

Bu gün «yaşlı» ideoloqlarla, filosoflarla, tarixçilərlə və başqa tədqiqatçılarla müqayisədə nisbətən, «gənc» araşdırıcılar da (R.Əhmədli, F.Mustafayev, D.İsmayılov, S.Vəliyeva və b.) var ki, milli ideologiya, milli ideya, milli mədəni dəyərlər məsələlərini, o cümlədən azərbaycançılıq, türkçülük, islamçılıq və s. ideologiyaları araşdıraraq bir sıra dissertasiyalar, monoqrafiyalar ortaya qoyurlar.

Fikrimizcə, ümumilikdə bu günə qədər müxtəlif institutlarda milli ideologiya probleminə həsr olunmuş dissertasiyalarda, monoqrafiyalarda, ayrı-ayrı kitablarda həmin problemə kompleks şəkildə yanaşılmamış, yalnız problemin bəzi tərəfləri məhdud və ya ziddiyyətli şəkildə tədqiqat obyektinə çevrilmişdir. Lakin indiyə qədər bu mövzuda yazan, araşdırma aparən tədqiqatçılar milli ideologiya probleminə aid müxtəlif istiqamətli mövzular məsələn, «milli ideya və milli ideologiya», «azərbaycançılıq milli ideologiya və ədəbi-estetik təlim kimi», «azərbaycanşünaslığın əsasları», «milli mentalitet fəlsəfəsi», «millət və millətçilik», «Azərbaycan xalqının milli özünüdərk məsələsi», «Azərbaycan ideologiyası», «Azərbaycançılıq», «millət ideyası və milli şüur», «milli ləyaqət fəlsəfəsi», «milli ideologiya və milli dövlətçilik», «Azərbaycan dövlətçilik fəlsəfəsinə dair» və s. seçsələr də həmin mövzular çərçivəsində milli ideologiya problemi ilə bağlı, sözün həqiqi mənasında tam aydınlığın yaranmasına nail ola bilməmişlər.

Qeyd edək ki, milli ideologiya probleminə yalnız konkret ona həsr olunmuş elmi-tədqiqat işlərində deyil, «Azərbaycan tarixi», «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi», «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi», «Azərbaycan dilinin tarixi», «Azərbaycan etnoqrafiyası» və b. nəşrlərdə də bu və ya başqa dərəcədə toxunulmuşdur. Fikrimizcə, bu mövzuya həsr edilmiş bir sıra elmi-tədqiqat işlərində, ayrı-ayrı kütləvi-bədii ədəbiyyatlarda müəyyən müsbət cəhətlər olsa da, bütövlükdə milli ideologiya problemi kompleks, geniş və əhatəli şəkildə elmi tədqiqat obyektinə çevrilməmişdir. Biz ilk dəfə milli ideologiya problemini tam şəkildə tədqiqat obyektinə çevirməklə, indiyə qədər bu mövzuya həsr olunmuş məsələlərin milli ideologiya probleminə nə dərəcədə aid olub-olmamasına da müəyyən qədər aydınlıq gətirə bilmişik. Bir sözlə, milli ideologiya problemi ilk dəfədir ki, bütün aspektləri (fəlsəfi, tarixi, siyasi, mənəvi, dini və s. yönləri) ilə tədqiqat obyektinə çevrilmişdir. Bu baxımdan milli ideologiya məsələsini Azərbaycan elminin bəzi sahələrində, özəlliklə tarix, fəlsəfə (fəlsəfə tarixi), siyasət, ədəbiyyat, dilçilik, etnoqrafiya və b. mövcud olan problemlərin təhlili aspektində araşdırmağımız təsadüfi deyil. Burada əsas məqsədlərimizdən biri də elmi dairələrdə, o cümlədən elmi-tədqiqat institutlarında və onların nəşr etdikləri akademik nəşrlərdə və b. kitablarda mövcud olan çoxsaylı uyğunsuzluqları ortaya qoyaraq, milli ideoloji məsələlərlə bağlı problemlərin həlli yollarını göstərməkdir.

Azərbaycanda milli ideologiyanın yaranmasınaqədərki dövrdə (XIX yüzilliyə qədər) milli mənəvi dəyərlərin rolu

1.1. Etnos, millət, milli ideya, milli ideologiya və b. anlayışların məzmunu və təkamülü

Hazırda elmi, fəlsəfi və siyasi ədəbiyyatda «milli ideologiya» və bu istilahlə bağlı olan etnos, millət, xalq, milli mentalitet, milli ideya, milli ideologiya və s. anlayışlar haqqında konkret, dəqiqləşdirilmiş kateqorial təriflərə rast gəlmək mümkün deyildir. Şübhəsiz ki, problemin öyrənilməsi «milli ideologiya» anlayışının dürüst və tam izahı ilə bağlıdır. Bu baxımdan Azərbaycanın ictimai-siyasi və fəlsəfi tarixində milli ideologiya probleminin məzmununun şərhini üçün, ilk növbədə həmin anlayışların izahı verilməlidir.

Qeyd edək ki, orta əsrlərdə **İslam Şərqi** ölkələrində «**millət**» sözü dini mənsubiyyətə bağlı olaraq, ümumilikdə müsəlman əhalisinə, ya da hər hansı məzhəbə, təriqətə, eləcə də dini icmaya və cəmiyyətə aid edilirdi. Belə ki, «Ərəb və ərəb sözləri lüğəti» kitabında ərəb dilindəki «millət» sözünün izahı var: 1. Əhali, xalq; 2. Təriqət, məzhəb; 3. Dini icma və yaxud cəmiyyət [90, 387]. **Avropada** isə, millətçiliyin meydana çıxma tarixi kimi XVII əsr göstərilərsə də, «millət» anlayışını erməni çağdaş anlamda XVIII əsrdən sonra işlədilmiş, «millət» və «xalq» anlayışları müəyyən mənada bir-birindən fərqləndirilmişdir. Belə ki, «millət» - əhalinin şüurlu və fəal hissəsini, «xalq» - isə siyasi və sosial baxımdan passiv, təlatüli kütləni ifadə etmişdir [162, 16-17].

XIX əsrin ortalarında formalaşmış **marksizm** təliminin əsasçıları – K.Marks və F.Engels isə «millət» anlayışını belə izah edirdilər ki, əvvəlcə qan qohumluğuna əsaslanan qəbilələr, sonralar məhsuldar qüvvələrin inkişafı nəticəsində

bilələrdən tayfalar və tayfa ittifaqları yaranmışdır. Sınıflı cəmiyyətin yaranmasıyla «dil qohumluğuna malik tayfaların xalqlar əmələ gəlməyə başlayır. Lakin xalq hələ millət deyildir. Xalqlar dil və mənşə etibarilə bir-birinə yaxın olan ərazi ümumiliyinə malik tayfaların birliyi» [6, 6]. Millət insanların tarixən əmələ gələn sabit birliyi olub, onun varlığı üçün ümumi bir ərazinin və dilin olması vacibdir. Marks və Engels bununla yanaşı, qeyd edirdilər ki, «İndiyədək mövcud olan bütün cəmiyyətlərin tarixi sınıflar tarixi olmuşdur» [154, 37]. Bir sözlə, bu müəlliflər «millət»in yaranmasını tarixi proseslərə bağlasalar da, sonda siyasi baxımdan «millət» dedikdə, sınıflıya üstünlük verirdilər. Bəzilərində görə, bununla da onlar «millət»i iki sınıfa bölmüşdür: proletariat və burjuaziya. Başqalarına görə isə, bu zaman marksizmin baniləri proletariat və burjuaziyanı ayrı-ayrı millət kimi deyil, sınıflar kimi göstərmişlər [10, 16-17].

Marksizmin davamı kimi meydana çıxmış marksizminizmin cərəyanının əsas ideoloqlarından V.İ.Leninə görə, qədim Rusiyada qəbilə həyatının olduğundan bəhs etmək çətin olsa, orta əsrlərdə-Moskva çarlığı dövründə bu qəbilə qələri daha yox idi. Milli əlaqələr ayrı-ayrı vilayətlərin, knyazlıqların və knyazlıqların birləşməsi, eyni zamanda burjuaziyanın yaranması və başçılığı ilə XVII əsrdən sonra meydana çıxmışdır. Lenin yazır: «Buna səbəb vilayətlər arasında güclənməkdə olan mübadilə, tədricən artmaqda olan əmtəə tədavülü, kiçik yerli bazarların bir ümumrusiya bazarı halında təmərküzləşməsi idi. Bu prosesin rəhbər və baniləri tacir-kapitalistlər olduğuna görə, bu milli qələrin yaranması burjuə əlaqələrinin yaranmasından başqa bir şey deyildi» [151, 159]. Beləliklə, onun fikrincə, millət cəmiyyətin feodal dağılıqlığının aradan qaldırılması və kapitalist iqtisadi əlaqələri əsasında siyasi mərkəzləşmənin gücləndirilməsi dövründə yeni sosial tarixi hadisə meydana yaranmışdır. V.İ.Lenindən sonrakı sovet ideoloqları başda İ.Stalin olmaqla hesab edirdilər ki, millət –

mümi ərazisi, dil, iqtisadi həyat birliyi, milli psixologiya və ecologiyanın ümumiliyində öz əksini tapan, mənəvi həyat irliyi olan insanların nisbətən sabit tarixi birliyi. Məsən, sovet dövründə M.Ağamirov «millət» termini ilə bağlı azırdı ki, millətin varlığı üçün öncə «milli dilin olması»-dil irliyi, daha sonra bir dildə danışan adamların eyni ərazidə aşaması-ərazi birliyi, eləcə də iqtisadi həyat və mənəviyyat-ənəvi sima birlikləri vacibdir [6, 8-9]. 1960-cı illərin rtalarından başlayaraq marksizm-leninizmin yuxarıda östərilən tərifı etnik şüur fikri ilə tamamlanmış və etnosun mumi anlayışı ilə əlaqələndirilmişdir [218, 25].

Qeyd edək ki, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan türk ccoloqlarından Məhəmməd Əmin Rəsulzadə «milliyyət», «millət», «xalq» və s. anlayışlara əvvəlcə (1900-cu illərdə) marksistlərin sinfi mübarizə mövqeyindən yanaşsa da, so- ralar (1910-cu illərdə) milli cəbhəyə keçərək «millət»i sinfi eyil, «dil», «mədəniyyət» və s. əsaslarda təhlil etmişdir. Onun fikrincə, əvvəllər «ümmət» ilə «millət» anlayışları arasında fərq qoyulmadığı üçün, milli və dini mənsubiyyət ir yerdə götürülmüş və «islam milləti» sözü məşhur olmuş- ur: ««Millət»i nasyon (natsiya) mənasına alacaq olursaq, u heç də həmdinliyi bildirməz. Bu, dindəşlıqdan əlavə bir ox «daşlıqları» da came olduğu kimi, bilxassə dil birliyini azın gətirər. Müasir mənada «millət» kəlməsi bu dil bir- yindən hasil olan cəmiyyəti ifadə edər» [195, 467]. O azırdı ki, dil milliyyətin hamısını əhatə etməsə də, yüzdə loxsanını ehtiva edən böyük bir amildir: «Bir milliyyəti nəhv edib aradan götürmək qəsdində olan siyasilərdə əsil onunun üçündür ki, təmsil (assimilyasiyon) əməliyyatı icra dərəkən ən birinci fikirlərini dilə verər və ən əvvəl bir millət- n dilini yaddan çıxarmağa səy edərlər» [195, 476]. Onun fikrincə, «qövmiyyət» və «milliyyət» anlayışları da fərqli mənə daşıyırlar: «Qövmiyyət» - Narodnost - yalnız nəsil və dil birliyi, «milliyyət» - nasionalnost - dil və mədəniyyət və milli diriliyi dərk etməklə hasil olar. Yəni bir ata-babadan

qovtışmə və bir dildə danışan kiçik bir tayfa və ya qöv-mə-qövmiyyət sözü ilhaq olunar. Şahsevən kimi. Şahsevəndən bəhs edərkən bir qövmdən bəhs olunar. Artıq Şahsevənə milliyyət deyilməz. Bir çoxu bu kimi qövmiyyət və tayfalar cəm olub, bir dil ilə bərabər müəyyən bir mədəniyyətə malik olan azərbaycanlılardan bir milliyyət kimi bəhs etmək olar» [195, 468]. M.Ə.Rəsulzadənin fikrincə, türklər (Türküstan, Osmanlı Türkiyəsi, Azərbaycan, Krım türkləri və b.) ayrı-ayrılıqda «milliyyət», cəm halında isə «millət»dir: yeni türk milləti. Deməli, əvvəllər M.Ə.Rəsulzadə «milliyyət» və «millət»i eyni mənada başa düşmüş, bu anlayışları bir-birindən yalnız miqyasına görə fərqləndirmiş və «millət»i daha geniş anlamda götürmüşdür. Bu mənada, o, «millət»ə belə bir tərif verir: «Millət dil birliyi, adət və əxlaq birliyi, tarixi ənənə və nəhayət, dini etiqadlar birliklərinin məcmuyundan mü-təşəkkil bir məhsuldur» [195, 468]. 1920-ci illərdən sonra M.Ə.Rəsulzadə «milliyyət» və «millət» anlayışlarını bir qədər də dəqiqləşdirmişdir. Onun fikrincə, bunlardan «milliyyət» dil, din, irq, qöv-m, tarix, coğrafiya, iqtisadiyyat və siyasət amillərinin təsiri ilə meydana gələn etnik bir topluluqdur. «Millət» isə, bu toplulardan yaranan ümumi iradəni ifadə edir. Milliyyətin millət statusunu alması isə feodal sisteminin dağılması, burjuaziyanın yaranması ilə bağlı olmuşdur [191, 17-18]. Deməli, «milliyyət» burjuaziya-kapitalizm dövründə, müəyyən şərtlər və hadisələr nəticəsində rücuda gəlmiş formal bir varlıqdır; millət isə bu formal varlığın şüurlaşan dinamik bir şəklidir [191, 19].

Qeyd edək ki, M.Ə.Rəsulzadə «millət», «milliyyət», «xalq» və b. anlayışların tərifini verərkən ustad saydığı, XIX əsrin böyük Azərbaycan türk filosofu Ş.C.Əfqaniyə təfəllərlə müraciət etmişdir. M.Ə.Rəsulzadədən öncə Əfqani bildirirdi ki, insanları bir-birinə bağlayan, millətin yaranmasında iki vacib şeydən biri dil, digəri isə din birliyidir. O, millətin yaranmasını izah edərkən yazırdı ki, qohumluq və yaxınlıq dairəsi genişlənəndə ailə vəhdəti aradan qalxır.

onun yerinə çoxlu ailələrin və insanları cəmindən ibarət olan qəbilə vəhdəti meydana gəlir: «Sonra bu vəhdət qəbilə birliyinə, o da vahid millətə gətirib çıxarır» [148, 187].

Çağdaş dövrdə də millət, milliyyət, xalq və s. anlayışlara dəfələrlə müraciət olunsa da, bu günə qədər həmin məfhumlarla bağlı kateqorial təriflərə rast gəlmək mümkün deyil. Bu da, həmin anlayışların mürəkkəbliliyi, çoxçalarlılığı, ideoloji istiqamətləri və s. ilə bağlıdır. Hazırda Azərbaycan alimlərindən bir çoxları – R.Mehdiyev, Ə.Tağıyev, Z.Quluzadə, Ə.Abbasov, A.Şükürov, Y.Türkel, M.Ağayev və b. bu məsələlərə toxunmuş və öz münasibətlərini bildirmişlər. R.Mehdiyevin baş redaktoru olduğu «Politologiya. İzahlı lüğət» kitabında yazılır ki, «millət» (lat. *natio* tayfa, xalq) – tarixən kapitalizmin meydana gəlməsi, feodal pərakəndəliyinin dəf edilməsi, təsərrüfat əlaqələrinin güclənməsi, ədəbi dil bazasında savadlılığın yayılması, milli mənlik şüurunun möhkəmlənməsi ilə səciyyələnən etnos tipidir. Ümumi keyfiyyətlərlə səciyyələnən millətlər müxtəlif yollarla, müxtəlif amillərin təsiri altında yaranır. Bunun üçün vahid sosial sxem yoxdur: «Əksər hallarda o vətənə, tarixi tale ümumiliyinə, ümumi mənəvi dəyərlərə bağlıqla, bəzənsə sırf etnik əlaqələr zəminində yaranır» [189, 205]. A.Şükürovun da fikrincə, «millət» və «etnos» anlayışları barədə dəqiq tərif yoxdur. BMT-də «millət» və «xalq» anlayışlarının sinonim kimi işləndiyini qeyd edən alimin fikrincə, bu mənada «millət» müxtəlif insan birliklərini ifadə edir. Digər şərhə görə xalq və yaxud millət etnosla identikdir: «Bu terminin şərhinin müxtəlif olması onunla əlaqədardır ki, bir mənada millət vətəndaş siyasi, digər halda etnik (etnomədəni, etnodil) kateqoriya kimi nəzərdən keçirilir» [218, 24]. Məsələn, almanlar millətin yaranmasını mədəniyyətlə, amerikalılar isə böyük insan birlikləri, qrupları ilə əlaqələndirdikləri halda, fransızlara görə, xalq yalnız o halda millət olur ki, o öz dövlətini yaratdıqdan sonra ictimai zorakılıq institutlarına nəzarəti həyata keçirir. Fransızların tərfi ilə razılaşan

A.Şükurov «millət» anlayışı ilə bağlı sonda belə nəticəyə gəlir: «Millət – ruhi vəhdət, mədəniyyət, mənəvi məzmun, keçmişin irsi, indidə canlı və onda yaradılacaq gələcəklə yaradılan və müdafiə olunan mənəvi vəhdətdir» [218, 28].

Ə.Tağıyev isə etnosla bağlı bir neçə tərif verir: etnos – sosial kateqoriyadır; təbiətin övladıdır; mənşə ümumiliyinə əsaslanan kollektivdir; hər şeydən əvvəl müəyyən bir kökə və nəsle malik insan birliyi [175, 12]. «Millət» anlayışına gəlincə, o yazır: «Etnos ittifaqının yüksək forması olmaq etibarilə millət – insanların sosial-iqtisadi və mənəvi ümumiliyi zəminində formalaşan müəyyən psixi və milli mənlik şüuru ünsürlərinə malik tarixi birlik formasıdır» [175, 18]. Z.Quluzadə isə hesab edir ki, etnos insanların ərazi, sosial-siyasi həyat, dil və mənəvi mədəniyyət birliyi əsasında formalaşan yığcam birliyi [249, 12]. Y.Türkel isə yazır ki, millət – eyni şüurlu, adət-ənənəli, mədəniyyətli, ictimai psixologiyalı, ideologiyalı, həyat tərzli insanların siyasi birliyi. Ancaq «millət» anlayışına, bütün özəlliklərini nəzərə alaraq dəqiq tərif vermək mümkün deyil: «Tam düzgün açıqlamanın çətinliyindən onu çox vaxt **«Millət=xalq+dövlət»** formulu ilə ifadə etməyə çalışırlar» [224, 315]. M.Ağayevə görə, cəmiyyət tarixində insanların müxtəlif birlikləri: qəbilə, tayfa, xalq və millət mövcud olmuşdur. Millətin yaranmasında, onun varlığında isə dil, ərazi, iqtisadi və mənəvi həyat təzi birliyi mühüm rol oynamışdır: «Ancaq bu əlamətlərdən heç biri ayrılıqda millət anlayışı üçün kifayət deyildir» [10, 20]. Onun fikrincə, incəsənət, tarix, ədəbiyyat, adət-ənənə, din və s. isə millətin təşəkkülü üçün başlıca və zəruri əlamətlər sayılmır: «Lakin əgər millətin mahiyyəti və məzmununu daha incəliklərinə qədər öyrənsək, onda yuxarıdakı təriflərdə əlamət kimi sadalanan

adət, ənənə, ədəbiyyat, tarix və incəsənət, tarixi keçmiş və qəbilə quruluşunun ümumiliyini də milləti şərtləndirən əlamətlər kimi qəbul etmək olar» [10, 19].

«Millət» termininə bir qədər fərqli prizmadan yanaşan Əbülhəsən Abbasovun fikrincə, «millət»i ifadə edən «millilik» və «millətçilik» anlayışı bir çox hallarda qarışdırılır, ixtiyari surətdə istifadə edilir: ««Millətçilik» anlayışı bir millətin keyfiyyətlərini şişirtmək, nöqsanlarına isə göz yummaq yolu ilə digər millətlərə qarşı qoymaqdırsa, «millilik» anlayışı millətin öz milli mənliliyini, milli şüurunu, mədəniyyətini, dinini, tarixini, adət-ənənəsini və s. layiqincə qiymətləndirməsini, bununla yanaşı, digər millətlərə də hörmət və ləyaqətlə yanaşılmasını ifadə edir» [227, 34]. Ə. Abbasova görə, millətləşmə, insanların milli ideya zəminində nizamlı birliyini, millətin bu gününə və gələcəyinə birgə məsuliyyətini nəzərdə tutur: «Millətləşmə – etnik müəyyənləşməni siyasi və hüquqi müəyyənləşmə səviyyəsinə, milli bütövlük dərəcəsinə yüksəldən prosesdir. Millətləşmə – əqli-intellektual, ruhi və fiziki gümrahlaşma, intibahaqovuşma yoludur. Bu intibah isə M.Ə. Rəsulzadəyə görə, millətin hüquq və şərəfini müdafiə etməyə qadir gücdür, dünyaya məhəbbətdir. «Millət» olmaq mərhələsi və statusu yalnız milli dirçəliş, vahid dövlətçiliyə və mədəniyyətə mənsubluq vasitəsilə mümkündür ki, bu da hər şeydən öncə milli müstəqillik zəminində gerçəkləşə bilər» [227, 37].

«Etnos», «milliyyət», «millət», «xalq» və s. anlayışlara yuxarıda verilən onlarla təriflərdən görünür ki, bu məsələlərlə bağlı elmi, fəlsəfi ədəbiyyatda birmənalı fikir yoxdur. Hazırda bu anlayışlar, o cümlədən «millət»lə bağlı elmi ədəbiyyatda 300-dən çox tərif mövcuddur ki, bu da hər bir xalqın özünəməxsusluğu, dini-fəlsəfi dünyagörüşü, milli ideologiyası və s. ilə əlaqədardır. «Milliyyət», yaxud «etnos» dedikdə dili, soykökü, adət-ənənələri və əxlaqı, məişət ümumiliyi və s. bir olan tayfalar birliyi başa düşülməlidir. Ümumiyyətlə, etnosun sinonimi milliyyətdir və burada başlıca olaraq sırf dil,

soy-kök, adət-ənənə, əxlaq və məkan birliyi nəzərdə tutulur. Lakin bu mənada «milliyyət» və «etnos» siyasi-ideoloji əhəmiyyət kəsb etmir. Fikrimizcə, etnos siyasi-ideoloji mənada meydana çıxanda «millət» anlayışı da yaranır ki, bu da, daha çox dövlətin yaranması ilə bağlıdır. Yəni «etnos» və «milliyyət»ə yeni məna verən dövlət olduğu üçün, burada konkret olaraq yalnız bir etnosun hakimiyyətindən söz açmaq artıq mümkün deyil, çünki ən yaxşı halda konkret bir etnosun hakimiyətindən söhbət gedə bilər, ancaq həmin dövlətin tərkibindəki bütün etnosları cyniləşdirmək, eyni bir soya, dilə, mənəviyyətə, dinə və s. malik olduğunu söyləmək isə qətiyyətsiz və mümkün deyildir. Görünür, qədim dövrlərdə və orta əsrlərdə mövcud olmuş dövlətlərdə bu məsələlər bir o qədər ciddi olmadığı üçün, indi Midiya, Atropatena, Albaniya və digər dövlətlərin etnik tərkibi və dili ilə bağlı kifayət qədər uyumsuzluqlar meydana çıxmışdır. Etnik kimlik və dilin müəyyənləşməsində etnos və milliyyət anlayışlarına dar mənada, yəni konkret yanaşmaq lazımdır. Etnos və milliyyətlə bağlılığında isə «millət» daha geniş anlayışdır və dar çərçivəyə məhdudlaşdırıla bilməz.

«Millət» tarixən müəyyən bir ərazidə yaşamağa məcbur olan, iqtisadi münasibətlərə malik, bir çox hallarda eyni bir dilə tapınan, zaman-zaman soykökə, dilə, mənəviyyətə əsasən qohumlaşan və həm birsoylu, birdilli (məsələn, türksoylu, türkdilli) tayfaların, həm də fərqli soylu, fərqli dilli (türksoylu-türkdilli, farsdilli, qafqazdilli və b.) tayfaların siyasi-ideoloji mənada birliyi. Bu siyasi birliyin ən bariz nümunəsi dövlətin yaranmasıdır. Dövlətlərin, imperiyaların yaranması ilə, hakim və ya qeyri-hakim vəziyyətdə olmalarından qaymıq olmayaraq, eyni bir hakimiyyətin sərhədləri çərçivəsində yaşamağa məcbur olan (konkret Azərbaycan və İran dövlətlərinin təmsalında), bəzən soykökü baxımından türk mənəviyyətə baxmayan tayfalar türkləşərək daha çox türklüyü, azərbaycanlılığı, başqa halda isə soykökü fars olmayan tayfalar arasında farslaşaraq farslığı, iranlılığı təmsil etmişlər. Doğrudur,

ansı etnosun və etnosların (türkdilli, farsdilli, qafqazdilli və b.) hakimiyyətdə olması, ümumilikdə həmin dövlətin ərazisində yaşayan, ancaq hakim etnosla bağlı olmayan tayfaların çox vaxt assimilyasiyası ilə nəticələnmişdir. Ancaq unutmaq olmaz ki, bu proses əsrlər boyu yalnız bir istiqamətdə deyil, qarşılıqlı şəkildə baş vermişdir.

Beləliklə, müxtəlif dövrlərdə soykök və dil baxımından qohum və yad etnoslar bir-birilə qaynayıb-qarıxmışdır ki, bunun da nəticəsində artıq «millət» anlayışı çərçivəsində qarışmış türklərə, türkləşmiş farslara, almanlaşmış fransızlara, fransızlaşmış almanlara və b. rast gəlmək mümkündür. Bu baxımdan, tarixən, soykökü fars, kürd, talış və s. olması ilə yanaşı, qohum baxmayaraq Səlcuqlar, Səfəvilər, Osmanlı Türkiyəsi, Türkiyə, Azərbaycan və b. türk dövlətlərinə xidmət edən tayfalar, dövlət adamları, eləcə də soykökü türk olub Əhəmənilər, Sasanilər, Kiyev-Rus, çar Rusiyası, İran İslam Respublikası və b. fars və rus dövlətlərinə xidmət edən tarixi xüsusiyyətlər, mütəfəkkirlər də olmuşdur. Bütün bunlara baxmayaraq əsrlər boyu «hakim millət», «əsas millət» anlayışı qohumun öz yerini qoruyub saxlamışdır ki, bu da dövlətin özəyini təşkil edən aparıcı etnoslarla bağlıdır. **Deməli, «millət» anlayışı dövlətin yaranması ilə bağlı nə qədər siyasi-ideoloji məna daşırsa da, ona yad olan tayfalarla nə qədər qaynayıb-qarıxsasa da, o, özünün başlıca, qohum etnoslarından təşkil olunmasını heç vaxt inkar etməmişdir və edə də bilməz. Belə ki, «millət» anlayışı dövlətçilik baxımından nə qədər siyasi-ideoloji məna daşıyıb, bir-birinə qohum və qohum olmayan etnik qrupları birləşdirən qüvvə zəmində ehtiva etsə də, bir o qədər də onun yaranmasında və mövcud olmasında dövlət kimi meydana gəlməsində başlıca rol oynayan vahid etnos(lar) və milliyyətlə bağlıdır. Bir sözlə, heç vaxt inkar edilməzlə bilməz ki, istər ən qədim dövrlərdə, istər erkən orta əsrlərdə və ya orta əsrlərdə hər hansı bir dövlət, imperiya və ya dövlətə qohum baxmayaraq, başlıca rolu bir etnos, yaxud da bir-birinə qaynayıb-qarıxmış soykökü etibarilə qohum olan bir neçə etnos oynamış, hətta dövlət də etnosun-tayfanın adı yaxud da, etnosun başçısının**

ilə (osman-Osmanlılar, səlcuq-Səlcuqlar, ərəb-Ərəb Xilafəti, türk-Türkiyə, alman-Almaniya, fransız-Fransa və b.) adlanmışdır. Ancaq zaman-zaman həmin dövlətdə, imperiyada başlıca etnos və ona qohum olan etnoslarla yanaşı, qohum olmayan yad etnoslar, tayfalar da mühüm rol oynamış, özlərini dövlətin, imperiyanın hökmdarları ilə qohumlaşaraq, müəyyən mənada ona şərik olmağı bacarmışlar. Bütün halda isə, hakim etnos və etnoslar, həmin dövlətdə, imperiyada başlıca millət sayılmışdır və bu gün də belədir, başqa millətlər də ola bilməz. Deməli, Azərbaycanda milliyyət, etnos baxımından türklər «əsas millət», «hakim millət»dir və milliyyət-ideoloji mənada «azərbaycanlı» adlanan millətin 90%-dən çoxunu təşkil edir.

Bu baxımdan, çağdaş dövrümüzdə «millət» anlayışını iki fərqləndirmək olar: 1. Millət – vahid əraziyə, tarixə, soykəmə və dilə, milli özünəməxsusluğa, adət-ənənələrə və əxlaqi qaydalarla əsaslanan etnosların siyasi-ideoloji birliyi; 2. Millət – qarışıq və sinkretik mədəniyyətə, dini-fəlsəfi dünyayaxşılığa, bir-birinə yaxın adət-ənənələrə, bununla yanaşı vahid əraziyə, hətta bu ərazidə qədim dövrlərdə mövcud olmuş millətçilik ənənələrinə eyni şəkildə iddialı, ancaq soykökə və dilə görə bir-birinə yad olan, zaman-zaman qaynayıb-qarışan etnosların birinin müəyyən, yaxud da başlıca üstünlüyü olmayan etnoslardan birinin dilinin dövlətdə əsas dil olması, dilin çoxluğu, dövlət atributlarında təmsilçiliyi və s.) nəticədə meydana çıxmış siyasi-ideoloji birlikdir. Deməli, birini «monomillət» (tək bir etnos, tək bir millət və s.) ikincini «polimillət», yaxud da «polietnos»lu millət (çünki burada «çoxmillətlik» əsas deyil, tək bir millət, ancaq bir-birinə soykök və dil baxımından fərqli etnosların birliyi əsasdır) adlandırmaq olar. Bəllidir ki, hazırda dünyanın çağdaş siyasi, demokratik dəyərləri, qloballaşma, milli və dini dövlətçilik və s. amillər üstünlüyü «polimillətə», daha doğru «polietnos»lu millətə verir.

Fikrimizcə, «xalq» anlayışı «etnos», «milliyyət» və «mil-

«Xalq» anlayışları ilə müqayisədə daha geniş anlayışdır. «Xalq» anlayışı bir tərəfdən «milliyyət»dən (etnos olmaqdan) «millət»ə (siyasi-ideoloji birliyə) keçiddirsə, başqa tərəfdən «milliyyət» (etnos) və «millət»i ümumi şəkildə ifadə edən bir nəfhumdur. Yəni soykök, dil, mədəniyyət, adət-ənənə, əxlaq və s. baxımdan bir-birinə yad və ya doğmalığından asılı olmaqla onların vətəndaş ümumiliyi «xalq» adlana bilər. Məsələn, «Azərbaycan xalqı» dedikdə, hazırda burada yaşayan, bu vətənin vətəndaşı olan bütün etnik qruplar, millətlər (türk, azeri, rus, gürcü, fars, talış, tat, ləzgi, avar, kürd, ukraynalı, latış, qafqaz slavyanları, belorus və b.) başa düşülür. Heç kim deyə bilməz ki, hazırda Azərbaycandan hər hansı biri Azərbaycan xalqının tərkibinə aid deyil. Fikrimizcə, «Azərbaycan xalqı» termini çağdaş dövrün tələblərinə uyğun şəkildə formalaşmış, müəyyən status alana qədər Azərbaycanda yaşayan bütün etnik qrupların və millətlərin ümumiliyini ifadə etmək üçün, dini mənsubiyyətlərinə görə «ümumət» - «müsəlman», «Qafqaz müsəlmanları», «İslam milləti», etnik kimlik baxımından «tatar», «persiyalı», «türk» - «türk dili», «türk milləti» və b. anlayışlardan istifadə olunmuşdur.

Millətin formalaşma prosesində **milli mənəvi dəyərlər və yaxud milli mentalitet** (lat. «mens» sözüdür, ağıl, düşüncə, ruhi-mənəvi yanaşma tərzidir) də mühüm rol oynayır. Yəni vahid bir ərazidə yaşayan, eyni soykökə, dilə, iqtisadi həyat birliyinə malik olan müxtəlif etnoslar üçün milli mənəviyyətin, özünəməxsusluğun olması və saxlanması da vacibdir. Qeyd etmək lazımdır ki, millətin millət olması səbəblərindən biri kimi məhz milli mənəviyyət birliyi, onun milli mənəvi siması, milli dəyərləri, eləcə də yalnız bu insanlara məxsus keyfiyyətlər (mentallıq) göstərilir. Məsələn, Azərbaycan türklərinin başqa millətlərdən fərqli özünəməxsusluğu kimi dini tolerantlıqlarını, yad etnoslarla tez qaynaşma-qarışmalarını, qonaqpərvər olmalarını, əfv diləyənləri bağışlamalarını və s. göstərmək olar.

«Mentalitet» anlayışını geniş şəkildə tədqiq edən f.e.d.

H.Quliyevin fikrinə, onun arxetip ünsürləri geniş zaman diapazonunda dəyişməz qalır. Bu baxımdan «mentalitetin tərəqqiyə münasibətdə xüsusi immunitətə malik olduğunu, mənəvi ictimai təsisatlara daxil olduğunu» görmək olar. Alimə görə, keçid dövründə baş verən yeniləşmə mentalitet anlamını ortaya qoyub ki, bu da, keçmişin xüsusiyyətlərini qorumağı, yaxud da bu günün tələblərini mentalitetin xüsusiyyətlərinə uyğunlaşması zərurətini yaratmışdır [254, 120]. R.Aslanova da H.Quliyev kimi ideologiyani arxetipliklə əlaqələndirərkən mentalitet məsələsinə də toxunmuşdur: «Mahiyyətə ictimai fenomen olan mentalitet, ictimai şüurun yüksək səviyyədə rasionallaşdırılmış formalarını (elmi, dini, fəlsəfəni, siyasəti, mədəniyyəti, ideologiyani və s.) təhlüşür aləminin dərin qatları ilə arxetip «mədəni simvol və kodlarla» əlaqələndirərək insanın bütövlükdə həyat tərzini formalaşdırır» [12, 87]. Y.Türkel isə yazır ki, milli mentalitet «millətin tarix boyu yaşadığı təbii şəraitin, uğurlu, uğurlu-acılı, mədəni, iqtisadi, sosial, dini, ruhi-mənəvi həyat proseslərinin təsiri ilə formalaşmış, onun davranış və fəaliyyətində görünür» [224, 319]. Deməli, mentalitet hər bir xalqa aid milli mənəvi dəyərlərin özünəməxsus şəkildə ifadəsidir. Başqa bir tədqiqatçı Q.C.Əliyevin fikrinə, mentalitetin fəlsəfi-tarixi, mədəni-etnik səviyyələrdə öyrənilməsi vacibdir. Onun fikrinə, mentalitet sosial-fəlsəfi fenomen olmaqla yanaşı, həm də adətlərin, əxlaqi sərvətlərin, dini etiqadların, ümumən, vərdişlərin sayəsində formalaşmışdır: «Mentalitet əsasən, orijinal təfəkkür üsulunu, ağıl tərzini, hətta sosial-psixoloji ovqatı bildirmək üçün işlədilir» [89, 29].

Fikrimizcə, milli mənəvi dəyərlər və milli mentalitet əsasən, bir-birlərinə yaxın anlayışlardır. Həmin bu anlayışlarda millətin keçmişə aid irsi, dini-fəlsəfi dünyagörüşü, özünəməxsus cəhətləri və s. öz əksini tapır. Sadəcə olaraq, milli mənəvi dəyərlər daha geniş mənə daşıyır və millətin bütün tarixini, mədəniyyətini, fəlsəfəsini, ədəbiyyatını və s. özündə əks etdirir. Milli mentalitet isə daha çox insanların ictimai

şüruundakı dünyagörüşün özünəməxsusluğunun ifadəsidir. Bu baxımdan, **milli mentalitet milli mənəvi dəyərlərdən milli özünüdərkə bir keçiddir. Belə ki, bir xalqda milli mənəvi dəyərlər o vaxt milli özünəməxsusluq səviyyəsində meydana çıxır ki, həmin xalqda milli oyanışa, milli özünüdərkə ehtiyac yaranır.** Yəni millət etnik kimliyinin, dilinin, mədəniyyətinin və s. assimilyasiya olunmasını sövqi-təbii hiss edərək özünü-müdafiyyəyə cəhd edir. Bu zaman milli mənəvi dəyərlər milli mentallıq formasında – etnik mənşəyi, dili, mədəniyyəti, dini ideologiyası, sosial həyatı, məişət münasibətləri və s. ilə bağlı keçmişini şüurunda canlandırır onu yalnız ona aid olan milli mənəvi dəyərlərlə, milli sərvətlərlə mübarizə aparır ma səviyyəsində yüksəldir. Bu isə, istər-istəməz milli oyanışa səbəb olur. Ümumiyyətlə, mentallıq hər bir millətin özünə-məxsus psixoloji, mədəni, dini və fəlsəfi həyat tərzidir. Bu mənada hər hansı bir millət özünü başqa xalqlardan fərqləndirmədən, yalnız onun keçmişinə məxsus olan milli xüsusiyyətləri müəyyənləşdirmədən milli istiqlal uğrunda mübarizə aparıb bilməz. **Milli mentalitetin yüksək səviyyəyə qalxması ilə milli özünüdərk prosesi başlayır.** Bu mənada milli mentalitə aid olan hər bir anlayış milli özünüdərk səviyyəsində qalxıb milli ideyaya çevrilə bilməz. Yalnız o anlayış, milli mentalitet səviyyəsindən milli özünüdərkə qədər yüksələ bilər ki, onun ciddi elmi, fəlsəfi və s. əsasları olsun. Çünki milli mentalitetdən fərqli olaraq milli özünüdərk hər hansı bir etnik toplumun başqa etnoslardan fərqli özəlliklərini dərk edib, özünü bir millət kimi təsdiq etməsidir.

Fikrimizə, milli mənəvi dəyər(lər) dedikdə isə, ilk növbədə milli ideologiyanın yaranmasında mühüm rol oynamış milli sərvətlərimiz, mədəniyyətimiz, mənəviyyatımız, dilimiz, adət-ənənələrimiz, dini-fəlsəfi dünyagörüşümüz və s. başa düşülməlidir. Əslində burada başlıca, önəmli olan milli mənəviyyat, milli sərvətlər, milli özünəməxsusluq, yaxud da milli mentalitetdir. Bu mənada «milli mənəvi dəyər» anlayışındakı «dəyər» sözü isə qiymətləndirmədən daha çox hər

bir xalqa məxsus sərvəti, özünəməxsusluğu, mentallığı və s. fəadə edir. Bu baxımdan «Azərbaycanda milli ideologiyanın yaranmasına qədərki dövrdə milli mənəvi dəyərlərin rolu» dedikdə, Azərbaycan xalqına məxsus olan sərvətlərin, adət-ənənələrin, mədəni irsin, dini-fəlsəfi baxışların və s. ideologiyaya çevrilməsi prosesi nəticəsində bütövləşməsi, çulğalaşması və vahid xətt üzrə formalaşmasına zəmin yaradan dəyərlər nəzərdə tutulur. Burada irəli sürülən müddəə Azərbaycan xalqında milli ideologiya təşəkkül tapana qədər hər hansı bir ideyanın və yaxud ideyaların olmaması demək deyildir. Əksinə həmin dövrə qədər mövcud olan mədəni irsin, dini-fəlsəfi təsəvvürlərin, milli xüsusiyyətlərin və s. nə cür vahid şəkildə salınması, bütövləşməsi, başqa sözlə ideologiyalaşmasının təzahürlərinin hansı mənəviyyat və milli sərvətlər nəticəsində meydana çıxması ilə bağlıdır. **Bir sözlə, mənəvi dəyərlər millətin varlığını ortaya qoyan əsas faktorlardan biri olan mənəviyyatla sıx bağlı olub, insanın özünü, təmsil olunduğu etnik kimlik çərçivəsində təsdiqləməsidir.** Milli mənəvi dəyərlərin, milli sərvətlərin yaradıcısı millətin ayrı-ayrı üzvləri olsa da, həmin üzvlərin mənəvi-əxlaqi ideyaları sonralar bütövlükdə cəmiyyətin ümumi sərvətinə çevrilir. Azərbaycan xalqı da milli dilini, milli mentalitetini, milli xarakterini, milli adət-ənənələrini və s. məhz milli mənəvi dəyərlər şəklində qoruyub saxlamışdır.

Yeri gəlmişkən, «milli» sözüə də aydınlıq gətirilməsi zəruridir, çünki bu söz bir sıra anlayışların – milli mənəvi dəyərlər, milli mentalitet, milli özünüdərk və b. ayrılmaz tərkib hissəsi kimi çıxış edir. Eyni zamanda hazırda «milli» sözündən yalnız elmi-kütləvi ədəbiyyatda deyil, başqa sahələrdə də geniş şəkildə istifadə olunur: milli dövlətçilik, Milli Elmlər Akademiyası, milli fond, milli mərkəzi kitabxana, milli ordu, milli birlik və s. Bu qədər geniş çalarlara malik olan «milli» sözü isə ərəb dilindən götürülmüşdür və «millətə məxsus, yerli» [20, 127] anlamını verir.

Milli ideya məsələsinə gəlincə, bu anlayış da bir çox

filosofların, politoloqların, ideoloqların və b. araşdırma mövzusu olmuşdur. Qeyd edək ki, milli ideya anlayışını ilk dəfə XVIII əsrdə Fransada A.Vasyxaunt işlətmişdir. Həmin dövrdə Fransada milli ideya dedikdə, milli təəssübkeşlik, millətçilik və s. başa düşülürdü. Bu dövrün tanınmış fransız maarifçi-filosofu J.J.Russo isə hesab edirdi ki, milli ideya sayəsində vətəndaş vətənə tabe olur və vətən onu şəxsi asılılıqdan qoruyur: «İctimai vətəndaş cəmiyyətinə keçid onun insan hərəkətinin universal meyarı kimi ədalət instinkti ilə əvəz olunması deməkdir [266, 221]. Sonralar başqa fransız alimi C.Mişle milli ideyanı həm Vətənin, həm də dünya həyatının başlıca amili kimi irəli sürmüşdür [266, 41]. Fransada yaranmış Annalılar məktəbinin nümayəndələrinə görə isə, milli ideya mənəvi ümumilik olmaqla millətin hər bir üzvünün hərəkətinin könüllülüynü və dərk olunmasını tələb edir [241, 5]. Ümumiyyətlə, XVIII-XIX əsrlərdə Fransada meydana çıxan milli ideya anlayışı, çağdaş anlamda «millət» anlayışının yaranması və inkişafında mühüm rol oynamışdır. Bu baxımdan tədqiqatçıların əksəriyyətinə görə, kapitalist münasibətlərinin yaranması ilə milli ideya və onun nəticəsi olan millət təşəkkül tapmışdır. Rusiyada isə milli ideya əvvəlcə Qərb əleyhinə çevrilmiş slavyanofil ədəbiyyatda xüsusilə, XIX əsrdə A.Danilevski, F.Dostoyevski, V.Solovyov, H.Berdyayev və b. yaradıcılığında öz əksini tapmışdır. XX əsrdə rus milli ideyasının inkişafında İ.A.İlyin, A.Soljenitsin və b. mühüm rol oynamışdır. İ.A.İlyin XX əsrin ortalarında «Rus ideyası haqqında» əsərində yazır: «Rus ideyası təsdiq edir ki, həyatda əsas olan məhəbbətdir» [250, 436-437].

Qeyd edək ki, **ideologiya** ideyalar, **milli ideologiya** isə milli ideyalar nəticəsində, yəni də Avropada yaranmışdır. Ayrı-ayrı obrazları, təsəvvürləri və s. ilk dəfə formulu edərək ideologiya adlandıran isə XVIII əsrin sonu – XIX əsrin əvvəllərində, fransız filosofu və iqtisadçısı A.Destyuq de Trasi olmuşdur. Trasi «İdeologiya elementləri» kitabında

dəfə «ideologiya» terminindən istifadə etmişdi. O, dünyanın qavramaqda və şüur hadisələrində etikanın, əxlaqın, əsətin əsasını tapmağa, onların məntiqi və psixoloji izahı verməyə cəhd edirdi [218, 232]. Onun fikrincə, ideologiya ideyaların ümumiliyi, ideya haqqında anlayış və fikirlər. Trasinin davamçıları Kabanis, Volney, Helvetsi və b. olmuşdur.

Almaniyada ideologiyanın inkişafında mühüm rol oynamış klassik alman filosofu Hegel isə ideya, ideologiya, ədəbiyyat və s. məsələləri şərh etmiş, onların qarşılıqlı əlaqəli məsələsinə toxunmuşdur. Hegelə görə, cəmiyyətdə, mədəniyyətdə ideologiya önəmli yer tutur [203, 481]. Ümumiyyət-klassik alman filosofları ideologiyayı tarix və fəlsəfənin inkişafında mövcud olan ideyalar sistemi kimi tədqiq etmişdilər.

K.Marks və F.Engels əvvəlcə ideologiyanın «iqtisadi əsas» malik olan gerçəkliyin obyektiv əksi olduğunu söyləmiş, daha sonra «sinfiliyi» «materialist» mövqedən izah etmişlər. **Marksizmin** banilərində görə, ideologiya maddi zərurətə söykənir və müəyyən sinif və sosial qrupların yaratdığı obyektiv gerçəkliyin təhrif olunmuş əksidir. Sosial əksipsiyadır. İdeologiya üstqurma aiddir ki, onun formalaşmasının əsasını bazis, yəni iqtisadiyyat təşkil edir [203, 481-504]. Marksist filosoflar ideologiyaya cəmiyyətdə mütənasib və mürtəcə ictimai qüvvələr arasındakı ideya-siyasi barizə forması kimi baxırdılar. Onlar «hakim» və «məhəzətçi», «mütərəqqi» və «mürtəcə» siniflərin ideoloqlarını tədqiq etmişdilər [260]. Onlar yazırlar: «Fəhlənin vətəni yoxdur. Fəhlələrin olmayan bir şeyini onların əlindən almaq da mümkündür. Proletariat ən əvvəl siyasi hökmranlığı ələ almalı, özünü milli sinif vəziyyətinə çatmalı və bir millət kimi təşəkkül tapmalı olduğundan özü hələ millidir, hərçənd bu millilik də burjuaziyanın anladığı mənada deyildir» [70, 105].

Liberalizm («azadlıq», «azad seçmək hüququ») isə iqtisadi, siyasi, mədəni sahələrdə yeniliyi, inkişafı ifadə edirdi.

Mənəvi, iqtisadi və siyasi inhisarın əleyhinə çıxan liberalizm fərəyanında fərdin həddən artıq azadlığı, vətəndaşların hüquq bərabərliyi, dövlətin müqavilə əsasında təşkil prinsipləri əsas yer tuturdu [203, 402-415]. Qeyd edək ki, liberalizm özü də bir neçə istiqamətdə: 1) klassik; 2) utilitarizm; 3) iqtisadi; 4) sosial liberalizm; 5) neoliberalizm və s. inkişaf etmişdir. Klassik liberalistlərdən T.Hobbs cəmiyyətdə fərdin yerini müəyyənləşdirməyə çalışmış, fərdlə dövlət arasında ictimai müqavilə bağlanmasının vacib hesab etmişdir. İctimai müqavilə cəmiyyəti konstitusiyalaşdırmaqla yanaşı, fərdin dövlət, dövlətin isə fərd qarşısında azadlıqlarının sərhədlərini müəyyənləşdirmiş olur [203, 284]. Liberal demokratiyanın atası hesab olunan Con Lokk isə T.Hobbsdan fərqli olaraq, dövlətlə müqayisədə fərdin azadlıqlarına daha çox üstünlük vermişdir: «İnsan dünyanın hər hansı bir insanı kimi tam azad yaşamaq, təbii qanunun bütün hüquq və imtiyazlarından digər insanlar kimi eyni dərəcədə qeyri-məhdud bəhrələnmək hüququ ilə birgə doğulur və o, fitrətən öz mülkiyyətini, yəni öz həyatını, azadlığını, əmlakını digər insanların qəsd və hücumlarından yalnız qorumaq deyil, həm də başqaları bu qanunu pozduqda onları mühakimə etmək... hakimiyətinə malikdir» [70, 52]. Sosial liberalizmin nümayəndəsi Con Sütuart Mill isə şəxsi azadlığı, yəni söz azadlığını, mətbuat azadlığını, ləyaqət hissini, düzgünlüyü və sosial rifahı liberalizmin mərkəzi və mühüm dəyərləri hesab etmişdir [203, 408]. Çağdaş liberal nəzəriyyəni inkişaf etdirən C.S.Millin fikrinə görə, insan hüquqları hər cür hörmətə layiqdir, çünki bunlar cəmiyyətin sabit inkişafı və ümumi xoşbəxtliyin əldə edilməsi üçün zəruridir: «Fərdin... yalnız özü üçün zərərli olan, lakin bu və ya digər fərdə bir-başına ziyan gətirməyən hərəkətlərinə gəldikdə isə, bu hərəkətlərin cəmiyyətə yetirəcəyi bəla yalnız təsadüf nəticəsində ola bilər... cəmiyyət digər Ali Xeyrin -- fərdi azadlığın qorunub saxlanması naminə bu bəlaya dözməlidir» [70, 110]. Gördüyümüz kimi, bütövlükdə liberalizmin əsasında

adlı azadlıq ilə iqtisadi sərbəstlik dayanır, burada «millət», «illi ideya» anlayışı, demək olar ki, xüsusi məna kəsb edir.

XIX əsr Azərbaycan filosofu M.F.Axundzadə bütün müsəlman Şərqiində, o cümlədən Azərbaycan fəlsəfi fikiri xində modernizmin, yəni demokratik və liberal ənənələ-banisi hesab olunur. Buna səbəb M.F.Axundzadənin müsəlman mütəfəkkirləri arasında ilk dəfə Qərb mədəniyyə-ə-fəlsəfəsinə aid anlayışları, yəni «liberalizm», «demokra-a», «parlament», «sivilizasiyon», «patriot», «revolyusiya» s. şərh etməsi, eyni zamanda Avropa dəyərlərinin islam-çiqi ölkələrində də tətbiq olunmasının zəruriliyini göstər-si olmuşdur [2, 248; 246].

Qeyd edək ki, M.F.Axundzadə Qərbin liberal və demo-atik ənənələrini təftiş etmədən müsəlman ölkələrində hə-ta keçirilməsini vacib hesab etdiyi halda, XX əsrin əvvəl-ində Azərbaycan türkçülüyünün ideoloqu M.Ə.Rəsulzadə-min dəyərlərə bir qədər tənqidi yanaşaraq, daha çox Şərq-Qərbin mütərəqqi ideyalarının sintezindən çıxış etmişdir. baxımdan M.Ə.Rəsulzadə cəmiyyətin siyasi təşkili və-ərə edilməsi ilə bağlı marksizm-leninizm və liberalizm-mayəndələrinin irəli sürdükləri bəzi mülahizələri tənqid-mişdir: «Liberal dövlət bizzat kəndi sisteminin məhsulu-ən kapitalizmin doğurduğu böhranla mücadilədən acizdir. t təzadə yenə cəmiyyət içərisində doğan yeni qüvvələr-rşığı gəlirlər. Kapitalizmin doğurduğu proletar sinfinə da-nan inqilabçı sosializm ideologiyası doğur. Digər adı kom-munizm olan bu ideologiyaya görə, burjua cəmiyyətini iztirab-ıçində tutan şey liberalizmin istehsal sahəsindəki anarxi-ya izn verən fərdiyyətçiliyidir. İstehsal alətləri üzərindəki-əsi mülkiyyət haqqı bağı qaldıqca-kommunistlərə görə-san cəmiyyətinin iztirabına son gəlməz. Cəmiyyətlərin bir-llət və dövlət içində vəhdətləri onlarca bəhs mövzusu-maz» [191, 14-15]. M.Ə.Rəsulzadə yazır ki, vətən və millət-ssini deyil, sinifləri əlində bayraq edən kommunizm kimi.

...lərin əsas olaraq qəbul edilən liberalizm də daha kosmopolit və internasionaldır: «Solidarizm isə millidir. Çünki sadəcə sınıfların və siniflərin maddi mənfəətə bağlı xüsusiyyətlərinə əsaslanaraq, siniflər və fərdləri bir cəmiyyət halına gətirən mənəvi qüvvələrə böyük qiymət verir. Bu mənəvi qüvvələr isə millət və dövlətlərin gerçəkləşməsində birləşdirici amil olaraq təsir edən dil, din, tarix və ümumiyyətlə, kultür və ortaq ədalət kimi mənəvi qüvvələrdir» [191, 16]. Rəsulzadənin fikirlərindən belə çıxır ki, liberalistlər və marksistlər «millətçilik»dən daha çox fərdiyyətçiliyə və sinfə üstünlük veriblər. Sadəcə soldarizmdə «millət» öz tarixi rolunu qoruyub saxlayır. Ona görə də, M.Ə.Rəsulzadə dünyada hakim olan iki siyasət sistemindən fərqli olaraq belə bir müddəa irəli sürür: «Madam ki, millətçiyiz, diyorusuz; madam ki, milli dövlət quruluşunu müdafiə ediyorusuz, o halda bizim üçün nə kosmopolit liberalizmə və nə də kommunistik təhəmmül caiz deyil. Bizcə müdafiə ediləcək yeganə sosial sistem milli sənəd sistemidir» [191, 16].

Müstəqillik dövründə də milli ideologiya və ideologiya anlayışları öz əhəmiyyətini itirməmişdir. Məsələn, bir sıra kitablarında, o cümlədən «Politologiya. İzahlı lüğət»də milli ideologiya millətin dövlət hakimiyyətində maraqlarını və tələblərini ifadə və müdafiə edən ideyalar sistemi kimi, eləcə də milli siyasi hərəkətlərin mənəvi əsası kimi verilir: «Milli ideologiya özlərinin sosial statuslarının yüksəlməsini milli məsuliyyətlə bağlayan vətəndaşların siyasi tələblərini ifadə edir. Xarici şəraitdən və əhalinin milli özünüdərkindən asılı olaraq siyasi qüvvələr millətin mədəni özünəməxsusluğunun qorunmasını, millətin həyati mənafeələrinin təmin olunmasını təminə geosiyasi məkan genişləndirməyi və ya öz ərazisini milli suverenliyini xarici müdaxilələrdən qorumağı, «yerli millət» üçün imtiyazlar yaradılmasını tələb edə bilərlər» [199, 207]. Digər kitablara görə, ideologiya «bu və ya digər siyasətin hakimiyyət iddialarına haqq qazandıрмаğa istisna etmətlənmiş ideya və fikirlər məcmusu» [190, 223], yaxud

da siyasi, hüquqi, əxlaqi, estetik, dini, fəlsəfi baxışlar və ideyalar sistemidir [93, 170].

Çağdaş Azərbaycan alimlərinin əksəriyyətinin əsərlərində milli ideya, ideologiya və milli ideologiya anlayışları ilə bağlı irəli sürülən mülahizələr isə, müəyyən cüzi fərqləri nəzərə almasaq, yuxarıdakı müddəalardan ciddi şəkildə fərqlənmir. Məsələn, ideologiya haqqında klassik baxışa əsaslanan R.Mehdiyevə görə, ideologiya baxış və ideyaların rəşional şəkildə əsaslandırılması kimi yaranır, tam dünya-görüşü kimi isə sosial aləmin mənzərəsi, şəxsiyyətin obrazı, eləcə də daha çox siyasət, siyasi dəyərlər və proseslərlə bağlıdır: «İdeologiya müəyyən sosial funksiyaları yerinə yetirərək, sosial qrupların və ictimai-siyasi cərəyanların maraqlarına uyğun gələn təfəkkür və davranış tərzii tipləri, yaxud hətta sosial fəaliyyət proqramı hazırlayır» [156, 29]. Başqa bir müəllif Y.Rüstəmov isə yazır ki, ideologiya siyasi prosesdə öz yerini partiyaların rəqabətinə verir: «Lakin bu o demək deyildir ki, ideologiya, ümumiyyətlə yox olur. İdeologiya siyasi, hüquqi, fəlsəfi, əxlaqi, dini, estetik ideya və görüşlər sistemi kimi qalır. Bu o deməkdir ki, ideologiyasız cəmiyyət mümkün deyil» [197, 346-347]. Yuxarıdakı müddəalardan bir qədər kənara çıxmaq istəyən A.Şükürov isə bir tərəfdən iddia edir ki, milli ideologiya millətlə birlikdə meydana gəlir və millətin mənəvi tərəqqisi milli ideyanın başlıca vəzifəsidir. Digər tərəfdən yazır ki, milli ideya «milliyyətdən, dinindən asılı olmayaraq hamının başa düşüldüyü dillə, eyni, yaxud oxşar adət-ənənəyə, ümumi psixoloji amillərə malik olan cəmiyyətin mənafeyini təmsil müdafiə edir» [218, 231].

Fikrimizcə, A.Şükürov unutmuşdur ki, milli ideologiyanın yaranmasında, müəyyən mənada başqa etnik qrupların iştirak edə biləcəyi halda, milli ideya yalnız bir millətin məhsuludur. Bu baxımdan Y.Türkel doğru qeyd edir ki, «milli ideya - milli özünü təsdiq məqsədilə yaradılmış milli-mənəvi dəyərlər sistemidir. Bir yandan əhalinin uzun tarixi varlığı

tək keçdiyi yolu, sosial-siyasi birlik kimi özünüdərkini, c
biri yandan millətin varlığını, maraqlarını, iqtisadi, siyasi,
mədəni inkişaf yönünü göstərir. Məsələn, rus milli ideyası,
türkçülük və b.» [224, 316]. Eyni zamanda, Ə.Daşdəmirov
da doğru olaraq milli ideyanın yaranmasında milli özünü-
dərkini rolunu qeyd etmişdir: «Milli ideya etnosun məq-
sədinin və özünüdərkini ən ideologiyalaşmış sahəsi kimi
millətin ideya-mənəvi, ruhi həyatının spesifik fenomeni, ictimai-siyasi şəraitin etnikləşməsi amilidir» [248, 4]. Bu müəlliflərin fikirlərinə qatılaraq, biz də hesab edirik ki, milli ideya konkret bir millətlə (türk, rus, fars və b.) bağlı yaranır.

Ə.Tağıyev, A.Mustafayev və M.Balayevin həmmüəllifləri olduqları əsərdə milli ideya ilə bağlı irəli sürdükləri fikirlə də tam razılaşımaq olmur. Onlar yazırlar: «Milli ideyalar millətin yaranıb inkişaf etməsi ilə birlikdə formalaşır, millətin milli mənlik şüurunun formalaşmasını, özünüdərkini sürətləndirir. Milli ideyalar saf ideyalar şəklində deyil, çox vaxt müxtəlif formalarda və bayraqlar altında yaranıb inkişaf edə bilər. Onların ilkin formalarından milli-dini təəssübkeşlik ideyalarını, vahid dövlətə və xalqa mənsubluq şüurunun, ümumbəşəri sərvətlərə malik olmaq uğrunda mübarizə aparmaq əzmini də göstərmək olar» [220, 5]. Fikrimizcə, milli ideya ilə bağlı «saf və qeyri-saf ideyalar»dan danışmaq doğru deyildir. Çünki qeyri-saf ideya artıq milli ideya deyil, beynəlmiləldir, kommunistdir, liberalistdir və s. Bu mənadada saf və qeyri saf ideyalardan deyil, milli və bəşəri ideyalardan söhbət gedə bilər. Belə olduğu təqdirdə, milli ideyanı fərqli olaraq milli ideologiya da həm milli, həm də bəşəri ideyalar (demokratiya, insan hüquq və azadlıqları və s.) öz xüsusiyyətini tapa bilər. Bu baxımdan başqa bir əsərində Ə.Tağıyev yazması ki, ideologiya – ideyaların toplusundan təşəkkül tapır və onun hərtərəfli tədqiqi üçün birinci növbədə millətə, etnik ideyalar öyrənilməlidir [227, 21], bu fikirlə razılaşımaq olar.

Fikrimizcə, aşağıda adını çəkdiyimiz müəlliflər də adı

çəkilən anlayışlarla bağlı yeni bir söz deyə bilməmişdir. Əgər N.Babayevə görə, milli ideologiya həmişə xalqın mənəvi cəhətdən formalaşmasına xidmət edən və əsrləri, nəsilləri bir-birinə mənən bağlayan ən dəyərli sərvətdirsə [48], A.Ə.Şirinovun fikrincə, «ideologiya dedikdə insanların bütövlükdə gerçəkliyə olan münasibətlərinin ümumiləşdirilmiş və həm də sadə, anlaşılıq şəkildə ifadə olunmuş əqli və mənəvi-ruhi dəyərlər sistemi nəzərdə tutulur» [227, 49]. İdeologiyayı mənəvi hadisə sayan D.İsmayılov isə hesab edir ki, ideologiyalar idraki baxımdan elmi və qeyri-elmi, həqiqi və yanlış, doğru və illüziyalıdır [120, 77-78]. V.Abdullayev isə, milli ideya və ya millət ideyasının «cəmiyyətin sosial, siyasi, iqtisadi, hətta əxlaqi-mənəvi birliyi hesabına nail olduğunu, əsil «millət» adı ilə həyata keçirilən tərəqqinin meyarı rolunda çıxış etdiyini [18, 9] iddia edir.

Fikrimizcə, müəyyən mənada Əbülhəsən Abbasov bu anlayışları elmi-fəlsəfi baxımdan təhlil edərkən yeni söz deməyə yaxın olmuşdur. Doğrudur, o da, əsasən əvvəlki müəlliflərin fikirləri ilə üst-üstə düşən belə bir ifadə işlədir ki, «ideologiya» dedikdə, ilk növbədə və başlıca olaraq dövlətin ideologiyası, «milli ideologiya» nəzərdə tutulmalıdır, çünki onun əsasında dayanan ictimai mənafe daha geniş və dərin mənə daşıyır: «Belə ki, bu ideologiya yalnız ayrı-ayrı qrup və təbəqələrin, icma və birliklərin maraqlarını deyil, dövlətin ərazisində yaşayan bütün sosial, etnik, dini qrup və birliklərin mənafeyini ifadə edir. Onu «milli dövlətçilik ideologiyası» da adlandırmaq olar [227, 28]. O, daha sonra yazır: «Milli dövlətçilik ideologiyası bütövlükdə cəmiyyətin həyat və fəaliyyətini, ictimai münasibətləri zəruri olan istiqamətdə və məzmununda təşkil etmək, milli maraqların həyata keçirilməsini gerçəkləşdirmək üçün praktiki vəzifələrin həll edilməsinə yönəldilmiş biliklərin sintezidir. Yalnız ümummilli mənafeyə, milli birlik və ictimai tarazlıq tələblərinə cavab verdikdə, milli ideologiya öz missiyasını daşımağa qadir olur. Məhz bu mahiyyətdə və statusda milli ideologiya

hakim ideologiya səviyyəsinə yüksəlir, bir sosial qrupun və yaxud da ayrıca bir siyasi partiyanın deyil, bütöv xalqın maraqlarını ifadə və müdafiə edir» [227, 29]. Biza isə elə gəlir ki, milli ideologiyanın dövlətçilik ideologiyası ilə əlaqələndirilməsi doğru olsa da, dövlət ideologiyası və milli ideologiya arasındakı bəzi fərqləri də nəzərə almaq lazımdır.

Ə. Abbasov isə, yuxardakı fikirləri ilə yanaşı, bu anlayışlarla bağlı yeni mülahizələr də irəli sürməyə cəhd göstərmişdir. Məsələn, o, hesab edir ki, milli ideologiya milli dövlətin ən yaxşı zəkalarının böyük zəhməti hesabına materiyanı ruhi qüvvəyə çevirən, mənəvi-əxlaqi potensialı qoruyub saxlayan, bu potensialı lazımınca yeniləşdirən və zənginləşdirən fenomendir. Milli ideologiyanın kamilləşməsi və bu qismdə əhəmiyyət kəsb etməsi həm nəzəri, həm də praktiki müstəvidə baş verir: «İnsana öz həyatının mənasını anlamaqda, axtarıb tapmaqda və reallaşdırmaqda fundamental əsası olan milli ideologiya, hər şeydən əvvəl, insanda və cəmiyyətdə insanlıq uğrunda mübarizədir, vicdana və məsuliyyətə çağırışdır. Bu çağırış bir çoxları üçün nə nədərsə də arxaik, dəbdən düşmüş olsa da, onsuz heç bir dolğun, mütərəqqi həyat mümkün deyil. Vicdan susanda və məsuliyyəti itəndə artıq insan həyatını mənasından, cəmiyyətin tərəqqisindən danışmaq əbəsdir» [19]. Onun fikrinə görə, «milli ideologiya məhz o fenomen-varlıqdır ki, bir tərəfdən ictimai əhəmiyyətli, tələyüklü problemlər üzərində düşünməyi cəmiyyət üzvlərinə aşılayır, məna axtarışında və reallaşmasında insanı öz «həcm»indən kənara çıxmağa transendəşmə prosesinə sövq edir və ona yardımçı olur, digər tərəfdən unikal insan mövcudluğunun özü üçün oriyentirlər verir, istiqamətverici və ideya və prinsiplər, təsəvvürlər sistemi ortaya qoyur» [19].

Yeri gəlmişkən, milli ideologiya anlayışı ilə yanaşı, «**milli konsepsiya**» termininə də rast gəlirik. Hətta bəzi tədqiqatçılar milli ideologiya və milli konsepsiya anlayışlarını eyniləşdirirlər. Buna səbəb də, «konsepsiya» sözünü daşdığı

namdır: «Konsepsiya (lat. conceptio – aparıcı fikir, sistem, tələp) – hadisələr, proseslər, ideyalar haqqında baxışlar toplusudur» [224, 288]. Fikrimizcə, «milli konsepsiya» milli ideologiya anlayışı ilə müqayisədə bir qədər konkret mənada işlənir. Burada mövcud ideyalardan biri, yaxud bir neçəsi haqqında konkret şəkildə, formaya salınaraq lokomotiv rolunu oynayır. Bu mənada «milli konsepsiya»-nın milli ideologiyaya nisbətən daha konkretləşdirilmiş forması hesab etmək olar.

Milli ideya, ideologiya və milli ideologiya ilə bağlı fikirləşməyə ümumiləşdirərək belə qənaətə gəlmək olar ki, milli mənəvi dəyərlə milli mentalitet, milli mentalitetlə milli özünü-şüur, eləcə də həmin anlayışlarla milli ideya və milli ideologiya arasında müəyyən əlaqələr vardır. **Fikrimizcə, milli mənəvi dəyər də, milli özünüdərk də, milli ideya da xalqın soykömü, dili və b. vacib əlamətlərini əks etdirir. Hər bir xalq özünü milli varlığını qoruyub saxlamaq üçün bir çox sərvətlərini – dilini, dövlətçiliyini, dini-fəlsəfi dünyagörüşünü, mədəniyyətini və s. milli mənəvi dəyərlər, yaxud da milli mentalitet kimi qavrayanlarda yaşadır və nəsillərdən-nəsillərə ötürür. Ancaq milli mənəvi dəyərlər var ki, bu günə qədər qorunub saxlanılsa da, onları bu mənada milli ideya kimi qəbul etmək doğru olmazdı.** Məsələn, bunlardan yaşlı insanlara, ağsaqqallara hörmət, qadına münasibət, namusluluq, toy və yas adətlərinə münasibət və s. göstərmək olar. Bütün bunlar haqqında çox, milli mentalitet anlayışına aiddir.

Milli mənəvi dəyərin, o cümlədən milli mentalitetin milli ideyaya çevrilməsi məsələsində onun miqyasına, əhəmiyyətinə və xalqın bütün təbəqələri tərəfindən qəbul edilib-ilməməsinə diqqət yetirmək lazımdır. Çünki yalnız bu mənada hər hansı bir anlayış milli mənəvi dəyərdən daha yüksək səviyyəyə qalxaraq, milli ideyaya və nəticədə milli ideologiyaya tərkib hissəsinə çevrilə bilər. Eyni zamanda o mənəvi dəyərlər, anlayışlar milli ideya, sonrakı mərhələdə milli ideologiya kimi qəbul edilə bilər ki, onun da yalnız milli mənəvi mənada deyil, həm də elmi, fəlsəfi, siyasi və ideoloji

ından da əsas olsun. Fikrimizə, milli ideya konkret bir
lletə aid anlayış kimi yaranır və həmin millətin oyanışının
inkişafının istiqamətvericisi olur. Milli mənəvi dəyərlər-
n, milli sərvətlərdən millətin tərəqqisi, milli kimliyi və lə-
qətinin müdafiəsi, milli dövlətini yaşatması və s. üçün
ifadə olunarsa, onda onlar milli ideyaya çevrilə bilər.

Milli ideologiya dedikdə isə, xalqın fəlsəfi, dini, siyasi,
ədəbi, iqtisadi və s. görüşlərinin nəticəsində meydana çıxan,
özünəməxsus və formasına, mahiyyətinə görə təşəkkül taparaq, si-
yasi-ideoloji mənada millətin formalaşmasına yardım edən tə-
vürlərin, obrazların, mənəvi dəyərlərin, özünəməxsus olan-
rın bütövlüyüdür. Müstəqillik əldə edərək azad şəkildə ya-
yan bir dövlətdə «milli ideologiya» anlayışını iki mənada
şa düşmək olar: 1. Dövlətin, hakimiyyətin maraqlarını
ündə əks etdirən, siyasi-ideoloji yönlü milli ideologiya; 2.
ç bir direktiv-məmur, hakimiyyət göstərişi olmadan mil-
in özünün tapındığı və inandığı milli mənəvi ideyalar.

Bunun örnəyi, birinci halda vətəndaşlar istəyərdən və
xud istəməyərdən, məcburi şəkildə bir çox mühüm məsə-
ərə (məs., millətin dövlətçilik, tarix, etnogenez, dil, mədə-
yyət, fəlsəfə, din və s.) münasibətdə milli mənafehi, dövlətin
araqlarını nəzərə almalı, bir sözlə hakim və vahid konsepsi-
dan kənara çıxmamalıdır. Bu halda (sovet dövründə ol-
ğu kimi) bir millətin tarixinə, etnogenezinə, dilinə, həmin
lqın formalaşmasına, fəlsəfəsinə və s. münasibət bütün
irələrdə, o cümlədən elm sahələrində (tarix, fəlsəfə, siya-
t, ədəbiyyat, dilçilik, etnoqrafiya və s.) birmənalı olur.
əhbəsiz, burada hakimiyyətin, bir partiyanın müəyyənleş-
rdiyi direktiv-məmur göstərişləri həlledici rol oynadığı
ün həmin millətin tarixi, etnogenezi, dili, onun formalaş-
ası və s. məsələlərdə obyektiv şəkildə öz əksini tapa bilmir.
u baxımdan müstəqil dövlətdə milli ideologiyanın yuxarı-
n müəyyənleşdirilməsi, adətən birmənalı qarşılınır. Ona
rə də, demokratik dövlətlərdə hakim qüvvələr yalnız ölkə-
n birbaşə mənafehinə toxunan, onun gələcək taleyi, dövlət

lüksüzliyi üçün təhlükəli olan və s. vacib məsələlər xımindan milli maraqların ifadəçisi kimi çıxış edərək, də qalan məsələlərdə, özəlliklə elmi mübahisə doğuran məsələlərə (tarix, ədəbiyyat, etnogenez, dil, mədəniyyət, fəfə, din və s.) müdaxilə etmirlər.

İkinci halda isə milli ideologiya millətin ziyahları, alimlə- rə h. tərəfindən milli mənəvi ideyalar əsasında müəyyənleş- ilir. Bu halda millətin öz içindən qaynaqlanan, milli mənəvi qərlərinə söykənən, əsasən hər hansı hakimiyyət maraqları- əsaslanmayan və milli vicdanın öhdəsinə buraxılan mənəvi- oloji ideyalar həlledici rol oynayır. Bu zaman millətin raqlarını ifadə etmək baxımından müraciət olunan vacib, o- nımdən elmi cəhətdən mübahisə doğuran məsələlərə – Azər- ycan elminin bəzi sahələrindəki tarix (qədim dövlətlərlə ıdaş dövlətin hüquqi və mənəvi bağılığı, etnogenez, dil və qın formalaşması məsələləri), fəlsəfə (xalqın qədim dövr, a əsr və yeni dövr fəlsəfi dünyagörüşü ilə bugünkü dünya- üşü arasında hansı bağılıqların olması), ədəbiyyat (qədim rı, orta əsr və yeni dövr ədəbiyyatı ilə çağdaş ədəbiyyatın isliyi), dilçilik (xalqın qədim dövr, orta əsr və çağdaş rrlərdəki dil bağılığı), mədəniyyət (xalqın qədim dövr, orta və yeni dövr mədəniyyətinin çağdaş dövr mədəniyyəti ilə ılılığı), din (islamaqədərki mifoloji və dini dünyagörüşlərin, ümlədən islamın Azərbaycan xalqının həyatındakı bağılı- və s. problemlərə münasibətdə «vahid konsepsiya» yuxarı- , hakimiyyətin göstərişləri əsasında deyil, milli mənəvi ide- ar əsasında müəyyənleşdirilir.

Bu gün Azərbaycan elmində ikinci məsələ daha aktual akter daşıyır və «milli ideologiya»nın qeyd etdiyimiz zmunda başa düşülməsinə ehtiyac var. Yalnız bu halda, ərbaycan xalqının etnogenezi, dili, bu xalqın formalaş- sısı, dini-fəlsəfi dünyagörüşümüz və s. məsələlərlə bağı- ərbaycan elmində, xüsusilə humanitar və ictimai elmlərdə vceud olan ziddiyyətlər, anlaşılmazlıqlar aradan qaldırıla r. Bir sözlə, Azərbaycan ziyahları, alimləri elmin bəzi

mənələrində mövcud olan problemlərin həlli üçün, həmin problemlərin Azərbaycan xalqının milli maraqları ilə bir-başa bağlılığını nəzərə almaqla, öncə milli-mənəvi ideyalardan çıxış etməli və sovet dövrünün məhsulu olan, yalnız «direktiv-məmur göstərişləri» əsasında milli məsələlərə yanaşmaqdan kənar qaçmalıdırlar. Əgər bu gün ictimai və humanitar elmlər üzərində dövlət nəzarəti yoxdursa, bu o demək deyil ki, millətin maraqları müxtəlif nəşrlərdə bir-birinə zidd şəkildə öz əksini tapmalıdır. Bu mənada tədqiqatçılar ictimai və humanitar elmlər üzərində dövlət nəzarəti olmadığı bir şəraitdən sui-istifadə etməməli, milli-mənəvi ideyalar əsasında tədqiqatlar aparmalı və mənəvi-ideoloji mənada vahid konsepsiyadan çıxış etməlidirlər.

1.2. Azərbaycan xalqının etnogenezi, dili və bu xalqın formalaşması

Azərbaycan xalqının milli ideologiyasını yaratmaq fikri ilk dəfə, bir zərurət kimi XX yüzilliyin əvvəllərində meydana çıxdığı üçün, ilk ciddi addımlar da bu dövrdə atılmışdır. Məqsəd isə həmin dövrdə çar Rusiyasında, eləcə də Qafqazda baş verən ciddi dəyişikliklərin Azərbaycan xalqı üçün də vacibliyini önə çəkmək və bu proseslər zamanı meydana çıxan müxtəlif ideoloji nəzəriyyələrdən Azərbaycan xalqının faydalanmasının və bu xalqa məxsus milli ideyanın yaradılmasının zəruriliyini göstərmək olmuşdur. Qafqaz türklərinin ayrıca bir xalq olmasını, mənşəyinin qədimliyini və yerliliyini önə çəkməkdə bu dövr mütəfəkkirlərinin əsas məqsədləri, ilk növbədə «Azərbaycan xalqı», «Azərbaycan türk milləti», «Azərbaycan dövləti», «Azərbaycan türk dövləti» ideyalarını formalaşdırmaq olmuşdur. Etiraf etmək lazımdır ki, XX əsrin əvvəllərinə qədər «Azərbaycan xalqı», «Azərbaycan dövləti», «Azərbaycan türk milləti», «Azərbaycan türk dövləti» və s. bu kimi adlar dünya miqyasında

həyata gətirilmiş, yalnız bu ərazidə yaranmış ayrı-ayrı sülalə dövlətlərindən (Sacoğulları, Atabəylər, Ağqoyunlular, Səfəvilər, Əfşarlar, Qacarlar və b.) bəhs olunmuş, üstəlik, bir çox hallarda onların bəziləri İran dövləti adı altında qələmə alınmışdır.

Ona görə də, həmin dövrün Azərbaycan-türk ziyalıları arasında milli məfkurənin hansı ideyalar, prinsiplər əsasında formalaşması məsələsində: Azərbaycan xalqına və İslam Şərqi bölgələrinə xas olan milli mənəvi dəyərlərin önə çəkilməsinin zəruriliyi, Qərb və Rusiya mədəniyyətinin təsiri altında yaranmış ideoloji nəzəriyyələrin təbliği, eləcə də bu nəzəriyyələrin milli ideyalarla uzlaşdırılmasına münasibət məsələsində fərqli, hətta bir-birinə müəyyən qədər zidd olan mülahizələr də irəli sürülmüşdür. Ancaq müsbət cəhət odur ki, bütövlükdə, bir xalqın varlığı üçün önəmli olan «Azərbaycan xalqı», «Azərbaycan türkləri», «Azərbaycan dövləti», «türk dili», «türk milləti», «Azərbaycan milləti» və başqa bu kimi anlayışlar bu dövr ziyalılarının əksəriyyəti tərəfindən qəbul edilmiş və əsaslandırılmışdır.

XX əsrin əvvəllərində yaşamış əksər ziyalılarımız Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, Ə.Topçubaşov, M.Ə.Rəsulzadə, N.Nərimanov, Y.Çəmənzəminli, N.Yusifbəyli, Ü.Hacıbəyli və b. dövrün müxtəlif ideoloji nəzəriyyələrinə (türkcülük, islamçılıq, marksizm, liberalizm və b.) meyil etməklə yanaşı, milli ideologiyanın başlıca prinsiplərini müəyyənləşdirməyə çalışmış, bu zaman Azərbaycan türk millətinin bütövlükdə İslam Şərqi bölgəsinin mədəni irsinə xas milli mənəvi dəyərlərin mahiyyətinə və bu dəyərlərə yaxın keçmişdə (XIX əsrdə), eləcə də qədim dövrdə və orta əsrlərdə olan münasibətləri, qiymətləndirmələri nəzərdən keçirmişdir.

Ünümüylə, Azərbaycanda milli ideologiyanın yaranması prosesi XX yüzilliyə qədər böyük bir təkamül yolu keçərək, müəyyən bir ardıcılıqla, zəncirvari şəkildə başlanmışdır: buraya milli ideologiyanın formalaşmasında mü-

milli özünəməxsusluq və onun əsas prinsiplərini təşkil edən milli mənəvi dəyərlərin-milləti sərəvətlərin rolu (müəyyən qədər milli mentaliteti də buraya aid etmək olar), XIX əsrin I yarısında milli özünüdərk və milli oyanış prosesinin başlanması, XIX əsrin II yarısında milli ideyanın və yaxud ideyaların önəmli şəkildə meydana çıxması və Qərbi mədəniyyətinin təsiri aiddir.

XIX əsrədək – Azərbaycanda milli ideologiyanın yaranmasına qədər Azərbaycan türklərinin yalnız özünəməxsus olan və yaxud özünüküleşdirdiyi (məs., islam dini kimi) milli mənəvi dəyərlər olmuşdur. Yeni dövrdə, həmin milli mənəvi dəyərlər zamanın və şəraitin təsiri altında daha da bütövləşərək ideyalar, ən sonda isə milli ideologiya şəklini almağa başlamışdır: yəni XIX əsrdə, xüsusilə bu əsrin ikinci yarısında Azərbaycanın şimalında ideologiyalaşma prosesi başlamış və XX əsrin əvvəllərində bütün Azərbaycanda, Azərbaycan türkləri arasında bu proses yayılmışdır. Bu baxımdan milli ideologiyanın ilk mərhələsi XIX əsr, əsas formalaşması isə XX əsrlə bağlıdır; milli ideologiyanın yaranmasına səbəb olan milli mənəvi dəyərlərin tarixi isə daha qədim dövrlərə gedib çıxır.

Ona görə də, öncə milli ideologiyanın təşəkkülü prosesində mühüm rol oynamış milli mənəvi dəyərləri nəzərdən keçirmək və həmin dəyərlərin mahiyyətini aydınlaşdırmaq lazım gəlir. Milli ideologiyanın yaranma prosesində mühüm yer tutan, Azərbaycan və bütövlükdə islam Şərqi bölgəsinin mədəni irsinə xas olan milli mənəvi dəyərlər dedikdə, yalnız o milli sərəvətlər, milli özünəməxsusluqlar tədqiq olunmuşdur ki, onlar həm Azərbaycan xalqının etnik mənsubiyyətini, ərazisinin adını, dövlətçilik ənənələrini, dilini, dini-fəlsəfi dünyagörüşünü və başqa xüsusiyyətlərini əks etdirir, həm də XX əsrin əvvəllərində, eləcə də sonrakı dövrlərdə irəli sürülən milli ideyalarla bu və ya başqa dərəcədə bağlı olmuşdur.

Hər bir xalqın milli mənəvi dəyərləri ilk növbədə həmin millətin dili, mədəniyyəti, mentaliteti, dövlətçilik ənənələri

ə s. ilə bağlıdır. Azərbaycanıda isə XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəllərindən başlayaraq, milli ideologiyanın müəyyənləşməsində də əsas vurğu türk-türkçülük, islam-islamçılıq və istiqlalçılıq-azərbaycançılıq üzərinə düşmüşdür. Bu ideyalarla yanaşı, həmin dövrdə milli ideologiyanın formalaşmasına avropalaşmaq-müasirləşmək, marksizm, liberalizm və s. ideyalar da təsir göstərmiş, sonralar bu ideyalarla milli ideyalar arasında sintez yaradılmasına cəhdlər olmuşdur.

Qeyd edək ki, Sovetlər Birliyi dövründə, qismən 1920-1937-ci illərdə, xüsusilə 1940-cı illərdən başlayaraq indiyə qədər ciddi şəkildə milli mənəvi dəyərlərimizin, o cümlədən Azərbaycan milli ideologiyası ilə bilavasitə bağlı olan islam-islamçılıq, türk-türkçülük, milli istiqlal-azərbaycançılıq və başqa bu kimi mühüm anlayışlar əsasən iki istiqamətdə, iki «konsepsiya» əsasında şərh olunmağa başlamışdır:

1. Çağdaş azərbaycanlıların ulu əcdadları türk deyil, irandilli-farsdilli (madalı, azəri və b.) və yaxud da qafqazdilli (alban, udin və b.) tayfalarıdır; etnik mənşəyi türk olmayan azərbaycanlılar Azərbaycana «gəlmə» olan türklər tərəfindən assimilyasiya olmuş, onların dilini qəbul etməklə, bir növ «albandan dönmə», «farsdan dönmə» türkdilli xalqa, millətə çevrilmişdir; «Azərbaycan» sözünün türklərə, türk dilinə heç bir aidiyyəti yoxdur və s. Bu müddəa ilə çıxış edənləri şərti olaraq «Qafqaz-İran konsepsiyasının ideoloqları» adlandırmaq olar. Çünki burada «Qafqaz» (mannalı, kaspı, alban, udin, sovdey, leq və b.) və «İran» (maday, iskit, sak, massaget, alan və b.) sözləri türk olmayan etnosların ümumiləşdirilmiş adı kimi ifadə olunur.

2. Çağdaş azərbaycanlıların ulu əcdadları türkdürlər və türk tayfaları Azərbaycanda yerli-avtoxtondurlar; bu baxımdan Azərbaycan türkləri heç bir yad etnosdan (farsdilli, qafqazdilli) «dönmə» deyildir və indi «azərbaycanlı» adlanan türklər həmişə doğma dilində – türk dilində danışmışlar; «Azərbaycan» sözü türklərə aiddir və türk dilində izah olunmalıdır və s. Bu müddəa ilə çıxış edənlərin adını isə şərti

ifadə etmək olar. Çünki burada «Türk» və «Azərbaycan» anlayışları həm Azərbaycan türklərinin yerliliyini, həm də Azərbaycanın əzəldən türk yurdu olması və bu adın türklüyü ifadə etməsi ilə bağlıdır.

Əslində bizim «Qafqaz-İran», «Türk-Azərbaycan» sözlərindən istifadə etməyimizə səbəb, yuxardakı məsələlərlə bağlı istər Sovetlər Birliyi, istərsə də müstəqillik dövründə bir-birinə daban-dabana zidd olan baxışlar, mülahizələr, ideyalar və müddəalardır. Başqa tərəfdən mövzumuzla bağlı tədqiq etdiyimiz məsələlərin iki «konsepsiya» əsasında izah olunması isə, artıq bizdən öncə bir çox tədqiqatçılar – Z.Bünyadov, Y.Yuifov, S.Əliyərli, T.Hacıyev və b. tərəfindən dəfələrlə vurğulanmasıdır.

Z.Bünyadov müstəqilliyimizin bərpaşının üstündən bir neçə il keçdikdən sonra qeyd edirdi ki, hazırda ən çətin və mübahisəli problem azərbaycanlıların soykökünün tarixi problemi. Belə ki, həmin problemin bəzi məsələləri üzrə hələ də vahid fikir yoxdur: «Çünki bir tərəfdən xalqımızın etnik tarixini subyektiv baxımdan izah edən və müəyyən siyasi məqsədlər güdən tendensiyalar uzun müddət öz mövqeyini saxlamış və təəssüf ki, indi də saxlamaqdadır. Guya azərbaycanlılar türk dillərinin birində danışan millət kimi bu torpaqlara yaxın keçinişdə gəlmişlər. Digər tərəfdən qədim zamanlardan azərbaycanlıların soykökünün bu ərazi ilə bağlı olması, Azərbaycan xalqının yaranması və formalaşmasında bilavasitə iştirak edən türk etnoslarının qədimdən burada yaşamaları barədə mövzular 60-cı illərdən başlayaraq tədqiqat obyektinə çevrilmiş və son illər daha da genişləndirilmişdir. **Bu müddəanın əsas məzmununu qədim zamanlardan Azərbaycanda və qonşu ərazilərdə türk etnoslarının məskun olması fikri təşkil edir. Qaynaqların təhlili bu müddəanı təsdiqləyir** (seçmə bizimdir – F.Ə.). Tarix boyu Azərbaycanda məskunlaşan və müxtəlif dillərdə danışan etnoslar İslam dini çərçivəsində azərbaycanlılarla yaxın iqtisadi və

araq qeyd edir ki, sovet Rusiyasının antitürk əməllərinə qədər – 1930-cu illərin sonuna kimi azərbaycanlılar «türk, türk xalqı», dili isə «türk dili» adlanırdı [36, 231]. Lakin SSRİ rəhbərliyi bu dövrdən etibarən azərbaycanlıların məniyyəti məsələsinə siyasi rəng verərək, onu soykökündən ayırmağa və Azərbaycan xalqının tarixini türk etnosları ilə bağlamağa tədqiqatçıları siyasi damğalar vurub cəzalandırmışlar. Əslində, ələliklə, Azərbaycan xalqının və dilinin formalaşması türk faktorundan kənarında, başqa ideyalar əsasında izah edilməyə başlanmışdır ki, bununla da, türk-azərbaycan konsepsiyasına qarşı, antitürk-antiazərbaycan «konsepsiya» meydana çıxmışdır [36, 229].

Dilçi alim Tofiq Hacıyev də Z.Bünyadov, Y.Yusifov və digər kimi Azərbaycan dilinin türk mənşəliliyi, Azərbaycan xalqının etnogenezi ilə bağlı konkret iki baxışın olduğunu yazır: 1. Azərbaycanlıların etnik kökündə türk başlanğıcı yoxdur; 2. Azərbaycanlıların etnik kökündə türk başlanğıcı vardır. Birinci baxış, sovet hakimiyyətindən əvvəl zəif şəkildə mövcud olmuş, inqilabdan sonra isə 20-ci illərdə və 30-cu illərin ortalarına qədər, ümumiyyətlə tərəfdar tapmamışdır: «30-cu illərin sonundan, qədim türklər adlanan əhalimizin «azərbaycanlılar», türk dili olan və adlanan dilimizin «Azərbaycan» adı ilə rəsmiləşdirilməsindən sonra, bu baxış aşkar güclənməyə və hakim olmağa başlayır. Hətta 40-60-cı illərdə rəqib baxış olur. Dilimizin üstündən «türk» möhürü götürülməklə ona siyasi təzyiqlər başlanmış, onun tarixinin cavandırılması çətinləşdirilmiş, etnogenezi təhrif yoluna düşmüşdür. 40-60-cı illərdən bu konsepsiyaya İ.M.Dyakonov, İ.Əliyev, V.Ş. Qrantovski və başqaları başçılıq edirlər» [60, 6]. T.Hacıyevə görə, «ikinci baxış azərbaycanşünaslıqda sovet hakimiyyətindən əvvəl də mövcud olmuş, inqilabdan sonra 20-ci illərdə elmi cəhətdən daha da əsaslandırılmış və 30-cu illərin ortalarına qədər güclənə-güclənə davam etmişdir. Bu fikrin tərəfdarları Avropa şərqşünasları olmuş, mütaliyələri turani

«...» [60, 7]. Ancaq 30-cu illərin sonlarından bu konsepsiyanın üstündə siyasi tabu qoyulur, tərəfdarları pan-türkist kimi cəzalandırılır və 40-cı illərdən dondurulur; yalnız 70-80-ci illərdə yenidən dirçəlir [60, 7].

Prof. Q.Ə.Qeybullayevin də fikrinə, Azərbaycan xalqının etnogenezi, dili, bu xalqın formalaşması ilə bağlı iki konsepsiya mövcuddur. Bunlardan biri 1940-cı illərdən sonrakı qərarlaşan «yalançı konsepsiya» [137, 21], «hakim konsepsiya»dır. Bu konsepsiyaya («Qafqaz-İran» - F.Ə.) görə Azərbaycan türk dili XII-XIII əsrlərdən sonra kənardan gələn yad dildir; çünki həmin əsrlərə qədər cənubda farslı, şimalda dağıstandilli əhali yaşayırmış və s. [137, 39]. O zira ki, cəfəngiyyətə qarşı olan ikinci konsepsiya («Türk-Azərbaycan» - F.Ə.) isə qısaca belədir ki, kuti, lullubi və slar türk mənşəli etnoslar olmuş, onların birbaşa varisləri miladdan qabaq I minilliyin əvvəllərində Manna və Madayları ilə tarix səhnəsinə çıxmışdır. Midiya ərazisində isə qanunlaşma prosesi yox, türk mənşəli Atropaten xalqının tərəküli prosesi getmişdir. Miladdan əvvəl VIII-VII əsrlərdə miladdan gəlmiş kimmerilər, skiflər (işquzlar) və saklar da türk mənşəli etnoslar idilər [137, 40]. Q.Qeybullayev B.Buqovla həmmüəllifi olduğu bir kitabda da «Türk-Azərbaycan» konsepsiyasının tərəfdarı olduğunu ortaya qoymuş, ona zidd olan konsepsiyanı isə tənqid etmişlər: «Bəzi Avropa, rus, erməni, gürcü və fars tarixçiləri tərəfinə söylənilmiş bu saxta konsepsiya Azərbaycan tarixinə bir əsrlərdə öz əksini tapmışdı... Rus və erməni tarixçilərinə nəsil-dən-nəslə keçmiş qatı antitürk emosiyası ucbatının tarixi həqiqətin üstünə qara pərdə örtülmüşdü. Azərbaycan tarixçiləri (İ.Əliyev, F.Məmmədova və b.-F.Ə.) onların dediklərini təkrar etməklə kifayətlənməli olmuş və dəbli, bu antitürk emosiya onların da əsərlərində öz yerini almışdır» [59, 56].

Yuxarıdakı alimlərdən fərqli olaraq filoloq alim N.Cəvov məsələyə bir qədər fərqli yanaşır. O hesab edir ki,

Azərbaycan xalqının etnogenezi, dili və bu xalqın formalaşması və s. məsələlər SSRİ dönəmində, konkret 1930-cu illərdən başlayaraq üç istiqamədə: 1) Türki; 2) İrən; 3) Qafqaz (Alban) başlanğıcı əsasında «həll edilmişdir». Guya, bu baxımdan «bu gün Azərbaycan dilinin, ədəbiyyatının, mədəniyyətinin təşəkkül tarixi barədə əsaslı (əksəriyyətin qəbul dəyəyi) bir fikir söyləmək olduqca çətindir; artıq mövqeyini möhkəmlətməmiş «konsepsiyalar» mövcuddur ki, hər biri yeganə düzgün fikir sayılmaq iddiasındadır. Azərbaycan akademik tarixşünaslığı bu cür konsepsiya bolluğuna geniş ərait yaratmışdır» [66, 4]. Fikrimizcə, əvvəla ortaya atılan hər hansı bir konsepsiya xalqın böyük əksəriyyəti tərəfindən qəbul olunmursa, həmin konsepsiya yalnız müəyyən kiçik bir qrup və onların arxasında dayanan maraqlı tərəflər üçün yeganə fikir sayıla bilər. İkincisi isə, bu cür konsepsiya bolluğu Azərbaycan akademik tarixşünaslığının «liberallığı» nəticəsində deyil, Rusiya və İrən ideoloqlarının əməyi sayəsində yaranmışdır. Hər halda N.Cəfərov özü də etiraf edir ki, «türklük əleyhinə yönəlmiş «konsepsiyalar» yalnız səhv deyil, həm də mürtəcedir, xalqa öz keçmişini, etnik kimliyini unutturmaq «ehtiyac»ından irəli gəlmişdir [66, 5].

2010-cu ilin noyabrında akademik Ramiz Mehdiyevin əsəri KİV-lərdə («Azərbaycan», «Respublika» və b.) dərc olunmuş «Gorus-2010: Absurd teatri mövsümü» məqaləsi də bir daha göstərir ki, Azərbaycan xalqının etnogenezi, dili və onun formalaşması məsələsini bir-birinə zidd iki «konsepsiya» əsasında araşdırmağımız konseptual baxımdan həm aktual, həm də məntiqəuyğundur. Azərbaycanlıların bir millət kimi 1920-1930-cu illərdə yarandığını və XX əsrin əvvəllərinə qədər bu ərazidə olub-keçənlərin onlara heç bir ədəbiyyatın olmadığını iddia edən erməni-hay ideoloqlarına cavab olaraq R.Mehdiyev yazır ki, «yeni yaradılmış» xalq əlavə ideoloqlarının ideyalarının nəticəsidir: «Görünür, bu gün sərsəm bəyanatların müəllifləri adi məsələ üzərində fikirləşməmişlər: bürokratik direktiv-məmur etnogenezi ilə

İndi insan biologiyası arasında nə əlaqə var? Əgər çoxəsrlik tarixə malik olan bir xalqın adını dəyişməyi qərara almış partiya rəhbərinin öz kabinetində birçə dəfə «qələm çalması» əsasında millət yaradıla bilərsə, bu o deməkdirmi ki, «yeni yaradılmış» xalqın ilk nümayəndələrinin nə ataları, nə babaları, nə də ulu babaları olmuşdur və onlar hamısı sınaq püşəsində klonlaşdırılmışdır? Bu gün Azərbaycanda keçən əsrin 30-cu illərində doğulmuş yaşlı nəsil yaşayır. Bu nəslin nümayəndələrinin çoxunun valideynləri hələ sağdır. **Onlar Azərbaycan türklərinin adlarının dəyişdirilərək azərbaycanlılar adlandırılması barədə qərar qəbul ediləndən əvvəl dünyaya gəlmişlər** (seçmə bizimdir – F.Ə.). Erməni «intellektuelları»nın məntiqinə görə belə çıxır ki, bu iki nəsil etnik baxımdan müxtəlif millətlərə aiddir, çünki görün ha, yaşlılar azərbaycanlı hesab edilmək üçün kifayət qədər gənc deyil, onların 30-cu illərdə doğulmuş uşaqları isə özlərini «bioloji» əcdadlarının minillik irsi ilə mənəvi və mədəni-tarixi əlaqəyə layiq görülmək üçün kifayət qədər qoca deyillər? Belə çıxır ki, bir xalqa yeni ad verilən gündən həmin xalqın çoxəsrlik tarixi dayanır və «sahibsiz» olur, başqa bir xalqın tarixi başlanır, üstəlik, nəinki atalar və oğulların iki «sərhəd» nəslində əlaqə, hətta indi artıq «müxtəlif» sayılan millətlər arasında əlaqə qırılır» [158]. Ümumilikdə, akademikın fikrinə, 1930-cu illərə qədər «türk» adlanan bir xalqın sonralar, Mərkəzin göstərişi ilə «azərbaycanlı» adlandırılması, erməni müəlliflərinin iddia etdiyi kimi yeni bir millətin yaranması demək deyildir. Bir sözlə, R.Mehdiyev də Azərbaycan xalqının etnogenezi, dili və bu xalqın formalaşması ilə bağlı iki konsepsiyanın olması məsələsini ortaya qoymuşdur. O hesab edir ki, sovet dövründə yaranmış «konsepsiya» Azərbaycan xalqının adını və dilini dəyişdirsə də, onun əsil milli varlığını, mahiyyətini dəyişdirə bilməmişdir və indi də Azərbaycan türk dünyasının bir hissəsidir; azərbaycanlıların soykökü türk, dili Azərbaycan türkesidir [158].

Beləliklə, Azərbaycan xalqının etnogenezi, dili və bu

birinə zidd «mülahizələri», həqiqi və saxta «konsepsiyaları», subyektiv və obyektiv «tendensiyaları» və s. ümumiləşdirərək hesab edirik ki, bu anlayışlar konkret iki qrupda və iki istilahlə ümumiləşdirilə bilər: 1. «Qafqaz-İran»; 2. «Türk-Azərbaycan» konsepsiyaları. Bizi isə bu cür ümumiləşdirməyə sövq edən birincisi, mövzumuzun fəlsəfi və ictimai-fəlsəfi, eləcə də ideoloji cəhətidirsə, ikincisi, yuxarıda qeyd etdiyimiz məsələlərlə – Azərbaycan xalqının etnogenezi və dili, bu xalqın formalaşması və s. ilə bilavasitə bağlılığıdır.

Sovetlər Birliyi imperiyasının ideoloqlarının Azərbaycan xalqının etnogenezi və dili, qədim dini-fəlsəfi dünyagörüşü, «Azərbaycan» anlayışının izahı və s. məsələləri saxtalaşdırmaqda başlıca məqsədləri öz etnik kimliyini, dilini, qədim dini-fəlsəfi dünyagörüşünü və sairəni minillər boyu yaşadan və ona həmişə sahib çıxan bir millətin – Azərbaycan türk millətinin şüurunda şübhələr yaratmaq, bununla da, guya Azərbaycan xalqının etnogenezi və dili, qədim dini-fəlsəfi dünyagörüşü, «Azərbaycan» anlayışının izahı və s. məsələlərlə bağlı elmi problemlərin olduğunu və bu problemləri həll etmək üçün elmi araşdırmalar aparılmasının vacibliyini göstərmək olmuşdur. Biz də hesab edirik ki, xalqın tarixini, mədəniyyətini, dilini, fəlsəfəsini və s. daha dərinə və elmi baxımdan öyrənməsi üçün bu məsələlərlə bağlı elmi araşdırmaların aparılmasına ehtiyac var idi. Ancaq aydındır ki, bu elmi problemlərin arxasında SSRİ rəhbərliyi və ideoloqlarının siyasi-ideoloji maraqları dayanırdı. Bir sözlə, sovet ideoloqları elmi problemləri siyasiləşdirmiş və bunu üstüörtülü şəkildə həyata keçirməyə çalışmışdı. Bizim, tədqiq etdiyimiz məsələlərlə bağlı aydınlıq gətirmək istədiyimiz də həqiqi elmi problemlərlə ideolojişdirilmiş «elmi problemləri» bir-birindən fərqləndirməkdir.

Maraqlıdır ki, vaxtilə sovet ideoloqları Azərbaycan xal-

lojiləşdirilmiş «elmi problemlər» müstəqillik dövründə nəinki tarixin arxivinə atıldı, əksinə, aktual problemlər olaraq qaldı və bu günə qədər də xalqımız üçün ürəkaçan olmayan statusunu qoruyub saxlayır. Sovet ideoloqlarının bizə «miras» qoyduğu ideolojiləşdirilmiş «elmi problemlər»in dərinliyinə varıb, onunla bağlı hazırda mövcud olan müxtəlif mülahizələri müqayisə etdikdə görürük ki, Azərbaycan xalqının etnogenezi və dili, bu xalqın formalaşması, «Azərbaycan» sözünün izahı, dini-fəlsəfi dünyagörüşü nə 1918-ci ilə qədər, nə Azərbaycan Cümhuriyyəti dövründə, nə də 1930-cu illərin sonlarına qədər siyasi-ideoloji mənada elmi problem olmamışdır; indi də bu məsələlərə bu mənada yanaşılmamalıdır. Başqa sözlə, biz yuxarıdakı məsələləri tədqiq edərkən artıq sovet ideologiyasının prizmasından uzaqlaşmalı, yeni elmiyə, obyektivliyə və təbii ki, milli maraqlarımıza üstünlük verməliyə. Əlbəttə, milli maraqlarımızı ifadə edərkən də elmlilik və obyektivlik əsas meyar olmalıdır.

Gördüyümüz kimi, SSRİ dönəmində bu məsələlərin gündəmə gətirilməsi, heç də sovet alimlərinin Azərbaycan xalqına olan qaygısı, isti münasibətləri ilə bağlı olmamışdır. Burada başlıca məqsəd türk mənsubiyyəti, türk dili, türk mədəniyyəti, türk mentaliteti və s. əsasında formalaşmış Azərbaycan xalqını öz yolundan sapdırmaq və yeni bir «ideologiya» əsasında, «Türk-Azərbaycan» ideyasından uzaq olan «Azərbaycan xalqı», onun dilini və etnik mənşəyini «yaratmaq» olmuşdur. Bu baxımdan həmin məsələlərlə bağlı «Qafqaz-İran» konsepsiyasının ideoloqlarının mülahizələrinə yer verməyimizə səbəb qismən 1920-1930-cu, əsasən də 1940-cı illərdən başlayaraq indiyə qədər «Qafqaz-İran» ideoloqlarının bu xalqın mənşəyini, dilini, qədim dini-fəlsəfi dünyagörüşünü və s. saxtalaşdırılmasında oynadığı mənfi rolu göstərməkdir. Yəni məqsədimiz nə tarix yazmaq, nə də yeni bir ideologiya kəşf etmək deyil, sadəcə olaraq həqiqi tarixin, xalqın özünün qəbul etdiyi milli mənəvi

dəyərlərin necə saxtalaşdırılmasını və öndəki türk rühünün, türk izinin necə ört-basdır edilməsini aşkara çıxartmaqdır.

Həmin məsələlərin «Türk-Azərbaycan» konsepsiyasından kənarında axtarılması və qədim dövrdəki tayfaların türk deyil, başqa xalqlarla əlaqələndirilməsi isə bu günün və dünyanın problemi deyil. Bu məsələlərin «Qafqaz-İran» konsepsiyası çərçivəsində saxtalaşdırılmasının dərin kökləri var ki, bunun «elmi cəhətdən əsaslandırılmasının» təməli müəyyən qədər çar Rusiyası, əsaslı şəkildə isə Sovetlər Birliyində qoyulmuşdur. Bu zaman çar və sovet Rusiyasının ideoloqları, alimləri, tarixçiləri fars və erməni həmkarları ilə bir yerdə bu işi görmüşlər. Əsas məsələ də, Azərbaycan xalqını mümkün qədər «Türk-Azərbaycan» konsepsiyasından – türk tarixindən, türk mənşəyindən, türk dilindən, türk mədəniyyətindən, «Azərbaycan» sözünün türk dilində izahından, bir sözlə, türk milli mənəvi dəyərlərindən uzaqlaşdırmaq olmuşdur.

Qeyd edək ki, 1930-cu illərin sonlarından etibarən Azərbaycan xalqının etnogenezi və dili, bu xalqın formalaşması və s. məsələlərin «Qafqaz-İran» konsepsiyasında axtarılmasına rəsmən başlanılması, həmin dövrə qədər bəzi alimlər (V.V.Bartold, Q.B.Miller, S.Ə.Kəsrəvi və b.) tərəfindən tək-tük səslənən «Qafqaz-İran» ideyalarının qarşısında yaşıl işıq yandırılmasına səbəb olmuşdur. **V.V.Bartold** qədim Azərbaycanda üç qrup etnosun mövcudluğunu güman etmişdir: 1) etnik mənşəyi dəqiq bəlli olmayan yerli xalqlar; 2) gəlmə olan sami xalqları; 3) gəlmə olan ari və türk xalqları [57, 8]. V.V.Bartolda görə, Xəzər dənizinin sahilində yaşayan etnoslardan birini yunanlar kaspı, ölkələrini isə Kaspiana adlandırmışdı: «Bunların dilinin nə İraa, nə Hind, nə də türk dilləri ilə heç bir əlaqəsi yoxdur və bu dili Qafqaz dillərinə yaxın sanırlar» [57, 9]. Bartold Azərbaycanın yerli tayfalarından sayılan kaspiləri və albanları Qafqaz mənşəli xalq hesab etmişdi. Maraqlıdır ki, bu tədqiqatçı Ön Asiyaya, o cümlədən Azərbaycana gəlmə etnoslardan Hind-

Avropa (Ari) və Turan tayfalarını cynləşdirmişdir. «Turan gəldikdə, bu sözə Avestada təsadüf olunur və güman edilir ki, bu, Ari xalqının mədəni səviyyəsi aşağı olan başqa udağı idi. Bu iki xalqın – Ari və Turanın arasında düşmənlik var idi və VI əsrdə Türkünün türklərin hökmranlığına keçəndə bu iki söz bir-birinə yaxınlaşdı və əvvəllər türklərə aid olmayan Turan adı onlara aid olundu» [57, 16]. Üstəlik, V.V.Bartold yalnız erkən orta əsrlərdə şimaldan qədim Azərbaycan ərazisinə axın edən türk köçərilərindən – əvvəlcə alanlardan [57, 23], daha sonra hunlardan, xəzərlərdən və başqalarından bəhs etmişdir [57, 25].

V.V.Bartoldun fikirlərindən belə çıxır ki, ən qədim dövrlərdə Avropada və Asiyada, ancaq eyni soykökdən olan Hind-Avropa (Ari və Turan) əhalisi yaşamışdır, yalnız erkən orta əsrlərdə haradansa, yəni Avropada və Asiyada əvvəllər yaşamayan türklər «peyda olmuş» və onlar hind-avropalıların qədim məskənlərini ələ keçirərək buranı Türkünün adlandırmış, hətta üstəlik Turan adını da onlardan almışlar. Bizə elə gəlir ki, V.V.Bartoldu belə bir nəticə çıxarmağa birincisi, onun subyektiv mülahizələri, ikincisi isə türkün tarixinin dəfələrlə saxtalaşdırılması səbəb olmuşdur. O, özü də etiraf edir ki, qədim Azərbaycan ərazisində mövcud olmuş dövlətlərin, onların əhalisinin etnik kimliyi haqqında s. məsələlərlə bağlı yunan-roma müəlliflərinin bilgilərini tamamilə etibarlı mənbə saymaq doğru deyil [57, 17].

İran alimi **S.Ə.Kəsrəvi** isə 1926-cı ildə «Azəri, yaxud Azərbaycanın qədim dili» əsərində yazır ki, «azəri dili» fars dillərindən biridir, azərbaycanlılar isə farslardan dönməmişdir [36, 226]. 1930-cu ildə «Talış dili» əsərində **Q.B.Miller** isə **S.Ə.Kəsrəviyə** əsaslanaraq «azəri dilini» talış dili ilə eyniləşdirmiş və azərbaycanlıların XI əsrdən sonra türkləşdiyini iddia etmişdir. Ümumiyyətlə, bu dövrdə yaşamış **S.Ə.Kəsrəvi**, **Q.B.Miller**, **V.V.Bartold**, **A.Şanidze** və b. da hesab edirlər ki, Azərbaycana türklər qismən erkən orta əsrlərdə, əsasən XI-XII əsrlərdə köç etmişlər [36, 226-227].

Azərbaycan xalqının etnik mənşəyi və dilinin, «Azərbaycan» sözünün və s. məsələlərin «İran-Qafqaz» konsepsiyası əsasında izah edilməsi isə 1930-cu illərin sonlarından etibarən rəsmi şəkildə qəbul edilmişdir. Belə ki, SSRİ lideri İ. Stalinin göstərişinə uyğun olaraq, 1937-ci ildən başlayaraq Azərbaycan türklərinin adının və dilindən «türk» sözünün götürülməsi, latın qrafikası ilə yazılmasından rus əlifbasına keçilməsi və s. start verilmişdi. «Türk» anlayışını yalnız rəsmi şəkildə deyil, həm də xalqın yaddaşından bu milli mənəvi dəyəri silmək üçün imperiyaya «Qafqaz-İran» konsepsiyasını əsaslandırmaq və Azərbaycan xalqının mənşəyini hansısa türk olmayan, məsələn qafqazlı və yaxud da irandilli etnoslarla bağlamaq lazım idi.

Yeri gəlmişkən, **fikrimizcə**, Azərbaycan xalqının etno-genetik mənşəyi, dili və bu xalqın formalaşması kontekstində iki variant məsələyə **1) «qafqazdilli etnoslar»**, «Qafqaz mənşəli xalqlar»; **2) «irandilli etnoslar»**, «İran mənşəli xalqlar» və buna uyğun anlayışlara aydınlıq gətirilməlidir. Belə ki, bəzi tədqiqatçılar Azərbaycan xalqının formalaşmasında üç etnosun, məsələn, irandilli, qafqazdilli və türkdilli tayfaların iştirak etdiyini yazırlar. Sonuncu məfhumdan fərqli olaraq «Qafqaz» və «İran» anlayışlarının hansı mənada etnik mənşəliliyi bildirməsi qaranlıq qalır.

Hazırkı elmi ədəbiyyatda, xüsusilə tarixşünaslıqda «qafqazdilli», «qafqazdilli etnoslar» dedikdə, hürriyətlər, kəndlilər, albanlar, gürcülər, avarlar, ləzgilər, utilər, qarqarlar və b. adları qeyd edilir ki, bəzi tədqiqatçılara görə, onların hamısı, başlıca olaraq, irandillərə aiddir. Bəzi tədqiqatçılar «qafqazdilli», «qafqazdilli etnoslar» anlayışlarını «türkdilli» məfhumuna bərabər qoymaqla qafqazdilli etnoslarla türkdilli etnosların fərqi-birindən uzaq olduqlarını qeyd etmişlər. Fikrimizcə, «Qafqaz mənşəli», «qafqazdilli» və «qafqazdilli tayfalar» anlayışlarına bu baxımdan yanaşmaq SSRİ və İran (fars-həvəli rejimi) ideoloqlarının və onların havadarlarının ideologiyasının nəticəsidir. Məqsəd isə bəllidir: türklərin Qafqazın,

k. Bununla da «qafqazdilli», «Qafqaz mənşəli» anlayış-
buranın əhalisinin türksoylu olmamasının, eyni zaman-
türklərin buraya gəlmə olmasının, yaxud da, ən azı Azər-
ycan xalqının formalaşmasında iştirak edən ayrıca bir
dəni lay kimi göstərilməsinin ideya xətlərindən birinə
rilmişdir.

«Qafqaz», «qafqazdilli», «qafqazdilli etnoslar» anlayışla-
bu prizmadan yanaşmaq doğru deyil, bu, həm türklərin
qafqazda, o cümlədən Azərbaycanda yerli (avtohton) olması
sələsi, həm də Azərbaycan xalqının formalaşması ilə bağlı
ziiddiyyətlərin yaranmasına səbəb olur. Bu baxımdan qə-
timizə görə, «qafqazdilli», «qafqazdilli etnoslar» anlayışı
idən nəzərdən keçirilməli və bu məfhumlar iki mənada: 1.
qafqazın türksoylu etnosları; 2. Qafqazın nax-dağıstanmən-
i etnosları olması mənasında izah olunmalıdır.

Əgər bu gün Qafqazın türk olmayan etnosları – nax-
ğıstan mənşəli tayfaları qafqazdilli xalq kimi, bu ərazinin
dim və yerli sakinləri hesab olunurlarsa, bəs əsrlər boyu
larla yanaşı yaşamış türksoylu etnoslar nə üçün «qafqaz-
li» və «qafqazdilli etnoslar» anlayışlardan kənar tutulma-
r? Əlbəttə, biz türklərin də «qafqazdilli», «qafqazdilli
noslar» anlayışlarına eyni dərəcədə haqqı çatır deməklə,
gün birmənalı şəkildə türk olmayan Qafqaz etnoslarını
k tayfaları kimi vermək fikrimiz yoxdur. Ancaq «qafqaz-
li», «Qafqaz mənşəli» anlayışlarının yalnız türksoylu ol-
yan Qafqaz etnoslarına aid edilməsi də məntiqli deyildir.

baxımdan tədqiqatçılar Qafqazın türk olmayan etnosla-
ın ümumiliyini ifadə etmək üçün ya başqa ad seçməli, ya
«qafqazdilli» anlayışının, yuxarıda da qeyd etdiyimiz ki-
, ikimənalı olduğunu hökmən nəzərə çatdırmalıdırlar.
xsa, bu gün belə anlaşılır və gələcəkdə də belə başa dü-
əcəkdir ki, «Qafqaz» türklərə aid olmayan toponim və etnos
dır. Ancaq aşağıda da göstərəcəyimiz kimi, «Qafqaz»
layışı bu ərazidə yaşayan türk olmayan etnoslardan daha

... ki, Qafqazın etnik və dil mənzərəsinə, etnonim və toponim adlarına nəzər yetirsək görürük ki, bunların əksəriyyətində «türk» faktoru başlıca yer tutur.

«Qafqaz mənşəli», «qafqazdilli» anlayışlarla bağlı irəli sürdüyümüz müddəalar «İran mənşəli», «irandilli» və s. məfumlara da aiddir. Xüsusilə «irandilli» anlayışının etnik mənsubiyyət kimi ifadə olunması heç bir məntiqə sığışmır. Çünki tarixən «İran» adlı nə bir etnos, nə də bir millət olmuşdur. Ən yaxşı halda «İran» tarixi-coğrafi bir anlayış kimi bu ərazidə yaşayan bütün millətlərin (türk, fars, ərəb və s.) ümumilyini ifadə etmişdir. «İran» sözünün hərfi mənasının «Hind-Avropa» mənşəli olub «ari», «ari ölkəsi» kimi qəbulması isə SSRİ və İran ideoloqlarının işidir. Sovet dövründə nəşr olunmuş ASE-nin 1-ci cildində yazılır ki, İranın qədim əsas adı (Aryanam) «Ariələr ölkəsi» deməkdir. Guya, bir çox hallarda «ari» tayfa adını bildirir (məs., qədim hindlilərdə «aryavarqa», osetinlərdə «allan», midiyalılarda «ariantlar» və s.). Burada o da qeyd olunur ki, elmdə «ari» termini hazırda, yalnız hind-iran dillərində danışan tayfalara, qəbilələrə aid edilir [29, 389]. Başqa qrup mütəxəssislər (M.Adcı, T.Hacıyev və b.) isə hesab edirlər ki, «İran» toponimi türklərə aiddir: =ır (qədim türk tayfası) +an (qədim türk cəm şəkilçisi) - yəni ırların (uzların) yaşadığı yer deməkdir [16, 8; 27].

AMEA-nın müxbir üzvü A.Rüstəmovə isə yazır ki, «İran» sırf ərazi adıdır və «irandilli etnos» ifadəsi dəqiq seçilməmişdir: «Görünür, araşdırıcılar bu ifadəni işlədərkən «farsdilli etnos» tərkibini nəzərdə tutmuşlar. Əgər bu belədirsə, farsların Azərbaycan ərazisində hökmranlığı e.ə. VI-V əsrlərə qədər təsadüf edir» [26, 6]. Biz də «irandilli», «İran etnosları» anlayışlarının «farsdilli», «fars etnoslarından» müəyyən qədər fərqli olması ilə bağlı irəli sürülən mülahizələrə əsaslanaraq, o cümlədən bəzi paniranist ideoloqların (İqrar Hacıyev və b.) azərbaycanlıları və onların dilini, guya farslar-

dan fərqliliyini göstərmək üçün «irandilli» kimi göstərməsini absurd hesab edirik. Azərbaycan xalqının etnik mənşəyi və dili nə qondarma «irandilli», nə də farsdilli etnoslarla bağlıdır. Bizə elə gəlir ki, «İran» sözünün türk yaxud, fars mənşəli olmasından asılı olmayaraq, İranda yaşayan Hind-Avropa mənşəli etnoslar (fars, kürd, talış, tacik, bəluç və b.) üçün ən uyğun termin «farsdilli», «fars mənşəli» məfhumudur. Bu baxımdan biz tədqiqat işimizdə bir növ məcburi olaraq, artıq elmi ədəbiyyatda, tarixşünaslıqda qərar tutmuş və türk olmayan etnosları ifadə etmək üçün «dağıstandilli» və «farsdilli» anlayışları ilə yanaşı müvafiq olaraq «Qafqaz-İran», «qafqazdilli», «irandilli» və s. məfhumlardan istifadə etsək də, hesab edirik ki, yaxın gələcəkdə Azərbaycan elmi, xüsusilə tarixşünaslıq bu məsələlərə yenidən baxmalıdır.

1940-1960-cı illərdə bir sıra SSRİ və Azərbaycan tarixçi-əlimlərin, ideoloqların (İ.M.Dyakonov, Q.A.Melikişvili, E.A.Qrantovski, T.S.Yeremyan, V.İ.Abayev, İ.Əliyev, S.Qaşqay, İ.Hüseynov, Ə.S.Sumbatzadə və b.) tarixi əsərlərində, eləcə də 3 cildlik «Azərbaycan tarixi»ndə bu xalqın saxta tarixinin yaranmasının rəsmi təməli, indiyə qədər davam edən ideolojiləşdirilmiş «problem»lərin əsası qoyuldu. Belə ki, 1940-cı illərdən etibarən rəsmən Azərbaycan xalqının «irandilli» midiyalılardan və qafqazdilli albanlardan törəmə olması müddəasının təbliğinə başlanmışdır.

Çox keçmir imperiyanın bu məkrli siyasətinin nəticəsində sovet ideoloqları yazırdılar ki, qeyri-türk mənşəli midiya-lılar, albanlar və kaspilər cənubda və şimalda yaşayan azərbaycanlıların uzaq əcdadları olmuşdur. Məsələn, bu dövrdə İ.M.Dyakonov, İ.Əliyev, S.Qaşqay və b. iddia edirdilər ki, III-I minilliklərdə qədim Azərbaycan ərazisində yaşamış yerli tayfalar – kutilər, lullubilər, turukkilər, sular və digərləri dil və etnik-mədəni cəhətdən Qafqaz-hürri və ya Zaqroş-Elam dilləri qrupuna aiddir [247, 110; 238, 84; 135, 31-32] və onların Ural-Altay türk ailəsinə heç bir dəxli yoxdur. Onlar kuti dilini isə Şərqi Qafqaz dilləri qrupuna aid

edir, hətta İ.Dyakonov yazırdı ki, hürri-urartu dili, kuti tayfalarının da mənsub olduqları nax-dağıstan dilləri qrupu ilə bir sıra oxşar cəhətlərə malikdir.

Bu müəlliflər, eləcə də Q.Melikişvili, E.Qrantovski və b. iddia edirdilər ki, mannalılar isə bir-birinə qohum olan tayfaların (kutilər, lullubilər və b.) varisləri idilər [247, 101; 238, 67; 135, 34]. İ.M.Dyakonov Manna dövlətinin cənub əyalətlərinin əhalisini kuti-lullubi etnik qrupuna, bir hissəsini isə kassi etnik qrupuna aid etmişdir [40, 472]. Q.Melikişviliyə görə, Mannaya hürri təsiri olsa da, bu dövlətin şimal əyalətlərinə aid toponimik adlar şimali-şərqi Dağıstan qrupunun İber-Qafqaz dillərinə yaxındır [135, 44].

Bu müəlliflər e.ə. I minilliyin əvvəllərində və sonrakı yüzilliklərdə qədim Azərbaycan ərazisinə və ona yaxın bölgələrə axın edən etnik qrupları isə irandilli, yəni farsdilli hesab edirdilər [135, 35]. Onların fikrincə, irandilli tayfalar (midyalılar, parslar, əfqanlar və b.) bir çox cəhətlərinə - atdan, süvari qoşunun döyüş arabalarından və s. istifadəyə görə, yerli əhali üzərində üstünlük qazanmış və onların geniş yayılmasına şərait yaranmışdı; bu da həmin ərazinin etnik xəritəsinin dəyişməsinə səbəb olmuşdu [135, 35]. Bəzi tədqiqatçılara (V.V.Bartold, İ.M.Dyakonov, İ.M.Oranskiy və b.) görə, Hind-İran tayfaları Orta Asiya yolu vasitəsilə, başqalarının fikrincə (E.M.Qrantovski və b.) Qafqazdan keçməklə, digər bir qrupun (R.Girişman və b.) rəyincə isə hər iki yoldan istifadə edərək Ön Asiyaya, o cümlədən Azərbaycan ərazisinə daxil olublar [135, 36]. Bu müəlliflər madaylar kimi e.ə. VIII-VII əsrlərdə Ön Asiyaya, o cümlədən Azərbaycana axın edən kimmeriləri, iskitləri və sakları da farsdilli, yaxud öz ifadələrincə irandilli tayfalara aid etmişlər.

İ.Dyakonov, Q.A.Melikişvili, İ.Əliyev, S.Qaşqay və b. müəlliflərin Azərbaycan xalqının etnogenezi, dili və s. məsələlərlə bağlı məlum mövqeləri, müəyyən fərqləri nəzərə almasaq **3 cildlik «Azərbaycan tarixi»nin (1958)** 1-ci cildində də təkrarlanmışdır. Bu kitabın müəllifləri, Azərbaycan xal-

qının soykökünü farsdilli, qafqazdilli tayfalarla bağlamış, dilini isə irandilli azəri, yaxud da qafqazdilli alban dili kimi qələmə almışlar: «Miladdan əvvəl VII-VI əsrlərdə bir sıra qeyri-midiyalı tayfaları və Şərq xalqlarını öz hakimiyyəti altında birləşdirən Midiya dövlətindən fərqli olaraq, Atropaten dövləti əsasən müasir azərbaycanlıların əsl əcdadından birini təşkil edən yerli əhalinin sakin olduğu ərazin əhatə edirdi... Atropaten xalqının yaranması prosesində onun dili də formalaşırdı. Bu dil, çox güman ki, sonralar azəri adlanan dildir. O, fars dilindən çox fərqlənirdi və talışların dilinə daha yaxın idi» [34, 63]. Burada qeyd olunur ki, Albaniya əhalisi də, yəni albanlar, udinlər, qarqarlar və b. soykök baxımından qafqazdilli olmuşdur [34, 66]. Bu kitabın müəlliflərinə görə, yalnız III-IV əsrlərdən başlayaraq Şimali Qafqazda sakin olan köçəri türk tayfaları tez-tez Azərbaycana basqın etməyə başlamışlar [34, 95-96].

Fikrimizə, 3 cildlik «Azərbaycan tarixi» kitabında Azərbaycan xalqının etnogenezi, dili, bu xalqın formalaşması və s. məsələlərlə bağlı əksini tapan mülahizələr Azərbaycan elmindən daha çox sovet elminin, sovet ideologiyasının tərkib hissəsi idi. Bu ideologiyaya görə, midiyalılar ya fars-iran mənşəlidirlər, yaxud da mənşələri dəqiq bəlli deyil. Bütün hallarda midiyalılar türk mənşəli deyillər. Maraqlıdır ki, sovet dövründə dövlət səviyyəsində nəşr olunmuş bütün kitablarda isə Azərbaycan xalqının soykökündə, sovet ideoloqlarının təbriinə desək türk olmayan mannalılar və midiyalılar dayanmışlar. Ən çox da bu kitablarda midiyalılardan törəmə atropatenalılar üzərində dayanırlar.

Bu baxımdan üç cildlik «Azərbaycan tarixi»ndə irəli sürülmüş məlum mülahizələrin «Azərbaycan fəlsəfəsinin tarixinə dair öçerklər», «Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası» (ASE) və b. kitablarda da özünün qeyri-obyektiv əksini tapması təsadüfi deyildir. «Azərbaycan fəlsəfəsinin tarixinə dair öçerklər»ə görə, Azərbaycan xalqının əcdadları soykökcə türk olmayan midiyalılar, albanlar və b. olublar. Xüsusilə,

burada midiyalılar Azərbaycan xalqının əsas əcdadı kimi göstərilir [268, 18]. **ASE-nin 1-ci cildində** isə Midiya tayfalarından yalnız arizantlar arılərdən sayıldığı halda [29, 389], 6-cı cildində bütün midiyalılar farslar kimi arı hesab olunur [32, 549]. Bundan sonra belə nəticə çıxarılır ki, Azərbaycan xalqının əcdadlarından olan Atropatena əhalisini qədim və erkən orta əsr müəllifləri çox vaxt midiyalılar adlandırmışlar [29, 477]. Azərbaycanlıların soykök etibarilə nə cür bir millət olduğu açıqlanmayan «**Azərbaycan etnoqrafiyası**»nın (1988) müəlliflərinə (Ə.S.Sumbatzadə və b.) görə, e.ə. III minilliyin sonlarında lullubey və kuti tayfaları möhkəm itti-faq yaratmışdır ki, mannalılar etnik, dil, iqtisadi və mədəni cəhətcə həmin tayfaların əsil varisləridir. Midiyalılar isə xalqımızın tarixində müəyyən rol oynasalar da [21, 18], «müasir azərbaycanlıların ulu əcdadlarının ən əsaslarından biri atropatenlilər olması tamamilə qanunauyğun bir haldır» [21, 20]. Qeyd edək ki, Ə.S.Sumbatzadə bu kitabda irəli sürdüyü «İran-Qafqaz» nəzəriyyəsinə «**Azərbaycanlılar – etnogenez və xalqın formalaşması**» əsərində də davam etdirmişdir. Onun fikrincə, Atropatena və Albaniya əhalisinin mənşəyi və dili müvafiq olaraq irandilli və qafqazdilli xalqlarla əlaqəlidir [270, 63-76].

Yuxarıda adı çəkilən kitablarda deyilənlərdən belə məlum olur ki, Azərbaycan xalqının formalaşmasında iştirak etmiş mannalılar, midiyalılar, atropatenlilər və albanlar türksoylu etnoslar olmayıblar. Bir sözlə, etnik cəhətdən türk olmayan azərbaycanlılar ölkənin ən qədim əhalisindən – mannalılar, albanlar, atropatenalılardan törəmişlər, onlar ancaq dil baxımından türkdillidirlər.

Müstəqillik dövründə Azərbaycan xalqının etnogenezi və dili, bu xalqın formalaşması, «Azərbaycan» sözünün izahı, qədim dini-fəlsəfi dünyagörüşü haqqında və s. SSRİ dövründə rəsmi təməli qoyulmuş «problem»ləri «Qafqaz-İran» konsepsiyası çərçivəsində müdafiə və təbliğ edən başlıca əsərlərdən biri AMEA Tarix İnstitutu tərəfindən 1998-2003-

lirdə akademik şəkildə nəşr olunan 7 cildlik «Azərbaycan tarixi»dir. Maraqlıdır ki, yuxarıda qeyd etdiyimiz məsələlərə münasibətdə 7 cildlik «Azərbaycan tarixi», xüsusilə onun ilk 4 cildi ilə SSRİ dövründə nəşr olunan 3 cildlik «Azərbaycan tarixi», eləcə də İ.Dyakonov, Q.Melikişvili, Qrantovski, İ.Əliyev, S.Qaşqay, F.Məmmədova və b. tarixi əsərləri arasında demək olar ki, elə bir ciddi fərq vardır.

7 cildlik «Azərbaycan tarixi»nin ilk cildlərində qədim Azərbaycan ərazisinin yerli tayfalarının - kutilər, lullubilər, uratrilər və b., eləcə də Manna, İskit, Atropatena, Albaniya əvlətlərinin əhalisinin etnik mənsubiyyəti və dili açıq-aşkar şəkildə «Qafqaz-İran» konsepsiyası çərçivəsində şərh olunur. Qeyd edək ki, I-ci cildin məsul redaktoru və qədim dövrdə Azərbaycan xalqının etnik mənsubiyyətinə aid yazının əsas müəllifi akademik **İqrar Əliyev**dir. İ.Əliyev sovet dövründə olduğu kimi Azərbaycanın yerli tayfaları olan kutilərin, lullubilərin dilini Qafqaz-hürri və ya Zaqroş-Elam dilləri qrupuna aid etmişdir. İ.Əliyevə görə, kuti, lullubi və qaşşu dillərindən bizə yalnız bir neçə ad və söz gəlib çatmışdır ki, bu da onların Qafqaz, Dravid, Ural-Altay və b. dil qrupları ilə əlaqələndirmək üçün ciddi əsas vermir [39, 128]. İ.Əliyev ümumilikdə, qədim Azərbaycanda yaşayan tayfaların bir hissəsinin (qaşşu, alban və b.) dillərini şimali-şərqi Qafqaz dil qrupuna aid etmiş və bu qrupu Qafqazda yerli tayfalar hesab etmiş [39, 130], başqa tayfaların (kuti, lullubi və b.) dillərinin hansı dil qrupuna aidliyi ilə bağlı dəqiq məlumatın olmadığını söyləmişdir. Adları e.ə. II minillikdə çəkilən tutukkilər, nikimixlər və uruatrilərin etnik-dil mənsubiyyətinə gəlincə, bununla bağlı «biz heç nə bilmirik» deyən İ.Əliyev, daha sonra yazır ki, bu tayfalar hürri tayfalarına mənsub tayfalar bilirlər [39, 155]. İ.Əliyev e.ə. I minilliyin əvvəllərində yaşamış Mannanın əhalisini mədəni-etnik və dil baxımından Zaqroş-Elam və hürri etnoslarına aid etmişdir. İ.Əliyev və S.Qaşqay Mannanı e.ə. III-II minilliklərdə bu regionda

in və tayfa ittifaqlarının bilavasitə varisi [39, 195] hesab
irlər.

Azərbaycanın yerli tayfalarını «Qafqaz-İran» konsepsi-
sına uyğun şəkildə «əsaslandırdıqdan» sonra İ.Əliyev ya-
r ki, e.ə. II minilliyin sonu – I minilliyin əvvəllərində Cənub-
Rusiya çöllərindən çıxmış irandilli etnosların şimali-qərbi
an ərazisinə, o cümlədən Cənubi Azərbaycana gəlişlərinin
sonra bölgənin etnik-dil mənzərəsi tədricən dəyişməyə
şladı [39, 178]. İ.Əliyevə görə, irandilli tayfalar ilk vətən-
ində təşəkkül tapmış və bu birliyin erkən tarixi həmin
azilərdə başlanmışdır: «Bu tayfaların xeyli qismi özünün
in vətəninə qalmaqda idi və yalnız sonralar qohumları-
n ardınca hərəkət etdi. Bunlar kimmerlər, skif, sak tayfa-
rı və başqaları idilər» [39, 179]. E.ə. I minilliyin başlanğı-
nda Cənubi Azərbaycan vilayətlərində və ona yaxın əra-
ərdə «irandilli»-farsdilli tayfaların sayının artdığını iddia
ən İ.Əliyev yazır ki, bir qədər sonra onların təsir gücü
dim Azərbaycan (Mada-Atropatena) xalqının etnogenez-
də də öz əksini tapdı [39, 179].

Azərbaycan tarixçisindən daha çox İran tarixçisi rolun-
a çıxış edən (bu mənada 7 cildlik «Azərbaycan tarixi»nin
ci və 2-ci cildləri də daha çox «İran tarixi»nin bir hissəsi
əssüratını yaradır) İ.Əliyevə görə, çox keçmədən Azərbay-
nın avtoxton əhalisi – kutilər, lullubilər, hürrilər, kaşşular
b. «irandilli» tayfaların həm etnik, həm də dil baxımının
in assimilyasiyasına məruz qaldılar: «Beləliklə, e.ə. II min-
iyin sonu – I minilliyin başlanğıcında Şimal-Qərbi İranın
azisinə irandilli əhalinin gəlişi sayəsində artıq e.ə. I minil-
yin II rübündə Qərbi İran yaylası vilayətlərinin xeyli qismi,
hususilə Cənubi Azərbaycan əhalisinin dilləri iranlaşmağa
əruz qalmağa, İran yaylası isə irandilli tayfaların yeni,
inci metropoliyasına çevrilməyə başladı. Həmin dövrdə
şəkkül tapmaqda olan irandilli xalqlar əsasən assimilyasi-
ya uğramış avtoxton əhalinin nəsillərindən ibarət idi»

[39, 184]. Umumiyyətlə, İ.Əliyev, İ.Dyakonov, Q.Melikişvili, Qaşqay və onlarla həmfikir olanlara görə, e.ə. II minilliyin sonu – e.ə. I minilliyin əvvəllərində, həmçinin e.ə. VIII-VII əsrlərdə Azərbaycan ərazilərinə axın etmiş tayfaların, yəni madalı, kimmeri, iskit və sakların «irandilli», yəni farsdilliləri arasında qədim çağdaş elmdə şübhə doğurmur [39, 281]. Deməli, «Qafqaz-İran» konsepsiyasının müəllifləri nəinki qədim Azərbaycanın aborigen əhalisini (kutilər, lullubilər, sular, trukkilər və b.), o cümlədən e.ə. VIII-VII əsrlərdə axın etmiş kimmeri, iskit və sakları da ümumilikdə, türksoylu hesab etmirlər. Bu müəlliflərin fikrincə, çağdaş azərbaycanlılar türk dillərindən birində danışdıqlarına baxmayaraq, onların əcdadları türk deyildir.

İ.Əliyev, S.Qasımova, İ.Dyakonov, E.Qrantovski, Cəfərov və b. e.ə. IV əsrin sonu – e.ə. III əsrdə irandilli atropaten xalqının təşəkkülü üçün zəmin yarandığını və yeni yaranmış bu xalqın midiyalıların bir hissəsi olduğunu iddia etmişlər. Guya, bu «xalq»ın dili erkən orta əsrlərdə Cənubi Azərbaycan əhalisinin bir hissəsinin danışdığı və ərəb sənədlərində «azəri» adlanan İran dilidir. Bu ideyanın müdafiəçisi İ.Əliyevə görə, Mannanı işğal edən Midiya dövlətinin vətəndaşlarında Cənubi Azərbaycan tayfalarının və xalqlarının, yəni kuti, lullubi, hürri, mannalı və başqalarının madalılarla birləşməsi nəticəsində e.ə. IV-III əsrlərdə yeni bir xalq - atropatenalılar təşəkkül tapmağa başlamışdır. Beləliklə, keçmiş Mannanın ərazisində meydana çıxmış «Kiçik Midiya»nın əsasında Atropatena dövləti və «Atropatena-ada xalqı» yarandı. Mənbələrdə onlar madalı, atropatena adlanırdılar [39, 287]. İ.Əliyev iddia edir ki, uzun müddət «Mada» və «Atropatena», «madalı» və «atropatena» anlayışları bir-birinin qarşılıqlığı, yəni sinonimi kimi çıxış etmişdir. «Mada-Atropatena xalqı»nın orta Mada dili işğal edilən dillərindən biri olmuş və sonralar daha çox «azəri» dili kimi ifadə olunmuşdur [39, 287]. Onun fikrincə, «azəri» dili Cənubi Azərbaycan əhalisinin dilidir və talış, tat dilləri ilə

baglıdır. İran dilini Ə.Kəsrəvi «azəri» dilini birimənali şəkilə fars dili saydığı halda, İ.Əliyev buna qarşı çıxır və bu dili fars dili yox, İran dillərindən biri hesab edir [39, 289].

İ.Əliyevin burada məqsədi aydındır: azərbaycanlıların əcdadları «Atropatena-Mada xalqı»dır və bu xalqın dili irandilli» azəri dilidir. Deməli, azərbaycanlılar «irandilli» xalqlardan madalılardan, atropatenalılardan biridir və onların türk dillərindən birində danışmalarını nəzərə almasaq, türklərlə heç bir əlaqəsi yoxdur. Hər halda İ.Əliyevin bütün əhd-cəhdlə çağdaş Azərbaycan xalqının etnik kimliyini və dilini məqsədli şəkildə «irandilli», əslində farsdilli xalqlarla bağlaması göz önündədir. Maraqlıdır ki, paniranizm ideologiyasına məxsus müddəalarını İ.Əliyev Azərbaycan Respublikasının «Azərbaycan tarixi» adlı fundamental, akademik sərdə irəli sürür və azərbaycanlıları inandırmağa çalışır ki, Azərbaycan xalqı «irandilli» xalqlardan biridir, Azərbaycan mədəniyyəti isə İran mədəniyyətinin bir hissəsidir. Sadəcə olaraq, Azərbaycan xalqının etnik mənşəyi irandilli fars deyil, irandilli madalıdır, yaxud da Azərbaycan xalqının dili irandilli fars dili deyil, irandilli orta mada, yaxud da azəri dilidir, xalqımızın adı da irandilli fars yox, irandilli «Atropatena-Mada xalqı»dır, ölkəmizin adı da İran deyil, İran-Mada mənşəli Atarpatkan(a), yəni Azərbaycandır və i.a.

Azərbaycan xalqını «irandilli» xalqlarla, Azərbaycan mədəniyyətini İran mədəniyyəti ilə bağlamasını isə İ.Əliyev belə əsaslandırır: «Hazırda türk dillərindən birində danışan azərbaycanlılar madalıları vasitəsilə Hind-İran, daha geniş miqyasda isə Hind-Avropa aləminə bağlanır, iranlılarla, hindlilərlə, germanlarla, slavyanlarla və başqa xalqlarla qoşumluğa yeyirlər. Azərbaycanlılar məhz madalıları vasitəsilə İran mədəniyyətinin də varislərinə çevrilir, irandilli xalqlarla birgə bu zəngin aləmə, eposa, Avestaya, zərdüştilik təliminə və bir çox digər tarixi-mədəni dəyərlərə sahiblik hüququ qazanırlar» [39, 293]. Beləliklə, İ.Əliyev hələ, 1940-cı illərdən başlayaraq Sovetlər Birliyi dövründə ortaya atılan

Azərbaycan xalqının mənşəyi kimi göstərilən «Atropatena-Mada xalqı» ideyasına sona qədər sadıq qalmışdır. İ.Əliyevin çağdaş Azərbaycan xalqının mənşəyini «Atropatena-Mada xalqı» adı ilə «irandilli», yəni farsdilli etnoslarla bağlaması isə bilavasitə «Türk-Azərbaycan» konsepsiyasına qarşı yönəlmişdir. «Qafqaz-İran», xüsusilə paniranizm ideyalarının tarixşünashqda müdafiəçisi olan İ.Əliyevə görə, güya həmin «Atropatena-Mada xalqı»nın dilinin türkləşməsinə səbəb isə, XI-XII əsrlərdə Azərbaycana gələn Səlcuq türkləri olmuşdur.

Maraqlıdır ki, İ.Əliyev yalnız Atropatena deyil, Albaniyanın əhalisinin etnik mənsubiyyəti və dili haqqında da eyni fikirdədir. Onun fikrinə, qədim dövrdə və erkən orta əsrlərdə mövcud olmuş Albaniyanın etnik mənşəyində yerli qafqazdilli etnoslar – albanlar, udinlər, qarqarlar və b., bir qədər də irandilli tayfalar, yəni iskitlər, saklar və b. müəyyən rol oynamışlar. Akademikə görə, iri alban tayfalarından olan utilərin (udilərin) dili də, alban dili kimi Şimal-Şərqi Qafqaz dilləri qrupuna aid edilməlidir [39, 363]. İ.Əliyev qaydurmalarına davam edərək yazır ki, özündə 20-dən artıq tayfani ehtiva etmiş alban (alban-uti) aborijen etnik massivi Qafqaz Abaniyasının ərazisində əsas, üstün massiv olmuşdur [39, 363-364]. Türklərin isə Azərbaycana «gəlmə» olmasına şübhə etməyən bu müəllifə görə, III-IV əsrlərdə erkən türkdilli tayfalar Albaniyaya daxil olmağa başlamışlar: «Sonralar bu tayfalar başqa türkdilli tayfalarla birlikdə ölkənin sakinlərinin dil görkəminin dəyişməsində həlledici rol oynadılar» [39, 366]. İ.Əliyev yuxarıda irəli sürdüyü mülahizələrindən belə bir nəticə çıxarır: «Albanlar orta əsrlərdə onların torpaqlarına gətirilmiş türk dilini qəbul etmiş və yeni türkdilli xalqa çevrilmiş müasir azərbaycanlıların bilavasitə əcdadlarından biridir. Şübhəsizdir ki, azərbaycanlılar alban mədəniyyətinin, albanlar tərəfindən yaradılmış və akkumulyasiya edilmiş bütün dəyərlərin varisləridir» [39, 357]. Çox maraqlıdır, necə oldu ki, İ.Əliyevin «irandilli»

tayfalar hesabətüləyi madallılar, saklar və b. türklərdən çox öncə – e.ə. X-VII əsrlərdə Albaniyaya axın etmələrinə baxmayaraq, albanların dilini dəyişə bilmədilər, ancaq eramızın III-IV əsrlərində bu bölgəyə gələn türklər bunu bacardılar. Deməli, həqiqət odur ki, Azərbaycanın qədim yerli tayfaları (lullubilər, kutilər, turukkilər, sular, mannalılar və b.) türksoylu olmuş, o cümlədən buraya köç etmiş madallılar, iskitlər saklar, kimmerilər isə farsdilli olmayıblar, yaxud da ən azı onların hamısı farsdilli tayfalar olmamışlar.

Qeyd etməliyik ki, Qafqaz Albaniyasının və albanların etnik kimliyi, dili və digər məsələlərlə bağlı «Qafqaz-İran» konsepsiyasından çıxış edən yerli tarixçi alimlərdən biri də **Fəridə Məmmədova**dır. Sovetlər Birliyi dönməindən albanların mənşəyini və dilini qafqazdilli etnoslarla bağlayan F.Məmmədova da İ.Əliyev və b. kimi iddia edir ki, Albaniyanın qədim əhalisi qafqazdilli tayfalar olmuşdur: «Utida məskunlaşmış utilər, qarqarlar, savdeylər ənənəyə görə albanların əfsanəvi əcdadı Aranın nəslindən hesab olunurdular. Bu, onların alban ittifaqı tərkibindəki ən qədim yerli tayfalardan olduğunu söyləməyə əsas verir» [40, 17]. F.Məmmədova hesab edir ki, Aranlar sülaləsi isə türk soylu deyil və «M.Kalankatlının Aranşahilər haqqında məlumatları məhdud, ötəri və ziddiyyətlidir» [167, 69]. Onun fikrincə, albanlar, eləcə də iri tayfalar olan qarqarlar, udinlər və b. Qafqaz mənşəli etnoslardır, bu baxımdan alban etnosunun və Albaniya ölkəsinin mövcudluğunu danmağa göstərilən cəhd yersizdir [167, 69].

F.Məmmədovanın SSRİ dövründəki əsərləri ilə tam tanışlıqdan sonra öncə belə bir təəssürat yaranır ki, o, alban etnosunun və Albaniya dövlətinin mövcudluğunu sübut etməklə erməni-hay tarixçilərinin bu ərazini mənimsəmək niyyətlərinə qarşı çıxmışdır. Ancaq bir qədər də dərinə varanda görürük ki, o, Albaniyanın erməni-hay torpağı olmadığını, albanların isə müstəqil xalq olduğunu sübut etməklə yanaşı, eyni dərəcədə Albaniyanın türk dövləti, albanların isə türk

ölmədiyini qeyd etmişdir. O yazır ki, Azərbaycan xalqının əcdadlarından biri olan (baş açmaq mümkün deyil ki, Azərbaycan xalqının neçə əcdadı olmuşdur! – F.Ə.) qafqazdilli alban etnosu eyni bir ərazidə formalaşmış [167, 229] və monqolların XIII əsrdə Alban şahlığını süquta uğratması ilə, «özünün siyasi təşkilatından, habelə bir tərəfdən islama, digər tərəfdən monofizit qriqorian erməni kilsəsinə və diofizit gürcü kilsəsinə sinə görə biləcək müstəqil dinindən məhrum olmuş albanların böyük hissəsi müsəlmanlaşmış və artıq o vaxt ölkənin ən güclü etnosu olan türkdilli tayfalara qarışmış, yerdə qalan kiçik bir hissəsi isə ermənilərin və gürcülərin mədəni-ideoloji assimilyasiyasına məruz qalaraq, həmin millətlərə qarışmışdır» [167, 234-235].

F.Məmmədova sovet dövründə çap olunmuş əsərlərində albanların XIII əsrdən XIX əsrə necə gəlib çıxdığını, eləcə də alban xalqının başqa özünəməxsusluqlarını sübut edə bilmədiyi üçün, çağdaş dövrdə yenidən bu məsələyə qayıtmış və «Qafqaz Albaniyası və albanlar» (2005) kitabında antitürk konsepsiyasını bir qədər də «əsaslandırmaq» üçün yeni «kəşf»lər etmişdir. F.Məmmədovaya görə, Azərbaycan xalqının əcdadlarından biri olan alban xalqı etnik özünüdərk nəticəsində 1000 il ərzində (e.ə. III əsr-eramızın VIII əsrinin əvvəlləri) əsasən, sabit bir ərazidə dövlətçiliyə sahib olmuş və bu dövrdə müstəqil alban kilsəsi, alban dili, alban dini-tarixi ədəbiyyatı yaranmışdır. Alban dili isə naxdağıstan dil ailəsinə aiddir [258, 615]. Lakin I-VIII əsrlərdə Albaniyada təkcə qafqazdilli albanlar deyil, irandilli tayfalar da yaşamış və hətta onların Əhəmənilər, Arşakilər, Sasaniilər kimi imperiyaları da olmuşdur. Eyni zamanda irandilli tayfalardan bəziləri (kürdlər, tatlar, talışlar) Kəspə dənizinin qərb sahillərində məskunlaşmış və onların Maskut adlanan çarlığı olmuşdur [258, 616]. F.Məmmədova yazır ki, türkdilli tayfalar isə yalnız eramızın III-V əsrlərində və sonralar Albaniyanın bir çox vilayətlərində, o cümlədən Qafqaz, İran və b. ölkələrdə kompakt şəkildə məskunlaşmışlar və Albani-

adını, Azərbaycanın tarixində, etimologiyasında, milli mənəviyyətinin yaranması və s. XII əsrdən tez baş verməmişdir [258, 617]. Onun fikrinə görə, Azərbaycanın alban əhalisi isə Qaraqoyunlular, Ağqoyunlular və Səfəvilər dövründə də öz milli varlıqlarını qoruyub saxlamış və XVIII əsrdə 5 alban mülkiyyəti yaranmışdır. Yalnız XIX əsrdə Alban kilsəsinin erməni kilsəsinə tabe etdirilməsi ilə onların deetnikləşməsi baş vermiş, yəni albanların bir hissəsi erməniləşmiş və gürcüləşmiş, böyük bir hissəsi isə türkləşmişdir.

Beləliklə, F.Məmmədova iddia edir ki, yeni bir «kəşf» etmişdir: «Azərbaycan xalqı (Azərbaycanlılar) üç qüdrətli, təməl təşkil edən milli-mədəni laylardan – Qafqaz dilli (albanlardan), farsdilli (midyalılar, kürdlər, tatlar, talışlardan) və türkdilli laylardan formalaşmış» [258, 719]. Guya, albanların iki minillik zəngin mədəniyyəti Qafqaz xalqları – Azərbaycan, Gürcü və Dağıstan xalqlarının mədəniyyətinə daxil olub, onlar xüsusilə Azərbaycanın antik, erkən orta əsrlər və orta əsrlər mədəniyyətinin əsas yaratıcılarından: «Albanlar Azərbaycan, gürcü, Dağıstan xalqlarının əcdadlarından biridir. Bununla Azərbaycan tarixində, Qafqaz tarixində və bəşəriyyət mədəniyyəti tarixində albanların yeri müəyyən edilir. Gündəmə çıxarılmış problemlərin öyrənilməsinin əhəmiyyəti elə bundan irəli gəlir» [258, 735].

F.Məmmədova açıq şəkildə elmi obyektivliyi bir kənara qoyaraq Azərbaycan xalqının etnogenezini və dilini, mədəniyyətini və s. qafqazdilli saydığı albanlara bağlamış, albanları Azərbaycan xalqının əsas əcdadlarından biri saymış və türkdilli tayfaların Azərbaycan ərazisinə gəlmə olduğunu «elmi» əsaslarla «sübut» etmişdir. Ən maraqlısı isə odur ki, F.Məmmədova Azərbaycan xalqının etnogenezi və dili məsələsini albanların təmsalında gündəmə gətirilməsini və öyrənilməsini vacib saydığını gizlətmir. Bir sözlə, F.Məmmədova hələ də sovet elminin bizə miras qoyduğu Azərbaycan xalqının etnogenezi və dili, onun formalaşması «problemi»-ni yaşatmasını və gündəmə saxlamasını «elmi kəşf» kimi

ymətləndirir.

Deməli, İ.Dyakonov, Q.Melikişvili, S.Kəsrəvi, İ.Əliyev, Qaşqay, F.Məmmədova, Ə.Sumbatzadə və b. Azərbaycan xalqının etnogenezi və dilini, onun formalaşmasını birmənaşəkildə «Qafqaz-İran» konsepsiyası əsasında şərh etmişlər. Şərhi cənubi Azərbaycan ərazisində mövcud olmuş Atropatena övlətinin əhalisi «Atropatena-Mada xalqı», dili isə orta əsrdə ada dili-azəri dili kimi qeyd edildiyi halda, Albaniya əhalisi isə qafqazdilli tayfalar kimi, dilləri isə qafqazdilli alban dili kimi göstərilmişdir. Buradan da onlar belə nəticəyə gəlmişlər ki, çağdaş azərbaycanlıların etnik mənsubiyyəti əsaslandırılıb «Atropatena-Mada xalqı» və qafqazdilli albanlar, gürcülər, cümlədən udinlər, qarqarlar və b. olmuş, onlar (midyalılar və albanlar) orta əsrlərdə türklərin bu ərazilərə köç etməsi ilə türkləşməyə məruz qalmış və hazırda da türk dillərindən birində danışır.

Qeyd edək ki, Azərbaycan xalqının etnogenezi və dili, Azərbaycan xalqının formalaşması ilə bağlı 7 cildlik «Azərbaycan tarixi»nin 1-ci cildindəki «Qafqaz-İran» konsepsiyası ikinci cilddə də davam edir. İkinci cilddə bu məsələlər bir qədər genişləndirilmiş şəkildə, ancaq yenə də «Qafqaz-İran» konsepsiyası çərçivəsində əsaslandırılmağa çalışılmışdır. «Azərbaycan tarixi»nin 2-ci cildinin məsul redaktoru, eyni zamanda Azərbaycan xalqının və dilinin formalaşması məsələsində ümumiləşdirmələr aparan isə akademik **Nailə Vəlixanlı**dır. E.ə. I-II minilliklərdə Azərbaycanda məskunlaşmış avtoxton tayfalar, lullubilər və b.) və e.ə. I minilliyin əvvəllərindən Azərbaycana köç etmiş tayfaların (madaylar, kimmerilər, iskitlər və b.), eləcə də Atropatena və Albaniyanın əhalisinin etnik mənsubiyyəti və dili ilə əlaqədar, bir-birinə zidd olan iki mülahizənin olduğunu qeyd edən N.Vəlixanlı bu məsələ ilə bağlı yazır: «Azərbaycan xalqının və Azərbaycan dilinin formalaşması haqqında indi əsasən iki mülahizənin olduğunu aydınlaşdır: «1) Azərbaycan xalqının etnogenezində əsas rolunu oynayan (Qafqaz mənşəli) etnoslarla yanaşı, gəlmə (türkdilli və

andilli) etnoslarda iştirak etmiş, tarixən turkdilli etnoslar böyük üstünlük təşkil edərək e. XI-XII əsrlərində turkdilli Azərbaycan xalqının formalaşmasına gətirib çıxartmışdır; Azərbaycan xalqı ta qədimdən bu ərazidə yaşayan yerli türk etnosların və qonşu ölkələrdən gəlib burada məskunlaşmış, türk dilində danışan digər tayfaların qaynayıb-qarışmasından yaranmış, formalaşma prosesində və sonrakı dövrlərdə onun tərkibinə başqa dillərdə danışan ayrı-ayrı etnoslar, xüsusilə farsdilli tayfalar daxil olmuşdur; Azərbaycan türkləri erkən dövrdən türk (prototürk, erkən türk) dilində danışmış və heç bir başqa xalqdan dönməmişdir» [40, 473].

Ümumiyyətlə, akademik bu mülahizələrdən birincinin tərəfdarı olduğunu gizlətmir. Belə ki, N.Vəlixanlı Azərbaycan xalqının etnogenezi və dili, bu xalqın formalaşması ilə bağlı İ.Əliyev, İ.Dyakonov, E.Qrantovski, S.Qaşqay, M.Melikişvili, F.Məmmədova, S.Qasımova və b.-nin mülahizələrini «ümumi tarixşünaslıqda», «dünya tarixşünaslığında» qəbul edilmiş müddəa [40, 470], «vətəndaşlıq hüququ əsaslanmış konsepsiya» [40, 472], «tarixşünaslıqda özünəməxsus yeri tutmuş mülahizə»lər [40, 472] kimi qəbul etmişdir. Doğrudur, N.Vəlixanlı «Türk-Azərbaycan» konsepsiyasının tərəfdarlarının fikirlərinin tamamilə əsassız olduğunu da bildirir. Lakin o qeyd edir ki, Y.Yusifov, Q.Qeybullayev, S.Əliyərli, M.İsmayılov, A.Məmmədov, T.Hacıyev və b. «prototürk», «türk» mülahizələri inanıdırıcı görsənsə də, tamamilə sübut edilməmişdir: «Sözsüz ki, bu və ya digər tədqiqatçılar onların mülahizələrini təsdiq edən, bəzi hallarda çox da şübhə doğurmayan (xüsusilə Şumer-türk əlaqələri kontekstində), bəzi hallarda istər-istəməz suallara cavab olan, bəzən isə yalnız güman kimi qəbul edilə bilən irəliləyici və sübutlar da irəli sürmüş, lakin bu mülahizələri dünya tarixşünaslıq elmində qərarlaşdırma bilməmişlər. Buna səbəb olan obyektiv və subyektiv amillər içərisində mənbələrin qüvvətliliyi və bəlkə də yaxşı öyrənilməməsi ilə yanaşı, irəli sürü-

... bəzən hətta maraqlı doğuran bir sıra mülahizələrin prinsipial elmi-nəzəri baxımdan özünə qəti yer tuta biləcək səviyyədə inandırıcı olnamasıdır» [40, 471].

O hesab edir ki, «meydana çıxan sualları aradan götürmək üçün Azərbaycanda türk etnosunun çox qədimliyini və ilk də avtoxtonluğunu sübut etməyə çalışan tədqiqatçılar ha inandırıcı və sanballı dəlillər gətirməli, öz mülahizələrinin doğruluğunu dünya tarixşünaslığında təsdiq etmək üçün yalnız sanballı elmi isbatlara və prinsiplərə əsaslanmalırlar» [40, 471]. Ümumilikdə, N.Vəlixanlıya görə, «Türkcə Azərbaycan» nəzəriyyəsini müdafiə edən tədqiqatçıların əsaslı sübutları mülahizələr, faktlar İ.Əliyev, İ.Dyakonov, M.Melikişvili, F.Məmmədova və onların başqa həmfikiriləri tərəfindən «tarixşünaslıqda artıq özünə elmi vətəndaşlıq hüququ qazanmış konsepsiyayı («Qafqaz-İran» - F.Ə.) tamamilə qəbul etmək üçün əsaslı deyil» [40, 472].

Ümumilikdə, N.Vəlixanlının yuxarıda irəli sürdüyü mülahizələrlə bağlı konkret iki məsələdə onunla həmrəy ola bilərik. *Birincisi*, N.Vəlixanlı tez-tez qeyd edir ki, qədim dövrdə - e.ə. III-I minilliklərdə Azərbaycanda prototürklər, türk etnoslarının yaşamaması, kimmer, skif və iskitlərin mövcudluğu mülahizəsi «ümumi tarixşünaslıqda qəbul edilmiş», «vətəndaşlıq hüququ qazanmış konsepsiya»dır. İkincisi, burda vacib bir məqam unudulmamalıdır ki, «Qafqaz-İran» konsepsiyası ideoloqlarının bu mülahizəsi, əvvəlcə SSRİ tarixşünaslığında, SSRİ elmində qəbul edilmiş və dünyaya da o vaxt bu cür təqdim edilmişdir. Hətta, N.Vəlixanlı özü də qismən etiraf edir ki, «Türkcə Azərbaycan» konsepsiyasına zidd olan bu mülahizələrin də təsəvvürü elmi fakt olması sübut edilməmişdir. Sadəcə, bu mülahizələr SSRİ və paniranizm ideologiyasının maraqları çərçivəsində ilk öncə elmi dövriyyəyə buraxılmış və dünya tarixşünaslığında da özünə müəyyən yer tuta bilmişdir. İkincisi, nə SSRİ, nə də hazırkı dövrdə elmi dəlillər baxımından tam sübut edilməmiş mülahizələri, vaxtilə «dünya

ixşunlaşığı tərəfindən qəbul edilmiş muddə» kimi irəliləyib, müdafiə etməyin arxasında daha çox «Qafqaz-İran» konsepsiyası dayanır. İkincisi, N.Vəlixanlı bildirir ki, «Türk-Azərbaycan» konsepsiyasının tərəfdarları öz mülahizələrini sübut etmək üçün daha ciddi və sanballı dəlillər gətirməlidir. Fikrimizcə, məsələnin bu cür qoyuluşu da doğru deyildir. N.Vəlixanın fikrindən belə çıxır ki, türk kimliyini elmi baxımdan sübut edilənə qədər, Azərbaycan xalqının etnik mənsubiyyətini türk saymayan, yaxud sonradan ayrışdırıldığını iddia edən «Qafqaz-İran» nəzəriyyəsinin əsas ideoloqlarının mülahizələri ilə razılaşmalıyıq. Gözləməliyik ki, Azərbaycandan xaricdəki paniranizm, panrusizm, panmənizm və b. ideoloqlar, o cümlədən «Qafqaz-İran» konsepsiyasının Azərbaycandakı tərəfdarları nə vaxt iddialarından əl çəkib Azərbaycan xalqının etnogenezi və dilinin türk olduğunu qəbul edəcək. Təbii ki, onların tərəfindən bu qədər vaxt baş verməyəcək. Əgər bu məsələlərdə söhbət konkret tarixə, elmə hörmətdən və obyektivlikdən gedirsə, birinci, «Azərbaycan tarixi» kitablarında və müvafiq elmi-kütləvi ədəbiyyatlarda hər iki konsepsiya öz əksini tapmalı, ən azı Azərbaycan xalqının əcdadlarının qədim dövrdə etnik mənsubiyyəti və dili məsələsində, heç olmazsa üstünlük, birmənalı şəkildə «Qafqaz-İran» konsepsiyasına verilməməlidir. İkinci, ən əsası isə, bir millətin etnik mənşəyi və dili məsələsinin həllində hansısa bir qrup alimlərin, tarixçilərin o cümlədən, özəlliklə Azərbaycan xalqına yad olan tədqiqatçıların (rus, fars, erməni, osetin və b.) mülahizələrinə, fərziyyələrinə uyğun şəkildə əsaslandırılmalı edilməsi» qətiyyənlə doğru deyildir. Digər tərəfdən, bu məsələ «problem» millət əsarət altında olduqda ortaya atılıb öz «elmi ədalətini» tapmışdırsa, deməli, bu, birmənalı şəkildə saxta yolla, qətiyyənlə maraqlarına uyğun şəkildə baş vermişdir.

Bu baxımdan Azərbaycanın avtohton əhalisinin (kutilar, lullubilər, sular, turukkilər və b.) və bu əraziyə köç etmiş qeyri-avtohton qruplarının (madaylar, iskit, sak, kimmeri və b.) türk olub-olmadığını və b. ilə bağlı qəti elmi faktların ortaya qoyulmadığı

bir halda, heç olmazsa elmi obyektivlik naminə bu fikirdə olan başqa Azərbaycan tarixçilərinin, dilçi-alimlərinin (Z.Bünyadov, Y.Yusifov, S.Əliyərli, M.İsmayılov, Q.Qeybullayev, T.Hacıyev və b.) və b. mövqələrinə də ciddi şəkildə yer verilməlidir. Fikrimizcə, 2-ci cildə N.Vəlixanlı tərəfindən «Türk-Azərbaycan» konsepsiyasından çıxış edən tarixçilər, dilçi-alimlər və b. mövqeyi kimi öz əksini tapmış əlüstü fikirləri «Qafqaz-İran» konsepsiyasının tərəfdarlarına ciddi cavab kimi qəbul edilə bilməz. Bu baxımdan elmi obyektivliyi gözləməyən bir «Tarix» kitabını hansı adla «Azərbaycan tarixi» adlandırmaq olar!!! Necə ola bilər ki, bu gün bir dövlətin – Azərbaycan Respublikasının əhalisinin əksəriyyətini təşkil edən türklərin etnik mənsubiyyəti və dili, bir millət kimi formalaşması məsələsi akademik şəkildə nəşr olunan «Azərbaycan tarixi» kitabında asanlıqla saxtalaşdırılır!? Digər tərəfdən, əgər AMEA Tarix İnstitutunun adından nəşr olunan 7 cildlik «Azərbaycan tarixi», doğrudan da, elmi obyektivliyi, tarixi həqiqəti özündə əks etdirsə, bəs nə üçün, ən azı Azərbaycanın orta məktəbləri üçün nəzərdə tutulmuş «Azərbaycan tarixi» və «Qədim dünya tarixi», ali məktəblərə aid bir çox «Azərbaycan tarixi», AMEA Ədəbiyyat İnstitutunun çoxcildlik «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi» kitablarında və başqalarında bunun tamamilə əksi verilir?! Axı məntiqi olaraq, eyni müddəalar həm orta, həm də ali məktəb dərslərində və başqa akademik nəşrlərdə də təkrarlanmalıdır!

«Türk-Azərbaycan» konsepsiyasının tərəfdarlarının məsələ ilə bağlı mülahizələrinə keçməzdən öncə, AMEA və Təhsil Nazirliyinin nəşr etdirdiyi bəzi kitablara nəzər salmağı, zəruri hesab edirik. Məsələn, 1988-ci ildə – sovet dövründə nəşr olunmuş «Azərbaycan etnoqrafiyası»nın 1-ci cildindən fərqli olaraq, AMEA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutunun 2007-ci ildə işıq üzü görmüş və ciddi şəkildə dəyişik-

liklər edilmiş «Azərbaycan etnoqrafiyası»nın (baş redaktor T.Bünyadov) 1-ci cildində yazılır ki, e.ə. III-II minilliklərdə Azərbaycanda yaşamış kuti, lullubi, hürri, kassi, turukku tayfalarının bəzilərinin (hürriilər) Qafqaz dil ailəsinə, bəzilərinin isə (kutilər, turukkular və kassilər) türk dili ailəsinə mənsub olduqları güman edilir: «Bu tayfaların dillərinə aid materiallar hələlik çox azdır; ayrı-ayrı sözlər və adlar əsasında isə yalnız ehtimal irəli sürmək mümkündür» [22, 35]. Kitabın müəlliflərinə görə, mannalılar isə etnik, dil, iqtisadi və mədəni cəhətcə lullubi, kuti, turukkuların əsil varisləri idilər: «E.ə. VIII əsrdə Qafqazın şimalından cənuba kimmerlərin, onların ardınca da iskitlərin və sakların yürüş edib Mannanın şimal vilayətlərində məskunlaşmaları ölkəmizdə türk tayfalarının mövqeyini daha da möhkəmlətdi... Bu tayfaların, xüsusən də iskit, sak adı altında iştirak edənlərin bir qismi türk etnosları idi» [22, 40]. Albaniya əhalisinin (alban, kaspi, qarqar, uti və b.) etnik mənşəyinə gəlincə, kitabda yazılır ki, «Alban» adı qədim türk sözü olub cəsurlar, igidlər deməkdir [22, 42]. Kitabın müəllifləri sonda belə nəticə çıxarırlar ki, yeni eranın ilk əsrlərində, «əzəldən ölkəmizdə yaşayan və yeni gələn türk tayfalarının qaynayıb-qarışması nəticəsində Azərbaycan türk dilinin yaranması sürətləndi, Azərbaycan xalqının formalaşmasında mühüm irəliləyiş baş verdi» [22, 45].

AMEA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutu Elmi Şurasının başda Y.Nəsibli olmaqla bir qrup əməkdaşının «Azərbaycan» adlanan xüsusi cild üçün yazdıqları məqalədə isə, türklərin Azərbaycanda «yerli» və «gəlmə» olması məsələsi elə həmin institutun özünə aid «Azərbaycan etnoqrafiyası» adı altında nəşr olunmuş 3 cildlikdəki mülahizə ilə üst-üstə düşür. «Azərbaycan etnoqrafiyası»nda türklərin yerliyi haqqındakı məsələ müdafiə olunduğu halda, «Azərbaycan» adlanan xüsusi cildə türklərin «gəlmə» olduqları iddia olunur. Belə ki, sonuncu kitabda çağdaş azərbaycanlıların ulu əcdadlarının türk etnosları olduğunu, bu millətin heç bir

irandilli-farsdilli, yaxud da qafqazdilli tayfalarından törəmədiyi irəli sürülməklə yanaşı, «gəlmə» etnos olduqları barədə mülahizələr də öz əksini tapmışdır. Bu müəlliflərə görə, e.ə. III-II minilliklərdə qədim Azərbaycan ərazisində yaşamış yerli tayfaların türklərlə deyil, Ön Asiya ölkələri ilə intensiv əlaqələri olmuşdur [28, 99]. Qədim Azərbaycanda etnik tərkib yalnız e.ə. I minilliyin ilk rübündə əvvəlcə irandilli-farsdilli, sonralar isə türkdilli tayfaların gəlməsi ilə dəyişməyə başlamışdır [28, 100].

AMEA Ədəbiyyat İnstitutuna aid «**Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi**» çoxcildliyində Azərbaycan xalqının etnogenezi, dili və onun formalaşması birmənalı şəkildə «Türk-Azərbaycan» konsepsiyası əsasında izah edilmişdir. A.Rüstəmov yazır ki, Midiya, Manna və Kimmer-Skit-Sak Azərbaycanın «ən qədim türksöylü dövlətləri»dir [26, 5-7]. Bu kitabın müəlliflərindən M.Zehtabi də hesab edir ki, Azərbaycanın ən qədim dövləti olan Arattanın əhalisi prototürklər, dili isə prototürk dili olmuşdur [26, 32-33].

Azərbaycan xalqının etnogenezi, dili və bu xalqın formalaşması ilə bağlı AMEA-nın institutlarında nəşr olunmuş «Azərbaycan tarixi», «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi» və b. kitablardakı mülahizələrlə orta məktəb dərslərindəki – «Azərbaycan tarixi» (6-cı sinif), «Qədim dünya tarixi» (6-cı sinif), «Ədəbiyyat» (10-cu sinif) və s. fikirlər heç də uzlaşmır. Məsələn, «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi» kitabından fərqli olaraq **10-cu sinfə aid «Ədəbiyyat» dərslərində** (bu dərslərin əsas müəlliflərindən biri, türklərin Azərbaycana «gəlmə» olduğunu iddia edən N.Cəfərovdur) yazılır ki, tanrıçılıq dininə tapınmış türklər qədim dövrlərdə Asiya çöllərində yaşamış və eramızın ilk əsrlərindən Azərbaycana köç edərək həmin dünyagörüşlərini burada da yaymağa başlamışlar [74, 25-26]. «Ədəbiyyat» dərslərini «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi»nə zidd olduğu kimi, **orta məktəbə aid «Azərbaycan tarixi»ndəki** (dərslərin əsas müəlliflərindən biri, türklərin Azərbaycanda yerli etnoslar olduğunu iddia edən

tarixçi alim Y.Yusifovdur) müddəalar da akademik şəkildə nəşr olunan 7 cildlik «Azərbaycan tarixi» kitabındakı mülahizələrlə üst-üstə düşür: «Qədim zamanlardan Azərbaycanın yerli, köklü və əsas əhalisi türkdillidir. Millətimizin adı azərbaycanlı, dili isə Azərbaycan dilidir» [42, 7]. Azərbaycanın qədim dövrdə etnik-siyasi həyatından bəhs olunan hissə də isə yazılır ki, e.ə. III minilliyin birinci yarısında Urmiya gölünün cənub-şərqində, Azərbaycan ərazisində mövcud olan ilk dövlət qurumu Arattanın hökmdarı türk mənşəli sülaləyə mənsub idi [42, 48]. Mannada da əhalinin əsas dili ən qədim türk dili olmuşdur. E.ə. VIII-VII əsrlərdə Azərbaycana köç etmiş kimmeri, iskit, saklar və madaylar türk mənşəli olub, dini inancları və adət-ənənələri Azərbaycan türkləri ilə eynidir [42, 70]. «**Qədim dünya tarixi**» dərsliyində də yazılır ki, «Azərbaycan qədim türklərin ilk vətənlərindən biri sayılır. Buraya sonralar yerli tayfalarla eyni kökə bağlı digər türk tayfaları köç etmiş, yerli tayfalarla qayna-yıb-qarışmışdır» [139, 105].

Qeyd edək ki, **AMEA Tarix İnstitutu və TQDK-nun bir yerdə nəşr etdirdiyi «Tarix» kitabında da** yazılır ki, Turukki adı türk tayfa adının ilkin forması hesab edilir. Eyni zamanda bu dərslikdə Manna əhalisinin dili qədim türk dili kimi göstərilir [221, 51]. Ümumiyyətlə, bu dərslikdə Azərbaycan birmənalı şəkildə türklərin ilk yurdlarından biri sayılır. Türküstandan Şimali Qafqaza, Qara dəniz sahillərinə köç edən türkləri yunanlar iskit, Mərkəzi Asiya və Yaxın Şərqə axın edənləri farslar sak, aşşurlar işquz adlandırmışlar [221, 25]. Dərsliyin hazırlanmasında AMEA Tarix İnstitutu da ən yüksək səviyyədə təmsil olunmuşdur ki, deməli, bu institut 7 cildlik «Azərbaycan tarixi» kitabında irəli sürülmüş bəzi müddəalardan – konkret Azərbaycanın avtohton tayfalarının, o cümlədən Manna əhalisinin və dilinin türk amilindən kənar izah edilməsindən imtina edir. Ancaq Tarix İnstitutunun adından nəşr olunmuş 7 cildlik «Azərbaycan tarixi» akademik elmi əsərlər kimi mövcud olduğu bir dövrdə, bu

mövqə necə məqsədə uyğun sayıla bilər?

Yeri gəlmişkən, AMEA Tarix İnstitutu 7 cildlik «Azərbaycan tarixi» üzərində yenidən işləyir. Buna əsas səbəb isə, akademik İqrar Əliyev və onun fikirdaşlarının «Afqaz-İran» konsepsiyası çərçivəsində mövcud 7 cildlik xüsusilə bir və ikinci cildlərdə Azərbaycan xalqının etnik mənsubiyyəti və dili, bu xalqın formalaşması məsələlərini uyğun şəkildə əks etdirməmələri göstərilir. Bu mənada «Azərbaycan tarixi»nin yeni nəşrində, institutun direktoru Mahmudov başda olmaqla Azərbaycan türk tarixinə obyektiv yanaşılmasına şübhə etmirik. Ancaq bizə elə gəlir ki, bütün hallarda, qısa bir müstəqillik dövründə «Azərbaycan tarixi»nin akademik şəkildə iki fərqli nəşri ürəkaçan ola bilməz. Belə ki, iyirimi il ərzində bir millətə AMEA Tarix İnstitutunun adından (yerdə qalan «Azərbaycan tarixi» kitablardan nəzərə almasaq) iki fərqli milli «Tarix» təqdim etmək yalnız utandırıcı bir durum deyil, eyni zamanda xalqın özünü təsdiqinə, özünü təyininə, ümumiyyətlə milli maraqlarına uyğun gəlmir. Ona görə də, milli «Tarixi» elə yazmaq lazımdır ki, onun birinci ilə üst-üstə düşməyən ikinci, üçüncü və s. nəşrinə ehtiyac qalmasın. Bu baxımdan ümid etmirik ki, «Azərbaycan tarixi»nin akademik səviyyəli yeni nəşrində bütün problemlər öz həllini tapacaqdır.

Qeyd edək ki, 7 cildlik «Azərbaycan tarixi» kitablarının bütün cildlərində **Azərbaycan Respublikasının sabiq prezidenti H.Əliyevdən belə bir epigraf verilmişdir:** «Tarixi olduğunu qəbul etmək, dərk etmək və olduğu kimi qiymətləndirmək lazımdır» [39]. Orta məktəb üçün nəzərdə tutulmuş «Azərbaycan tarixi»ndə (6-cı sinif) isə, yenə də H.Əliyevdən belə bir epigraf verilir: «Müstəqil Azərbaycanın hər bir gəncliyinə milli təhsil alaraq, öz xalqının, millətinin qədim ənənələrindən indiyə qədər olan tarixini gərək yaxşı bilsin. Bunu bilməyə o, həqiqi vətəndaş ola bilməz. Əgər bunu bilməyə o, millətini qiymətləndirə bilməz. Əgər bunu bilməyə o, millətinə olan mənsubiyyəti ilə istənilən səviyyədə

...r edə bilməz» [42]. H.Əliyev birinci halda, tarix elminin ...rşısında duran elmi obyektivliyin vacibliyindən söz açırsa, ...nci halda millətin taleyində tarixin son dərəcə mühüm ...lunu göstərmişdir. Bizə elə gəlir ki, Azərbaycan tarixçiləri ... başqa elm adamları tərəfindən bu məsuliyyətin dərindən ...rk olunması zəruridir.

Yuxarıda adını çəkdiyimiz kitablarda Azərbaycan xalq- ...n etnogenezi və dili, bu xalqın formalaşması ilə əlaqədar, ...cə də başqa məsələlərə münasibətdə bir birinə tamamilə ...dd bilgiler verilir ki, bununla da, gənc nəslin tarixi gerçək- ...k haqqında doğru-dürüst bilik alması çətinləşir. Qeyd et- ...ək lazımdır ki, bu kitablar, xüsusilə dərsliklər bütöv bir ...illətin və onun övladlarının savad qazanması üçün yazılır. ...albuki, orta məktəblər üçün nəzərdə tutulmuş «tarix»lərlə, ...zademik nəşr olunmuş «tarix»i müqayisə etdikdə tamamilə ...rqli, ziddiyyətli məsələlər ortaya çıxır. Belə olduğu təq- ...rdə vətəndaşın hansı hissləri yaşadığını anlamaq heç də ...tin deyil. Üstəlik, bu ziddiyyətlərin, dolaşıqların ayrı-ayrı ...xslərin müəllifləri olduqları «Azərbaycan tarixi» adlanan ...tablarda və digər müvafiq əsərlərdə də öz əksini tapdığını ...öz önünə gətirsek məsələ bir qədər də qəlizləşir.

«Türk» və «Azərbaycan» anlayışlarının ən qədim dövr- ...rdən XIX əsrə qədər keçdiyi inkişaf mərhələləri, milli mə- ...əvi dəyər kimi daşdığı mənə və mahiyyəti, bizə deməyə ...sas verir ki, bu məfhumlar öz mənşəyinə, qədimliyinə, ma- ...hiyyət və əhəmiyyətinə görə Azərbaycan xalqının milli ideo- ...logiyasının formalaşmasında əsas rol oynamışdır. Yəni, ...«Türk» və «Azərbaycan» anlayışları ən qədim dövrlərdən ...u ərazidə hakim mövqə tutmuş, və müvafiq olaraq millə- ...n, yurdu, elin adları kimi tanınmışdır.

Milli ideologiyanın mahiyyətinin «Türk-Azərbaycan» ...onsepsiyası əsasında izahat təxminən XIX əsrin ortaların- ...an, yəni 1840-1850-ci illərdən (çar Rusiyasının Şimali Azər-

«Azərbaycan Türk xanlıqlarını işğal etdikdən sonra) başlamış və 1900-cü illərin sonlarına qədər davam etmişdir. Yəni təxminən, yüz il ərzində Azərbaycan-türk ziyalıları, alimləri, ideoloqları Azərbaycan xalqının mənşəyini, dilini, ümumiyyətlə, milli mənəvi dəyərlərinin mahiyyətini «Türk» və «Azərbaycan» ideyalarında axtarmışlar. Şübhəsiz, bunun kökündə ilk növbədə qaraçı və sovet Rusiyası müstəmləkəçiliyinə qarşı etiraz dayanmışdır.

1830-1840-cı illərdə A.A.Bakıxanov tərəfindən nəzəri cəhətdə təməli qoyulan milli özünüdərk prosesinin, sonralar geniş vüsət almasına da başlıca səbəb müstəmləkəçiliyə etiraz olmuşdur. Müstəmləkəçiliyə qarşı fikir davasında isə A.Bakıxanov və b. üçün «Türk-Azərbaycan» nəzəriyyəsi əsas ümid və quruluş nöqtəsi idi. Bu baxımdan Bakıxanov «Azərbaycan Üstünlükləri» tarixi əsərində açıq şəkildə Azərbaycanın milli əhalisinin etnik mənşəyini və dilini əsasən, türk amilində izah etmişdir [55]. Eləcə də Mirzə Kazım bəy Məhdumov dövlətini, onun xalqını, mədəniyyətini, o cümlədən zərərçəkmişliyi farsdilli tayfalardan uzaqlaşdıraraq Azərbaycanı milli ilə əlaqələndirməyə çalışmışdır [251].

XX əsrin əvvəllərində bu proses daha da genişlənmiş və 1900-cü illərin sonlarına qədər davam etmişdir. Bu dövrdə Hüseynzadə, Ə.Müznib, Ə.Ağaoğlu, M.Ə.Rəsulzadə, H.Vəliyev, Y.Çəmənşəminli, B.Çobanzadə, R.Nur və b. əsasən, Azərbaycanın qədimdən türklərin vətəni olması və milli əhalinin əksəriyyətinin türk dilində danışması müddəasını sürmüşlər. 1900-cü illərdə Azərbaycan türk ideoloqu **bəy Hüseynzadə** haqlı olaraq yazırdı ki, bir çox türk ziyalıları öz tarixlərini, tarixi qəhrəmanlarını, mədəniyyətini, dini-fəlsəfi təlimlərini və s. yaxşı bilmirlər: «Türklüklər etdikləri halda türkün kim və kimlərdən ibarət olduğunu bilməyən nə qədər türk ziyalılarımız vardır!» [111, 42]. Bu fikrinə görə, tariximiz və keçmişdəki milli mənşəyimiz haqqında həqiqəti meydana çıxarmaq üçün öncə özümüzü milli mənsubiyyətimizi tanımalıyıq: «Yəni, türklərin kim

duqlarını və kimlərdən ibarət bulduqlarını, haradan in-
işaf etdiklərini, neçə şöbəyə ayrıldıqlarını, bu gün harada
akin olduqlarını və hansı adlar altında yaşadıklarını gös-
erməliyik» [111, 42]. Ə.Hüseynzadə qeyd edir ki, Azərbay-
an türk dili osmanlı, cığatay şivələrindən daha çox türkcə-
dir, çünki o ərəb-fars təsirinə az məruz qalmışdır. Türklərin
tarix səhnəsində görünməsi isə eramızdan 2000 il əvvələ
edib çıxır [111, 45] və o vaxtdan bəri mənşə və dillərinə
örə bir çox millətlərlə (çinli, moğol, mancu, hindi, irani, is-
v, çərkəs, kürd, ərəb və b.) qaynayıb-qarıxtılar. Bir müd-
ət, xüsusilə XIX əsr və XX əsrin əvvəllərində Sibir, Rusiya-
vropa və Qafqaz, o cümlədən cənubi Azərbaycan türkləri
əhvən, yanlış deyimlə «tatar» adlandırılmışdır: «Qafqaz sil-
ləsinin cənub cəhətlərində sakin olan Azərbaycan türkləri
ırvanlı, bakılı, qarabağlı, gəncəli, irəvanlı və sairədən ibar-
ətdir (İranın şimal-qərbi tərəfləri də bunlardandır)...» [111,
9].

Ə.Hüseynzadənin çağdaşı **Əlabbas Müznibə** görə, qə-
im bir qitə olan Qafqaz çox müxtəlif etnoslardan ibarətdir
i, buna əsas səbəb də tarixən Asiyadan Avropaya köç edən
ayfaların bir hissəsinin burada məskunlaşmasıdır: «Bu cürə
əhniyyətdən sərf-nəzər etdikdə bu gün Qafqasiyanın əhalisi
ç qismə bölünür: 1) Əsil Qafqaz əhli; 2) Turanlılardan olan
türk, tatar və monqollar; 3) «Ariya» qövmlərindən olan rus-
ar ilə ermənilər və iranlılar və sairə...» [173, 115]. Onun fik-
incə, Azərbaycan türklərinin bir millət kimi formalaşma-
ında Türkiyədən olan türk və tatarlarla yanaşı, türkləşmiş
monqollar da iştirak etmişlər. **Məhəmmədəğa Şahtaxtı** isə
qeyd edirdi ki, ruslar tərəfindən tatar, bəzən də «persian-
ars» adlandırılan Zaqaqqaziya müsəlmanları əslində etnik
mənşə və dil baxımından türkdürlər. Şərq və Avropa alimlə-
ri də Zaqaqqaziya müsəlmanlarını Azərbaycan türkləri kimi
anıyırlar. Onun fikrincə, Zaqaqqaziya türklərini etnik mən-
əyinə görə «azərbaycanlı», dilini isə «Azərbaycan dili»
adlandırmaq daha düzgün olardı [206, 28-29].

1919-cü ildə isə Azərbaycan Cümhuriyyətinin təmsil olunduğu millət haqqında hökumət tərəfindən tarixi arayış yazılmış və böyük dövlətlərin Paris konfransına təqdim edilmişdir. Bu arayışda yazılır: «Ən qədim zamanlardan başlayaraq Xəzər sahili boyunca Qafqazın cənub-şərq torpaqlarında qismən türk, qismən də tatar dilində danışan tayfalar yerləşmişdi. Bu tayfalar müxtəlif çağlarda müəyyən ölçüdə iranlılara, eləcə də sayca daha çox, qüdrətli və güclü olan türklərə qaynayıb-qarışmışlar. Bu qaynayıb-qarışma ilə bağlı Qafqazın həmin yerli sakinləri Azərbaycan türkləri, yaxud da yaşadıkları ölkənin adına uyğun olaraq sadəcə azərbaycanlılar adlanırlar» [38, 191].

XX əsrin böyük Azərbaycan-türk ideoloqu **M.Ə.Rəsulzadə** isə 1920-ci illərdə yazırdı ki, əfsanəvi Turan bir türk ölkəsi olduğu halda, Midiya dövlətini yaradan midiyalıların kəmi olduğu (məs., iranlı, turanlı və b.) indiyə kimi şübhəli idi. Ancaq sonralar Assur mixi yazılarının oxunması midiyalıların dilinin turanlıların dilinə yaxın bir dil olduğunu, hətta «Şumerlərin turani olduqlarını» qeyd etmişdir: «Fransız şərqşünaslarından Le Norman əski Şərq tarixinə aid nəşr etdiyi əsərində Midiyaya «Turan Midiyası» deyir. Və digər türkədəşinə təqdim edərək buradakı qövmlərin türk olduqlarını belə iddia edir» [194, 32]. M.Ə.Rəsulzadə yazır ki, İran tarixinin Midiyada bulduğu Aryanilər yerli deyildir. Onlar buraya Şərqdən gəlmiş və yerli etnosları həmin ərazidən qovuşdurmuşlar. Aryanilər-iranlılar buraya yerləşdikdən sonra həmin ərazilər təkrar Turanlıların hücumuna məruz qalmış, İran-Turan savaşlarının mühüm qismi Şimali İran ilə Cənubi-Şərqi Qafqazda cərəyan etmişdir. Bu dövrdən etibarən bu ərazilər iranlıların və turanlıların maddi və mənəvi nüfusunda qalmışdır: «İndiki Azərbaycandan ibarət olan bura əhalisinin türkmü, yoxsa, farsmı olması çox zaman münaqişəli olub, insanlarına, xalq ədəbiyyatına, aşiq dastanlarına çoban türklərinə, ənənə və adətlərinə baxanlara türk, rəsmi yazılarına baxanlara da fars demişlər. Kimisi bunları

türkləşmiş fars, kimisi farslaşmış türk deyə qəbul etmişdir» [194, 32]. Rəsulzadə Azərbaycan xalqının bir millət kimi formalaşmasında əsas rolun türklərə məxsus olmasına qətiyyənlə şübhə etmir. Onun fikrincə, «Turanın mərkəzində Azərbaycan» adlı bir ölkə yaranmışdır ki, «yeni Turanın açarı» ondadır. Yeni Azərbaycan Türk ocağı, əski-qədim Türk yurdudur [194, 36]. Beləliklə, Rəsulzadəyə görə azərbaycanlılar milliyyət etibarilə türk, müxtəlif adlar daşıyan böyük türk ağacının bir qoludur [193, 12]. **M.B.Məmməd-zadə** də Azərbaycanın qədim dövrlərdən bir türk yurdu olması nəzəriyyəsini müdafiə etmişdir. Onun fikrincə, Azərbaycan xalqının qədim əcdadlarından albanlar, kaspilər və b. türksoylu olmuşlar [170, 18].

XX əsrin əvvəllərində A.A.Bakıxanovdan sonra, tədqiqatçılar arasında ilk dəfə Azərbaycan xalqının etnogenez məsələsini geniş şəkildə izah edən **M.H.Vəliyev (Baharlı)** olmuşdur. Vəliyev qədim Azərbaycanın üç ölkəsindən və üç yerli etnosundan ikisini (Xarxar-Qarqarlar və Ağvanlar) dağstandilli [231, 21-22], birini isə (Xəzər) türkdilli hesab etmişdir. Xəzər adlı ölkə Eratosfen və Herodot dövründə (e.ə. V əsr) mövcud olmuş və ehtimal ki, eramızdan əvvəl birinci yüzillikdə bu xalq başqa ölkələrə köçərək, yalnız Xəzər dənizinin adında özü haqqında xatirə qoyaraq yox olmuşdur [231, 21-22]. Sonralar xəzərlər və başqa türk tayfaları farsdilli etnoslar tərəfindən qədim Azərbaycandan sıxışdırılıb çıxarırlarkən, onlar Qafqaz dağlarına yön alıblar [231, 23]. Qeyd edək ki, **Rza Nur** da M.H.Vəliyev kimi qədim Azərbaycanda Xəzər dövlətinin olduğuna inanmışdır. Belə ki, Midiya dövləti türklərin ən qədim dövlətidir və Midiya türkləri xəzərlər adını tanıyırmışlar [60, 7]. Midiyadan sonra yaranan türk dövlətinin adı Atropatena yox, Xəzəristan olmuşdur [60, 24]. M.H.Vəliyev görə, ümumilikdə Azərbaycan xalqı əsasən türk tayfaları və müəyyən qədər isə qeyri-türk xalqlardan törəmədilər: «Zaman keçdikcə bu xalqların hamısı o dərəcədə qarışmışlar ki, onların milli tayfa təşkilat-

larını ayırd etmək çox çətindir. Onlar tutduqları ölkənin – Azərbaycanın adına görə Azərbaycan, yaxud da azəri türkləri adı ilə məşhur olan bir ümumi türk elementində birləşmişlər» [231, 55].

1920-1930-cu illərdə Azərbaycan etnoqrafiyası ilə bağlı araşdırmalar aparan etnoqraf **Ə.K.Ələkbərov** da M.H.Vəliyev kimi Azərbaycan xalqının yaranmasını yerli türk əhalinin ayrı-ayrı fars, ərəb, şimaldan və cənubdan gəlmiş türk tayfalarının qaynayıb-qarışması ilə əlaqələndirmişdir [36, 230]. Onun fikrinə, qədim dövrdə Yafes nəslindən olan yerli türk tayfaları Azərbaycanda Albaniya dövləti yaradıblar. Antik dövrdə və erkən orta əsrlərdə isə Böyük Qafqaz dağlarını aşaraq Azərbaycana yeni-yeni türk tayfaları axın ediblər [239, 76].

1920-ci illərdə **Y.V.Çəmənzəminli** Azərbaycan xalqının etnik mənşəyini və dilini türk faktoru əsasında izah etməklə yanaşı, M.Ə.Rəsulzadə, M.H.Vəliyev, R.Nur və başqalarından fərqli olaraq türklərin yerli olmadığını, yəni onların Azərbaycana təqribən e.ə. I minilliyin əvvəllərində gəldiyi qənaətindədir: «Bizim Azərbaycan da türk axıntısından əmələ gəlmə bir ölkədir» [67, 218]. Türkoloq **B.Çobanzadə** bu məsələdə Y.V.Çəmənzəminlə ilə eyni fikirdədir [68, 72].

Beləliklə, «Türk-Azərbaycan» nəzəriyyəsinin XIX əsrin ortalarından başlayan təbliği 1930-cu illərin sonlarına qədər davam etmişdir. Şübhəsiz, bu müddət ərzində «Türk-Azərbaycan» ideyası bir ideoloji dünyagörüş kimi xalqın əksəriyyətinin şüuruna hakim kəsilmiş və bütün spektrlərdə üstün mövqeyə malik olmuşdur. Xüsusilə, XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəllərində formalaşan «türkçülük» ideyası özünün ən yüksək inkişaf dövrünü yaşamış və xalqın ruhuna elə hakim təsilmişdir ki, hətta Azərbaycanın 1920-ci ildə zorla sovetləşdirilməsindən sonra belə «Türk-Azərbaycan» konsepsiyasının aradan qadırılması bir müddət, yəni 1930-cu illərin sonlarına qədər mümkün olmamışdır. Görünür ki, bu müddət ərzində Azərbaycanla bağlı SSRİ və İran ideoloqları tə-

rəindən antitürk əhval-ruhliyyəli «Qafqaz-İran» konsepsiyasının əsasları işlənib hazırlanmışdır.

Bununla da, 1940-1960-cı illərdə Azərbaycan xalqının etnogenezi və dili, bu xalqın formalaşması və s. Problemlərin həllində əsasən, «Qafqaz-İran» konsepsiyasının nümayəndələrinin mülahizələri üstünlük təşkil etmişdir. Həmin dövrdə imperiyanın rəsmi şəkildə təbliğ etdiyi antitürk ruhlu «Qafqaz-İran» konsepsiyasına tarixşünaslıqda, ilk dəfə elmi sübutlarla qarşı çıxan Z.Bünyadov olmuşdur. Z.Bünyadov 1965-ci ildə yazdığı «Azərbaycan VII-IX əsrlərdə» kitabında bu xalqın irandilli-farsdilli midiyahlılarından, qafqazdilli albanlardan dönmə türkdilli xalq olması haqqındakı müddəanı qətiyyətlə rədd edərək, azərbaycanlıların ulu əcdadlarının türk olması və burada türklərin ən qədimlərdən yaşaması ideyasını müdafiə etmişdir. Bu kitabın «Türk-Azərbaycan» konsepsiyasına xidmət etdiyini dərhal anlayın sovet (rus, erməni və b.) ideoloqları əsərin türk dilində, 1970-ci ildə nəzərdə tutulan nəşrini qadağan etmişdir [52, 9]. Buna baxmayaraq, «Qafqaz-İran» konsepsiyasının hakim olduğu bir dövrdə Z.Bünyadovun bu faktlarla çıxış etməsi, sonralar tarixçilikdə «Türk-Azərbaycan» konsepsiyasının dirçəlməsinə səbəb olmuş və Azərbaycan elmində özünə yeni tərəfdarlar (Y.Yusifov, Q.Qeybullayev, M.İsmayılov, T.Hacıyev, E.Əlibəyadə, F.Cəlilov və b.) qazanmağa başlamışdır. Beləliklə, 1960-cı illərin sonlarından başlayaraq Azərbaycan xalqının etnik mənsubiyyəti, dili, bu xalqın formalaşması və başqa milli mənəvi dəyərləri bir-birinə zidd olan iki konsepsiya əsasında şərh edilməyə başlanmışdır.

Sovətlər Birliyi dönəmində və çağdaş dövrdə Azərbaycan xalqının etnogenezi və dili, bu xalqın formalaşması məsələsində «Türk-Azərbaycan» konsepsiyası tərəfdarlarını təxminən iki qrupa ayırmaq olar:

1. Azərbaycan qədimdən türklərin (prototürklər) vətənidir və zaman-zaman buraya yeni-yeni türk tayfaları axın etmişdir (Z.Bünyadov, M.Ə.İsmayılov, Y.B.Yusifov, S.Əli-

rlı, Ş.Məmmədov, Q.Qeybullayev, Y.Mahmudov, S.Aşur-
yli, B.Budaqov, T.Hacıyev, E.Əlibəyzadə, F.Cəlilov,
Kazımov, İ.Məmmədov, O.Süleymenov və b.);

2. Azərbaycana türklər e.ə. XIV əsrdə, e.ə. VIII-VII əsr-
də, yaxud da bizim eranın əvvəllərində köç etmişlər
(Həsənov, K.Əliyev, Y.Nəsibli, N.Nəsibzadə, H.Həsənov,
Cəfərov və b.).

«Türk-Azərbaycan» konsepsiyasının tərəfdarlarını bir-
diren başlıca məqam onların çağdaş azərbaycanlıların
dədə və dillərinin türk olmalarına qətiyyətlə şübhə etməmə-
sidir. Lakin onlar arasında bəzi qədim tayfaların (kuti, lul-
bi, mada, iskit, sak, alban, qarqar və b.) türk olub-olma-
maları, türklərin Azərbaycana «yerli» və «gəlmə» olması, ilk
fə türklərin bu əraziyə nə vaxt köç etmələri, Azərbaycan
xalqının formalaşması və s. məsələlər haqqında müəyyən
fərqlər ayrılıqları var idi.

**Öncə birinci qrupa aid müəlliflərin mülahizələrinə diqqət
tərək.** Azərbaycan xalqının etnogenezi və dili, bu xalqın
formalaşması haqqında 1940-1960-cı illərdə Azərbaycan el-
mində – tarix, fəlsəfə, ədəbiyyat, dilçilik və s. ümumiyyətlə,
ictimai-siyasi və fəlsəfi fikirdə formalaşdırılmağa başlanmış
türk ruhlu «Qafqaz-İran» konsepsiyasına ilk ciddi zər-
ərini akad. **Z.Bünyadov** vurmuşdur. 1965-cı ildə «Azərbay-
can VII-IX əsrlərdə» adlı tarixi əsərində Z.Bünyadov yazır
«Orta əsr mənbələrində Arran və Azərbaycan ərazisində
türk tayfalarının yaşaması haqqında məlumat verilməsi,
«...» zamanı hunların IV-V əsrlərdən başlayaraq Arrana
hücumlarından sonra buranın həm də Hunlar-Xəzərlər öl-
məsi adlandırılması təsadüfi deyil. Hunların-xəzərlərin Arra-
naya və Azərbaycana basqınları, Arranda onların uzun illər
qalması davam edən ağahığı bir daha təsdiq edir ki, ərəblərin
hücumundan çox əvvəl burada çoxlu türkdilli ünsürlər var
idi. «Azərbaycan və Arranın türkləşməsi prosesi, ərəblər si-
yasəti səhnəyə çıxmazdan çox əvvəl, hələ Sasanilər İmperiyası
tərkibində başlamışdı. Ərəblərin Azərbaycana istila edib

radada məskən salmaları əvvəllərdə bu prosesi dayandırdı, kin az sonra ərəblərlə türklərin assimlasiyasının başlanması bu prosesi sürətləndirdi və cəmi yüz ildən sonra bu proses çox geniş bir şəkil aldı» [63, 159]. Əlbəttə, «Azərbaycan və Arranın türkləşməsi... Sasanilər İmperiyası daxilində başlanmışdı» fikri, heç də türk tayfalarının Sasanların dövründə Azərbaycana gəlməsi deyil, sadəcə, başqa türk tayfalarının axını və yerli türk tayfaları ilə qaynayb-qarışması nəzərində türk amilinin Arran və Azərbaycanda möhkəmlənməsi, önə çıxması ilə izah etmək olar. Bunu, akademikın aşağıdakı fikirləri də təsdiq edir: «*Türkləri Azərbaycan ərazisinə kənardan gəlmiş bir ünsür hesab etmək də səhvdir, çünki burada yerli böyük və çox yığcam türk tayfalarının varlığına əsaslanılır*» (seçmə bizimdir – F.Ə.) [63, 156].

Deməli, türklər Azərbaycana kənardan gəlməyiblərsə, yerli millətdir. Bunu, Bünyadovun Sovet İmperiyasının mövcudluğu dövründə tarixi qaynaqlara əsaslanaraq, türklərə şamilən istifadə etdiyi «yerli», «aborigen», hətta «türk aborigenləri» ifadəsi də təsdiqləyir: «Türkləşmə prosesi yalnız **türk aborigenlərin** (seçmə bizimdir – F.Ə.) cənubdan gələn oğuzlar və şimaldan gələn qıpçqlarla qarışması nəticəsində, bu axırıncıların assimilyasiyasından sonra başlandı və getdikcə sürətlənib XI-XII əsrdə başa çatdı. Azərbaycan və Arran ərazisində müasir Azərbaycan millətini əmələ gətirən türkdilli Azərbaycan xalqının təşəkkül tapması ilə nəticələndi» [63, 156-157].

Sovet dövründə «türkləri Azərbaycan ərazisinə kənardan gəlmiş bir ünsür hesab etmək səhvdir», «yerli türk tayfaları», «türk aborigenləri» dedikdə, Z.Bünyadov Azərbaycanın avtohton əhalisinin türklər olduğunu nəzərdə tutmuşdur. Maraqlıdır ki, N.Vəlixanlı Z.Bünyadovun «türk aborigenləri» ifadəsini başqa yerə yozur: «Burada ilk orta əsrlərdə Azərbaycana gəlmiş türklər nəzərdə tutulur» [40, 479]. Əlbəttə, əgər Z.Bünyadov «yerli türk tayfaları», «türk aborigenləri» dedikdə, N.Vəlixanlının başa düşdüyü mə-

la nəzərdə tutsaydı, bunu özü ifadə edərdi. Bu baxımdan Bünyadov bir çox hallarda Azərbaycan türklərinin qənliliyi ilə yanaşı avtohtonluğu, yerliliyi ideyasını da müda etmişdir. Bizə elə gəlir ki, türklərin yerliliyi ilə bağlı Bünyadovun məlum əsərində, «ərəb mənbəyinə istinadən Azərbaycan qədimdən türklər ölkəsidir» müddəasını heç də adüfən irəli sürməmişdir. Z.Bünyadov yazır ki, «ərəblər I-VIII əsrlərdə Azərbaycan və Arranı istila edərkən, burada əsas tayfaların hunlar-xəzərlər, yəni türklər olduğu-öyrənmişdilər. Ərəb mənbələrində ərəblərin istilasından əl Azərbaycanda türklərin yaşadığı haqqında məlumat var. Ərəb mənbəyində belə bir rəvayət var ki, ərəb xilə-dövründə Xəlifə Müaviyə (661-680) qədim tarixə bələd n Abid ibn Şariyə adlı yəmənliyə soruşur: «Türklər və Azərbaycan nə deməkdir?». Abid cavab verir ki, «Azərbaycanda qədimdən türklərin yaşadığı ölkədir». Z.Bünyadova ə, bu rəvayəti şübhə altına almaq olardı, «lakin 1126-cı ərəfarsca tərtib edilmiş imzasız bir əsərdə də həmin rəvayə- rəst gəlirik. Burada belə deyilir: «Azərbaycan qədimdən türklərin əlində olan bir ölkədir». Bu imzasız əsər müəllifi, ərəyari padşahlardan biri olan Raiş haqqında məlumat ərərkən deyir ki, bu ölkə türklərin əlindədir» [63, 159].

Z.Bünyadov qədim Azərbaycanın avtohton tayfalarının k olub-olmamaları ilə bağlı geniş tədqiqat işləri aparma- ərəda, ancaq onun yuxarıdakı mülahizələri və ortaya qoydu- ərətarixi faktlar bizə deməyə əsas verir ki, o, Azərbaycan klərinin avtohtonluğu ideyasının tərəfdarı olmuşdur. ərəün hallarda, Z.Bünyadov bu fikirləri ilə Sovetlər Birliyi ərəründə, açıq şəkildə «Qafqaz-İran» konsepsiyasının müəl- ərərinə meydan oxumuşdur. O, çağdaş Azərbaycan xalqı- ərəetnik mənsubiyyəti və dilinin türk olduğunu və hər hansı ərəelli bir xalqdan dönmədiyini cəsarətlə irəli sürmüşdür. ərəər belə olmasaydı, Sovet İmperiyası akademikinin həmin ərərinin Azərbaycan türk dilində nəşrinə qadağa qoymazdı. ərəmək olar ki, vaxtilə A.A.Bakıxanov da çar Rusiyası döv-

«Azərbaycan tarixi» kitabının müəllifi olduğu, belə ki, qat və onun müəllifləri A.A.Bakıxanovun kitabının dövlət səviyyəsində nəşrinə razılıq verməmişdi. Qeyd edək ki, müstəqillik dövründə də, həm 1993-cü ildə İqrar Əliyevin redaktoru olduğu «Azərbaycan tarixi»nin müəllifi olduğu bir bölümündə, həm də 1994-cü ildə tarixçi alim Y.Yusifovla birlikdə redaktoru olduğu «Azərbaycan tarixi» kitabında Z.Bünyadov Azərbaycanın qədimdən türklər ölkəsi olması fikri üzərində dayanmışdı.

1993-cü ildə nəşr olunan «Azərbaycan tarixi»ndə Azərbaycan xalqının etnogenezi məsələsi ilə bağlı Z.Bünyadov yazır: «Mənbələr, Azərbaycanda ərəblərin dövründə onlarca müxtəlif dillərdə danışan tayfaların mövcud olduğunu təsdiq etmələrinə baxmayaraq bildirirlər ki, «Azərbaycan tarixindən qədimdən türklərin ölkəsi olub». Məlumdur ki, həm şimalda, həm də cənubun düzənlik ərazilərində məskunlaşmış qıpçaq, oğuz, sabir və başqa türkdilli xalqlarla yanaşı, burada həmçinin qafqazdilli albanlar - udlar, qarqarlar, xıralıqlılar, irandilli azərilər, tatlar, kürdlər və s. xalqlar yaşayırdı» [35, 134-135].

1994-cü ildə nəşr olunmuş «Azərbaycan tarixi» kitabında Z.Bünyadov yuxarıda qeyd olunan müddəalarını müdafiə etmiş və sona qədər öz mövqeyində ısrarlı olmuşdur. Bu baxımdan Z.Bünyadovun fikirlərini ümumiləşdirəndə aydın görünür ki, akademik birmənalı şəkildə Azərbaycan xalqının etnik mənsubiyyətini, dilini, bu xalqın formalaşmasını türk amili əsasında izah edir və türklərin qədim zamanlardan bu bölgədə məskunlaşması və yerliliyi müddəasını irəli sürür. Ən başlıcası odur ki, Z.Bünyadov azərbaycanlıların ətəklü əcdadlarının türk olduqlarını qeyd edərək, bugünkü azərbaycanlıları «Azərbaycan türk xalqı» [36, 3] adlandırmışdır. Eyni zamanda, akademik kitabda «Qafqaz-İran» konsepsiyasına qarşı irəli sürülən mülahizələri alqışladığını da açıq şəkildə ifadə etmişdir.

Z.Bünyadovun «Azərbaycan tarixi»nə (1994) yazdığı

«Ön söz»ü də bir daha göstərir ki, akademik birmənalı şəkildə «Türk-Azərbaycan» konsepsiyasının tərəfdarı olmuş və bu kitaba, «Qafqaz-İran»çı konsepsiyanın müəlliflərinin müddəalarının təkzibi baxımından böyük önəm vermişdir. Başqa tərəfdən, Z.Bünyadovun Azərbaycan xalqının etnogenezi və dilini «Türk-Azərbaycan» mövqeyindən şərh edən bir kitabın – «Azərbaycan tarixi»nin redaktorlarından biri olduğunu nəzərə alsaq, akademiklərin Azərbaycan türklərinin yerliliyi məsələsində tutduğu mövqe bir daha bəlli olur.

Yeri gəlmişkən, 1994-cü ildə Z.Bünyadov və Y.Yusifovun redaktorluğu ilə nəşr olunan «Azərbaycan tarixi»nin 2005-ci ildə təkrar nəşrində bəzi səhvlərə yol verilmişdir. Z.Bünyadovun kitabının 1994-cü il nəşrinin «Ön söz»ündə işlətdiyi «Azərbaycan türk xalqı» [36, 3] ifadəsi, 2005-ci il təkrar nəşrdə «Azərbaycan xalqı» [37, 3] kimi verilmişdir. Bunu, haradasa texniki səhv hesab etmək olardı, lakin təkrar nəşrdə başqa bir «xəta»nın olması bizi düşündürməyə gəlir. Belə ki, 1994-cü ildə nəşr olunan «Azərbaycan tarixi» kitabının «Təbii və coğrafi şərait» hissəsində Azərbaycanın tarixi sərhədləri ilə bağlı yazılır: «Tarixən Azərbaycan şimalda Dağıstan, Qərbdə Gürcüstan, cənub-qərbdə Armeniya, şərqdə Xəzər dənizi, cənubda Mərkəzi İran ilə həmsərhəd olmuşdur» [36, 14]. Kitabın 2005-ci ildəki təkrar nəşrində yenə də «xəta»ya yol verilmişdir. Bu dəfə, Gürcüstanla Kürdüstan «qarışıq» salınıb: «Tarixən Azərbaycan şimalda Dağıstan, Qərbdə Kürdüstan, cənub-qərbdə Armeniya, şərqdə Xəzər dənizi, cənubda Mərkəzi İran ilə həmsərhəd olmuşdur» [37, 15]. Qeyd edək ki, bu bizim adı çəkilən «Azərbaycan tarixi» kitabının təkrar nəşrində aşkar etdiyimiz iki «səhv»dir, ola bilsin başqa «xətalər» də var.

Tarixçi alim Yusif Yusifova görə, Azərbaycan qədimdən türklərin vətənidir və prototürklərin məskunlaşdığı yerlərdən biri Urmiya gölünün cənub və cənub-şərqidir ki, e.ə. III minilliyin I yarısında burada Aratta ölkəsi mövcud olmuşdur [36, 61]. «Arattu, aratu» anlayışı, qədim Azərbaycanda

yaşayan prototürklərin dilinə aid türk mənşəli sozdur: «Çox güman ki, Aratta, eləcə də arattu, aratu sözləri prototürk forması olmuş, sonralar r//l fonetik əvəzlənməsinə məruz qalmışdır, yəni Alataa (qədim Aratta), alatu (qədim arattu, aratu) şəklinə düşmüşdür. Belə fonetik dəyişmənin keçid mərhələsi Alatey adlanan yer adında da özünü göstərmişdi» [36, 78]. Kutiləri də prototürklər hesab edən tarixçinin fikrincə, «Ku sözü türk dilləri baxımından izah edilərsə, o «ağ, ağıntıl, sarı, ağıntıl sarı» mənalarını daşıyır» [36, 82]. Lullubu isə, qədim Azərbaycanın prototürk əhalisinə verilmiş kənar ad olmuşdur [36, 79]. Y.Yusifov su tayfalarını da prototürklərlə əlaqələndirərək və onların türk mənşəli sabir//suvar tayfaları ilə qohumluğunu qeyd etmişdir [36, 80]. Qədim Azərbaycan əhalisinin prototürklərin olmasına əsas sübutlardan biri kimi Y.Yusifov, e.ə. II minillikdə bu ərazidə turukki tayfasının yaşadığını və Turukkum ölkəsinin mövcudluğunu göstərmişdir. Y.Yusifov yazır ki, turukku etnonimi «türk» tayfa adının erkən forması olmuşdur. «Erkən orta əsr yaddilli qaynaqlarda «türk» adı ilə yanaşı «turukka» (hind qaynaqları), «ttruki» (Xotan mənbələri), «druq//druqi» (Tibet qaynaqları) formaları işlədilmişdir. E.ə. II minillikdə akkad mixi yazıları etnonimin erkən «turukki, turuki» formasını saxlamışlar. Bu dəlillər onu göstərir ki, e.ə. III-II minilliklərdə Azərbaycan ərazilərində türk etnosları yaşamış və onlar o dövrün siyasi hadisələrində yaxından iştirak etmişlər. Beləliklə, Azərbaycanın ən qədim sakinlərindən biri prototürklər olmuş və onlar hələ biri digərindən fonetik cəhətdən çox da fərqlənməyən ümumtürk dilində danışmışlar. Lakin bu dövrdə qərb və şərq türk dillərini səciyyələndirən bir sıra fonetik əvəzləmələr artıq yaranmışdı. Fərz etmək olar ki, prototürklər bu zaman nəinki qədim Azərbaycanın, eləcə də Anadolu yarımadasının və Orta Asiyanın sakinləri olmuş və tədricən şimala doğru hərəkət etmişlər» [36, 78].

Y.Yusifova görə, e.ə. IX əsrin ortalarında yaranan

Manna da birtürk dövləti idi və bu dövlətin əhalisinin dili də qədim türk dili idi. O, buna sübut kimi qədim Arattanın, həmin dövrdə Alateye və həmin bölgənin əhalisinin turukki adlanmasını göstərir. Onun fikrincə, Mannadakı bəzi yer, vilayət və hökmdar adları, məsələn «Uişdiş», «Aşkaya», «Arsita», «İştatti», «Surikaş», «Ata», «Ullusunu», «Tele-suni» və s. adlar türk mənşəli idi [36, 117]. E.ə. VIII-VII əsrlərdə Azərbaycana köç etmiş kimmer, iskit və saklara gəlincə, alimin fikrincə, iskit sözü işquz-aşquz (iç quz), yaxud da oğuz deməkdir: «Beləliklə, e.ə. VIII əsrin sonu - VII əsrin əvvəlində Azərbaycana şimaldan gəlmiş bu tayfalar arasında əsasən türk mənşəli etnoslar təmsil olunmuşdular. Adətən qədim tayfalar yerlərini dəyişən zaman qohum etnosların yanında məskən salırdılar. Kimmer, skit və saklar məhz yerli əhali ilə dil qohumluğuna görə Manna-da və Arazın şimal hissəsində məskunlaşmışdılar. Türkdilli etnosların burada yaşaması kənar ölkələrdə yaşayan türk tayfalarının Azərbaycana axınına şərait yaradırdı. Yazılı tarixdən məlum olan türkdilli tayfaların Azərbaycana, dil cəhətdən qohum olan etnosların yanına ilk axını kimmer, skit və sak tayfalarının yerdəyişməsi ilə bağlıdır» [36, 118-119]. Y.Yusifova görə, türk tayfalarının Azərbaycana birinci köçü e.ə. VII-VI əsrlərdə (kimmerilər, saklar və b.), ikinci köçü III-VII əsrlərdə (hunlar və b.), üçüncü köçü isə XI-XII əsrlərdə (səlcuqlar-oğuzlar) olmuşdur [36, 211].

O, Albaniya və Atropatena dövlətlərinin də əhalisinin əksəriyyətinin türk olması haqqında da müddəa irəli sürür. Y.Yusifov Atropatena (Adərbayqan) dövründə əhalinin dilinin və mənşəyinin iranlaşmağa məruz qalması fikri ilə qətiyyənlə razılaşmır [36, 132]. Adərbayqan ərazisində türk-mənşəli matien tayfasının çox yayıldığını guman edən Y.Yusifova görə, Adərbayqanı idarə edən sülalə nümayəndələri barədə isə qəti mülahizə yürütmək mümkün deyil. O yazır ki, «alban» anlayışı Albaniyada yaşayan bütün əhaliyə şamil edilirdi və burada əsasən türk etnosları yaşayırdılar.

Onun fikrinə görə, Azərbaycan, türkmən, qazax və b. türk dillərində «alban», «alpan» adlarının qalması həmin adın türk mənşəli olduğunu göstərir. Kökləri qədim türk dilindəki alp//alb (cəsür, igid, ər) sözüne söykənən «alban» adı «igidlər, cəsurlar» kimi mənalandırılır» [36, 147]. İlk Albaniya hökmdarının adı «Aran» olmuşdur ki, bu söz də türk dillərində «cəsür, qoçaq, mərd» mənasını verir [36, 177]. Beləliklə, «erkən orta əsrlərdə Azərbaycanda yerli və gələn türk etnoslarının vahid xalq kimi birləşməsi və dilinin yaranması prosesi başlamış (III-VII əsrlər) və bu proses VII-VIII əsrlərdə başa çatmışdı [36, 235]. «Azəri dili» isə Azərbaycanın erkən türk əhalisinin dili olmuş, fars dilindən və pəhləvi ləhcələrindən fərqlənmişdir [36, 226]. Gördüyümüz kimi, Z.Bünyadov və Y.Yusifovun redaktor olduğu «Azərbaycan tarixi» kitabında Azərbaycanın yerli tayfaları və ilk dövlət qurumları, o cümlədən ilk sinifli dövlət olan Manna əhalisinin etnik mənsubiyyəti və dili «Türk-Azərbaycan» konsepsiyası əsasında şərh olunmuşdur.

Qədim Azərbaycanda məskunlaşmış etnoslar arasında prototürklərin aparıcı rol oynamasını istər 1980-ci illərdə, istərsə də 1990-cı illərin əvvəllərində irəli sürən **M.Ə.İsmayilov** yazır ki, Ön Asiyanın aborigen xalqı türklərin dilləri ilə şumerlərin dillərinin bir-birinə qarşılıqlı təsiri olmuşdur [122, 5]. O, e.ə. III minilliyin sonlarında şumer-akkadlarla eyni dövrdə yaşamış olan kutiləri, lullubiləri, saspirləri (subarları-savirləri), kaspiləri və ən başlıcası turukkiləri bu prosesə nümunə kimi göstərir [121, 11-12]. Sonrakı yüzilliklərdə türkdilli tayfalar Ön Asiyadan şərqə, Orta Asiya torpaqlarına hərəkət etmiş, bir neçə yüzillikdən sonra isə burada əks miqrasiya olmuşdur [121, 10]. O, matienləri və albanları buna sübut kimi göstərir. Onun fikrinə, qədim dövrdə Azərbaycandan Orta Asiyaya köçmüş matienlər və albanlar burada özbək, qazax, qırğız, türkmən, qaraqalpaq və b. millətlərin təşəkkülündə mühüm rol oynamış və sonralar öz qədim vətənlərinə qayıtmışlar [121, 10-11]. Beləlik-

M.Ə.İsmayılova görə, itələ VII əsrdə ərəblərin Azərbaycana qədim türklər ölkəsi kimi tanıması, bəs edir ki, bu lqın artıq VII əsrdən qabaq təşəkkül tapması və vahid dili ması barədə mülahizə yürüdək [121, 98].

Tarix elmləri doktoru **Süleyman Əliyarlı** da yazır ki, rklərin Azərbaycan ərazisində yaşamış ən qədim sakinlər duğunu e.ə. I minilliyin mixi yazılarında olan turukki və ruxi etnik adlar təsdiq edir. Onun fikrincə, turukku adının rk dilindən başqa bir yozumu olmaması onların türk-ənşəli xalq olduğunu sübut edir [38, 164]. Eyni zamanda Azərbaycan türklərinin Şumer türkləri ilə qohumluğun- n da bəhs edir [38, 158]. S.Əliyarlı e.ə. VIII-VII əsrlərdə zərbaycana köç etmiş iskitlərin türk olması ideyasına tə- dardır [38, 177]. Albaniyanın əsas əhalisi olan albanların nik mənşəyinə gəlincə, S.Əliyarlıya görə, onların irandilli ya qafqazdilli olmaları haqqında heç bir bilgi yoxdur: bu adı daşıyan toplumlar yalnız türk xalqlarının: qazax- n, qırğızların və türkmənlərin arasında ötən yüzillərdə yda alınmışdır. Tyan-Şan dağının ətəklərində Qazax xal- nın «alban» adlı boyu günlərimizə kimi qalmaqdadır. rkmənistanda indi də iki «alban» yer adı (toponimi) llidir [38, 170]. Onun fikrincə, «Kitabi-Dədə Qorqud»da lp Rüstəm» [127, 126], «alplar» [127, 136], Mahmud Kaş- ridə «Alb Ərən» sözlərinin işlədilməsi də göstərir ki, al- nlar türk soylu olublar [38, 171]. O, Azərbaycan klərinin mənşəyinin Qafqaz-İber dünyasına (V.Abayev b.) bağlanmasına qəti etiraz edir və bunu, «tarixçilik perializmi» adlandırır [38, 175]. S.Əliyarlıya görə, azər- ycanlıların bir xalq kimi yaranış problemi ilkin olaraq zərbaycan Xalq Cümhuriyyəti tərəfindən irəli sürülmüş- r. Qaynaqlar bu dövlətin, Azərbaycan türkləri tərəfindən ranması ilə bağlı arayışın bu gün üçün də düzgün, gerçək aktual olduğunu sübuta yetirir [38, 191].

Tarix elmləri doktoru, prof. **Yaqub Mahmudov** da hesab r ki, Azərbaycan ən qədim zamanlardan başlayaraq,

in tarixi dövrlərdə umumi türk məkanının müəmmarlığına
səsi – qədim oğuz yurdu, Azərbaycan xalqı isə bu diyarın
qədim yerli (aborigen) əhalisi olmuşdur [70^a, 18]. Onun
rincə, başqa ilk mənbələrlə yanaşı, Oğuz türklərindən
an ağqoyunluların ən qüdrətli hökmdarı Uzun Həsənin
kmü ilə Əbu Bəkr əl-Tehrani əl-İsfahani yazdığı «Kitabi
yarbəkriyyə» adlanan oğuznamədə verilən faktlar da
uz türklərinin, o cümlədən xalqımızın soykökündə duran
qoyunluların və qaraqoyunluların Azərbaycanın, həm-
nin bütövlükdə Cənubi Qafqazın və Ön Asiyanın ən qədim
kinlərindən biri olduğunu sübut edir: «Göstərilən müəllif
zun Həsənin böyük babası – Ağqoyunlu dövlətinin banisi
ara Yuluk Osman bəyin nəsil şəcərəsini bir-bir araşdırı-
q, nəhayət, Oğuz xaqana çatdırır. Oğuz xaqanın başçılıq
diyi böyük türk dövlətinin tərkibinə daxil olan əraziləri
dalayır və bütün oğuz türklərinin kökündə duran bu
yük hökmdarın, yəni Oğuz xaqanın Göyçə dənizi ətra-
nda vəfat etdiyini göstərir. Azərbaycanın Oğuz xaqanın
aşçılıq etdiyi dövlətin tərkibinə daxil olması və böyük
xaqanın özünün də burada – Göyçə dənizi ətrafında vəfat
məsi faktı bu diyarın ən qədim oğuz-türk məskənlərindən
ri olduğunu sübut edir» [152, 18]. Y.Mahmudov yazır ki,
qədim dövrlərdən türk tayfaları başqa xalqlar və etnik qrup-
rdan fərqli olaraq Azərbaycanın bütün ərazisinə yayılmış
ə çoxluq təşkil etmişlər: «Buna görə də, eramızın ilk yüz-
iklərindən başlayaraq, türk dili Azərbaycan ərazisində
aşayan və sayca az olan xalqlar, etnik qruplar arasında da
aşlıca ünsiyyət vasitəsinə çevrilməkdə idi. Türk dili, həm də
malla cənub arasında birləşdirici, əlaqələndirici rol oyna-
rdı. Bu amilin o zaman vahid xalqın təşəkkülü prosesində
ox mühüm rolu vardı» [152, 20]. Onun fikrinə görə, bu mü-
kkəb tarixi şəraitdə güclü və aparıcı hərbi-siyasi qüvvəyə
evrilən çoxsaylı türk etnosları Azərbaycan dövlətçiliyinin
sas daşıyıcıları idilər: «Hələ vahid təkallahlı dinin olmadığı
ir dövrdə məhz türk etnosları və türk dili, şimalı-cənublu,

...un ölkə ərazisində birləşdirici rol oynayırdı. Türk etnosunu Azərbaycan dövlətçiliyini və ölkənin müstəqillik ənənələrinin qorunub saxlanılmasında da aparıcı rol oynayırdı» [152, 21]. Azərbaycan xalqının millət kimi formalaşması isə XI əsrdə, səlcuq türklərinin buraya axın etməsindən sonra başa çatmışdır [152, 26].

Qeyd edək ki, tarixçi alimlərdən **Z.İ.Yampolski, S.Aşurbəyli, Süleyman Məmmədov, İsmayıl Məmmədov, Tofiq Köçərli, Yusif Səfərov, Xəliyəddin Xəlilli** və başqaları da «Azərbaycan qədimdən türklərin yaşadığı ölkədir» mülahizələrini müdafiə edirlər. Məsələn, **Z.İ.Yampolski** keçmiş SSRİ dövründə qədim dövrlərdən Azərbaycan ərazisində türklərin yaşaması faktını təsdiq edirdi [272]. **S.Aşurbəyli** isə yazır «Albaniya ərazisində irandilli və qafqazdilli tayfalarla yanaşı qədim türk tayfaları da yaşamışdır. Burada onların qədim eramızın əvvəllərində və sonralar Dərbənd keçidi vasitəsilə şimaldan gələn köçəri türklər hesabına artmışdır: «türk tayfaları azərbaycanlıların etnogenetik inkişafında mühüm rol oynamış, onlara etnosun başlıca təyinedici əhəmiyyəti olan dil vermişdir» [14, 66-67]. Başqa bir tarixçi alim **Məmmədov** da, qədim Azərbaycanın yerli tayfalarının türk mənşəli olması ilə bağlı Y.Yusifovun və b. irəliləşmələri mülahizələri daha inandırıcı hesab edir [166, 23]. Onun fikrincə, böyük ehtimalla Midiya əhalisi olan madalılar da, VIII-VII əsrlərdə Azərbaycana köç etmiş kimmeri, iskitlər kimi qədim xalqlar da türkmənşəli olmuşdur [166, 31; 141, 47-49; 159, 160]. **T.Köçərli** və **Y.H.Səfərova** görə də, Azərbaycan qədim dövrlərdən türk yurduudur [131, 14-15; 202, 140]. **X.Xəlilli** isə qeyd edir ki, azərlər etnos olaraq Azərbaycandan Avrasiyaya köçmüş türk və digər xalqların etnogenezinə iştirak etmiş qədim türk soyu idi [116, 86].

Qeyd edək ki, ayrı-ayrı Azərbaycan filosoflarının fikirlərində də Azərbaycan xalqının etnogenezinə və dilinə, Azərbaycan xalqının formalaşması məsələsinə müəyyən qədər toxunan mülahizələr irəliləşmələri sürülmüşdür. **2002-ci ildə rus dilində**

Əsr olunan çoxcildlik «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi»nin I-cii cildinin məsul redaktoru, filosof Zümrüd Quluzadə yazır ki, Azərbaycan xalqının yaranması prosesi ölkə əhalisinin etnik müxtəlifliyi ilə əlaqədar mürəkkəb və uzunmüddətli olmuşdur: «Bu prosesin gedişatında yerli türk əhalisi müxtəlif türk tayfalarının yeni mühacirətləri hesabına daha da artmış və digər etnik qruplar üzərində üstünlük əldə etməyə müvəffəq olmuşlar. Azərbaycan xalqının tam formalaşması mərhələsini, ehtimal ki, qeyri-türk mənşəli etnik qrupların çox əhəmiyyətinin türkləşdiyi IX-X əsrləri hesab etmək olar» [249, 53]. Beləliklə, Z.Quluzadə də «Türk-Azərbaycan» konsepsiyasının digər tərəfdarları (Z.Bünyadov, Y.Yusifov, M.İsmayılov, Q.Qeybullayev, S.Əliyərli və b.) kimi türk tayfalarını ölkənin qədim sakinlərindən biri kimi qəbul etmiş və tarixi mənbələrin də bunu, təsdiqlədiyini göstərmişdir. Z.Quluzadəyə görə Azərbaycan xalqı, mövcud tarixi şəraitdə ölkənin bir-birindən etnik və dil cəhətdən fərqlənən, lakin tədricən türk dilinə keçmiş və islamı qəbul etmiş əsas sakinlərinin sintezi bazasında yarana bilərdi: «O (Azərbaycan xalqı - F.Ə.), əvvəllər əsasən şamanizmə, Göy Tanrıya və s. dinlərə inanan bəsləyən türkdilli azərbaycanlılar (onların çoxu sonralar islamı, bir qismi isə xristianlığı qəbul etmişdi) farsdilli azərbaycanlılar – atəşpərəstlər, zərdüştilər; və əvvəllər xristianlığa sadıq olan albandilli, sonra isə türkləşmiş azərbaycanlıların birləşməsindən xalq kimi təşəkkül tapdı» [249, 55].

Akademik **Ramiz Mehdiyev** isə yazır ki, «XIX əsrin 60-cu illərində İrəvan, Naxçıvan və Qarabağın əhalisi, hətta ermənilər buraya köçürüləndən sonra da əvvəlki kimi əsasən Məhəmməd ümməti (yəni türk, Sarkisyanın xoşuna gələrsə - azərbaycanlı) idi və bu vilayətlər Azərbaycana aid edilirdi» [158]. Erməni müəlliflərinin, o cümlədən S.Sarkisyanın 200-300 il bundan əvvəl hər hansı yaşayış məntəqəsinin adının «Azərbaycan» adlandırılması doğru deyil, heç olmazsa türk və ya fars adlandırma bilərdilər mülahizəsinə gəlincə, R.Meh-

iyev yazır: «Səri Sarkisyan öz auditoriyasının avamlığına imid edərək və özü də bunu bilmədiyindən, onlara izah etməmişdir ki, xüsusən **Cənubi Qafqaz regionundan söhbət gələndə «Azərbaycan dili» və «türk dili» - eyni şeydir** (seçməimizdir – F.Ə.). Əgər bunu başa düşmək çətindir, onda təhmət çəksin, eyni qayda ilə fikirləşsin görək hayların erməni toponimlərinə nə dəxli var?» [158]. Akademik daha sonra yazır: «Əvvəllər Azərbaycana (məhz Azərbaycana!) məxsus olmuş İrəvan xanlığının ərazisində yüzlərlə toponimin sovet dövründə vaxtilə həmin torpaqlarda yaşamış Azərbaycan türklərinin izlərini məhv etmək məqsədilə adları dəyişdirilərək onlara erməni adları qoyulmuşdur. Bimənası dildə mənəsi olan bu toponimlərin erməni dilində heç bir mənəsi yoxdur. Bu toponimlər hara yox olmuşdur?» [158].

Orta əsr Azərbaycan ərazisində mövcud olmuş türk dövlətlərini «Saciilər Azərbaycan dövləti», «Səfəvilər türk dövləti», «Qaraqoyunlular türk-Azərbaycan dövləti» və s. adlandıran akademik daha sonra yazır ki, ermənilər (haylar) XV əsrin ortalarında Cənubi Qafqazda, demək olar ki, azlıq təşkil etmiş, «əsasən türk əhalisinin yaşadığı Cənubi Qafqaza köçənədək haylar Van gölü ətrafında yaşamışdır» [158]. Bir sözlə, bu məqaləsində R.Mehdiyev qədim Azərbaycan ərazisində yaşamış yerli tayfaların, konkret olaraq türk, ya qeyri-türk mənşəliliyi məsələsinə toxunmasa da, ən azı antropoloji tədqiqatlar əsasında çağdaş azərbaycanlıların enolit dövründən burada yaşamasının sübut olunduğunu ifadə etməsinə baxmayaraq, ümumilikdə çağdaş azərbaycanlıların türk olduqlarını, 1930-cu illərdə türk adı daşıyan dillərinin türk dili adlandığını qeyd etmişdir. Bu mənada akademik çağdaş azərbaycanlıların milliyyətçilik «Azərbaycan türkləri», dilinin «Azərbaycan türkcəsi»-türk dili, orta əsrlər Azərbaycan dövlətlərini, o cümlədən erməni dövlətlərinin xələfi olan Azərbaycan Respublikasını «Azərbaycan türk dövlətləri» [158] adlandırır.

Qeyd edək ki, Azərbaycan filosoflarından Z.Məmmədov, A.Şükürov, Y.Türkel, M.Fərhadov, Ə.Nicat, V.Həbibov və başqaları da Azərbaycan türklərinin aborigenliyi qənaətinə gəlirlər. Məsələn, Z.Məmmədov, A.Şükürov və M.Fərhadovun görə, müxtəlif mənbələr arasında Azərbaycanın qədimdən türk torpağı, türk yurdu, oğuz eli olması əsas yer tutur ki, bu mülahizə doğrudur [165, 23; 216, 6; 94-41]. Ə.Nicat və V.Həbibovun da fikrincə, Azərbaycan xalqının qədim əcdadları midiyalılar, mannalılar, albanlar yerli türklər olmuş, onlar zaman-zaman başqa türkdilli hünərlər, xəzərlər, skiflər və b. ilə qaynayıb-qarışaraq vahid millət kimi formalaşmışdır [183, 612-613; 105, 30]. Y.Türkel də hesab edir ki, Azərbaycan qədimdən türklərin vətənidir və Azərbaycan xalqının irəndilli, albandilli və türkdilli etnoslardan formalaşması mülahizəsi (Z.Quluzadə və b.) uydurmadan başqa bir şey deyildir [226, 103].

Tarixçilər və filosoflarla yanaşı Azərbaycan xalqının etnogenezi, dili və onun formalaşmasını «Türk-Azərbaycan» konsepsiyası əsasında izah edən dilçi alimlər, filoloqlar və b. da vardır.

Dilçi alimlərdən Qiyasəddin Qeybullayev də Şumer, Elam və Urartu sakinlərinin kitabələrində üzə çıxarılan türk mənşəli sözlərə əsasən kutiləri, lullubiləri və kassları (kaşşu, kassi) altay-türk mənşəli hesab etmişdir [136, 58-65]. Q.Qeybullayevə görə, eradan əvvəl I minillikdə cənubda Manna, Maday və Atropatena, şimalda Albaniya dövlətləri də türk-mənşəli etnosların qurumları olmuşdur: «Sonra da məlum olmuşdur ki, e. ə. VIII-VII əsrlərdə şimaldan gələrək əsasən Azərbaycan ərazisində və indiki Ermənistan ərazisində məskunlaşmış kimmerilər və saklar iranmənşəli yox, qədim türkmənşəlilər idilər» [59, 56]. Onun fikrincə, madaylar cənubi Azərbaycan ərazisində mannalılarla birlikdə eradan əvvəlki minilliklərdə yaşamış kutilərin, lullubilərin, maqların və b. qədim Altay-türk mənşəli tayfaların nəsiləridir və madaylar ari mənşəli farslara qarşı düşmən münasibətdə

olmuşdur [59, 58]. Q.Qeybullayev albanların da türkdilli olmasına qətiyyənlə şübhə etmir və hesab edir ki, onların əsas boyu olan utilər, qarqarlar da türkdürlər. Dağlı udinlərlə türk mənşəli utiləri isə eyniləşdirmək doğru deyil, udinlər dağstandilli, utilər isə türkmənşəlidirlər [59, 76]. Aran-Ərən şəxs adının türk mənşəli olması isə onu göstərir ki, Aran və utilər etnik mənsubiyyətə görə eynidir [59, 77-78]. Onun fikrinə görə, Albaniyada yaşamış tayfaların əksəriyyəti – abant, araz, aran, saadak, qarqar, gəncə, koman, qoros, kaktak, kəngər, peçeneq, tərər, kol, çul, çur, hun, sak və b. türk mənşəlidir [138, 16] və albanları dağstandilli hesab etməyin heç bir elmi əsası yoxdur.

Atropaten xalqını mənşəli və madaqların varisi hesab edən Q.Qeybullayeva görə, Artopat və onların atalarının adı turanlı bir etnos kimi görünməkdədir [137, 211]. O, atropatenlərin dilini isə əsrlər boyu davam etmiş, etnik prosesin nəticəsində təşəkkül tapmış türk dili sayır [40, 475]. Onun fikrincə, orta əsr müəlliflərinin (əl-Biruni, Xətib Təbrizi və b.) işlətdikləri «azərilər, azəri dili» anlayışları ilə azərbaycanlılar (atropatenlilər) və Azərbaycan (Atropaten) dili anlayışları eyni deyildir: «Azəri dili Atropatenanın irandilli əhalisinin dili, Azərbaycan dili isə burada yaşayan və çoxluğu təşkil edən türkmənşəli əhalinin dili idi» [40, 476]. Onun fikrincə, Azərbaycan xalqının və onun dilinin formalaşması prosesi təqribən X əsrdə başa çatır [245, 121-122].

Başqa bir dilçi alim **Tofiq Hacıyev** isə yazır ki, Y.Yusifovun sübut etdiyi kimi, e.ə. III-II minilliklərdə Urmiya ətrafındakı dövlətlərin ərazisində yaşayan yerli tayfalar – tullubilər, kutilər, turukkilər, su//suv//sav və b. etnik və dil baxımından qohum olub türk mənşəlidirlər [60, 9]. Eyni zamanda Midiya tayfaları, o cümlədən başlıca tayfa olan naqlar türk soylu olmuş, iranlılar onları marlar adlandırmışdır [60, 8]. Tarixi-müqayisəli etnoqrafik göstəricilər e.ə. I minillikdə Azərbaycanda, Midiyada məskunlaşan skiflərin//sakların da türklüyünü göstərir [60, 12]. T.Hacıyev

alıbaları da türk tayfası sayır, hətta ömürü «gölmə» yox, yerli etnos kimi qəbul edir [60, 11]. Onun fikrinə, hələ sovet türkologiyası qarqarlar və kaspilərin türk soylu olmasını sübut etmiş, kaspilərin hunlardan olduğunu göstərmişdir [60, 7]. Hətta M.Kalankatlının «Alban tarixi»nin orijinal dili türkcədir – alban türkcəsidir [60, 20]. Atropatena əhalisini də, əsasən türksoylu sayan T.Hacıyev Azərbaycan xalqının etnogenezi və dili, bu xalqın formalaşması məsələləri ilə bağlı mülahizələrini ümumiləşdirərək yazır ki, türk etnik mənşəli xalqın yaranması prosesi e.ə. III-II minilliklərdə başlamış və eramızın əvvəllərinə qədərki birləşmələr Azərbaycan xalqını və onun dilini formalaşdırırdı. Ancaq I minilliyin ortalarından gələn yeni türk dalğaları artıq bu bitkin xalqın mövqeyini siyasi cəhətdən daha da gücləndirdi [60, 25]. O yazır: «Azərbaycanlılar etnik və dil kökünə görə türk mənşəlidir. Bu türkcə heç bir başqa sistemli dilin assimilyasiyası deyil, tarixin məlumat verdiyi bütün dövrlərdə Azərbaycan ərazisində türklərin varlığına söykənir. Sonralar dəfələrlə gələn türk qövmləri ölkədə onların sayını artırmışdır» [60, 31].

Ə.M.Dəmirçizadəyə görə də, Azərbaycan xalqının əcdadları olan «oğuzlar Qafqaza gəlmiş, həm türkdilli və başqa dilli yerlilərlə (seçmə bizimdir – F.Ə.), həm də digər türkdilli tayfalarla qaynayıb-qarışmaqla öz yeni keyfiyyətləri ilə azərbaycanlıların tərkib hissəsinə çevrilmiş olan oğuzlardır» [71, 23; 71^b, 17].

Qeyd edək ki, tədqiqatçı alimlərdən **E.Əlibəyzadə, M.Seyidov, F.Cəlilov və Q.Kazımova** görə, bütün türk etnoslarının ilk yurdu Ön Asiya, həmçinin Azərbaycan olmuşdur. Belə ki, Ön Asiyada formalaşmış prototürk etnosunun prototürk dili (və dialektləri) e.ə. IV minilliyin ortalarında dağılmış və bununla da prototürk dialektlərində danışan tayfaların miqrasiyası başlanmışdır. Midiya, İskit çarlığı, Manna və b. dövlətləri türklər yaratmışlar, [83, 243; 200, 11; 27; 125, 6]. **Y.Qarayev, S.Rüstəmخانlı və N.Şəmsizadə** isə

qəbul edirlər ki, Azərbaycanın ən qədimdən - e.ə. IV-III əsrlərdən türklər (prototürklər) ölkəsi, buraya köç edən xalqların da türkdilli tayfalar olduğunu iddia edən tədqiqatçılar haqlıdırlar [132, 81; 199, 14; 208, 80-81]. S.Rüstəmخانlının fikrincə, azərbaycanlıların ulu babaları yaşayan ərazilərdə türkdilli az ulusunun adı da çox geniş yayılmış, ölkəmizin adı Azərbaycan da bu xalqın ismi ilə bağlıdır [199, 20-21]. **B.Budaqov** «Türk uluslarının yerləşməsi» kitabında yazır ki, «azərbaycanlıların ulu əجدadları buranın avtohton əhalisidir» [61, 3-4].

Tanınmış qazax alimi **Oljas Süleymenov** iskitlərin qədim yəhudi mənbələrində «İş quz», «Aş quz» kimi qeyd olunduğunu görmüş və bunu, «Kitabi-Dədə Qorqud»dakı «İç quz»la eyniləşdirmişdir. Onun fikrincə, yalnız Assuriya və İrandan gələn iskitlər-işquzların adını dəqiq verə bilməzlər: «Yunanlar, nə romalılar yad dilin terminlərini bu cür dəqiqliklə ifadə etmək qabiliyyəti ilə öyünə bilməzlər, dəqiq iş = oğuz (iç oğuz) etnonimi oğuz eposu «Dədə Qorqud» dastanı sayəsində bizim günlərə gəlib çatmışdır» [204, 1]. O.Süleymenov qeyd edir ki, iskitlər-iş quzlar irandillilikli tayfa deyil, türklərlə bağlıdır [204, 242].

«Türk-Azərbaycan» konsepsiyasının ikinci qrupuna aid tədqiqatçılar türklərin Azərbaycana gəlmə olduğunu iddia etsələr də, ancaq onların dilinin və etnik mənsubliyinin əsasən, yaxud da tamamilə türk faktoru ilə bağlı olduğunu qəbul edirlər.

Qədim dövrlərdə Azərbaycan xalqının etnik kimliyi haqqında «Qafqaz-İran» konsepsiyasının tərəfdarları, o cümlədən İ.Əliyevlə, demək olar ki, eyni fikirdə olan **MEA**-nın müxbir üzvü **Nizami Cəfərov** yazır ki, «qədim dövrlərdə Azərbaycanda məhz türk etnoslarının mövcud olması, hətta türklərin dünyaya Azərbaycandan (ümumiyyətlə, Ön Asiyadan) yayılması barədə son zamanlara qədər

müəyyən elmi-ictimai marağ doğuran nəzəriyyə artıq öz «azarkeş»lərini, demək olar ki, itirmişdir» [66, 15]. N.Cəfərova görə, burada e.ə. III minilliyin ortalarından Qafqaz etnosları (lullubi, kutilər, hürriilər, mannalılar və b.), daha sonra, e.ə. II minilliyin sonu – I minilliyin əvvəllərində Azərbaycanda İran etnosları geniş yayılmışdır. Kimmerlər, sakar da türk, protoazərbaycanlı deyil, məhz irandillidir [66, 8].

Ümumilikdə, N.Cəfərovun fikrincə, I minilliyin əvvəllərinə qədər Azərbaycanda türk etnoslarından əsər-ələmət qalmamışdır. Bu fikirlərinə görə, N.Cəfərov «Qafqaz-İran» konsepsiyasının müəlliflərindən heç nə ilə fərqlənməyə də, təmin tədqiqatçıların çağdaş azərbaycanlıların əcdadlarının ə qədim dillərinin türk dili olmaması ilə bağlı fikirlərinə əsaslandırılmır. Hər halda N.Cəfərov «Qafqaz-İran» konsepsiyasının tərəfdarlarından fərqli olaraq çağdaş Azərbaycan xalqının əcdadlarını farsdilli etnoslarla deyil, türklərlə – hun-qıpçaqlarla, oğuz türkləri ilə əlaqələndirmişdir. Onun fikrincə, türk etnosları – hun-qıpçaqlar ilk dəfə Azərbaycanda bizim eramızın ilk əsrlərində əsasən, Azərbaycanın şimalında – Albaniyada məskunlaşmışdılar [66, 22]. Bu baxımdan N.Cəfərova görə, çağdaş Azərbaycan xalqının formalaşmasında əsas rol «Atropatena-Mada xalqı» deyil, I minilliyin əvvəllərindən indiki Azərbaycana axın edən türk etnosları – hun-qıpçaqlar oynamışdır: «Azərbaycan xalqının əsasında «Atropatena-Mada xalqı»nı görmək türk etnoslarının Azərbaycan xalqının formalaşmasındakı həlledici rolunu inkar etmək deməkdir ki, bu da ciddi metodoloji qüsurdur» [66, 19]. N.Cəfərov Azərbaycan xalqının mənşəyini farslara bağladığı üçün İ.Əliyevi paniranizm ideologiyasına qəddarlıq etməkdə suçlayır ki, bu məsələ də o tamamilə haqlıdır. Onun fikrinə görə, e.ə. I minillikdə Ön Asiyanın geniş ərazilərinə səpələnmiş İran etnoslarının təmərküzləşdiyi yer kimi məhz Azərbaycanın cənubunun müəyyən edilməsi tarixi faktlara deyil, çağdaş ideologiyalara (paniranizm),

...vürürlə, mifləqlərə əsaslanır. Ancaq etiraf etmək lazımdır ki, N.Cəfərov da, türklərin Azərbaycanda məskunlaşmasını çox sonralara – I minilliyin əvvəllərinə aid etməklə, ədi yanlışlığa yol vermişdir. Ona görə, Azərbaycan xalqının təşəkkülü üç mərhələdən keçmiş və bu xalqın formalaşması XVIII əsrdə başa çatmışdır [66, 234]. **Fikrimizcə, Cəfərovun Azərbaycan xalqının yaranması prosesinin XVIII əsrdə başa çatması haqqındakı mülahizəsi də kökünə yanlışdır. Bu, qədim bir tarixə malik Azərbaycan türklərinin keçmişini heçə endirməkdən başqa bir şey deyildir.**

Tarixçi alim **Kamal Əliyev** isə iddia edir ki, e.ə. IV əsrdə Azərbaycan (Atropatena və Albaniya) ərazisində əsasən, qeyri-türklər – yerli tayfalar (kuti, lullubi, mannalı və onların varisləri) və gəlmə irandilli etnoslar yaşamışlar [85, 34]. Onun fikrincə, türksoylu qarqarların Azərbaycana köçü e.ə. IV əsrin sonlarında olmuşdur. Belə ki, M.Kalankatlıya görə, Makedoniyalı İskəndərin vaxtında Qafqazda yerləşdirilmiş qarqarlar ilə kimiçik-eftalit etnosu arasında sonralar xristian dini yayılmışdır [85, 34]. Tarix elmləri doktoru **Hə. Həsənova** görə, Azərbaycan türklərinin yerliliyi, qədim (e.ə. II-I minilliklərdə türklərin köçü) və daha az qədim (erkən orta əsrlərdə və yaxud orta əsrlərdə) bağlı nə az, nə çox yeddi baxış vardır [107, 20-23]. H.Həsənov özü bu baxışlar arasında ilk dəfə türkdilli kimmerilərin e.ə. XIV əsrdə köç etməsinə üstünlük verir. O qeyd edir ki, kimmerilərin Azərbaycana e.ə. XIV əsrdə buraya köç etmələri ilə bağlı baxış ilk dəfə Zaur Həsənov tərəfindən irəli sürülmüşdür [108]. **Z.Həsənova** görə, türkdilli tayfalar ən azı e.ə. XIV əsrdə kimmerilərin təmsalında Azərbaycana köç ediblər. İrəvanlı-Gədəbəy mədəniyyətinin daşıyıcıları da türkdilli kimmerilərdir [108, 18; 107, 14]. O yazır ki, skiflər və saklar da türkdilli tayfalardır [108, 25]. H.Həsənova fikrincə isə, Azərbaycanda türklərin yerliliyi məsələsi isə bir problem kimi əsaslı şəkildə tədqiq edilməlidir [107, 23]. Albaniya və Atropatenada, ümumiyyətlə qədim Azərbaycanda türklərin

şəxamətini ort-basdır edənlərin əsas məqsədi isə, türkün bu dövrlərdə olmamasını sübut etməkdir. O yazır: «Bəzi üzdəniq milli alimlərimiz bizi inandırmağa çalışırlar ki, biz XII rə qədər irandilli, yaxud da qafqazdilli olmuşuq, XII əsr-ön sonra türkləşmişik. Bu heç də iki xalqın birləşməsindən nələ gəlmək deyil, bu sadəcə olaraq əslinə, nəcabətinə, kö-ünə naxələflik, dönüklük deməkdir» [107, 128]. H.Həsənov zərbaycan xalqının, qədim dövrlərdən türk etnoslarının rliyi nəticəsində türk dilinin formalaşdığını irəli sürür və ldirir ki, indi «Azərbaycan dili» adlanan dil rəsmi şəkildə «türk dili» kimi adlansaydı, daha yaxşı olardı [107, 39].

Azərbaycan xalqının etnogenezi və dili, bu xalqın for- malaşması, eləcə də başqa mühüm məsələlərlə bağlı yuxa- da irəli sürülən bütün («Türk-Azərbaycan» və «Qafqaz- ran») mülahizələri **ümmüləşdirərək** belə qənaətə gəlmək lar ki, milli ideologiya probleminə aydınlıq gətirmək baxı- undan mövcud olan müddəaların müqayisəsinə və təhlilinə öyük ehtiyac var. Şübhəsiz, biz yuxarıda bütün bunların amısını nəzərə ala bilməmişik və bu barədə yazan bütün müəlliflərin fikirlərinə burada yer vermək imkanımız olma- b. Ancaq yuxarıda adlarını çəkdiyimiz müəlliflərin bir-bir- rinə ziddi olan mülahizələri belə, bu sahədə olan məsələləri müqayisə və təhlil etmək üçün yetərlidir, bəlkə də bir qədər ə çoxdur. Fikrimizcə, bu məsələlərlə bağlı Z.Bünyadov, Y.Yusifov, M.Ə.İsmayılov, S.Əliyərli, Q.Qeybullayev, Y.Mahmudov, B.Ə.Budaqov, T.Hacıyev, Q.Kazımov və di- ərələrinin irəli sürdüyü mülahizələr daha inandırıcı və həqi- qətə uyğundur. Xüsusilə, turukki tayfasının «türk» anlayışı ə bağlı olması həqiqətə daha çox yaxındır. Qədim Azər- ayçanda prototürklər başqa etnoslarla müqayisədə həlledi- i rola malik olmuş, istənilən yadelli işğallara baxmayaraq ölgədə milli mənsubiyyətini, milli dilini qoruyub sax- amışlar.

Azərbaycan xalqının qədim dövrlərdən bu ərazidə yaşaması və türk millətinin bir qolu kimi formalaşması heç də birdən-birə baş verməmiş, böyük bir təkamül yolu keçmişdir. Əgər e.ə. III minilliyin I yarısına qədər bu ərazidə yaşayan xalqların adları və etnik mənşəyi bəlli deyilsə, e.ə. III minilliyin II yarısından başlayaraq adı bəlli olan tayfaların - kuti, lullubi, su, turukki, hürri, kaşu, elam və b. isə hələlik çağdaş xalqlardan hər hansısa bağlılığı tam sübuta yetirilməyibsə, burada qədim dövrlərdə türk etnosları yaşamayıb hökmü ilə çıxış etmək də məntiqsizlikdir. Hər bir xalqın mənşəyi araşdırılarkən öncə onun dili, adət-ənənələri, milli özünəməxsusluqları, psixoloji həyat təzi, dini etiqadları və s. nəzərə alınmalıdır. Bu gün Azərbaycanda yaşayan superetnosun dili, adət-ənənələri, milli özünəməxsusluqları, psixoloji həyat təzi, dini etiqadları və s. ümumtürk mədəniyyətinə əsaslanır. Deməli, həm məntiqi, həm də metodoloji baxımdan qədim Azərbaycanda ilk növbədə, «türk» faktoruna müraciət etməliyik. Burada məqsəd qədim Azərbaycanda yaşamış tayfaları zorla türkləşdirmək deyil, sadəcə olaraq bugünkü Azərbaycan xalqının həmin dövrdə necə təmsil olunmasını aydınlaşdırmaqdır.

Fikrimizə, e.ə. II minilliyin sonu - e.ə. I minilliyin əvvəllərindən başlayaraq irandilli tayfaların buraya axını nəticəsində qədim Azərbaycan türklərinin özünümüdafiə etməsi zəruri olmuş, beləliklə, türk etnosları arasında daha ciddi siyasi birliklər, dövlətlər (Manna, İskit çarlığı, Midiya, Xəzər (Kaspiana), Massaget çarlığı (Sakasena) və b.) yaranmışdır. Əslində Manna daha çox yadelli dövlətlərdən özlərini müdafiə etmək istəyən prototürk etnosların - lullubi, kuti, turukki, sular və b. yaratdığı «milli dövlət» olmuşdur. Bu dövrdə Manna dövlətinin möhkəmlənməsində e.ə. VIII-VII əsrlərdə buraya kütləvi şəkildə axın edən türk tayfaları - kimmerilər, iskitlər və saklar da mühüm rol oynamışlar. E.ə. I minillikdə Azərbaycanın qədim türk etnosları ilə (arattalılar, kutilər//utilər, lullubilər, sular//suvarlar, qarqarlar, xə-

zərlər//kaspilər//azlar, turukkilər, mannalılar// maqlar, albanlar//aranlar və b.), buraya axın edən türk etnosları (madaylar, kimmerilər, iskitlər//işiş quzlar, saklar və b.) bir-birilə qaynayıb qarışaraq Azərbaycan türklərinin formalaşmasında ilk addım atmışlar. Kimmeri, iskit və sakların heç bir problem olmadan Manna-Azərbaycan əhalisi ilə qaynayıb qarışması isə onların soyköklərinin eyniliyi ilə bağlı ola bilərdi. İskitlərin hökmdarının «sak və kuti ölkələrinin hökmdarı» titulunu daşması bu yaxınlığa işarədir, eyni zamanda Assuriyaya qarşı mübarizədə mannalılarla kimmerilər, iskitlər və saklar arasındakı mütəffiqlik də bu amildən qaynaqlanmışdır [39, 231]. Bu fikri təsdiq edən faktlardan biri də, bəzi mətnlərdə skiflərin Manna ölkəsinin sakinləri adlandırılmasıdır [39, 232]. Deməli, mannalılarla gəlmə türk soylu tayfalar arasındakı etnik yaxınlıq belə bir ifadənin yaranmasına səbəb olmuşdur.

Qeyd edək ki, kimmeri, iskit və sakların adları daha çox yunan-roma müəlliflərindən Homer, Esxil, Herodot, Strabon, Marselli, Prokopi və b. əsərlərində çəkilir və bu müəlliflər onların etnik mənşəyinə müəyyən qədər aydınlıq gətirir. Məsələn, Homer «Odiseya» poemasında «kimmerilər» kimi zikr etdiyi [109, 169] kimmeriləri «hippomonolqi», yəni «madyan sağanlar» olaraq qələmə almışdır ki, onları da bəzi Roma və Bizans tarixçiləri, eləcə də çağdaş dövrün tədqiqatçıları türkdilli saklara aid ediblər. E.ə. VI-V əsrlərdə yaşamış Esxilin «Zəncirlənmiş Prometey» əsərində adı çəkilən iskitlərə-skiflərə [73, 7] gəldikdə, e.ə. V əsrdə yaşamış tarixin «atası» Herodota görə, iskitlər Madinin başçılığı ilə Avropadan qovduqları kimmeriləri qova-qova Midiya torpağına daxil olublar. E.ə. I əsrin sonu – b. e. I əsridə yaşamış yunan alimi Strabon isə yazır ki, skitlər həm də sak adlanırmış. Onun fikrincə, Homerin «madyan sağanlar» adlandırdığı tayfa da skitlər, yəni saklar olmuşdur. Eramızın V əsridə yaşamış bizans alimi Prokopiya görə, hunlar qədimdə «kimmer» və «massaget» adlanırmışlar [36, 118].

Türk tarixçisi **B.Ögəl** də yazır ki, türklər hun və iskitlərin davamçıları olsalar da, bütün hun və iskit tayfalarının türkdilli olmasını söyləmək də doğru deyil [185, 29]. B.Ögəl belə qənaətdədir ki, saka xalqı da yalnız indo-german xalqlarını səciyyələndirən bir ifadə deyil, bunların arasında turklər və hətta monqollar da var idi [185, 103]. İskit tayfaları sonralar müxtəlif millətlərə ayrılıblar və onların arasında oğuzlar kimi «aşağıya tökülən saçları» olanlar da olub [185, 109].

Assuriya-yəhudi mənbələrində isə iskitlərin adı «aşkenaz», «işquza», «aşquza» kimi qeyd edilmişdir ki, bu sözü haqlı olaraq bir çox tədqiqatçılar «Kitabi-Dədə Qorqud»-dakı «İç Oğuz», «Oğuz» anlayışı ilə eyniləşdirirlər [161, 95]. Oğuz anlayışı isə qədim türk tayfa birliyinin adı ilə bağlı olmuşdur. Bu tayfanın adı Orxon-Yenisey abidələrində Oğuz budun kimi çəkilir. Oğuz xan nəslindən hesab olunan oğuzları Mahmud Kaşğari 22 tayfa, F.Rəşidəddin isə 24 tayfadan ibarət olduğunu göstərir [45, 142]. Deməli, qədim Azərbaycanda «türk» amili İskit-İç Oğuz çarlığı dövründə daha ciddi şəkildə meydana çıxmışdır. Bunu onunla izah etmək olar ki, yerli türklərlə – kutilər, turukkilər, sular, kaslar/qazlar və b. Azərbaycana gələn türk tayfaları – kimmerilər, iskitlər (işquzlar-oğuzlar), saklar birləşdikdən sonra, başqa yad etnik qrupları ciddi şəkildə sıxışdırmış və tarixən daha çox Azərbaycan adlanan böyük bir ərazidə üstün etnik millətə çevrilmişlər.

Fikrimizcə, çağdaş Azərbaycan türk millətinin ayrıca bir millət kimi təşəkkülü təqribən e.ə. IV-III yüzilliklərdə başlamış və bizim eranın ilk əsrlərindən etibarən – yeni türk köçləri sayəsində bu proses sürətlənmişdi. Bu dövr Azərbaycan türklərinin yadelli xalqlarla, o cümlədən əhəmənilər, yunanlar, seleviklər, farslar-sasanilər, romalıları, bizanslar və b. ilə milli mənşələrini qorumaq və milli dövlətlərini yaratmaq uğrunda mübarizə şəraitində keçmişdir. Eyni zamanda madaylar, kimmerilər, iskitlər və saklardan sonra,

erkən orta əsrlərdə (II-III əsrlərdən başlayaraq) Azərbaycan ərazisinə ikinci dəfə türk etnoslarının (hunlar, qıpçaqlar və b.) axını nəticəsində VI-VII əsrlərdə Azərbaycan türklərinin ayrıca bir millət kimi təşəkkülü, çağdaş türk dilinin formalaşması və ölkə adı kimi «Azərbaycan» anlayışının formalaşması başa çatmışdır.

Şübhəsiz, bu baxımdan Azərbaycan türk xalqının formalaşmasında «Albaniya» və «Atropatena» dövrləri də mühüm rol oynamışdı. «Albaniya» anlayışı ilə bağlı belə qənaətdəyik ki, bu söz, təmiz türk sözü olan Arandan törəmədir. Bunu, erməni tarixçisi M.Xorenli və alban-aran tarixçisi M.Kalankatlının mülahizələri də təsdiq edir. Orta əsrin əvvəllərində yaşamış bu tarixçilər yazırlar ki, Valarşın (Vologez) Albaniyaya təyin etdiyi Aran yumşaq, mehriban («ağu») xasiyyətinə görə bu ölkə Ağvan, Alban adlandırılmağa başladı [123, 19]. Bu gün də «Aran» anlayışından yer adı kimi istifadə olunur: «Toponimi qıpçaqların uran tayfasının adı ilə bağlayırlar. Türk dillərində Aran sözü «düzənlik; isti yer; qışlaq yeri; tövlə» mənalarında işlənir. Azərbaycan ərazisində bu sözlə bağlı bütün coğrafi obyekt adlarında həmin mənə özünü doğruldur» [44, 42]. Albaniya-Aran əhalisinin etnik mənsubiyyətinə gəldikdə, fikrimizcə, yunan-romalılar tərəfindən «alban» adlanan aralar əsasən türk soylu olmuşlar. Buna Strabonun «Coğrafiya» kitabında da rast gəlmək olur: «Albanlar maldarlığa daha çox meyllidirlər və köçərilərlə yaxındırlar; lakin onlar vəhşi deyillər və buna görə o qədər döyüşkən də deyillər» [43, 22]. Deməli, Strabon hansı şəkildə olduğunu söyləməsə də, albanların köçərilərlə yaxınlığını bilirdi. Bu isə o deməkdir ki, yerli «albanlar» köçərilərlə-türklərlə eyni soya malik imişlər.

Fikrimizcə, erkən orta əsrlərdə yerli alban-aran tarixçisi M.Kalankatlının «Alban-Aran tarixi»ndə Albaniya-Aranın əhalisinin etnik mənşəyi ilə bağlı yazdıqları isə gerçəyə daha yaxındır. Alban-aran tarixçisinə görə, Yafəs nəslindən və Sisakan (Sünik) soyundan olan Aranın nəsiləri Uti, Girdi-

an, Tsovd və Qarqar knyazlıqlarda yaşayan xalqlardır [123, 19]. Aranın isə türk adı olduğunu nəzərə alsaq, «alban» tayfalarının həm ümumi, həm də konkret etnos kimi mənşəyi bəlli olur. Fikrimizcə, Abaniyanı-Aranı idarə edən sülalənin aralar və ilk hökmdarın Aran olması qeyd olunsun bu xalqın, yəni avropalıların ifadəsincə «Alban» adlanan xalqın əsasən, türk mənşəli olmasını ortaya qoyur. Başqa sözlə, yunan-romalılar tərəfindən Albaniya adlanan ölkənin əsasını, əslində türkmənşəli aralar, eləcə də qarqarlar, utilər və başqaları təşkil etmiş, ancaq onun tərkibində, indinin özündə olduğu kimi türk olmayan başqa etnoslar (dağıstandilli və b.) da olmuşdur. Maraqlıdır ki, M.Kalankatlı bir tərəfdən albanların, o cümlədən utilərin, qarqarların, sovdələrin və b. soykökünü Aranla bağlamış, başqa tərəfdən isə Aranın nəslindən hesab etdiyi qarqarların e.ə. 4-3 əsrin sonlarında Makedoniyalı İskəndər tərəfindən Şimali Azərbaycana köçürüldüyünü qeyd etmişdir [123, 35].

Albaniyada-Aranda yaşayan əsas xalqın türk olması, türksoylu araların nəslindən olması ilə bağlı başqa maraqlı fakt isə odur ki, M.Kalankatlı bu ölkədə yaşayan bir çox türk qəbilələrinin, onların ölkələrinin adlarını çəkmiş və onların qəbilələri türk qəbilələri kimi deyil, alban xalqı kimi qəbul etmişdir. Belə ki, M.Kalankatlı eramızın IV əsrinin əvvəllərində Massagetlərin ölkəsini – Məskut adlandırmış, hökmdarlarını Sanesan (Sanatürk) kimi yad etmişdir: «...ridat öldükdən sonra Paytakaran şəhərində tanınmış bir matruk albanlara hökmdarlıq etməyə başlamışdı» [123, 35]. Deməli, M.Kalankatlı «alban» adının Aranda yaşayan xalqlara, o cümlədən türk tayfalarına aid edilmiş ümumi bir ad olmasını etiraf edir. Çünki, məskutlar hələ e.ə. 4-3 minillikdə yerli və gəlmə türk tayfalarının qohumlaşması zamanında təşəkkül tapan türk soylu etnos idilər.

Yeri gəlmişkən, M.Kalankatlının «Alban-Aran tarixi» əsərində müqayisədə ondan sonrakı «alban» tarixçilərindən Mixail Qoş, Yesai Həsən Cəlalyan və b. albanların-aranların

xatir naqqında əsərlər yazsalar da, lakin bu əsərlər çox qısa məhdud məzmunlu olmuşdur [233]. Fikrimizcə, buna şüca səbəb M.Kalankatlıdan fərqli olaraq həmin tarixlərin, yəni M.Qoş, Y.H.Cəlalıyan və b. «alban» etnosunu «Alban» ölkəsini dar çərçivədə bilmələri olmuşdur. Yəni M.Kalankatlı Albaniyada yaşayan bütün qohum etnosları əzi hallarda qohum olmayan etnosları da) əsasən, eyni adla – «albanlar» kimi qeyd etdiyi halda, M.Qoş, Y.H.Cəlalıyan yalnız konkret şəkildə «alban» adını daşıyan bir etnosla üstünlük vermişlər. Bu o deməkdir ki, M.Kalankatlıdan fərqli olaraq bu tarixçilər «alban» və «aran» anlayışlarının həm ölkə adı, həm də etnonim kimi eyni məzmun daşımasını görə bilməmişlər. Üstəlik, bu tarixçilər vaxtilə xristianlığa inanmış, lakin sonralar bu dini tərk edərək islama keçmiş əksər soydaşlarından – albanlardan-aranlardan fərqli olaraq hələ də öz dinlərində qalırdılar ki, bu da onların eyni dinin daşıyıcıları olan ermənilərin təsirinə məruz qalmalarını istisna etmir.

Qafqazda çoxluğu təşkil edən türk etnoslarının erkən tarixdə əsrlərdən başlayaraq Arana hücum etməsi, heç də onların, xəzərlərin və b. türk etnoslarının bu vaxta qədər Albaniyanın-Aranın sərhədlərindən kənarında yaşaması və Aranın, Azərbaycanın yerli türk xalqları ilə heç bir bağlılığının olmaması demək deyildir. Belə demək mümkündür ki, bəzi tarixçilərin, o cümlədən M.Kalankatlının istilaçı kimi qələmə aldığı, Arana və Azərbaycana yürüşlər təşkil edən hunlar, xəzərlər bir sözlə, türklər üçün nə Aran, nə də Azərbaycan yad torpaqlar ola bilməzdi. Çünki Aranda və Azərbaycanda yaşayan türklərlə hun və xəzər türkləri eyni kökdən, nəsiləndən idilər.

Fikrimizcə, o dövrdə Albaniya-Aran türklərinin bir qisminin xristianlığı qəbul etməsi, bu gün «Qafqaz-İran» nəzəriyyəsinin müdafiəçilərinin əlində bir «bəhanəyə» çevrilib. Bu və ya başqa amillərdən çıxış edərək 1940-cı ildən başlayaraq bu günə qədər Albaniya və Aran anlayışlarının iza-

«Qafqaz-İran» konsepsiyası əsasən türk əmilini bir kənara qoyaraq, onların «Türk-Azərbaycan» konsepsiyasına qarşı yönəlmiş müddəalardan başqa bir şey deyildir. Məhz bu «Qafqaz-İran» ideoloqlarının ideyalarının nəticəsidir ki, Sovetlər Birliyi dönəmində Azərbaycan türklərinin əlverişsiz vəziyyətindən istifadə edərək ermənilər bu əraziləri erməniləşdirməyə, farslar farslaşdırmağa, gürcülər gürcüləşdirməyə və b. meyil göstərirlər. İndi də, onlar bu qərəzli əməllərini davam etdirirlər. Fikrincə, bütün albanların türk deyil, başqa bir xalq olması üçün irəli sürən erməni, fars, rus və bəzi «yerli» tarixçilər bu məsələdə tarixi gerçəklikərdən daha çox tərəfdarları tapırlar «izmlərdən», yəni antitürk ruhlu «Qafqaz-İran» konsepsiyasından çıxış edirlər.

Sovetlər dövründə, 1940-cı illərdən başlayaraq antitürk konsepsiyasında Azərbaycan tarixinin, mədəni irsinin yadmillətli tarixçilər (ermənilər, ruslar, farslar və b.) tərəfindən öyrənilməsi, saxta tarixin, eyni zamanda saxta elmi kəşflərin yaranmasına səbəb olmuşdur. Həmin yadmillətli tarixçilər əksər hallarda Azərbaycan türklərinin tarixini, mədəni irsini qəsb etməyə dolaşığa salaraq dünya ictimaiyyətində doğru olmayan fikirlər yaradıblar və bu gün də öz işlərini davam etdirirlər. Bunun səbəb isə odur ki, SSRİ artıq mövcud olmasa da, onun qüvvəsi olan Rusiyanın Azərbaycana olan imperiya maraqları qüvvədədir. Hazırda Rusiya Azərbaycanla bağlı imperiya maraqlarını müxtəlif təzyiqlər vasitələri ilə, o cümlədən ermənilərin əli ilə həyata keçirir. Ermənilər isə Azərbaycan tarixini saxtalaşdırılmasında bugünkü Rusiya və İran hakimiyyətlərindən hər cür dəstək alırlar. Əgər Rusiya Cənubi Qafqazda, o cümlədən Azərbaycan ərazisində itirilmiş imperiya maraqlarını bərpa etməyə çalışırsa, İran dövləti hazırda Azərbaycan adlanan ərazilərimizin cənub qisminə nəzarət üçün, bütün vasitələrlə Ümumazərbaycanla bağlı bütövlükdə tarixi, siyasi və ideoloji məsələlərə elmi cəhətdən aydınlığa gətirilməsinə əngəl olur. Üstəlik, İranın şovinist rejimi və

nlayışların, o cümlədən yerli xalqın mənşəyinin, dilinin anlaşılandırılması-farslaşdırılması siyasətini davam etdirirlər; Şkarda isə öz həqiqi sifətlərini gizlədərək islam pərdəsinə ürünüb müsəlmançılıq – din qardaşlığı ideyasını irəli sürür-
dər.

Atropatena və onun əhalisinin mənşəyinə gəlincə. «Türk-Azərbaycan» nəzəriyyəsinə əsasən çıxış edən tədqiqatçılar bu məsələdə də ısrarlı idilər ki, Cənubi Azərbaycan əhalisinin etnik mənşəyi türk etnosları ilə bağlı olmuşdur.

Ümumiyyətlə, e.ə. I minillikdə buraya axın edən farsdillli etnoslar, o cümlədən farslar tərəfindən assimilyasiyaya uğramamaq üçün, yerli türk etnosları milli mənşələrini və rətənlərini fars mənşəyi və İran ölkəsindən ayırmağa çalışmışlar. Buna səbəb isə Manna və İskit çarlığı süquta uğradılıqdan sonra türk etnoslarının əlverişsiz vəziyyətə düşmələri olmuşdur. Xüsusilə, Midiya dövlətinin süqutuna səbəb olan Əhəmənilər hakimiyyətdə olduqları dövrdə Azərbaycanda yaşayan türklərin etnik assimilyasiyası güclənmiş və bu türklərə kütləvi şəkildə farsdillli etnoslar köçmüşdür. Beləliklə, Əhəmənilər dövründən başlayaraq Qafqaz və türk etnoslarının sıxışdırılması, həm bu dövrdə, həm də sonralar Midiya ərazisini işğal edən xalqların tarixçilərinin (yunan, roma və b.) türk etnoslarını bir çox hallarda farsdillli etnoslarla ilə səhv salmalarına səbəb olmuşdur.

Hər halda Midiyaya və Əhəmənilər dövlətinə Azərbaycan və İranın daxil edilməsi antik müəllifləri çaşdırmışdır. Fakt odur ki, Əhəmənilər dövründə Azərbaycan «Kiçik Midiya»nın, İran da daxil olmaqla qalan ərazilər «Böyük Midiya»nın payına düşmüşdür. Beləliklə, Makedoniyalı İskəndər Əhəmənilər sülaləsini devirdikdən sonra artıq keçmiş Manna ərazisində «Midiya» və «midiyalı» anlayışı geniş yayılmışdı. Bu ad isə həm İran-fars etnoslarına, həm də Turan-türk etnoslarına şamil edilirdi. Bunun da nəticəsində, yadelli mənbələrdə də İran-fars etnoslarına heç

bir aidiyyəti olmayan Turan-türk etnoslarının unudulması prosesi başlamışdı. Ola bilsin ki, Turan-türk etnosları buna görə də yaşadıkları əraziyə milli maraqlarına uyğun olaraq Adərbayqan adını vermişlər. Fikrimizcə, Adərbayqan və Aran dövründə bu ərazidə prototürklərin nəsiləri (turukkilər, kutilər, sular, mannalılar, azlar//qazlar//kaslar//kaspilər, aranlar və b.), e.ə. buraya axın edən yeni türk etnoslarının (madaylar, kimmerlər, skitlər, saklar) nəsiləri, eyni zamanda yerli və gəlmə türk tayfalarının qohumluğu nəticəsində meydana çıxmış massagetlər-məskutlar, sakasenlər, albanlar, oğuzlar və b. yaşamışlar.

Eramızın ilk əsrlərindən başlayaraq Azərbaycan ərazilərinə ikinci dəfə türk axını başlamışdır. Bununla da Azərbaycanda Turan-türk etnoslarının sayı ciddi şəkildə artmış və Azərbaycan türklərinin formalaşması prosesi sürətlənmişdir. Bu prosesdə Azərbaycanda yaşayan türk etnoslarının öz milli mənşələrini, dillərini qoruması və vətənlərinə yerli, oğma adlar (Xəzər, Azərbaycan, Aran və b.) vermələri mühüm rol oynamışdır.

Bütün türk dünyasının, o cümlədən Azərbaycan türklərinin qiymətli abidəsi olan «Kitabi-Dədə Qorqud» eposu da Azərbaycanın qədim dövrlərdən bir türk ölkəsi olduğunu göstərir. «Kitabi-Dədə Qorqud» türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin soykökünü, tarixini, dilini, mədəniyyətini və fəlsəfəsini açıq şəkildə təcəssüm etdirən ilk yerli abidələrdən biridir. Bu abidədə Oğuz qövmündən-xalqından [27, 19], oğuzlardan [127, 266-267], Oğuz türklərindən, Oğuz igidlərindən [127, 238], Oğuz ellərindən [127, 248] bəhs olunur. Bu baxımdan, böyük ehtimalla demək olar ki, I-VII əsrlərdə müstəqil Oğuz-Türküstən dövləti olmuşdur. Bu dövlət o zamanlar həm Oğuz, həm də Türküstən kimi tanınmışdır. Bunu, M.Kalankatlının «Alban tarixi»ndə iki türk dövlətindən bəhs etməsi də təsdiqləyir. O, VI-VII əsrlərdə Albaniyaya-Arana hücum edənlər arasında Xəzər xanlığı ilə yanaşı, «Hunlar çarı» və «Türküstən çarı»nın da

[123, 140] adlarını çəkmişdir.

Qeyd edək ki, belə bir dövlətin olması ideyasını hazırda alimlərdən S.Əliyərli, Y.Mahmudov, Z.Quluzadə və b. da müdafiə edirlər. S.Əliyərli'nin fikrincə, M.Kalankatlı tərəfindən adı çəkilən «Türküstan»ın Xəzər dövləti ilə eyniləşdirilməsinin elmi əsası yoxdur [38, 184]. Tarixçi alimə görə, Alban hökmdarı Cavanşir hər iki türk dövləti ilə, yəni Xəzər və Türküstanla danışıqlar aparmışdır. Həmin dövrdə Oğuz-Türküstan dövlətinin mövcudluğu fikrini filosof alim Z.Quluzadə də qəbul edərək, bu məsələnin araşdırılmasını Azərbaycan dövlətçilik tarixi konsepsiyası baxımından vacibliyini qeyd etmişdir [255, 310-311]. Bu mənada S.Əliyərli, Y.Mahmudov, Z.Quluzadə, K.Abdulla və b. «Kitabi-Dədə Qorqud»un yalnız bədii ədəbiyyat kimi deyil, tarixi mənbə kimi araşdırılmasının tərəfdarıdır. Məsələn, Y.Mahmudov bildirir ki, «Kitabi-Dədə Qorqud» tarix sahəsindəki mənbələrimizin ən mötəbəridir: «...Çox təəssüf ki, bu qiymətli ahidə bir tarixi mənbə kimi, Azərbaycanın, ümumiyyətlə türkün tarix qaynağı kimi hələ dərinə, sistemli şəkildə araşdırılmayıb» [70^a, 19]. Z.Quluzadənin fikrincə də, «Kitabi-Dədə Qorqud» eposu «yalnız Azərbaycan xalqının dünyagörüşü tarixini bərpa etməyə imkan verən bir mənbə kimi deyil, həm də Azərbaycanda və Cənubi Qafqaz bölgəsində sosiomədəni durumun müəyyən tarixi dövrünü əks etdirən bir əsər kimi maraqlıdır» [249, 146]. Fikrimizcə, son illərdə «Kitabi-Dədə Qorqud»un tarixi-fəlsəfi mahiyyətini açmaqda Kamal Abdulla xeyli iş görmüşdür. Xüsusilə, onun «Gizli Dədə Qorqud» silsiləsindən yazdığı əsərləri diqqətə cəlb edir [18^a]. K.Abdulla sübut etməyə çalışır və buna da əsasən nail olur ki, «Kitabi-Dədə Qorqud» yalnız erkən orta əsrlərin deyil, o həm də türklərin millətdən öncəki yüzilliklərdən xəbər verən qiymətli bir abidəsidir. Bu mənada K.Abdullanın eposun qəhrəmanları ilə (Salur Qazan, Beyrək, Basat, və b.) yunan mifologiyasının, o cümlədən Homerin qəhrəmanları ilə (Odissey, Herakl, Admet və b.) apardığı

paralelliklər və bundan çıxartdığı nəticələr maraqlı doğurma-ya bilmir [18^a, 18-19]. Daha doğrusu, «Kitabi-Dədə Qorqud»la yaxından və hər dəfə yaxından tanış olduqdan sonra, K.Abdullanın təbrincə desək, başa düşürsən ki, onda «Milli yaddaşımızın nəhəng potensialı yatır» [18^a, 355]. Bu baxımdan, bəlkə də erkən orta əsrlərdəki Dədə Qorqudun tərənnüm etdiyi Oğuz dövləti, oğuzların ondan çox qədimlərdə mövcud olmuş Atlantidasının nisgilidir [18^a, 354].

Qeyd edək ki, Türk-Azərbaycan etnoqonik misflərində də oğuzlar uğuzlar kimi ifadə olunur və onların qeyri-müəyyən hakimiyyətindən söz açılır. Etnoqonik misflərə görə, Azərbaycanın ən qədim insanları – uğuzlar çox uca boylu olmuşlar: «Qabaqlar uğuzlar olublar. Onlar çox hündür imişlər. Hər biri bir çinar kimi. Ona görə indinin özündə də bir uca boylu adam görəndə deyirlər ki, uğuzdur. El arasında deyirlər ki, uğuzlar bizim əcdadlarımız olublar» [51, 219]. Deməli, Uğuzlar-Oğuzlar türklərin ulu əcdadlarıdır və Uğuz ilk dəfə təkallahlıq-Göy-Tanrıçılıq yaymışdır [91, 37]. Başqa bir etnoqonik misfə görə isə, Türk Nuh peyğəmbərin yeddi oğlundan biri olmuş, uzun müddət bir adada təkbaşına yaşamışdır. Türkün adadan xilas olmasında ooz qurd mühüm rol oynamışdır [91, 38].

«Kitabi-Dədə Qorqud»da da Oğuz eli müstəqil bir ölkə kimi, özü də İç Oğuz və Dış Oğuzdan ibarət olduğu qeyd olunur [127, 26; 248]. Bu dastana görə, Oğuz eli o qədər böyük imiş ki, yeddi gün, yeddi gecə atla çapdıqdan sonra məmin ölkənin sərhəddinə çatılmış [126, 95]. Oğuzların hakimiyyəti, dövlət quruluşu isə Xəzər dövlətinə daha yaxındır. Bu baxımdan Oğuzun elə Xəzər dövləti olduğu, yaxud başqa bir müstəqil türk dövləti olduğunu dəqiqləşdirmək çətindir. Belə ki, Oğuz elində olduğu kimi Xəzərdə də dövlət başçısı faktiki olaraq real hakimiyyətə malik seçilmişlər. Ərəb tarixçisi Məsudiyə görə, Xəzər dövlətində hakimiyyəti ən nüfuzlu bəy, xan (oğuz) və yaxud çar, şad (xəzər) idarə edirmiş. Xəzər şahı isə xaqanlar olmadan

dövləti idarə edə bilməzmiş [230^a, 55].

«Kitabi-Dədə Qorqud»da yazılır ki, Oğuz müstəqil bir el-dövlətdir və onun tərkibində 24 bəylik var: «Bayandır xan əmr etdi: İyirmi dörd vilayətin bəyləri gəlsin!» [127, 262]. Hər tayfanın öz sancağı-bayrağı var idi. Ancaq Oğuz elini birləşdirən bir tuğ-ümumi bayraq da vardı. Ümumiyyətlə, dastanda Oğuz eli-dövləti təəssübkeşliyi, oğuzlar arasında birlik əzmi güclüdür. Oğuz elinin Türküstan adlanması boylarda «Türküstanın dirəyi!» [127, 262] kimi öz əksini tapmışdır. Dastan onun yayıldığı geniş ərazidə vahid dildə - türk dilində danışan böyük bir xalqın - Azərbaycan-türk xalqının varlığını sübut edir. Bu dastanın dili təmiz türk dilidir və Oğuz türkləri məhz bu dildə danışmışdılar. Bu dastanda olan 4530 sözdən 4044-ü, yəni 90 faizə yaxını türk sözüdür. Deməli, hələ erkən orta əsrlərdə türk dili, artıq bu xalqın yalnız danışdığı dili deyil, həm də ədəbi dilinə çevrilmişdir.

Fikrimizcə, sonralar türk dili ərəb və fars ədəbiyyatının təsiri nəticəsində öz təmizliyini müəyyən qədər itirmiş, bir çox orta əsr Azərbaycan türk ziyalıları ana dilindən bir qədər uzaqlaşmışlar. Bu baxımdan VII-VIII əsrlərdə Azərbaycan türklərinin ədəbi dili XVI-XIX əsrlərə nisbətən daha təmiz idi. XVI-XIX əsrlərdə Azərbaycan-türk ədəbi dilinin görkəmli nümayəndələri olan Xətai, Füzuli, S.Ə.Şirvani və başqalarının əsərlərində sözlərin az qala yarısından çoxu ərəb və fars mənşəlidir [38, 204-205].

Maraqlıdır ki, «türk», «azərbaycan» və «islam» anlayışlarının birgə mövcudluğu dövründə də (VII-VIII əsrlərdən XIX əsrədək) Azərbaycanda qeyd edilən milli mənəvi dəyərlər arasında «Türk» və «Azərbaycan» ideyaları özünü daha çox göstərmişdir. Belə ki, bu dövrdə Azərbaycan ərazisində yaranan dövlətlərin (Sacilər, Azərbaycan Atabəyləri, Qaraqoyunlular, Ağqoyunlular, Səfəvilər, Azərbaycan Türk xanlıqları və b.) demək olar ki, hamısı «Türk» və «Azərbaycan» anlayışlarını öndə tutmuş, onları «islam» qədər özlərinə əziz saymışlar. Xüsusilə, səlcuqların Azərbaycana gəlişindən so-

yalınları Azərbaycan Atabəylər dövləti (XII-XIII əsrlər) türk» anlayışının bu bölgədə möhkəmlənməsində və inkişafında çox mühüm rol oynamışdır. Qeyd edək ki, Atabəylər dövləti tamamilə bir türk dövləti idi və onun qurucusu Əhməd b. Əbdülqədir Eldəniz də türk olmuşdur. Bunu, görkəmli tarixçi alim Z. Bünyadov «Azərbaycan Atabəylər dövləti (1136-1225-ci illər)» əsərində də qeyd etmişdir [62, 48]. Atabəylər dövləti əsasən Azərbaycan ərazisində mövcud olduğu üçün «türk» sözünə – islama inanan Azərbaycan türklərinin inkişafında da böyük rol oynamışdır. Eldəniz və onun varisləri Əhməd b. Əbdülqədir Pəhləvan, Qızıl Arslan, Əbü Bəkr hakimiyyətdə olmaları dövründə Azərbaycana böyük qayğı göstərmiş, Azərbaycan türklərinin bütün sahələrdə – fəlsəfədə, mədəniyyətdə, memarlıqda, iqtisadiyyatda və s. inkişafına yardım etmişdilər [62, 255].

Atabəylər türk və islam dövləti olduğu üçün, bu dövrdə Azərbaycan mədəniyyəti ilə yanaşı türk mədəniyyəti, adət-ənənələri, dini etiqadları və s. Azərbaycanda geniş yayılmışdı. Belə ki, XII-XIII əsrlərdə yaşamış Azərbaycan türk alimləri N. Gəncəvi, X. Şirvani, M. Gəncəvi, M. Beyləqani, F. Şirvani, Y. Sührəvərdi, Ə. Ö. Sührəvərdi, E. Miyanəci, Qul Əli və b. əsərlərində «türk ruhu» mühüm yer tutmuşdu. Xaqani Şirvani, Nizami Gəncəvi və b. qədim dövrlərdən Vətəninizi türklərin ölkəsi olması fikrini dəfələrlə irəli sürmüşlər. «Nizami Gəncəvi» əsərində özünü oğuz türkü adlandıran N. Gəncəvi [8, 5] Xaqani türklərin qədim vətəni kimi Turan və Azərbaycan adlarını da çəkmişdir. Bu da, türklərin-xəzərlərin Azərbaycanı fəth etməsi və Azərbaycanda əsrlər boyu davam edən dominantlığının nəticəsi idi. Xüsusilə, Turan türkləri üçün əbədi vətən kimi qəbul edilmişdi. N. Gəncəvinin əsərlərində isə «türk» sözünü əsasən «türk» kimi xüsusilə önə çəkilmiş və Azərbaycan türklərin qədim vətəni kimi açıq şəkildə qeyd edilmişdir. «Xosrov və Şirin» əsərində «Dərbənd dənizinin bir sahmanında», «Turanın başlanğıcından Ərnəne qədər» [101, 63] hökmdarlığının Məhin Banunun dilindən Nizami türklüyümüzün qə-

miyyəti bu cür tədqiq edir: «Ögər ö aydınsa, biz artıq, Ə, əyxosrov, bizsə Əfrasiyabıq (Alp Ər Tonqa - F.Ə.)» [101, 19]. Deməli, Arran-Bərdə hökmdarı Məhin Banu özünü Əfrasiyabın, yəni türklərin nəsilindən hesab etmişdi. N.Gəncəvi də Məhin Banunun dilindən bu xalqın kökünün türk olması və türklərin Əfrasiyab (Alp Ər Tonqa) kimi hökmdarının olması ilə fəxr edir. Xüsusilə N.Gəncəvi «İskəndərnamə» poemasında türk xalqlarının qədimliyini, onların adət-ənənələrini böyük ustalıqla əks etdirmişdir. Bu əsərində Makedoniyalı İskəndərin Qıpçaq ellərinə səfərinə bəhs edən N.Gəncəvinin məqsədi türklərin yalnız Azərbaycanda deyil, Orta Asiya və bütün Qafqaz ellərində qədim xalqlardan biri olduğunu sübuta yetirmək olmuşdu [100, 314]. Ümumiyyətlə, N.Gəncəvinin bütün yaradıcılığı əsasən özünü Azərbaycan türklərinə və onlara qohum xalqlara təqdim etməyə əsas verir ki, o bir türk ölkəsində-şəhərində dünyaya gəlmiş, türk kimi böyümüş və türk adına xidmət etmişdir.

N.Gəncəvinin dövründə yaşamış və Qul Əli kimi tanınmış «Qisseyi-Yusif»in müəllifi isə həməsrindən və soydaşından fərqli olaraq türk dilində yazıb yaratmışdır. Qul Əli, soydaşı Nizami kimi yalnız türklüyü ilə öyünməmiş, eyni zamanda türk dilində millətinə bir əsər də bəxş etmişdir. Qul Əlinin bu poeması «Kitabi-Dədə Qorqud»dan sonra Azərbaycan türkcəsində – ana dilimizdə yazılmış ən gözəl, dili təmiz və saf əsərlərdən biridir. Qul Əli yazır: «Ol atamız anı bizdən artuq sevər, Anın yuzin göriməki yuvlaq öyər, İncə versə ana bizdə artuq tövər. Anı bizdən ki artuq sevər imdi» [143, 24].

Atabəylərdən sonra Azərbaycan ərazisində yaranan Qaraqoyunlular, Ağqoyunlular və Səfəvilərin mövcudluğu «türk»lüyün həm siyasi, həm də milli mənəvi bir dəyər kimi ideoloji inkişafı baxımından çox əhəmiyyətli olmuşdur. Qaraqoyunlular və Ağqoyunlular türkmən tayfalarından ibarət olmuş və XIV-XV əsrlərdə Azərbaycan, Arran və onların qonşu ərazilərdə hökmranlıq etmişlər. Bu dövrdə yazıb

...məşhur Marağani Əvliyədi, Məhməd Şəbüstəri, İzzəddin Sənəoğlu, F.Nəimi, İ.Nəsimi, Cahanşah Həqiqi və qələrlərinin milli mənəvi dəyərlərimizin inkişafında mühüm rol oynamışdır. Onların arasında İ.Nəsimi xüsusi yer tutur. Nəsimi yalnız Azərbaycan-türk şairi deyil, həm də bir fikirçi, ideoloq olmuşdur. Nəsiminin bütün yaradıcılığında millətçilik ideologiyası ilə yanaşı millilik, vətənpərvərlik və s. əksətilər öz əksətilərini tapmışdır [181].

Qeyd edək ki, orta əsrlərdə «türk ruhu»nu daha yüksək səviyyəyə qaldıran XVI əsrdə yaşamış M.Füzuli olmuşdur. Onun milli mənəvi dəyərlərimizin inkişafında başlıca rolu türk dilini ən yüksək səviyyəyə qaldırması idi. Doğrudur, Füzulinin türkcəsi «Kitabi-Dədə Qorqud» türkcəsi ilə müqayisədə müəyyən qədər öz təmizliyini itirərək, ərəb və fars sözləri ilə zənginləşmişdir: «Ey qübari—qədəmi ərşi-bərin başına tac, əfəndi-zatinə ədnayi-məratib merac» [96, 82], və yaxud «Sən oldu kuyindən dəva dəydi-dili-bimarımız, Sən ağasan, biz qayın, kuyindədir timarımız» [96, 140]. Əlbəttə, Füzulinin türkcəsinə qədər Oğuz-Azərbaycan türkcəsinin öz təmizliyini, mənəvi təmizliyini itirməsinin müəyyən obyektiv və subyektiv səbəbləri olmuşdur. Xüsusilə, türk hökmdarlarının saraylarında, İsmayıldan başqa, yalnız fars və ərəb dilli ədəbiyyatın inkişafı, fars yazılı dilinin inkişaf etdirilməsi, mədrəsələrdə fars dilinin tədrisi və s. yazılı türk ədəbiyyatına mənfi təsir göstərmişdir. Ancaq bütün bunlara baxmayaraq, türk dili öz varlığını nəinki qoruyub saxlaya bildi, hətta Füzulinin təmsalında özünün ən yüksək zirvəsinə də ucalmışdır: «Ol səbəbdən farsî təfzilə çoxdur nəzm, Nəzmi-nazik türk ləfzilə ikən düşvar olur. Ləhceyi-türk qəbuli-nəzmi-tərkiib eyləsə, Əksəri-əlfazi namərbut, düşvar olur. Məndə tövfiq olsa, bu düşvarı asan eylərəm, Nəzmi-nazik türk ləfzilə ikən düşvar olur» [128, 58]. Füzulinin türkcəsi ana dilində yaratdığı əsərləri ilə türkcəni Şərqdə, o cümlədən müsəlman Şərfində hakim dil səviyyəsinə qaldırmağa çalışmışdır. Bu baxımdan Füzulinin türk dilində yazdığı «Leyli

«İsmayıl» poeziyası böyük ədəbiyyət daşığı [27].

Fikrimizcə, XVI əsrdə Azərbaycanda yaranmış Səfəvi dövlətinin ideologiyasında «türk», «azərbaycan» və «islam» anlayışları eyni səviyyə daşmışdır. Məsələn, «Azərbaycan» anlayışının milli mənəvi dəyər, ən azı bir yurd yerini kimi türk Səfəvilər dövləti üçün necə önəmli olması XVI əsr əld namələrinə mənəvi açıq şəkildə ifadə olunmuşdur. Belə ki, XVI əsr əld namələrinə yazılır ki, İsmayıl Səfəvi sultanlardan soruşmuşdur: «Siz Azərbaycan sultanlığını (max-kah), yoxsa Gülistan qalasını istəyirsiniz sualına onlar «Azərbaycan» sultanlığını cavabını vermişlər» [258, 27]. Səfəvilərin dövründə «Türk» və «islam» kimi milli mənəvi dəyərlərə münasibətə gəlincə, türk-Azərbaycan dövlətinin qurucusu Ş.İ.Xətai bir tərəfdən türk dilini rəsmi dili kimi qəbul etdiyi halda, digər tərəfdən islamdakı şüəliyi də dövlət ideologiyası səviyyəsinə qaldırmışdı. Belə ki, Xətai- in islahatlarından biri məhz islamla bağlı olmuş və imanı- lər tərifi dövlət dini kimi elan edilmişdi [75, 54]. Bu məxımdan Azərbaycan Səfəvilər sülaləsi həm də qızılbaşlılar ideologiyasını yaradıcısı kimi də tarixə düşüb. Bu ideolo- giyaya (Xətayi və b.) görə, Xəlifə Əli imamdır və kim bunu qəbul etmirsə, o kafirdir. «Məhəmməd peyğəmbədirsə, Əli Allah həqiqətinin təzahürüdür» («məzhər-i həqq»dir). İsmayıl özünün Əli və Fatimədən başlayan «məşəyi» ilə fəxr edir. O, Əlidə ilahi mahiyyətin başqa şəkə düşdüynə inanır. Əvvəlcə o (İsmayıl), Əli ilə bir olmuş, indi isə yenidən fəxr etmişdir. Peyğəmbərin və imamın keyfiyyətləri onun imasında təcəssüm etmişdir» [75, 52]. Xətai yazır: «Mən məvali məzhəbəm, rahım Əli, Hacətim, zikrim, nəzəgahım Əli, Oldu ənqa tək Xətai bivüçud, Qafı-qüdrət, sirri Allahım Əli» [118, 224]. Səfəvilərin islama bu cür münasibəti, sonrakı dövrlərdə ifrat şəkə almış və nəticədə dini mənsu- biyyət milli mənsubiyyəti üstələmişdir. Bu daha çox özünü Səfəvi hökmdarları I Şah Abbasın və Şah Səfinin hakimiyyətləri dövründə büruzə vermişdir. Beləliklə, bu dövlət

«şüarlaşma» nəticəsində həm də farslaşmaya məruz qalmışdır. Qeyd edək ki, səfəvilərin etnik mənsubiyyəti ilə bağlı bu gün də elm sahəsində ortağ fikir yoxdur. Doğrudur, tarix elmlər doktoru Oqtay Əfəndiyev «Azərbaycan Səfəvilər dövləti» tarixi əsərində Səfəvilərin türksoylu olduğunu irəli sürmüşdür. Onun fikrinə, Səfəvilərin kürdlərə, farslara heç bir aidiyyəti yoxdur və bu barədə yazan alimlər (Ə.Kəsrəvi, Z.V.Toqan, M.Məşkur və b.) düzgün nəticəyə gəlməmişlər [75, 37-38]. O.Əfəndiyevə görə, yalnız V.V.Bartold haqlı olaraq səfəvilərin türksoylu olduğunu qeyd etmiş [75, 37] və səfəvilərin banisi Şeyx Səfiəddin də türk olmuşdur.

Hər halda Səfəvilər dövləti ilk başlanğıcda türklüyə meyillikləri ilə seçilmişlər. Belə ki, Səfəvilərin başlanğıcında İslam dininin şiə məzhəbinə xüsusi yer verilməsi ilə yanaşı, Azərbaycan türk xalqının dilinə, adət-ənənələrinə, mədəniyyətinə və s. uyğun şəkildə siyasət yürüdülmüş, türk dili ilk dövlət dili kimi qəbul edilmişdir. Hətta türk sülaləsi və hakimiyyəti kimi yaranan Səfəvilər sonrakı dövrlərdə nə qədər farslaşmaya məruz qalmış olsalar da, yenə də İrandan daha çox Azərbaycan-türk dövləti adına bağlı olublar. Buna görə də, Səfəvilərin ideologiyası – Azərbaycan-türk dövlətinin dilinin türk dili olması, hökmdarların və ordu başçıları üçün əsasən, türksoylu olması, sarayda türk dilində danışılması və s. xalq tərəfindən qəbul edilmiş və həmin dövrün əsaslı mütəfəkkirlərinin əsərlərində təqdir olunmuşdur. Səfəvilər süqut etdikdən sonra (1735-ci il) onun ərazisində yaranan Azərbaycan Türk Xanlıqları da birmənalı şəkildə «Türk-Azərbaycan» anlayışları ilə bağlı olmuşlar.

Beləliklə, türkcülüyn əsasını təşkil edən «Türk» və «Azərbaycan» ideyası ən qədim dövrlərdən XIX əsrə qədər birmənalı olaraq Azərbaycan türkləri ilə bağlı olmuşdur və orta əsrlərdə isə «türk», «İslam» və «Azərbaycan» anlayışları bir-birləri ilə sıx şəkildə bağlanmışdır. Belə ki, «Azərbaycan» türklərin yaşadığı ölkə kimi tanınmış, «türklər» isə Azərbaycanda yaşayan superetnos, çoxluq təşkil edən millət

olaraq başa düşülmüşdür. Eyni zamanda orta əsrlərdə Azərbaycan müsəlman ölkəsi, ölkənin superetnosu olan Azərbaycan türkləri isə «müsəlman» mənsubiyyəti ilə də tanınmışdır. Sadəcə, sonralar, xüsusilə də XIX əsrdən başlayaraq «türk», «islam» və «Azərbaycan» anlayışları məqsədli şəkildə özünün əsil mahiyyətindən kənar, tamam başqa mənalarla yozulmuşdur. Türklüyü, türk ölkəsini ifadə edən «Azərbaycan» gah farslaşdırılmış-iranlaşdırılmış, gah «odla yurdu» kimi ifadə olunmuş, gah da «atəşpərəstlərin vətəni» kimi qeyd edilmişdir. Eyni zamanda xalqın milli mənsubiyyəti «türk» əvəzinə, «tatar», «zahirən türk», «farsdan dönmə türk», «persian» və b. mənalarda yozulmağa cəhd göstərilmişdir ki, bu məsələlərə isə aşağıda toxunulmuşdur.

1.3. «Azərbaycan» anlayışının tarixi-coğrafi, siyasi-ideoloji və etnik mənası

Hazırda «Azərbaycan» dedikdə, yalnız yer, ərazi, vilayət və ölkə anlayışları deyil, həm də bu ad altında yaşayan insanların mədəni və milli köklərinin eyniliyi fikirləri də irəlilədir sürülür. Başqa sözlə, bu gün «Azərbaycan» anlayışı yalnız təbii-coğrafi, tarixi-coğrafi anlayışları deyil, Azərbaycan xalqı, Azərbaycan dövləti, Azərbaycan milləti, Azərbaycan dili, azərbaycanlı və s. kimi etnik, siyasi-ideoloji, hüquq mənaları da ifadə edir.

Qeyd edək ki, hələ orta əsr tarixçiləri (Xronik Karkı, İbn Muqəffa, Müqəddəsi, Y.Həməvi, H.Mustofi, Təbəri, Məsudi, F.Rəşidəddin və b.) «Azərbaycan» anlayışı ilə bağlı yekdil fikir söyləməmiş, bu sözün mənasını «Atropata məxsus ölkə», «odlar yurdu», «atəşpərəstlər ölkəsi», «dağlıq ölkə», «müqəddəs odun qorunduğu yer», «ucaların, varlıların yaşadığı hündür yer» və s. mənalarda yozmuşlar.

Həmin alimlərdən bir qismi (X.Karkı, İbn Muqəffa, Müqəddəsi, Y.Həməvi və b.) bu sözün ilk mənşəyini yunan

romalı sayaraq İran-fars dilləri əsasında izah etməyə çalışmışlar [51, 82]. Onlara görə, Atropatena sözü Əhəmənilərin canişini olmuş Atropatın adından törəmiş və «Atropata məxsus (olan yer, ölkə)» mənasını verərək indiki Azərbaycan adının ilkin forması olmuşdur. Azərbaycan adının bu izahı Strabonun «Coğrafiya»sındakı yazıya, yəni yunan-roma coğrafiya düşüncələrinə uyğundur. Qeyd edək ki, ilk dəfə **Strabon** Manna ərazisinin sonrakı adı olan «Kiçik Midiya»nı, farsdilli etnosların rəvayətinə əsaslanan məlumatlardan istifadə edərək e.ə. II əsrə aid hadisələrlə bağlı Atropatena adlandırmışdır. Belə ki, Strabon indiki cənubi Azərbaycanı – keçmiş Manna ərazisində yaranmış «Kiçik Midiya»nı «Böyük Midiya»dan fərqləndirmək üçün Atropatena sözündən istifadə etmişdir. Strabon bu zaman şəxsi mülahizəsindən çıxış edərək «Kiçik Midiya»nı Atropatena adlandırarkən, vaxtilə Atropatın burada canişin olduğunu əsas götürmüşdür: «Midiya iki hissəyə ayrılır. Bir hissəsini Böyük Midiya adlandırırlar ki, onun baş şəhəri Midiya dövlətinin paytaxtı olmuş böyük Ekbatan şəhəridir. İkinci hissə - Atropat Midiyasıdır: onun adı bu ölkənin, Böyük Midiya kimi, makedoniyahlara tabe olmasına yol verməyən sərkərdə Atropatın adından götürülüb. Doğrudan da, tənənə ilə çar elan edilən Atropat öz hökmü ilə bu ölkəni müstəqil etdi və indi də varislik onun ailəsində qalır» [43, 27]. Bu qrup tədqiqatçılar «Azərbaycan» sözünü antroponim, qismən də etnonim mənada yozumuna yaxınlaşmışlar: «atropat» ya tayfa rəhbərinin, ya da tayfanın adı olmuşdur.

Orta əsrlərdə bəzi tarixçilər (əl-Təbəri, Həmdulla Qəzini və b.) isə, bu adın ölkədəki atəşgah, od anlayışları ilə bağlı olaraq yarandığını yazmışlar. **Təbəri** yazır ki, «azər», «atr»-pəhləvi dilində od, atəş «pat»-qoruyucu, «qan» isə erbildirən şəkilçidir. **H.Qəzvini** və b. müəlliflərə görə də adın ikinci kökü Əzərbaz/Azərabad adlı peyğəmbərlik didiasında olan (guya Nuh peyğəmbərin oğlu) birisinin od

məbədi tikdirməsi ilə bağlı olmuşdur [38, 77]. **İbn əl-Muqəffa** də eyni mülahizəni irəli sürmüşdür: «Azərbaycan adı Azərbaz ibn İran ibn əl-Əsvad ibn Sam ibn Nuh mənşəyindədir. Ona Azərbaz ibn Beyvarasif də deyirlər» [230^a, 36]. Orta əsr Azərbaycan mütəfəkkiri Xaqani də «Töhfətül-İraqeyn» poemasında «Azər» sözünü, İbrahim Xəlilullah peyğəmbərin atası Azər kimi yad etmişdir [118, 37-82]. Doğrudan da, **Quranda** Əl-Ənam surəsinin 74-cü ayəsində Azər İbrahim peyğəmbərin atasının adı kimi çəkilir: «(Ya Rəsulum) Xatırla ki, bir zaman İbrahim atası Azərə demişdi: «Sən bütləri tanrılarımı qəbul edirsən? Mən səni və sənin tayfanı açıq-aydın zəlalət içində görürəm» [146, 199]. İstinad etdiyiniz Quranı ərəb dilindən Azərbaycan türkcəsinə çevirən V.Məmmədəliyev və Z.Bünyadov kitabın şərhlər bölümündə İbrahim peyğəmbərin atası Azərlə bağlı aşağıdakı izahı veriblər: «Bu ad Elazardan əmələ gəlmişdi. İbrahimin (Avraamın) atasının adı Terax olub. Onu öz nökrəri Yeliyezerlə qarışdırırlar» [146, 51]. Bütöv-lükdə, «Azərbaycan» sözünü yad dillərdə izah edən ikinci qrup alimlər bu anlayışı oykonim (yun., yurd, məskən, yaşayış yeri), yəni təbii-coğrafi faktorla bağlamışlar.

Ancaq orta əsrlərdə «Azərbaycan» sözünün yad dillərdə izahı yeganə olmamış, orta əsr Azərbaycan müəlliflərindən **Fəzlullah Rəşidəddin (XIII-XIV əsr)** «Oğuz tarixi», «Camət-Təvarix» və **Məhəmməd Hüseyn ibn Xələf-ət Təbrizi (XVII əsr)** isə «Burhan-i Qatı» tarixi əsərlərində «Azərbaycan» sözünü yerli dildə – türk dilində izah etmişlər [200, 14]. **F.Rəşidəddinə görə**, «Azərbaycan» adının yaranması əfsanəvi Oğuz xanla bağlıdır. Oğuz xan Azərbaycanda məskunlaşdıqdan sonra əmr edir ki, hərə bir ətək torpaq gətirərək təpə yapsınlar: «Əvvəl o (Oğuz xaqan), öz ətəyində torpaq gətirib tökdü. Bunu o özü etdiyi üçün bütün döyüşçülər də onun kimi bir ətək torpaq gətirib tökdülər. Böyük bir təpə düzəldi və adını Azərbaycan qoydular. «Azər» türkcə uca deməkdir, bayqan varlıların, böyüklərin yeri mənasını verir (Bu

«... belə adla tanındı və elə buna görə də bu gün Azərbaycan adlanır» [196, 22]. Bu tədqiqatçılar «Azərbaycan» sözünün yerli, türk dili ilə izah etməklə yanaşı, onlar da bu sözün yayışı coğrafi məkan, yer adı ilə əlaqələndirmişlər.

Yeri gəlmişkən, Azərbaycan-türk miflərində öz əksini tapmış bir əfsanəyə görə, miladdan 800 il öncə bu torpaqda – Azərbaycan və Aranda iki hökmdar varmış: Azər (Azərbaycan) və Baniyə (qadın). Bunlar evləndikdən sonra həmin torpaqlar əvvəlcə Azərbaniyə, daha sonra Azərbaycan adlanmışdır [91, 41].

Azərbaycan tarixşünaslığında isə belə bir mülahizə vardır ki, siyasi bir anlayış olaraq «Azərbaycan» sözü orta əsrlərə qədər ortaya çıxdığı dövr, Atropatena dövlətinin yaranması ilə əlaqədar olaraq e.ə. IV yüzilliyə təsadüf edir. Ancaq sifət kimi istifadə rafi anlamda dəyərləndirildikdə bu adın yaranma tarixi daha qədimlərə gedib çıxır. Bir mənbəyə görə, «Azərbaycan» sözü e.ə. VIII yüzilliyə aid bir yazıda [36, 18], başqa mənbəyə görə isə e.ə. 550-ci tarixli bir Elam kitabəsində [39, 10] qeyd olunmuşdur.

Çağdaş tarix kitablarında razılaşmadığımız belə bir mülahizə var ki, «Azərbaycan» sözü əsasən indiki İranın cənub-qərb sahəsini əhatə edən bir coğrafi ad kimi tanınmış, Azərbaycan qazdakı hissə isə tarix boyunca daha çox bu adlarla – Baniyə, Aran, Şirvan və s. tanınmışdır; hər iki bölgənin tarixində Azərbaycan adı daşması isə Sasanilər dövründən başlayaraq bəri istifadə olunmaqdadır. Sasani şahı Ənuşirəvan Əhmədə aid bir yazıda qeyd olunur ki, Dərbənd qalalarını qoruyan edən Barzius adlı biri «Azərbaycan maliyyə müdiri» vəzifəsini daşmışdır. Ərəb Xilafəti dövründə isə hər iki bölgənin «Azərbaycan» deyilməsi geniş yayılmışdır. İbn-əl-Fəzlan (IX əsr), Təbəri və b. Zəncandan Bərdəyə, hətta Dərbənd qədər olan ərazi üçün «Azərbaycan» adından istifadə edilmiş halda [230^a, 37-38], əl-Yəqubi (IX əsr) Aran/Arran üçün «Azərbaycan əl-ulya» («Yuxarı Azərbaycan») ifadəsini istifadə etmişdir [159, 8].

İstər orta əsrlərdə – Atabəylər (1130-1225), Qaraqoyun-
 lar (1410-1468), Ağqoyunlular (1468-1501), Səfəvilər
 (1501-1737) dövrlərində, istərsə də, çar Rusiyası dövründə
 bəzi hallarda, hər iki coğrafiyanın – Şimali və Cənubi
 Azərbaycanın birlikdə Azərbaycan adlandırılmasına rast
 oluruq. Xüsusilə Şimali Azərbaycan çarizm dövründə
 «Qafqaz», «Zaqafqaziya» və yaxud da quberniyaların adı
 ilə yanaşı, «Azərbaycan» kimi də anılmışdır. XIX əsrdə Şi-
 mali Azərbaycanda olmuş çar Rusiyasının komandanları,
 məmurları, mütəfəkkirləri (Sisyanov, Paskeviç, İ.Qudoviç,
 A.Qriboyedov, V.Krivenko və b.) bu ərazini «Adzerbey-
 jan», «Adzerbidzam», «Aderbidjan» və s. kimi yazmışlar
 [131, 26-28]. Bir çox hallarda yerli əhalinin milli mənsubiy-
 ətini «Azərbaycan tatarları», dili isə türk-tatar dilinin
 «Azərbaycan ləhcəsi» adlandırılmışdır [131, 29]. Çar Rus-
 iyasının təbliğatı nəticəsində bəzi mütəfəkkirlərimiz də
 (A.A.Bakıxanov, M.F.Axundzadə, M.Kazım bəy və b.) bu
 anlayışlardan istifadə etmişlər. Belə ki, XIX əsrdə yerli
 təlimlər «Azərbaycan» sözünün izahı ilə bağlı iki mülahizə
 təqdim etmişlər. **A.A.Bakıxanov** və **H.Z.Şirvani** bu sözü fars
 dilində izah edərək onu atəşpərəstlik, atəşgahla bağlılıqları
 zamanında, Mirzə Kazım bəy onlardan fərqli mülahizə ilə çıxış
 etmişdir. A.A.Bakıxanov «Azərbaycan» istilahının izahını
 xürrəmlik hərəkatının lideri Babəkin adı, yaxud da
 atəşpərəstliklə əlaqələndirmişdir. Onun fikrincə, atəşpərəst
 olan Babək zərdüştiliyə gedib çıxan xürrəmiliyin əsasını
 qoymuşdur və ehtimala görə, Azərbaycan sözü Azər-Ba-
 bəkan sözünün ərəbcəsindən götürülmüşdür: «Azərbaycan
 onun və ya başqa bir Babəkin adından alınmışdır. Məşhur
 olduğuna görə, atəşpərəstlik dini bu ölkədə meydana gəlmiş
 və yayılmışdır» [55, 65]. A.A.Bakıxanov yazır ki, onunla
 eyni dövrdə yaşamış H.Z.Şirvani də təxminən bu fikirdədir:
 ««Riyazülsəyyahə» müəllifi Azərbaycanı Azərbaycanın
 ərəbcələşmiş forması hesab edir. Bu da qədim fars dilində
 atəşgah mənasındadır» [55, 65]. Bakıxanov da Xaqani kimi

«Azərbaycan» sözünün mənasını həm İbrahim peyğəmbərin atasının adı, həm də «od» mənasında işlətməmişdir: «Hər Azərbaycandanlıq olmasa, Əgər olsa, hər od bir gülüstanıdır» [276]. Deməli, bu ziyalılar da «Azərbaycan» sözünü təbii-coğrafi məkanla («odlar yurdu», «od saxlanan yer») əlaqələndirmişlər.

A.A.Bakıxanov və H.Z.Şirvani ilə təqribən eyni dövrdə yaşamış Mirzə Kazım bəy isə, onlardan fərqli olaraq «Azərbaycan» anlayışının «odlar yurdu» mənasına qarşı gəlmiş, bu sözü, farscaya aid olmayan Şimali Midiya xalqlarının dilində yazılmış «Avesta»dakı «Arien-Vecd» vilayətinin adı ilə bağlamışdır: «Filoloqların və tarixçilərin «Azərbaycan» adını «odlar yurdu» kimi izah etmələrinə baxmayaraq, «Azərbaycan» və «Arien-Vecd» arasındakı oxşarlığı da qətdən yayındıra bilmərik» [222]. Deməli, M.Kazım bəy dövründə A.A.Bakıxanov və H.Z.Şirvani tərəfindən «Azərbaycan» anlayışı ilə bağlı qəbul edilmiş «qədim ənənə» – bu sözün farsca izahını inandırıcı saymayıb, onun farscaya aid olmayan «milli» variantını irəli sürmüş, bu sözün mənasını təbii-coğrafi anlam kimi qəbul etmişdi.

Fikrimizcə, XX əsrin əvvəllərinə qədər «Azərbaycan» anlayışı daha çox iki mənada işlədilmişdir: 1. Təbii-coğrafi Azərbaycan (odlar yurdu, od saxlanan yer, atəşpərəstlərin məbədi, od qoruyucusu, yüksək və böyükklərin yeri və b.); 2. İctimai-siyasi Azərbaycan (Atropatena, Atropata məxsus ölkələrin yurdu, eləcə də orta əsrlərdə Azərbaycan vilayəti, Azərbaycan ölkəsi və b.). Yalnız XX yüzilliyin əvvəllərindən başlayaraq «Azərbaycan» anlayışı, yurdumuzun şimalındakı əvvəlcə siyasi-ideoloji, sonralar isə, həm siyasi-ideoloji həm etnik mənə daşımağa başlamışdır. Xüsusilə, «Azərbaycan» anlayışının «Azərbaycan dili», «azərbaycanlı», «Azərbaycan xalqı» və s. kimi etnik mənə daşması həm düşündürücü, həm də maraqlıdır.

«Azərbaycan» sözünün siyasi-ideoloji və etnik mənəşməsi qismən XIX əsrin sonu və əsasən XX əsrin əvvəlindən başlamışdır. Xüsusilə 1918-ci ildə çar Rusiyasının istəmləkəsi olmaqdan xilas olaraq, öz müstəqilliyini elanmış Qafqaz dövlətlərindən birinin «Azərbaycan» adlanması bu anlayışa olan marağı son dərəcə yüksək səviyyəyə yüksəltdirmişdir. 1918-ci ilə qədər «təbii-coğrafi», yaxud da «təbii-siyasi-coğrafi» mənə daşıyan, daha çox bu yöndə elmi mübahisələrin obyektı olan «Azərbaycan» anlayışı, bu dövrdən etibarən siyasi-ideoloji və etnik müstəviyə keçmişdir.

Ümumiyyətlə, XX əsrdə «Azərbaycan» sözünün siyasi-ideoloji və etnik mənədə izahı aşağıdakı üç mərhələdən keçmişdir:

1. XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəllərindən 1936-cı ilə qədər;

2. 1937-ci ildən 1991-ci ilə qədər;

3. İstiqlahımızın bərpasından (1991) bu günədək.

İlk mərhələdə – XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində «Azərbaycan» anlayışı ilə əlaqədar vəziyyət bir qədər müxtəlif olmuşdur. Belə ki, bu dövrdə bəzi ziyalılarımız (Ünsizadə, Ə.Ə.Ərdəşanlı, M.Şahtaxtı, F.B.Köçərli, C.Məmmədquluzadə, Ə.Hüseynzadə, M.Ə.Rəsulzadə, Y.V.Çəmənşəminli, Ü.Hacıbəyli və b.) «Azərbaycan» anlayışının yeni mənə kəşf etməsi istiqamətində müəyyən addımlar atmışlar: «Azərbaycan» adlı qəzetin nəşrinə cəhd göstərilmiş (Ünsizadələr); Qafqazın cənub-şərq hissəsinin «Azərbaycan», Qafqaz müsəlmanlarının «azərbaycanlı-türk», dilinin «Azərbaycan dili» adlanması qeyd edilmiş (M.Şahtaxtı); «Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı» adını daşıyan ilk kitab nəşr olunmuş (F.Köçərli); eləcə də «türk milləti», «azərbaycanlı» («Kəşf-ül-Ünsizadələr), «Azərbaycan türkləri» (Ə.Hüseynzadə), «Azərbaycan sadə türkcəsilə» (Ü.Hacıbəyli), «Azərbaycan türkləri» (Y.V.Çəmənşəminli), «türk Azərbaycan qəzeti», «azərbaycanlılar», «azərbaycanlı-türk», «Azərbay-

can muxtariyyatı» (M.Ə.Rəsulzadə) və b. istilahlər gündəmə gətirilmişdir.

XIX əsrin sonlarında M.Şahtaxtı yazırdı ki, Zaqafqaziya müsəlmanları etnik mənşə və dil etibarilə nə tatar, nə də fars amili ilə bağlıdır, onlar türkdürlər-Azərbaycan türkləri: «Gündəlik həyatımızda xalqın adını və dilinin adını iki sözlə ifadə etmək rahat deyil: məsələn azərbaycanlı türk və yaxud adərbaycanlı türk dili. Ona görə də Zaqafqaziya müsəlmanlarını azərbaycanlı, Zaqafqaziya türk dilini isə tatar dili əvəzinə Azərbaycan dili adlandırmaq məqsədəuyğun olardı» [206, 28-29].

«Azərbaycan» anlayışı ilə bağlı kəskin dönüş isə birinci Dünya müharibəsi illərində (1914-1918) baş vermişdir. Bu dövrdə «Azərbaycan» anlayışının tamamilə yeni siyasi-ideoloji prinsipləri işlənib hazırlanmışdır. Əvvəlki mənərlərdən fərqli olan «Azərbaycan» sözünün yeni mənə kəsb etməsinə başlıca səbəb isə, 1918-ci ildə Cənubi Qafqazda qurulan dövlətlərdən birinin «Azərbaycan Cümhuriyyəti» adlandırması olmuşdur. Bununla əlaqədar **Azərbaycan Cümhuriyyətinin qurucusu və ideoloqu M.Ə.Rəsulzadə** yazır: «I Dünya müharibəsindən əvvəlki rəsmi coğrafiyaya görə Azərbaycan, Şimali İranda mövcud olan Təbriz ilə ətrafına deyilirdi. Hərbdən və böyük Rusiya inqilabından sonra dilərdə dolaşan Azərbaycan hazırda Azərbaycanın şimalında Cənubi-Şərqi Qafqasiya qitəsindən ibarətdir ki, mərkəzi Bakıdır. Azərbaycanlılar milliyyət etibarilə türk, din etibarilə İslam, mədəniyyəti-əsaslıya etibarilə şərqlidir» [193, 12].

Deməli, «Azərbaycan», «azərbaycanlılar» anlayışları yalnız birinci Dünya müharibəsi dövründə, xüsusilə 1918-ci ildə Azərbaycan Cümhuriyyətinin yaranması ilə «tarixi-coğrafi-siyasi» və «təbii-coğrafi», yaxud da coğrafi məkan, vilayət, əyalət və s. anlayışlarından kənara çıxaraq siyasi-ideoloji mənada milli ideologiyaya səviyyəsinə qədər yüksəlmişdir. «Azərbaycan» anlayışının milli ideyalardan birinə çevrilməsi nəticəsində də «Azərbaycan milləti», «Azərbay-

«Azərbaycan türk milləti», «Azərbaycanlı», «Azərbaycan xalqı», «Azərbaycan türk dili», «Azərbaycan türk dövləti» və b. istilahlardan istər ölkə daxilində, istərsə onun xaricində müəyyən status qazanmağa başlamışdır.

Bütün bunlarla yanaşı, qeyd etmək lazımdır ki, 1918-ci ildə yeni dövlətin «Azərbaycan» adlandırılması istər ölkə, istərsə də ondan kənarında etirazlara səbəb olmuş, xüsusilə Azərbaycan türk burjuaziyasını təmsil edənlər buna qarşı çıxmışdılar. Sonuncular hesab edirdilər ki, gürcülər və ermənilər millətlərinin adlarına uyğun olaraq ölkələrinə Gürcüstan və Ermənistan ismi verdikləri halda, türklərin dövlətlərinə «Azərbaycan» adı verilməsi doğru deyil. Onlara görə, «Azərbaycan» ismi türk mənsubiyyətini ifadə etmirdi. Türk ziyalıları, türk burjuaziyası yeni dövlətin Cənubi Qafqaz Türk Cümhuriyyəti adlandırılmasını təklif edirdilər [46, 150]. Hətta xalq arasında belə bir fikir də yayılmışdı ki, yeni dövlətə «Azərbaycan» adını verənlər bəlkə özlərini İrana bağlamaq istəyirlər. Buna səbəb isə, o zamana qədər «Azərbaycan» adının daha çox İranın siyasi-inzibati vilayətlərindən biri kimi çəkilməsi idi. Bu baxımdan **Ə.Əbid** yazırdı ki, 1918-ci ildə Cənubi Qafqaz Seymində təmsil olunan türklərin gürcülər və ermənilərdən fərqli olaraq ölkələrinə verdikləri «Azərbaycan» adı millətin adına uyğun olmamışdır: «Ancaq bizdən daha irəli görüşlü olan qonşularımız hadisəyə millət açısından yaxınlaşaraq doğru bir tanımlamayla öz ölkələrinə Gürcüstan və Ermənistan adını verdikləri halda, türk üzvlər hökumətimizin adıyla ilgili fərqli bir görüş ortaya qoydular. Seyimdəki türklər hökumətimizə Azərbaycan adını vermişlərdir» [178, 81].

Azərbaycan Cümhuriyyətinin ideoloqları, başda M.Ə.Rəsulzadə olmaqla yeni dövlətə «Azərbaycan» adının verilməsini isə üç faktorla izah etmişlər: 1) İranın şimal-qərbində məskunlaşmış türklərin yaşadıkları coğrafiya adı Azərbaycanıdır; 2) Cənubi-şərqi Qafqazda yaşayan türklərlə, İranın şimal-qərbində yaşayan türklər (dil, din, etnik

mədəni və sosial baxımdan) eynidir; 3) Cənubi-şərqi Qafqazda türklərin yaşadıkları coğrafiya da Azərbaycan adını daşımışdır [178, 81-82]. Gördüyümüz kimi, buradan iki önəmli məsələ ortaya çıxır: 1. Türklərin yaşadıkları İranın şimali-qərbi ilə Qafqazın cənubi-şərqi tarixi-coğrafi baxımdan «Azərbaycan» adlanması; 2. İran Azərbaycanı və Qafqaz türklərinin dil, din, etnik, mədəni və sosial xüsusiyyətlər baxımından eyniliyi.

Buradan da belə bir nəticəyə gəlmək olur ki, cümhuriyyət ideoloqları, o cümlədən M.Ə.Rəsulzadə yeni dövlətə «Azərbaycan» adı verməklə ilk növbədə «tarixi-coğrafi» və «siyasi-inzibati» amili göz önünə almışlar. Yəni onlar dövlətlərinə həm qədim tarixi-coğrafi, həm də böyük bir siyasi-inzibati coğrafiyanı əhatə edən ad veriblər. Ancaq bu, məsələnin görünən tərəfi idi. Əslində, bu zaman cümhuriyyət ideoloqlarının qarşısında bir neçə məsələnin həlli dayanmışdı. Şübhəsiz, **əsas hədəflərdən biri, bəlkə də birincisi** Qacarlar dövlətinin-İranın ən böyük siyasi-inzibati vilayətlərindən biri Azərbaycan olmuşdur. Cümhuriyyət ideoloqlarının cənubi Azərbaycan türkləri ilə Qafqaz türklərinin eyni kökə, dilə, mədəniyyətə və s. ilə bağlı olduqlarını da açıq şəkildə söyləməsi bunu bir daha ortaya qoyur. Deməli, Cümhuriyyət ideoloqları tərəfindən yeni dövlətə «Azərbaycan» adının verilməsi, nə zamansa İran türkləri ilə Qafqaz türklərinin Azərbaycan adlı dövlətdə birləşməsi, bütövləşməsi ideyası ilə bağlı olmuşdur.

Bunu, o zaman Qacarlar dövlətinin nümayəndələri anlamaqda çətinlik çəkməmiş və rəsmi Bakıya etiraz notası göndərmişdir. 1918-ci ilin sentyabrında Azərbaycan Cümhuriyyətinin İstanbulda olan nümayəndə heyətinin başçısı M.Ə.Rəsulzadə «İstiqlal bəyannaməsi»ni İranın buradakı konsulluğuna təqdim etmiş, konsulluq isə bütün kağızları, ayrıca bir qeydlə geri qaytarmış və bildirmişlər ki, Azərbaycan İranın ayrılmaz bir hissəsidir [131, 14]. Hətta İran tərəfi əklif etmişdir ki, yeni dövlət Aran Xalq Cümhuriyyəti ad-

lansın [132, 163]. Azərbaycan türk hökuməti isə İranın etirazının bir hissəsini nəzərə alaraq rəsmi sənədlərdə ölkəni bir çox hallarda «Qafqaz Azərbaycanı» kimi qələmə almışlar. Fikrimizcə, bu səbəbdən o vaxt, yeni dövlətə kiçik bir ərazini əks etdirən «Cənubi Qafqaz Türk Cümhuriyyəti», «Xəzər», «Albaniya», «Şirvan» və b. adların verilməsindən qəti şəkildə imtina olunmuşdur. Y. Qarayev yazır ki, M.Ə. Rəsulzadənin və onun başçılıq etdiyi Milli Şuranın sayəsində «Azərbaycan» adı qalib gəlmişdi [132, 163].

Fikrimizcə, Cümhuriyyət ideoloqlarının yeni dövlətə «Azərbaycan» adını vermələrində **ikinci hədəfləri** dövlətçilik ənənələrinin bərpası və dövlətçilik ideologiyasının yaradılması ilə bağlı olmuşdur. Belə ki, «Azərbaycan» ismi milli mənsubiyyəti bildirməyə də (o zaman hələ, «Azərbaycan» sözünün hər hansı dildə – farsdilli, türkdilli və s. izahı mübahisə obyektinə çevrilməmişdi), dövlətçilik ənənəsi baxımından çox vacib sayılmışdır. Bir sözlə, «Azərbaycan» adı bu ərazilərdə - İranın şimal-qərbi və Qafqazın cənubunda vaxtilə mövcud olmuş dövlətlərlə (Atropatena, Albaniya, Sacilər, Atabəylər, Qaraqoyunlular, Ağqoyunlular, Səfəvilər və b.) yeni dövlət arasında bir bağlılıq olmalı idi. Deməli, «Azərbaycan» adı qədim dövlətçilik ənənələrini ifadə etmək, eyni zamanda milli dövlətçilik ideologiyasını yaratmaq namına yeni dövlətə verilmişdir. Bununla da, milli mənsubiyyəti ifadə edən «türkçülük» ideyası ilə yanaşı, milli dövlətçiliyi ifadə edən «Azərbaycan» ideyası yaranmışdır. Çox keçmədən «Azərbaycan» ideyası türkçülüyn rəsmi təbliğinin əsas hissəsinə çevrilmişdir. Cümhuriyyət ideoloqları anlayırdılar ki, millətləşmə yalnız dövlətçilik ideologiyası şəklində əbədi yaşaya bilər. Yaxud da, hər bir dövlət nə qədər ki, var, onun vətəndaşları da bir o qədər öz milli mənsubiyyətlərini qoruyub yaşadacaqlar. Hətta hər hansı bir işğal belə, həmin dövləti və onun millətini artıq yer üzərindən əbədi silə bilməyəcəkdir.

Cümhuriyyət ideoloqları, başda M.Ə. Rəsulzadə olmaq-

«Azərbaycan» adı verilməklə millətçilik (türkçülük) və dövlətçiliyi (azərbaycançılıq) uzlaşdırmağa çalışmışlar. Məsələn, M.Ə.Rəsulzadə yazır ki, bu Cümhuriyyət Azərbaycan adlansa da əslində bir türk hökuməti, başqa adı ilə kiçik Türkiyədir [193, 10]. Deməli, «Azərbaycan» sözü dövlətçilik ideologiyası ilə bağlıdır, ancaq ölkənin adının nə adlanmasından asılı olmayaraq əslində bu dövlət türk dövləti, türk hökumətidir. Görünür, M.Ə.Rəsulzadə «Azərbaycan» sözünə sinonim kimi «kiçik Türkiyə» ifadəsini də mənada işlətmişdir. Hər halda açıq şəkildə hiss olunur Cümhuriyyət ideoloqları milli mənsubiyyət, milli dili, milli mədəniyyəti, dövlətçiliyi, dövlət ənənələrini həm «Azərbaycan»-azərbaycançılıq, həm də türkçülük ideyaları arasında təbliğ ediblər. Fikrimizcə, bundan çıxış edərək M.Ə.Rəsulzadə yazır ki, Rusiyada yaşayan Qafqaz müsəlmanlarını «türk», ölkələrini «Azərbaycan» kimi qəbul etdirən bir qazanılmış bir dava idi. Onun fikrincə, «Azərbaycan» sözü artıq xalqın düşüncəsində də coğrafi mənadan ideoloji mənaya çevrilmişdir: «Xalqın düşüncəsində AZƏRBAYCANIN məfhumu coğrafi bir mənadan ziyadə (daha çox – M.Ə.R.) fikir və əməl şəklində təcəssüm ediyor» [193, 95].

Yeni dövlətə «Azərbaycan» adının verilməsində **üçüncü** məqsət Azərbaycanın sayca üstün milləti olan türklərlə, cənub-cənublu Azərbaycanda yaşayan bütün azsaylı xalqları bir ideya altında birləşdirmək və onların bir ideologiyasına – milli dövlətçiliyə xidmət etməsinə nail olmaq idi. Deməli «Azərbaycan» adı yalnız türklərin deyil, başqa azsaylı etnik qrupların da qəbul etdiyi bir anlayış idi ki, bu da yalnız «Azərbaycan» ideologiyasına xidmət etməli idi. Bu baxımdan Azərbaycanda yaşayan bütün etnik qrupları vahid şəkildə ifadə edən «**azərbaycanlı**» anlayışı, bu dövrdə mədəniyyətdə geniş şəkildə istifadə edilməyə başlanmışdır. Məsələn, 1918-ci ilin noyabrında «Azərbaycan» qəzetində nəşr olunan məqaləsində Ceyhun bəy Hacıbəyli etnik mənada «**Azərbaycan türkləri**» ilə yanaşı «**azərbaycanlı**» anlamından

istifadə etmişdir [49]. «Azərbaycanlı» və digər millət qanlarıyla yanaşı, Azərbaycan parlamentində də tez-tez «Azərbaycanlı» deyimindən də istifadə olunmuşdur ki, bu zaman «Azərbaycanlı» anlayışı siyasi-ideoloji mənada türk qeyri-türk bütün milləti-Azərbaycan millətini ifadə edir. Bununla da həmin dövrdən önəmli şəkildə formalaşmağa başlayan «Azərbaycanlı», «Azərbaycan milləti», «Azərbaycan xalqı» və b. anlayışlar daha çox Azərbaycan dövlətçiliyinə xidmət etmək üçün, eyni zamanda Azərbaycan Cümhuriyyəti adlı bu dövləti başqa türk millətlərindən fərqləndirmək üçün işlədilmişdir.

Ancaq bu dövrdə (1918-1920) də, gələcəkdə də (1930-cu illərin sonuna qədər) bütün hallarda «Azərbaycan milləti», «Azərbaycan dili», «Azərbaycan dövləti», «Azərbaycanlı» ifadələri birmənalı şəkildə «türk milləti», «türk dili», «türk dövləti», «türk» anlayışlarının sinonimi kimi ifadə olunur və əsasən «türk» məfhumu vurğulanırdı. Yəni «Azərbaycanlı» demək «Türk» deməkdən, «Azərbaycan milləti» demək «Türk milləti» deməkdən və s. başqa bir mənə ifadə etməmişdir. Bu baxımdan həmin dövrdə «Azərbaycanlı» sözü bir tərəfdən və başlıca olaraq «Türk» sözünün sinonimi kimi, başqa tərəfdən isə türklərlə yanaşı Azərbaycanda yaşayan digər etnik qrupları – bir dövlətin vətəndaşları kimi ifadə etmək baxımından işlədilmişdir. Yəni 1930-cu illərin sonlarına qədər «Azərbaycan» sözünün etnik mənada yozumu gündəlikdə qalmamış, «Azərbaycanlı» anlayışı Türk, yaxud da Azərbaycan Cümhuriyyətinin vətəndaşı anlamında başa düşülmüşdür.

Məhz buna görə də, Sovet Rusiyası 1920-ci ildə Azərbaycanı işğal etməsinə baxmayaraq xalqın adından türk dilindən türk dilini 20 ilə yaxın bir müddətdə rəsmi və qeyri-rəsmi şəkildə silə bilməmiş, daha doğrusu buna, cəsarətləri çatmamışdır. 1937-ci ilə qədər Azərbaycan dövlətinin dili «türk», sayca əsas milləti türk adlanmış və Şimali Azərbaycanın «Sovetlər Birliyində, istərsə də dünya ölkələri tərəfindən bir türk ölkəsi kimi qəbul edilmişdir. Başqa sözlə, Azərbaycan

Ə.Ə. Cümhüriyyətinə quranlar da (M.Ə. Rəsulzadə, F. Xoyki, Ə. Topçubaşov, N. Yusifbəyli, H. Ağayev, Ü. Hacıbəyli, M. Mehmandarov, Ə. Şıxlinski və b.), Rusiyanın işğalından sonra Azərbaycanda hakimiyyətə gəlib bu ölkəni idarə edənlər arasında olan azərbaycanlı bolşeviklər də (N. Nərimanov, Ə. Qarayev, S. Ağamalıoğlu, Ə. Xanbudaqov, M. Əfəndiyev və b.) siyasi məsələlərdə bir-birinə zidd düşüncələrə malik olsalar da, Azərbaycanın bir türk dövləti, millətinin türk, dilinin türk dili olması məsələsində bir-birinə əhəmiyyətli şəkildə bəmrəy olmuşlar. Burada adını çəkdiyimiz və qeyd etdiyimiz dövlət xadimləri, ziyalılar, yazıçılar və b. öz etnik mənsubiyyətlərini, dillərini, yurdlarını türk olaraq qəbul etmişlər. Ancaq bir türk olaraq, türklüyün sinonimi və bəzən başqa, soykökcə qohum türk millətlərdən fərqləndirmək, bütün etnik qrupları özündə ehtiva etmək və ən əsası milli dövlətçilik ideologiyası baxımından «Azərbaycan dövləti», «Azərbaycan xalqı», «Azərbaycanlı» anlayışlarından da istifadə etmişlər.

Doğrudur, 1920-ci ildən sonra «Azərbaycan» sözünün mənasına maraq daha da artmış və elmi müzakirə obyektinə çevrilmişdir. Lakin 1920-1937-ci illərdə yerli və əcnəbi tədqiqatçılar «Azərbaycan» sözünə etnik mənə verməkdən çəkinmiş, onu daha çox «təbii-coğrafi» və «tarixi-coğrafi-siyasi» mənələrdə izah etməyə çalışmışlar. Bu dövrdə «Azərbaycan» sözünü «təbii-coğrafi» mənədə zərdüştilik, atəşpəstlik, eləcə də «tarixi-coğrafi-siyasi» anlamda Atropatena anlayışı ilə əlaqələndirmək ən geniş yayılmış variantlardan biri olmuşdu. Məsələn, M. H. Vəliyev yazır ki, «Azərbaycan» sözünün kökü olan «Azər» qədim fars, zənd, pəhləvi, erməni, ecdü dillərində «od», «baycan» isə abad-abadlaşmış, ışıltılı, işıltılı və s. deməkdir [231, 3-4]. Onun fikrincə, başqa variantda «Azərbaycan»ın adının Midiya satrapı Atropatın adından götürüldüyü bildirilir ki, bunu nə təsdiq, nə də inkar etmək mümkün deyil. Daha inandırıcı görünən fikir «Azərbaycan» adının Zərdüştə, onun işıq və od təlimi

«Azərbaycan» sözü ilə bağlı, M.H.Vəliyevin mülahizələri ilə təqribən eyni mövqedə olan Y.V.Çəmənzəminli qeyd edir ki, qədim yunan və Roma nütəfəkkirləri «Atropaten»ə anlayışını qəbul edirlər. Onun fikrinə görə, «Azərbaycan» sözü ya İbn əl-Muqəffanın verdiyi kimi Azərbaz bin Əsud bin Sam bin Nuh və yaxud Azərbaz bin Bivərəsəfin adı ilə bağlıdır, ya da «Azər» pəhləvi sözü «od», «Baykan» «saxlayan» mənalarını verdiyi üçün «Atəşxana» və «Atəşgədə» mənalarına gəlir [67, 156]. C.Zeynalovun fikrinə, «Azərbaycan» sözü ilə bağlı bir neçə variant var və onlardan ən etibarlısı Təbərinin baxışındadır. Bu varianta görə, pəhləvi dilində «azər» adlanan atəşin adı böyüyü burada olduğu üçün, əcəmilər bu məmləkəti «Azərbaycan» adlandırmışdır [236, 9]. Bu dövrdə F.A.Poxomov və V.M.Sisoyev antik dövrün yunan, erməni, İran və digər orda orta əsr ərəb müəlliflərinin verdikləri məlumatlara əsaslanaraq «Azərbaycan» adının mənşeyini «Atropat» anlayışı ilə bağlamışlar. Sisoyevə görə, «Azərbaycan» sözünün kökünü «Adər» və ya «Azər» sözü təşkil edir ki, bu istilah da farsca od deməkdir [202, 105].

Gördüyümüz kimi, 1937-ci ilə qədər SSRİ və Azərbaycan tarixində «Azərbaycan» sözünün etnik mənada yozumu ciddi şəkildə nəzərə çarpmamışdır. Bu dövrə qədər «Azərbaycan» sözü özündən əvvəlki «təbii-coğrafi» (odlar yurdu, od qoruyucusu, od saxlanan yer və s.) və «tarixi-coğrafi-siyasi» (qədim Atropatenanın sonrakı yozumu, Atropata məxsus ölkə, Azərbaycan vilayəti, Azərbaycan məmləkəti və s.) anlayışlardan uzaqlaşmış siyasi-ideoloji (Azərbaycan dövləti, Azərbaycan Cümhuriyyəti, Azərbaycan-türk milləti, Azərbaycan xalqı və s.) mənada daşısa da, o dövrdə etnik mənada izah olunmurdu.

Ancaq 1937-ci ildə Azərbaycan SSR-nin yeni Konstitusiyasında baş verən dəyişikliklər – türk dili, türk milləti, türk

«Azərbaycan milləti» və s. anlayışların öz yerini rəsmi olaraq «Azərbaycan dili», «Azərbaycan milləti» və s. anlayışlara verməsi vəziyyəti xeyli dərəcə də dəyişdi. Beləliklə, 1937-1991-ci illərdə «Azərbaycan» sözünə marağın ikinci mərhələsi başladı. Şübhəsiz, bütün bunlar ilk növbədə sovet rəhbərliyinin və onun ideoloqlarının (başda rus, erməni, fars və b. Olmaqla) siyasi-ideoloji qərarı olmuş və Azərbaycan türklərinə – onların milli maraqlarına qarşı yönəldilmişdir. SSRİ-nin rəhbəri İ.V.Stalin və onun əlaltıları bu qərarı qəbul etməklə həm Azərbaycan türklərini başqa türk millətlərindən, özəlliklə Türkiyə türklərindən ayırmaq niyyəti güdmüş, həm də 1920-ci ildə işğal etdikləri türk dövlətinin yalnız siyasi quruluşunu deyil, milli mənəvi dəyərlərini də inkar etməyə, saxtalaşdırmağa başlayırdılar.

Sovet ideoloqlarının 1918-1937-ci illərdə «Azərbaycan» anlayışı ilə bağlı mövcud olan mülahizələrin üstündən xətt çəkərək, onu imperialist «ideologiyaya» uyğunlaşdırmaları təsadüfi ola bilməzdi. İmperiya ideoloqları «Azərbaycan» anlayışının yaranma tarixinə müdaxilə edərək bu məfhumun türklərlə heç bir bağlılığının olmadığını sübut etməyə çalışırdılar. Beləliklə, XX əsrin əvvəllərindən, xüsusilə 1918-ildən bir istiqamətdə ideologiyalaşdırılan «Azərbaycan» anlayışı, 1937-ci ildən sonra tamamilə başqa istiqamətdə yönləndirildi və demək olar ki, 1960-cı illərə qədər rəqabətsiz şəkildə üstünlük təşkil etdi. Yalnız 1960-cı illərdən «Azərbaycan» sözünün həm hərfi, həm də etnik baxımdan «Qafqaz» konsepsiyası çərçivəsində izahına qarşı müəyyən mülahizələr, əks arqumentlər irəli sürülməyə başlandı. Bununla da həmin dövrdən etibarən «Azərbaycan» anlayışı ilə bağlı fərqli iki konsepsiya meydana çıxdı və bu gün də onların proses davam edir.

«Azərbaycan» sözünün imperiyanın maraqlarına uyğun şəkildə saxtalaşdırılmasında istər SSRİ, istərsə də bəzi Azərbaycan tarixçiləri böyük əmək sərf etmişdilər. SSRİ ideoloqlarının «Azərbaycan» istilahını etnik-ideoloji mənə-

da izah etməkdə əsas məqsədləri, mümkün qədər bu anlayışı «türk» amilindən uzaq tutmaq idi. Bu baxımdan «Azərbaycan» sözünün ilkin forması kimi «Atropatena» üzərində dayanan SSRİ ideoloqları Azərbaycan insanını inandırmağa çalışırdı ki, bu anlayış ya hökmdar Atropatın adından götürülüb, ya da atəşpərəstliklə-zərdüşütiliklə bağlı yaranıb «odlar yurdu» mənasını verir. Hər iki halda «Azərbaycan» türklüyü deyil, türk dillərinin birində danışan ya naməlum-dilli miqiyalıları, ya da «irandilli», farsdilli tayfalardan birinin adını, məsələn azəriləri ifadə edir. Məhz bunun nəticəsi idi ki, 1950-ci illərdən etibarən nəşr olunmağa başlayan **üç cildlik «Azərbaycan tarixi»nin 1-ci cildində** də aşağıdakı müddəalar öz əksini tapmışdır: «Atropaten–Azərbaycanın elmə məlum olan adlarından ən qədimidir. Bu ad yunan mənbələrində göstərilmişdir. Sonralar onun şəkli dəyişərək iranlılarda – «Adərbadaqan», ermənilərdə – «Atərpataqan» və «Atrpataqan», ərəblərdə – «Adərbaycan» və «Azərbaycan» formalarını almışdır. Həmin sözlər «odlar ölkəsi» deməkdir ki, bu da ölkədə atəşpərəstliyin geniş surətdə yayılması ilə əlaqədar idi» [34, 58]. Bu kitabda «Azərbaycan» sözü ilə bağlı səsələnən variantlar arasında türklərin adının çəkilməməsi, yuxarıda dediklərimizi bir daha təsdiq edir. Eyni zamanda «iranlılar» dedikdə hansı etnik qruplar nəzərdə tutulur bəlli olmur. **ASE-nin 1-ci cildi və üç cildlik «Azərbaycan etnoqrafiyası»nın 1-ci cildində** da «Azərbaycan» sözünün sovet ideoloqları tərəfindən irəli sürülən məlun izahı verilmişdir [29, 476; 21, 19]. 1960-1970-ci illərdə bəzi müəlliflər, məsələn **M.Azərli, T.Musəvi, Z.Yampolski** və b. da «Azərbaycan» sözünün izahı ilə bağlı təxminən «Azərbaycan tarixi» və b. kitablarda öz əksini tapmış müddəalara yaxın olan mövqedən çıxış ediblər. Sadəcə olaraq, bu müəlliflər «qan//kan» tərkibini isə Azərbaycan dili ilə bağlayır və deyirdilər ki, «qan//kan» həm də azərbaycanca-dır və «bulaq», «bolluq yeri» deməkdir: «Bütün yuxarıda deyilənlər belə hesab etməyə əsas verir ki, «Azərbaycan»

sözü «tanrı odunun bulağı» (qaynağı) və ya «od tanrısının yeri» deməkdir [240, 83].

Həmin dövrdə yaşamış başqa qrup tədqiqatçılar isə «Azərbaycan» istilahını fərqli yöndə – etnonim anlayış kimi izah edirdilər. Onlardan bir qismi bunu, «Atropat» ilə bağlılıqları halda, digərləri «Azər» anlayışı üzərində dayanırdılar. Məsələn, **Ə.M.Dəmirçizadə** qeyd edirdi ki, «Azərbaycan» atəşpərəst Midiya maqlarının başçılarına məxsus etimai bir titul bildirən «aturbat» sözü ilə «məkan», «ölkə» mənasında işlədilən «kan» sözünün birləşməsindən ibarət olub, «aturbat ölkəsi» deməkdir [71^a, 19]. Deməli, Dəmirçizadə «Azərbaycan» sözünü atrubatların, yəni maqların – midiyalıların ölkəsi kimi qəbul edirdi. **Y.H.Səfərova** görə, «Azərbaycan» sözünün ən qədim forması, ölkədə atəşpərəstliyin geniş yayılması ilə bağlı «odlar yurdu» kimi izah edilən «Atropaten» ünvanından götürülmüşdür [202, 105-106]. Ancaq o, «Atropaten» sözünün «od allahı», «odu mühafizə edən», «odlar yurdu» və s. kimi antroponim, oykonim anlayışına qarşı çıxaraq iddia edir ki, e.ə. I minilliyin əvvəllərində adı qaynaqlarda çəkilməyən Atropat tayfası olmuş, beləliklə, etnonim mənada «Azərbaycan adı sərkərdə Atropatın adından deyil, güman ki, sonuncunun da mənsub olduğu, Atropatın qəbiləsi adından götürülmüşdür» [202, 106].

Beləliklə, sovet ideoloqlarının «Azərbaycan» sözünün etimologiyası ilə bağlı mülahizələrinə qarşı fərqli mövqelər meydana çıxmış olurdu. Xüsusilə, bu özünü «Azərbaycan» sözünün türk dilində izah edilməsində bürüzə verirdi. Məsələn, **Qurban** «Azərbaycan» sözünü etnonim mənada başa düşsə də, ancaq **Ə.M.Dəmirçizadə**, **Y.Səfərov** və başqalarının fərqli olaraq, onun ilkin forması kimi göstərilən «Atropatena» variantından imtina etmiş və bu istilahı sırf türk dilinə aid bir anlam kimi izah etməyə çalışmışdır. O, «Azərbaycan» sözünün «azər» hissəsini «az» və «ər» kəlimələrinə bölərək yazır ki, bu türk dilində «az kişisi – insanı»

deməkdir. «Az» «yaxşı niyyət», «ugurlu», «tələ» deməkdir. Eyni zamanda «Az» sözü türk tayfalarında qəbilə adlarına verilmiş [147, 85]. «Azərbaycan» istilahını türkcə izah edənlərdən **M.Seyidov** da yazır ki, etnonim anlamı daşıyan bu sözün açımı xalqın etnik-soy kimliyini də aydınlaşdırmağa imkan verir. O belə bir müddəadan çıxış edir ki, «Azərbaycan» sözü ilkin «Azərbayqan (can)» şəklində olub: «Bircə, «Azərbaycan/Azərbayqan» sözünün ilk «Az» tərkibi əski türkdilli qəbilənin adıdır. «Az» qəbiləbirləşməsi, xalq adına «Gültəkin», «Tonyuquq» və b. abidələrdə rast gəlirik» [200, 16].

1937-ci ildən başlayaraq müstəqilliyimizin bərpasına qədər «Qafqaz-İran» konsepsiyasının nümayəndələri tərəfindən «Azərbaycan» anlayışının saxtalaşdırılması daha çox Azərbaycan xalqının etnik kimliyi ilə bağlı olmuşdur. Belə ki, bu dövrdə antitürk ruhlu «Qafqaz-İran» konsepsiyasının tərəfdarlarının «Azərbaycan» sözünü özlərinəməxsus formada ideologiya şəklinə salmaqda əsas məqsədləri bu ərazidə türk izini itirmək olmuşdur. Bu zaman onlar güman ediblər ki, bu sözün türkcə yozumu mümkün deyil, yaxud da mümkün olsa belə, qəbul edilməyəcək, ona görə də «Azərbaycan» anlayışının «Türk-Azərbaycan» konsepsiyası baxımından etnik cəhətdən verməyin də heç bir nəticəsi olmayacaq. Həmin vaxtdan onların bu müddəaları bəzi səbəblərə görə, hələlik istər elmdə, istərsə cəmiyyət daxilində daha inandırıcı görünür. Bunun örnəyi, milli dilin və milli mənsubiyyətin müəyyənləşməsi ilə bağlı 1995-ci ildə keçirilən referendumu göstərə bilər.

Qeyd edək ki, 1992-ci ildə Azərbaycan xalqının dilinin və əsas millətinin türk olması yenidən öz təsbitini tapdı. 1992-ci il dekabrın 22-də Milli Məclis Azərbaycan Respublikasında dövlət dilinin «türk dili» olduğu haqqında qərar qəbul etdi. Ancaq 1995-ci ildə, Azərbaycan Respublikasının prezidenti Heydər Əliyev tərəfindən bu məsələ referendum səviyyəsinə çıxarılmış və bu referendumun nəticəsi olaraq

konstitusiyada milli mənsubiyyətin və milli dilin ifadəsi kimi «Azərbaycan xalqı» və «Azərbaycan dili» rəsmi şəkil almışdır. Buradan belə bir nəticə çıxmış olur ki, bu məsələyə bağlı Azərbaycan xalqının böyük əksəriyyəti də SSRİ rəhbərliyinin daha o zaman, yəni 1937-ci ildə Konstitusiyada aparılan dəyişiklər nəticəsində müəyyənləşdirdiyi ideyanı müdafiə etmişdir. Belə ki, ilk dəfə o dövrdən etibarən rəsmi şəkildə Azərbaycan əhalisinin etnik mənşəyi «Azərbaycan xalqı-azərbaycanlı», dili isə «Azərbaycan dili» kimi göstərilməyə başlanmışdır.

Qeyd edək ki, 1937-ci il Konstitusiyasında «türk milləti» və «türk dili» anlayışlarının «Azərbaycan xalqı» və «Azərbaycan dili» istilahları ilə əvəz edilməsi birmənalı şəkildə sovet rəhbərliyinin qəbul etdiyi siyasi-ideoloji qərarlarla bağlı olmuşdur. 1937-ci ilə qədər «Azərbaycan» anlayışı bir türk dövlətinin adı, «Azərbaycanlı» bütün Azərbaycan vətəndaşlarının siyasi mənada millət adı idisə, sovet ideoloqlarının «ixtiraları» sayəsində bu istilah - «Azərbaycanlı» millətin həm etnik, həm də dilinin adına çevrildi. Beləliklə, SSRİ rəhbərliyinin və onun ideoloqlarının səyi nəticəsində yeni status qazanmış «Azərbaycan» anlayışı əvvəlki mənalarından uzaqlaşdırılmaqla yanaşı, həttə etnik mənşə və dil baxımından «türk milləti» və «türk dili» istilahlarına qarşı qoyuldu.

Bununla da XX əsirin əvvəllərindən 1937-ci ilə qədər etnik və dil mənsubiyyəti baxımından şəriksiz mövqə tutmuş, mənsubiyyət daxilində də artıq bu cür - «türk milləti», «türk dili», «türk ədəbiyyatı», «türk tarixi», «türk teatri» və s. kimi qəbul edilmiş anlayışlara qarşı sovet ideoloqları tərəfindən yeni konsepsiya - «Azərbaycan milləti-azərbaycanlı», «Azərbaycan dili», «Azərbaycan ədəbiyyatı», «Azərbaycan teatri» və s. irəli sürüldü. Beləliklə, təqribən XX əsrin birinci yarısında çiyin-çiyinə addımlayan «Türk» və «Azərbaycan» anlayışları, həmin əsrin ikinci yarısından başlayaraq, müstəqillik dövrünü də daxil etməklə bir-birinə qarşı yönəlmiş

nəhiyələrə çevrildi. Bunun nəticəsi idi ki, çox keçmədən Azərbaycan xalqının ictimai şüurunda bu xalqın hansı mülkətə məxsusluğu ilə bağlı bir-birinə zidd olan fərqli mülahizələr meydana çıxdı.

Deməli, 1937-1991-ci illərdə «Azərbaycan» sözünün «təbii-coğrafi», «tarixi-coğrafi-siyasi» izahları ilə yanaşı etnik mənada da yozumu başlamış və bu istiqamətdə «Azərbaycan-Türk» və «Qafqaz-İran» konsepsiyalarının nümayəndələri bir çox mülahizələr irəli sürmüşlər. Ancaq bu dövrdə «Azərbaycan» sözünün izahı ilə bağlı səslənən mülahizələr nəinki bu məsələnin həllinə kömək etmiş, əksinə bu anlayış ətrafında dumana daha da qatılaşdırmışdır. Buna görə də, müstəqillik dövründə «Azərbaycan» sözünün yeni-yeni izahları meydana çıxmışdır.

Üçüncü mərhələdə - müstəqillik dövründə (1991-ci ildən sonra) «Azərbaycan» sözünün izahı ilə bağlı dolaşmış, qarışıq mülahizələr irəli sürülmüşdür və bu proses indi də davam edir. Belə ki, «Azərbaycan» sözünün ilkin mənşəyini Atropatena-Atropatla bağlayaraq bu ölkəni farsdilli etnoslara aid edənlərlə (İ.Əliyev, F.Məmmədova, N.Vəlixanlı, N.Cəfərov, V.Əliyev, Y.Nəsibli və b.) yanaşı, bu ölkəni türkdilli etnoslara şamil edib, eyni zamanda bu sözü yalnız türk dili əsasında izah edənləri də (Y.Yusifov, M.İsmayılov, Q.Kazımov, B.Budaqov və b.) göstərmək olar.

AMEA Tarix İnstitutunun 7 cildlik «Azərbaycan tarixi»nin 1 və 2-ci cildlərində bu sözün izahı ilə bağlı irəli sürülmüş mülahizələrə nəzər yetirəndə görürük ki, burada SSRİ dövründə olduğu kimi, «Atropatena» «Azərbaycan» sözünün ilkin forması kimi göstərilir və «Atropatena» anlayışının meydana çıxmasında Strabonun rolu xüsusilə qeyd olunur. Strabonun məlum mülahizələrindən çıxış edən **İ.Əliyevə** görə, «Azərbaycan» anlayışının yaranma tarixi e.ə. IV əsrin sonlarına gedib çıxır və qədim Atarpatakanın

...məhdud şübhə dəyişmiş formasıdır: «Bu anlayış heç bir çoxlarının düşündüyü kimi, «Odlar yurdu» demək deyil, «Atropata məxsus olan (torpaq)» deməkdir» [39, 292]. Atarpatakan(a) forması Mada dialektlərinə gedib çıxır yəni, alimə görə, «Atropata məxsus olan (torpaq)» anlayışı Strabonun Atropat Madası «öz adını Atropatinından» götürmüşdür müddəası ilə üst-üstə düşür. O yazır «Avesta»da Atəpat(a), e.ə. I minilliyin ortalarında Elam ədədlərində Atarpata (Ha-tar-ba-ad-da), daha sonralar Atropat və Adurbad kimi ifadə olunan bu ad İran aləmində «Od (tanrısı) tərəfindən mühafizə olunan» mənasını daşıyır: «Beləliklə, eyni adın qanunauyğun fonetik variantları olan «Azərbaycan» xronimi mənbələrdə təsdiqlənən bir sıralıq (keçid) formaları vasitəsi ilə məhz Atarpatakan (a) formasına gedib çıxır» [39, 292]. İ.Əliyevin davamçılarından onun tarixçi **S.Qasımova** isə «Azərbaycan» sözü ilə bağlı belə bir ifadə işlədir: «Orta fars (pəhləvi) abidələrində Adurbad (hər fən «odun himayəsində olan ölkə») adlanan qədim **Atropatena** (seçmə bizimdir – F.Ə.) III yüzillikdən dünyanın yeni imperiyası – **Sasani dövlətinin tərkibinə onun aynaz hissəsi kimi** (seçmə bizimdir – F.Ə.) daxil olur» [40, 10]. S.Qasımovanın «Azərbaycan» sözünü «odun himayəsində olan ölkə» kimi şərhini başa düşsək də, «**Atropatena... Sasani dövlətinin tərkibinə onun ayrılmaz hissəsi kimi daxil olur**» ifadəsini heç cür anlama bilmirik. Onun sözlərindən belə çıxır ki, Atropatenanın (yeni Azərbaycanın) Sasanilərin tərkibinə ayrılmasının (Sasanilərin) ayrılma hissəsi kimi daxil olması təbii bir proses deyil!!! Görəsən, bəzi Azərbaycan «tarixçi»lərini bu cür ifadələr işlətməyə nə sövq edir?!

«Azərbaycan» sözünü İ.Əliyev və b. mövqeyindən izah edən **N.Cəfərov** da hesab edir ki, «Atropatena» ad-toponiminin antik (etimoloji) mənasını ilk dəfə atəşpərəst iranlı yaxud farsdilli mühit unutdurmuşdu. Farsdilli mühit çərçivəsində «Atropatena» (Atropatin yurdu) «Azərbaycan» (odlar yurdu, müqəddəs odun qorunduğu məkana)

çevrilmişdir. O yazır: «Görünür, ifadələr üçün «Azərbaycan»ın hansı konkret coğrafiyanı əhatə etməsi o qədər də maraqlı deyildi, onlar həmin əraziyə vətən kimi yox, ilahi bir məkan, hüdudsuz müqəddəs bir yer kimi baxırdılar» [66, 12]. N.Cəfərova görə, «Azərbaycan» sözü türkdilli mühitdə nəinki formalaşmamış, həmin mühitə çox sonralar müsəlman intibahı dövründə daxil olmuşdur [66, 13]. **Görünür, bu sözləri yazarkən N.Cəfərov orta əsr Azərbaycan tarixçiləri F.Rəşidəddin və M.H.Xələfinin «Azərbaycan» sözü-nün türk dili əsasında izahından xəbəri olmamışdır.**

Vilayət Əliyev isə yazır ki, «Azərbaycan» oymoniminin ilkin formasının Atrpatkan olduğunu söyləyənlər çoxdur [87, 164]. Onun fikrincə, SSRİ dönəmində **Ç.Mirzəzadə** «Azərbaycan» sözünün izahına daha yaxın olmuşdur. Ç.Mirzəzadəyə görə, Azərbaycan ta qədimlərdən neft və qaz yataqları ilə, yanar odlarla zəngindir, odur ki, «allah» mənalı «od allahı; işıq allahı» ifadəsi sadələşərək müqəddəs odu bildirmişdi [87, 166]. **Çoxcildlik «Azərbaycan fəlsəfi tarix»inin 1-ci cildində** [249, 19], eləcə də **Azərbaycan Milli Ensiklopediyasının «Azərbaycan» adlı xüsusi cildində** [28, 99] «Azərbaycan» sözü ilə bağlı yuxardakı kitablardan fərqli bir fikir söylənməmişdir.

Fikrimizcə, XX əsrdə yuxarıda adı çəkilən bəzi yerli və əcnəbi tədqiqatçılar tərəfindən «Atropatena» anlayışının guya, sonralar «Azərbaycan»a çevrilməsi, eləcə də bu sözün «Atropatın ölkəsi», «odlar yurdu», «odun qoruyucusu», «atropat tayfasının adı» və s. kimi mənalandırılmasının heç bir elmi əsası yoxdur. Çünki «Atropatena» sözü hansı mənanı daşmasından asılı olmayaraq «Azərbaycan» anlayışı ilə heç bir əlaqəsi yoxdur və ola da bilməz. Fikrimizcə, yunan-roma tarixçilərinin «Atropatena» ölkəsi anlayışı farsların mənafeyinə və dilinə uyğun gəlidiyi üçün, bu ad farsdilli mənbələrdə də bu şəkildə saxlanmışdır. Bir çox Azərbaycan tarixçiləri də məsələnin əsil mahiyyətinə varmadan və yaxud bəziləri vararaq «Azərbaycan» anlayışının

mənasını yalnız «Atropatena»da axtarmışlar və axtarırlar. Burada bir məsələni istisna etmək olmaz ki, farsdilli mənbələrdə «Atropatena» sözü də təhrifə uğramışdır. Belə ki, bu sözü məqsədli şəkildə yalnız fars dillərində izah edənlər, onun türk variantından uzaqlaşdırmaq niyyəti güdmüşlər. Necə ki, bəzi orta əsr ərəb-islam qaynaqlarında Atropatın atasının türk Alp Ər Tonqa olması ilə bağlı qeydlər vardır. «Müqəddəsi də Atropatın babası üçün istifadə olunan Varasif adının Əfrasiyabla bənzərliyi diqqət çəkməkdədir. Maraqlı olan, əl-Müqəddəsinin Varasif-Avrasif (Əfrasiyab) adının önündə türkcə «Bay/Beg» ünvanını istifadə etməsidir. Bu da çox şübhə oyandırmasın gərək. Zira, bütün ərəb müəllifləri Əfrasiyab/Alp Ər Tonqanı türklərin əfsanə atası olaraq göstərməkdədirlər. Artopat və onun atalarının adı turanlı bir kimlik kimi görünməkdədir» [159, 64].

«Azərbaycan» sözünün «Atropatena»dan törəmə olması, həmçinin yunan və fars mənşəli dillərdə izahına qarşı xanlardan **Y.Yusifov** hesab edir ki, bu sözün qədim forması «Atropatena»nın tarixindən də qədimdir. **Y.Yusifov** e.ə. I minilliyin əvvəllərindəki mixi yazı qaynaqlarına əsaslanaraq göstərir ki, artıq e.ə. VIII-VII əsrlərdə Qızılüzən tayfının mənbəyində Andirpatianu//Andarpatian məskənin adı çəkilirdi. Sonralar tədricən Midiyadan şimalda yerləşən bütün cənubi Azərbaycana şamil edilərək, fonetik dəyişikliklər nəticəsində indiki şəklini almışdır: ««Azərbaycan» sözünün qədim formaları göstərir ki, xoronimin əmələ gəlməsində iki komponent – atr/atur və adir/adər sözləri iştirak etmişdir» [36, 17]. Onun fikrincə, birinci söz qədim fars dillərində «od» mənasını daşıyır, ikinci söz türkcə «adır» şəklini saxlayır və hər iki söz fonetik dəyişiklik nəticəsində «azər» adlanır. Belə ki, Azərbaycan adının erkən formasında adır/adər/adir komponenti əks olunmuşdur. Türk etimologiyasında bu ad «adır» dağlıq coğrafi mənzərəni əks etdirməklə «yüksəklik, təpəlik, təpəli dağ ətəyi, dağ silsiləsi» mənasını daşıyır: «Addakı ikinci söz «pati», sonrakı «-anu

//an» məkan, yaxud cəm şəkilsidir. Qədim türk dilində «batıq» (bat//pat «batmaq, yenmək» felindən) «düzən», «aşağı», «alt» mənasını daşıyırmiş» [36, 134]. Prof. **Q.Kazımov** da belə qənaətdədir ki, «Azərbaycan» sözü Antarpatianu sözündən əmələ gəlmiş, tədricən Atropatena şəklini almışdır: «Ərəblər isə öz dillərinin xarakterinə uyğun olaraq həmin qovuşuq səsin ikinci komponentinə üstünlük vermiş, sözü **Adzırbican – Azırbican – Azərbaycan** şəkillərində tələffüz etmişlər, fərqləndirmək üçün Azərbaycan ərazisində işlədilən dili «əl-azəriyyə»-*azəri dili* adlandırmışlar. **Azəri** sözü bu sözdən, bu tələffüzdəndir» [125, 8]. Onun fikrincə, «Azəri» sözü Antarpatianu və Atropatena sözləri ilə bir kökdən olduğu üçün, bir sıra iranşünasların azəriləri İran tayfalarından biri hesab edib irandilli əhali saymaları düzgün deyildir: «**Azəri** sözü tayfa adı deyil, **Azərbaycan** sözündəndir və Azərbaycan sözünün qısaldılmış forması kimi təşəkkül tapmışdır» [125, 8].

M.Ə.İsmayılov yazır ki, «Azərbaycan» sözünün bir hissəsi olan «as//az» qədim türk tayfalarının adlarından biridir və Azərbaycan türklərinin etnik mənşəyini təşkil edir: «Asların adına qədim Orxon-Yenisey yazılarında rast gəlinir. Tədqiqatçıların bir qismi Asiya qitəsinin – qitələrin ən böyüyünün adını bu ərazinin ən qədim məskunlarının, asların adı ilə bağlayırlar» [121, 3]. Onun fikrincə, bu istilahın başqa bir mənası «odlar yurdu» kimi izah olunur ki, bu ad daha qədimdir [121, 3-4]. **T.Köçərli, H.Həsənov və İ.Məmmədova** görə, «Azərbaycan» sözü türkmənşəlidir. Ola bilsin ki, «Azərbaycan» sözü «dağlıq ölkə», yaxud da «varlı şəxslərin yurdu» anlamındadır [131, 21; 107, 75; 159, 63]. **Y.Qarayeva** görə də, xalqımıza Dədə Qorqudun verdiyi ad – «Azərbaycan» olmuşdur: ««Millət» və «Azərbaycan» sözünün (anlamının) tarixi - millət və Azərbaycan ideyasından qat-qat cavandır» [132, 160].

E.Əlibəyzadəyə görə, «Azərbaycan» dörd sözün birləşməsidir: Az+ər+bay+can. Sözlərin dördü də təmiz türk.

«Az» qədim güclü-qüdrətli türk tayfa adıdır; «ər-ər, kişi, igid deməkdir; bay-bay, zəngin mənasına gəlir; can (qan, kan) xan sözünün qədim arxaik şəklidir. Açılışı: Az ərləri, bəyləri və xanları (ölkəsi) deməkdir [83, 509]. **B.Budaqov** da «Azərbaycan» sözünün türk dilində izahına tərəfdardır: «Bəzi tədqiqatçılar ərəb mənbələrində VII əsrdən məlum olan «Azərbaycan» sözünü Az-ər-bay-can hissələrinə bölür və belə hesab edirlər ki, müvafiq olaraq «az» - tirə, tayfa adı, «ər» sözü «kişi», «döyüşçü», «bay» sözü «bəy», «varlı», «yüksək», «uca» deməkdir. Deməli, Azərbaycan «Ər kimi olan «az» tayfalarının başı ucalar» mənasını verir» [61, 21]. **«Azərbaycan toponimlərinin ensiklopedik lüğəti»ndə** isə «Azərbaycan» anlayışı ilə bağlı uç fikrin - 1) «odla qorunan», «atəşpərəstlərin ölkəsi», «od ölkəsi»; 2) «varlıların, böyüklərin məkanı», «böyüklər, bəylər ölkəsi», «Atropatın Midiya canişini) ölkəsi»; 3) «yüksəklik, təpəlik, dağətəyi ərazidə olan məkan, yer» [44, 69], olduğu bildirilməklə yanaşı, 4-cü variant da ortaya qoyulmuşdur: «Azərbaycanın tarixən iqtisadi cəhətdən qüdrətli bir ölkə kimi yadelliləri üçün cəlb etməsini nəzərə alaraq onun adını «az ərlərin bolluq məkanı» kimi də şərh etmək olar» [44, 69].

Qazax bilgini **Oljas Süleymenov** isə hesab edir ki, «Azərbaycan» anlayışı Alban, Albaniya sözünün sonrakı formasıdır. O.Süleymenova görə, Alban (alman, alvan kimi tələffüz variantları da məlumdur) qədim türk ləhcəsində 1) «qorumaq, vergi, xərac; 2) məcburi sultan (dövlət) xidməti; 3) «gömrük, vergiyığın deməkdir. Hər şeydən əvvəl, gömrük və gömrükçü bu söz əsasında müəyyənləşdirilib [205, 399]. Buna görə də fikrincə, bizim eramızın II-IV əsrlərində indiki Azərbaycanın Albaniya adlandırılması təsadüfi deyil və indiyə qədər Azərbaycanın Albaniyası əhalisinin etnik mənşəyi barədə mübahisələr gedir. O.Süleymenovun fikrincə, tədqiqatçıların əksəriyyəti hesab edirlər ki, azərbaycanlıların tarixinin albanlarla heç bir daxli yoxdur. Belə bir fikrin yaranmasına səbəb olmuş, bu məsələnin həllində etimologiyadan istifadə olunma-

nasıdır. Onun fikrinə, türk dilindəki albanla, çinlilərin
özünəməxsus şəkildə istifadə etdiyi «alban» sözünün mənşə-
yi oxşardır: «Məhz «alban» sözünün tələffüzünün Çin va-
riantı (azerbani-jen)», mənim fikrimcə, Azərbaycan sözünün
əsasını təşkil edir... Beləliklə, mənşəyi türk, ərəb, fars və di-
gər coğrafi, siyasi cəhətdən doğma olan dillərdə axtarılan
Azərbaycan sözü «alban» deməkdir və özlüyündə məcazi
mənada qədim türk sözünün Çin tələffüzündən götürülüb,
müasir «tamojennik» - «gömrükçü» sözünə yaxındır» [205,
400].

«Azərbaycan» anlayışı ilə bağlı, yuxarıda qeyd edilən
bütün mülahizələri diqqətlə nəzərdən keçirərək deyə bilərik
ki, bu ad birmənalı şəkildə türk milləti, türk dili ilə bağlı
olmuşdur və dörd hissədən ibarətdir: Az-ər-bay-can --
((q)az(s)ların, (q-x)az ərlərin (ərənlərin) və bəylərin ölkəsi).
Burada əsas diqqət yetirəli hissə «(q)az(s)»dır və birmənalı
şəkildə türk amili ilə bağlıdır. Bunu Qaf-qaz, Kaz-ar (Xə-
zər), Kaspi (Kas(z)lar), Q(k)az-ax və başqa anlayışlarla ya-
xınlıq da göstərir. Faktiki olaraq erkən orta əsrlərdə meyda-
na çıxan Azərbaycan anlayışı qədim türklərin böyük bir
qolunu təşkil edən (k-q)azlarla bağlı olmuşdur. **Fikrimizə,
Azərbaycan anlayışının tamamilə açılmasında Qafqaz, Xəzər,
Kaspi, Qazax və s. istilahlər mühüm yer tutur.**

Uzun müddət özünün əsil mənasından uzaq salınan
Qafqaz anlayışını Azərbaycan anlayışı ilə bağlayan *qaz*
hissəsidir. Qafqaz toponiminə ilk dəfə e.ə. VI-V əsrlərdə
yaşamış yunan dramaturqu Esxlin «Zəncirlənmiş Prome-
tey» əsərində Kavkasos variantında rast gəlinir [73, 27].
Yunan tarixçisi Herodot da «Tarix» əsərində Qafqaz adını
çəkmiş, Eratosfen isə Qafqaz adını Kaspios kimi işlətməmişdir.
Azərbaycan sözündəki *az* hissəsi ilə də bağlı olan Qafqaz
anlayışına nəzər yetirəndə görürük ki, burada çox yaxınlıq
var. Əgər Qafqaz məfhumunda *Qaz* tayfasının adı sözün

...nisi hissəsi kimi verilərək, qazların yurdu, vətəni, dağı (kapı) deməkdirsə, Azərbaycan anlayışında *az* sözün əvvəlində gələrək, (q)azların, az ərlərin varlı ölkəsi mənasını verir. Türk soyları arasında isə Az xalqının olması isə artıq eç kəsdə şübhə doğurmur.

Ə.M.Dəmirçizadə yazır ki, Qafqaz adında «dağ» mənası və qas (qaz/xaz) tayfasının da adı vardır. **C.Cəfərova** görə Qafqazın əsil sahibləri ak aslar/ağ aslar (oğuzlar) eradan əvvəlki minilliklərdə unudulmuş və Q.Miletski, Eratosfen, trabon kimi qədim tarixçilərə də bəlli olmuşdur. Kapakas eradan əvvəl VI əsrin sonunda Q.Miletskinin əsərlərində Kavkaz kimi verilsə də, bu söz «Kapakas»dan «Kavkaz»a dəyişmişdir. Yunan tarixçisi Eratosfen «Kavkaz»la «Kaspios» sözünün bir kökə bağlılığını qeyd etmişdir [45, 7].

Əlizadə bu sözün qədim türk dillərindən İran, slavyan, quman, german və b. dünya dillərinə keçdiyi qənaətindədir. Eradan əvvəlki minilliklərə aid Qafqaz qayaüstü yazılarında ağ və qara asların adlarına tez-tez rast gəlmək olur. Ağ oğuzların tərkibində indi də kapkaz tayfasının Türkiyə-İranda Kepez və Azərbaycandakı Kəpəz dağ adının da Kapkaz/Kapakazla (Azların yurdu, vətəni) əlaqədar olduğunu demək mümkündür. Nəticədə «Qafqaz»ın tərkibcə iki deyil, üç hissədən yarandığını, bu sözün təmiz türk mənşəli olduğunu təsdiq etməklə onun «kap akas»dan çevrildiyini də inamla demək olar. «Kap akas» isə Qafqaza çox sonrakı köçmüş qeyri-türklərin deyil, bu yerlərin əbədi sahibləri ağ as (ağ, as-oğuz) tayfalarının adından, digəri isə «vətən», «yurdu» mənasında işlənmiş kap sözündən (Ağ asların vətəni, yurdu) götürülmüşdür. Qaz türkdilli xalqlarda qaz-kaz oronimidir [45, 8]. **B.Budaqova** görə, birincisi, bu etnonim Kazbek (Kaz dağı) oronimindən başqa, Qafqaz (qədim forst Kapıqaz kimi götürülərdi) oronimində öz əksini vermişdir. İkincisi, «kaz(ların) qapısı (keçidi)» mənasını verir. «Kitabi-Dədə Qorqud»da Qafqaz Qazlıq dağı adlanır. Deməli, Kazax, Kazar (Xəzər), Kazbek (Kaz dağı) və

apkaz (dağ keçidi) kimi toponimlər qədim tayfasının adı ilə bağlıdır [45, 8].

«Azərbaycan» sözündəki «az»la bağlı anlayışlarından biri də **Kaspi**dir. Bu toponim özündə Qafqaz Albaniyasında yaşamış ən qədim, bəlkə də birinci olan kaspi tayfasının, daha doğrusu kaz/kasların adını əks etdirir. Bu baxımdan Xəzər, Kaspi və Azərbaycan sözləri birköklü, birmənalıdır və etnonim kimi «türk» anlayışı ilə bağlıdır. Belə ki, «Xəzər», «Kaspi» və «Azər» anlayışlarının kökündə «kaz//qaz» tayfasının adı öz əksini tapmışdır. A.A.Bakıxanov da «Kaspi» və «Qafqaz» sözlərinin eyni mənə daşdığını və qədim dövrlərdə Kaspi adlı tayfanın yaşadığının yunanlara və romalılara bəlli olduğunu qeyd etmişdir. Onun fikrinə görə, yunanlar və romalılar həmin dənizin sahillərində yaşayan tayfanın adını Kaspi adlandırmışdır: «Qafqaz sözü də, həmin kaspi adlı tayfanın adından və Quranda qeyd edilən Qaf dağından alınmışdır» [55, 17].

Qeyd etdiyimiz kimi, ərəb, fars və başqa Şərqi Mənbələrinə erkən orta əsrlərdən başlayaraq qazların, az ərslərin və xəz ərslərin də sahilində yerləşdiyi dəniz Xəzər, ölkə isə Xəzərlər və yaxud Azərbaycan adlandırılmağa başlanmışdır. Deməli, **Xəzər** adı «Azərbaycan»a ən yaxın bir istilah olmuş və onun ilkin, qədim formasıdır. *Kas//qaz//xəz//az* ərslər başqa türksoylu tayfalarla birlikdə Azərbaycan-türk xalqının etnogenezində başlıca rol oynamışdır. «Kartlis Sxovrebo» («Gürcüstanın həyatı») adlı qədim gürcü mənbəsində e.ə. IV əsrdə Kartlidə əhalinin altı dildə, o cümlədən Xəzər dilində danışdığı qeyd olunub. Fikrimizcə, farsdillilərin təsiri altında eramızdan əvvəlki minilliyin son əsrlərində (e.ə. II-I yüzilliklər) «indi itib getmişlər» (Strabon) kimi tarixə düşən xəzərlərin (daha doğrusu, Azərbaycandan şimalda yaşayan xəzərlərin - F.Ə) Azərbaycanda növbəti dəfə «görünmələri» I-III əsrlərə təsadüf edir [44, 244]. Deməli, xəzərlər ən qədim dövrlərdən bu ərazilərdə yaşamış və hətta Xəzər adlı iki dövlətin olduğu məlum olmuşdur.

«Kaspi», «Azəri» və «Xəzər» sözlərinin kökündə kas// az//xəz//az (cüzi fonetik dəyişikliklə), eləcə də son iki sözün ikinci hissəsində «ər» sözünün eyniliyi Azərbaycanın türk mənşəli olduğunu bir daha təsdiq edir. «Azərbaycan» sözü «Xəzər»lə müqayisədə sonralar meydana çıxmış və hər iki söz təxminən eyni mənanı ifadə edirlər.

Orxon-Yenisey yazılı dastanlarında adı çəkilən «Az xalqı»nın həm Azərbaycan türkləri, həm də xəzərlər olması barədə fikirlər mövcuddur. Deməli, xəzərlər elə Azərbaycan türklərinin tam olaraq özləridir; Xəzər dövləti də Azərbaycan türk dövlətidir. **Bizə elə gəlir ki, tarixdə iki Xəzər dövləti olmuşdur.** İlk Xəzər//Xəzəristan//Xəzran dövləti eramızdan əvvəl I minilliyin ortalarında (təxminən e.ə. VI-III əsrlərdə), bəlkə də daha qədim dövrlərdə mövcud olmuş, yunan mənbələrində Kaspiana kimi anılmışdır. İkinci Xəzər Xaqanlığı isə erkən orta əsrlərdə, Qərbi Türk Xaqanlığının parçalanması nəticəsində yaranmış (VII-X əsrlər), Şərqi Volqaboyunu və Şimali Qafqazın şərq hissəsini əhatə etmişdir.

Ölkə adına, əhalisinin mənşəyinə görə, qədim və erkən orta əsrlərdə mövcud olmuş, Xəzər adını daşımış bu türk dövlətləri Azərbaycan dövlətləridir. Çünki hər iki Xəzər dövlətinin ərazisi yalnız Dərbənddən şimala olan torpaqlara qədər, həm də cənuba, yəni Arrana, hətta cənubi Azərbaycana qədər uzanmışdır. Xüsusilə VII-X əsrlərdə mövcud olmuş Xəzər dövləti demək olar ki, indiki Azərbaycanın böyük bir qisminə hakimiyət sürmüşdür. Çox təəssüflər olub ki, bu gün «Azərbaycan tarixi» kitablarında e.ə. I minilliyin ortalarından mövcud olan Xəzər dövləti barədə ümumiyyətlə, bəhs olunmur, erkən orta əsrlərdə yaranan ikinci Xəzər Xaqanlığı isə Azərbaycan tarixinin, Azərbaycan dövlətçiliyinin tərkib hissəsindən kənar öyrənilir.

Çox güman ki, qədim Azərbaycan ərazisindəki dövlətin adı Atropatena yox, başqa cür Xəzər, Xəzran, Xəzəristan, Xəzərboyu və buna uyğun bir ad olmuşdur. Xəzərlərin və

nlərin ölkəsinin adı ilk dəfə Kaspi və Kaspiana kimi ç.ö. 5 əsrdə yaşamış yunan tarixçisi Herodotun «Tarix» əsərində qeyd edilmişdir [44, 244-266]. Fikrimizcə, yunan tarixçisi «qaz» sözünü «kas» kimi qəbul edərək, qazların-kasların vətənini Kaspiana, yerli tayfanın adını isə kaspi (pi cəm şəkilçisidir-ar²) adlandırmışdır. Deməli, Albaniya və «Atropatena» dövlətləri yaranana qədər Azərbaycanda mövcud olan ən qədim dövlətlərdən biri Kaspiana//Xəzərlər ölkəsi olmuşdur. Yunanların «Kaspiana» adlandırdığı bu dövlət əslində qaz/kasların, daha doğrusu «xəzərlər ölkəsi» mənasını verir. Kaspiana indiki Şimali Azərbaycanı, müəyyən qədər isə Cənubi Azərbaycanın ərazisində, Kürün Arazla birləşdikdən sonra Xəzərədək olan hissəsindən cənubda yerləşən dənizyanı sahəni əhatə edirdi. Bu mülahizəmiz, Strabonun «Coğrafiya»sındakı bilgilerlə də təqribən üst-üstə düşür. Strabona görə, kaspilər sonralar albanlara qaynayıb-qarışmışlar. Kaspilərin adı yalnız dənizin və onların yaşadıkları vilayətin adında saxlanılmışdır [38, 49]. Kaspiana müladdan sonrakı III əsrdə Balasakan, Balasahun, sonralar isə Muğan və Arran adlandırılırsa da, öz qədim adını da Xəzran, Xəzrankuh, Xəzərgan və s. qoruyub saxlamışdır. Xəzər dənizi erkən orta əsrlərdən əsasən Xəzər adlandırılırsa da, yunanların dediyinə görə, Kaspi kimi də ifadə olunmuşdur. Fikrimizcə, Kaspi və Xəzər anlayışları eyni kökdəndir və kaz/kas/az tayfasının adı ilə bağlıdır. Bu dənizi yunan-romalılar Kaspi, farslar, ərəblər, türklər isə, əsasən Xəzər adlandıırıblar ki, kas və xəz (qaz) eyni türksoylu xalqın bir qədər fərqli ifadələrdir. Deməli, Kaspiana ölkəsi, həm də Xəzərlər ölkəsi anlamını verir. Belə ki, yunanca «kas» sözü «qaz/xəzər», «kaspi» sözü «xəzərlər», «kaspiana» isə «xəzərlər ölkəsi» deməkdir.

XII əsrdə N.Gəncəvinin «İskəndərnamə» poemasında İskəndərlə bağlı «Xəzran», Xaqaninin «Xəzran» ölkələrindən bəhs etməsi də, qədim dövrdə Xəzər dövlətinin varlığını təsdiq edir. Fikrimizcə, Xaqani və N.Gəncəvi «Xəzran»,

«Xəzər», «xəzərli», «xəzərlər», «Xəzər dağı» anlayışlarını türk ölkəsi, türk əhalisi, türk yurdu və s. mənalarda ifadə etmişlər. Məsələn, Xaqani üçün, vətən, dövlət baxımından Şirvan və Xəzran eyni mənanı daşıyır: «İqbalı Xəzran fəth edər, ədlilə dolmuş ölkələr, Hind ölkəsindən fil gələr, Xəzranda filban bəsləyər» [118, 139]. «Xəzər dağından Çin uyuna qədər Türklərlə doludur bütün bu yerlər» [100, 322] yazan N.Gəncəvi isə birincisi, buranın qədimdən türk torpağı olduğunu, ikincisi isə «Xəzər dağı» ifadəsini işlətməklə təmin dövrədə xəzərlər adlı türk etnosunun mövcudluğunu göstərmək istəmişdir. Başqa tərəfdən N.Gəncəvinin «İskəndərnamə»sində görürük ki, İskəndərin qoşununda türklər olduğu kimi, rusların da qoşununda Xəzər, Xəzran ölkəsindən gəlmiş «xəzərlər» adlı türk tayfaları var: «Qarşıda bəzi qırmızı ruslar Məcusun atəşi kimi parıldar. Sağ qolu xəzəmiş Xəzran dəstəsi, Soldan da ucalır Burtasın səsi» [100, 324]. Əslində «Xəzran» sözünün mənası Xəzərlər – Xəzərlər ölkəsi» deməkdir. **Hətta, N.Gəncəvi «İskəndərnamə»də bir türk etnosu kimi «xəzərli» terminindən də istifadə etmişdir [100, 44].** N.Gəncəvi «Xəzər» və «Xəzərlər ölkəsindən» «Xosrov və Şirin»də də bəhs etmiş, Xəzər ölkəsinin Muğan tərəfə olduğunu göstərmişdir: «Oradan Muğana tərəf yollandı, Muğandan da Xəzərlərə sarı keçdi» [225, 25]. Deməli, «Xəzran» dövləti və xəzərlər e.ə. IV əsrin sonlarında hələ mövcud idi və ruslarla birgə İskəndərə qarşı döyüşdə iştirak ediblər.

Qeyd edək ki, bir sıra tarix kitablarında, o cümlədən SE-nin 10-cu cildində «Xəzər Xaqanlığı dağıldıqdan sonra xəzərlər müxtəlif türkdilli xalqlara qaynayıb-qarıxdılar» [33, 10] mülahizəsi öz əksini tamışdır. Əslində xəzərlər Qafqazın Azərbaycanın yerli və qədim sakinləri kimi həmişə mövcud olubular və onların öz qohum tayfaları ilə qaynayıb-qarışması isə, xəzərlərin bir etnos, millət olaraq yoxa çıxması kimi qiymətləndirilə bilməz. Yəni indi Azərbaycanda «Azərbaycanlı» adlanan türklər keçmişin, deməli həm də bu

günün azları, xəzərləri, aranları (albanları) hunları, oğuzları, qıpçaqları, səlcuqlarıdır. **Y.Türkel** də yazır ki, böyük şair-filosofun «Beşliy»ində tez-tez adını çəkdiyi xəzərlər qədim Azərbaycanın yerli əhalisidir: «Miladdan qabaq ən azı VII-VI yüzilliklərdən Dəşti-Qıpçaq, Dəşti-Xəzər türklərin yurduudur. Dəmirqapıdan güneyə, gündoğana doğru bütün yerlər, Bakı və Muğan Xəzərlərin idi» [225, 39]. Onun fikrinə «türk düşmənlərinin son 100-150 ildə uydurub kitabdan kitaba köçürdükleri kimi, Xəzərlər «yox olub getmiş türk tayfası» yox, indiki Azərbaycan türkləridir» [225, 62].

Bütün bunlar bir daha təsdiq edir ki, tarixdə iki «Xəzər dövləti» olmuşdur və bir çox tədqiqatçılar hər iki dövlətin əsas əhalisi olan xəzərlər haqqında «yox olub getmiş tayfa» kimi bəhs edirlər. Halbuki milladdan əvvəlki və erkən orta əsrlərdə tarixdə yad edilmiş xəzərlər bugünkü Azərbaycan türklərinin ulu əcdadlarıdır. Ancaq biz ulu əcdadlarımıza sahib çıxmaq əvəzinə, «Azərbaycan tarixi» kitablarında və b. əsərlərdə tək bir Xəzər Xaqanlığından bəhs edirik ki, onu da Azərbaycan xalqına yad, ən yaxşı halda qonşu olan və bu əraziyə tez-tez basqınlar edən bir dövlət kimi qələmə veririk. Ancaq Azərbaycan xalqının tarixinə düzgün işıq salıb obyektiv şəkildə mənimsəsək görərik ki, orta əsrlərdə yalnız Azərbaycan türkləri olan N.Cəncəvi və Xaqani deyil, ərəb tarixçiləri də Azərbaycanı «Xəzərlər məmləkəti» adlandırdılar. Qeyd edək ki, ərəb alimi əl-Təbəri hələ N.Cəncəvi və Xaqanidən öncə IX-X yüzilliklərdə Azərbaycanın «Xəzərlər məmləkəti» olduğunu yazmışdır [225, 27]. XIV yüzillikdə isə türk tarixçisi F.Rəşidəddin Dəmirqapı Dərbənddən bəhs edərkən, onu «Xəzər Dərbəndi» adlandırmışdır [225, 61].

XIX əsrdə **A.Bakıxanov** da eramızdan əvvəl I minilliyin ortalarına aid «Xəzran»-Xəzərlər dövlətinin mövcudluğundan bəhs etmişdir. Xəzərləri türk tayfası hesab edən A.A.Bakıxanova görə, Yafəsin oğullarından olan xəzərlər Xəzər və Qara dəniz arasında məskunlaşmış [55, 29]. Şübhəsiz, A.Bakıxanovun xəzərlərə aid etdiyi coğrafi məka-

İndiki Azərbaycan ərazisi ilə tamamilə üst-üstə düşür. A.A.Bakıxanov yazır ki, indiki Xəzərin sahillərində Xəzərgan adlı yer var ki, bu da N.Gəcəvinin «İskəndərnamə»sindəki «Xəzrankuh» («Xəzər dağı») ola bilər [55, 17]. Eyni zamanda fars dilində yazılmış, müəllifi bəlli olmayan «İskəndərnamə» adlı tarixi kitaba istinadən A.A.Bakıxanov yazır ki, səfər əsnasında İskəndər Bakıda olub və burada ona Xəzrankuh adlı yerdə Firuz adlı bir qocanın at ilxısının olduğunu deyiblər. İskəndər də Badpay adlı bir nəfəri xəlvətcə Firuzun yanına göndərir ki, bu ölkənin vəziyyətindən xəbər alsın. Badpay isə görür ki, bu tayfa arasında ən yaxşı çadırdə turanlı qırmızısaqqal bir qoca oturmuşdu [55, 36]. Deməli, A.A.Bakıxanov da qədim dövrlərdə Xəzər ölkəsinin olmasını və həmin ölkənin sakinlərinin - xəzərlərin turanlı-türk olmasını qeyd etmişdir.

XX əsrin 20-ci illərində isə M.H.Vəliyev yazır ki, Xəzər ölkəsi bu ad altında Eratosfen və Herodot dövründə (e.ə. V əsr) mövcud imiş, sonralar farslar tərəfindən sıxışdırılmış və yalnız Xəzər dənizinin adında özü haqqında xatirə qoyaraq yox olmuşdur [231, 21-22]. Həmin dövrdə yaşamış Rza Nur sə yazır ki, Midiyadan sonra Atropatena yox Xəzəristan övləti yaranmışdır [231, 24]. Bu mənada biz də hesab edirik ki, «Azərbaycan» sözünün ilk, ən qədim forması «Atropatena» yox «Xəzər», «Xəzran», indiki anlamda «Xəzəristan» olmuşdur. Yunanlar da öz dillərində qədim Xəzər övlətini, onun əhalisini və xəzərlərin sahillərində yaşadığı dənizi müvafiq olaraq Kaspiana, Kas və Kaspi adlandırmışdır. Bu baxımdan belə qənaətə gəlirik ki, «Azərbaycan» sözü də ən qədim dövrlərdə Cənubi Azərbaycanda deyil, şərqi Azərbaycanda, Xəzər sözü əsasında yaranmış, daha doğrusu Xəzər dənizi sahillərində – Dərbənddən-şimaldan Cənub qurtaracağına qədər olan ərazilərdə meydana çıxmışdır. Yəni indiyə qədər, bir çox tarixçilərin iddia etdiyi kimi, «Azərbaycan» sözünün yaranma mənbəyi kimi yalnız Cənubi Azərbaycanı, yaxud da İran Azərbaycanını-Atro-

patenani görmürük. Hesab edirik ki, 1918-ci ildə qurulmuş Cümhuriyyətin «Azərbaycan» adlanması Atropatenanın deyil, qədim dövrlərdə Xəzər, Xəzran, xəzərlər və buna uyğun sinonim adlar daşımış dövlətə və onun mədəniyyətinə tarixi və mənəvi varisliyimizin məntiqli qanunauyğunluğudur.

Fikrimizcə, «Aran»//«Arran», «Araz//Aras//Əras» sözü də «Xəzər»//«Xəzran», eyni zamanda «Azər», «Azərbaycan»la bağlıdır. Belə ki, birmənalı şəkildə türk sözü olan «Aran» türk tayfalarından birinin adıdır və «ərlər», «ərlər ölkəsi» mənasını verir. Yəni «Xəzran» xəzərlər-xəzərlər ölkəsi, «Aran» isə ərlər-ərlər ölkəsi deməkdir. Şübhəsiz, «Aran»dakı «ar//ər» məhz «azər» və «xəzər»dəki «ər» hissəsi ilə bağlıdır. Ola bilsin ki, M.H.Vəliyevin deyiminə, qədim dövrdəki Xəzər dövləti eramızdan əvvəl I minilliyin son yüzilliklərinə (e.ə. II-I əsrlər) Parfiya tərəfindən siyasi səhnədən çıxarıldıqdan sonra, yerində ya Aran dövləti yaranmış, ya da Xəzərin zəifləməsi ilə güclənmişdir. Hər halda tarix kitablarında Albaniyada aranlar sülaləsinin hakimiyyəyə gəlməsi kimi e.ə. II əsr qeyd olunur. Bu dövrdə Xəzəristan zəiflədikdən, yaxud da siyasi səhnədən çəkildikdən sonra türksoylu aranlar-ərlər ya yeni bir dövlət – Aran dövləti (Ərlər ölkəsi) yaratmışlar, ya da əvvəlcə zəif şəkildə olan dövlətlərini gücləndirmişlər. Fikrimizcə, burada inandırıcı olan Aran adlı yeni bir dövlətin yaranmasıdır. Deməli, sonralar Albaniya kimi tanınan ölkənin ilk və həqiqi adı məhz Aran, başqa sözlə Arran dövləti olmuşdur. Tarix kitablarında e.ə. IV əsrin sonu, e.ə. III əsrin əvvəllərində yarandığı iddia edilən, lakin bu dövrdə Albaniyanın necə yaranması və kimlər tərəfindən idarə edilməsi barədə məlumatın olmaması da bunu sübut edir.

Deməli, erməni tarixçisi M.Xorenlinin (V əsr), alban tarixçisi M.Kalankatlının (VII əsr) da yazdığı kimi bu ölkənin qurucusu Aran olmuşdur. Ancaq bu tarixçilərin iddia etməsi ki, Aran yumşaq, mülayim xassiyət olduğuna görə onun hökmdarı olduğu ölkə «Ağvan», yunan-romalılarla

deyiminin isə «Albaniya» adlanmışdır, bu, artıq mübaşisəli məsələlərdəndir. Ancaq bir şey dəqiqdir ki, Aran adlanan bu ölkəni hansısa biza dəqiq bəlli olmayan səbəbdən yunan və roma müəllifləri «Alban» adlandıırıblar. Yox böyük ehtimalla, bu sözlər -- «Aran» və «Alban» arasında yaxınlıq var. Çünki hər iki sözün kökü «Ar» və «alb/p» türkcədə iki mənanı ifadə edir: ərələr. Bəzi tədqiqatçılar «Aran» sözünü düzənlik, daldalanacaq, dağətəyi yer və «Alban» isə mülayim, yumşaq kimi yozurlar ki, burada bu sözlər arasında müəyyən dərəcədə yaxınlıq var.

S.Aşurbəyli yunan-romalılar tərəfindən Albaniya adlandırılan ölkənin əslində türk mənşəli söz olan Aran//Arran, Arran əhalisinin dilinin isə arran-türk dili olduğunu qeyd etmişdir. Onun fikrincə, Arran Şirvan ərazisinin də daxil olduğu Albaniyanın - qədim Azərbaycanın qədim dövrdə adlı adıdır. S.Aşurbəyli yazır ki, I Şapurun kitabəsinin rfiya versiyasında mühafizə olunmuş Arran sözü «isti yer, düzənlik» mənasında bu günədək yalnız Azərbaycan dilində qalmışdır. Arran sözüne qədim türk dillərindən savayı şərq dillərinin heç birində rast gəlinməmişdir. Qədim türk dillərində isə onun aşağıdakı mənalari: mal-qara saxlanılan yer, arxac-tövlə, pəyə, örtülü yer, külək tutmayan və dağətəyi yer, vadi, çöl və s. vardır [14, 69-70].

Bütün bunlar da, bu fikrimizi təsdiq edir ki, Xəzərdən sonra yaranmış ölkənin adı Albaniya yox, Aran olmuş, ərəb mənbələri də daha dəqiq göstərərək Şimali Azərbaycanı «Arran», «Ərran» kimi yad etmişlər. Maraqlıdır ki, ərəblər Albaniyanın-Aranın varlığına tamamilə son qoyduqdan sonra (705-ci il) Şimali Azərbaycanı «Arran» adlandırmış, hətta «Arran» əmirliyi də yaratmışdır. Deməli, Şimali Azərbaycanı yalnız yunan-romalılar Albaniya adlandıırıblar, ərəb mənbələri isə bu ərazini Ran (ər-Ran) və Arran kimi tanıyıblar. Ona görə də, məntiqi şəkildə, ərəblər 705-ci ildən Albaniyanın-Aranın siyasi müstəqilliyinə son qoyduqdan sonra bu ərazini yunan-romalılar kimi Albaniya

...x, yerli-türk xalqının dogma dili isə Arran vlayətini tanı-
mıyblar. N.Vəlixanlı yazır: «Aran adlı ölkə hələ «Kəbəyi
ərdüşt» adlanan III əsr İran abidəsi üzərində Sasani
ökmdarı I Şapurun (242-272) işğal etdiyi yerlərin siyahı-
nda qeyd olunmuşdur. V-VI əsr erməni və siryani mənbə-
lərində bu yer Aran, gürcü mənbələrində Rani, erkən orta
çağ erməni mənbələrinin çoxunda isə Aqvan (Aquank,
Aluank) formasındadır. Yerli əhalinin, güman ki, Aran
adlandırdığı bu ölkənin adının mənə və deyilişi A.Bakıxa-
novdan tutmuş bu günədək bir çox alimləri (N.Marr, Y.Yu-
fıfov, S.Aşurbəyli və b.) düşündürüb. Məsələnin son tədqiq-
atçılarından olan S.Aşurbəyli dilimizdə bu gündə «düzən-
lik yer» mənasında işlənən «Aran» sözünün qədim türk
dilindəki mənalarını daha düzgün sayır. Bu sözün türk
mənşəliliyini inkar etmədən M. Kalankatlıda alban torpaq-
larının ilk varisi kimi adı çəkilən «Yafətin törəmələrindən
Şisak nəslinə mənsub Aran haqqında verilmiş rəvayəti
qatırlatmaq istərdik. Alban tarixçisinin məlumatına görə,
Uti, Girdiman, Savdey və Qarqarın tayfaları Aranın övlad-
larından olanlardır. Beləliklə, «Aran» sözünün ilk əvvəl şəxs
adı kimi çıxış etdiyini, sonralar isə onun törəmələrinin
yaşadığı bütün yerlərə şamil edildiyini fərz etmək olar» [230,
33]. Deməli, ərəblərdən öncə, Sasanilər də Şimali Azərbay-
can ərazisini Azərbaycanla yanaşı, Aran kimi qəbul ediblər.
Yaxud da bu ölkə III əsrə qədər daha çox Aran kimi tanı-
nırmış, ancaq sonralar yunan-romalılar tərəfindən Albaniya
kimi daha çox qeyd olunmağa başlanmışdır. Ancaq bu
ərazini əvvəlcədən Azərbaycan və Aran kimi tanıyan, ən
əsas yerli əhalinin öz ölkələrinə verdiyi ad kimi qəbul edən
ərəblər, xüsusilə Şimali Azərbaycanın adını Albaniya kimi
qəbul etməyərək, onu ilkin adı olan Arran/Aran kimi yaü
ediblər.

Bu baxımdan hesab edirik ki, Azərbaycan xalqının qə-
dim dövr tarixi yenidən araşdırılmalı, özəlliklə Atropatena
və Albaniya adı ilə öyrəndiyimiz dövlətlərin həm adları,

m əhalisi, dili və s. məsələlər ciddi şəkildə tədqiqat ob-
ktinə çevrilməlidir. Fikrimizcə, indiyə qədər bizə Atropa-
na (Strabon və ondan sonrakı müəlliflərin mülahizələri
sında) adı ilə öyrədilən dövlət böyük ehtimalla Xə-
//Xəzəristan// Xəzran//Kaspiana olmuş və bu dövlətin
s, aparıcı əhalisi isə türk soylu etnoslar – azlar//kas-
//xəzərlər olmuşdur. Eləcə də yunan və roma mütəfək-
ləri tərəfindən «Alban//Albaniya» kimi qeyd olunan
vlətin ilk, doğma və yerli adı Aran olmuş və bu günə
lər Şimali Azərbaycan həm «Azərbaycan», həm «Xəzər»,
n də «Aran» adı ilə anılmışdır.

Ola bilsin ki, «Aran» sözü hansısa formada – «ərlər»,
surlar» və s. «Alban» anlayışına yaxın olmuş və bu mə-
la avropalılar «Aran»ı «Alban» kimi qeyd ediblər. Lakin
ün hallarda «alban» ölkə və millət adı kimi qəti şəkildə
maləşə bilməmiş, ona görə də yunan-romalılardan fərqli
raq başqa qaynaqlar (suriya, ərəb, fars və b.) buranı ilk,
i adı ilə Aran//Arran, Aranda yaşayan əhalinin dilini isə
n//Arran dili kimi yad etmişlər. Bir sözlə, Aran dövləti
Aran dili birinci Xəzər dövlətinin süqutundan sonra
dana çıxmış, ikinci Xəzər dövlətinin yaranması ilə (VII
yenidən öz yerini və mövqeyini onlara təhvil verməli
uşdur. Çox güman ki, «Albaniya» və «alban xalqı»
nan Aran dövlətinin süqutunda hakimiyyətdə olan türk
lələrinin (aranlar, massagetlər və b.) sonralar qeyri-türk
lələrlə (mehranilər və b.) əvəz olunması da mühüm rol
amışdır. Ümumilikdə, Arran və Xəzər dövlətləri arasın-
oykök, mədəniyyət, dil, din və dövlətçilik bağlarının ol-
na inanırıq.

**«Azərbaycan» anlayışındakı «bay» hisəssi isə birmənalı
də bu günə qədər də əksər türk tayfalarının işlətdiyi
bay sözü ilə bağlıdır. «Bay» varlılıq, bolluq, eləcə də
, yüksəkliyi bildirməklə yanaşı, hətta tanrının adlarını-
[199, 20] biridir. «Azərbaycan» sözünün sonuncu hissəsi
«can//qan//an» isə yer, ölkə deməkdir, yaxud da cəm**

Əkilçini bildirir. Deməli, «Azərbaycan» ad etnonim, ağ kəndlilərin, oğuz bəylərin, xəzər bəylərin yaşadığı bəylər ölkəsi mənasını verir.

Fikrimizcə, «Azərbaycan» anlayışının nə hərfi, nə də etnik mənada Atropatena ilə heç bir bağlılığı yoxdur. «Azərbaycan» sözü «Atropatena»nın nə fonetik, nə semantik, nə də başqa bir dəyişikliyi ola bilməz. Bütün mənalarda «Azərbaycan» anlayışı Atropatena deyil, Qafqaz, Kəspə, Xəzər, Oğuz və b. bütövlükdə «türk» anlayışı, türk etnoslarının adı ilə bağlıdır. Yunan-romalılar Atropatla bağlı, bu ərazini Atropatena adlandıırıbsa, farslar da həmin adın farsdilli yozumu baxımından buranı «odun sahibi» mənasında, «odlar yurdu», yaxud da «Atropatın ölkəsi» kimi qələmə veriblərsə, bu heç də indi Azərbaycan adlanan dövlətin türk ölkəsi olmaması demək deyildir.

Sovet dövründə bəzi yerli və əcnəbi tarixçilər, alimlər tərəfindən «türk» və «Azərbaycan» sözlərilə, bu anlayışlarla az və ya çox dərəcədə əlaqəli olan «az», «qafqaz», «aran-alban», «xəzər», «azəri» və s. kimi məfhumlarla bağlı elə dolaşlıqlar, düşünlər salınıb ki, bu məsələlər indiyə qədər də həllini tapmamış kimi görünür. Əslində bu dolaşlıqların, ziddiyyətlərin yaranmasında vaxtilə, xüsusilə SSRİ dövründə marağı olan xarici və bəzi daxili qüvvələr mövcud olmuş və indi də mövcuddur. Onlar bu gün də Azərbaycan Respublikasında çoxluq təşkil edən türk millətini danmaq yolu tutublar. Bunun da nəticəsində bu gün yetişməkdə olan türk gəncliyi (fikrimizcə, bu gün azsaylı etnik qruplar etnik mənşələrini dərk etməkdə Azərbaycan türkləri qədər əziyyət çəkmirlər) müəyyən mənada millətinin «türk», «azərbaycanlı», «azəri», «alban», «qafqazlı», hətta «müsəlman» olub-olmaması ilə bağlı dəqiq bir fikrə gələ bilmirlər. **Daha doğrusu, böyüdüyü ailədən, yetişdiyi və düşdüyü mühitdən, təhsil aldığı müəllimlərindən və başqa təsirlərdən asılı olaraq, bu məsələni sanki həll edirlər: bəziləri özünü türk, yaxud «müsəlman», digərləri «azərbaycanlı» və yaxud «azəri» və s.**

hesab edirlər. Beləliklə, bu problem həll edilməmiş qalır.

Özəlliklə «türk», «Azərbaycan» anlayışları milli mənəvi dəyər kimi yalnız tarixi baxımdan yeni yetişən nəsilə quru faktlarla çatdırılmamalıdır, həmçinin bu anlayışların elmi, fəlsəfi, siyasi, etnik və ideoloji mənaları izah olunmalıdır. Burada məqsəd hansısa şəxsi, qrup, partiya və hakimiyyət maraqlarına görə, yeri gələndə türk, azərbaycanlı, azəri, alban və yaxud da müsəlman olmaq deyil, Azərbaycan adlı məmləkətdə yaşayan əsas millətin soykökü, dili, mədəniyyəti, tarixi və s. məsələsini birdəfəlik həll edib, onu yalnız bu adı ilə adlandırmaq olmalıdır. Fikrimizcə, bu gün dilimizin – Azərbaycan dili, türkdilli azərbaycan dili, türk dili, Azərbaycan (türk) dili, türk (Azərbaycan) dili, azəri dili, Azərbaycan türkcəsi, eləcə də millətimizin – türk, azərbaycanlı, azəri, müsəlman, qafqazdilli alban, Azərbaycan türkü, Azərbaycan milləti, farsdilli midiyalı (guya indi türk millərindən birində danışan azərbaycanlı), türkdilli azərbaycanlı (bu zaman məlum olmur ki, ümumiyyətlə etnik baxımdan hansı millət – türkdilli türklərimi?!, qafqazdilli albanları, farsdilli midiyalıları-farsları və b. nəzərdə tutulur?) və s. müxtəlif adlarla öz əksini tapması insanların şüurunda qarşılaşdırma, qarşıqlıq, xaos yaradır.

Hər bir Azərbaycan vətəndaşı öz milli mənşəyini, danışdığı dilin adını dəqiq bilməli və məxsus olduğu millətin keçmişinə aid olan nə varsa ona sahib çıxmalı, gələcəyə inamla baxmalıdır. Hər bir Azərbaycan vətəndaşı, ailəsi, dəqiq və konkret şəkildə bilməlidir ki, onun ailəsində böyüyən uşaqlara hansı milli ruh, mədəniyyət, tarix, adət-ənənələr və s. ötürülməlidir.

Bu gün, milli mənsubiyyət məsələsində Konstitusiyaya əsas vurğu «Azərbaycan» üzərində qoyulur: Azərbaycan milləti, Azərbaycan xalqı, Azərbaycan dili, Dünya Azərbaycanlıları və s. Konstitusiya baxımından bu məsələ qəti şəkildə həll edilmiş kimi göstərilir və bu sahədə yeni-yeni kitablar işıq üzü görür, kütləvi elektron və informasiya vasitələrinin

də yüzürlə fikirlər səslənir, məqalələr yazılır. Ancaq maraqlıdır ki, «Azərbaycan xalqı», «Azərbaycanlı», «Azərbaycan dili» və s. bu kimi anlayışları təbliğ edənlər bir çox məsələlərin həllində çətinlik çəkərkən «türk» amilinə üz tutur və bundan da istifadə edirlər. Əlbəttə, azərbaycanlı olaraq da türk olmaq mümkündür. Lakin ölkə daxilində eyni kökə, dilə, mədəniyyətə malik olan və çoxluq təşkil edən millət iki, üç və daha çox adla adlandırılırsa (azərbaycanlı, azəri, müsəlman, türk və b.), ən azı bunun, yalnız siyasi və tarixi mənada deyil, həm də elmi, fəlsəfi və ideoloji izahları olmalıdır. Azərbaycanın tarixini öyrənən yeni nəsil mövcud akademik nəşrlərdə Azərbaycan milləti, Azərbaycan dili, Azərbaycan dövləti və s. kimi anlayışları görmürsə, yalnız vaxtilə və indi Azərbaycan adlanan ərazilərdə türk tayfalarından, türk dövlətlərindən, eləcə də Mannadan, Albaniyadan, Atropatənadan və digərlərindən söhbət gedirsə, bu qarışıq və dolaşiq tarixin içindən necə baş çıxara bilər? Azərbaycan tarixinə, fəlsəfəsinə, ədəbiyyatına, mədəniyyətinə və s. dair yazılmış kitabların müəllifləri «türk», «Azərbaycan», «Albaniya», «Atropatena», «azəri» və b. məfhumların izahında vahid konsepsiyadan çıxış edə bilmirsə, yeni nəsil hansı formada öz keçmişinə sahib çıxıb, hansı ideya və ya ideyalar əsasında bu gününü və gələcəyini müəyyənləşdirə bilər?

Milli ideologiya elə milli mənəvi dəyərlərə, ideyalara və obyektiv, dəqiq prinsiplərə əsaslanmalıdır ki, onu heç bir zaman dəyişdirmək mümkün olmasın. Milli ideologiya bütün hakimiyyətlərdən, şəxsiyyətlərdən, partiyalardan və b. maraqlardan üstün tutulmalıdır. Yalnız bu halda milli ideologiya sağlam şəkildə formalaşdırıla bilər. Bir sözlə, SSRİ dövründə «türk», «Azərbaycan» və b. anlayışlara verilən saxta elmi izahlardan biryolluq əl çəkib, XX əsrin əvvəllərində, xüsusilə 1918-1920-ci ildə təməli qoyulub, 1920-ci il aprel işğalından başlamış 1937-ci illərədək bu və ya digər formada yaşadılan milli ideyalara üz tutmalıyıq. Əgər həmin dövrdə yaradılmış, hətta SSRİ işğalının ilk illərində

belə öz mənasını qoruyub saxlamış milli ideyaları dərindən mənimsəsək, görərik ki, bu gün yeni hər hansı bir ideologiya yaratmağa ehtiyac yoxdur.

Fikrimizə, burada aydınlıq gətirilməsi vacib olan məsələlərdən biri də «Azərbaycan dövləti» istilahıdır. Bir qədər də dəqiqləşdirsək, qədim dövrlərdə və orta əsrlərdə «tarixi-coğrafi Azərbaycan» ərazisində mövcud olan dövlətlərin Azərbaycan dövlətinə nə dərəcədə aid olub-olmamasıdır. Hazırda, «Azərbaycan tarixi» adlı kitablarda qədim dövrlərdə və orta əsrlərdə «tarixi-coğrafi Azərbaycan» adlanan ərazilərdə yaradılan dövlətlərlə (Aratta, Lullubi, Kutı, Manna, İskit, Atropatena, Albaniya, Atabəylər, Qaraqoyunlular, Ağqoyunlular və b) bağlı ziddiyyətli fikirlərə rast gəlmək mümkündür. Bəzi tədqiqatçılar Azərbaycan ərazisində yaranmış dövlətlərin hamısını, başqa qrup həmin dövlətlərin bir neçəsini Azərbaycan Respublikasının sələfi kimi qəbul edirlər.

Bizə elə gəlir ki, qədim dövrdə və orta əsrlərdə Azərbaycan ərazisində mövcud olmuş dövlətlərlə bağlı «Azərbaycan dövləti» anlayışından iki mənada – geniş və dar mənada istifadə etmək lazımdır. *Geniş mənada* «Azərbaycan» anlayışı daha çox «tarixi-coğrafi-siyasi» və «təbii-coğrafi» xüsusiyyət kəsb edir. Bu baxımdan Kutı, Manna, Atropatena, Albaniya, Ağqoyunlular, Qaraqoyunlular, Səfəvilər və b. ən azı indiki Azərbaycan adlanan ərazidə mövcud olmuş dövlətlər olduğu üçün, Azərbaycan dövlətləridir. Təbii ki, bu zaman həmin dövlətlərin əhalisinin mənşəyi, dili, mədəniyyəti və s. mübahisə obyektı olmamalı, əsas üstünlük, sadəcə olaraq bu dövlətlərin «tarixi-coğrafi Azərbaycan»da mövcud olmasına verilməlidir.

Dar mənada «Azərbaycan dövləti» anlayışını konkret bir millətin – manna, midiya, atropatena, alban, türk və s. dövləti kimi öyrənmək lazım gəlir. Bu zaman «tarixi-coğrafi Azərbaycan» ərazisində yalnız türk etnoslarının yaratdığı dövlətlərə həm Azərbaycan dövləti, həm də

Azərbaycan türk dövləti deyə bilərik. Azərbaycan ərazisində yaranmış o dövlətləri hələlik, Azərbaycan türk dövlətləri hesab edə bilərik ki, onların türk millətinə məxsus olması hazırda tarixi və elmi baxımdan mübahisə doğurmur (Xəzər, Oğuz, Türkünstan, Səcoğulları, Atabəylər, Qaraqoyunlular, Ağqoyunlular, Səfəvilər, Qacarlar, Azərbaycan türk Xanlıqları, Azərbaycan Cümhuriyyəti və b.).

1.4. Milli ideologiyanın yaranmasında dini-fəlsəfi dünyagörüşün yeri və rolu

XIX yüzillikdə milli ideologiyanın yaranmasının ilk mərhələsindən başlayaraq Azərbaycan xalqının həyatında mühüm rol oynayan milli mənəvi dəyərlərimizdən biri islam dini olmuşdur ki, bu da, Azərbaycanda çox uzun bir inkişaf yolu keçmişdir. Bununla yanaşı, islamın Azərbaycan-türk xalqının həyatına milli mənəvi dəyər kimi daxil olması ilə yeni bir səhifənin, yeni bir dövrün başladığını da qeyd etməyə bilmərik. İslam dini VIII əsrdən başlayaraq Azərbaycan xalqının həyatının ayrılmaz bir hissəsinə çevrilmiş, hətta zaman-zaman türklər öz milli mənşələrini türk olmaqla yanaşı «müsəlman» kimi də qələmə almışlar. Ümumilikdə, islam dini Azərbaycan xalqının həyatında mühüm rol oynamış, milli ideologiyanın yaranması və inkişafında da həlledici amillərdən biri olmuşdur. Şübhəsiz, islamaqədərki dinlər də (şamanizm, tanrıçılıq, «maqların təlimi», zərdüştilik, xristianlıq, manilik və b.) Azərbaycan xalqının həyatında müəyyən rol oynamış, hətta onlardan bəzilərinin izləri bu günümüzdə qədər gəlib çatmışdır.

Hazırda Azərbaycan xalqının əksəriyyəti dini inanc cəhətdən müsəlman olsalar da, onlar ulu əcdadlarının islamaqədərki dövrdə hansı qədim dinlərə tapınmalarına, o cümlədən islamın keçdiyi inkişaf yoluna da maraq göstərirlər. Bu zaman Azərbaycan xalqının etnogenezi, dili və bu xalqın formalaşması, «Azərbaycan» sözünün izahında olduğu ki-

Azərbaycanlıların türkləri ecdadlarını İslamaqədərki dövrdə hansı mifologiyaya, dinə, yaxud da dini-fəlsəfi dünyagörüşünə tapınmaları, eləcə də İslamla bağlı bir-birinə müdd mülahizələrə rast gəlirik. Fikrimizcə, Azərbaycan xalqına aid olmayan dini-fəlsəfi təlimlərin, o cümlədən İslamla bağlı olmayan fikirlərin bu millətə aid edilməsi milli şüurun doğru istiqamətdə inkişafına, eləcə də milli ideologiyanın formalaşması prosesinə mənfi təsir göstərir ki, bütün bunlara aydınlıq gətirmək zəruridir.

İslamaqədərki dövrdə Azərbaycan xalqının dini-fəlsəfi dünyagörüşündə yer tutmuş dini-mifoloji, dini-fəlsəfi təlimlər arasında daha çox şamanizm, totemizm, tanrıçılıq, büt-pərəstlik, çoxallahlılıq, «maqların təlimi», mazdaizm, zər-üstilik, zərvanilik, manilik, məzdəkilik, xristianlıq və s. adları çəkilir. Fikrimizcə, bunların arasında Azərbaycan türklərinə çox doğma olan **tanrıçılıq-Göy Tanrıya inam və şamanizmdir**. Doğrudur, XIX əsrdən başlayaraq Azərbaycan elmində muğlar, yaxud da «maqların təlimi»nin də Azərbaycan türkləri ilə bağlı olması haqqında mülahizələr söylənməkdədir. Xüsusilə, son dövrdə aparılan elmi araşdırmalar da bu mülahizənin heç də əsassız olmadığını bizə dərinlənə əsas verir. Ancaq hazırda bir çox elmi və fəlsəfi ədəbiyyatda Azərbaycan türklərinin ən qədim dini etiqadları kimi daha çox şamanizm və tanrıçılığın adları çəkilməyə başlanmışdır. Halbuki SSRİ dövründə elmdə geniş yayılan fikrə görə, Azərbaycan xalqının ən qədim dini yalnız zər-üstilik təlimi olmuşdur. Bu gün də, həmin mülahizəni – bələkdən və ya birməyərəkədən müdafiə edənlər, fikrimizcə, ötən dövrünün hələ də «əlavələri» olan konsepsiyadan çıxış edirlər. Əlbəttə, bu məsələ mübahisə obyektinə ola bilər və bu mübahisədir. Ancaq Azərbaycan türklərinə aid olmayan dini-mifoloji, dini-fəlsəfi təlimləri zorla bu xalqa aid edib, onun qədim dinləri kimi təqdim etmək doğru deyildir.

Şamanizm və tanrıçılıq dini-mifoloji, dini-fəlsəfi dünyagörüşün Azərbaycan türklərinin İslamaqədərki həyatında

susi yer tutması ilə bağlı bir sıra arqumentlərimiz var. Bu, şeydən öncə, türklərin indiyə qədər şüurlarında yaşatılanları «Ana haqqı – Tanrı haqqı», «Tanrı haqqı», «Göy haqqı», «Ay haqqı», «Od haqqı», «Su haqqı», «Torpaq haqqı», «Yer haqqı», «Günəş haqqı» anlayışları, eləcə də ədəd ataya, ağsaqqala sonsuz hörmət, ailə törəsi, el törəsi s. inamlarla sıx şəkildə bağlıdır.

Şübhəsiz, şamanizm və tanrıçılıq-Göy Tanrıya inam dimorfoloji, dini-fəlsəfi dünyagörüşü ümumtürk mədəniyyətinin tərkib hissəsi olduğu üçün, onların konkret bir ərazidə formalaşmasını iddia etmək doğru olmazdı. Bu proses ümumtürk coğrafiyasında, o cümlədən də Azərbaycanda baş vermişdir. Bir məqam da istisna deyil ki, zaman-zaman şamanizm və tanrıçılıq dünyagörüşü başqa xalqların, o cümlədən hind-iran, Çin, slavyan-rus, monqol və b. Xalqların dini inanc və etiqadları ilə təmasda olmuş və bu da qarşılıqlı təbadiyə də səbəb olmamış deyildir. Lakin bütün hallarda türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin əsasən həmişə təktanrıçı və ya monoteist düşüncə sisteminə sadıq qaldığını qeyd-şərtsiz, inamla söyləyə bilərik.

Qeyd edək ki, **şamanizm**, toyunizm, totemizm, tanrıçılıq-GöyTanrıya inam, odpərəstlik, bütərəstlik və s. dinlərdən hansının türklərin qədim dini olması ilə bağlı fərqli fikirlər vardır. Məsələn, tanınmış türk ziyalı Ziya Gökalpa görə, türklərin ən qədim dini toyunizm olmuşdur. Toyunizmi hind dini təlimi olan buddizmlə cəniləşdirən və buna görə də onu rədd edən A.İnanın fikrincə isə, türklərin qədim dini olan şamanizm VII əsrin ortalarına qədər Orta Asiya qədim qəzəy bölgələrində hakim din olmuşdur [119^a, 57]. H. Hassana görə, şamanlıq arxaik kökə dayanır, dünyanın inkişafı baxımından mədəniyyətin olmadığı tarix öncəsinə, qədim tarixi sivilizasiyanın doğuşundan çox-çox əvvəllərə – 20 min il ya 25 min il öncəyə aiddir [174, 27]. B.Ögələ görə isə, bir çox qəbilələrin bəzi dini ayinləri bir yerdə həyata keçirdiyi üçün «dövlət dini» sayıla biləcək şamanizm daha artıq

çən bir din sistemi kimi də verilə bilər [186, 17]. Türkiyə
yalılarından bəzilərində görə (H.Tanyu, H.İ.Danışmən,
Özdək, Y.Kalafat, İ.Qəfəsoğlu və b.) qədim türklər ara-
da şamanizm adlı dinin olması mübahisəlidir. H.Tanyu
yrd edir ki, əski türk dini şamançılıq və totemizm deyil,
rıçılıq olmuşdur [222^a, 9]. O yazır ki, şamanlıq din səla-
yyətliyi kimi təqdim olunan Kamı//Qamı nəzərdə tutur,
umluq adlı bir din isə yoxdur [222^a, 28]. İ.Qəfəsoğlu da
Tanyunun fikirlərinə qatılaraq hesab edir ki, qədim
klərin dini inancı ilə şamanlıq arasında heyrət ediləcək
əcədə yaxınlıq olsa da, bütün hallarda türklər təbiət
vvelərinə, atalara və tək Tanrıya sitayiş ediblər [139^a, 289-
4]. Beləliklə, H.Tanyu, İ.Qəfəsoğlu, R.Özdək, C.Heyət və
şqaları şamanizmi monqol, yaxud da protomonqol
ncları hesab edərək türklərə aidiyyətinin olmadığını və
niz müəyyən təsir göstərə bildiklərini qeyd etmişlər.

Azərbaycan türk ziyalılarında Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağa-
u, M.H.Vəliyev, Ə.Cəfəroğlu və b. isə şamanizmi birmə-
şəkildə türklərlə, o cümlədən Azərbaycan türklərilə
qələndirmişlər. **Əli bəy Hüseynzadə** XX əsrin əvvəllərin-
qeyd edirdi ki, türklərin ən qədim din və məzhəbləri bir
şaman etiqadından ibarət olmuşdur. Şaman məzhəbinə
bu gün də Çin və monqol millətləri və Sibir tərəflərində
neçə türk tayfaları və qəbilələri etiqad edirlər. O yazır ki,
im zamanlarda mənalı olub əsasən təbiətə, təbiət
ərinə pərəstişdən ibarət bulunan bu məzhəb şaman
inlərinin şarlatanlığı sayəsində sonralar bir büt-pərəstlik
əcəsinə enmişdir [111, 54]. Ancaq bu büt-pərəstlik, həmin
rlərdə bir o qədər qaba olmayıb Misir, yaxud da Yunan
im məzhəbləri kimi xurafat səviyyəsinə enməmişdir [111,
Ziyalı qeyd edir ki, türklərdən ən əvvəl tərəqqi edən
im tu-ku-ye, yəni oğuz türklərilə bunlardan sonra tarix
məsinə çıxan uyğurların xeyli hissəsi, şaman büt-pərəst-
də çox müddət qalmayıb zamanla, dəstə-dəstə müxtəlif

sonra türklərin bir qisminin, o cümlədən uyğurların tapındı-
nı din buddizmə olmuşdur. Buddizmədən sonra isə, bir aralıq
türklərə zərdüştilik, manilik və xristianlıq (nestorilik) da
əsir göstərmişdi. Ziyalımıza görə, zərdüşt məzhəbinin əsası
şamanizmdir, belə ki, bu təlimdə kainatda xeyir və şər, nur və
qülmət arasında mübarizə gedir: «Nura pərəstiş guya İyzədə
(Hörmüzə – F.Ə.) pərəstiş demək olduğundan Zərdüşt məz-
həbinin başçıları tərəfindən axırda qaba bir atəşpərəstliyə
çevrildi. **Atəşpərəstlik isə zətən yuxarıda qeyd olunan şaman
məzhəbində də var idi** (seçmə bizimdir – F.Ə.). Bir çox
mədətimiz bu dövrlərdən qalmadır. Məsələn, axır çərşənbə-
gərddə atəş yandırıb üzərindən atılmamız və sairə» [111, 55].

Əhməd bəy Ağaoğlu da Azərbaycan xalqının ən qədim
dinini-fəlsəfi təlimi kimi zərdüştiliyi deyil (aşağıda göstəre-
cəyimiz kimi, o, zərdüştiliyi İran mədəniyyətinə aid etmiş-
dir), şamanizm və tanrıçılığı görmüşdür. «Tanrı dağında»
hekayə-məqaləsində Ə.Ağaoğlu qədim türklərin, o cümlə-
dən Azərbaycan türklərinin şamançı və tanrıçı inancların-
dan bəhs etmişdir. Onun fikrinə görə, Şamanlar Şamanı
Qaraqumlu Göyçə həm də Tanrı qulu, Tanrı elçisi idi [7,
78]. Ə.Ağaoğlu bu hekayəsində göstərməyə çalışır ki,
Şaman insanı Tanrı ilə qovuşduran bir məbud, Tanrıya
gəpən yolun bələdçisidir: «Özümü Tanrı dağının təpəsində,
Şamanı öndə, özümü arxada yeriyən gördüm. Dağın təpəsi
geniş və uzun bir meydandı. Minlərcə insanlar toplanmışdı.
Diqqət etdim: şamanlar və şamanlara qoşulmuş mənəm
kimi Tanrı əsiqləri idi! Hər elin şamanları başda Şamanlar
Şamanı olmaq üzrə ayrı bir səf təşkil edirdi. Odur, sarı
rəngli tuğun altında Cünqariya şamanları, bax qırmızı rəng-
li tuğun yanında Qırğız şamanları, o biri tərəfdə göy rəngli
Orxon şamanları, daha o biri yanda yaşıl rəngli Qaşqar
şamanları, onların sol tərəfində Qobi şamanları, sağ tərəfdə
pənbə rəngli Altay şamanları! Bu da bizim qara rəngli
Qaraqum şamanları» [7, 85]. Qeyd edək ki, Ə.Ağaoğlu «Üç

mədəniyyət» əsərində də, türklərin ən qədim dini kimi şamanizmi göstərmişdir [8, 32].

Sovet dövründə **M.H.Vəliyev** isə yazırdı ki, «türklər hələ Turanda yaşayarkən onların ilk dini şaman dini olmuşdur. Təxminən 800 (183)-cü ildə onların bir hissəsi öz dinlərini dəyişmiş və xristianlığı - nestoryanlığı qəbul etmişdi» [231, 55-56]. Türkoloq, dilçi alim **Bəkir Çobanzadə** də şamanizmi türk-tatar və Çin xalqlarının ortaq abidəsi saymışdır [68^a, 193]. Onun fikrinə, bugünkü Azərbaycan aşığı da öz mənşələrini şamanizm dövründəki qəbilə şairləri olan ozanlardan alıblar və s.

Ancaq sonralar, xüsusilə repressiya dövründən sonra Azərbaycanda şamanizmə münasibət bir qədər dəyişmişdir.

Z.Bünyadov yazırdı ki, ibtidai dini etiqadlar və ayinlər forması olan bu təlimin əsasını şər ruhlara geniş animistik (lat. anima - ruh) etiqadlar dairəsi və özlərini camaat qarşısında vəcdə gətirə bilən ayin xadimləri şamanlarla səciyyələyir. Onun fikrinə görə, şamanizm əsasən Sibirin aborigen xalqlarının (tuvalılar, buryatlar, yakutlar, mansilər, xakaslar, tofalar, xantılar, şorlar, nenlər və b.) dinidir [64, 250].

SE-nin 10-cu cildində də şamanizm məsələsinə (şaman – evenkcə coşqun, ehtiraslı, keyləşmiş adam mənasını verir və şamanizmdə dini ayin icraçısıdır) toxunulmuş, bu dinlə bağlı həmin ensiklopediyada öz əksini tapmış mülahizələr, ota çağdaş dövrdə işıq üzü görmüş «**Fəlsəfə ensiklopedik lüğət**»də (1997) də təkrarlanmışdır. Bu kitablara görə, şamanizm ibtadi-icma quruluşunda bəzi xalqlarda yayılmış erkən dindir. Şamanizm «şamanın (kamin) ruhlarla münasibətinə, inama əsaslanır. Ayrı-ayrı xalqlarda kaminnəmə formaları, ruhlar haqqında təsəvvürlər, şamanların (şamanların) ixtisaslaşması dərəcəsi fərqli idi. Bəzi xalqlarda şamanizm qalıq halında sinifli cəmiyyətdə də qalırdı» [33, 177: 93, 499]. Bu kitablarda yazılır ki, Sibir xalqlarında (tuvalılar, evenklər, saxalar və b.) şamanizm mürəkkəb forma almışdı: «Sibir şamanlarının kamlanması dəf ilə, coşqun

rəqslərlə, hipnoz, müxtəlif fokuslar və qabaqcadan xəbər vermək (peyğəmbərlik) ilə müşayiət olunurdu və guya ruhlar aləminə səyahətdən (bəzən «at», «maral» ilə; onları dəf əvəz edirdi), ruhlarla mübarizədən ibarət idi» [33, 457; 93, 499].

Fikrimizcə, burada maraqlı məqam birincisi, şamanizmin Sibir xalqları arasında geniş yayılması ilə bağlıdır ki, şübhəsiz, Sibir xalqları etnik mənşə baxımından türksoyludurlar. İkincisi, şamanların «qabaqcadan xəbər vermək», peyğəmbərlik qabiliyyətindən, eləcə də magiyasından bəhs olunur ki, bütün bunlar Midiyadakı «maqların təlimi» ilə tamamilə üst-üstə düşür. Deməli, şamanlar və maqlar, uyğun olaraq şamanizm və «maqların təlimi» eyni soykökdən və eyni dini dünyagörüşdən bəkrələnmişlər. Bu mülahizəni vaxtilə Q.Ə.Qeybullayev də irəli sürmüş, Midiyanın türk mənşəli etnosu saydığı maqlarla şamanlar arasında həm soykök, həm də dini-fəlsəfi dünyagörüşü bağlılığından söz açmışdır: «Maqlar həm Maday dövlətinin tərkibində (e.ə. 615-550-ci illər), həm fars Əhəmənilər dövlətinin (e.ə. 550-331-ci illər) vaxtlarında dini görüşlərin icraçıları-şamanları idilər. Antik müəlliflər maqları yozucu, irəlicəni xəbər verən, dini ayinlərin qoruyucuları kimi səciyyələndirirlər. Baykalətrafi və Amurətrafi Altay-türk mənşəli tunqusların xalq rəvayətlərində isə uzaq keçmişdə «Manqa» adlı şaman xalqının mövcudluğu qeyd olunur və deyilir ki, tunqusların şamanlarında bu xalqın adamlarının ruhları yaşayır. Biz hesab edirik ki, həmin rəvayətlərdəki «Manqa» etnik adı ilə Man-na (əslə Manqa) etnonimi bəlkə də eyni mənşəyə malikdir» [59, 59].

Fikrimizcə, ASE və «Fəlsəfə ensiklopedik lüğət»də şamanizmin türklərlə, o cümlədən Azərbaycan xalqı ilə hansı bağlılığın olub-olmaması məsələsinə toxunulmaması, ən azı buna heç bir aydınlıq gətirilməməsi də doğru deyildir. Heç olmasa sonuncu kitabda göstərilə bilərdi ki, sonralar şamanizm hansı ərazidə, hansı millətlərlə və həmin mil-

lətlərin tapındığı hansı dinlərlə bir yerdə mövcud olmuş və həmin dini sistemlərə hansı şəkildə daxil olmuşdur. Bu, Azərbaycanda yaşayan və Azərbaycan fəlsəfəsini də bu kitabda əks etdirən həmin müəlliflərin borcu idi.

Çoxcildlik «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi»nin (2002)1-ci cildində isə şamanizm və Göy Tanrıya inam türk xalqlarının, o cümlədən türksoylu azərbaycanlıların qədim dinləri kimi verilir, ancaq həmin dinlər haqqında tam aydınlığı ilə bəhs olunmur [249, 14; 53; 55; 148]. Belə ki, kitabın girişində Z.Quluzadə tərəfindən başqa dinlərlə yanaşı, türk xalqlarına aid şamanizm və Göy Tanrıdan da bəhs olunacağı bildirilsə də [249, 14], ancaq bu kitabda tam aydınlığı ilə konkret şamanizmin nə cür dini inanc olduğu, türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin doğurdanmı şamanizmə tapındığı, şamanizmlə tanrıçılığın hansı oxşar və fərqli cəhətləri olduğu göstərilir. Qeyd edək ki, başqa bir kitabda da Z.Quluzadə şamanizm dünyagörüşünü, şamanizm fəlsəfəsini Azərbaycan türklərinə aid edərək, elmi tədqiqata cəlb olunmasını vacib saymışdır. Z.Quluzadə yazır: «Bunu bizlə Qam (şaman) oğlu qam Bayandur xanın türklərə başçı-ğı, başqa sözlə, əcdadlarımızın şamanizmə tapınması tələbdir. Digər tərəfdən, dünya - təbiət və insanla üz-üzə duran ökmü rəvan şaman şəxsiyyəti etnik türk xarakterində özü-ə inam, ötkəmlilik, qüdrət və cəsarətin olmasını müəyyən edir desək, bəlkə də yanılmarıq» [256, 195-196].

7 cildlik «Azərbaycan tarixi»nin 2-ci cildində isə cəmi bir əfə qeyd olunur ki, «Ərəb istilasınadək Azərbaycanda rəsi dini dünyagörüşləri olan atəşpərəstlik və xristianlıqdan avə bəzi digər dini əqidələrə (məsələn, şamanizmə və b.) pınanlar vardı» [40, 287]. Ancaq bu kitabda şamanizmin Azərbaycanda necə meydana çıxması və hansı etnosların bu qədim dini-mifoloji etiqada tapınmaları ilə bağlı əlavə heç r bilgi verilmir.

Çoxcildlik «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi»nin 1-ci cildində isə yazılır ki (Arif Acaloğlu), şamanizm və tanrıçılığa eyni

statusdan baxmaq doğru deyildir. Şamanizm türk xalqlarının mənəvi həyatında böyük yer tuisa da, türk mentaliteti tanrıçılıq üzərində qurulmuşdur: «Bu durumda şamanizm müstəqil dini-mifoloji sistem kimi formalaşa bilməzdi. Sadəcə olaraq, tanrıçılıq ideologiyası çərçivəsində toplumun praktik ehtiyaclarına cavab verməkdə, məişət səviyyəsində fərdi və gündəlik məsələləri həll etməkdəydi. Bu baxımdan şamanizmin tanrıçılıq sistemindəki yeri, təsəvvüfün (xüsusilə də xalq təsəvvüfünün) islam dini içindəki statusu ilə eynidir» [25, 48]. Bu kitaba görə, şamanizm müstəqil bir din olmamış, ona görə də başqa dinlərlə yanaşı yaşaya bilmişdir: «Beləliklə, tanrıçılıq türklərin dini-mifoloji sistemi, şamanizm isə bu monoteist sistem çərçivəsində müəyyən funksiyaları yerinə yetirən alt sistemdir. Və etnokültürəl baxımdan yanaşsaq, şaman kodu tanrıçılıq metadilinin bir «dialektidir» [25, 48]. Biz isə hesab edirik ki, tanrıçılıq dini-mifoloji sistemdən daha çox dini-fəlsəfi təlim olmuşdur. Bu baxımdan tanrıçılıq deyil, şamanizm dini-mifoloji xarakter daşımışdır.

T.Hacıyev isə yunan müəlliflərinə istinad edərək qeyd edir ki, türksoylu iskitlərin dini əqidələri şamanlıq olub [60, 15]. **L.C.Mövsümovanın** fikrincə, qədim türk xalqlarının həyatında və məişətində şamanizm dini də mühüm yer tutmuşdur. Belə ki, onun izini «Kitabi-Dədə Qorqud»da da görmək olar [172, 76]. «Türk xalqlarında şaman Tanrı ilə insanlar, heyvanlar, təbiət arasında bir növ vasitəçi rolunu oynamışdır» - deyən, **V.Həbibəoğlu** daha sonra yazır ki, Azərbaycan, bütövlükdə türk xalqlarının mifologiyasının öyrənilməsi baxımından şamanizmin köklərinin araşdırılmasına ehtiyacı var. Onun qeydinə görə, şamanizmin məhiyyətinin təsdiqi göstərir ki, xüsusilə türk xalqlarında şamanizmin, totemizmin ayrı-ayrı ünsürləri bu gün də müxtəlif rituallarda özünün qoruyub saxlamışdır [105, 131]. **M.Allahmanlının** fikrinə görə, şamanizm türk mədəniyyətində bütöv bir mədəniyyət sistemini, dünyagörüşü çatdır

Fikrimizcə, yuxarıda adını çəkdiyimiz müəlliflərdən biri olaraq **Mirəli Seyidov** şamanizmi daha dərindən araşdıraraq etmiş və maraqlı, tutarlı mülahizələr irəli sürmüşdür. «Qam-Şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış» əsərində yazılmış mifoloq qeyd edir ki, türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin ilk dini olan qamçılıq-şamançılıqın kökündə, başlanğıcında təbiətdən asılılıq durur ki, bu asılılıq qarşı insanların apardığı mübarizə onun yaranmasında mühüm rol oynamışdır [200^a, 17]. Deməli, qam-şaman dünyagörüşünün mahiyyətində insan və təbiət durur. Təbiətdən asılılığa qarşı mübarizə aparan qam-şamanlar soyun-qəbilələşməsinin fikir aləminin başçısı, ictimaiyyətin fikri və düşüncə dünyası idi. O qeyd edir ki, bu dinin xadimi əvvəllər şaman, yaxud da qamğan-qamxan, sonralar isə bunlarla bərabər şaman, şaman adlanmışdır. Hər bir soyda qama həm ata, həm də xan kimi baxırlarmış. Deməli, ilk dövrlərdə qam-şamanlar həm müdrik, həm də dövlət rəhbəridir. M.Seyidov yazır: «Bu tarixi toplumsal, dini durum, yəni qamın başçısı olan soy, qəbilə ağsaqqalının ağalığına gərək idi. Axı, ilk şaman ağsaqqal dini və dünyəvi rəhbər idi. Doğrudur, ilkin şamanlar açıq-açığına gözə çarpan inzibati fərqlənmələr olsaydı da, onun izləri özünü göstərirdi və bu izlər getdikcə dərinləşir, cəmiyyətdə də özünü möhkəmləndirirdi» [200^a, 121]. Sonra, sonralar, zaman-zaman qam-şamanlar daha çox qamın, o cümlədən dövlətin yol göstərən funksiyasını yerinə yetirirlər. Məsələn, F.Rəşidəddinin «Oğuznamə»sinə qam-şaman ifadəsi işlədilməsə də Yuşi Xoca və onun «Qara Sülük (Uluq Turuq) əslində yol göstərən və gələcəyi görən qam-şamanlar idi [196, 15]. Qara Sülük Oğuz xanın məsləhətçisi, qəbiləbirləşməsinin başçısı kimi ənənəvi anlarda çıxış yolu tapırmış. Bu baxımdan elin bilicisi olan qam-şamanlar daha çox türk xaqanlarının məsləhətçisi kimi müdrik, ideya və düşüncə başçısı kimi dövlətin gələcək siyasətini izah edən və yol göstərəndir [200^a, 126-27]. Bir sözlə,

Əbilənin düşünən beyini olan qam-şamanlar əsasən Dədə-
torqud kimi gələcəkdən xəbər verirmişlər. Qam-şamana bu
ir keyfiyyətlər isə göydən gəlir, göyqurşağı kimi bədənlə-
nə daxil olmuş. M.Seyidovun fikrincə, göyqurşağı isə
tünəş şüası idi ki, qam-şamana müqəddəs güc vermiş. Bu
məsələdə Ülgen (Göy Tanrı) və Erlik (Yer Tanrı) adlı tanrı-
r da mühüm rol oynamış [200^a, 30].

Deməli, qam-şamanlar arasında suya, yerə (torpağa),
da, daşa, ağaca və s. ünsürlərə xüsusi inanclar olmuşdur ki,
u cür hallara türk, o cümlədən Azərbaycan nağıl və das-
anlarında da rast gəlmək olur. Bütün türksoylu xalqların
türkmən, uyğur, oğuz, qazax, tuvin, xaqas, buryat, kalmık
ə b.) mifologiyasına görə, Ülgen yerüstü işıqlı dünyanı,
Erlik isə yeraltı qaranlıq dünyanın idarə edir. Adətən, Yer
adın Göy isə kişi başlanğıcdır; Göy yağış yağdırmaqla Yeri
mayalandırır və ondan müxtəlif varlıqlar, o cümlədən insan
örəyir [200^a, 48-49]. Ancaq sonralar Erlik yamanlığın,
Ülgen isə yaxşılığın simvolu olur, hətta qara şaman Erlik, ağ
şaman isə Ülgenlə bağlıdır. Deməli, başlanğıcda xeyir və şər
olmamış, bu ziddiyyət, əkslik sonralar meydana çıxmışdır.
Azərbaycan türklərinin ən qədim miflərindən də görürük ki,
başlanğıcda, əzəldə heç nə yox imiş. Tanrı əvvəlcə bitkiləri,
meyvanları və s., ən sonda isə insanları yaratmışdır. İnsanlar
varandıqdan sonra aralarında paxıllıq, pislik və s. əmələ
gəlmiş, bununla da Göy (Tanrı) yerdən aralanmışdır [51^a,
35]. Deməli, Azərbaycan türkləri Göylə Yerin əvvəlcə bir
yerdə olmasına, çox sonralar – pisliyin, yamanlığın, paxıl-
lığın və s. yaranması nəticəsində Göyün Yerdən aralanma-
sına qənaətinə gəlmişlər.

Gördüyümüz kimi, Azərbaycan və Türkiyənin ziyahları
arasında şamanizmlə bağlı yekdil fikir yoxdur. Doğrudur,
şamanizmlə bağlı araşdırma aparən tədqiqatçıların əksəriyyəti
bu dini-mifoloji etiqadın türklərlə bağlılığını istisna
etmirlər. Ancaq onlardan bəzilərinə görə (A.İnan, Ə.Hü-

zm türklərin öz dinidirsə, başqalarının (İ.Qəfəsoğlu, Tanyu, R.Özdək, C.Heyət və b.) fikrincə isə protomonol dini olub sonralar türklər arasında da yayılmışdır. Eyni zamanda şamanizmi təktanrıçı din kimi görüb, sonralar tərəstliyə çevrildiyini söyləyənlər də var. Bütün hallarda şamanizmin türklərlə, o cümlədən Azərbaycan türkləri ilə bağlılığın olması şübhəsizdir. Qeyd edək ki, hələ XIX əsrdə Radlov şamanizmi tədqiq edərək bu dinin, sadəcə Ural-tay xalqlarının deyil, eyni zamanda bütün qədim türklərininki olduğunu göstərmişdir [190^a, 5].

Bunu, Yakutiya, Altay, Türküstan, Azərbaycan və baş-türk ellərində yayılmış Şaman əfsanələri və söyləmələri sübut edir. Bu əfsanələrdə dini-mifik təlim olan şamanın türk xalqları ilə bağlılığı açıq şəkildə hiss olunur. Əsələn, şaman əfsanələrində ruhun ölməzliyi və axirət dünyasına inam güclüdür. Yakut və tunquslar arasında yayılmış əfsanələrdən birinə görə, Aadca adlı şaman iki dəfə dünyaya gəlib, hətta üçüncü dəfə də bu baş verəcək [206^a, 3]. Ümumiyyətlə, şaman əfsanələrində şamanların ölüb-dirilmədi bir haldır. Şamanların ruhu isə yeraltı dünyada təmizdir. Əsil şamanlar üç ilə ərzində buna dözdükləri halda, ölənlər ancaq bir il tab gətirə bilirlər [206^a, 12-13]. Eyni zamanda şaman əfsanələrinə görə, şamanlarda göyə uçmaq, yerdən üstündə yerimək, şər ruhlara (Aza və b.) qarşı müqavimət aparmaq, odda yanmamaq, gələcəkdən xəbər vermək [206^a, 39, 45, 57, 69, 74] və s. qabiliyyətlər olmuşdur.

Bütün bunlarla yanaşı diqqət çəkən şamanların göyə çıxması, Tanrı ilə ünsiyyət qurması, Tanrıya at qurban kəsməsi, göy (Ülgen) və yeraltı (Erlik) tanrılarla təmasda olmaları, təbiət ünsürlərinə (od, su, hava və torpaq) özünə-münasibətləri və s.-dir. Əfsanələrdən birində qeyd edilir ki, şaman Berqeselex qamlıq edərək onlardan vergi almaq istəyən ruslara deyir ki, Uluu Toyon (Ülgen) göydə yaşayır. Ruslara şamandan tələb edirlər ki, bunu sübut

Şaman isə qamlıq eda-edə göyə uçararaq özünü göy
rüşür və ruslardan-şüşəgözlülərdən, büzgözlülərdən o
kayət edib yardım istəyir [206^a, 55]. Fikrimizcə, şamanizmi
tanrıçılıq ilk dövnlərdə bir-birinə yaxın olmuş, sonralar
tanrıçılıq yeni mahiyyət kəsb edərək, bir qədər şama-
nizmdən fərqlənmişdir. Belə ki, şamanizmlə müqayisədə ta-
rıçılıq daha çox idealist xarakter daşımış, Göy Tanrını bir-
mənəli şəkildə gözə görünməz ilahi qüvvə kimi qəbul
muşdur. Halbuki Altay əfsanələrinə görə, qışda göy donur
buzla örtülü olur, beləliklə şamanların əli göyə çatmır
[206^a, 58]. Eyni zamanda Altay əfsanələrinə görə, baş tanrı
Ülgen//Ülgen göyün ya üçüncü, ya da yedinci qatında yaşayır
s. Bizə elə gəlir ki, şamanizmdə şamanların asanlıqla
Tanrı ilə görüşməsi [206^a, 69], ona hələlik ilahi, gözə görün-
məz mənənin verilməməsi, yaxud da qismən verilməsi ilə
ağlı olmuşdur. Ancaq şamanizmdən fərqli olaraq tanrıçı-
lıqda Göy Tanrı birmənəli şəkildə gözə görünməz, ilahi xa-
rakter daşıyır. Belə ki, şamanizmdə dini kahin kimi şaman
qamlıq zamanı göyə uçub Tanrıya ünsiyyət qurduğu halda,
tanrıçılıqda bu proses daha da çətin və mücərrəd şəkil al-
mışdır. Bu baxımdan şamanizm daha çox dini-mifik, tanrı-
çılıq isə dini-fəlsəfi cəhətləri ilə meydana çıxır. Bir sözlə, ilk
dövlərdə bəzi cəhətlərinə görə oxşar olan şamanizmin və tan-
rıçılıq sonrakı dövnlərdə müəyyən qədər müstəqil şəkildə
inkişaf etmişlər. Ancaq burada bir məqamı da qeyd etmək
zəruridir ki, şamanlıq və tanrıçılıq arasındakı oxşar cəhətlər
sonrakı dövnlərdə onların eyniləşdirilməsinə, yaxud da
birinə aid olan cəhətin o birisinin adına çıxarılmasına səbəb
 olmuşdur.

Şamanizmdə şamanlar tərəfindən icra olunan qam-
lıq/kamlıq isə, daha çox ibadət-dua xarakterli daşıyır. Bu,
bir növ şamanların dua xarakterli dini nəğməsi-şaman
nəğməsidir. Fikrimizcə, şamanizmdəki qamlıq səmavi dinlər
olan xristian və islamdakı ibadətlərin ibtidai formasıdır.
Əgər müsəlman namaz vasitəsilə Allahla ünsiyyət qurursa,

şaman isə bunu qamlıq vasitəsilə edir. Belə ki, şamanlar yalnız qamlıq-ibadət nəğməsi vasitəsi ilə göyə uçaraq Tanrı ilə görüşür, arzu və istəklərini ona çatdırırlar. Məhz qamlıq edərək də sonra göydən yerə enirlər [206^a, 55].

Eyni zamanda şamanlar müəyyən ayınlar vasitəsilə bir sıra möcüzələr (su üstündə yerimək, ölü diriltmək və s.) həyata keçirirlər ki, fikrimizcə şamanizmdəki möcüzələr cadugərlik deyil, magiya xarakterlidir, yəni müsbət mənə daşıyır [206^a, 55]. Doğrudur, bir çox kitablarda «magiya» sözü hərfi mənada cadugərlik, sehrbazlıq kimi izah olunur [93, 258]. Bizə elə gəlir ki, buna səbəb ibtidai dövr magiya ilə, sonrakı dövrlərdə meydana çıxan «cadugərlik təfəkkürü»nün cəniləşdirilməsidir. Belə ki, ibtidai dövrdə insan və heyvanlara, gözəgörünməz ruhlara təsir göstərmək məqsədi daşıyan, övqəltəbii qüvvə haqqında təsəvvürlə bağlı bir hərəkət kimi magiya, N.Y.Marrın fikrincə sonralar, «cadugərlik təfəkkürü»nün məntiqi təfəkkürlə yanaşı mövcud olduğu dövrdə meydana gəlir [93, 258]. Lev Qumilyov da qeyd edir ki, türk şamanlarının kamlıq ayınları ilə cadugərin (o, cadugərləri yadaçı da adlandırır) hərəkətlərini eyni tutmaq olmaz. Kamlaminiya, ilk dəfə XII əsrdə qeydə alındığından, Cənubi Asiya və Altay türkləri arasında VII-XII əsrlər arasında meydana çıxması ehtimalı böyükdür [145, 104] deyən, Qumilyova görə, kamlıq şamanlarda magiya vasitəsi olduğu əldə, cadugərlərdə-yadaçılarda isə spiritualist (lat. spiritus ruh) xarakter daşımışdır. Spiritualistlərin bəzilərinə görə, maddi aləm-dünya insan şüurunun illuziyasıdır və ruh bədənə bədənə asılı olmayaraq mövcuddur [93, 388]. Doğrudur, şamanizmdə şamanlara və «maqların təlimi»ndə maqlara verildiyi kimi magiyada dini-mistik xarakter daşımışdır. Ancaq şamanlar və maqlar bəd ruhlara qarşı mübarizə aparıb, onların və dünyanın gələcəyi barədə proqnozlar versələr də, zaman zaman onlar insanların ruhlarını incitmək məqsədi güdmüşlər. Qumilyov da qeyd edir ki, əksinə şamanlardakı kamlıq-magiya ünsürləri, yəni cəzəbolma, qavalçalma və s.

pis, bəd ruhları odun köməyi ilə qovmaq üçün idi [145, 102]. M.Seyidovun da fikrinə, yadaçılıqın şamanizmlə bağlılığı dəqiqləşdirilməlidir. Çünki yadaçılıq, yada törəni (yada daşı ilə yağış yağdırmaq, Günəşlə əlaqə yaratmaq və s.) şamanizmdən öncə olub [51^a, 117]. Ancaq M.Seyidov hesab edir ki, bütövlükdə yada törəni türk qəbiləbirləşmələri ilə bağlıdır. Yada törəninin «Avesta»dakı yata sözü ilə eyniləşdirilib cadugərlik sayılması isə doğru deyildir. Qeyd edək ki, S.Y.Malov yadanı «Avesta»dakı yatu (cadugərlik), yəni fars dilindəki yati sözü ilə əlaqələndirmişdir. Guya, bu anlayış farslardan əski türklərə keçmişdir və cadugərliyi ifadə edir. M.Seyidov isə hesab edir ki, yada qədim türk sözüdür (çay-çaydaş, su, yağış, işıq və s. mənani ifadə edir) və fars dili, eləcə də fars dini-mifoloji dünyagörüşü ilə heç bir bağlılığı yoxdur [51^a, 146]. Bir sözlə, yataçılar yüzilliklər boyu qam-şamanlarla birgə yaşamış, onlarla ciddi ziddiyyət təşkil etməmişdir.

Qeyd edək ki, qamçılıq-şamançılıq iudaizm, xristianlıq və islam dinlərinin türklər arasında yayıldığı dövrlərdə cadugərlik kimi qiymətləndirilmişdir. Hətta yəhudiliyi və xristianlığı qəbul etmiş bəzi türk xaqanları (Xəzər xaqanı və b.) əski dinlərindən – şamanizm və tanrıçılıqdan üz döndərdikdən sonra qam-şamanlara və göy tanrıçılara divan tutmuşlar. Ancaq bütün bunlara baxmayaraq, şamanizm öz izlərini erkən orta əsrlərdə və sonralar davam etdirmiş, öz cizgilərini müəyyən mənada «Kitabi-Dədə Qorqud» boylarında, təsəvvüfdə (sufilik və b.) və s. əks etdirmişdir. Fikrimizcə, müdrik-filosof Dədə Qorqud şamançı-tanrıçi kimi islamın keçid arasında bir körpü rolunu oynayır. Əgər Dədə Qorquda da müəyyən qədər şamanizmin, əsasən tanrıçılığın (Göy Tanrı) etiqadları öz əksini tapmışdırsa, o islamı qəbul etməklə onların sintezindən, yəni keçmişlə gələcəyin bütövlüyündən çıxış etmişdir. Bir sözlə, Dədə Qorqud islam tapın-maqla türkün ata-baba dinlərindən imtina etmir, tətanrıçılıq dini sisteminin yeni bir mərhələsinə qədərlənir.

qoyulmasına inanır. Bununla da, türklərin islamda özlərini tapacaqlarına müdrikcəsinə qərar vermiş olur.

Bizə elə gəlir ki, islamiyyətdə isə türklər özlərini təsəvvüfdə (sufilik, beктаşilik, hürufilik və s.) tapmışlar. B.Ögəl və başqa türk ziyahları doğru göstərirlər ki, islamiyyəti qəbul edən türklərdə şamanizmin ən önəmli izləri ilk dərvişlərin, şamanlar kimi istədikləri zaman bir heyvan və ya quş şəklinə girə bilmələridir. Daha sonralar isə türklər sufilik, beктаşilik, hürufilik və b. təriqətlərdə şamanizmi və tanrıçılığı yaşatmışlar.

Bəzi tədqiqatçılar (B.Ögəl, Ü.Hassan, İ.Qəfəsoğlu, A.Şükürov, S.Əliyərli, Z.Məmmədov, F.Mustafayev və b.) şamanizmlə yanaşı, qədim dövrlərdə türklərdə **totemizmin** ola biləcəyini tamamilə inkar etməyib «oğuznamə»lərdəki bəzi canlılara (məs., Boz Qurd) inamı buna misal göstərsələr də, bütün hallarda qədim türklərin «Tək Tanrılı bir Göy dini» axtarmaları, əksər tədqiqatçılarda şübhə doğurmur. **B.Ögəl** yazır ki, tək Tanrıya inanan bir etnosda totem axtarmaq bir az çətindir. Onun fikrincə, qədim türklər arasında totem ünsürləri olubsa belə, bu, qədim Hun inanc və əfsanələrinin qalıqları olmuşdur [174, 28]. B.Ögələ görə, qədim türklərdə Qurd-Boz Qurd, protomonqollarda isə köpək simvolu mühüm yer tutur. Qədim çağlarda türklər Qurdu totem saymışdırsa belə, sonralar Qurd qutsal-müqəddəs bir simvola çevrilmişdi. Hətta Göytürklər bayraqlarında Boz Qurdun rəsmini yapmışlar [186, 40]. Qədim türklər arasında totemizmə nümunə kimi, Boz Qurda sitayiş edib onu özlərinə ata saymalarını, Oğuz boylarında totemizmin əlaməti kimi hər boyun bir quş simvoluna malik olmasını da göstərirlər. Doğrudan da, «Kitabi-Dədə Qorqud» boyarında totemizmin izlərinə rast gəlmək olur. Məsələn, Basat nasımın soyunu ağac, atasının soyunu isə aslanla bağlayır: Anamın adını soruşsan, – Qaba ağacdır! Atamın adını

şoruşsan, – xaqan aslandır!» [127, 272]. Salur Qazan da Basat kimi kökünü Boz Qurdla, aslanla, quşla və s. ilə bağlamış, eyni zamanda «qurd üzü uğurludur» [127, 192] sözündən istifadə etmişdir. Hər halda qədim əfsanələrdə görürük ki, türklər mənşəyini dişi qurddan almış, bunun nəticəsi olaraq sonralar bayraqlarında qurd başının şəklini ifadə etmişlər.

«Fəlsəfə ensiklopedik lüğət»də totemizmlə bağlı yazılır: «Totemizm («ototeman» sözündən olub Şimali Amerika hindi tayfası olan ocibvelərin dilində – onun tayfası, qəbiləsi deməkdir) – ibtidai cəmiyyətin ən erkən din formalarından biri... Totemizmdə əsas cəhət insanların hər hansı bir qrupunun müəyyən heyvan, bitki, predmet və ya hadisə növü ilə ümumi mənşəli və qan qohumluğu olması haqqında etiqaddan ibarətdir. Totemizmin meydana gəlməsi primitiv, ibtidai təsərrüfatdan (ovçuluq, yığıcılıq) və cəmiyyətdə qan qohumluğu əlaqələrindən başqa əlaqələri tanımamaqdan irəli gəlmişdir. Əcdad-heyvan, onun təsviri, yaxud simvolu, həmçinin insanlar, adamlar qrupu Totem adlandırılır. İnsanların qüdrətli hamisi olan Totem onları qida ilə təmin edir» [93, 424]. Totemçilikdə ana hüququ əsas sayılır və mülkiyyət qəbilə üzvləri arasında bərabərdir. Totemizmdə hər qəbilənin bir totemi var, qəbilə fərdi totemin adı ilə adlanır, ruhların əbədliliyinə inanmırlar və burada heyvanlardan başqa cansız əşyalara (daş, yağış suyu, ağac və s.) da sitayiş olunur və s.

Çoxcildlik «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi» 1-ci cildində isə, totemizm ibtidai din forması kimi göstərilmiş və müxtəlif totemlərə inamın Azərbaycan xalqının əcdadları arasında da rast gəlinədiyini bildirilmişdir. S.Rzaquluzadə yazır ki, tarixin ən erkən mərhələlərində tayfanın, qəbilə icmasının hər hansı bir heyvan (bəzən bitki) növü ilə yaxın qohumluq əlaqəsinə, etiqada əsaslanan totemizm dünyanı qavramağın ən adi formalarından idi: «Hər hansı kollektiv və heyvan arasında obyektiv surətdə mövcud olan əlaqənin dərk

...məhsulü könektivü üzvlərində onları mövcudluğunun, nəslin
...yat qabiliyyətinin məhz həmin heyvan növü ilə bağlılığına
...amin yaranmasına gətirib çıxarırdı. Beləliklə, totem olan
...yvan sanki insan kollektivi və onunla bağlı olan heyvan
...övünün birliyini təcəssüm edir, onun simvolu kimi çıxış
...lırdı; heyvan növünü və həmin növə məxsus olan hər bir
...yvanı ifadə edən söz-obraz eyni zamanda həm insan
...ollektivini, həm də onun hər bir üzvünü ifadə edirdi,
...ununla sanki müxtəlif fenomenlərin (insanın və heyvanın)
...niliyini, ümumi və ayrıcanın (insan kollektivinin və hey-
...nın) eyniliyini qəbul və təsdiq edirdi» [249, 20]. Müəllifə
...rə, tarixi Azərbaycan bölgəsinin ən erkən mərhələlərində
...t, canavar, vəhşi at, çöl keçisi və s. heyvanların totem
...maları məlumdur; sonralar Urmiyanı vilayətlərin, Kür-
...az arealının, Xəzəryanı torpaqların maddi mədəniyyət
...idələrində rast gəlinən çoxsaylı rəsmlərdən ev heyvan-
...ının - öküzün, qoyunun, itin də totem olduqları məlum
...r [249, 20]. Ancaq o, bu totemizmin Azərbaycan xalqının
...ları dedikdə konkret hansı etnoslara – türkdilli, farsdilli
...b. aid olmasını göstərməmişdir.

Z.Məmmədov da hesab edir ki, «Kitabi-Dədə Qorqud»-
...müəyyən qədər totemlərə bağlılıq öz əksini tapmışdır
...5, 41]. Qədim türklərdə totemizm əlamətlərinin olduğunu
...an **A.Şükürov** isə, buna örnək kimi qədim türk qəbilələri
...sında müxtəlif canlılara – quşlara, heyvanlara sitayiş
...tərir [215, 138]. Qədim türk, o cümlədən Azərbaycan
...klərinin eposlarında – «Alpamiş», «Oğuz Kağan» və b.
...da totemlərə sitayiş elementləri var [215, 138-139]. Tarix-
...**S.Əliyarlıya** görə də, tarixi qaynaq olaraq araşdırılması
...icə başlayan Dədə Qorqud boylarında totemizm izləri
...[38, 192].

Fikrimizcə, şamanizmdən fərqli olaraq totemizm yalnız
...yaxud da bir neçə etnosa, tayfaya bağlı olan din kimi
...nməmişdir. Yəni şamanizm bir çox halda soykök
...arılı bir-birinə yaxın olan etnoslar arasında yayıl-

gəlmək mümkündür. Bu baxımdan totemizmin yalnız türklərə, farslara, monqollara və yaxud başqa bir xalqa aid olmadığını söyləmək düzgün olmazdı. Qədim türklər arasında totemlərə sitayiş olsa da, lakin bu müqəddəs, ilahi mənəvi şeylərə, daha çox soykökün başlanğıcı (qurd, ağac, quş s.), insanın törəyişi, insanın çətinlikdən qurtuluşu (qurd s.) və s. amillərlə bağlı olmuşdur. Bu cür mifoloji dünyagörüş insanın şüur altında indi də yaşamaqdadır.

Bəzi tədqiqatçılar (Y.Yusifov, S.Əliyərli, Z.Bünyadov, V.Vəlixanlı, A.Əhədov, L.C.Mövsümova və b.) istər dünya türklərinin, istərsə də Azərbaycan türklərinin qədim inanclarından biri kimi **bütperəstliyi və çoxallahlılığı** da göstərirlər. Daha doğrusu, həmin müəlliflər qədim türklərin inancı kimi göstərilən şamanizmi, totemizmi, tanrıçılığı - Göy tanrıya inamı, türklərə məxsus olan odperəstliyi («maqların əlimi»), o cümlədən türklərin konkret olaraq Ay, Günəş, Gök, Gök, Od, Ulduz və s. ünsürlərə sitayişini bütperəstlik və çoxallahlıq hesab edirlər. Halbuki başqa tədqiqatçılar (Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, İ.Qəfəsoğlu, R.Özdək, C.Həsənov, N.Cəfərov, H.Həsənov və b.) türklərin həmin ünsürlərə inamından söz açsalar da, bunu, bütperəstlik və çoxallahlıq kimi qəbul etmirlər.

ASE-nin 2-ci cildində bütperəstliyə belə tərif verilmişdir: «Bütperəstlik – təbiətin cisim və əşyalarını ilahiləşdirən, qədim və orta əsrlərdə geniş yayılmış dini etiqad. Bütperəstlik müxtəlif formalarda təzahür etmiş, müasir dinlərin əmələ gəlməsi ilə ədricən aradan çıxmışdır. Lakin onun ünsürləri həmin dinlərdə qalmışdır. Bəzi adamların pirlərə, müxtəlif əşyalara etiqadı bütperəstliyin qalığıdır» [30, 380]. Burada qeyd edilir ki, büt (yun. Eidolon, hərfən surət, bənzəyiş) dini sitayiş obyektinə bənzər maddi cisimdir, allahı təəcəssüm etdirir və onu

öz edir [30, 380]. Bütperəstliklə bağlı bu tərif demək olar «Fəlsəfə ensiklopedik lüğət»də təkrar olunur [93, 69]. ni zamanda sonuncu kitabda politeizm-çoxallahlılıq sələsinə də toxunulmuşdur: «Politeizm ibtidai icma quruluşunun dağılması mərhələsində totemizmdən, fetişizmdən, mizmdən meydana gəlmişdir. Bərabər hüquqlu fetişlərə, lara etiqadı konkret sima kəsb etmiş allahlara etiqad z edir. Allahların iyerarxiyasında ictimai əmək bölgüsü, r üzərindəki ağalıq və tabelik münasibətləri öz inikasını mışdır» [93, 339]. Burada daha sonra yazılır ki, quldarlıq ruluşunun daha da möhkəmləndirilməsi, monarxiyaların adılması əvvəlcə vahid etiqada, tək allah ayinine gətirib arınışdır, həm də digər allahların mövcudluğu qəbul mışdır: «Sonra allahların panteonundan Yer üzərindəki şahın surəti olan vahid, hər şeyə qadir allah seçilib ldi; monoteizm bərqərar oldu» [93, 339].

Bütperəstliyə və çoxallahlılığa verilmiş mövcud təriflərlə laşsaq, türklər şamanizmə, totemizmə, tanrıçılığa -- Göy rıya, o cümlədən, konkret səmanı-göyü Tanrı kimi qə- etdiklərinə görə bütperəst, bir neçə maddi ünsürə (Ay, nəş, Səma, Od və b.) sitayiş etdikləri üçün isə politeist- r. Ancaq burada vacib bir məqam hökmən qeyd edil- idir ki, birincisi qədim türklər səmanı-göyü maddi deyil, əvi mənada qəbul etmişlər və bu anlamda Göy Tanrı e görünməz, ilahi xarakter daşıyır. İkincisi, türklərin y Tanrı» anlayışı ilə. Ay, Günəş, od və b. göy və yer mlərinə olan münasibətini eyni tutmaq doğru deyildir. ki türklərdə kainatdakı hütün mənəvi və maddi varlıq- n yaradıcısı Göy Tanrıdır və onlar Ona bərabər tutula z. Bu baxımdan türklər nə Tanrının, nə də Tanrının tdiqlarının, yəni Ay, Günəş və b. ünsürlərin bütllərini- tllərini yapınaytblar. Sadəcə olaraq, türk xalqları nda bu ünsürlər, xüsusilə göy cisimləri (Günəş, Ay və şaman-zaman daha yüksək mövqə tutmuş, onlarla bağlı ədlər (Ay məbədi və s.) tikilmişdir ki, bunu da yalnız

min ünsürlərin Tanrıya daha yaxın olması və əbədiliyə ilə əqələndirmək olar. «Göy Tanrı»nın rəmzi kimi səma və səma cisimlərinə (Ay, Günəş, Ulduz və s.) sitayiş öz əksini ədəm dövr, orta çağ və çağdaş türk dövlətlərinin bayraqlarında da tapmışdır.

Bu baxımdan, xüsusilə bütperəstliyə verilmiş tərifi doğru hesab etmirik. Fikrimizcə, məhz bütperəstliyə və çoxallahlılığa bəlli baxışın nəticəsidir ki, bəzi tədqiqatçılar antik dövrdə və erkən orta əsrlərdə Azərbaycanda (Mannada, İndiyada, Atropatenada, Albaniyada və b.) Günəşə, Aya, Göyə, Oda və s. sitayiş edənləri bütperəst və politeist kimi qələmə alırlar. «Alban-Aran tarixi»nin müəllifi **M.Kalankatlı** da bütperəstliyi, yaxud da çoxallahlılığı albanların ədəm inancı kimi göstərmişdir. M.Kalankatlı qeyd edir ki, xristianlığaqədərki dövrdə və eləcə də sonralar xristianlıqla yanaşı Albaniya əhalisinin əsas dinlərindən biri bütperəstlik olmuşdur [123, 20]. IV əsrdə arşakilərin qohumu olan Məsutlar çarlığının sonralar isə bütün albanların-Albaniyanın əhalisi Sanesan (Sanatürk) da bütperəstliyə inanmış. Kalankatlıya görə, keşiş Qriqoris əvvəlcə Sanatürkü və ona tabe olan əhalini inandıraraq xristianlığa yönəltsə də, sonra məsutlar Qriqorisi öldürərək yenidən bütlərə tapınmağa başladılar. O yazır ki, «Albaniya katolikosu Qriqorisin şəhid olmasından sonra şərq ölkəsinin barbar xalqları yenidən bütperəstliyə qərq oldular. Onlar bütxanalarında sitayiş etdikdən sonra xaçperəstləri təqib etməyə başladılar» [123, 135]. Fikrimizcə, M.Kalankatlı «şərq ölkəsinin (Albaniyanın-Aranın – F.Ə.)» barbar xalqları dedikdə, yalnız albanları, məsutları deyil, eləcə də hunları, xəzərləri – bütün türksoylu tayfaları nəzərdə tuturdu. Belə ki, M.Kalankatlıya görə, bütperəst hunlar, xəzərlər və b. türk tayfaları da məsagetlər kimi Günəş, Ay, Tanrı-xan allahlarına inanır, at qurban verir, «oda və suya qurbanlar gətirir, naməlum yollar ilahəsinə, aya və onların gözlərinə təəccüblü görünən bütün məxluqa sitayiş edirdilər» [123, 166]. **B.Ögəl** də yazır ki,

Günəşə tapınıma və ya Günəş kultu məssagetlərin yeganə din və inancları idi [185, 104].

Sovet dövründə nəşr olunmuş **3 cildlik «Azərbaycan tarixi»** kitabında da Manna [34, 47] və Albaniya əhalisinin [34, 89; 92] əsasən, bütperəst olduğu qeyd olunmuşdur. **ASE-nin 6-cı cildində (1982)** də yazılır ki, mannalılar təbiət qüvvələrinə sitayiş edir və allahlara qurban verirdilər: «Mannalılarda allahlar panteonu mövcud olmuşdur. Etiqadlarında həyat şəcərəsinə sitayiş də mühüm yer tuturdu» [32, 346].

Müstəqillik dövründə S.Əliyevlərin redaktoru olduğu «Azərbaycan tarixi» kitabında (1996) isə yazılır ki, Manna-da bütperəstlik, çoxallahlıq geniş yayılmışdı. Hətta Manna şəhərlərində allahların heykəlləri saxlanılan məbədlər var imiş [38, 73]. Mannalılar mifoloji dünyagörüşü özünəməxsusluğu ilə yanaşı, qonşu ölkələrin xalqlarının (assurlar, kürdlər, kassilər və b.) əsəirlərindən, ümumilikdə Qədim Şərqi mifoloji qaynaqlarından («Həyat ağacı» ideyası, qartal başlı aslan, qanadlı öküz və b.) da bəhrələnmişdi [38, 73]. Eyni fikirlər **Y.Yusifov və Z.Bünyadovun redaktoru olduğu «Azərbaycan tarixi»** kitabında da öz əksini tapmışdır. Burada yazılır ki, Qədim Yunanıstanda, İranda, Azərbaycanda, o cümlədən, qədim türk etnoslarında da Səmaya, Günəşə və Oda sitayiş edirdilər [36, 169].

Maraqlıdır ki, **7 cildlik «Azərbaycan tarixi»nin 2-ci cildində (Z.Bünyadov və N.Vəlixanlı)** albanlar və türklər də bütperəstlər kimi qələmə alınmışdır. Kitabda ərəblərin Azərbaycanda yalnız bütperəstlərə (albanlar və türklər) qarşı zor işlətdikləri və zorla, qılınc gücünə müsəlmanlaşdıqları qeyd olunur [40, 204]. Ümumiyyətlə, bu kitaba görə, İslamaqədərki dövrdə azərbaycanlıların ulu babaları əsasən, çətinə sitayiş edirmişlər (bütperəstlik, atəşperəstlik və xristianlığa) ki, onlar əvvəlki etiqadlarından xoşluqla, birtərəfli üz döndərməmişlər [40, 205]. Əvvəlcə, ərəblər bütperəstliyin və çoxallahlıqın bütün formalarına, sonralar

isə atəşpərəstliyə qarşı müharibə elan etmişlər [40, 204; 108]. Lakin kitabda büt-pərəstlik və politeizmin fərqli və oxşar cəhətlərindən bəhs olunmur.

A.Əhədov da yazır ki, bəşər tarixinin eramızdan əvvəlki dövrlərində indiki qədim Azərbaycan ərazisində yaşayan tayfalar arasında öz təcəssümünü daş heykəllərdə tapmış əcdadlara sitayiş etmək ayini geniş yayılmışdı: «Burada büt-pərəstliyin müxtəlif formaları (animizm, totemizm, fetişizm və b.) da mövcud olmuşdur. Qədim yunan tarixçisi Strabonun xəbər verdiyinə görə bu torpaqda yaşayan alban tayfaları Heliyə (Günəşə), Zevsə (Göylərə) və xüsusilə də Selenə (Aya) sitayiş edir, o allahların şərəfinə inşa olunmuş məbədlərdə ibadət edərmişlər» [77, 10]. Maraqlıdır ki, büt-pərəstliyin formaları kimi dəyərləndirdiyi dini inancları **A.Əhədov** yerli tayfaların dini kimi qeyd edir [77, 10].

Z.Quluzadə «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi»nin 1-ci cildində türklərin, o cümlədən türksoylu azərbaycanlıların qədim dinləri olan şamanizm və tanrıçılıqdan müəyyən qədər bəhs etsə də, bu dinlərin büt-pərəstliyə, çoxallahlılığa aid olub-olmamasına toxunmamışdır. Sadəcə olaraq, **Z.Quluzadə** yazır ki, qədim Azərbaycan ərazisində yaşamış müxtəlif dilli tayfalar şamanizmə, Göy-Tanrıya (türkdillilər), zərdüştiliyə, atəşpərəstliyə (farsdillilər), büt-pərəstliyə (hunlar, albanlar), eləcə də xristianlığa (albanlar) inanmışlar [249, 53-54]. Eyni zamanda o, Azərbaycan ərazisində (Albaniyada-Aranda) xristianlığın yayılmasıyla bağlı, ona zidd olan zərdüştilik və büt-lərə sitayişdən söz açmış və hunları Azərbaycanın büt-pərəst türk əhalisi kimi vermişdir: «Əlamətdar haldır ki, Aluankda xristianlıq böyük çətinliklə yayılırdı. 1-ci kitabın (söhbət M.Kalankatlının «Alban tarixi»ndən gedir – F.Ə.) XXX fəslində göstərilir ki, Aluankda hun çarı xristianlığı qəbul etmiş hunları – Azərbaycanın türk əhalisini öz inanc-larından – büt-pərəstlikdən imtina etdiklərinə görə edam cə-zasına məhkum etmişdi» [249, 60-61]. O, erkən orta əsrlərdə Azərbaycanda xristianlığa inanmayan büt-pərəst albanlarla

büt-pərəst hunların (türklərin) olmasını da göstərmişdir «Qədim dövrdən XX əsrin 20-ci ilinədək Azərbaycan fəlsəfəsi» oçerk-məqaləsində Z.Quluzadə yazır ki, «folklor və Orta əsr yazılı abidələri həmin dövrdə (VIII-X əsrlər nəzərdə tutulur – F.Ə.) Azərbaycanda türkdilli etnosun büt-pərəstliklə yanaşı, şamanlığa və vahid Göy Tanrıya inamı haqqında məlumat verirlər» [256, 314].

Z.Məmmədov isə yazır ki, türkdilli Azərbaycan xalqının etnik tərkibində iştirak edən oğuzlar və başqa türk tayfaları Günəşə, Aya, işığa, suya, bitkilərə, quşlara və başqa heyvanlara pərəstiş etməklə yanaşı, onlar ilə öz yaranışlarında, soylarında yaxınlıq olduğuna da inanırdılar [165, 11].

Y.Rüstəmovun fikrincə isə, qədim Azərbaycanda ən geniş yayılmış din olan büt-pərəstlik müxtəlif heyvanları, göy cisimlərini və başqa əşyaları ilahiləşdirib ona sitayiş etmək olmuşdur: «Bu din və xalq təfəkkürünün yaratdığı miflər azərbaycanlıların dünyagörüşünün əsasını təşkil etmişdir. Kainatın yaranması, insanın həyatı, onun dünyada yeri haqqında təsəvvürlər ibtidai dinlər və miflər çərçivəsindən kənara çıxmırdı» [198, 55]. **A.Şükürova** görə, qədim dövrdə Azərbaycan ərazisində yaşayan əhali arasında politeizmin hökm sürməsi tarixçilər tərəfindən ətraflı şəkildə şərh olunmuşdur. Onun fikrincə, Azərbaycan xalqının dünyagörüşündə təbiət qüvvələrinin şişirdilməsi, fetişizm, totemizm, sehrbazlıq və s. uzun müddət hökm sürmüşdür [214, 151].

M.Fərhadov qədim azərbaycanlıların-Oğuz türklərinin dünyagörüşündə 4 ünsür haqqında (od, su, hava və torpaq) ideyaların geniş yer tutduğunu söyləsə də, bunu büt-pərəstlik və çoxallahlıq kimi dəyərləndirməmişdir. O, bunu daha çox Azərbaycan xalqının həmin ünsürlərlə bağlı təsəvvürləri və həmin təsəvvürlərdən irəli gələn, meydana çıxan mərasimləri, ənənələri və s. kimi səciyyələndirmişdir [94, 43]. **L.Mövsümova** isə albanların Aya və Günəşə, ümumiyyətlə qədim türklərin şamanizm və tanrıçılığa sitayişini birmənalı şəkildə, büt-pərəstlik dini adı altında vermişdi [172, 67-77].

Tabaxında qeyd olunan məlumatların əsasında hesab edirik ki, türklər heç vaxt büt-pərəst və politeist olmayıblar. Büt-pərəstlik və çoxallahlıq başqa xalqların inancı olub, müəyyən qədər türklər içərisində yayılmışdır. Ancaq dini-mifoloji təlimlərlə bağlı (büt-pərəstlik, politeizm, şamanizm, totemizm və b. ilə bağlı) dəqiq fəlsəfi kateqorial təriflərin olmaması fərqli mülahizələrin meydana çıxmasına səbəb olur. Buna görə də, həmin dinlərə verilmiş təriflər çox vaxt bir-birinə yaxın (məsələn, büt-pərəstlik və çoxallahlıq kimi), yaxud da eyni dinlə bağlı (şamanizm, totemizm, tanrıçılıq və b.) fərqli mülahizələr öz əksini tapmışdır. Məsələn, bu dinlərə verilmiş mövcud təriflərdən çıxış etsək tanrıçılıq dini dünyagörüşü həm büt-pərəstlik (Şama-Göy cisim kimi ilahiləşdirildiyinə görə), həm çoxallahlıq (Göy Tanrısı ilə yanaşı, başqa ilahələr də – Yer Tanrısı, Ay Tanrısı, Günəş Tanrısı və b. mövcud olduğuna görə), həm də şamanizm (şamanlar insanlarla, insan ruhları ilə Tanrı arasında əlaqə yaratdığına görə) kimi qiymətləndirilə bilər. Digər tərəfdən büt-pərəstlik yalnız ayrı-ayrı bütlərə inamla deyil, həm də hər bütün ilahiləşdirilməsi-allah olması kimi izah olunur. Deməli, bu baxımdan büt-pərəstlik həm də çoxallahlıq deməkdir. Bütün bunları nəzərə alaraq hesab edirik ki, «Fəlsəfə», «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi» və uyğun kitablarda həmin dinlərlə bağlı fəlsəfi kateqorial təriflərin verilməsinə çox ciddi şəkildə ehtiyac vardır. Əks təqdirdə həmin dinlər və onlara aid edilən inanclarla bağlı qeyri-müəyyənlik davam edəcəkdir.

Türkiyə və Azərbaycan türk ziyahlarının, tədqiqatçılarının əksəriyyəti əski türklərin qədim dini-fəlsəfi inamı kimi şamanizm, totemizm, yaxud da büt-pərəstlikdən daha çox **tanrıçılığı, yaxud da göy tanrıçılığı** (Göy Tanrıya inamı) qəbul etmişlər. Bu tədqiqatçılardan Ü.Hassana görə, qədim türkcədəki «Tenqri» kəlməsi əvvəlcə göyü, sonra isə bəzi fonetik dəyişikliklər nəticəsində Tanrını ifadə etmişdir.

türklərdə, bir çox hallarda göyün Tanrı, yaxud səma, havinin isə Yer mənasında işlədilməsinə rast gəlinir [174, 10]. **İ.Qəfəsoğlu** isə yazır ki, qədim türklərdə bütlərə sitayiş olmadığına görə, onlar arasında şamanizm və totemizm yer almamışdır. Əski türklərin qədim dini Göy Tanrı dini olmuş və ehtimala görə şamanizm türklər arasında monollar tərəfindən yayılmışdı [104, 55-56]. **Rəfik Özdək** də Qəfəsoğlunun mövqeyindən çıxış edərək yazır ki, qədim türklər heç vaxt nə totemçi, nə bütperəst, nə də şamançı olmayıblar; şamanizm monqol inancı olmuş, türklər arasında geniş yayılmamış və daha çox sehr, cadu kimi başa düşülmüşdür [187, 11]. Hər iki tədqiqatçıya görə, qədim türklərdə üç cür inanc sistemi olmuşdur: 1. Təbiət qüvvələrinə (dağ, qaya, su, dəniz, orman və s.) inam; 2. Atalar (taya, böyüyə olan hörmət) kultu; 3. Göy-Tanrıya inam [187, 12]. R.Özdək qeyd edir ki, türklərin əsil dini gerçək anlam bəslədikləri «Göy-Tanrı» dünyəvidir; şəfəqi söndürən, əziyyətlərə həyat verən, insanlara can bəxş edən, istədiyi zaman geri alan, cəzalandıran, bağışlayan odur. Tanrı hər şeyi bilir, onun iradəsinə qarşı çıxmaq olmaz: «Göy üzünü itöv və tam olduğu, tək və mükəmməl olduğu üçün inanqları tanrıya da «Göy-Tanrı» deyən əski türklər, əlbəttə, onu bəlli olanlar içində təcəssüm etdirməz, büt kimi kiçiltməz, bütün göy üzünü sığdıracaqları tapınağı düşünməzlər» [187, 13]. Türk dünyasının böyük ziyalısı **Ziya Gökalp** belə XX əsrin əvvəllərində qeyd edirdi ki, elin təcəssümü olan Göy Tanrı sülh Tanrısıdır. O, «Göy Tanrı»nın türk millətinin tarixində oynadığı rolu, Orxon kitabəsindən götürüldüyü bir iqtibasla belə ifadə etmişdi: «Orxon kitabəsində türk xaqanı belə deyir: «Türk Tanrısı türk milləti yox olmağa deyə atalarımı göndərdi və mənə göndərdi. Mən xaqan unca gündüz dincəlmədim, gecə yatmadım. Türk milləti verdi-doyurdum, çılpaqdı-geyindirdim, yoxsuldu-zəngin oldüm»» [102, 116].

Z.Gökalp, B.Ögəl, Ü.Hassan, R.Özdək, Ə.Hüseynzadə,

gaoglu, M.Seyidov, N.Cəfərov və b. hesab edirlər ki, totürk-türk mifologiyası konkretlikdən mücərrədliyə doğru inkişaf etmiş və bu proses türk təfəkkürünü tanrıçılığa gətirib çıxarmışdır.

XX əsrin əvvəllərində türk dünyasının, o cümlədən Azərbaycan türklərinin tanınmış siması **Əli bəy Hüseynzadə** qeyd edirdi ki, şamanizmdən sonra türklərin milli dinlərdən biri də «Göy Tanrı» olmuşdur. Onun fikrincə, bəzi nüsxə nüsxələrinin əməlləri nəticəsində şamanizm bütperəstliyə çevrilisə də, şaman bütperəstliyi uzun sürməmiş və tanrıçılıq yaranmışdır. O yazır: «Fəqət şu təəddüd ilahə ilə bərabərlik türk oğuzlarda vəhdaniyyəti-rəbbaniyyə fikrinə bir mənbə bulduğuna sahibüssəma mənasına gələn və ilahülilahə mənası möhtəmil olan «tanrı», yəni gög tanrı və yaxud sadəcə «gög» denilən allah dəlalət ediyor. Qədim türklərin ruha inancını qadları var idi. Orxon abidəsinə görə ruh bir quş şəklində təsvir olunuyordu. Məvtayı dəfn etmək adəti dəxi talibi-qətdir» [111, 64].

Azərbaycanda 1940-cı illərdən sonra – türkçülüynün qaçaqan edildiyi **SSRİ dövründə** bəzi tədqiqatçılar yalnız «Kitabi-Dədə Qorqud»a müraciət edə bilirdilər. Hətta bir müddət (1940-1950-ci illərdə) «Kitabi-Dədə Qorqud» da feodalizmin, köhnəliyin qalığı kimi təbliğ edilirdi. Bu baxımdan Azərbaycan fəlsəfəsi tarixini ilk dəfə yığcam və elmi şəkildə təqdim edən akademik **Heydər Hüseynovun** «Azərbaycanda XIX əsrdə ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən» (1949) əsərində Azərbaycan xalqının qədim dini-fəlsəfi təlimi kimi zərdüştiliyi qəbul etməsi, şamanizm və tanrıçılıqla bağlı heç bir qeyd etməsi təəccüblü deyil. O, sovet ideologiyasına uyğun olaraq Azərbaycan türklərinin qədim dini-fəlsəfi dünyagörüşündən bəhs edən «Kitabi-Dədə Qorqud»la bağlı tək bir cümlə yazmışdı: «XI əsrə yaxın gözəl xalq əfsanələri və mifləri əsasında «Kitabi-Dədə Qorqud» adı ilə məşhur dastan yüksək poetik xalq qəhrəmanlıq dastanı yarandı» [110, 11]. Sovet dövründə, 1940-cı illərdən başlayaraq irəli sürülən

u mülahizələr – zərdüştiliyin Azərbaycanda fəlsəfi fikrin işeymi olması, Zərdüştün ilk Azərbaycan filosofu olması, əcə də «Kitabi-Dədə Qorqud»a tarixi, fəlsəfi və elmi dəbiyyat kimi lazımi qiymətinin verilməməsi, şamanizm və tanrıçılıqdan bəhs olunmaması və s. bu günə qədər bir çox fəlsəfi ədəbiyyatlarda öz mövqeyini qorumuşdur. Beləliklə, müstəqillik dövründə də farslara aid atəşpərəstlik, zərdüşti- k («Avesta») və zərvanilik Azərbaycan fəlsəfəsinə, mədə- biyyətinə və s. aid olması fikri geniş yayıldığı halda şama- nizm, tanrıçılıq, tanrıçılığı təbliğ edən «Kitabi-Dədə Qor- qud»dakı ictimai-fəlsəfi, sosial-siyasi fikirlər, Dədə Qorqud müdrikliyi yetərincə öz lazımi qiymətini almamışdır.

H.Hüseynovun dövründən sonra, 1950-ci illərin sonları- na doğru Sovet İmperiyasında, o cümlədən Azərbaycanda ə- həvanın nisbətən yumşalması Azərbaycan xalqının dini- fəlsəfi dünyagörüşünə münasibətdə də müəyyən qədər dəyi- kliyə səbəb olmuşdur. Bu səbəbdəndir ki, H.Hüseynovdan rqlı olaraq **Ə.M.Dəmirçizadə** 1950-ci illərin sonuna doğru «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarının dili» əsərində (1959) qədim Azərbaycan ərazisində yaşamış yerli tayfaların, o cümlədən türksoylu etnosların dünyagörüşü barədə müəy- yən bilgi verməyə çalışmışdır: «Dağda-aranda, yaylaqda- şlaqda öz təsərrüfatını quran və yarımköçəri həyat sürən azərbaycanlılarla yanaşı, ağban evlər, altun seyvanlı saray- lar, qalalar, karvansaralar tikib şəhərlər salan azərbaycanlı- lar da olmuşdur. Azərbaycanlıların qədim dövlətləri, məlum rəhədləri, sabit bidət və adətləri, suçusu, pusquçusu, gözçü- lü, gözətçisi, qaravulu, yasavulu, ordusu, çərisi, bəyi, xanı, bəni, bilicisi və ozanı da olmuşdur» [71, 5]. Alimin fikrincə, «Kitabi-Dədə Qorqud»un ondan da qədim tarixi olan «Oğuznamə»lərlə eyni mənşəliliyi ilə bağlı cəhətləri vardır. «Dədə Qorqud» boyları VIII-IX əsrlərdə Azərbaycan- ı yaşayıb yaratmış ozanlar tərəfindən yayılsa da, «burada ü- çün edilən vəqələrin (olayların – F.Ə.) hamısı bu dövrdə baş vermiş hadisələr deyildir. Bu dastanlarda çox qədim

dövlərə aid hadisələr, əxlaq qaydaları, məişət tərzı də bu və ya digər şəkildə əks olunmuşdur. Hətta bunlardan bəzilərinin doğrudan-doğruya keçmişlə əlaqədar olduğuna işarə edilir» [71, 9]. Ə.M.Dəmirçizadənin mülahizələrindən belə nəticə çıxarmaq olar ki, o oğuz-qıpçaq türklərinin qədim dünyagörüşünü - tanrıçılığı Azərbaycan xalqının dini etiqa-dı kimi qəbul etmişdir. Oğuz-qıpçaqların Azərbaycanda və Xəzər ətrafında qədim dövrlərdən yaşayan başqa tayfalarla lill və soykök qohumluğunun olduğunu söyləməklə isə professor, bütövlükdə Azərbaycan xalqının vahid qədim dini-əlsəfi dünyagörüşə malik olduğunu qeyd etmişdir.

SSRİ dövründə **Z.Bünyadov** isə «Tanrı» və «Göy Tanrı» anlayışlarının müəyyən qədər izahını vermişdisə də, lakin bunun konkret Azərbaycan xalqının qədim inancları ilə nə dərəcədə əlaqəli olub-olmamasına toxunmamışdır. O yazır ki, bugünkü Orta Asiya türk şivələrinin əksəriyyətində Tenqri «Tanrı» və «göy» mənalarını ifadə edir. Onun fikrincə, Türkiyə türkcəsində isə, bu söz (olduqca qədimləşmiş) yalnız «Allah» mənasında işlənmişdir: «Orxon-Yenisey kitabələrində Tenqri daim ilahi bir qüdrət kimi göstərilir: onun iradəsi ilə kaan (xaqan, hökmdar) iqtidara gəlir və şəxsən bu hökmdar Tenqri kimi və Tenqri doğumludur və Tenqri tərəfindən yaradılmışdır. Tenqri türk xalqını qoruyur, onun milli varlığı, daimliyini təmin edir və türk bəylərinin düşmən üzərində qələbə çalmalarını dəstəkləyir. Bu sifətilə, xüsusən türklərin hamisi olaraq türk Tenqrisi adlanır» [64, 263].

Tanrıçılığı Azərbaycan xalqının ən qədim dini-mifoloji təlimlərindən biri sayan **M.Seyidova** görə, qədim türklərin su, od, ağac, torpaq, yer, günəş, müxtəlif rənglər (ağ, göy, qara, qırmızı, sarı) və s. haqqında özünəməxsus inancları olmuşdur. Bütün bunları, çoxillik tədqiqatlarının nəticəsi olaraq aşkar edən M.Seyidov hesab edir ki, qədim türklər arasında «Göy-Tanrı»ya inam təsadüfən yaranmamışdır: «Türkdilli xalqlarda Göy-tanrı sayılırmış. Hər şey onun

rədəsinə tabe imiş. Buna görə də tanrı–Göy sonralar tanrı–Allah anlamını da almışdır. Bəlidir ki, tanrı ilkin göy–səma demək imiş. Göyün–tanrının baş tanrı sayılması əsas vermişdir ki, onun rəngi də müqəddəs sayılsın» [200, 164]. O qeyd edir ki, Türkiyə və Azərbaycan türkləri baş tanrıya Tanrı, altaylar və şorlar tenqri, xaqaslar tiqir, şumerlər dinqir, yakutlar tanqara və s. adlandırmışlar [51^a, 52].

Alimin fikrincə, azərbaycanlıların ulu babaları da «Göy» anlayışına xüsusi önəm vermişdir: «Azərbaycanlıların ulu babalarında belə bir inam varmış ki, Göy Günəşin vasitəsilə Yeri qızdırır, yağış vasitəsilə onu mayalayır, dövləndirir. Günəş şüası və yağış vasitəsilə Yerlə əlaqə saxlayan Göy həyat nemətlərinin yaradıcısıdır. Göy, torpağı nemət verməyə, məhsul verməyə hazır vəziyyətə gətirir. Belə bir inama, etiqada görədir ki, bu və başqa təbiət hadisəsini, meyi, heyvanı, kosmik cismi müqəddəsləşdirmək üçün onu Göylə tanrı və onun rəngi ilə bağlayırlar» [200, 164]. M.Seyidov yazır ki, qədim türklərdə «Göy-Tanrı» ideyası o qədər güclü olmuşdür ki, onlar xaqanı göy kimi göydə doğulmuş səəvvür etmişlər. Hətta hunlar öz ulu, əcdad babaları Metelin oğlunu «tanrının oğlu», onu «Yer və Göy»dən doğulmuş, Günəşlə, Ay tərəfindən məmur edilmiş saymışlar [200, 68]. Deməli, əski türklərə görə xaqanı Göy Tanrı təyin edirdi, yaxud da xaqan Göy Tanrının yer üzərində elçisi idi. Əski türklərin inamında «Göy» həm də yüksəklik, genişlik, rəcaliq mənasını daşımış, öz əksini ailə və dövlət quruluşunda əks etdirirdi» [200, 420].

Çağdaş dövrdə isə Azərbaycan türklərinin qədim dini etiqadları ilə bağlı təxminən Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, M.Seyidov, Ə.M.Dəmirçizadə və b. mövqeyindən çıxış edən tədqiqatçılardan N.Cəfərovun fikrincə, «Tanrı» ideyası (dünyagörüşü) formalaşana qədər mifik təfəkkürün hansı kiçik qədim dövrlərindən keçməsi prototürk mifologiyasının kiçik qədər mübahisəli məsələlərindən biridir. N.Cəfərova görə, bununla belə, «Tanrı» ideyasının məhz müəyyən təka-

mül prosesinin məhsulu olması heç bir mübahisə döğürmür. Belə ki, həmin ideya epos təfəkkürünün formalaşması ilə stabilləşərək türk epos təfəkkürünün təkamül səviyyəsini müəyyən etmişdir: «Tanrıçılıq dünyagörüşünün müəyyənləşməsi ilə ona qədərki bütün etnik-ideoloji idrak formaları tanrıçılığa tabe olur, mifologiya bundan sonra məhz bu mükəmməl dünyagörüşünün (tanrıçılığın) «məntiqi» ilə yaşayır, onu tamamlayır və qədim türk cəmiyyətində kütləvi düşüncədən fərqli olaraq, «professional» düşüncə (yuxarı silkin, cəmiyyətin yüksək təbəqələrinin düşüncəsi) daha çox tanrıçılığa əsaslanır» [66, 56]. O yazır ki, Tanrı – göylər aləmi ilə bağlıdır: lakin türkün yaşadığı torpağın da, cəmiyyətin də, qəbilənin də taleyini Tanrı müəyyənləşdirir: «Əgər Tanrı istəməsə, kimsə türk cəmiyyətinin hökmdarı (kağanı) ola bilməz. Ona görə də türklərdə həm də hökmdar kultu mövcud olmuş, hətta tanrıçılığın tənəzzülündən sonra da yaşamışdır» [66, 57].

Çağdaş Azərbaycan tədqiqatçıları arasında tanınmış görkəmli alim, professor, türkoloq **Cavad Heyət** isə birmənalı şəkildə iddia edir ki, türklər qədim dövrlərdə totemizm və şamanizm deyil, təktanrıçılıq olan Göy Tanrı dininə inanmışlar [104, 55]. Onun fikrincə, totemçilərdən fərqli olaraq türklərdə ana yox, ata hüququ hakim olmuşdur, eyni zamanda türklər Qurdu uğurlu saysalar da, ona pərəstiş etməyiblər. C. Heyət yazır ki, totemçilər ruhun öldüyünə inansalar da, türklər ruhları əbədi bilib, kainatın da ruhunun olduğuna inanıblar [104, 55-56]. Totemizm və şamanizmi qədim monqol inancları sayan C. Heyət yazır ki, «əski türklərdə Kam və ya Qam ruhani mənasına gəlir, lakin şaman sözü hind-avropalı bir termindir» [104, 56]. Onun fikirlərindən belə nəticə çıxır ki, totemizm və şamanizm türklər arasında monqollar tərəfindən yayılmışdı. **Vəli Həbibboğlu** da Azərbaycan türklərinin qədim inanclarında tanrıçılığın xüsusi yer tutduğunu qeyd edərək yazır ki, qədim türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin mifoloji dün-

yagorusundə Yer və Göyün ayrılması Tanrıyla bağlıdır. Hazırda da bu cür mifik inancları inananlar tapılır: «Bu da onu göstərir ki, qədim türkdilli xalqlar arasında təkallahlılıq inamı çox güclü olmuşdur. Məhz buna görə də türk xalqlarının bir çoxunda həyatın, kainatın yaradılışı anlayışının özü Tanrı, Allahla əlaqələndirilir» [105, 80].

F.Mustafayev isə bir çox bilginlərin (Z.Gökəlp, B.Ögəl, H.Tanyu, Ü.Hassan və b.) türklərin qədim dininin hansının (toyunizm, totemizm, şamanizm, tanrıçılıq) olması barədə fərqli mülahizələri ilə bağlı yazır ki, bu məsələ qəti şəkildə həll edilməmişdir. Onun fikrinə, H.Tanyunun VII əsrin ortalarından başlayaraq Orta Asiyanın quzey tərəfindəki geniş sahədə türklərin dininin, törəsinin Tenqri (Tanrı) dini olduğunu və buna uca, ulu anlamını verən (*Göy Tenqri/Tanrı*) dini də deyilə biləcəyi fikrinə tənqidi yanaşılmalıdır: «Çünki türklərin dininə nə Şamanizm, nə də Totemizm adının verilə bilməyəcəyini, ona sadəcə Tək Tanrı dini, Göy Tanrı dini deyiləcəyini, bir baxımdan Hənfilik, yəni Təktanrı inancı içində olduqlarını iddia etməsi yenə də qədim dinləri erkən millətləşdirmə cəhdi kimi qiymətləndirilə bilər» [174, 29]. Göy Tanrı dininin qədimliyini şübhə altına almayan bu müəllif yazır ki, təktanrıçılığın İbrahim peyğəmbərdən öncə türklərin dini inanclarında yaranması haqqında tezislər ciddi elmi sübutlar tələb etsə də, «bu cəhətə baxmayaraq, prototürkərdə gözlə görünən maddi Tanrının, yəni göy üzündə gözə görünməz mənəvi tək bir tanrının qəbul edilməsi mənbələrdə müəyyən dərəcədə qeyd olunmuşdur» [174, 70].

A.Şükürov da türklərin əski inancları arasında tanrıçılığın əsas yer tutmasına əmindir: «Qədim türk mifologiyasının allahlar panteonunda birinci – mərkəzi yeri tenqri-tanrı tutur. Tenqri, yaxud çox vaxt deyildi ki, göy tanrı qədim türklərin «əsil dini gerçək inam bəslədikləri»dir. Bu, bütün qədim türklərin ana kultu idi. Qədim türklər üçün Günəş, Ay və Ulduzlar Tanrı deyil, sadəcə çox əziz varlıqlar dilər. Tanrı isə kainata hakim olan bütün göy üzünü idi» [217,

24]. O qeyd edir ki, qədim türklərin allahları panteonunda baş Allah Göy Tanrı hesab olunmuşdur. A.Şükürova görə, qədim türklərdə «Göy Tanrı» ideyasına aşağıdakılar aid idi: 1) göyə işarə; 2) yaradıcı funksiya; 3) hamilik funksiyası; 4) insan taleyini müəyyənləşdirən funksiya; 5) cəzalandırıcı funksiya; 6) kişi başlanğıcı ilə əlaqə funksiyası (Tanrı xan, Tanrı-Xaqan və b.) [217, 25-26].

Orta əsr Azərbaycan türk tarixçisi F.Rəşidəddinə (F.Rəşidəddin yazır ki, tanrıçılıq dinini Oğuz xan formalaşdırıb və türklər arasında yayıb [196, 10-11]) istinad edən tarixçi alim **Həsən Həsənov** da hesab edir ki, «tanrıçılıq e.ə. VII əsrdə Oğuz xan tərəfindən həyata keçirilib», yəni türklərin tapındığı ilk mükəmməl din olub [107, 111]. Onun fikrincə, tanrıçılıq bütpərsətlik dini olmamış, ona görə də türklər sonralar asanlıqla islamı qəbul etmişlər: «Bu da, ondan irəli gəlirdi ki, o zamanlar türk xalqlarının çoxu hələ də tanrıçılığa sadıq idilər. Beləliklə, haqlı olaraq bütün türk xalqları XIX-XX əsrlərdə yeniləşməyə, müstəqilliyə doğru gedərkən hər hansı şüarının başlıca kəlməsi islamlaşmaq idi» [107, 112]. H.Həsənovun bu fikirləri həqiqəti əks etdirir, belə ki, türklərin tanrıçılıq, daha sonra tanrıçılıq qədər sevdikləri islam dini milli ideyanın (türkləşmək, çağdaşlaşmaq, islamlaşmaq) başlıca istiqamətlərindən biri olmuşdur.

2003-cü ildə nəşr olunan «Azərbaycan Respublikasının dövlət rəmzləri» kitabında, Azərbaycan xalqının qədim dini etiqadı kimi tanrıçılıqla bağlı **M.C.Mərdanov və Ə.Q.Quliyev** tərəfindən söylənen fikirlərə də diqqət yetirmək maraqlı olardı. Həmin kitabın müəllifləri yazırlar ki, Azərbaycan bayrağında öz əksini tapmış mavi (göy) rəng qədim türklərdə mövcud olmuş dini inanc – **Tanrıçılıq** dini ilə bağlıdır: «Qədim türklər **Tanrıya** (Allaha) «**Göy Tanrı**» deyə müraciət edirdilər. Onların inancına görə, *göy (mavi)* sözü səmanın rəngini bildirdiyi üçün müqəddəs sayılırdı. Buna görə də, göy (mavi) rəng müqəddəs göyün olduğu kimi, həm də Tanrının (Allahın) simvolu idi. Bir əşyanı *göy (mavi)*

boya ilə rəngləmək, yaxud həmin sözlə yanaşı işlətmək «Göy Tanrı» ifadəsində olduğu kimi) əski türk miflik üsuncəsinə görə, müqəddəs, qutsal sayılırdı» [171, 80]. Bu nüəlliflər yazırlar ki, göy (mavi) rəngin türk varlığının, türklüyün simvolu kimi orta əsrlərdə və müasir dövrdə bir sıra türksoylu dövlətlərin bayraqlarında əks olunması, əski türklərdəki qədim inancın saxlanması kimi yozulmalıdır: Deməli, mavi rəng əski türk inancları ilə bağlı olaraq türklüyün rəmzi, simvolu kimi Azərbaycan bayrağına daxil edilmiş, XX əsrin əvvəllərində milli tərəqqi və milli istiqlalın ideyasi doktrinası olan «türkləşmək, müasirləşmək, islamlaşmaq» ideoloji modelinin bir istiqamətini simvollaşdırır» [171, 81]. Bizə də elə gəlir ki, türkçülüynün simvolu olan göy (mavi) boya, eyni zamanda tanrıçılığın rəmzidir. Göy boya türkçülüynü əks etdirdiyi qədər də, tanrıçılığı təkallahlılığı da ifadə edir. Bu anlamda türkçülük tanrıçılıq, yəni tək olan Allaha inam deməkdir. Deməli, islamda yaşıl boya, tanrıçılıqda isə göy boya tək olan Allahı əks etdirir və hər ikisində dini-fəlsəfi mənə vardır. Bu baxımdan türklərin tanrıçılıqdan sonra islama tapınmalarını başa düşmək çətin deyildir.

L.C.Mövsümova isə yazır ki, Azərbaycanın qədim dövrləri olan Mannada əhəli büt-pərəstliyə, Midiya və Atropatənada zərdüştiliyə, Albaniyada Aya və Günəşə sitayiş etlərlər də [172, 67], ən qədim zamanlardan, eramızdan əvvəlki minilliklərdə (e.ə. III-I minilliklər) Azərbaycan ərazisində yaşamış «türklərin (kutilər, lullubilər, kaslar, mannalılar, aspilər, albanlar və b. - F.Ə.) çoxdankı dini inancı Göy Tanrı inancının şamanizmlə birləşməsindən ibarət idi» [172, 68]. Onun fikrinə, türklər «insan göyü», «insan-günəş»ə – tanrıya sitayiş ediblər: «Türklər göyü 9 təbəqəyə bölür. Göyün hər qatı işıq və qaranlığın, xeyir və şərinxətin dioxotomiyanı əks etdirir. Bu isə o deməkdir ki, Allah həm xeyirxah, həm sərt, qoruyan və cəzalandırandır. O hər şeyi görür. Bundan sonra insanın taleyi öz əlindədir. Allah insana,

nun hərəkət və fikirlərinə görə davranır. Bu dinin müdrikliyi də elə bundadır. Bu din insanı hərəkətə, qəhrəmanlığa çağıraraq ucaldır» [172, 73-74]. L.C.Mövsümova hesab edir ki, qədim türklərdə, türk soylu xalqlarda monoteizm-təklillahlılığa meyil güclü olmuşdur: «Məhz buna görə də türk xalqlarının bir çoxunda həyatın, kainatın yaradılışını anlayışının özü Tanrıyla-Allahla əlaqələndirilir» [172, 75].

Çağdaş dövrdə nəşr olunmuş «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi», «Fəlsəfə», «Azərbaycan tarixi», «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi» və b. kitablarda da Azərbaycan türklərinin qədim inanclarından hesab edilən tanrıçılıq-Göy Tanrıya inanma ilə bağlı maraqlı mülahizələr var.

Məsələn, «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi» kitabının müəllifi **Z.Məmmədov** Azərbaycan xalqının ən qədim dini inanclarına toxunub, türksoylu tayfaların əski inanclarından (Günəşə, Aya, işığa, suya, bitkilərə, quşlara və başqa heyvanlara pərəstiş və s.) bəhs etsə də, konkret din adı çəkməmişdir [165, 11]. O, yalnız ümumi sözlərlə kifayətlənməli olmuş, Azərbaycan türklərinin qədim inanclarından sayılan şamanizm, tanrıçılıq, bütperəstlik və s. ilə bağlı heç bir bilgi verməmişdir. **Z.Məmmədov** yalnız «Kitabi-Dədə Qorqud» əsərinə bağlı müəyyən qədər Azərbaycan-Oğuz türklərinin dini-fəlsəfi dünyagörüşünə toxunmuşdu [165, 38]. O, eposda Oğuz türklərinin islamdan öncəki dini inanclarının, düşüncə tərzinin, eləcə də müəyyən qədər totemlərə bağlılığın özünü tapdığını qeyd etsə də, konkret olaraq bütün bunların şamanizm, tanrıçılıq, yaxud da bütperəstliklə bağlı olub-olmaması məsələsinə toxunmamışdır.

Qeyd edək ki, çoxcildlik «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi»nin 1-ci cildində, kitabın qədim dövrdə dini-fəlsəfi fikirlərlə bağlı fəslində Azərbaycan xalqının qədim dinləri arasında şamanizm və tanrıçılıqdan bəhs olunmur. Yalnız bu kitabın sonrakı bölümündə **Z.Quluzadə** Azərbaycandakı türk tayfalarının qədim dini inancları ilə bağlı yazır: «Şamanizmə və vətənə bağlı Göy-Tanrıya olan inancları, görünür, onların (türklərin

F.Ə.) qədim dini inanclarından hesab edilməlidir» [249, 3]. Z.Quluzadə yazır ki, erkən orta əsrlərdə «Azərbaycan xalqının mühüm bir hissəsini təşkil edən türk tayfalarının öz dili – türk dili, öz dini – tək Allaha – göyə (Göy – Tanrıya) və şamanlığa inam və türkdilli bölgəyə xas olan öz mədəniyyəti var idi» [249, 148]. O yazır: «Oğuzların təsəvvüründə Allah təkdir, qüdrətlidir, mərhəmət, kömək, var-dövlət və ölüm Onun ixtiyarındadır. Allah uca göydədir. O, heç bir şeylə müqayisə olunmayıdır» [249, 145]. Filosofun fikrincə, bu epos Azərbaycanın oğuz tayfalarının əxlaqi normaları və mənəvi sərvətləri haqqında parlaq bir təsəvvür təqdim edir. Eyni zamanda burada şan-şöhrət, cəsarət, mətanət, qonaqlara hörmət, düşməyə qarşı mübarizədə qorxmazlıq, dönməzlik, vətənpərvərlik və s. tərənnüm edilir.

«Fəlsəfə ensiklopedik lüğət»də isə totemizm, şamanizm anlayışları, eləcə də «Kitabi-Dədə Qorqud» haqqında izahlar əksini tapsa da [93, 424; 499; 227], tanrıçılıqla bağlı heç bir bilgi yoxdur. Bu kitabda göstərilir ki, tarixi islamdan qabağa gedib Əmir Nəsrəvan «Kitabi-Dədə Qorqud» da Oğuz elinin həyat hadisələrinin mühüm cəhətləri işıqlandırılmışdır: «Bu abidə Azərbaycan xalqının etnoqrafiyasını, tarixi coğrafiyasını, dilini, düşüncə tərzini, dünyagörüşünü, sosial-siyasi və əxlaqi baxışlarını, zəngin mədəniyyətini, mədəniyyətini təcəssüm etmişdir... İlahi iradənin müəyyən ediciliyi; zərurətin dərk edilməsi; təbiət və həyat qanunauyğunluğu; aqlın, idrakın inkişaf etdirilməsi; ailə-övlad münasibətləri, Tanrıya sitayiş, peyğəmbərə alqış, dualar, diləklər və s. mövzular buraya mühüm yer tutur» [93, 227].

F.Ramazanovun rəhbərliyi altında nəşr olunan «Fəlsəfə» (1997), V.Abişovun «Fəlsəfə» (2006), H.İmanovun «Fəlsəfənin əsasları» (2007), Y.Rüstəmovun «Fəlsəfənin əsasları» (2004), A.Şükürovun «Fəlsəfə» (2002)» və b. müəlliflərin «Fəlsəfə» adını daşıyan əksər kitablarda şamanizm, tanrıçılıq və «Kitabi-Dədə Qorqud»la bağlı, əsasən heç bir məlumat verilməmişdir. Yalnız akademik Ramiz Mehdiy-

2010-cu ildə nəşr olunan «Fəlsəfə» dərsliyində Azərbaycan fəlsəfi fikrinin tərkib hissəsi kimi «Kitabi-Dədə Qorqud» eposuna müraciət olunmuşdur. **R.Mehdiyev** hesab edir ki, Azərbaycan xalqının fəlsəfi və sosioloji fikrinin əsasları folklorda da müşahidə olunur ki, bu sıraya Midiya insanları və s. ilə bərabər, «Kitabi-Dədə Qorqud»u da aid etmək olar: «Orta əsrlərdə Azərbaycan ədəbiyyatının görkəmli yazılı abidəsi olmuş «Kitabi-Dədə Qorqud» bütün dünyada məşhurdur. Bu epos islam dininin bölgəyə gəlişinə bilavasitə əvvəl və islamın ilk üç əsrində baş vermiş hadisələr, qəhrəmanlıqlar barədə hekayətdir. Müdrik Dədə Qorqud bu hadisələrin bilavasitə iştirakçısı və onları epos formasında təsvir etmiş müəllifdir. Bu eposda müdrik şərqlinin ədalət qanunları barədə düşüncələri, yaranışın məqsədləri haqqında, Allah-insan münasibətləri barədə onun mülahizələri ilə tanış olmaq imkanı əldə edirik. Dədə Qorqudun təlimatları çox dərin etik məzmununa malikdir: insanın başına gələn bütün fəlakətlər şöhrətpərəstlik, təkəbbür, lovgahlıq, qorxuncbəllik, abırsızlıq, acıq və qəzəb kimi saxta dəyərlər nəticəsində yaranır və yanlış təsəvvürlərin nəticəsidir. Eposda belə bir ideya da diqqəti cəlb edir ki, insan bilik qazandıqca onun azadlıq səviyyəsi artır. Eposun tələq etdiyi ibrət dərsi budur: əvvəl özünü dərk et, onda Allaha da, Onun qüdrətlərinə iradəsi ilə yaranmış dünyanı da dərk edərsən. Kömək üçün Allaha müraciət edəndə, Ona ümid edilməsi bu tələqətin dərk olunmasının nəticəsi kimi təzahür edir» [155, 11]. Qeyd edək ki, R.Mehdiyevin baş redaktorluğu ilə nəşr olunan «Politologiya. İzahlı lüğət» adlı kitabda isə «Kitabi-Dədə Qorqud» eposu Azərbaycan xalq ədəbiyyatında sosial-siyasi motivlərin nümunəsi kimi verilmişdir: ««Kitabi-Dədə Qorqud», «Oğuznamə» dastanlarında verilmiş ictimai-siyasi fikirlər Azərbaycan türkünün dünyagörüşünün qədimliyini və zənginliyini göstərir» [189, 37].

Fikrimizcə, müstəqillik dövründə «Fəlsəfə» adını daşıyan əksər kitablarda Azərbaycan xalqının qədim dini-mifo-

loji, dini-fəlsəfi dünyagörüşü ilə bağlı tanrıçılığa, ümumiyyətlə müraciət olunmaması, «Kitabi-Dədə Qorqud»a isə nadir hallarda istinad edilməsi başa düşülən deyil. Əgər biz gənc nəslə doğru-dürüst fəlsəfi bilik vermək istəyiriksə, artıq bir çox məsələlərə, o cümlədən qədim dini-mifoloji, dini-fəlsəfi dünyagörüşümüzdə və fəlsəfi irsimizə sovet dövrü prizmasından baxmamalıyıq. Bu gün «Fəlsəfə» adını daşıyan kitablarda, əsasən sovet dövründə olduğu kimi, Azərbaycan xalqının şüuruna yalnız irandilli-farsdilli etnoslara aid atəş-pərəstliyin, zərdüştiliyin və s. yeridilməsini doğru hesab etmirik. Artıq SSRİ dövrünün ideyalarından imtina etməyin vaxtı nəinki çatmış, hətta keçmişdir. Ən çox təəssüf doğuran haldır ki, SSRİ dövrünün bu cür ənənələrinə daha çox «Azərbaycan tarixi» (xüsusilə də 7 cildlikdə), «Fəlsəfə», «Politologiya», eləcə də müəyyən qədər «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi» və başqa akademik nəşrlərdə, ali məktəb üçün dərsliklərdə rast gəlmək olur.

«Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi» (2002) istisna olmaqla, yuxarıda adları çəkilən elmi ədəbiyyatlardan fərqli olaraq «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi» adlı kitablarda, o cümlədən AMEA Ədəbiyyat İnstitutu tərəfindən nəşr edilən eyni adlı 6 cildlik kitabın 1-2-ci cildlərində Azərbaycan xalqının islamaqədərki dini-mifoloji, dini-fəlsəfi dünyagörüşü, o cümlədən tanrıçılıq geniş şəkildə izah olunmuşdur.

Çoxcildlik «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi»nin 1-ci cildində şifahi xalq ədəbiyyatından bəhs olunur ki, burada açıq şəkildə Azərbaycan xalqının ən qədim dini-fəlsəfi dünyagörüşününün türk folklor ənənəsi əsasında («Alp Ər Tonqa», «Şu», «Oğuz kağan» və b.) təşəkkül tapdığını və onların davamı olaraq Oğuz-Azərbaycan folklor mühitinə məxsus «Kitabi-Dədə Qorqud», «Koroğlu» və b. eposların meydana çıxdığı göstərilir; bütün bunlar «tarix içindən boylanan gerçəklik» kimi qiymətləndirilir [25, 34]. Ən maraqlısı isə odur ki, bu kitabda milli mədəniyyətin və onun bir qolu olan ədəbiyyatın qaynağı kimi milli mifologiyadan-türk

mifologiyasından bəhs olunur [25, 37]. Eyni zamanda bildirilir ki, mifologiya milli mentalitetlə bağlıdır, onun mahiyyətini ifadə edir və formalaşdırır. Bu kitaba görə, «türk mifologiyasının təməlini və başlıca məzmununu *tanrıçılıq* təşkil edir. Türk mifologiyasının ümumi mənzərəsi və başlıca problemləri, bir dünyabaxışı və mifik görüşlər sistemi kimi türk tanrıçılığının struktur-semantik tərkibi, təməl, ünsür və anlayışları, funksional strukturu məhz türk tanrıçılığının məzmununda daha tam halda və qabarıq görünür. Türklərin tək bir yaradıcı varlığa inanmaları və onu «tanrı» (çənli tənqri, teyri, tora, tanrı, dingir) adlandırmaları haqqında ilk məlumatları qayaüstü rəsmlərdən, Şumer dönmindən başlayaraq mixi yazılardan, arxeoloji və etnoqrafik mənbələrdən alırıq» [25, 41]. Bu kitabda qeyd olunur ki, qədim türklərin bütün başqa dinlərdən fərqli, kifayət qədər inkişaf etmiş, universal dini-mifoloji sistemi olmuşdur. Bu sistemi bəzi tədqiqatçılar «tenqrizm», bəziləri isə «tanrıçılıq» adlandırırlar: «Əski türklərdə Tanrı – dini-mifoloji sistemin mərkəzi anlayışı idi. Hərfi mənası həm «göy», həm də «allah» anlayışını ifadə edirdi. Bir çox araşdırmaçılar bu xüsusiyyəti göz önündə tutaraq «tanrı» kəlməsi ilə əslində «Göy Tanrı» anlayışının ifadə edildiyi fikrini irəli sürmüşlər. Bu fikrə görə «tanrı» səmavi bir allah anlayışı olub, bütün türklərə xas milli bir din sisteminin özəyini təşkil etmiş. Başqa sözlə, türk tanrısı həm maddi «göy», həm də «göy tanrısı» kimi konkret və mücərrəd anlayışların sintezidir» [25, 41]. Kitabda o da bildirilir ki, tanrıçılıq türk mifologiyasının mahiyyətini və strukturunu müəyyənləşdirmiş, əski imperatorluqlar dövründə isə türk monoteist inanc sisteminin təməlini təşkil etmişdir. Eyni zamanda türk tanrıçılığının monoteist inanc sistemi olması orta çağ qaynaqlarında da yekdilliklə qəbul edilmiş, onun türk mifologiyası əsasında formalaşmış monoteist bir sistem olduğunu təsdiq etmişdir: «Monteist türk dini-mifoloji sisteminə gerçəkdən də «tanrı təkdir və şəriki yoxdur». Tanrının belə yüksək və

ək yaradıcı başlangıç olaraq ortaya çıxması nisbətən sonrakı dövrlərin, daha doğuru, imperatorluqlar çağının məhsuludur» [25, 43].

Yaşar Qarayev isə hesab edir ki, türklərin islamaqədərki dünyagörüşü təbiətlə (su, yer, göy, ağac, Boz qurd) və tanrıya keçid kimi Tenqri xanla, sonra bir olan Allah və Allaha aşiq insan obrazı ilə bağlıdır: «İslamaqədərki inanc və görüşlər daha çox tarixin hələ yazısız, kitabsız sivilizasiya mərhələsinə təsadüf edir və təbiidir ki, ən qəbəriq əksini etnoqrafik qaynaqlarda, mifologiyada, bir də folklorda tapır» [132, 69]. Onun fikrincə, qədim türklərin dünyagörüşünə görə yuxarıda mavi göy, aşağıda boz yer, onların arasında isə insan oğlu-türk yaradılmışdır.

Başqa bir tədqiqatçı alim **E.Əlibəyzadə** də hesab edir ki, Azərbaycan xalqının ən qədim dini 9-10 min il bundan öncə yaranmış «Göy Tanrı dini», atəşpərəstlik və sonralar yaranmış «Avesta» olmuşdur [83, 509]. Yunan filosof-tarixçisi F.Simokattanın (VII-VIII əsrlər) türklərlə bağlı yazması ki, bu millət odu hər şeydən uca tutur, hava, su və torpağa ehtiram göstərir və bütün bunları yaradanı Tanrı adlandırır, E.Əlibəyzadə bu alimin fikirlərindən belə nəticə çıxarır ki, Odlar yurdu Azərbaycan əhalisi, Oğuzlar Zərdüştdininə sitayiş edirmişlər [84, 24]. **Fikrimizcə**, bu məsələ kifayət qədər mübahisəlidir və farsların və türklərin oda olan fərqli inanclarını nəzərə almadan məsələyə bu cür yanaşmaq doğru deyil. Bütövlükdə isə, E.Əlibəyzadə də bir çox yerli və əcnəbi (V.V.Bartold, C.Lyuis, F.Simokatta, və b.) tədqiqatçılar kimi hesab edir ki, «Kitabi-Dədə Qorqud»da təsvir edilən hadisələrin kökləri bəzən miladdan əvvələ gedib çıxır və burada Tanrı ideyası əsas yer tutur.

Çoxcildlik «Azərbaycan etnoqrafiyası»nda (baş red. T.Bünyadov) isə qeyd edilir ki, erkən orta əsrlərdə Azərbaycanda xristianlıq dini yayılmağa başlamışdı: «Lakin ölkəmizin cənubunda atəşpərəstliyə, şimalında büt-pərəstliyə sitayiş çox güclü olaraq qaldı. Türk axınlarının çoxalması ilə

Göy ananı – Tanrıya inayət və şübhəsiz yer tutmaqda idi» [22, 46]. «Azərbaycan tarixi» kitablarında da tanrıçılıq-Göy Tanrıya inam məsələsinə müəyyən qədər toxunulmuşdur. Məsələn, S.Əliyarlının redaktoru olduğu «Azərbaycan tarixi»ndə göstərilir ki, Azərbaycan türkləri islamı qəbul etsələr də, onların arasında hələ də qədim dinlərinə – tanrıçılığa inam yaşayırdı. Tarixçi alimə görə, yenicə «iman etmiş», «dinə gəlmiş» Azərbaycan əhalisinin mənəvi durumu və davranışı «Kitabi-Dədəm Qorqud» boylarında müəyyən iz qoymuşdu. Bu boylarda oğuzlar dönə-dönə müsəlman adlandırılırsa da, oğuz cəmiyyəti islam, şəriət qanunları ilə hələ çox üzdən tanış idi. Onların görüşlərində Türk Tanrısı böyük yer tutmaqda idi [38, 142]. S.Əliyarlı yazır ki, «Kitabi-Dədəm Qorqud» Azərbaycan tarixinin ana qaynağı, onun uzaq keçmişinin və orta çağ yaşamının ensiklopediyasıdır. Oğuz türklərinin yaranışını, bütünlükdə uzaq keçmişini «Kitabi Dədəm Qorqud»suz öyrənmək mümkün deyildir [38, 192]. Qədim türk dini-mifoloji dünyagörüşünün – totemizm, Göy Tanrıya inamın yer aldığı kitabda o da qeyd olunur ki, Azərbaycan türkləri tanrıçılıq ilə islam arasında bir çox oxşarlıqları görmüş və çox keçmədən kütləvi şəkildə bu dinə tapınmışlar.

Qeyd edək ki, 7 cildlik «Azərbaycan tarixi»nin 1 və 2-ci cildlərində zərdüştilikdən, atəşpərəstlikdən geniş şəkildə bəhs edildiyi halda şamanizm və tanrıçılıqdan ümumiyyətlə, söz açılmamış, türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin «Kitab-Dədə Qorqud» eposundan isə ədəbiyyat qisminə çox cüzi şəkildə bəhs edilmişdir. Ancaq az da olsa, burada səslənən bəzi fikirlər diqqətimizi cəlb etdi. «Azərbaycan tarixi»nin 2-ci cildində «Kitabi-Dədə Qorqud» boyu ilə bağlı yazılır: «Tədqiqatçıların «Azərbaycan şifahi və yazılı ədəbiyyatının babası» adlandırdığı bu oğuz dastanı şifahi şəkildə VI-VIII əsrlərdə formalaşmağa başlamış, VII-IX əsrlərdə təşəkkül tapmışdır» [40, 297]. Tədqiqatçılar «Kitabi-Dədə Qorqud»u «Azərbaycan şifahi və yazılı ədəbiyyatının

«babası» adlandırıldığı halda, zərdüştilik və «Avesta» hansı əlqin, dövlətin yazılı ədəbiyyatının «babası»dır? Əgər Zərdüşt və onun «Avesta»sı İran xalqlarına, İran mədəniyyətinə məxsusdursa niyə ondan imtina etmirik, yaxud da İran mədəniyyəti adı altında öyrənmirik? İmtina etmədiyimiz o qədirdə belə anlaşılır ki, İ.Əliyev, İ.Dyakonov, S.Qasımova və b. demişkən biz irandilli-farsdilli mədəniyyətlərin nəslindənik, buna görə də Zərdüşt və onun «Avesta»sından ikiəlli yapışmışıq. Bəs onda, «Kitabi-Dədə Qorqud»da hansı haqla iddia edə bilərik? Axı «Kitabi-Dədə Qorqud» demək olar ki, zərdüştülükdən, «Avesta»dan tamam fərqli dünyagörüşünün məhsuludur. Deməli, «Avesta»ya iddia etmək üçün ya onunla türk düşüncəsinin məhsulu olduğunu sübut etməli, ya da sübut edə bilmiriksə ondan imtina etməliyik.

7 cildlik «Azərbaycan tarixi»nin 2-ci cildində qeyd olunan fikirdən aydın olur ki, islamaqədərki dini-fəlsəfi təməllərdən Azərbaycanda yalnız zərdüştiliyin hakim olması inkari doğru deyil: «Alimlərin (V.V.Bartold, A.Y.Yakubovski, V.M.Jirminski və b.) ümumi rəyinə görə əsasən Azərbaycan ərazisində baş verən hadisələrin təsvir edildiyi bu əsərlərdə («Oğuznamə»lər, «Kitabi-Dədə Qorqud» – İ.Ə.) oğuzların islamiyyətə qədərki maddi və mənəvi həyatını əks etdirən ünsürlər, adət-ənənələr, əxlaq-etika normaları və s. öz əksini tapmışdır. Burada təbiətə, cəmiyyətə və ağıla-zəkaya dair baxışlarda rəşadətçi fikirlər irəli sürülür, qəribə və şərhin mübarizəsində nikbin əhval-ruhiyyəyə üstünlük verilir, işıqlı gələcəyə möhkəm inam aşılardı» [40, 298]. Bu məqalədə yazılanların «Azərbaycan və Gürcüstanda» baş verən hadisələrə şübhə etməyən A.Yakubovski yazır: «Kitabda olan fikirləri moğollardan və hətta *islamdan öncəki* oğuzların mənəvi yaşayışını quraşdırmaq üçün istifadə etməyə bizim hüququmuz var» [38, 192].

Yuxarıdakı fikirlər də göstərir ki, bəzi ədəbiyyatlarda islamaqədərki dövrdə Azərbaycanda zərdüştiliyin, atəşpərəstliyin hakim olması barədə yazılanlar kökündən yanlışdır.

in sıra alimləri (V.V.Bartold, A.Y.Yakubovski və b.) də təsdiq edirlər ki, «oğuznamə»lərdə xeyirlə şər in mübarizəsinin bəhs olunur və nikbin əhval-ruhiyyəyə üstünlük verilir. Bu o deməkdir ki, oda olan inamla bağlı olduğu kimi, xeyir və şər arasında gedən mübarizəni də, yalnız zərdüştiliklə izah etmək doğru deyildir. Təkcə bir şey bəllidir ki, qədim dövrlərdən hər bir xalqın təbiətin ünsürlərinə (od, su, hava, torpaq və b.), xeyir və şər məsələsinə, Tanrıya və b. anlayışlarına özünəməxsus inamları olmuş və bunu, bəzi dəyişikliklərlə, günümüzədək qoruyub saxlamışlar.

«Azərbaycan tarixi»nin 2-ci cildində əks olunan ən maraqlı fikirlərdən biri də aşağıdakıdır: «Bütün türk ədəbi-bədii fikrinin ən qədim və zəngin qaynaqlarından biri olan «Kitabi-Dədə Qorqud» tarixi mənbə kimi də dəyəərə malikdir» [40, 298]. Maraqlıdır, əgər tarixçilər bunu, bu cür qəbul edə bilsələr bəs nə üçün 7 cildlik «Azərbaycan tarixi»ndə tanrıçılıq dünyagörüşündən, «Kitabi-Dədə Qorqud»da öz əksini tapmış dini-ictimai ideyalardan və Oğuz-Türküstan dövlətlərindən bəhs olunmur?

Bizim fikrimizcə, yuxarıda bəhs olunan mövzu ilə əlaqədar adları çəkilən tədqiqatçıların şamanizm və tanrıçılığın Azərbaycan xalqının dini-mifoloji, dini-fəlsəfi dünyagörüşünə müəyyənləşdirdikləri doğru yeri başqa Azərbaycan filosofları, tarixçiləri, filoloqları, dilçiləri və b. da görməli, bu dünyagörüşlə bağlı yeni yetişən nəsllə düzgün bilgi verməlidirlər. Əzəlliklə tanrıçılıq dini-fəlsəfi dünyagörüşünün Azərbaycan xalqının həyatında yeri və rolu araşdırılmalı, islamla bütövləndirən bu təlimin başqa keyfiyyətləri də aşkar edilməlidir. Çünki tanrıçılıq yalnız dini xarakter daşımır, o, həm də türk dünyasının, o cümlədən onun ayrılmaz bir hissəsi olan Azərbaycan türklərinin milli mədəniyyətini, fəlsəfəsini, mənəviyyatını özündə əks etdirir. Şübhəsiz, tanrıçılığın islamla hansı oxşar və fərqli cəhətlərinin olması, türklərin əksəriyyətinin tanrıçılıqdan niyə islama üz tutması isə fəlsəfənin, fəlsəfə tarixinin tədqiqat obyektinə ola bilər.

Qeyd edək ki, Türkiyə və Azərbaycanı olan bir çox alimlər, tədqiqatçılar (Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, B.Ögəl, I.Danişmənd, C.Heyət, N.Cəfərov, M.Seyidov, Y.Qarav. R.Özdək, Z.Quluzadə və b.) hesab edirlər ki, türklər dini qəbul etməklə din dəyişdiriblər, iman və etiqad yox. , doğrudan da belə olmuşdur. Türklər həmişə tək Tanrı- inanmış və sitayiş etmişlər. Türk-Azərbaycan etnoqonik flərinin birində göstərilir ki, Uğuz-Oğuz atasına qarşı mış və yer üzündə tək tanrıçılığı – Göy Tanrıya inamı ymışdır [91, 37]. Ən vacib məqam odur ki, tanrıçılıqda və amda Tanrı ilahi mahiyyət daşıyır, yəni gözə görünməz və kimi qəbul edilir. L.Qumilyov yazır ki, Göy Tanrı ddi səma deyil, yəni adi, gözlə görünən göyə qarşı qoyul- aşdır. Onun fikrinə, çinlilər də «Göy ruhu» dedikdə, klər kimi Göy Tanrını nəzərdə tuturdular [145, 100].

Azərbaycan və Türkiyə ziyalılarının əksəriyyətinin yek- fikrinə görə, qədim türklərin dini etiqadları arasında ünlük tanrıçılıq-Göy Tanrı dünyagörüşü ilə bağlı olmuş, amaqədərki dövrdə türklərdən az sayda tayfalar başqa gma və yad dinlərə (şamanizm, totemizm, atəşpərəstlik, düştilik, xristianlıq, büt-pərəstlik, manilik və b.) tapın- şdı. Xüsusilə Oğuz türklərinin böyük əksəriyyəti islama dər tanrıçılıqda qalmış və sonralar islamı qəbul etmişlər. na ən bariz nümunə isə «Kitabi-Dədə Qorqud» boyları- r. Bu baxımdan tanrıçılıq dünyagörüşünü əks etdirən abi- lər arasında türk mifləri, o cümlədən «Kitabi-Dədə Qor- d» boyları önəmli yer tutur.

«Kitabi-Dədə Qorqud» boyları şifahi şəkildə eramızın -VIII əsrlərində formalaşsa da, onun kökləri daha qədim- e, eramızdan əvvəlki yüzilliklərə, bəlkə də minilliklərə ge- o çıxır. Bir məsələ də dəqiqdir ki, «Dədə Qorqud», yaxud «Kitabi-Dədə Qorqud» özündən əvvəlki türk boylarının «Yaradılış», «Alp Ər Tonqa», «Şu», «Oğuz Xaqan», «Öktürk» «Köç», «Ərgənəkən» və b.) davamı olmuşdur.

Fikrimizə, «Kitabi-Dədə Qorqud»dakı boylar türk-

in, o cümlədən Azərbaycan türklərinin qədim dini etiqlərini, eləcə də tanrıçılıq-Göy Tanrı dinini öyrənmək axımından çox önəmlidir. Bu boylarda qədim türklərin dini etiqləri, dünyagörüşləri, adət-ənənələri və s. öz dolğun əksini tapmışdır. «Dədə Qorqud» boyunda qədim türk epos fəkkürünün müəyyən əlamətləri mühafizə edilir. Qədim türk eposunun əsas qəhrəmanları mifik obrazlar olmuşdur (Ulu, Göy, Yer, Ağac, Quş, Boz Qurd, Tanrı xan və b.). Türklər islamı qəbul etdikdən sonra türk Tanrısını islam Allahı əvəz edir [127, 172-174]. Eyni zamanda «Kitab»da bəzi xüsusi və gəlmə türk boyları, oğuzların yaşadığı coğrafiya, «iç» və «dış» oğuzların münasibətləri yanaşı, oğuzların dini etiqlərini, inam və əxlaq normalarından və s.-dən bəhs olunur. Burada totemizmin, şamanizmin müəyyən izləri olsa da, əsas yeri tanrıçılıq tutur: «Vurduğunu ulatmayan ulu Tanrı! Qəzəbləndiyini bildirməyən bəlli Tanrı! Apardığıni göyə yetirən ulu Tanrı! Qəzəbləndiyini batırıb-boğan acıqlı Tanrı! Birliyinə sığındım, qadir Tanrı!» [127, 264]. Deməli, «Kitab»da türklərin dini-fəlsəfi dünyagörüşünün ən ali forması kimi tanrıçılıq-Göy Tanrıya inam öz əksini tapmışdır. «Kitab»da ad içənlər «Göy»ü, «Yer»i, «Günəş»i, «Ay»ı, «Tanrı»nı və s. şahid gətirirlər. Ağaca, Dağa, Suyu, Boz Qurda və s. xüsusi inam var.

Fikrimizə, orta əsrlərdə «Kitabi-Dədə Qorqud»la yanaşı qədim dini təlimlərə, o cümlədən tanrıçılıq-Göy Tanrıya inamı ifadə edən, onları islamla uzlaşdıran, bütövlükdə türk dini-fəlsəfi dünyagörüşünü əks etdirən mənbələr arasında Mahmud Kaşğari, F.Rəşidəddin, N.Gəncəvi, Qulüstani, Xaqani, Yusif Balasaqunlu, Əhməd Yəsəvi, Yunus Əmrə, Cəmaləddin Rumi, Qazi Bürhanəddin, Fəzlullah Rəşidəddin, İmaddəddin Nəsimi, Şah İsmayıl Xətai, Əlişir Nəvai, Əhəmməd Füzuli və b. yaradıcılığı xüsusi yer tutur. Ancaq təvəssüflə qeyd etməliyik ki, **birincisi** Azərbaycan fəlsəfəsi və mədəniyyətinin inciləri sayılan mütəfəkkirlərin Ə.Bəhmən-
çarı, N.Gəncəvi, Xaqani, N.Tusi, İ.Nəsimi, M.Füzuli və b.

yaradıcılığında bəhs olunarkən, onların Azərbaycan xalqının qədim dini-fəlsəfi dünyagörüşü ilə bağlı fikirləri tədqiqatlardan, həmçinin Azərbaycan fəlsəfəsi, Azərbaycan tarixi və s. adlanan mühüm əhəmiyyətə malik olan elmi yazılardan ya kənarda qalmış, ya da çox cüzi şəkildə təfsir olunmuşdur. **İkincisi** isə, M.Kaşğari, Y.Balasaqunlu, F.Rəşidəddin, C.Rumi, Ə.Yəsəvi, Y.Əmrə, Ə.Nəvai və bu kimi orta əsr türk dühalarının dünyagörüşü Azərbaycan fəlsəfəsi və mədəniyyətinə hələ də daxil edilməmişdir. Fikrimizcə, hər iki məsələ Azərbaycan elminin qarşısında duran başlıca problemlərdəndir. Belə ki, ancaq bu məsələlər həm elmi obyektivlik, həm də bir millətin qanunauyğun, təbii haqqı baxımdan öz doğru həllini tapacağı təqdirdə, Azərbaycan xalqına aid dini-fəlsəfi dünyagörüşün milli ideologiya məsələsində oynadığı mühüm rolu dəqiq müəyyənləşdirə bilərik.

Birinci məsələ ilə bağlı hesab edirik ki, Ə.Bəhmənyar, X.Təbrizi, N.Gəncəvi, Xaqani, Qul Əli, N.Tusi, E.Miyənci, Y.Xoylu, M.Şəbüstəri, Ş.Y.Sührəvərdi, İ.Nəsimi, M.Füzuli və b. yaradıcılığı, dünyagörüşü təfsir olunarkən, onların Azərbaycan xalqının qədim dini-fəlsəfi inancları ilə bağlı mülahizələrinə, islama tapınmaqla yanaşı əski inanclardan hansına meyil etmələrinə və s. də xüsusi diqqət yetirilməlidir. Yuxarıda da qeyd etdik ki, Xaqani, N.Gəncəvi, Qul Əli, M.Füzuli və b. bu kimi mütəfəkkirlərin dünyagörüşündə türk mənsubiyyətinə, türk ruhuna dair motivlər güclüdür. Bu mütəfəkkirlər birmənalı şəkildə özlərini türk adlandırmış və türklükləri ilə də fəxr etmişlər. Məsələn, tanınmış şair-mütəfəkkir **N.Gəncəvinin yaradıcılığında əski türk düşüncəsinə, türk dini etiqadlarına, ümumilikdə türk mədəniyyətinə-fəlsəfəsinə meyil daha çox hiss olunur. N.Gəncəvi «Xəmsə»sini («Beşliy»ini) farsca yazmışdısa da, türk düşüncəsini, türk adət-ənənəsini, türk əxlaqını, ümumilikdə türk mifoloji, dini-fəlsəfi dünyagörüşünü təbliğ etmişdi. Bu baxımdan, N.Gəncəvinin təmsalında orta əsrdə yaşamış Azərbaycan**

türk ziyalılarının İslamaqədərki ünu-təhsən təmmələrdən, adət-ənənələrdən və s. hansına üstünlük verdikləri məsələsinə nəzər yetirməyi özümüə borc bildik. N.Gəncəviyə görə, dünyada müdriklik, əxlaqlıq, nəciblik, alicənablıq, igidlik, paklıq və s. kimi xüsusiyyətlər, yəni yaxşı nə varsa türkə, türk millətinə aiddir. Filosof-şair «Sirlər xəzinəsi»ndə dəfələrlə türk düşüncəsinə, türk etiqaqlarına müraciət etmişdi: «Türkə bənzər yasəmən çöldə qurub ağ çadır, Çadırın ayparası Sürəyyaya nur saçır» [99, 74]. Burada o, ağ yasəmən qıpçaqlarda (əngin çöllərdə) yurd salmış türklərin aypara şəkilli döyüşçü çadırına oxşadır və bu çadır guya, o qədər əzəmətlidir ki, Sürəyya ulduzunadək ucalıb ona şölə verir. Nizami daha sonra yazır: «Lalənin bağı qara – ərəb yavrusu kimi, Türk yasəmən Yəməndə Süheyl ulduzu kimi!» [99, 74]. «Türk yasəmən» ifadəsi Nizaminin ənənəvi məcazlarındanır və türkün qədim dövrlərdən əbədi bahar, təzəlik, paklıq rəmzi olduğuna işarədir. «Qarı ilə Sultan Səncərin hekayəti»ndə isə Nizami türk hökmdarını ədalətli və vicandlı olmağa çağırır. Nizamiyə görə, türk hökmdarları heç bir zaman zalım və ədalətsiz olmamışlar, Sultan Səncərin buna uyğun olmayan davranışı isə türk adına şərəf gətirmir. Ona görə də, Nizami bir qarının dilindən türk hökmdarı Sultan Səncəri ədalətsiz işlərinə görə belə ittiham edir: «Dağ kimi ucalmışdı bir zaman Türk dövləti, Sarmışdı məmləkəti ədaləti, şəfqəti. Sən yıxdın o şöhrəti, batıb getdi o ad-san, Demək, sən türk deyilsən, yağmaçı bir hindusan» [99, 111]. *Fikrimizcə, burada N.Gəncəvi bir tərəfdən Sultan Səncərin təmsalında türk hökmdarlarını türk düşüncəsinə, türk adət-ənənələrinə əməl etməyə çağırmaqla yanaşı, onları pis əməllərdən çəkəndirməyə çalışmış və başqa tərəfdən Azərbaycanda bir Türk dövlətinin hakim olduğuna işarə etmişdir.*

«Xosrov və Şirin» poemasında isə N.Gəncəvi açıq şəkildə yazır ki, türklərin köku bu millətin ulu əcdadı Alp Ər Tonqa, dini etiqađı isə Günəşə sitayişlə bağlıdır: «Əgər o aydırsa, biz aftıabıq (Günəş – F.Ə.), O Keyxosrovdursa,

bizsə Əİrasiyabıq (Alp Ər Tonqa-F.Ə.)» [101, 119]. Eləcə də, N.Gəncəvinin zərdüşti Sasani hökmdarı Pərvizin Məhəmməd peyğəmbərin məktubuna qarşı göstərdiyi hörmətsizliyə münasibəti də göstərir ki, o, fars düşüncəsindən çox-çox uzaq olmuşdu. Gəncəli Nizami atəşpərəst dininə tapınan fars Pərvizin peyğəmbərin məktubunu cırmasını «quduzluq» kimi qiymətləndirmişdi.

Fikrimizcə, N.Gəncəvinin «İskəndərnamə»ni yazmaqda məqsədi yalnız Makedoniyalı İskəndərin timsalında adil hökmdarı, ədalətli cəmiyyəti təsvir etmək deyil, eyni zamanda türk millətinin qədimliyini, türk inanclarını, adət-ənənələrini və s. dünyaya tanıtdırmaq olmuşdu. Bu baxımdan N.Gəncəvinin Makedoniyalı İskəndəri türk dünyasının bir hissəsi olan Azərbaycana, daha sonra Qıpçaq elinə aparması təsadüfi ola bilməzdi. N.Gəncəvinin burada başlıca məqsədi Azərbaycanda, Qafqazda, Orta Asiyada və b. yerlərdə yaşayan türklərin adət-ənənələrini, mədəniyyətini, düşüncələrini və s. açıqlamaq olmuşdu. Məsələn, İskəndəri Qıpçaq ellərinə aparən N.Gəncəvi yazır ki, Qıpçaq türklərinin adət-ənənələri böyük fatehi mat qoyur. Xüsusilə qadınların üzlərini örtməməsi və kişilərdən qaçmaması İskəndəri təəccübləndirir. İskəndər qıpçaqların ağsaqqallarını başına yığaraq bu adətlərdən əl çəkməyə çağırır: «Örtülü dedi çöl qıpçaqlarına: «Üzünü gizləmək xoşdur qadına» [100, 314]. Qıpçaq türkləri isə İskəndəri başa salırlar ki, onlar adətlərini dəyişməyəcəklər, makdeoniyalı fateh isə hiylə işlətməklə istəyinə çatır.

Nizaminin yaradıcılığında zərdüştiliyin, atəşpərəstliyin birmənalı şəkildə pislənməsi, eləcə də Makedoniyalı İskəndəri bu dini dünyadan təmizlədiyi üçün tərifləməsi [100, 54; 136], heç də təsadüf ola bilməzdi. Əgər Firdovsi «Şahnamə»də fars düşüncəsini, fars dini etiqadlarını, fars dünyagörüşünü təbliğ etmişdirsə, N.Gəncəvi də «Beşlik»də, o cümlədən «İskəndərnamə» poemasında türk həyat tərzini, türk düşüncəsini, türk dini etiqadlarını, türk adət-ənənələrini,

türk dünyagörüşünü və s. böyük ustalıqla əks etdirmişdir. Fikrimizcə, N.Gəncəvinin dünyagörüşünün bu yöndə obyektiv, elmi prinsiplərə əsaslanan şərh, təfsiri ilk dəfə M.Ə.Rəsulzadə tərəfindən verilmişdi. M.Ə.Rəsulzadə N.Gəncəvinin türk mənsubiyyətinə, türk dini-fəlsəfi düşüncəsinə, türk ruhuna, türk mədəniyyətinə-fəlsəfəsinə bağlılığını vaxtında görərək, bütün bunları «Azərbaycan şairi Nizami» əsərində əks etdirmişdi.

M.Ə.Rəsulzadə yazır ki, Firdovsi İran millətçiliyinin ideoloqu, fars oğlu fars olduğu kimi [192, 15], N.Gəncəvi də türk oğlu türk kimi bir Azərbaycan şairidir [192, 40]. M.Ə.Rəsulzadəyə görə, Nizaminin iranlılıqdan, farspərəstlikdən uzaq olmasına nümunə «Xosrov və Şirin» poemasında Sasani hökmdarı Pərvizin Məhəmməd peyğəmbərin məktubunu cırmasını «quduzluq» adlandırması, «atəşpərəst hökmdarın yalnız maddi fəlakət və süqatunu şərh etməklə kifayətlənməyib, eyni zamanda İran imperiyasının mənəvi tənəzzülünün tarixçəsini də əsərinə daxil etməsi»dir [192, 164]. Onun fikrincə, Nizaminin bir o qədər də ehtiyac olmadan peyğəmbərin Xosrovun yuxusuna girməsi, əlindəki qırmancla onu vürməsi, vəziri Büzürgümidin ona ərəb peyğəmbəri haqqındakı söhbəti, Məhəmmədin doğulduğu gün Kəsrə tacının çökməsi və atəşkədələrin (atəşgahların) sönməsi kimi əhvalatları «Xosrov və Şirin» poemasına əlavə etməsi, türk ziyahsının farslıq təəssübündən, fars düşüncəsindən uzaq olmasıyla bağlı olmuşdu. M.Ə.Rəsulzadə yazır ki, Nizaminin farspərəstlikdən uzaq olmasını göstərən kəskin dəlillərdən biri də atəşpərəstliyə düşmən olması idi: «Məcusilik, zərdüştilik və atəşpərəstlik Nizamidə daim zərərli və alçaq sayılır. Təkcə peyğəmbər və müsəlmanlar deyil, İskəndər belə atəşpərəstliyin düşmənidir. Kəyanilərin bütün idarələri içərisindən İskəndər yalnız atəşgədələri dağıdır. Hər hansı bir vilayətin düşmənləri İskəndəri bu vilayətə qarşı qaldırmaq üçün orada atəşpərəstliyin hələ yaşamaqda olmasından söz açırlar. Nizami İskəndəri şövqlə tərifiyə-

n «dünyanı məcusilikdən təmizlədiyini» xüsusi bir razılıq-qeyd edir» [192, 165]. Onun fikrincə, fərşlğın ən böyük və parlaq ənənəsi zərdüştilik və atəşpərəstlik olduğu halda, s şeirinin Firdovsidən sonra ikinci dırəyi olan Nizaminin min təlimə bu qədər düşmənçiliyi, mənfi münasibət bəs-ləsi onda fərşlq duyğusunun olmaması idi. M.Ə.Rəsulzadəyə görə, Nizami bütün duyğu və şüuru ilə müsəlmandır, Allahı inanır: «Təkallahlıq mövqeyindən də o hər cürlik və çoxluğu rədd edən bir «vəhdaniyyətçidir». Zərüştiliyin xeyrin ayrı, şərin də ayrı mövcud olub öz aralarında vuruşan ikiallahlıq sisteminə onun nə sufiliklə yetişdiyi ah məfhumu, nə də daşdığı xalis müsəlman əqidəsi uyğun gəlir» [192, 166]. M.Ə.Rəsulzadə yazır ki, hətta Nizami'nin «qədim fərşlğın islama qarşı müxalifətinin bir ifadəsi» n ismaililik «iranlı» məzhəb kimi onun dilində bir düşdür. «Dediyim kimi deyilsə, ismaili olum» [192, 166]. Məli, N.Gəncəvi qədim türklərin tanrıçılıq dini-fəlsəfi mində olduğu kimi təkallahlıq dünyagörüşünə sahib nuş və bütün hallarda dualist, politeist sistemləri inkar etdi. Bu da, bir daha göstərir ki, N.Gəncəvi XII əsrdə alist fars düşüncəsinin, atəşpərəst fars ehkamçılığının, yald da islama qarşı yönəlmiş «Firdovsi kini»nin yox, qədim vrdən etibarən türk düşüncəsinə hakim olan monoteizn, türk dini etiqadlarının daşıyıcısı olmuşdur.

M.Ə.Rəsulzadə yazır ki, Nizami «türk» dedikdə – gömər, qəhrəman, döyüşçü, sərkərdə, həmçinin bilici, ər, bər və başçı nəzərdə tutur; «türklük» dedikdə – vəfani, günlüyü və istədiyinə qovuşmağı nəzərdə tutur [192, 166]. Eyni zamanda Nizamidə türklük – qüvvət və qəhrəmlıq simvoludur. Rəsulzadə yazır: «Hər halda türk məfhumuna, hissələrində, duyumlarında, fikir və düşüncələrində qədər yüksək yer verən bir Azərbaycan evladına, gözəl ucaya – «türk», gözəllik və ucalığa – «türklük», gözəllik ucalıq diyarına – «Türküstan» deyən bir şairə, yalnız sça yazdığı üçün türk deməmək mümkündürmü? Əsla!!!

şəhərlərini ərəbcə yazdıqları halda, türklük haqqındaki uyduruları ilə türk mədəniyyəti və vətənpərvərliyi tarixində üstəsnə yer tutan Kaşğarlı Mahmudlar, Ğurlu Fəxrəddin İbrazimilər, Zəməxşərli Mahmudlar nə qədər türkdürsə, Nizami də onlar qədər türkdür» [192, 176].

N.Gəncəvinin dünyagörüşü də bir daha təsdiq edir ki, orta əsr Azərbaycan türk ziyalılarının əksəriyyəti (Xaqani, Əli Əli, F.Nəimi, İ.Nəsimi, M.Füzuli və b.) islamaqədərki dini-fəlsəfi təlimlərdən üstünlüyü tanrıçılığa, eləcə də türk dənə-ənənələrinə, türk mədəniyyətinə vermiş, etnik məsuliyyətlərinin türk olduğunu göstərmiş və zərdüştilikdən, fars atəşpərəstliyindən çox uzaq olmuşlar. Bu baxımdan hazırda bəzi elmi ədəbiyyatlarda Azərbaycanda orta əsrlərdə qədim dini-fəlsəfi təlimlərin – zərdüştiliyin, atəşpərəstliyin davamı kimi yalnız məzdəkilik, xürrəmilik və b. olması haqqında qeyd olunan mülahizələr fikrimizcə, doğru deyildir. Hər halda bu iddia da bulunan tədqiqatçılar, müəlliflər nədən dolayı da qeyd etmirlər ki, Azərbaycan türk xalqının qədim dinlərinin – şamanizm, tanrıçılıq, «maqların təlimi» və b. davamı kimi orta əsrdə islam qəbul olunmuş, eləcə də islam zamanında yaranmış sufilik, hürufilik və başqa təriqətləri Azərbaycan türk ziyalıları öz qədim dinləri ilə uzlaşdırmağa çalışmışlar.

Çox təəssüflər olsun, hazırda bir çox elmi ədəbiyyatlarda («Azərbaycan tarixi», «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi», «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi», «Fəlsəfə» və b.) belə bir mülahizə hökm sürür ki, qədim Azərbaycanda ilk dini-fəlsəfi təlim zərdüştilik, atəşpərəstlik, zərvanilik olmuş, orta əsrlərdə yaranmış manilik, məzdəkilik, xürrəmilik, işraqilik və b. həmin qədim dini-fəlsəfi təlimlərin davamı olmuşdu. Hətta bəzi müəlliflər fəxr edirlər ki, zərdüştilik-atəşpərəstlik ənənələrini XIX yüzillikdə A.A.Bakıxanov, M.F.Axundzadə, Mirzə Kazım bəy və b. da unutmamış, üstəlik çağdaş dövrdə qeyd olunan Bahar bayramı da zərdüştilik ənənələri ilə bağlıdır!!!

Belə qənaətdə olanlara N.Gəncəvi ilə eyni dövrdə olmuş Azərbaycan-türk mütəfəkkiri **Xaqani**dən də bir misal gətirmək istərdik. Belə ki, şeirlərinin birində şair üştilərin atəşini «pars odu» adlandırmışdır: «Pars odu kürür dodaqlarımdan» [118, 26]. Daha sonra Xaqaninin mənası ki, «azər» sözü od, atəş, «zər» isə qızıl deməkdir və üştilər də həm atəşpərəstdirlər, həm də qızıla səcdə edənlər, deməli o, zərdüştlüyü farslarla əlaqələndirərək yazır: «möhənət odudur cana simü-zər, Düz olar, qızıla deyilsə zər». Zərdüştün adının əvvəlidir zər, Zərə səcdə edir atəşpərəstlər» [118, 35]. Maraqlıdır ki, zərdüştliyi farslarla əlaqələndirən Xaqani türklərin yaşadığı Türkünstanı müdrik və cəsarətli insanların yaşadığı ölkə kimi qələmə almışdır: «Əsil Türkünstan get, orda mənəli adam axtar, Kimə lazım Çinə gəngiyah axtarmağa getmək» [118, 222].

İkincisi, yəni M.Kaşğarlı, M.Farabi, Ə.Biruni, Y.Balaxanı, C.Rumi, Ə.Yəsəvi, Y.Əmrə, Ə.Nəvai və b. türk şairlərinin Azərbaycan mədəniyyətinə-fəlsəfinə aid edilən məsələsinə gəlincə, fikrimizcə, bunun üçün, onların mənası Azərbaycanın doğulması, Azərbaycan türkcəsində yaşaması, eləcə də konkret vətən anlayışı baxımından azərbaycanlı, Azərbaycan türkü olması vacib deyil. Burada baş məsələ bu türk dühalarının dünyagörüşləri ilə türk dünyasının, türk coğrafiyasının bir hissəsi olan Azərbaycana, Azərbaycan xalqının fəlsəfinə-mədəniyyətinə təsir göstərəcəyi, onun formalaşmasında bu və ya digər dərəcədə iştirak etmələridir. Ən başlıcası isə, bu dahilərin dini-fəlsəfi dünyagörüşü ilə Azərbaycan türk ziyalılarının (X.Təbrizi, N.Gəncəvi, Ş.Y.Sührəvərdi, Xaqani, F.Nəimi, M.Şəbüstəri, M.Əfəndi, İ.Nəsimi, Ş.İ. Xətai, M.Füzuli və b.) dini-fəlsəfi dünyagörüşlərinin bir çox cəhətlərə görə vəhdət təşkil etməsidir. Belə olduğu təqdirdə, nə üçün Azərbaycan fəlsəfinə, Azərbaycan ədəbiyyatında, Azərbaycan tarixində və s. yuxarıda adları çəkilən və çəkilməyən türk bilicilərinin elmi, dini, fəlsəfi, ictimai-siyasi dünyagörüşünü

Azərbaycan gəncləri öyrənməməlidir? Fikrimizcə, bütün türk biliciləri arasında heç bir ayrı-seçkilik olmadan (Türkiyə, Azərbaycan, Özbəkistan, Qazaxıstan, Türkmənistan, Qırğızıstan və b.) türk dünyasının ziyalıları kimi qəbul edilməli (sözdə yox, əməldə) və onların yaradıcılığı bütün türk dövlətlərinin fəlsəfə, ədəbiyyat, tarix və sairənin tərkib hissəsi kimi yeni yetişən gənc nəsillə çatdırılmalıdır.

Bir sözlə, ayrıca götürülmüş bir ölkənin (Azərbaycan, Türkiyə, Özbəkistan, Türkmənistan və b.) fəlsəfəsi, tarixi, ədəbiyyatı, mədəniyyəti və s. ilə yanaşı, ümumi türk fəlsəfəsi, türk dini-fəlsəfi dünyagörüşü, türk mədəniyyəti, türk ədəbiyyatı, türk tarixindən də bəhs olunmalı, tədris edilməlidir. Ancaq bu halda türk dövlətlərində, o cümlədən ötən əsrin sonlarında keçmiş SSRİ-nin tərkibindən çıxaraq yeni müstəqillik əldə edən ölkələrin gənc nəsilləri, sözün həqiqi mənasında türk kimliyini, türk mədəniyyətini, türk fəlsəfəsini, türk tarixini və s. daha dərinlən və yaxından anlamış olacaqlar.

Azərbaycan türkləri ən qədim dini-fəlsəfi dünyagörüşü olan şamanizm, xüsusilə tanrıçılığa tapınsalar da, tarixin sonrakı dövrlərində başqa xalqların dini inancları ilə də üzləşməyə məcbur qalmışlar. Şübhəsiz ki, Azərbaycan türklərinin taleyində farsdilliləndirilməyə məruz qaldığına şübhə yoxdur. Farsdilliləndirilməyə məruz qaldığına şübhə yoxdur. Çağdaş dövrdə şamanizmin, şamanizmlə tanrıçılığın türklərə, o cümlədən Azərbaycan türklərinə aid olması əksər alimlər də şübhə doğurmasa da, yeni sözləri «maqların təlimi», atəşpərəstlik, zərdüştilik, manik, məzdəkilik və b. haqqında deyə bilmərik. Xüsusilə, «maqların təlimi» və zərdüştiliyin hansı xalqın mədəniyyəti ilə bağlı ziddiyyətlər hələ də qalmaqdadır. Buradan belə nəticəyə gəlmək olar ki, Azərbaycan xalqının etnik mənşəyi, mənşəyi və ölkə adının izahında olduğu kimi, qədim dövrdə bu

ərazidə mövcud olmuş bəzi dini-fəlsəfi təlimlərin («maqların təlimi», zərdüştilik və b.) hazırda hansı xalqın mədəni irsinə aid olması ilə bağlı fərqli mülahizələr mövcuddur.

Zərdüştiliyin, «Avesta»nın hansı xalqın dini-fəlsəfi dünyagörüşü, mədəniyyəti və s. olduğu məsələsinə aydınlıq gətirmək üçün, ilk növbədə bu din yaranmamışdan öncə Azərbaycan və İranda mövcud olmuş dini-fəlsəfi təlimlərə və həmin təlimlərin zərdüştiliklə hansı əlaqələrinin olmasına diqqət yetirilməlidir (biz yuxarıda da müəyyən qədər buna cəhd etmişik). Belə ki, bir çox mənbələrdə zərdüştiliyin meydana çıxmasında ondan öncəki bəzi dini-fəlsəfi təlimlərin, o cümlədən «**maqların təlimi**»nin müsbət və ya mənfi mənada mühüm rol oynaması barədə müəyyən bilgiler var. Həmin mənbələrdə «maqların təlimi» gah zərdüştiliyə qarşı qoyulur, ya da tamamilə əksinə zərdüştiliyin erkən, qədim dövrü kimi qiymətləndirilərək onun yaranmasında maqların mühüm rol oynadığı qeyd olunur. «Maqların təlimi» ilə bağlı maraqlı məsələlərdən biri də həm antik və orta əsr mənbələrində, həm də hazırkı elmi ədəbiyyatlarda bu təlimin müxtəlif adlarla (muğlar//maqlar təlimi, məcusilik, magiya, atəşpərəstlik, zərdüştilik və s.) anılmasıdır.

Maraqlıdır ki, bir çox antik və orta əsr mənbələri zərdüştiliyin yaranmasında «maqların təlimi»nin adını tez-tez çəkmişlər. Hətta bəzi hallarda «maqların təlimi» nümayəndələrinin zərdüştiliyin yaranmasında mənfi rolunun olduğunu da qeyd etmişlər. Bəzi tədqiqatçılar yazırlar ki, Zərdüşt yolunu azmış maqları islah etmək üçün bir sıra islahatlar apararaq yeni din yaratmışdır və s. Ancaq əksər tədqiqatçılar hesab edirlər ki, zərdüştiliyin yaranmasında maqların müstəsna rolu olmuşdur. Məsələn, **üçcildlik «Azərbaycan tarixi» kitabının 1-ci cildində** qeyd olunur ki, Cənubi Azərbaycan ərazisində də yayılan zərdüştiliyin inkişafında ondan əvvəl yaranmış Midiya kahinlərinin dininin təsiri olmuşdu [34, 53].

Deməli, bütün hallarda «maqların təlimi» zərdüştilik-

dən qədimi hesab olunur. Lakin zərdüştinin yaradılmasında mühüm rol olduğu iddia edilən «maqların təlimi» ilə bağlı iki başlıca mülahizə var: 1. «Maqların təlimi» irandilli-farsdilli tayfalara məxsus olub, onların dini-fəlsəfi dünyagörüşünə aiddir; 2. «Maqların təlimi» türksoylu etnoslara məxsus olub, türk dini-fəlsəfi dünyagörüşünə aiddir. Qeyd edək ki, sonuncu mülahizənin tərəfdarları bir məsələdə fərqli mövqedən çıxış edirlər. İkinci mülahizənin tərəfdarlarından bir qisminə (Y.Səfərov, Y.Yusifov, Ə.Nicat, F.Mustafayev və b.) görə əgər «maqların təlimi» yalnız Azərbaycan xalqının dini-fəlsəfi dünyagörüşünə məxsusdursa, başqalarının fikrincə (M.Kazım bəy, M.H.Vəliyev, Y.V.Çəmənəminli, A.Şükürov və b.), nəinki «maqların təlimi», o cümlədən zərdüştilik və zərdüşti atəşpərəstlik də Azərbaycan xalqına məxsusdur.

Şübhəsiz, bütün məsələlər, eyni zamanda Midiya dövlətinin, onun əhalisinin, özəlliklə maq tayfasının (bəzən isə maqlar tayfa deyil, sadəcə Midiya kahinləri, yaxud da Midiyada dinlə məşğul olan ruhanilər hesab olunur) etnik mənşəyi ilə bağlıdır. Yuxarıda bu məsələlərə toxunduğumuz üçün, burada ancaq «maqların təlimi»nin hansı etnosların dini-fəlsəfi dünyagörüşünə yaxın olması məsələsini izah etməyə çalışmışıq. **Belə ki, öncə «maqların təlimi»nin irandilli-farsdilli etnoslara aid olması mülahizəsinə diqqət yetirək.** Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, **üçcildlik «Azərbaycan tarixi»nin 1-ci cildində** Midiya tayfalarının etnik mənsubiyyəti naməlum hesab edilərək, «maqların təlimi»nin hansı etnosla məxsusluğu barədə də bir fikir bildirilməmişdir. Lakin ümumilikdə, Azərbaycanda qədim dövrlərdə oda sitayişin olması fikri, bu kitabda dəfələrlə vurğulanmışdır. **ASE-nin 1-ci cildində** isə konkret atəşpərəstliklə bağlı belə bir fikir vardır ki, oda sitayiş dünyanın bir çox xalqlarında mövcud olub: «Azərbaycanda atəşpərəstlik əsrlər boyu davam etmişdir. «Avesta»da oddan («Atar», yaxud «Azər») və onun 5 növündən bəhs olunur. Oğ Ahura-Mazdanın (Hürmüzdün)

oğlu adlandırılır, «odu söndürən», yəni «Ahura-Mazdanın oğlunu öldürən» dinsiz, kafir elan edilirdi» [29, 461]. İslam dininin Azərbaycan, İran və Orta Asiyada yayılması ilə əlaqədar atəşpərəstlik tədricən zəifləmiş, VIII-IX əsrlərdən sonra əhəmiyyətini itirmişdir. İndi atəşpərəstlik müxtəlif formalarda Hindistanda parsılar, İranda gəbrlər arasında qalmaqdadır [29, 461].

«Maqların təlimi»nə gəldikdə ASE-nin 6-cı cildində yazılır ki, Herodot maqlardan (magus. yun. magos) Midiya tayfalarından biri kimi bəhs etmişdir: «Bəzi tədqiqatçılara görə maqlar kahinlik funksiyalarının icraçısı, digərilərinə görə, isə Midiya, yaxud İranda kahin kasta üzvləri olmuşlar. Bəziləri maqları Qərbi İranda yaranmış məzdəkiliyin (mazdaizmin – F.Ə.) ardıcılı hesab edirlər. Qərbi İranda zərdüştiliyin yayılması ilə maqlar zərdüşti kahinlər kimi çıxış edirlər. Bəzi tədqiqatçılara görə maqlar zərdüştiliyi e.ə. VII – e.ə. V əsrin axırı, IV əsrin əvvəlində qəbul etmişlər. Maqlar qədim İranın siyasi həyatında mühüm rol oynamışlar. Onlar ilk zərdüştiliyə əsaslı dəyişikliklər gətirmişlər» [32, 285].

Çağdaş dövrdə 7 cildlik «Azərbaycan tarixi»nin 1-ci cildinin əsas müəllifi **İqrar Əliyev** «maqların təlimi» barəsindəki məsələni çox mürəkkəb hesab etsə də, sonda bu təlimi İran xalqı ilə əlaqələndirmişdir. Maqlar mənşə etibarilə Mada tayfalarından biri idilər ki, bir çox hallarda etnik mənsubiyyətindən asılı olmayaraq sadəcə kahinlər də «maq» adlanırmışlar [39, 254]. «Maqların təlimi» mahiyyət-cə «zurvanizm» (zrvanizm, zarvanizm) təlimidir deyən, İ.Əliyevə görə, burada Zurvanizmin baş allahı Zurvan əbədi, sonsuzdur və ondan Ahriman və Oramaz adlanan əkiz ruhlar törəmişdir [39, 255]. Tarixçi alim yazır ki, maqlar odu, torpağı və suyu allah hesab edirdilər: «Erkən zərdüştilik kimi, maqların təliminə də büt-pərəstlik yaddır. Maqlar allahların təsvirlərini tanımırdılar» [39, 255]. Hətta maqlar atəşpərəst məbədlərinə gedir və oda sitayiş edirdilər.

I.Əliyev antik müəlliflərə istinad edərək yazır ki, «maqların təlimi»nin əsasını iki başlanğıc - İşıqla (Oromuzda-Ahur-mazda) Zülmətin (Ariman, Anhra-Manyu) mübarizəsi təşkil edir [39, 256]. Göründüyü kimi, müəllif «maqların təlimi»ni farsdilli saydığı mada tayfalarından maqlarla bağlamış və bu təlimdə də zərdüştiliyin elementlərinin olduğunu qeyd etmişdir.

Başqa tarixçi alim **Sara Qasımova** isə «Azərbaycan tarixi»nin 2-ci cildində yazır ki, zərdüştiliyin yayılmasında Midiya məcuslarının (maqlarının) nəslindən olan çoxsaylı ruhanilər mühüm rol oynamışdır: «Qədim Midiya məcuslarının Midiya və erkən Əhəməni dövrü dinləri haqqında tədqiqatçılar yekdil deyillər. Lakin, bu heç bir şübhə doğurmur ki, zərdüştiliyin mürəkkəb təkamülü - peyğəmbərin Qatalarda əks olunan dini təliminin kiçik Avestanın sinkretik dininə çevrilməsi, ilk növbədə, məcusların fəaliyyəti ilə bağlıdır» [40, 104]. O hesab edir ki, Midiya tayfalarından biri olan, dini mərasimləri həyata keçirən məcuslar e.ə. VIII-VII əsrlərdə qədim İran «bütperəst» allahlarına sitayiş edir və bu allahların şərəfinə himnlər qoşurdular [40, 104-105]. Maraqlıdır ki, S.Qasımova hansı faktlarla sübut etmişdir ki, maqlar Turanın deyil, məhz İranın «bütperəst» allahlarına sitayiş edirmişlər. Digər tərəfdən, S.Qasımovanın həmkarı olan İ.Əliyev maqlar arasında «bütperəst» olmadığını qeyd etmişdi. Adətən, şimal xalqları arasında ən çox «bütperəst» kimi turanlıların-türklərin olduğu qeyd olunur. Deməli, maqların «bütperəst» allahlara inanmaları farsdilli etnoslarla deyil, məhz türklərlə bağlı ola bilərdi. S.Qasımova daha sonra yazır ki, Əhəmənilər dövlətində də peşəkar kahin olan məcusların çoxunu midiyalılar təşkil edirdilər, lakin onların arasında farsların da olduğu məlumdur [40, 105]. Onun fikrincə, məcusların dinini isə «ilkın zərdüştiliyi Mazda və başqa ümumiran allahlarına sitayişə uyğunlaşdırılmış (yalnız dini terminologiyada bəzi ixtilaf qalmışdı) zərdüştiliyə qarşı qoymaq üçün kifayət qədər əsas yoxdur»

Gördüyümüz kimi, zərdüştiliyin yaranmasında «maqların təlimi»nin mühüm rol oynadığını qeyd edən S.Qasımova dini terminologiyadakı bəzi ixtilafalara baxmayaraq bu təlimlərin bir-birinə qarşı qoyulmasını da doğru hesab edir. Halbuki, **fikrimizcə**, «maqların təlimi»nin zərdüştiliyə əsas rol oynamadığını ortaya qoymaq üçün kifayət qədər ciddi əsaslar vardır. *Birincisi*, «maqların təlimi» zərdüştilikdən əvvəl yaranıb və farsdilli etnosların bu prosesdə, çox böyük dərəcə ilə heç bir rolu olmamışdır. *İkincisi*, S.Qasımova özü qətiyyətlə etiraf edir ki, yalnız zərdüştilik meydana çıxdıqdan sonra «maqların təlimi»nə tapınmış farslara rast gəlinmişdir, «Avesta» isə sinkretik dünyagörüşdür və s. Bütün bunlar bir yana, əlavə sübut edir ki, «maqların təlimi»ndən istifadə edən farsdilli kahinlər, o cümlədən Zərdüşt yeni din yaratmışdır. Əksinə, xüsusən də keçir ki, Zərdüşt yeni dinini farsların dövlət dini kimi qəbul etməsinə qaldırmağı bacarıb və «maqların təlimi»nin mahiyyətini tamamilə dəyişdirir. Bununla da, zərdüşteşəriyyətdə «maqların təlimi» ilə zərdüştdən sonrakı «maqların təlimi» arasında böyük fərq yaranır. Doğrudur, bəzi tədqiqatçılar sübut etməyə çalışırlar ki, Zərdüştün bu məsələdə heç bir rolu olmamış və əksinə Zərdüşt özü də, hətta türk olmuş, guya zərdüştiliyin, o cümlədən «Avesta»nın da mahiyyətini farslar təhrif etmişlər. **Fikrimizcə**, bütün bunlar, yəni «maqların təlimi»nin mahiyyətinin, məzmununun təhrif olunması və bu dini-fəlsəfi təlimin əvvəlcə zərdüştiliyə xidmət etməsi, daha sonra atəşpərəstlik kimi tanınması və s. məhz ilk növbədə Zərdüştün özünün iştirakı ilə baş vermiş, hətta Zərdüşt bu məsələdə «yenilikçi» rolunu oynamışdır. Belə olmasaydı Zərdüştü farsdilli etnoslar bu qədər doğma şəxsiyyət kimi qəbul edib, onun yaratdığı dini isə rəsmi dövlət dini kimi qəbul etməzdilər. Hətta fərz etsək ki, vətəni Azərbaycan, milliyyəti türk olan Zərdüşt «maqların təlimi»ndə islahatlar aparmışdırsa da, bütün hallarda bu ilk növbədə, farsdilli etnosların dünyagörüşünə və siyasi maraqlarına uyğun

uşdu. Oks təqdirə farsların Zərdüşta canyanarlığı və in dinini dövlət dini kimi qəbul etmələrinə başqa səbəb bilməzdi.

Çoxcildlik «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi»nin 1-ci cildində Azərbaycan xalqının ən qədim dövr fəlsəfəsindən bəhs olunan fəslin müəllifi f.e.n. **Solmaz Rzaquluzadə** «maqların təlimindən bəhs edərkən yazır ki, Azərbaycan xalqının əcdadlarından olan midiyalıların [249, 28] kahin tayfası olan maqlar təbiət hadisələri qarşısında səcdə edir, günəşi, ayı, külək, külü, qiz, odu, suyu, torpağı, havanı ilahiləşdirir və bunlar arasında birinciliyi oda verirdilər: «Mənbələr xəbər verir ki, maqlar... allahların mahiyyəti və mənşəyi haqqında fikirlər təşkil edirdilər», «... onların fikrincə, allahların başlanğıcı vardır». Maqlar allahlar haqqında mövcud olan mifoloji antropoloji təsəvvürlərə qarşı çıxırdılar» [249, 29]. Bu müəllifə görə, qədim Azərbaycanda geniş yayılmış və min illərlə qorunub saxlanmış əsas kultlar od və su kultu olmuşdur ki, bu kultlara qədim midiyalıları, o cümlədən maqlar tapınımışlar [249, 23-24]. S.Rzaqulzadənin bu fikirlərindən belə nəticə çıxarmaq olar ki, o, «maqların təlimi»ni birmənalı şəkildə Azərbaycan xalqına aid etmişdir. Çünki o, «maqların təlimi»ni Azərbaycan xalqının əcdadlarından hesab olunan midiyalıların kahin tayfasının, yəni maqların adı ilə bağlayır.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, S.Rzaquluzadə Azərbaycan xalqının ulu əcdadlarının (midiyalıları, utilər, albanlar və b.) dinlərindən danışarkən midiyalıları farsdilli hesab etmişdir. Bu tarixçi İqrar Əliyevdən sitat gətirsə də [249, 31], lakin Azərbaycan xalqının əcdadı adlandırdığı midiyalıları farsdilli-türksoylu, yoxsa irandilli-farsdilli olmasına aydınlaşdırmır. Bununla da, belə anlaşılır ki, S.Rzaquluzadə də Əliyevin prizmasından midiyalıları Azərbaycan xalqının adı saymışdır. Çox təəssüf ki, kitabın həmin bölümündə, çünki «maqların təlimi», eləcə də zərdüştilik və b. dini-fəlsəfi təlimlərin Azərbaycan xalqına hansı şəkildə məxsus olduğunu qeyd etməmişdir.

sluğu ilə bağlı ciddi argumentləri görə bilmirik. Burada biz ümumi şəkildə Azərbaycan xalqından, onun ulu adlarından (midiyalılar, albanlar, utilər və b.) və etnik mənşəyi mübahisəli olan bu «ulu əcdadlara» aid maqlar kimi, zərdüştilik və s.-dən bəhs olunmuşdur.

Ziya Bünyadov da «maqların təlimi»nin hansı xalqın dini-fəlsəfi dünyagörüşünə aid etməsi məsələsinə konkret aydınlıq gətirməmişdir. O, bir tərəfdən maqları Əhəmənilər dövründə İranda böyük nüfuz qazanmış Midiya kahinləri, digər tərəfdən «İran maqları» adlandırmışdır. O yazır ki, «maqlar Əhəmənilərin zamanında bir neçə dəfə üsyan etmiş, sonralar isə yenidən böyük nüfuz qazanmışlar: «İran maqları, Babil dininin kahinləri (xaldeylər) kimi gələcəkdən bəhrə verməklə və ovsunlamaqla məşğul olurdular» [64, 155]. Burada Z. Bünyadov Midiya kahinləri olan maqların digər onların təlimlərinin Azərbaycan xalqı, onun dini-fəlsəfi dünyagörüşü ilə bağlı konkret hansı bağlılıqların olmasını iddia etməsə də, sonralar Əhəmənilər dövründə nüfuz sahibi olmuş maqları üçün maqları «İran maqları» adlandırmışdır. Yalnız bu Midiya maqlarından «İran maqları»na çevrilmiş Midiya kahinləri yalnız Babil kahinləri ilə deyil, türk şamanları ilə müqayisə etmək olar. Z. Bünyadov maqların, yaxud da cüdələrin (qədim fars dilində maqus) dinini çoxallahlıq-təpərəstlik dini kimi verir [63, 79], atəşpərəstləri isə maqların zərdüştilərlə eyniləşdirir [63, 202]. **N. Vəlixanlı**nın fikrincə, maqlar atəşpərəstlərin (əl-macus) özüdür [230^a, 40]. Bütün bunlar isə maqların və onların-«maqların təlimi»nin hansı xalqa məxsusluğu məsələsini bir qədər də dolaşdırır. Çünki tarixdə bir çox xalqlar, o cümlədən türklər, farslar, albanlar, misirlilər və b. da çoxallahlı və yaxud büt-pərəst, atəşpərəst kimi tanınmışlar.

Şübhəsiz ki, «maqların təlimi»nin hansı xalqa məxsus olması məsələsinə aydınlıq gətirilməsində **ikinci mülahizədən** bəhs edən tədqiqatçılar da müəyyən rol oynamışlar. Belə tədqiqatçılardan tarixçi **Yusif Səfərov** öncə, midiyalıların

temlərə sitayiş etməsi, bununla bağlı ibadətgahların olma-
sı, torpağı, odu, suyu müqqədəs sayması, eləcə də «Midiya
məbəyyəti ərazisində ideologiyanın bir növü olan sehr,
adu»nun geniş yayılması barədə məlumatlar vermişdir
[202, 100]. Doğrudur, Y.Səfərov onu da yazır ki, midiyalılar
maqizim (maqlara sitayiş etmə) xüsusiyyətlərinə, dəfn məra-
mi qaydalarına və s. görə Zərdüşt ayininə və yaxud məz-
əkilik (çox güman mazdaizm - F.Ə.) ayininə (atəşpərəstlik
ayini) yaxın olmuşlar [202, 105]. Lakin yadsoylu etnosların
bir-birlərini tanımadıqları halda, dini-fəlsəfi dünyagörüş
baxımından müəyyən qədər yaxınlığı onların nə eyni dinə
mətinləri, nə də eyni soykökə bağlı olmaları demək deyil-
mir. Bu baxımdan maqların təlimi ilə zərdüştilik, yaxud da
mazdaizm arasında müəyyən oxşar və fərqli adətlərin ola-
bilməsi təbiidir. Y.Səfərova görə, «Azərbaycan» sözünün də
mənası ilə əlaqələndirilən «Zərdüşt dininin inkişafına
Midiya kahinlərinin dini təliminin təsiri» [202, 105] ol-
muşdur. Deməli, maqların təlimi zərdüştilikdən daha üstün
mədəniyyətə mükəmməl səviyyədə olmalı idi ki, belə bir mövqe tutsun.
Digər tərəfdən, Y.Səfərov maqların oda inamından bəhs
edərək onların dinini atəşpərəstlik adlandırmasa da, ancaq
«Avesta»-nı atəşpərəstlik dininin kitabı kimi qeyd etmişdir
[202, 106].

Fikrimizcə, Midiya kahinlərinin təliminin hansı xalqın
dünyagörüşünə aid olması ilə bağlı əsas ziddiyyət də, «maq-
lar təlimi» ilə zərdüştilik arasındakı ziddiyyətlərin göstəril-
məməsindən, xüsusilə maqlara aid oda sitayişlə zərdüştilərin
atəşpərəstliyinin bir-birindən fərqləndirilməməsindən və s.
mədəni gəlmişdir. Bunu, Y.Səfərovun aşağıdakı fikirləri də
tasdiq edir. Tarixi ədəbiyyatda zərdüştiliyin yalnız qədim
İranın atəşpərəstlik dini olması ilə razılaşmayan Y.Səfərov
yazır: «Midiya ərazisində yaşayan etnoslar İran dilli tayfala-
rının buraya gəlib məskunlaşmasından xeyli əvvəl oda sitayiş
mədəniyyətinə başlamışlar» [202, 101]. Deməli, Y.Səfərov bir tərəf-
dən maqların təlimi ilə zərdüştilik, mazdaizm arasında ya-

kinliq olduğunu söyləsə də, başqa tərəfdən etiraf edir ki, oda farslardan əvvəl sitayiş edən midiyalıların (maqların) dini inancları ilə farsdilli tayfaların dini inancları fərqli məkanlarda, fərqli dünyagörüşlər əsasında yaranmış və formalaşmışdır. Çox güman ki, Y.Səfərov zərdüştiliyi İranın atəşpərəstlik dini hesab etməməklə «Avesta»nın sinkretik dünyagörüşün məhsulu olduğunu demək istəmişdir.

Midiyanın maqlar təlimi və İran atəşpərəstliyində oda olan fərqli münasibətlər haqqında tarixçi alim **Yusif Yusifov** da bir süra mülahizələr irəli sürmüşdür. O, qədim fars dilində tərtib olunmuş «Avesta» dini kitabında əks olunmuş zərdüştiliyi [36, 166] İran mədəniyyətinə aid etsə də, lakin «maqların təlimi», yəni «atəşpərəstliklə» bağlı fərqli fikirlər söyləmişdir. Onun fikrinə, atəşpərəstliklə zərdüştiliyi eyniləşdirmək olmaz, çünki hər iki inanc müstəqil din sahələri kimi meydana gəlmişdir. Bunun ardınca Y.Yusifov xatırladır ki, oda xidmət edən kahinlər qədim dövrlərdə «maq» adlanırdı ki, atəşpərəst maqlar ilk zamanlar zərdüştilik ayinlərini həyata keçirmirmiş. Onun fikrinə görə, oda xidmət edən zərdüşti kahinləri isə maq yox, atravan-od saxlayan adını daşıyırlarmış. Midiyada isə atravan anlayışının müqabilə atəpat//atropat olmuşdu: «Hər iki məfhumun İran dilləri əsasında izah edilməsinə baxmayaraq atəşpərəstlər müxtəlif etnoslara mənsub olmuşlar» [36, 166].

Qədim Azərbaycan xalqının dini-fəlsəfi dünyagörüşünü ədqiğ edən **Fazil Mustafayev** isə qeyd edir ki, qədim Azərbaycan coğrafiyasında türklərin çoxluq təşkil etdiyi dövrə qədər mövcud olan dinlər mövzusunda günümüze çox az bilgiler gəlib çatmışdır: «Bu bilgiler daha çox Midiya dövləti ilə bağlı araşdırmalar nəticəsində üzə çıxarılmışdır. Mənbələrdə midiyalıların əsas etibarilə totemlərə sitayiş etməsi bildirilir» [174, 45]. F.Mustafayev də, Y.Səfərov və Y.Yusifov kimi atəşpərəstliyin qədim İran mədəniyyətinə, o cümlədən zərdüştiliyə aid edilməsi haqqındakı fikirlə razılaşmır: «Çünki tarixi mənbələrdəki ortaq görüşlərə görə Midiya

ərazisində yaşayan etnik ünsürlər, digər farsdilli qədim tayfalar bu əraziyə gəlib yerləşməzdən çox əvvəllər də atəş pərəstiş etmişlər» [174, 45].

Gördüyümüz kimi, bu tədqiqatçılar farsdilli tayfaların dünyagörüşündəki atəşə sitayişlə (zərdüşti atəşpərəstliklə), türkdilli tayfaların dünyagörüşündə oda sitayışı (maqlar arasındakı odpərəstliyi) bir-birindən fərqləndirməyi zəruri hesab etmişlər. Əslində maqlar təlimi və zərdüştiliyin həm də atəşpərəstlik kimi tanınmasında hər iki təlimdə oda sitayişin xüsusi yer tutması mühüm rol oynamışdır. Ancaq nədənsə bir çox müəlliflər «maqların təlimi» ilə zərdüştilik də atəşə fərqli münasibətləri nəzərə almamışlar. Bununla da, atəşpərəstlik tarixdə, o cümlədən fəlsəfə və din tarixində «maqların təlimi»nin deyil, daha çox zərdüştiliyin sinonimi kimi verilmişdir. Bu baxımdan F.Mustafayevə görə, zərdüştilikdən öncə mövcud olmuş məcusiliyin-atəşpərəstliyin zərdüştiliklə paralel təqdim olunması, problemin mahiyyətinin lazımı səviyyədə öyrənilməməsindən irəli gəlmişdir. Ona görə də, bu müəllif zərdüştiliyin meydana çıxmasının siyasi səbəblərinə diqqət yetirilməsini zəruri hesab edir [174, 52].

Eyni zamanda, zərdüştilikdə sehr, cadu, ovsun və s. birmənalı şəkildə pisləndiyi halda, «maqların təlimi»ndə bu cür ayinlərdən istifadə olunduğu haqqında məlumatlar var. Hətta maqların adı belə, bir çox halda «magiya» sözü ilə əlaqələndirilir. Əgər maqların əməlləri (sehr, cadu və s.) zərdüştilikdə («Avesta»da) pislənir və Əhrimənin işləri kimi verilsə, onda belə nəticə çıxarmaq olar ki, midiyalılar turanlı olmuşlar. Çünki «Avesta»ya görə, Əhrimənə inanan xalq turanlılardır. Yəni bir tərəfdən «maqların təlimi»ni farsdilli etnoslarla bağlanması, başqa tərəfdən isə bu təlimə aid bir çox keyfiyyətlərin zərdüştilikdə pislənməsi və turanlıların adına çıxılması başa düşülən deyil.

İkinci mülahizədən çıxış edən başqa qrup tədqiqatçıların fikirlərinə görə isə, «Maqların təlimi», eləcə də zərdüştilik və atəşpərəstlik Azərbaycan xalqının sitayiş etdiyi dinlər

olub və mahiyyətə oxşar dini-fəlsəfi təlimlərdir; lakin sonralar bu təlimlər farsdilli tayfalar tərəfindən təhrifə uğradılmış və beləliklə də onların adına çıxılmışdır. XIX əsrdə tanınmış şərqşünas alim **Mirzə Kazım bəy** yazır ki, Azərbaycanda doğulan Zərdüşt midiyalı olmuş, Midiya dövründə ana dilində «Avesta»-nı yazmış və midiyalıları-maqlara məxsus atəşpərəstlik, o cümlədən Zərdüştün dini Azərbaycan xalqına məxsus olmuşdur [222, f.1186, i.14, i.30].

1920-ci illərin əvvəllərində **M.H.Vəliyev (Baharlı)** və **Y.V.Çəmənzəminli** də yazırlar ki, atəşpərəstlik və zərdüştilik Azərbaycanda yaranmışdır. M.H.Vəliyevin fikrincə, Zərdüşt öz təlimini ona zidd olan həmvətənləri arasında təbliğ edə bilmədiyi üçün, onun dinini dərhal qəbul edən farslara tərəf keçmişdir [231, 5]. Y.V.Çəmənzəminli isə, ümumiyyətlə maqların təlimini, atəşpərəstliyi və zərdüştiliyi Azərbaycan xalqının adına yazmışdır. Onun fikrincə, bütün bu təlimlər Midiya dövründə meydana çıxmış və əsas ideoloqları muğlar, yəni maqlar olmuşdur; Zərdüşt də Aranda muğlar arasında dünyaya gəlmiş, «Avesta» və atəşpərəstlik də Azərbaycanda yaranmışdır. Bütün bu mədəniyyəti və fəlsəfəni sonralar Midiyanı süquta uğradan farslar mənimsəmiş və təhrif etmişlər [67, 314-315].

Müstəqillik dövründə **Z.Məmmədov** «maqların təlimi» ilə bağlı yazır ki, Atropatenada elmi təsəvvürlər Midiya maqlarına aid məcusiliklə (magiya) bağlı olmuş və zərdüştiliyin formalaşmasında və yaşamasında maqların böyük rolu olmuşdur [165, 11]. Daha sonra zərdüştiliyi məcusiliyə-atəşpərəstliyə aid edən Z.Məmmədov atəşpərəstliyi məcusiliklə, məcusiliyi isə zərdüştiliklə cyniləşdirmişdir [165, 15]. **A.Şükürovun** fikrincə, zərdüştiliyin yaranmasında mühüm rol oynanmış maqların Azərbaycandan – qədim Midiyadan olması barədə qədim yunanların çox sanballı əsərləri olsa da, «XX əsr tədqiqatçılarının maqları daha çox İranla əlaqələndirməsi adama qərribə gəlir» [214, 153]. Həlbuki yunan alimləri, o cümlədən Herodot maqların adət-

ənənələrinin parsılardan kökü surətdə İrəqı olduğunu bildirərək, onları həm Midiya tayfalarından biri, həm də kahinlər kimi təqdim etmişdir [219, 162]. Ancaq sonralar başqa antik dövr müəllifləri maqları farsdilli xalqların kahinləri adlandıırıblar. Məsələn, Laertli Diogen yazır ki, parsılardan olan maqlar bütün vaxtlarını allaha ibadətdə, dua oxumaqda keçirir və allahın yalnız onları eşitdiyinə inanırdılar. Maqlar allahların meydana gəlməsi və mahiyyəti haqqında müzakirələr keçirir, od, su və torpağı allah hesab edirdilər. Maqlar allahların təsvir edilməsini, o cümlədən onların kişi və qadın cinslərinə ayrılmasına qarşı çıxırdılar: «Maqlar fala baxmaqla gələcəkdən xəbər vermək qabiliyyətinə malik olduqlarına görə allahların onların gözlərinə göründüyünü göstərir, sübut etməyə çalışırdılar ki, hava görünən şeylərlə doludur və iti gözlər üçün onları görmək o qədər də çətin deyildir» [219, 161]. Aristotələ görə, maqlar Misir kahinlərindən daha qədimdirlər və iki bərişməz 1) Xeyir (Zeus və Hürmüzd); 2) Şər (Aid və Əhrimən) qüvvələrinə inanırlar. Bəzi yunan alimlərinin maqları və Zərdüştü fars hesab etmələrini A.Şükürov tarixi səhv adlandırır [219, 162].

A.Şükürov qeyd edir ki, müsəlmanlıq dövründən başlayaraq orta əsr Şərq ədəbiyyatında maq «atəşpərəst», «Zərdüşt dininin tərəfdarı» kimi başa düşülürdü [214, 154]. O belə bir nəticəyə gəlmişdir ki, maqlar Midiya tayfaları arasında dini etiqad və mərasimləri ilə seçilən qəbilə olmuşdur. Midiya və pars kahinləri də başlanğıcı bu qəbilədən götürmüşlər [214, 154]. Ancaq maqlarla zərdüştiliyi isə cəmləşdirmək olmaz, çünki maqların fəaliyyəti Zərdüştədən əvvəlki dövrü əhatə edir. «Maq» sözü zərdüştilik yarandıqdan sonra, kahin sözünün sinonimi olmuşdur. Həm maqlar, həm də Zərdüşt Midiya ərazisindən idilər və Zərdüşt maqların təlimləri arasında islahat aparınırdı [214, 155]. «Maqların təlimi»ni atəşpərəstlik dini adlandıran A.Şükürova görə, Şərqi İran-Azərbaycan dünyasının ilk filosofları olan maqlar yalnız atəşpərəstliyi yaratmaqla kifayətlənməmiş, həmin

nin əsas prinsiplərini, əxlaq-etik normalarını, ailə-məişət, sənəti münasibətlər haqqında başlıca müddəalar da işləyib azırlamışlar [214, 156]. A.Şükürov yazır: «Birincisi, atəşpərəstlik, oda sitayiş ən qədim dövrlərdən Azərbaycan xalqının həm dini, həm də dünyagörüşü olmuşdur. İkincisi, atəşpərəstliyi yaradan xalqın Azərbaycanda yaşaması, indiki uğan düzünün onların xatirəsi olması, maqların bu dinin qoradılmasında həlledici rol oynaması hələ sübut edilməlidir. Bunun üçün kifayət qədər dəlil və imkan vardır. Üçüncüsü, baş maq. birinci maq «Avesta»nın və atəşpərəstlik dininin yaradıcısı olan Zərdüştün Azərbaycandan, bir sıra mənbələrdə isə **milliyyətə türk olması** haqqında (son illərdə bu fikir daha tez-tez işlədilir) sübutun mövcudluğu bu iddianı daha da dəqiqləşdirməyi tələb edir» [216, 21].

Qədim türklərlə farsların oda olan münasibətlərini **ümmümləşdirərək**, belə qənaətə gəlmək olar ki, türklər odu heç vaxt Tanrı saymadıqları, insanın ruhunun oddan yaranmadığı qənaətində olduqları halda, zərdüştü farslar odu həm Tanrı adlandırmış, həm də ruhun ilahi odla birləşməsi fikri ilə irəliləmişlər. Qədim türklərin şamanizm və tanrıçılıq məqəmlərində animizmə, eləcə də təbiət ünsürlərinə, xüsusilə ocaq oda olan münasibət bizə deməyə əsas verir ki, onlar bu məqəllərə hind-fars mənşəli etnoslardan tamamilə fərqli olduğundan yanaşıblar. Ə.Hüseynzadənin də qeyd etdiyi kimi, bu gün türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin Yazma yramında təbiət ünsürləri (od, su, torpaq və hava) ilə əlaqəli keçirdiyi mərasimlərin kökü, mənşəyi zərdüştiliyə deyil, şamanizmə, tanrıçılığa gedib çıxır [111, 55]. Məsələn, qədim türklərin dünyagörüşündə, o cümlədən şamanizmdə odunla, ocağa tapınma ayrıca yer tutsa da, bu ilahi xarakter daşınmışdır. Sadəcə olaraq, ocaq ruhu (evin, otağın ortasında yanan ocağın ruhu) od anası və od atası kimi ifadə olunmuşdur. Şamanizmə görə, od tanrısı ocaq ruhunun hibidir [200^a, 52]. B.Ögəl doğru qeyd edir ki, şamanizmdəki və tanrıçılıqdakı «od tanrısı» ilə zərdüştülərin «od

«...» eyni mənanı ifadə etmir. Belə ki, türklərə görə, hər ocağın ayrıca sahibi və qoruyucusu var, bütün ocaqları ruh və tək od tanrısı təmsil etmir. Dədə Qorquda görə, ocağın ruhu sitayiş edilən bir Tanrı deyildir [186, 496].

Ocaq sözündən yaranan otaq anlayışı həm evin, həm də ocağın ruhudur. Bu mənada türklər, o cümlədən Azərbaycan türkləri indinin özündə də ocaq ruhuna – ocağa suyun tökülməsini günah sayırlar. Çünki ocaq ruhunu söndürmək, yəni ocağın ruhunun söndürülməsi, yəni ocağın dağıla biləcəyi deməkdir. Deməli, bu zaman ocağa su tökməyin günah olması anlayışı odun müqəddəsliyi ilə əlaqəli deyildir. Burada vacib olan evini, ailəsini ocaq kimi qorumağa düşən türklərin onun dağılmasını əngəlləməkdir. Bir ocaqla, türklər odu deyil, ocaq-ailə ruhunu, ailə bütövlüyünü müqəddəs saymışlar və indi də belədir. Bu baxımdan, bu günün özündə də Azərbaycan türklərinin Yaz bayramında (Novruz) fiziki və mənəvi mənada bədən və ruqlarını pisliklərdən, çirkablardan, xəstəliklərdən və s. təmizləmək üçün ocaq qalayıb onun üstündən tullanmaları da, onların oda təmizləməsi münasibət bəsləmələrini bir daha ortaya qoyur. Deməli, qədim türklərin də odpərəstliyi insan ruhunun təmizlənməsindən, odun isə çirkabı təmizləməsindən və sairədən yəni ayrılmağa əsaslanmışdır. Halbuki zərdüştilikdə və atəşpərəstlikdə odun isə belə adətlər olmuş, hətta onların kahinləri atəşgahın ətrafına yaxınlaşarkən nəfəsləri ilə, müqəddəs sandıqları ilə murdarlamamaq üçün ağzlarını xüsusi örtüklərlə örtmüşlər. Lev Qumilyov da qeyd edir ki, od kultunun əsas özəyi zərdüştiliklə əlaqəsi, haqqındakı ehtimallar həqiqətən uzaqdır. O yazır: «İranda möbüdün-möbüd müqəddəs odunla yaxınlaşarkən sifətinə örtük taxırdı ki, nəfəsi ilə odu murdarlamasın, türklərdə isə od vasitəsi ilə bəd ruqları, yəni murdarlamada ən şər qüvvələri qorxudurdular. Məsələ burasındadır ki, İranda od dini sitayiş obyektinə, türk tayfalarında isə ocaq vasitəsi idi, yəni əslində onların arasında heç bir oxşarlıq müşahidə olunmurdu» [145, 103]. Deməli, qədim

klər «od haqqı» dedikdə, heç də farsdilli etnosların başa şdüyü ilahi odu nəzərdə tutmayıblar. Türklər üçün od nının, yaxud da ilk Türkün bir neməti idisə, farsdilli noslar üçün od hər şey idi.

Qeyd edək ki, türklər və farslar arasında oda, atəşpə-tliyə fərqli münasibət orta əsrlərdə də özünü büruzə ver-şdir. Məsələn, Göytürklər dövründə türklər od, su, torpaq havaya sayğı göstərməklə yanaşı, yeganə tək Tanrıdan öy Tanrı) başqa bir tanrıya sitayiş etməyiylər. Bu baxım-n Menqü Kağanın islam xəlifəsinin elçisinə söylədiyi zlər maraqlıdır. Xaqan bildirir ki, türklər mişə tək Tanrıya inanmış, sitayiş etmiş, Onun əmri ilə şamış və ölmüşdürlər: «Tanrı görünən və görünməyən hər yin xalığıdır. Allah sizlərə kitablar göndərdi, ancaq siz ların yazdıqlarına əməl etmədiniz. Bizə də qeybi bildirən amlar verdi. Biz onların dediklərinə əməl edər və hüzur ndə yaşayırıq» [131^a, 35]. Fikrimizcə, bütün bunlar şam-izm və tanrıçılığın qurucuları türkdilli etnoslarla zərdüsti-və atəşpərəstliyin yaradıcıları farsdilli etnosların od və gər təbiət ünsürlərinə fərqli münasibətin ən bariz nümu-sidir. Ancaq zaman keçdikcə müxtəlif tayfaların, etnos- rın türksoylu tayfalarla qaynayıb-qarışması, dini-mədəni übadilələr və s. atəşpərəstliklə bağlı səhv fikirlərin, müla- zələrin yaranmasına səbəb olmuşdur. Fikrimizcə, ciddi aşdırmalar aparmadan zərdüştilikdə, mazdaizmdə oda ol- münasibətlə şamanizmdə, tanrıçılıqda və «maqların təl- i»ndə oda olan münasibət cəniləşdirmək düzgün deyildir.

Azərbaycan fəlsəfəsi tarixində, ümumilikdə elmimizdə mübahisəli məsələlərdən biri də **zərdüştilik** dini-fəlsəfi imi ilə əlaqəlidir. İstər SSRİ, istərsə də müstəqillik döv- ndə Azərbaycanda nəşr olunan bir çox elmi ədəbiy- tlarda islamaqədərki dini-fəlsəfi təlimlərdən zərdüştiliyin m farsdilli tayfalara və İran fəlsəfəsinə, həm də türkdilli

tnoslara və Azərbaycan fəlsəfəsinə məxsusluğu haqqında
ikirlər irəli sürülmüşdür. Məsələn, SSRİ dövründə nəşr
olunan **üçcildlik «Azərbaycan tarixi»nin 1-ci cildində** yazılır:
Zərdüşt dini Azərbaycan, İran və Orta Asiya qədim
tayfalarının dini idi» [34, 53]. Azərbaycan xalqının qədim
dini etiqadları ilə bağlı «Azərbaycan tarixi»ndəki mül-
kizələr həmin dövrdə işıq üzü görmüş **üçcildlik «Azərbaycan
dəbiyyatı tarixi»ndə** də öz əksini tapmışdı. Burada da
Azərbaycan xalqının mənşəyi, ulu əcdadlarımızın hansı dinə
tapındığı, hansı dildə danışdığı, ədəbiyyatının hansı dildə
yazıldığı və s. məsələlərə aydınlıq gətirilmədən yazılır ki,
bizim əvvəllərimizdə Azərbaycanda da pəhləvi yazısından
istifadə edilirmiş, «Avesta» da qədim pəhləvi dilində ya-
zılmışdı [24, 5-36].

ASE-nin 1-ci cildində isə qeyd olunur ki, «Avesta»nın
ayrı-ayrı hissələri irandilli tayfaların yayıldığı müxtəlif
ölkələrdə yaranmışdır [29, 34]. Daha sonra yazılır ki, bir
qədim xalqların müştərək abidəsi olan «Avesta» İran, Orta
Asiya, Azərbaycan və s. xalqların tarixini, məişət və mədə-
niyyətini, ictimai və iqtisadi təsisatını, dini etiqadlarını,
folklorunu və ədəbi ənənələrini öyrənməkdə mühüm mənbə-
dir: «Avesta dili- Avestanın yazıldığı, elmə məlum İran
dillərindən ən qədiminin şərti adıdır. Parslar və gəbrlər indi
də ibadətə Avesta dilindən istifadə edirlər» [29, 35]. **ASE-
nin 4-cü cildində** isə yazılır ki, «Avesta»nın müəllifi Zər-
düştün vətəni, yaşadığı vaxt, fəaliyyət göstərdiyi yer barədə
heç bir məlumat yoxdur [31, 323], son tədqiqatlara görə o,
Azərbaycandandır: «Müasir tədqiqatçıların böyük əksəriy-
ətinə görə Zərdüşt e.ə. 1000-600-cü illər arasında yaşamış
və öz təlimi ilə Şərqi İranda, yaxud Orta Asiyada çıxış et-
mişdir. Ənənə təsdiq edir ki, öz vətəninə qəbul edilməyən
Zərdüşt Baktriya hakimi Kavi Viştaspanın sarayına gəlmiş-
dir. Viştasp bu dini qəbul etmiş və Zərdüşt qoca yaşında bu-
yada vəfat etmişdir. Zərdüşt qatalarda əksini tapmış təlimini
ənənə təsəvvürlər və mazdaizm əsasında yaratmışdır. Bura-

Çağdaş dövrdə isə zərdüştiliyi və «Avesta»-nı həm İran, həm də Azərbaycan mədəniyyəti hesab edən elmi nəşrlərdən biri **7 cildlik «Azərbaycan tarixi»**-nin bir və ikinci cildləridir. Birinci cildin əsas müəlliflərindən **İ.Əliyev** mazdaizmi və «maqların təlimi»ni Azərbaycan və İran ərazisində, zərdüştilikdən («Avesta»dan) fərqlənən ən qədim dinlər olduğunu göstərmişdi. Onun fikrincə, bu dini təlimlər zərdüştiliklə tamamilə üst-üstə düşməsə də, ancaq bir çox cəhətlərinə dualizm – xeyir və şər allahları, oda sitayiş və b.) görə onlarla ziddiyyət də təşkil etmirlər. İ.Əliyev birmənalı şəkildə zərdüştiliyi və onun kitabı «Avesta»-nı İran mədəniyyəti ilə bağlamış, azərbaycanlıların da madalılar vasitəsilə, farsdilli xalqlarla birlikdə «bu zəngin aləmə, eposa, «Avesta»-ya, zərdüştilik təliminə və bir çox digər tarixi-mədəni dəyərlərə sahiblik hüququ qazan»dığını qeyd etmişdir [39, 293]. İ.Əliyev yazır ki, Zərdüştin «Avesta»sının dilinin İran dili olmasına isə heç bir şübhə yoxdur: ««Avesta» hərdən bir vaxtda səslənən bəyanatların əksinə olaraq heç bir zaman hər hansı qeyri-İran dilində yazıla bilməzdi. Onun sonralar guya İran dillərindən birinə tərcümə olunması haqqında fikirlər də alimnüməliqədən başqa bir şey deyil» [39, 350]. Onun fikrincə, Zərdüştin vətəninin Azərbaycanda lokallaşdırılmasının səbəbini Sasanilərin bu vilayətin ehkəməci zərdüştilik tarixində oynadığı mühüm rolla izah etmək lazımdır. Sasanilər dövründə bütün İranın başlıca, dövlət mərkəziyyəti müqəddəs yerləri Cənubi Azərbaycanda yerləşirdi; bu vilayət zərdüştiliyin və zərdüşti kahinlərinin də əsas məntəqəsi idi [39, 356]. Burada əsas məsələ odur ki, İ.Əliyev bir tərəfdən zərdüştiliyi, onun vətəni birmənalı şəkildə irandilli xalqlarla, İranla bağlayır, digər tərəfdən bugünkü azərbaycanlıların da guya, irandilli-farsdilli xalq təlimi həmin dinin, eposun varislərindən biri olduğunu sübut etməyə çalışır.

Maraqlıdır ki, «Azərbaycan tarixi»-nin 2-ci cildində də

(İslam dini ilə müqayisədə) daha çox zərduşlılıqdan bəhs olunmuş, bu dini-fəlsəfi təlim yenə də İran mədəniyyəti ilə yanaşı, Azərbaycan xalqının da mədəniyyəti kimi qeyd olunmuşdur. Belə ki, ikinci cildin müəlliflərindən **Sara Qasımova** yazır ki, «pəhləvi, eləcə də erkən orta əsr ərəb və fars mənbələrində əks olunan Zərdüş tənənəsində Azərbaycan özünəməxsus şərəfli yer tutur» [40, 104]. Eyni zamanda İ.Əliyevdən fərqli olaraq S.Qasımova Zərdüşün vətəninin Azərbaycan olduğunu qeyd etmişdir [252, 88]. Lakin S.Qasımova da, zərdüştiliyi əsasən İranla bağlamış və İ.Əliyev kimi Azərbaycan xalqını irandilli xalqlardan biri kimi qəbul edərək, bu təlimi Azərbaycan fəlsəfəsinə, mədəniyyətinə də aid etmişdir.

Çoxcildlik «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi»nin 1-ci cildində Azərbaycan xalqının qədim dini etiqadları ilə bağlı bir tərəfdən 7 cildlik «Azərbaycan tarixi»ndə irəli sürülmüş müddəalara uyğun mülahizələr öz əksini tapmışdırsa da, digər tərəfdən buna zidd olan fikirlər də var idi. Şübhəsiz, buna səbəb «Azərbaycan tarixi»ndən fərqli olaraq «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi»nin müəlliflərinin heç də bu mübahisəli məsələlərə eyni mövqedən yanaşmamalarıdır. Belə ki, bu kitabda Azərbaycan xalqının qədim dini-fəlsəfi görüşləri ilə bağlı «Azərbaycanda fəlsəfi fikrin yaranması və inkişafı (ən qədim dövrdən b.e.-nin 7-ci əsrinədək)» bölməsinin müəllifi, fəlsəfə elmləri namizədi **Solmaz Rzaquluzadə** yazır ki, cəmiyyətin inkişafı ilə əlaqədar Azərbaycan xalqının ilkin fəlsəfi təsəvvürlərində dünyaya baxış tədricən çoxsəviyyəli xarakter almış, bu da xüsusilə, məkan və zaman anlamında öz əksini tapmışdı. Müəllifin fikrinə görə, «Məkan-Allah haqqında təlimin elementlərinə «Pəhləvi mətnləri»ndə, «Avesta»da, sonralar zərvanilikdə rast gəlinir, lakin bu ideya geniş yayıla bilmədi» [249, 25]. Deməli, bu müəllif Azərbaycan xalqının dini inanclarının sonralar «Pəhləvi mətnləri»ndə və «Avesta»da da meydana çıxdığını iddia edir. Halbuki od, su, ağac, torpaq, məkan, zaman və s. an-

layışlara inam şamanızmdə vətanrıçılıqda, türk mifologiyasında, o cümlədən türk eposlarında – «Alp Ər Tonqa», «Şu», «Oğuz Kağan», «Yaradılış», «Dədə Qorqud» və b. da geniş şəkildə öz əksini tapmışdır. Ancaq bütün bunları nəzərə almayan S.Rzaquluzadəyə görə, bir sıra Şərqi ölkələrində olduğu kimi qədim Azərbaycanda da zaman ilahiləşdirilir, Allah–Zərvan kimi, ali başlanğıc kimi qəbul edilirdi ki, zərvanilik sonralar zərdüştilikdə, manilikdə və s. davam etmişdir: «Zərvanilik ideyaları uzun tarixə və geniş yayılma sahəsinə malik idi, onların təsirini zərdüştilikdə, manilikdə, məzdəkilikdə, yunanların dünyagörüşü təsəvvürlərində izləmək olar» [249, 27]. Maraqlıdır ki, S.Rzaquluzadə «Azərbaycan xalqının əcdadlarının – midiyalıların, albanların, utilərin və başqa etnosların» [249, 28] olması fikrini irəli sürərkən qədim dini etiqadları, mənəvi mədəniyyəti də yalnız onların adları ilə bağlamışdır. Azərbaycan xalqının əcdadları kimi qeyd olunan etnosların – midiyalılar, albanlar, utilər və b. türkdilli, farsdilli, qafqazdilli olması barədə S.Rzaquluzadə heç bir fikir söyləməsə də, Z.Quluzadə həmin kitabın başqa bir bölməsində yazır ki, albanlar türkdilli deyil [249, 55].

Bu kitabda zərdüştilik haqqında qeyd olunan mülahizələr də ziddiyyətlidir. Bir tərəfdən S.Rzaquluzadə yazır ki, zərdüştilik təliminin banisi Zərdüştin mənşəyi, zərdüştiliyin müqəddəs kitabı «Avesta»nın daha qədim hissəsi olan Qataların yaranması vaxtı, Zərdüştin dünyagörüşünə dair konsepsiyanın formalaşdığı və ilk dəfə tamamlandığı yer haqqında məsələlər hələ də mübahisəli olaraq qalır [249, 31]. Başqa tərəfdən isə, «mübahisəli» olan məsələlər ilə bağlı heç bir ciddi sübut gətirmədən S.Rzaquluzadə daha sonra yazır: «Lakin zərdüştiliyin Azərbaycan xalqının da ideologiyası (seçmə bizimdir – F.Ə.) olduğuna heç bir şübhə yoxdur» [249,31]. Doğrudur, S.Rzaquluzadə də, Zərdüştin Azərbaycanla bağlılığını ən çox bir «ənənəyə» istinadən – bir çox qaynaqlarda (İbn əl-Fəqih «Ölkələr haqqında kitab»; Yaqut

Həmənvi. Cəbrayılın təqəti, Dövlətin «Gökələri İslam Kitabı», Biruni və b.) Azərbaycanın ən qədim şəhərlərindən biri olan Urmiyanın Zərdüştin vətəni hesab edilməsi [249, 32], eləcə də A.O.Makovelskinin «Avestanın bizə gəlib çatan mətninin mənşəcə Raqa və Atropatenadan olan Midiya maqları tərəfindən tərtib olunduğu haqqında fikirlər mövcuddur. Beləliklə, Avesta kitablarını müəyyən dərəcədə qədim Azərbaycan ədəbiyyatına məxsus əsərlər hesab etmək olar» [249, 32; 229, 33] fikri ilə əsaslandırmağa çalışmışdır. *Fikrimizə, daha ciddi şəkildə elmi araşdırmalar aparılmadan, konkret elmi sübutlar olmadan zərdüştiliyin İranla yanaşı, çağdaş Azərbaycan xalqının ideologiyası kimi təqdim etmək doğru deyil. Hər halda S.Rzaquluzadənin burada səsləndirdiyi fikirlər daha çox tarixçi alim İqrar Əliyevin və başqalarının çağdaş azərbaycanlıların irandilli mədəniyyət vasitəsilə «Avesta»ya, zəngin eposa, İran mədəniyyətinə aid edilməsi müddəalarına uyğun gəlir.*

Maraqlıdır ki, «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi»nin I-cı cildinin bu bölməsində S.Rzaquluzadə tərəfindən söylənilən mülahizələr, başqa bir bölmənin müəllifi f.ə.d. **Z.Quluzadənin** həmin məsələlərə münasibəti ilə bir qədər ziddiyyət təşkil edir. Z.Quluzadə birincisi hesab edir ki, türklərin qədim dinləri şamanizm, «Göy Tanrı»çılıq olmuşdu: «Türklərin təbiət başlanğıclarına, şamanizmə və vahid Göy-Tanrıya olan inanmaları, görünür, onların qədim dini inanclarından hesab edilməlidir, eyni zamanda onların müəyyən hissəsi ölkədə yayılmış büt-pərəstlik, zərdüştilik və digər dinlərə riayət edirdilər. Ancaq onların yerləşdiyi məkanda digər dinlərin, xüsusilə zərdüştilik, yəhudilik, xristianlıq, VIII əsrdən etibarən isə, islamın mövcud olması türklərin dini təsəvvürlərinin dəyişməsinə güclü təsir göstərmiş və onların əksəriyyəti öz əvvəlki inanclarından imtina edərək həmin dinləri qəbul etmişlər» [249, 53-54]. İkincisi isə, ümumiyyətlə, Z.Quluzadə belə fikirdədir ki, islamaqədərki dövrdə türkdilli azərbaycanlılar şamanizm və Göy Tanrıçılıq dinləri

ə bağlı olduqları halda, farsdilli azərbaycanlıların dini təşpərəstlik və zərdüştilik, albandilli əhali isə, əsasən xristian və bütpərəst olmuşdur [249, 55]. Deməli, Z.Quluzadə təşpərəstliyi və zərdüştiliyi farsdilli azərbaycanlıların qədim dini kimi təqdim etdiyi halda, S.Rzaquluzadənin zərdüştiliyi ütövlükdə Azərbaycan xalqının ideologiyası adlandırması ziddiyyətlidir. Daha doğrusu, S.Rzaquluzadə bu zamanı mənada zərdüştiliyi Azərbaycan ideologiyası adlandırmasına konkret şəkildə aydınlıq gətirməli idi. Nəçə ki, Z.Quluzadə S.Rzaquluzadədən fərqli olaraq belə bir aydınlıq gətirmişdir. Belə ki, o, farsdilli azərbaycanlıların qədim dinləri ilə, türkdilli azərbaycanlıların qədim dinlərini bir-birindən fərqləndirmişdir. Ancaq S.Rzaquluzadə Azərbaycan xalqının qədim dinləri arasında şamanizm və Göy Tanrıya inamın olması barədə nəinki bəhs etmiş, üstəlik Z.Quluzadənin farsdilli azərbaycanlıların qədim dinləri adlandırdığı atəşpərəstliyi və zərdüştiliyi ümumilikdə, Azərbaycan xalqının ideologiyası olduğunu qeyd etmiş və bu zaman, söhbətin türkdilli, yoxsa farsdilli, bəlkə də hər ikisinin ümumilikdə təmsil etdiyi Azərbaycan xalqından getməsinə isə aydınlıq gətirməmişdir. Halbuki Z.Quluzadə bir neçə dəfə açıq şəkildə yazır ki, Azərbaycan xalqı arasında islamaqərəki dinlər arasında şamanizm, Göy Tanrıya da inam olub: «Məlum olduğu kimi, ölkədə, islamdan əvvəl atəşpərəstlik, zərdüştilik, şamanizm və xristianlıqla bağlı dünyagörüşləri əks etdirən təsəvvür və ideoloji cərəyanlar mövcud idi» [249, 57]. Belə olduğu təqdirdə, çoxcildlik «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi»nin müvafiq bölməsində Azərbaycanın türksöylü dinlərinin qədim dini inancları olan şamanizm və tanrıçılıqdan bəhs olunmaması, yalnız VII-X əsrlər fəlsəfəsi ilə bağlı həmin dini-fəlsəfi təlimlərə müraciət olunması, əvəzində zərdüştiliyin İranla yanaşı, Azərbaycan ideologiyası kimi təqdim olunması həm təcəbblü, həm də ziddiyyətlidir.

«Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi»nin I-ci cildində Azərbaycan xalqının qədim dinləri ilə bağlı fikirləri ümumiləşdirən-

görürük ki, bu kitabın müəlliflərindən biri S.Rzaquludə Azərbaycan xalqının qədim dini inanclarını 7 cildlik «Azərbaycan tarixi»nin I və II cüdlərində (İ.Əliyev, Məmmədovanın və b. mülahizələrinə müvafiq) öz əksini tapmış müddəalara yaxınlaşdığı halda, kitabın məsul redaktoru Z.Quluzadə məsələyə daha obyektiv şəkildə yanaşmağa çalışmışdır. Hər halda Z.Quluzadə türkdilli tayfaların Azərbaycan xalqının qədim dini inancları ilə bağlı yerini və rolunu göstərməyə çalışmışdır. Eyni zamanda Z.Quluzadənin fikirlərindən belə çıxır ki, o, zərdüştilik və atəşpərəstliyi türkdilli tayfalara, eləcə də türk mədəniyyətinə qədim erməni şəkildə aid etmir. Ancaq bölgə mədəniyyətinin bir hissəsi və Azərbaycanda yaşayan farsdilli tayfaların qədim inancları kimi Z.Quluzadə zərdüştiliyi, atəşpərəstliyi də Azərbaycan xalqına şamil edir [144, 78].

Qeyd edək ki, 1995-ci ildə «Avesta»nı Azərbaycan-türk dilində nəşr edənlər (İsmayıl Şəms və b.) də Zərdüştin Azərbaycanda torpağının yetirməsi olduğunu [15, 3] söyləsələr də, əslində zərdüştiliyin və onun başlıca kitabı «Avesta»nın Azərbaycan ədəbiyyatı olması müddəasına əsaslanmışlar. Zərdüştiliyi «Qədim İran mədəniyyəti və Zərdüş» [15, 5], «Qədim İran dini» [15, 6] və s. kimi qələmə almışlar. Eyni zamanda zərdüştiliyin İran mədəniyyətinə aidliyi ilə bağlı həmin kitabda öz əksini tapmış bir sıra mülahizələri – «Zərdüş» kitabının fars dilində izahını və qədim İranda şəxs adı olmadığını, Zərdüşün öz dinini İranın şərqində hökmranlıq edən atəşsaba qəbul etdirməsini, «Avesta»nın İran dillərindən fars dilində (pəhləvi) yazılmasını və ən əsası isə Zərdüşün bu dinini turanlılara-hunlara qəbul etdirmək istəyərkən onlar tərəfindən öldürülməsini göstərə bilərik. Sonuncu mülahizəyə bağlı həmin kitabda yazılır: «Hun qoşunlarının başçısı Arcəspə (Ərcəsb) və turanlı Tisrə Əmrəvəşə Zərdüşü qətlə etdirmişlər» [15, 10]. Həmin kitabda verilən bir qeyd də, zərdüştiliyin İranla bağlı olmasına bir işarədir: «Zərdüştiliyyəti Azərbaycan ədəbiyyatında, eləcə də Avropa avestaşünaslıq ədəbiyyatının

Hindistanda yaşayan zərdüştilərə «parsilər» deyilir» [15,

İ.Şəms, zərdüştiliyin mahiyyətində dualizmin olduğunu bildirir və Zərdüştün çoxallahlılığın əleyhinə çıxaraq təkallahlıq dini yaratdığını bildirir [15, 28]. Halbuki «Avestanın Yəsna böməsinin 30-cu hissəsində yazılır: «İlk başğığıda, düşüncə aləmində iki əkiz gövhər – yaxşı və pis düşüncə, əməl və davranış meydana çıxdı... Bu zaman iki gövhər bir-birinə rast gəldi, dünyada ilk olaraq varlıq və yoxluluğun təməlini qoydular» [15, 43]. Bununla belə, İ.Şəmsin fikrincə, 30-cu Yəsnadakı bu müddəyə əsaslanaraq Zərdüşt dinini ikiallahlı sayanlar yanılırlar: «Zərdüştün Qatada aydın dediyinə görə Əhura Məzda yeganə yaradandır. Əhriməni Əhura Məzda yaratmayıb. Əhriməni Əhura Məzdaya qarşı qoymaq da düzgün deyildir» [15, 30]. İ.Şəmsin fikrincə, zərdüştilikdə sehr, cadu, mövhumat, allahlara qarşı kübar kəsmək, içki içmək, tərki dünyalıq, köçərlik pislənir, əhəməni zamanda oturaq həyat, əkinçilik, maldarlıq, oda sitayiş pislənir. Qeyd edək ki, zərdüştilikdə pislənən və tərki dünyalığa aparılan şərin təmsilçiləri turanlılardır və adətən, turanlılar çox türklər köçəri xalq kimi tarixə düşüblər. Deməli, zərdüştüçü çıxır ki, Zərdüşt birmənalı şəkildə turanlıları və onların pislənməsini və allahlarını pisləmişdir.

«Fəlsəfə ensiklopedik lüğət»ində isə zərdüştiliyin müqəddəs kitabı «Avesta» ilə bağlı öncə yazılır ki, e.ə. I minilliyin ikinci yarısında formalaşmağa başlamış, ancaq bəzi hissələrlə e.ə. II minilliyə aid olan bu kitabın ayrı-ayrı hissələri müxtəlif tayfaların yayıldığı müxtəlif vilayətlərdə yaranmışdır. Burada göstərilir ki, «Avesta» qədim İran dillərindən biri və şərti olaraq Avesta dilində yazılmışdır [93, 9]. Buraya gəlincə «Avesta»-nın İran mədəniyyətinə aid edən «Fəlsəfə ensiklopedik lüğət»in müəllifləri sonda həmin kitabla bağlı nəticəyə gəlirlər: «Avesta İran, Orta Asiya, Azərbaycan və digər xalqların tarixini, məişət və mədəniyyətini, ictimai, iqtisadi təsisatını, dini etiqadlarını öyrənməkdə mühüm

«ənbedir» [93, 10]. Fikrimizə, «Avesta» ilə bağlı irəli sürülən mülahizələrdə – İran mədəniyyətinə aid edilən «Avesta»nın, eyni zamanda Azərbaycan xalqının tarixində, mədəniyyətində, dini etiqadlarında və s. konkret hansı rol oynaması izah olunmalı idi. Çünki «Avesta» ilə bağlı belə mülahizələrdə heç nəyi aydınlaşdırmır, onu daha da mürəkkəbləşdirir. Üstəlik, bu kitabda qeyd olunması ki, hazırda zərdüştiliyə inananlar (130 min civarında) Hindistan-a parsılar, İranda gəbrlərdir, istər-istəməz insanda sualın aradanmasına səbəb olur.

Yeri gəlmişkən, Hindistanın görkəmli dövlət xadimi, nüfəkkir **Cəvahirəl Nehru** «Ümumdünya tarixinə nəzər» kitabında yazır ki, rəvayətə görə, Zərdüşt İranda zərdüştiliyin banisi sayılır: «...Amma mən onun banisi adlandırılmasınının tamamilə düzgün olduğuna əmin deyiləm. Onun qədim İran təfəkkürünə və dininə yeni istiqamət və forma verdiyi demək, bəlkə, daha yaxşı olardı. Bu din, əslində, İranda çoxdandır ki, mövcud idi. Çox qədim dövrlərdə İrandan Hindistana gəlmiş farslar özləri ilə gətirdikləri əmin dinə indiyədək etiqad edirlər» [179, 51]. Deməli, C.Nehruya görə, birincisi Zərdüşt bu dinin banisi deyil, ikincisi Zərdüşt Hindistandan İrana gəlib din yaymamışdır və onun vətəni İrandır. Bir sözlə, bəzi tədqiqatçılar tərəfindən irəli sürülən fikir C.Nehru tərəfindən inkar olunmuşdur.

Qeyd edək ki, bəzi ziyahılar, tədqiqatçı-alimlər – Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, Z.Bünyadov, İ.Vəliyev, Y.Yusifov, N.Cəfərov, H.Həsənov, F.Mustafayev və b. zərdüştiliyi, onun kitabı «Avesta»nı daha çox İran mədəniyyətinə aid olduğunu qəbul etsələr də, ancaq İ.Əliyev, İ.Dyakonov, S.Qasıмова, İ.Şəms və b.-dan fərqli olaraq, bu dini-fəlsəfi tələmi çağdaş azərbaycanlıların guya, farslara qohum olan irəndilli madalılarla bir yerdə, varislik baxımından birmənalı şəkildə çağdaş Azərbaycan xalqı, azərbaycanlılarla bağlamır, yalnız onun bu xalqa müəyyən təsirindən danışirlər.

XX əsrin əvvəllərində **Əli bəy Hüseynzadə** «Füyuzat»

...nəməndə yazır ki, Firdovsinin «Şahnamə»də İranın tarixi və İranı idarə edən sülalələrlə bağlı bəhs etdiyi əfsanələr qədim hind hekayələrindən götürülmüşdür: «Bu hekayələrin nəhayət, Hindistandan uzaqlaşdırılan Zərdüşt tərəfindən İrana gətirildiyi zənn olunuyor. Çünki Pişdadiyan əsətiri mökmdarlarının adları daha əvvəl qədim hind tarixində keçiyor» [112, 111]. Qeyd edək ki, Ə.Hüseynzadə bu bilgini tanınmış türk alimi Şəmsəddin Saminin «Qamusı-Elam» əsərindən götürmüşdür. Ş.Samiyə görə Zərdüşt brəhmənlərin dinindən ayrılıb yeni məzhəb icad etdiyindən, vətəninə uzaqlaşdırılmış və o, İrana gəlmiş şah Gəstasib tərəfindən himayə olunmuşdur. İranda yaşayan Zərdüşt qədim hind əsətirlərini («Cəmşid», «Zöhhak», «Firudin» və b.) iranlılara öyrətmiş, bu əsətirlər Zərdüştün tarixi kitabı «Zənd Avesta»da da əks olunmuşdur [112, 220]. Deməli, Ş.Sami kimi Ə.Hüseynzadə də zərdüştiliyi birmənalı şəkildə Hind-İran, Hind-Avropa mədəniyyətinə aid etmişdir. Hüseynzadə ilə eyni dövrdə yaşamış **Əhməd bəy Ağaoğlu** da birmənalı şəkildə zərdüştiliyi İran fəlsəfəsinə, mədəniyyətinə aid etmişdir. O, 1934-cü ildə «İran və inqilabı» əsərində yazır ki, Zərdüştün «Zənd Avesta»sı istisna olmaqla İran mədəniyyəti əsasən, türk hakimyyətləri dövründə inkişaf etmişdir: «Ondan əvvəlki dövrlərdə İranın vermiş olduğu yeganə əsər Zərdüştün «Zənd Avesta»sı ilə pəhləvi lisanındakı, ikinci dərəcəli dini mahiyyətli yazılardır» [7, 125].

Sovet dövründə isə akad. **Z.Bünyadov** zərdüştiliyi və parsizmi eyniləşdirərək, bu anlayışlara aşağıdakı kimi izahat vermişdir: «Zərdüştilik, parsizmi («pars» - fars etnik terminindən) – ola bilsin Orta Asiyada əmələ gəlmiş və e.ə. I minillikdə İranda yayılmış din. Zərdüştilik üz adını bu dinin banisi hesab edilən yarıməfsanəvi Zərdüşt adlı peyğəmbərdən götürüb. Dinin nəzəriyyəsi Zend-Avestada (hərfi – şərhli mətn») izah olunur» [64, 320]. O yazır ki, zərdüştilik yərinə də oda xüsusi əhəmiyyət verilmiş, «saflaşdırılan qüvvə» kimi onun adına səcdəgahlar, sonralar isə atəşgahlar qurul-

muş və ölümlərin dəfn edilməsi, yaxud da yandırılması qadağan edilmişdi [64, 320]. O ki qaldı mazdaizmə, Z. Bünyadov bu barədə yazır: «Mazdaizm – Midiyada (e.ə. IX-VI əsrlərdə) və qədim İran Əhəmənilər şahlığında (e.ə. VI-IV əsrlərdə) hökm sürən din. Onun adı bu dinin ulu allahı Mazdanın (Ahuramazda) adından gəlir. Mazdaizmin zərdüştiliklə yaxınlığı var. Hər iki dini birləşdirən cəhət şər ilahəsi Anhra-Maynyu ilə mübarizə edən xeyirxah ilahi Ahura-Mazdanın və atəşin ayinidir» [64, 169]. Deməli, akademik zərdüştiliyi, eləcə də mazdaizmi İranla bağlamış və İran mədəniyyətinə aid etmişdir. Ancaq burada bir maraqlı məqam var ki, burada, mazdaizmin və zərdüştiliyin şər ilahisinə (Anhra-Maynyu-Əhrimənə) qarşı mübarizəsidir. Fikrimizcə, farsdilli xalqlara aid olan hər iki təlim məhz şər ilahisi, şər tanrısı kimi məhz turanlıların, türksoylu xalqların Tanrısına, ilahisinə qarşı çıxıblar. Yəni öz tanrılarını xeyir ilahisi kimi qələmə verən zərdüştilər-parsilər və b. hesab edirmişlər ki, əsas iki Tanrı var: turanlıların-türk etnosların şər tanrısı Əhrimən və farsdilli etnosların xeyir tanrısı Hörümüz.

Birmənalı şəkildə bəllidir ki, türk və hind-fars etnosları bir-biriləri ilə təmasda olmazdan öncə dinləri arasında müəyyən oxşarlıq olub-olmamasından asılı olmayaraq, turanlıların və farsdilli tayfaların ayrı-ayrı dinləri olmuşdur. Artıq burada mübahisə doğuran məqam yalnız o, ola bilər ki, türkdilli və farsdilli tayfalar bir-birləri ilə təmasa girib, qaynayıb-qarışdıqdan sonra onlardan hansının dini dünyagörüşü üstünlük təşkil etmiş və digərinin müəyyən qədər, yaxud da əsasən assimilyasiyasına səbəb olmuşdur.

Sadəcə olaraq, «Avesta»da öz əksini tapmış mülahizələrdə turanlılar-türklər bir tərəf kimi, Zərdüştün fikrincə isə, mənfi tərəf – şər, qaranlıq, zülmət və s. çıxış edir. Deməli, türklərin dini-fəlsəfi dünyagörüşü zərdüştilikdə mənfi yöndən – şərin təmsilçisi (Divlər) kimi verilmişdir. Zərdüştilikdə turanlılar-türklərlə, onların dini inancları ilə bağlı öz əksini tapmış mülahizələr hind-fars miflərində də təkrarlanmışdır.

Məsələn, «Rüstəm və divlər» mifində farsların əfsanəvi qəhrəmanı Rüstəm «Avesta»da turanlıların allahları kimi öz əksini tapmış divlərlə – Arçanq, Xarçanq, Ağ div və b. ilə düşmənin münasibətindədir. Rüstəm farsların şahı Keykavusu əsir alan divlərlə mübarizə aparır və qalib gəlir [13, 195-207].

Biz bu cür hallara yalnız hind-fars əsəirlərində (xüsusi ilə Firdovsinin «Şahnamə»si və b.) deyil, yunan əsəirlərində, o cümlədən Homerin «İlliada», «Odiseya» poemalarında, rus miflərində, nağıllarında və b. millətlərin mifologiyasında, eləcə də dini dünyagörüşündə də rast gəlirik. Hind-fars əsəirlərində, nağıllarında turanlılar «canı şüşənin içindəki quşda-göyərçində olan, adamyeyən divlər» (bu əsəirlər Azərbaycan nağıllarının, əfsanələrinin canına da hopdurulmuşdur: «Məlikməmmədin nağılı», «Cırdanın nağılı» və b.) kimi qələm verildiyi halda, yunanların ən qədim müdriki Homer türklərin ölkəsini qatı dumana bürünmüş məmləkət, əhalisini isə təpəgöz, eyni zamanda qorxunc, bədheybət, adamyeyən kimi, ruslarda isə «canı şüşənin içindəki göyərçində olan ölməz Koşsey» kimi verilmişdir.

Hənəf Zeynalı 1936-cı ilə çapa hazırladığı «Azərbaycan nağılları»na girişdə yazır ki, div (dev) haqqında nağıllar, əfsanələr Azərbaycan və İran xalqları arasında geniş yayılmışdır: «Div və ya dev (bəzi yerlərdə döy də deyilir) nağılları Azərbaycan elləri içərisində çox yayılmış nağıllardır. Divlər bir, üç və yeddi başlı olarmış. Bunların canı şüşədə olur, özündən xaricdə saxlanılır, bu qabı əldə edib qıran adam divə qalib gəlmiş. Bu divlərin ən dəhşətlişi «ağ div» imiş» [52, 10]. H.Zeynalı daha sonra yazır ki, «Firdovsinin təsvirlərinə əsasən, divlər haqqında olan nağıllar ən qədim İran nağılları ilə əlaqədardır. Lakin həmin adamyeyən vəhşilər əski monqollarda da «Əməgən» adı ilə məşhurdur. Ancaq bunların təsiri Azərbaycan nağıllarında görünməyir» [52, 10].

H.Zeynalının sözlərindən belə çıxır ki, divlərlə bağlı

nağmaları, estetik Azərbaycanlı və İranlı sağ əlaqədə, «adamyeyən vəhşilər» monqol əfsanələrində də öz əksini tapmışdır. Ancaq monqolların «əməgən» adlandırdığı divlərin Azərbaycan nağıllarına təsiri olmadığı halda, İran nağıllarındakı divlərin Azərbaycan xalqı ilə bağlılığı var. Maraqlıdır, Azərbaycan nağıllarında müəyyən qədər, İran nağıllarında isə birmənalı şəkildə mənfi obrazlar kimi öz əksini tapmış divlərə münasibət, Zərdüştün «Avesta»sındakı münasibətdən, demək olar ki, heç nə ilə fərqlənmir. Deməli, monqollardan fərqli olaraq İran-farsdilli xalqlarının Azərbaycan nağıllarına təsiri, konkret divlərə münasibətdə mənfi xarakterli olmuşdur. Çünki divlərə mənfi münasibət daha çox İran xalqlarının həm mifologiyasında, həm də dini-fəlsəfi dünyagörüşündə («Avesta» və b.) öz əksini tapmışdır. İran-fars mifologiyasından, o cümlədən zərdüştiliyin «Avesta»sından fərqli olaraq Azərbaycan-türk mifologiyasında, o cümlədən nağıllarımızda divlər/devlər heç də həmişə mənfi qəhrəman kimi çıxış etməmiş, əksinə bir çox nağıllarda («Göy muncıx», «Hatəm», «Şahzadə Mütəlib», «İbrahim» və b.) müsbət obrazlar kimi verilmişdir. Məsələn, «Göy muncıx» nağlında onu öldürmək istəyən qardaşlarının əlindən xilas olan bir qız divin evinə gəlib çıxır. Div isə, qıza heç bir zərər verməyərək onu öz bacısı kimi qəbul edir [52, 27-33]. Deməli, SSRİ və İran-fars ideoloqları nə qədər divləri mənfi, Ahurani müsbət obrazlar kimi türklərin yaddaşına sırmağa çalışsalar da, buna tamamilə nail ola bilməmişlər.

Y.Rüstəmov yazır ki, Azərbaycan nağıllarında türk məfkurəsi əsas yer tutur. «Məlik Məmməd», «Tapdıq» və b. nağıllar ilə qədim türk mifləri, hətta «Avesta»dakı süjetlər arasında bağlılıq var: «Xeyir və şər haqqında qədim türk mifologiyasında da zəduştlükdəki dualizm prinsipi əsas yer tutur, yəni iki zidd qüvvə fəaliyyət göstərir: Hörmüzə uyğun gələn xeyir başlanğıc – Ülgen və Əhrimana uyğun olan şər başlanğıc – Erlik. Erlik əvvəlcə Ülgenin köməkçisi olub, la-

in sonra bu işdən əl çəkib şərini yaradıcısı olur. Ülgen ali əlahi qüvvə kimi (Tanrı) yalnız xeyir işləri yaradır. Ülgen (Göy) boşluğunda, Ərlük zülmət dünyasında yaşayır» [98, 79]. Azərbaycan nağılları və dastanlarının tanınmış tədqiqatçılarından **M.H.Təhmasib** isə yazır ki, «Avesta»da şər əlahi Əhrimənin ən yaxın köməkçilərindən hesab olunan divlər zərdüştilikdən çox-çox əvvəllərə aid olub, işığı, xeyirxahlığı, müsbət xüsusiyyətləri özündə əks etdirmişdir. Bu müəllifə görə, divlərin daha qədimlərdə xeyirxahlıqla bağlı olub, sonralar şər qüvvəyə çevrilmələri heç şübhəsiz ki, zərdüştilik ortalığa çıxdığı zaman qədim əsətir, inam və etiqadın, adət və ənənələri məhv etməyə, bu mümkündür olmadıqda isə onlara yeni məna verilməsi ilə əlaqədardır [53, 271-272]. Xeyirxahlığı və işığı təmsil edən divlərin dövründə şər əlahi Tanrı «Asura» sonralar zərdüştilikdə «Ahura» şəklinə salınaraq xeyir əlahi kimi qeyd olunur [53, 272]. *Bu baxımdan Azərbaycan türk xalqına aid nağıllarda da nədən divlərə müsbət münasibətlə yanaşı, mənfi münasibətin də olduğu bəllidir. Bu artıq iki min ilə yaxın bir müddət ərzində birlikdə yaşamaya məcbur olan millətlərin dünyagörüşlərində baş verən qarşılıqlı mübadilə ilə bağlı olmuşdur. Bu qarşılıqlı «dünyagörüşü mübadiləsi» yalnız divlərlə bağlı deyil, müəyyən qədər təbiət ünsürlərinə (od, su, hava, torpaq), göy cisimlərinə (günəş, ay, ulduz və s.), xeyir və şər və s. məsələlərə münasibətdə də baş vermişdir. Məhz buna görə də, hazırda tədqiqatçılar zərdüştiliyin, «maqların təlimi»nin, atəspərəstliyin, maniliyin, zərdüştiliyin və b. dinlərin konkret hansı millətə məxsus olma-
məsələsində çətinlik çəkir, ziddiyyətli mülahizələrdən çıxış edirlər. Ancaq türk-Azərbaycan və fars-İran etnosları arasında qarşılıqlı «dünyagörüşü mübadiləsi»nin hansı səviyyədə baş verməsini dərinlən araşdıran tədqiqatçılar bu məsələlərdə düzgün nəticəyə gələ bilirlər. Belə ki, türksoylu və hind-fars əlaqəli etnoslar arasında «dünyagörüşü mübadiləsi» olmuşdursa da, bu müəyyən həddə qədər baş vermiş və dini etiqadla-
na, mifoloji dünyagörüşlərinə əsaslı dəyişikliyə səbəb olma-*

şadır. Bu baxımdan, türk etnosları hind-fars etnoslarının tə-
ti altında müəyyən qədər oda, Günəşə və s. ünsürlərə mün-
əti dəyişmişdirsə belə, bu ya müvvəqəti olmuş, yaxud da bu
yüksəklik çox cüzi şəkildə baş vermişdir. Bütövlükdə, türklər
odu, nə Günəşi, nə də başqa bir maddi ünsürü hind-fars
nosları kimi ilahi səviyyəyə qaldırmamış, əsasən monoteist
anclarına sadıq qalmışlar.

Bu günə qədər zərdüştiliklə bağlı mübahisələrin mərkə-
ndə də məhz bu məqam – zərdüştiliyin türklərin (şama-
zm, tanrıçılıq, odpərəstlik), yoxsa Hind-İran xalqlarının
rilərin), yaxud da hər iki etnosların qədim dini-mifoloji
inyagörüşü əsasında qarışıq-sinkretik dini-fəlsəfi təlim ki-
i meydana çıxması dayanır. Bu baxımdan zərdüştiliklə
ğlı məsələlərin **çağdaş dövrdə** də elmi mübahisə obyekt
ması təbiidir. Çağdaş dövrdə zərdüştiliyi Hind-İran xalqı-
n dini-fəlsəfi dünyagörüşü hesab edən tədqiqatçılar da ki-
yət qədərdir. Belə tədqiqatçılardan **A.Əhədov** zərdüştiliyi
amızın əvvəllərində indiki Azərbaycan ərazisində yaşamış
erli tayfaların dini kimi qəbul etmir: «Sasani hökmdarları
tabeliyində olan bu yerlərdə zərdüştiliyin yayılmasına hər
chlə kömək edirdilər, bu dini bizanspərəst xristian dininə
urşu siyasi-dini səddə çevirmək, əhalini öz mənəvi təsiri
tında saxlamaq üçün ondan kəsərli silah kimi istifadə
məyə çalışırdılar. ... qədim Zərdüşti dini və ondan törəyən
anilik (III əsr), məzdəkilik (V əsr), habelə zərdüştiliyin baş
lahının (hörmüzün) rəmzi sayılan saflaşdırıcı (pak edən)
da sitayiş (atəşpərəstlik) islamaqədərki dövrdə hazırkı
zərbaycan ərazisində yaşayan əhalinin etiqad etdiyi əsas
n formalarından biri olmuşdur. Zərdüştiliyə əsaslanan son-
kı din formaları (manilik, məzdəkilik) arasında bu dinin
as ünsürlərindən biri olan oda sitayiş ayininin ünvanlılığı o-
vinə riayət edənlərin atəşpərəstliyi haqqında təsəvvür
aratmışdır» [77, 10-11]. Deməli, A.Əhədov birmənalı şəkil-
ə zərdüştiliyin, eləcə də manilik və məzdəkiliyin Azərbyay-
n xalqına kənardan, başqa millətlər (fars və b.) tərəfindən

irildiyi qənaətinə gəlmiş və farslara aid atəşpərəstliyə də əhəz bu mövqedən yanaşmışdır.

Filoloq alim **N.Cəfərov** hesab edir ki, İran mədəniyyəti-məxsus olan zərdüştliyi, «Avesta»nı Azərbaycan xalqına qaytarmaq, bu xalqı qədim türk eposundan, tanrıçılıq dünyagörüşündən və s. uzaqlaşdırır: «... azərbaycanlıları – Azərbaycan xalqını Avestanın, zərdüştliyin, ümumiyyətlə, İran mədəniyyətinin, doğrudan da «zəngin aləm»inin varisi elan etmək onu (Azərbaycan xalqını) həqiqətən mənsub olduğu şübhəyə qaytaracaq. Çünki qədim türk eposundan, hun-türk dövlətçilik ənənələrindən, tanrıçılıq dünyagörüşündən uzaqlaşdırmaq, kökünə, əslinə yadlaşdırmaq məqsədindən bəhs edilə bilər ki, həmin «metodologiya» Azərbaycanda XX əsrin 30-cu illərindən etibarən xüsusi olaraq işlənib hazırlanmış, ardıcıl bir şəkildə həyata keçirilmişdir» [66, 20].

Zərdüştliyi birmənalı şəkildə İran mədəniyyətinin məhsulu hesab edən tarixçi alim **H.Həsənovun** fikrincə, zərdüştliyin Azərbaycan türklərinin dini-fəlsəfi təlimi olması ideyanın müəllifləri sovet ideoloqları olmuşlar. «Bəziləri nəinki sovet dövründə, lap elə indi də çalışırlar ki, sübut etsinlər ki, «Avesta» türk düşüncəsinin və dünyagörüşünün məhsuludur» [107, 120] deyən, H.Həsənov yazır ki, bəzi tədqiqatçılarımız «Avesta»nın İran dillərindən birində yazılmasına çalışmayaraq bu dini Azərbaycanın islamaqədərki dövrünün dini-tarixi dini hesab edir. Onun fikrincə, hətta Zərdüşt türk dünyagörüşü olub bu dini o, formalşdırmış olsa belə, zərdüştliyin tərkibində məlum olan fəlsəfi konsepsiyası tanrıçılıq konsepsiyası ilə üst-üstə düşür. Zərdüştün Azərbaycanda doğulması isə bu dinin heç də Azərbaycan türklərinin «soy dini» olmasına dəlalət etmir [107, 121]. Bir sözlə, H.Həsənova görə Azərbaycan türkləri zərdüştlikdən imtina etməlidirlər. *«... öz fikrimizcə, burada söhbət zərdüştlikdən imtina etməkdən daha çox, sadəcə olaraq Azərbaycan türklərinin ona məxsus olmaları şübhə doğurmayan dini-fəlsəfi təlimlərinin fəlsəfe-tarix, politologiya, sosiologiya və bu ad altındakı kitablar-*

öz təyiqli və haqlı yerini tutmasından getməlidir. Bir daha qeyd edirik ki, zərdüştiliyi isə müəyyən mənada Azərbaycan xalqının tərkib hissəsinə çevrilmiş qeyri-türk etnosların, o cümlədən İran, Hindistan və başqa ölkələrin xalqlarının dini inancını kimi qəbul edərək, gənc nəslə də bu cür çatdırmalıyıq. Ancaq zərdüştiliyi birmənalı şəkildə Azərbaycan xalqının, Azərbaycan türklərinin ən qədim dini-fəlsəfi təlimi, «Avesta»-nın isə ən qədim mədəni abidəmiz kimi vermək düzgün deyildir.

Azərbaycan xalqının dini-fəlsəfi dünyagörüşünü tədqiq edəndən **F.Mustafayev** də hesab edir ki, Zərdüştün Azərbaycanda doğulmasını, Azərqəşəsb adlanan məbədin atasının hökmdara və idarəedici sinfə aid olub Azərbaycanda yayılmasını və s. bu kimi mexaniki araşdırmalara əsaslanaraq, çağdaş dövrdə Azərbaycanın bəzi tarixçiləri və filoloqları zərdüştiliyin Azərbaycan türklərinin qədim dini olduğunu iddia etmişlər. Onların irəli sürsələri də, bu inandırıcı deyil: «Ancaq dini dünyagörüşünün mənbəyindən əsasən Göy Tanrı, sonralar da islam inancını qəbul etmiş Azərbaycan türklərinin din anlayışı ilə zərdüştiliyin dini-fəlsəfi prinsiplərinin, xüsusilə də dualizmin elementlərinin üzvi əlaqəsi olmadığı qənaətindəyik» [174, 51]. Onun fikrincə, nə «Avesta»nın pəhləvi dili, nə də zərdüştiliyin qanunları, zərdüştülərin həyat təzi və s. Azərbaycan türkləri ilə bağlı deyil.

Lalə Mövsümova Zərdüştün vətəni və həyatı barədə iki dəfə daha çox ziddiyyətlərdən bəhs edərək yazır ki, bu məsələyə tam aydınlıq gətirmək mümkün deyil, ancaq müəyyən nəticələr irəli sürmək olar. Onun fikrincə, «Zərdüşt öz təliminin başlanğıcında hind-İran tayfa dinində sayı çox olan bütün allahları ataraq xeyir allahı (tanrısı, məbudu) Ahura-Mazda»-nı [172, 83] vahid Allah kimi görmüşdü. Deməli, Zərdüşt hind-İran ənənələri əsasında yeni bir təlim yaratmışdır. L.Mövsümova daha sonra yazır ki, Zərdüşt özlərini «Dünyəyə – şər qüvvələrə qarşı mübarizə aparmışdır» [172, 85]. Halbuki, yuxarıda da artıq qeyd etdiyimiz kimi, Zərdüştün

mübarizə apardığı Divlər turanlıların sitayiş etdiyi müqəddəs qüvvələr idilər. Zərdüşt də məhz onun dinini qəbul etmək istəməyən muğlar (saklar), turanlılar, deməli həm də onların allahları ilə mübarizə aparmışdır. L.Mövsümovanın fikrinə, zərdüştilikdə Oda sitayiş geniş yayılmışdı ki, bu da Atar və sonralar Azər adlanmışdır: «Oda sitayiş islamaqə-dərki Azərbaycanın bütün tarixi boyu birinci dərəcəli əhə-miyyətə malik olmuşdur. Elə təkcə Atropatena dövlətinin ə-nisinin adı – Atropat («Odlu qorunan» deməkdir) ölkənin mənəvi həyatında odun rolunun və əhəmiyyətinin nə qədər böyük olduğunu göstərir» [172, 89]. Ancaq L.Mövsümova türklərin oda inancı ilə, farsların oda inancının tamamilə fərqli mahiyyət daşdığını qeyd etməmişdir. Bu baxımdan «Azərbaycan» sözünü farslara aid atəşpərəstlik əsasında izahının heç bir əsası yoxdur və ola da bilməz. Sadəcə, L.Mövsümova yazır ki, zərdüştilər odu ilahiləşdirərək ona üç ünsürdən ibarət qurban verirdilər [172, 90]. Bu bir daha göstərir ki, zərdüştilərin oda olan inamı hind-İran mənşəli-dir. Oda bu cür münasibət indinin özündə də farsdilli etnos-lardan zərdüşti parslar və gəbrlər, zərdüşti və yezidi kürdlər arasında qalmaqdadır. Türklər isə dəfələrlə qeyd etdiyimiz kimi, heç vaxt oda belə bir münasibət bəsləməmişlər və indi də bəsləmirlər. L.Mövsümova daha sonra yazır ki, zərdüşti-lərdə ən yaxın qohumlar arasında nikah adəti mövcud idi: «Nikahın bu forması, xüsusən yaxın qohumlar – ata ilə qız, qardaşla bacı, hətta ana ilə oğul evlənirdilərsə təriflənirdi» [172, 94]. Zərdüştilər arasında mövcud olan, əxlaqdan kənar bu adət-ənənə, eləcə də oda, divlərə və s. münasibət bizi bir daha belə qənaətə gətirir ki, Zərdüşt və onun «Avesta»sının türklərə, o cümlədən Azərbaycan türklərinə heç bir aidiyyəti yoxdur.

Zərdüştiliyi, «Avesta»nı tədqiq edənlərdən fəlsəfə dok-toru **Rauf Məmmədov** hesab edir ki, «Avesta» abidəsinin və o. mədəni institutların mənşəyi ari və qeyri-ari mədəni sink-retizmində araşdırılmalıdır: «Əslində Avestanın coğrafi ad-

ları, bu abidənin qədim və orta mərhələlərinin, ümumiyyətlə şifahi xalq yaradıcılığında mədəni bir abidə kimi Orta Asiya ərazilərində formalaşdığını göstərir. Bunu, Avesta dilinə yaxın dialektdə olan Orta Asiya İran dilləri üzərində aparılan tədqiqatlar da təsdiq edir. Lakin Midiya, Əhəmənilər dövründə Orta Asiyadan gətirilən şifahi xalq ənənələri yerli ənənələrlə üzvi şəkildə bağlandı. Nəticədə sonrakı dövrlərdə ya zıya köçürülən bu ənənələr, sinkretik mədəniyyət nümunəsi oldu» [163, 317]. Ümumilikdə, R.Məmmədov «Avesta»nı əsasən irandilli-farsdilli xalqlara aid mədəniyyət abidəsi hesab etsə də, bu abidədə də Azərbaycan xalqının yerli etnoslarının – türkdilli tayfalarının dünyagörüşünün də öz əksini tapdığını iddia edir,

Bəzi mütəfəkkirlər, tədqiqatçılar (H.Hüseynov, Z.Məmmədov, F.Ramazanov, V.Abişov və b.) isə Zərdüştün etnik mənsubiyyətini önə çəkmədən, daha çox Zərdüştün Azərbaycanda doğulmasını və «Avesta»nın Azərbaycanda yaranmasını, başqa qrup tədqiqatçılar isə (M.Kazım bəy, M.H.Vəliyev, Y.V.Çəmənzəminli, A.Şükürov, E.Əlibayzadə, Y.Qarayev, Ə.Əliyev, B.Şəfizadə və b.) bu amillərlə yanaşı, həm də Zərdüştün birmənalı şəkildə türk olduğunu iddia edərək zərdüştiliyi və onun müqəddəs kitabı «Avesta»nı Azərbaycan xalqının mədəniyyətinə aid edirlər.

XIX əsrdə Azərbaycan türk ziyalı **Mirzə Kazım bəy** Qərbi Avropa şərqşünaslarının mülahizələrinə zidd olaraq Zərdüştün Baktriya və Soqdiyada deyil, Azərbaycanda-Urmiyada doğulduğunu, «Avesta»nın isə qədim İran dilində deyil, «Zərdüştün öz vətəninə» ana dilində yazdığını söyləmişdir [222, f.1186, i.14, i.30]. Mirzə Kazım bəyə görə, «Avesta»nın yazıldığı dil Şimali Midiyada hakim rol oynamış Azərbaycanın xalq danışığı dili olmuşdur. Sonralar bu dil yerli ləhcələrə parçalanmış və özündən sonra bir neçə ədəbi abidə qoyub getmişdir. «Avesta»nın yazıldığı dilin məhv olmasına səbəb Şimali Midiyada baş verən aramsız müharibələr, xalqların köçü, assimilyasiya və s. mühüm rol

oynamışdır [78, 142].

XX əsrdə də bəzi tədqiqatçılar Zərdüştün farsdilli olmaması, türkdilli tayfalarla, o cümlədən Azərbaycan xalqı ilə bağlı olması ideyalarını irəli sürmüşlər. Məsələn, Azərbaycandan türk ziyalısı **M.H.Vəliyev (Baharlı)** yazır ki, Azərbaycandan olan «Zərdüşt öz təlimini ona zidd olan həmvətənləri (yəni fars olmayan yerliləri – F.Ə.) arasında geniş yaya bilməmişdi. Bu, onu özünü yenidən yaratdığı dini dərhal qəbul edən farslara tərəf getməyi məcbur etmişdi» [231, 5]. Hətta M.H.Vəliyevə görə, «Azərbaycan» sözü də Zərdüştün adı ilə sıx bağlıdır, belə ki, Zərdüşt öz adını «abad odlar ölkəsi» adlanan Azərbaycandan götürmüşdü [231, 5]. Fikrimizcə, Zərdüşt Azərbaycandan olduğu halda, «həmvətənləri» arasında yeni dinini yaya bilməmişdirsə deməli, onun «həmvətəniləri» üçün bu din yad və qəbul ediləməz idi. Əgər belə olmasaydı, onun «həmvətənləri» heç olmazsa sonralar bu dinə tapınar və Zərdüştün haqlı olduğuna inanardılar. Başqa tərəfdən sual olunur ki, nə üçün «həmvətənləri» arasında yeni dinini yaya bilməyən Zərdüşt məhz farslara üz tutmuşdur? Fikrimizcə, Zərdüştün hətta Azərbaycanda doğulması belə onun türk mədəniyyətinə, türk millətinə bağlılığı üçün əsas ola bilməz. Başqa sözlə, Zərdüşt Azərbaycanda doğulubsa belə, türk olmamışdır. Görünür, bu səbəbdən «həmvətənləri»-turanlılar (əgər Zərdüştün Azərbaycanda doğulduğu gerçəkdirsə) arasında yeni dinini yaya bilməyən Zərdüştün farslara üz tutması, onun farslarla həm dil, həm də soykök birliyi ilə bağlı olmuşdur. «Azərbaycan» sözünün Zərdüştün adı ilə, yaxud da onun təlimindəki oda (Atar, Azər) sitayişlə bağlı olması, bu məsələyə birtərəfli yanaşmadır. Yəni, oda sitayişin ancaq zərdüştililərlə bağlanması nə məntiqli, nə də elmi əsası yoxdur.

M.H.Vəliyevin çağdaşı **Y.V.Çəmənşəminli** isə yazır ki, «Midiya dövlətini məhv edən parsılar, Midiya və Azərbaycanın din və ayinlərini və bütün mədəniyyətini iqtibas etdilər. Zərdüştiliyi İrana bəxş edən azərbaycanlılar İrandakı müəs-

İnsələri əslirəcə idarə etmişlər. Hətta bəzən hokumət! də ələ almağa qalxmışlarsa da, müvəffəq olmamışlar» [67, 314]. Onun fikrinə görə, neçə min illər əvvəl Kür və Araz çaylarının yaxınlığında, Aranda məskən salmış muğlar dünyaya Zərdüştü bəxş etmiş və «Avesta» burada yaranmışdır: «Bu fəlsəfə və yaratdığı zehniyyət sayəsində Aran, Muğan və bütün Azərbaycan mədəniyyəti həyatında yüksək dərəcələrə çıxmışdır. Lakin ərəb istilası Zərdüştün atası ilə bərabər ölkəmizin mədəniyyət işığını da söndürdü. Dərbənddən Həmadana qədər sərf olunan əməklər məhv oldu» [67, 315].

M.Ə.Tərbiyyət isə «Danışmendani-Azərbaycan» kitabında Zərdüştü Azərbaycan alimləri sırasına qatmaqla yanaşı, onu parsların peyğəmbəri adlandırır: «Zərdüşt – Azərbaycanın ən məşhur şəxsiyyətlərindən məzdis dininin əsasını qoyan və Avestanın ən qədim hissəsinin müəllifidir. Şərq və Qərb tədqiqatçıları parsların bu peyğəmbəri haqqında bir çox kitablar və risalələr yazmışlar» [223, 151]. **M.Ə.Tərbiyyət**in fikirlərindən belə çıxır ki, Zərdüşt Azərbaycanın məşhur şəxsiyyəti olsa da, parsların peyğəmbəri olmuşdur. **M.Ə.Tərbiyyət** fikirini əsaslandırmaq üçün Əbu Reyhan Biruniyə müraciət etmişdir. Ə.Biruni Zərdüştün vətəni və etnik mənşeyi ilə bağlı ziddiyyətli fikirlər söyləmiş və ən sonda belə qənaətə gəlmişdir ki, Zərdüşt Azərbaycandan olmuşdur [223, 153].

M.Ə.Rəsulzadə «Azərbaycan şairi Nizami» əsərində yazır ki, Tərbiyyətin «Danışmendani-Azərbaycan» kitabında məşhur fars peyğəmbəri Zərdüştü Azərbaycan alimləri sırasına qatması təsadüfi deyil [192, 17]. Rəsulzadəyə görə də, Zərdüşt həqiqətən də azərbaycanlıdır: «Əbu Reyhan Biruni-nin 1000 il əvvəl yazdığı ərəbcə əsərində Zərdüştün Azərbaycanda (Muğanda) doğulub böyüdüüyü göstərilir» [192, 17]. Bununla belə, **M.Ə.Rəsulzadə** yazır ki, fərşlərin ən böyük və ən parlaq ənənəsi zərdüştilik və atəşperəstlikdir [192, 166]. Buradan belə çıxır ki, Rəsulzadə də **M.Ə.Tərbiyyət** kimi Zərdüştün Azərbaycanda doğulmasına inanaraq onu

zərbaycanlı kimi qəbul etmiş, ancaq bununla yanaşı onun yaratdığı dini farslarla bağlamışdır: «Farsçılığın ənənəsi zərdüştlük, Nizamidə görməmiş xoşgörənlik. Təktanrıçılıq ruhunda müsəlmandır, Zərdüştlüyün ikiçiliyinə düşmandır» [192, 272].

Sovet dövründə Heydər Hüseynov isə yazır ki, qədim dövrdə Azərbaycanda fəlsəfi fikrin rüşeymləri zərdüştilərin dini-fəlsəfi baxışları ilə təmsil olunmuşdur. Onun fikrinə görə, elmi tədqiqatlar zərdüştilik təliminin bir çox xalqların fəlsəfəsinə təsirini sübut edir [110, 13]. Bu dövrdə zərdüştiliyə «Avesta»-ni tədqiq edən ən tanınmış alimlərdən **A.O.Martovelski** «Avesta» kitabında yazır ki, bu abidə qədim Azərbaycan ədəbiyyatına aiddir. Onun fikrinə görə, zərdüştilik, maqlar və əhəmənilər dininin ümumi mənbəyi Midiyada – qədim Azərbaycanda olmuşdur. Onun fikrinə görə, Urartu dövlətindən mazdaizm dinini qəbul etmiş midiyalı maqlar qəbilə dinlərinə qarşı mübarizəyə başlamışlar. Mazdaizm dinini inkişaf etdirən maqlar mazdaizmi əvvəlcə Midiya qəbilələri arasında, sonra isə qonşu xalqlar arasında yaymışlar [261, 115].

«**Azərbaycan fəlsəfəsinin tarixinə dair oçerklər**»-ə görə, Azərbaycan xalqının qədim dinlərindən biri zərdüştilikdir. Azərbaycan xalqının qədim dövrdə və erkən orta əsrdə dini-mənəvi dünyagörüşünü öyrənilməsində zərdüştilik onun müqəddəs kitabı «Avesta» mühüm yer tutur. Zərdüşt özü də midiyalı idi, çünki orta əsr mənbələri (Ə.Biruni və b.) onun Azərbaycandan olduğunu yazıblar [268, 20]. Burada göstərilir ki, ümumiyyətlə qədim Midiyada dini dünyagörüş üç mərhələdən keçmişdir: 1) zərdüştəqədərki politeizm, devalizm; 2) zorastrizm, monoteizm Zaratustri; 3) mazdayasna. Raqa və Atropatenadan olan maqlar tərəfindən qədim qələmə alınmış «Avesta» Azərbaycan xalqı – midiyalılar arasında geniş yayılmışdır [268, 23]. Bu dövrdə **Ə.Səfərli** və **X.Yusifli** də «Avesta»-ni «qədim Azərbaycan ədəbiyyatının bizə yadigar qalan ən böyük və ən mühüm abidə» kimi

riblər [201, 13]. **Məmməd Dadaşzadə** isə qeyd edir ki, sər orta əsr müəlliflərinin yazdığı kimi Zərdüşt Azərbaycanda doğulmuş və dinini ilk dəfə burada təbliğ etmişdir. Hazırda Hindistanda yaşayan zərdüştilər isə ərəb istilasından sonra Azərbaycan və İrandan qaçıb gedənlərin nəsilələrinəndir [69, 21]. Ümumiyyətlə, bu müəllif tarixçi İqrar Əliyev b. yolunu davam etdirərək zərdüştiliyi və «Avesta»nı Azərbaycan və İran xalqlarının ortaq mənəvi mədəniyyəti kimi qəbul etmiş, eyni zamanda Azərbaycan xalqının etnik mənşəyini farsdilli etnoslarla əlaqələndirmişdir [69, 12]. Bu müəllifə görə, guya Azərbaycan xalqının 4 əsas: 1) Novruz; 2) Mehrikan; 3) Abrizəkan; 4) Sədə bayramı var [69, 43] ki, onların əsasını isə İranın əfsanəvi şahları Cəmşid və b. təşkil etmişdir [69, 100]. M.Dadaşzadə azərbaycanlılarla türklərin başqa-başqa millətlər olduğunu olrtaya qoymaq üçün, əvvəllərdə qeyd edir ki, «Avesta» da il iki fəslə bölündüyü kimi, Azərbaycan xalqlarında, o cümlədən türklərdə də belə bir ənənə mövcudmuşdur [69, 94].

Çağdaş dövrdə də Zərdüştü və «Avesta»nı Azərbaycan səfəsinə aid edən tədqiqatçılar demək olar ki, yeni bir söz bilməmiş, əsasən özlərindən əvvəlki müəlliflərin fikirlərini təkrarlamışlar. Bu baxımdan çağdaş dövr tədqiqatçılarının zərdüştiliklə bağlı fikirlərini ümimiləşdirməyə çalışmışıq. Məsələn, **Z.Məmmədova görə**, Atropatendə elmi tədqiqatçılar əvvəllər Midiya maqlarına aid məcusiliklə bağlı olmuş və bu maqlar zərdüştiliyin formalaşmasında fəal rol oynamışlar [69, 55, 11]. Daha sonra zərdüştiliyi məcusiliyə-atəşpərəstliyə bərabər edən Z.Məmmədov yazır ki, bir sıra orta əsr müəllifləri Bəlzuri, Ə.Biruni, Y.Həməvi, Q.Şirazi və b. bu dini-təfəssüf təlimin yaradıcısı Zərdüştün Azərbaycandan olduğunu qeyd edərək [165, 12], «Avesta»nın da burada yaranmış olduğunu təsdiqləyirlər. Ateşpərəstliyi məcusiliklə, məcusiliklə zərdüştiliklə eyniləşdirən [165, 15] Z.Məmmədov Zərdüştün Azərbaycanda doğulması, «Avesta»nın Azərbaycan yaranması və maqların bu təlimin yaranmasında başlıca

ol oynamasından çıxış edərək zərdüştiliyi Azərbaycan fəlsəfəsinə, dini-fəlsəfi dünyagörüşünə aid etmişdir. **F.Ramazanovun rəhbərliyi altında nəşr olunan «Fəlsəfə»** kitabında [92, 42], eləcə də **V.Abişov və Z.Hacıyevin** eyni adlı «Fəlsəfə» kitablarında Z.Məmmədovun zərdüştiliklə bağlı mülahizələri cüzi fərqlərlə təkrar olunmuşdur [17, 36]. Hətta Z.Hacıyev yazır ki, «Avesta» Azərbaycan xalqının bədii fəlsəfi fikrinin ilk qaynağı hesab olunur [103, 40]. **Fikrimizə**, bu müəlliflər tərəfindən məsələnin bu cür qoyuluşu kökündən yanlışdır. Çünki «Avesta»da əksini tapan mülahizələrin heç birində konkret Azərbaycana, Azərbaycan xalqına məxsus heç bir məlumat yoxdur. Doğrudur, «Avesta»da bəzi tanrıların, həmin ölkələrin xalqlarının, o cümlədən Turan, İranlıların və s. adı çəkilir, ancaq birincisi, burada adı çəkilən tanrılar və onların dini inancları şərin təmsilçiləri kimi göstərilir. İkincisi, dünya elmində əsasən, Hind-İran mədəniyyətinin tərkib hissəsi kimi verilən «Avesta»ni ciddi şəkildə əsaslandırmadan «Azərbaycanın ictimai və bədii fikrinin ilk qaynaqları» hesab etmək düzgün deyildir.

H.İmanov, Y.Rüstəmov, M.Fərhadoglu da eyni adlı «Fəlsəfənin əsasları» kitablarında, yuxarıda adları çəkilən fəlsəfə tədqiqatçıları kimi heç bir ciddi dəlil, sübut irəli sürmədən Zərdüştün Azərbaycan xalqına məxsus olmasını iddia etmişlər. Məsələn, H.İmanov yazır: «Zərdüştiliyin meydana gəlməsinin, formalaşdığı yayılmasının Azərbaycan torpağı və etnik birliyi ilə əlaqəli olması, bu bölgənin ictimai-siyasi həyatı, əxlaqi-etik normaları ilə bağlılığı bu qədim dini-fəlsəfi təlimin və onun təsisçisinin xalqımızın da mədəni dəyərləri xəzinəsinə aid olması haqqında fikri mədəniyyətlə qeyd etməyə əsas verir» [119, 37]. **Y.Rüstəmov** zərdüştiliyi Azərbaycan və İran xalqlarının ortaq dini-fəlsəfi təlimi hesab etmişdir [197, 77]. **M.Fərhadoglu**na görə, «Avesta»da qədim Azərbaycanda yaşayan xalqların dini-fəlsəfi, mədəni-əxlaqi, ictimai və i.a. görüşləri əks olunmuşdur» [94, 43].

Yuxardakı müəlliflərin zərdüştiliyin azərbaycanlaşdırılması məsələsində bir addım da qabağa gedən **A.Şükürov** yazar ki, guya bu dini təlimin farsdilli xalqların adına çıxarılmasına səbəb «Avesta»nı, zərdüştiliyi, maqların tarixini **milliyyətə azərbaycanlı olmayan tarixçilərin öyrənməsi** olmuşdur [214, 155]. A.Şükürov iddia edir ki, Zərdüşti milliyyətə midiyalı-azərbaycanlı, türk olmuşdur və «Avesta»nın bizaşlib çatan mətnləri isə midiyalı-azərbaycanlı ruhani-maqlar tərəfindən tərtib olunmuş, hətta Zərdüşti maqların atəş-pərəst təlimində islahat da aparmışdır: «Deməli, «Avesta»nın kitablarını sözün həqiqi mənasında qədim Azərbaycan ədəbiyyatının əsərləri hesab etmək olar» [216, 27]. D.Laertlinin (e.ə. III əsr) Zərdüşti fars adlandırmasını isə A.Şükürov tarixi yanlışlıq hesab edir [216, 31]. Marafılıdır ki, A.Şükürov «Avesta»da pislənən, lənətlənən divləri isə tulanlıların deyil, qədim iranlıların qəbilə allahları sayır [216, 5].

Fikrimizcə, zərdüştiliklə bağlı doğru nəticələrin meydana çıxmasının başlıca səbəblərdən biri də, bu dində şər qüvvələr kimi göstərilən Əhrimən, Divlərin təmsil olunduğulinin və bu dinə tapınan etnosların kimlərdən ibarət olmasının öyrənilməməsidir. Adətən, Zərdüştin xeyir allahı kimi qərdiyi Ahura Mazda qabardılaraq Əhrimən və Divlər isə bir növ şəri təmsil etdiyi üçün «unudulmuş»dur. Fikrimizcə, zərdüştiliyin əsil mahiyyətinin aşkara çıxarılmasında «Əhrimən və Divlər» dininin mahiyyətinin, bu dinə tapınan etnosların mənşəyinin öyrənilməsi mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, ola bilsin Zərdüşti əkallahlıq, xeyir və şər qüvvələri arasında olan mübarizə və s. ideyaları türklərdən, onların Tanrıçılıq ideyasından mənimsəmiş və həmin dindən götürdüklərinə özünün də əlavələrini edərək yeni din yaratmışdır. Görünür, burada Zərdüştə ən çox təsir edən xeyir və şər qüvvələri arasında mübarizə, eləcə də oda sitayiş olmuş və o, yeni dinində bu məsələni daha çox qabartmışdır. Ona görə də, zərdüştilikdə

monoteizmə meyil olsa da, «Avesta»nın əsasını dualizm və atəşə sitayiş təşkil etmişdir. Türklərdən daha çox farsların zərdüştiliyə tapınmasına səbəb də məhz dualizm və oda sitayişin ilahiləşdirilməsi olmuşdur. Məhz buna görə də, dualizm dünyagörüşünə tapınan zərdüştilər təkcə təktanrıçılığa tapınan turanlılara-türklərə qarşı deyil, sonsuz zamanı ilahiləşdirərək monist dünyagörüşünə tapınan başqa farsdilli tayfalara aid zərvanilik təliminə də qarşı çıxmışlar. Görünür, çoxallahlılığa meyil bu dövrdə farsdilli etnoslarda güclü olmuşdur.

Qeyd edək ki, «Fəlsəfə» kitablarında olduğu kimi, «Politologiya» və buna uyğun kitablarda da, ciddi dəlillər gətirilmədən Zərdüşt və onun «Avesta»sı Azərbaycan mədəniyyətinə-fəlsəfəsinə aid edilir. Məsələn, «**Politologiya. İzahlı lüğət**»də yazılır ki, Azərbaycanda ilk siyasi fikrin mənbəyi olan «Avesta» e.ə. VII-VI əsrlərdə Azərbaycan və İran ərazisində yaradılmış, sonra daha geniş miqyasda yayılaraq Zərdüşt təlimini təbliğ etmişdir: «Bəzi tədqiqatçılar «Avesta»nın daha qədim dövrlərdə yaranması fikrini irəli sürürlər. «Avesta»nın yaradıcısı və baş qəhrəmanı Zərdüştün sosial-siyasi və hüquqi fikirləri qədim Azərbaycanda formalaşan siyasi fikir qaynaqlarını göstərir» [189, 36]. **H.Şirəliyevin və Ə.Əhmədovun** müəllifliyi ilə nəşr olunan «**Politologiya**» kitabında isə yazılır ki, Azərbaycan xalqının siyasi fikrinin sistemli şəkildə şərh olunduğu ilk böyük yazılı abidə «Avesta»dır [210, 55]. 2008-ci ildə müəlliflər kollektivi tərəfindən nəşr olunan «**Politologiya**» dərsliyində də yuxarıda qeyd olunan eyni adlı iki kitabda olduğu kimi, birmənalı şəkildə qeyd edilir ki, «Avesta» Azərbaycan xalqının siyasi fikrinin sistemli şəkildə şərh olunduğu ilk böyük yazılı abidədir [190, 51]. **Ən maraqlısı isə odur ki, qədim dövrlərdə panteizm, tanrıçılıq dünyagörüşündə, eləcə də orta əsrlərdə «Kitabi-Dədə Qorqud»** boylarına toxunmayan «**Politologiya**»-də bu dərslikdə, **M.Füzulinin** adı ilk dəfə öz doğma dilində Azərbaycan ziyalı kimi çəkilir: «**Məhəmməd Füzuli (1494-1556)** ilk

fələ olaraq öz dogma dilində yazmış və ən gözəl numunələr yaratmışdır» [190, 61]. Ali və orta ixtisas məktəblərinin bəka-avr, magistr, aspirant və müəllimləri, eləcə də politologiyaya müstəqil öyrənmək istəyənlər üçün nəzərdə tutulmuş bir kitabda Azərbaycan türk dilinə olan bu münasibət nə düşündürücü, nə də təəccüblüdür, sadəcə olaraq milli sərvətlərimizə, milli maraqlarımıza, milli mədəniyyətimizə və s. olan münasibətin acı gerçəklidir.

Aqşın Quliyev isə yazır ki, qədim dövrdə sosial ədalət deyisi Azərbaycan folklorunda (nağıllarda, dastanlarda, eposlarda və s.), o cümlədən «Zərdüştnamə»də öz əksini tapmışdır: «Mif qədim azərbaycanlıların həyat tərzini və zərdüştliyin ideologiyasını əks etdirir» [142, 70]. **Fikrimizcə**, bu müəllif də heç bir əsaslandırma aparmadan, görünür yalnız özündən əvvəlki bəzi tədqiqatçıların zərdüştliyin Azərbaycan xalqı ilə bağlı olması mülahizələrindən çıxış edərək belə bir fikir söyləmişdir.

Yuxarıda «Fəlsəfə», «Politologiya» kitablarında zərdüştçilik və «Avesta»nın Azərbaycan xalqına, onun fəlsəfəsinə, siyasi fikrinə məxsus olmasıyla bağlı irəli sürülən fikirlər «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi» və ona uyğun başqa kitablarda, müəyyən fərqlərlə təkrarlanmışdır. Məsələn, fil.e.d. **Əlməddin Əlibəyzadə** yazır ki, Azərbaycan dini-etik görüşləri, fəlsəfi baxışı və bədii fikir dünyasının mayası, qaynağı, özülü Şumer-Babil mədəniyyəti, «Bilqamis» dastanı və «Avesta»dır: «Oradakı dünyəvi fikirlər tarix boyu dini dinamımızın, fəlsəfəmizin, adət-ənənələrimizin, ədəbiyyatımızın, mənəvi və estetik zövqümüzün ilkin çıxış nöqtəsi, baş kətti olubdur. İslam görüşləri nə qədər güclü əks təsir göstərsə də bu kökü, özəyi üzə, üstəyə və itirə bilməmişdir, bu ana teli təkcə islamaqədərki xalq kəlamının zirvəsi olan «Dədə Qorqud kitabı»nda və lap islam mədəniyyəti dövrünün dühası sayılan Nizaminin yaradıcılığında izləsək, fikrimizin doğruluğu təsdiq olunur» [83, 154]. Bu alim hesab edir ki, «Bilqamis», xüsusilə «Avesta»nın yad dillərdə bizə

gəlib çatması onun ümumtürk abidəsi olmaması demək deyildir, çünki türksoylu N.Gəncəvi də Azərbaycan hökmdarlarının arzusu ilə fars dilində yazmağa məcbur olmuşdu.

Fikrimizcə, bu mülahizə «Avesta»nın heç də türk abidəsi olması üçün ciddi arqument deyildir. Çünki N.Gəncəvi farsca yazsa da türklüyü, türk millətini, türk ədalətini, türk cərəfini, türk ləyaqətini, türk insanlığını və s. hər şeydən uca tutmuşdu, «Beşliy»inin bircə misrasında olsa belə türklüyü bəsləməmişdir. Lakin Zərdüştün «Avesta»sında isə turanlılar-türklər mənfi obraz kimi verilmiş, onların tapındığı Divlər-İlahilər isə şərin, zülmətin təmsilçisi kimi göstərilmişdir. «Avesta»nın «Yasna» (Zərdüşt Qataları) bölməsində Yasna 12) yazılır: «Dayvaları (divləri) lənətləyirəm, özümü Hürümüzün rəğbətçisi, Zərdüştçü, divlərin yağısı, Hürümünün ardıcılı, aməşaspanları (ölümsüz səma sakinlərini) bəyən, aməşaspanlara dua edən sayıram» [140, 473].

Şübhəsiz, «Avesta» və zərdüştilik zaman-zaman təhriflənmə məruz qalmışdır. Ancaq yenə də o qənaətdəyik ki, «Avesta»ya müəyyən qədər əlavələr olsa da, onun əsil mahiyyəti, ilahinin başlanğıcı dəyişməz olaraq qalmışdır. Bu da ondan ibarətdir ki, zərdüştilik Turanda, türk ölkələrində, o cümlədən qədim Azərbaycanda yaranmamış, ancaq sonralar bu ellərdə əbliğ olunmağa başlamışdır. Bunu, «Avesta»dakı hind mənəvi allahların adlarından (Yim, Ahura, Mazda, Anahit, Ardivisuru, Mitra, Arta və s.), ölkə adlarından (Aryan Vecəd, Axaxdi, Urva, Qava, Xaroyva, Çaxra, Bavray və s.) çay və dəniz adlarından (Ranqxa, Daitya, Vorukaş, Xukarya və s.), insan adlarından (Yim, Vivaxvanta, Puruşasp, Spitamid Zərdüşt, Viştasp, Fraşaotru, Camasp, Paurva, Purudaxştayn və s.) və s. görmək olar [140, 469-508]. Ancaq «Avesta»nı yazan müəllifin və yaxud müəlliflərin türk dünyagörüşündən, onların qədim dinlərindən – şamanizm, tanrıçılıq, «maqların təmi» və s. yararlanması, bir çox hallarda müəyyən ideyaları əldə olduğu kimi, bəzən isə təhrif edərək mənimsəməsi isə şübhəlidir.

E.Əlibəyzadə yazır ki, bəzi kitablarda Zərdüştün turanlı tərəfindən öldürülməsi mülahizəsi «Avesta»nın müəllifini Şumer-turan-türk soyundan uzaq tutmaq üçün ortaya atılan bir məlumatdır. Bu tədqiqatçıya inansaq, hətta «Avesta» «Göy Tanrı» dininin özüdür: «Zərdüşt maqdır, Şumer-turan soyudur, «Avesta» əslində «Göy Tanrı dini» olub, Şumer-türk sivilizasiyasının güclü bir qoludur. Farslarda bu dinin mahiyyəti, məzmunu qalıb, adı isə dəyişilib «Avesta», «Əvəstə», «Apasta» şəklinə düşüb, belə də məşhurlaşıb. Qərbin bir sıra alimləri də bunu belə tanıyıb və təqdim ediblər» [83, 171].

Fikrimizcə, hörmətli filoloq alim belə bir qənaətə gələrkən, zərdüştilikdəki türklərin dini-fəlsəfi dünyagörüşünə, adət-ənənələrinə uyğun olmayan məsələləri, eləcə də «Avesta»dakı guya, xeyri təmsil edən hind-İran təfəkkürü ilə şəri, zülməti, qaranlıqı və s. təmsilçisi kimi göstərilən turanlıları-türklərin dünyagörüşünü nəzərə almalı idi. Doğrudur, E.Əlibəyzadə Zərdüştün turanlı sərkərdə tərəfindən öldürülməsini böhtan sayır. Ancaq «Avesta»da Zərdüştün dilindən Divlərə-Şər tanrılara qurban kəsən turanlıların pislənməsi, arilərin isə tərəflənməsi faktıdır. Belə ki, Yim, Zərdüşt, Kərsasip, Gavə Usan, Xosrava, Paurva, Camasp və s. ari soyundan olanların qurbanın qəbul edən zərdüştü allahlardan olan Anahit Ardivisur [140, 481-490], turanlı soyundan olan Franqasyan, Arcastp (Əfrasiyab-Alp Ər Tonqa), Arcatpın qardaşı Bandaramanış və b. qurbanını isə rədd edir: «Ona qurban gətirdi əsl Turanlı olan, Uçurum qırağında bədəməlli Franqasyan... Anahit Ardivisur Ona belə bir uğur, səlahiyyət vermədi [140, 485]. Ancaq Anahit Turan ölkəsini, Turan Danvalarını [140, 490] məğlub etmək, ələ keçirmək istəyən arilərə uğur diləyir. O da faktıdır ki, türklər arasında heç zaman qan qohumları ilə evlənmə faktı olmamışdır, ancaq Zərdüşt və zərdüştilər isə bunu, qəbul edir: «And içib öhdəmə götürürəm (söz verirəm) ki, Hürmüzçii dininə sadıq olacağam; (bu din öyrədir) ki, hərbi

ürüşlər dayandırılınsın, yaraqlar yerə qoyulsun, öz (yaxın) damlarımla ailə qurulsun...» [140, 474-475].

Bütün bunlara baxmayaraq, dilçi alim **T.Hacıyev** də ehlə fikirdədir ki, «Avesta» Azərbaycan xalqına məxsusdur və Azərbaycanın fəlsəfi abidəsi olan «Avesta»da türkiizmlər iqqəti cəlb edir [60, 17]. O yazır ki, türk dilində yazılan «Avesta» sonralar pəhləvi dilinə tərcümə olunmuşdur: Abidənin dilində bu qədər türkiizmin işlənməsini təsadüfi qəbul etmək olmaz və bu ən azı o deməkdir ki, «Avesta»nın dilində hətta 2-3 dəfə də türkiizm işlənsə belə, bu hadisə Zərdüştün yaşayıb-yaratdığı əhatədə türkcənin mövcudluğuna əlilət edir. Bu faktları nəzərdən qaçırmayaq ki, Zərdüştün «Avesta» əlifbası uyğur əlifbasına uyğundur» [60, 18]. **Fikri-zincə**, əvvəla, «Avesta»da türkiizmlərin mövcudluğu, hələ bu abidənin türk abidəsi olması anlamına gələ bilməz. Çünki həmişə və indinin özündə də türk olub türkcə əsər yazanların kitablarında ərəb-fars sözlərinə və yaxud da əksinə rast gəlmək mümkündür. İkincisi isə, Zərdüşt turanlıları və onların ölkəsinin adını müsbət mənada deyil, mənfi mənada qəbul etmişdir. Üçüncüsü, «Avesta»dakı türkiizmlərlə müqayisədə hind-fars mənşəli istilahlər xeyli çoxdur.

Zərdüştiliyi tədqiq edənlərdən **Baloğlan Şəfizadə** də «Avesta»nı birmənalı şəkildə türk abidəsi, Zərdüştü isə Azərbaycan türkü kimi qələmə almışdır. Onun fikrincə, «Avesta»nın ən qədim hissəsi olan «Qatalar» Azərbaycanda ortaya çıxıb və zərdüştiliyin şamanizm, Şumer, Midiya-yaqlar və «Kitabi-Dədə Qorqud»la ortaq kökləri var [207, 37]. Onun fikrincə, «Avesta» Parsda (İranda) yaranmamış, bu abidənin ən qədim dili də Hind-Avropa dili, pars dili olmamışdır. «Avesta»nın dili əski türk dili olmuş, bu abidənin «Qatalar» isə ilkin Manna dilindədir» [207, 37]. Filoloq alim **Yaşar Qarayevin** də fikrincə, eradan əvvəlki I minillikə aid olub bizə gəlib çatmış abidələrdən biri Zərdüştün «Avesta»sıdır. Sonralar farslar «Avesta»nı təhrif edərkən əbidədə ən çox ziyana uğrayan türklüyü ifadə edən əlamət-

... olmuşdur [132, 111]. Y.Qarayevə görə, Zərdüşť vahid Tanrı ideyası ilə dinlərin tarixinə ilk böyük islahatçı, növbəti peyğəmbər kimi daxil olmuşdur [132, 111].

Bizim fikrimizcə, Zərdüşťün ilk dəfə vahid Tanrı ideyası ortaya çıxış etməsi, qətiyyənlə inandırıcı deyil. Birincisi, Zərdüşťün müəmməli şəkildə dualizmə – ikiallahlığa tapınmışdır ki, bunu əksər tədqiqatçılar da etiraf edirlər. Maraqlıdır ki, Zərdüşťə görə iki allah var, onlardan biri Zərdüşťün tayfasının allahıdır – Xeyri təmsil edir, ikincisi Zərdüşťün mübarizə apardığı turanlıların allahı və yaxud allahlardır (Dıvlərdir) Şəri təmsil edir. İkincisi isə, zərdüşťilər əgər tək tək tanrıçılığa tapınmış olsaydılar sonralar atəşpərəstlər kimi tanınmazdılar. Deməli, zərdüşťilikdə tək tanrıçılıq ideyası heç köndürəndən olmamışdır. Sadəcə olaraq, Zərdüşť Ahura-Mazda başqa xeyir allahlarının (yer allahı, su allahı, od allahı, hərəkət allahı və b.) baş allahı hesab etmişdir. Bu kimi hallara başqa çoxallahlılığa inanan misirlilərdə, yunanlarda, hindlilərdə və başqalarında da rast gəlmək mümkündür. Görünür, zərdüşťilər arasında baş allah - Ahura-Mazda ideyası güclü olmadığına görə sonralar od allahına daha çox itəyiş etmiş və atəşpərəst kimi tanınmışlar.

Y.Qarayev «Avesta»dakı etnoqrafiya, toponimika ilə qədim, tarixi Azərbaycan coğrafiyası arasında əlaqələrin olduğunu qeyd edərək yazır: «Belə ki, abidənin hətta deformasiya olmuş mətni də orijinalın dil mənsubiyyəti barədə əhəmiyyətli ehtimallar irəli sürmək üçün imkanı aradan qaldırmır. Əslində alimlər «Avesta»da bir əlamət səviyyəsində türkizmlərdən danışirlər. Zərdüşťün urmiyalı azəri türkü olması və «Qatalar»ın Azərbaycan, Nəhavənd, Rey, Həmədan, İsfəhan bölgələrində qələmə alınması, demək olar ki, nüfuzlu sənədnəşinlərin əksəriyyəti tərəfindən qəbul və etiraf olunur» [132, 112]. Onun fikrincə, beynəlxalq «zərdüşťünənəşinlik» təsdiq edir ki, «Avesta» Elam-şumer mənşəli dildə yazılıb: «... hətta vəznə də yeddi, on bir hesablı heca vəznəlidir, nə «Avesta», nə «Qat» sözünün özü Hind-İran dillərində

xədur və nəhayət, nə farslar, nə də Əhəmənilər məqların zərdüştilərin (iltisaqi dillərin). dini-etnik, qövmi adət-ənənəsinə məhrəm olmayıblar. məsələn, onların dəfn adət və inlərindən tamamilə fərqli dəfn mərasimləri keçiriblər» [32, 112].

Fikrimizə, yalnız hansısa, xüsusilə bir neçə əcnəbi mən mülahizələrindən çıxış edərək «Avesta»nı Azərbaycan-türk abidəsi hesab etmək düzgün deyil. Ən azı ona görə zərdüştilikdəki (təhrif olunan və olunmayan «Avesta»dakı) dini-fəlsəfi dünyagörüş nə qədim dövrdə, nə orta dövrdə, nə də çağdaş dövrdəki türklərin dini-fəlsəfi dünyagörüşü ilə üst-üstə düşmür. Bunu görmək üçün «Avesta»nın mahiyyətinə və zərdüştiliyin əsas prinsiplərinə diqqət yetirmək kifayətdir.

«Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi» çoxcildliyinin 2-ci cildində yazılır ki, Zərdüştin vətəni Azərbaycan, «Avesta»nın qədim dilindəki ilk dil isə «Midiya-Azərbaycan dil»idir. Bu kitabın müəlliflərinə görə, avestaşünaslıqda zərdüştiliyin İrandan İndistan mədəniyyəti ilə əlaqələndirməsi düzgün deyildir: «ləqiqət isə budur ki, «Avesta» əsrlərin gedişində tarixi bəndlər üzündən dilini, simasını və məzmununu əsaslı şəkildə dəyişsə belə, hətta zəif türkizmi də onu Midiyadan qoparıb bilməz» [26, 61-62]. Zərdüştilik və «Avesta» türk dünyası, cümlədən Azərbaycan türkləri ilə bağlıdır, sonralar parslar bu dini-fəlsəfi təlimdə dəyişikliklər edərək onu təhrif etmişlər [26, 65]. Bu kitaba görə, «Zərdüşt» adı türk mənəşli «Zurqaçı» sözündən götürülmüşdür. «Zur» isə «sor», «soruşmaq», «sor», «soruşmaq» mənasındadır [26, 65] və qədim Azərbaycanın – Manna-Midiya əllərinin ən böyük din peyğəmbəri Zərdüştin təlimi politeist-dualist təlim olmuşdur.

«Azərbaycançılıq» kitabında zərdüştiliyi «konkret Azərbaycan hadisəsi, Azərbaycan təfəkkürünün tarixi-fəlsəfi mərhələsi» sayan N.Şəmsizadəyə görə, bir çox tədqiqatçılar, o cümlədən Y.Qarayev haqlı olaraq yazır ki, «Avesta» azəri-

«...mədəniyyətinin təşəkkülündə bilavasitə qaynaq rolunu oynamış, Zərdüşt peyğəmbərliyi Azərbaycanla bağlıdır» [208, 25]. «Zərdüştperəst» tədqiqatçıların mülahizələrindən bəhs edilərək, bir qədər də irəliyə gedən N.Şəmsizadə yazır: «Bütün Şərqi ən qədim və mükkəməl fəlsəfi-dini təlimi olan zərdüştizm Azərbaycan ideologiyasının qaynağı kimi qəbul edilə bilər...» [208, 27]. Maraqlıdır ki, bu müəllif Azərbaycan ideologiyasının qaynaqları kimi birinci «türk mifik təfəkkürünü» (! - F.Ə.), ikinci zərdüştiliyi (! - F.Ə.), üçüncü isə məzəkkizmi (! - F.Ə.) [208, 28] görür. Tarixçi, etnoqraf alim **Xəlilli** də birmənalı şəkildə hesab edir ki, farslar nə qədər «Avesta»-ni oğurlamaq, dəyişmək istəsələr də, o yenə də Azərbaycan fəlsəfəsinə, mədəniyyətinə, ədəbiyyatına aid qaynaq qalmışdır [117, 96]. Başqa bir müəllif **Ə.Əlçibəy** də hesab edir ki, Zərdüşt Azərbaycanda doğulmuş, türk olmuş onun yaratdığı dini təlim də türklərə aiddir. Sadəcə olaraq, farslar Zərdüştün bu dinini təhrif etmək istəsələr də, türklər buna qarşı çıxıblar: «**Türk dühasının yetişdirməsi olan və dünyada ilk təkənnəli din yaradan Zərdüştə və onun yaratdığı dinə** qarşı olan bu pars amansızlığına, əsətiçiliyinə və şahbazlığına, bu dünya ölçüsündəki tərxiyatına Azərbaycan seyrçimi qalmışdır? Yox, qocaman bir xeyr!» [72, 96].

Rafail Əhmədli isə yazır ki, Midiya dövründə yaranan «Avesta» Azərbaycan xalqının qədim mədəniyyətinin ən böyük tarixi abidəsi, bu abidənin müəllifi Zərdüşt isə türk olmuşdur [79, 19]. Ona görə, türk abidəsi olan «Avesta»-nın rəhbərləri – Sasanilər dövründə farslar tərəfindən təhrifə uğramış və nəticədə fars zərdüştiliyi yaranmışdır. O, qeyd edir ki, son dövr tədqiqatçılarının böyük əksəriyyəti də zərdüştiliyin, «Avesta»nın türk abidəsi olması fikrindədir [79, 20-21]. Hətta **R.Əhmədli** yazır ki, «müdrək Dədə Qorqudun bütün boylarında ulu Zərdüştün ruhu duyulur» [79, 60]. Beləliklə, əlbəttə ki, onun bu fikirləri ziddiyyətlidir. Belə ki, bu tədqiqatçı qədim dövrlə bağlı Azərbaycan xalqının dini etiqadları

arasında Göy Tanrı dininin adını çəkmədiyi halda, ancaq azərbaycanlıların «islamlaşmaq» ideyasına gəldikdə, bu dindən də söz açmışdır: «Tarixin axarı zəminində İslam dininə belə olub, onu öz Göy Tanrı dininə bənzər görən türk soyu, islamiyyəti bir din olaraq qəbul etmiş, ilahi qüdrətin yenilməz təcəssümü olan bu dində cahan hakimiyyəti idealına uyğun çoxlu hikmətlər görmüş, İslamı yaşayaraq onu daha da ucaltmış və beləliklə, özləri də islamlı birgə insanlığa xidmət etmişlər» [79, 157]. Deməli, türklər, o cümlədən Azərbaycan türkləri islami zərdüştiliyə yox, Göy Tanrı dininə bənzədərək qəbul ediblər. Fikrimizcə, müəllifin bu fikirləri ziddiyyətlidir və Dədə Qorqud dünyagörüşü ilə Zərdüşti dini arasında paralellər aparmaq doğru deyildir.

Zərdüştiliyin və «Avesta»nın hansı xalqa, hansı ölkənin mədəniyyətinə məxsus olması ilə bağlı qeyd olunan **müləhizələri, fikirləri ümumiləşdirərək** belə bir nəticəyə gəlirik ki, burada bir neçə önəmli məqama aydınlıq gətirilməlidir. Bunlardan birincisi, zərdüştiliyə qədər türklərin və farsların hansı dinə inanmaları məsələsidir. Ola bilsin ki, türklər və farslar zərdüştilikdən öncə, bir-birlərindən xəbərsiz bir dinə, məsələn atəşpərəstliyə sitayiş edirmişlər və bu da, sonralar yeni təlimin yaranmasında mühüm rol oynamışdır. Ancaq yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, bu etnoslar arasında oda sitayiş, dini inanclar və s. fərqli formada olmuşdur. Farsdilli tayfalar odla yanaşı, əsasən çoxallahlılığa, yaxud dualizm sisteminə tapınmışlar. Zərdüştilikdə də dualizm, müəyyən qədər politeizm başlıca prinsipdir. «Avesta»da xeyir və şər allahları arasında mübarizə gedir. Türk dünyagörüşünün əksinə olaraq zərdüştilikdə ən yaxın qan qohumluğu olan cinslərin (atanın qızı, qardaşın bacı ilə evlənməsi və s.) evlənməsi günah sayılmır. Halbuki bütün tarixi mənbələrdə türklər arasında nə qədim zamanlarda, nə də sonralar belə bir adət-ənənəyə rast gəlinmədiyi bildirilir. Ancaq bütün bunlarla yanaşı, zərdüştiliyə qədər həm türklərin, həm də parsların bir-birinə müəyyən qədər yaxın olan atəşpərəstlik

günəni ölməz, ancaq səmralar Zərdüşti atəşpərəstlik dində islahatlar aparmaq istəmiş və yeni bir din yaratdığını bəyan etmişdi. Burada belə bir sual meydana çıxır ki, Zərdüşti hansı atəşpərəstlik (türklərin yoxsa, farsların) dini əsasında yeni din yaratmış, yaxud da həmin dində islahatlar aparmışdır?

Türklərlə farsların zərdüştiliyə qədər bir dində ola bilməsi fikrinə isə XI əsr fars şairi Firdovsinin «Şahnamə» əsərində və XIX əsr türk ziyalısı A.A.Bakıxanovun «Gülüstani-İrəm» tarixi kitabında rast gəlirik. **Firdovsi** yazır ki, İran şahı Firudin aləmi üç oğlu arasında bölüşdürür: Rumi Xavəri Səlmə, Çinlə Türküstanı Tura və İrani isə İyrəcə verir [95, 87]. Firdovsinin bu əsərindən bəlli olur ki, Səlmın qardaşı olan Turan – türklər yaşayan ölkənin, İyrəc isə İranın sahibi olmuşdur. Burada maraqlı cəhət Firdovsinin türklərlə farsların eyni kökdən olmalarını göstərməsidir. Bundan sonra Firdovsinin yazması ki, İran şahı Gəştəsb (Gərşəsb) zərdüştilik dininin yayılması ilə məşğul olduğu halda, Turan hökmdarı Əfrasiyab (Alp Ər Tonqa) türklər arasında zərdüştiliyin yayılmasına maneə olmuşdur [95, 255-257], deməli, bu vaxta qədər farslar və türklər bir dinə inanmışlar. Ancaq Zərdüştin yeni din yaratmaq istəyi keçmişdə qohum olmuş (?) və bir dinə inanmış (?) iki tayfa arasında narazılığın yaranmasına gətirib çıxarmışdır. Farslar zərdüştiliyi qəbul etdiyi halda turanlılar bundan imtina etmiş və köhnə dinlərində (?) qalmağa üstünlük vermişlər. Deməli, turanlılar iranlılardan fərqli olaraq ikiallahlılığı rədd etmiş və özlərinə məxsus təktanrıçılığa sitayiş etməkdə davam etmişlər.

Azərbaycan türk ziyalısı **A.A.Bakıxanov** da bəzi qaynaqlara əsaslanaraq farsların türklər arasında zorla zərdüştiliyi yaymaq istədiyini, bununla da, əvvəlcə bir dinə sitayiş edən iki tayfa arasında nifaq yarandığını qeyd etmişdir: «Məhəmməd ibn-Xanşah (Mırxənd) «Rövzətüssəfa» da, Xandəmir «Xülasətüləxbar» da və sair tarixçilər yazırlar

ki, Gəştasib Kuni ölkəsindən qayıdıqdan sonra, atasının yerində səltənət taxtına oturdu və İran paytaxtını Bəlxdən özü bina etdirdiyi İstəxr şəhərinə köçürtdü. O, İranda Zərdüşt dinini yaydı və bir adam göndərüb, türklərin hakimi Ərcasibi (Əfrasiyab-Alp Ər Tonqa - F.Ə.) də bu dinə dəvət etdi. Buna görə, indiyə qədər bir dində olan iki tayfa arasında ziddiyyət törəndi» [55, 35]. Bakıxanov belə bir cəhəti də qeyd edir ki, türklər və farslar zərdüştiliyə qədər bir dinə (?) inanmışlar, sonralar sonunculara Zərdüşt öz dinini qəbul etdirmiş və bunu, türklər arasında da yaymağa çalışmışdır. Hər halda A.A.Bakıxanov da mənbələrə əsaslanaraq zərdüştiliyin öncə farslar tərəfindən qəbul edilməsini, türklərin isə farslar tərəfindən bu dinə dəvət edilməsi fikrini irəli sürmüşdür.

Deməli, bütün yuxarıda qeyd olunanlardan belə nəticə çıxarmaq olar ki, Zərdüşt özünün etnik mənşəyindən (türk, fars və b.) asılı olmayaraq ilk dəfə dinini farslar arasında yaymışdır. Bu isə o deməkdir ki, Zərdüştün dini türklərin deyil, farsların atəşpərəstlik dininə yaxın olmuşdur. Əgər belə olmasaydı, Zərdüştün yeni dini ilə, rəvayətlərə inansaq, farslardan əvvəl tanış olmuş turanlılar bu dini qəbul edərdilər. Deməli hətta Zərdüşt «türk» olmuşdursa belə, onun yeni dini türklərin mövcud dininə zidd olmuş və onlar bu dini qəbul etməkdən imtina etmişlər. Zərdüşt də yeni dinini qəbul etmək istəməyən turanlıların dinini şər qüvvə (Əhrimən) adlandırmış və onların tanrılarını (Devlərini/Divlərini) pisləmişdir.

«Avesta»-ni türk dilində nəşr edənlərdən İ.Şəms İran mənbələrinə əsaslanaraq yazır ki, Zərdüşt təkallahlılıq dinini qəbul etdikdən sonra, ilk növbədə, «turanilər və səqalar (saklar - F.Ə.) arasında öz dinini təbliğ etmişdir. Lakin o zamankı din başçıları onun əleyhinə çıxmış, yeni dinin yayılmasına maneə olmuşlar» [15, 10]. İ.Şəmsə görə, bu hadisədən sonra Abura Mazdanın tapşırığı ilə İranın şərqinə gedən Zərdüşt öz dinini buranın hökmdarı fars Gəştasba

qəbul edilir və bu dini İran, Hindistan və Kiçik Asiyada, ən sonda Turanda yaymağa başlayır: «Zərdüşt ömrünün axırında öz dinini yaymaq uğrunda müharibələrdə iştirak etmiş, turani mənbələrinə görə hunlarla müharibədə öldürülmüşdür» [15, 10]. Bu kitabda, yuxarıdakı mülahizəyə zidd olan başqa versiyada isə Zərdüştün muğlara qarşı çıxaraq yeni din yaratdığı bildirilir. İ.Şəms qeyd edir ki, midiyalılar qədimdən bəri Əhuraya sitayiş edirmişlər, muğlar (yeni maqlar) isə mövhumat, sehr və cadugərliklə bu dini qarşıdırıb dəyişmişlər: «Midiyadan olan Zərdüşt dini islah etmək məqsədilə qiyam qaldırmışdı. Lakin çox güclü olan muğların əleyhinə çıxdığı üçün ona əhəmiyyət verməyə başlamışlar. O (Zərdüşt – F.Ə.) isə İrənin şərqinə gedərək orada dinini təbliğ etmişdir» [15, 17]. Deməli, «Avesta»nın (1995) türk dilində nəşrində Zərdüştün öz dinini ilk dəfə, hansı şəkildə qəbul edib yayması ilə bağlı ziddiyyətli fikirlər vardır. Birinci halda Zərdüştün yeni dinini turanlılar və səqalar (saklar) arasında yaymaq istədiyi, ancaq onlar tərəfindən qəbul edilmədiyi üçün, ikinci halda Zərdüştün sehr və cadugərliklə məşğul olan muğlar arasında islahat aparmaq adı ilə yeni din yaratdığı və çox güclü olan muğların qarşısında geri çəkilərək İrənin şərqinə üz tutduğu bildirilir. Məhz bu faktordan çıxış edərək, bir çox tədqiqatçılar (M.H.Vəliyev, Y.V.Çəmənçəminli, A.Şükürov, E.Əlibəyzadə və b.) hesab edirlər ki, Zərdüşt türk olmuş, öz dinini həmvətənləri arasında yaya biləcəyi üçün, yenidən yaranmış dini dərhal qəbul edən farslara üz tutmuşdu.

Zərdüştün dininin turanlılar-saklar arasında hansı formada yaymaq istəməsi məsələsi də ziddiyyətlidir. Bir tərəfdən yazılır ki, Zərdüşt ömrünün sonunda İrəni hökmdarı Gəştasbın köməyi ilə turanlılar arasında dinini yaymaq istəmişdir. Digər tərəfdən isə qeyd olunur ki, İrəni şahı Gəştasb Zərdüştün dinini qəbul etdiyi üçün Turan hökmdarı Ərcasb onun əleyhinə müharibəyə başlamışdır [15, 10]. Hər halda ömrünün sonlarında Zərdüştün İrəni şahı Gəştasbın

məyi ilə dinini artıq, vaxtilə ona dönük çıxmış muğlara-
klara deyil, yalnız hunlar, turanlılar arasında yaymaq
məsi göstərir ki, əvvəlcə muğlar//maqlar adı ilə anılan
yfalar turanlılar imiş. Burada qeyd olunanlardan isə,
andırıcı görünməsə də, belə də nəticə çıxarmaq olar ki,
rdüştün farslardan sonra yenidən turanlılara üz tutması
rdovsi. Məhəmməd ibn-Xanşah, Xandəmir və b. iddia
diyi kimi keçmişdə hər iki tayfanın inanclarının eyniliyi
, bəlkə də Firdovsinin, V.Bartoldun və b. iddia etdiyi
yökək birliyi (?) ilə bağlı olmuşdur!

Yeri gəlmişkən, mifoloji mənlərdən, orta əsr mənbələ-
dən, eləcə də müəyyən fərziyyələrdən çıxış edərək
Məmmədov, F.Mustafayev, H.Həsənov və b. da hesab
irlər ki, Turan etnik və dövlət sisteminin ayrılmaz ünsürü
mi qəbul edilən türklərlə İrandakı etnik ünsürlər arasında
humluq əlaqələrin, mədəni əlaqələrin (sinkretizm) olması
s. mümkündür. Ancaq bütün hallarda zərdüştilik və
«Avesta» türk dünyagörüşünə deyil, daha çox İran xalqları-
n mədəniyyətinə, fars düşüncə tərzinə uyğundur. Sonuncu
ələhizəyə də qatılaraq hesab edirik ki, yuxarıdakı məsələ-
, daha çox inandırıcı görünən türklərin və farsların qan
humluğu, soykök birliyi deyil, zərdüştiliyə qədər bir çox
hətlərinə görə üst-üstə düşən oxşar dində ola bilmələri,
mədəni əlaqələrinin ola bilməsi və s.-dir. *Eyni zamanda biz
belə qənaətdəyik ki, zərdüştiliyin hansı xalqın mədəniyyəti-
məxsus olmasını birmənalı şəkildə təsdiq və ya inkar etmək
mümkün olmasa da, dini-fəlsəfi dünyagörüş baxımından türk-
lə aid tanrıçılıq, «maqların təlimi» ilə zərdüştilik arasında
bir çox ziddiyyətlər var. «Avesta»da tanrıçılıqla ziddiyyət təş-
l edən bir çox ideyaların Zərdüştün özü tərəfindən, yoxsa
zi tədqiqatçıların (Y.Qarayev, E.Əlibəyzadə, Ə.Əliyev,
Əhmədli və b.) da iddia etdiyi kimi sonralar, farslar tərə-
dən irəli sürüldüyünü müəyyənləşdirmək çətin, bir çox hal-
da isə mümkünsüz olduğu üçün, ancaq müəyyən fərziyyə-
dən danışmaq olar.*

Bu baxımdan Azərbaycan xalqının ən qədim dininin olması, eyni zamanda «maqların təlimi»-atəşpəstiliyin, zərdüştiliyin (eləcə də «Avesta»nın) hansı xalqa aidliyi və s. məsələləri ümumiləşdirərək hesab edirik ki, Azərbaycan elmində bütün bunlara tez bir zamanda müəyyən elmi izahlar olmalıdır. Belə ki, «Azərbaycan tarixi», «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi», «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi», «Fəlsəfə», «Politologiya» və bu kimi mühüm əhəmiyyətə malik elmi ədəbiyyatlarda, monoqrafiyalarda, dərsliklərdə tanrıçılıq, türklərə aid «maqların təlimi»-atəşpərəstlik, zərdüştilik, zərdüşti atəşpərəstlik, manilik, məzdəkilik və b. ilə bağlı ziddiyyətli mülahizələrə aydınlıq gətirilməlidir. Xüsusilə də bu dini-fəlsəfi təlimlərin Azərbaycan xalqı ilə hansı əlaqədə (milli mədəniyyət, bölgə mədəniyyəti, bəşəri mədəniyyət və s.-nin tərkib hissəsi kimi) bağlılıqların olub-olmaması aydınlaşdırılmalıdır. Şübhəsiz, ilk növbədə həmin dini-fəlsəfi təlimlərdə öz əksini tapmış ideyaların – əxlaqçılıq, dini inanc və etiqad, ailə, məişət və s. çağdaş Azərbaycan türklərinin dünyagörüşü ilə üst-üstə düşüb-düşməmələri geniş şəkildə çözülməlidir. Fikrimizcə, əgər Azərbaycan-İslamlaşma dövründə mövcud olmuş dini-fəlsəfi təlimlərdə çağdaş Azərbaycan xalqının dünyagörüşü obyektiv, elmi prinsiplər əsasında müqayisə edilərsə, şübhəsiz üstünlük tanrıçılığa veriləcəkdir. Bir çox tədqiqatçılar bu və ya başqa maddələrdə (M.Seyidov, N.Cəfərov, V.Həbibbəyqılıç, E.Əlibəyqılıç, Yusifov, A.Şükürova, Z.Məmmədova, Y.Qarayeva və b.) müqayisələr aparmış və Azərbaycan türk xalqının dini-fəlsəfi dünyagörüşündə tanrıçılığın, müəyyən dərəcədə «maqların təlimi»nin ön yerdə dayandığını söyləmişlər. Ancaq onlardan bəziləri (E.Əlibəyqılıç, Y.Qarayeva, A.Şükürova, Z.Məmmədova və b.) tanrıçılıq, «maqların təlimi» ilə yanaşı zərdüştiliyi də Azərbaycan xalqının mədəniyyətinə aid edirlər.

Hər halda tanrıçılığa, o cümlədən bu dini-fəlsəfi dünyagörüşün erkən orta əsrlərdə Azərbaycanda başlıca qaynağı

«Kitabi-Dədə Qorqud» eposuna Azərbaycan tarixi, ədəbiyyatı, mədəniyyəti, fəlsəfəsi və b. xüsusi yer verilməli. Ədəbiyyatda və ali məktəblərdə tədris olunmalıdır. Azərbaycanda dini, fəlsəfi, sosial, siyasi və s. fikirlərin yalnız zərdüştilik və «Avesta»dan başladığı haqqındakı mülahizələr nə vaxta qədər davam edəcəkdir! Fikrimizcə, «Avesta»nı bölgə və əşəri mədəniyyətinin-fəlsəfəsinin tərkib hissəsi kimi öyrənməklə yanaşı, qədim dövrlərdə türk dünyagörüşünü əks etdirən boyları («Alp Ər Tonqa», «Yaradılış», «Oğuz Kağan», «Göy Türk», «Şu», «Köç» və b.), mədəni abidələri («Gültəpən», «Orxon-Yenisey», «Kitabi-Dədə Qorqud» və b.) mütləq mənimsəməliyik. Artıq Azərbaycanın ilk filosofunun zərdüştdən deyil, Dədə Qorqud, Anarxsis, yaxud da başqa bir türk müdrikinin, həmçinin Azərbaycanın ilk mükəmməl dövlət qurucusunun isə Atropat deyil, Oğuz Xan, Alp Ər Tonqa və digər bir bahadırın olması ideyalarını təbliğ etməliyik. Eyni zamanda, bu gün azərbaycanlıların-türklərin yazdığı ədəbiyyatında od, su, hava və torpağa olan münasibətin də zərdüştilikdən deyil, şamanizm, tanrıçılıq, «maqların təlimi» kimi dini-mifoloji, dini-fəlsəfi təlimlərdən qaynaqlandığını öyrənməliyik.

İslamaqədərki dini-fəlsəfi təlimlərdən **manilik və məzdəkiliyin** Azərbaycan xalqının dini-fəlsəfi dünyagörüşünə, Azərbaycan mədəniyyətinə-fəlsəfəsinə nə dərəcədə aid olub-olmaması məsələsində də tədqiqatçılar arasında kifayət qədər ziddiyyətli fikirlər var. Fikrimizcə, Azərbaycan ədəbiyyatında zərdüştilik kimi manilik və məzdəkilik məsələsinə aydınlıq gətirilməsinə ehtiyac vardır. Söhbət bu dini-fəlsəfi təlimlərin Azərbaycan tarixindən, ədəbiyyatından, fəlsəfəsindən çıxarılmasından, imtina edilməsindən deyil, onlar haqqında zəruri izahatların verilməsindən gedir. Ümumiyyətlə, SSRİ və müstəqillik dövründə nəşr olunan elmi ədəbiyyatlarda – «Azərbaycan tarixi», «Azərbaycan fəlsəfəsi ta-

«Fəlsəfə», «Politologiya» və başqalarının da məzdəkilik və manilik haqqında üç cür bilgiyə rast gəlirik: 1. Bir qrup elmi ədəbiyyatlarda bu dini-fəlsəfi təlimlər Azərbaycan fəlsəfəsinin, tarixinin, mədəniyyətinin tərkib hissəsi kimi verilsə də, manilik və məzdəkiliyin nə dərəcədə Azərbaycan xalqına aid olub-olmaması konkret şəkildə izah olunmur, onların yalnız Azərbaycana təsirindən bəhs edilir; 2. Azərbaycana aid bəzi elmi ədəbiyyatlarda, dərsliklərdə isə bu dini-fəlsəfi təlimlərdən bəhs olunsa da, onlar daha çox İran xalqına, İran mədəniyyətinə-fəlsəfəsinə aid olunur; 3. Başqa qrup elmi ədəbiyyatlarda, dərsliklərdə isə bu dini-fəlsəfi təlimlər birmənalı şəkildə Azərbaycan xalqına, Azərbaycan mədəniyyətinə-fəlsəfəsinə aid olunur.

Birinci qrupa aid olan elmi ədəbiyyatda manilik və məzdəkilik haqqında ümumi məlumat verilmişdir. Məsələn, **7 cildlik «Azərbaycan tarixi»**nin 2-ci cildində maniliklə bağlı yazılır ki, III əsrdə Sasani dövlətində əsası Mani tərəfindən qoyulan «bu hərəkət dövlətin bütün vilayətlərinin, o cümlədən Azərbaycanın sosial və dini həyatına təsir etdi» [40, 102]. Kitabda manilik kimi, məzdəkilik haqqında yalnız ümumi bilgiler verilmişdi. **Z.Məmmədov** da «Azərbaycan fəlsəfi tarixi»ndə maniliyin III əsrdə İranda və Orta Asiya ölkələrində meydana çıxıb yayıldığını, eləcə də zərdüştilik, xristianlıq və buddizmin ayrı-ayrı ideyalarının eklektik birləşməsi olduğunu qeyd etsə də, ancaq bu təlimin, eləcə də məzdəkiliyin Azərbaycan xalqına, mədəniyyətinə nə dərəcədə aid olması ilə bağlı konkret bir fikir söyləməmişdir [165, 14-15]. **A.Şükürov** isə maniliyin Azərbaycanla bağlılığından ümumiyyətlə, bəhs etmir. Məzdəkiliyin banisi Məzdəkin cərəmeyi-halı, harada doğulması ilə bağlı isə o yazır ki, bu barədə dəqiq məlumat yoxdur: «İlk dəfə öz fikirlərini qədim Azərbaycan şəhəri Həmədanda yayan Məzdək, həm Maninin radikal cərəyanının və həm də zərdüştlüyün ictimai ideyalarını inkişaf etdirmişdir» [214, 176]. **F.Ramazanovun** rəhbərliyi altında nəşr olunan «Fəlsəfə» kitabında da mani-

k və məzdəkiliyin dini-fəlsəfi inamları ilə bağlı məlumat verilsə də, bu təlimlərin Azərbaycan xalqının mədəni-fəlsəfi iri ilə hansı bağlılıqların olması göstərilməmişdir [92, 44]. Eyni sözlər **V.Abişovun** müəllifi olduğu «Fəlsəfə» kitabına da aiddir [17, 56-57]. **M.Fərhadov** isə sadəcə yazır ki, Yaxın Şərqdə geniş yayılmış manilik dini-fəlsəfi ideyaları Azərbaycanda da yayılmışdır [94, 46].

İkinci qrupa aid elmi ədəbiyyatda isə manilik və məzdəkilik İran xalqının dünyagörüşünə, mədəniyyətinə aid edilmişdi. Sovet dövründə nəşr olunmuş «**Azərbaycan fəlsəfəsinin tarixinə dair очерklər**»də yazılır ki, Maninin anası bir nüddət İranda hakim olmuş arşakilər sülaləsindən, Məzdəkin atası isə suriyalı Bəmdad olmuşdur [268, 31-35]. **Z.Bünyadov** da maniliyi və məzdəkiliyi əsasən, İranla əlaqələndirmişdir. «Maninin ənənəvi tərcümeyi-halında çoxlu uydurma var» [64, 166], deyən akademikə görə bu təlim III əsrdə Sasanilərin tərkibində olan İraqda meydana gəlmişdi. Akademik yazır ki, Məzdək isə V əsrin sonunda İranda yaranmış dini-fəlsəfi və sosial təlim olan məzdəkiliyin banisidir və fəqihlərini Həmədanda yaymağa başlamışdır. Məzdəkin şəxsiyyəti haqqında məlumatın az olduğunu bildirən akademik qeyd edir ki, onun doğulduğu yerin İstəhr, ya da Təbriz olduğu göstərilir [64, 194]. Fikrimizcə, Z.Bünyadov nə maniliyi, nə də məzdəkiliyi Azərbaycanın dini-fəlsəfi təlimlərinə aid etməmiş və ən çox İran mədəniyyəti ilə əlaqələndirmişdir. **ASE-nin 6-cı cildində** də qeyd olunur ki, Mani haqqında ilgilər müxtəlif və ziddiyyətlidir. Mənşəcə iranlı Maninin Həmədandan Babilə köçüb gəlməsi isə ehtimal olunur [32, 444]. Məzdəkin vətəni Nisu, Madarayya və b. göstərilərsə də, bu ideyalarını Həmədanda yayıb: «Məzdəkilik – V əsrin sonunda İranda yaranmış, sonralar Azərbaycanda və bir sıra digər ölkələrdə geniş yayılmış dini-fəlsəfi və sosial təlimdir» [32, 483].

Müstəqillik dövründə **Y.Yusifov** yazır ki, Mani İran mənşəli arşakilər nəslinə mənsub ailədə doğulmuşdu [36,

174]. Ümumilikdə Y.Yusifov maniliyi və məzdəkliyi İran mədəniyyəti, İran dünyagörüşü ilə əlaqələndirmişdir. Çoxcildlik «Azərbaycan fəlsəfi tarixi»nin 1-ci cildində də bu dini-fəlsəfi təlimlərin Azərbaycan xalqına təsirindən bəhs olunsa da, onlar daha çox İran xalqına, İran mədəniyyətinə aid edilmişdi [249, 41]. Maninin etnik mənşəyi barədə heç bir məlumat verməyən bu mənbəyə görə, məzdəkilik hərəkatının adı isə «onun əsasını qoyan Məzdəklə (təq. 470-529-cu illər) bağlıdır, mənşə etibarilə o, suriyalı idi» [249, 43]. «Fəlsəfə ensiklopedik lüğət»də də maniliyin yaradıcısı Maninin iranlı olduğu qeyd olunur: «Həmin təlimi mənşəcə iranlı, əsilzadə ailənin oğlu rəssam Mani, III əsrin 40-cı illərinin əvvəllərində Ktesifonda (Mədəində; Mesopotamiyada) təbliğ etməyə başlamışdır» [93, 260]. Bu kitabda məzdəkiliyin də əvvəlcə İranda yarandığı, sonralar Azərbaycanda və bir sıra qonşu ölkələrdə yayıldığı bildirilir [93, 276].

Üçüncü qrup elmi ədəbiyyatda isə manilik və məzdəkilik daha çox Azərbaycan xalqının dünyagörüşü, mədəniyyəti-fəlsəfi ilə əlaqələndirilir. Yuxarıda adları çəkilən tədqiqatçılardan fərqli olaraq akad. **H.Hüseynov** manilik barədə heç bir qeyd etməsə də, onun məzdəkiliklə bağlı fikirlərindən belə çıxır ki, insanlar arasında bərabərliyi təbliğ edən bu təlim Azərbaycanda yaranmış və əsas mərkəzi də Azərbaycan (Muğan, Talış, Qaradağ və b.) olmuşdur [110, 13-14]. **Y.Rüstəmov** da maniliyi azərbaycanlıların islamaqədərki dinlərindən biri hesab edərək türk xalqlarının həyatında mühüm rol oynadığını qeyd etmişdir: «Manilik türk xalqlarının, o cümlədən azərbaycanlıların islamaqədərki dinlərindən biri olmuş və öz tərəfdarlarının həyatında əhəmiyyətli rol oynamışdır» [198, 58]. «**Politologiya. İzahlı lüğət**» kitabında isə Y.Rüstəmovun maniliklə bağlı fikirləri demək olar ki, olduğu kimi öz əksini tapmış və bu dini-fəlsəfi təlim azərbaycanlıların islamaqədərki dinlərindən biri kimi qələmə alınmışdır [189, 37]. Maniliyin davamı sayılan məzdəkilik haqqında isə yazılır ki, bu təlim Azərbaycanda geniş yayıl-

miş və sonralar xürrəmlik hərəkatının əsasını təşkil etmişdir [189, 37]. **N.Şəmsizadə** Məzdəkin etnik kimliyi məsələsinə toxunmasa da, yazır ki, mifik təsəvvür və zərdüştizmdən sonra məzdəkizm Azərbaycan ideologiyasının ideya qaynaqlarından birini təşkil edir [208, 28]. Ancaq o, məzdəkilikdən fərqli olaraq manilik təlimini Azərbaycanla bağlamamışdır [208, 29]. **R.Əhmədli** isə maniliyin banisi Manini həm türk, həm də böyük Azərbaycan mütəfəkkiri adlandırmışdır [79, 24]. Onun fikrincə, «manilik özünə qədər Azərbaycanda olan türkdilli xalqların və dövlətlərin [elam, kas (kaz) qut (quz), Turukki, Aratta, Manna, Midiya] yaratdığı dini, fəlsəfi, siyasi bir mədəniyyətin davamı idi... Manilik türk düşüncəsinin yaradıcılığının təzahürlərindən biridir» [79, 26]. O, Məzdəkin də azərbaycanlı olması fikrini söyləmişdir [79, 30].

Fikrimicə, zərdüştilik kimi Mani və Məzdəkin ideyalarının da Azərbaycan xalqının dini-fəlsəfi, milli-ideoloji və əxlaqi-etik dünyagörüşü ilə nə dərəcədə bağlı olması ciddi şəkildə tədqiq olunmalıdır. Bu zaman tədqiqatçılar Mani və Məzdəkin etnik mənşəyinin türk, yaxud da azərbaycanlı olub-olmamasını, Azərbaycanda doğulub-doğulmamasını araşdırmaqla yanaşı, ən çox onların dini-fəlsəfi, əxlaqi-etik baxışlarının, həmçinin cəmiyyətin, ailənin və s. idarə olunmasıyla bağlı görüşlərinin çağdaş Azərbaycan xalqının dünyagörüşü, etik-fəlsəfi görüşləri ilə nə dərəcə də yaxın və ya uzaq olmalarını müəyyənləşdirməlidirlər. Qədim dövrdə və erkən orta əsrlərdə yaranmış, farsdilli tayfalara məxsus olması əsasən şübhə doğurmayan mazdaizm, zərvanilik, atəşpərəstlik (farslara aid), zərdüştilik, manilik, məzdəkilik Azərbaycan xalqının dini-fəlsəfi dünyagörüşünə, eləcə də sosial-siyasi həyatına müəyyən təsir göstərsə də, bütün hallarda türkdilli tayfalara məxsus şamanizm, tanrıçılıq, «maqarın təlimi» dünyagörüşünün yerini tuta bilməmişdir. Məhz buna görə də, erkən orta əsrlərdə Azərbaycan türklərinin başlıca eposu «Kitabi-Dədə Qorqud»da əsasən tanrıçılıq-

... və s. ictimai elmlərdə müəyyən qədər tötəmizli, şamamizli və mütəpərəstlik inanclarından bəhs olunur.

Çağdaş dövrdə başlıca milli mənəvi dəyərlərimizdən olan islam dininin milli ideologiyanın yaranmasındakı rolundan bəhs etməzdən öncə, **xürrəmlik** hərəkatına da toxunmaq istərdik. Çünki hazırda Azərbaycan tarixi, fəlsəfəsi və s. ictimai elmlərdə mübahisə doğuran məsələlərdən biri də xürrəmliklə bağlıdır. Sovetlər dönəmində xürrəmlik «tarixi-coğrafi Azərbaycan» anlayışı çərçivəsində izah edilmiş, bu dini hərəkat milli-azadlıq səviyyəsinə qaldırılaraq Ərəb Xilafətinə, o cümlədən islama qarşı qoyulmuşdur. Eyni zamanda tarix, ədəbiyyat, fəlsəfə kitablarında xürrəmilərin başçısı Babək Azərbaycan xalqının qəhrəmanı kimi tanıtılmışdır. Hazırda isə Azərbaycan tarixi, ədəbiyyatı, fəlsəfəsi və s. ictimai elmlərdə xürrəmiliyə və Babəke münasibət bir-mənəli deyildir.

Qeyd edək ki, orta əsr qaynaqlarında da xürrəmiliyin mahiyyəti ilə bağlı ziddiyyətli mülahizələr mövcuddur. Bəzilərinə görə, xürrəmilər məzdəkilərin təlimini radikal şüarların «On iki imam» təlimi ilə birləşdirib sintez yaratmışlar. Başqalarının fikrinə, Abbasilərə qarşı üsyanın təşkilatçısı Əbu Müslimin edamından sonra meydana çıxan abbasi şüarlarına xürrəmilər adı verilmişdi. İşraqilik fəlsəfəsi nümayəndələrinin əsərlərində isə «xürrəm» istilahi məcusiliklə, küsusən zərdüştiliklə əlaqələndirilir. Eyni zamanda xürrəmiliyi məzdəkiliklə bağlayıb, bu dini yeni məzdəkilik kimi qiymətləndirənlər də var.

XI əsr mütəfəkkiri **Nizamülmülk** «Siyasətnamə» əsərində yazır ki, xürrəmilərlə batinlərin kökü birdir və onlar Əbu-Müslimin yolunu davam etdirirlər [184, 180]. Xürrəmilər ilk dəfə Xorasan, İsfahan, Tərmədin, Kaulə və digər yerlərdə baş qaldırılmışlar. Nizamülmülk qeyd edir ki, yalnız 9 ildən sonra Babək xürruc etdi, bu tayfa Azərbaycandan

qalxıb onlara xürrəmilərlə və batinlərlə birləşmək istədi, lakin bu baş tutmadı [184, 181]. Müəllifə görə, çox keçmədi, İsfahanda yenidən baş qaldıran xürrəmilər və batinlər Azərbaycana gedib Babəklə birləşirlər [184, 181]. Onun fikrincə, xürrəmilərin və batinlərin dini görüşləri məzdəkiliklə bağlıdır və islama qarşıdırlar: «Xürrəmdinlər məzhəbinin qaydası belədir: haramı halal bilərlər, bədəni bütün əziyyətlərdən azad edərlər, şəriəti danar, namaz, oruc, həcc zəkati bir tərəfə atırlar; şərabi, camaatın malını, arvadını halal sayırlar, bütün dini vəzifələrdən uzaq qaçarlar. Bir yerə toplaşanda, məsələ həll edəndə, məşvərət edəndə onların sözü budur; əvvəl Əbu-Müslimə, Mehdiyə, Əbu-Müslimin qızı Fərimənin oğlu «alim uşaq» adlanan Fəruza salavat çevirərlər. Məzdək məzhəbinin əsasının nədən ibarət olduğu bundan aydındır» [184, 184]. Qeyd edək ki, Nizamülmülk də daxil olmaqla bir çox orta əsr alimləri məsələn, Səmani, Əl-Müqəddəsi, Əbu Müzəffər İsfərayini, İbn əl-Əsir və b. hesab edirlər ki, «xürrəm» sözü şəh, şad, şəhvətpərəst deməkdir; xürrəmilik məzdəkliyin davamıdır və hər iki dində əmlak, adınlar ümumi sayılır, halal və haram arasında fərq qoyulmur, şərab içilir və pozğun işlərlə məşğul olunur, hətta xürrəmilərin kişiləri anaları, bacıları və qızları ilə yaxınlıq edirlər [63, 198-199; 180, 15]. Eyni zamanda xürrəmilikdə Allah insan surətində təcəssüm edir (hülul), ruh ölmür bir cisimlə bədən başqasına keçir (tənasüx), imamın qeyb olan ruhu isə çox sonralar geri dönəcəkdir.

Xürrəmiliyin Azərbaycanla bağlanması başlanğıcı müəyyən qədər çar Rusiyası, əsasən sovet dövründə qoyulmuşdu. «Xürrəm» sözünü «şən», «şad» kimi yozan **üçcildlik «Azərbaycan tarixi»nin 1-ci cildinin** müəlliflərinə görə, bu təfərrüat yalnız Azərbaycanda deyil, Orta Asiyada və İranda da bir çox xalq hərəkatı üçün ideoloji bir don olmuşdu [34, 33]. Bu kitabda yazılır ki, Azərbaycan xürrəmiləri yerli Azərbaycan ayinlərini (ikiAllahlılığı, insan ruhunun ölməzliyini və s.) islama və onun əhkamlarına qarşı qoyurdular.

...in zamanında Xürrəmliyyəni əsas başçılarından biri olan Babəkin rəhbərliyi altında Ərəb Xilafətinə qarşı aparılan mübarizə, xalq-azadlıq hərəkatı kimi Azərbaycan tarixinin parlaq səhifələrindən biri kimi verilmişdir [34, 141]. **ASE-in 10-cü cildində** xürrəmilər hərəkatı Azərbaycanda və bəzi digər ölkələrdə Abbasilər xilafətinə qarşı yaranmış xalq azadlıq hərəkatı kimi göstərilir: «Ərəb mənbələri xürrəmilərin islamaqədərki dövrdə mövcud olduğunu göstərərək məzəhəkililiyi də ona aid edir. Xürrəmdiniyyə isə islam dövründə meydana çıxmış, babəkiyyə və məzyədiyyə adlanan iki qrupa bölünmüşdü. Xürrəmilər ardıcılıqlarına «müxəmmirə» (Ərəb terminidir) – «qırmızı geyinmişlər» və ya surxək» (fars termini) - «qırmızı bayraqlılar» deyirdilər» [33, 115].

Sovet dövründə və sonralar da xürrəmilik hərəkatını, xüsusilə xürrəmilərin Babəkin rəhbərliyi altında Ərəb Xilafətinə qarşı mübarizəsini müsbət yöndən dəyərləndirən alimlərdən biri də **Z.Bunyadov** olmuşdu. Onun fikrinə görə, «xürrəm» terminini əxlaqsızlıqla əlaqələndirən ənənədə feodal və burjua müəlliflərinin elmi və siyasi məhdudluğu və təsiri qərəzliliyi nəzərə çarpır. O yazır: «İyrimi ildən artıq bir müddət ərzində Xilafətə qarşı mərdlikə çox çətin azadlıq mübarizəsi aparan xürrəmiləri kefcil qara camaat, «kefçində pozğun həyat sürən» adamlar hesab etmək olmaz» [63, 200]. Onun fikrincə, məzdəkilər və xürrəmilər atəşpərəst olmuş maqların, zərdüştilərin yolunu davam etdirmişlər [63, 202]. «Xürrəm» sözünü günəş, od, maddi olmayan od kimi təsvir edən Z.Bunyadov yazır ki, Babəkin rəhbərliyi ilə xürrəmilərin üsyanı Azərbaycan tarixində ən parlaq səhifələrdən biridir [63, 230]. Akademik qeyd edir ki, Babəkə qarşı gönərilməmiş Xilafətin türk sərkərdəsi Afşin də xürrəmiliyə meyil göstərirmiş, «çünki onun sarayında tapılan müxtəlif bütələr Afşinin atəşpərəstiliyə – zərdüştiliyə, yəni xürrəmilərin sitayiş etdikləri dinə tərəfdar olduğunu təsdiq edir [63, 242].

Xürrəmilik, o cümlədən bu hərəkatın əsas başçılarından biri olan Babəkin başçılığı ilə Ərəb Xilafətinə qarşı aparılmış

parizə isə, müstəqillik dövründə birnənalı qiymətləndirilmişdi. Belə ki, Azərbaycandakı bəzi tədqiqatçılar xürrək və Babək haqqında SSRİ dövründəki mülahizələri mütləq etdikləri halda, bəziləri xürrəmiliyi və Babəki Azərbaycan xalqına yad hesab edir, onların dini-fəlsəfi dünyagörüşünün Azərbaycan türklərinin dünyagörüşü ilə üst-üstə düşmədiyini iddia edirlər. Belə tədqiqatçılardan olan **F.Mustafayev** görə, xürrəmlik ruhlara, əxlaq qaydalarına və sosial münasibətdə islam və xristian dinlərinə zidd olmuşdur: «Bu dinə Azərbaycan türklərinin bağlılığı barədə iddialar isə tamamilə əsassız və Etnik Azərbaycançılıq təlimi-yənliş məhsulu olaraq qəbul edilməlidir. Etnik Azərbaycançılıq təliminə görə tarixi Azərbaycan coğrafiyasında yəni dövlət qurulmuşsa, o qədim Azərbaycan dövlətidir və daş azərbaycanlılar da bu dövlətlərin və topluluqların islərindədir. Çox zaman da bu təlim coğrafi adlara əsaslanaraq mexaniki şəkildə hər termində müasir dilimizdə olan bənzərlik taparaq dini, mədəniyyəti, ən başlıcası isə fəlsəfə düşüncə sistemi türklərə tamamilə yad olan ünlərə və hadisələrə sahib çıxmaq məcburiyyətini aşlamışdır. Türklərlə heç bir əlaqəsi olmayan Albanların qəhrəmanı vanşiri, monoteist dini dünyagörüşü baxımından anlam mahiyyəti daşıyan Babəkizmi və xürrəmiləri milli qəhrəmanlar kimi təqdim etməni misal göstərmək olar» [180, 101]. **F.Mustafayev** Azərbaycan xürrəmiliyinin başçısı Babəki İranla əlaqələndirir və **S.Nəfisin** Babəklə bağlı mülahizələrinin doğru olduğunu qeyd edir.

İran tədqiqatçısı **Səid Nəfsiyə** görə, xürrəmilər hərəkatı Babəkə qədər mövcud imiş və Babək xalq arasında onun yadına və son inkişaf səviyyəsinə yüksəltməyə çalışmışdır [180, 10]. Onun fikrincə, xürrəmilər məzdəkilərin ideyalarını bəzi dəyişikliklər edərək yeni din yaratmışlar [180, 13]. Xürrəmiləri «İran xürrəmiləri» adlandıraraq yazır ki, onların vətəni bütün İran olmuşdu [180, 22]. **S.Nəfisi** İran Azərbaycanını və Şimali Azərbaycanı Babəkin vətəni,

okmranlıq etdiyi və dinini yaydığı yer kimi göstərsə də [180, 26], onu Azərbaycandan daha çox İran xalqının qəhrəmanını kimi təqdim edir. S.Nəfsiyə görə, islamın vaxtında əsər yazan fars və ya ərəb tarixçiləri İran xalqının ictimai və siyasi rəhbərlərindən kim olursa olsun, ərəblərə qarşı üsyan qaldırıqda onun əsas məqsədini və hərəkətinin mahiyyətini başa düşmədən onları bədməzhəb, kafir, dinsiz adlandırmış və onlara böhtanlar atmışlar. Azərbaycan xürrəmилərinin başçısı Babəki də bu sərəya qatan S.Nəfsinin fikrincə, İranın bu böyük şəxsiyyətlərinin məqsədi ölkəni yadellilərdən xilas etməkdən başqa ayrı məqsədləri olmamışdır: «Babalarımızın tarixində gördüyümüz bu ardı-arası kəsilməz inqilabların, xüsusilə ərəblərin İrani istila etdikləri ilk üç əsr ərzində baş verən azadlıq hərəkətinin başlıca məqsədi İrani bu əsərlət zəncirindən qurtarmaq olmuşdur. Söz yox ki, bu qəhrəmanlar islam dövründəki İranın gavələri, rüstəmləri idilər» [180, 32]. S.Nəfsiyə görə Azərbaycan daki Babəki-Xürrəmi-ler hərəkəti yalnız İran milli ruhuna uyğundur [180, 32-33].

Ancaq çağdaş dövrdə Azərbaycanda bir çox tarixçi, fəlsəfə, filoloq var ki, xürrəmliyi, onun tanınmış başçısı Babəki SSRİ dövründə olduğu kimi birmənalı şəkildə Azərbaycanla, Azərbaycan milli azadlıq hərəkəti ilə bağlayır və xürrəmlik haqqında yuxarıda deyilən mənfi fikirlərlə qətiyən razılaşırlar. Məsələn, 1994-cü ildə nəşr olunan «Azərbaycan tarixi» (Y.Yusifov və Z.Bünyadov) kitabında yazılır: «Azərbaycanın istiqlalliyətini bərpa etmək, onu yadellilərdən tapdağından qurtarmaq xürrəmilərin əsas ideali idi. Xürrəmilər islamın ehkamlarını rədd edir və Azərbaycan ayinlərini ona qarşı qoyurdular» [36, 258]. Bu kitabda, xürrəmilərlə bağlı bütün məsələlər demək olar ki, Z.Bünyadovun mülahizələri əsasında şərh edilmişdir. 7 cildlik «Azərbaycan tarixi»nin (1998-2003-cü illər) 2-ci cildində də xürrəmliklə bağlı qeyd olunanlar Z.Bünyadovun fikirləri ilə üst-üstə düşür. Burada yazılır ki, zərdüştiliyin, məzdəkiliyin zəminində şəkkül tapmış xürrəmi ideologiyası Babəkin başçılığı ilə

yenilə siyasi rəng almış [40, 267] və xalq azadlıq müharibəsi səviyyəsinə çatmışdı. **N.Vəlixanlı** da xürrəmiliyi, eləcə də Babəki Azərbaycanla bağlamışdır. O yazır: «İdeya kökləri ilə Sasanilər dövrünün məzdəkilər hərəkatı ilə bağlı olan xürrəmilər islamı rədd edir, öz xürrəmdini görüşlərini yaymağı qarşılarına məqsəd qoyurdular» [230, 53]. **N.Vəlixanlı** birmənalı şəkildə xürrəmilərin başçısı olmuş Babəki azərbaycanlı adlandırır [230, 55].

«Azərbaycan tarixi» kitablarında **Z.Bünyadovun** xürrəmiliklə bağlı olan fikirləri demək olar ki, eynilə «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi» və «Fəlsəfə» kitablarında da təkrar edilmişdir. Məsələn, **Z.Məmmədov** «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi»ndə xürrəmiliklə bağlı yazır: «Xürrəmilərin təlimi qədim Azərbaycanda, eləcə də bir sıra başqa Şərqi ölkələrində yayılmış dini-fəlsəfi fikrin, ilk öncə, zərdüştiliyin əsasında meydana gəlmişdir. Onlar xeyir və şər qüvvələr arasında daim mübarizə getdiyini deyir, xeyirin şərə gec-tez qalib gələcəyinə ümid bəsləyirdilər» [165, 23]. Eyni zamanda müəllif qeyd edir ki, xürrəmilikdə beş sayına üstünlük vermiş və varlığı beş sayına nisbətə (od, su, hava, torpaq və göy cismləri, eləcə də kök, gövdə, yarpaq, çiçək və meyvə) nəzərdən keçirmişlər, çünki qədim türk xalqlarında da beşliyə inam başlıca yer tutmuşdu [165, 23]. **Çoxcildlik** «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi»nin I-ci cildində isə, xürrəmiliklə bağlı yazılır ki, bu hərəkat ilk növbədə azərbaycanlıların və başqa xalqların azadlıq mübarizəsi kimi xilafətə qarşı yönəlmişdi. Eyni zamanda xürrəmlik-babəklik hərəkatının vətəni Azərbaycan olmuşdu [249, 86]. Bu kitaba əsasən, Babəki-xürrəmilərin dünyəvilikləri Azərbaycanın və Şərqi ölkələrinin təlimi ilə yanaşı, ilkəndə orta əsrlərin erkən çağlarında çox geniş yayılmış xristianlıq və çoxsaylı xristian yönümlü təriqət təlimlərinin elementləri ilə də sıx əlaqədə olmuşdu [249, 87]. Burada xürrəmiliyin batinliklə bağlılığı, islama qarşı yönəlməsi, zərdüştiliklə məzdəkiliklə əlaqələri barədə də məlumatlar öz əksini tapmışdı. «Xürrəmlik ideoloji baxımdan həm Zərdüşt prin-

siplərinə və təliminə, həm də məzdəkini təliminə əsaslanma, daha doğrusu, onlardan istifadə edə bilərdi» [249, 89].

«**Fəlsəfə ensiklopedik lüğət**»də isə bildirilir ki, xürrəmilik Abbasilər xilafətinə qarşı Azərbaycanda və qonşu ölkələrdə yaranmış təriqətdir. Burada qeyd olunur ki, ərəb mənbələrinin məzdəkiliklə əlaqələndirdiyi «xürrəmilərin təlimi qədim Azərbaycanda, eləcə də bir sıra başqa Şərqi ölkələrinə yayılmış dini-fəlsəfi fikrin, ilk öncə zərdüştiliyin əsasında meydana gəlmişdi» [93, 466]. Bu kitaba görə, xürrəmilik Babək hərəkatının ideya əsası olmuşdur. **A.Şükürov** isə yazır ki, mövcud ədəbiyyatda «xürrəm» sözünün mənası daha çox kef və kefcil kimi yozulsa da, Z.Bünyadov haqlı olaraq buna qarşı çıxmış və bu sözü od, atəş mənasında işləndiyini izah etmişdi [214, 178]. **B.Qubatoğlu** «Politologiya» dərslərində yazır ki, xalq hərəkatına çevrilmiş xürrəmilik yalnız Azərbaycanda deyil, Orta Asiya və İranda da geniş yayılmış, islam və onun əhkamlarına qarşı yönəlmişdir [141, 38]. **N.Şəmsizadə**nin fikrincə, xürrəmilik Türk-Azərbaycan ideologiyasının tərkib hissəsidir və xalis Azərbaycan hadisəsidir [208, 36]. **R.Əhmədli** isə yazır ki, xürrəmilik özünəqədərki zərdüştiliyi, maniliyi, ən başlıcası məzdəkiliyi ideyaca özündə birləşdirir. Onun fikrincə, xürrəmilik-babəkilik hərəkatı müstəqil Azərbaycan dövlətinin yaranması ilə nəticələnməyə də, «əsrlər boyu yadelli imperiyalar arasında bölüşdürülən, əsarət altında olan Azərbaycanda tarixən sonralar milli-müstəqil dövlətçilik məfkurəsinin forma-laşmasında müstəsna rol oynamışdır» [79, 34-35]. 1997-ci ildə müəllif kollektivi, eləcə də 2006-cı ildə V.Abişovun müəllifliyi ilə nəşr olunan «Fəlsəfə» kitablarında isə, xürrəmiliklə bağlı yalnız bir qeyd, yəni məzdəkilərin ideyalarını sonraları xürrəmilər davam etdirmişlər [92, 45; 17, 57] fikri yazılır.

Göründüyü kimi, Azərbaycan elmi ədəbiyyatında ziddiyyətli mülahizələr yalnız islamaqədərki dini-fəlsəfi təlimlərdə deyil, həm də islamdan sonrakı bəzi təlimlərdə də mövcuddur. Bu isə, ilk növbədə, islamaqədərki və islamı

lik dövrlərində Azərbaycan da dini ideologiyasının nə dərəcədə mürəkkəb olması ilə əlaqədardır. Məhz belə bir dövrdə, yəni dini mürəkkəbliyin və dini müxtəlifliyin hökm sürdüyü vaxtda islamın Azərbaycan xalqının həyatına daxil olması son dərəcə əhəmiyyətli olmuşdur. Fikrimizcə, artıq VI-VII əsrlərdə Azərbaycanda dini pərəkəndəliyin yüksək səviyyəyə çatması da bu prosesdə mühüm rol oynamışdır. Belə ki, Azərbaycan xalqının böyük əksəriyyətinin islamı vahid din kimi qəbul etməsi ilə, dini müxtəliflik (tanrıçılıq, zərdüştilik, məzdəkilik, xristianlıq və b.) nəticəsində Azərbaycan türklərinin soyköklərindən uzaqlaşma prosesinin qarşısı alınmış və vahid millət kimi formalaşması baş vermişdir.

Azərbaycan xalqının, Azərbaycan türklərinin qədim dövrlərdən monoteizmə meyilliliyi **islamın** qəbulunda mühüm rol oynamışdır. Azərbaycan türklərinin islama bağlanması ilə onların dini-ideoloji dünyagörüşü öz məntiqi yekununa çatmışdı. Bu baxımdan islam nə qədər «ərəblərin dini» olaraq Azərbaycan xalqı arasında yayılsa da, çox keçmədən Azərbaycan türklərinin milli mənəvi dəyərlərindən birinə çevrilmişdir. Bəzi tədqiqatçılar (Y.Yusifov, Z.Bünyadov, N.Vəlixanlı və b.) da hesab edirlər ki, Azərbaycan xalqının böyük əksəriyyətlə islamı qəbul etməsində bir tərəfdən burada hökm sürən dini müxtəliflik, başqa tərəfdən islamın insanları özünə daha çox cəlb etməsi olmuşdur. Xüsusilə, islam dini yayılana qədər Azərbaycanda qeyri-yerli xristianlığın və zərdüştiliyin geniş yayılınması, yerli dinlərdən şamanizm, tanrıçılıq və «maqların təlimi»nin hələ də öz mövqeyini qoruyub saxlaması Azərbaycan xalqının təkallahlı islama keçidi üçün çətin bir proses olmamışdır. Eyni zamanda islamı qəbul etməklə Azərbaycan xalqının vahid etnos kimi formalaşması, ərazi bütövlüyünün qorunması və dəqiqləşməsi və s. proseslər baş vermişdi.

«Azərbaycan tarixi» (1994) adlı kitabda **Y.Yusifov** qeyd

edir ki, ərəb işğalına qədər köhnə dinlərə (büt-pərəstlik və atəşpərəstlik) inamlarını saxlayan Azərbaycan türkləri islamın gəlişi ilə öz seçimlərini etdilər. Belə ki, xristianlığa kütləvi şəkildə meyil göstərməyən türk etnosları bu dəfə, islamı qəbul etməkdə tərəddüd etmədilər. O yazır: «Köhnə dinlərə sitayiş edən Azərbaycan türkləri həmin dövrdə islam dinini qəbul etdilər. Azərbaycanın ərəb xilafətinə tabe olması onun ərazi bütövlüyünü saxladı və özünün mədəniyyəti, adət-ənənələri, vahid ərazisi olan ölkə kimi başqa ölkələrlə, qonşu etnoslarla siyasi, iqtisadi, mədəni münasibətlər üçün münasib şərait yaratdı» [36, 235].

Z. Bünyadov da hesab edir ki, islamın Azərbaycan xalqının əksəriyyəti tərəfindən qəbul edilməsində bu dinin daxili məziyyətləri, keyfiyyətləri mühüm rol oynamışdır. Bu baxımdan Arranın xristian əhalisi könüllü şəkildə islamı qəbul etməyə başlamış, Cənubi Azərbaycanda islamlaşma isə daha tez baş vermiş, zərdüştülərin, atəşpərəstlərin və məcusilərin (çoxallahlıların) böyük əksəriyyəti bir əsr ərzində bu dini qəbul etmişlər. O, «Azərbaycan VII-IX əsrlərdə» əsərində yazır: «Azərbaycanın dehqan-feodalları öz ata-baba dinini qoruyub müdafiə etməyə səy göstərsələr də, hərçənd çox keçmədən yaqin edirlər ki, öz əvvəlki imtiyazlarını saxlamaq üçün onlara ancaq ölkədə hakimiyyəti ələ keçirmiş ərəblərlə əməkdaşlıq etmək qalır. Buna görə də Azərbaycanın feodal aristokratiyasının (kəndli kütlələri haqqında hələ demirik) islamı qəbul etməsi prosesi çox tez başa çatır; belə ki, cəmi yüz il ərzində, Abbasilərin hakimiyyət başına keçməsi ilə islam dini zərdüştiliyi sıxışdırıb aradan çıxarır» [63, 79-80]. Oun fikrinə görə, Azərbaycan əhalisindən mədəni səviyyəcə aşağı olan ərəblər Azərbaycana islamdan və öz dillərindən başqa heç bir şey gətirmədilər və VIII əsrin əvvəllərinə yaxın islam Azərbaycanda artıq hakim din olmuşdu [63, 82].

S. Əliyarkının redaktorluğu ilə nəşr olunan «Azərbaycan tarixi» kitabında isə qeyd olunur ki, islam zərdüştiliyin hər-

arar olduğu bölgələrdə (Güney Azərbaycan, Muğan,) nis-
tən tez, təqribən yüz il ərzində yayıldı [38, 140]. Xüsusilə,
qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan türkləri, qədim dinləri
mənbəlikdən dini inam və etiqad baxımından fərqlənməyən
islama üz tutmaqda çətinlik çəkməyiblər [38, 142]. **İ.Məmmədov** isə müəllifi olduğu «Azərbaycan tarixi»ndə qeyd edir
ki, ərəb işğalının ilk dövründən başlayaraq islam yalnız
bütperəstlərə zorla qəbul etdirilir, «Kitab»ı olan yəhudilər
və xristianlardan, o cümlədən ilk dövrlərdə atəşperəstlərdən
islama yalnız can vergisi-cizyə alınır [166, 80]. **7 cildlik «Azər-
baycan tarixi»nin 2-ci cildində** isə Azərbaycan xalqının isla-
ma qəbul etməsi məsələsindən bəhs olunaraq göstərilir ki, ilk
dövrlərdə yalnız bütperəstlərə (xristianlığı qəbul etməmiş
bütperəst albanlara və Azərbaycanın bütperəst türk əhalisi-
yə) qarşı zor işlədilmiş, xristian, yəhudi və atəşperəstlərə isə
qəbul olunmamışdır; lakin çox keçmədən islam bütperəstliklə
yanşı, atəşperəstliyi də aradan qaldırır [40, 205]. Qeyd edək
ki, bu kitabda «atəşperəst azərbaycanlılar» Zərdüştün azər-
baycanlı ardıcılığını kimi qeyd olunur [40, 206] və iranlıların
qəbul etməsi onları da islamı qəbul etdiyi bildirilir: «Lakin köh-
nədən dönmə və yeni dinə gəlmə prosesi sürətli olmamış,
azərbaycanlıların atəşperəst, bütperəst və ya xristian ulu ba-
ları ərəblərin çox yerdə zor gücünə qazandıqları siyasi üs-
lübə baxmayaraq, əvvəlki etiqadlarından xoşluqla,
mədəfəlik üz döndərməmişdilər. Şimali və Cənubi Azər-
baycan xristian əhalisi ilə yanaşı, ölkənin ətək və dağ yerləri-
ndə atəşperəst və bütperəst əhalisi də islamaqədərki etiqad-
larında qalmışdılar» [40, 205]. Bu kitabın müəlliflərinə görə,
ərəb işğalından keçən təqribən üç əsr ərzində bütün Azər-
baycan əhalisinin, qonşu xristian xalqlarından fərqli olaraq
islama qəbul etməsinin «əsas səbəbi Azərbaycan ərazisində
islama şimalda və həm də cənubda, dini etiqadca bütperəst və
atəşperəst olan qeyri-xristian albanların, türkdilli və farsdilli
alban və xalqların üstünlük təşkil etməsi idi» [40, 208].

Azərbaycan xalqının həyatında mühüm rol oynamış,

İslamın millî mənəvi dəyərlərindən birinə çevrilmiş Şəhənməd peyğəmbərin (s.) dininə gəldikdə, fikrimizcə, hazırda «Azərbaycan tarixi» adlanan kitablarda olduğu kimi bu 7 cildlikdə də islamla bağlı kifayət qədər bilgi verilir. Bu mənədə də, islam və onun müqəddəs kitabı Quran haqqında ümumi məlumat verilir, daha çox islam əsasında yaranmış təriqət, məzhəblərdən (hənəfilik, malikilik, şafilik, hənəbilik, şiəlik, sufilik, sifətlik, qədərlik, cəbrilik, mövzilik və b.) bəhs olunmuşdu [40, 284-296]. Qeyd edək ki, kitabda Azərbaycanda islamın yayılması və islam fəlsəfələri ilə bağlı yazının müəllifləri N.Vəlixanlı və Z.Məmmədovdur. Burada öz əksini tapan fikirlər isə, sonuncu müəllifin «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi» kitabında eyni mövzuya həsr olunmuş mülahizələrindən, əsasən fərqlənir.

Maraqlıdır ki, çağdaş dövrdə nəşr olunmuş yalnız «Azərbaycan tarixi» adını daşıyan kitablarda deyil, eləcə də «Fəlsəfə», «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi»-nə aid kitablarda da 2002-ci ildə nəşr olunan «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi» (mənasız olmaqla) islamın Azərbaycan xalqının həyatında oynadığı mühüm rol, millî mənəvi dəyər kimi qazandığı status haqqında heç də istənilən səviyyədə əks olunmamışdır. Məsələn, «Fəlsəfə ensiklopedik lüğət»də islamın Azərbaycan xalqının həyatında tutduğu mövqə konkret şəkildə izah olunmamışdır. Burada yalnız bildirilir ki, Azərbaycanda islam hərbi işğalçılıq yolu ilə yayılmış və hazırda Azərbaycan əhalisinin xeyli qismi şiə, bir qismi hənəfi sünniləridir [81, 193] və s. Eyni mövzuları 1997-ci ildə müəllif kollektivi tərəfindən nəşr olunan «Fəlsəfə» (red. F.Ramazanov), V.Abişovun, H.İmanovun, M.Şükürovun, Y.Rüstəmovun və b.-nin müəllifləri olduğu «Fəlsəfə», yaxud da «Fəlsəfənin əsasları» kitabları barədə heç demək olar. Bu kitablarda islam fəlsəfəsindən söz açılmasa, bu dinin Azərbaycan xalqının həyatında oynadığı mühüm rol barədə heç bir fikir söylənməmişdir. Məsələn, 1997-ci ildə nəşr olunan «Fəlsəfə» kitabında islamın, o cümlədən Quranın mahiyyəti, daxili keyfiyyətləri ilə bağlı çox səthi

is olunduğu halda, sonralar islamın əsasında yaranmış i-fəlsəfi cərəyanların (cəbrilər, sifatilər, qədərilər, mötəzilik, əşərilik, sufilik, hürufilik və b.) izahına isə müəyyən qədər yer verilir [92, 84-103]. V.Abişovun «Fəlsəfə» kitabında islamın Azərbaycan xalqının həyatındakı oynadığı rolları qısa, lakin aydın şəkildə izah edir. İslamın Azərbaycanda yayılması, yuxarıda adı çəkilən dərslərdən heç də fərqli olmayan xüsusiyyətlər öz əksini tapmışdır [17, 56-68]. H.İmanov isə eyni kitabında islam haqqında, bu dinin başlıca kitabı olan «Qur'an» haqqında çox cüzi məlumat vermiş, əsasən islamla bağlı təriqətlərdən, məzhəblərdən və s. bəhs etmişdir [119, 80]. Professor Y.İ.Rüstəmovun müəllifi olduğu «Fəlsəfə əsasları» kitabında islam və Qurandan bəhs olunmasında əvvəlcə islamla bağlı müsəlman dini fəlsəfəsi – qədərilər, cəbrilər, mötəzililər [197, 97-98], o cümlədən Şərq peripatetizmi, Saflıq qardaşları və sufizm barədə ümumi bilgi verilir [197, 97-110]. Eyni cizgini A.Şükürovun «Fəlsəfə» kitabında da görürük. A.Şükürov da bu kitabında islam və islamın Azərbaycan fəlsəfəsində yeri haqqında geniş şəkildə bəhs etməmişdir. İslamın mahiyyəti haqqında heç bir məlumat verməyən A.Şükürov yalnız bir neçə ərəbdilli filosofun (İbn Ərabi, İbn Rüşd, İbn Sina, Ə.Biruni və b.) dünyagörüşünü qısa şəkildə danışmış, eləcə də bir neçə orta əsr Azərbaycan filosoflarının və panteizm, sufizm və hürufizm barədə qısa, ümumi bəhs etmişdir [219, 186-199].

Yalnız Z.Məmmədovun «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi» kitabında Azərbaycanda islamın yayılması və islam fəlsəfəsinin formalaşması barədə bir qədər çox yer verilir. O yazır ki, xilafətin fəthləri ilə əlaqəli vaxtda Azərbaycanda islam dini də yayılmağa başlamışdır. Z.Məmmədova görə, yeni din ölkənin cənubunda – Muğan və Kəlbəcən dənizi sahil vilayətlərində nisbətən tez qəbul edilmiş və əvvəlki dini əqidələri ardan qaldırmışdı. O yazır: «Mönist islam dünyagörüşü ateşpərəstliklə ziddiyətli idi. Keçən əsrlərdə müqayisədə islamın mütərəqqi cəhətləri, xüsusən, azadfikirlilik meyillərində dözümlülüyü ona olan

«gənəli arırdı» [65, 22]. Bu kitabda islamı və onun inqilabı əs kitabı Quran haqqında ümumi bilgi verən Z.Məmmədov daha çox sünni hüquqi (hənəfilik, malikilik, şafilik və ənbəlilik) və şii (qalilik, ismaililik) və sufilik məzhəbləri, ləcə də bu məzhəblərin Azərbaycandakı nümayəndələrinin bəhs etmişdir. Müəllifin fikrinə, islam dini əsasında meydana çıxmış sufiliyə şamanlıq, zərdüştilik, buddizm, xristianlıq, neoplatonizm və h. təlimlər təsir göstərmişdir [165, 32].

A.Əhədov isə islamaqədərki dinlər arasında xristianlığın Azərbaycanda hütperəstliyə, zərdüştiliyə, maniliyə, məzdəkiliyə və b. dinlərə nisbətən daha könüllü və geniş yayıldığına [77, 14] iddia edir və islama münasibətdə qərəzli mövqeyə tutur. O yazır ki, Azərbaycan xalqı 90, yaxud da 150 il ərəblərin islamlaşdırma siyasətinə qarşı ciddi müqavimət göstərmişlər, çünki «yerli əhali yadelli işğalçıların üsul idarəsini və islam dinini qəbul etmirdi» [77, 27]. Bu müəllifə görə, Azərbaycanda islamlaşma prosesi ləng getmiş, əhali X əsrin ikinci yarısına qədər islamla yanaşı köhnə dinlərinə də etiqad etmişlər: «Lakin tədricən köhnə din formalarının (zərdüştilik, manilik, məzdəkilik, xristianlıq) yerini islam dini...» [77, 29] tutmuşdur. A.Əhədovun fikrinə, ərəblər islamı ideoloji silahla yanaşı, od və qılınc gücünə yaymış və ərəb işğalının genişlənməsi nəticəsində bu din dünyəvi dinə çevrilmişdir. O yazır: «İslamı qəbul etmək istəməyənlərə vəhşicəsinə divan tutulur, hər cür insani ləyaqətdən məhrum edilir, amansız vergi və başqa sosail-iqtisadi təzyiqa məruz qalırdılar. El arasında «biz qılınc müsəlmanıyıq» zərb-məsələsinə indi də az təsadüf edilmir» [77, 31]. A.Əhədov kimi, **M.Dadaşzadə** də islama qarşı qərəzli mövqeyə tutmuş, bu dinin Azərbaycanda zorla, ərəb qəshkarlığı nəticəsində yayıldığını iddia etmişdir [69, 66].

Fikrimizcə, hütün bunlarla yanaşı, yuxarıda adları çəkilən müəlliflərin çoxu islamın Azərbaycan xalqının həyatında hansı yeniliklərə səbəb olması, yəni insanların bu dini qəbul

Əminəzadənin öncəki vəziyyəti ilə, dini qəbul etdikdən sonra baş verənləri müqayisə edərək təhlil etsəydilər daha yaxşı olardı. Eyni zamanda islamın, onun müqəddəs kitabı Quranın Azərbaycan xalqının mənəvi, siyasi, ideoloji və etnik həyatındakı rolu bu kitablarda fikrimizcə, geniş şərh olunmamış və azərbaycanlıların müəyyən zaman kəsiyindən sonra etnik mənsubiyyətinin «müsəlman» mənsubiyyətinə çevrilməsi səbəbləri göstərilməmişdir. Başqa tərəfdən, yuxarıda qeyd olunan kitablardakı mülahizələrdən belə nəticə çıxır ki, Azərbaycan xalqının islamı qəbul etməsində dini müxtəliflik kütləvi şəkildə xristianlaşmama, köhnə dinlərdə (büt-pərəstlikdə və atəşpərəstlikdə) qalmaları və s. mühüm rol oynamışdır.

7 cildlik «Azərbaycan tarixi» və başqa kitablarda büt-pərəstlərin və atəşpərəstlərin zorla islamı qəbul etməsi, geyimlərinin uzun müddət yeni dini qəbul etməyərək köhnə etiqadlarında qalmaları da mübahisəli məsələlərdəndir. Halbuki, yuxarıda adları qeyd etdiyimiz tədqiqatçılardan çoxu J.Cəfərov, M.Seyidov, A.Şükürov, S.Əliyev, Y.Yusifov, M.Heyat və başqaları Azərbaycan xalqının islamı qəbul etməkdə çətinlik çəkmədiklərini, tanrıçılıqdan islama keçidin insanlar üçün yalnız din dəyişikliyi olduğunu, inam və etiqadlarını dəyişdirmədiklərini ifadə etmişdik. Lakin 7 cildlik «Azərbaycan tarixi» kitabında islamın Azərbaycanda sürətlə yayılmaması, islamın zorla qəbul etdirilməsi və s. mülahizələrin yer alması, eləcə də bu kitabda zərdüştiliyin islamdan daha çox şərh olunması başa düşülən deyil.

Z.Quluzadə «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi»nin 1-ci cildində Azərbaycan xalqının islam dinini qəbul etməsini geniş şəkildə şərh etmişdi. VIII-X əsrlərdə Azərbaycanda müxtəlif dinlərin mövcudluğu üçün əlverişli şərait olduğunu qeyd edən müəllif yazır: «Xristianlıq, atəşpərəstlik, şamanizm ilə yanaşı, istilafçıların dini olan islam dini tədricən və inamlı şəkildə həyatın müxtəlif sahələrini bu və ya digər dərəcədə özünə tabe edərək hakim mövqeyini möhkəmləndirir və ge-

nişləndirirdi. Azərbaycanda islamın ilk abidələrindən biri
ərəblərin missioner fəaliyyəti sayəsində hələ şifahi şəkildə ölə-
kəyə yol tapan, gələcəkdə isə burada geniş yayılan Quran
olmuşdur» [249, 66]. İslam dininin əsas abidəsi olan Quran
isə orta əsrlər mədəniyyətinin ən məşhur abidələrindən biri
idi. Quran müsəlmanlarda dünyagörüşü ilə əlaqədar yarana-
biləcək prinsiplial məsələləri əhatə edir və həyatın mənəvi və
praktiki tərəflərilə bağlı məsələləri bu və ya digər dərəcədə
nizamlayırdı. Z.Quluzadə yazır: «Quranın bütün müddəala-
rının sözsüz, müzakirəsiz qəbul olunması, onun çoxsaylı və
bir sıra hallarda müxtəlif növ bidətlərə gətirib çıxaran təhli-
və şərhləri və nəhayət, Quranla açıq şəkildə uyğunsuzluq -
bütün bu amillər orta əsrlərdə islam aləminin, o cümlədən
VII-X əsrlərdə Azərbaycanın ideoloji həyatının əsas istiq-
mətlərini müəyyən edirdi» [249, 66].

Z.Quluzadə bu kitabda fəlsəfə tarixinin qarşısında
duran vəzifələrə müvafiq olaraq Quranda dünyagörüşü
təsəvvürlərinin izahı üzərində deyil, ancaq dəfələrlə müxtəlif
ideoloji və fəlsəfi cərəyanlar tərəfindən fərqli təfsirlər verilən
bəzi Quran ayələrinin şərhini üzərində dayandıqlarını qeyd
etmişdi [249, 67]. Z.Quluzadə bəzi Quran ayələrinin müxtə-
lif təfsirləri ilə bağlı mülahizələri ümumiləşdirərək yazır ki,
dinin ortodoksal şərhinin rəsmən hakim mövqə tutduğu bir
şəraitdə Quranın islam bölgəsi mədəniyyətinə ideya təsir
bütövlükdə mədəniyyətin nəzəri əsaslarının inkişafına və
o cümlədən azadfikirliliyin təşəkkülünə obyektiv imkan yara-
dırdı: «İslam bölgəsinin ideologiyasında Quranın təfsiri
müzakirə və şərhləri onlarca yeni nəzəriyyələrin meydana
çıxmasına səbəb oldu. Həmin nəzəriyyələr Quranın nüfuzu-
na əsaslanaraq və ya əsaslanmağa cəhd edərək bir sıra ha-
llarda islamın əsas prinsiplərinin təfsiri prosesində həmin
prinsiplərdən ehtəsiz uzaqlaşdılar ki, ortodoksal düşüncə
sahibi olan ilahiyyətçilər özlərindən fərqli düşüncələri dini
qorunması naminə təqib etməli olurdular» [249, 73]. Alimin
fikrincə, bütün bunlar islam bölgəsinə daxil olan Azərbaycanda

cən xalqına da təsirsiz qalmamışdı. O yazır: «VII-VIII əsrlərdən başlayaraq Quranla yanaşı Azərbaycana ərəb-müsəlman aləminin həm islamiyönlü, həm də qeyri-ortodoks ideoloji cərəyanları və onların fəlsəfi görüş və təlimləri daxili olaraq digər amillərlə yanaşı ölkənin mənəvi mədəniyyətinin islam bölgə mədəniyyəti ilə əlaqələndirirdilər» [249, 73-74].

Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru **Müstəqil Ağayev** isə hesab edir ki, Ərəbistanda meydana gələn islam dini xristianlıqla və b. dinlərlə müqayisədə bir sıra üstün cəhətlərə malikdir: «İslam dininə xas olan humanizm, haqqın, ədalətin, xeyir-xahlığın, mənəvi paklığın, qayğıkeşliyin, namus, qeyrət, əqidə və vətən, torpaq uğrunda mübarizədə fədakarlığın təbliği, zülmə, əsarətə, ədalətsizliyə, haqsızlığa, istismara qarşı cəsarətli çıxışların təqdiri, onu başqa dinlərdən fərqləndirir. Bütün bunlar İslamın müqəddəs kitabı Quranda öz əksini tapmışdır» [11, 5]. Onun fikrincə, ötən on dörd yüzillik ərzində islamın ayrı-ayrı ölkələrin, xalqların həyatında necə rol oynaması ilə bağlı tarixçilər, səlnaməçilər və b. bilgi vermişlər ki, bu da əsil həqiqəti aşkar etmək baxımından bir-mənəli deyil. Çünki həmin tarixçilər, səlnaməçilər və b. araşdırma obyektinə müxtəlif məqsəd və ideyalardan yanaşmışlar: bəziləri hadisələri şişirtmiş, başqaları isə təhrif etmişdir. M.Ağayevə görə, bununla da islamın başlanğıcından uzaqlaşdıqca zaman əsil həqiqətin üzərinə qara pərdə çəkmiş, bir çox məsələləri görünməz hala salmışdır: «Bu gün biz İslam dini haqqında Quranda yazılanlarla tədqiqatçı və din xadimlərinin yazdıqları arasında çox böyük və kəskin fərqlər, ziddiyyətli fikirlər görürük. Bunu da bilir ki, dinə münasibətdə insanlar eyni mövqedə deyillər. Bəziləri inanır, bəziləri inanmır» [11, 6].

F.Mustafayev isə haqlı olaraq yazır ki, tək Tanrıya inamın nəticəsi olaraq türklər islamı qəbul etməkdə zorluq çəkməyiblər, sadəcə dinlərini dəyişiblər, inanclarını və etiqadlarını isə dəyişməyiblər: «Bu əslində ən məntiqli yanaşmadır. Göy Tanrı məfhumuna da bir iman anlayışı çərçivə-

ində baxılırsa, türklərin tarixində müxtəlif dinlərin qəbul etməsinə baxmayaraq, iman qoruyuculuğunda dəyişmədikləri düşüncəsinin sabit olduğunu qəbul edirik» [174, 32]. F.Mustafayevə görə, türklər islamı qəbul etdikdən sonra özünəməxsus yol tutmuş «islamın qoruyucusu», «islamın yüksəlişinin səbəbkarı» və s. isimlərlə tanınmışlar [174, 87]. Onun fikrincə, türklərin islam mədəniyyətini himayə və inkişafında başlıca rollarından biri də, monoteist düşüncə tərzinə uyğunluğundan daha çox milli inamlarındakı ədalət anlayışı ilə islamın ədalət prinsiplərini uzlaşdırmasıdır: «Məsələn, Türk törəsindəki olduğu dərəcədə qadının uca tutulması, ana haqqının qorunması heç bir dində və dini-fəlsəfi təlimdə mükəmməl təqdim olunmamışdır. Peyğəmbər Məhəmmədin insanlara anlatdığı Allahın «Ədalət» prinsipini mənimsəyən türklər; ərəblərin, farsların və başqa xalqların «Ədalət»i öz xalqlarının başqalarından üstünlüyü kimi qəbul etmələrindən fərqli olaraq Allahın «Ədalət»inin bütün yaratdıqlarına bərabər veriləcəyi düşüncəsini günümüze qədər müxtəlif dövlət hakimiyyətlərinin əsas prinsipinə çevirərək yaşatmışlar» [174, 90]. O yazır ki, türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin zorla müsəlmanlaşdırılması ilə bağlı irəli sürülən yanlış fikirlərdən azad olmaq üçün ədəbiyyat, tarix, fəlsəfə və başqa ictimai elm sahələrinin məhdud Azərbaycançılıq anlayışı ilə deyil, ümumtürk problemləri çərçivəsində öyrənilməsi vacibdir [174, 90].

Fəlsəfə elmləri doktoru **K.Bünyadzadə** isə yazır ki, VII əsrin əvvəllərində təşəkkül tapan islam dini boş bir yerdə və boş bir təfəkkür üzərində yaranmamışdır. Belə ki, o dövrdə ərəb dünyasında «əxlaq və bu əxlaq əsasında formalaşmış düşüncə cahil vəziyyətdə» olsa da, «bəddii təfəkkür yüksək səviyyədə idi» və ərəblər arasında əxlaqlarını düzgün qoruyub saxlayanlar, sağlam düşüncəni bacaranlar var imiş [65, 22-23]. Onun fikrincə, bu baxımdan islam yeni bir təfəkkür həyat tərzini gətirdisə də, ancaq özündən qabaqkı müsbət cəhətləri (bəddii təfəkkür, şeir sənəti, ticari və mədəni əlaqələri

ə s.) də inkar etməmişdir. İslamın bir çox məsələlərdə libe-
rallığı sonralar onun əleyhinə çevrilsə də, onunla bağlı kə-
m, islam skolastikası, təsəvvüf və b. yaranıb müəyyən mə-
də onu əks etirsə də, «lakin İslam bir tayfa, məhdud bir
məkan da deyil, bütün bəşəriyyətə nazil olan və mahiyyətində
ümumbəşəri ideyaları ehtiva edən bir dindir və islami
düşüncə məhdud bir çərçivədə qala bilməzdi, qalmadı da»
[65, 25-26].

Müəllifə görə, Qərb fəlsəfəsi ümumi bir sistem deyil,
milli elementləri ehtiva edən elə bir görüşdür (fransız fəlsə-
fəsi, alman fəlsəfəsi və s.) ki, «milli komponentlərdən başla-
nan və formalaşan ideyalar son nəticədə bütün Qərbi birləş-
dirən bir ideologiyaya çevrilə bildi və zaman-zaman bu bir-
lik həm də hakimiyyət xüsusiyyəti qazandı» [65, 126]. Ancaq
islam dünyasında durum fərqlidir və Qərbdə gedən proses -
milli təfəkkürün formalaşması burada reallaşmayıb. Onun
kəncə, «islam düşüncəsində hər hansı bir hərəkətin, inki-
şafın olması üçün onun tərkibindəki incəliklərə -- milli kom-
ponentlərə həyat verilməlidir» [65, 127]. Bir sözlə, hər bir
alqın milli fəlsəfəsi yaranmalı, bu millilik fərddən ümum-
şəxsiyyətə gedən yolda ara mərhələ olmalıdır: «S.Xəlilovun
a bildirdiyi kimi, «milli ruhun-nəzəri-konseptual şərh» olan
ə üzərində millətin varlığını və spesifikliyini qoruyub saxla-
nan milli ideologiya bərqərar olan milli fəlsəfi fikir vasitə-
lə. Milli ruh keçmiş, tarix üzərində var olmaqla yanaşı, bu
in də varlığını öz təfəkkürü ilə sübut və təsdiq etməyi
acarmalıdır» [65, 132].

«Azərbaycan Respublikasının dövlət rəmzləri» kitabı-
nın müəllifləri **M.Mərdanov və Ə.Quliyev** islamın Azərbay-
can xalqının həyatındakı rolunu müsbət qiymətləndirirlər.
nərlərin fikrincə, milli ideologiyanın tərkib hissəsinə çevril-
miş «islamlaşmaq» ideyası da göstərir ki, Azərbaycan xalqı
rlər boyu islama milli mənəvi dəyər kimi baxıblar: «İslam-
laşmaq - mahiyyətcə ortodoks dini doktrinanın dirçəldilmə-
deyil, əksinə azərbaycanlıların həyat tərzini olan islam di-

ə məxsus ümumbəşəri mənəvi-əxlaqı dəyərlərin bərqərar
nası demək idi və eyni zamanda milli-mənəvi təkamüldə
mi dəyərlərə üstünlük verilməsini nəzərdə tuturdu» [171].
. Bu müəlliflərə görə, islamçılıq həm də milli mənlik şüu-
nun yaranmasında mühüm amil olmuşdu: «İslamçılıq ide-
arı azərbaycanlıların milli mənlik şüurunun, milli istiqlal
runda mübarizə əzminin yüksəlməsinə, islam dünyası ilə
nəvi əlaqələrin yaranması və möhkəmlənməsinə kömək
ən vasitə kimi dərk edilir və qiymətləndirilirdi» [171, 82].

Biz burada XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində və
nralar bir çox ziyalılarımızın islamla bağlı qiymətli,
əmli fikirlərini vermədən (bu məsələlərə növbəti fəsillərdə
kənmişuq), belə bir **ümumiləşdirmə apara bilərik ki**, islam
Azərbaycana ayaq açdığı gündən əsasən, bu xalqın – türk
llətinin ruhuna hakim kəsilmişdir. Bu, ilk növbədə, Azər-
ycaan türklərinin qədim dini inanclarının – tanrıçılıq-Göy
nriyyə inam, şamanizm və b. forma baxımından olmasa
, məzmun və mahiyyətə islama yaxınlığı ilə bağlı olmuş-
r. Fikrimizcə, «Kitabi-Dədə Qorqud» türklərin, o cümlə-
n Azərbaycan türklərinin tanrıçılıqdan islama keçidinin
bariz nümunəsidir. Dədə Qorqud öz müdrikliyi ilə türk-
i inandırır ki, onlar islamı qəbul etməklə heç də neçə yüz
ər tapındıqları inanclarından imtina etmiş kimi görünmə-
cəklər. Əksinə, yeni din – islam onların inanclarını daha
möhkəmlədəcək və bəlkə də Tanrı sevgisi əvvəlkindən də
lğün şəkildə öz əksini tapacaqdır.

Şamanizmlə, tanrıçılıqla islamın bir-birinə məzmun və
ahiyyətə yaxınlığını Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu və b. da
xtilə görmüş, islamın Azərbaycan türklərinin həyatında
üstəsnə roluna mühüm əhəmiyyət vermişlər. **Ə.Hüseynza-**
yazırdı ki, islam istisna olmaqla türklərin əksəriyyəti baş-
dinlərə ciddi şəkildə meyil və istedad göstərməmiş, göstə-
nlər isə öz etnik mənşələrini belə unutmuşlar. Ancaq mü-
lman türklər həm islam aləminin mühüm bir istinadgahına
vrilmiş, həm də öz tayfa və milliyyətlərini qoruyub-sax-

şular. Buna birinci səbəbdir ki, türklərin dilinin əsas-
millət olub, eyni zamanda Ərəbistandan uzaq yaşama-
östərsə də, əsas ikinci səbəbdir ki, türklərin dilinin əsa-
Turan (Ural-Altay) dil ailəsi, ərəblərin dilini isə Sami dil
si təşkil edir [111, 57].

Hər halda XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində milli
məni dəyərlərə qayıdışın arasında islamın mühüm yer
ması təsadüfi ola bilməzdi. Artıq bu dövr ziyalılarımız
şı anlayırdılar ki, dini inanclar və fəlsəfi dünyagörüş
umundan milli mədəni dəyər kimi islama söykənmək,
mı əldə bayraq etmək lazımdır. Çox təəssüflər olsun ki,
i bəzi tədqiqatçılar bunu doğru-dürüst qiymətləndirə
mirlər. Belə ki, «ərəblərin dini» olmasına baxmayaraq,
min sözün həqiqi mənasında türklərin, o cümlədən
ərbaycan türklərinin mədəniyyətinə hakim kəsilməsinə
a etməkdə çətinlik çəkir, bir çox hallarda bunu, yalnız
anda qoyulan mütərəqqi məsələlərlə, yaxud da «qılinc
ü»), Allah qorxusu və s. ilə izah etməyə çalışırlar. Bir
ə, bəzi tədqiqatçılar türklərin islama əsas bağlılıqlarını
məkdə ya çətinlik çəkir, ya da ümumiyyətlə görə bilmir-
Fikrimizcə, bütün türklərin həmin dövrdə islama yeni
dən yanaşmasının səbəbini onların islamaqədərki dini
ları ilə bağlamaq lazımdır. Belə ki, heç vaxt tək Tanrı
asına xəyanət etməyən türklər, islama da məhz bu məq-
ə penah aparmışlar. Ancaq orta əsrlərdə, xüsusilə XIV-
III əsrlərdə müsəlmanların get-gedə mədəni baxımdan
l, daha çox zahirən islama bağlılığının önə çıxması türk
lıklarını narahat etmişdir. Məhz buna görə də, ilk dəfə
nda islahatların aparılması, daha doğrusu islama olun-
ələvələrlə bağlı müzakirələrin aparılması təklifini açıq
ddə Azərbaycan türkü Ş.C.Əfqani irəli sürmüşdür. Təsə-
deyil ki, bu baxımdan Ş.C.Əfqani tarixə panislamizmin
si kimi düşmüşdür. Məhz türk ziyalıları (Ş.C.Əfqani,
üseynzadə və b.), ilk dəfə islamın əsil mahiyyətindən
qlaşmaya ciddi şəkildə etiraz etmiş və ən əsası onlar,

çox, mənəvi məsələlərə bağlılığın vacibliyini irəli sürmüşlər.

Fikrimizcə, türklərin istər orta əsrlərdə, istərsə yeni dövrdə islama bu qədər doğma münasibətləri onların ulu əcdadlarının dini-fəlsəfi dünyagörüşlərinin islamla ziddiyyət təşkil etməməsi olmuşdur. Məhz buna görə də, XIX əsrdən başlayaraq türk ziyalıları doğma din hesab etdikləri islamda islahatların aparılmasını, bu dini ona olunmuş əlavələrdən təmizlənməsini istəmişlər. Çünki türk ziyalıları üçün islam yalnız dini mahiyyət daşıyır, həm də milli mənsubiyyəti ifadə edirdi. Belə olmasaydı, XIX əsrdə Krım, Türkünstan, Türkiyə, İran, Azərbaycan və b. yerlərdə yaşayan türklərin əksəriyyəti etnik mənşələrini «müsəlman», «islam ümməti», «Məhəmməd ümməti» və s. kimi göstərməzdilər. Əlbəttə, türklərin islama bu cür münasibəti başa düşüləndir. Əgər biz, türklərin şamanizm, tanrıçılıq dinlərinə olan münasibətlərini dərinlən tədqiq etsək görərik ki, başqa xalqlarla müqayisədə türklərin dini inancları, xüsusilə tək Tanrıya olan münasibətləri müəyyən qədər fərqlidir. Türklər tapındıqları tək Tanrını heç vaxt «əlçatmaz» saymamış, əksinə Tanrının-Göy Tanrının daim onlarla olduğuna, bir qədər də dəqiqləşdirsək özlərinin Tanrının-Göy Tanrının himayəsində olduqlarına inanmışlar. Bu baxımdan türklərdə əsasən dini inanc və milli mənşə bir-birindən ayrı mənə daşımır, əksinə eyni anlamı ifadə edir: bu mənada türklər həm türk, həm də tanrıçılardır. Burada tanrıçılıq artıq etnik məzmun da kəsb etməyə başlayır. Belə ki, türklər özlərinə və dövlətlərinə «göytürk» adını verməklə dini inancları ilə milli mənsubiyyətlərini eyniləşdirmişlər. Beləliklə, tanrıçılıq və türkçülük bir-birinin simvoluna çevrilmiş, bunun nəticəsində də göy boya həm türkçülüğü, həm də tanrıçılığı ifadə etmişdir və indi də bu mənada yozulur. Türklərin dini inanclarını və milli mənşələrini bu formada eyniləşdirməsinə səbəb isə odur ki, onların qədim dinlərində (şamanizm, tanrıçılıq və b.) Tanrıya qovuşma, bəzi dinlərdə olduğu kimi mürəkkəb

olmamış, bunun konkret yolu və mərhələləri var imiş. Türklər bunu, islamda sufilik, hürufilik və b. formalarda da davam etdirmişlər. Əslində sufilik, hürufilik və b. türklərin şamanizm, tanrıçılıq inanclarına müəyyən qədər uyğun gəlir.

Bu baxımdan XIX əsrdə milli mənsubiyyətini VIII-IX əsrlərdən qəbul etdiyi islamla eyniləşdirib «müsəlman», «islam ümməti» kimi verən, üstəlik müsəlmanların düşdüyü vəziyyətdən xilas olması üçün yollar arayan türkləri anlamaq üçün deyil. Doğrudur, bəzi türk ziyahları, məsələn M.F.Axundzadə bu məsələni daha radikal şəkildə qoymuş və hətta türklərə yad olan zərdüştiliklə də maraqlanmışdır. Bu məsələlərə növbəti fəsildə geniş toxunduğumuz üçün, qısaca olaraq qeyd edirik ki, M.F.Axundzadənin islama münasibətdə radikalıq, zərdüştiliyə isə «doğmalıq» göstərməsi, heç də zərdüştiliyin islamla müqayisədə Azərbaycan xalqının doğma, yaxud yad din olması ilə bağlı deyil. Çox təəssüflər olsun ki, indi bəzi tədqiqatçılar məsələnin əsil mahiyyətinə varmadan, dərin tədqiqatlar aparmadan Bakıyanovun, Axundzadənin, Kazımbəyin və b. zərdüştiliklə maraqlanmasını Azərbaycan xalqının «milli dini»nə meyil etmələri, köklərinə qayıdışı kimi izah edirlər. Bu ən azı ona görə gerçəkliyi ifadə etmir ki, türklər, o cümlədən Azərbaycan türkləri istiqlalları uğrunda mübarizədə əsas ideyalarından biri kimi, zərdüştiliyi və «Avesta»nı deyil, tanrıçılığı-türkçülüğü (göy boya) və islamı (yaşıl boya) görüblər. Bu baxımdan bəzi ziyalılarımızın XIX və XX əsrlərdə zərdüştiliklə maraqlanması, zərdüştiliyin Azərbaycan xalqının milli dini olduğu anlamına gələ bilməz. Sadəcə olaraq, etiraf etməliyik ki, zaman-zaman xüsusilə XX əsrdə Azərbaycan türklərinin tapındıqları dini inaclarımdan şamanizm, tanrıçılıq, islam və b.-dan uzaqlaşdırılması, yadlaşdırılması üçün çar Rusiyası, SSRİ, İran fars rejimi və b. əllərindən istifadə etmişlər və indi də, onların sələfləri bu istiqamətdə işlərini davam etdirirlər.

Təsadüfi deyil ki, Sovetlər Birliyi dövründə islami göz-
dən salmaq üçün bütün metodlardan istifadə edilmiş, hətta
Ərəb Xilafətinə qarşı çıxışlardan biri olan xürrəmlik hərə-
katı xüsusilə qabardılmışdır. Doğrudur, Azərbaycanda is-
lamlaşmanın ilk mərhələsində müəyyən problemlər olmuş
hətta xürrəmilərin başçılığı ilə Ərəb Xilafətinə qarşı milli
azadlıq hərəkatı da baş vermişdir. Fikrimizcə, bu amilin So-
vetlər Birliyi tərəfindən xüsusilə qabardılması imperiya mə-
raqları ilə bağlı olmuşdur. İmperiyanın ideoloqları sübut et-
məyə çalışırdılar ki, azərbaycanlılar nə islamaqədər, nə də
islamdan sonra tək Tanrıya inanmayıblar. Guya, bu millət
həmişə bütperəst və politeist olmuşdur. Bu baxımdan xürrə-
miliklə bağlı olaraq Azərbaycan xalqının milli azadlıq hərə-
katının-müstəqil şəkildə yaşaması məsələsindən daha çox
dini məsələlərə üstünlük verilməsi, bu hərəkatın islama-
nın ehkamlarına qarşı yönəlməsi ideyalarının səsləndiril-
məsi təsadüfi olmamışdır. İmperiya ideoloqlarının məqsəd
Azərbaycan türklərini mümkün qədər tanrıçılıqdan, tanrıçılıq
qədər tapındıqları islamdan uzaqlaşdırmaq idi.

Təəssüflə qeyd etməliyik ki, çar Rusiyası, Sovet Rusiya-
sı, İranın fars rejimi, massonlar və b. müəyyən qədər də ol-
sa, zaman-zaman öz istəklərinə çatmış, türklərin, o cümlə
dən Azərbaycan türklərinin tarixi, etnogenezi, dili, mədəniyyəti,
adət-ənənələri, dini inancları və s. ilə bağlı o qədər
dolaşıqlar, ziddiyyətlər yaratmışlar ki, nəticədə bu gün
bəzilərimiz soykökümüz, dilimiz, adət-ənənələrimiz, dini
inanclarımız, bir sözlə milli mənəvi dəyərlərimizdən uzaq
düşmüş, bizə yad olanları «doğmalaşdırmış»ıq, doğma olan
lara isə yad nəzərlə baxmışıq və baxırıq.

Fikrimizcə, zaman-zaman soykökümüzdə, dilimizə, mədəniyyətimizə,
dini-fəlsəfi dünyagörüşümüzdə və s. qayıdış dəyərlər
məhz bu amillərdən – doğmalaşmış «dünyagörüş»lə yadlaş-
mış milli mənəvi dəyərlərimizə münasibətdən və s.-dən qay-
naqlanmışdır. Bizim də, məhz belə bir mövzuya müraciət
etməyimizin səbəbi də əsil milli mənəvi dəyərlərimizə, milli

sərvətlərimizə – soykökümüzdə, dilimizə, mədəniyyətimizə dini-fəlsəfi dünyagörüşümüzdə və s. sahib çıxmaq, ondan yad ünsürləri görüb dərk etmək, ikilşmək, üçləşmək, bir sözlə, həm də indi dəbdə olan qloballaşma selindən özümüzü qorumaqla bağlıdır. Atalarımız demişkən: «Ot kökü üstə bitər». Köksüz ağac, bünövrəsiz-özülsüz bina çox davam gətirə bilmədiyi kimi soykökündən, dilindən, mədəniyyətindən, dini inanclarından, fəlsəfi dünyagörüşündən və s. uzaq düşmüş bir fərd də, onun təmsil olunduğu millət də gec-tez assimilyasiyaya uğrayacaqdır. Bu baxımdan, bəşər və bölgə dəyərlərindən, mədəniyyətindən və s. yararlanmaqla yanaşı, milli mənəvi dəyərlərimizi, sərvətlərimizi tədqiq etməli və gənc nəsə doğru-dürüst bilgi verməliyik.

II FƏSİL

Azərbaycanda milli ideologiyanın yaranmasının başlanğıc dövrü (XIX yüzillik)

2.1. XIX yüzilliyin I yarısında Şimali Azərbaycanda milli özünüdərkın ilk təzahürləri

XIX əsrin əvvəllərində dünyada baş verən tarixi hadisələr, o cümlədən Rusiya-Türkiyə (1806-1812; 1828-1829), Rusiya-Qacarlar (1804-1813; 1826-1828) müharibələri və onun nəticələri birbaşa Azərbaycan xalqının həyatına təsir göstərmiş, onun gələcək taleyində mühüm rol oynamışdır. Belə ki, çar Rusiyasının Şimali Qafqazdan sonra Cənubi Qafqazı da işğal etmək niyyəti, Qacarların Səfəvilərin keçmiş əzəmətinin bərpası istəyi və nəhayət, hər iki imperiyadan özünü qorumağa çalışan Azərbaycan Türk Xanlıqlarının özünü müdafiəsi yalnız «tarixi-coğrafi Azərbaycan» adlanan ərazinin iki dövlət - Rusiya və Qacarlar arasında bölüşdürülməsinə səbəb olmamış, həm də ən başlıcası eyni soykökə, dilə, dinə, mədəniyyətə, adət-ənənələrə və s. malik olan bir milləti siyasi, hüquqi, mənəvi baxımdan iki yerə parçalamış, ayrı-ayrı dövlətlərin tərkibində müstəmləkə şəklində yaşamaq məcburiyyətində qoymuşdur. Əslində «tarixi-coğrafi Azərbaycan»ın iki yerə parçalanması prosesi XVIII əsrin II yarısında Qacarlar dövlətinin cənubi Azərbaycan Türk Xanlıqlarının (Urmiya, Təbriz, Xoy, Maku və b.) müstəqilliyini əllərindən alması ilə başlamışdır ki, sözügedən müharibələr nəticəsində isə «tarixi-coğrafi Azərbaycan»ın şimal hissəsindəki Azərbaycan Türk Xanlıqlarının mövcudluğuna isə çar Rusiyası son qoymuşdur. Bir sözlə, «tarixi-coğrafi Azərbaycan»ın cənub hissəsini Qacarlar idarə etdiyi halda, şimal hissəsini çar Rusiyası işğal etmişdi.

Lakin bütün bunlar ictimai-siyasi və fəlsəfi fikir tarixində öz doğru-düzgün əksini tapmışdır? Fikrimizcə,

günə qədər heç bir elm sahəsində həmin məsələlərə obyektiv qiymət verilməmişdir. Məsələn, tarix kitablarında, yuxarıda qeyd edilən müharibələrdə Azərbaycan Türk Xanlıqlarının iştirakı dəqiq göstərilməmiş və sanki bu müharibələr «tarixi-coğrafi Azərbaycan»ın bir hissəsi olan şimali Azərbaycanda getməmişdir. «Azərbaycan tarixi» kitabının IV cildinin I fəslə və paragrafları müvafiq olaraq belə adlanır: «Şimali Azərbaycanın Rusiya tərəfindən işğalı»; 1. «Azərbaycanın istilasının başlanması»; 2. «Birinci Rusiya-İran müharibəsi»; 3. «İkinci Rusiya-İran müharibəsi. İstilanın başlanması» [41, 501]. Birincisi, I fəsilə ilk paragrafın adı uyğun gəlmir, belə çıxır ki, Rusiya şimali Azərbaycan adı altında bütün Azərbaycanı istila etmişdir. İkincisi, həmin dövrdə Farsı, Cənubi Azərbaycanı və b. tarixi-coğrafi əraziləri idarə edən Qacarların İran adı altında verilməsi doğru deyildir. Üçüncüsü, növbəti iki paragrafın adlarından belə başa düşmək olar ki, müharibə ancaq Rusiya ilə Qacarlar arasında getmiş Azərbaycan Türk Xanlıqları Rusiyaya və Qacarlara qarşı heç bir müqavimət göstərməmişdir. Fikrimizə, bu fəslin nə adı, nə paragraflarının adı, nə də məzmunu Azərbaycanın milli maraqları ilə uzlaşmır. Ən azı burda Azərbaycan Türk Xanlıqlarının Rusiyaya qarşı müqaviməti xüsusi vurğulanmalı, həm də Qacarlardan öncə Azərbaycan xalqının çarizmə qarşı müharibə apardığı qeyd olunmalı idi. Halbuki tarix kitablarının əksəriyyətində isə belə bir fikir aşılanır ki, Azərbaycan Türk Xanlıqları çar Rusiyasına qarşı heç bir mübarizə aparmamış, Azərbaycan türk xalqının şərəfini yalnız Qacarlar dövləti qorumuş və Rusiya ilə müharibə etmişdir.

Hər halda Gəncə, Quba, Qarabağ, Şəki, Bakı və digər xanlıqlar çar Rusiyasının işğalçı qoşunlarına qarşı dəfələrlə müqavimət göstərmiş, bəzi hallarda hətta qələbələr də qazanmışlar. Təkcə Gəncə xanlığının başçısı Cavad xanın çar ordusuna qarşı apardığı döyüşlər (1803-1804-cü illər) biza

Rusiyaya qarşı özünümdafiə - Vətən müharibəsi idi. Deməli, XIX əsrin əvvəllərində müharibə yalnız Rusiya ilə Qacarlar arasında deyil, həm də Rusiya ilə Azərbaycan Türk Xanlıqları arasında getmişdir. Fikrimizcə, bu baxımdan Cənubi Qazda gedən müharibələri yalnız «Rusiya-İran müharibəsi» - hətta «Rusiya-Qacarlar müharibəsi» kimi də yox, - qandırmaq düzgün deyil. Əgər Qacarlar dövləti də Azərbaycanın şimalını işğal etmək məqsədi ilə Rusiyaya qarşı müharibə aparmışdırsa, bunu Rusiya-Azərbaycan müharibəsi ilə qarışdırmaq olmaz. Bizə elə gəlir ki, Rusiya-Azərbaycan müharibəsi müəyyən fasilələrlə 1801-1828-ci illərdə olmuş və növbəti illərdə çarizmə qarşı mübarizə daxili qavimət şəkilində aparılmışdır. Bu baxımdan Azərbaycan tarixşünaslığı istər cənubi, istərsə də şimali Azərbaycan xanlıqlarının tarixinə yenidən nəzər yetirməli, onları Rusiya və Qacarların qurbanı kimi qələmə alınmamalıdır. Çünki qəza sözlə, şimali Azərbaycan Türk Xanlıqlarının Rusiyaya qarşı apardığı müharibələr tarix kitablarında xüsusilə qeyd edilməli, bunu yalnız ayrı-ayrı Xanlığın mübarizəsi kimi qəbul etməli, Xanlıqlar rejiminə uyğun olaraq yaşayan vahid bir xalqın özünümdafiə - Vətən müharibəsi kimi verilməlidir. Şimali Azərbaycan Türk Xanlıqlarının Rusiya-Qacarlar müharibəsində tutduğu mövqeyi dəqiqləşdirilməli, onların öz xanlıqlarını qorumaq uğrunda apardıkları mübarizə yeni illərdə doğru-düzgün və milli maraqlarımıza uyğun şəkildə tədqiq edilə bilər. Yalnız bu halda gənc nəsil Azərbaycanın, Azərbaycan xalqının nə səbəbdən iki yerə parçalanması ilə bağlı doğru bilgi əldə edə bilər.

Qeyd edək ki, XIX əsrə qədər Dərbənddən Qızılüzən çayına qədər eyni milli mənəvi dəyərlərə malik olan bir milləti təşkil edən «tarixi-coğrafi Azərbaycan» adı birləşdirməmişdir. Bu, ancaq məsələnin bir tərəfi idi. Üstəlik nəzərə alaq ki, Azərbaycanın şimalı tarixdə «Azərbaycan»la yanaşı başqa adlarla - Xəzər, Skifya, Kaspiana, Sakasena, Massagetlər,

«Azərbaycan», «Qafqaz», «İrəvan», «Şirvanşahlar», «Müğan» və b. kimi adlar qeyd olunublar. Belə olduğu təqdirdə Qafqazın cənubi-şərqi hissəsinin də Azərbaycan adlandırılması təsadüfi ola bilərdi. Fikrimizcə, Qafqazın cənubi-şərqi hissəsinin – yəni Şirvanlı Azərbaycanın, hazırda İran İslam Respublikasının Şirvan ostanlığına bölünmüş Azərbaycanla eyni adı daşımasının başlıca səbəbi bu ərazilərdə vahid bir millətin formalaşması və həmin millətin eyni dilə, mədəniyyətə, tarixə və s. bağlılığı idi. Görünür, orta əsr tarixçiləri (İbn əl-Fəqihi, İbn Yəqubi və b.) «Azərbaycan» anlayışını Azərbaycanın şimalına da aid edərək bir tərəfdən eyni bir ərazidə əsrlər boyu yaşayan vahid millət anlayışına əsaslanıblarsa, digər tərəfdən tarixən bu ərazilərin «Xəzər», «Xəzran», «Kassiana», «Arran» və s. adlanmasının da mühüm rolu olmuşdur. Yəni «Azərbaycan» anlayışı, «Vahid Azərbaycan» anlamında Dərbənddən Qızılüzən çayına qədər məskunlaşmış, eyni soykökə, dilə, adət-ənənələrə malik olan millətlərin, xüsusən azların, xəzərlərin, uzların (uğuzların), oğuzların və b. adlarının ilkin etnik adından uzaqlaşaraq sonralar «tarixi-coğrafi» ölkəyə çevrilib.

Şübhəsiz, orta əsrlərdə «tarixi-coğrafi Azərbaycan» ərazisində yaranmış sülalə dövlətlər də (Saclılar, Şirvanşahlar, Ağqoyunlular, Qaraqoyunlular, Ağqoyunlular, Səfəvilər və b.) Azərbaycanı bütöv şəkildə idarə etməyə can atarkən və bunu edərkən vahid millət, «Vahid Azərbaycan» anlayışından çıxış ediblər. Bu mənada həmişə Azərbaycanın bütövlüyü eyni soykökə, dilə, mədəniyyətə və s. malik bir millətin vahid dövlətdə (Vahid Azərbaycan) birləşdirilməsi ilə birbaşa bağlı olmuşdur. Deməli, «tarixi-coğrafi Azərbaycan» anlayışı, «türk milləti» anlayışının sinonimə çevrilərkən əslində özünün ilkin anlamına qayıtmışdır ki, bununla da ictimai-fəlsəfi fikirdə eyni bir mənə kəsb etmişdir. Xüsusilə, XIX əsrin sonları - XX əsrin əvvəllərindən «Azərbaycan» anlayışı artıq hərfi mənadan tamamilə uzaq mənada, siyasi-ideoloji bir anlayış kimi türkçülüyün, Azərbaycan türk millətçiliyinin simvoluna

Arminışın. Ona görə də, orta əsrlərdə mövcud olmuş sülalə dövlətləri birmənalı şəkildə «Azərbaycan dövləti» (Vahid Azərbaycan) kimi qəbul edilməlidir. Belə olduğu təqdirdə, Azərbaycanın bütövlüyü, Azərbaycanın birləşdirilməsi dediklə, yalnız bir millətin ayrı-ayrılıqda yaşamaq məcburiyyətinə son qoyulması deyil, həm də «Azərbaycan dövləti»nin bütövlüyü başa düşülər.

Bu baxımdan XIX əsrin əvvəllərində Azərbaycan çar Rusiyası və Qacarlar tərəfindən iki yerə parçalandı dedikdə, yalnız həmin dövrdə vahid «tarixi-coğrafi Azərbaycan»da yaşayan bir millətin ərazisinin iki dövlət tərəfindən ədalətsiz şəkildə bölüşdürülməsi deyil, həm də qədim dövrlərdən bu ərazidə yaşayan türk etnoslarının Azərbaycan adlı dövlətinin (Xəzər, Arran, Sacoğulları, Atabəylər, Qaraqoyunlular, Ağqoyunlular və b.) parçalanması başa düşülməlidir. Çünki xalqın ictimai şüurunda «tarixi-coğrafi Azərbaycan» anlayışı türk sülalələrinin idarə etdiyi bir dövlət kimi öz əksini tapmışdır. Bu baxımdan çar Rusiyası və Qacarların apardığı müharibələrin nəticələrinin yekunu çağdaş tarixşünaslıqda Azərbaycanın ikiyə parçalanması kimi qeyd olunur.

XIX əsrin əvvəllərində «tarixi-coğrafi Azərbaycan»ın şimalında müstəqil Azərbaycan Türk Xanlıqları mövcud olduğu halda, cənubi isə faktiki olaraq Azərbaycan vilayəti kimi Qacarların tərkibində idi. Bir qədər də dəqiqləşdirsək deyə bilərik ki, indiki İrani idarə edən, o cümlədən Azərbaycan vilayətinin də sahibi olan Qacarlar türkmənşəli olmalarına baxmayaraq, o zaman və sənralar da Azərbaycan dövlətinin deyil, İranın şahları kimi tanınıblar. Buradan belə məlum olur ki, çar Rusiyasının Cənubi Qafqazı işğalından öncə «tarixi-coğrafi Azərbaycan»ı bütöv şəkildə idarə edən vahid Azərbaycan dövləti olmamışdır. Bu zaman Azərbaycanın iki yerə parçalanması ideyasını necə başa düşmək olar? Fikrimizcə, bunun üçün bir neçə önəmli məqama aydınlıq gətirmək lazımdır.

Qeyd edək ki, o dövrdə Azərbaycan türkləri İrani.

Cənubi Azərbaycanı və digər əraziləri idarə edən Qacarlar imperiyasına həm etnik, həm də dini mənsubiyyət cəhətdən z imperiyaları kimi baxırdılar. Belə ki, imperiyanı idarə edən Qacarlar Tehranda-Farsda oturub, sarayda farsca danışsalar da, Azərbaycan türkləri üçün birincisi, onlarla yeni soykökü-türklüyü, ikincisi, eyni vətəni-Azərbaycanı paylaşdırdılar. Bu baxımdan Avropa ədəbiyyatında Qacarlar ədim İran ərazisini idarə edən bir dövlət, yəni İran dövləti kimi tarixə düşsə də, əslində o dövrdə Azərbaycan türkləri üçün bunun heç bir əhəmiyyəti yox idi. Bir sözlə, Qacarların soykök etibarilə türk, vətən baxımından Azərbaycandan olmaları əsas verirdi ki, Azərbaycan türkləri Xanlıqlarla yaşaşı, bu imperiyanı da, təbii olaraq özününkü hesab etsinlər. Qacarlar da Azərbaycan türklərilə həm soykök, həm də vətən baxımından yaxınlıqlarından, hər bir fürsətdə istifadə etməyə çalışmışlar. Məhz buna görə də, Qacarlar «tarixi-əğrafi Azərbaycan»nın şimal hissəsində mövcud olan müsbətil Azərbaycan Türk Xanlıqlarını da özünə tabe etdirmək istəmiş, hətta bu məqsədlə həm Xanlıqların üzərinə dəfələrlə yürüş etmiş, həm də bu Xanlıqları işğal etmək istəyən çar Rusiyası ilə bir neçə dəfə müharibə aparmışdır. Bu zaman İranı və Cənubi Azərbaycanı idarə edən Qacarlar dövlətinin məqsədi Azərbaycan adlı vahid türk dövləti yaratmaq olmasa da, ancaq bu farslara xidmət etmək kimi də başa düşülməməlidir.

Ancaq təəssüflər olsun ki, Qacarların bütövlükdə Azərbaycanla bağlı siyasəti, o cümlədən çar Rusiyası ilə Azərbaycanın şimal torpaqları uğrunda apardığı müharibələr on nəticədə vahid Azərbaycan türk xalqının zərərinə olmuşdur. Şübhəsiz, bütün bu məsələlərdə saraydakı fars aparatı və din amili mühüm rol oynamışdır. Belə ki, Qacarlar türk sülaləsi olmalarına baxmayaraq, özlərini İranın fars əhli kimi aparmış, sarayda fars dilində danışmış, fars kimi düşünmüş, bir sözlə fars aparatının dairəsindən kənara xaxa bilməmişdilər. Bu baxımdan fars aparatının təzyiqi

altında Qacarların Azərbaycan Türk Xanlıqlarını özlərinə tabe etdirmək istəyi çar Rusiyasının işğalçılıq niyyətlərindən demək olar ki, heç nə ilə fərqlənməmişdir. Burada sadəcə olaraq işğalçılıq taktikaları fərqli olmuşdur: Qacarlar din, mədəniyyət və s. faktorlardan, çar Rusiyası isə bölgədə güclənmək, türk birliyini sarsıtmaq və s. niyyətlərdən çıxış etmişdir.

Həmin dövrdə İrani və Azərbaycanın cənubunu idarə edən Qacarlar xanlıqları özlərinə zorla tabe – vassal etdirmək əvəzinə, Azərbaycan Türk Xanlıqlarının birləşməsinə və bununla da Farsdan-Tehrandan uzaq olan, vahid Azərbaycan türk dövlətinin yaranmasına yardımçı olsaydılar, onda doğru addım atmış olardılar. Əgər Qacarlar dövləti heç olmazsa türk mənşələrindən çıxış edərək belə bir siyasət yürütsəydilər, bəlkə də Azərbaycanın şimalının çar Rusiyası tərəfindən işğalının da qarşısı alınardı. Hətta Qacarların, ən azı onun bəzi nümayəndələrinin belə bir tatkika seçmək niyyəti olmuşdusa da, lakin sarayda əsas mövqeyə malik olan fars şovinist aparatı ciddi şəkildə buna əngəl olmuşdur. Beləliklə, Qacarların apardığı siyasət nəinki Azərbaycanın şimalınının çar Rusiyası tərəfindən işğalının qarşısını aldı, üstəlik «tarixi-coğrafi Azərbaycan»ın cənubu da bu günə qədər İran adlanan imperiyanın tərkib hissəsi olaraq qalmaqdadır. Eyni zamanda, Qacarlar dövründə vahid vilayət şəklində idarə olunan Azərbaycan indi bir neçə yerə bölünmüş, torpaqlarının xeyli hissəsi başqa vilayətlərə verilmişdir. Şübhəsiz, «tarixi-coğrafi Azərbaycan» ərazisinin Rusiya və Qacarlar arasında bölüşdürülməsində müstəqil Xanlıqların yeritdiyi səhv tatkika da öz işini görmüşdür. Belə ki, vahid millət-milli birlik, siyasi dövlət-milli dövlət anlayışlarını vaxtında anlamayan Xanlıqların apardıqları siyasət nəticəsində nəinki vahid bir dövlət yaratmaq mümkün olmamış, hətta onların müstəqilliyinə XIX əsrin əvvəllərində çar Rusiyası tərəfindən son qoyulmuşdur.

Maraqlıdır ki, çar Rusiyasının işğalından sonra «tarixi-

coğrafi Azərbaycan»in şimalı, bəzi hallarda rəsmi sənəddə «Azərbaycan», daha çox ümumilikdə Qafqaz kimi işlədilmiş, lokal şəkildə isə quberniyaların adı ilə qeyd edilmişdir. Çar Rusiyasının rəsmi sənədlərində isə Qafqazın müsəlman əhalisi müxtəlif adlarla («persian», «tatar» və s.) adlanmışdır. Bununla yanaşı, vaxtilə müəyyən fasilələrlə «tarixi-coğrafi Azərbaycan» ərazisində gah bir yerdə, gah da ayrılıqda yaşamaq məcburiyyətində qalan vahid bir millətin rəsmi şəkildə bir-birindən ayrı tutulması ideyası yeridilməyə başlanmışdır. Bu, təkcə eyni bir millətin adının, dilinin, mədəniyyətinin, soykökünün, dövlətçilik ənənələrinin saxtalaşdırılması deyil, həm də tarixi-ərazi bütövlüyünün, milli birliyinin, vahid dövlətçiliyinin parçalanmasına xidmət edirdi.

«Tarixi-coğrafi Azərbaycan»ın iki dövlət arasında bölüşdürülməsindən (1828-Türkmənçay müqaviləsi) sonra növbə «Qafqaz-İran» nəzəriyyəsinin ideoloqlarına çatdı. Belə ki, çar Rusiyasının ideoloqları Şimali Azərbaycanda – cənubi-şərqi Qafqazda «tatar», «persian», İranın fars ideoloqları isə cənubi Azərbaycanda türklərə şamil edilən «farsdan dönmə», «zahirən türk» anlayışlarını təbliğ etməyə başladılar. Hər iki təbliğatın çox keçmədən, təxminən XIX əsrin ortalarında ziyalılar arasında təsiri duyulmağa başlayır: rus, fars, erməni ideoloqlarının sayəsində tatar, «farsdan dönmə», «zahirən türk», hətta «monqol» anlayışları meydana çıxır. Əsas məqsəd isə, «Qafqaz-İran» nəzəriyyəsini bu bölgədə yaymaq, vahid bir millət olmuş xalq arasında çətinlik yaratmaq və dünya ictimaiyyətini saxta «elmi» faktlarla aldatmaqdan ibarət idi. Bunun nəticəsidir ki, dünya ictimaiyyəti bir çox hallarda tanınmış Azərbaycan ziyalılarını – N.Gəncəvi, X.Şirvani, M.Füzuli, M.F.Axundzadə və b.-ni türk ziyalıları kimi deyil, onları «fars», «persian», «İran» adı ilə tanımış, Azərbaycan türklərinin mədəniyyətini isə «fars», «İran» mədəniyyəti kimi qəbul etmişlər.

Azərbaycanın şimal ərazilərini işğal edən çar Rusiyası bu bölgədə hakimiyyəti əlində saxlamaq üçün etnik, dini və

s. sahələrdə öz mənafeyinə uyğun tədbirlər həyata keçirmişdir. İlk növbədə Şimali Azərbaycanın bəzi ərazilərinə (İrəvan, Qarabağ, Naxçıvan və b.) ermənilərin kütləvi şəkildə, malakanların, almanların isə qismən köçürülməsinə başlanmışdır. Bununla yanaşı çarizm Azərbaycanın müsəlman əhalisini, o cümlədən türkləri Osmanlı Türkiyəsi və Qacarlar İmperiyası ərazisində yaşayan soydaşlarından və dindaşlarından ayırmaq üçün «tatar» anlayışını ortaya atmış, «tatar» istilahını «türk» məfhumuna qarşı qoymuşdur. Çar Rusiyasının işğalından dərhal sonra «tatar dili», «tatar milləti» və s. kimi anlayışlar meydana gəlmişdir.

Çar Rusiyası Şimali Azərbaycan türklərinə «tatar milləti», türk dilinə «tatar dili» adını verməklə, Qafqaz türklərini öz milli mənşələrindən, eləcə də Anadolu və Cənubi Azərbaycan türklərindən ayrı tutmaq məqsədi daşımışdır. Eyni zamanda bu dövrdə çar Rusiyası həmin siyasətin tərkib hissəsi kimi Şimali Azərbaycanı Qafqaz və yaxud Zaqafqaziya adlandırmışdı. Çarizm bu məsələdə ona görə maraqlı idi ki, bu bölgəni əlində saxlamaq istəyirdi və siyasətini də bu yöndə qurmuşdu. Çünki, çarizm üçün «tatar» adlı bir milləti formalaşdırıb, onun rifahına çalışmaq heç də maraqlı deyildi. Çarizmin məqsədlərindən biri bu bölgənin xalqının mənşəyini «türk» amilindən uzaqlaşdırmaq, Cənubi Azərbaycan və Osmanlı Türkiyəsi türkləri ilə bütün əlaqələri qırmaq və bu xalqların dillərinin, milli köklərinin fərqliliyini ortaya qoymaq idi. Belə bir mövqedən çıxış etmək çar Rusiyasının məmurlarının hazırladıqları sənədlərdə, hesabatlarda və ayrı-ayrı yazılarda da öz əksini tapmışdır. Çar məmurları xalqın adını və dilini saxtalaşdırmaqla yanaşı, tiraf edirdilər ki, azərbaycanlılar mənşəcə və dil baxımından türkdürlər. Məsələn, 1836-cı ildə çar Rusiyasının məmurlarının «Rusiyanın Qafqaz arxasındakı əyalətlərinin statistika, etnoqrafiya, topoqrafiya və maliyyə baxımından təsviri» adlı yazdıqları 4 cildlik kitabın 3-cü cildində də açıq-açıq qeyd olunur ki, Azərbaycan xalqının danışdığı əsas

«türkmən, yaxud da türk dildir». «Şifvanda hakimi olan türkmən dili Azərbaycanda yayılmışdır və bizlərdə adət üzrə tatar dili adlandırılır; o, türk dili ilə o qədər yaxındır ki, hər ki xalq bir-birini başa düşə bilir. Bu dil Zaqafqaziyada türki adlanır» [43, 338; 267, 78-79]. Həmin cildə getmiş olan bu yazının müəlliflərindən V. Leqkobitov xüsusi olaraq qeyd edir ki, «Zaqafqaziyada ora (Azərbaycan F.Ə.) müsəlmanların tatar adlandırılması ümumən yayılsa da... əsassızdır, çünki onların dili tatar dilindən çox seçilir, ancaq lüzünə qalsa, onlar bir kökdəndirlər» [43, 338; 267, 78-79].

Bu barədə rus məmuru və mütəfəkkiri A. Qriboyedov da Peterburqa göndərdiyi hesabatında Azərbaycan xalqının bir olduğunu və hamısının özünü türk saydığını yazmışdır. Bu faktordan çıxış edən A. Qriboyedova görə, Rusiya ya Azərbaycanı bütövlükdə işğal etməli, ya da onu parçalayıb Arazdan şimalda yaşayanları «oğuz», yaxud «tatar» adlandırmaqla onları bir-hirindən ayırmalıdır. Onun başqa bir hesabatında isə təklif edilirdi ki, Azərbaycan ərazisində yaşayan xalqı ölkənin adına uyğun azərbaycanlı adlandırmaq daha doğru olardı [72, 13]. Eyni zamanda o, Azərbaycan türklərini «tatar», «tatarlar» [246, 471-494] da adlandırmışdır. Bununla da çar Rusiyasının məmurları hesab edirdilər ki, «türk» anlayışı aradan qadınıldığı halda şimali Azərbaycan xalqının həm öz keçmişinə münasibəti dəyişəcək, həm də başqa türk millətləri ilə qohum olmadıqları məlum olacaq və bu da çar məmurlarına onları idarə etməkdə heç çətinlik yaratmayacaq. Beləliklə, 19-cu əsrdə «türk» və «Azərbaycan» anlayışına qarşı qoyulan «tatar», «tatar dili», «tatar milləti», «tatar tarixi» və s. anlayışların meydana çıxmasında çarizmin xüsusi «əməyi» olmuşdur.

Əlbəttə, çar Rusiyasının Azərbaycanın şimalını işğal etdikdən sonra yerli xalqın dilinin, adının, mədəniyyətinin, tarixinin və s. saxtalaşdırması ilə bağlı atdığı addımlar cavabsız qala bilməzdi. Bu baxımdan, Azərbaycan türklərinin assimilyasiyasına yönəlmiş amillər Azərbaycan xalqının

İmişdir. Hər bir xalqda milli özünüdərk o vaxt başlayır ki, özünün milli mənsubiyyətinin, dilinin, mədəniyyətinin və s. saxtalaşdırıldığını dərk etməyə başlayır. Bizə elə gəlir ki, XIX əsrin əvvəllərinə qədər şimalı-cənublu Azərbaycan türkləri belə bir ciddi təhlükə ilə üz-üzə qalmamışdılar. Belə ki, yaxın tarixi keçmişdə - Atabəylər, Qaraqoyunlular, Ağqoyunlular, Səfəvilər, Əfşarlar, Qacarlar dövründə Azərbaycan türkləri belə bir sıxıntı keçirməmiş və sadalanan dövrləri haqlı olaraq öz dövlətləri hesab etmişlər. Yalnız səfəvi şahlarından bəzilərinin İran-fars meyilli olması Azərbaycan türkləri arasında ciddi narazılıqlara yol açmışdır ki, bunun faktoru və başqa amillərlə də bu narazılıqları aradan aldırmaq mümkün olmuşdur. Bu baxımdan çəkinmədən deyə bilərik ki, XIX əsrin əvvəllərinə qədər Azərbaycan türkləri əsasən «tarixi-coğrafi Azərbaycan» ərazisində mövcud olan dövlətlərin tərkibində birlikdə yaşamış və həmin dövrləri, o cümlədən Xanlıqları özlərinki hesab etmişlər. Lakin çar Rusiyasının Azərbaycanın şimalını işğal etməsi və bunun ardınca yerli əhaliyə qarşı assimilyasiya siyasəti yürütməsi milli özünüdərkə – milli oyanışa səbəb oldu. Eyni zamanda «tarixi-coğrafi Azərbaycan»ın cənubunda yaşayan soydaşlarından fərqli bir ictimai-siyasi həyata qovuşmaları imali Azərbaycan türklərində milli düşüncənin oyanmasına və bunun nəticəsində artıq dini deyil, milli mənsubiyyət adı altında birləşmək istəyinə gətirib çıxarmışdır. Fikrimizcə, əsasən üsusiyyətlə, üsusiyyətlə dini və milli kimliyi bir-birindən ayırmaq, dini və siyasi mənada millət anlayışını fərqləndirmək, dini-müsəlman adlı millətin deyil də, siyasi-ideoloji mənada bir millətin tarixinin yazılması və s. bu məsələlərdə son dərəcə önəmli rol oynamışdır.

Hər halda tarixi faktıdır ki, Azərbaycan türkləri arasında ictimai-siyasi və fəlsəfi fikirdə millət, milli tarix, milli dil, milli qəzet, milli əlifba, milli teatr, milli dövlət və s. anlayışları ilk dəfə Azərbaycanın şimalında yaşayan mütəfəkkirlər

Əfəndən ortaya atılmış və bu anlayışların izahı ilə bağlı müəyyən mülahizələr irəli sürülmüşdür. Belə ki, A.Bakıxanov ilk dəfə «tarixi-coğrafi Azərbaycan» ərazisində yaşayan türk millətinin yığcam tarixini yazmış, M.Kazımbəy bu millətin ədəbi dilinin əsil adını müəyyən etməyə çalışmış və onu Azərbaycan türkcəsi, yaxud da türk-tatar dilinin «Azərbaycan ləhcəsi» adlandırmış, Azərbaycanın cənubunda dünyaya gəlmiş, ancaq ömrü boyu vətənin şimalında yaşamış F.Axundzadə ilk dəfə türk dilində komediyalar yazmış, onun əlifbası ideyasını irəli sürmüş və ən əsası isə «millət» anlayışını dindən uzaq ideoloji yöndə şərh etmiş, H.Zərdabi mücərrəd «millət» anlayışını konkret Qafqaz türklərinə tətbiq edərək onu maarifləndirməyə – cəhalətdən xilas etməyə çalışmış, milli-dini birliyə səslənmiş və «Əkinçi» qəzetini nəşr etməklə yalnız milli mətbuatın əsasını qoymamış, həm də milli şüurun oyanmasına mühüm təkan vermişdir. Əslində Zərdabinin «Əkinçi»si ilə milli özünüdərək prosesi konkret bir istiqamət almış və gələcəkdə yaranacaq milli ideologiyasının özülünü qoymuşdur. Bütün bunlar bizə milliliyin, milli ideyalığın, milli oyanış baxımından ilk ideyaların əvvəlində Azərbaycanın şimalında təşəkkül tapdığını deməyə imkan verir. Azərbaycanın cənubunda milli özünüdərək, milli oyanış baxımından bu proses bir qədər gec baş vermişdir ki, bunun da bir sıra önəmli səbəbləri vardır. Bunlardan ən əhəmiyyətlisi isə şübhəsiz, din amilidir ki, bunun da nəticəsində bir qədər gücnə qədər cənubi Azərbaycan türklərinin tam olaraq oyanışına əngəl olur. Hər halda ötən əsrdə İranda baş verən dəyişikliklərin (1905-1911, 1920, 1945-1946, 1978-1979 və b.) tərkibində irəliləyiş verən türklərin, sonda məğlub olmalarının başlıca səbəbi islam faktoru məsələsində həmişə müsəlmanlara uduz-maları olmuşdur.

Çar Rusiyasının Azərbaycan türklərinin soykökünü, tarixini, mədəniyyətini, tarixini saxtalaşdırmaq niyyətini ilk

səfə maarifçi-filosof **A.A.Bakıxanov (1794-1848)** anlamış və millətini gözləyən böyük təhlükəni, yəni milli mənsəyin, dilin və mədəniyyətin assimilyasiya edilməsini görərək «Gülüستانی-İrəm» tarixi əsərini yazmışdır. Şübhəsiz, bu kitabı ortaya qoymaqda Bakıxanovun konkret bir proqramı olmamışdır. Ancaq bütün hallarda Bakıxanovun «Tarix» əsəri milli mənsəbiyyətin, milli dilin, milli mədəniyyətin unudulmasına və bu mənada millətçilikdən uzaq olsa da, vətən tarixinin, özünün təmsil olduğu millətin tarixinin yazılmasına səbəb olmuşdur. Hər halda A.A.Bakıxanov millətinin, vətəninin «Tarix»ini təsadüfən, özünə şan-şöhrət gətirmək və yaxud başqa bir şəxsi məqsədlə yazmamışdır. Fikrimizcə, İslam təəssübkeşliyi özünə yüksək səviyyədə yer tapan bir nüfəkkirin millətinin, vətəninin tarixini yazmağa sövq edən aşağıdakı amillər – 1. 1833-1834-cü illərdə Avropa ölkələrinə səyahəti və Qərb mədəniyyətilə yaxından tanışlığı; 2. 1830-cu illərdə Şimali Azərbaycanda, o cümlədən 1837-ci ildə Qubada baş verən üsyanlar və Şeyx Şamil hərəkətinin təsiri; 3. Çarizmin Qafqaz müsəlmanlarının türk mənsəyini, dilini, mədəniyyətini və s. «tatar» adı altında assimilyasiya etmək istəyi; 4. Erməni, gürcü, rus, polyak və başqa xalqların ziyalılarında, alimlərində gördüyü millət və vətən təəssübkeşliyi və s. olmuşdur.

Birinci məsələ ilə əlaqədar Bakıxanov «Gülüستانی-İrəm» əsərində, 1833-cü ildə səyahət məqsədi ilə səfərə çıxdığından, Avropanın təcrübəli dövlət adamları, məşhur alimləri və bilici sənətkarları ilə görüşdüyündən bəhs edərək yazır: «Şəxsi ləyaqət olmadan nəşəb və sülalə şərəfəti qürbətə dəyəməz, vətəndə isə məzəmmətə məruzdur. Etibar ediləcək və arxalanacaq bir dövlət varsa, o da hər bir halda elm və ədəbdən ibarətdir» [55, 254]. Bu amillər arasında, Quba üsyanı və Şeyx Şamil hərəkətinin təsirinə gəlincə, qeyd edək ki, A.A.Bakıxanov 1837-ci ildə Azərbaycanın xalq qəhrəmanları Yar Əli və Hacı Məmmədin başçılığı ilə baş verən Quba üsyanında çar məmurlarının günahkar olduğunu,

həddindən çox vergilər yığıldığını və xalqın ehtiyaclarının qayğısına qalmadığını [243, 148-150] söyləməklə xalqın etirazlarına, azadlıq hərəkatına müəyyən dərəcədə haqq qazandırmışdı. Hətta Rusiyanın Tiflisdəki məmurları Quba üsyanının yatırılması üçün A.A.Bakıxanovdan kömək istəsə də, rədd cavabı almışdı. Buna səbəb, 1834-cü ildə Qafqazın Baş komandanı baron V.Q.Rozenlə aralarındakı narazılıqdan sonra məvacibi saxlanmaqla müddətsiz məzuniyyətə buraxılan və həmin dövrdən etibarən Qubanın Əmsar kəndində yaşayan A.A.Bakıxanovun siyasi cəhətdən etibarsız sayılması idi. Buna görə də, V.Q.Rozen Quba üsyanı başlatmaqla A.A.Bakıxanovu, «xüsusi tapşırıq vermək» adı ilə Tiflisə çağırtdırmış və nəzarət altına almışdır [43, 339]. Daha sonra V.Q.Rozenin üsyan yatırmaqda çar hökumətinə kömək üçün Qubaya getmək təklifinin A.A.Bakıxanov tərəfindən rədd olunması yalnız cəsarətli addım deyil, həm də çarizmin məkrli siyasətinin həyata keçirilməsinə qarşı etiraz idi. Belə ki, çarizm bir tərəfdən Quba üsyanında A.A.Bakıxanovdan şübhələnərək onu Tiflisə çağırtdırmış, digər tərəfdən isə ona yenidən Qubaya qayıdaraq üsyanı söngəməkdə çar hökumətinə yardım etməyi təklif etmişdir. Şübhəsiz, burada məqsəd A.A.Bakıxanovu millətə qarşı yönəltmək və onu nüfuzdan salmaqdan ibarət idi. Bunu yaxşı anlayan A.A.Bakıxanov I Nikolayın göstərişi ilə Quba üsyanının səbəblərini araşdırmaq üçün İ.İ.Vasilçukun başçılığı ilə yaranmış xüsusi komissiyaya təqdim etdiyi «Təhlükə»də yazır: «Bu ilin (1837-ci ilin – F.Ə.) ötən sentyabr ayında Qubada həyəcanlar yenidən coşduğu bir vaxtda bizlərə başçısı mənə mümkün qədər tezliklə Qubaya getməyi və öz təsirimlə işə faydalı olmağı təklif etdi, ancaq bu təklifi mənə ona görə yerinə yetirə bilmədim ki, etibarlı adamların bir qismi Qubadan uzaqlaşdırılmış, o biriləri isə rəislərin özündən düşmüşlər [243, 148]. Daha sonra açıq şəkildə A.A.Bakıxanov Quba üsyanında qiyamçılar tərəfindən ən yaxın qohumlarının öldürülməsinə baxmayaraq onun

ozunun və qarşı Cəfərqulunun Tiflisə çağırılmasının təsadüfi olmadığını və burada qərəzli adamların əllərinin olduğunu qeyd edərək yazır: «...Qubadakı keçmiş qarmaqarşıqlıqda bizim nəinki əlimiz yoxdur, əksinə biz hər vaxtlə onun qarşısını almağa çalışmışıq. Odur ki, qərəzli adamlar müxtəlif yollarla bizi Qubadan uzaqlaşdırma bildilər ki, iğtişaş yaratmaq asan olsun, Qubadakı son həyəcanlar buna sübutdur» [243, 148-149].

Bununla da A.A.Bakıxanov çar məmurlarının nəzərinə çatdırırdı ki, o, çar Rusiyasının Azərbaycan xalqına qarşı «ayır-buyur», «parçala, hökm sür» siyasətini yaxşı anlayır və başqalarından fərqli olaraq bu siyasətin qurbanı olmaq niyyəti yoxdur. Belə ki, hansısa məqsədlər üçün Quba üsyanının baş verməsində əli olanlar üsyan yatırıldıqdan sonra çar hökuməti tərəfindən mükafalandırıldıqları halda, bu üsyanda heç bir əli olmayanlar isə cəzalandırılırlar.

Hər halda Avropa səyahətindən qayıtdıqdan sonra vətəninə baş verən hadisələr, çarizmin Qafqaz türklərinə qarşı ayırı-seçkiliyi, eyni zamanda erməni, gürcü və b. xalqların alimlərinin öz millətləri uğrunda apardıqları milli mübarizə A.A.Bakıxanovu millətinin «Tarix»ini yazmağa sövq etmişdir. Daha doğrusu, A.A.Bakıxanov əsarət altında olan və zaman keçdikcə assimilyasiyaya məruz qalan millətinə yardım etmək üçün ən münasib yolu «Tarix»i yazmaqda görmüşdür. Çünki yalnız «Tarix» millətin bütün keçmişindən – soykökü, dili, mədəniyyəti, dövlətçilik ənənələrindən xəbər verir. A.A.Bakıxanov açıq şəkildə göstərir ki, yalnız «Tarix» vasitəsilə hər bir xalq adət-ənənələrini, milli xüsusiyyətlərini öyrənir və keçmişi haqqında məlumat əldə edir: «Tarix yazmaqda lazım gələn qaydalara riayət etdim: mətləbləri müxtəsər və sadə ibarələrlə yazdım, tədricən diqqət etdim və hadisələr arasındakı rabitəni gözlədim, **millət təəssübündən və vətən tərəfdarlığından çəkildim** (seçmə bizimdir - F.Ə.)» [54, 11].

A.A.Bakıxanovun senuncu ifadələri bizə deməyə əsas

verir ki, o, millət təəssübkeşliyinin və vətənpərvərliyin nə olduğunu çox yaxşı anlayırmış. Onun bu sözləri yazdığı isə yalnız elmi obyektivlik naminə – tarix yazmaq qaydalarına əməl etməkdən ibarət deyil, həqiqi niyyətini çar məmurlarından mümkün olduğu qədər gizlətməkdən irəli gəlmişdir. Ancaq çarizm onun əsil niyyətini bir qədər gec də olsa başa düşmüş, onun «Tarix» kitabını dövlət səviyyəsində nəşr etməyə qadağa qoymuşdur. Çarizmin A.A.Bakıxanovdan ehtiyatlanması isə əsassız deyildir. Belə ki, A.A.Bakıxanov özü də sonralar «Tarix» kitabı haqqında, əvvəllər yazdığı fikri ilə üst-üstə düşməyən ifadələr işlətmişdir. «Tarix»in qələmə alınmasının üstündən bir neçə il keçdikdən sonra, o, bir şeirində yazır ki, ana öz uşağına necə məhəbbət göstərsə, o da bu əsərini həmin sevgi ilə yazmışdır: «Bu ananın hiss etdiyi ləzzət gəlməz hesaba, Bənzər ancaq o ləzzət bu tərəvətli kitaba» [56, 442]. Başqa bir şeirində isə mütəfəkkir qeyd edir ki, «çox hikmətli və qiymətli gövhər» olan bu kitabı o, rus ordusu generalı, Dağıstan hərbi dairəsinin komandanı M.Z.Arquntskinin xahişi ilə yazsa da, əslində bu əsərini xalqı və vətəni üçün qələmə almışdır: «Yarandısı xahişlə Moisey Zaxariçin, **Yazılmalı oldu lakin, bu əsərim xalq üçün** (seçmə bizimdir-F.Ə.)» [56, 442].

Göründüyü kimi, A.A.Bakıxanovun «Tarix»in əvvəllinə yazdığı «millət təəssübündən və vətənpərvərlikdən çəkindim» fikri ilə, «yazılmalı oldu, lakin, bu əsərim («Gülüstani-İrəm» nəzərdə tutulur – F.Ə.) xalq üçün» fikri ilə heç də uzlaşmır. Deməli, A.A.Bakıxanovun əvvəlki fikri sırf taktiki bir gediş idi. Ona görə də A.A.Bakıxanov millətinin «Tarix»ini yazarkən ümid etmişdir ki, çar Rusiyası onun əsil niyyətini anlamaycaq, tarixi olayları obyektiv şəkildə qələmə aldığı üçün onu incitməyəcək və hətta dövlət səviyyəsində «Tarix»in nəşrinə yardım edəcəkdir. Bu məqsədlə A.A.Bakıxanov əvvəlcə farsca yazdığı «Gülüstani-İrəm» kitabını sonra rus dilinə tərcümə edərək (özü də «Qafqazın Şərqi hissəsinin tarixi» adı ilə) hərbi nazir A.İ.Çernışovun

vasitəsilə çar I Nikolaya göndərmişdir. I Nikolay akademiklərdən M.Brosse və B.Dornun kitab haqqındakı müsbət rəylərinə baxmayaraq, çar «A.A.Bakıxanovun əsəri Avropa alimlərinin tənqidinə davam gətirə bilməz» deyə, kitabın dövlət hesabına nəşr edilməsinə icazə verməmişdir [128, 534]. Bu bir bəhanə idi. Çar və onun məmurlarını əndişəyə salan Bakıxanovun «Tarix»inin Avropa alimlərinin tənqidinə davam gətirib-gətirməyəcəyi deyil, millət təəssübkeşliyi və vətənpərvərlik ruhunda yazılması idi. Bununla da, çarizm Qafqaz türkləri arasında milli oyanışın baş verməsinin qarşısını almaq niyyətində olmuşdur. Bu isə, bir daha Bakıxanovun məlum əsərinin türk dünyası və o cümlədən Azərbaycan türkləri üçün əhəmiyyətinin böyüklüyündən xəbər verir.

Bəs, A.A.Bakıxanovun «Tarix» əsərində hansı milli xüsusiyyətlər öz əksini tapmışdı ki, çar və onun akademikləri onun nəşrinə əngəl törətmişlər? Burada bir neçə önəmli məqamlar var ki, aşağıda onları təhlil etməyə çalışmışıq.

A.A.Bakıxanovun əsərində diqqət yetirdiyi **birinci məsələ** Şirvan və Dağıstan xalqlarının (əslində Azərbaycan xalqının) qədim sakinlərinin mənşəyi və onların adlarının mənasıdır. O yazır ki, erkən orta əsrlərdə Şirvan və Dağıstan birlikdə Albaniya adlanmışdır və alan tayfası bu ölkənin qədim sakinləridir və onların öz padşahları olub [55, 14]. A.A.Bakıxanov Əğvan sözünü də Albanla əlaqləndirir. Onun fikrincə, alan və alban sözləri isə bir-birinə bənzəyir və biri o birindən alınmışdır [55, 14]. Bakıxanova görə, massagetlərdən olan alan tayfası, cənub tarixçilərinin buranın qədim sakinləri hesab etdiyi skif (iskit) tayfasını Albaniyada sıxışdıraraq burada məskunlaşmışlar. Skiflər isə hələ miladdan yeddi əsr bundan öncə kimmeriləri qovaraq Qafqazda olublar. Beləliklə, skif tayfasından olan massagetlərə alanlar daha da yaxınlaşmışlar. Eyni zamanda alanların bir çox adət və ənənələri hun tayfası ilə oxşardır [55, 15].

A.A.Bakıxanova görə, alan dağ deməkdir və Alban-

anın yerli xalqlarından olan massagetlərdən bir tayfanın qədim zamanlarda Altay dağlarında yaşadıkları üçün belə adlandırılırlar və alan tayfası Qafqazın şimal tərəfində yerləşdiyinə görə, onların cənuba hər iki tərəfdən hücum etmək üçün yolları var idi. O yazır: «Alan adı məşhur olduğu üçün bir çox erməni kitablarında Qafqazın Şərqi tərəflərində yaşayan dağlıların hamısına bu ad verilir. Hətta Şirvan yaxınlığındakı Muğan səhrasının şimal qismi də, qədim kitablarda alan səhrası adı ilə məşhurdur. Tarixçilərin yazdığına görə, Albanus və Qassı çayları arasında olan Alban şəhəri, yerin əziyyəti və münasibətinə görə, gərək Dərbənd şəhəri olsun» [5, 16]. O, albanların türk olmasını isə, belə əsaslandırır: «Quba ölkəsində Alban adlı bir kənd vardır, alban sözlərindən dəyişmiş ola bilər. Bir dağın tepəsində çox qədim bir qala mövcuddur, onu Əşkəbus adlandırırlar. Firdovsinin «Şahnamə»dəki qeydinə görə, Əşkəbus türklərdən bir pəhlivan olub, xaqanın döyüşündə Rüstəm tərəfindən öldürülmüşdür» [55, 16]. Bu o deməkdir ki, A.A.Bakıxanov hələ XIX əsrdə albanların türk olduqları ideyasını irəli sürmüşdü.

A.A.Bakıxanov bu əsərində «türk» və ona yaxın məfhumların yaranmasına və inkişafına xüsusi aydınlıq gətirmişdir. O, orta əsr tarixçiləri H.Mustovfi Qəzvini (XIII-XIV əsrlər), Murənd və Xandəmirə (XV əsr) istinad edərək yazır ki, Nuh peyğəmbərinin oğlu Yafəs türklərin ilk hökmlərindədir və onun böyük oğlu Türk olmuşdur: «Bütün Yafəs nəslinin qəbilələri bunun adı ilə – türk adlanırlar. Atasının əfatından sonra, özü üçün Türkünstanda isti və soyuq qulaqlı bir çox otluqlar seçmişdir» [55, 27].

A.A.Bakıxanov Karamzin və başqa tarixçilərə istinadən yazır ki, güclü bir tayfa olan türklər Çin və İran ölkələrinə tez-tez basqın edirmişlər və 580-ci ildə Qara dənizin şimal-şərqi sahillərini Krım ölkəsinə qədər istila etmişlər. Bu övrədə onun yanına elçi sifətində gələn rumluya (avropalılar) Türk xaqanı demişdir: «Siz o rumlular deyilsiniz ki, on

İddə danışmış hamısını da eyni dərəcədə aldadırsınız? Biz
rkük, yalan və aldatmaq bilmərik» [55, 28]. Fikrimizcə,
büyük ziyalıımız Türk xaqanının adından belə bir iqtibas
məklə türklərin malik olduqları mədəniyyəti və ədalətli-
göstərmək istəmişdir.

A.A.Bakıxanov yazır ki, 581-ci ildə Türk ölkəsi şərq və
ərb ölkələrinə bölünmüş, sonralar qüvvətlənib, keçmiş əzə-
ətini bərpa etmişdir. A.A.Bakıxanov hesab edir ki, xəzər-
də türk tayfasındandırlar və onun fikrinə görə, Yafəsin
ullarından olan xəzərlər Xəzər və Qara dəniz arasında
əskşunlaşmış [55, 29]. O yazır ki, indiki Xəzərin sahil-
rində Xəzərgan adlanan yer var ki, bu da N.Gəncəvinin
skəndərnamə»sindəki Xəzrankuh adlanan yer ola bilər
5, 17]. A.A.Bakıxanov bu fikrində də tamamilə haqlı idi.
inki N.Gəncəvi, həm də Xaqani Xəzərlərin ölkəsini Xəz-
n kimi qeyd ediblər. A.A.Bakıxanov Kaspi və Qafqaz an-
yışlarının da bir-birinə yaxın anlayışlar olduğunu, qədim
vrlərdə burada Qaspi adlı tayfanın yaşadığını və yunan-
r, romalılar arasında bu dənizin Qaspi adlandırıldığını
yd edərək yazır: «Qafqaz sözü də, həmin qaspi adlı tayfa-
n adından və Quranda qeyd edilən Qaf dağından alınmış-
» [55, 17]. Bir sözlə, A.A.Bakıxanov Turanın türklərin
dim vətəni olduğuna inanmış [5, 33], eyni zamanda Qaf-
zı, o cümlədən Azərbaycanı da Turanın bir hissəsi hesab
mışdır.

A.A.Bakıxanovun «Gülüstani-İrəm» əsərində **ikinci**
əmli məsələ Şirvan və Dağıstan xalqlarının dili ilə bağlı-
r. O yazır ki, buranın xalqlarının əksəriyyəti türk dilində,
xud da türk dilinin müxtəlif ləhcələrində danışır: «Mağar-
Mərağə, Xoçni və Çıraq adlı dörd kənddə, Dərbənd şəhə-
də və onun hər iki tərəfində olan Ulus və Tərəkəmə ma-
lındakı kəndlərin hamısında, Tip, Müskür və Şabran
mahallarında və Quba şəhərinin özündə, Səlyan ilə Şirvanın
gər mahallarında, Bakının altı tərəkəmə kəndində və bü-
n Şəki ölkəsində əhalinin dili türkcədir. Bunların əksəriy-

ti türk, moğol və tatar nəslindən olub, bəziləri də, Osmanlı - İran müharibələri zamanında, Səfəvilər dövründə və bundan sonra gəlmişlər. Bunların ləhcələri Ermənistan (Erməniyyə - F.Ə.) və Azərbaycanın bütün vilayətlərində İranın bir çox yerlərində işlənən türk dilinə mənsubdur. Bu ləhcə Osmanlı, Cağatay, Qumuq və Noğay ləhcələri arasında orta ləhcədir, lakin hər bir dil üçün lazım olan yazı qaydaları və qanunları (sərf-nəhv) bu dil üçün hələ təyin edilməmişdir» [55, 24]. O qeyd edir, Şirvan və Dağıstanda yaşayan başqa xalqlar türk dilində danışanları moğol adlandırdılar [55, 24].

Maraqlıdır ki, Bakıxanov ilk əsəri olan «Riyaz əl-Qüds»ü də doğma türk dilində yazdığını qeyd etmişdir: «Riyaz əl-Qüds», türk dilində, 14 fəsildən ibarətdir» [242, 206-207]. Eyni zamanda o, həmin tarixi əsərində ərəb, fars, türk və tatar dillərində yazılmış kiçik şeirlərinin də olduğunu qeyd edir [242, 206-207]. Görünür, A.A.Bakıxanovun dövründə hələlik «tatar» anlayışı geniş yayılmadığı üçün, müəllif türk dilini əvvəlcə müstəqil, daha sonra ayrılıqda türk və tatar dilləri şəklində işlətməmişdir. Bu zaman A.A.Bakıxanovun türk və tatar dilləri dedikdə, onları necə fərqləndirməsi aydın olmasa da, belə nəticə çıxarmaq olar ki, türk dili Osmanlı türkcəsinə, tatar dili isə Azərbaycan türkcəsinə şamil edilmişdir. Hər halda A.A.Bakıxanov çar Rusiyasının rəsmi təbliğatına baxmayaraq, Azərbaycan türklərinin dilinin türk dili olmasını ifadə etmişdir. Sadəcə, Azərbaycan türk dilini çarizmin siyasətinə uyğun şəkildə adlanan «tatar dili», Azərbaycan türklərinin milli mənşəyini ifadə etmək üçün türk əvəzinə «tatar» kimi qeyd etmək məcburiyyətində qalmışdır. Bunu, çarizmin apardığı mənfur siyasətin təsiri altında A.A.Bakıxanovun Azərbaycan türk dilinin indiyədək qrammatikasının təyin olunmaması [55, 24] mülahizə etdikdə, eyni zamanda «Tatar nəğməsi» adlı şeiri də göstərir [56, 208]. Ancaq F.S.Qasımlı sovet dövründə iddia edirdi ki, bu şeir «Tatar nəğməsi» deyil, «Azərbaycan nəğməsi»

adlandırılmalıdır [133, 131]. Maraqlıdır ki, hazırkı ədəbiyyatda da belə bir qeyd vardır [56, 438]. Fikrimizcə, Bakıxanovun özü «Tatar nəğməsi» dedikdə türk dilini nəzərdə tutmuşdur ki, bu günün özündə də, həmin fikrin doğruluğu alimlərin böyük əksəriyyəti tərəfindən qəbul edilir.

Ümumiyyətlə, A.A.Bakıxanovun yuxarıda qeyd olunan əksər qiymətli fikirləri də bizə deməyə əsas verir ki, Azərbaycan qədimdən türklər yaşayan bir bölgə olmuş və bu ölkənin xalqının əksəriyyəti də türk dilində danışmışdır. Eyni zamanda Bakıxanov, artıq heç bir tarixçi tərəfindən türk olduqları şübhə doğurmayan Xəzər, Azərbaycan Atabəyələri, Azərbaycan Qaraqoyunlular və Azərbaycan Ağqoyunlular dövlətlərinin qurucularının türksoylu olduqlarını qeyd etmişdir [55, 94].

Görünür, A.A.Bakıxanovun «Tarix»inin milli ruhda yazılmasının və bir növ vətənpərvərliyinin, «millətçi»liyinin nəticəsidir ki, onun əsəri Sovetlər Birliyi dövründə də birmənalı qarşılanmamış və bu əsər yalnız 1951-ci ildə Azərbaycan türkcəsində nəşr olunmuşdur. Qeyd edək ki, ilk dəfə 1926-cı ildə Bakıda rus dilində nəşr olunan Bakıxanovun «Tarixi» [242], 1951-ci ildə Azərbaycan türkcəsində nəşr olunan zaman müəyyən düzəlişlərə məruz qalmışdır. Belə ki, əvvəlki nəşrdən fərqli olaraq 1951-ci il nəşrində A.A.Bakıxanovun kitaba yazdığı «Ön söz» ixtisar edilmişdir. 1926-cı il nəşrində «Riyaz əl-Qüds»ü türkcə yazdığını, türk və tatar dillərində kiçik şeirlərinin [242, 206-207] olduğunu qeyd etdiyi halda, 1951-ci il nəşrində «türk» ifadəsi «azərbaycanca» ifadəsi ilə əvəz edilmişdir [54, 223]. 1951-ci il nəşrinə «Giriş» yazanlar bunu, belə əsaslandırmağa çalışırlar: «Əsərin bu çapında («Gülüstani-İrəm»in 1926-cı ildə, Bakıda rus dilində nəşri nəzərdə tutulur – F.Ə.) bəzi dəyişikliklər və bir çox nöqsanlar vardır. Xüsusilə coğrafi və şəxsi adların düzgün qeyd edilməməsini göstərmək lazımdır... Əsərdən tarixi əhəmiyyəti olmayan və mətni ağırlaşdıran bəzi hissələr çıxarılarq nöqtələrlə əvəz edilmişdir» [54, 8-9]. Aydınadır ki,

SRI ideoloqları məndən hansı hissələri çıxarıb, yaxud da üzəlişlər ediblər. Xüsusilə nəzərə alsaq ki, 1950-ci illərdə «türk milləti», «türk dili», «türk mədəniyyəti» və s. anlayışların işlədilməsi qadağan edilmişdi, ona görə də Bakıxanovun kitabından hansı hissələrin çıxarıldığı, yaxud hansı hissələrin dəyişdirildiyi aydın olur. Bunu, Bakıxanovun milli «Tarix»inə qeyri-obyektiv izahlar verməyə çalışmış sovet ideoloqlarının aşağıdakı fikirləri də bir daha aydın şəkildə ortaya qoyur: «Əsərin müqqədəmə hissəsində müəllif Şirvan və Dağıstan xalqlarının mənşəyi haqqında məlumat verir. O, islam dininin, istifadə etdiyi şərq məxəzlərinin, eyni zamanda özünün idealist görüşləri əsasında ümumiyyətlə xalqların, xüsusilə Şirvan və Dağıstanda yaşayan xalq və tayfaların mənşəyini təhrif edilmiş bir tərzdə izah etməyə çalışmışdır» [54, 7]. Bu, bir daha çar Rusiyası qədər sovet Rusiyasının da, eyni ideoloji şəkildə Bakıxanovun əsərinə qarşı münasibət bəslədiyini ortaya qoyur. Çünki Bakıxanov «Tarix»i yazarkən heç bir təhrifə yol verməmiş, sadəcə əlində olan qaynaqları üzə çıxarmışdır. Əlbəttə, bu məlumatlar nə çar Rusiyasına, nə də Sovet Rusiyasına sərfəli deyildi. Onlar üçün, Bakıxanovun bu bilgiləri millətçi, separatçı yönü idi və ona görə də çar Rusiyası «Tarix»i nəşr etməkdən imtina etmiş, Sovet Rusiyası isə saxakarlıq üsullarına əl atmışdı.

Bütün bunlar bir daha göstərir ki, A.A.Bakıxanovun «Tarix»i milli «Tarix»dir və burada öz əksini tapan bilgilər Azərbaycan xalqının milli özünüdərkinə hesablanmışdır. Bu məlumatla dərinlən tanış olan hər bir kəs anlaya bilər ki, bu əsər «Gülüstani-İrəm» adlanıb, özü də ilk baxışda Şirvan və Dağıstan xalqlarının tarixindən bəhs edəcək təsiri bağışlasa da, əslində bu «Tarix» Qafqaz türklərinin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin tarixidir. Eyni zamanda hiss olunur ki, burada yalnız quru bir «Tarix» yazılmamış, həm də Azərbaycan türklərinin milli mənəvi dəyərlərinin tarixi və mədəni irsi – türklərin soykökü, dili, mədəniyyəti, dövlətçili-

yi, coğrafiyası, etnoqrafiyası və s. öz əksini tapmışdır. Deməli, Bakıxanov bu əsərində tarixçiliyi ilə bərabər millətini, vətənini sevən və onu təbliğ edən bir ideoloq kimi çıxış etmişdir. A.A.Bakıxanovu özündən əvvəlki yerli tarixçilərdən fərqləndirən başlıca cəhətləri də məhz bunda axtarmaq lazımdır. Bu mənada, A.A.Bakıxanov «Gülüstani-İrəm» tarixi əsəri ilə Qafqaz və Azərbaycan türklərinin həyatında yeni bir səhifə açmışdır. Biz heç də o fikirdə deyilik ki, Azərbaycanın tarixini ilk dəfə A.A.Bakıxanov yazıb. Hər halda elm aləminə məlumdur ki, XIII əsrdə yaşamış Əbülhica Əl-Rəvvadinin Azərbaycan tarixinə dair «Tarixi Azərbaycan» adlı əsəri olmuşdur, lakin bu əsər tapılmamışdır. Bu mənada Z.Bünyadov haqlı olaraq yazır ki, A.A.Bakıxanov Azərbaycan elmi tarixşünaslığının banisi, onun «Gülüstani-İrəm» əsəri isə akademik planlı ilk monoqrafik tədqiqatdır [144, 52].

Fikrimizcə, A.A.Bakıxanov Azərbaycan elmi tarixşünaslığının banisi olmaqla yanaşı, həm milli ideyalığı ilə seçilən milli tarixi, həmçinin milli ideologiyamızın ilk yaratıcılarından biri olmuşdur. Bizim bu fikrimizi, XX əsr Azərbaycanın görkəmli ziyalılarından biri, türkçülük ideologiyasının daşıyıcısı Y.V.Çəmənzəminlinin A.A.Bakıxanovun tarix əsərinə verdiyi qiymət də təsdiq edir: ««Gülüstani-İrəm» indiyə qədər mövzumuza dair (söhbət «Azərbaycan tarixi» haqqında yazılmış əsərlərdən gedir-F.Ə.) qələmə alınan əsərlərin ən qüvvətlisidir. Qüdsi tarixi yalnız siyasi hadisə kimi deyil, daha geniş olaraq təsəvvür edir. Coğrafiya, etnoqrafiya və ədəbiyyatımızı belə unutmur. Bizə görə etnoqrafi məlumatı son dərəcə maraqlıdır...» [67, 317]. XX əsrin başqa bir görkəmli mütəfəkkiri H.Hüseynov da Bakıxanovun «Tarix» əsərinə dolğun və obyektiv qiymət vermişdi. H.Hüseynova görə, bu əsər Azərbaycan xalqının tarixinə həsr olunmuş ilk böyük tədqiqat əsəridir: «Azərbaycanda ictimai fikrin, elmin, mədəniyyətin və xüsusilə tarix elminin inkişafında A.Bakıxanovun «Gülüstani-İrəm» əsərinin müs-

təsna əhəmiyyəti olmuşdur. Bu əsərdə A.Bakıxanov Azərbaycan xalqının tarixini böyük həvəslə şərh etmişdir. «Gülüstani-İrəm»də vətənpərvərlik hissi olduqca çoxdur. A.Bakıxanov öz vətənini, öz xalqını sevir və onunla fəxr edirdi. Onun «... bu ölkədən olmağım ilə fəxr edirəm» deməsi heç də təsadüfi deyildi» [110, 72].

Y.V.Çəmənzəminli və H.Hüseynovun bu fikirlərinə qatılmaqla yanaşı, bizə elə gəlir ki, A.A.Bakıxanov milli çalarıları gizlətmək naminə bu əsərinə belə bir rəmzi ad, yəni «Gülüstani-İrəm» adını vermişdir. Əslində isə onun niyyəti rus, erməni, gürcü, fars və b. xalqların tarixçilərinə Azərbaycan türklərinin bu ərazinin aborigen milləti və vaxtilə burada yaranmış dövlətlərin də türk dövlətləri olduğunu bir daha göstərmək olmuşdur. Xüsusilə, bu bölgədə ermənilərin, gürcülərin və b. xalqların bir-birinin ardınca milli ruhda tarixi, coğrafi əsərlər yazması A.A.Bakıxanovda da milli hissləri oyatmış, öz xalqının tarixini, mədəniyyətini və onların inkişaf dinamikasını tədqiq etmişdir. Görünür, A.A.Bakıxanov artıq öz dövründə türklərə bəzi qonşu xalqların, o cümlədən ermənilərin mənfur niyyətini də duymuş və buna uyğun olaraq da Şirvan və Dağıstan xalqlarının tarixi adı altında, Qafqaz və Azərbaycan türklərinin, bütövlükdə isə, bu bölgəyə aid olan bütün türk etnoslarının tarixini, etnoqrafiyasını, dövlətçilik ənənələrini və mədəni irsini qələmə almışdır. **Bu baxımdan A.A.Bakıxanovun Qafqaz, o cümlədən Azərbaycan türklərinin tarixinə həsr edilmiş bu əsəri, indiyə qədər yazılmış bir çox tarixi əsərlərdən daha obyektiv, daha sanballı və daha qiymətlidir. Hər halda A.A.Bakıxanov bugünkü bəzi «tarixçilərimizin», «alimlərimizin» dolaşmış, qarmaqarışmış tarixindən daha aydın və obyektiv bir tarix yazmışdır; baxmayaraq ki, o, çar Rusiyasının əsarəti altında olan bir ölkədə yaşamış və ondan sonrakı dövrlərdə aşkarlanan bir çox mənbələr və abidələr onun əlində olmamışdır. Çox təəssüflər olsun ki, A.A.Bakıxanovda olan milli ruhu indi adını ziyalı, alını, tarixçi, filosof, filoloq, politoloq və s. adlanan**

Çox tədqiqatçılarda görə bilirik.

Ümumiyyətlə, fikrimizcə yeni dövrdə A.A.Bakıxanov milli ideologiyamızın, Azərbaycan ideologiyasının ilk nümunəsidir. Çağdaş anlamda ilk millilik, milli özünüdərk, milli özünəməxsusluq və s. keyfiyyətlər A.A.Bakıxanovda özünü büruzə vermişdir. Əgər kimlərsə iddia edirsə ki, milli ideologiyanın başlanğıcı, ilkin mərhələsi M.F.Axundzadə ilə başlayır, bu bir qədər mübahisəlidir. Doğrudur, M.F.Axundzadə Azərbaycan fəlsəfə və ictimai-siyasi fikir tarixinə bir sıra reformaları (ilk dəfə Şərq dünyasında Avropa üslubunda türkcə komediyalar yazmış, ərəb əlifbasının dəyişilməsi və latın əlifbasına keçilməsi təklifini irəli sürmüş, «millət» sözünü siyasi-ideoloji mənada işlətməmiş, konstitusiyalı dövlət ideyasını müdafiə etmiş və s.) daxil olmuşdur. Ancaq bildiyimiz tədqiqatlar əsasında belə bir nəticəyə gəlmişik ki, M.F.Axundzadədən öncə və ondan fərqli olaraq yalnız yəni deyil, əyani şəkildə Qərbi dünya ilə yaxından tanış olan A.A.Bakıxanov öz dövrünün, XIX yüzilliyin ilk milli ideoloqu və milli maarifçisidir. Şübhəsiz, burada «milli ideoloq» və «milli maarifçi»lik nishi xarakter daşıyır. Çünki bu anlayışlar ilk növbədə yeni dövrün, kapitalist münasibətlərinin mövcudluğu şəraitində meydana çıxmışdır. Biz də, bu mənada A.A.Bakıxanovu ilk milli ideoloq və milli maarifçi hesab edirik.

Azərbaycan xalqının milli oyanışında A.A.Bakıxanov İllötin «Tarix»ini yazmaqla bir yol, çıxır açmışdırsa, eyni nöqsədə xidmət edən işləri **Mirzə Kazım bəy** Azərbaycan folk ədəbi dilinin, türk tarixinin, fəlsəfəsinin və s. tədqiqat sahəsində davam etdirmişdir. Bu baxımdan Vilayət Quliyev «Mirzə Kazım bəy» əsərində haqlı olaraq qeyd edir ki, bu maarifçi ziyamız Rusiyanın türk-tatar əhalisinin öz tarixi mədəniyyətinə, fəlsəfəsinə, dini-mifoloji dünyayüzlüyünə və s. nəzər salmağı və həmin ənənələri yaşatmağı

vacib saymışdır [134, 95]. Mirzə Kazım bəy birinci növbədə Rusiyanın əsarəti altında yaşayan türk-tatarların, o cümlədən Azərbaycan türklərinin şivəsini tədqiq etmiş, sonuncuların dilini başqa türk dillərindən fərqləndirməyə çalışmış və onu konkret olaraq vahid bir millətə – Azərbaycan türklərinə aid etmişdir. Mirzə Kazım bəy «tarixi-coğrafi Azərbaycan»da yaşayan millətin türk dilini «Azərbaycan ləhcəsi» adlandırmaqla şübhəsiz, eyni soykökə, dilə, mədəniyyətə bağlı bir millətin bütövlüyündən çıxış etmişdir. Ancaq onun türk dilinin «Azərbaycan ləhcəsi» ideyası həm o vaxt, həm də indiki bəzi alimlər tərəfindən başqa yerə yozulmuşdur.

1839-cu ildə yazdığı «Türk-tatar dilinin ümumi qrammatikası» əsərində Mirzə Kazım bəy türk dilində danışan xalqların ləhcələri arasında müqayisə aparmış, onlar arasında fərqli və oxşar cəhətlər olduğunu göstərmişdir. Xüsusilə, bu məqaləsində Kazım bəy türk dilində danışan Azərbaycan xalqının ləhcəsini şərh etmişdir. Bir sözlə, Kazım bəy Azərbaycan türklərinin dilinin türk dilinə aid olduğunu, ancaq bəzi cəhətlərinə görə başqa türk ləhcələrindən fərqləndiyini sübut etməyə çalışmışdır: «Adərbican-tatar dili Rusiyanın Zaqafqaziya ərazilərində işlədilən türk ləhcəsidir. Bu dil ölkənin (Adərbican) öz adı ilə adlanır. Təbriz (Tavriz) şəhəri bu ölkənin paytaxtı hesab olunurdu» [251, 355]. Həmin dövrdə Rusiya alimi, akademik B.Dorn M.Kazım bəyin bu əsərinə yazdığı resenziyasında deyir ki, bu vaxta qədər heç kimə məlum olmayan, ilk dəfə Mirzə Kazım bəy tərəfindən aydınlaşdırılan «**Azerbidjan ləhcəsi**» çox böyük əhəmiyyətə malikdir. Onun fikrinə görə, «**Azerbidjan ləhcəsi**» Qafqaz məktəbləri üçün də olduqca vacibdir [110, 138].

Maraqlıdır ki, Dorn bu ləhcəni Rusiya üçün çoxdan duyulan tələbat kimi qiymətləndirmiş və bunun bir şərtlə tərəfindən kəşf edildiyini xüsusilə qeyd etmişdir [110, 138]. Bu bir daha təsdiq edir ki, Rusiya Qafqaz müsəlmanlarının türk dilinin və türk millətinin adının saxtalaşdırılmasında son dərəcə maraqlı olmuşdur. Çarizm hansı yolla olursa-

«Azərbaycan türk millətinə və onun dilinə yeni ad qoymaq niyyətində idi. Bu baxımdan yerli xalq arasından xan və çarizmin siyasətinə xidmət edəcək ziyalılara ehtiyac vardı» idi. Çar Rusiyası onların vasitəsilə Azərbaycan türklərinin millət adının və dilinin dəyişdirilməsinə, yeni bir «millət» və onun yeni «dili»nin yaranmasına çalışırdılar.

Çar Rusiyası Bakıxanovun təmsalında yerli xalqın «Tatars»ının yazılması zamanı bu istəyinə – tarixən guya, «tatar dilini»nin, «tatar dili»nin mövcudluğuna nail olmasa da, milli müstəmləkə maraqlarından geri çəkilmək niyyəti də mövcud idi. Üstəlik, çarizm Bakıxanovun təmsalında uğursuzluğuna baxmayaraq, həmin dövrdə Qafqaz müsəlmanlarının milli dilinin və milli mənşəyinin müəyyənləşməsində yenə də, yerli mütəfəkkirlərə hər cür təsir göstərirdilər ki, onlar özləri türk olmadıqlarını, lakin dillərinin türkdilli olduğunu, milli mənşə etibarilə türklərlə bağlı olmadıqlarını ortaya qoysunlar. Bu baxımdan Mirzə Kazım bəyin təmsalında türk dilinin «Azərbaycan ləhcəsi» ideyasının meydana çıxması rusları sevindirir və onlar güman edirdilər ki, vaxt keçdikcə Azərbaycan türkləri bununla da öz türk dillərindən və milli mənşələrindən uzaqlaşacaqlar. Etiraf etmək lazımdır ki, çar Rusiyası müəyyən qədər öz istəyinə nail ola bilmişdir. Çar Rusiyasının və fars şovinizminin təbliğatı nəticəsində Azərbaycan türkləri arasında – hətta ziyalılar qismində olsa belə, bu dövrdə özlərini «tatar», «persian», «iranlı», «ahirən türk» və s. adlandıranlar tapıldı.

Qeyd edək ki, Mirzə Kazım bəyin Azərbaycan türklərinin dilinin «Azərbaycan ləhcəsi» ideyası sovet dövründə də müstəmləkə siyasətinə uyğun şəkildə izah olunmuşdur. XIX əsrdə Mirzə Kazım bəyin Azərbaycan türk dilinin inkişafındakı rolunu dəyərləndirən H.Hüseynova görə, o, 1840-cı illərdə Azərbaycan-türk dilinin elmi qrammatika qaydalarını yaratmışdır. H.Hüseynov yazır: «Onu da qeyd etmək lazımdır ki, ilk dəfə olaraq məhz o (Mirzə Kazım bəy - F.Ə.), «Azərbaycan dili» istilahını elmi cəhətdən əsaslandırmış və

«...Ələbdada, Mirzə Kazım bəy «azərbaycanca» dedikdə, istədiyi bir dili deyil, türk-tatar dilinin bir ləhcəsini nəzərdə tuturmuşdur.

Çağdaş dövrün dilçi alimlərindən Ağamusa Axundov «Ümumi dilçilik» əsərində yazır ki, XIX-XX əsrlər Azərbaycan-türk dilçiliyinin inkişafının ikinci dövrüdür və bu, Kazım bəydən başlayır. Onun fikrincə, 1839-cu ildə Kazım bəyin Kazanda nəşr edilmiş «türk-tatar dilinin ümumi qrammatikası» əsəri «yalnız Azərbaycan dilçiliyində yillik bütün türkologiyada böyük və yeni bir hadisə idi. Əvvəlki əsərdə Azərbaycan dili ilk dəfə Avropa qrammatika-ı dəbində təqdim edilmişdi» [4, 70].

Qeyd edək ki, türk dilinin Xəzər-Oğuz (Azərbaycan) bu artıq birinci milliliyin ilk əsrlərində tam təşəkkül tapmışdır. «Kitabi-Dədə Qorqud» boylarının bu dövrdə meydana çıxması, türk dilinin Xəzər-Oğuz (Azərbaycan) variantının həmin dövrdə ədəbi dil kimi mövcudluğunu ortaya qoyur. O ki qaldı, türk dilinin «Azərbaycan ləhcəsi» ideyası, artıq bu ifadə XI əsrdə Xətib Təbrizi tərəfindən işlədilmişdir. Çar Rusiyası şimali Azərbaycanı işğal edəncə qədər hətta sonralar da xalq doğma dilini türk dili olmasına qəyən şübhə etməmişdir. Ancaq çar Rusiyasının təxribatçılarından sonra bu məsələdə, eləcə də milli mənşə məsələsində dolaşıqlar baş qaldırılmışdır. Bu baxımdan M.Kazım bəyin «Azərbaycan ləhcəsi» ideyasını öz bildiyi kimi yozan Çar Rusiyası dövründə, xüsusilə XIX əsrin ikinci yarısında «Azərbaycan-türk dili» ilə bağlı, rus dilində bir çox kitablar çap olunmuşdur. Bu kitablarda Azərbaycan türkcəsi azərbaycan dili, türk-tatar dili, azərbaycan-tatar dili, azərbaycan-türk dili, tatar-türk dilinin Qafqaz ləhcəsi, tatar-türk dilinin azərbaycan ləhcəsi və s. kimi qələmə alınmışdır [4,

XIX əsrin I yarısında A.A.Bakıxanov və Mirzə Kazım bəyin gördüyü işlər səviyyəsində olmasa da, İsmayıl bəy Qutqaşınlı, Mirzə Şəfi Vazeh, Qasım bəy Zakir və b. da milli özünüdərk prosesinə müəyyən töhfələr vermişlər. Məsələn, **İsmayıl bəy Qutqaşınlının** bu dövrdə gördüyü ən mühüm milli əməllərdən biri, 1835-ci ildə fransız dilində qələmə alaraq Varşavada nəşr etdirdiyi «Rəşid bəy və Səadət xanım» əsəridir. Bu əsər məzmununa görə, özündən əvvəlki ədəbiyyatlardan xeyli dərəcədə fərqlənmiş, millətin gerçək, real həyatını əks etdirmişdir [150, 61]. XIX əsrin birinci yarısında gələcək nəslin taleyində müəyyən iz buraxmış, müasiri olduğu cəmiyyətin problemlərinə reallıqdan baxan maarifçi-filosofumuz **M.Ş.Vazehin** isə ən çox diqqət yetirdiyi məsələ cəmiyyətin dinə münasibətidir. Vazeh hesab edir ki, din alimləri islamla bağlı əsil həqiqəti həmişə millətlərə gizlədiblər [229, 37]. Ruhanilərin anlaşılmayan duaları, moizələri xalqın əzabını daha da artırdığını görən Vazeh dini təbliğ edən şairlərə də qulaq asmağın mənasız olduğunu açıq şəkildə bildirərək yazır: «Nəğməsindən məscid havası gələn şairlərin, Başları boşdur yaqın, ağılları deyil dərin» [229, 46]. Vazeh aşkar şəkildə xalqa bu gün ruhanilərə, müctəhidlərə deyil, vətənpərvər, millətsevər insanlara ehtiyacın olduğunu bildirir. Görünür, bu səbədən Gəncə məscidlərinin birində M.F.Axundzadəyə dini elmləri öyrədərkən, Mirzə Şəfi onu ruhani olmaq fikrindən daşındırmışdır. **Qasım bəy Zakir** isə daha çox Azərbaycan türkcəsində şeirlər yazması, türk dilinin saflığının qorunmasında və cəmiyyətdəki böqsanları, geriliyi tənqid etməsində və s. Məsələlərə münasibətdə müəyyən rol oynamışdır. Zakirin fikrinə, artıq onun dövründə heç kəs mollaya, qaziyə inanmır, çünki xalq arab edən ruhanilərin, qazilərin özüdür: «Haradan gəldi, bunlar, eylədilər xəlqi xərab, Biri der müctə-hidəm, biri müsəlman qazi» [234, 50]. F.B.Köçərliyə görə, sadə türk dilində yazan və milli şair olan Zakirin Axundzadəyə mü-

ını Zakirin nəqlindən sonra yazmışdır: «Zakir xalqının dilini və dolanacağını çox yaxşı bildiyi üçün Mirzə Fətəliyə yazdığı namələrdə özünün həqiqi milli bir şair olduğunu göstərmişdir» [129, 421].

Beləliklə, İ.Qutqaşınlı, M.Ş.Vazeh və Q.Zakir isə öz yaradıcılıqlarında həm dövrlərinin problemlərinə gerçək kontekstdən yanaşmaları və dini xurafatı daha cəsarətlə tənqid etmələri (M.Ş.Vazeh), həm müəyyən qədər də olsa əmiz Azərbaycan türkcəsində yazmaları (Q.Zakir), həm də Qərb mədəniyyətinin müsbət cəhətlərini təbliğ etməklə İ.Qutqaşınlı) fərqlənilirlər. Bu xüsusiyyətlər o dövr üçün yenilik idi. Bu mütəfəkkirlər keçmişin geridə qalmış adət-ənənələrindən tamamilə qurtula bilməsələr də, ancaq onlara tamamilə bağlı olaraq da qalmamışdılar. Onlar təmsil etdiyi mədəniyyətləri inkar etməsələr də, həmin mədəniyyətin bir yerdə dayanıb qalması ilə də razılaşa bilmirdilər. Bu məqsədlə həmin mütəfəkkirlər öz yaradıcılıqlarında birbaşa olmasa da, yeri gələndə artıq yeni dövrün tələblərinə cavab verməyən dini və milli adət-ənənələri tənqid edirdilər. Onlara yeni rəng qatmağa çalışırdılar. Bütün bunlar isə milli özünüdərk prosesinə təsir göstərir, millətin qarşısında yeni bir səhifə açırdı.

2.2. XIX yüzilliyin II yarısında Azərbaycan fəlsəfi və maarifçilik fikrində milli ideologiyanın təzahürü və ona Qərb mədəniyyətinin təsiri

XIX əsrin ikinci yarısında Qafqaz türklərinin – şimali Azərbaycan xalqının bir millət kimi özünü dərk edib formalaşmağa başlamasında, milli ideologiyanın təzahürlərinin meydana çıxmasında bir sıra amillər mühüm rol oynadı. Bu amillər arasında A.A.Bakıxanov, Mirzə Kazım bəy, M.Ş.Vazeh, İ.B.Qutqaşınlı və b.-dan başlayan milli özünüdərk prosesinin, millət olmaq haqqının inkişaf etdirilməsi,

yer tutur. Xüsusilə, A.A.Bakıxanov Qafqaz-Azərbaycan türklərinin tarixinə aid ayrıca bir əsər yazmaqla Qafqazda qədim bir millətin yaşadığını ortaya qoymuş oldu ki, bu da yeni nəsrlə böyük təsir göstərdi. Eyni zamanda A.A.Bakıxanov, M.Ş.Vazeh, İ.B.Qutqaşanlı, Q.B.Zakir də rüşeym halında olan milli ruh M.F.Axundzadələr, H.B.Zərdabilər, S.Ə.Şirvanilər və başqalarını yetişdirdi. Bir sözlə, yeni nəsrlə milli xüsusiyyətlərin nisbətən qabarıq şəkildə ortaya çıxmasında milli mənəvi varisilik amili, eyni zamanda milli mənəvi dəyərlərə ideoloji münasibət mühüm əhəmiyyət kəsb etdi. Belə ki, M.F.Axundzadə, H.B.Zərdabi və b. artıq millət, din, vətən və bu kimi anlayışlara fəlsəfi, siyasi və ideoloji yöndən baxmağa başladılar. Əgər A.A.Bakıxanov millətin keçmişini, əsasən tarixi mövqedən işıqlandırdıysa M.F.Axundzadə, H.B.Zərdabi və b. fəlsəfi, siyasi, ideoloji şərhlər verməyə başladılar. Bu da, istər-istəməz milli ideologiyanın təzahürlərinin meydana çıxmasına səbəb oldu.

Bu dövrdə milli ideologiyanın təşəkkülü prosesində mühüm rol oynayan amillərdən biri də Qərbi mədəniyyəti idi. Qərbi mədəniyyəti ilə yaxından tanışlıqdan sonra Axundzadə türkcə məşhur altı komediyasını, «Aldanmış Kəvəkib», «Kəmalüddövlə məktubları» və b. əsərlərini yazmışdır. Eyni zamanda Zərdabinin Qafqaz türklər-müsəlmanları arasında ilk türkdilli qəzet olan «Əkinçi»nin nəşridə də Qərbi mədəniyyətinin təsiri az olmamışdır. «Əkinçi»dən sonra nəşr olunan türkdilli qəzetlər - «Kəşkül» və «Ziya» da öz səhifələrində xalq üçün yeni anlayışlardan - «millət», «Azərbaycan milləti», «türk milləti», «politka» və s. istifadə etmişdir.

Bu iki mühüm amillə yanaşı, cəmiyyət daxilində ideologiyalaşma prosesinin təşəkkülünə Osmanlı Türkiyəsi ilə yerli sülhün əlaqələrinin güclənməsi, iqtisadiyyatın, o cümlədən neft sənayesinin inkişafı və iqtisadi amillərin təmərküzləşməsi, çar Rusiyasının həyata keçirdiyi bəzi islahatlar, yeni üsullu

rus-tatar məktəblərinin açılması, Azərbaycan-türk kapitalistlərinin formalaşmağa başlaması, çar Rusiyasının əsarətinə qasrı bölgələrdə baş qaldıran üsyanlar və qaçaq hərəkətləri və s. də öz təsirini göstərmişdi.

Əvvəllər də, hazırda da xalqa bəzən yanlış bir fikir təqin edilir ki, Azərbaycana millətçilik, türkçülük və bu kimi milli ideyalar kənardan-xarıcdan gətirilmişdir. Bu, qətiyyənlə doğru deyil. Milli ideyaların beşiyi Azərbaycan xalqı, Azərbaycan türkləri özü olmuşdur. Yuxarıda apardığımız araşdırmalar da göstərir ki, milli ideologiyanın başlıca qaynağı Azərbaycan türklərinə məxsus milli mənəvi dəyərlər olmuşdur. Milli mənəvi dəyərlərin ideyalar şəklində formalaşması isə birdən-birə baş verməmişdi, o təkamül nəticəsində, tarixi şəraitə uyğun olaraq ortaya çıxmış və formalaşmışdır. Bunu, hələ vaxtilə Hüseyn Baykara düzgün qiymətləndirərək yazmışdır: «Azərbaycana milliyyətçilik fikrini Əhməd Ağaoğlu Fransadan, Əli bəy Hüseynzadə, Məhəmməd Əmin Rəsulzadə İstanbuldan gətirdiyi düşüncəsi yanlış və əsassızdır. Şəraitin yetişmədiyini bir zamanda kənardan heç kim, heç bir fikir gətirib toplum həyatına yerləşdirə bilməz» [58, 76].

Doğrudan da millətçilik, türkçülük, islamçılıq ideyalarını Ağaoğullarına, Hüseynzadələrə, Rəsulzadələrə və b. aşılayan A.A.Bakıxanov, M.F.Axundzadə, H.Zərdabi, Ş.C.Əfqani və b. XIX əsr aydınlarımızın irsi, eləcə də türk millətinin qədim və zəngin milli mənəvi dəyərləri olmuşdur. A.A.Bakıxanov, M.F.Axundzadə, H.B.Zərdabi, Ş.C.Əfqani və başqalarının XIX əsrdə gördüyü milli əməllər sayəsində, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan xalqının ictimai-siyasi və fəlsəfi fikrində milli ideologiyanın təşəkkülü yeni bir mərhələyə qədəm qoymuş, Hüseynzadələr, Ağaoğullar, Topçubaşovlar, Yusifbəylilər, Rəsulzadələr və b. tərəfindən ən yüksək səviyyəyə çatdırılmışdır.

Əgər XIX əsrin I yarısında Azərbaycanda milli «Tarix» ilə milli özünüdərkini təməlini qoyan, onun milli mənşəyinin,

milli, mədəniyyətimizi, cəmiyyətimizi inkişaf etdirməkdə başlıca rol oynayan A.A.Bakıxanovdursa, XIX əsrin ikinci yarısında milli ideologiyanın əsas prinsiplərinə çevrilən ideyaları, sözün həqiqi mənasında millətin gündəliyinə gətirən M.F.Axundzadə, H.B.Zərdabi və Ş.C.Əfqanıdır. Onların milli əməlləri sayəsində milli özünüdərk prosesi milli ideyaların yaranmasına səbəb oldu. Başqa sözlə, Qafqaz Azərbaycanında milli ideologiyanın təzahürlərinin meydana gəlməsinə və Qərb mədəniyyətinin bu bölgədə yayılmasına onların böyük rolu oldu. Bu ziyalılar həm nəzəri ideyalar, həm də novatorluqları ilə milli ideologiyanın təşəkkülü prosesinə təkan vermiş və Qərb mədəniyyətinin müsbət cəhətlərini vaxtında görərək müsəlmanlar, o cümlədən Azərbaycan türkləri arasında yaymışlar. Son dövrlərdə aparılan elmi araşdırmalarda da A.A.Bakıxanov, Mirzə Kazım bəy, M.F.Axundzadə, H.Zərdabi və C.Əfqanınin adlarının milli ideologiyanın, milli azadlıq, milli oyanış hərəkatının təşəkkülünün baniləri kimi çəkilməsi, bu fikrimizi bir daha təsdiqləyir.

Fikrimizə, bu ziyalıların, özəlliklə **M.F.Axundzadənin (1812-1878)** yaradıcılığı təfsir edilərkən bəzi məqamlar, o cümlədən ideoloji məna daşıyan türkçülük və «farsçılıq» birlirindən fərqləndirilməmiş və buna görə də onun islamadikal münasibətinin əsil mahiyyəti nəzərdən qaçırılmışdır. Belə ki, SSRİ dövründəki elmi tədqiqatçılar tərəfindən M.F.Axundzadə birmənalı şəkildə materializmin, ateizmin, əqilabi-demokratiyanın Azərbaycanda banisi sayıldığı halda, indi də bəzi tədqiqatçılar onu yeri gəldi-gəlmədi milli ideoloqa çevirir, yaxud da möminləşdirməyə cəhd göstərirlər. Əlbəttə, M.F.Axundzadənin Azərbaycan türklərinin tarixində, milli mənəviyyatında oynadığı mühüm rolunu inkar etmək mümkün deyildir. Lakin bu, heç də onun yaradıcılığında məhdud cəhətləri, milli mənəviyyatımızla uzlaşmayan bəzi məqamları qeyd etməyimizə mane olmamalıdır. M.F.Axundzadənin bütün əsərləri ilə tanışlıq bizə de-

nəyə əsas verir ki, onun yaradıcılığında milli-mənəvi kimlik, fəlsəfi dünyagörüş baxımından iki əsas təsir duyulur: **türkçülük və «farsçılıq»**. Fikrimizcə, Axundzadənin yaradıcılığının ilk dövrlərində **türkçülük** - türk mənşəyinə, türk dilinə, türk mədəniyyətinə bağlılıq daha üstün olmuşdur. Ən azı o, gənc vaxtlarında və sonralar, təxminən 1860-cı illərin ortalarına qədər türk ruhu ilə yazıb-yaratmış, məşhur komediyaları və başqa əsərlərində Azərbaycan türk millətinin inkişafı, oyanışı uğrunda mübarizə aparmışdır. Əlbəttə, Azərbaycanın cənubundan Şəkiyə gəlmiş bir türk ailəsində anadan olan, türk dilində dil açan, 1845-ci ildə milli mənşəyi türkmən kimi göstərilən və farscaı mədrəsədə öyrənən Axundzadənin belə bir yol tutması təbii idi. Belə ki, 1845-ci ilin oktyabrında, Tiflisdə şeyxülislam, Tiflis axundu Məhəmmədəli və başqa 23 nəfərin imzası ilə yazılmış Axundzadəyə aid «şəhadətnamə»də yazılır: «Onun nəsl-i türkmən tayfasındandır. Bu nəsil uzun zamanlar Azərbaycanda yaşayıb, ölkənin nəcib adamlarından sayılıb, həmişə xalq arasında əziz tutulmuşlar» [3, 222]. Deməli, Axundzadə fars, rus və b. millətçilərin təsiri altına düşməmişdən öncə, milli mənşəyini türkmən kimi göstərmiş və «türk» adına xidmət etmişdir. Bu baxımdan Axundzadənin 1845-ci ildə ona aid olan bir şəhadətnamədə milli mənşəyini türkmən kimi göstərməsi, ömrünün son çağlarında özünü «zahirən türk» adlandırıb, kökünün fars nəslinə bağlamasından daha gerəkçidir.

Bir türk kimi də M.F.Axundzadənin yaradıcılığının ilk dövrlərində türkçülük ruhu hakim idi ki, türk ziyalıları A.A.Bakıxanovun, İ.Qutqaşının, Q.Zakirin və başqalarının ona təsiri daha çox duyulurdu. XIX əsrin 40-cı illərinin sonu, 50-ci illərdən başlayaraq M.F.Axundzadənin Azərbaycanda türk ədəbi dilinin inkişafında və bu dildə ədəbiyyatın yaranmasında göstərdiyi xidmətlər buna bariz nümunədir. Ancaq bu dövrdə M.F.Axundzadə, çar Rusiyasının Qafqazda «tatar milləti» ideologiyasının yaranma-

llet, ədəbiyyat və s. məsələlərdən bəhs edərkən «türk» anlayışı əvəzinə «tatar» anlayışından istifadə etmişdir.

M.F.Axundzadə yazır ki, Zaqafqaziyada çoxluq təşkil edən tatar tayfaları Rusiyanın işğalına qədər İran şahları və Osmanlı sultanlarının hakimiyyəti altında idilər. Bu vaxt İran şahları Azərbaycanda hakim olarkən tatarlar arasında yazı işləri fars dilində aparılırdı, lakin yazı işləri «... türklər kimi olduqları zamanlarda isə Zaqafqaziyada yaşayan tatarların (Azərbaycan türklərinin - F.Ə.) dilindən, kökündən fərqli olan türk dilində aparılırdı» [3, 30]. O, daha sonra yazır: «Bunun nəticəsində də tatarlar (türklər - F.Ə.) indiyə qədər əsil tatar dilində (türk dilində - F.Ə.) ədəbiyyatdan məhrumdurlar və bu dildə oxumaq üçün orijinal əsərlərə tələffüz edilmir; əgər tatar dilində (türk dilində - F.Ə.) bəzi yazılar varsa da, onlar ya başqa dillərdən tərcümə edilmiş, ya da fars, türk və ərəb sözləri ilə dolu anlaşılmaz bir dildə yazılmışlar» [3, 30].

M.F.Axundzadənin bu fikirləri ilə, razılaşmaq mümkün deyil. Birincisi, Osmanlı Türkiyəsinə aid türk dili ilə Azərbaycana aid «tatar», əslində türk dilinin kökündən fərqlənən dilini söyləməklə Axundzadə şişirtməyə yol vermiş, rus yazıçıların təbliğatından çıxış etmişdir. Bu dövrdə Türkiyədəki türk yazı dili ilə Azərbaycandakı türk yazı dilində fərqlənən qədər fərq olsa da, bunu danışmaq dilinə aid etmək mümkün deyil. İkincisi, o ki qaldı, ona qədər «tatar dilində» yazılan bir ədəbiyyatın olmaması məsələsinə, Axundzadə yenə də məsələni düzgün qiymətləndirmir. Çünki hələ Axundzadəyə qədər Dədə Qorqud, İ.Həsənoğlu, İ.Nəsimi, Ş.İ.Xətai, Nəfisi, Füzuli, M.P.Vaqif və başqaları onun «tatar dili» adlandırıldığı türk dilinin Azərbaycan ləhcəsində yazılmış çoxlu əsərlərdə ədəbiyyat qoyub getmişdilər. Qeyd edək ki, Axundzadə sonralar bu məsələdə qismən səhvini düzəldəndə, ona qədər türk dilində yazan mütəfəkkirlərdən - Molla Cəfər Vəqif və Qasım bəy Zakirin də adını çəkmişdir.

M.F.Axundzadəyə görə Tuzul isə şairəni daha çox azimi-ustaddır» [3, 152].

M.F.Axundzadə ilk dövrlərdə, «tatar dili»ndə kamilliyətin olmadığı qənaətinə gəlmiş, ancaq bunu, Rusiyanın işğalından sonra dövlət başçılarının məlumatlı rəislər vasitəsilə «tatar dili»ni öyrənmək üçün tərtib etdikləri və tərtib etməkdə olduqları göstəricilərə aid etmədiyini yazmışdır: «Bu ölkəni abadlaşdırmağa və ondakı əhalinin kamilliyətini saxlamağa meyil göstərən xeyirxah hökumətimiz bir çox tədbirlərlə yanaşı, tatar dilində (türk dilində – F.Ə.) ədəbiyyatın yaradılmasına diqqət vermişdir» [3, 31]. M.F.Axundzadə burada açıq şəkildə, «tatarların», yəni Azərbaycan türklərinin ayrıca bir millət olması fikrindən çıxış etmişdir və özünü də həmin millətin nümayəndəsi kimi aparır.

M.F.Axundzadəyə görə, general Yermolov ilk dəfə Azərbaycan əhalinin yazı işlərinin fars dilində aparılmasına qadağan qoymuş və yazı işlərinin «tatar dili»ndə aparılmasına göstəriş vermişdi: «Bundan sonra hər yerdə, sənədli qaydalarda olsa da, yazı işləri tatar dilində (türk dilində – F.Ə.) aparılmağa başlandı. Daha sonra hər yerdə yazı məktəbləri açıldığı zaman, hökumət başqa fənlərlə yanaşı, həmin məktəblərdə tatar dilinin də (türk dilinin – F.Ə.) öyrənilməsinə lazım bildi. Lakin bu dildə dərslər tədris edilmədiyinə görə böyük çətinliklər meydana çıxdı» [3, 31].

Fikrimizcə, həmin dövrdə çarizm Azərbaycan türk milləti ilə Türkiyədə yaşayan türklərlə əlaqələri qırmaq üçün, onlara öz milli mənsubiyyətlərini başa düşməyə «şərayət tədarükü», məqsədli şəkildə «tatar milləti» və «tatar dili» yaradıldı. Məhz ona görə də rus məmurları həm yazı işlərinin «tatar dili»ndə aparılmasına göstəriş verir, həm də «tatar dili»ndə ədəbiyyatın yaranmasına mane olurdular.

M.F.Axundzadə, Qafqaz ölkəsi baş təhsil idarəsi rəisinin üzvü A.P.Nikolayidən komediyalarının «tatar dili»ndə nəşr olunmasında ona kömək etməsini xahiş edir. M.F.Axundzadə baronun nəzərinə çatdırır ki, bu pyeslər fars və türk

dilləri orfoqrafiyası prinsipində qurulan mövcud qaydalar-
dan kənara çıxaraq «tatarların ləhcəsi»nə uyğun yazılmış-
dır. Bir sözlə, Axundzadə çar məmurunu tam əmin etmişdir
ki, bu komediyalar «tatarca» yazılıb və «tatar milləti»nə
xidmət edəcək. O, məktubunda barona yazır: «... tatar dili-
ni (Azərbaycan türk dilini – F.Ə.) öyrənmək arzusunda olan
şagirdlər üçün tatar dilində yeganə orijinal əsərlər sayılan bu
pyeslər çox faydalı vəsaitdir. Yalnız onların vasitəsilə tatar
dilinin (türk dilinin – F.Ə.) ruhunu, xüsusiyyətini, cümlə-
lərin, ifadələrin quruluşunu, fellərin və sözlərin müxtəlif
hallara düşməsinə və sairəni öyrənmək olar» [3, 31-32].
Ancaq çox keçmir ki, M.F.Axundzadə özü də «tatar dili» ilə
yanaşı, «türk dilli» anlayışından da istifadə edir. Bu isə
Axundzadənin də, reallığı görüb «tatar» adlandırılan dilin
türk dili olmasını qəbul etməsi demək idi. 1859-cu ildə yaz-
dığı bir məqaləsində Axundzadə «Təmsilat»ını artıq «tatar»
dilində deyil, türk dilində yazdığını qeyd edir [2, 150].

Türk dilinin necə adlandırılmasından asılı olmayaraq
M.F.Axundzadənin milli, türkçülük əməllərindən biri kome-
dijalarını doğma dilində yazması və bu dilin saflaşdırılma-
sındakı rolu olmuşdur. Bu isə o deməkdir ki, bu əməlləri ilə
Axundzadə türk dilinə, türk ədəbiyyatına və türk xalqına
xidmət etmişdir. Deməli, Axundzadə yaradıcılığının ilk
dövrələrində türk kimi düşünmüş, bir türk olaraq türk dilində
komediyalar yazmış və bu zaman yerli xalqın, yəni türklərin
ləhcəsini və orfoqrafiyasını nəzərə almışdır. Bu komediyalar
yeni açılan «rus-tatar» məktəbi adlanan məktəblərdə bir
dərslük kimi istifadə olunmasa da, türk və müsəlman
dünyasının ədəbiyyatına ciddi dəyişikliyə səbəb olmuşdur.
Bu dəyişiklik başlıca olaraq özünü qəzəl, mərsiyə, mədhiyyə
və bu kimi sxolastik ədəbiyyatla yanaşı, yeni bir realist,
tənqidi ədəbiyyatın yaranmasında da göstərdi. Beləliklə,
M.F.Axundzadə komediyaları, povesti ilə türk və müsəlman
dünyasında yeniliklər etmiş bir türk ziyalıdır.

Həmin dövrdə M.F.Axundzadənin türkçülüklə əlaqədar

rduyu mühüm işlərindən biri də türk millətinin həyatı, dəst-ənənələri ilə birbaşa bağlı olan türk dilində yazdığı komediyalarıdır. Qərb mədəniyyətindən əxz etdiyi bu komediyalarında M.F.Axundzadə daha çox, xalq arasında mövcud olan xoşagəlməz adət və ənənələri tənqid etmişdir. Bununla əlaqədar M.F.Axundzadə özü də yazır: «Bu əsərlərdə mənim müsəlman camaatı arasında mövcud olan bəzi xoşagəlməz adətlərə və ənənələrə qarşı istehza yolu ilə etirazımı görənlər, bu etirazı mənim təəssübsüzlüyümə və xalqma qarşı məhəbbətimin olmamasına yozmasınlar gərək! Çünki bu etirazlardan məqsədim ibrət dərsi verməkdir ki, başqaları bu kimi pis adətlərdən çəkəsinlər!» [3, 56].

M.F.Axundzadənin bu fikri bir daha təsdiq edir ki, o, bu komediyalarını yazmaqla Azərbaycan türklərinin onlara əxsus dilinin formalaşması, bu dildə ədəbiyyatın yaranması, şagirdlərin bu dildə təhsil alması haqqında və s. fikirlənmiş, başqa sözlə bu əsərlərində xalqı maarifləndirmək, tərbiyələndirmək, cəhalətdən xilas etmək, mədəni millətlər səviyyəsinə qaldırmaq və bu kimi maarifçi niyyətlər güdüşdür. Beləliklə, «tatarlar»ın dilinin, ədəbiyyatının yaranmasında fəal iştirak edən Axundzadə, eyni zamanda «tatarlar»ın mədəni səviyyəsini qaldırmağı da qarşısına məqsəd qoymuşdur. Həmin komediyalar da Qafqaz «tatarları»nın – yəni türklərin maariflənməsinə, mədəni səviyyəsinin yüksəlməsinə, milli oyanışına xidmət edirdi. Axundzadənin komediyalarında xanları, bəyləri, vəzirləri, vəkilləri, tacirləri və başqalarını tənqid etməkdə başlıca məqsədi, onların qurunda milli kimliyi oyatmaq, məhdud düşüncələrdən, əxsi mənafelərdən uzaqlaşdırmaq idi. Ona görə də, Axundzadə bəyləri, xanları, tacirləri, vəkilləri və b. xalqın qayğısını düşünməməkdə, yalnız öz maraqlarını güdməkdə təqsirləndirirdi.

M.F.Axundzadə ilk dəfə olaraq, komediyalarında qadın məsələsini də önə çəkmiş, qadınların inkişaf etməyəcəyi qədirdə millətin gələcəyinin olmayacağını qeyd etmişdir.

Mütəfəkkir qadınların cəmiyyətdəki rolunu dərk edərək Azərbaycan-türk qadınlarının inkişafına nail olmaq arzusunda olmuşdur. O, mövhumatçı, qorxaq, kölə halında yaşayan qadınların əvəzində cəsur türk qadınlarının formalaşmasını qarşısına məqsəd qoymuşdur. Bununla da Axundzadə cəmiyyət üzvlərinin bir hissəsinin deyil, bütün nümayəndələrinin inkişafına səy göstərmişdir.

M.F.Axundzadənin türk və müsəlman dünyasında ilk dəfə Azərbaycanda türk dilində komediyalar yazması və bu komediyalarında təmsil olunduğu xalqın xoşagəlməz adət-ənənələrini göstərərək tənqid etməsi, yalnız və yalnız türk ruhu, türk mənşəyi, bir sözlə türkcülükə bağlı ola bilərdi. Çünki bu dövrdə onun fars və yaxud başqa bir dildə komediyalar yazmasına heç kəs mane olmurdu. Sadəcə olaraq Axundzadə istəyirdi ki, komediyalarını türkcə yazsın və türk dilində də nəşr etdirdirsin. Əlbəttə, Axundzadə istəsəydi komediyalarında türk deyil, fars, ərəb, rus və yaxud başqa bir xalqın həyatını əks etdirər, Qarabağı, Şuşanı, Şəkini, Lənkəranı, Sərəbi, Təbrizi deyil, Tehranı, İsfahanı, Rəştini, Mədinəni, Məkkəni, Moskvanı və b. yerləri vəsf edərdi. Lakin Axundzadə bu dövrdə türk kimi düşündüyü, özünü türk saydığı üçün, öz ifadəsi ilə desək «tatarları» maarifləndirməyə çalışmış, «tatarların» vətəninə qələmə almış və «tatarca» yazmışdır. Fikrimizcə, Axundzadənin «Aldanmış kəvakib» povesti isə ideyaca komediyaların davamı idi. Əgər komediyalarında Axundzadə xalqda olan xoşagəlməz adət-ənənələri, cahilliyi, avamlığı və s. tənqid etməklə onları maarifləndirmək, mədəni səviyyəyə qaldırmaq yolu tutursa, povestində hakimiyyətə, dövlət məmurlarına qarşı da eyni xətti davam etdirir [1, 206].

Türkcə yazdığı komediyalar və povestindən sonra Axundzadənin yeni əlifba layihəsini ortaya atması heç də təsadüfi deyildi, əksinə başladığı milli işlərinin davamı idi. Çünki Azərbaycan türklərinə məxsus «tatar dili»nin formalaşmasında və «tatar dili»ndə ədəbiyyatın yaranmasında

fəal iştirak edən Axundzadənin bundan sonra, ərəb əlifbasında dəyişiklik etmək fikrinə düşməsi, tamamilə məntiqə uyğundur. Fikrimizcə, əlifba layihəsini də Axundzadə öncə Qafqaz – Azərbaycan türklərinin əlifbası kimi işləyib hazırlamışdır. Belə ki, Axundzadə əlifba layihəsini əsaslandırarkən ərəb əlifbasının türk dilinə uyğunlaşmadığını və bir sıra problemlər yaratdığı haqqında yazır: «Tatar (türk - F.Ə.) əlifbasında saitlər olmadığı üçün tatar dilinə yiyələnmək həm tatarların (türklərin – F.Ə.) özləri, həm də tatar dilini öyrənmək istəyən qeyri-tatarlar üçün olduqca çətindir. Həmçinin tatar əlifbasının səslərin əksəriyyətini ifadə edə bilməməsi tatarlar üçün tatar dərsləkləri vasitəsilə xarici dillərə yiyələnməyi qeyri-mümkün edir» [110, 243].

Qeyd edək ki, M.F.Axundzadə özü bu layihənin Qafqazda həyata keçirilməsi üçün Rusiya Elmlər Akademiyasına müraciət etmişdir. B.Dorna məktubunda, «Sivilizasiyanın indiki sürətli nailiyyətləri dövründə yazının belə qeyri-təbiiyi mədəni dünyanın Şərqi ədəbiyyatına sarı gedən yolunu həmişəlik bağlaya bilməzdi, onun əlifbasında mütləq dəyişiklik əmələ gəlməli idi» [3, 50] – deyən, Axundzadə bu fikirlərində böyük bir uzaqgörənlik edir. Dərindən bu layihəni Elmlər Akademiyasına təqdim etməyi xahiş edən Axundzadə ümid edir ki, Akademiya bu məsələyə diqqət yetirəcək və layihə barədə öz müsbət qərarını bildirəcəkdir. Dorn cavab olaraq yazır ki, o əlifba ideyasını bəyənir, ancaq bu ideyanı müsəlmanlar arasında yaymaq, öhdəsindən gəlinməz çətinliklərlə bağlıdır: «Digər tərəfdən hazırda işlənən müsəlman əlifbasının yararsız olduğunu etiraf edən və bunu aradan qaldırmaq üçün müxtəlif cəhdlər göstərən Avropa oriyentalistləri, öz əsərlərinin müsəlmanların istifadəsindən çıxmasını deyər, sizin əlifbanızı qəbul etməyə çətin razı olarlar» [3, 225].

Qafqazda bu layihənin həyata keçirilməsinin mümkün-süzlüyünü anlayan Axundzadə üzünü İran və Türkiyəyə tutur və onun fikrincə, bütün bu işlər yalnız islamın böyük-

İran və Türkiyə dövlətlərini bəşəriyyətə bu işə köməklikdə faydalı ola bilər. Axundzadənin fikrinə, «əgər İslam padşahları öz xalqlarının xeyrini nəzərdə tutaraq, yeni əlifbanın həyata keçirilməsi uğrunda tədbir görürsə» [3, 174], böyük bir müqəddəs işə addım atmış olarlar. Bu məqsədlə 1863-cü ildə Türkiyəyə səfər edən Axundzadə ölkənin baş naziri Fuad paşa, eləcə də Türkiyə Elmlər Akademiyasının üzvləri ilə görüşsə də, məqsədinə çatmır. İranın Maarif Nazirliyi də ona «yox» cavabı verərək yazır ki, «biz İran İslam dövlətinin əlifbamızı dəyişdirməyə əsla ehtiyacımız yoxdur» [3, 101].

Çox keçmir ki, Axundzadə Dağıstanda tətbiq olunan Ərəb əlifbasının əlifbası ilə yaxından tanış olur. Bundan sonra Axundzadədə yeni fikir yaranır: «Mən iki cür əlifba düşünmüşəm. Bunlardan biri latın əlifba hərflərindən seçilərək tərtib edilmişdir ki, onu soldan-sağa yazmaq lazım gələcəkdir. İkincisi isə, hazırkı əlifbamız əsasında qurulmalıdır ki, onu hərdən sağdan-sola yazmaq olar» [3, 172]. Ancaq Axundzadənin bütün fədakarlıqlarına baxmayaraq sağlığının qorunması, onun bu ideyaları gerçəkləşmədi. Ancaq Axundzadənin Ərəb əlifbasını dəyişmək niyyəti baş tutmasa da, latın əlifbasına keçmək ideyası türk və müsəlman dövlətləri arasında ilk dəfə Azərbaycanda 1922-ci ildən tətbiq edilməyə başladı və 1929-cu ildə rəsmi şəkildə qüvvəyə mindi.

M.F.Axundzadənin Qərb mədəniyyətinin təsiri ilə irəliləyən dünyəvi ideyalarından biri də «millət» anlayışını gündəmə gətirməsi və ona tərif verməsidir. O, Azərbaycan türk millətinin ziyalıları arasında ilk dəfə «millət» sözünü fəlsəfi-ideoloji mənada işlətməmiş, milli kimliyi əks etdirən «millət»lə dini mənada «millət» anlayışlarını bir-birindən fərqləndirmişdir. Məsələn, onun müxtəlif məsələlərlə bağlı vurğuladığı «millət» anlayışını «millət» [3, 148], «Əgər padişah millətin atasıdır və millət onun övlətidir» [2, 48], «bizim millətimiz» [3, 212] anlayışları dindən uzaq mənalarda işlədilmişdir. Xüsusilə, o, «Kəmalüddövlət»də açıq şəkildə yazmışdır ki, Avropa döv-

letlərində olduğu kimi millət dedikdə, dini mənsubiyyət deyil, vətən və el təəssüblüyü mənası nəzərdə tutulmalıdır [2, 128]. M.F.Axundzadə məqalələrinin birində isə, yeni dövrdə Avropa filosoflarının irəli sürdüyü «millət» anlayışına tamamilə yaxınlaşmış, onun əlamətlərini göstərəmyə cəhd etmişdir. O yazır ki, hər millətin öz atributları olmalı və bu əlamətlər dinlə deyil, hər bir xalqın öz keçmişi ilə bağlı olmalıdır [2, 158].

Qərb mədəniyyətinin təsiri altında M.F.Axundzadənin konstitusiyalı dövlət, azad mətbuat yaratmaq, dini dövlətdən ayırmaq və s. haqqında irəli sürdüyü ideyaların milli ideologiyamızın təşəkkülü prosesində, demokratik ideyaların formalaşmasında mühüm rolu olmuşdur. Qeyd edək ki, M.F.Axundzadə türkcə yazdığı komediyalarından başlayaraq ömrünün axırına qədər Qərb mədəniyyətini təbliğ etmişdir. Belə ki, Qərb mədəniyyətinin təsiri altında, türk və müsəlman dünyasında ilk dəfə konstitusiyalı dövlət ideyasını da o, irəli sürmüşdür. Axundzadə qeyd edir ki, Avropa maarifçilərindən Volter, Russo, Mönteskye və başqaları zülmü aradan qaldırmaq üçün, şaha müraciət etmək əvəzinə xalqa üz tutaraq onları zalımlara qarşı mübarizəyə səsləmişlər: «Hazırda Avropa ölkələrinin bir çoxunda mövcud olan konstitusiyalı dövlət quruluşu həmin filosofların fikirlərinin nəticəsidir» [2, 268].

M.F.Axundzadə bu fikrini Mirzə Yusif xanın «Yek kəlmə» kitabına yazdığı məqaləsində inkişaf etdirərək qeyd edir ki, Mirzə Yusif xan bu əsərində şəriət əsasında bəzi Avropa ölkələrində olduğu kimi konstitusiya yaratmağı təklif edir. Lakin, M.F.Axundzadə haqlı olaraq onu da yazır ki, nəsihət vaxtı keçmişdir. Bu vasitədən vaxtilə Avropa filosofları istifadə edərək hökmdarın nəsihət yoluyla zülmədən əl çəkib, ədalətli olacağına inanıblar. Ancaq bunun nəticəsini görməyən avropalılar bu niyyətlərindən əl çəkərək, elm öyrənib tərəqqi yolunu tutdular və birləşib şaha dedilər ki, səltənət və hökumət büsətindən əl çək. Bundan

...ra avropalıların konstitusiyaya yaratdıqları deyən Axundzadə, Mirzə Yusif xanın şəriət əsasında yaratdığı konstitusiyasının isə, onlarınkindən uzaq olduğunu yazır: «Sizə elə gəlir şəriət hökmlərinin köməyi ilə Fransa konstitusiyasını qəddə həyata keçirmək olar; yəni zülmü aradan qaldırmaq olar. Yox, qətiyyənlə belə deyil! Bu çətinlikdir və mümkün olan deyil! Əməvilər və Abbasilər əsri şəriətə daha yaxın idi. İslamın və despotizmin binasını İslamiyyətdə əvvəlcə bunlar qurmuşdular. Elə isə şəriət hökmləri var olduğu halda, zülmün qanunamamıdır?!» [2, 148].

M.F.Axundzadə yazır ki, çıxış yolu xalqın əlindədir. Xalq özünü şahı taxtdan salmalı və konstitusiyalı dövlət yaratmalıdır: «Ədaləti yerinə yetirmək və zülmü aradan qaldırmaq ancaq yuxarıda dediyim şəkildə mümkündür; yəni xalqın özünü bəsitət və elm sahibi etməli, ittifaq və yekdillik vasitəsilə ədaləti əldə etməli, sonra zalıma müraciət edərək deməkdir: Səltənət və hökumət büsətindən əl çək!.. Ondan sonra, müasir zamanın vəziyyətinə uyğun olaraq qanun qoyub konstitusiyalı dövlət yaratmalı və ona əməl etməlidir. O zaman millət yeni qanun tapacaq və Şərqi torpağı gözəl cənnət kimi olacaqdır» [2, 148].

M.F.Axundzadəyə görə, konstitusiyalı dövlət üçün əsas şərtləri olan məsələlərdən biri də dinin dövlətdən ayrı olmasıdır. «Xalqla dövlət arasında ayrılığın əsil səbəbi ruhanidir. Nə üçün? Ona görə ki, ruhanilər xalqın ruhuna və təbiətinə o qədər müsəllət olmuşlar ki, camaat onların dediklərinə sorgu-sualsız itaət edir, ürəyində dövlətə nifrət bəsitir» [2, 255] - deyən Axundzadəyə görə, ruhanilər xalqın «ənənə»-na çevrilib və nəticədə xalq dövlətə ikinci dərəcəli mülkiyyətçidir. Üstəlik, dövlət məmurları ruhanilərin qarşısında özünü nökr kimi aparırlar. Bu məsələdə M.F.Axundzadə nə qədər haqlı olsa da, onun dinə qarşı həddən artıq radikallığı özünü büruzə verir. Axundzadə bu dövrdə İslamla, hakimiyyətdə əsas yer tutub xalqı çapıb-talayayan ruhaniləri eyni dərəcədə qəddir tutur. Halbuki ruhanilərin əməlinə görə, nə İslam,

ə də onun peyğəmbəri günahkar ola bilməz. Fikrimizcə, bu məsələyə münasibətdə daha obyektiv mövqeni M.F.Axundzadə deyil, H.Zərdabi, Ş.C.Əfqani, Ə.Hünyadzadə, Ə.Ağaoğlu, M.Ə.Rəsulzadə və b. tutmuşdur.

Əlifba islahatı uğrunda mübarizə apardığı bir dövrdə 1860-cı illərin ortalarından, Axundzadədə «farsçılıq» baş aldırmış və ən maraqlısı odur ki, həmin dövrdən etibarən eyni zamanda islam dinini hədəf götürmüşdür. Dünyagöşündə baş verən bu dəyişikliklə Axundzadə türk milləti, irəliçilik uğrunda başladığı işi axıra qədər davam etdirə bilməmiş, daha doğrusu, buna, onda baş qaldıran «farsçılıq» əngəl olmuşdur. Buna ən bariz nümunə isə «Kəmalüddövlə məktubları» və həmin əsərindən sonra Mirzə Melkum Əfəndi, Manukci Sahibə, Cəlaləddin Mirzə və b. yazdığı məktublardır. Təsadüfi deyil ki, Axundzadənin 1866-67-ci illərdə qələmə aldığı «Kəmalüddövlə» əsərinin qəhrəmanı Kəmalüddövlə də İrana səyahət edərək, burada islami fanatizmi «ifşa edir». İndinin özündə də, əvvəllər də bir çox tədqiqatçılar Axundzadənin bu əsərdə islami olduqca sərt şəkildə tənqid etməsini başqa yərə yozmuş, məsələnin əsil mahiyyətinə varmamış, yaxud da varmaq istəməmişlər. Burada əntiqi bir sual da yarana bilər ki, Axundzadənin islami məskin şəkildə tənqid etməsi Azərbaycan müsəlmanlarına, numiyyətlə islam aləminə lazım idimi və bu, hər hansı nüsbət nəticələr verdiyi? Fikrimizcə, Axundzadənin islama qarşı tutduğu radikal mövqenin, hazırda Azərbaycan xalqının milli ideologiyasının yaranmasında hansı rol oynaması məsələsi öz həllini tapmamış qalır. Eyni zamanda bu çox cə məsələdir və obyektiv izahına ehtiyac vardır. Bu baxımından Axundzadənin islama qarşı yönəlmiş mövqeyinin və bundan irəli gələn mülahizələrinin milli ideologiyamıza təsiri, yoxsa nüsbət təsirinin olduğu xüsusi tədqiqat tələb edir.

M.F.Axundzadə «Kəmalüddövlə məktubları» əsərində bir sıra məktublarında islama qarşı mübarizəni İran xal-

... İranli İranli aparıldığı yazır. Farsların islamdan öncəki dövrünün əzəmətindən, böyüklüyündən, cah-cəlalından öz açan Axundzadəyə görə, hicrətdən bəri isə İran xalqının başına yalnız müsibətlər gəlmişdir: «Ey İran, hanı sənin o dövketin və səadətin ki, Kəymurəs və Cəmşid və Güstaşib və Nuşirəvan və Xosrov-Pərviz əsarında var idi?..» [2, 20]. M.F.Axundzadə Sasanilər dövrünü az qala cənnət kimi təsvir edir, fars şahlarını isə dünyanın yer üzərinə gəlib- gətmiş ən ədalətli, cəsur, böyük fəthlər kimi qələmə alır. O, fars şahlarından elə danışır ki, bu zaman onun mövqeyi fars şairi Firdovsinin mövqeyindən heç nə ilə fərqlənmir və özü də bunu inkar etmir.

Firdovsi «Şahnamə» əsərində islamı və onun peyğəmbərini farslara bədbəxtlik gətirən amil kimi irəli sürmüşdür ki, Axundzadə də «Kəmalüddövlə»də, fars şarindən bol-bol misallar gətirirdi [2, 24-29; 113-116]. Ərəblərin farslara üstün gəlməsi ilə hakimiyyətdə bundan sonra türklərin və ərəblərin olacağını qeyd edən Firdovsi yazır ki, ərəblər və onların peyğəmbəri İran xalqını çalib-çapmaq üçün dini illərində bəhanə ediblər. Firdovsinin yolunu davam etdirməsinə iftixarla qeyd edən Axundzadənin «Kəmalüddövlə məktubları»nı yazmasının səbəbi buradan bir daha aydın olur. Qeyd etmək lazımdır ki, Axundzadə Firdovsinin islama qarşı düşmənçiliyini davam etdirir və bunu, özü də gizlətmirdi. O yazır: «Siz elə güman etməyin ki, müsəlmanların Kəmalüddövlənin ideyalarını mənimsəməsi və onun nəzərdə tutduğu məqsədin əldə edilməsi üçün əsrlər keçməlidir. Əksinə, əksəriyyətinin savadsız olmasına baxmayaraq, islamizmin yalan olmasına dair bu kimi ideyalar kütlə arasında çox sürətlə yayıla bilər» [2, 274]. Axundzadə bu məqsədlə, Firdovsinin yolunu davam etdirərək «Kəmalüddövlə»də yazır: «Peymani-Fərhəngin əhkamının nəticəsindən idi ki, fars sultanları aləmdə məşhurlaşdılar və fars milləti dünya millətlərinin ən sayılanı oldu» [2, 22]. Axundzadə İranın islamdan öncəki əzəmətini, fars şahlarının bənzərsizliyini

Ərifləyib qurtardıqdan sonra yazır ki, islam bu ölkəyə qədəm qoyandan bu dövlətdə hər şey dəyişdi, İran öz keçmiş şan-şövkətini itirdi: «Heyf sənə, ey İran, hanı bu dövlət, hanı bu şövkət, hanı bu səadət? Ac, çıpaq ərəblər səni min ki yüz həştad ildir hədbəxt etdilər. Sənin torpağın xarəbədər və əhlin nadandır və sivilizasiyonu - cahandan bixəbərdir və azadlıqdan məhrumdur» [2, 23]. Sözü açığı, onun bu fikirlərini birmənalı qarşılamaq mümkün deyil. Aydınlaşdırmaq mümkün olmur ki, o, bir sıra ideyalarını (yeni əlifba məsələsi, sivil millət və s.) həyata keçirmək üçün mü «fars məsələsi» olub islamı tənqid edir, yoxsa doğrudan da bəzən-birə fars mənşəli olduğunu anlamış və İran xalqının sivilizasiya yolunu tutmuşdur. Hər halda, bu əsərində Axundzadənin xüsusilə, Sasanilərin keçmiş əzəməti məsələsində və islamla münasibətdə tamamilə obyektiv olduğunu söyləmək mümkündür.

M.F.Axundzadənin fikrinə görə, hicrətdən bu zamana qədər İran xalqının başına gələn bəlalar, müsibətlər dünyada heç bir başqa xalqın başına gəlməyib. Axundzadə hesab edir ki, Ərəb Xilafətindən başlayaraq Deyləmilər, Qəzəvilər, İsmaililər, Səlcuqlar, Atabəylər, Xarəzmşahlar, Çingizilər, Teymurilər, Şeybanilər, Səfəvilər, Əfşarlar, Qacarlar və başqaları İrani yalnız talan edib və dağıdıblar [2, 30]. Onun fikrinə, islam qanunları İran xalqına heç bir xeyir verməmişdir: can və mallarını mühafizə etməmiş; torpaqlarını düşmənlərdən qorumamış; şəfəxanalar və mədrəsələr qurumamış; ticarətlərinə və kasıbkarlıqlarına rəvəq verməmiş; xarici məmləkətlərdə və əcnəbi xalqlar arasında hörmətlərini artırmamış; ölkədə ədalət və qanunlar yaratmamışdır [2, 42]. Üstəlik, insana məxsus olan iki azadlıqdan (ruhi və cismani) birini islam dini İran xalqının əlindən almışdır: «Bizim ruhani azadlığımızı islam dininin başçıları bizdən almış, bizi bütün ruhani işlərdə tamamilə öz əmrinə nəhyələrinə tabe və alicəq kölə etmişlər və bizim bu mədəniyyətə heç bir müdaxilə etmək ixtiyarımız yoxdur» [2, 43].

bəxt olmasını» əsaslandırmaq üçün, islam və onun peyğəmbəri haqqında həqiqətə uyğun olmayan fikirlər, xüsusilə XII əsrdə yaşamış İran ismaililərinin başçılarından Əla Zikrihissələmin dili ilə peyğəmbər haqqında doğru olmayan mülahizələr söyləmiş, onu çoxarvadlıqda [2, 78], oğulluğu Zeydin arvadını almaqda [2, 78], Ayişə ilə erkən nikaha daxil olmaqda və s. ittiham etmişdir. Üstəlik, Axundzadə Əla Zikrihissələmin adından yazır ki, peyğəmbər ayələri öz məqsədinə uyğun olaraq qələmə almışdır [2, 74; 78; 81; 82]. Daha sonra Axundzadə Həccə getməyin faydasızlığından söz açaraq qeyd edir ki, hicrətdən bu günə qədər islam milləti bundan nəinki mənfəət əldə etmiş, üstəlik Məkkəyə getməklə borca düşmüş və burada xəstəliklər tapmışdır [2, 90].

Bütün bunlardan sonra M.F.Axundzadə İran xalqını inandırmağa çalışır ki, onun məqsədi heç də bu xalqı tamamilə ateist, dinsiz və imansız etmək deyil, əksinə onları xoşbəxt etməkdir. Axundzadəyə görə, guya İran xalqının, yeni farsların və farsdilli müsəlmanların yenidən xoşbəxt olması isə iki amildən: 1) farsların şan-şöhrətini, tarixini, Sasani şahlarının adilliyini yenidən öyrənməsindən; 2) ərəblərdən çox-çox üstün bir xalq olmalarını başa düşüb və onları bu günə salan islamın, eləcə də bu dinin qurucusu olan Məhəmməd peyğəmbərin ifşa olunmasından aslıdır. Axundzadə inanır ki, əgər farslar islamaqədərki tarixlərini və öz milli mənşələrini öyrənsələr, islamın həqiqi mahiyyətini, onun peyğəmbərinin həyat tərzini başa düşsələr, ərəb əlifbasının çətinliyini anlasalar və s. nicat yolu tapacaqlar.

M.F.Axundzadə özü «fars təəssübkeşinə» çevrilməsini «Kəmalüddövlə»nin sonuna yaxın, Cəmalüddövləyə yazdığı məktubunda belə etiraf edir: «...ancaq bu gün anladıq ki, biz parsilərin evladlarıyıq, bizə yolkəsən ərəblərin təəssübü deyil, parsilərin təəssübü vacibdir; yəni din təəssübü fərz deyil, vətənin həmcinslərin, həmvətənlərin və dildaşların

sayırlar, vətən və el təəssübünü qeyrətlik əlaməti və şərəf qazanmaq səbəbi bilirlər» [2, 128]. Farsların təəssübünü çəkməyə başlayan Axundzadə bunun da, səbəblərini belə açıqlayır: «Sən təəccüb etmə ki, mən parsilərə bu qədər gözəl sifətləri istinad edirəm. İnkâr edilə bilməz ki, parsilər və zərdüştilər və İranın bütün farsdilli müsəlmanları (yəqin ki, bu zaman Axundzadə Azərbaycan türklərini və İranda yaşayan başqa millətləri nəzərdə tutur-F.Ə.) fitrətən hüsn-əxlaqda və hərəkətlərində bütün millətlərin qabaqcıllarıdır» [2, 129]. Çox güman ki, Axundzadədə bu fikirlərin yaranmasında həmin dövrdə ünsiyyətdə olduğu fars, erməni, rus və başqa millətçi-ziyalıların müəyyən təsiri olmuşdur.

M.F.Axundzadə 1870-ci illərdə yazdığı bir neçə məktubunda və ən əsası tərcümeyi-halında Azərbaycanda (cənubi Azərbaycanda) anadan olduğunu, ancaq ulu babalarının fars olub Rəştdən buraya gəldiyini qeyd etmişdir. Mütəfəkkir 1871-ci ildə, zərdüştilərin Tehranda yaşayan rəhbəri Manukci Sahibə ünvanladığı məktublarının birində yazır ki, o (Manukci) yanlış olaraq hesab edir ki, biz başqa-başqa xalqların və məzhəblərin nümayəndələriyik (Manukcinin Axundzadəyə yazdığı məktublarının birində, Axundzadəni fars olmayan başqa bir xalqın çox güman ki, türk xalqının, nümayəndəsi kimi qələmə verməsinə işarədir [3, 247]). Axundzadə Manukcini və onun timsalında zərdüştiləri, eyni zamanda İranda yaşayan müsəlmanları inandırmağa çalışır ki, bu ölkədə, yəni İranda yaşayanların hamısı farsdılar və İran onların qədim vətənidir: «Əsrlərdən bəridir ki, vətənimizin düşmənləri vasitəsilə biz sizdən o dərəcədə uzaqlaşmışıq ki, indi siz bizi başqa bir xalq və başqa bir məzhəbdə olan adamlar hesab edirsiniz. Mən bu ziddiyyətin aradan qalxmasını arzu edirəm. Qoy bütün iranlılar bir həqiqəti başa düşərək desinlər ki, biz parsların övladlarıyıq, İran bizim vətənimizdir. Hümmət sahibi olmaq, ulviyyət axtarmaq, qeyrət və namus sahibi olmaq bizdən öz həmcinslərimiz,

nəmdillərimiz və həmvətənlərimizin təassübünü çəkməyi tələb edir. Biz yadların, yolkəsənlərin, qanıçənlərin təassübünü çəkməməliyik» [3, 142].

Bizim fikrimizə, Axundzadə də «farsçılıq»ın yaranması bir neçə amillə bağlı ola bilər. Birincisi, mümkündür ki, Qafqazın Rusiyanın tərkibində olduğu bir vaxtda, Axundzadə yalnız İran xalqının azadlığı və xoşbəxtliyi uğrunda mübarizə aparmağı və hətta bunu, əsaslandırmaq üçün o, özünü farslarla da əlaqələndirməyi məqsəduyğun hesab etmişdir. Bizə elə gəlir ki, bəlkə də, bununla Axundzadə İrana nə üçün can yandırdığını əsaslandırmağa çalışmışdır.

İkincisi, Axundzadə əlifba layihəsinin Qafqazda və Türkiyədə reallaşdırma bilmədiyinə görə, bunun İranda həyata keçirilməsi naminə özünü fars mənşəli kimi qələmə vermişdir.

Üçüncüsü, mümkündür ki, Axundzadənin milli mənşə məsələsində belə bir qənaətə gəlməsində, ən yaxın dostu, «ruhül-qüds» saydığı erməni zadəganlarından Mirzə Melkum xanın [3, 73], İranın Tiflisdəki baş konsulu fars Mirzə Hüseyn xanın, rus məmur və ziyalıların (Nikolayi və b.) və masonların mühüm rolu olmuşdur. Onlar Axundzadənin diqqətini türk mənşəyindən, Azərbaycan türk millətinin azadlığı və bütövlüyü uğrunda mübarizədən yayındırmağa müəyyən dərəcədə nail olmuşdu. Əgər Axundzadə milli mənşə məsələsində türklüyünün üzərində sona qədər dayanmayı, onda onun mübarizəsinin hədəfində Azərbaycan türk millətinin azadlığı və xoşbəxtliyi duracaqdı. Bu isə, nə İran İmperiyasını qorumaq istəyən farslara, nə Türkiyənin Şərqi və Qafqazda dövlət yaratmaq istəyən ermənilərə, nə də onların havadarı olan və bu bölgədə əbədi nüfuz sahibi olmaq istəyən ruslara və masonlara sərf edirdi. Bu mənada onların milli mənşə və başqa ideoloji məsələlərdə Axundzadəyə müəyyən təsiri qaçılmazdır. Əks təqdirdə türk məmləkətində – Azərbaycanda dünyaya gələn, türk dilində dil danışan, əvvəlcə nəslini türkmən kimi göstərən, türkcə komediyalar və povest yazan, türk insanını maarifləndirməyə

alınan Axundzadənin milli kökünü sonralar türklüklə ya-
aşı, həm də farslarla bağlamasına başqa nə səbəb ola bilər?

Yuxarıdakı fikirlərimizi ümumiləşdirərək hesab edirik ki,
Axundzadə erməni, fars və rus millətçilərinin təsiri altında
na süni şəkildə aşılaraq farsçılığı önə çəkərək, onda gənc
aşlarında təbii şəkildə yaranan türkcülüğü, sonralar həmin
əviyyədə davam etdirə bilməmişdir. Belə ki, hələ XIX əsr-
ən başlayaraq Azərbaycan türkünün şüuruna, qafasına
orla yeridilən «sən türk deyil, farssan», «sən türk deyil,
anlisan (persiyan)», «sən türk deyil, tatarsan» ideyaları
Axundzadədən də yan keçməmişdir. Bunun da nəticəsində
Axundzadə ömrünün son çağlarında türklərin tarixini,
ədəbiyyətini, dövlətçiliyini təbliğ etməkdənsə, müəyyən
ədəb farsların tarixini, mədəniyyətini, dövlətçiliyini tərən-
üm etmiş, hətta farsların dini hesab etdiyi zərdüştlüyün
saslarını və s. öyrənməyə başlamışdır. Ola bilsin ki, bu,
Axundzadə tərəfindən bir ədəbi piryom idi. Lakin istənilən
aldə کنار təsirlər heç də Axundzadənin nə fars olması, nə
nə fars millətinin nümayəndəsi kimi farslara xidmət etməsi
nə anlamını verə bilməz. Həmin dövrün şəraiti ilə bağlı Axund-
adəyə müəyyən کنار təsirlər olsa da, ancaq bu təsirlər
Axundzadəni nə fars, nə də iranlı edə bilməmişdir.

Çünki bütün hallarda Axundzadənin irsindən – istər
müsbət, istərsə də mənfi cəhətdən ən çox yararlanan Azər-
baycan türk milləti olmuşdur. Axundzadə nə qədər ömrü-
ünün son çağlarında İran xalqının - farsların azadlığını, sivil
millətə çevrilməsini qarşısına məqsəd qoymuş olan bir şəxs
təsiri bağışlasa da, onun ideyaları İranda deyil, Azərbaycan-
da, xüsusilə, bu ölkənin quzeyində yaşayan Qafqaz türkləri
arasında daha çox yayılmış və qəbul edilmişdir. Xüsusilə,
nün türkcə yazdığı komediyaları və povesti, yeni əlifba
yihəsi, eləcə də Qərb mədəniyyətinin təsiri altında irəlilə-
irdüyü bir çox ideyaları- konstitusiyalı dövlət, dinin
övlətdən ayrı olması, azad və milli mətbuatın yaranması və
məhz bu dövrdən etibarən Azərbaycanın şimalında yaran-

nağa başlayan milli ideologiyaya xidmət etmişdir.

XIX əsrin ikinci yarısında milli ideyaların rüşeymlərinin ə milli ideologiyamızın yaranması prosesində **Həsən bəy Zərdabi (1842-1907)** və onun «**Əkinçi**» qəzetinin müstəsna məyi olmuşdur. Fikrimizcə, əgər biz milli ideyalardan, milli mənəvi dəyərlərdən bəhs ediriksə H.B.Zərdabi və «**Əkinçi**» bir-birindən ayrı tutula bilməz. H.B.Zərdabinin ağdaşlarından başlıca üstünlüyü də, milli ideyaları ortaya qoymaq üçün daha əlverişli bir vasitəni – mətbuatı seçməsi idi. Mətbuat xalqın kütləvi şəkildə maariflənməsi, türk millətinin oyanışı, milli və dini birlik ideyasının yayılması baxımından çox önəmli idi. Ən vacib məqam odur ki, «**Əkinçi**»nin dövründə köhnəpərəstlərə qarşı bütöv bir yenipərəstlər cəbhəsi yarandı. Artıq Azərbaycan ziyalıları bəzək-tək (A.A.Bakıxanov, M.Ş.Vəzəh, M.F.Axundov və b. kimi) deyil, sxolastik dünyagörüşə və mühafizəkarlığa qarşı, müəyyən mənada bir mövqedən mübarizə aparmışdılar. Bu baxımdan Zərdabi yalnız milli mətbuatın banisi deyil, o həm də, milli ideologiya əsasında, 1918-ci ildə yaranan Azərbaycan Cümhuriyyətinin qurucularının – M.Ə.Rəsuladə, Ə.Topçubaşov, N.Yusifbəyli və b.-nin ideoloqudur.

Ümumilikdə, Zərdabinin Qafqaz müsəlmanlarının-irklərinin maariflənməsi, oyanışı və milli birliyi uğrunda apardığı mübarizə iki başlıca amilə: 1) Azərbaycan türklərinin millət kimi formalaşmasına, yəni siyasi-ideoloji mənada milli birliyin-millətin yaranmasına; 2) Qafqaz müsəlmanları arasında, başda türklər olmaqla milli birliyin yaranması olunda islamın müsbət rol oynaya bilməsi işinə xidmət etmişdir. Fikrimizcə, bu iki məsələ – millətin formalaşması və milli birliyin yaranmasında islamın rolu Zərdabinin yaradıcılığında vəhdət təşkil etmişdir. Bu baxımdan Zərdabinin «müsəlman», «müsəlman milləti» [80, 82; 273] və s. ifadələri «türk», «Qafqaz türkləri», «türk milləti» anlayışlarının

nonum kimi başa düşülməlidir. Əslində ana dilinin və millətinin adının «türk» olduğunu bildiyi, üstəlik «Əkinçi»də tez-tez doğma dilini «türk dili» adlandırdığı halda, yalnız «millət» məfhumu baxımından Zərdabinin «Qafqaz müsəlmanları», «müsəlman», «islam milləti» anlayışlarından istifadə etməsi təsadüfi deyildir.

Zərdabi «Əkinçi»yə yazdığı məqalələrinin birində bu məsələyə müəyyən qədər aydınlıq gətirməyə çalışmışdır. Onun fikrinə görə, qədim dövrlərdə Qafqaz Asiya ilə Avropa arasında bir körpü rolunu oynamışdır. Asiya qitəsində mali çoxaldıqca Qafqazdan köçüb Avropaya gedirmiş. Ancaq bununla yanaşı, həmin tayfalardan bəziləri Qafqazda məskunlaşmışlar. Zərdabiyə görə, sonra Qafqaza ərəblər gəlmiş və buranın əksər əhalisini islamlaşdırmışdır. Lakin Qafqaz millətlərinin əksəriyyəti islamı qəbul etsələr də, etnik tərkibin rəngarəngliyi onların bir millət kimi birləşməsinə əngəl olmuşdur [80, 260]. Bu baxımdan Zərdabi də Bakıxanov kimi Qafqazda yaşayan xalqların etnik müxtəlifliyini nəzərə alaraq, daha çox «müsəlman» anlayışından istifadə etmişdir. Eyni zamanda bu dövrdə türklərin özlərini müsəlman kimi qələmə vermələri, həddən artıq islam təəssübkeşliyi ilə bağlı idi. Zərdabi də XIX əsrdə, «müsəlman», «islam milləti» anlayışının cəmiyyət daxilində hökm sürdüyü bir zamanda, birdən-birə Azərbaycan türk millətindən söz açmağa başlayırdı. Əlbəttə, bu dövrdə Zərdabi, Axundzadə, Bakıxanov, Şakir və başqa ziyalılarımız sadəcə rəiyyətdən fərqli olaraq, Qafqaz müsəlmanlarının əksəriyyətinin türk mənşəli olması ilə daha yaxşı anlayırdılar. Bu baxımdan Zərdabinin bir türk milləti kimi, türkcə qəzet nəşr etməsi və burada türk dilini özünə doğma sayması təbii idi. Zərdabi «Əkinçi»nin ilk sayındaca ana dilində olan hökumət qərarlarının, fərmanlarının doğma türk dilinə tərcümə edildiyini bildirmişdir: «Məzkur qərarlar qərarı biz öz türk dilimizə tərcümə etmişik» [80, 26].

Qeyd edək ki, Zərdabi bütün məqalələrində və yazılarında xalqın dilini türk dili kimi göstərmişdir: «Qəzet çap

dən görək bəstilahi-türk cümləqayğı olsun» [80, 359], yaxud da «beistilahi-türk qəzet çıxardanların növğanıdır» [80, 401]. Zərdabi məqalələrinin birində Türkiyə türkcəsi ilə Azərbaycan türkcəsi arasında bağlılığı göstərməklə yanaşı, oxunuşundakı çətinliyi də qeyd etmişdir. O bildirir ki, Osmanlı Türkiyəsində yeni məktəblər açılıb, orada elmi kitablardan dərslər deyilir, yaxşı olardı həmin kitablara Azərbaycan türkcəsində çap edilib, şair kitablarının əvəzinə məktəblərdə oxunsun: «Çünki onların kitablarını bizim adama oxumaq çətinidir. Ona görə yaxşı olardı ki, bizim millət qeyrəti çəkən qardaşlar bir icma bina edib, o kitablardan gətirib, bir az dəyişdirib, çapxanaya açıb öz dilimizdə çap elədib, xalqa muftə, ya bir az qiymətə paylasın ki, bizim məktəbxanalarda şair kitablarının əvəzində o kitablara oxunsun» [80, 162].

Zərdabi «müsəlman» anlayışını «türk» məfhumunun sinonimi olaraq qəbul etdiyi kimi, milli birliyi, millət təəssübünü də Qafqaz müsəlmanlarının birliyi, islam birliyi kimi başa düşmüşdür. Bu mənada Zərdabinin milli birlik mənasında anlaşılan «İslam birliyi» - «İttihadi-islam» ideyasını irəli sürməsi də diqqəti cəlb edir. Zərdabi bunu, müsəlmanların bir-birilə daha yaxından tanış olması, bir-birinin dərslərini, problemlərini öyrənməsi və çıxış yollarını birlikdə axtarması baxımından irəli sürmüşdür.

Beləliklə 1870-ci illərdə Zərdabinin bir «İslam birliyi» yaratmaq fikrində olması hiss olunur. Zərdabi bu «İslam birliyi»ni, deməli, həm də islamçılıq ideyasını çox incə şəkildə müsəlmanlara anlatmağa çalışmışdır. Onun fikrinə görə, Qurban bayramının mənası heç də o demək deyildir ki, müsəlmanlar qurban kəsb kef-damaqla yesinlər, onlar həm də bu bayramdan istifadə edərək problemlərini birlikdə müzakirə etməlidirlər: «Qurban günü tavana müsəlmanlar (müsəlmanların başbilənləri, qabaqcılları – F.Ə.) Məkkəyə cəm olub, hir yerdə ziyarət edib, bir-birinə öz dərslərindən xəbər verirlər. Yəni Qurban bayramının artacaq şərəfətli olmasına səbəb odur ki, bu bayramda olan ziyarət **ittihadi-**

İslama (seçmə bizimdir – F.Ə.) baidir. Məkkəyə getməkdən əvvəl əvvəlcə surad bir bu deyil ki, gedib ziyarət edib qayıdasan. Lazım-
dır ki, oraya cəm olan müsəlmanları görüb əhvalpürsan olub öz qardaşlarını tanıya bilsin» [80, 315]. Onun fikrincə, Məkkəyə gedən müsəlmanlar bu baxımdan ziyarətlə kifayətlənməməli, bir-birlərinin dərclərindən həli olmalı, öz din qardaşlarını yaxından tanımalıdırlar, ancaq Məkkəyə gətirənlərdən heç kəs buna əməl etmir: «Biz elə avam olmuşuq ki, nə ki, qeyri tayfaları, hətta öz qardaşlarımızı tanıyıb gətirilməyə qadir deyilik. Qardaşlar, məktəbxanalar bina edib qonşuyun ki, heç olmasa öz qardaşlarımızın dilini öyrənin, müsəlmanlığın ittihadına (seçmə bizimdir-F.Ə.) əməl edə bilərsiniz, yoxsa bizim gözəl Qurban bayramı və Məkkə ziyarəti üçün ölünün əyninə geyilən fəxir libasa oxşayır» [80, 315].

Qeyd edək ki, Zərdabının bu fikirləri çağdaşı olan erməni başbilənlərini təşvişə salmışdır. 1870-ci illərdə Tiflisdən çıxan «Mşak» adlı erməni qəzeti Zərdabının yuxarıdakı fikirlərini, ermənicə öz səhifəsində çap edərək, yazır ki, «ermənəmiz elə bir zamanəsi olsa da, müsəlmanların ziyahları ilə islam birliyi iddiasına düşüb, Məkkəyə getmək adı ilə bütün islam xalqlarını «ittihadi-islam» ilə birləşdirmək istəyirlər. «Mşak» yazır: «Verin bizə bizim yerləri ki, keçmişdə müsəlmanları güc ilə zəbt etmişiniz və ondan sonra gedib ittihadı-islamı səhralarda eləyin ki, orada islam bina olub və monoteizm tayfasını (bu tayfanı Avropa əhli biqabiliyyət hesab edirlər) birləşdirməyə söy edin» [80, 350].

Erməniləri islam birliyindən daha çox, monqol adlandır-
maları türklərin oyanışı, milli özünüdürki, eyni zamanda, islam adı altında bir türk birliyinin yarana bilməsi təşvişə salmışdır. Başqa tərəfdən, ermənilərin hələ XIX əsrdə türklə-
rə guya, onların torpaqlarını zəbt etmələri barədə irəli sür-
dükləri iddia, hayların məkrli niyyətlərinin qədimliyindən xə-
bər verir. Zərdabi də yaxşı anlayırdı ki, bu dövrdə Qafqaz-
Zərdabın müsəlmanları ilə müqayisədə daha çox inkişaf etmiş ermənilərin məqsədi nədir. Bu baxımdan Zərdabi

ermənilərin bu tələşinə cavab olaraq yazır: «Ey cənab, Arsruni (zıkr olunan qəzetin münşisinin adıdır) əgərçi cənabınız doğru buyurursunuz ki, zəmanəmiz elm zəmanəsidir və bu halda ermənilər bizdən artıq elm təhsil etməyə rağibdirlər, amma, neçə yüz ildir ki, biz ermənilər ilə qonşuluq edirik, indi cənabınıza eyib deyilmi ki, bizim aramızda ədavət salırsınız...» [80, 350]. **Zərdabi bundan başqa, bir neçə dəfə də müsəlmanların birləşməsinin, milli cəmiyyət-təşkilat yaratmasının vacibliyini vurğulamışdır.** Zərdabiyə görə, Qərb xalqlarında olan birliyin müsəlmanlar arasında olmamasının başlıca səbəbkarı xalq özüdür: «Bəs tavana və kasıbların hər biri üçün lazımdır ki, insan elm öyrənib malik dünya olmağa səy etsin. Və bizim Məşriq-zəminin Avropa əhlindən geri qalmağına bir ümdə səbəb budur ki, tavana və kasıbların arasında bu bərədə ittifaq yoxdur» [80, 449].

Zərdabi böyük uzaqgörənliklə Qafqaz-Azərbaycan müsəlmanlarını-türkləri vaxtında birləşməyə çağırırdı. Türklərin qonşuları olan ermənilərin, gürcülərin bu istiqamətdə atdığı addımları vaxtında anlayan Zərdabi, cyni ideyaları öz milləti arasında yaymağa çalışırdı: «Ey müsəlmanlar, vaxt keçməmiş fikrinizi birləşməyə verin ki, dağınıq millət çox tez puç olur» [80, 273]. Zərdabi bir tərəfdən Qafqaz türklərinin islam dininə həddən artıq bağlılığını və müsəlman xalqları arasında dini yaxınlığın olduğuna görə, digər tərəfdən çar senzurası ilə problemlərin yaranmaması ilə bağlı «millət» mənasında daha çox «müsəlman», «islam milləti» anlayışlarına yer vermişdir. Dörd il fasiləsiz olaraq Qafqazda türk dilində qəzet nəşr etməyə çalışan və axırda istəyinə nail olan Zərdabinin təkə bu əməli, nəinki Azərbaycan, bütün türk dünyası üçün mühüm əhəmiyyət daşımışdır. Bütün Rusiyada, o cümlədən Qafqazda ilk türk qəzeti olan «Əkinçi»nin yaranması ilə (1875) Azərbaycan türkləri yeni bir mərhələyə qədəm qoymuş oldular. Hətta «Əkinçi»nin təsiri ilə min nəfər müsəlman-türkdən biri belə savadlanıb milli ideyalar ətrafında cəmləşirdisə, bunun dəyəri gələcək nəslin

tərəqqisi baxımından əvəzolunmaz idi.

Zərdabinin milli mövqədə başladığı novatorluğu, türkçə «*Əkinçi*» qəzetinin nəşri ilə bitməmiş, o həm də bu qəzetdə Qafqaz müsəlmanlarının inkişafı, onların birləşməsi üçün bütün mümkün olan üsullara əl atmışdır. Belə ki, Zərdabi «*Əkinçi*»nin ilk sayındaca ehtiyatla milli ideyaları yaymağa başlamış, əsas diqqəti müsəlmanların maariflənməsinə yönəlmişdir. Zərdabiyə görə, artıq zamanə dəyişir və dünyanın ağıllı xalqları tərəqqi edirlər, müsəlmanların da arasında inkişafa meyil edənlər var ki, onların qarşısını almaq əvəzinə, kömək etmək lazımdır. Zərdabi müsəlmanları anlayan, əbaqətil şəxslərdən xahiş edir ki, qəzet oxumağa əngəl olmasınlar, əksinə səy göstərsinlər ki, qəzet oxuyanların sayı ox olsun, xalq tərəqqiyə qədəm qoysun: «Onların belə irəli etməyinə mane olmaq, yəni onların keçən zamanənin qayması üzrə saxlamaq məsləhət deyil, ona görə ki, yolu onlar izsiz də gedəcəkdirlər. Bəs bizim anlayan və pişrov kəslərə yəni məsləhətdir bu yolu onlar ilə bir yerdə getsinlər, ta ki onların tez tərəqqi etməyinə səbəb olsunlar və buna görə gələcəkdə həmçinin onlara pişrov olsunlar» [80, 25].

Zərdabinin başlıca məqsədi Qafqaz müsəlmanlarını savadlandırmaq yolu ilə millət olduqlarını anlatmaq və inkişaf etmiş millətlər sırasına qatmaq idi. Bunun üçün, müsəlmanlar maariflənməli, elm öyrənməli, təhsil almalı və məktəblərə getməli, qəzet oxumalı, milli cəmiyyətlər yaratmalı və bu kimi işlərlə məşğul olmalı idilər. Bu baxımdan Zərdabi həmişə zamanədən şikayətlənərək köhnə bayatını oxuyan müsəlmanlara üzünü tutub, onlara zamanədən şikayət etmək əvəzinə iş görməyi, tərəqqi etməyi məsləhət görür. O, qeyd edir ki, bunun əsası işə ancaq ağıldır və ağıl elə bir şeydir işlədikcə tərəqqi edər, yəni insanın elmi atdıqca ağılı da artar: Bizim zamanəmiz dəyişilib, biz elm sahiblərinə rast gəlmişik. Bizim ilə zindəganlıq cəngi edən millətlər elm təhsil edirlər. Ona görə gərək biz də elm təhsil edək ki, onlara zindəganlıq cəngində qalib olunaq da, onların bərabərində

dayanıb duraq, yoxsa dövlət və xoşgüzaranlıq onların əlinə gedəcəkdir və bizlər mürür ilə zindəganlıq cəngində məğlub olub tələf olacayıq» [80, 59].

Zərdabi onu da qeyd edir ki, son illərdə (1870-ci illərdə) Rusiyanın hər yerində, o cümlədən Qafqazda da məktəblər açılır və oxuyanların sayı çoxalır. Qafqazın məktəblərinin çoxunda, o cümlədən yeganə Bakı gimnaziyasında oxuyanların sayı 500 nəfərdir ki, onlardan 250-si rus, 150-si erməni və 100-ü isə müsəlmandır. Halbuki 100 min nəfər əhalisi olan Bakıda yaşayanların böyük əksəriyyətini müsəlmanlar təşkil edir. Lakin müsəlmanlar oxumağa, elmə ciddi fikir vermirlər: «Bəs bizim məktəbxanalarımızda oxuyanlar rus, erməni və qeyri millətlərdir. Biz müsəlmanlar elmdən və bəna xoşluğundan qaçan kimi qaçırıq, hətta padşahlıq xərci ilə də oxumaq istəmirik... Belə olan surətdə biz müsəlmanlar elm təhsil etməkdən, yəni zindəganlıq cənginin əsasını ələ gətirməkdən qaçmaqlığa görə o cəngdə məğlub olub mürür ilə tələf olacayıq» [80, 82].

Zərdabinin müsəlmanların təhsil almayacaqları təqdirdə məhv olacaqları haqqında söylədiyi fikir heç də təsadüfi deyildi. O başa düşürdü ki, əgər Qafqaz müsəlmanları-türkləri elm, maarif yolunu tutmasalar inkişaf etməkdə olan qeyri-millətlər türklərin mədəniyyətinə də, tarixinə də və ən əsası torpaqlarına da gələcəkdə sahib çıxacaqlar. Bu baxımdan Qafqaz türklərində milli hissləri oyatmağa çalışan Zərdabi qeyd edirdi ki, biz necə tələf olmayaq ki, bizim qonşular bizlərdən birə əlli artıq elm, təhsil almağa səy göstərirlər. Ona görə də, elmi səviyyə baxımından onların biri əlli müsəlmana bərabərdir: «Ey müsəlmanlar, heç mürvətdirmiyə ki, tamam dünya bizim qonşularımız ilə belə elm təhsil etməyə səy etsinlər ki, zindəganlıq cəngində düşməno faiq gəlinlər, amma bizlər Allahdan buyruq, ağızımıza quyruq dərib duraq? **Ey müsəlmanların millət təəssübü çəkən kəsləri seçmə bizindir** – F.Ə.), bir açın gözünüzü, dünyaya tamaşa edin» [80, 83].

«Millət təəssübü» uğrunda mübarizəyə başlayan Zərdabi yazır ki, bu yazıları yazmaqda məqsədi nə Qafqaz, nə də bir qanda və məzhəbdə olduqları İran və Türkiyə müsəlmanlarını pisləmək, onlarla düşmən olmaq deyildir. Burada başlıca məqsəd bütün müsəlmanların inkişafına, birliyinə nail olmaqdır, ancaq bu işdə isə ona ikiüzlü ruhanilər, hacılar əngəl olurlar: «Müsəlmanların düşməni mən deyiləm, məzkur həci kimi adamlardır ki, bizi millətlər arasında gülüş yeri edib elmdən və dünyadan bixəbər qoyub sərgərdan və payımal ediblər» [80, 106]. **Deməli, Zərdabi də, Axundzadə kimi xalqda «millət təəssübünün» yaranmamasının başlıca günahını ruhanilərdə görürdü. Ancaq Axundzadədən fərqli olaraq Zərdabi bu problemin kökünü islamın əsalətində deyil, ruhanilərin ikiüzlü əməllərində və onların islam qanunlarına olduğu kimi əməl etməmələrində axtarırdı.**

Bu məsələdə islamın deyil, bu dinin nümayəndələrinin daha çox günahkar olmasını sübut etmək üçün Zərdabi dini və dünyəvi elmlərlə bağlı müzakirənin başlanmasına özündən şərait yaratmışdır. Zərdabinin məqsədi həmin dövrdə dini elmlərlə yanaşı, dünyəvi elmlərin də öyrənilməsinin vacibliyini göstərmək və millətini cəhalət yuxusundan oyatmaq olmuşdur. Zərdabi bu məsələni gündəmə gətirmək üçün müsəlman alimlərinə sual edir ki, bəs, bu dünyəvi və dini elmləri kimdən və necə öyrənmək lazımdır: «Çünki bizim peyğəmbərimiz müsəlmanlara elmül-əbdanı (dünyəvi elmlər-F.Ə.) təhsil etməyə hökm edib və ona görə də bizlərə vacibdir ki, o elmləri təhsil edək, onları kimdən öyrənek? Və gər bir xaricə elmül-əbdandan xəbərdar ola, ondan o elmləri öyrənmək olurmu ya elmül-ədyan (dini elmlər-F.Ə.) xudan gərək bizlərə elmül-əbdanı da oxutsun?» [80, 114].

Təkcə «Əkinçi» qəzetində başlayan dünyəvi elmlər və dini elmlər problemi, öz miqyasına görə milli ideologiyanın əşəkkülü prosesində çox mühüm bir hadisə idi. Qafqaz müsəlmanları ilk dəfə millət və onun inkişafı ilə bağlı olan bir məsələnin açıq müzakirəsinə başlamışdı, bir-birinə həcv,

Əzizə, mədəhiyyə yazanlar şair-qəzəl məclislərindən kənara çıxmışdılar. Bu baxımdan «Əkinçi»də millətin oyanışı və inkişafı naminə dini və dünyəvi elmlərdən hansının vacibliyi məsələsini ortaya qoyması təsadüfi deyil, əksinə zərurətdən irəliləyən gəlmişdi. Bu mübahisədə iştirak edən ziyalılar -- H.Zərdabi, Ə.Hüseynzadə, Ə.Heydəri, Ə.Qəvaid, M.F.Axundzadə, S.Ə.Şirvani və b. millətin inkişafında daha çox dünyəvi elmlərin vacibliyini irəli sürsələr də, müəyyən qədər dini elmlərin rolunu qeyd edənlər də az deyildi. Şübhəsiz, bütün bunlar milli ideologiyanın ilk rüşeymlərinin yaranmasında vacib amillər idi.

Dünyəvi və dini elmlərlə bağlı müzakirələrdə mütərəqqi ideyaları müdafiə edən Zərdabi yazır ki, yaxşı olardı din alimləri peyğəmbərlə bağlı hərnin hədisin hikmət mənasına diqqət yetirəydi: «İslam alimlərin yaxşı edərdilər ki, zikr olunan ayeyi-şərifəyə verilən mənaların cümləsindən zikr olunan hikmət mənasını da verəydilər...» [80, 138]. Onun fikrincə, peyğəmbərin elmi-əbdan hədisinin mənası bəllidir, sadəcə məqsəd «bizim elmi-əbdanan bixəbər qalmağımızın səbəblərini bəyan edib onun əlacını xalqa aşkar etmək idi» [80, 161]. Zərdabi qeyd ki, o dünyəvi elmləri kimdən öyrənmək və tərəqqi etməklə bağlı müsəlman başbilənlərinə sual versə də, heç kimdən cavab ala bilməmişdir. Onun fikrincə, bu elmlərdən bixəbər olmağı xalqa bəyan etdikdən sonra, onun əlacını öyrənməmək işləri daha da pisləşdirə bilər. Dini və dünyəvi elmlərlə bağlı «Əkinçi» qəzetində başlanan mübahisələrə etiraz edənlərə cavab olaraq Zərdabi yazır ki, qəzetdə mübahisələrin olması zəruridir və onun vəzifəsidir və mümkün deyil müsəlmanların bir qəzeti olsun, o da nağil yazsın! Bu fikirlər isə bir daha Zərdabının tutduğu milli mövqeyindən xəbər verirdi.

Zərdabiyə hakim kəsilən milli ruh, onun «Əkinçi»də yazdığı hər bir məqaləsində özünü büruzə verir. Zərdabi «Əkinçi»nin yolunun yalnız və yalnız milli bir yol olduğunu, Qafqaz müsəlmanlarının da bir millət olduğunu və baş-

bir milləti təbəyəni suda addımına haqqı olduğunu ortaya qoyurdu. Bu baxımdan ziyalı milli oyanış naminə bütün səyləri ilə elm öyrənməyin, təhsil almağın vacibliyini soydaşlarının nəzərinə çatdırırdı: ««Əkinçi» qəzeti deyir ki, zəmanəmiz dəyişilib. İndi elm təhsil etmək gərək. Ona görə də, lazımdır elm kitabları gətirib öz dilimizdə elm öyrənmək» [80, 241].

Zərdabi soydaşlarını inandırmağa çalışırdı ki, elm öyrənmək, qəzet oxumaq, məktəbə getmək və s. insana millətin təmsil olunduğu milləti yaxşı tanımaq, dilini daha yaxşı öyrənmək üçün şərait yaradır: ««Əkinçi» qəzeti deyir ki, qəzet və jurnal oxumaq insanı dünyadan xəbərdar edir, öz dilini öyrədir, məzhəbinə qaim edir. Ona görə də, bütün millətlər səy edib qəzet və jurnallar çap etdirirlər ki, qeyri millətlər arasında payıml olmasınlar...» [80, 241]. Zərdabiyə görə, dini və dünyəvi elmləri bir məktəbdə, bir müəllimlə öyrənmək isə doğru deyil, bu keçmiş zəmanənin qaydadır, zəmanə dəyişdiyinə görə bu qayda da dəyişməlidir. Başqa tərəfdən isə məktəblərdə əsasən dini elmlər öyrədilir, dünyəvi elmlərə isə maraq azdır, yaxud ümumiyyətlə fikir verilmir: «Elmi-əbdanı ya heç oxutmuruq ya oxutsaq da ona elə səy etmirik. Amma təqazayi-zəmanəyə görə və millətin pişrəvindən ötrü lazımdır ki, biz də qeyri millətlər kimi elmi-əbdanı elmi-ədyandan ayırıb, onun üçün qeyri məktəbana bina edib, qeyri müəllimlər təyin edək. Belə də həm mollaımız molla, həm həkəməmiz həkəmə olub, hər bir elm bəraqqı edər, yoxsa bu halda olan kimi hər iki elmin dalınca bərdən düşdüyümüzə onların hər ikisindən avara oluruq. Biz öz elədiyimiz məktəbxana bizim məktəbxana deyil ki, orana başımıza qapaz vurub, ayağımızı falaqqaya salıb, adab, səharət, qüsl və qeyrə öyrədirlər. Amma elmi-əbdan məktəbanəsidir ki, onları təzədən bina etmək gərək» [80, 265]. Zərdabi dünyəvi elmlərin öyrənilməsi üçün, yeni üsullu məktəblərin açılması məsələsini irəli sürməkdə tamamilə haqlı idi. O, yaxşı başa düşürdü ki, millətin oyanışı üçün qəzet nə

bu dərəcəyə qədər sivilizasiya vasitəsi olsa da, dünyəvi məktəblər bina edilmədən savadlı, millət təəssübü çəkən, milləti birliyə birləşdirən nəslin yetişməsi çətin olacaq. Ona görə də, Zərdabi yeni məktəblərin açılması məsələsində də fəal iştirak etmişdir.

Bu dövrdə çar Rusiyası icazə verirdi ki, iki cür məktəb açılsın: rus dilində və yerli-milli dildə. Zərdabi yazır ki, ermənilər də bundan istifadə edib daha çox öz dillərində məktəb açırlar. Ancaq müsəlmanlar arasında belə məktəblər açmaq mümkün deyil, çünki nə elm oxumuş müəllimlər, nə də elmi kitablar var: «Bəs bu halda bizim müsəlmanlardan məktəbxana açan gərək əvvəlinci qisim məktəbxana açsın ki, hər elm rus dilində oxunsun. Lakin belə məktəbxana açan gərək yaddan çıxarmasın ki, gələcəkdə gərək bizdə də elmi kitablar və hər bir elmi öz dilimizdə oxudaq. Ona görə də, indi açılan məktəbxanalarda öz dilimizi oxutmaq nəinki lazımdır, bəlkə vacibdir» [80, 274].

Qeyd edək ki, H.Zərdabinin «Əkinçi» qəzetində elm öyrənmək və dünyəvi məktəblərin açılması ilə bağlı tez-tez yazılan məqalələrdə əsləndirdiyi fikirlər Axundzadə tərəfindən birmənalı qarşı alınmamışdı. Axundzadə bu məsələ ilə bağlı yazır ki, Zərdabinin bu fikirlərindən bir nəticə hasil olmayacaq: «Sən «Əkinçi» qəzetində biz müsəlman tayfasına elmin fəzilətini və əhəmiyyətini zikr edib, bizə hey təklif edirsən elm öyrənin, elm öyrənin!... Bizə de görək, elmi harada öyrənmək və kimdən öyrənmək və hansı dildə öyrənmək. Əgər şəhərlərdə öyrənmək məktəbxanalarda yoxdur. Əgər külli-şəhər xalqı padşahlıq məktəbxanalarda oxusalar, yer tapılmaz. Deyəcəksən ki, bizə də özümüzü öyrətmək məktəbxanalarda bina edək. Çox yaxşı. Hansı istitadətlə (bacarıqla, iqtidarla-F.Ə.)? Bərfərz ki, etdik, müəllimləri haradan alaq? Türki və farsı və ərəbi dillərdə oxunan müəllim yoxdur və bu dillərdə elm kitabları yoxdur» [80, 205].

Axundzadəyə görə, milli məktəblərin açılma bilməməsi ilə bağlı ən vacib məsələ, müsəlmanlar arasında birliyin və hər

ansı bir ideya xəttinin olmamasıdır: «Elm öyrənməyə istiaət gərək, ittifaq gərək, vəsilə gərək. Əvvəla, istiaətimiz yoxdur, səbəbini izah etməyə cürət yoxdur. İttifaqımız da yoxdur. Qafqazda sakit olan müsəlmanların yarısı şiədir, yarısı sünni. Şiələrin sünnilərdən zəhləsi gedir, sünnilərin şiələrdən. Heç biri bir-birinin sözüə baxmaz, ittifaq haradan olsun? Vəsiləmiz dəxi yoxdur» [3, 205].

Axundzadənin bu fikirləri ilə razılaşmayan Zərdabi ona cavab olaraq yazır: «Əlhəqq bizim zəmanədə elmsiz qalan millət mürür ilə puç olmağı məlum və aşkardır. Əgər elm təhsil etmək üçün istiaət, ittifaq, vəsilə gərək imiş və bunların heç birisi biz müsəlman tayfasında yox imiş və ola bilməz imiş, belə də sizin kağız bəzi elm təhsil edənlərin sözünü təsdiq edir ki, deyirlər gələcəkdə müsəlman milləti dəxi ziyadə bisəməərə olacaq... əvvəlinci cavabımda ərz edirdim ki, iş həqiqət belə deyil. Elm təhsil etmək biz Qafqaz müsəlmanları üçün elə düşvar deyil ki, siz buyurursunuz» [80, 331]. Zərdabi Axundzadəyə bildirmək istəyir ki, bu gün Qafqaz müsəlmanlarının elm öyrəniş, yeni məktəblər açmaqdan başqa çarəsi yoxdur və müsəlmanlar arasında ittifaqın olmamasına səbəb isə elmsizlikdəndir. O yazır: «Bizə ki, göydən kömək gəlməyəcək, əgər bisəməərə olmaqdan özümüzü mühafizə etmək istəyirik, qəflətdə olmaq nə lazım. Yəqin deyəcəksiniz ki, ittifaqımız yoxdur, sünni, şiə sözü bəna manəə olur. Əzizim, bizim zəmanədə və bizim vilayətimizdə sünni, şiə sözü məhz anlamaz ağızında qalıb. Mənim dostum, halva demək ilə ağız şirin olmaz, siz də mənim kimi baldırınızı çırmalayış meydana daxil olun ki, bəlkə zikr olan xəyal əmələ gəlsin, yoxsa doğru deyirsiniz ki, bir gül ilə bahar olmaz» [80, 332]. **Bizə elə gəlir ki, Zərdabi bu fikirlərində daha çox haqlı idi. Xüsusi ilə Axundzadənin əlifba islahatının həyata keçirilməsinin mümkünsüz olduğu bir zamanda Zərdabinin dini və dünyəvi elmlər məsələsini müzakirə obyektinə edib, üstünlüyü sonuncuya verməsi, eləcə də müsəlmanlar üçün yeni və milli məktəblərin açılmasını istəməsi**

daha gerçək və məqsəduyğun idi.

Bu baxımdan ərəb əlifbası məsələsində Axundzadə ilə həmrəy olduğunu bildirməklə yanaşı, Zərdabi hesab edirdi ki, bu məsələdə də çıxış yolu vardır. Belə ki, məktəblər elm almağın ibtidası forma-sında olmalı, sonralar isə oranı bitirənlər qəzet, jurnallar vasitəsilə biliyini artırmalıdır. Çünki Zərdabi anlayırdı ki, ərəb əlifbasını birdən-birə dəyişdirmək baş tutası məsələ deyil, bunu yalnız tədricən, müəyyən bir zaman kəsiyində həyata keçirmək olar.

Əlbəttə, Zərdabi də Axundzadə kimi eyni mühitdə yaşayırdı, müstəmləkəçilik zülmünün və ruhani nüfuzunun güclü olduğu bir dövrdə milli bir iş görməyin çətinliyini yaxşı başa düşürdü. Lakin Zərdabi Axundzadədən fərqli olaraq tutduğu yolu, yəni xalqın maariflənməsini, yeni və milli məktəblərdə təhsil almasını və s. milləti üçün daha məqbul saymışdır. Əgər Axundzadə əlifbada islahatlar aparmaqla xalqı savadlandırmaq istəyirdisə, Zərdabi köhnə əlifba ilə də bunun mümkünliyünü irəli sürürdü. Yaxud, Axundzadə povest və komediyalarında xalqın xoşagəlməz adət-ənənələrini tənqid edirdisə, Zərdabi qəzet vasitəsilə xalqın bu cür eyiblərini göstərirdi. Əslində hər ikisinin məqsədi birdir: millətin cəhalətdən qurtuluşu, oyanışı və inkişafı. Bu məsələlərdə onların bir qədər fərqli mövqe tutmaları isə təbiiidir. Millətin oyanışı və inkişafı baxımından bir-birinə zidd fikirlərin səslənməsini, milli məsələ ilə bağlı çıxış yollarının aranması kimi başa düşmək lazımdır.

Zərdabi yaradıcılığında xüsusi yer tutan amillərdən biri də Qərb mədəniyyəti və onun milli məsələyə təsiridir. Bütövlükdə, Zərdabi də Axundzadə kimi milli ideyaları təbliğ edərkən, Qərb mədəniyyətinin müsbət ideyalarından yararlanmışdır. Belə ki, milli ideyaların tərənnümçüsü olan Zərdabi Qərb mədəniyyətinin səmərəli cəhətlərini vaxtında görərək soydaşları arasında yaymağa çalışmışdır. Buna, ən bariz nümunə «Əkinçi» qəzeti və bu qəzetdə təbliğ olunan milli-dini və demokratik ideyalardır ki, bunlardan bəzilərini

yuxarıda da qeyd etmişik. Bu məsələ ilə bağlı onu da qeyd etmək istərdik ki, Zərdabi millətin inkişafında Qərb mədəniyyətini ideal kimi deyil, nümunə, bir vasitə kimi görmüşdür. Zərdabi millətin inkişafında əsas yeri milli dəyərlərə verməklə, Qərb mədəniyyətindən bu məsələdə yardımçı kimi istifadə etməyə çalışmışdır.

Zərdabinin fikrinə, artıq dəfələrlə Qərb xalqlarının Şərqi əhlindən artıq dərəcədə tərəqqi etmələri ilə bağlı yazılar yazılıb, səbəbləri izah edilib. Ən əsas səbəb də ki, Qərb xalqlarının daha çox savada, elmə yiyələnmələri və bir də onların azadlıqlarıdır: «Nə qədər Avropa əhli bizim tək azadlıqdan bixəbər olub, o vaxtaca bizdən də çox avam olub. Amma bu halda azadlıq cəhətindən Avropa əhli çox tərəqqi edib və bir işdə bizdən irəli düşüb. Əgərçi bizim şəriətimizə görə qulu azad etmək çox böyük savabdır, amma biz bu barədə həm işi gec qanmışıq. Satınalma qulu azad etməyi savab hesab edə-edə, biz öz xahişimiz ilə bir-birimizə qul olmuşuq. Rəiyyət padşaha, övrət kişiyə, uşaq ataya, nökr ağaya, şagird ustada və qeyrə məgər qul deyil!» [80, 418]. Deməli, qul azad etməyi savab iş sayan şəriətin bu müddəasına islam ölkələrinin başçıları, din rəhbərləri əməl etmək əvəzinə müsəlmanların bir-birlərinin quluna çevrilməsinə şərait yaradıblar. Bu baxımdan müsəlmanların əksəriyyətin qul olmasında günahkar islam, yaxud da şəriət deyil, buna səbəb bizim ata-baba adətləridir. Zərdabi yazır: «Xülasə, Məşriq-zəmində azadlıq olmadığına biz Avropa əhlindən geri qalmışıq və nə qədər belə olsa, biz tərəqqi etməyəcəyik və edə bilmərik» [80, 419]. Zərdabi həməsləri arasında Qərb mədəniyyətini şışirtmədən və ideallaşdırmadan millətin gerilikdən, avamlıqdan, biliksizlikdən, millət təəssübsüzlüyündən və s. qurtulmasına, inkişafına çalışan bir ziyalı olmuşdur. O, soydaşlarını başa salırdı ki, libaslarında, hərəkətlərində avropalıları təqlid etməklə heç nə düzəlməyəcək: «Küçələrdə cavanlarınız ya papağını əyri qoyub ay balam, ay balam çağırır, ya bir-birinə yaman deyir,

meýdanlarda kimi dərviş nağılına qulaq asır, kimi xoruz, kimi qoç döyüşdürür. Xülasə, heç bir həvas ilə zohmət çəkən yoxdur, hamı ya tənbellik edib işdən qaçırıq, ya bیکar oturub Allahdan buyruq deyirik» [80, 410].

Zərdabi Qərb mədəniyyətinin müsbət ideyalarını təbliğ etməklə, sadəcə millətinin gözünü açmağı qarşısına məqsəd kimi qoymuşdur. Onun fikrincə, millətin inkişafına səbəb ola biləcək istənilən müsbət bir ideya, yeni millətin öz adət-ənənələri, islam və Qərb mədəniyyətində də olsa belə, istifadə etmək lazımdır. Əlbəttə, Zərdabi millətin inkişafına əngəl olan amilləri də (istər milli adət-ənənələrdən və islam əsasında yaranmış qaydalardan irəli gəlsin, istərsə də Qərb mədəniyyətinin həddən artıq ideallaşdırılması ilə əlaqədar olsun) görmüş və yeri gəldikcə tənqid etmişdir.

Zərdabi «Əkinçi» qəzeti bağlandıqdan sonra, məcburi şəkildə uzun müddət ictimai fəaliyyətdən uzaqlaşsa da, XIX əsrin sonlarına yaxın yenidən fəal şəkildə millətə xidmət etməyə başlamış, «Kaspi», «Həyat» və b. qəzetlərdə milli ruhlu məqalələrlə çıxış etmişdir. Bu baxımdan H.Zərdabini «Əkinçi»dən sonrakı fəaliyyəti də millətinin oyanışı və inkişafı ilə bağlı olmuş, o, həm bir çox çağdaşlarının (N.B.Vəzirov, S.Ə.Şirvani, Əhsənül Qəvaid və b.), həm də yeni nəslin (Ə.Hüseynzadə, M.Ə.Rəsulzadə, Ə.Ağaoğlu və b.) milli ruhda yetişməsində və formalaşmasında müstəsna rol oynamışdır. Təsadüfi deyil ki, çağdaşları ilə yanaşı, XX əsrin əvvəllərində yaşamış bir çox tanınmış ziyahılarımız da (Ə.Hüseynzadə, M.Ə.Rəsulzadə, Ə.Ağaoğlu, Ə.M.Topçuoğlu və başqaları H.Zərdabini özlərinin müəllimi, ustadı saymışlar.

XIX əsrin ikinci yarısında M.F.Axundzadə və H.Zərdabi qədər olmasa da, milli ideologiyanın təşəkkülü prosesində Qərb mədəniyyətinin təbliğində bu və ya başqa dərəcədə rol oynayan mütəfəkkirlərimiz – S.Ə.Şirvani, N.B.Vəzirov, Ə.Gorani, Ə.Heydəri, Ə.Qəvaid, Cəlal və Kamal Ünsizadə çağdaşları və b. olmuşdur. Bu ziyalılar öz yaradıcılıqlarında

roqramlı şəkildə milli ideologiya adına çalışmasalar da, neçə onların bəzi əməlləri təşəkkül tapmağa başlayan milli deyalara xidmət etmişdir. Daha doğrusu, bu kimi mütəfəkkərlərimizin bəzi ideyaları Qafqaz və Azərbaycan türklərinin inkişafında, milli mənsubiyyətlərini dərk etməsində, bir millət kimi formalaşmalarında istiqamətverici rol oynamışdır. Şübhəsiz, onların nisbətən milli yol tutmalarında həməslərinin, o cümlədən A.A.Bakıxanov, Q.Zakir, M.Ş.Vəzirov, M.F.Axundzadə və H.Zərdabinin təsiri də çox olmuşdur. A.A.Bakıxanovun davamçıları – Mirzə Adıgözəl Qaraağlı, Əhməd Hüseynzadə və b. Azərbaycana aid yeni tarixi itabları, Axundzadənin davamçıları – N.Vəzirov, Ə.Haqverdiyev və b. dram əsərləri, Zakir və Vəzirovun davamçıları – Ə.Şirvani, Sabir və b. ictimai-satirik tənqidi şeirlər, Zərdabinin davamçıları – «Həyat», «İrşad» və b. mətbu orqanları ortaya qoymaqla, həm onların üslublarını, həm də ideyalarını davam etdirmiş oldular. Əlbəttə, burada müəyyən üslublara uyğun şəkildə milli özünüdərk inkişaf etdirilməsi məqsəti idi, bütövlükdə isə A.A.Bakıxanov, M.F.Axundzadə, H.Zərdabi və başqaları milli ideya cəhətindən onların hər birinə təsir göstərməyi bacarmışdılar.

Bu dövrdə milli özünüdərk yolunu davam etdirən ziyalılarımızdan **Seyid Əzim Şirvaninin** (1838-1888) milli mənəvi dəyərlərə bağlılığında və Qərb mədəniyyətinə meyil etməsində M.F.Axundzadənin «Təmsilatı», H.Zərdabi və onun «Əkinçi» qəzeti, ictimai-satirik şeirlərinin yaranmasında isə Q.Zakirin böyük rolu olmuşdur. Mütəfəkkirin milli ideyalara meyil etməsində, erməni və gürcülərin tərəqqi tələbi bir zamanda, qonşuları ilə müqayisədə millətinin əhəliyyətdə olması, avamlığı da təsirsiz ötürməmişdir.

S.Ə.Şirvanidə «türk» anlayışı Zərdabidə olduğu kimi, daha çox «türk dili» məfhumunda öz əksini tapmışdır. Yəni S.Ə.Şirvani «müsəlman», «islam milləti», «əhli-islam», «əhli-

«...qəbul edilmişdir. Bu baxımdan S.Ə.Şirvaninin «türk» və «islam» anlayışlarına baxışlarını tədqiq edərək, milli ideyaların inkişafında onların yerini qiymətləndirməyə çalışmışıq.

S.Ə.Şirvani H.Zərdabiyə yazdığı məktublarının birində məktəblərdə türk dilində dərsliklərin olmadığını və bu dildə bir kitab yazdığını bildirmişdir: «Bizim məktəblərdə xumağa türki dilində uşaqlar üçün şəriət kitabları yoxdur. Mən bir müxtəsər türki dilində «Zakon-bojijy» kitabı yazmışam» [212, 125]. Başqa bir məktubunda isə Şirvani Zərdabiyə yazır ki, «...öz türki lisanımızda çox asan parələrlə bir türki kitab nəzm etmişəm» [212, 128]. Eyni zamanda türk dilinin qədimliyi ilə öyünən S.Ə.Şirvani, «Əkinç»nin nəşri ilə əlaqədar onu belə tərif etmişdir: «Neçə müddətdi ki, Həsənbəyi-zar, Hüsnü-tədbir ilə o fəxri-kibar, öz qədimi lisanımızda haman, Qəzetə çapını edib ünvan» [212, 60]. Hətta, Allah sonuncu peyğəmbəri görək türklərə seçərdi və Quran türk dilində olardı: «Türkdən göndərdiydi gər anı, Türki dildə olurdu Qurani» [212, 130].

Qeyd edək ki, S.Ə.Şirvaninin dini və milli təəssübkeşliyi H.Zərdabi və başqalarından müəyyən qədər fərqlənirdi. H.Zərdabi «müsəlman» deyəndə əsas vurğunu millətə-qafqaz türklərinə aid edirdisə, S.Ə.Şirvani bu mənada «ümumətçiliyə», müsəlmançılığa daha çox meyil etmişdir. Başqa sözlə, H.Zərdabi islam qanunlarından kənara çıxmağa da, ancaq dini dəyərləri elə də çox önə çəkmir, yalnız millətin inkişafı naminə şəriətdən, peyğəmbərin hədislərindən uyğun misallar gətirmişdi. S.Ə.Şirvani isə millətin inkişafında Qurani daha çox əsas tutur: «Gərçi mənəsi qeyri-sandır, Kağızı, xətti, cildi Qurandır. Harada görsən ələmi-sübhani, Öpübən qoy göz üstünə anı. Möcüzi-həqdü atinü zahir, Məss etməz məgər onu tahir?» [213, 109].

Deməli, S.Ə.Şirvaninin yaradıcılığında milli məsələyə münasibət iki halda: 1) Qafqaz müsəlmanlarının-türklərinin

savadsızlığı, avamlığı, başqa millətlərlə müqayisədə geridə qalmasına münasibətdə; 2) Bütün bunlardan çıxış yolu tapıb, zillətinin tərəqqisinə nail olmaq üçün dünyəvi elmlər öyrənməkdə, məktəblər açmaqda və s. özünü bürüzə verir.

İlk öncə, Qafqaz əhalisinin cəhalətinin, avamlığının səbəblərini izah etməyə çalışan S.Əzim yazır: «Nə səbəbdən zillü xar olduq, Ərzəli-xəlqi-ruzigar olduq? Gər özün tapırsan, ey vəfa kanı, Sənə qurban bu Seyyidin canı!» [212, 67]. Onun fikrincə, Qafqaz əhalisinin başqa millətlərdən geridə qalmasının səbəbi isə islam deyil, müsəlmanların-türklərin cəhalətinin millət qeyrəti çəkməmələridir. Kimsə naxoş olanda onun dərдинə dərman axtarıldığını bildirən Şirvaniyə görə, Qafqaz müsəlmanları məhz öz nadanlıqları üzündən tərəqqidən uzaq qalıblar. O yazır: «İndi naxoşdu-millətim, Ona lazımdır eyləmək əncam. Dərdimizdir bu dərdi-nadanlıq- Ki, tutubdur bizi pərişanlıq. Qeyrilər etdilər tərəqqiyə-tam, Qaldı zillətdə firqeyi-islam» [212, 117-118].

S.Ə.Şirvani müsəlmanların günü-gündən zəlif olub naxoşlamalarının səbəbini yalnız onlarda «millət qeyrətinin» az olmasında deyil, həm də onların savadsızlıqlarında görürdü. Elm və tərbiyə əldə etməyin faydasını dəfələrlə sübut edən, tərəqqinin ancaq elmlə bağlı olduğunu söyləyən Şirvaniyə görə, elm təkcə müsəlman uşaqlarına öyrədilən «Nəhv» və «Sərf», «Gülüstan», «Bustan», «Leyli və Məcun», «Vəsfi-badəfüruş» və b. ibarət deyil. Onun fikrincə, bu baxımdan müsəlmanlar arasında elmi kimdən öyrənməyin və hansı elmləri öyrənməyin özü də problemdir. O yazır: «Hansı məktəbdə fəvci-ətfali, Hansı bir elmdən edək hali? Məktəbi-tibb, ya ki hikmətdən? Ya ki hərbiyyə, ya ki hirsət-şən?» [212, 123]. S.Ə.Şirvani yazır ki, Qafqaz müsəlmanları öyrənmək, millət qeyrəti çəkmək əvəzinə, islamın müxtəlif məzhəblərinə üz tutublar. Bu baxımdan S.Ə.Şirvani müsəlmanların geriliyinin səbəblərindən bir kimi də dini məzhəbləri, xüsusilə sünni və şiə məsələsini göstərirdi: «Şiəməiz sünniyə edər töhmət, Sünnimiz şiədən edər qeybat.

«Bizə sairələr eyləyir töhmət. Çün tərəqqi edibdir hər millət» [212, 118]. Çox təəssüflər olsun ki, hələ o vaxt erməniləri, gürcüləri və başqa xalqları millət adlandırıb öz adı ilə çağırduğumuz halda, eyni bir xalqı dini məzhəbə görə bir-birindən ayırıb sünni və şiə kimi, ən yaxşı halda müsəlman milləti olaraq qələmə alıb, bir-birinə qarşı qoymuşuq. S.Ə.Şirvani də millətinin vətənpərvər oğlu kimi, sünni və şiə məsələsinə son qoyulmasının vacibliyini görmüş və başqa xalqlar kimi tərəqqi etməyin zamanının gəldiyini yazmışdır. **Ancaq S.Ə.Şirvani millətin nicat yolunu konkret şəkildə göstərməkdə çətinlik çəkmişdir; ümumi şəkildə, həm dünyəvi, həm də dini, yəni şəriəti daha yaxşı mənimsəmək və s. mövqedən çıxış etmişdir.**

S.Ə.Şirvani millətinin geriliyinin, başqa millətlərdən geridə qalmasının səbəblərindən biri kimi də, islama şamil edilən, ancaq bu dinə aidiyyət olmayan mərasimlərin ifrat şəkildə həyata keçirilməsində, bir sözlə müsəlmanların qüvvəli və cəhəltində görmüşdür. Məhərrəmlikdə təziyələrləq məsələsinə toxunan ziyalıya görə, şəriətdə belə bir tökmə yoxdur ki, baş çapmaq, qan tökmək lazımdır. Seyid Əzimin fikrincə, bütün bunlar şəriətdə olsaydı, onda din adamları buna əməl edərdilər: «Heç eşitdimmi çapıb başını İmamı-Cəfər? Ya ki Museyyi Riza, Əskəriyyə-xəstəciger, Bizdən onlar məgər öz cəddini az istərlər» [212, 41]. O yazır ki, imamlar da bunu qadağan etsəydi, yenə də, bu müsəlman əhalisi başın çapıb, qanını tökəcək. Artıq müsəlmanlar buna adət ediblər və başqa xalqlardan ibrət ala bil-mirlər, çünki Qərb xalqlarının tərəqqi etmələrindən xəbərləri yoxdur: «Xaçpərəstlər hamısı açdı gözün düşdü qabaq, Dalda qaldıq tökülüb cəhl ilə biz, ay sarsaq! Bəs nə vaxtı bizə qismət olacaq göz açmaq?» [212, 43].

S.Ə.Şirvani Qafqaz müsəlmanlarının ağır günə düşmələrinin səbəbini M.F.Axundzadə və H.Zərdabi kimi başa düşsə də, bütün bunlardan çıxış yollarını göstərərəkən onlardan

ərqli olaraq məhdud, ziddiyyətli və ümumi tezislərdən çıxış etmişdir. S.Ə.Şirvaniyə elə gəlmişdir ki, əgər İslama, şəriət qanunlarına olduğu kimi əməl edilərsə və bu dövrdə Avropada da geniş yayılan mütərəqqi ideyalar – yeni üsullu məktəblər, qəzetlər yaranarsa, dünyəvi elmlər öyrənilərsə və s. onda İslam xalqlarının, o cümlədən Qafqaz türklərinin də gözü açılıb inkişafa qədəm qoyacaqlar. Bu baxımdan müsəlmanların vəziyyətdən, vəziyyətdən qurtarıb inkişaf etməsi yollarından birini yeni tipli məktəblərin açılmasında gördən S.Ə.Şirvani bu işin başlıca iştirakçılarından biri olmuşdur. Bu məsələdə ona H.Zərdabının, eləcə də «Əkinçi» qəzetində irəli sürülən milli, İslam və Qərb ideyalarının güclü təsiri olmuşdur. Belə ki, Şirvani Şamaxıda açılan yeni tipli məktəbdə Zərdabının ən azı mənəvi əməyinin olmasını etiraf edirdi [212, 132].

S.Ə.Şirvaniyə görə, yeni məktəblərdə dini elmlərlə yanaşı, dünyəvi elmlər də öyrədilməlidir. Lakin müsəlmanlar arasında dünyəvi məktəbin və qəzetin əleyhinə olanlar da var idi: müsəlmanlar uşaqlarını nə məktəbə qoyurlar, nə də qəzet oxuyurdular. Başqa müsəlmanlara örnək olmaq məqsədi ilə S.Ə.Şirvani oğlunu Şamaxıda açılan yeni məktəbə qoyduğuna görə xalqın məzəmməti ilə qarşılaşır. Bu zaman oğluna xitabən o, yazır: «Demirəm rus, ya müsəlman ol, Hər nə olsan get, əhli-ürfan ol!» [212, 129]. Eyni zamanda Şirvaninin soydaşları yeni məktəbə qarşı çıxdıqları kimi, qəzetin də əleyhinə idilər. S.Əziz isə hər iki halda Zərdabının tərəfini saxlayaraq dünyəvi məktəbin və qəzetin İslamın tələbi olduğunu müsəlmanlara anlatmağa çalışır və qeyd edirdi ki, burada şəriətə zidd heç nə yoxdur. H.Zərdabini «millətin xeyirxahı» adlandıran S.Ə.Şirvanida millət təəssübkeşliyinin yaranmasında onun böyük rolu olmuşdur. Zərdabının Qafqazda ilk dəfə türkçə qəzet çıxarmasını böyük bir yenilik hesab edən S.Ə.Şirvani «Əkinçi»nin yaranmasını mühüm hadisə kimi dəyərləndirirdi [212, 177].

Yeni tipli məktəb və qəzetlərlə yanaşı, Qərbdə mövcud

olan dünyəvi elmlərin Qafqazda yayılmasını da təbliğ edən S.Əzim qeyd edir ki, artıq bütün dünya oyanıb, işlər sahmana düşüb. Ancaq «islam milləti»nə gəlincə, vəziyyətin tamamilə əksinə olduğuun etiraf edən ziyalının fikrinə görə, biz babalarımızda nə görmüşüksə hələ ona əməl edirik. Artıq avropalılar Ay, Günəşin nədən tutulmasını, zəlzələnin nədən baş verdiyini və s. bildiyi halda, müsəlmanlar hələ də xurafat içindədirlər və elmə inananlar kafir adlandırılır. Şirvani dindaşlarını inandırmağa çalışırdı ki, burada heç bir küfr yoxdur. O yazır: «Bixəbər olmuşuq şəriətdən, Başımız çıxmır elmi-hikmətdən» [212, 119]. Onun fikrinə, bu gün Avropanın kəşf etdiyi bir çox ixtiralar Quranda da öz əksini tapmışdır. Sadəcə, indiyə qədər din başçıları Qurani xalqa olduğu kimi çatdırmayıblar. S.Ə.Şirvani həmin ruhaniləri nəzərdə tutaraq yazır: «Hanı islam üçün sərəncamın? Yərə girsin o müctəhid namın! Söylədin teleqramı elmi-bəlis- Ki, onu ixtira edib iblis. Kari-şeytan dedin dəmir yolunu, Xəlqə etdin hərəm Dum pulunu. Xaçpərəstlər təmam düşdü qabaq, Tökülüb dalda qaldıq, ay sarsaq! Aldı əhli-kitab dünyanı, Şərh edirsən sən indi Qurani?! Əhli-islam oldu xarü zəlil, Baisi sənsən, ey imami cəlil! Sən bizi nəfə etmədin vasil, Barı qoy özgə elm edək hasil. Bizi bəsdir bu qədər aldatdın, Dini dinarə hər zaman satdın» [213, 44]. O güman edirdi ki, əgər müsəlmanlar dünyəvi elmləri öyrənsələr, Qurani müqəddəs və mütərəqqi din olduğunu daha yaxından anlamış olarlar. Bu baxımdan S.Əzim müsəlmanları dini elmlərlə bərabər coğrafiya, etika, tarix və bu kimi dünyəvi elmləri də öyrənməyə dəvət edirdi. O, ümidini üzmür və islam millətlərinin də bir gün oyanacağına inanırdı. Onun fikrinə görə, bunun üçün köhnə dünya ilə vidalaşmaq və yeni dünyaya daxil olmaq lazımdır: «Gətirmək tazə üsluba gərəkdir köhnə dünyanı» [212, 197].

S.Ə.Şirvani köhnəlik və yenilik arasında çırpınan, millətinin nicatını yeniləmiş dünyada nə qədər axtarsa da, şəriətin müsəlmanlar üçün vacibliyini və əhəmiyyətini vur-

gulamayı da unutmamışdır. Ziyalının fikrinə görə, müsəlmanlar indiyə qədər ruhanilərin, mollaların əməlləri üzündən Qurani, şəriəti və dini elmləri olduğu kimi öyrənə bilməmiş və başqa xalqların yanında xar olublar. O, din başçılarına üz tutaraq deyirdi ki, əgər Quranın həqiqi mahiyyətini müsəlmanlara vaxtında öyrətməyiblərsə, heç olmazsa indi onlara özgə elmləri öyrənməyə əngəl olmasınlar; müsəlmanlar dünyəvi elmlər öyrənmək, yeni məktəblərdə təhsil almaq, qəzetlər oxumaq və s. yolla inkişaf edib başqa millətlərin səviyyəsinə çatsınlar.

Bu dövrdə «Əkinçi»nin müəlliflərindən olan **N.Vəzirov**, **Ə.Heydəri**, **Ə.Gorani** və b. da Bakıxanov, Axundzadə, Zərdabi və başqaları tərəfindən bünövrəsi qoyulmuş milli məsələləri inkişaf etdirməklə milli ideologiyanın təşəkkülünün ilk mərhələsində müəyyən yer tutmuşlar. Əgər S.Əzim də əsasən, Zərdabinin təsiri duyulursa, **N.Vəzirov** daha çox Axundzadənin ideyalarını davam etdirməyə çalışmışdır. N.Vəzirovda milli məsələ ilk olaraq özünü köhnəpərəstliyə, mühafizəkarlığa, bir sözlə sxolastik dünyagörüşünə etirazda öz əksini tapmışdır. Buna səbəb isə, Moskva institutlarının birində təhsil alan N.Vəzirovun, yeni mühitdə gözü açıldıqdan sonra, rus və başqa millətlərlə müqayisədə soydaşlarının avamlığı və millət təəssübkeşliyindən uzaqlığı ilə tanışlığı olmuşdur. Məhz düşdüyü yeni şəraitin təsiri altında Vəzirov «Əkinçi»də yazdığı məqalələrində başqa millətlərlə müqayisədə xalqın geriliyinə səbəb kimi köhnəpərəstliyi, xurafatçı adət-ənənələri göstərmişdir [232, 408]. N.Vəzirov Qafqaz müsəlmanları arasında mövcud olan köhnəpərəstliyin aradan qalxması ilə millətin nicat tapacağına inanırdı. O hesab edirdi ki, ifrat mühafizəkarlıqla millət inkişaf edə bilməz və köhnə adət-ənənələrdən imtina edib elm öyrənməyin vaxtıdır: «Hərdəm tənha oturub fikir edirəm: xudavənda, bizim axırımız necə olacaq? Ağlımız ata-baba ağı,

getdiyimiz ata-baba yolu, heç bir dəyişiklik yoxdur... Bəs biz haçan öz dərdimizin əlacının dalıycan olub, uşaqlarımıza elm öyrədəcəyik?» [232, 412]. N.Vəzirova görə, Avropa alimlərindən Bokl və Dreper Avropa xalqlarının elm və aqlının bu səviyyəyə çatmasının tarixini yazıblar və bundan ötrü də əllərinin altında kitabları olmuşdu. Ancaq müsəlmanların ata-babaları övladlarına müsbət mənada belə bir irs qoymamışlar: «Gələcəkdə bizim tərəqqi etmək tarixini yazan indiki zəmanəyə baxanda məəttəl qalacaqdır ki, nə yazsın?... Bizlərdə kitab inşa edən yoxdur. Kitab əvəzinə həcv inşa edirik. Və həcvlərimiz həm tənəzzül edir» [232, 412]. N.Vəzirov dövründə həcv yazan şairləri tənqid etməkdə haqlı idi. O yazır ki, şairlərimiz bir-birlərinə həcv yazmaqdan da tərəqqi ilə ayaqlaşmalıdırlar: «Çünki bizim zəmanə tərəqqi zamanıdır və tərəqqi etməyən tayfa gün-gündən tənəzzül edib axırda puç olacaq» [232, 412].

N.Vəzirov da digər həməsri olduğu ziyalılar kimi daha çox diqqəti dini məktəblərin tənqidinə və yeni məktəblərin açılmasına, dünyəvi elmlərin öyrənilməsinə və bunun üçün yeni müəllimlərin yetişməsinə və s. yönəlmişdir. Məsələn, o, dini məktəblərdə keçilən dərslərə etiraz olaraq yazır ki, molla məktəbxanalarında uşağa təhsil vermək, elm öyrətmək əvəzinə işgəncə verirlər [232, 409]. N.Vəzirov məktəblərdə müsəlman uşaqlarına dərs keçilən kitablardan da narazı idi. O hesab edirdi ki, «Leyli-Məcnun», «Yusif-Züleyxa» kimi eşq əfsanələri, eləcə də Hafiz, Sədi və b. şairlərin əsərləri uşaq kitabı deyildir. Bunların əvəzinə coğrafiya, tarix elmi keçilsə daha yaxşı olar. N.Vəzirova görə, bunun üçün isə uşaqlara dünyəvi elmlər öyrədən yeni məktəblərə ehtiyac var [232, 412].

N.Vəzirov «Əkinçi»də irəli sürdüyü, müdafiə etdiyi ideyaları sonralar da davam etdirmiş və xalqın elm öyrənməsini, millətin birləşməsini, Avropa xalqlarının səviyyəsinə çatmasını və s. hər şeydən vacib bilməmişdir. Bunu, N.Vəzirovun 1890-cı illərdə Axundzadənin komediyalarının təsiri

«Fəxrəddin» faciəvi dramından da görmək mümkündür. N.Vəzirov bu əsərində xalqda milli hissləri oyatmaq üçün, əsərin qəhrəmanı Fəxrəddinin dilindən müsəlmanları kəskin şəkildə tənqid etmişdir. Müsəlmanların bir-birinə qarşı düşmənçiliyini «vəhşi nadanlıq» adlandıran N.Vəzirova görə, şəriət müsəlmanlara belə bir yol göstərmir.

Maraqlıdır ki, N.Vəzirov bu dövr yaradıcılığında islami Qafqaz müsəlmanlarının inkişafında nəinki əngəl kimi görmüş, əksinə bir çox soydaşlarını bu dinin əsil mahiyyəti bilməməkdə ittiham etmişdir. N.Vəzirov hesab edirdi ki, soydaşlarının vəhşiliyində, nadanlılığında şəriətdən xəbərsizliyin mühüm rolu olmuşdur. O yazır: «Bədbəxt müsəlman, şəriətdən bixəbər, avam müsəlman. Fəqir-füqəralar yaddan çıxıb, yetimlərə rəhm kəsilib, elm yox, sənət yox. Girmişik meydana, əldə qılınc, hərif axtarıyıq. Bismillah buyrun gö-
rək kim artıq bihəyadır, kim cəbr etməkdə, baş kəsməkdə ocaqdır. Tfu, xaraba qalasan, ölkə! Heyf sənə, gözəl şəriət! Heyf sənə, gözəl islam!» [232, 122]. Buna əsas səbəb isə N.Vəzirovun ruhanilərin, mollaların əməllərinin islama əliyyəti olmadığına inamı olmuşdur. O yazır ki, bu millətin xırına islam deyil, ikiüzlü ruhanilər çıxmışdır. N.Vəzirov millətinə bağlılığını, milli ideyalardan dönməzliyini Fəxrəddinin dilindən çox aydın şəkildə ortaya qoymuşdur: «O işlə-
di ki, mən başlamışam, ondan əl çəkə bilmərəm» [232, 124]. Qəhrəmanının dilindən deyir ki, millətin gələcəyi yeni məktəblərin, tibb ocaqlarının yaranmasındadır: «Məktəbxana, azarxana məndən sonra qalan tək nişanədir, dağıtma» [232, 140].

Gördüyümüz kimi, N.Vəzirov da həməsri olduğu başqa yalılarımız kimi xalqın nəcətini yeni dünyanın üsul və qaydalarını mənimsəməkdə dünyəvi elmlər öyrənməkdə, yeni məktəblər və tibb ocaqlarının yaranmasında, qəzetlərin nəşrində və s. görmüşdür. Bu yolda isə Vəzirov islami nəinki əngəl kimi görmüş, əksinə islamın mütərəqqi bir din olduğu-

u, ancaq müsəlmanların bundan xəbərsiz olmasını dəfələrlə qeyd etmişdir. Bu isə o deməkdir ki, N.Vəzirov heç də bəslərinin yazdığı kimi M.F.Axundzadənin ateizmini davamıdırən inqilabçı-demokrat deyil, o, millətini sevən, islama örmət edən bir mütəfəkkir olmuşdur.

Qeyd edək ki, «Əkinçi» qəzetinin yenipərəst müəllifləndən **Ə.Heydəri** də məqalələrində artıq zəmanəsinin dəyişməsindən, başqa xalqların da dəyişərək tərəqqi etməsindən, ünyada nizam-intizamın və qanunların yaranmasından bəhs etmişdir. Heydəriyə görə, Qafqaz müsəlmanları da məniyyət qapısının kilidinə açar tapıb, elm və təhsil almalı, əsas diqqəti xalqın inkişafına və maariflənməsinə yönəltməkdir. [80, 68]. Heydəri müsəlmanların geridə qalmasının, vamlığının islama, Qurana heç bir aidiyyətinin olmadığına inanırdı. Heydəri yazırdı ki, əgər Quranın şərhində ticarətən, sənayedən bəhs olunubsa və ancaq islam aləmində elm, ticarət tənəzzülə uğrayıbsa, bunda günahkar heç də islam deyil, müsəlmanlar özləridir [80, 165]. Heydəri məhərrəmlikə baş yarmağın, zəncir vurmağın da islamla əlaqədar olmadığını qeyd etmişdir. Çünki nə imam, nə də başqa din xilətləri bu işi doğru hesab etməmişlər. O, bu fikri doğru sayanlara cavab olaraq yazır ki, kim başını yarmaq istəyir aarsın: «Amma millətlər içində məzhəbini rüsvay edib, baş apmaq da şəriəti-islamdandır deyib, islamın adına böhtan atmasın və xalq arasına ədavət salmasın. Bu od ki, biz üşmüşük, üfürməmiş alışır, bir yədi-qeyb gərəkdir ki, onu öndürə. Sair millətlər ölülərinə aqlasalar, biz dirilərimizə erək ağlayaq» [80, 369].

Bu dövrdə «Əkinçi» qəzetində çıxış edən yenipərəstlərən **Əsgər ağa Gorani Adıgözəlov** da yazır ki, artıq zəmanə dəyişilib, indi güc və igidlik zamanı deyil, elm öyrənmək vaxtıdır. Bu baxımdan millətin inkişafının başlıca meyarını elm və təhsildə görən Gorani sübut etməyə çalışırdı ki, hələ islam xəlifələrinin dövründə elmə, biliyə üstünlük verilmişdir. Hətta xəlifə Harun ər-Rəşid əmr etmişdir ki, məktəbsiz

id tükilməsin. Goraniyə görə, indi vəziyyət dəyişib, necə xəlifələrin dövründə xristianlar avamlıqlarından öz koşlarının üstünə həkim gətirməyi günah bilib, onun yan yerlərinə keşiş yazan duanı bağlayırlarmış, bizim nədə də islam tayfası axirət bizimdir deyib durub [80, 390]. Ə.Goraninin fikrinə, xristianlar elm yolu Orta əsr alətindən oyanıb inkişaf etdiyi halda, müsəlmanlar hələ xanlıq, bəylik zamanının təsiri altından çıxa bilmirlər. Qafqazda bəylər zəmana ilə ayaqlaşmaq, yəni elm və təhsil almaq əvəzinə dilənirlər: «Hətta şahzadələr də bir kəmtər ələndin əlindən tutub, ondan pul istəyirlər» [80, 390]. Gorani bu cür bəyləri olan xalqın inkişaf edə bilməyəcəyini, buna görə də müsəlmanların Avropa xalqları kimi elm yolunda daha çox zəhmət çəkmələrinin, yeni zəmanəyə uyğunlaşmalarının vacibliyini qeyd etmişdir. O hesab edir ki, elm almaq üçün isə yeni məktəblərə ehtiyac var. Bu məktəblər Qafqazda da açılır, lakin türk dilində elmi kitablar olmadığı üçün, müsəlmanlar bu məktəblərdə ana dilində təhsil ala bilmirlər. Gorani yazır: «Tiflisdən yazırlar ki, orada camaat bir məktəbi-sənaye açıb ki, rus, gürcü, erməni arasında elm və sənət öyrədəcək. Amma bizim dildə elmi kitabları yoxdur və yazıb oxumaq çətinidir deyib razı olmaqları ki, türk dilində də oxunsun» [80, 396]. **O təəssüf edir ermənilər və gürcülər milli birlikləri sayəsində elm və sənət əldə edəndikləri halda, Qafqazda türklərin halına yanan yoxdur.** Əgər xalq, müsəlman-türk ziyalılarının öz aralarında elm öyrənmək məsələsində fikir ayrılığı var [80, 396].

Doğrudan da, bu dövrdə Qafqaz türkləri arasında milli birlikliyin olmaması, ideologiya sahəsində erməni və gürcülərlə qarşılaşma, geri qalmağımız millətin inkişafına xeyli dərəcədə problem yaratmışdır. Müsəlman-türk ziyalıları daha çox fərdi şəkildə millətin inkişafına çalışır (M.Ş.Vazeh, Q.Zakir, A.Bakıxanov, M.Kazım bəy, M.F.Axundzadə, H.Zərdabəy b. kimi), bir cəmiyyət ətrafında birləşməyə elə də səy etməmişdilər. Ən yaxşı halda isə, türk aydınlarının yarat-

ıqları şəir məclisləri idi. Deməliyə ki, milli birlik mənasında hər hansı bir cəmiyyətin, birliyin yaranmasına daha çox H.Zərdabi meyil etmişdir və bunu, yuxarıda da qeyd etmişik. Fikrimizcə, H.Zərdabinin «Əkinçi» qəzeti də, Azərbaycanda məhz ilk belə, milli türk cəmiyyətinin rüseymi idi. Bu qəzetdə çıxış edən mütəfəkkirlərin əksəriyyəti də, «Əkinçi»nin yalnız əməkdaşları deyil, həm də milli xətt tutmuş bu qəzetin üzvləri, eyni fikrin daşıyıcıları idilər. Ancaq hər halda, «Əkinçi» bir qəzet idi. Bunu, H.Zərdabi də yaxşı anlamış və müsəlmanları-türkləri Avropa xalqlarının təmsalında milli təşkilat yaratmağa çağırmış, ancaq onun bu təşəbbüsü nəticəsiz qalmışdı.

«Əkinçi»nin köhnəpərəst müəlliflərindən ən tanınmışı **M.M.Nəvvab** isə, daha çox mühafizəkarçı «islam birliyi» deyası ilə çıxış etmişdir. Nəvvab «Millətin birləşməsi haqqında» şəirində yazır: «Cümlə millətlər tapdılar rifət, //Sallılar ələ şən ilə şövkət, //Cümləsi edər bizlərə töhmət, //Ayılır, millət, xabi-qəflətdən. //Qurtarın, qardaş, bu cəhalətdən» [182, 95]. Nəvvab Avropa ölkələri ilə, o cümlədən Qafqaz müsəlmanlarının qonşuları ilə müqayisədə, islam xalqlarının böhran içində olduğunu görür və müsəlmanları bunu, aradan qaldırmağa və islam əsasında birləşməyə çağırırdı. Nəvvab yazır ki, bütün başqa millətlər ittifaq etdikləri halda müsəlmanlar hələ də qəflət yuxusundadır. Üstəlik, müsəlmanlar birlik yaratmaq əvəzinə, öz aralarında qovğa içindəlirlər: «Millətlər hamı ittifaq alıb, Aləm əhlinə vəlvələ salıb, Bizim əhlimiz mat olub, qalıb» [182, 95-96]. Nəvvaba görə, islamda adını gah mürşid, gah müqtedir qoyub, «dini-nübünə rəxnə salanlar» [182, 100] isə mollalardır. Nəvvab hesab edir ki, onlar gündə bir təriqətə tapınmaqla islam birliyinə əngəl olurlar. Mollaların sözlərini hiylə, cəfəng, boş öz sayan Nəvvaba görə, onların yalançı dini etiqadları milləti islamdan uzaqlaşdırır, ümmət arasında təfriqə salır. «Avarə qoydu milləti bu rənəsazi-din» [182, 100] deyən, Nəvvab çıxış yolunu əsil din alimlərinin məsələyə qarış-

XIX əsr müsəlman-türk dünyasının böyük ziyalı, filosof **Şeyx Cəmaləddin Əfqaninin (1839-1897)** dil, din, millət, milliyyət və s. anlayışlarla bağlı fikirləri milli ideologiya probleminin tədqiqi baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir. Yeni dövrdə islamçılığın təməlini qoymuş Ş.C.Əfqaninin yaradıcılığında din və millət anlayışları arasında isə ziddiyyət yox, əksinə vəhdət var idi. Belə ki, hər bir müsəlman milləti öz tərəqqisinə nail olmaq istəyirsə, ilk növbədə özünü tanımalı, soyuna, kökünə bağlanmalı, dilinə, dininə hörmətə yanaşmalıdır. «Millətdən kənarında səadət yoxdur, dilsiz də millət ola bilməz. Əgər dil millətin bütün sənət və peşə sənəblərinin ünsiyyəti və istifadəsi üçün lazımı ehtiyacı təmin etmərsə, onu dil adlandırmaq olmaz» [148, 186] deyən C.Əfqaniyə görə, «dövlətin möhkəmliyi ədalətindən, millətin dilliyi elmindən asılıdır» [148, 202].

Ş.C.Əfqaninin fikrincə, dil birliyi olmasa, milli birliyin təbii mahiyyəti ola bilməz. Dil birliyi insanlar arasında çox mühüm əhəmiyyət kəsb edən əsas əlaqə vasitəsidir: «Dil birliyi, müxtəlif məzhəbə qulluq edən tayfaları, müxtəlif arzularla yaşayan qəbilələri vahid bir millət bayrağı altına birləşdirən, onların gücünü-qüvvəsini birləşdirib, bir məqsədə doğru yönəldən, ictimai qüsurları birlikdə dəf etməyə, milli təhlükələri birlikdə aradan qaldırmağa çağıran, ümumxalq səadətinə nail olmaq, müsibət və bədbəxtliklərdən nicat tapmaq, bolları arayıb tapmaq üçün hamını yekdil, həmrəy olmağa təvəzülət edən gözəl yaşayışdan ibarət təzə həyata qovuşduran, cəhəndaşlarının əyinlərinə istiqlal paltarını geyindirən əsas vasitədir» [148, 187]. Onun fikrincə, insanları bir-birinə bağlayan iki vacib şeydən biri dildir, digəri isə din birliyidir: «Heç şübhə yoxdur ki, dil birliyi, yəni milli birlik dini birlikdən daha möhkəm və sabitdir. Çünki dil az müddət ərzində dəyişməyi və ya başqası ilə əvəz olunmağı qəbul

etmir. Din isə belə deyil. Tarix göstərir ki, eyni bir dildə danışan bir millət min il ərzində öz dilinə ciddi xələl gətirmədən dinini dəyişir, başqası ilə əvəz edir. Buna görə də dil birliyindən yaranan əlaqə və ittifaqın təsiri dini əlaqələrin təsirindən daha güclüdür» [148, 187].

Deməli, Ş.C.Əfqani nə qədər islam birliyi tərəfdarı olsa da, dinlə müqayisədə dil birliyinin millətin həyatında daha mühüm rolu olduğunu etiraf etmək məcburiyyətində qalmışdır. Onun fikrinə, orta əsrlərin ilk çağlarında türklərin və başqa millətlərin həyatına daxil olan islam heç vaxt müsəlman millətlərinin tərəqqisinə əngəl olmamışdır. Lakin zaman keçdikcə despotizm islamı dünyəvi elmlərə qarşı qoymuş və islamla demokratik ideyalar arasında ziddiyyət yaratmışdır. İslama edilmiş əlavələrin müsəlman xalqlarının probleminə çevrildiyini görən Əfqanin fikrinə, bundan çıxış yolu islamda islahatların aparılmasıdır: «Dini hərəkətdə məqsədimiz islam dinini islah etmək olduğu məlumdur. Dini islahın mənası Rəsulallah gətirməyən bir şeyi dinə artırmaq, yəni islam qaydalarını batırmaq deyil, bəlkə Rəsulallah gətirmiş dinə sonradan və sonrakı adamlar tərəfindən əlavə olunan şeyləri götürüb də dini əsri-səadət-dəki rövşənə salmaq deməkdir. Bunu isə çətin yollar ilə deyil, bəlkə vəz, nəsihət, mətbuat ilə ümumi müsəlmanlara anladır islam əmrlərini də mənasız şeylərdə deyil, bəlkə din və dünya üçün lazım olacaq və istiqballarında fayda görülməli şeylərlə etmək gərəkdir» [148, 24].

Bir müddət islamı milli ideologiyanın ən başlıca istiqaməti hesab edən Əfqaninin fikrinə, öz dininə, onun mükəmməlliyinə inam xalqa daha ləyaqətli olmağı öyrədir [214, 572]. Əfqani hətta panislamizmi dəstəkləyən monarxlardan maliyyə yardımı almış və hesab etmişdir ki, bütün hallarda panislamizm ideyası hər bir millətin milli azadlığını əldə etməyə aparıb çıxaracaq. Əfqani üçün bu ideya əsas məqsədə - müsəlman xalqlarını milli azadlığını əldə etməyə xidmət etməyə bərabər idi [214, 574].

İslam dininə zülmə və ədalətsizliyə qarşı dura bilən yeganə ideologiya kimi baxan C.Əfqani M.F.Axundzadədən fərqli olaraq bu dinin əsasların tənqid etməkdən çəkinmiş və onu yüksəlişin həqiqi zəmanətverici kimi göstərmişdir: «Əgər müsəlmanlardan bir adam desə ki, mənim dinim bütün bu elmlərə ziddir, onda o öz dininə qarşı çıxmış olur. İnsanın ilk tərbiyəsi onun dini tərbiyəsidir, fəlsəfi dünyagörüşü sonra yaranır» [76, 32]. İslamın əsas kitabı olan Quran da tamamilə azadlıq, bərabərlik və ədalət prinsipinə əsaslanır, bütün müsəlmanları tərəqqiyə çağırır. Quranın mahiyyətini düzgün başa düşmək və ona əməl etmək isə islam dünyasının nicat yoludur [197, 147].

C.Əfqaninin dünyagörüşündə islam və Qərbin demokratik ideyaları bir yerdə götürülür və hər ikisi milli ideologiyanın əsasını təşkil edir. Onun fikrincə, islam və Qərbin mütərəqqi ideyaları sanki bir-birini tamamlayır: «Quranın həqiqi ruhu azadlıqdır və həm də müasir fikirlərə uyğun gəlir. İndiki nizam-intizamsızlığın islam qanunlarına qətiyyənlə daxil yoxdur. Bunlar nadan və cahil təfsirçilərin islama etdikləri əlavələrdir. Tarixi təkamül və inkişaf onların bu səhvini islah edəcək. Demək, bir müsəlman ziyalısı və alimi Avropa demokratik məfkurəsinə tamamilə aşina olsa, o, Quranın təlimlərinə əsaslanaraq xalqı müasir mütərəqqi demokratik məfkurələrlə tanış edə bilər» [148, 206].

Onun fikrincə, İran xalqı başqa Asiya xalqlarından daha çox tərəqqi və inkişafa layiq, xeyirxah və insanpərəvər olmalarına baxmayaraq indi onların fikri şiddətli istibdadın nəzarəti altındadır. İranda xalqla vəhişicəsinə rəftar edir, azadlığını əllərindən alırlar ki, bütün bunların günahkarı da islam deyil, istibdaddır. Məhz ona görə də, islamda islahatlar aparmaq istədikdə, ilk növbədə istibdada qarşı mübarizə nəzərdə tutulmalıdır: «Quranda islahatların əsasları verilmişdir. Buna görə də sünni və şiələrin vəziyyəti eynidir. Ancaq mütləqiyyət və istibdad tərəqqinin ən böyük düşmənidir... Müsəlman xalqları öz aralarındakı ixtilafalara

baxmayaraq bir-birləri ilə o dərəcədə birləşmişlər ki, bir ölkədə gedən islahat sözsüz bütün digər müsəlman ölkələrində də öz təsirini burxacaqdır» [148, 206].

Ş.C.Əfqani «Renana cavab» məqaləsində də islam və Qərb demokratiyası məsələlərinə münasibətini bildirmişdi. Onun fikrinə görə, Avrora alimi Renanın islamın dünyəvi elmlərin inkişafına əngəl olması fikri ilə razılaşmaq olmaz: «Bütün dinlər öz təbiətlərinə və tələblərinə görə mühafizə-kardırlar. Xristianlığı yayanların və təbliğ edənlərin səyi nəticəsində meydana gələn yeni dünyagörüş bəhs etdiyim dövrdə bu dini qəbul edənləri vəhşilikdən qurtardı. Və bundan sonra onlar azad və sərbəst olaraq elm yolunda irəliləməyə başladılar. Anima müsəlman aləmi hələ də dinin qəyyumuluğundan qurtarmamışdır. Bununla bərabər xristianlığın müsəlmanlığa nisbətən yüz illər ərzində irəli getdiyini düşünərək, müsəlman aləminin bir gün bu qəyyumluq bağlarını qoparacağı və inədoniyyət yolunda Qərb aləmi tərzində irəliləyəcəyi ümidimi itirməmişəm. Qərb aləmi üçün xristian əqidəsi bütün şiddətinə və mühafizəkarlığına baxmayaraq heç bir zaman yenilməz bir əngələ çevrilməmişdir. Xeyr, islama bu ümidin bəslənmədiyini qəbul edə bilmərəm. Mən burada M.Renani yox, barbarlıq və cəhalətdə yaşamağa məcbur olmuş yüz milyonlarla insanı nəzərdə tuturam. Müsəlmanlığın elm və tərəqqi yolundakı əngəlləri yox etmək meyli indi açıq-aşkar hiss olunmaqdadır» [148, 209].

Gördüyümüz kimi, Axundzadə kimi Əfqani də islamda islahatların aparılmasının tərəfdarıdır. Ancaq M.F.Axundzadədən fərqli olaraq C.Əfqani məsələni onun kimi qoymur və ümumiyyətlə, islamın islahatlar yolunda əngəl olması fikrini rədd edir. Onun fikrinə, islahatları ilk növbədə xristianların nail olduğu «yasaq edilmiş fəlsəfənin və elmi metodların» öyrənilməsindən, bir sözlə elmi həqiqətin aşkar edilməsindən başlamaq lazımdır [148, 210]. Ən əsası Axundzadədən fərqli olaraq Əfqaniyə görə islahatlar islamın mahiyyəti, ilkin mənşəyi ilə bağlı deyil, sonralar bu dine

unmuş olavələrlə əlaqədar aparılmalıdır.

Bununla yanaşı M.F.Axundzadə kimi Ş.C.Əfqani də hesab edirdi ki, dinlə fəlsəfə arasında barışmaz ziddiyyət mövcuddur: «Dinlər hansı adı daşıyırlarsa daşısınlər, hamısı bir-birinə bənzəyir. Bu dinlərlə fəlsəfə arasında heç bir əlaqə və barışıq mümkün deyildir. Din insana inam və əminlik təqdim edir. Halbuki fəlsəfə insanı tamamilə və qismən əminlikdən uzaqlaşdırır» [148, 213]. Hətta o qeyd edir ki, vaxtilə xristianlıq Avropa xalqları üzərində təsirli olduğu dövrdə elm və fəlsəfəni kölgədə qoymuş, onu aradan qaldırmışdır; əksinə əqibəti islam ölkələri də yaşamışdır. Ancaq zaman keçdikcə xristianlar islahatlar apararaq elm və fəlsəfəni əksinə əminlikə qaldıra bilsələr də, islam ölkələri hələlik bu məsələyə əminliklə yanaşmırlər. Hər bir ölkədə din üstün olduğu zaman fəlsəfəni, fəlsəfə isə üstün olduğu zaman dini aradan qaldırmaq istəmişdir. Əfqani yazır: «Bəşəriyyət durduqca məzəhəb ilə vicdan azadlığı, din ilə fəlsəfə arasındakı mübarizə bitməyəcəkdir. Bu kəskin mübarizədə vicdan azadlığının gələcək gələ bilməyəcəyindən ehtiyat edirik. Çünki böyük həqiqət xalqın xoşuna gəlmir və həqiqət haqqındakı biliklər yalnız bir qism seçilmiş zəkalar tərəfindən anlaşılır. Çünki elm nə qədər faydalı olursa-olsun, insanlığı tamamilə təmin etməməkdir. İnsanlıq ideala sığınır, filosof və alimlərin tələmədikləri və şərh etmədikləri uzaq və qaranlıq yerlərdə faydalı olmağı sevirlər» [148, 214]. **Qeyd etmək lazımdır ki, Əfqaninin din və fəlsəfə haqqında söylədikləri tamamilə həqiqətə uyğundur. Doğrudan da fəlsəfənin, elmin aciz olduğu dövrdə din önə keçir və bir çox hallarda cəmiyyət üçün xoşalməz durumun yaranmasına səbəb olur.**

C.Əfqani İstanbul həbsxanasından iranlı məsləkdaşlarına yazdığı sonuncu məktubda sağlığında əkdii toxumların çürüyüb cücərmədiyini desə də, ancaq ümid etməsləyirdi ki, bir gün əkdii toxumların bəhrəsi olacaqdır. O aqılı olaraq yazırdı ki, cəmiyyətin inkişafı üçün hər bir millətin daxilində faydalı elmləri yayan ziyalılar, cəmiyyət

«xeyri təmizli təsis edən yaradıcı alimlər, insanı ququnu mühafizə edən siyasi xadimlər, fəzilətin və ədalət-keşikçiləri olan qanunşünaslar, lətif və şairanə kəlamırlı «yatmışları» oyadan və xalqın xarakterini möhkəmləndirən ədiblər və şairlər, öz sənətlərini elmi əsaslar üzrə inkişafdırən sənayeçilər, torpağını əkinçilik üsulu əsasında əkin-cərən əkinçilər, iqtisadiyyat qanunları əsasında millətin arət yollarını arayıb tapan tacirlər təbəqəsi olmalıdır [18, 188]. O, daha sonra qeyd edir ki, hər hansı bir millətdə təbəqələr mövcud olmasa, o millətin fərdləri arasında işət və həyati əhəmiyyətli əlaqələr get-gedə qırılar və lət məhv olar: «Nəticədə o millətin üzvləri digər millətlə ləşər və yeni milli libasda həyat səhnəsinə qədəm qoyar» [18, 188].

Onun fikrinə görə, milləti yaşatmaq istəyən alimlərin ənci vəzifəsi odur ki, ana dilinin inkişafına laqyed masınlar, milli dilini qorusunlar və ən əsası «təhsil, təlim, tris, milli təbəqələrin fənlərdən və sənətlərdən istifadəsi o llətin öz dilində olsun... elmlər, maarif, bütün sənət vləri hər millətin öz dilində tədris olunarsa və bu şərt yata keçirilərsə, həmin millətin əsasları daha möhkəm, ha sabit olur və uzun müddət zavala uğramaz, hətta hə n millətin elmi və maarifi müəyyən bir dövrdə zavala uğ- mış olsa belə, bu millətin övladları və nəvələri öz sələfləri- n kitablarından və əsərlərindən faydalanaraq dübarə ünün məhv olmuş millət və qövmünü dirildəcək, onu yeni n-şöhrətə çatdıracaqdır» [148, 189].

Ş.C.Əfqaninin dünyagörüşü, xüsusilə «islam imanlı, k qanlı və avropa qiyafəli» devizi milli ideologiyanın əsas nsiplərinin yaranmasında çox mühüm rol oynamışdır. eməli, bugünkü üçboyalı bayrağımızın ilk ələmətləri C.Əfqani tərəfindən irəli sürülmüş, Ə.Hüseynzadə tərəfin- n «türkləşmək, islamlaşmaq və avropalaşmaq» forma- da inkişaf etdirilmiş və M.Ə.Rəsulzadənin milli ideolo- ra sahəsindəki fəaliyyəti nəticəsində Azərbaycan Cümhu-

yətinin varlığında və onun dövlət bəyragında öz əksini
nmişdir. Nəzəri türkçülüyün ideoloqu Z.Gökalp yazır:
türk şairi Mehmet Emin bəyə türkçülüyü aşılaraq, - özü-
n söylədiyinə görə, - Şeyx Cəmaləddin Əfqanıdır» [102,
]. Fikrimizcə, yalnız türk şairi Məhəmməd Əminin deyil,
cə də bir sıra Azərbaycan türk aydınlarının formalaşma-
da da Ş.C.Əfqanının rolu danılmazdır. Xüsusilə
Ağaoğlunun islamçılıq dünyagörüşünün yaranmasında,
Ə.Rəsulzadənin isə ümmətçilikdən millətçiliyə, islamçı-
dan türkçülüyə keçməsində Ş.C.Əfqanının rolu böyük
muşdur.

Yuxarıda qeyd olunanların **yekunu olaraq** deyə bilərik
XIX əsrə qədər və həmin əsrdə Şirvan, Qarabağ, Tiflis,
Nəkran, Bakı, Təbriz, Marağa, Urmiya və s. bölgələrdə
adlı təbəqə sayılan şairlər şeir məclisləri yaradıb bir-
lirlərini həvə edir, ruhanilər isə müxtəlif məzhəblərə
şularaq din qeyrətini çəkirdilər. Halbuki həmin dövrdə
şularımız gürcülər, farslar, ruslar və başqaları dünyəvi
məclisləri öyrənir, onlara qəzet və jurnallar nəşr edir, milli
məclislər yaradırdılar. Belə bir vaxtda A.A.Bakıxanovun
«Türk-tatar dilinin ümumi grammatikası», «Uyğurların tarixi» və b. elmi əsərləri,
F.Axundzadənin komediyaları və povesti, yeni əlifba
məclisi, «Kəmalüddövlə məktubları» (bəzi zərərli cəhətləri-
baxmayaraq), H.Zərdabının «Əkinçi» qəzeti və onun
məclislərinin elmi, siyasi-ideoloji və yenipərəst baxışları
məclislərə köhnepərəstliyə, mühafizəkarlığa qarşı
bir cəbhə idi. Bu ziyalıların milli əməlləri sayəsində xalq
məclislərindən, yeni şairlərin bir-birlərini həvələrdən,
məclislərdən, nəzirələrdən uzaqlaşaraq nisbətən dünyəvi elm-
dən, o cümlədən fəlsəfi, siyasi, iqtisadi, sosioloji və s. sa-
hələrə meyil etməyə başladılar. Bu mütəfəkkirlərin əsərlərin-
dövlət, siyasət, sosiologiya, təbiətşünaslıq, bir sözlə dün-

ni emilirdən bəhs olunur, cəmiyyət, xalq üçün zəruri olan əsərlər irəli sürülürdü. Bu vaxta qədər qulaqları ancaq yar şəraba, cəhənnəm və cənnətə, Allaha qovuşmaq və bu mi sözlərə öyrənmiş müsəlmanların xeyli bir hissəsi isə nilləşməni və yenipərəstləri qəbul edə bilmirdilər.

Bu baxımdan Azərbaycan türklərində milli ideyaların şeymlərinin yaranmasında A.A.Bakıxanovun, M.Kazım yın, M.F.Axundzadənin, H.B.Zərdabının və başqalarının nillikçi baxışları, eləcə də «Əkinçi» qəzetində işıq üzü rən fəlsəfi, siyasi, sosioloji və s. məqalələr çox mühüm rol ynamışdır. Şübhəsiz, çağdaş dövrdə yeni dövlətin əsaslarını irlər, dindarlar, məzhəbpərəstlər yox, ideoloqlar, ziyalılar ratmalı idi. Çünki şairlərin şərab və yar haqqındaki kirləri, dindarların moizələri cəmiyyətə, xalqa siyasi və iquqi mənada heç nə vermirdi və verə də bilməzdi. Bu bhne fikirlərlə, mühafizəkar-sxolastik dünyagörüşlə də heç man yeni tipli, demokratik zəminə söykənən milli eologiya və onun əsasında da Azərbaycan Cümhuriyyəti illi dövlət yarana bilməzdi.

Azərbaycanın şimalı zorla Rusiyaya birləşdirildikdən nra, imperiya ideoloqları xalqın şüurunda yaşanan milli vlətçilik ənənəsini aradan qaldırmaq üçün əllərindən ləni etmişdilər. Bunun nəticəsi idi ki, şimali Azərbaycan lıq zaman keçdikcə həmin dövlətlərin onlara, yaxud aşqalarına aid olduğunu müəyyənləşdirə bilmirdilər. Onlar ün yaxın tarixdə yalnız Azərbaycan Türk Xanlıqları möv- d olmuşdur ki, həmin xanlıqlar da dövlətçilik ənənələri axımından zəif nöqtə idi. Əgər bu Xanlıqların birləşməsi ümkün olsaydı, onda Azərbaycanda qədim və orta əsrlər- o mövcud olan dövlətçilik ənənələri yeni nəsə daha tez ötü- lə bilərdi. Lakin bu baş vermədiyi üçün XIX əsrdə Azər- ycanın şimalında, demək olar ki, milli dövlətçiliyə bağlılıq ənəsi aradan qalxmaq üzrə idi. Hətta iş o yerə gəlib çat- şdı ki, XIX əsrdə yaşamış bəzi mütəfəkkirlərimiz M.F.Axundzadə, S.Ə.Şirvani və b.) Şimali Azərbaycan

Rusiyanın işğalına qədər Osmanlı Türkiyəsinin və İran şahlarının əsarəti altında olduğunu yazırdılar.

Bu baxımdan A.A.Bakıxanov, Mirzə Kazım bəy, M.F.Axundzadə, Ş.C.Əfqani, H.Zərdabi və b. indi bizim üçün milli ideyalar hesab olunan bu işləri həyata keçirərkən, ola bilsin ki, onlar heç də milli Azərbaycan dövləti qurmaq iddiasında olmamışlar və bunu, bəlkə də heç xəyallarına belə gətirməmişlər. Hətta M.F.Axundzadə, Ş.C.Əfqani və b. bu işləri görürəkən, Azərbaycanı deyil, ancaq İranı düşünmüş, İranın xoşbəxtliyi və azadlığından bəhs etmişlər. Lakin zaman elə gətirdi ki, konkret M.F.Axundzadə, Ş.C.Əfqaninin təmsalında onların ideyaları İrana-İrslara deyil, Azərbaycana-türklərə xidmət etmiş oldu.

Hər halda Azərbaycanda köhnə ictimai münasibətlərə qarşı mübarizə aparmaq və yeni ictimai münasibətlər qurmaq, yəni çağdaş dövrün tələblərinə uyğun cəmiyyət, dövlət yaratmaq asan olmamışdır. Bütün bunları doğru əks etdirmək üçün, fikrimizcə, XIX əsrin ictimai-siyasi və fəlsəfi mühitinə, həmin dövrdə yazıb-yaratmış ziyahlarımızın yaradıcılığına obyektiv qiymət verilməlidir. Belə ki, hələ də həmin dövrün mənzərəsi və bu dövrdə yaşayıb-yaratmış ziyahlarımızla bağlı ziddiyyətli fikirlərə, ideyalara rast gəlirik. Ən çox təəssüf doğuran hal odur ki, SSRİ dövründə möhürü vurulmuş «ideyalar», «mülahizələr» və s. bir qədər kosmetik dəyişikliklərlə hələ də öz statusunu qoruyub saxlayır. Məsələn, sovet dövründə Azərbaycanda inqilabi-demokratiyanın banisi, materializmin görkəmli filosofu sayılan M.F.Axundzadə bu gün isə, «milli-demokratiya»nın banisi, eləcə də, milli ideyaların banisi və ideoloqu hesab olunur. Eyni zamanda sovet dövründə M.F.Axundzadəni islami tənqid etməsini əllərində bayraq edərək onu mübariz ateist kimi qələmə verənlər, indi isə iddia edirlər ki, Axundzadə islami tənqid etməklə bu dinin rifahına çalışmışdır. Hətta bəzi müəlliflər iddia edirlər ki, M.F.Axundzadə sidq-ürəkdən möminin müsəlman olub, o, islami tənqid etməklə

onu yüksəklərə qaldırmaq niyyətində olub!

Ümumiyyətlə, M.F.Axundzadə ideyalarının milli ideologiyaya təsiri baxımından rolunu üç mərhələyə bölmək olar: 1) XIX əsrin sonları – XX əsrin əvvəlləri; 2) Sovetlər Birliyi dönəmi (1920-1991); 3) Azərbaycan Cümhuriyyətinin dövlət müstəqilliyi bərpa edildikdən sonrakı dövr (1991). İlk mərhələdə, onun ideyaları milli ideologiyanın yaranması prosesində müsbət rol oynamışdır. Buna səbəb isə həmin dövrdə onun «Kəmalüddövlə məktubları» əsərindən demək olar ki, ziyalılarımızın xəbərsiz olması idi. Bu baxımdan F.B.Köçərli M.F.Axundzadəni zamanəsinin L.Tolstoyu, M.Bigiyevi [128, 398-402], H.Minasazov millətin inkişafı uğurunda mübarizə aparan ziyalı [87, 8], H.Şirvanlı isə, «mübariz filosof» kimi dəyərləndirmişdir [124]. SSRİ dövründə M.F.Axundzadəyə diqqət, onun islama qarşı yönəlmiş və daha çox «farsçılıq» təsiri bağışlayan, rusların isə bolşevik ideologiyasına uyğunlaşdırdığı «Kəmalüddövlə məktubları» ortaya çıxdıqdan sonra artmışdır [110, 184]. Bu dövrdəki ilk axundzadəşünaslardan H.Zeynallıya görə, M.F.Axundzadə bütün türk-tatar aləmini dindən azad olmağa, avropalaşmağa dəvət etmiş [235], M.Rəfilinin fikrincə isə, o, rus ziyalıları ilə bağlı olmuş, dini tənqid edərək fransız materialistlərinin yolunu davam etdirmişdir [196^a, 164]. 1940-cı illərdən başlayaraq isə H.Hüseynov Axundzadədən mübariz ateist və materialist filosof [110, 260], F.S.Qasımzadə inqilabçı-demokrat, ateist kimi bəhs etdiyi [133, 339] halda, Ş.Məmmədov [259] və M.M.Qasımov isə onu Azərbaycanda mübariz materializmin əsaslarını qoyan bir filosof adlandırmışdır.

Müstəqillik dövründə isə tədqiqatçılardan bəziləri, məsələn, Y.Qarayev, S.Xəlilov, F.Q.Köçərli, Ə.Tağıyev, A.Mustafayev, R.Əhmədli və b. M.F.Axundzadənin milli bir ideoloq olduğunu sübuta yetirmək üçün yazırlar ki, guya, o, islamı radikal şəkildə tənqid etməklə də, islamın və islam xalqlarının mənafeyini düşünmüşdür!!! Onlardan

əksəriyyətinin fikrinə, Axundzadə ilə başlayan maarifçilik hərəkatının inkar olunması 150-200 illik bir düşünmə tərzinin üstündən qara xətt çəkmək deməkdir. Axundzadənin yaradıcılığında bəzi məhdud cəhdlər, Avropaya həddən artıq aludəçilik və s. olmuşdur ki, bunu da dövrün xarakteri və tələbləri ilə bağlamaq lazımdır [220]. F.Q.Köçərli isə artıq Axundzadəni inqilabçı-demokrat deyil, milli demokrat adlandırır, onun demokrat idealları uğrunda mübarizə aparmasından [130, 24] bəhs etdiyi halda, S.Xəlilov hesab edir ki, Axundzadə «öz milli mahiyyətini dərindən dərk etdiyindən və məhz millətini ürəkdən sevdiyindən ətalətdən xilas olmağa və sivilisasiyanın yeni nailiyyətlərinə yiyələnməyə səsləyir, öz həmvətənləri arasında maarifçilik ideyalarını yaymağa çalışırdı» [113, 414]. Y.Qarayev də yeni dövrdə, Axundzadədən inqilabçı-demokrat, materialist filosof kimi deyil, milli demokrat, milli ideoloq kimi söz açır, onun gördüyü işləri N.Gəncəvi, M.Füzuli dühasının miqyasları ilə müqayisə edərək milli dilin formalaşmasında müstəsna xidmətindən bəhs edir və milli əməllərini bir Akademiyanın, Universitetin gördüyü işlər kimi qiymətləndirir [2, 4-5]. Fikrimizə, indiki dövrdə M.F.Axundzadənin irsinə obyektiv münasibət bəsləməyin zəruriliyini Z.Quluzadə göstərə bilmişdir. Onun fikrinə görə, Axundzadə bir çox böyük milli əməlləri ilə yanaşı, bir sıra məsələlərin dəyərləndirilməsində qeyri-dəqiqliyə, tarixi məhdudiyətlərə yol vermişdir [257, 229].

Maraqlıdır ki, SSRİ dövründə M.F.Axundzadəyə olan münasibət bu gün də əsasən, dəyişmədiyi kimi, A.A.Bakıxanova olan mövqe arasında da hazırda ciddi bir fərq görə bilmirik. Məsələn, Sovetlər Birliyi dönəmində F.S.Qasımzadə qeyd edirdi ki, A.A.Bakıxanov və digər ilk maarifçilər çox məhdud və ziddiyyətli dünyagörüşünə malik olublar [133, 107]. M.M.Qasımovun fikrinə isə, Bakıxanov elm və maarifi təbliğ etməsinə baxmayaraq, dini tərənnümdən azad ola bilməmiş, ömrünün sonuna qədər mömin müsəlman

olaraq qalmışdır. Həmin müəlliflərin davamçıları indiki Bakıxanovu bu məsələlərə görə suçlamasalar da, ancaq onun Azərbaycan xalqının həyatındakı rolunu obyektiv qiymətləndirmirlər. Görünür, bu cür müəlliflər SSRİ dövründə möhürü vurulmuş «ideyalardan» imtina etmək istəmirlər və hesab edirlər ki, sovet dövründə yazdıqlarından kökündən imtina etsələr, yalnız Bakıxanova, Axundzadəyə olan münasibət deyil, həm də, cəmiyyətin onlara olan münasibəti dəyişəcəkdir. Bu baxımdan, yenə də Bakıxanov, Axundzadə və b. ziyalılarımıza əsasən, sovet dövrü prizmasından yanaşılması prosesi davam edir.

Maraqlıdır ki, hazırda da A.A.Bakıxanov, M.F.Axundzadə, H.B.Zərdabi və bu dövrdə yaşamış başqa ziyalılarımızın irsini ən çox tədqiq edənlər, yenə də sovet dövründə onlardan yazmış tanış adlardır. Diqqət yetirdikdə görürük ki, həmin müəlliflərin əksəriyyəti, müəyyən kosmetik dəyişiklikləri nəzərə almasaq həmin dövr ziyalıların irsi haqqında yeni söz deyə bilmirlər. **Üstəlik, yeni söz demək istəyənlər onlar tərəfindən tənqid atəşinə tutulur, artıq A.A.Bakıxanov, M.Kazım bəy, M.F.Axundzadə, H.B.Zərdabi və b. haqqında yeni bir söz deməyin mümkünsüzlüyündən bəhs olunur.** Ən çox mübahisə doğuran məsələlərdən biri də, həmin dövr. eləcə də sovet dövrü ziyalılarının irsindən danışılarkən həmin dövrlərin mühitindən çıxış etməyin vacibliyinin vurğulanmasıdır. Bu zaman isə çar Rusiyası və Sovetlər Birliyi dövrlərində yazıb-yaratmış bəzi ziyalılarımızın milli ideyalarla uzlaşmayan hərəkətlərinə haqq qazandırılır. İstər XIX əsrin, istərsə də XX əsrin mühitinə və həmin dövrlərdə yazıb-yaratmış ziyalıların irsinə, ancaq bu mövqedən yanaşmaq qətiyyən doğru deyildir. Belə ki, milli ideyalar uğrunda sona qədər savaşı vermiş və bu yolda şəhid olmuş ziyalıların, bu yoldan müəyyən qədər və yaxud da tamamilə kənara çəkilən ziyalılar arasında olan müəyyən fərqləri görməmək və qiymətləndirməmək heç bir elmi obyektivlik və vicdani hisslərlə bir araya sığa bilməz. Burada söhbət heç

bəzi müəlliflərin dediyi kimi, hər hansı mütəfəkkirin nədən tamamilə imtina etmək, yaxud da Azərbaycan qının həyatında oynadığı müsbət rolu inkar etməkdən mir. Sadəcə olaraq, burada söhbət həmin dövrün əhəmiyyətli şəxslərinin hər birinin irsinin, ortaya qoyduqları ideyaların yekün, elmi baxımından təhlilindən gedir.

Fikrimizə, bu mənada XIX əsr maarifçi mütəfəkkirlərin yaradıcılığına daha obyektiv münasibət mühacirət əhəmiyyətlilərimiz M.B.Məmmədzadə, H.Baykara, M.Ə.Rəsulzadə, Ə.Cəfəroğlu və b. tərəfindən bəslənmişdir. XIX əsrdə Azərbaycanda baş qaldıran yeniləşmə hərəkatını tədqiq edən M.B.Məmmədzadə, H.Baykara, M.Ə.Rəsulzadə və b. yazırdılar ki, Azərbaycan milli azadlıq hərəkatının ilk rəhbərləri XIX əsrin ilk «millətçiləri», yəni A.A.Bakıxanov, M.F.Axundzadə, H.Zərdabi və başqaları tərəfindən irəliləyən olmuşdur. M.B.Məmmədzadə yazır: «İdealistlər milli azadlığı qoruyub yaşatmaq üçün müasir mədəniyyətə qovuşmaq, milli dili, ədəbiyyatı, sənəti, mətbuatı və s. yüksəltməyə irəliləyən sürürdülər. Onlar gözəl bilirdilər ki, milli mədəniyyət qorunmayan milli xüsusiyyətlərini qorumağa müvəffəq olmayan millət əhəmiyyətli məhkumdur» [169, 19]. Deməli, mədəni inqilabçılar «millətçilik (milli özünüdərk) və islamçılıqla (orijinal islamın əhəmiyyəti) yanaşı, Qərbi mədəniyyətini mənimsəməyi də vacib hesab etmişlər. H.Baykaraya görə isə, Mirzə Fətəli və H.Zərdabinin o dövrdəki yazılarında, mübarizələrində Azərbaycan üçün istədikləri bunlardır: «Azad siyasi birliyin, xalq demokratiyası, məhsul vasitələrinin inkişaf etdirilməsi, təbii sərvətlərdən xalqın rifahı üçün geniş surətdə istifadənin təmin edilməsi... Bütün bu nemətlərin xalq üçün əldə edilməsi tezisinin başında, onların ən öndə gələn ideoloji tələbləri «feodal monarxiya» rejimini zorla devirmək istəyi olmuşdur. Bu iş yerinə yetirilmədən o biri işlərin həyata keçirilməsi daha çox Mirzə Fətəli başa düşmüş və anlamışdır» [58, 62-63]. Beləliklə, H.Baykaraya görə, «millət» anlayışının ilk dəfə M.F.Axundzadə işlətmiş, Azərbaycanda ilk

mətçilik fərfəndü H.Zərdəbı «Əkinçik»də, Unsızədə qardaş-
rı isə «Kəşkül» və «Ziya» qəzetlərində aşılamişdır. 1890-cı
ərdə çar Rusiyasının Azərbaycan türklərinin türk dilində
əzet nəşrinə qadağa qoymasına baxmayaraq, artıq azəri
rk cəmiyyəti bir millət olaraq meydana çıxma şüuruna
tmişdir. H.Baykara yazır: «Çünki miladdan öncə min ille-
varan dövrdən bəri ata və babalarının yaşadıkları bir tor-
uq parçası – «Vətən» vardı, bu torpaqda yaşayan və zama-
n axarı ilə inkişaf edən bir Azəri türk cəmiyyəti vardı.
çüncü ünsür, bu cəmiyyətin haqqını, iradəsini, varlığını,
ahını, canını qoruyan, kültür və mədəniyyətini yaradan
yalı liderləri idi. Onların rəhbərliyi altında tarixin səhnəsi-
ə çıxmaq və üzərlərinə düşən «millət» rolunu oynamaq la-
n gələcəkdi. Beləliklə, sözdə deyil, işdə azadlıq uğrunda
übarizə aparmaq lazım gəlirdi» [58, 82]. Bununla da, XX
rin əvvəllərində etnik birliyə malik Azərbaycan xalqı, coğ-
fi sərhədlərə malik Azərbaycan ölkəsi və xalq, o cümlədən
yalılar arasında müstəqilliyə, azadlığa qovuşmaq şüuru ol-
ğu halda, yalnız siyasi hakimiyyət və azadlıq yox idi. De-
əli, M.F.Axundzadə, H.Zərdəbi, Ş.C.Əfqani və başqaları
IX əsrin ikinci yarısında mədəni inqilabın (yeniləşmənin),
ədəni türkçülüynün və islamçılığın əsasını qoymuşdur ki,
ların davamçıları da XX əsrin əvvəllərində, həmin ideya-
ra əsaslanaraq azadlıq və milli istiqlal uğrunda mübarizə
armalı idilər.

Ümumilikdə, XIX əsrdə, xüsusilə həmin əsrin orta-
ından etibarən milli ictimai-fəlsəfi fikir əsasən, milli-dini
illi özünüdərk-millətləşmə və əsl islamı təbliğ etmək) və
əasirləşmək (Qərb mədəniyyətini mənimsəmək) ideyaları
bağlı olmuşdur. Xüsusilə, 1830-1900-cu illərdə təməli qo-
dan milli ideologiyanın, yəni milli-dini və yeniləşmək
yalarının ilhamvericiləri isə məzhəpərəstlər, ruhanilər,
ay şairləri deyil, mədəni millətçilər, mədəni inqilabçılar –
A.Bakıxanov, M.Kazım bəy, M.F.Axundzadə, C.Əfqani,
B.Zərdəbi, «Əkinçi»nin müəllifləri və b. olmuşlar. Məzh,

dəfə onlar millətin oyanması, birləşməsi və azadlığı üçün savaşa başlamış, milliyyətdən millətə keçməsi prosesində mühüm rol oynamışlar. Eyni zamanda bu ziyalılar, «müsəlman» dini mənsubiyyəti içində itib-batan Azərbaycan türklərinin milli varlığını qoruması üçün yeni həyat və yeni ictimai münasibətlər tərzini yaratmağa çalışmışlar. İlk növbədə, köhnə ictimai münasibətləri, sxolastik dünyagörüşü yığıncaq üçün savaşa atılan mədəni inqilabçılar xalqına müasirləşmiş bir ədəbiyyat, mətbuat, sənət, teatr, dünyəvi məktəb və maarif verməyə başlamışlar. Ən əsası, Azərbaycan türk ziyalıları XIX əsrin birinci yarısında daha çox fars dilində əsərlər yazdığı halda, həmin əsrin ikinci yarısında vətənpərvərlik duyğularının və mədəni millətçiliyin qüvvətlənməsi nəticəsində elmi-ədabi əsərlərini, artıq türk dilində qələmə almışlar. Bütün bunlar mədəni millətçiliyin, mədəni türkçülüğün əsas cizgiləri olmuşdur.

Beləliklə, XIX əsrdə yaranan mədəni islamçılıq, mədəni türkçülük və mədəni inqilabçılıq, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan türk ziyalıları Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, M.M. Topçubaşov, M.Ə.Rəsulzadə, N.Yusifbəyli və b. ideoloji şəkildə salmağa çalışaraq, əvvəlcə onu islamçılıq və türkçülük (millətçilik), daha sonra isə Azərbaycan türk milliyyətciliyi və azərbaycançılıq («Azərbaycan» ideyası) kimi qəbul etməyə cəhd göstərmişlər. Bununla da sələflərinin yolunu uğurla davam etdirən xələflər, milli ideologiyanın inkişafında əsas və həlledici hesab etdiyimiz ikinci mərhələyə (1900-1920-ci illər) daxil olmuşlar.

Azərbaycan Türk dilində

1. Axundzadə M.F. Əsərləri. 3 cild. I c. B: 2005, 296 s.
2. Axundzadə M.F. Əsərləri. 3 cild. II c. B: 2005, 376 s.
3. Axundzadə M.F. Əsərləri. 3 cild. III c. B: 2005, 296 s.
4. Axundov A. Ümumi dilçilik. B: Şərq-Qərb, 2006, 280 s.
5. Akçuraoğlu Y. Türkçülüyn tarixi. B: Qanun, 2010, 272 s.
6. Ağamirov M. Birinci rus inqilabi illərində Azərbaycan ictimai fikrində milli məsələyə dair. Bakı, 1963, 120 səh.
7. Ağaoğlu Ə. Seçilmiş əsərləri. B: Şərq-Qərb, 2007, 392s
8. Ağaoğlu Ə. Üç mədəniyyət. B: Mütərcim, 2006, 154s.
9. Ağasıoğlu F. Azər xalqı. Bakı, Ağrıdağ, 2000, 436 s.
10. Ağayev M.B. Azərbaycan ictimai fikrində milli məsələ (1917-1920-ci illər). Bakı, «Nurlan», 2007, 148 səh.
11. Ağayev M.B. XX əsr Azərbaycan ictimai və fəlsəfi fikrində din problemi. Bakı, «Nurlan», 2008, 168 səh.
12. Aslanova R. İslam və mədəniyyət. Bakı, 2002, 405 s.
13. Asiya xalqlarının nağıl və əfsanələri. B.: 2005, 280 s.
- 13^a. Allahmanlı M. Şaman, ozan və aşiq. B: 2002, 332 s.
14. Aşurbəyli S. Şirvanşahlar dövləti. Bakı, 2006, 416 s.
15. Avesta. (tərc.: İ.Şəms) Bakı, Azər nəşr, 1995. 103 s.
16. Adcı M. Türk və dünya: munis tariximiz. Bakı, «BSU», 2006, 256 səh.
17. Abışov V. Fəlsəfə. Dərslük. Bakı, «Elm», 2006, 282 s.
18. Abdullayev V. Milli şüurun formalaşmasında siyasi millərin rolu. Bakı, 1998, 154 səh.
- 18^a. Abdulla Kamal. Mifdən yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı: Mütərcim, 2009. – 376 səh.
19. Abbasov Əbülhəsən. Milli ideologiya və insan həyatının mənası. «Azərbaycan» qəz., 2009-cu il 31 iyul, №166
20. Azərbaycan dilinin omonimlər lüğəti. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, 168 səh.
21. Azərbaycan etnoqrafiyası. 3 cild. I c. B: 1988, 456 s.
22. Azərbaycan etnoqrafiyası. Üç cildə. I cild (baş red. F. Bünyadov). Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, 544 səh.
23. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Üç cildə. II cild. Bakı, 1960, 904 səh.

24. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Üç cilddə. I cild. Bakı, 1960, 865 səh.
25. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cilddə. I cild, Bakı: Elm, 2004. 760 s.
26. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cilddə. II cild. Bakı: Elm, 2007. 632 s.
27. AMEA Mərkəzi Elmi Kitabxanası. Elektron kitabxana. <http://www/esl-az.com/dnt.php?id=clave/t3.html>
28. Azərbaycan Milli Ensiklopediyası. 25 cilddə. «Azərbaycan» cildi. Bakı, 2007, 884 s.
29. ASE. 10 cildə, I cild. Bakı, Azərnaşr, 1976, 592 s.
30. ASE. 10 cildə, II cild. Bakı, Azərnaşr, 1977, 592 s.
31. ASE. 10 cildə, IV cild. Bakı, Azərnaşr, 1980, 592 s.
32. ASE. 10 cildə, VI cild. Bakı, Azərnaşr, 1982, 608 s.
33. ASE. 10 cildə, X cild. Bakı, Azərnaşr, 1987, 608 s.
34. Azərbaycan tarixi. Üç cildə. I cild. Bakı-1958. Azərbaycan SSR EA nəşriyyatı, 448 s.
35. Azərbaycan tarixi. Ən qədim dövrlərdən XX əsrin əvvəllərinədək. B.: «Elm», 1993, 284 səh. (red. İqrar Əliyev).
36. Azərbaycan tarixi. Dərslik. Bakı: Azərnaşr, 1994, 680 səh. (redaktorlar: Z.M.Bünyadov və Y.B.Yusifov).
37. Azərbaycan tarixi. Dərslik. Bakı, «Çıraq», 2005, 720 səh. (redaktorlar: Z.M.Bünyadov və Y.B.Yusifov və b.).
38. Azərbaycan tarixi (uzaq keçmişdən 1870-ci ilə qədər). Bakı, «Çıraq», 2009, 872 səh. (ped. S.Əliyərli).
39. Azərbaycan tarixi. VII cild. I c. B: Elm, 2007, 520 s.
40. Azərbaycan tarixi. VII cild. II c.B: Elm, 2007, 608 s.
41. Azərbaycan tarixi. VII cild. IV c.B: Elm. 2007, 504s.
42. Azərbaycan tarixi (6-cı sinif). Bakı, 2008, 128 səh.
43. Azərbaycan tarixi üzrə qaynaqlar. B: 2007, 400 səh.
44. Azərbaycan toponimlərinin ensiklopedik lüğəti. İki cildə. I cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, 304 səh.
45. Azərbaycan toponimlərinin ensiklopedik lüğəti. İki cildə. II cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, 304 səh.
46. Azərbaycanın türkçülük və azərbaycançılıq problemləri. Bakı, 1998, 378 səh.
47. «Azərbaycan» qəzeti, 24 noyabr, 1998-ci il.
48. «Azərbaycan» qəzeti, 3 may 1995-ci il.
49. «Azərbaycan» qəzeti, 7 noyabr 1918-ci il, №33.

50. Azərbaycanca qadın məsələsi. Bakı, «Azərbaycan» nəşriyyatı, 2006. – 272 səh.
51. Azərbaycan folkloru. Bakı, Şərq-Qərb, 2005, 360 s.
- 51^a. Azərbaycan mifoloji mətnləri. B.: Elm, 1988, 194 s.
52. Azərbaycan nağılları. V cildə. I c. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005, 360 səh.
53. Azərbaycan nağılları. V cildə. V c. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005, 304 səh.
54. Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, 1951, 256 s.
55. Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, 2001, 288 s.
56. Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 2005, 488 s.
57. Bartold V.V. Müsəlman dünyası tarixində xəzeryan bölgələrin yeri. Bakı: Elm, 1999, 160 səh.
58. Baykara Hüseyn. Azərbaycan istiqlal mübarizəsi tarixi. B.: Azərnaşr, 1992, 276 s.
59. Budaqov B., Qeybullayev Q. İrənistanda Azərbaycan mənşəli toponimlərin izahlı lüğəti. Bakı: «Oğuz eli», 1998, 452 səh.
60. Budaqova Z.İ., Hacıyev T.İ. Azərbaycan dili. – Bakı: Elm, 1992. – 200 səh.
61. Budaqov B. Türk uluslarının yer yaddaşı. Bakı: «Elm», 1994 – 272 səh.
62. Bünyadov Ziya. Azərbaycan Atabəyləri dövləti (1136-1225-ci illər). Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, 312 səh.
63. Bünyadov Z.M. Azərbaycan VII-IX əsrlərdə. Bakı: «Elm», 2005. – 392 səh.
64. Bünyadov Z.M. Dinlər, təriqətlər, məzhəblər. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, 336 s.
65. Bünyadzadə Könül. İslam fəlsəfəsi: tarix və müasirlik. Bakı: Çarşıoğlu, 2010, 154 s.
66. Cəfərov Nizami. Azərbaycanşünaslığın əsasları. Bakı: Pedaqogika, 2005. – 256 s.
67. Çəmənzəminli Yusif Vəzir. Əsərləri. 3 cildə. III cild. Bakı, «Avrasiya Press, 2005, 440 səh.
68. Çobanzadə Bəkir. Seçilmiş əsərləri. V cildə, I cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2007, 336 s.
- 68^a. Çobanzadə B. Seçilmiş əsərləri. V cildə, III cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2007, 336 s.
69. Dadaşzadə Məmməd. «Azərbaycan xalqının orta əsr

70. Demokratiya: gediləsi uzun bir yol. Antologiya. Bakı, «Əbilov, Zeynalov və oğulları», 2001, 446 səh.

70^a. Dədə Qoçrud dünyası. Bakı, «Öndər», 2004, 240 s.

71. Dəmirçizadə Əbdüləziz M. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarının dili. Bakı, Azər nəşr, 1959, 162 s.

71^a. Dəmirçizadə Ə.M. 50 söz. Bakı, 1968.

71^b. Dəmirçizadə Ə.M. Azərbaycan ədəbi dilinin inkişaf yolları. Bakı, 1958. 44 s.

72. Elçibəy Ə. Bütöv Azərbaycan yolunda. Bakı, «Nurlar», 2004, 376 səh.

73. Esxil. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 2006, 200 səh.

74. Ədəbiyyat. (10-cu sinif). Bakı: Çarşıoğlu, 2005. 192 s.

75. Əfəndiyev Oqtay. Azərbaycan Səfəvilər dövləti. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, 344 s.

76. Əfqani C. Seçilmiş əsərləri. B.: Azər nəşr, 1998, 72 s.

77. Əhədov A.F. Azərbaycanda din və dini təsisatlar. – B.: Azər nəşr, 1991, 200 səh.

78. Əhmədli R.A. Mirzə Kazım bəyin milli düşüncə və tədqiqatlarına dair// Fəlsəfə. Bakı, 2010, №1(14), s. 139-143.

79. Əhmədli R.A. Azərbaycan dövlətçilik fəlsəfəsinə dair. B.: «Təknur», 2009, 380 s.

80. Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, 2005, 496 səh.

81. Ələkbərov Faiq Qəzənfər oğlu. Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin dünyagörüşü. Bakı, «Elm», 2007, 270 səh.

82. Əlibəyzadə Elməddin. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (ən qədim dövrlər). Bakı, Qarabağ, 2009, 828 səh.

83. Əlibəyzadə E. Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyət tarixi (İslamaqədərki dövr). B., Gənclik, 1998, 542 səh.

84. Əlibəyzadə E. «Kitabi-Dədə Qorqud» -- (Tarixi həqiqətləri bədii təsdiq abidəsi). Bakı, 1999, 332 səh.

85. Əliyeva K., Əliyeva F. Azərbaycan antik dövrdə. B., Azər nəşr, 1997, 120 səh.

86. Əliyev C.Ə., Budaqov B.Ə. Türklər, azərbaycanlılar, ermənilər. Tarixi həqiqətin soyqırımı. Bakı, 2003, 72 səh.

87. Əliyev V. Azərbaycanın toponimiyası. B: 1999, 278 s.

88. Əliyev H.Ə. Müstəqillik yollarında. IV cilddə. II cild. Bakı: Azərbaycan, 1997, 446 səh.

89. Əliyev Q.C. Heydər Əliyev və milli mentalitet fəlsəfəsi.

90. Ərəb və fars sözləri lüğəti. B: Azərnəşr, 1967, 1036 s.
91. Əsatirlər, əfsanə və rəvayətlər. Bakı, 2005, 304 səh.
92. Fəlsəfə. Dərslik. Bakı, «Azərbaycan», 1997, 376 s.
93. Fəlsəfə ensiklopedik lüğət. Bakı, 1997, 520 səh.
94. Fərhadoglu M. Fəlsəfənin əsasları. B: Nurlan, 2006.
95. Firdovsi Ə. Şahnamə. Bakı, «Öndər», 2004, 432 səh.
96. Füzuli M. Əsərləri. 6 cildə. I cild. B.: 2005, 400 s.
97. Füzuli M. Əsərləri. 6 cildə. II cild. B.: 2005, 336 s.
98. Gəncəvi N. Yeddi gözəl. B.: «Lider», 2004, 336 səh.
99. Gəncəvi N. Sirlər xəzinəsi. B.: «Lider», 2004, 264 s.
100. Gəncəvi N. İskəndərnamə. B.: «Lider», 2004, 432 s.
101. Gəncəvi N. Xosrov və Şirin. B.: Lider, 2004, 392 s.
102. Gökalp Z. Türkçülüyn əsasları. B.: 1991, 175 s.
103. Hacıyev Z. Fəlsəfə. Bakı, «Adıloğlu», 2001, 640 s.
104. Heyət Cavad. Türklərin tarix və mədəniyyətinə bir baxış. B.: Azərnəşr, 1993, 176 səh.
105. Həbiboglu Vəli. Qədim türklərin dünyagörüşü. Bakı, «Qartal», 1996, 223 səh.
106. Həsənov A. Azərbaycanda milli ideologiyanın formalaşmasında mənəvi dəyərlərin rolu. Dissertasiyanın əlyazması. AMEA FSHİ. Bakı, 2010.
107. Həsənov H. Türklüyümüz. B.: AzAtaM, 2007, 224 s.
108. Həsənov Zaur. Çar skifləri. Bakı, 2004.
109. Homer. Odisseyə. Bakı, «Öndər», 2004. 416 səh.
110. Hüseyinov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, 400 səh.
111. Hüseyinzadə Ə. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 2007, 480 s.
112. Hüseyinzadə Əli bəy. Qırımızı qaranlıqlar içində yaşadıqlar. Bakı: Azərnəşr, 1996, 253 səh.
113. Xəlilov Səlahəddin. Şərq və Qərb: ümumbəşəri ideala doğru. Bakı, 2004.
114. Xəlilov S.S. Lider. Dövlət. Cəmiyyət. B:2001, 358 s.
115. Xəlilov S.S. İslam dünyasında milli-fəlsəfi fikir və onun ödrisi məsələləri. B.: «AU» nəşr., 2008, 114 səh.
116. Xəlilli Xəliyəddin. Azərbaycan türklərinin etnogenezi və milli inkişaf tarixi. Bakı, «MBM», 2007, 384 s.
117. Xəlilli X.D. Sovet tarixşünaslığı – milli ölüm elmi. Bakı, «MBM» MMC, 2010, 400 səh.

118. Xətayi Ş.İ. Əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2005, 384 s.
119. İmanov H. Fəlsəfənin əsasları. B: Turan evi, 2007.
- 119^a. İnan A. Əski türk dini tarixi. İstanbul, 1976, 225 s.
120. İsmayılov D. Azərbaycanın transformasiyası şəraitində ideologiyalar. Bakı, «Adiloğlu», 2005, 343 səh.
121. İsmayılov M.Ə. Azərbaycan tarixi. B.: 1993, 271 s.
122. İsmayılov M.Ə. Azərbaycan xalqının yaranması. Bakı, Azərbaycanş, 1994, 64 səh.
123. Kalankatlı Musa. Albaniya tarixi. Qoş M. Alban alnaməsi. Bakı. 2006, 296 s.
124. «Kaspi» qəz., 1911, №271
125. Kazımov Qəzənfər. Müasir Azərbaycan dili. Morfologiya. Bakı, 2010, 400 səh.
126. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı, 1988, 265 s.
127. Kitabı-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı, «Öndər nəşriyyatı», 2004, 376 səh.
128. Köçərli Firudin bəy. Azərbaycan türk ədəbiyyatı. İki cildə. I cild. Bakı, «Avrasiya press», 2005, 560 səh.
129. Köçərli Firudin bəy. Azərbaycan türk ədəbiyyatı. İki cildə. II cild. Bakı, «Avrasiya press». 2005, 464 səh.
130. Köçərli F.Q. M.F.Axundovun dünyagörüşü. Bakı, Elm», 1999, -124 səh.
131. Köçərli T. Qarabağ:yalan və həqiqət. B:1998,244 s.
- 131^a. Kösoğlu N. Türk mədəniyyəti üzərinə düşüncələr. İstanbul, Ötkən, 1991, 771 s.
132. Qarayev Yaşar. Azərbaycan ədəbiyyatı XIX və XX əsrlər. Bakı, 2002, «Elm», 740 səh.
133. Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı, «Maarif», 1966, - 488 səh.
134. Quliyev V. Mirzə Kazım bəy. Bakı, Yazıçı, 1987.
135. Qaşqay S. Manna dövləti. B: Azərənşr, 1993. 107 s.
136. Qeybullayev Qiyasəddin. Azərbaycanlıların etnik tarixi-ədəbiyyatı dair. Bakı, «Elm», 1994. 101 səh.
137. Qeybullayev Q. Azərbaycan türklərinin təşəkkül tarixinə dair. Bakı, 1994, 248 s.
138. Qeybullayev Q. Qədim türklər və Ermənistan. B.: Azərbaycanşr, 1992. 140 səh.
139. Qədim dünya tarixi(6-cı sinif). B:Xəzər,2010, 256 s.
- 139^a. Qafəsoğlu İ. Türk milli kulturu. İstanbul, 383 səh.

140. Qədim Şərq ədəbiyyatı müntəxəbatı. «Şərq-Qərb», Bakı, 2007, 672 səh.
141. Qubatoğlu B. «Politologiya» (dərs vəsaiti). «Nasir» nəşriyyatı, Bakı-1999, 312 s.
142. Quliyev Aqşin. Azərbaycanın ictimai-siyasi fikrində sosial ədalət ideyası. Bakı, «Səda»-2008, 352 səh.
143. Qul Əli. Qisseyi-Yusif. B.: Şərq-Qərb, 2004, 216 s.
144. Quluzadə Z. V.A.Şnirelmana cavab... Bakı: «Təknur», 2009 – 116 səh.
145. Qumilyov L. Qədim türklər. B:Gənclik, 1993,534 s.
146. Qurani-Kərim. Bakı. «Çıraq», 2005, 636 səh. (tərtibçilər: Z.M.Bünyadov və V.M.Məmmədaliyev).
147. Qurban R. «Azəri», «Atropatena», «Azərbaycan» sözləri haqqında, Azərb. SSP EA Xəbərləri, 1968, №3.
148. Qurbanov Şamil. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı.: Azərnəşr, 1997, 220 səh.
149. Qurbanov Ş. M.Ə.Rəsulzadə. Bakı: Nurlan, 2001.
150. Qutqaşınlı İ. Əsərləri. Bakı, «Lider», 2005, 224 s.
151. Lenin V.İ. Əsərləri. I cild. B: Azərnəşr, 1973, 692 s.
152. Mahmudov Yaqub. Azərbaycan: qısa dövlətçilik tarixi. Bakı, «Təhsil», 2005, 140 səh.
153. Marağayi Zeynalabəddin. İbrahim bəyin səyahət-taməsi. Bakı, «Avrasiya press», 2006, 456 səh.
154. Marks K., Engels F. Kommunist Partiyasının manifesti. Bakı, 1960.
155. Mehdiyev R.Ə. Fəlsəfə. B.: Şərq-Qərb, 2010, 360 s.
156. Mehdiyev R.Ə. XXI əsrdə milli dövlətçilik. Bakı, XXI ƏSƏR, 2003, 248 səh.
157. Mehdiyev R.Ə. Zaman haqqında düşünərkən və elitanı transformasiya edərkən: varislik və innovasiyalıq. «Xalq əzəti», 30 dekabr, 2009-cu il
158. Mehdiyev R.Ə. Gorus – 2010: Absurd teatrı mövsümü. «Azərbaycan» qəz., 4 noyabr 2010-cu il.
159. Məmmədov İsmayıl. Azərbaycan türk tarixi. İstanbul, «Ötkən», 2009, 848 səh.
160. Məmmədli M., Dəmirli M. Azərbaycan tarixi. Bakı, «Elm», 1997, 336 səh.
161. Məmmədov Altay. Oğuz səltənəti. Bakı, Azərnəşr, 1992, 200 səh.

162. Məmmədov Kamran. Millət və Millətçilik. Bakı, DPU mətbəəsi», 2008, 200 səh.

163. Məmmədov R. Zərdüştiliyin Yaxın Şərqi mədəniyyəti xində yeri. «Şərqi aktual problemləri» konfransının məallarının məcmuəsi. Bakı-2003, s.315-318.

164. Məmmədov Süleyman. Ermənistanın işğalına haqq andırmaq cəhdi. Bakı, «Nurlan», 2011.

165. Məmmədov Zakir. Azərbaycan fəlsəfi tarixi. Bakı, «Şərqi-Qərbi», 2006, 328 s.

166. Məmmədov İ. Azərbaycan tarixi. Bakı. Adiloğlu, 2005, 200 səh.

167. Məmmədova Fəridə. Azərbaycanın (Albaniyanın) siyasi xə və tarixi coğrafiyası. B.: Azərneşr, 1993, - 262 s.

168. Məmmədov İ.R. Qloballaşma və müasirləşmə şəraitində fəlsəfinin aktuallığı haqqında. Bakı, 2009, 226 s.

169. Məmmədov Mirzə Bala. Milli Azərbaycan hərəkatı. Bakı, Nicat, 1992, 246 s.

170. Məmmədov M.B. Azərbaycan tarixində türk xəniyyəti. Ankara, 1951.

171. Mərdanov M.C., Quliyev Ə.Q. «Azərbaycan xəniyyətinin dövlət rəmzləri». B: Çarşıoğlu, 2003, - 272 s.

172. Mövsümova Lələ. Azərbaycan qadını uzaq keçmişdən ayırmaq. Bakı, «Ulu», 2003, 376 səh.

173. Müzəhib Ə. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 2006, 256 səh.

174. Mustafayev F.Q. Azərbaycan türklərinin dini-fəlsəfi xəniyyəti. İstanbul, 2005, 176 səh.

175. Müasir qlobal siyasi proseslər və milli dövlət ideyası. Bakı, «Səda», 2006, 287 s.

176. Müasir fəlsəfi və Azərbaycan: tarix, nəzəriyyə, tədris. Bakı, «Elm», 2011, 492 s.

177. Mümtaz Salman. Azərbaycan ədəbiyyatının qaynaqları. Bakı, 2006, 440 səh.

178. «Müsəvat» jurnalı, 1995, №: 8, səh. 81-82.

179. Nehru C. Ümumdünya tarixinə nəzər. Bakı, «Şərqi-Qərbi», 2006, 344 səh.

180. Nəfisi Səid. Azərbaycan qəhrəmanı Babəki Xürrəmidin. Bakı, Elm, 1990, 128 s.

181. Nəsimi İmadəddin. Seçilmiş əsərləri. 2 cildə. I cild. Bakı, «Lider nəşriyyat», 2004, 336 səh.

182. Nəvvab M.M. Əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2006, 216 s.
183. Nicat Ə. Karvan. Bakı, «Qanun», 2000, 760 s.
184. Nizamülmülk. Siyasətnamə, B: Elm, 1989, 212 s.
185. Ögəl B. Böyük Hun imperiyası. I kitab. B: 1992.
186. Ögəl B. Türk mifolojisi. 2 c. Ankara, TTK, 1993.
187. Özdək Rəfiq. Türkün Qızıl kitabı. IV cilddə, I cild. B. «Yazıçı», 1996, 144 səh.
188. Paşayev Mir Cəlal. M.F.Axundovun farsca yazan əsərləri. «Azərbaycan SSR EA Xəbərləri», 1945, №8.
189. Politologiya. İzahlı lüğət (baş red., R.Mehdiyev). Bakı, Şərq-Qərb», 2007, 352 s.
190. Politologiya. Bakı-2008, «MBM», 294 səh.
- 190^a. Radlov V.V. Sibiryadan. II c.. İstambul, 1956.
191. Rəsulzadə M.Ə. Milli təsanüd. Ankara:1978, 143 s.
192. Rəsulzadə M.Ə. Azərbaycan şairi Nizami. Bakı, «Çıraq» nəşriyyatı, 2008, 416 s.
193. Rəsulzadə M.Ə. Azərbaycan Cümhuriyyəti. Bakı: Elm, 1990, 116 səh.
194. Rəsulzadə M.Ə. Əsrimizin Səyavuşu, Çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatı, Çağdaş Azərbaycan tarixi. B.: Gənclik, 1990, 112 səh.
195. Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri (1909-1914). İki cilddə. II cild. Bakı, 2001, 528 səh.
196. Rəşidəddin F. Oğuznamə. B.: Azərənşr. 1992, 72 s.
- 196^a. Rəfil Mikayıl. M.F.Axundov: həyatı, mühiti və yaradıcılığı. B: Elm, 1990, 256s.
197. Rüstəmov Yusif İman oğlu. Fəlsəfənin əsasları. Bakı: «Azərbaycan Universiteti», 2004, 409 səh
198. Rüstəmov Y.İ. Siyasi-hüquqi təlimlər tarixi. Bakı, «Azərbaycan Universtiteti» nəşriyyatı, 2000, 318 səh.
199. Rüstəm xanlı S. Ömür kitabı. B: Gənclik, 1989, 368 s.
200. Seyidov Mirəli. Azərbaycan xalqının soykökünü izləmək. Bakı, 1989, 496 s.
- 200^a. Seyidov M. Qam-Şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. Bakı, Gənclik, 1994, 232 səh.
201. Səfərli Ə., Yusifli X. Qədim və orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı, «Ozan», 1998, 632 səh.
202. Səfərov Yusif. Qədim Azərbaycan: nə bilirik. Bakı, «Azərənşr», 1989, 157 səh.

- İşriyyəti, 2007, 752 səh.
204. Süleymenov O. Az-Ya. B.: Şərq-Qərb. 2007, 272 s.
205. Süleymenov O. Xəzər Albaniyası//Dirçəliş-XXI əsr. 2008, №120-121, s. 395-400.
206. Şahtaxlı M.A. Seçilmiş əsərləri. B.: 2006, 432 səh.
- 206^a. Şaman əfsanələri və söyləmələri. Bakı, Yazıçı, 1993. 144 səh.
207. Şəfizadə Balaoglan. «Avesta» əbədi abidə kimi Zərdüştin qatları. Avtoreferat. Bakı, 1996-cı il.
208. Şəmsizadə N. Azərbaycançılıq. Bakı, 2006, 192 s.
209. Şəmsizadə N. Azərbaycan ideologiyası. Bakı: «Sabah», 1996, 107 səh.
210. Şirəliyev H., Əhmədov Ə. Politologiya. Bakı, «Təbib», 1997, 416 səh.
211. Şirvani Seyid Əzim. Seçilmiş əsərləri. 3 cildə. I cild. B., «Avrasiya Press», 2005, 400 səh.
212. Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri. 3 cildə. II cild. B., «Avrasiya Press», 2005, 384 s.
213. Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri. 3 cildə. III cild. B., «Avrasiya Press», 2005, 288s.
214. Şükürov A. Şərq fəlsəfəsi və filosofları. Bakı, 2005, 668 səh.
215. Şükürov A. Mifologiya. I kitab. B: Elm, 1995, 188 s.
216. Şükürov A. Mifologiya. III kitab. B: Elm, 1995.
217. Şükürov A. Mifologiya. VI kitab//Qədim türk mifologiyası. Bakı, 1997, 232 s.
218. Şükürov A. Etnos, millət və millətçilik. Bakı: «Təknur», 2008 – 254 səh.
219. Şükürov A. Fəlsəfə. Bakı, «Adiloğlu», 2002, 492 s.
220. Tağıyev Ə., Mustafayev A.X, Balayev M.A. Azərbaycanda milli hərəkət ideyalarının yaranması və təkamülü. (XIX əsr - XX əsrin əvvəlləri). Bakı, 1994, 83 s.
221. Tarix. TQDK «Abituriyent», Bakı-2008, 688 səh.
222. Tataristan MDA, f. 1186, iş 14, vərəq 24-36.
- 222^a. Tanyu H. Türklərin din tarixçəsi. İstanbul, 1978.
223. Tərbiyə Məhəmmədəli. Danışməndani-Azərbaycan. B.: Azərbaycanş, 1987, 464 s.
224. Türkel Yadigar. Politologiya (açıqlamalarla sözlük və

- ya milli kimlik dərsləri). Bakı: «Təknur», 2008 – 478 səh.
225. Türkel Y. Nizami Gəncəvinin siyasi və dini-ideoloji baxışları. Bakı, 2010, 200 s.
226. Türkel Y. İnsan, təbiət, cəmiyyət münasibətləri. Bakı, «İşıq» -1998. 160 səh.
227. Ümummilli Lider Heydər Əlirzaoğlu Əliyevin irsi və milli ideologiyanın formalaşması məsələləri. Bakı, «Elm və təhsil». 2010. - 424 səh.
228. Vaqif M.P. Əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2004, 264 s.
229. Vəzəh M.Ş. Nəğmələr. Bakı, Şərq-Qərb, 2004, 96 s.
230. Vəlixanlı Nailə. Ərəb xilafəti və Azərbaycan. B.: Azərnəşr, 1993, 157 səh.
- 230^a. Vəlixanlı N. IX-XII əsr ərəb coğrafiyaşünas-səyyahları Azərbaycan haqqında. Bakı, Elm, 1974, 220 səh.
231. Vəliyev M.H. Azərbaycan (Fiziki-coğrafi, etnoqrafik və iqtisadi öçerk). Bakı, «Azərbaycan», 1993, 192 s.
232. Vəzirov N. Əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2005, 304 s.
233. Yesai Həsən-Cəlalyan. Alban ölkəsinin qısa tarixi (1702-1722-ci illər). Bakı, İşıq, 1992, 50 səh.
234. Zakir Q. B. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 2005, 400 səh.
235. Zeynallı H. Seçilmiş əsərləri. B: Yazıçı, 1982, 319 s.
236. Zeynalova C. Müxtəsər Azərbaycan tarixi. Bakı, 1992, 142 səh.
237. Zərdüştiliyə dair tədqiqatlar. Bakı, 2004, 150 səh.

Rus dilində

238. Алиев И.Г. История Мидии. Баку, «Изд. АН Азерб. ССР», 1960, 360 с.
239. Алекперов А.К. Исследования по археологии и этнографии Азербайджана. Баку, 1960.
240. Азерлу М., Мусеви Т., Ямюлски З. О слове Азербайджана, Азерб. ССР НА докладе, XXX т., 1974.
241. Афанасев Ю.Н. Историзм против эклектики. Москва: «Мысль», 1980, 277 с.
242. Бакиханов А.К. Гюлистан-Ирам. Б., 1926 г.
243. Бакиханов А.К. Сочинения. Записки. Письма. Б., 1983.
244. Геродот. История в девяти книгах (Пер. и прим.

Г.А.Страгановского). Л.: 1972.

245. Гейбуллаев Г. Тспонимия Азербайджана, Б, 1986.

246. Грибоедов А.С. Сочинения. Москва – Ленинград, 1959;
<http://feb-web.ru/feb/griboed/texts/piks3>

247. Дьяконов И.М. История Мидии (от древнейших времен до конца 4 века до н.е.). Москва-Ленинград. «Изд. АН СССР», 1956, 485 с.

248. Дашдамиров А. Национальная идея и этничность. Москва: ЦИМО, 1996, 54 с.

249. История азербайджанской философии, т. I. – Баку: Элм, 2002. – 360 с. (ответственный ред. З.А.Кулизаде).

250. Ильин И.А. Русская идея. Москва: АСТ, 1992, с.431-442.

251. Казым бек Мирзе. Избранные произведения. Баку: Элм, 1985, 455 стр.

252. Касумова С.Ю. Юужный Азербайджан в III-VII вв. Баку, «Элм», 1983, 140 с.

253. Кашкай С. Из истории Маннейского царства. Баку, 1977.

254. Кулиев Г. Научная стратегия малых стран (Поиски Азербайджанской модели). Б: Сяда. 2007, 152 с.

255. Кулизаде З. Концептуальные проблемы исследования социокультурного развития (конец XX – начало XXI вв.). ч. I. Баку: «Текнур». 2009. – 396 с.

256. Кулизаде З. Концептуальные проблемы исследования социокультурного развития (конец XX – начало XXI вв.). ч. II. Баку: «Текнур», 2009. – 398 с.

257. Кулизаде З.А. Из истории Азербайджанской философии VII-XVI вв., Баку: Азернешр, 1992, 237 с.

258. Мамедова Ф. Кавказская Албания и албаны. Баку, ЦИКА. 2005, 800 с.

259. Мамедов Ш. Мироззрение М.Ф.Ахундзаде. Баку, Издательство БГУ, 1962.

260. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинение. Т.3. Москва: «Наука», 1975, 410 с.

261. Маковельски А.О. Авеста. Баку, «Изд. АН Азерб. ССР», 1960, 144 стр.

262. Мовсес Хоренаци. История Армении. Книга 2, глава 8.

263. Мишле Ж. Народ. Москва: «Наука», 1965, 207 с.

264. Меликишвили Г.А. Урартские клинообразные надписи. Москва, 1960.

265. Марр Н.Й. О лингвистической поездке в восточное Средиземноморье. Л. 1934.

266. Руссо Ж.Ж. Трактат об общественном договоре. Эпоха Возрождения. Москва: Наука, 1969, 520 с.

267. Обзорение Российских владений за Кавказом в статистическом, этнографическом, топографическом и финансовом отношениях». ч.1-IV, СПб., 1836.

268. Очерк по истории Азербайджанской философии. I том. Баку, 1966, 348 стр.

269. Страбон. География в 17-ти книгах./Пер. и прим. Г.А.Стратановского, М.: 1964.

270. Сумбатзаде А.С. Азербайджанцы – этногенез и формирование народа. – Баку: Элм. 1990. – 304 с.

271. Шнирельман В.А. Войны памяти... М.: ИКЦ, «Академкнига», 2003.

272. Ямпольски З. О тюрках V в. до нашей эры. Учение записки АГУ. Серия языка и литература, Баку, 1970, № 5-6

KİTABIN İÇİNDƏKİLƏR

Ön söz 3

I Fəsil Azərbaycanda milli ideologiyanın yaranmasına- dərk dövrədə (XIX yüzilliyə qədər) milli mənəvi dəyərlərin u

1.1. Etnos, millət, milli ideya, milli ideologiya və b.
layışların məzmunu və təkamülü 16

1.2. Azərbaycan xalqının etnogenezi, dili və bu xalqın
mədəniyyətinin formalaşması 42

1.3. «Azərbaycan» anlayışının tarixi-coğrafi, siyasi-
etnoloji və etnik mənası 124

1.4. Milli ideologiyanın yaranmasında dini-fəlsəfi
mədəniyyətin yeri və rolu 166

II Fəsil Azərbaycanda milli ideologiyanın yaranmasının şərtləri (XIX yüzillik)

2.1. XIX yüzilliyin I yarısında Azərbaycanda milli
ideologiyanın yaranmasına ədəbiyyatın ilk təzahürləri 302

2.2. XIX yüzilliyin II yarısında Azərbaycan fəlsəfi və
ictimai-siyasi fikrində milli ideologiyanın təzahürü və ona
tərəf mədəniyyətinin təsiri 331

Ədəbiyyat və qaynaqlar 394

Dizayner: Fəriz Məhərrəmov
Korrektorlar: Vüsalə İbrahimova
Zümrüd İbrahimova



Çapa imzalanmışdır: 22.11.2011.
Formatı: 60x84 1/16. Həcmi: 23 ç.v.
Sifariş 35. Tiraj 300.

«Təknur» MMC-nin mətbəəsində
hazır elektron variantdan çap olunmuşdur.

Mətbəə kitabın məzmununa, yazı üslubuna, orfoqrafiya
və qrammatikasına görə heç bir cavabdehlik daşımır.

Mətbəənin direktoru: Ələkbər Məmmədov

Ünvan: Bakı ş., H.Cavid pr., 31
Telefon: 497-59-64