

**AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FƏLSƏFƏ VƏ SOSİOLOGİYA İNSTİTUTU**

FƏİQ ƏLƏKBƏRLİ

**MİLLİ İDEOLOGİYA PROBLEMİNƏ
TARİXİ-FƏLSƏFİ BAXIŞ**

3 CİLDDƏ

I CİLD

**“Elm və təhsil”
Bakı-2025**

AMEA Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun Elmi Şurasının 20 aprel 2011-ci il 4 sayılı (“Fəlsəfə və ictimai 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
Müstəqil Ağayev – Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, Qabaqcıl Maarif Xadimi

Faiq Ələkbərli. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış. Üç cildə, I cild. Bakı, “Elm və təhsil”, 2025, - 416 səh. (Təkrarnəşr)

Monoqrafiyanın I cildində ilk dəfədir ki, milli ideologiya problemi bütün aspektləri ilə tədqiqata 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-fəlsəfi dünyagörüşü, dili, “Azərbaycan” sözünün tarixi-coğrafi və siyasi-ideoloji mənası və s. geniş şəkildə tədqiq olunmuşdur. Monoqrafiyanın birinci cildində, əsasən milli ideologiyanın bazisi, onun elementləri tədqiqata cəlb edilərək, ikinci cild üçün zəmin rolunu oynayır. Monoqrafiyadan fəlsəfə, tarix, politologiya, ədəbiyyat, dilçilik, etnoqrafiya, kulturologiya və b. elm sahələrində çalışan müxtəlif səviyyəli mütəxəssislərin - tələbələrin, magistrlərin, müəllimlərin, eyni zamanda geniş oxucu kütləsinin faydalanması nəzərdə tutulur.

ISBN: 978-9952-445-37-4

Bu kitab müəllifin, eyni zamanda “Türk Eli” Beynəlxalq Cəmiyyəti və onun başqanı Sarvar İspahinin maliyyə dəstəyi ilə çap edilmişdir

Təkrarnəşr -3
© F.Ələkbərov-2011
© F.Ələkbərov-2014
© F.Ələkbərli-2025

KİTABIN İÇİNDƏKİLƏR

Müəllifdən.....4

Ön söz.....5

I Fəsil Azərbaycanda milli ideologiyanın yaranmasına-qədərki dövrdə (XIX yüzilliyə qədər) milli mənəvi dəyərlərin rolu

- 1.1. Etnos, millət, milli ideya, milli ideologiya və b. anlayışların məzmunu və təkamülü 19
- 1.2. Azərbaycan xalqının etnogenezi, dili və bu xalqın formalaşması46
- 1.3. «Azərbaycan» anlayışının tarixi-coğrafi, siyasi-ideoloji və etnik mənası 129
- 1.4. Milli ideologiyanın yaranmasında dini-fəlsəfi dünyagörüşün yeri və rolu 171

II Fəsil Azərbaycanda milli ideologiyanın yaranmasının başlanğıc dövrü (XIX yüzillik)

- 2.1. XIX yüzilliyin I yarısında Azərbaycanda milli özünüdərkən ilk təzahürləri309
- 2.2. XIX yüzilliyin II yarısında Azərbaycan fəlsəfi və maarifçilik fikrində milli ideologiyanın təzahürü və ona Qərb mədəniyyətinin təsiri339

Ədəbiyyat və qaynaqlar402

MÜƏLLİFDƏN

“Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış” adlı kitablarımızın ilk iki cildini yenidən yayınlamaqla yanaşı, üstəlik üçüncü cildini də yazaraq bu mövzunu davam etdirmək fikri təsadüfən meydana çıxmadı. Məqsədımız milli ideyalarımızı (azərbaycançılıq, türkçülük) yer kürəsində təqribən 60 milyona yaxın əhalidən ibarət Azərbaycan xalqına, Azərbaycan türklərinə, bütövlükdə 300 milyondan çox Türk xalqlarına həm yenidən çatdırmaq, təbliğ etmək, həm də dünyada və regionda baş verən mühüm dəyişikliklər fonunda Azərbaycan Respublikasının bölgənin və Türk Dövlətləri Təşkilatının (TDT) lider dövlətlərindən biri kimi əhəmiyyətini ortaya qoymaqdır. Xüsusilə, Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin yeni milli ideya axtarışı ilə bağlı tezisləri, o cümlədən Azərbaycanın dünyada yeganə ailəsinin Türk dünyasının, yəni Türk ailəsinin olması ilə bağlı mülahizəsi milli ideologiya probleminin bir daha aktuallığını ifadə etməkdədir. **Eyni zamanda, ilk iki cildə milli ideologiya, milli ideya ilə bağlı hələ də aydınlığa qovuşmamış, mübahisəli qalan məsələləri 3-cü cildə yenidən dəyərləndirib əsaslandırmağa çalışacağıq!**

P.S.: Qeyd edək ki, kitabın 2011-ci və 2014-cü illərdə nəşr olunmuş I-II cildlərinə müəllif tərəfindən heç bir dəyişiklik və əlavələr olunmayıb. Yəni ötən illərdə nəşr olunan adıçəkilən kitablarımız olduğu kimi yayınlanır. Burada əsas məqsədımız, həm həmin dövrdə kitablarımızı yazarkən qarşılaşdığımız problemlərlə bağlı dövrün şərtlərini, gerçəkliklərini, həm də o zamana aid düşüncələrimizi olduğu kimi təqdim etməkdir.

**Bu kitabı I Qarabağ müharibəsində
Azərbaycan Türk elinin bütövlüyü uğrunda
şəhid olanların ölməz ruhlarına həsr edirəm!**

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 tədqiqi 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 çata 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 fikir 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 olunsada, milli ideologiyanın mahiyyətinin, mənasının izahı baxımından həmin ideologiyaların əsasən, oxşar və fərqli cəhətləri açılmamış qalmışdır. Bu məsələlərə həsr olunmuş ədəbiyyatlardan tam şəkildə aydın olmur ki, azərbaycançılıq, türkçülük, millətçilik, islamçılıq, vətənçilik və sair hansı cəhətlərinə görə bir-birini inkar və ya iqrar edir. Əgər bütün bu ideyalar – azərbaycançılıq “Azərbaycan”, millətçilik “millət”, türkçülük “Türk”, vətənçilik “Vətən”, islamçılıq “İslam” 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, islamçılıq, 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 sairədən 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 sərvətlərin 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 digər 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 ideolojiləşdirilən 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 oybektivlik 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 İslam Şərqi, o cümlədən Azərbaycan Türk mədəniyyəti və milli mənəvi dəyərlər birinci və başlıca təmayüdürsə, 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 İslam 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

asıldır. Azərbaycan xalqının milli ideologiyası kimi vahid ideya olaraq “Azərbaycan”, “Türk”, “Millət”, “Vətən”, “İslam” və digər hər hansı bir, yaxud da bir neçə ideyanı qəbul etmək, onun yaranma tarixini nə qədər irəliyə və yaxud geriyə 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 aktuallaşdıran faktorlardan biri də dövlətçilik ideologiyası ilə bağlılığıdır. 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 qüsur var. İstər yaşlı, istərsə də gənc nəslin dövlətçilik tarixi ilə bağlı bilikləri, dövlət rəmzlərinə olan münasibətləri və s. istənilən səviyyədə deyil. Şübhəsiz, bunun üçün dövlətçilik ideologiyasının mahiyyəti doğru izah olunmalı, gənc nəsə vaxtında biliklər verilməlidir.

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 “möhürü vurulmuş” ideyalara, yaxud da tədqiq etdikləri mövzularla bağlı hansısa tədqiqatçıların gəldikləri qənaətlərə heç bir izahat 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 üzü görür. 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 elmi tədqiqatlara əsaslanan yeni bir söz demək əvəzinə özündən əvvəlkiləri təkrarlamaqla kifayətlənirlər. Bu mövzuya müraciət etməyimizin əsas səbəblərindən biri də məhz bu cür anlaşılmaz, qarışıq, təkrarçı, bəzi hallarda isə plagiatçı mülahizələrə, fikirlərə aydınlığın gətirilməsi yolunda bir cəhddir.

7. Fikrimizcə, milli ideologiya problemi çərçivəsində “milli konsepsiya” məfhumuna da aydınlıq gətirilməli, onun başqa anlayışlarla oxşar və fərqli cəhətləri göstərilməlidir. Ümumiyyətlə, “milli konsepsiya” dedikdə, nəyin nəzərdə tutulduğu və bütün digər məsələlərə də aydınlıq gətirilməlidir.

Qeyd edək ki, Azərbaycan xalqı 1991-ci ildə müstəqilliyini bərpa edərək özünü 1918-1920-ci illərdə mövcud olmuş Azərbaycan Cümhuriyyətinin varisi elan etmiş olsa da, indi də bir-birinə daban-dabana zidd olan nəzəriyyələr, mülahizələr xalqın milli ideologiyasının formalaşması prosesində öz rolunu qoruyub saxlayır. Bu isə, özünü Azərbaycanın tarixinə, mədəniyyətinə, fəlsəfəsinə, ədəbiyyatına həsr edilmiş elmi-kütləvi nəşrlərdə, xalqın hansı ideologiyaya əsaslanması ilə bağlı yazılan kitablarda özünü büruzə verir.

Azərbaycan Respublikasının mərhum prezidenti Heydər Əliyev də müxtəlif səpkili çıxışlarında dəfələrlə milli ideologiya, milli konsepsiya, milli dövlətçilik və s. məsələlərə toxunmuş, milli ideologiya, milli konsepsiyanın yaranmasının zəruriliyini irəli sürmüşdür: “Dediyim kimi, bizim ideologiyamızın konsepsiyası olmalıdır. Şübhəsiz ki, bu konsepsiya tarixi keçmişimiz, milli, mədəni, dini ənənələrimiz üzərində

qurulmalıdır. Biz XX əsrdə cürbəcür mərhələlərdən keçdik, ayrı-ayrı ideologiyaların təsiri altında qaldıq. İndi xalqımız hər cəhətdən azaddır. Ona görə də lazımdır ki, ümumiyyətlə, düşünən beyinlərimiz, alimlərimiz və o cümlədən təhsil sahəsində çalışan müəllim ordusu milli ideologiyamızın formalaşması üçün öz fəaliyyətini göstərsin. Bu ideologiyanı qurmaq, təşkil etmək, eyni zamanda əməli surətdə həyata keçirmək lazımdır” [88, 172]. H.Əliyev milli ideologiyanın hansı istiqamətdə formalaşa biləcəyi ilə bağlı mühüm müddəalar da irəli sürmüşdü: “Bu milli ideologiya nədən ibarətdir? Birinci, dövlətçilik. Dövlətçilik bu gün və gələcəkdə bizim hər bir vətəndaşımızın, cəmiyyətin, dövlətin əsas vəzifəsidir. Dövlətçilik Azərbaycanın müstəqilliyini, ərazi bütövlüyünü 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, ümumbəşəri 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 və 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 məhsulu olan azərbaycançılıq bir ideoloji konsepsiya olaraq indiyə qədər fundamental surətdə öyrənilməmiş, onun mahiyyəti 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”, “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi”ndə və digər kitablarda ideoloji baxımdan ciddi uyğunsuzluqlar vardır. Buna səbəb “keçid dövründə” bəzi alimlərin ictimai elmlərin artıq ideoloji mövqedən tam azad olunması iddiası ilə çıxış etmələridir. Z.Quluzadə yazır: “Azərbaycan tarixinin elmi təqdiminin Azərbaycan xalqının milli özünüdərkində, milli ideologiyanın təşəkkülü və xalqın keçmiş, indisi və gələcəyinin ləyaqətli təminatçısı olan Milli ideyanın yaşamasında rolunu dərk edərək, tariximizin idrak və təfsirində elmi müzakirə və uzlaşmanın olmaması ilə bağlı kустar separatizmdən əl çəkmək zamanı çatmışdır” [255, 319]. Z.Quluzadənin bu fikirlərinə 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 başqa əsərlərdə də öz mənfi təsirini ortaya qoymaqladır.

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.Türkel və b.) bu ideyaların müxtəlif cəhətlərini tədqiq etsələr də, “o, bir küll halında hələ öz tədqiqatçısını gözləyir” [227, 21]. İdeologiya məsələləri ilə məşğul olan Səlahəddin Xəlilova görə isə, milli ideologiyanın əsasında milli fəlsəfi fikir dayanmalıdır: “Milli fəlsəfi fikrimizin tarixi aspektləri, qaynaqları öyrənilməli və yeni nəslə 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 türkçülüklə birləşdirməyə çalışırlar və odur ki, keçmişlə bu günümüzü bir-birindən ayırmaq istəməirlər. 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.Məmmədşadəyə 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 Abasovun da fikrincə, 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 olmağımıza səbəb isə, milli özünüdərk konsepsiyasının olmamasıdır [176, 34-35]. Ə.Abasov belə bir qənaətə gəlir ki, milli model, milli konsepsiyanın yaradılması üçün, əvvəlcə yeni ziyalılar elitası yaranmalı [176, 41] və Azərbaycana, onun xalqına vahid baxış formalaşdırılmalıdır [176, 42].

Prof. Əbülhəsən Abbasov isə bir sıra elmi əsərlərində haqlı olaraq göstərir ki, Azərbaycanda “milli ideologiya” anlayışı özünə vətəndaşlıq hüququ qazanmaq yolunda çox böyük çətinliklərlə üzləşməkdədir. Belə ki, müstəqillik dövründə

yazılmış bir sıra dərslərdə, 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 var gücü ilə can atan ölkəmizin milli maraqlarından qaynaqlanmalı olan, bu maraqları fərqi, ictimai, kütləvi psixologiyada işıqlandırılmalı və qərarlaşdırılmalı olan milli ideologiyaya integrativ idrak, metanəzəri bilik generatoru və mənbəyi rolunu daşıyan fəlsəfəmiz də biganədir”[19]. Onun fikrincə, bu cür biganəliklə yanaşı, milli ideologiya məsələsini aktuallaşdıran cəmiyyətdə mövcud olan müxtəlif səpgili, mürəkkəb problemlərin – işğal olunmuş torpaqlarımızın azad olması, 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 sair 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, 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 istər Şimali Azərbaycanda, istərsə də onun hüdudlarından kənarında onlarla yox, bəlkə də yüzlərlə əsərlər, məqalələr həsr 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 çıxış edən və ömürlərinin sonlarına qədər bu məsələlərə yaradıcılığında xeyli yer verən Ə.Ağaoğlu, M.Ə.Rəsulzadə, Ə.Hüseynzadə, Ə.Topçubaşov, C.Məmmədquluzadə, N.Nərimanov, 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.Çəmənşəminli, 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.Tərbiyə, Y.Akçuraoğlu, V.Bartold, D.Yeremeyev, S.T.Yeremyan, B.V.Miller, A.Şanidze, Ə.Kəsrəvi, T.Z.Vəlid, İ.Dyakonov, Q.Melikişvili, E.Qrantovski, V.İ.Abayev, V.Struve, L.N.Qumilyov, C.Heyət, H.Nitqi, O.Süleymanov, R.Yasəmi, M.Müqəddəm, C.Fəqihi, M.Adcı, 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, Ə.Daşdəmirov, S.Xəlilov, İ.Məmmədzadə, N.Şəmsizadə, Z.Quluzadə, V.Həbiboğlu, 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 mənəvi dəyərlər məsələlərini, o cümlədən azərbaycançılıq, türkçülük, islamçılıq və s. ideologiyaları araşdıraraq bir sıra dissertasiyalar, mono-

qrafiyalar 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.

I FƏSİL

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 fikrində milli ideologiya probleminin məzmununun şərhə 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 fars sözləri lüğəti” kitabında ərəb dilindəki “millət” sözünün üç 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 göstərilə də, “millət” termini 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, ətalətli kütləni ifadə etmişdir [162, 16-17].

XIX əsrin ortalarında formalaşmış **marksizm** təliminin

banilər – K.Marks və F.Engels isə “millət” anlayışını belə izah edirdilər ki, əvvəlcə qan qohumluğuna əsaslanan qəbilələr, sonralar məhsuldar qüvvələrin inkişafı nəticəsində qəbilələrdən tayfalar və tayfa ittifaqları yaranmışdır. Sinifli cəmiyyətin yaranmasıyla “dil qohumluğuna malik tayfalardan xalqlar əmələ gəlməyə başlayır. Lakin xalq hələ millət deyildir. Xalqlar dil və mənşə etibarilə bir-birinə yaxın olan və ərazi ümumiliyinə malik tayfaların birliyi” [6, 6]. Millət isə 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, “indiyə qədər mövcud olan bütün cəmiyyətlərin tarixi siniflər tarixi olmuşdur” [154, 37]. Bir sözlə, bu müəlliflər “millət”in yaranmasını tarixi proseslərə bağlasalar da, sonda siyasi baxımdan “millət” dedikdə, sinfiliyə üstünlük verirdilər. Bəzilərinə görə, bununla da onlar “millət”i iki sinfə bölmüşdür: proletariat və burjuaziya. Başqalarına görə isə, bu zaman marksizmin banilər proletariat və burjuaziyanı ayrı-ayrı millət kimi deyil, siniflər kimi göstərmişlər [10, 16-17].

Marksizmin davamı kimi meydana çıxmış marksizm-leninizm cərəyanının əsas ideoloqlarından V.İ.Leninə görə, qədim Rusiyada qəbilə həyatının olduğundan bəhs etmək olarsa, orta əsrlərdə-Moskva çarlığı dövründə bu qəbilə əlaqələri daha yox idi. Milli əlaqələr ayrı-ayrı vilayətlərin, torpaqların 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 sahibləri tacir-kapitalistlər olduğuna görə, bu milli əlaqələrin yaranması burjua əlaqələrinin yaranmasından başqa bir şey deyildi” [151, 159]. Beləliklə, onun fikrincə, millət – cəmiyyətin feodal dağınlılığının aradan qaldırılması və kapitalist iqtisadi əlaqələri əsasında siyasi mərkəzləşmənin

gücləndirilməsi dövründə yeni sosial tarixi hadisə kimi yaranmışdır. V.İ.Lenindən sonrakı sovet ideoloqları da, başda İ.Stalin olmaqla hesab edirdilər ki, millət – ümumi ərazisi, dili, iqtisadi həyat birliyi, milli psixologiya və ideologiyanın ümumiliyində öz əksini tapan, mənəvi həyat birliyi olan insanların nisbətən sabit tarixi birliyidir. Məsələn, sovet dövründə Məhdət Ağamirov “millət” termini ilə bağlı yazırdı ki, millətin varlığı üçün öncə “milli dilin olması”-dil birliyi, daha sonra bir dildə danışan adamların eyni ərazidə yaşaması-ərazi birliyi, eləcə də iqtisadi həyat və mənəviyyat-mənəvi sima birlikləri vacibdir [6, 8-9]. 1960-cı illərin ortalarından başlayaraq marksizm-leninizmin yuxarıda göstərilən tərifini etnik şüur fikri ilə tamamlanmış və etnosun ümumi anlayışı ilə əlaqələndirilmişdir [218, 25].

Qeyd edək ki, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan Türk ideoloqlarından Məhəmməd Əmin Rəsulzadə “milliyyət”, “millət”, “xalq” və s. anlayışlara əvvəlcə (1900-cu illərdə) marksistlərin sinfi mübarizə mövqeyindən yanaşsa da, sonralar (1910-cu illərdə) milli cəbhəyə keçərək “millət”i sinfi deyil, “dil”, “mədəniyyət” əsaslarında təhlil etmişdir. Onun fikrincə, əvvəllər “ümmət” ilə “millət” anlayışları arasında fərq qoyulmadığı üçün, milli və dini mənsubiyyət bir yerdə götürülmüş və “İslam milləti” sözü məşhur olmuşdur: ““Millət”i nasyon (natsiya) mənasına alacaq olursaq, bu heç də həmdinliyi bildirməz. Bu, dindəşlıqdan əlavə bir çox “daşlıqları” da came olduğu kimi, bixassə dil birliyini lazım gətirər. Müasir mənada “millət” kəlməsi bu dil birliyindən hasil olan cəmiyyəti ifadə edər” [195, 467]. O yazırdı ki, dil milliyyətin hamısını əhatə etməsə də, yüzdə doxsanı ehtiva edən böyük bir amildir: “Bir milliyyəti məhv edib aradan götürmək qəsdində olan siyasilərdə əsil bunun üçündür ki, təmsil (assimilyasiyon) əməliyyatı icra edərkən ən birinci fikirlərini dilə verər və ən əvvəl bir millətin 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 yetişmə və bir dildə danışan kiçik bir tayfa və ya qövme-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: yəni 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 mütəşəkkil 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, qövme, 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 vücuda 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 C.Əfqaniyə dəfələrlə müraciət etmişdir. M.Ə.Rəsulzadədən öncə Əfqani bildirdi ki, insanları

bir-birinə bağlayan, millətin yaranmasında iki vacib şeydən biri dil, digəri isə din birliyi. O, millətin yaranmasını izah edərkən yazırdı ki, qohumluq və yaxınlıq dairəsi genişləndə ailə vəhdəti aradan qalxır, onun yerinə çoxlu ailələrin və insanların 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 bağlılıqla, 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,

amerikanlar 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.Şükürov “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 nəsələ 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 tərzli 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 sayılır: “Lakin əgər millətin mahiyyəti və məzmununu daha incəliklərinə qədər öyrənsək, onda yuxardakı 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, soykök, 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 çətinləşir, çünki ən yaxşı halda konkret bir etnosun hakim üstünlüyündən söhbət gedə bilər, ancaq həmin dövlətin tərkibindəki bütün etnosları eyniləşdirmək, eyni bir soya, dilə, mədəniyyətə, dinə və s. malik olduğunu söyləmək isə qətiyyəən mümkün deyildir. Görünür, qədim dövrlərdə və orta əsrlərdə mövcud olmuş dövlətlərdə bu məsələlər bir o qədər vacib olmadığı üçün, indi Midiya, Atropatena, Albaniya və b. dövlətlərin etnik tərkibi və dili ilə bağlı kifayət qədər uyğunsuzluqlar meydana çıxmışdır. Etnik kimlik və dilin müəyyənləşməsində etnos və milliyyət anlayışlarına dar mənada, yəni konkret yaşamaq lazımdır. Etnos və milliyyətlə müqayisədə isə “millət” daha geniş anlayışdır və dar çərçivə ilə məhdudlaşdırıla bilməz.**

“Millət” tarixən müəyyən bir ərazidə yaşamağa məcbur olan, iqtisadi münasibətlərə malik, bir çox hallarda eyni bir dinə 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 birliyidir. Bu siyasi birliyin ən bariz nümunəsi dövlətin yaranmasıdır. Dövlətlərin,

imperiyaların yaranması ilə, hakim və ya qeyri-hakim vəziyyətdə olmalarından asılı olmayaraq, eyni bir hakimliyin sərhədləri çərçivəsində yaşamağa məcbur olan (konkret Azərbaycan və İran dövlətlərinin təmsalında), bəzən soykökü baxımından türk olmayan tayfalar türkləşərək daha çox türklüyü, azərbaycanlılığı, başqa halda isə soykökü fars olmayan tayfalar farslaşaraq farslığı, iranlılığı təmsil etmişlər. Doğrudur, hansı etnosun və etnosların (türkdilli, farsdilli, qafqazdilli və b.) hakimliyətdə olması, ümumilikdə həmin dövlətin ərazisində yaşayan, ancaq hakim etnosla bağlı olmayan tayfaların çox vaxt assimilyasiyası ilə nəticələnmişdir. Ancaq unutmamaq lazımdır 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 farslaşmış türklərə, türkləşmiş farslara, almanlaşmış fransızlara, fransızlaşmış almanlara və b. rast gəlmək mümkündür. Bu baxımdan, tarixən, soykökü fars, kürd, talış və s. olmasına baxmayaraq Səlcuqlar, Səfəvilər, Osmanlı Türkiyəsi, Türkiyə, Azərbaycan və b. türk dövlətlərinə xidmət edən ziyalılar, 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 şəxsiyyətlər, mütəfəkkirlər də olmuşdur. Bütün bunlara baxmayaraq əsrlər boyu “hakim millət”, “əsas millət” anlayışı da 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-qarıssa 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 özündə ehtiva etsə də, bir o qədər də onun yaranmasında və dövlət kimi meydana gəlməsində başlıca rol oynayan vahid etnos(lar) və milliyyətlə bağlıdır. Bir sözlə, heç vaxt inkar oluna bilməz ki, istər ən qədim dövrlərdə, istər erkən orta əsrlərdə və ya orta əsrlərdə hər hansı bir dövlət, imperiya yaranarkən əsasən, başlıca rolu bir etnos, yaxud da bir-birinə soykökü etibarilə qohum olan bir neçə etnos oynamış, hətta dövlət də etnosun-tayfanın adı yaxud da, etnosun başçısının adı 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, hətta dövlətin, imperiyanın hökmdarları ilə qohumlaşaraq, müəyyən mənada ona şərik olmağı bacarmışlar. Bütün hallarda isə, hakim etnos və etnoslar, həmin dövlətdə, imperiyada başlıca millət sayılmışdır və bu gün də belədir, başqa cür də ola bilməz. Deməli, Azərbaycanda milliyyət, etnos baxımından türklər “əsas millət”, “hakim millət”dir və siyasi-ideoloji mənada “azərbaycanlı” adlanan millətin 90 faizindən çoxunu təşkil edir.

Bu baxımdan, çağdaş dövrümüzdə “millət” anlayışını iki cür fərqləndirmək olar: 1. Millət – vahid əraziyə, tarixə, soykökə və dilə, milli özünəməxsusluğa, adət-ənənələrə və əxlaqi dəyərlərə əsaslanan etnosların siyasi-ideoloji birliyi; 2. Millət – qarışıq və sinkretik mədəniyyətə, dini-fəlsəfi dünya-görüşə, bir-birinə yaxın adət-ənənələrə, bununla yanaşı vahid əraziyə, hətta bu ərazidə qədim dövrlərdə mövcud olmuş dövlətçilik ənənələrinə eyni şəkildə iddialı, ancaq soykökə və dilə görə bir-birinə yad olan, zaman-zaman qaynayıb-qarısan etnosların birinin müəyyən, yaxud da başlıca üstünlüyü (həmin etnoslardan birinin dilinin dövlətdə əsas dil olması, sayca çoxluğu, dövlət atributlarında

təmsilçiliyi və s.) nəticəsində meydana çıxmış siyasi-ideoloji birlikdir. Deməli, birincini “monomillət” (tək bir etnos, tək bir millət və s.) ikincini isə “polimillət”, yaxud da “polietnos”lu millət (çünki burada “çoxmillətlilik” əsas deyil, tək bir millət, ancaq bir-birinə soykök və dil baxımından fərqli etnosların birliyi əsasdır) adlandırmaq olar. Bəllidir ki, hazırda dünyanın çağdaş siyasəti, demokratik dəyərləri, qloballaşma, milli və dini dözümlülük və s. amillər üstünlüyü “polimillətə”, daha doğrusu “polietnos”lu millətə verir.

Fikrimizcə, “xalq” anlayışı “etnos”, “milliyyət” və “millət” anlayışları ilə müqayisədə daha geniş anlayışdır. “Xalq” anlayışı bir tərəfdən “milliyyət”dən (etnos olmaqdan) “millət”ə (siyasi-ideoloji birliyə) keçdirsə, başqa tərəfdən “milliyyət” (etnos) və “millət”i ümumi şəkildə ifadə edən bir məfhumdur. **Yəni soykök, dil, mədəniyyət, adət-ənənə, əxlaq və s. baxımdan bir-birinə yad və ya doğmalığından asılı olmayaraq onların vətəndaş ümumiliyi “xalq” adlana bilər.** Məsələn, “Azərbaycan xalqı” dedikdə, hazırda burada yaşayan, bu ölkənin vətəndaşı olan bütün etnik qruplar, millətlər (türk, rus, gürcü, fars, talış, tat, ləzgi, avar, kürd, ukraynalı, latış, belorus və b.) başa düşülür. Heç kim deyə bilməz ki, hazırda onlardan 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 “ümmət”-“müsəlman”, “Qafqaz müsəlmanları”, “İslam milləti”, etnik kimlik baxımından “tatar”, “persiyan”, “Türk”-“türk dili”, “Türk milləti” və başqa anlayışlardan istifadə olunmuşdur.

Millətin formalaşma prosesində **milli mənəvi dəyərlər və yaxud milli mentalitet** (lat. “mens” sözündəndir, 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 mənəviyyatın, özünəməxsusluğun olması və saxlanması da vacibdir. Qeyd etmək lazımdır ki, millətin millət olma səbəblərindən biri kimi məhz mənəviyyat birliyi, onun mənəvi siması, mənəvi dəyərləri, eləcə də yalnız bu insanlara məxsus keyfiyyətlər (mentallıq) göstərilir. Azərbaycan türklərinin başqa millətlərdən fərqli özünəməxsusluğu kimi dini tolerantlıqlarını, yad etnoslarla tez qaynayıb-qarışmalarını, qonaqpərvər olmalarını, əfv diləyənləri bağışlamalarını və s. göstərmək olar.

“Mentalitet” anlayışını geniş şəkildə tədqiq edən f.e.d. H.Quliyevin fikrincə, onun arxetip ünsürləri geniş zaman diapazonunda dəyişməz qalır. Bu baxımdan “mentalitetin tərəqqiyə münasibətdə xüsusi immunitetə malik olduğunu, ənənəvi 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.) təhtəşüur 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, ağırlı-acılı, mədəni, iqtisadi, sosial, dini, ruhi-mənəvi həyat proseslərinin təsirlə 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 fikrincə, mentalitetin fəlsəfi-tarixi, mədəni-etnik səviyyələrdə öyrənilməsi vacibdir.

Onun fikrincə, mentalitet sosial-fəlsəfi fenomen olmaqla yanaşı, həm də adətlərin, əxlaqi sərvətlərin, dini etiqadların, şüurun, 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 şüuruundakı 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 özünümüdafiyə 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 aparma səviyyəsinə yüksəlir. Bu isə, istər-istəməz milli oyanışa səbəb olur. Ümumiyyətlə, mentallıq hər bir millətin özünəməxsus 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 apara bilməz. **Milli mentalitetin yüksək səviyyəyə qalxması ilə milli özünüdərk prosesi başlayır.** Bu mənada milli mentalitetə aid olan hər bir anlayış milli özünüdərk səviyyəsinə 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 mentalitətdən fərqli olaraq milli özünüdərk hər hansı bir etnik toplumun başqa etnoslardan fərqli özəlliklərini dərk edib, özünü bir millət kimi təsdiq etməsidir.

Fikrimizcə, 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 mentalitətdir. Bu mənada “milli mənəvi dəyər” anlayışındakı “dəyər” sözü isə qiymətləndirmədən daha çox hər bir xalqa məxsus sərvəti, özünəməxsusluğu, mentallığı və s. ifadə 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 müddəa 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 şəkilə 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

üzlərin 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” sözünə 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 gəlicə, 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 işlətməmişdir. 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 asılıqdan 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 könnüllülüyünü 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, yenə də Avropada yaranmışdır. Ayrı-ayrı obrazları, təsəvvürləri və s. ilk dəfə formulə edərək ideologiya adlandıran isə XVIII əsrin sonu – XIX əsrin əvvəllərində, fransız filosofu və iqtisadçısı A.Destyuq de Trasi olmuşdur. Trasi “İdeologiya elementləri” kitabında ilk dəfə “ideologiya” terminindən istifadə etmişdi. O, dünyanı qavramaqda və şüur hadisələrində etikanın, əxlaqın, siyasətin əsasını tapmağa, onların məntiqi və psixoloji izahını verməyə cəhd edirdi [218, 232]. Onun fikrincə, ideologiya ideyaların ümumiliyi, ideya haqqında anlayış və fikirdir. Trasinin davamçıları Kabanis, Volney, Helvetsi və b. olmuşdur.

Almaniyada ideologiyanın inkişafında mühüm rol oynamış klassik alman filosofu Hegel isə ideya, ideologiya, mənəviyyat və s. məsələləri şərh etmiş, onların qarşılıqlı bağlılıq məsələsinə toxunmuşdur. Hegelə görə, cəmiyyətdə, dövlətdə ideologiya önəmli yer tutur [203, 481]. Ümumiyyətlə, klassik alman filosofları ideologiyayı tarix və fəlsəfənin qovşağında mövcud olan ideyalar sistemi kimi tədqiq edirdilər.

K.Marks və F.Engels əvvəlcə ideologiyanın “iqtisadi bazisə” malik olan gerçəkliyin obyektiv əksi olduğunu söyləmiş, daha sonra “sinfiliyini” “materialist” mövqedən izah etmişlər. **Marksizmin** banilərində görə, ideologiya maddi zəminə söykənir və müəyyən sinif və sosial qrupların yaratdıqları obyektiv

gerçəkliyin təhrif olunmuş inikası olan sosial konsepsiyadır. İdeologiya üstqurma aiddir ki, onun formalaşmasının əsasını bazis, yəni iqtisadiyyat təşkil edir [203, 503-504]. Marksist filosoflar ideologiyaya cəmiyyətdə mütərəqqi və mürəcə ictimai qüvvələr arasındakı ideya-siyasi mübarizə forması kimi baxırdılar. Onlar “hakim” və “məhkum”, “mütərəqqi” və “mürəcə” siniflərin ideoloqlarını fərqləndirirdilər [260]. Onlar yazırlar: “Fəhlənin vətəni yoxdur. Fəhlələrin olmayan bir şeyini onların əlindən almaq da olmaz. Proletariat ən əvvəl siyasi hökmrənliyi ələ almalı, milli sinif vəziyyətinə çatmalı və bir millət kimi təşəkkül tapmalı olduğundan özü hələ millidir, hərçənd bu millilik heç də burjuazianın anladığı mənada deyildir” [70, 105].

Liberalizm (“azadlıq”, “azad seçmək hüququ”) isə iqtisadi, siyasi, mənəvi sahələrdə yeniliyi, inkişafı ifadə edirdi. Mənəvi, iqtisadi və siyasi inhisarın əleyhinə çıxan liberalizm cərəyanında fərdin həddən artıq azadlığı, vətəndaşların hüquq bərabərliyi, dövlətin müqavilə əsasında təşkili 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, fərddə 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.Hobbsdən 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... hakimiyyətinə 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 layıqdır, çünki bunlar cəmiyyətin sabit inkişafı və ümumi xoşbəxtliyin əldə edilməsi üçün zəruridir: “Fərdin... yalnız özü üçün zərərli olan, lakin bu və ya digər fərdə birbaşa 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 fərdi azadlıq ilə iqtisadi sərbəstlik dayanır, burada “millət”, “milli ideya” anlayışı, demək olar ki, xüsusi məna kəsb etmir.

XIX əsr Azərbaycan filosofu M.F.Axundzadə bütün müsəlman Şərqiində, o cümlədən Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixində modernizmin, yəni demokratik və liberal ənənələrin banisi hesab olunur. Buna səbəb M.F.Axundzadənin müsəlman mütəfəkkirləri arasında ilk dəfə Qərb mədəniyyətinə-fəlsəfəsinə aid anlayışları, yəni “liberalizm”, “demokratiya”, “parlament”, “sivilizasiyon”, “patriot”, “revolyusiya” və s. şərh etməsi, eyni zamanda Avropa dəyərlərinin islam Şərqi ölkələrində də tətbiq olunmasının zəruriliyini göstərməsi olmuşdur [2, 248; 246].

M.F.Axundzadə Qərbin liberal və demokratik ənənələrini təftiş etmədən müsəlman ölkələrində həyata keçirilməsini vacib hesab etdiyi halda, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan türkçülü-yünün ideoloqu M.Ə.Rəsulzadə həmin dəyərlərə bir qədər tənqidi yanaşaraq, daha çox Şərq və Qərbin mütərəqqi ideyalarının sintezindən çıxış etmişdir. Bu baxımdan M.Ə.Rəsulzadə

cəmiyyətin siyasi təşkili və idarə edilməsi ilə bağlı marksizm-leninizm və liberalizm nümayəndələrinin irəli sürdükləri bəzi mülahizələri tənqid etmişdir: “Liberal dövlət bizzat kəndi sisteminin məhsulu olan kapitalizmin doğurduğu böhranla mücadilədən acizdir. Bu təzadə yenə cəmiyyət içərisində doğan yeni qüvvətlər qarşı gəlirlər. Kapitalizmin doğurduğu proletar sinfinə dayanan inqilabçı sosializm ideologisi doğur. Digər adı kommunizm olan bu ideologiyə görə, burjuva cəmiyyətini iztirablar içində tutan şey liberalizmin istehsal sahəsindəki anarxiyaya izn verən fərdiyyətçiliyidir. İstehsal alətləri üzərindəki şəxsi mülkiyyət haqqı baqi qaldıqca-kommunistlərə görə-insan cəmiyyətinin iztirabına son gəlməz. Cəmiyyətlərin bir millət və dövlət içində vəhdətləri onlarca bəhs mövzusu olmaz” [191, 14-15]. M.Ə.Rəsulzadə yazır ki, vətən və millət hissini deyil, sinifləri əlində bayraq edən kommunizm kimi, fərdləri əsas olaraq qəbul edən liberalizm də daha kosmopolit və internasionaldır: “Solidarizm isə millidir. Çünki sadə şəxslərin və siniflərin maddi mənfəətə bağlı xüsusiyyətlərinə deyil, siniflər və fərdləri bir cəmiyyət halına gətirən mənəvi qüvvətlərə böyük qiymət verir. Bu mənəvi qüvvətlər isə millət və dövlətlərin gerçəkləşməsində birləşdirici amil olaraq təsir edən dil, din, tarix və ümumiyyətlə, kəltür və ortağ ideal kimi mənəvi qüvvətlərdir” [191, 16]. Rəsulzadənin fikirlərindən belə çıxır ki, liberalistlər və marksistlər “millət”dən daha çox fərdiyyətçiliyə və sinfə üstünlük veriblər. Ancaq soldarizmdə “millət” öz tarixi rolunu qoruyub saxlayır. Ona görə də, M.Ə.Rəsulzadə dünyada hakim olan iki əsas sistemdən fərqli olaraq belə bir müddəa irəli sürür: “Madam ki, millətçiyiz, diyoruz; madam ki, milli dövlət istiqlalını müdafiə ediyoruz, o halda bizim üçün nə kosmopolit liberalizmə və nə də kommunizmə təhəmmül caiz olamaz. Bizcə müdafiə ediləcək yeganə sosial sistem milli təsanüd sistemidir” [191, 16].

Müstəqillik dövründə də milli ideologiya və ideologiya

anlayışları öz əhəmiyyətini itirməmişdir. Məsələn, bir sıra kitablarda, o cümlədən “Politologiya. İzahlı lüğət”də milli ideologiya millətin dövlət hakimiyyətində maraqlarını və dəyərlərini ifadə və müdafiə edən ideyalar sistemi kimi, eləcə də milli siyasi hərəkətlərin mənəvi əsası kimi verilir: “Milli ideologiya özlərinin sosial statuslarının yüksəlməsini milli mənsubiyyətlə bağlayan vətəndaşların siyasi tələblərini ifadə edir. Xarici şəraitdən və əhalinin milli özünüdərkindən asılı olaraq siyasi qüvvələr millətin mədəni özünəməxsusluğunun qorunmasını, millətin həyati mənafeələrinin təmin olunması naminə geosiyasi məkanı genişləndirməyi və ya öz ərazisini və milli suverenliyini xarici müdaxilələrdən qorumağı, “yerli millət” üçün imtiyazlar yaradılmasını tələb edə bilərlər” [189, 207]. Digər kitablara görə, ideologiya “bu və ya digər qrupun hakimiyyət iddialarına haqq qazandırmağa istiqamətlənmiş 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 müddələrdən ciddi şəkildə fərqlənmir. Məsələn, ideologiya haqqında klassik baxışa əsaslanan R.Mehdiyevə görə, ideologiya baxış və ideyaların rəşional şəkildə əsaslandırılması kimi yaranır, tam dünyagörüşü 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 tərəkükür və davranış tərzi 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]. Yuxardakı 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 “milliyyətindən, dinindən asılı olmayaraq hamının başa düşüb danışdığı dilə, 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 qruplar iştirak edə biləcəyi halda, milli ideya yalnız bir millətin məhsuludur. Bu baxımdan Y.Türkel doğru qeyd edir ki, “milli ideya – milli özünütdədiq məqsədlə yaradılmış milli-mənəvi dəyərlər sistemidir. Bir yandan əhalinin uzun tarixi varlıq tək keçdiyi yolu, sosial-siyasi birlik kimi özünütdərkini, o biri yandan millətin varlığını, maraqlarını, iqtisadi, siyasi, mədəni inkişaf yönünü göstərir. Məsələn, rus milli ideyası, türkçülük və b.” [224, 316]. Akademik Əfrand Daşdəmirov da doğru olaraq milli ideyanın yaranmasında milli özünütdərkini rolunu qeyd etmişdir: “Milli ideya etnosun məqsədinin və özünütdərkini 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 razılaşmaq olmur. Onlar yazırlar: “Milli ideyalar millətin yaranıb inkişaf etməsi ilə birlikdə formalaşır, millətin milli mənlik şüurunun formalaşmasını, özünütdərkini 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 şüurunu, 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, o, beynəlmiləldir, kommunistdir, liberalistdir və s. Bu mənada saf və qeyri saf ideyalardan deyil, milli və bəşəri ideyalardan söhbət gedə bilər. Belə olduğu təqdirdə, milli ideyadan fərqli olaraq milli ideologiya da həm milli, həm də bəşəri ideyalar (demokratiya, insan hüquq və azadlıqları və s.) öz əksini tapa bilər. Bu baxımdan başqa bir əsərində Ə.Tağıyevin yazması ki, ideologiya – ideyaların toplusundan təşəkkül tapır və onun hərtərəfli tədqiqi üçün birinci növbədə milli 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 gerçəklilyə olan münasibətlərinin ümumiləşdirilmiş və həm də sadə, anlaşılıqlı 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 məna 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 ümum-millə 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]. Bizə 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.Əbbasov 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 materiyani 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, axtarış 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 mənasızdan, cəmiyyətin tərəqqisindən danışmaq əbəsdür” [19]. Onun fikrinə görə, “milli ideologiya məhz o fenomen-varlıqdır ki, bir tərəfdən ictimai əhəmiyyətli, tələpəli problemlər üzərində düşünməyi cəmiyyət üzvlərinə aşılaraq, məna axtarışında və reallaşmasında insanı öz “həcm”indən kənara çıxmağa – transendəlmə 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 mənadır: “Konsepsiya (lat. conceptio – aparıcı fikir, sistem, anlama) – hadisələr, proseslər, ideyalar haqqında baxışlar sistemidir” [224, 288]. Fikrimizcə, “milli konsepsiya” milli ideologiya anlayışı ilə müqayisədə bir qədər konkret məna daşıyır. Burada mövcud ideyalardan biri, yaxud bir neçəsi daha konkret şəkildə, formaya salınaraq lokomotiv rolunu oynayır. Bu mənada “milli konsepsiya”-nı milli ideologiyanın daha konkretləşdirilmiş forması hesab etmək olar.

Milli ideya, ideologiya və milli ideologiya ilə bağlı fikirləri isə ümumiləşdirərək belə qənaətə gəlmək olar ki, milli mənəvi dəyərlə milli mentalitet, milli mentalitetlə milli özünüdərk, 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 soykökü, dili və b. vacib əlamətlərini əks etdirir. Hər bir xalq özünün milli**

varlığını qoruyub saxlamaq üçün bir çox sərvətlərini – dilini, dövlətçiliyini, dini-fəlsəfi dünyagörüşünü, mədəniyyətini və s. milli mənəvi dəyərlər, yaxud da milli mentalitet kimi yaddaşlarda yaşadır və nəsillərdən-nəsillərə ötürür. Ancaq elə milli mənəvi dəyərlər var ki, bu günə qədər qorunub saxlansa da, onları bu mənada milli ideya kimi qəbul etmək doğru olmazdı. Məsələn, bunlardan yaşlı insanlara, ağsaqqallara hörmət, qadına münasibət, namusluluq, toy və yas mərasimlərinə münasibət və s. göstərmək olar. Bütün bunlar daha 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-edilməməsinə diqqət yetirmək lazımdır. Çünki yalnız bu halda hər hansı bir anlayış milli mənəvi dəyərdən daha yüksək səviyyəyə qalxaraq, milli ideyaya və nəticədə milli ideologiyanın 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 baxımdan da əsası olsun. **Fikrimizcə, milli ideya konkret bir millətə aid anlayış kimi yaranır və həmin millətin oyanışının və inkişafının istiqamətvericisi olur.** Milli mənəvi dəyərlərdən, milli sərvətlərdən millətin tərəqqisi, milli kimliyi və ləyaqətinin müdafiəsi, milli dövlətini yaşatması və s. üçün istifadə olunarsa, onda onlar milli ideyaya çevrilə bilər.

Milli ideologiya dedikdə isə, xalqın fəlsəfi, dini, siyasi, mədəni və iqtisadi görüşlərinin nəticəsində meydana çıxan, məzmun və formasına, mahiyyətinə görə təşəkkül taparaq, siyasi-ideoloji mənada millətin formalaşmasına yardım edən təsəvvürlərin, obrazların, mənəvi dəyərlərin, özünəməxsus olanların bütövlüyüdür. Müstəqillik əldə edərək azad şəkildə yaşayan bir dövlətdə “milli ideologiya” anlayışını iki mənada

baş a düşmək olar: 1. Dövlətin, hakimiyyətin maraqlarını özündə əks etdirən, siyasi-ideoloji yönlü milli ideologiya; 2. Heç bir direktiv-məmur, hakimiyyət göstərişi olmadan millətin özünün tapındığı və inandığı milli mənəvi ideyalar.

Bunun örnəyi, birinci halda vətəndaşlar istəyərkədən və yaxud istəməyərkədən, məcburi şəkildə bir çox mühüm məsələlərə (məs., millətin dövlətçilik, tarix, etnogenez, dil, mədəniyyət, fəlsəfə, din və s.) münasibətdə milli mənafeni, dövlətin maraqlarını nəzərə almalı, bir sözlə hakim və vahid konsepsiyadan kənara çıxmamalıdır. Bu halda (sovet dövründə olduğu kimi) bir millətin tarixinə, etnogenezinə, dilinə, həmin xalqın formalaşmasına münasibət bütün dairələrdə, o cümlədən elm sahələrində (tarix, fəlsəfə, siyasət, ədəbiyyat, dilçilik, etnoqrafiya və s.) birmənalı olur. Şübhəsiz, burada hakimiyyətin, bir partiyanın müəyyənləşdirdiyi direktiv-məmur göstərişləri həlledici rol oynadığı üçün həmin millətin tarixi, etnogenezi, dili, onun formalaşması və s. məsələlərdə obyektiv şəkildə öz əksini tapa bilmir. Bu baxımdan müstəqil dövlətdə milli ideologiyanın yuxarıdan müəyyənləşdirilməsi, adətən birmənalı qarşılanmır. Ona görə də, demokratik dövlətlərdə hakim qüvvələr yalnız ölkənin birbaşa mənafeyinə toxunan, onun gələcək taleyi, dövlət təhlükəsizliyi üçün təhlükəli olan və s. vacib məsələlər baxımından milli maraqların ifadəçisi kimi çıxış edərək, yerdə qalan məsələlərdə, özəlliklə elmi mübahisə doğuran məsələlərə (tarix, ədəbiyyat, etnogenez, dil, mədəniyyət, fəlsəfə, din və s.) müdaxilə etmirlər.

İkinci halda isə milli ideologiya millətin ziyalıları, alimləri və b. tərəfindən milli mənəvi ideyalar əsasında müəyyənləşdirilir. Bu halda millətin öz içindən qaynaqlanan, milli mənəvi dəyərlərinə söykənən, əsasən hər hansı hakimiyyət maraqlarına əsaslanmayan və milli vicdanın öhdəsinə buraxılan mənəvi-ideoloji ideyalar həlledici rol oynayır. Bu zaman millətin maraqlarını ifadə etmək baxımından

müraciət olunan vacib, o cümlədən elmi cəhətdən mübahisə doğuran məsələlərə – Azərbaycan elminin bəzi sahələrindəki tarix (qədim dövlətlərlə çağdaş dövlətin hüquqi və mənəvi bağlılığı, etnogenez, dil və xalqın formalaşması məsələləri), fəlsəfə (xalqın qədim dövr, orta əsr və yeni dövr fəlsəfi dünyagörüşü ilə bugünkü dünyagörüşü arasında hansı bağlıqların olması), ədəbiyyat (qədim dövr, orta əsr və yeni dövr ədəbiyyatı ilə çağdaş ədəbiyyatın varisliyi), dilçilik (xalqın qədim dövr, orta əsr və çağdaş dövrlərdəki dil bağlılığı), mədəniyyət (xalqın qədim dövr, orta əsr və yeni dövr mədəniyyətinin çağdaş dövr mədəniyyəti ilə bağlılığı), din (islamaqədərki mifoloji və dini dünyagörüşlərin, o cümlədən islamın Azərbaycan xalqının həyatındakı bağlılığı) və s. problemlərə münasibətdə “vahid konsepsiya” yuxarının, hakimiyyətin göstərişləri əsasında deyil, milli mənəvi ideyalar əsasında müəyyənləşdirilir.

Bu gün Azərbaycan elmində ikinci məsələ daha aktual xarakter daşıyır və “milli ideologiya”nın qeyd etdiyimiz məzmununda başa düşülməsinə ehtiyac var. Yalnız bu halda, Azərbaycan xalqının etnogenezi, dili, bu xalqın formalaşması, dini-fəlsəfi dünyagörüşümüz və s. məsələlərlə bağlı Azərbaycan elmində, xüsusilə humanitar və ictimai elmlərdə mövcud olan ziddiyyətlər, anlaşılmazlıqlar aradan qaldırıla bilər. Bir sözlə, Azərbaycan ziyalıları, alimləri elmin bəzi sahələrində mövcud olan problemlərin həlli üçün, həmin problemlərin Azərbaycan xalqının milli maraqları ilə birbaşa 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 da 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 tanınmamış, 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

yanmış 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 (türkçülük, islamçılıq, marksizm, liberalizm və b.) meyil etməklə bərabər, milli ideologiyanın başlıca prinsiplərini müəyyənləşdirməyə çalışmış, bu zaman Azərbaycan türk millətinin və bütövlükdə islam 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 keçirmişlər.

Ümumiyyətlə, Azərbaycanda milli ideologiyanın yaranması prosesi XX yüzilliyə qədər böyük bir təkamül yolu keçərək, müəyyən bir ardıcılıqla, zəncirvari şəkildə baş vermişdir: buraya milli ideologiyanın formalaşmasında mühüm rol oynayan və onun əsas prinsiplərini təşkil edən milli mənəvi dəyərlərin-milli sərvətlərin 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 Qərb mədəniyyətinin təsiri aiddir.

XIX əsrədək – Azərbaycanda milli ideologiyanın yaranmasına qədər Azərbaycan türklərinin yalnız özünəməxsus olan və yaxud özününküləşdirdiyi (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 sərvətlər, 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 və s. ilə bağlıdır. Azərbaycanda 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, kəspi, alban, udin, sovdəy, 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 olaraq “Türk-Azərbaycan konsepsiyası ideoloqları” kimi də 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, yuxarıdakı 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 bərpasının üstündən bir neçə il keçdikdən sonra qeyd edirdi ki, hazırda ən çətin və mübahisəli problem azərbaycanlıların soykökünün tarixi probleimidir. 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 keçmişdə 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 islam dini çərçivəsində azərbaycanlılarla yaxın iqtisadi və mədəni əlaqədə olmuşlar. Onlar indi də dillərini saxlamaqla **Azərbaycan türk xalqı** (seçmə bizimdir – F.Ə.) ilə sıx təmasdadır” [36, 3]. Daha sonra Z.Bünyadov qeyd edir ki, bir sıra, xüsusilə qədim və erkən orta əsr tarixinə aid fikir və mülahizələr uzun illərdən bəri tarixşünaslıqda kök salmış müddəaları təkzib edir: “Lakin elm bir yerdə dayanmır, inkişaf edir, buna görə də Azərbaycan xalqının vacib tarixi problemlərinin yeni

istiqlamətdə qoyuluşunu və həllini zəruri hesab etməklə bu münasibəti yalnız alqışlamaq olar” [36, 4]. *Bununla da, Z.Bünyadov Azərbaycan xalqının soykökünün tarixi ilə bağlı bir-birinə daban-dabana zidd iki “tendensiya”nın, “müddəa”nın və həmin “müddəalar”ın tərəfdarlarının olmasını açıq şəkildə ifadə etmişdir. Azərbaycanlıların əcdadlarının “gəlmə” deyil, yerli (aborigen) türklər olduğunu iddia etməklə, Z.Bünyadov həmin müddəalardan birini, yəni “Türk-Azərbaycan” konsepsiyasını müdafiə etmiş, bu konsepsiyanın əksinə çıxış edərək türklərin Azərbaycana “gəlmə” olduğunu iddia edən konsepsiyanı isə tənqid etmişdir.*

Tarixçi alim Y.Yusifov da Z.Bünyadov kimi hesab edir ki, Azərbaycan xalqının soykökü, dili və s. sovet ideoloqları tərəfindən bilərəkdən dolaşdırılmış və problemə çevrilmişdir. Belə ki, sovet ideoloqları Azərbaycan xalqını öz etnik və dil köklərindən qoparmaq üçün qondarma müddəalar ortaya atmış və antitürk nəzəriyyələri Azərbaycan xalqının tarixinə calamışlar: “Bu proses indi də davam edir. **Azəri türklərinin əsl soykökünü, dil və etnik kökünü araşdıranlara, yaxud bunun naminə səs qaldıranlara siyasi damğa və ləkə vurub sıradan çıxarırdılar** (seçmə bizimdir–F.Ə.). Bəzi tədqiqatçılarımız çeynənmiş konsepsiya ilə silahlanaraq xalqımızın farsdilli əhalidən, farslardan, şimalda qafqazdilli etnoslardan dönmə olduğu kimi əsassız fikri tariximizə sırımğa çalışırlar... Bu xalqların dönüb türk (Azərbaycan) dilində danışmasına nə siyasi, nə iqtisadi, nə də ideoloji (dini) şərait olmamışdır. Türk türklüyündə, fars farslığında, ləzgi də ləzgiliyində qalırdı” [36, 209-210]. Y.Yusifov doğru olaraq 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 mənşəyi məsələsinə siyasi rəng verərək, onu soykökündən ayırmış və Azərbaycan xalqının tarixini türk

etnosları ilə bağlayan tədqiqatçıları siyasi damğalar vurub cəzalandırmışlar. Beləliklə, 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 b. 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 var. Birinci baxış, sovet hakimiyyətindən əvvəl zəif şəkildə 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 yeganə baxış olur. Dilimizin üstündən “Türk” möhürü götürülməklə ona siyasi təzyiq başlanmış, onun tarixinin cavanlaşdırılmasına çalışılmış, etnogenezi təhrif yoluna düşmüşdür – bu, elmi yox, düşünülmüş siyasi məqsəd olmuşdur. 40-cı illərdən bu konsepsiyaya İ.M.Dyakonov, İ.Əliyev, E.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 pionerləri Avropa şərqşünasları olmuş, midiyalıları turani saymışlar” [60, 7]. Ancaq 30-cu illərin sonlarından bu konsepsiyanın üstündə siyasi tabu qoyulur, tərəfdarları pantürkist kimi cəzalandırılır və 40-cı illərdən dondurulur; yalnız 70-80-ci illərdə yenidən dirçəlir [60, 7].

Prof. Q.Ə.Qeybullayevin də fikrincə, Azərbaycan xalqının

etnogenezi, dili, bu xalqın formalaşması ilə bağlı iki konsepsiya mövcuddur. Bunlardan biri 1940-cı illərdən sonra qərarlaşan “yalançı konsepsiya” [137, 21], “hakim konsepsiya”dır. Bu konsepsiyaya (“Qafqaz-İran” - F.Ə.) görə Azərbaycan Türk dili XII-XIII əsrlərdən sonra kənardan gətirilən yad dildir; çünki həmin əsrlərə qədər cənubda farsdilli, şimalda dağıstandilli əhali yaşayırmış və s. [137, 39]. O yazır ki, cəfəngiyyata qarşı olan ikinci konsepsiya (“Türk-Azərbaycan” - F.Ə.) isə qısaca belədir ki, kuti, lullubi və kaslar türk mənşəli etnoslar olmuş, onların birbaşa varisləri miladdan qabaq I minilliyin əvvəllərində Manna və Maday adları ilə tarix səhnəsinə çıxmışdır. Midiya ərazisində isə iranlılaşma prosesi yox, türk mənşəli Atropaten xalqının təşəkkülü prosesi getmişdir. Miladdan əvvəl VIII-VII əsrlərdə şimaldan gəlmiş kimmerilər, skiflər (işquzlar) və saklar da türk mənşəli etnoslar idilər [137, 40]. Q.Qeybullayev B.Budaqovla həmmüəllifi olduğu bir kitabda da “Türk-Azərbaycan” konsepsiyasının tərəfdarı olduğunu ortaya qoymuş və ona zidd olan konsepsiyanı isə tənqid etmişlər: “Bəzi Qərbi Avropa, rus, erməni, gürcü və fars tarixçiləri tərəfindən söylənilmiş bu saxta konsepsiya Azərbaycan tarixinə dair əsərlərdə öz əksini tapmışdı... Rus və erməni tarixçilərinin nəsil-dən-nəslə keçmiş qatı antitürk emosiyası ucbatından tarixi həqiqətin üstünə qara pərdə örtülmüşdü. Azərbaycan tarixçiləri (İ.Əliyev, F.Məmmədova və b.–F.Ə.) onların dediklərini təkrar etməklə kifayətlənməli olmuş və deməli, bu antitürk emosiya onların da əsərlərində öz yerini tapmışdır” [59, 56].

Yuxarıdakı alimlərdən fərqli olaraq filoloq alim N.Cəfərov məsələyə bir qədər fərqli yanaşır. O hesab edir ki, Azərbaycan xalqının etnogenezi, dili və bu xalqın formalaşması və s. məsələlər SSRİ dönmində, konkret 1930-cu illərdən başlayaraq üç istiqamədə: 1) Türk; 2) İran; 3) Qafqaz (Alban) başlanğıcı əsasında “həll edilmişdir”. Guya, bu baxımdan “bu gün Azərbaycan dilinin, ədəbiyyatının, mədəniyyətinin təşəkkül

tarixi bərədə əsaslı (əksəriyyətin qəbul edəcəyi) bir fikir söyləmək olduqca çətindir; artıq mövqeyini möhkəmlətməş “konsepsiyalar” mövcuddur ki, hər biri yeganə düzgün fikir sayılmaq iddiasındadır. Azərbaycan akademik tarixşünaslığı bu cür konsepsiya bolluğuna geniş şərait 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 tarixşünasılığının “liberallığı” nəticəsində deyil, Rusiya və İran 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 bəzi KİV-lərdə (“Azərbaycan”, “Respublika” və b.) dərc olunmuş “Gorus-2010: Absurd teatrı 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 aidiyyətin olmadığını iddia edən erməni-hay ideoloqlarına cavab olaraq R.Mehdiyev yazır ki, “yeni yaradılmış” xalq sovet ideoloqlarının ideyalarının nəticəsidir: “Görünür, bu cür sərsəm bəyanatların müəllifləri adi məsələ üzərində fikirləşməmişlər: bürokratik direktiv-məmur etnogenezi ilə adi insan biologiyası arasında nə əlaqə var? Əgər çoxəsrlik tarixə malik olan bir xalqın adını dəyişməyi qərara almış partiya rəhbərinin öz kabinetində bircə dəfə “qələm çalması” əsasında millət yaradıla bilərsə, bu o deməkdir ki, “yeni

yaradılmış” xalqın ilk nümayəndələrinin nə ataları, nə babaları, nə də ulu babaları olmuşdur və onlar hamısı sınaq şüşəsində 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, akademik fəlsəfəyə, 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 türkcəsidir [158].

Beləliklə, Azərbaycan xalqının etnogenezi, dili və bu xalqın formalaşması ilə bağlı yuxarıda qeyd edilən bir-birinə zidd “müləhizələri”, 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 bağlıdır.

Sovetlər Birliyi imperiyasının ideoloqlarının Azərbaycan xalqının etnogenezi və dili, qədim dini-fəlsəfi dünyagörüşü, “Azərbaycan” anlayışının izahı və sair 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 dərindən 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 üstüörtlü 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 xalqına qarşı siyasi-ideoloji təxribat kimi ortaya atdıqları ideolojiş-

dirilmiş “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 ideolojişdirilmiş “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, yəni elmiyə, obyektivliyə və təbii ki, milli maraqlarımıza üstünlük verməliyik. 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 ondakı

türk ruhunun, 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 dünənin 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 kəspə, ölkələrini isə Kaspiana adlandırmışdı: “Bunların dilinin nə İran, 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 kəspiləri və albanları Qafqaz mənşəli xalq hesab etmişdi. Maraqlıdır ki, bu tədqiqatçı Ön Asiyaya, o cümlədən Azərbaycana gəlmə

etnoslardan Hind-Avropa (Ari) və Turan tayfalarını eyniləşdirmişdir: “Turana gəldikdə, bu sözə Avestada təsadüf olunur və güman edilir ki, bu, Ari xalqının mədəni səviyyəsi aşağı olan başqa budağı idi. Bu iki xalqın – Ari və Turanın arasında düşmənçilik var idi və VI əsrdə Türkünstan türklərin hökmranlığı altına keçəndə bu iki söz bir-birinə yaxınlaşdı və əvvəllər türklərə aid olmayan Turan adı onlara aid olundu” [57, 16]. Beləliklə, 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 Türkünstan adlandırmış, hətta üstəlik Turan adını da onlardan mənimsəmişlər. 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 və 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 ləhcələrindən biridir, azərbaycanlılar isə farslardan dönmədir [36, 226]. 1930-cu ildə “Talış dili” əsərində **Q.B.Miller** S.Ə.Kəsrəviyə əsaslanaraq “azəri dili”ni 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 rəsmi şəkil almışdır. Belə ki, SSRİ lideri İ.Stalinin göstərişi ilə, 1937-ci ildən başlayaraq Azərbaycan türklərinin adından və dilindən “türk” sözünün götürülməsi, latın qrafikasından 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 qafqazdilli və yaxud da irandilli etnoslarla bağlamaq lazım idi.

Yeri gəlmişkən, **fikrimizcə**, Azərbaycan xalqının etnogenezi, dili və bu xalqın formalaşması kontekstində iki vacib 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, mədəni layın – qafqazdilli, irandilli 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, hürriələr, kutilər, albanlar, gürcülər, avarlar, ləzgilər, utilər, qarqarlar və b. adları çəkilir ki, bəzi tədqiqatçılara görə, onların hamısı, başqalarına görə isə bir hissəsi (avarlar, ləzgilər, gürcülər, leqlər və b.) bu qrupa aiddir. Bəzi tədqiqatçılar “qafqazdilli”, “qafqazdilli etnoslar” anlayışlarını “türkdilli” məfhumuna qarşı qoymaqla qafqazdilli etnoslarla türkdilli etnosların bir-birindən uzaq olduqlarını qeyd etmişlər. Fikrimizcə, “Qafqaz mənşəli”, “qafqazdilli” və

“qafqazdilli tayfalar” anlayışlarına bu baxımdan yanaşmaq SSRİ və İran (fars-pəhləvi rejimi) ideoloqlarının və onların havadarlarının ideyalarının nəticəsidir. Məqsəd isə bəllidir: türklərin Qafqazın, o cümlədən Azərbaycanın yerli milləti olmamasını sübut etmək. Bununla da “qafqazdilli”, “Qafqaz mənşəli” anlayışları buranın əhalisinin türksoylu olmamasının, eyni zamanda türklərin buraya gəlmə olmasının, yaxud da, ən azı Azərbaycan xalqının formalaşmasında iştirak edən ayrıca bir mədəni lay kimi göstərilməsinin ideya xətlərindən birinə çevrilmişdir.

“Qafqaz”, “qafqazdilli”, “qafqazdilli etnoslar” anlayışlarına bu prizmadan yanaşmaq doğru deyil, bu, həm türklərin Qafqazda, o cümlədən Azərbaycanda yerli (avtoxton) olması məsələsi, həm də Azərbaycan xalqının formalaşması ilə bağlı bəzi ziddiyyətlərin yaranmasına səbəb olur. Bu baxımdan qənaətimizə görə, “qafqazdilli”, “qafqazdilli etnoslar” anlayışı yenidən nəzərdən keçirilməli və bu məfhumlar iki mənada: 1. Qafqazın türksoylu etnosları; 2. Qafqazın nax-dağıstanmənşəli etnosları olması mənasında izah olunmalıdır.

Əgər bu gün Qafqazın türk olmayan etnosları – nax-dağıstan mənşəli tayfaları qafqazdilli xalq kimi, bu ərazinin qədim və yerli sakinləri hesab olunurlarsa, bəs əsrlər boyu onlarla yanaşı yaşamış türksoylu etnoslar nə üçün “qafqazdilli” və “qafqazdilli etnoslar” anlayışlardan kənar tutulmalıdır? Əlbəttə, biz türklərin də “qafqazdilli”, “qafqazdilli etnoslar” anlayışlarına eyni dərəcədə haqqı çatır deməklə, bu gün birmənalı şəkildə türk olmayan Qafqaz etnoslarını türk tayfaları kimi vermək fikrimiz yoxdur. Ancaq “qafqazdilli”, “Qafqaz mənşəli” anlayışlarının yalnız türksoylu olmayan Qafqaz etnoslarına aid edilməsi də məntiqli deyildir. Bu baxımdan tədqiqatçılar Qafqazın türk olmayan etnoslarının ümumiliyini ifadə etmək üçün ya başqa ad seçməli, ya da “qafqazdilli” anlayışının, yuxarıda da qeyd

etdiyimiz kimi, ikimənalı olduğunu hökmən nəzərə çatdırmalıdırlar. Yoxsa, bu gün belə anlaşılır və gələcəkdə də belə başa düşüləcək ki, “Qafqaz” türklərə aid olmayan toponim və etnos adıdır. Ancaq aşağıda da göstərəcəyimiz kimi, “Qafqaz” anlayışı bu ərazidə yaşayan türk olmayan etnoslardan daha çox türk etnosları ilə bağlı olmuşdur və bu gün də belədir. Belə 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. məfhumlara 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 b.) ümumiyini ifadə etmişdir. “İran” sözünün hərfi mənasının “Hind-Avropa” mənşəli olub “ari”, “ari ölkəsi” kimi yozulması isə SSRİ və İran ideoloqlarının işidir. Sovet dövründə nəşr olunmuş ASE-nin 1-ci cildində yazılır ki, İranın müasir adı (Aryanam) “Ariilər ölkəsi” deməkdir. Guya, bir sıra hallarda “ari” tayfa adını bildirir (məs., qədim hindlilərdə “aryavarqa”, osetinlərdə “allan” miqiyalılarda “arizantlar” və s.). Burada o da qeyd olunur ki, elmdə “ari” termini hazırda, yalnız hind-iran dillərində danışan tayfalara, xalqlara 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) yaşadıkları 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 yüzilliklərə

təsadüf edir” [26, 6]. Biz də “irandilli”, “İran etnosları” anlayışlarının “farsdilli”, “fars etnoslardan” müəyyən qədər fərqli olması ilə bağlı irəli sürülən mülahizələrə qatılmırıq, o cümlədən bəzi paniranist ideoloqların (İqrar Əliyev və b.) azərbaycanlıları və onların dilini, guya farslardan 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 olmyaraq, İranda yaşayan Hind-Avropa mənşəli etnoslar (fars, kürd, talış, tacik, bəluc 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-alimlərin, 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 ideologiləşdirilmiş “problem”lərin əsası qoyuldu. Belə ki, 1940-cı illərdən etibarən rəsmən Azərbaycan xalqının “irandilli” miqiyalılarından və qafqazdilli albanlardan törəmə olması müddəasının təbliğinə başlanmışdır.

Çox keçmir imperiyanın bu məkrli siyasətinin nəticəsində sovet ideoloqları yazırdılar ki, qeyri-türk mənşəli miqiyalılar, 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 Zaqros-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, mənşələri 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 yüz-illiklərdə 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 keç-məklə, 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 xalqının 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 Şərqi xalqlarını öz hakimiyyəti altında birləşdirən Midiya dövlətindən fərqli olaraq, Atropaten dövləti əsasən müasir azərbaycanlıların əsl əcdadından birini təşkil edən yerli əhalinin sakin olduğu ərazini 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].

Fikrimizcə, 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 təbrincə desək türk olmayan mannalıqlar və midiyalılar dayanmışlar. Ən çox da bu

kitablarda midiyalılarından törəmə atropatenlilər 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 arilərdən 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 ittifaq 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-cü illərdə 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.Melikşvili, E.Qrantovski, İ.Əliyev, S.Qaşqay, F.Məmmədova və b. tarixi əsərləri arasında demək olar ki, elə bir ciddi fərq yoxdur.

7 cildlik “Azərbaycan tarixi”nin ilk cildlərində qədim Azərbaycan ərazisinin yerli tayfalarının – kutilər, lullubilər, hüririlər və b., eləcə də Manna, İskit, Atropatena, Albaniya dövlətlərinin əhalisinin etnik mənsubiyyəti və dili açıq-aşkar şəkildə “Qafqaz-İran” konsepsiyası çərçivəsində şərh olunur. Qeyd edək ki, 1-ci cildin məsul redaktoru və qədim dövrdə Azərbaycan xalqının etnik mənsubiyyətinə aid yazıların 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 kaşşu 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 (kaşşu, alban və b.) dillərini şimali-şərqi Qafqaz dil

qrupuna aid etmiş və bu qrupu Qafqazda yerli 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 turukkilər, 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 ola bilərlər [39, 155]. İ.Əliyev e.ə. I minilliyin əvvəllərində yaranmış 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 mövcud olmuş kuti, lullubi, hürri tayfalarının, digər tayfa-ların və tayfa ittifaqlarının bilavasitə varisi [39, 195] hesab edirlər.

Azərbaycanın yerli tayfalarını “Qafqaz-İran” konsepsiyasına uyğun şəkildə “əsaslandırdıqdan” sonra İ.Əliyev yazır ki, e.ə. II minilliyin sonu – I minilliyin əvvəllərində Cənubi Rusiya çöllərindən çıxmış irandilli etnosların şimali-qərbi İran ərazisinə, o cümlədən Cənubi Azərbaycana gəlişlərindən sonra bölgənin etnik-dil mənzərəsi tədricən dəyişməyə başladı [39, 178]. İ.Əliyevə görə, irandilli tayfalar ilk vətənlərində təşəkkül tapmış və bu birliyin erkən tarixi həmin ərazilərdə başlanmışdır: “Bu tayfaların xeyli qismi özünün ilkin vətəninə qalmaqda idi və yalnız sonralar qohumlarının ardınca hərəkət etdi. Bunlar kimmlər, skif, sak tayfaları və başqaları idilər” [39, 179]. E.ə. I minilliyin başlanğıcında Cənubi Azərbaycan vilayətlərində və ona yaxın ərazilərdə “irandilli”-farsdilli tayfaların sayının artdığını iddia edən İ.Əliyev yazır ki, bir qədər sonra onların təsir gücü qədim Azərbaycan (Mada-Atropatena) xalqının etnogenezində də öz əksini tapdı [39, 179].

Azərbaycan tarixçisindən daha çox İran tarixçisi rolunda çıxış edən (bu mənada 7 cildlik “Azərbaycan tarixi”nin 1-ci və 2-ci cildləri də daha çox “İran tarixi”nin bir hissəsi təəssüratını yaradır) İ.Əliyevə görə, çox keçmədən Azərbaycanın avtohton

əhalisi – kutilər, lullubilər, hürrilər, kaşşular və b. “irandilli” tayfaların həm etnik, həm də dil baxımından assimilyasiyasına məruz qaldılar: “Beləliklə, e.ə. II minilliyin sonu – I minilliyin başlanğıcında Şimal-Qərbi İranın ərazisinə irandilli əhalinin gəlişi sayəsində artıq e.ə. I minilliyin II rübündə Qərbi İran yaylası vilayətlərinin xeyli qismi, xüsusilə Cənubi Azərbaycan əhalisinin dilləri iranlaşmağa məruz qalmağa, İran yaylası isə irandilli tayfaların yeni, ikinci metropoliyasına çevrilməyə başladı. Həmin dövrdə təşəkkül tapmaqda olan irandilli xalqlar əsasən assimilyasiyaya uğramış avtohton əhalinin nəsillərindən ibarət idi” [39,184]. Ümumiyyətlə, İ.Əliyev, İ.Dyakonov, Q.Melikışvili, S.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 farsdilli olmaları çağdaş elmdə şübhə doğurmur [39, 281]. Deməli, “Qafqaz-İran” konsepsiyasının müəllifləri nəinki qədim Azərbaycanın aborigen əhalisini (kutilər, lullubilər, sular, turukkilər və b.), o cümlədən e.ə. VIII-VII əsrlərdə axın edən 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, Y.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 yazmışlar. Guya, bu “xalq”ın dili erkən orta əsrlərdə Cənubi Azərbaycan əhalisinin bir hissəsinin danışdığı və ərəb qaynaqlarında “azəri” adlanan İran dilidir. Bu ideyanın müdafiəçisi İ.Əliyevə görə, Mannanı işğal edən Midiya dövründə Cənubi Azərbaycan tayfalarının və xalqlarının, yəni kuti, lullubi, hürrü, mannalı və başqalarının madalılarla qaynayıb-qarışması nəticəsində e.ə. IV-III əsrlərdə

yeni bir etnos – atropatenalılar təşəkkül tapmağa başlamışdır. Beləliklə, keçmiş Mannanın ərazisində meydana çıxmış “Kiçik Midiya”nın əsasında Atropatena dövləti və “Atropatena-Mada xalqı” yarandı. Mənbələrdə onlar madalı, atropatenalı adlanırdılar [39, 287]. İ.Əliyev iddia edir ki, uzun müddət “Mada” və “Atropatena”, “madalı” və “atropatenalı” anlayışları bir-birinin qarşılıqlığı, yəni sinonimi kimi çıxış etmişdir. “Mada-Atropatena xalqı”nın orta Mada dili isə İran 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 də bağlıdır. İran alimi Ə.Kəsrəvi “azəri” dilini birmənalı şəkildə 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 ulu əcdadları “Atropatena-Mada xalqı”dır və bu xalqın dili “irandilli” azəri dilidir. Deməli, azərbaycanlılar “irandilli” xalqlardan madalılarından, atropatenalılarından biridir və onların türk dillərindən birində danışmalarını nəzərə almasaq, türklərlə heç bir əlaqəsi yoxdur. Hər halda İ.Əliyevin bütün cidd-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 əsərdə 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 Azərbaycanlıdır və i.a.

Azərbaycan xalqını “irandilli” xalqlarla, Azərbaycan mədəniyyətini İran mədəniyyəti ilə bağlamasını isə İ.Əliyev belə əsaslandırır: “Hazırda türk dillərindən birində danışan azərbaycanlılar madalılar vasitəsilə Hind-İran, daha geniş miqyasda isə Hind-Avropa aləminə bağlanır, iranlılarla, hindlilərlə, germanlarla, slavyanlarla və başqa xalqlarla qohumluğa yətiirlər. Azərbaycanlılar məhz madalılar 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 tarixşünaslıqda müdafiəçisi olan İ.Əliyevə görə, guya 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 fikrincə, 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 uydurmalarına davam edərək yazır ki, özündə 20-dən artıq tayfanı ehtiva etmiş alban (alban-uti) aborigen etnik massivi Qafqaz Abaniyasının ərazisində əsas, üstün massiv ol-

muşdur [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 hesab etdiyi madalılar, 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.) türksöylü olmuş, o cümlədən buraya köç etmiş madalılar, 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 dönəmindən albanların mənşəyini və dilini qafqazdilli etnoslarla bağlayan F.Məmmədova da İ.Əliyev və b. kimi iddia edir ki, Albaniyanın qədim əhalisi qafqazdilli tayfalar olmuşdur: “Utidə 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, öteri 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 olmadığını 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 özünüdərək 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 nax-dağıstan dil ailəsinə aiddir [258, 615]. Lakin I-VIII əsrlərdə Albaniyada təkcə qafqazdilli albanlar deyil, irandilli tayfalar da yaşamış və hətta onların Əhəmənilər, Arşakilər, Sasanilər kimi imperiyaları da olmuşdur. Eyni zamanda irandilli tayfalardan bəziləri (kürtlər, tatlar, talışlar) Kaspi 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 Albaniyada, Atropatenada türkləşmə, islamlaşma, islam mədəniyyətinin 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 (midiyalılar, kürtlər, 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 yaradıcılarından: “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 gündəmdə saxlamasını “elmi kəşf” kimi qiymətləndirir.

Deməli, İ.Dyakonov, Q.Melikişvili, S.Kəsrəvi, İ.Əliyev, S.Qaşqay, F.Məmmədova, Ə.Sumbatzadə və b. Azərbaycan xalqının etnogenezi və dilini, onun formalaşmasını birmənalı şəkildə “Qafqaz-İran” konsepsiyası əsasında şərh etmişlər. Cənubi Azərbaycan ərazisində mövcud olmuş Atropatena dövlətinin əhalisi “Atropatena-Mada xalqı”, dili isə orta mada 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 irandilli “Atropatena-Mada xalqı” və qafqazdilli albanlar, o cümlədən udinlər, qarqarlar və b. olmuş, onlar (midiyalıqlar və albanlar) orta əsrlərdə türklərin bu ərazilərə köç etməsi ilə türkləşməyə məruz qalmış və hazırda da türk dillərindən birində danışırlar.

Qeyd edək ki, Azərbaycan xalqının etnogenezi və dili, bu xalqın formalaşması ilə bağlı 7 cildlik “Azərbaycan tarixi”nin 1-ci cildindəki “Qafqaz-İran” konsepsiyası ikinci cilddə də davam

edir. İkinci cildə bu məsələlər bir qədər yumşaq 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. III-II minilliklərdə Azərbaycanda məskunlaşmış avtohton (kutilər, lullubilər və b.) və e.ə. I minilliyin əvvəllərindən buraya 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 başlıca mülahizənin olduğunu qeyd edən N.Vəlixanlı bu məsələ ilə bağlı yazır: “Azərbaycan xalqının və Azərbaycan dilinin formalaşması haqqında indi əsasən iki mülahizənin olduğu aydınlaşır: “1) Azərbaycan xalqının etnogenezində yerli (Qafqaz mənşəli) etnoslarla yanaşı, gəlmə (türkdilli və irandilli) etnoslar da iştirak etmiş, tarixən türkdilli etnoslar böyük üstünlük təşkil edərək e. XI-XII əsrlərində türkdilli Azərbaycan xalqının formalaşmasına gətirib çıxartmışdır; 2) 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, Q.Melikişvili, F.Məmmədova, S.Qasımova və b.-nin mülahizələrini “ümumi tarixşünaslıqda”, “dünya taixşünaslığında” qəbul edilmiş müddəa [40, 470], “vətəndaşlıq hüququ qazanmış konsepsiya”

[40, 472], “tarixşünaslıqda özünə möhkəm yer tutmuş mülahizə”lər [40, 472] kimi qəbul etmişdir. Doğrudur, N.Vəlixanlı “Türk-Azərbaycan” konsepsiyasının tərəfdarlarının fikirlərinin tamamilə əsassız olmadığını da bildirir. Lakin o qeyd edir ki, Y.Yusifov, Q.Qeybullayev, S.Əliyərli, M.İsmayılov, A.Məmmədov, T.Hacıyev və b. “prototürk”, “türk” mülahizələri inandırıcı görünsə də, tamamilə sübut edilməmişdir: “Sözsüz ki, bu və ya başqa tədqiqatçılar onların mülahizələrini təsdiq edən, bəzi hallarda çox da şübhə doğurmayan (xüsusilə Şumer-türk leksik paralellərində), bəzi hallarda istər-istəməz suallara səbəb olan, bəzən isə yalnız güman kimi qəbul edilə bilən dəlil və sübutlar da irəli sürmüş, lakin bu mülahizələri dünya tarixşünaslıq elmində qərarlaşdırma bilməmişlər. Buna səbəb olan obyektiv və subyektiv amillər içərisində mənbələrin azlığı və bəlkə də yaxşı öyrənilməməsi ilə yanaşı, irəli sürülən, bəzən hətta maraq doğuran bir sıra mülahizələrin prinsiplial elmi-nəzəri baxımdan özünə qəti yer tuta biləcək səviyyədə inandırıcı olmamasıdır” [40, 471].

O hesab edir ki, “meydana çıxan sualları aradan götürmək üçün Azərbaycanda türk etnosunun çox qədimliyini və bəlkə də avtohtonluğunu sübut etməyə çalışan tədqiqatçılar daha inandırıcı və sanballı dəlillər gətirməli, öz mülahizələrinin doğruluğunu dünya tarixşünaslığında təsdiq etmək üçün yalnız sanballı elmi isbatlara və prinsiplərə əsaslanmalıdırlar” [40, 471]. Ümumilikdə, N.Vəlixanlıya görə, “Türk-Azərbaycan” nəzəriyyəsinə müdafiə edən tədqiqatçıların irəli sürdükləri mülahizələr, faktlar İ.Əliyev, İ.Dyakonov, Q.Melikişvili, F.Məmmədova və onların başqa həmfikirləri tərəfindən “tarixşünaslıqda artıq özünə elmi vətəndaşlıq hüququ qazanmış konsepsiyanı (“Qafqaz-İran” - F.Ə.) tam inkar etmək üçün əsaslı deyil” [40, 472].

Ümumilikdə, N.Vəlixanlının yuxarıda irəli sürdüyü mülahizələrlə bağlı konkret iki məsələdə onunla həmrəy ola bil-

mərik. *Birincisi*, N.Vəlixanlı tez-tez qeyd edir ki, qədim dövrdə – e.ə. III-I minilliklərdə Azərbaycanda prototürklərin, türk etnoslarının yaşamaması, kimmer, skif və iskitlərin irandilli olması mülahizəsi “ümumi tarixşünaslıqda qəbul edilmiş”, “vətəndaşlıq hüququ qazanmış konsepsiya”dır. Fikrimizcə, burada vacib bir məqam unudulmamalıdır ki, “Qafqaz-İran” konsepsiyası ideoloqlarının bu mülahizəsi, ilk növbədə SSRİ tarixşünaslığında, SSRİ elmində qəbul edilmiş və dünyaya da o vaxt bu cür təqdim edilmişdir. Halbuki, N.Vəlixanlı özü də qismən etiraf edir ki, “Türk-Azərbaycan” konsepsiyasına zidd olan bu mülahizələrin də tamamilə 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. Fikrimizcə, nə SSRİ, nə də hazırkı dövrdə elmi dəlillər baxımından tam sübut edilməmiş mülahizələri, vaxtilə “dünya tarixşünaslığı tərəfindən qəbul edilmiş müddəə” kimi irəli sürüb, 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 kimliyimiz elmi baxımdan sübut edilənə qədər, Azərbaycan xalqının etnik mənsubiyyətini türk saymayan, yaxud sonradan türkləşdiyini iddia edən “Qafqaz-İran” nəzəriyyəsinin ideoloqlarının mülahizələri ilə razılaşmalıyıq. Gözləməliyik ki, Azərbaycandan xaricdəki paniranizm, panrusizm, panermənizm 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 heç vaxt baş verməyəcək. **Əgər bu məsələlərdə söhbət konkret tarixə, elmə hörmətdən və**

obyektivlikdən gedirsə, birincisi, “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. İkincisi, ən əsası isə, bir millətin etnik mənşəyi və dili məsələsinin hansısa bir qrup alimlərin, tarixçilərin o cümlədən, özəlliklə Azərbaycan xalqına yad olan tədqiqatçıların (rus, fars, erməni, osetin və b.) mülahizələrinə, fərziyyələrinə uyğun şəkildə “həll edilməsi” qətiyyən doğru deyildir. Digər tərəfdən, bu “problem” millət əsarət altında olduqda ortaya atılıb öz “elmi həlli”ni tapmışdırsa, deməli, bu, birmənalı şəkildə saxta yolla, imperiya maraqlarına uyğun şəkildə baş vermişdir.

Bu baxımdan Azərbaycanın avtohton əhalisinin (kutilər, lullubilər, sular, turukkilər və b.) və bu əraziyə köç etmiş tayfaların (madaylar, iskit, sak, kimmeri və b.) türk olub-olmamaları 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.Əliyarlı, 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”i adlandırmaq olar!!! Necə ola bilir 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 etdirirsə, bəs nə üçün, ən azı Azərbaycanın orta məktəbləri üçün nəzərdə tutulmuş “Azərbaycan tarix”i 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 dəyişikliklər 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 gəlinə, 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 yerliliyi haqqındakı məsələ müdafiə olunduğu halda, “Azərbaycan” adlanan xüsusi cilddə 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 tayfalardan 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

türksoylu 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” dərsləri “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”** dərslində də yazılır ki, “Azərbaycan qədim türklərin ilk vətənlərindən biri sayılır. Buraya sonralar yerli tayfalarla eyni kökə bağlı digər türk tayfaları köç etmiş, yerli tayfalarla qaynayıb-qarışmışdır” [139, 105].

Qeyd edək ki, **AMEA Tarix İnstitutu və TQDK-nın bir yerdə nəşr etdirdiyi “Tarix” kitabında da** yazılır ki, Turukki adı türk tayfa adının ilkin forması hesab edilir. Eyni zamanda bu dərsləkdə Manna əhalisinin dili qədim türk dili kimi göstərilir [221, 51]. Ümumiyyətlə, bu dərsləkdə Azərbaycan birmənalı şəkildə türklərin ilk yurdlarından biri sayılır. Türküstandan Şimali Qafqaza, Qara dəniz sahillərinə köç edən türkləri yunanlar iskit, Mərkəzi Asiya və Yaxın Şərqi axın edənləri farslar sak, aşşurlar işquz adlandırmışlar [221, 25]. Dərsləyin 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 cür mövqə necə məqsədə uyğun sayıla bilər?

Yeri gəlmişkən, AMEA Tarix İnstitutu 7 cildlik “Azərbaycan tarixi” üzərində yenidən işləyir. Buna əsas səbəb kimi isə, akademik İqrar Əliyev və onun fikirdaşlarının “Qafqaz-İran” konsepsiyası çərçivəsində mövcud 7 cildlikdə, xüsusilə bir və ikinci cildlərdə Azərbaycan xalqının etnik mənsubiyyəti və dili, bu xalqın formalaşması məsələlərini düzgün şəkildə əks etdirməmələri göstərilir. Bu mənada “Azərbaycan tarixi”nin yeni nəşrində, institutun direktoru Y.Mahmudov başda olmaqla Azərbaycan türk tarixinə obyektiv yanaşılmasına şübhə etmrik. Ancaq bizə elə gəlir ki, bütün hallarda, qısa bir müstəqillik

dövründə “Azərbaycan tarixi”nin akademik şəkildə iki fərqli nəşri ürəkəçən ola bilməz. Belə ki, iyirimi il ərzində bir millətə AMEA Tarix İnstitutunun adından (yerdə qalan “Azərbaycan tarixi” kitablarını nəzərə almasaq) iki fərqli milli “Tarix” təqdim etmək yalnız utancverici bir durum deyil, eyni zamanda xalqın özünü təsdiqinə, özünü təyininə, ümumiyyətlə milli maraqlarına uyğun gəlmir. Ona görə də, milli “Tarix”i elə yazmaq lazımdır ki, onun birinci ilə üst-üstə düşməyən ikinci, üçüncü və s. nəşrinə ehtiyac qalmasın. Bu baxımdan ümid edirik 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 olduğu kimi 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 gənci məktəbdə milli təhsil alaraq, öz xalqının, millətinin qədim zamanlardan indiyə qədər olan tarixini gərək yaxşı bilsin. Əgər bunu bilməsə o, həqiqi vətəndaş ola bilməz. Əgər bunu bilməsə o, millətini qiymətləndirə bilməz. Əgər bunu bilməsə o, millətinə olan mənsubiyyəti ilə istənilən səviyyədə fəxr edə bilməz” [42]. H.Əliyev birinci halda, tarix elminin qarşısında duran elmi obyektivliyin vacibliyindən söz açırsa, ikinci halda millətin taleyində tarixin son dərəcə mühüm rolunu göstərmişdir. Bizə elə gəlir ki, Azərbaycan tarixçiləri və başqa elm adamları tərəfindən bu məsuliyyətin dərindən dərk olunması zəruridir.

Yuxarıda adını çəkdiyimiz kitablarda Azərbaycan xalqının etnogenezi və dili, bu xalqın formalaşması ilə əlaqədar, eləcə də başqa məsələlərə münasibətdə bir birinə tamamilə zidd bilgiler verilir ki, bununla da, gənc nəslin tarixi gerçəklik haqqında doğru-dürüst bilik alması çətinləşir. Qeyd etmək lazımdır ki, bu

kitablar, xüsusilə dərsləklər bütöv bir millətin və onun övladlarının savad qazanması üçün yazılır. Halbuki, orta məktəblər üçün nəzərdə tutulmuş “tarix”lərlə, akademik nəşr olunmuş “tarix”i müqayisə etdikdə tamamilə fərqli, ziddiyyətli məsələlər ortaya çıxır. Belə olduğu təqdirdə vətəndaşın hansı hissləri yaşadığını anlamaq heç də çətin deyil. Üstəlik, bu ziddiyyətlərin, dolaşıqların ayrı-ayrı şəxslərin müəllifləri olduqları “Azərbaycan tarixi” adlanan kitablarda və digər müvafiq əsərlərdə də öz əksini tapdığını göz önünə gətirsək məsələ bir qədər də qəlizləşir.

“Türk” və “Azərbaycan” anlayışlarının ən qədim dövrlərdən XIX əsrə qədər keçdiyi inkişaf mərhələləri, milli mənəvi dəyər kimi daşdığı məna və mahiyyəti, bizə deməyə əsas verir ki, bu məfhumlar öz mənşəyinə, qədimliyinə, mahiyyət və əhəmiyyətinə görə Azərbaycan xalqının milli ideologiyasının formalaşmasında əsas rol oynamışdır. Yəni, “Türk” və “Azərbaycan” anlayışları ən qədim dövrlərdən bu ərazidə hakim mövqə tutmuş, və müvafiq olaraq millətin, yurdun, elin adları kimi tanınmışdır.

Milli ideologiyanın mahiyyətinin “Türk-Azərbaycan” konsepsiyası əsasında izahat təxminən XIX əsrin ortalarından, yəni 1840-1850-ci illərdən (çar Rusiyasının Şimali Azərbaycan Türk xanlıqlarını işğal etdikdən sonra) başlamış və 1930-cu 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 olaraq çar və sovet Rusiyası müstəmləkəçiliyinə qarşı etiraz dayanmışdır

1830-1840-cı illərdə A.A.Bakıxanov tərəfindən nəzəri şəkil-də təməli qoyulan milli özünüdərk prosesinin, sonralar böyük vüsət almasına da başlıca səbəb müstəmləkəçiliyə etiraz

olmuşdur. Müstəmləkəçiliyə qarşı fikir davasında isə A.A.Bakıxanov və b. üçün “Türk-Azərbaycan” nəzəriyyəsi bir ümid və quruluş nöqtəsi idi. Bu baxımdan Bakıxanov “Gülüstani-İrəm” tarixi əsərində açıq şəkildə Azərbaycanın qədim əhalisinin etnik mənşəyini və dilini əsasən, türk amili üzərində izah etmişdir [55]. Eləcə də Mirzə Kazım bəy Midiya dövlətini, onun xalqını, mədəniyyətini, o cümlədən zərdüştiliyi farsdilli tayfalardan uzaqlaşdıraraq Azərbaycan xalqı ilə əlaqələndirməyə çalışmışdır [251].

XX əsrin əvvəllərində bu proses daha da genişlənmiş və 1930-cu illərin sonlarına qədər davam etmişdir. Bu dövrdə Ə.Hüseynzadə, Ə.Müzəlib, Ə.Ağaoğlu, M.Ə.Rəsulzadə, M.H.Vəliyev, Y.Çəmənəmli, B.Çobanzadə, R.Nur və b. əsasən, Azərbaycanın qədimdən türklərin vətəni olması və əhalinin əksəriyyətinin türk dilində danışması müddəasını irəli sürmüşlər. 1900-cü illərdə Azərbaycan türk ideoloqu **Əli bəy Hüseynzadə** haqlı olaraq yazırdı ki, bir çox türk ziyalıları öz tarixlərini, tarixi qəhrəmanlarını, mədəniyyətlərini, dini-fəlsəfi təlimlərini və s. yaxşı bilmirlər: “Türklüklə iftixar etdikləri halda türkün kim və kimlərdən ibarət olduğunu bilməyən nə qədər türk ziyalılarımız vardır!” [111, 42]. Onun fikrinə görə, tariximiz və keçmişdəki milli mənşəyimiz haqqında həqiqəti meydana çıxarmaq üçün öncə özümüzü-milli mənsubiyyətimizi tanımalıyıq: “Yəni, türklərin kim olduqlarını və kimlərdən ibarət bulduqlarını, haradan inkişaf etdiklərini, neçə şöbəyə ayrıldıqlarını, bu gün harada sakin olduqlarını və hansı adlar altında yaşadıklarını göstərməliyik” [111, 42]. Ə.Hüseynzadə qeyd edir ki, Azərbaycan türk dili osmanlı, cığatay şivələrindən daha çox türkcədir, çünki o ərəb-fars təsirinə az məruz qalmışdır. Türklərin tarix səhnəsində görünməsi isə eramızdan 2000 il əvvələ gedib çıxır [111, 45] və o vaxtdan bəri mənşə və dillərinə görə bir çox millətlərlə (çinli, moğol, mancu, hindi, irani, islav, çərkəs, kürd, ərəb və b.) qaynayıb-qarışıblar. Bir

müddət, xüsusilə XIX əsr və XX əsrin əvvəllərində Sibir, Rusiya-Avropa və Qafqaz, o cümlədən cənubi Azərbaycan türkləri səhvən, yanlış deyimlə “tatar” adlandırılmışdır: “Qafqaz silsiləsinin cənub cəhətlərində sakin olan Azərbaycan türkləri şirvanlı, bakılı, qarabağlı, gəncəli, irəvanlı və sairədən ibarətdir (İrəvanın şimal-qərbi tərəfləri də bunlardandır)...” [111, 49].

Ə.Hüseynzadənin çağdaşı **Əlabbas Müznibə** görə, qədim bir qitə olan Qafqaz çox müxtəlif etnoslardan ibarətdir ki, buna əsas səbəb də tarixən Asiyadan Avropaya köç edən tayfaların bir hissəsinin burada məskunlaşmasıdır: “Bu cürə zənniyyatdan sərf-nəzər etdikdə bu gün Qafqasiyanın əhalisi üç qismə bölünür: 1) Əsil Qafqaz əhli; 2) Turanlılardan olan türk, tatar və monqollar; 3) “Ariya” qövmlərindən olan ruslar ilə ermənilər və iranlılar və sairə...” [173, 115]. Onun fikrincə, Azərbaycan türklərinin bir millət kimi formalaşmasında Türkiyədən olan türk və tatarlarla yanaşı, türkləşmiş monqollar da iştirak etmişlər. **Məhəmmədəğa Şahtaxlı** isə qeyd edirdi ki, ruslar tərəfindən tatar, bəzən də “persian-fars” adlandırılan Zaqafqaziya müsəlmanları əslində etnik mənşə və dil baxımından türkdürlər. Şərqi və Avropa alimləri də Zaqafqaziya müsəlmanlarını Azərbaycan türkləri kimi tanıyırlar. Onun fikrincə, Zaqafqaziya türklərini etnik mənşəyinə görə “azərbaycanlı”, dilini isə “Azərbaycan dili” adlandırmaq daha düzgün olardı [206, 28-29].

1919-cu 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-şərqi torpaqlarında qismən türk, qismən də tatar dilində danışan tayfalar yerləşmişdi. Bu tayfalar müxtəlif çağlarda müəyyən ölçüdə iranlılara, eləcə də sayca daha çox, güdrətli və güclü olan türklərə qaynayıb-qarışmışlar. Bu qaynayıb-qarışma ilə bağlı Qafqazın həmin yerli sakinləri

Azərbaycan türkləri, yaxud da yaşadıqları 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 kim 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 arkadaşına 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 sıxışdırmışlar. 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 nüfuzunda qalmışdır: “İndiki Azərbaycandan ibarət olan bura əhalisinin türkmü, yoxsa, farsmı olması çox zaman münaqişəli olub, insanlarına, xalq ədəbiyyatına, aşiq dastanları ilə 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.Məmmədzadə** 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 etnogenezi məsələsini geniş şəkildə izah edən **M.H.Vəliyev (Baharlı)** olmuşdur. Vəliyev qədim Azərbaycanın üç ölkəsindən və üç yerli etnosundan ikisini (Xarxar-Qarqarlar və Ağvanlar) dağıstandilli [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 çıxarılar-kən, 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 təşkilatlarını ayırd eləmək 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

fikrincə, qədim dövrdə Yafəs 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 fikirdə idi [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 kəsilmişdir 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 tərəfindən antitürk əhval-ruhiyyəli “Qafqaz-İran” konsepsiyasının əsasları işlənib hazırlanmışdır.

Bununla da, 1940-1960-cı illərdə Azərbaycan xalqının etno-genezi 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 midiyalılardan, 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 anlayan 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.Əlibəyzadə, 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.

Sovetlər 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.Əliyərli, Ş.Məmmədov, Q.Qeybullayev, Y.Mahmudov, S.Aşurbəyli, B.Budaqov, T.Hacıyev, E.Əlibəyzadə, F.Cəlilov, Q.Kazımov, İ.Məmmədov, O.Süleymanov və b.);

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

“Türk-Azərbaycan” konsepsiyasının tərəfdarlarını birləşdirən başlıca məqam onların çağdaş azərbaycanlıların əcdad və dillərinin türk olmalarına qətiyyənlə şübhə etməmələridir. Lakin onlar arasında bəzi qədim tayfaların (kuti, lullubi, mada, iskit, sak, alban, qarqar və b.) türk olub-olmamaları, türklərin Azərbaycana “yerli” və “gəlmə” olması, ilk dəfə türklərin bu əraziyə nə vaxt köç etmələri, Azərbaycan xalqının formalaşması və s. məsələlər haqqında müəyyən fikir ayrılıqları var idi.

Öncə birinci qrupa aid müəlliflərin mülahizələrinə diqqət yetirək. Azərbaycan xalqının etnogenezi və dili, bu xalqın formalaşması haqqında 1940-1960-cı illərdə Azərbaycan elmində – tarix, fəlsəfə, ədəbiyyat, dilçilik və s. ümumiyyətlə, ictimai-siyasi və fəlsəfi fikirdə formalaşdırılmağa başlanmış antitürk ruhlu “Qafqaz-İran” konsepsiyasına ilk ciddi zərbəni akad. **Z.Bünyadov** vurmuşdur. 1965-cı ildə “Azərbaycan VII-IX əsrlərdə” adlı tarixi əsərində Z.Bünyadov yazır ki, orta əsr mənbələrində Arran və Azərbaycan ərazisində türk tayfalarının yaşaması haqqında məlumat verilməsi, eyni zamanda hunların IV-V əsrlərdən başlayaraq Arrana hücumlarından sonra buranın həm də Hunlar-Xəzərlər ölkəsi adlandırılması təsadüfi deyil. Hunların-xəzərlərin Arrana və Azərbaycana basqınları, Arranda onların uzun illər boyu davam edən ağalığı bir daha təsdiq edir ki, ərəblərin hücumundan çox əvvəl burada çoxlu türkdilli ünsürlər var idi: “Azərbaycan və Arranın türkləşməsi prosesi, ərəblər siyasi səhnəyə çıxmazdan çox əvvəl, hələ Sasanilər İmperiyası daxilində başlamışdı. Ərəblərin Azərbaycanı istila edib burada məskən salmaları əvvəllərdə bu prosesi dayandırdı, lakin az sonra ərəblərlə türklərin assimilyasiyasının 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 başlamışdı” fikri, heç də türk tayfalarının Sasanların dövründə Azərbaycana gəlməsi deyil, sadəcə, başqa türk tayfalarının axını və yerli türk

tayfaları ilə qaynayb-qarışması nəticəsində 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 onda yerli böyük və çox yığcam türk tayfalarının varlığına göz yumulur”* (seçmə bizimdir – F.Ə.) [63, 156].

Deməli, türklər Azərbaycana kənardan gəlməyiblərsə, məntiqi olaraq avtohton, 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 qıpçaqlarla qarışması nəticəsində, bu axırıncıların assimilyasiyasından sonra başlandı və getdikcə sürətlənib XI-XII əsrlərdə 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]. Fikrimizcə, əgər Z.Bünyadov “yerli türk tayfaları”, “türk aborigenləri” dedikdə, N.Vəlixanlının başa düşdüyü mənada nəzərdə tutsaydı, bunu özü ifadə edərdi. Bu baxımdan Z.Bünyadov bir çox hallarda Azərbaycan türklərinin qədimliyi ilə yanaşı avtohtonluğu, yerliliyi ideyasını da müdafiə etmişdir. Bizə elə gəlir ki, türklərin yerliliyi ilə bağlı Z.Bünyadovun məlum əsərində, ərəb mənbəyinə istinadən “Azərbaycan

qədimdən türklər ölkəsidir” müddəasını heç də təsadüfən irəli sürməmişdir. Z.Bünyadov yazır ki, ərəblər VII-VIII əsrlərdə Azərbaycan və Arranı istila edərkən, burada əsas tayfaların hunlar-xəzərlər, yəni türklər olduğunu öyrənmişdilər. Ərəb mənbələrində ərəblərin istilasından əvvəl Azərbaycanda türklərin yaşadığı haqqında məlumat da var. Ərəb mənbəyində belə bir rəvayət var ki, ərəb xilafəti dövründə Xəlifə Müaviyə (661-680) qədim tarixə bələd olan Abid ibn Şariyə adlı yəmənliyə soruşur: “Türklər və Azərbaycan nə deməkdir?”. Abid cavab verir ki, “Azərbaycan qədimdən türklərin yaşadığı ölkədir”. Z.Bünyadova görə, bu rəvayəti şübhə altına almaq olardı, “lakin 1126-cı ildə farsca tərtib edilmiş imzasız bir əsərdə də həmin rəvayətə rast gəlirik. Burada belə deyilir: “Azərbaycan qədimdən türklərin əlində olan bir ölkədir”. Bu imzasız əsər müəllifi, Himyari padşahlarından biri olan Raiş haqqında məlumat verərkən deyir ki, bu ölkə türklərin əlindədir” [63, 159].

Z.Bünyadov qədim Azərbaycanın avtohton tayfalarının türk olub-olmaması ilə bağlı geniş tədqiqat işləri aparmasa da, ancaq onun yuxarıdakı mülahizələri və ortaya qoyduğu tarixi faktlar bizə deməyə əsas verir ki, o, Azərbaycan türklərinin avtohtonluğu ideyasının tərəfdarı olmuşdur. Bütün hallarda, Z.Bünyadov bu fikirləri ilə Sovetlər Birliyi dövründə, açıq şəkildə “Qafqaz-İran” konsepsiyasının müəlliflərinə meydan oxumuşdur. O, çağdaş Azərbaycan xalqının etnik mənsubiyyəti və dilinin türk olduğunu və hər hansı yadelli bir xalqdan dönmədiyini cəsarətlə irəli sürmüşdür. Əgər belə olmasaydı, Sovet İmperiyası akademikinin həmin əsərinin Azərbaycan türk dilində nəşrinə qadağa qoymazdı. Demək olar ki, vaxtilə A.A.Bakıxanov da çar Rusiyası dövründə eyni aqibətlə qarşılaşmışdır; belə ki, çar və onun məmurları 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 redaktə etdiyi “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.Bunyadov yazır: “Mənbələr, Azərbaycanda ərəblərin dövründə onlarca müxtəlif dillərdə danışan tayfaların mövcud olduğunu təsdiq etmələrinə baxmayaraq bildiriirlər ki, “Azərbaycan ta qədimdən türklərin ölkəsi olub”. Məlumdur ki, həm şimalın, həm də cənubun düzənlik ərazilərində məskunlaşmış qıpcaq, oğuz, sabir və başqa türkdilli xalqlarla yanaşı, burada həmçinin qafqazdilli albanlar - udinlər, qarqarlar, xınalıqlılar, 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 görürük 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 ulu 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, akademiknin 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 bilmir. 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 “qarışığı” 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 “xəta”larda 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 sözdür: “Çox güman ki, Aratta, eləcə də arattu, aratu sözləri prototürk forması olmuş, sonralar r//l fonetik əvəzlənməsinə məruz qalmışdır, yəni Alataa

(qədim Aratta), alatuu (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, ağımtıl, sarı, ağımtıl 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), “ttrruki” (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 bir türk 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”, “Telesuni” 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 Mannada 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 türkmənşəli 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 (cəsur, igid, ər) sözünə söykənən “alban” adı “igidlər, cəsurlar” kimi mənalandırılır” [36, 147]. İlk Albaniya hökmdarının adı “Aran” olmuşdur ki, bu söz də türk dillərində “cəsur, qoçaq, mərd” mənasını verir [36, 177]. Beləliklə, “erkən orta əsrlərdə Azərbaycanda yerli və gəlmə 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.İsmayılov** 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 yuzilliklərdə türkdilli tayfalar Ön Asiyadan şərqə, Orta Asiya torpaqlarına hərəkət etmiş, bir neçə yuzillikdən sonra isə burada əks miqrasiya olmuşdur [121, 10]. O, matienləri və albanları buna sübut kimi göstərir. Onun fikrincə, 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]. Beləliklə, M.Ə.İsmayılova görə, hələ VII əsrdə ərəblərin Azərbaycanı qədim türklər ölkəsi kimi tanıması, bəs edir ki, bu

xalqın artıq VII əsrdən qabaq təşəkkül tapması və vahid dili olması barədə mülahizə yürüdək [121, 98].

Tarix elmləri doktoru **Süleyman Əliyərli** da yazır ki, türklərin Azərbaycan ərazisində yaşamış ən qədim sakinlər olduğunu e.ə. I minilliyin mixi yazılarında olan turukki və turuxi etnik adlar təsdiq edir. Onun fikrincə, turukku adının türk dilindən başqa bir yozumu olmaması onların türkmənşəli xalq olduğunu sübut edir [38, 164]. Eyni zamanda o, Azərbaycan türklərinin Şumer türkləri ilə qohumluğundan da bəhs edir [38, 158]. S.Əliyərli e.ə. VIII-VII əsrlərdə Azərbaycana köç etmiş iskitlərin türk olması ideyasına tərəfdardır [38, 177]. Albaniyanın əsas əhalisi olan albanların etnik mənşəyinə gəlincə, S.Əliyərliyə görə, onların irandilli və ya qafqazdilli olmaları haqqında heç bir bilgi yoxdur: “Bu adı daşıyan toplumlar yalnız türk xalqlarının: qazaxların, qırğızların və türkmənlərin arasında ötən yüzillərdə qeydə alınmışdır. Tyan-Şan dağının ətəklərində Qazax xalqının “alban” adlı boyu günlərimizə kimi qalmaqdadır. Türkmənistanda indi də iki “alban” yer adı (toponimi) bəllidir [38, 170]. Onun fikrincə, “Kitabi-Dədə Qorqud”da “Alp Rüstəm” [127, 126], “alplar” [127, 136], Mahmud Kaşğaridə “Alb Ərən” sözlərinin işlədilməsi də göstərir ki, albanlar türk soylu olublar [38, 171]. O, Azərbaycan türklərinin mənşəyinin Qafqaz-İber dünyasına (V.Abayev və b.) bağlanmasına qəti etiraz edir və bunu, “tarixçilik imperializmi” adlandırır [38, 175]. S.Əliyərliyə görə, azərbaycanlıların bir xalq kimi yaranış problemi ilkin olaraq Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti tərəfindən irəli sürülmüşdür. Qaynaqlar bu dövlətin, Azərbaycan türkləri tərəfindən yaranması ilə bağlı arayışın bu gün üçün də düzgün, gerçək və aktual olduğunu sübuta yetirir [38, 191].

Tarix elmləri doktoru, prof. **Yaqub Mahmudov** da hesab edir ki, Azərbaycan ən qədim zamanlardan başlayaraq, bütün tarixi dövrlərdə ümumtürk məkanının mühüm tərkib hissəsi –

qədim oğuz yurdu, Azərbaycan xalqı isə bu diyarın ən qədim yerli (aborigen) əhalisi olmuşdur [70^a, 18]. Onun fikrincə, başqa ilk mənbələrlə yanaşı, Oğuz türklərindən olan ağqoyunluların ən qüdrətli hökmdarı Uzun Həsənin hökmü ilə Əbu Bəkr əl-Tehrani əl-İsfahani yazdığı “Kitabi Diyarbəkriyyə” adlanan oğuznamədə verilən faktlar da oğuz türklərinin, o cümlədən xalqımızın soykökündə duran ağqoyunluların və qaraqoyunluların Azərbaycanın, həmçinin bütövlükdə Cənubi Qafqazın və Ön Asiyanın ən qədim sakinlərindən biri olduğunu sübut edir: “Göstərilən müəllif Uzun Həsənin böyük babası – Ağqoyunlu dövlətinin banisi Qara Yuluk Osman bəyin nəsil şəcərəsini bir-bir araşdıraraq, nəhayət, Oğuz xaqana çatdırır. Oğuz xaqanın başçılıq etdiyi böyük türk dövlətinin tərkibinə daxil olan əraziləri sadalayır və bütün oğuz türklərinin kökündə duran bu böyük hökmdarın, yəni Oğuz xaqanın Göyçə dənizi ətrafında vəfat etdiyini göstərir. Azərbaycanın Oğuz xaqanın başçılıq etdiyi dövlətin tərkibinə daxil olması və böyük xaqanın özünün də burada – Göyçə dənizi ətrafında vəfat etməsi faktı bu diyarın ən qədim oğuz-türk məskənlərindən biri olduğunu sübut edir” [152, 18]. Y.Mahmudov yazır ki, qədim dövrlərdən türk tayfaları başqa xalqlar və etnik qruplardan fərqli olaraq Azərbaycanın bütün ərazisinə yayılmış və çoxluq təşkil etmişlər: “Buna görə də, eramızın ilk yüzilliklərindən başlayaraq, türk dili Azərbaycan ərazisində yaşayan və sayca az olan xalqlar, etnik qruplar arasında da başlıca ünsiyyət vasitəsinə çevrilməkdə idi. Türk dili, həm də şimalla cənub arasında birləşdirici, əlaqələndirici rol oynayırdı. Bu amilin o zaman vahid xalqın təşəkkülü prosesində çox mühüm rolu vardı” [152, 20]. Onun fikrinə görə, bu mürəkkəb tarixi şəraitdə güclü və aparıcı hərbi-siyasi qüvvəyə çevrilən çoxsaylı türk etnosları Azərbaycan dövlətçiliyinin əsas daşıyıcıları idilər: “Hələ vahid təkallahlı dinin olmadığı bir dövrdə məhz türk etnosları və türk dili, şimalı-cənublu, bütün ölkə ərazisində birləşdirici rol oynayırdı.

Türk etnosları Azərbaycan dövlətçiliyini və ölkənin müstəqillik ənənələrinin qorunub saxlanılmasında da aparıcı rol oynayırdılar” [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” mülahizəsini müdafiə edirlər. Məsələn, **Z.İ.Yampolski** keçmiş SSRİ dönməində qədim dövrlərdən Azərbaycan ərazisində türklərin yaşaması faktını təsdiq edirdi [272]. **S.Aşurbəyli** isə yazır ki, Albaniya ərazisində irandilli və qafqazdilli tayfalarla yanaşı qədim türk tayfaları da yaşamışdır. Burada onların sayı eramızın əvvəllərində və sonralar Dərbənd keçidi vasitəsilə şimaldan gələn köçəri türklər hesabına artmışdı: “Türk tayfaları azərbaycanlıların etnogenetik inkişafında mühüm rol oynamış, onlara etnosun başlıca təyinedici əlaməti olan dil vermişdir” [14, 66-67]. Başqa bir tarixçi alim **İ.Məmmədov** da, qədim Azərbaycanın yerli tayfalarının türk mənşəli olması ilə bağlı Y.Yusifovun və b. irəli sürdüyü mülahizələri daha inandırıcı hesab edir [166, 23]. Onun fikrincə, böyük ehtimalla Midiya əhalisi olan madalılar da, e.ə. VIII-VII əsrlərdə Azərbaycana köç etmiş kimmeri, iskit və saklar da türkmənşəli olmuşdur [166, 31; 141, 47-49; 159, 57]. **T.Köçərli** və **Y.H.Səfərova** görə də, Azərbaycan qədim dövrlərdən türk yurduudur [131, 14-15; 202, 140]. **X.Xəlilli isə yazır ki**, azərlər etnos olaraq Azərbaycandan Avrasiyaya yayılmış türk və digər xalqların etnogenezində iştirak etmiş ən qədim türk soyu idi [116, 86].

Qeyd edək ki, ayrı-ayrı Azərbaycan filosoflarının əsərlərində də Azərbaycan xalqının etnogenezinə və dilinə, bu xalqın formalaşması məsələsinə müəyyən qədər toxunan bəzi mülahizələr irəli sürülmüşdür. **2002-ci ildə rus dilində nəşr**

olunan çoxcildlik “Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi”nin 1-ci 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 hissəsinin 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 şamanizm, Göy Tanrıya və s. dinlərə inam 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-cı illərində İrəvan, Naxçıvan və Qarabağın əhalisi, hətta ermənilər buraya köçürüldəndən sonra da əvvəlki kimi əsasən Məhəmməd ümməti (yəni türk, Sarkisyanın xoşuna gəlsə - 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.Mehdiyev yazır: “Serj Sarkisyan öz auditoriyasının avamlığına ümid edərək və özü də bunu bilmədiyindən, onlara izah etməmişdir ki, xüsusən **Cənubi Qafqaz regionundan söhbət gedəndə “Azərbaycan dili” və “türk dili” - eyni şeydir** (seçmə bizimdir – F.Ə.). Əgər bunu başa düşmək çətindirsə, onda zəhmət 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. Bizim dildə mənası olan bu toponimlərin erməni dilində heç bir mənası yoxdur. Bu toponimlər hara yox olmuşdur?” [158].

Orta əsr Azərbaycan ərazisində mövcud olmuş türk dövlətlərini “Sacilər Azərbaycan dövləti”, “Səfəvilər Türk dövləti”, “Qaraqoyunlular Türk-Azərbaycan dövləti” adlandıran akademik daha sonra yazır ki, ermənilər (haylar) XV əsrin ortalarına-dək Cənubi Qafqazda, demək olar ki, azlıq təşkil etmiş, “əsasən türk əhalisinin yaşadığı Cənubi Qafqaza köçənədək haylar Van gölü ətrafında yaşamışdılar” [158]. Bir sözlə, bu məqaləsində R.Mehdiyev qədim Azərbaycan ərazisində yaşamış yerli tayfaların, konkret olaraq türk, ya qeyri-türk mənşəliliyi məsələsinə toxunmasa da (ancaq antropoloji tədqiqatlar əsasında çağdaş azərbaycanlıların enolit dövründən burada yaşamasının sübut olunduğunu ifadə etməsinə baxmayaraq), ümumilikdə çağdaş azərbaycanlıların türk olduqlarını, 1930-cu illərə-dək türk adı daşıyıb dillərinin türk dili adlandığını qeyd etmişdir. Bu mənada akademik çağdaş azərbaycanlıların milliyyətə türk-“Azərbaycan türkləri”, dilinin “Azərbaycan türkcəsi”-Türk dili, orta əsrlər Azərbaycan dövlətlərini, o cümlədən həmin dövlətlərin 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 qənaətin-dədirlər. Məsələn, **Z.Məmmədov, A.Şükürov və M.Fər-haoğluna** 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 hunlar, xəzərlər, skiflər 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 irandilli, albandilli və türkdilli etnoslardan formalaşması mülahizəsi (Z.Quluzadə və b.) uydurmadan başqa bir şey deyildir [226, 116].

Tarixçilər və filosoflarla yanaşı Azərbaycan xalqının et-nogenezi, 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 kasları (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 türkmənşəli 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 qətiyyəən şübhə etmir və hesab edir ki, onların əsas boyu olan utilər, qarqarlar da türkdürlər. Dağlı udinlərlə türk mənşəli utiləri isə eyniləşdirmək doğru deyil, udinlər dağıstandilli, utilər isə türkmənşəlidirlər [59, 76]. Aran-Ərən şəxs adının türk mənşəli olması isə onu göstərir ki, Aran və utilər etnik mənsubiyyəətə görə eynidir [59, 77-78]. Onun fikrinə görə, Albaniyada yaşamış tayfaların əksəriyyəti – abant, araz, aran, saadak, qarqar, gəncə, koman, qoros, katak, kəngər, peçeneq, tərtər, kol, çul, çur, hun, sak və b. türk mənşəlidir [138, 16] və albanları dağıstandilli hesab etməyin heç bir elmi əsası yoxdur.

Atropaten xalqını mannalılar və madayların 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 – lullubilər, kutilər, turukkilər, su//suv//sav və b. etnik və dil baxımdan qohum olub türk mənşəlidirlər [60, 9]. Eyni zamanda Midiya tayfaları, o cümlədən başlıca tayfa olan maqlar türk soylu olmuş, iranlılar onları marlar adlandırmışdır [60, 8]. Tarixi-müqayisəli etnoqrafik göstəricilər e.ə. I minillikdə Azər-

baycanda, Midiyada məskunlaşan skiflərin//sakların da türklüyünü göstərir [60, 12]. T.Hacıyev albanları da türk tayfası sayır, hətta onları “gəlmə” yox, yerli etnos kimi qəbul edir [60, 11]. Onun fikrincə, 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 türk-

lər yaratmışlar, [83, 243; 200, 11; 27; 125, 6]. **Y.Qarayev**, **S.Rüstəmخانlı** və **N.Şəmsizadə** isə hesab edirlər ki, Azərbaycanın ən qədimdən – e.ə. IV-III minillikdən türklər (prototürklər) ölkəsi, buraya köç edən kimmeri-iskit və sakların 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 yer yaddaşı” kitabında yazır ki, “azərbaycanlıların ulu əcdadları buranın avtohton əhalisidir” [61, 3-4].

Tanınmış qazax alimi **Oljas Süleymenov** iskitlərin qədim yəhudi mənbələrində “İş quz”, “Aş quz” kimi qeyd edildiyini görmüş və bunu, “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı “İç Oğuz”la eyniləşdirmişdir. Onun fikrincə, yalnız Assuriya səlnaməçiləri iskitlər-işquzların adını dəqiq verə bilmişlər: “Nə yunanlar, nə romalılar yad dilin terminlərini bu cür dəqiqliklə ifadə etmək qabiliyyəti ilə öyünə bilməzlər, dahiyənə iş = oğuz (iç oğuz) etnonimi oğuz eposu “Dədə Qorqud” dastanı sayəsində bizim günlərə gəlib çatmışdır” [204, 241]. O.Süleymenov qeyd edir ki, iskitlər-iş quzlar irandilli-farsdilli tayfa deyil, türklərlə bağlıdır [204, 242].

“Türk-Azərbaycan” konsepsiyasının ikinci qrupuna aid etdiyimiz tədqiqatçılar türklərin Azərbaycana gəlmə olduqlarını iddia etsələr də, ancaq onların dilinin və etnik mənsubiyyətinin əsasən, yaxud da tamamilə türk faktoru ilə bağlı olmasını qəbul edirlər.

Qədim dövrlərdə Azərbaycan xalqının etnik kimliyi məsələsində “Qafqaz-İran” konsepsiyasının tərəfdarları, o cümlədən İ.Əliyevlə, demək olar ki, eyni fikirdə olan AMEA-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 maraq 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, saklar da türk, protoazərbaycanlı deyil, məhz irandillidir [66, 18].

Ümumilikdə, N.Cəfərovun fikrincə, I minilliyin əvvəllərinə qədər Azərbaycanda türk etnoslarından əsər-əlamət olmamışdır. Bu fikirlərinə görə, N.Cəfərov “Qafqaz-İran” konsepsiyasının müəlliflərindən heç nə ilə fərqlənməsə də, həmin tədqiqatçıların çağdaş azərbaycanlıların əcdadlarının və qədim dillərinin Türk dili olmaması ilə bağlı fikirlərinə qatılır. 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 Azərbaycana 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 mənşeyini farslara bağladığı üçün İ.Əliyevi paniranizm ideologiyasına xidmət etməkdə suçlayır ki, bu məsələ də o tamamilə haqlıdır. Onun fikrinə görə, e.ə. I minillikdə Ön Asiyanın geniş çöllərinə səpələnmiş İran etnoslarının təmərküzləşdiyi yer kimi məhz Azərbaycanın

cənubunun müəyyən edilməsi tarixi faktlara deyil, çağdaş ideologiyalara (paniranizm), təsəvvürlərə, maraqlara əsaslanır. Ancaq etiraf etmək lazımdır ki, N.Cəfərov da, türklərin Azərbaycanda məskunlaşmasını çox sonralara – I minilliyin əvvəllərinə aid etməklə, ciddi yanlışlığa yol vermişdir. Ona görə, Azərbaycan xalqının təşəkkülü üç mərhələdən keçmiş və bu xalqın formalaşması XVIII əsrdə başa çatmışdır [66, 234]. **Fikrimizə, N.Cəfərovun Azərbaycan xalqının yaranması prosesinin XVIII əsrdə başa çatması haqqındakı mülahizəsi də kökündən yanlıştır. 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 əsrə qədər Azərbaycan (Atropatena və Albaniya) ərazisində əsasən, qeyri-türklər – yerli tayfalar (kuti, lullubi, manna və onların varisləri) və gəlmə irandilli etnoslar yaşamışlar [85, 7]. 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 **Həsən Həsənova** görə, Azərbaycan türklərinin yerliliyi, qədimliyi (e.ə. II-I minilliklərdə türklərin köçü) və daha az qədimliyi (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. Xocalı-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 yaşamasını ört-basdır edənlərin əsas məqsədi isə, türkün bu yerlərdə olmamasını sübut etməkdir. O yazır: “Bəzi üzdənirəq milli alimlərimiz bizi inandırmağa çalışırlar ki, biz XII əsrə qədər irandilli, yaxud da qafqazdilli olmuşuq, XII əsrdən sonra türkləşmişik. Bu heç də iki xalqın birləşməsindən əmələ gəlmək deyil, bu sadəcə olaraq əslinə, nəcabətinə, kökünə naxələflik, dönüklük deməkdir” [107, 128]. H.Həsənov Azərbaycan xalqının, qədim dövrlərdən türk etnoslarının birliyi nəticəsində türk dilinin formalaşdığını irəli sürür və bildirir ki, indi “Azərbaycan dili” adlanan dil rəsmi şəkildə “Türk dili” kimi adlanmayı, daha yaxşı olardı [107, 39].

Azərbaycan xalqının etnogenezi və dili, bu xalqın formalaşması, eləcə də başqa mühüm məsələlərlə bağlı yuxarıda irəli sürülən bütün (“Türk-Azərbaycan” və “Qafqaz-İran”) mülahizələri **ümmüləşdirərək** belə qənaətə gəlmək olar ki, milli ideologiya probleminə aydınlıq gətirmək baxımından mövcud olan müddəaların müqayisəsinə və təhlilinə böyük ehtiyac var. Şübhəsiz, biz yuxarıda bütün bunların hamısını nəzərə ala bilməmişik və bu barədə yazan bütün müəlliflərin fikirlərinə burada yer vermək imkanımız olmayıb. Ancaq yuxarıda adlarını çəkdiyimiz müəlliflərin bir-birlərinə ziddi olan mülahizələri belə, bu sahədə olan məsələləri müqayisə və təhlil etmək üçün yetərlidir, bəlkə də bir qədər də 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 digərlərinin irəli sürdüyü mülahizələr daha inandırıcı və həqiqətə uyğundur. Xüsusilə, turukki tayfasının “türk” anlayışı ilə bağlı olması həqiqətə daha çox yaxındır. Qədim Azərbaycanda prototürklər başqa etnoslarla müqayisədə həlledici rola malik olmuş, istənilən yadelli

işğallara baxmayaraq bölgədə milli mənsubiyyətini, milli dilini qoruyub saxlamışlar.

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 hansınasa 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 tərzini, dini etiqadları və s. nəzərə alınmalıdır. Bu gün Azərbaycanda yaşayan superetnosun dili, adət-ənənələri, milli özünəməxsusluqları, psixoloji həyat tərzini, 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.

Fikrimizcə, 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, xəzərlər// kaspilər//azlar, turukkilər, mannalılar// maqlar, albanlar//aranlar və b.), buraya axın edən türk etnosları (madaylar, kimmerilər, iskitlər//iş 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” titulu 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, Prokopinin əsərlərində çəkilir və bu müəlliflər onların etnik mənşəyinə müəyyən qədər aydınlıq gətirir. Məsələn, Homer “Odiseya” poemasında “kommerilər” kimi zikr etdiyi [109, 169] kimmeriləri “hippomolqi”, 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 Esxlin “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 əsrində 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

əsrində yaşamış bizans alimi Prokopiyə 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 təşəkkülə 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, romalılar, bizanslar və b. ilə milli mənşələrini qorumaq və milli dövlətlərini yaşatmaq 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 meyillidirlər 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 yaxın-

dır. Alban-Aran tarixçisinə görə, Yafəs nəslindən və Sisakan (Sünik) soyundan olan Aranın nəsiləri Uti, Girdıman, 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. Bizcə, Abaniyanı-Aranı idarə edən ilk sülalənin aranlar və ilk hökmdarın Aran olması qeyd-şərtsiz bu xalqın, yəni avropalıların ifadəsincə “Alban” adlanan xalqın əsasən, türk mənşəli olmasını ortaya qoyur. Başqa sözlə, yunan-romalılar tərəfindən Albaniya adlanan bu ölkənin əsasını, əslində türkmənşəli aranlar, 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, sovdeylərin və b. soykökünü Aranla bağlamış, başqa tərəfdən isə Aranın nəslindən hesab etdiyi qarqarların e.ə. IV əsrin sonlarında Makedoniyalı İskəndər tərəfindən Şimali Azərbaycana köçürüldüyünü qeyd etmişdir [123, 35].

Albaniyada-Aranda yaşayan əsas xalqın türk olması, türksoylu aranların nəslindən olması ilə bağlı başqa maraqlı bir fakt isə odur ki, M.Kalankatlı bu ölkədə yaşayan bir çox türk qəbilələrinin, onların ölkələrinin adlarını çəkmiş və həmin qəbilələri türk qəbilələri kimi deyil, alban xalqı kimi qələmə vermişdir. Belə ki, M.Kalankatlı eramızın IV əsrinin əvvəllərində Massagetlərin ölkəsini – Məskut adlandırmış, hökmdarlarını Sanesan (Sanatürk) kimi yad etmişdir: “Tridat öldükdən sonra Paytakaran şəhərində tanınmış Sanatruk albanlara hökmdarlıq etməyə başlamışdı” [123, 30]. Deməli, M.Kalankatlı “alban” adının Aranda yaşayan bütün xalqlara, o cümlədən türk tayfalarına aid edilmiş ümumi bir ad olmasını etiraf edir. Çünki, məskutlar hələ e.ə. I minillikdə yerli və gəlmə türk tayfalarının qohumlaşması əsasında təşəkkül tapan türk soylu etnos idilər.

Yeri gəlmişkən, M.Kalankatlının “Alban-Aran tarixi” ilə müqayisədə ondan sonrakı “alban” tarixçilərindən Mixtar Qoş, Yesai Həsən Cəlalyan və b. albanların-aranların tarixi haqqında əsərlər yazsalar da, lakin bu əsərlər çox qısa və məhdud məzmunlu olmuşdur [233]. Fikrimizcə, buna başlıca səbəb M.Kalankatlıdan fərqli olaraq həmin tarixçilərin, yəni M.Qoş, Y.H.Cəlalyan və b. “alban” etnosunu və “Alban” ölkəsini dar çərçivədə bilmələri olmuşdur. Yəni M.Kalankatlı Albaniyada yaşayan bütün qohum etnosları (bəzi hallarda qohum olmayan etnosları da) əsasən, eyni adla – “albanlar” kimi qeyd etdiyi halda, M.Qoş, Y.H.Cəlalyan yalnız konkret şəkildə “alban” adını daşıyan bir etnosa 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 daşmasını görə bilməmişlər. Üstəlik, bu tarixçilər vaxtilə xristianlığa inanmış, lakin sonralar bu dini tərک edərək islama üz tutmuş əksər soydaşlarından – albanlardan-aranlardan fərqli olaraq hələ də öz dinlərində qalırdılar ki, bu da onlarla eyni dinin daşıyıcıları olan ermənilərin təsirinə məruz qalmalarını istisna etmir.

Qafqazda çoxluğu təşkil edən türk etnoslarının erkən orta əsrlərdən başlayaraq Arana hücum etməsi, heç də hunların, xəzərlərin və b. türk etnoslarının bu vaxta qədər Albaniyanın-Aranın sərhədlərindən kənarında yaşaması və Aranın, Azərbaycanın yerli türk xalqları ilə heç bir bağlılıqlarının olmaması demək deyildir. Belə demək mümkündürsə, bəzi tarixçilərin, o cümlədən M.Kalankatlının istilacı 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, nəsildən 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 izahında, əsasən türk amilini bir kənara qoyaraq, onların “Qafqaz-İran” konsepsiyası əsasında yozulması, “Türk-Azərbaycan” konsepsiyasına qarşı yönəlmiş müddəalardan başqa bir şey deyildir. Məhz bu “Qafqaz-İran” ideoloqlarının ideyalarının nəticəsidir ki, Sovetlər Birliyi dönməndə Azərbaycan türklərinin əlverişsiz vəziyyətindən istifadə edərək ermənilər bu əraziləri erməniləşdirməyə, farslar farslaşdırmağa, gürcülər gürcüləşdirməyə və b. meyil göstəriblər və indi də, onlar bu qərəzli əməllərini davam etdirirlər. Fikrimizcə, bütün albanların türk deyil, başqa bir xalq olması fikrini irəli sürən erməni, fars, rus və bəzi “yerli” tarixçilər də, bu məsələdə tarixi gerçəklikərdən daha çox tərəfdarları olduqları “izmlərdən”, yəni antitürk ruhlu “Qafqaz-İran” nəzəriyyəsinədən çıxış edirlər.

Sovetlər dövründə, 1940-cı illərdən başlayaraq antitürk ruhunda 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 qəsdən dolaşığa salaraq dünya ictimaiyyətində doğru olmayan fikir yaradıblar və bu gün də öz işlərini davam etdirirlər. Buna səbəb isə odur ki, SSRİ artıq mövcud olmasa da, onun varisi olan Rusiyanın Azərbaycana olan imperiya maraqları qalmaqdadır. Hazırda Rusiya Azərbaycanla bağlı imperiya maraqlarını müxtəlif təzyiqlə vasitələri ilə, o cümlədən ermənilərin əli ilə həyata keçirir. Ermənilər isə Azərbaycan tarixinin 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 etdiyi üçün, bütün vasitələrlə Ümumazərbaycanla bağlı bütün tarixi, siyasi və ideoloji məsələlərə elmi cəhətdən aydınlıq gətirilməsinə əngəl olur. Üstəlik, İrənin şovinist rejimi və onların tarixçiləri “Azərbaycan”, “Aran”, “Albaniya” və s. anlayışların, o cümlədən yerli xalqın mənşəyinin, dilinin iranlılaşdırılması-farslaşdırılması siyasətini davam etdirirlər; aşkarda isə öz həqiqi sifətlərini gizlədərək islam pərdəsinə bürünüb müsəlmançılıq – din qardaşlığı ideyasını irəli sürürlər.

Atropatena və onun əhalisinin mənşəyinə gəlinə, “Türk-Azərbaycan” nəzəriyyəsinə əsasən çıxış edən tədqiqatçılar bu məsələdə də israrlı idilər ki, Cənubi Azərbaycan əhalisinin etnik mənşəyi türk etnosları ilə bağlı olmuşdur.

Ümumiyyətlə, e.ə. I minillikdə buraya axın edən farsdilli etnoslar, o cümlədən farslar tərəfindən assimilyasiyaya uğramamaq üçün, yerli türk etnosları milli mənşələrini və vətənlərini fars mənşəyi və İrənin ölkəsindən ayırmağa çalışmışlar. Buna səbəb isə Manna və İskit çarlığı süquta uğradıqdan 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 ərazilərə kütləvi şəkildə farsdilli 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 farsdilli etnoslarla ilə səhv salmalarına səbəb olmuşdur.

Hər halda Midiyaya və Əhəmənilər dövlətinə Azərbaycan və İrənin daxil edilməsi antik müəllifləri çaşdırmışdır. Fakt odur ki, Əhəmənilər dövründə Azərbaycan “Kiçik Midiya”nın, İrənin 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, manggalılar, 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, sakasənlər, 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, doğma 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 bildirir. “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 [127, 19], oğuzlardan [127, 266-267], Oğuz türklərindən, Oğuz igidlərindən [127, 238], Oğuz ellərindən [127, 248] bəhs olunur. Bu baxımdan, böyük ehtimalla demək olar ki, VI-VII əsrlərdə müstəqil Oğuz-Türküstan dövləti olmuşdur. Bu dövlət o zamanlar həm Oğuz, həm də Türküstan 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 xaqanlığı ilə yanaşı, “Hunlar çarı” və “Türküstan 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.Əliyərliyin 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 abidə bir tarixi mənbə kimi, Azərbaycanın, ümumiyyətlə türkün tarix qaynağı kimihələ dərinədən, 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 Qoqrud” silsiləsindən yazdığı əsərləri diqqəti 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 maraqlıdır. 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 miflərində də oğuzlar uğuzlar kimi ifadə olunur və onların qeyri-müəyyən hakimiyyətindən söz açılır. Etnoqonik miflərə 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 təkallahlılığı–Göy-Tanrıçılığı yaymışdır [91, 37]. Başqa bir etnoqonik mifə görə isə, Türk Nuh peyğəmbərin yeddi oğlundan biri olmuş, uzun müddət bir ada da təkbaşına yaşamışdır. Türkün adadan xilas olmasında boz 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 həmin 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 deyilmişlər. 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 sancığı-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 Türkünstan adlanması boylarda “Türkünstanın 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 Xətayi, Füzuli, S.Ə.Şirvani və başqalarının əsərlərində sözlərin az qala yarıdan çoxu ərəb və fars mənşəlidir [38, 204-205].

Maraqlıdır ki, “Türk”, “Azərbaycan” və “İslam” 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 “İslam” qədər özlərinə əziz saymışlar. Xüsusilə, səlcuqların Azərbaycana gəlişindən sonra yaranan 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 Şəmsəddin 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 vahid dinə – islama inanan Azərbaycan türklərinin inkişafında da böyük rol oynamışdır. Eldəniz və onun varisləri Cahən Pəhləvan, Qızıl Arslan, Əbü Bəkr hakimiyyətdə olduqları dövrdə 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 islam 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, Ş.Y.Sührəvərdi, Ə.Ö.Sührəvərdi, E.Miyanəci, Qul Əli və b. yarımcılıqlarında “Türk ruhu” mühüm yer tutmuşdu. Xaqani Şirvani, Nizami Gəncəvi və b. qədim dövrlərdən Vətənimizin türk ölkəsi olması fikrini dəfələrlə irəli sürmüşlər. “Töhfətül-İraqeyn” əsərində özünü oğuz türkü adlandıran [118^a, 5] Xaqani türklərin qədim vətəni kimi Turan və Xəzran adlarını da çəkmişdir. Bu da, türklərin-xəzərlərin Qafqaz və Azərbaycanda əsrlər boyu davam edən dominantlığının nəticəsi idi. Xüsusilə, Turan türklər üçün əbədi bir simvola çevrilmişdi. N.Gəncəvinin əsrlərində isə “Türk” amili xüsusilə önə çəkilmiş və Azərbaycan türklərin

qədim vətəni kimi açıq şəkildə qeyd edilmişdir. “Xosrov və Şirin” poemasında “Dərbənd dənizinin bir sahmanında”, “Arrandan başlamış Ərmənə qədər” [101, 63] hökmdarlıq edən Məhin Banunun dilindən Nizami türklüyümüzün qədimliyini bu cür ifadə edir: “Əgər o aydırsa, biz afitabıq, O, Keyxosrov, bizsə Əfrasiyabıq (Alp Ər Tonqa – F.Ə.)” [101, 119]. 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 səfərindən 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 bizə onu deməyə 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 millətində 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 türklüyün 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 onlara qonşu ərazilərdə hökmlərlik etmişlər. Bu dövrdə yazıb yaratmış Marağalı Əvhədi, Mahmud Şəbüstəri, İzzəddin Həsənoğlu, F.Nəimi, İ.Nəsimi, Cahənşah Həqiqi və başqalarının milli mənəvi dəyərlərimizin inkişafında mühüm rolu olmuşdur. Onların arasında İ.Nəsimi xüsusi yer tutur. Nəsimi yalnız Azərbaycan-türk şairi deyil, həm də bir fikir adamı, ideoloq olmuşdur. Nəsiminin bütün yaradıcılığında hürufilik ideologiyası ilə yanaşı millilik, vətənpərvərlik və s. hiss olunur [181].

Qeyd edək ki, orta əsrlərdə “Türk ruhu”nu daha yüksəyə 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 çulğalaşmışdır: “Ey qübari—qədəmi ərşi-bərin başinə tac, Şərəfi-zatinə ədnayimərətib merac” [96, 82], və yaxud “Buldu kuyindən dəva dəydidili-bimarımız, Sən ağasan, biz quluz, kuyindədir timarımız” [96, 140]. Əlbəttə, Füzulinin dövrünə qədər Oğuz-Azərbaycan türkcəsinin öz təmizliyini, saflığını itirməsinin müəyyən obyektiv və subyektiv səbəbləri olmuşdur. Xüsusilə, türk hökmdarlarının saraylarında, Şah İsmayıldan başqa, yalnız fars və ərəb dilli ədəbiyyatın yaranması, fars yazılı dilinin inkişaf etdirilməsi, mədrəsələrdə əsasən ərəb və fars dillərinin tədrisi və s. yazılı türk ədəbiyyatına mənfi təsir göstərmişdir. Ancaq bütün bunlara baxmayaraq, türk dili öz varlığını nəinki qoruyub saxlaya bilmiş, hətta Füzulinin timsalında özünün ən yüksək zirvəsinə də ucalmışdır: “Ol səbəbdən farsı təfzilə çoxdur nəzm kim, Nəzmi-nazik türk ləfzilə ikən düşvar olur. Ləhceyi-türki qəbuli-nəzmi-tərkib eyləsə, Əksəri-əlfazi namərbut, nahəmvar olur. Məndə tövfiq olsa, bu düşvarı asan eylərəm, Növbahar

oğac tikandan bərgi-gül izhar olur” [128, 58]. Füzuli ana dilində yaratdığı əsərləri ilə türkcəni Şərqdə, o cümlədən müsəlman Şərqində hakim dil səviyyəsinə qaldırmışdır. Bu baxımdan Füzulinin türk dilində yazdığı “Leyli və Məcnun” poeması böyük əhəmiyyət daşıyır [97].

Fikrimizcə, XVI əsrdə Azərbaycanda yaranmış Səfəvilər dövlətinin ideologiyasında “Türk”, “Azərbaycan” və “İslam” anlayışları eyni səviyyəyə daşmışdır. Məsələn, “Azərbaycan” anlayışının milli mənəvi dəyər, ən azı bir yurd yeri kimi Türk Səfəvilər dövləti üçün necə önəmli olması XVI əsrə aid naməlum mənbədə açıq şəkildə ifadə olunmuşdur. Belə ki, XVI əsrə aid naməlum mənbədə yazılır ki, İsmayıl Səfəvi sultanlardan soruşmuşdur: “Siz Azərbaycan səltənətini (max-kah), yoxsa Gülistan qalasını istəyirsiniz sualına onlar “Azərbaycan” səltənətini cavabını vermişlər” [258, 627]. Səfəvilərin dövründə “Türk” və “İslam” kimi milli mənəvi dəyərlərə münasibətə gəlincə, türk-Azərbaycan dövlətinin qurucusu Ş.İ.Xətayi bir tərəfdən türk dilini rəsmi dili kimi qəbul etdiyi halda, digər tərəfdən islamdakı şiəliyi də dövlət ideologiyası səviyyəsinə qaldırmışdı. Belə ki, Xətayinin islahatlarından biri məhz islamla bağlı olmuş və imamilər təriqəti dövlət dini kimi elan edilmişdi [75, 54]. Bu baxımdan Azərbaycan Səfəvilər sülaləsi həm də qızılbaşlılar ideologiyasının yaradıcısı kimi də tarixə düşüb. Bu ideologiyaya (Xətayi və b.) görə, Xəlifə Əli imamdır və kim bunu qəbul etmərsə, 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 şəkllə düşdüynə inanır. Əvvəlcə o (İsmayıl), Əli ilə bir olmuş, indi isə yenidən zühur etmişdir. Peyğəmbərin və imamın keyfiyyətləri onun simasında təcəssüm etmişdir” [75, 52]. Xətayi yazır: “Mən məvali məzhəbəm, rahım Əli, Hacətim, zikrim, nəzərgahım Əli, Oldu ənqa tək Xətayi bivücut, Qafi-qüdrət, sirri Allahım Əli” [118,

224]. Səfəvilərin islama bu cür münasibəti, sonrakı dövrlərdə ifrat şəkil almış və nəticədə dini mənsubiyyət milli mənsubiyyəti üstələmişdir. Bu daha çox özünü Səfəvi hökmdarları I Şah Abbasın və Şah Səfinin hakimiyyətləri dövründə büruzə vermişdir. Beləliklə, bu dövlət “şisləşmə” nəticəsində həm də farslaşmaya məruz qalmışdır.

Qeyd edək ki, Səfəvilərin etnik mənsubiyyəti ilə bağlı bu gün də elm sahəsində ortaqlıq fikri yoxdur. Doğrudur, tarix elmlər doktoru Oqtay Əfəndiyev “Azərbaycan Səfəvilər dövləti” tarixi əsərində Səfəvilərin türksoylu olduğunu irəli sürmüşdür. Onun fikrincə, 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 dəfə 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 başçılarının əsasən, türksoylu olması, sarayda Türk dilində danışılması xalq tərəfindən qəbul edilmiş və həmin dövrün yerli mütəfəkkirlərinin əsərlərində təqdir olunmuşdur. Səfəvilər süqut etdikdən sonra (1736-cı il) onun ərəzində yaranan Əfşarlar dövləti, Azərbaycan Türk Xanlıqları da birmənalı şəkildə “Türk-Azərbaycan” anlayışları ilə bağlı olmuşlar.

Beləliklə, türkcülüynün 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 birləşmələri 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”, “İslam” və “Azərbaycan” anlayışları məqsədli şəkildə özünün əsil mahiyyətindən kənar, tamam başqa mənalara yozulmuşdur. Türklüyü, Türk ölkəsini ifadə edən “Azərbaycan” gah farslaşdırılıb-iranlaşdırılaraq gah “odlar yurdu” kimi, gah da “atəşpərəstlərin vətəni” kimi ifadə 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 irəli 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, hüquqi mənaları da ifadə edir.

Qeyd edək ki, hələ orta əsr tarixçiləri (Xronik Karki, İbn Muqəffa, Müqəddəsi, Y.Həməvi, H.Mustofi, Təbəri, Məsudi, F.Rəşidəddin və b.) “Azərbaycan” anlayışı ilə bağlı yekdil fikir

söyləmiş, 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.Karki, İbn Muqəffa, Müqəddəsi, Y.Həməvi və b.) bu sözün ilk mənşəyini yunan-romalı sayaraq İran-fars dilləri əsasında izah etməyə çalışmışlar. 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” əsərindəki 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, makedoniyalılara tabe olmasına yol verməyən sərkərdə Atropatın adından götürülüb. Doğrudan da, təntənə 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 Qəzvini

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 yerbildirən şəkilçidir. **H.Qəzvini** və b. müəlliflərə görə də adın ikinci kökü Əzərbaz/Azərbayad adlı peyğəmbərlik iddiasında 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 mənşəyindəndir. 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^a, 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 tanrıların qəbul edirsən? Mən səni və sənin tayfanı açıq-aydın zəlalət içində görürəm” [146, 199]. İstinad etdiyimiz 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 nöqəri Yeliyezerlə qarışdırırlar” [146, 51]. Bütövlükdə, “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)** “Oğuznamə”, “Cami ət-Təvrix” 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 xaqanla bağlıdır. Oğuz xaqan 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 ölkə belə adla tanındı və elə buna görə də bu gün Azərbaycan adlanır)” [196, 22]. Bu tədqiqatçılar “Azərbaycan” sözünü yerli, Türk dili ilə izah etməklə yanaşı, onlar da bu anlayışı coğrafi məkan, yer adı ilə əlaqələndirmişlər.

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

Azərbaycan tarixşünaslığında isə belə bir mülahizə mövcuddur ki, siyasi bir anlayış olaraq “Azərbaycan” sözünün ortaya çıxdığı dövr, Atropatena dövlətinin yaranması ilə əlaqədar olaraq e.ə. IV yüzilliyə təsadüf edir. Ancaq sırf coğrafi 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 qaynağa görə isə e.ə. 550-ci tarixli bir Elam kitabəsində [39, 292] qeyd olunmuşdur.

Çağdaş tarix kitablarında razılaşmadığımız belə bir mülahizə var ki, “Azərbaycan” sözü əsasən indiki İrənin şimal-qərb sahəsini əhatə edən bir coğrafi ad kimi tanınmış, Qafqazdakı hissə isə tarix boyunca daha çox bu adlarla – Albaniya, Aran, Şirvan və s. tanınmışdır; hər iki bölgənin birlikdə Azərbaycan adı daşması isə Sasanilər dövründən üzü bəri istifadə olunmaqdadır. Sasani şahı Ənuşirəvan dönməsinə aid bir yazıda qeyd olunur ki, Dərbənd qalalarını inşa edən Barzius adlı biri “Azərbaycan maliyyə müdiri” vəzifəsini daşmışdır. Ərəb Xilafəti dövründə isə hər iki bölgəyə

“Azərbaycan” deyilməsi geniş yayılmışdır. İbn əl-Fəqih (IX əsr), Təbəri və b. Zəncandan Bərdəyə, hətta Dərbəndə qədər olan ərazi üçün “Azərbaycan” adından istifadə etdiyi halda [230^a, 37-38], əl-Yəqubi (IX əsr) Aran/Arran üçün “Azərbaycan əl-ulya” (“Yuxarı Azərbaycan”) ifadəsini işlətməmişdir [159, 8].

İstər orta əsrlərdə – Atabəylər (1136-1225), Qaraqoyunlular (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 gəlirik. Xüsusilə Şimali Azərbaycan çarizm dövründə “Qafqaz”, “Zaqafqaziya” və yaxud da quberniyaların adı ilə yanaşı, “Azərbaycan” kimi də anılmışdır. XIX əsrdə Şimali Azərbaycanda olmuş çar Rusiyasının komandanları, məmurları, mütəfəkkirləri (Sisyanov, Paskeviç, İ.Qudoviç, A.Qriboyedov, V.Krivenko və b.) bu ərazini “Adzerbeydjan”, Adzerbidzam”, “Aderbidjan” və s. kimi yazmışlar [131, 26-28]. Bir çox hallarda yerli əhalinin milli mənsubiyyəti “Azərbaycan tatarları”, dili isə türk-tatar dilinin “Azərbaycan ləhcəsi” adlandırılmışdır [131, 29]. Çar Rusiyasının 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 alimlər “Azərbaycan” sözünün izahı ilə bağlı iki mülahizə irəli sürmüşlər. **A.A.Bakıxanov** və **H.Z.Şirvani** bu sözü fars dilində izah edərək onu atəşpərəstlik, atəşgahla bağladıkları halda, 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-Babəkan 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 “Azər” sözünün mənasını həm İbrahim peyğəmbərin atasının adı, həm də “od” mənasında işlətməmişdir: “Hər Azərdən Xəlil olmaz cahanda, Əgər olsa, hər od bir gülüstanidir” [56, 276]. Deməli, bu ziyahılar da “Azərbaycan” sözünü daha çox 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 çıxmış, bu sözü, farscaya aid olmayan Şimali Midiya xalqının dilində yazılmış “Avesta”dakı “Arien-Vecd” vilayətinin adı ilə bağlamışdır: “Filoloqların və tarixçilərin “Azərbaycan” adını “odlar yurdu” kimi izah etmələrinə baxmayaraq, biz “Azərbaycan” və “Arien-Vecd” arasındakı oxşarlığı da diqqətdən yayındıra bilmərik” [222]. Deməli, M.Kazım bəy bu dövrdə A.A.Bakıxanov və H.Z.Şirvani tərəfindən “Azərbaycan” anlayışı ilə bağlı qəbul edilmiş “qədim ənənəni” – bu sözün farsca izahını inandırıcı saymayıb, onun farslara aid olmayan “milli” varinatını irəli sürmüş, bu sözün izahını 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 ölkəsi, od qoruyucusu, yüksək və böyükərin yeri və b.); 2. Tarixi-siyasi Azərbaycan (Atropatena, Atropata məxsus ölkə, türklərin yurdu, eləcə də orta əsrlərdə Azərbaycan vilayəti, Azərbaycan ölkəsi və b.). Yalnız XX yüzilliyin əvvəllərindən başlayaraq “Azərbaycan” anlayışı, yurdumuz-

un şimalında əvvəlcə siyasi-ideoloji, sonralar isə, həm siyasi-ideoloji həm də etnik mənə daşımağa başlamışdır. Xüsusilə, “Azərbaycan” anlayışının “Azərbaycan dili”, “azərbaycanlı”, “Azərbaycan milləti” və s. kimi etnik mənə daşması həm düşündürücü, həm də maraqlıdır.

“Azərbaycan” sözünün siyasi-ideoloji və etnik mənə daşması qismən XIX əsrin sonu və əsasən XX əsrin əvvəllərindən başlamışdır. Xüsusilə 1918-ci ildə çar Rusiyasının müstəmləkəsi olmaqdan xilas olaraq, öz müstəqilliyini elan etmiş Qafqaz dövlətlərindən birinin “Azərbaycan” adlanması bu anlayışa olan marağı son dərəcə yüksək səviyyəyə qaldırmışdır. 1918-ci ilə qədər “təbii-coğrafi”, yaxud da “tarixi-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 mənada izahı aşağıdakı üç mərhələdən keçmişdir:

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

2. 1937-ci ildən 1991-ci ilədək;

3. İstiqlalımızın bərpasından (1991) bu günədək.

İlk mərhələdə – XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində “Azərbaycan” anlayışı ilə əlaqədar vəziyyət bir qədər dəyişmişdir. Belə ki, bu dövrdə bəzi ziyalılarımız (Ünsizadə qardaşları, M.Şahtaxlı, F.B.Köçərli, C.Məmmədquluzadə, Ə.Hüseynzadə, M.Ə.Rəsulzadə, Y.V.Çəmənəminli, Ü.Hacıbəyli və b.) “Azərbaycan” anlayışının yeni mənə kəsb 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.Şahtaxlı); “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” adını daşıyan ilk kitab nəşr olunmuş (F.Köçərli); eləcə də “Türk milləti”, “azərbaycanlı” (“Kəşkül”-Ünsizadələr), “Azərbaycan türkləri” (Ə.Hüseynzadə), “Azərbaycan sadə türkcəsilə” (Ü.Hacıbəyli), “Azərbaycan (Türk) arvadları” (Y.V.Çəmən-zəminli), “Türk Azərbaycan qəzeti”, “azərbaycanlılar”, “azərbaycanlı-türk”, “Azərbaycan muxtariyyatı” (M.Ə.Rəsulzadə) və b. istilahlər gündəmə gətirilmişdir.

XIX əsrin sonlarında M.Şahtaxlı 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 adərbədcanlı 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 mənələrdən 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 dillərdə dolaşan Azərbaycan hazırda Azərbaycanın şimalında Cənubi-Şərqi Qafqasiya qitəsindən ibarətdir ki, mərkəzi Bakıdır. Azərbaycanlılar milliyyət etibarilə türk, din etibarilə islam, mədəniyyəti-əsasiiyyə etibarilə şərqlidirlər” [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 anlayışlarından kənara çıxaraq siyasi-ideoloji mənada milli ideologiya səviyyəsinə qədər yüksəlmişdir. “Azərbaycan” anlayışının milli ideyalardan birinə çevrilməsi nəticəsində də “Azərbaycan milləti”, “Azərbaycan Türk milləti”, “azərbaycanlı”, “Azərbaycan xalqı”, “Azərbaycan Türk dili”, “Azərbaycan Türk dövləti” və b. istilahlər 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.Abid** 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 Cumhuriyyətinin 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 Cümhuriyyəti

yətinin 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 təklif etmişdir ki, yeni dövlət Aran Xalq Cümhuriyyəti adlansın [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 bildirməsə 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 naminə 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 olmaqla yeni dövlətə “Azərbaycan” adı verməklə millətçilik (türkçülük) və dövlətçiliyi (azərbaycançılıq) uzlaşdırmağa çalışmışlar. Məsələn, M.Ə.Rəsulzadə yazır ki, bu Cümhuriyyət Azərbaycan adlansa da əslində bir türk hökuməti, başqa sözlə kiçik Türkiyədir [193, 10]. Deməli, “Azərbaycan” sözü dövlətçilik ideologiyası ilə bağlıdır, ancaq ölkənin adının nə cür adlanmasından asılı olmayaraq əslində bu dövlət türk dövləti, türk hökumətidir. Görünür, M.Ə.Rəsulzadə “Azərbaycan” sözünə sinonim kimi “kiçik Türkiyə” ifadəsini də bu mənada işlətməmişdir. Hər halda açıq şəkildə hiss olunur ki, Cümhuriyyət ideoloqları milli mənsubiyyət, milli dili, milli mədəniyyəti, dövlətçiliyi, dövlət ənənələrini həm “Azərbaycan”-azərbaycançılıq, həm də türkçülük ideyaları əsasında təbliğ ediblər. Fikrimizcə, bundan çıxış edərək M.Ə.Rəsulzadə yazır ki, Rusiyada yaşayan Qafqaz müsəlmanlarını “Türk”, ölkələrini “Azərbaycan” kimi qəbul etdirmək qazanılmış bir dava idi. Onun fikrincə, “Azərbaycan” sözü artıq xalqın düşüncəsində də coğrafi mənadan ideoloji mənaya çevrilmişdir: “Xalqın düşüncəsində AZƏRBAYCAN məfhumu coğrafi bir mənadan ziyadə fikir və əməl şəklində təcəssüm ediyor” [193, 95].

Yeni dövlətə “Azərbaycan” adının verilməsində **üçüncü hədəf** Azərbaycanın sayca üstün milləti olan türklərlə, şimal-cənublu Azərbaycanda yaşayan bütün azsaylı xalqları bir ideya altında birləşdirmək və onların bir ideologiyaya – milli dövlətçiliyə xidmət etməsinə nail olmaq idi. Çünki “Azərbaycan” adı yalnız türklərin deyil, başqa azsaylı etnik qrupların da qəbul etdiyi bir anlayış idi ki, bu da məhz

“Azərbaycan” ideologiyasına xidmət etməli idi. Bu baxımdan Azərbaycanda yaşayan bütün etnik qrupları vahid adda ifadə edən “**azərbaycanlı**” anlayışı, bu dövəndə mətbuatda 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 da istifadə etmişdir [49]. “Azərbaycan” və digər mətbu orqanlarla yanaşı, Azərbaycan parlamentində də tez-tez “azərbaycanlı” deyimindən də istifadə olunmuşdur ki, bu zaman “azərbaycanlı” anlayışı siyasi-ideoloji mənada türk və qeyri-türk bütün milləti-Azərbaycan millətini ifadə edirdi. Bununla da həmin dövərdən 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 dövərdə (1918-1920) də, gələcəkdə də (1930-cu illərin sonuna qədər) bütün hallarda “Azərbaycan milləti”, “Azərbaycan dili”, “Azərbaycan dövləti”, “azərbaycanlı” istilahları birmənəli 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 başqa bir mənə ifadə etməmişdir. Bu baxımdan həmin dövərdə “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 baxımdan işlədilmişdir. Yəni 1930-cu illərin sonlarına qədər “Azərbaycan” sözünün etnik mənada yozumu gündəlikdə olmamış, “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 Azərbaycan istər Sovetlər Birliyində, istərsə də dünya ölkələri tərəfindən bir türk ölkəsi kimi qəbul edilmişdir. Başqa sözlə, Azərbaycan Cümhuriyyətini quranlar da (M.Ə.Rəsulzadə, F.Xoyski, Ə.Topçubaşov, N.Yusifbəyli, H.Ağayev, Ü.Hacıbəyli, S.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, S.M.Əfəndiyev və b.) siyasi məsələlərdə bir-birinə zidd dünyagörüşünə malik olsalar da, Azərbaycanın bir türk dövləti, millətinin türk, dilinin türk dili olması məsələsində birmənalı şəkildə həmrəy olmuşlar. Burada adını çəkdiyimiz və çəkmədiyimiz dövlət xadimləri, ziyalılar, yazıçılar və b. öz etnik mənsubiyyətlərini, dillərini, yurdlarını türk olaraq göstərmişlər. Ancaq bir türk olaraq, türklüyün sinonimi və başqa, soykökcə qohum türk millətlərindən 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 qaçmış, onu daha çox “təbii-coğrafi” və “tarixi-coğrafi-siyasi” mənələrdə izah etməyə çalışmışlar. Bu dövrdə “Azərbaycan” sözünü “təbii-coğrafi” mənada zərdüştülük, atəşpərəstlik, eləcə də

“tarixi-coğrafi-siyasi” anlamda Atropatena anlayışı ilə əlaqələndirmək ən geniş yayılmış variantlardan olmuşdu. Məsələn, **M.H.Vəliyev** yazır ki, “Azərbaycan” sözünün kökü olan “Azər” qədim fars, zənd, pəhləvi, erməni, gürcü dillərində “od”, “baycan” isə abad-abadlaşmış, parıltı, işıltı 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 isə, “Azərbaycan” adının Zərdüştlə, onun işıq və od təlimi ilə sıx şəkildə bağlılığıdır [231, 5]. “Azərbaycan” sözü ilə bağlı, M.H.Vəliyevin mülahizələri ilə təqribən eyni mövqedə olan **Y.V.Çəmənzəminli** qeyd edir ki, qədim yunan və Roma mütəfəkkirləri “Atropaten”ə anlayışını qəbul edirlər. Onun fikrinə görə, “Azərbaycan” sözü ya İbn əl-Muqəffanın dediyi kimi Azərbaz bin Əsud bin Sam bin Nuh və yaxud Azərbaz bin Bivərəsəfin adı ilə bağlıdır, ya da “Azər” pəhləvicə “od”, “Baykan” “saxlayan” mənalarını verdiyi üçün “Atəşxana” və “Atəşgədə” mənalarına gəlir [67, 156]. **C.Zeynalıoğlu**nun fikrincə, “Azərbaycan” sözü ilə bağlı bir neçə variant var və onlardan ən etibarlısı Təbərinin baxışıdır. Bu variantda görə, pəhləvi dilində “azər” adlanan atəşin ən böyüyü burada olduğu üçün, əcəmilər bu məmləkəti “Azərbaycan” adlandırmışdır [236, 9]. Bu dövrdə **E.A.Poxomov** və **V.M.Sısoyev** antik dövrün yunan, erməni, İran və erkən orta əsr ərəb müəlliflərinin verdikləri məlumatlara əsaslanaraq “Azərbaycan” adının mənşəyini “Atropat” anlayışı ilə bağlamışlar. Sısoyevə 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 uzaqlaşıb siyasi-ideoloji (Azərbaycan dövləti, Azərbaycan Cümhuriyyəti, Azərbaycan-türk milləti, Azərbaycan xalqı və s.) mənə 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 dövləti 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. *SSRI-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 və dəyişdirməyə başlamışlar.*

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-ci ildən bir istiqamətdə ideologiyalaşdırılan “Azərbaycan” anlayışı, 1937-ci ildən sonra tamam başqa istiqamətdə yozuldu 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-İran” 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 həmin 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 mənada 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-zərdüştiliklə bağlı yaranıb “odlar yurdu” mənasını verir. Hər iki halda “Azərbaycan” türklüyü deyil, türk dillərinin birində danışan ya naməlumdilli midiyalıları, 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 səslənən 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 də “Azərbaycan” sözünün sovet ideoloqları tərəfindən irəli sürülən məlum 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 azərbaycancadır 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 bağladıkları halda, digərləri “Azər” anlayışı üzərində dayanırdılar. Məsələn, **Ə.M.Dəmirçizadə** qeyd edirdi ki, “Azərbaycan” atəşpərəst Midiya maqlarının başçalarına məxsus ictimai bir titul bildiren “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 izahına 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 izahı

ilə bağlı mülahizələrinə qarşı fərqli mövqelər meydana çıxmış olurdu. Xüsusilə, bu özünü “Azərbaycan” sözünün Türk dilində izah edilməsində bürüzə verirdi. Məsələn, **R.Qurban** “Azərbaycan” sözünü etnonim mənada başa düşsə də, ancaq Ə.M.Dəmirçizadə, Y.Səfərov və başqalarından fərqli olaraq, onun ilkin forması kimi göstərilən “Atropatena” variantından imtina etmiş və bu istilahi sırf türk dilinə aid bir anlam kimi izah etməyə çalışmışdır. O, “Azərbaycan” sözünün “azər” hissəsini “az” və “ər” tərkibinə bölərək yazır ki, bu Türk dilində “az kişisi – insanı” deməkdir. “Az” “yaxşı niyyət”, “uğurlu”, “tale” 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: “Bizcə, “Azərbaycan/Azərbayqan” sözünün ilk “Az” tərkibi əski türkdilli qəbilənin adıdır. “Az” qəbiləbirləşməsi, xalq adına “Gültəkin”, “Tonyuquq” və b. abidələrdə rast gəlik” [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 özlərinə-məxsus 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 müəyyənlişməsi ilə bağlı 1995-ci ildə keçirilən referendumu göstərə bilərik.

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 məsələ ilə 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 - “Azərbaycan” millətin həm etnik, həm də dilinin adına çevrildi. Beləliklə, SSRİ rəhbərliyinin və onun ideoloqlarının səyi nəticəsində yeni status qazanmış “Azərbaycan” anlayışı özünün əvvəlki mənələrindən uzaqlaşdırılmaqla yanaşı, hətta etnik mənşə və dil baxımından “Türk milləti” və “Türk dili” istilahlarına qarşı qoyuldu.

Bununla da XX əsin əvvəllərindən 1937-ci ilə qədər etnik

və dil mənsubiyyəti baxımından şəriksiz mövqə tutmuş, cəmiyyət 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 məfhumlara çevrildi. Bunun nəticəsi idi ki, çox keçmədən Azərbaycan xalqının ictimai şüurunda bu xalqın hansı millətə 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 dumanı 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 dolaşiq, 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 tarix”inin 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 qanunauyğun surətdə dəyişmiş formasıdır: “Bu anlayış heç də bir çoxlarının düşündüyü kimi, “Odlar yurdu” demək deyil, “Atropata məxsus olan (torpaq)” deməkdir” [39, 292]. Atarpataka(a) forması Mada dialektlərinə gedib çıxır deyən, alimə görə, “Atropata məxsus olan (torpaq)” anlayışı Strabonun Atropat Madası “öz adını Atropatın adından” götürmüşdür müddəası ilə üst-üstə düşür. O yazır ki, “Avesta”da Atərpata(a), e.ə. I minilliyin ortalarında Elam sənədlərində 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” xoronimi mənbələrdə təsdiqlənən bir sıra aralıq (keçid) formaları vasitəsi ilə məhz Atarpataka (a) formasına gedib çıxır” [39, 292]. İ.Əliyevin davamçılarından olan tarixçi **S.Qasımova** isə “Azərbaycan” sözü ilə bağlı belə bir ifadə işlədir: “Orta fars (pəhləvi) abidələrində Adurbadaqan (hərfən “odun himayəsində olan ölkə”) adlanan qədim **Atropatena** (seçmə bizimdir – F.Ə.) III yüzillikdən dünyanın yeni imperiyası – **Sasani dövlətinin tərkibinə onun ayrılmaz hissəsi kimi** (seçmə bizimdir – F.Ə.) daxil olur” [40, 23]. 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 anlaya bilmirik. Onun

sözlərindən belə çıxır ki, Atropatenanın (yəni Azərbaycanın) Sasanilərin (farsların) ayrılmaz hissəsi kimi daxil olması təbii bir proses imiş!!! 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 iranlılar, yaxud farsdilli mühit unudturmuşdu. Farsdilli mühit nəticəsində “Atropatena” (Atropatın yurdu) “Azərbaycan”a (odlar yurdu, müqəddəs odun qorunduğu məkana) çevrilmişdir. O yazır: “Görünür, iranlılar 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” sözünün türk dili əsasında izahından xəbəri olmamışdır.**

Vilayət Əliyev isə yazır ki, “Azərbaycan” oykoniminin 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 fəlsəfəsi tarix”inin 1-ci cildində** [249, 19], eləcə də **Azərbaycan Milli Ensiklopediyasının “Azərbaycan” adlı xüsusi cildində**[28, 99] “Azərbaycan” sözü ilə bağlı yuxarıdakı 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” kimi mənalandırılmasının heç bir elmi əsası yoxdur. Çünki “Atropatena” sözü hansı mənəni daşımından 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 gəldiyi üçün, bu ad farsdilli mənbələrdə də bu şəkildə saxlanılmışdır. 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, onu ilkin türk variantından uzaqlaşdırmaq niyyəti güdmüşlər. Necə ki, bəzi orta əsr ərəb-islam qaynaqlarında Atropatın babasının türk Alp Ər Tonqa olması ilə bağlı qeydlər vardır. “Müqəddəsi də Atropatın babası üçün istifadə olunan Bayvarasif 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 əfsanəvi 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 çıxanlardan **Y.Yusifov** hesab edir ki, bu sözün qədim forması “Atropatena”nın tarixindən də qədimdir. Y.Yusifov hələ e.ə. I minilliyin əvvəllərindəki mixi yazı qaynaqlarına əsaslanaraq göstərir ki, artıq e.ə. VIII-VII əsrlərdə Qızılüzən çayının mənbəyində Andirpatianu//Andarpatian məskəninin adı çəkilirdi. Sonralar tədricən Midiyadan şimalda yerləşən bütün

cənubi Azərbaycana şamil edilərək, fonetik dəyişikliklər nəticəsində indiki şəklini almışdır: ““Azərbaycan” adının 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 indi “azər” adlanır. Belə ki, Azərbaycan adının erkən formasında adır/adər/adir komponenti əks olunmuşdur. Türk toponimiyasında 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 daşıyırmış” [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 **Adzirbican – Azirbican – 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 qısaltılmış 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]. Onün 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.Qarayevə** 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 türkcədir. Az–qədim güclü-qüdrətli türk tayfa adıdır; ər–ər, kişi, igid deməkdir; bay–bəy, zəngin mənasına gəlir; can (qan, kan) xan sözünün qədim arxaik şəkli. 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 üç fikrin – 1) “odla qorunan”, “atəşpərəstlərin ölkəsi”, “od ölkəsi”; 2) “varlıların, böyüklərin məkanı”, “böyüklər, bəylər ölkəsi”, “Atropatın (Midiya canişini) ölkəsi”; 3) “yüksəklik, təpəlik, dağətəyi yamacda olan məkan, yer” [44, 69], olduğu bildirilməklə yanaşı, 4-cü variant da ortaya qoyulmuşdur: “Azərbaycanın tarixən iqtisadi cəhətdən qüdrətli bir ölkə kimi yadelliləri özünə cəlb etməsini nəzərə alaraq onun adını “az ərlərin bolluq məkanı” kimi də şərh etmək olar” [44, 69].

Qazax bilginini **Oljas Süleymenov** isə hesab edir ki, “Azər-

baycan” anlayışı Alban, Albaniya sözünün sonrakı formasıdır. O.Süleyменова görə, Alban (alman, alvan kimi tələffüz variantları da məlumdur) qədim türk ləhcəsində 1) vermək, vergi, xərac; 2) məcburi sultan (dövlət) xidməti; 3) məmur, vergiyiğan deməkdir. Hər şeydən əvvəl, gömrük və gömrükçü bu söz əsasında müəyyənləşdirilib [205, 399]. Onun fikrincə, bizim eramın II-IV əsrlərində indiki Azərbaycanın Albaniya adlandırılması təsadüfi deyil və indiyə qədər Xəzər Albaniyası əhalisinin etnik mənşəyi barədə mübahisələr gedir. O.Süleymənovun fikrincə, tədqiqatçıların əksəriyyəti hesab edirlər ki, azərbaycanlıların tarixinin albanlara heç bir dəxli yoxdur. Belə bir fikrin yaranmasına səbəb isə, bu məsələnin həllində etimologiyadan istifadə olunmamasıdır. Onun fikrincə, türk dilindəki albanla, çinlilərin özünəməxsus şəkildə istifadə etdiyi “alban” sözünün mənşəyi oxşardır: “Məhz “alban” sözünün tələffüzünün Çin variantı (azerbani-jen)”, mənim fikrincə, Azərbaycan sözünün əsasını təşkil edir... Beləliklə, mənşəyi türk, ərəb, fars və digər 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 (Xəzər), Kaspı (Kas(z)lar), Q(k)az-ax və başqa anlayışlarla yaxınlıq da göstərir. Faktiki olaraq erkən orta əsrlərdə meydana çıxan Azərbaycan anlayışı

qədim türklərin böyük bir qolunu təşkil edən (k-q)azlarla bağlı olmuşdur. **Fikrimizcə, 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 Prometey” 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 ikinci hissəsi kimi verilərək, qazların yurdu, vətəni, dağı (kapı) deməkdirsə, Azərbaycan anlayışında *az* sözün əvvəlində gələrək, (q)azların, az ərnlərin varlı ölkəsi mənasını verir. Türk soyları arasında isə Az xalqının olması isə artıq heç 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, Strabon kimi qədim tarixçilərə də bəlli olmamışdır. Kap akas 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]. **S.Əlizadə** bu sözün qədim türk dillərindən İran, slavyan, roman, german və b. dünya dillərinə keçdiyi qənaətindədir. Eradan əvvəlki minilliklərə aid Qafqaz qayaüstü yazılarında da ağ və qara asların adlarına tez-tez rast gəlmək olur. Ağ noqayların tərkibində indi də kapkaz tayfasının Türkiyədəki 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 tam inamla demək olar. “Kap akas” isə Qafqaza çox sonralar köçmüş qeyri-türklərin deyil, bu yerlərin əbədi sahibləri akas (ağ, as-oğuz) tayfalarının adından, digəri isə “vətən”, “yurd” mənasında işlənmiş kap sözündən (Ağ asların vətəni, yurdu) götürülmüşdür. Qaz türkdilli xalqlarda qaz-kaz etnonimidir [45, 8]. **B.Budaqova** görə, birincisi, bu etnonim Kazbek (Kaz dağı) oronimindən başqa, Qafqaz (qədim forması Kapıqaz kimi götürülərdi) oronimində öz əksini tapmışdır. İkincisi, “kaz(ların) qapısı (keçidi)” mənasını verir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qafqaz Qazlıq dağı adlanır. Deməli, Kazax, Kazar (Xəzər), Kazbek (Kaz dağı) və Kapkaz (dağ keçidi) kimi toponimlər qədim kaz/kas 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 “az//qaz” tayfasının adı öz əksini tapmışdır. A.A.Bakıxanov da “Kaspi” və “Qafqaz” sözlərinin eyni mənə daşdığını və qədim dövrlərdə Kaspi adlı tayfanın yaşadığını yunanlara və romalılarına 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 Şərq mənbələrində erkən orta əsrlərdən başlayaraq qazların, az ərələrin və xəz ərələrin 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 ərlər 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”, “Azər” və “Xəzər” sözlərinin kökündə kas//qaz//xəz//az (cüzi fonetik dəyişikliklə), eləcə də son iki sözün ikinci hissəsində “ər” sözünün eyniliyi Azərbaycanın türk yurdu olmasını 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 haqqında 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 yüzilliklərdə), 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), Aşağı Volqaboyunu və Şimali Qafqazın şərq hissəsini əhatə etmişdir.

Ölkə adına, əhalisinin mənşəyinə görə, qədim və erkən orta

əslərdə mövcud olmuş, Xəzər adını daşımış bu türk dövlətləri Azərbaycan dövlətləridir. Çünki hər iki Xəzər dövlətinin ərazisi yalnız Dərbənddən şimala olan torpaqlara deyil, həm də cənuba, yəni Arrana, hətta cənubi Azərbaycana qədər uzanmışdır. Xüsusilə VII-X əslərdə mövcud olmuş Xəzər dövləti demək olar ki, indiki Azərbaycanın böyük bir qisminə hakimiyyət sürmüşdür. Çox təəssüflər olsun ki, bu gün “Azərbaycan tarixi” kitablarında e.ə. I minilliyin ortalarından mövcud olan Xəzər dövləti barədə ümumiyyətlə, bəhs olunmur, erkən orta əslərdə 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, Adərbayqan və buna uyğun bir ad olmuşdur. Xəzərlərin və onların ölkəsinin adı ilk dəfə Kəspə və Kəspiana kimi e.ə. V əsrdə yaşamış yunan tarixçisi Herodotun “Tarix” əsərində çəkilməmişdir [44, 244-266]. Fikrimizcə, yunan tarixçisi “qaz” sözünü “kas” kimi qəbul edərək, qazların-kasların vətəni Kəspiana, yerli tayfanın adını isə kəspə (pi cəm şəkilçisidir-lar²) adlandırmışdır. Deməli, Albaniya və “Atropatena” dövlətləri yaranana qədər Azərbaycanda mövcud olan ən qədim dövlətlərdən biri Kəspiana//Xəzərlər ölkəsi olmuşdur. Yunanların “Kəspiana” alandırıdığı bu dövlət əslində qaz/kasların, daha doğrusu “xəzərlər ölkəsi” mənasını verir. Kəspiana 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 bilgilərlə də təqribən üst-üstə düşür. Strabona görə, kəspilər sonralar albanlara qaynayıb-qarışmışlar. Kəspilərin adı yalnız dənizin və onların yaşadıkları vilayətin adında saxlanılmışdır [38, 49]. Kəspiana millətdən 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 adlandırılrsa 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 türksöylü xalqın bir qədr 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 mənəni daşıyır: “İqbalı Xəzran fəth edər, ədlilə dolmuş ölkələr, Hind ölkəsindən fil gələr, Xəzranda filban bəsləyər” [118^a, 139]. “Xəzər dağından Çin suyuna qədər Türklərlə doludur bütün bu yerlər” [100, 322] – yazan N.Gəncəvi isə birincisi, buranın qədimdən türk torpağı olduğunu, ikincisi isə “Xəzər dağı” ifadəsini işlətməklə həmin dövrdə 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 bənizi qırmızı ruslar Məcusun atəşi kimi parıldar. Sağ qolu bəzəmiş 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 ölkəsi”ndən “Xosrov və Şirin”də də bəhs etmiş, Xəzər ölkəsinin Muğan tərəfədə 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 ASE-nin 10-cu cildində “Xəzər Xaqanlığı dağıldıqdan sonra xəzərlər müxtəlif türkdilli xalqlara qaynayıb-qarıxdılar” [33, 72] mülahizəsi öz əksini tamışdır. Əslində xəzərlər Qafqazın və 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, araları (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 yurdudur. Dəmirqapıdan güneyə, gündoğana doğru bütün yerlər, Bakı və Muğan Xəzərlərin idi” [225, 39]. Onun fikrincə, “Türk düşmənlərinin son 100-150 ildə uydurub kitabdan kitaba köçürdükləri 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 millətdən 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.Gəncəvi və Xaqani deyil, ərəb tarixçiləri də Azərbaycanı “Xəzərlər məmləkəti” adlandırıblar. 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 məskunlaşmışlar [55, 29]. Şübhəsiz, A.Bakıxanovun xəzərlərə aid etdiyi coğrafi məkan indiki Azərbaycan ərazisi ilə tamamilə üst-üstə düşür. A.A.Bakıxanov yazır ki, indiki Xəzərin sahillərində Xəzərgan adlı yer var ki, bu da N.Gəncəvinin “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** isə yazır ki, Midiyadan sonra Atropatena yox Xəzəristan dövləti 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 dövlətini, 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, bütöv 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-Atropatenanı 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 məntiqi qanua uyğunluğudur.

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 deyimincə, 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 hakimiyyətə 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 olduğna görə onun hökmdarı olduğu ölkə “Ağvan”, yunan-romalıların deyiminə isə “Albaniya” adlanmışdır, bu, artıq mübahisəli məsələlərdəndir. Ancaq bir şey dəqiqdir ki, Aran adlanan bu ölkəni hansısa bizə dəqiq bəlli olmayan səbəblərdən yunan və roma müəllifləri “Alban” adlandıırıblar. Çox böyük ehtimalla, bu sözlər – “Aran” və “Alban” arasında yaxınlıq var. Çünki hər iki sözün kökü “Ar” və “alb/p” türkcədə iki mənəni ifadə edir: ərlər. Bəzi tədqiqatçılar “Aran” sözünü düzənlik, daldalanacaq, dağətəyi yer və s., “Alban”ı isə mülayim, yumşaq kimi yozurlar ki, burada da 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 yerli adıdır.

S.Aşurbəyli yazır ki, I Şapurun kitabəsinin Parfiya 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 mənaları: 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 dərhal 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 yox, yerli-türk xalqının doğma dili ilə Arran vilayəti kimi tanıyıblar. N.Vəlixanlı yazır: “Aran adlı ölkə hələ “Kəbəyi Zərdüş” adlanan III əsr İran abidəsi üzərində Sasani hökmdarı I Şapurun (242-272) işğal etdiyi yerlərin siyahısında qeyd olunmuşdur. V-VI əsr erməni və siryani mənbələrində 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.Bakıxanovdan tutmuş bu günədək bir çox alimləri (N.Marr, Y.Yusifov, S.Aşurbəyli və b.) düşündürüb. Məsələnin son tədqiqatçılarından olan S.Aşurbəyli dilimizdə bu gündə “düzənlik yer” mənasında işlənən “Aran” sözünün qədim türk dilindəki mənalarını daha düzgün sayır. Bu sözün türk mənşəliliyini inkar etmədən M. Kalankatlıda alban torpaqlarının ilk varisi kimi adı çəkilən “Yafətin törəmələrindən

Sisak nəslinə mənsub Aran haqqında verilmiş rəvayəti xatırlatmaq istərdik. Alban tarixçisinin məlumatına görə, Uti, Girdiman, Savdey və Qarqarın tayfaları Aranın övladlarından 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 Azərbaycan ərazisini Azərbaycanla yanaşı, Aran kimi qəbul ediblər. Yaxud da bu ölkə III əsrə qədər daha çox Aran kimi tanınırmış, ancaq sonralar yunan-romalılar tərəfindən Albaniya kimi daha çox qeyd olunmağa başlanmışdır. Ancaq bu ərazini əvvəlcədən Azərbaycan və Aran kimi tanıyan, ən əsası 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 yad ediblər.

Bu baxımdan hesab edirik ki, Azərbaycan xalqının qədim dövr tarixi yenidən araşdırılmalı, özəlliklə Atropatena və Albaniya adı ilə öyrəndiyimiz dövlətlərin həm adları, həm əhalisi, dili və s. məsələlər ciddi şəkildə tədqiqat obyektinə çevrilməlidir. Fikrimizcə, indiyə qədər bizə Atropatena (Strabon və ondan sonrakı müəlliflərin mülahizələri əsasında) adı ilə öyrədilən dövlət böyük ehtimalla Xəzər//Xəzəristan//Xəzran//Kaspiana olmuş və bu dövlətin əsas, aparıcı əhalisi isə türk soylu etnoslar – azlar//kaslar//xəzərlər olmuşdur. Eləcə də yunan və roma mütəfəkkirləri tərəfindən “Alban//Albaniya” kimi qeyd olunan dövlətin ilk, doğma və yerli adı Aran olmuş və bu günə qədər Quzey Azərbaycan həm “Azərbaycan” həm “Xəzər”, həm də “Aran” adı ilə anılmışdır.

Ola bilsin ki, “Aran” sözü hansısa formada – “ərlər”, “cəsurlar” və s. “Alban” anlayışına yaxın olmuş və bu mənada avropalılar “Aran”ı “Alban” kimi qeyd ediblər. Lakin bütün hallarda “alban” ölkə və millət adı kimi qəti şəkildə formalaşa bilməmiş, ona görə də yunan-romalılardan fərqli olaraq başqa

qaynaqlar (suriya, ərəb, fars və b.) buranı ilk, yerli adı ilə Aran//Arran, Aranda yaşayan əhalinin dilini isə Aran//Arran dili kimi yad etmişlər. Bir sözlə, Aran dövləti və Aran dili birinci Xəzər dövlətinin süqutundan sonra meydana çıxmış, ikinci Xəzər dövlətinin yaranması ilə (VII əsr) yenidən öz yerini və mövqeyini onlara təhvil verməli olmuşdur. Çox güman ki, “Albaniya” və “alban xalqı” adlanan Aran dövlətinin süqutunda hakimiyyətdə olan türk sülalələrinin (aranlar, massagetlər və b.) sonralar qeyri-türk sülalələrlə (mehranilər və b.) əvəz olunması da mühüm rol oynamışdır. Ümumilikdə, Arran və Xəzər dövlətləri arasında soykök, mədəniyyət, dil, din və dövlətçilik bağlarının olmasına inanırıq.

“Azərbaycan” anlayışındakı “bay” hissəsi isə birmənalı şəkildə bu günə qədər də əksər türk tayfalarının işlətdiyi bəy/bay sözü ilə bağlıdır. “Bay” varlılıq, bolluq, eləcə də alilik, yüksəkliyi bildirməklə yanaşı, hətta tanrının adlarından [199, 20] biridir. “Azərbaycan” sözünün sonuncu hissəsi olan “can//qan//an” isə yer, ölkə deməkdir, yaxud da cəm şəkilçini bildirir. Deməli, “Azərbaycan” as ərlərin, ağ türklərin, 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 mənələrdə “Azərbaycan” anlayışı Atropatena deyil, Qafqaz, Kaspi, 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, düynələr 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, böyüdüüyü ailədən, yetişdiyi və düşdüüyü 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 mənalari 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 öz 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 midiyahı

(guya indi türk dillərindən birində danışan azərbaycanlı), türkdilli azərbaycanlı (bu zaman məlum olmur ki, ümumiyyətlə etnik baxımdan hansı millət – türkdilli türklərmi?!, qafqazdilli albanlarmı, farsdilli midiyalılar-farslarmı və b. nəzərdə tutulur?) və s. müxtəlif adlarla öz əksini tapması insanların şüurunda qarmaqarışıqlıq, 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. öyrədilməlidir.

Bu gün, milli mənsubiyyət məsələsində Konstitusiyaya əsasən əsas vurğu “Azərbaycan” üzərində qoyulur: Azərbaycan milləti, Azərbaycan xalqı, Azərbaycan dili, Dünya Azərbycanlıları 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 vasitələrində yüzlərlə 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, Atropatenadan 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 illərdə təməli qoyulub, 1920-ci il aprel işğalından başlamış 1937-ci ilədək 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 dərinləndirib mənimsəsək, görərik ki, bu gün yeni hər hansı bir ideologiya yaratmağa ehtiyac yoxdur.

Fikrimizcə, 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, Kutu, 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 səlfi 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 – mənəli, midiyalı, atropatənəli, 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, Sacoğulları, 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 kimi, azərbaycanlıların-türklərin əcdadlarının islamaqədərki dövrdə hansı mifologiyaya, dinə, yaxud da dini-fəlsəfi dünyagörüşünə tapınmaları, eləcə də islamla bağlı bir-birinə zidd mülahizələrə rast gəlirik. Fikrimizcə, Azərbaycan xalqına aid olmayan dini-fəlsəfi təlimlərin, o cümlədən islamla 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, bütprəstlik, çoxallahlılıq, “maqların təlimi”, mazdaizm, zərdüştilik,

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 səslənməkdədir. Xüsusilə, son dövrdə aparılan elmi araşdırmalar da bu mülahizənin heç də əsassız olmadığını bizə deməyə 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 rəyə görə, Azərbaycan xalqının ən qədim dini yalnız zərdüştilik təlimi olmuşdur. Bu gün də, həmin mülahizəni – bilərəkdən və ya bilməyərəkdən müdafiə edənlər, fikrimizcə, sovet dövrünün hələ də “əlavələri” olan konsepsiyadan çıxış edirlər. Əlbəttə, bu məsələ mübahisə obyektinə ola bilər və bu təbiidir. 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 islamaqədərki həyatında xüsusi yer tutması ilə bağlı bir sıra arqumentlərimiz var. Bu, hər şeydən öncə, türklərin indiyə qədər şüurlarında yaşatdıqları “Ana haqqı – Tanrı haqqı”, “Tanrı haqqı”, “Göy haqqı”, “Ay haqqı”, “Od haqqı”, “Su haqqı”, “Torpaq haqqı”, “Yer haqqı”, “Günəş haqqı” anlayışları, eləcə də ailədə ataya, ağsaqqala sonsuz hörmət, ailə törəsi, el törəsi və s. inamlarla sıx şəkildə bağlıdır.

Şübhəsiz, şamanizm və tanrıçılıq-Göy Tanrıya inam dini-mifoloji, 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 mübadiləyə də səbəb olmamış deyildir. Lakin bütün hallarda türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin əsasən həmişə tək tanrıçı və ya monoteist düşüncə sisteminə sadıq qaldığını qeyd-şərtsiz, inamla söyləyə bilərik.

Qeyd edək ki, **şamanizm**, toyunizm, totemizm, tanrıçılıq-GöyTanrıya inam, odpərəstlik, büt-pərəstlik və s. dinlərdən hansının türklərin qədim dini olması ilə bağlı fərqli fikirlər vardır. Məsələn, tanınmış türk ziyalısı Ziya Gökalpa görə, türklərin ən qədim dini toyunizm olmuşdur. Toyunizmi hind dini təlimi olan buddizmlə eyniləşdirən və buna görə də onu rədd edən A.İnanın fikrincə isə, türklərin qədim dini olan şamanizm VII əsrin ortalarına qədər Orta Asiyanın quzey bölgələrində hakim din olmuşdur [119^a, 57]. Ü.Hassana görə, şamanlıq arxaik kökə dayanır, dünyanın inkişafı baxımından mədəniyyətin olmadığı tarix öncəsinə, yəni tarixi sivilisasiyanın doğuşundan çox-çox əvvəllərə – 20 və 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 adamlar, ailələr, yaxud da ancaq bir qəbilə içində hökmü keçən bir din sistemi kimi də verilə bilər [186, 17]. Türkiyə ziyalılarında bəzilərinə görə (H.Tanyu, H.İ.Danışmənd, R.Özdək, Y.Kalafat, İ.Qəfəsoğlu və b.) qədim türklər arasında şamanizm adlı dinin olması mübahisəlidir. H.Tanyu qeyd edir ki, əski türk dini şamançılıq və totemizm deyil, tanrıçılıq olmuşdur [222^a, 9]. O yazır ki, şamanlıq din səlahiyyətli kimi təqdim olunan Kamı//Qamı nəzərdə tutur, Kamlıq adlı bir din isə yoxdur [222^a, 28]. İ.Qəfəsoğlu da H.Tanyunun fikirlərinə qatılaraq hesab edir ki, qədim türklərin dini inancı ilə şamanlıq arasında heyrət ediləcək dərəcədə yaxınlıq olsa da, bütün hallarda türklər təbiət qüvvələrinə,

atalara və tək Tanrıya sitayiş ediblər [139^a, 289-304]. Beləliklə, H.Tanyu, İ.Qəfəsoğlu, R.Özdək, C.Heyət və başqaları şamanizmi monqol, yaxud da protomonqol inancları hesab edərək türklərə aidyyatının olmadığını və yalnız müəyyən təsir göstərə bildiklərini qeyd etmişlər.

Azərbaycan türk ziyalılarında Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, M.H.Vəliyev, Ə.Cəfəroğlu və b. isə şamanizmi birmənalı şəkildə türklərlə, o cümlədən Azərbaycan türklərilə əlaqələndirmişlər. **Əli bəy Hüseynzadə** XX əsrin əvvəllərində qeyd edirdi ki, türklərin ən qədim din və məzhəbləri bir növ şaman etiqadından ibarət olmuşdur. Şaman məzhəbinə isə, bu gün də Çin və monqol millətləri və Sibir tərəflərində bir neçə türk tayfaları və qəbilələri etiqad edirlər. O yazır ki, qədim zamanlarda mənali olub əsasən təbiətə, təbiət sirlərinə pərəstişdən ibarət bulunan bu məzhəb şaman kahinlərinin şarlatanlığı sayəsində sonralar bir büt-pərəstlik dərəcəsinə enmişdir [111, 54]. Ancaq bu büt-pərəstlik, həmin dövrlərdə bir o qədər qaba olmayıb Misir, yaxud da Yunan qədim məzhəbləri kimi xurafat səviyyəsinə enməmişdir [111, 64]. Ziyalı qeyd edir ki, türklərdən ən əvvəl tərəqqi edən qədim tu-ku-ye, yəni oğuz türklərilə bunlardan sonra tarix səhnəsinə çıxan uyğurların xeyli hissəsi, şaman büt-pərəstliyində çox müddət qalmayıb zamanla, dəstə-dəstə müxtəlif dinlərə üz tutmağa başladılar [111, 54]. Büt-pərəstlikdən sonra türklərin bir qisminin, o cümlədən uyğurların tapındığı din buddizm olmuşdur. Buddizmdən sonra isə, bir aralıq türklərə zərdüştilik, manilik və xristianlıq (nestorilik) da təsir göstərmişdi. Ziyalımıza görə, zərdüş t məzhəbinin əsası dualizmdir, belə ki, bu təlimdə kainatda xeyir və şər, nur və zülmət arasında mübarizə gedir: “Nura pərəstiş guya İyzədə (Hörmüzə – F.Ə.) pərəstiş demək olduğundan Zərdüş t məzhəbinin başçıları tərəfindən axırda qaba bir atəşpərəstliyə çevrildi. Atəşpərəstlik isə zəatən yuxarıda qeyd olunan şaman məzhəbində də var idi. Bir çox adətımız bu

dövlərdən qalmadır. Məsələn, axır çərşənbələrdə atəş yandırır üzərindən atılmamız və sairə” [111, 55].

Əhməd bəy Ağaoğlu da Azərbaycan xalqının ən qədim dini-fəlsəfi təlimi kimi zərdüştiliyi deyil (aşağıda göstərəcəyimiz kimi, o, zərdüştiliyi İran mədəniyyətinə aid etmişdir), şamanizm və tanrıçılığı görmüşdür. “Tanrı dağında” hekayə-məqaləsində Ə.Ağaoğlu qədim türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin şamançı və tanrıçı inanclarından 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 aparan yolun bələdəçisidir: “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 aşıqları idi! Hər elin şamanları başda Şamanlar Şamanı olmaq üzrə ayrı bir səf təşkil edirdi. Odur, sarı rəngli tuğun altında Cünqariya şamanları, bax qırmızı rəngli 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 fikrincə, bugünkü Azərbaycan aşıqları da öz mənşələrini şamanizm dövründəki qəbilə şairləri olan ozanlardan alıblar.

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 səciyyələnilir. Onun fikrinə görə, şamanizm əsasən Sibirin aborigen xalqlarının (tuvalılar, buryatlar, yakutlar, mansilər, xakaslar, tofalar, xantılar, şorlar, nenlər və b.) dinidir [64, 250]. **ASE-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, hətta çağdaş dövrdə işıq üzü görmüş “**Fəlsəfə ensiklopedik lüğət**”də (1997) də təkrarlanmışdır. Bu kitablara görə, şamanizm ibtadi-icma quruluşunda bəzi xalqlarda yaranmış erkən dindir. Şamanizm “şamanın (kamin) ruhlarla ünsiyyətinə, inama əsaslanır. Ayrı-ayrı xalqlarda kamlanmaq formaları, ruhlar haqqında təsəvvürlər, şamanların (kamların) ixtisaslaşması dərəcəsi fərqli idi. Bəzi xalqlarda şamanizm qalıq halında sinifli cəmiyyətdə də qalırdı” [33, 457; 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 baxımdan türksöyludurlar. **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 bəhrələnmişlər. 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. Baykalətrafı və Amurətrafı 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 Manna (əslə Manqa) etnonimi bəlkə də eyni mənşəyə malikdir” [59, 59].

Fikrimizcə, ASE və “Fəlsəfə ensiklopedik lüğət”də şamanizmin türklərlə, o cümlədən Azərbaycan xalqı ilə hər hansı bağlılığın olub-olmaması məsələsinə toxunulmaması, ən azı buna heç bir aydınlıq gətirilməməsi də doğru deyildir. Heç olmasa sonuncu kitabda göstərilə bilirdi ki, sonralar şamanizm hansı ərazidə, hansı millətlərlə və həmin millətlərin 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 bizdən Qam (şaman) oğlu qam Bayandur xanın türklərə başçılığı, başqa sözlə, əcdadlarımızın şamanizmə tapınması tələb edir. Digər tərəfdən, dünya – təbiət və insanla üz-üzə duran hökmü rəvan şaman şəxsiyyəti etnik türk xarakterində özünə inam, ötkəmlik, qüdrət və cəsarətin olmasını müəyyən edir desək, bəlkə də yanılmarıq” [256, 195-196].

7 cildlik “Azərbaycan tarixi”nin 2-ci cildində isə cəmi bir dəfə qeyd olunur ki, “Ərəb istilasınadək Azərbaycanda rəsmi dini dünyagörüşləri olan atəşpərəstlik və xristianlıqdan əlavə bəzi digər dini əqidələrə (məsələn, şamanizmə və b.) tapınanlar vardı” [40, 287]. Ancaq bu kitabda şamanizmin Azərbaycanda necə meydana çıxması və hansı etnosların bu qədim dini-mifoloji etiqada tapınmaları ilə bağlı əlavə heç bir 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 tutsa 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 daşmışdır.

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 mahiyyətinin 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 əhatə edir [13^a, 10].

Fikrimizcə, yuxarıda adını çəkdiyimiz müəlliflərdən fərqli olaraq **Mirəli Seyidov** şamanizmi daha dərinədən tədqiq etmiş və maraqlı, tutarlı mülahizələr irəli sürmüşdür. “Qam-Şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış” əsərində tanımış 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-

qəbiləbirləşməsinin fikir aləminin başçısı, ictimaiyyətin fikri və düşüncə dünyası idi. O qeyd edir ki, bu dinin xadimi əvvəllər qam, yaxud da qamğan-qamxan, sonralar isə bunlarla yanaşı, 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 başçı olması soy, qəbilə ağsaqqalının ağalığına gərəkdir. Axı, ilkin ağsaqqal dini və dünyəvi rəhbər idi. Doğrudur, ilkin çağlar açıq-açığına gözə çarpan inzibati fərqlənmələr olmasa da, onun izləri özünü göstərirdi və bu izlər getdikcə dərinləşir, cəmiyyətdə də özünü möhkəmləndirirdi” [200^a, 121]. Ancaq sonralar, zaman-zaman qam-şamanlar daha çox xaqanın, o cümlədən dövlətin yol göstərəni funksiyasını yerinə yetirirlər. Məsələn, F.Rəşidəddinin “Oğuznamə”sində qam-şaman ifadəsi işlədilməsə də Yuşi Xoca və onun oğlu Qara Sülük (Uluq Turuq) əslində yol göstərən və gələcəyi görən qam-şamanlar idi [196, 15]. Qara Sülük Oğuz xaqanın məsləhətçisi, qəbiləbirləşməsinin başçısı kimi ən çətin anlarda çıxış yolu tapırmış. Bu baxımdan elin bilicisi olan qam-şamanlar daha çox türk xaqanlarının məsləhətçisidir; müdrik, ideya və düşüncə başçısı kimi dövlətin gələcək taleyini izah edən və yol göstərəndir [200^a, 126-27]. Bir sözlə, ictimai həyata, əxlaq normalarına göz qoyan, soyunun-qəbilənin düşünən beyini olan qam-şamanlar əsasən Dədə-Qorqud kimi gələcəkdən xəbər vermişlər. Qam-şamana bu cür keyfiyyətlər isə göydən gəlir, göyqurşağı kimi bədənlərinə daxil olmuşdur. M.Seyidovun fikrincə, göyqurşağı isə Günəş şüası idi ki, qam-şamana müqəddəs güc vermiş. Bu məsələdə Ülgen (Göy Tanrı) və Erlik (Yer Tanrı) adlı tanrılar da mühüm rol oynayırmış [200^a, 30].

Deməli, qam-şamanlar arasında suya, yerə (torpağa), oda, daşa, ağaca və s. ünsürlərə xüsusi inanclar olmuşdur ki, bu cür hallara türk, o cümlədən Azərbaycan nağıl və dastanlarında da

rast gəlmək olur. Bütün türksoylu xalqların (türkmən, uyğur, oğuz, qazax, tuvin, xaqas, buryat, kalmık və b.) mifologiyasına görə, Ülgen yerüstü işıqlı dünyanı, Erlik isə yeraltı qaranlıq dünyanın idarə edir. Adətən, Yer qadın Göy isə kişi başlanğıcdır; Göy yağış yağdırmaqla Yeri mayalandırır və ondan müxtəlif varlıqlar, o cümlədn insan törəyir [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, heyvanları və s., ən sonda isə insanları yaratmışdır. İnsanlar yarandıqdan 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, paxıllığın və s. yaranması nəticəsində Göyün Yerdən aralanmasına qənaətinə gəlmişlər.

Gördüyümüz kimi, Azərbaycan və Türkiyənin ziyalıları 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.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, Ü.Hassan, M.Seyidov və b.), şamanizm türklərin öz dinidirsə, başqalarının (İ.Qəfəsoğlu, H.Tanyu, R.Özdək, C.Heyət və b.) fikrincə isə protomonqol dini olub sonralar türklər arasında da yayılmışdır. Eyni zamanda şamanizmi tək-tanrıçı din kimi görüb, sonralar büt-pərəstliyə çevrildiyini söyləyənlər də var. Bütün hallarda şamanizmin türklərlə, o cümlədən Azərbaycan türkləri ilə bağlılığın olması şübhəsizdir. Qeyd edək ki, hələ XIX əsrdə V.Radlov şamanizmi tədqiq edərək bu dinin, sadəcə Ural-Altay xalqlarının deyil, eyni zamanda bütün qədim türklərin dini olduğunu göstərmişdir [190^a, 5].

Bunu, Yakutiya, Altay, Türküstan, Azərbaycan və başqa türk ellərində yayılmış Şaman əfsanələri və söyləmələri də sübut edir. Bu əfsanələrdə dini-mifik təlim olan şamanizmin türk xalqları ilə bağlılığı açıq şəkildə hiss olunur. Məsələn, 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-dirilməsi adi bir haldır. Şamanların ruhu isə yeraltı dünyada təmizlənir. Əsil şamanlar üç ilə ərzində buna dözdükləri halda, zəif olanlar ancaq bir il tab gətirə bilirlər [206^a, 12-13]. Eyni zamanda şaman əfsanələrinə görə, şamanlarda göyə uçmaq, suyun üstündə yerimək, şər ruhlara (Aza və b.) qarşı mübarizə aparmaq, odda yanmamaq, gələcəkdən xəbər vermək [206^a, 39, 45, 57, 69, 74] və s. qabiliyyətlər olmuşdur.

Bütün bunlarla yanaşı diqqət çəkən şamanların göyə uçması, Tanrı ilə ünsiyyət qurması, Tanrıya at qurban kəsmələri, göy (Ülgen) və yeraltı (Erlük) tanrılarla təmasda olmaları, təbiət ünsürlərinə (od, su, hava və torpaq) özünəməxsus münasibətləri və s.-dir. Əfsanələrdən birində qeyd olunur ki, şaman Berqeselex qamlıq edərək onlardan vergi almaq istəyən ruslara deyir ki, Uluu Toyon (Ülgen) göydə yaşayır. Ruslar şamandan tələb edirlər ki, bunu sübut etsin. Şaman isə qamlıq edə-edə göyə uçaraq Uluu Toyonla görüşür və ruskardan-şüşəgözlülərdən, büzgözlülərdən ona şikayət edib yardım istəyir [206^a, 55]. Fikrimizcə, şamanizm və tanrıçılıq ilk dövnlərdə bir-birinə yaxın olmuş, sonralar isə tanrıçılıq yeni mahiyyət kəsb edərək, bir qədər şamanizmdən fərqlənmişdir. Belə ki, şamanizmlə müqayisədə tanrıçılıq daha çox idealist xarakter daşmış, Göy Tanrını birmənalı şəkildə gözə görünməz ilahi qüvvə kimi qəbul etmişdir. Halbuki Altay əfsanələrinə görə, qışda göy donur və buzla örtülü olur, beləliklə şamanların əli

göyə çatmır [206^a, 58]. Eyni zamanda Altay əfsanələrinə görə, baş tanrı Ülğan/Ülgen göyün ya üçüncü, ya da yedinci qatında yaşayr və s. Bizə elə gəlir ki, şamanizmdə şamanların asanlıqla Tanrı ilə görüşməsi [206^a, 69], ona hələlik ilahi, gözə görünməz mənanın verilməməsi, yaxud da qismən verilməsi ilə bağlı olmuşdur. Ancaq şamanizmdən fərqli olaraq tanrıçılıqda Göy Tanrı birmənalı şəkildə gözə görünməz, ilahi xarakter daşıyır. Belə ki, şamanizmdə dini kahin kimi şaman qamlıq zamanı göyə uçub Tanrıyla ünsiyyət qurduğu halda, tanrıçılıqda bu proses daha da çətin və mücərrəd şəkil almışdır. Bu baxımdan şamanizm daha çox dini-mifik, tanrıçılıq isə dini-fəlsəfi cəhətləri ilə meydana çıxır. Bir sözlə, ilk dövrlərdə bəzi cəhətlərinə görə oxşar olan şamanizm və tanrıçılıq sonrakı dövrlərdə müəyyən qədər müstəqil şəkildə inkişaf etmişlər. Ancaq burada bir məqamı da qeyd etmək zəruridir ki, şamanlıq və tanrıçılıq arasındakı oxşar cəhətlər sonrakı dövrlərdə onların eyniləşdirilməsinə, yaxud da birinə aid olan cəhətin o birisinin adına çıxarılmasına səbəb olmuşdur.

Şamanizmdə şamanlar tərəfindən icra olunan qamlıq/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 ayinlər vasitəsilə bir sıra möcüzələr (su üstündə yerimək, ölü diriltmək və s.) həyata keçirirlər ki, fikrimizcə şamanizmdəki möcüzələr cadugərlik deyil, magiya xarakterlidir, yəni müsbət məna daşıyır [206^a, 55]. Doğrudur, bir çox kitablarda “magiya” sözü hərfi mənada

cadugərlik, sehrbazlıq kimi izah olunur [93, 258]. Bizcə, buna səbəb ibtidai dövr magiyası ilə, sonrakı dövrlərdə meydana çıxan “cadugərlik təfəkkürü”nün eyniləşdirilməsidir. Belə ki, ibtidai dövrdə insan və heyvanlara, gözəgörünməz ruhlara təsir göstərmək məqsədi daşıyan, fəvqəltəbii 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 ayinləri ilə cadugərin (o, cadugərləri yadaçı da adlandırır) hərəkətlərini eyni tutmaq olmaz. Kamlaminiya, ilk dəfə XII əsrdə qeydə alındığından, Cənqariya və Altay türkləri arasında VII-XII əsrlər arasında meydana çıxması ehtimalı böyükdür [145, 104] deyən, Qumilyova görə, kamlıq şamanlarda magiya vasitəsi olduğu halda, cadugərlərdə-yadaçılarda isə spiritualist (lat. spiritus - ruh) xarakter daşımışdır. Spiritualistlərin bəzilərinə görə isə, maddi aləm-dünya insan şüurunun illuziyasıdır və ruh bədəndən asılı olmayaraq mövcuddur [93, 388]. Doğrudur, şamanizmdə şamanlara və “maqların təlimi”ndə maqlara aid edilən magiyada dini-mistik xarakter daşımışdır. Ancaq şamanlar və maqlar bəd ruhlara qarşı mübarizə aparıb, insanın və dünyanın gələcəyi barədə proqnozlar versələr də, bu zaman onlar insanların ruhlarını incitmək məqsədi güdməmişlər. Qumilyov da qeyd edir ki, əksinə şamanlardakı kamlıq-magiya üsürləri, yəni cəzəbolma, qavalçalma və s. pis, bəd ruhları odun köməyi ilə qovmaq üçün idi [145, 102]. M.Seyidovun da fikrincə, 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. mənanı 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.) əks etdirmişdir. Fikrimizcə, müdrik-filosof Dədə Qorqud şamançı-tanrıçı kimi islama 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 islama tapınmaqla türkün ata-baba dinlərindən imtina etmir, tək Tanrıçılıq dini sisteminin yeni bir mərhələsinə qədəm 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 ziyalıları 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.Əliyarlı, 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 rəsmiini 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” boylarında totemizmin izlərinə rast gəlmək olur. Məsələn, Basat anasının soyunu ağac, atasının soyunu isə aslanla bağlayır: “Anamın adını soruşsan, – Qaba ağacdır! Atamın adını soruşsan, – 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 gəlinəni 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 edilməsi kollektiv üzvlərində onların mövcudluğunun, nəslin həyat qabiliyyətinin məhz həmin heyvan növü ilə bağlılığına inamın yaranmasına gətirib çıxarırdı. Beləliklə, totem olan heyvan sanki insan kollektivi və onunla bağlı olan heyvan növünün birliyini təcəssüm edir, onun simvolu kimi çıxış edirdi; heyvan növünü və həmin növə məxsus olan hər bir heyvanı ifadə edən söz-obraz eyni zamanda həm insan kollektivini, həm də onun hər bir üzvünü ifadə edirdi, bununla sanki müxtəlif fenomenlərin (insanın və heyvanın) eyniliyini, ümumi və ayrıcanın (insan kollektivinin və heyvanın)

eyniliyini qəbul və təsdiq edirdi” [249, 20]. Müəllifə görə, tarixi Azərbaycan bölgəsinin ən erkən mərhələlərində ayı, canavar, vəhşi at, çöl keçisi və s. heyvanların totem olmaları məlumdur; sonralar Urmiyayanı vilayətlərin, Kür-Araz arealının, Xəzəryanı torpaqların maddi mədəniyyət abidələrində rast gəlinən çoxsaylı rəsmlərdən ev heyvanlarının - öküzün, qoyunun, itin də totem olduqları məlum olur [249, 20]. Ancaq o, bu totemizmin Azərbaycan xalqının əcdaları dedikdə konkret hansı etnoslara – türkdilli, farsdilli və b. aid olmasını göstərməmişdir.

Z.Məmmədov da hesab edir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da müəyyən qədər totemlərə bağlılıq öz əksini tapmışdır [165, 41]. Qədim türklərdə totemizm əlamətlərinin olduğunu yazan **A.Şükürov** isə, buna örnək kimi qədim türk qəbilələri arasında müxtəlif canlılara – quşlara, heyvanlara sitayiş göstərir [215, 138]. Qədim türk, o cümlədən Azərbaycan türklərinin eposlarında – “Alpamış”, “Oğuz Kağan” və b.-da da totemlərə sitayiş elementləri var [215, 138-139]. Tarixçi **S.Əliyarlıya** görə də, tarixi qaynaq olaraq araşdırılması yenicə başlayan Dədə Qorqud boylarında totemizm izləri var [38, 192].

Fikrimizcə, şamanizmdən fərqli olaraq totemizm yalnız bir, yaxud da bir neçə etnosa, tayfaya bağlı olan din kimi yaranmamışdır. Yəni şamanizm bir çox halda soykök etibarilə bir-birinə yaxın olan etnoslar arasında yayılmışdırsa, totemizm əlamətlərinə bütün dünya millətlərində rast gəlmək mümkündür. Bu baxımdan totemizmin yalnız türklərə, farslara, monqollara və yaxud başqa bir xalqa aid olmasını söyləmək düzgün olmazdı. Qədim türklər arasında da totemlərə sitayiş olsa da, lakin bu müqəddəs, ilahi mənə daşımamış, daha çox soykökün başlanğıcı (qurd, ağac, quş və s.), insanın törəyişi, insanın çətinlikdən qurtuluşu (qurd və s.) və s. amillərlə bağlı olmuşdur. Bu cür mifoloji dünyagörüş insanın şüur altında indi də yaşamaqdadır.

Bəzi tədqiqatçılar (Y.Yusifov, S.Əliyarlı, Z.Bünyadov,

N.Vəlixanlı, A.Əhədov, L.C.Mövsümova və b.) istər dünya türklərinin, istərsə də Azərbaycan türklərinin qədim inanclarından biri kimi **büt-pərəstliyi və çoxallahlılığını** da göstərirlər. Daha doğrusu, həmin müəlliflər qədim türklərin inancı kimi göstərilən şamanizmi, totemizmi, tanrıçılığı - Göy Tanrıya inamı, türklərə məxsus olan od-pərəstliyi (“maqların təlimi”), o cümlədən türklərin konkret olaraq Ay, Günəş, Göy, Od, Ulduz və s. ünsürlərə sitayişini büt-pərəstlik və çoxallahlılıq hesab edirlər. Halbuki başqa tədqiqatçılar (Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, İ.Qəfəsoğlu, R.Özdək, C.Heyət, N.Cəfərov, H.Həsənov və b.) türklərin həmin ünsürlərə inamından söz açsalar da, bunu, büt-pərəstlik və çoxallahlılıq kimi qəbul etmirlər.

ASE-nin 2-ci cildində **büt-pərəstliyə** belə tərif verilmişdir: “Büt-pərəstlik – təbiətin cisim və əşyalarını ilahiləşdirən, ibtidai dinlərin (animizm, fetişizm, totemizm, şamanizm və s.) zəminində yaranmış dini etiqad. Büt-pərəstlik müxtəlif formalarda təzahür etmiş, müasir dinlərin əmələ gəlməsi ilə tədricən aradan çıxmışdır. Lakin onun ünsürləri həmin dinlərdə qalmışdır. Bəzi adamların pirlərə, müxtəlif əşyalara etiqadı büt-pərəstliyin qalıdır” [30, 380]. Burada qeyd edilir ki, büt (yun. Eidolon, hərfən surət, bənzəyiş) dini sitayiş obyektini olan maddi cisimdir, allahı təcəssüm etdirir və onu əvəz edir [30, 380]. Büt-pərəstliklə bağlı bu tərif demək olar ki, **“Fəlsəfə ensiklopedik lüğət”**də təkrar olunur [93, 69]. Eyni zamanda sonuncu kitabda politeizm-çoxallahlılıq məsələsinə də toxunulmuşdur: “Politeizm ibtidai icma quruluşunun dağılması mərhələsində totemizmdən, fetişizmdən, animizmdən meydana gəlmişdir. Bərabərhüquqlu fetişlərə, ruhlara etiqadı konkret sima kəsb etmiş allahlara etiqad əvəz edir. Allahların iyerarxiyasında ictimai əmək bölgüsü, Yer üzərindəki aqalığ və tabelik münasibətləri öz inikasını tapmışdır” [93, 339]. Burada daha sonra yazılır ki, quldarlıq quruluşunun daha da möhkəmləndirilməsi, monarxiyaların yaradılması əvvəlcə vahid

etiqada, tək allah ayininə gətirib çıxarmışdır, həm də digər allahların mövcudluğu qəbul edilmişdir: “Sonra allahların pantheonundan Yer üzərindəki padşahın surəti olan vahid, hər şeyə qadir allah seçilib ayrıldı; monoteizm bərqərar oldu” [93, 339].

Bütpərəstliyə və çoxallahlılığa verilmiş mövcud təriflərlə razılaşsaq, türklər şamanizmə, totemizmə, tanrıçılığa – Göy Tanrıya, o cümlədən, konkret səmanı-göyü Tanrı kimi qəbul etdiklərinə görə bütpərəst, bir neçə maddi ünsürə (Ay, Günəş, Səma, Od və b.) sitayiş etdikləri üçün isə politeistdirlər. Ancaq burada vacib bir məqam hökmən qeyd edilməlidir ki, birincisi qədim türklər səmanı-göyü maddi deyil, mənəvi mənada qəbul etmişlər və bu anlamda Göy Tanrı gözə görünməz, ilahi xarakter daşıyır. İkincisi, türklərin “Göy Tanrı” anlayışı ilə, Ay, Günəş, od və b. göy və yer cisimlərinə olan münasibətini eyni tutmaq doğru deyildir. Çünki türklərdə kainatdakı bütün mənəvi və maddi varlıqların yaradıcısı Göy Tanrıdır və onlar Ona bərabər tutula bilməz. Bu baxımdan türklər nə Tanrının, nə də Tanrının yaratdıqlarının, yəni Ay, Günəş və b. ünsürlərin bütələrini-heykəllərini yapmayıblar. Sadəcə olaraq, türk xalqları arasında bu ünsürlər, xüsusilə göy cisimləri (Günəş, Ay və b.) zaman-zaman daha yüksək mövqə tutmuş, onlarla bağlı məbədlər (Ay məbədi və s.) tikilmişdir ki, bunu da yalnız həmin ünsürlərin Tanrıya daha yaxın olması və əbədiliyə ilə əlaqələndirmək olar. “Göy Tanrı”nın rəmzi kimi səma və səma cisimlərinə (Ay, Günəş, Ulduz və s.) sitayiş öz əksini qədim dövr, orta çağ və çağdaş türk dövlətlərinin bayraqlarında da tapmışdır.

Bu baxımdan, xüsusilə bütpərəstliyə verilmiş tərfi doğru hesab etmirik. Fikrimizcə, məhz bütpərəstliyə və çoxallahlılığa bəlli baxışın nəticəsidir ki, bəzi tədqiqatçılar antik dövrdə və erkən orta əsrlərdə Azərbaycanda (Mannada, Midiyada, Atropatenada, Albaniyada və b.) Günəşə, Aya, Göyə, Oda və s. sitayiş edənləri bütpərəst və politeist kimi qələmə alırlar. “Alban-Aran tarixi”nin müəllifi **M.Kalankatlı** da bütpərəstliyi,

yaxud da çoxallahlılığını albanların qədim 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 Məskutlar çarlığının, sonralar isə bütün albanların-Albaniyanın çarı Sanesan (Sanatürk) da bütperəstliyə inanmış. Kalankatlıya görə, keşiş Qriqoris əvvəlcə Sanatürkü və ona tabe olan əhalini inandıraraq xristianlığa yönəltməyə çalışmış, sonra məskutlar Qriqorisi öldürərək yenidən bütperəstliyə tapınmağa başladılar. O yazır ki, “Albaniya katolikosu Qriqorisin şəhid olmasından sonra şərq ölkəsinin barbar xalqları yenə də bütperəstliyə qərq oldular. Onlar bütperəstlikdə sitayiş etdikdən sonra xəçperəstləri təqib etməyə başladılar” [123, 35]. Fikrimizcə, M.Kalankatlı “şərq ölkəsinin (Albaniyanın-Aranın – F.Ə.)” barbar xalqları dedikdə, yalnız albanları, məskutları deyil, eləcə də hunları, xəzərləri – bütün türksoylu tayfaları nəzərdə tuturdu. Belə ki, M.Kalankatlıya görə, bütperəst hunlar, xəzərlər və b. türk tayfaları da massagetlər kimi Günəş, Ay, Tanrı-xan allahlarına inanır, at qurban verir, “oda və suya qurbanlar gətirir, naməlum yollar ilahəsinə, aya və onların gözlərinə təəcübü görünən bütün məxluqa sitayiş edirdilər” [123, 166]. **B.Ögəl** də yazır ki, Günəşə tapınma və ya Günəş kultu massagetlərin 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, mannalıqlar təbiət qüvvələrinə sitayiş edir və allahlara qurban verirdilər: “Mannalıqlarda allahlar panteonu mövcud olmuşdur. Etiqadlarında həyat şəcərəsinə sitayiş də mühüm yer tuturdu” [32, 346].

Müstəqillik dövründə S.Əliyarlının redaktoru olduğu “Azərbaycan tarixi” kitabında (1996) isə yazılır ki, Mannada bütperəstlik, çoxallahlılıq geniş yayılmışdı. Hətta Manna şə-

hərlərində allahların heykəlləri saxlanılan məbədlər var imiş [38, 73]. Məmmətlərin mifoloji dünyagörüşü özünəməxsusluğu ilə yanaşı, qonşu ölkələrin xalqlarının (assurlar, hürriyələr, kassilər və b.) əsətlərlərindən, ümumilikdə Qədim Şərqlə mifoloji qaynaqlarından (“Həyat ağacı” ideyası, qartal başlı aslan, qanadlı öküz və b.) da bəhrələnməmişdi [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 Səməyə, 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 büt-pərəstlər kimi qələmə alınmışdır. Kitabda ərəblərin Azərbaycanda yalnız büt-pərəstlərə (albanlar və türklər) qarşı zor işlətdikləri və zorla, qılınc gücünə müsəlmanlaşdıqları qeyd olunur [40, 204]. Ümumiyyətlə, bu kitaba görə, islamaqədərki dövrdə azərbaycanlıların ulu babaları əsasən, üç dinə sitayiş edirmişlər (büt-pərəstlik, atəş-pərəstlik və xristianlığa) ki, onlar əvvəlki etiqadlarından xoşluqla, birdəfəlik üz döndərməmişlər [40, 205]. Əvvəlcə, ərəblər büt-pərəstliyin və çoxallahlılığın bütün formalarına, sonralar isə atəş-pərəstliyə 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 Həliyə (Günəşə), Zevsə (Göylərə) və xüsusilə də Selenə (Aya) sitayiş edir, o allahların şərəfinə inşa olunmuş məbədlərdə ibadət

edərmişlər” [77, 10]. Maraqlıdır ki, bütperəstliyin 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 türksöylü azərbaycanlıların qədim dinləri olan şamanizm və tanrıçılıqdan müəyyən qədər bəhs etsə də, bu dinlərin bütperəstliyə, çoxallahlılığa aid olub-olmamasına toxunmamışdır. Sadəcə olaraq, Z.Quluzadə yazır ki, qədim Azərbaycan ərazisində yaşamış müxtəlif dilli tayfalar şamanizmə, Göy-Tanrıya (türkdillilər), zərdüstliyə, atəşperəstliyə (farsdillilər), bütperəstliyə (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 bütlərə sitayişdən söz açmış və hunları Azərbaycanın bütperəst 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 inanclarından – bütperəstlikdən imtina etdiklərinə görə edam cəzasına məhkum etmişdi” [249, 60-61]. O, erkən orta əsrlərdə Azərbaycanda xristianlığa inanmayan bütperəst albanlarla, bütperəst 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 bütperəstliklə 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 tayfalar 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 bütperəstlik 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 ibtədai 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.Fərhadoglu** qədim azərbaycanlıların-Oğuz türklərinin dünyagörüşündə 4 ünsür haqqında (od, su, hava və torpaq) ideyaların geniş yer tutduğunu söyləsə də, bunu bütperəstlik və çoxallahlılıq 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.Mövsümoğlu** isə albanların Aya və Günəşə, ümumiyyətlə qədim türklərin şamanizm və tanrıçılığa sitayişini birmənalı şəkildə, bütperəstlik dini adı altında vermişdi [172, 67-77].

Yuxarıda qeyd olunan mülahizəri **ümimiləşdirərək** hesab edirik ki, türklər heç vaxt bütperəst və politeist olmayıblar. Bütperəstlik və çoxallahlılıq başqa xalqların inancı olub, müəyyən qədər türklər içərisində yayılmışdır. Ancaq dini-mifoloji təlimlərlə bağlı (bütperəstlik, 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, bütperəstlik və çoxallahlılıq 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 bütpərəstlik (Səma-Göy cisim kimi ilahiləşdirildiyinə görə), həm çoxallahlılıq (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 bütpərəstlik yalnız ayrı-ayrı bütlərə inamla deyil, həm də hər bütün ilahiləşdirilməsi-allah olması kimi izah olunur. Deməli, bu baxımdan bütpərəstlik həm də çoxallahlılıq 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 ziyalılarının, tədqiqatçılarının əksəriyyəti əski türklərin qədim dini-fəlsəfi inamı kimi şamanizm, totemizm, yaxud da bütpərəstlikdən 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, mavinin isə Yer mənasında işlədilməsinə rast gəlinir [174, 30]. **İ.Qəfəsoğlu** isə yazır ki, qədim türklərdə bütlərə sitayiş olmadığına görə, onlar arasında şamanizm və totemizmə yer olmamışdır. Əski türklərin qədim dini Göy Tanrı dini olmuş və ehtimala görə şamanizm türklər arasında monqollar tərəfindən yayılmışdı [104, 55-56]. **Rəfik Özdək** də İ.Qəfəsoğlunun mövqeyindən çıxış edərək yazır ki, qədim türklər heç vaxt nə totemçi, nə bütpərəst, 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 (ataya, böyüyə olan hörmət) kultu; 3. Göy-Tanrıya inam [187, 12]. R.Özdək qeyd edir ki, türklərin əsil dini gerçək inam bəslədikləri “Göy-Tanrı” dünyəvidir; şəfəqi söndürən, bitkiyə həyat verən, insanlara can bəxş edən, istədiyi zaman da geri alan, cəzalandıran, bağışlayan odur. Tanrı hər şeyi görür, bilir, onun iradəsinə qarşı çıxmaq olmaz: “Göy üzü bütöv və tam olduğu, tək və mükəmməl olduğu üçün inandıqları tanrıya da “Göy-Tanrı” deyən əski türklər, əlbəttə, onu bəlli olanlar içində təcəssüm etdirməz, büt kimi kiçiltməz, bütün göy üzünü sığdıracaqları tapınağı düşünməzdilər” [187, 13]. Türk dünyasının böyük ziyalısı **Ziya Gökalp** hələ XX əsrin əvvəllərində qeyd edirdi ki, elin təcəssümü olan Göy Tanrı sülh Tanrısıdır. O, “Göy Tanrı”nın türk millətinin tarixində oynadığı rolu, Orxon kitabəsindən gətirdiyi bir iqtibasla belə ifadə etmişdi: “Orxon kitabəsində türk xaqanı belə deyir: “Türk Tanrısı türk milləti yox olmasın deyə atalarımı göndərdi və mənə göndərdi. Mən xaqan olunca gündüz dincəlmədim, gecə yatmadım. Türk milləti acdı–doyurdum, çılpaqdı–geyindirdim, yoxsuldu–zəngin etdim”” [102, 116].

Z.Gökalp, B.Ögəl, Ü.Hassan, R.Özdək, Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, M.Seyidov, N.Cəfərov və b. hesab edirlər ki, prototürk-türk mifologiyası konkretlikdən mücərrədlığa 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 dinlərindən biri də “Göy Tanrı” olmuşdur. Onun fikrincə, bəzi şamanların əməlləri nəticəsində şamanizm bütpərəstliyə çevrilsə də, şaman bütpərəstliyi uzun sürməmiş və tanrıçılıq dini yaranmışdır. O

yazır: “Fəqət şu təəddüd ilahə ilə bərabər türk oğuzlarda vəhdaniyyəti-rəbbaniyyə fikrinə bir meyil bulunduğuna sahibüssəma mənasına gələn və ilahüliləhə olması möhtəmil olan “tanrı”, yəni gög tanrı və yaxud sadə “gög” denilən allah dəlalət ediyor. Qədim türklərin ruha etiqadları var idi. Orxon abidəsinə görə ruh bir quş şəklində təsəvvür olunuyordu. Movtayı dəfn etmək adəti dəxi talibi-diqqətdir” [111, 64].

Azərbaycanda 1940-cı illərdən sonra – türkçülüyn qadağan 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 yazan akademik **Heydər Hüseynovun** “Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən” (1949) əsərində Azərbaycan xalqının qədim dini-fəlsəfi təlimi kimi zərdüştiliyi göstərməsi, şamanizm və tanrıçılıqla bağlı heç bir qeyd etməməsi təəccüblü deyil. O, sovet ideologiyasına uyğun olaraq Azərbaycan türklərinin qədim dini-fəlsəfi dünyagörüşündən bəhs edən “Kitabi-Dədə Qorqud”la bağlı tək bir cümlə yaza bilmişdi: “XI əsrə yaxın gözəl xalq əfsanələri və əsatirləri əsasında “Kitabi-Dədə Qorqud” adı ilə məşhur olan yüksək poetik xalq qəhrəmanlıq dastanı yarandı” [110, 14]. Sovet dövründə, 1940-cı illərdən başlayaraq irəli sürülən bu mülahizələr – zərdüştiliyin Azərbaycanda fəlsəfi fikrin rüşeymi olması, Zərdüştün ilk Azərbaycan filosofu olması, eləcə də “Kitabi-Dədə Qorqud”a tarixi, fəlsəfi və elmi ədəbiyyat kimi lazımı 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, zərdüştilik (“Avesta”) və zərvanilik Azərbaycan fəlsəfəsinə, mədəniyyətinə və s. aid olması fikri geniş yayıldığı halda şamanizm, tanrıçılıq, tanrıçılığı təbliğ edən “Kitabi-Dədə

Qorqud”dakı ictimai-fəlsəfi, sosial-siyasi fikirlər, Dədə Qorqud müdrikliyi yetərincə öz lazımı qiymətini almamışdır.

H.Hüseynovun dövründən sonra, 1950-ci illərin sonlarına doğru Sovet İmperiyasında, o cümlədən Azərbaycanda ab-havanın nisbətən yumşalması Azərbaycan xalqının dini-fəlsəfi dünyagörüşünə münasibətdə də müəyyən qədər dəyişikliyə səbəb olmuşdur. Bu səbəbdəndir ki, H.Hüseynovdan fərqli 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 müəyyən bilgi verməyə çalışmışdır: “Dağda-aranda, yaylaqda-qışlaqda öz təsərrüfatını quran və yarımköçəri həyat sürən azərbaycanlılarla yanaşı, ağban evlər, altun seyvanlı saraylar, qalalar, karvansaralar tikib şəhərlər salan azərbaycanlılar da olmuşdur. Azərbaycanlıların qədim dövlətləri, məlum sərhədləri, sabit bidət və adətləri, suçusu, pusquçusu, gözçüsü, gözətçisi, qaravulu, yasavulu, ordusu, çərisi, bəyi, xanı, çobanı, 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 var. “Dədə Qorqud” boyları VIII-IX əsrlərdə Azərbaycanda yaşayıb yaratmış ozanlar tərəfindən yayılsa da, “burada nağıl edilən vəqələrin (olayların – F.Ə.) hamısı bu dövrdə baş vermiş hadisələr deyildir. Bu dastanlarda çox qədim dövrlərə aid hadisələr, əxlaq qaydaları, məişət tərzii də bu və ya digər şəkildə əks olunmuşdur. Hətta bunlardan bəzilərinin doğrudan-doğruya keçmişlə əlaqədar olduğuna işarə də edilir” [71, 9]. Ə.M.Dəmirçizadənin mülahizələrindən belə nəticə çıxarmaq olar ki, o oğuz-qıpçaq türklərinin qədim dünyagörüşünü – tanrıçılığı Azərbaycan xalqının dini etiqadı kimi qəbul etmişdir. Oğuz-qıpçaqların Azərbaycanda və Xəzər ətrafında qədim dövrlərdən yaşayan başqa tayfalarla dil və soykök qohumluğunun olduğunu söyləməklə isə professor,

bütövlükdə Azərbaycan xalqının vahid qədim dini-fəlsəfi 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) 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 sayılmış. Hər şey onun iradəsinə tabe imiş. Buna görə də tanrı–Göy sonralar tanrı–allah anlamını da almışdır. Bəllidir 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, döllandirir. 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, şeyi, 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 olmuşdur ki, onlar xaqanı göy kimi göydə doğulmuş təsəvvür etmişlər. Hətta hunlar öz ulu, əcdad babaları Metenin oğlunu “tanrının oğlu”, onu “Yer və Göy”dən doğulmuş, Günəşlə, Ay tərəfindən məmur edilmiş saymışlar [200, 168]. 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, ucalıq mənasını daşımış, öz əksini ailə və dövlət quruluşunda da tapmışdır [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 inkişaf dövrlərindən keçməsi prototürk mifologiyasının kifayət qədər mübahisəli məsələlərindən biridir. N.Cəfərova görə, bununla belə, “Tanrı” ideyasının məhz müəyyən təkamül prosesinin məhsulu olması heç bir mübahisə doğurmur. 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 alim, professor, türkoloq **Cavad Heyət** isə birmənalı şəkildə iddia edir ki, türklər qədim dövrlərdə totemizm və şamanizmə deyil, təkətanrıçılıq olan Göy Tanrı dininə inanmışlar [104, 55]. Onun fikrincə, totemçilərdən fərqli olaraq türklərdə ana yox, ata hüququ hakim olmuşdur, eyni zamanda türklər Qurdu uğurlu sayırlar 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 termdir” [104, 56]. Onun fikirlərindən belə nəticə çıxır ki, totemizm və şamanizm türklər arasında monqollar tərəfindən yayılmışdı. **Vəli Həbibəoğlu** da Azərbaycan türklərinin qədim inanclarında tanrıçılığın xüsusi yer tutduğunu qeyd edərək yazır ki, qədim türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin mifoloji dünyagörüşündə Yer və Göyün ayrılması Tanrıya bağlıdır. Hazırda da bu cür mifik inanclara inananlar tapılır: “Bu da onu göstərir ki, qədim türkdilli xalqlar arasında təkəllahlılıq 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 fikrincə, 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 milliləşdirmə 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, prototürklərdə 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 inamları arasında tanrıçılığın əsas yer tutmasına əmindir: “Qədim türk mifologiyasının allahlar panteonunda birinci – mərkəzi yeri tenqri-tanrı tutur. Tenqri, yaxud çox vaxt deyildiyi kimi, göy tanrı qədim türklərin “əsli 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 idilər. Tanrı isə kainata hakim olan bütün göy üzü 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 bütərsətlik 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 islamaşmaq 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, islamaşmaq) 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 söylənən 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 mifiki düşüncəsinə görə, müqəddəs, qutsal sayılırdı” [171, 80]. Bu müəlliflər 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 siyasi doktrinası olan “türkləşmək, müasirləşmək, islamlaşmaq” ideoloji modelinin bir istiqamətini simvollaşdırmışdır” [171, 81]. Bizə də elə gəlir ki, türkçülüyn 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 Allahu əks etdirir və hər ikisində dini-fəlsəfi mənə vardır. Bu baxımdan türklərin tanrıçılıqdan sonra islama tapınmalarını başa düşmək çətin deyildir.

L.C.Mövsümovə isə yazır ki, Azərbaycanın qədim dövlətləri olan Mannada əhəli bütpərəstliyə, Midiya və Atropatənada zərdüştiliyə, Albaniyada Aya və Günəşə sitayiş etsələr də [172, 67], ən qədim zamanlardan, eramızdan əvvəlki minilliklərdə (e.ə. III-I minilliklər) Azərbaycan ərazisində yaşamış “türklərin (kutilər, lullubilər, kaslar, manahlılar, kaspilər, albanlar və b. – F.Ə.) çoxdankı dini inancı Göy Tanrı inancının şamanizmlə birləşməsindən ibarət idi” [172, 73]. Onun fikrincə, türklər “insan göy”, “insan-günəş”ə – Tanrıya sitayiş ediblər: “Türklər göyü 9 təbəqəyə bölür. Göyün hər qatı işıq və qaranlığın, xeyir və şərin dixotomiyasını 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, onun hərəkət və fikirlərinə görə davranır. Bu dinin müdrikliyi də elə bundadır. Bu din insanı hərəkətə, qəhrəmanlığa çağıraraq ucaldır” [172, 73-74]. L.C.Mövsümovə hesab edir ki, qədim türklərdə, türk soylu xalqlarda monoteizm-təkallahlılığa meyil güclü olmuşdur: “Məhz buna görə də türk xalqlarının bir çoxunda həyatın, kainatın yaradılışı 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 inamla bağlı maraqlı mülahizələr var.

Məsələn, “Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi” kitabının müəllifi **Z.Məmmədov** Azərbaycan xalqının ən qədim dini inanclarına toxunub, türksoylu tayfaların əski inamlarından (Günəşə, Aya, işığa, suya, bitkilərə, quşlara və başqa heyvanlara pərəstiş və s.) bəhs etsə də, konkret din adı çəkməmişdir [165, 11]. O, yalnüz 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” boyu ilə 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 öz əksini 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 fikirlə bağlı fəslində Azərbaycan xalqının qədim dinləri arasında şamanizm və tanrıçılıqdan bəhs olunmur. Yalnız bu kitabın sonrakı bölümündə **Z.Quluzadə** Azərbaycandakı türk tayfaların qədim dini inancları ilə bağlı yazır: “Şamanizmə və vahid Göy-Tanrıya olan inancları, görünür, onların (türklərin – F.Ə.) qədim dini inanclarından hesab edilməlidir” [249, 53]. Z.Quluzadə yazır ki, erkən orta əsrlərdə “Azərbaycan əhalisinin 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 təsəvvürlərində Allah təkdir, qüdrətlidir, mərhəmət, kömək, var-dövlət və ölüm Onun ixtiyarındadır. Allah uca göydədir. O, heç bir şeylə müqayisə olunmayandır” [249, 145].

Filosofun fikrincə, bu epos Azərbaycanın oğuz tayfalarının əxlaqi normaları və mənəvi sərvətləri haqqında parlaq bir təsəvvür yaradır. Eyni zamanda burada şan-şöhrət, cəsərət, mətanət, qonşulara hörmət, düşməyə qarşı mübarizədə qorxmazlıq, dönməzlik, vətənpərvərlik və s. tərənnüm edilir.

“Fəlsəfə ensiklopedik lüğət”də isə totemizm, şamanizm dinləri, eləcə də “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqında izahlar olsa da [93, 424; 499; 227], tanrıçılıqla bağlı heç bir bilgi yoxdur. Bu kitabda göstərilir ki, tarixi islamdan qabağa gedib çıxan “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 mənəviyyatını, mədəniyyətini təcəssüm etdirir... İlahi iradənin müəyyən ediciliyi; zərurətin dərkedilməsi; təbiət və həyat qanunauyğunluğu; ağılın, idrakın qiymətləndirilməsi; ailə-ölvad münasibətləri, Tanrıya sitayiş, peyğəmbərə alqış, dualar, diləklər və s. mövzular burada 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 Mehdiyevin 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 əfsanələri 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 gəlişindən bilavasitə əvvəl və islamın ilk üç əsrində baş vermiş hadisələr, qəhrəmanlıqlar barədə hekayətdir. Müdrik Dədə Qorqud bu hadisələrin bilvasitə iştirakçısı və onları epos şəklində təsvir etmiş müəllifdir. Bu eposda müdrik şərqlinin varlıq qanunları barədə düşüncələri, yaranışın məqsədləri haqqında, Allah-insan münasibətləri barədə onun mülahizələri ilə tanış olmaq imkanı əldə edirik. Dədə Qorqudun nəsihətləri çox dərin etik məzmununa malikdir: insanın başına gələn bütün fəlakətlər şöhrətpərəstlik, təkəbbür, lovğalıq, tənbəllik, abırsızlıq, acıq və qəzəb kimi saxta dəyərlər doğuran bilməzliyin və yanlış təsəvvürlərin nəticəsidir. Eposda belə bir ideya da diqqəti cəlb edir ki, insan bilik qazandıqca onun azadlıq səviyyəsi artır. Eposun təlqin etdiyi ibrət dərsi budur: əvvəl özünü dərk et, onda Allahı da, Onun mütləq iradəsi ilə yaranmış dünyanı da dərk edərsən. Kömək üçün Allaha müraciət edəndə, Ona ümid edilməsi bu həqiqətin dərk olunmasının nəticəsi kimi təzahür edir” [155, 81]. 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-mifoloji, 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 dünyagörüşümüzə 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 atəşpərəstliyin, zərdüştiliyn və s. yeridilməsini doğru hesab etmirik. Artıq SSRİ dövrünün ideyalarından imtina etməyin vaxtı nöinki 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 də şifahi xalq ədəbiyyatından bəhs olunur ki, burada açıq şəkildə Azərbaycan xalqının ən qədim dini-fəlsəfi dünyagörüşünün 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 dönəmindən 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 “tənqrizm”, 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 sistemində gerçəkdən də “tanrı təkdir və şəriki yoxdur”. Tanrının belə yüksək və tək yaradıcı başlanğıc 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 Tənqri 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 qabarıq 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 Zərdüşt dininə sitayiş edirmişlər [84, 24]. **Fikrimizcə**, bu məsələ kifayət qədər mübahisəlidir və farsların və türklərin oda olan fərqli inamlarını 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 allahı–Tanrıya sitayiş də əhəmiyyətli 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 adlandırılrsa da, oğuz cəmiyyəti islam, şəriət qanunları ilə hələ çox üzdən tanış idi. Onların görüşlərində Türk Tanrısı böyük yer tutmaqda idi [38, 142]. S.Əliyərli 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 “Kitabi-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” adlandırdığı halda, zərdüştilik və “Avesta” hansı xalqın, dövlətin yazılı ədəbiyyatının “babası”dır? Əgər Zərdüş və onun “Avesta”sı İran xalqlarına, İran mədəniyyətinə məxsusdursa niyə ondan imtina etmərik, yaxud da İran mədəniyyəti adı altında öyrənmirik? İmtina etmədiyimiz təqdirdə belə anlaşılır ki, İ.Əliyev, İ.Dyakonov, S.Qasımova**

və b. demişkən biz irandilli-farsdilli madalıların nəslindən, ona 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, zərdüştlükdən, “Avesta”dan tamam fərqli dünyagörüşünün məhsuludur. Deməli, “Avesta”ya iddia etmək üçün ya onun da 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 təlimlərdən Azərbaycanda yalnız zərdüştiliyin hakim olması fikri doğru deyil: “Alimlərin (V.V.Bartold, A.Y.Yakubovski, V.M.Jirinski və b.) ümumi rəyinə görə əsasən Azərbaycan ərazisində baş verən hadisələrin təsvir edildiyi bu dastanlarda (“Oğuznamə”lər, “Kitabi-Dədə Qorqud” – F.Ə.) oğuzların islahiyyətə 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 rəşadət fikirləri irəli sürülür, xeyirlə şərin mübarizəsində nikbin əhval-ruhiyyəyə üstünlük verilir, işıqlı gələcəyə möhkəm inam aşılardı” [40, 298]. Bu eposda yazılanların “Azərbaycan və Gürcüstanda” baş verməsinə şübhə etməyən A.Yakubovski yazır: “Kitabda olan bilgiləri moğollardan və hətta *islamdən öncəki* oğuzların ictimai yaşayışını quraşdırmaq üçün istifadə etməyə bizim tam haqqımız var” [38, 192].

Yuxarıdakı fikirlər də göstərir ki, bəzi ədəbiyyatlarda islamaqədərki dövrdə Azərbaycanda zərdüştiliyin, atəşpərəstliyin hakim olması barədə yazılanlar kökündən yanlışdır. Bir sıra alimlər (V.V.Bartold, A.Y.Yakubovski və b.) də təsdiq edirlər ki, “oğuznamə”lərdə xeyirlə şərin mübarizəsindən bəhs olunur və nikbin əhval-ruhiyyəyə üstünlük verilir. Bu o deməkdir ki, oda olan inamla bağlı olduğu kimi, xeyir və şəər arasında gedən mübarizəni də, yalnız zərdüştiliklə bağlamaq 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. anlayışlara 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 mənəbə kimi də dəyəərə malikdir” [40, 298]. Maraqlıdır, əgər tarixçilər bunu, bu cür qəbul edirlərsə bəs nə üçün 7 cildlik “Azərbaycan tarixi”ndə tanrıçılıq dünyagörüşündən, “Kitabi-Dədə Qorqud”da öz əksini tapmış dini-ictimai ideyalardan və Oğuz-Türküstan dövlətindən bəhs olunmur?

Bizim fikrimizcə, yuxarıda bəhs olunan mövzu ilə əlaqədar adları çəkilən tədqiqatçıların şamanizm və tanrıçılığın Azərbaycan xalqının dini-mifoloji, dini-fəlsəfi dünyagörüşündə müəyyənləşdirdikləri doğru yeri başqa Azərbaycan filosofları, tarixçiləri, filoloqları, dilçiləri və b. da görməli, bu dünyagörüşlə bağlı yeni yetişən nəsə düzgün bilgi verməlidirlər. Özəlliklə tanrıçılıq dini-fəlsəfi dünyagörüşünün Azərbaycan xalqının həyatında yeri və rolu araşdırılmalı, islamla bütövləşən 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, mənəviyyətini 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 Azərbaycandan olan bir çox ziyalılar, tədqiqatçılar (Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, B.Ögəl,

İ.H.Danişmənd, C.Heyət, N.Cəfərov, M.Seyidov, Y.Qarayev, R.Özdək, Z.Quluzadə və b.) hesab edirlər ki, türklər islamı qəbul etməklə din dəyişdiriblər, iman və etiqad yox. Bu, doğrudan da belə olmuşdur. Türklər həmişə tək Tanrıya inanmış və sitayiş etmişlər. Türk-Azərbaycan etnoqonik miflərinin birində göstərilir ki, Uğuz-Oğuz atasına qarşı çıxmış və yer üzündə tək tanrıçılığı – Göy Tanrıya inamı yaymışdır [91, 37]. Ən vacib məqam odur ki, tanrıçılıqda və islamda Tanrı ilahi mahiyyət daşıyır, yəni gözə görünməz qüvvə kimi qəbul edilir. L.Qumilyov yazır ki, Göy Tenqri maddi səma deyil, yəni adi, gözlə görünən göyə qarşı qoyulmuşdur. Onun fikrincə, çinlilər də “Göy ruhu” dedikdə, türklər kimi Göy Tenqrini nəzərdə tuturdular [145, 100].

Azərbaycan və Türkiyə ziyalılarının əksəriyyətinin yekdil fikrinə görə, qədim türklərin dini etiqadları arasında üstünlük tanrıçılıq-Göy Tanrı dünyagörüşü ilə bağlı olmuş, islamaqədərki dövrdə türklərdən az sayda tayfalar başqa doğma və yad dinlərə (şamanizm, totemizm, atəşpərəstlik, zərdüştilik, xristianlıq, büt-pərəstlik, manilik və b.) tapınmışdı. Xüsusilə Oğuz türklərinin böyük əksəriyyəti islama qədər tanrıçılıqda qalmış və sonralar islamı qəbul etmişlər. Buna ən bariz nümunə isə “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarıdır. Bu baxımdan tanrıçılıq dünyagörüşünü əks etdirən abidələr arasında türk mifləri, o cümlədən “Kitabi-Dədə Qorqud” boyları önəmli yer tutur.

“Kitabi-Dədə Qorqud” boyları şifahi şəkildə eramızın VI-VIII əsrlərində formalaşsa da, onun kökləri daha qədimlərə, eramızdan əvvəlki yüzilliklərə, bəlkə də minilliklərə gedib çıxır. Bir məsələ də dəqiqdir ki, “Dədə Qorqud”, yaxud da “Kitabi-Dədə Qorqud” özündən əvvəlki türk boylarının (“Yaradılış”, “Alp Ər Tonqa”, “Şu”, “Oğuz Xaqan”, “Göktürk” “Köç”, “Ərgənəkön” və b.) davamı olmuşdur.

Fikrimizə, “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı boyalar türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin qədim dini etiqadlarını, eləcə

də tanrıçılıq-Göy Tanrı dinini öyrənmək baxımından çox önəmlidir. Bu boylarda qədim türklərin dini etiqləri, dünyagörüşləri, adət-ənənələri və s. öz dolğun əksini tapmışdır. “Dədə Qorqud” boyunda qədim türk epos təfəkkürünün müəyyən əlamətləri mühafizə edilir. Qədim türk eposunun əsas qəhrəmanları mifik obrazlar olmuşdur (Su, 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 yerli və gəlmə türk boyları, oğuzların yaşadığı coğrafiya, “iç” və “dış” oğuzların münasibətləri yanaşı, oğuzların dini etiqad, inam və əxlaq normalarından və s.-dən bəhs olunur. Burada totemizmin, şamanizmin müəyyən izləri olsa da, əsas yeri tanrıçılıq tutur: “Vurduğunu ulatmayan ulu Tanrı! Basdığını bildirməyən bəlli Tanrı! Apardığını göyə yetirən əziz 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 and içənlər “Göy”ü, “Yer”i, “Günəş”i, “Ay”ı, “Tanrı”nı və s. şahid gətirirlər. Ağaca, Dağa, Suya, Boz Qurda və s. xüsusi inam var.

Fikrimizcə, 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 Kaşgari, F.Rəşidəddin, N.Gəncəvi, qul Əli, Xaqani, Yusif Balasaqunlu, Əhməd Yəsəvi, Yunus Əmrə, Cəmaləddin Rumi, Qazi Bürhanəddin, Fəzlullah Nəimi, İmaddədin Nəsimi, Şah İsmayıl Xətayi, Əlişir Nəvai, Məhəmməd Füzuli və b. yaradıcılığı xüsusi yer tutur. Ancaq təəssüflə qeyd etməliyik ki, **birincisi** Azərbaycan fəlsəfəsi və mədəniyyətinin inciləri sayılan mütəfəkkirlərin Ə.Bəhmənyar, N.Gəncəvi, Xaqani, N.Tusi, İ.Nəsimi, M.Füzuli və b. yaradıcılığından 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.Miyanəci, 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 düşüncəsinə, türk adət-ənənəsini, türk əxlaqını, ümumilikdə türk mifoloji, dini-fəlsəfi dünyagörüşünü təbliğ etmişdi. Bu baxımdan, N.Gəncəvinin timsalında orta əsrdə yaşamış Azərbaycan türk ziyalılarının islamaqədərki dini-fəlsəfi təlimlərdən, adət-ənənələrdən və s. hansına üstünlük verdikləri

məsələsinə nəzər yetirməyi özümüzdə 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 etiqadlarına 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 məcazlarından 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 kökü bu millətin ulu əcdadı Alp Ər Tonqa, dini etiqadı isə Günəşə sitayişlə bağlıdır: “Əgər o aydırsa, biz aftıabıq (Günəş – F.Ə.), O Keyxosrovdursa, bizsə Əfrasiyabıq (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 aparan N.Gəncəvi yazır ki, Qıpçaq türklərinin adət-ənənələri böyük fatehi mat qoyur. Xüsusilə qadınların üzlerini örtməməsi və kişilərdən qaçmaması İskəndəri təəccübləndirir. İskəndər qıpçaqların ağsaqqallarını başına yığaraq bu adətlərindən 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 süqutunu 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 vurması, 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 ziyalısının 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 dağdır. Hər hansı bir vilayətin düşmənləri İskəndəri bu vilayətə qarşı qaldırmaq üçün orada atəşpərəstliyin hələ yaşamaqda olmasından söz açırlar. Nizami İskəndəri şövqlə

tərifləyərkən “dünyanı məcusilikdən təmizlədiyini” xüsusi bir razılıqla qeyd edir” [192, 165]. Onun fikrincə, farslığın ən böyük və ən parlaq ənənəsi zərdüştilik və atəşpərəstlik olduğu halda, fars şeirinin Firdovsidən sonra ikinci dirəyi olan Nizaminin həmin təlimə bu qədər düşmənçiliyi, mənfi münasibət bəsləməsi onda farslıq duyğusunun olmaması idi. M.Ə.Rəsulzadəyə görə, Nizami bütün duyğu və şüuru ilə müsəlmandır, tək Allaha inanır: “Təkallahlıq mövqeyindən də o hər cür ikilik və çoxluğu rədd edən bir “vəhdaniyyətçidir”. Zərdüştiliyin xeyrin ayrı, şərin də ayrı mövcud olub öz aralarında vuruşan ikiallahlıq sisteminə onun nə sufiliklə yetişdiyi Allah məfhumu, nə də daşdığı xalis müsəlman əqidəsi uyğun gəlir” [192, 166]. M.Ə.Rəsulzadə yazır ki, hətta Nizami üçün “qədim farslığın islama qarşı müxalifətinin bir ifadəsi” olan ismaililik “iranlı” məzhəb kimi onun dilində bir söyüşdür. “Dediyim kimi deyilsə, ismaili olum” [192, 166]. Deməli, N.Gəncəvi qədim türklərin tanrıçılıq dini-fəlsəfi təlimində olduğu kimi təkallahlıq dünyagörüşünə sahib olmuş və bütün hallarda dualist, politeist sistemləri inkar etmişdi. Bu da, bir daha göstərir ki, N.Gəncəvi XII əsrdə dualist fars düşüncəsinin, atəşpərəst fars ehkamçılığının, yaxud da islama qarşı yönəlmiş “Firdovsi kini”nin yox, qədim dövrdən etibarən türk düşüncəsinə hakim olan monoteizmin, türk dini etiqadlarının daşıyıcısı olmuşdur.

M.Ə.Rəsulzadə yazır ki, Nizami “Türk” dedikdə – gözəl, mərd, qəhrəman, döyüşçü, sərkərdə, həmçinin bilici, ər, rəhbər və başçı nəzərdə tutur; “türklük” dedikdə – vəfanı, düzgünlüyü və istədiyinə qovuşmağı nəzərdə tutur [192, 169]. Eyni zamanda Nizamidə türklük – qüvvət və qəhrəmanlıq simvoludur. Rəsulzadə yazır: “Hər halda türk məfhumuna, hissələrində, duyumlarında, fikir və düşüncələrində bu qədər yüksək yer verən bir Azərbaycan evladına, gözəl ilə ucaya –“Türk”, gözəllik və ucalığa – “türklük”, gözəllik və ucalıq diyarına – “Türküstan” deyən bir şairə, yalnız farsca yazdığı üçün türk

deməmək mümkündürmü? Əsla!!! Əsərlərini ərəbcə yazdıqları halda, türklük haqqındakı duyğuları ilə türk mədəniyyəti və vətənpərvərliyi tarixində müstəsna yer tutan Kaşğarlı Mahmudlar, Ğurlu Fəxrəddin Mübarəkşahlar, Zəməxşərli Mahmudlar nə qədər türkdürlərsə, Nizami də onlar qədər türkdür” [192, 176].

N.Gəncəvinin dünyagörüşü də bir daha təsdiq edir ki, orta əsr Azərbaycan türk ziyalılarının əksəriyyəti (Xaqani, Qul Əli, F.Nəimi, İ.Nəsimi, M.Füzuli və b.) islamaqədərki dini-fəlsəfi təlimlərdən üstünlüyü tanrıçılığa, eləcə də türk adət-ənənələrinə, türk mədəniyyətinə vermiş, etnik mənsubiyyətlərinin 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 onu da qeyd etməzlər ki, Azərbaycan türk xalqının qədim dinlərinin – şamanizm, tanrıçılıq, “maqların təlimi” və b. davamı kimi orta əsrdə islam qəbul olunmuş, eləcə də islam əsasında 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 yaşamış Azərbaycan-türk mütəfəkkiri **Xaqanı**dən də bir neçə misal gətirmək istərdik. Belə ki, şeirlərinin birində şair zərdüştilərin atəşini “pars odu” adlandırmışdır: “Pars odu püskürür dodaqlarımdan” [118^a, 26]. Daha sonra Xaqaninin yazması ki, “azər” sözü od, atəş, “zər” isə qızıl deməkdir və zərdüştilər də həm atəşpərəstirlər, həm də qızıla səcdə edirlər, deməli o, zərdüştlüyü farslarla əlaqələndirərək yazır: “Bir möhnət odudur cana simü-zər, Düz olar, qızıla deyilsə “azər”. Zərdüştün adının əvvəlidir zər, Zərə səcdə edir atəşpərəstlər” [118^a, 35]. Maraqlıdır ki, zərdüştiliyi farslarla əlaqələndirən Xaqani türklərin yaşadığı Türkünstanı müdrik və cəsur insanların yaşadığı ölkə kimi qələmə almışdır: “Əsil Türkünstana get, orda mənəli adam axtar, Kimə lazım Çinə adəmgiyah axtarmağa getmək” [118^a, 222].

İkincisi, yəni M.Kaşğarlı, M.Farabi, Ə.Biruni, Y.Balaşaqunlu, C.Rumi, Ə.Yəsəvi, Y.Əmrə, Ə.Nəvai və b. türk ziyalılarının Azərbaycan mədəniyyətinə-fəlsəfinə aid edilməsi məsələsinə gəlincə, fikrimizcə, bunun üçün, onların hökmən Azərbaycanda doğulması, Azərbaycan türkcəsində yazması, eləcə də konkret vətən anlayışı baxımından azərbaycanlı, Azərbaycan türkü olması vacib deyil. Burada başlıca məsələ bu türk dühalarının dünyagörüşləri ilə türk dünyasının, türk coğrafiyasının bir hissəsi olan Azərbaycana, Azərbaycan xalqının fəlsəfinə-mədəniyyətinə təsir göstərmələri, 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.Sührevərdi, Xaqani, F.Nəimi, M.Şəbüstəri, N.Tusi, İ.Nəsimi, Ş.İ. Xətayi, M.Füzuli və b.) dini-fəlsəfi, mədəni 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 yenidən 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 kimi şamanizm, xüsusilə tanrıçılığa tapınısalar da, tarixin sonrakı dövrlərində başqa xalqların dini inancları ilə də üz-üzə qalmışlar. Şübhəsiz ki, Azərbaycan türklərinin taleyində irandilli-farsdilli və qafqazdilli etnoslarla, onların inancları ilə təması daha çox olmuşdur. Çağdaş dövrdə şamanizmin, özəlliklə tanrıçılığın türklərə, o cümlədən Azərbaycan türklərinə aid olması əksər alimlər də şübhə doğurmasa da, eyni sözləri “maqların təlimi”, atəşpərəstlik, zərdüştilik, manilik, məzdəkilik və b. haqqında deyə bilmərik. Xüsusilə, “maqların təlimi” və

zərdüştiliyn hansı xalqın mədəniyyətinə – farsdilli etnoslara, türksolyu tayfalara və b. mənsubluğu ilə bağlı ziddiyyətlər hələ də qalmaqdadır. Buradan belə nəticəyə gəlmək olar ki, Azərbaycan xalqının etnik mənşəyi, dili 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.

Zərdüştiliyn, “Avesta”nın hansı xalqın dini-fəlsəfi dünya-görüşü, 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 zərdüştiliyn 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 zərdüştiliyn 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 zərdüştiliyn yaranmasında “maqların təlimi”nin adını tez-tez çəkmişlər. Hətta bəzi hallarda “maqların təlimi” nümayəndələrinin zərdüştiliyn 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, zərdüştiliyn 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” zərdüştilikdən qədim hesab olunur. Lakin zərdüştiliyin yaranmasında mühüm rolu 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 zərdüştü 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 etnosa 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. Od 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 zərdüştiliyn 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” mahiyyətcə “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 bütperəstlik yaddır. Maqlar allahların təsvirlərini tanımırdılar” [39, 255]. Hətta maqlar atəşpərəst məbədlərinə gedir və oda sitayiş edirdilər. İ.Əliyev antik müəlliflərə istinad edərək yazır ki, “maqların təlimi”nin əsasını iki başlanğıc – İşıqla (Oromuzda-Ahurmazda) 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 – peyğəmbər 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 ixtilaflar qalmışdı) zərdüştiliyə qarşı qoymaq üçün kifayət qədər əsas yoxdur” [40, 105].

Gördüyümüz kimi, zərdüştiliyin yaranmasında “maqların təlimi”nin mühüm rol oynadığını qeyd edən S.Qasımova dini terminologiyadakı bəzi ixtilaflara baxmayaraq bu təlimlərin bir-birinə qarşı qoyulmasını da doğru hesab etmir. Halbuki, **fikrimizcə**, “maqların təlimi”nin zərdüştiliyə aid olmadığını ortaya qoymaq üçün kifayət qədər ciddi əsaslar vardır. *Birincisi*, “maqların təlimi” zərdüştilikdən əvvəl yaranıb və farsdilli etnosların bu prosesdə, çox böyük ehtimalla heç bir rolu olmamışdır. *İkincisi*, S.Qasımova özü də etiraf edir ki, yalnız zərdüştilik meydana çıxdıqdan sonra “maqların təlimi”nə tapınmış farslara rast gəlinmişdir, “Avesta” isə sinkretik dünyagörüşdür və s. Bütün bunlar bir daha sübut edir ki, “maqların təlimi”ndən istifadə edən farsdilli kahinlər, o cümlədən Zərdüşt yeni din yaratmışdır. Çox keçmir ki, Zərdüşt yeni dinini farsların dövlət dini səviyyəsinə qaldırmağı bacarır və “maqların təlimi”nin mahiyyətini tamamilə dəyişdirir. Bununla da, zərdüştəqədərki “maqların təlimi” ilə zərdüştədən 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 məhz ilk növbədə Zərdüştün özünün iştirakı ilə baş vermiş, hətta o, 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 olmuşdur. Əks təqdirdə farsların Zərdüşte canyananlıığı və onun dinini dövlət dini kimi qəbul etmələrinə başqa səbəb ola 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 təlimi”ndən bəhs edərkən yazır ki, Azərbaycan xalqının əcdadlarından olan midiyalıların [249, 28] kahin tayfası olan maqlar təbiət hadisələri qarşısında səcdə edir, günəşi, ayı, dənizi, odu, suyu, torpağı, havanı ilahiləşdirir və bunlar arasında birinciliyi oda verirdilər: “Mənbələr xəbər verir ki, “maqlar... allahların mahiyyəti və mənşəyi haqqında fikirlər söyləyirdilər”, “... 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 midiyalılar, o cümlədən maqlar tapınmışlar [249, 23-24]. S.Rzaquluzadənin 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 bağlamışdır.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, S.Rzaquluzadə Azərbaycan xalqının ulu əcdadlarının (midiyalılar, utilər, albanlar və b.) dinlərindən danışarkən midiyalıları farsdilli hesab edən tarixçi İqrar Əliyevdən sitat gətirsə də [249, 31], lakin Azərbaycan xalqının əcdadı adlandırdığı midiyalıların türkdilli-türksoylu,

yoxsa irandilli-farsdilli olmasına aydınlıq gətirmir. Bununla da, belə anlaşılır ki, S.Rzaquluzadə də İ.Əliyevin prizmasından midiyalıları Azərbaycan xalqının əcdadı saymışdır. Çox təəssüf ki, kitabın həmin bölümündə, biz nəinki “maqların təlimi”, eləcə də zərdüştilik və b. dini-fəlsəfi təlimlərin Azərbaycan xalqına hansı şəkildə məxsusluğu ilə bağlı ciddi arqumentləri görə bilmirik. Burada yalnız ümumi şəkildə Azərbaycan xalqından, onun ulu əcdadlarından (midiyalıları, albanlar, utilər və b.) və etnik mənşəyi mübahisəli olan bu “ulu əcdadlara” aid maqlar təlimi, 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 xəbər verməklə və ovsunlamaqla məşğul olurdular” [64, 165]. Burada Z.Bünyadov Midiya kahinləri olan maqların və onların təlimlərinin Azərbaycan xalqı, onun dini-fəlsəfi dünyagörüşü ilə bağlı konkret hansı bağlılıqların olmasını göstərməsə də, sonralar Əhəmənilər dövründə nüfuz sahibi olduqları üçün maqları “İran maqları” adlandırmışdır. Ancaq bu Midiya maqlarından “İran maqları”na çevrilmiş kahinləri yalnız Babil kahinləri ilə deyil, türk şamanları ilə də müqayisə etmək olar. Z.Bünyadov maqların, yaxud da məcusilərin (qədim fars dilində maqus) dinini çoxallahlılıq-bütpərəstlik dini kimi verir [63, 79], atəşpərəstləri isə maqlar və zərdüştilərlə eyniləşdirir [63, 202]. **N.Vəlixanlı**n fikrincə də, 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,

yunanlar, misirlilər və b. da çoxallahlı və yaxud bütperəst, atəşperəst kimi tanınmışlar.

Şübhəsiz, “maqların təlimi”nin hansı xalqa məxsus olması məsələsinə aydınlıq gətirilməsində **ikinci mülahizədən** çıxış edən tədqiqatçılar da müəyyən rol oynamışlar. Belə tədqiqatçılardan tarixçi **Yusif Səfərov** öncə, midiyalıların totemlərə sitayiş etməsi, bununla bağlı ibadətqahların olması, torpağı, odu, suyu müqqədəs sayması, eləcə də “Midiya cəmiyyəti ərazisində ideologiyanın bir növü olan sehr, cadu”nun geniş yayılması barədə məlumatlar vermişdir [202, 100]. Doğrudur, Y.Səfərov onu da yazır ki, midiyalılar maqizmə (maqlara sitayiş etmə) xüsusiyyətlərinə, dəfn mərasimi qaydalarına və s. görə Zərdüşt ayininə və yaxud məzdəkilik (çox güman mazdaizm – F.Ə.) ayininə (atəşperəstlik ayini) yaxın olmuşlar [202, 105]. Lakin yadsoylu etnosların bir-birlərini tanımadıqları halda, dini-fəlsəfi dünyagörüş baxımından müəyyən qədər yaxınlığı onların nə eyni dinə inanmaları, nə də eyni soykökə bağlı olmaları demək deyildir. Bu baxımdan maqların təlimi ilə zərdüştilik, yaxud da mazdaizm arasında müəyyən oxşar və fərqli adətlərin ola bilməsi təbiidir. Y.Səfərova görə, “Azərbaycan” sözünün də yaranması ilə əlaqələndirilən “Zərdüşt dininin inkişafına Midiya kahinlərinin dini təliminin təsiri” [202, 105] olmuşdur. Deməli, maqların təlimi zərdüştilikdən daha üstün və mükəmməl səviyyədə olmalı idi ki, belə bir mövqə tutsun. Digər tərəfdən, Y.Səfərov maqların oda inamından bəhs edərək onların dinini atəşperəstlik adlandırmasa da, ancaq “Avesta”-nı atəşperəstlik dininin kitabı kimi qeyd etmişdir [202, 106].

Fikrimizcə, Midiya kahinlərinin təliminin hansı xalqın dünyagörüşünə aid olması ilə bağlı əsas ziddiyyət də, “maqlar təlimi” ilə zərdüştilik arasındakı ziddiyyətlərin göstərilməməsindən, xüsusilə maqlara aid oda sitayişlə zərdüştilərin atəşperəstliyinin bir-birindən fərqləndirilməməsindən və s. irəli

gəlmişdir. Bunu, Y.Səfərovun aşağıdakı fikirləri də təsdiq edir. Tarixi ədəbiyyatda zərdüştiliyin yalnız qədim İranın atəşpərəstlik dini olması ilə razılaşmayan Y.Səfərov yazır: “Midiya ərazisində yaşayan etnoslar İran dilli tayfaların buraya gəlib məskunlaşmasından xeyli əvvəl oda sitayiş etməyə başlamışlar” [202, 101]. Deməli, Y.Səfərov bir tərəfdən maqların təlimi ilə zərdüştilik, mazdaizm arasında yaxınlıq 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 “atəşpərəstlik”lə bağlı fərqli fikirlər söyləmişdir. Onun fikrincə, 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 zərdüşkə kahinləri isə maq yox, atravan-od saxlayan adını daşıyırlarmış. Midiyada isə atravan anlayışının müqabili 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 tədqiq edən **Fazil Mustafayev** isə qeyd edir ki, qədim Azərbaycan coğrafiyasında türklərin çoxluq təşkil etdiyi dövrə qədər

mövcud olan dinlər mövzusunda günümüze çox az bilgilər gəlib çatmışdır: “Bu bilgilər 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 atəş-pərəstliyin qədim İran mədəniyyətinə, o cümlədən zərdüştiliyə aid edilməsi haqqındakı fikirlə razılaşmır: “Çünki tarixi mənbələrdəki ortağ görüşlərə görə Midiya ərazisində yaşayan etnik ünsürlər, digər farsdilli qədim tayfalar bu əraziyə gəlib yerləşməzdən çox əvvəllər də atəş pərəstliş 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 lazımi 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

verilirsə, onda belə nəticə çıxarmaq olar ki, midiyahılar 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 mahiyyətcə 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 midiyalılarına-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 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 eyniləşdirmişdir [165, 15]. **A.Şükürovun** fikrincə, zərdüştiliyin yaranmasında mühüm rol oynamış maqların Azərbaycandan – qədim Midiyadan olması barədə qədim yunanların çox sanballı əsərləri olsa da, “XX əsr tədqiqatçılarının maqları daha çox İranla əlaqələndirməsi adama qəribə gəlir” [214, 153]. Halbuki yunan alimləri, o cümlədən Herodot maqların adət-ənənələrinin parslardan köklü surətdə fərqli 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 adlandırıblar. Məsələn, Laertli Diogen yazır ki, parslardan 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 (Zevs və Hürmüzd); 2) Şər (Aid və Əhrimən) qüvvələrinə inanırlar. Bəzi yunan alimlərinin maqları və Zərdüşti 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 zərdüştliyi isə eyniləşdirmək olmaz, çünki maqların fəaliyyəti Zərdüştəndən əvvəlki dövrü əhatə edir. “Maq” sözü zərdüştlik yarandıqdan sonra, kahin sözünün sinonimi olmuşdur. Həm maqlar, həm də Zərdüşt Midiya ərazisindən idilər və Zərdüşt maqların təlimləri arasında islahat aparmışdı [214, 155]. “Maqların təlimi”ni atəşpərəstlik dini adlandıran A.Şükürova görə, Şərqi İran-Azərbaycan dünyasının ilk filosofları olan maqlar yalnız atəşpərəstliyi yaratmaqla kifayətlənməmiş, həmin dinin əsas prinsiplərini, əxlaq-etik normalarını, ailə-məişət, insani münasibətlər haqqında başlıca müddəalar da işləyib hazırlamışlar [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 Muğan düzünün onların xatirəsi olması, maqların bu dinin yaradılmasında 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 **ümumi-ləşdirərək**, 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 fikrini irəli sürmüşlər. Qədim türklərin şamanizm və tanrıçılıq təlimlərində animizmə, eləcə də təbiət ünsürlərinə, xüsusilə də oda olan münasibət bizə deməyə əsas verir ki, onlar bu məsələlərə hind-fars mənşəli etnoslardan tamamilə fərqli yöndən yanaşblar.

Ə.Hüseynzadənin də qeyd etdiyi kimi, bu gün türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin Yaz bayramında təbiət ünsürləri (od, su, torpaq və hava) ilə bağlı keçirdiyi mərasimlərin kökü, mənşəyi zərdüştiliyə deyil, şamanizmə, tanrıçılığa gedib çıxır [111, 55]. Məsələn, qədim türklərin dünyagörüşündə, o cümlədən şamanizmdə oda, ocağa tapınma ayrıca yer tutsa da, bu ilahi xarakter daşımamışdır. Sadəcə olaraq, ocaq ruhu (evin, otağın ortasında yanan ocağın ruhu) od anası və od atası kimi ifadə olunmuşdur. Şamanizmə görə, od tanrısı ocaq ruhunun sahibidir [200^a, 52]. B.Ögəl doğru qeyd edir ki, şamanizmdəki və tanrıçılıqdakı “od tanrısı” ilə zərdüştilərin “od tanrısı” eyni mənani ifadə etmir. Belə ki, türklərə görə, hər bir ocağın ayrıca sahibi və qoruyucusu var, bütün ocaqları tək ruh və tək od tanrısı təmsil etmir. Dədə Qorquda görə də, 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, eyni zamanda evin, otağın ruhunun söndürülməsi, yəni ailənin dağıla biləcəyi deməkdir. Deməli, bu zaman ocağa su tökməyin günah olması anlayışı odun müqəddəsliyi ilə bağlı deyildir. Burada vacib olan evini, ailəsini ocaq kimi başa düşən türklərin onun dağılmasını əngəlləməkdir. Bir sözlə, 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 ruhlarını pisliklərdən, çirkablardan, xəstəliklərdən və s. təmizləmək üçün tonqal qalayıb onun üstündən tullanmaları da, onların oda hansı münasibət bəsləmələrini bir daha ortaya qoyur. Deməli, qədim türklərin də odpərəstliyi insan ruhunun təmizlənməsindən, odun isə çirkabı təmizləməsindən və sairədən qaynaqlanmışdır. Halbuki zərdüştilikdə və atəşpərəstlikdə nəinki belə

adətlər olmuş, hətta onların kahinləri atəşgah məbədinə yaxınlaşarkən nəfəsləri ilə, müqəddəs sandıqları odu murdarlamamaq üçün ağızlarını xüsusi örtüklərlə bağlamışlar. Lev Qumilyov da qeyd edir ki, od kultunun yalnız zərdüştiliklə əlaqəsi, haqqındakı ehtimallar həqiqətdən uzaqdır. O yazır: “İranda möbüdan-möbüd müqəddəs oda yaxınlaşarkən sifətinə örtük taxırdı ki, nəfəsi ilə odu murdarlamasın, türklərdə isə od vasitəsi ilə bəd ruhları, yəni dünyadakı ən şər qüvvələri qorxudurdular. Məsələn burasındadır ki, İranda od dini sitayiş obyektinə, türk tayfalarında isə magiya vasitəsi idi, yəni əslində onların arasında heç bir oxşarlıq müşahidə olunmurdu” [145, 103]. Deməli, qədim türklər “od haqqı” dedikdə, heç də farsdilli etnosların başa düşdüyü ilahi odu nəzərdə tutmayıblar. Türklər üçün od Tanrının, yaxud da ilk Türkün bir neməti idisə, farsdilli etnoslar üçün od hər şey idi.

Qeyd edək ki, türklər və farslar arasında oda, atəşpərəstliyə fərqli münasibət orta əsrlərdə də özünü büruzə vermişdir. Məsələn, Göytürklər dövründə türklər od, su, torpaq və havaya sayğı göstərməklə yanaşı, yeganə tək Tanrıdan (Göy Tanrı) başqa bir tanrıya sitayiş etməyiblər. Bu baxımdan Menqu Kağanın islam xəlifəsinin elçisinə söylədiyi sözlər maraqlıdır. Xaqan bildirir ki, türklər həmişə tək Tanrıya inanmış, sitayiş etmiş, Onun əmri ilə yaşamış və ölmüşdür: “Tanrı görünən və görünməyən hər şeyin xalığıdır. Allah sizlərə kitablar göndərdi, ancaq siz onların yazdıqlarına əməl etmədiniz. Bizə də qeybi bildiren Kamlar verdi. Biz onların dediklərinə əməl edər və hüsur içində yaşayırıq” [131^a, 35]. Fikrimizcə, bütün bunlar şamanizm və tanrıçılığın qurucuları türkdilli etnoslarla zərdüştilik və atəşpərəstliyin yaradıcıları farsdilli etnosların od və digər təbiət unsurlarına fərqli münasibətin ən bariz nümunəsidir. Ancaq zaman keçdikcə müxtəlif tayfaların, etnosların türksoylu tayfalarla qaynayıb-qarışması, dini-mədəni mübadilələr və s. atəşpərəstliklə bağlı səhv fikirlərin, mülahizə-

lərin yaranmasına səbəb olmuşdur. Fikrimizcə, ciddi araşdırmalar aparmadan zərdüştilikdə, mazdaizmdə oda olan münasibətlə şamanizmdə, tanrıçılıqda və “maqların təlimi”ndə oda olan münasibət eyniləşdirmək düzgün deyildir.

Azərbaycan fəlsəfəsi tarixində, ümumilikdə elmimizdə ən mübahisəli məsələlərdən biri də **zərdüştilik** dini-fəlsəfi təlimi ilə əlaqəlidir. İstər SSRİ, istərsə də müstəqillik dövründə Azərbaycanda nəşr olunan bir çox elmi ədəbiyyatlarda islamaqədərki dini-fəlsəfi təlimlərdən zərdüştiliyin həm farsdilli tayfalara və İran fəlsəfəsinə, həm də türkdilli etnoslara və Azərbaycan fəlsəfəsinə məxsusluğu haqqında fikirlər 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 mülahizələr həmin dövrdə işıq üzü görmüş **üçcildlik “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi”ndə** də öz əksini tapmışdı. Burada da Azərbaycan xalqının mənşəyi, ulu əcdadlarımızın hansı dinə tapındığı, hansı dildə danışdığı, ədəbiyyatının hansı dildə yarandığı və s. məsələlərə aydınlıq gətirilmədən yazılır ki, eramızın əvvəllərində Azərbaycanda da pəhləvi yazısından istifadə edilirmiş, “Avesta” da qədim pəhləvi dilində yazılmışdı [24, 5-36].

ASE-nin 1-ci cildində isə qeyd olunur ki, “Avesta”nın ayrı-ayrı hissələri irandilli tayfaların yayıldığı müxtəlif vilayətlərdə yaranmışdır [29, 34]. Daha sonra yazılır ki, bir çox xalqların müştərək abidəsi olan “Avesta” İran, Orta Asiya, Azərbaycan və s. xalqların tarixini, məişət və mədəniyyətini, ictimai və iqtisadi təsisatını, dini etiqadlarını, folklorunu və ədəbi ənənələrini öyrənməkdə mühüm mənbədir: “Avesta dili - Avestanın yazıldığı, elmə məlum İran dillərindən ən qədiminin şərti adıdır. Parslar və gəbrlər indi də ibadətdə Avesta dilindən istifadə

edirlər” [29, 35]. **ASEnin 4-cü cildində** isə yazılır ki, “Avesta”nın müəllifi Zərdüştün vətəni, yaşadığı vaxt, fəaliyyət göstərdiyi yer barədə dəqiq məlumat yoxdur [31, 323], son tədqiqatlara görə o, Azərbaycandır: “Müasir tədqiqatçıların böyük əksəriyyətinə görə Zərdüşt e.ə. 1000-600-cü illər arasında yaşamış və öz təlimi ilə Şərqi İranda, yaxud Orta Asiyada çıxış etmişdir. Ənənə təsdiq edir ki, öz vətəninə qəbul edilməyən Zərdüşt Baktriya hakimi Kavi Viştaspanın sarayına gəlmişdir. Viştasp bu dini qəbul etmiş və Zərdüşt qoca yaşında burada vəfat etmişdir. Zərdüşt qatalarda əksini tapmış təlimini dualist təsəvvürlər və mazdaizm əsasında yaratmışdır. Burada oda sitayiş əsasdır” [31, 324].

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 cilləridir. 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 onunla ziddiyyət də təşkil etmirlər. İ.Əliyev birmənalı şəkildə zərdüştiliyi və onun kitabı “Avesta”nı İran mədəniyyəti ilə bağlamış, azərbaycanlıların da madalıları 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, Zərdüştün “Avesta”sının dilinin İran dili olmasına isə heç bir şübhə yoxdur: ““Avesta” hərdən bir bizdə 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 alimnüməlikdən başqa bir şey deyil” [39, 350]. Onun fikrincə, Zərdüştün vətəninin Azərbaycanda lokallaşdırılmasının səbəbini

Sasanilərin bu vilayətin ehkamçı zərdüştilik tarixində oynadığı mühüm rolla izah etmək lazımdır. Sasanilər dövründə bütün İranın başlıca, dövlət əhəmiyyətli müqəddəs yerləri Cənubi Azərbaycanda yerləşirdi; bu vilayət zərdüştiliyin və zərdüşti kahinlərinin dayaq məntəqəsi idi [39, 356]. Burada əsas məsələ odur ki, İ.Əliyev bir tərəfdən zərdüştiliyi, onun vətəninə birmənalı şəkildə irandilli xalqlarla, İranla bağlayır, digər tərəfdən bugünkü azərbaycanlıların da guya, irandilli-farsdilli xalq kimi həmin dinin, eposun varislərindən biri olduğunu sübut etməyə çalışır.

Maraqlıdır ki, “Azərbaycan tarixi”nin 2-ci cildində də (islam dini ilə müqayisədə) daha çox zərdüştilikdən 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 Zərdüşət ənənəsində Azərbaycan özünəməxsus şərəfli yer tutur” [40, 104]. Eyni zamanda İ.Əliyevdən fərqli olaraq S.Qasımova Zərdüştün vətəninə 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. anlayışlara inam şamanizmdə və tanrıçılıqda, 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 – midiyalıları, 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 Zərdüştün mənşəyi, zərdüştiliyin müqəddəs kitabı “Avesta”nın daha qədim hissəsi olan Qataların yaranması vaxtı, Zərdüştün 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 bizindir – F.Ə.) olduğuna heç bir şübhə yoxdur” [249,31]. Doğrudur, S.Rzaquluzadə də, Zərdüştün Azərbaycanla bağlılığını ən çox bir “ənənəyə” istinadən – bir çox qaynaqlarda (İbn əl-Fəqih “Ölkələr haqqında kitab”; Yaqut Həməvi. Coğrafiya lüğəti; Bələzuri “Ölkələrin fəthi kitabı”; Biruni və b.) Azərbaycanın ən qədim şəhərlərindən biri olan Urmiyanın Zərdüştün 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. *Fikrimizcə, 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 madalılar vasitəsilə “Avesta”ya, zəngin eposa, İran mədəniyyətinə aid edilməsi müddəalarına uyğun gəlir.*

Maraqlıdır ki, “Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi”nin 1-ci cildinin bu bölməsində S.Rzaquluzadə tərəfindən söylənen mülahizələr, başqa bir bölmənin müəllifi f.e.d. **Z.Quluzadənin** həmin məsələlərə münasibəti ilə bir qədər ziddiyyət təşkil edir. Z.Quluzadə birincisi hesab edir ki, türklərin qədim dirləri

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 ilə bağlı olduqları halda, farsdilli azərbaycanlıların dini atəşpərəstlik və zərdüştilik, albandilli əhali isə, əsasən xristian və büt-pərəst olmuşdur [249, 55]. Deməli, Z.Quluzadə atəşpərəstliyi və zərdüştiliyi farsdilli azərbaycanlıların qədim dini kimi təqdim etdiyi halda, S.Rzaquluzadənin zərdüştiliyi bütövlükdə Azərbaycan xalqının ideologiyası adlandırması ziddiyyətlidir. Daha doğrusu, S.Rzaquluzadə bu zaman hansı mənada zərdüştiliyi Azərbaycan ideologiyası adlandırmasına konkret şəkildə aydınlıq gətirməli idi. Necə 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 birlikdə təmsil etdiyi Azərbaycan xalqından getməsinə isə aydınlıq gətirməmişdir. Halbuki Z.Quluzadə bir neçə dəfə açıq şəkildə yazır ki, Azərbaycan xalqı arasında islamaqədərki

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 türksoylu etnoslarının 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 təəccüblü, həm də ziddiyyətlidir.

“Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi”nin 1-ci cildində Azərbaycan xalqının qədim dinləri ilə bağlı fikirləri ümumiləşdirəndə görürük ki, bu kitabın müəlliflərindən biri S.Rzaquluzadə Azərbaycan xalqının qədim dini inanclarını 7 cildlik “Azərbaycan tarixi”nin I və II cildlərində (İ.Əliyev, F.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 da 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 birmənalı şəkildə aid etmir. Ancaq bölgə mədəniyyətinin bir hissəsi və Azərbaycanda yaşayan farsdilli tayfaların qədim dinləri 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 Zərdüştün Azərbaycan torpağının yetirməsi olduğunu [15, 3] söyləsələr də, əslində zərdüştiliyin və onun başlıca kitabı “Avesta”-nın İran 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 – “Zərdüşt” adının fars dilində izahını və qədim İranda şəxs adı olmasını, Zərdüştün öz dinini İranın şərqində hökmranlıq edən Gəştəbaba qəbul etdirməsini, “Avesta”nın İran dillərindən birində (pəhləvi) yazılmasını və ən əsası isə Zərdüştün bu dini turanlılara-hunlara qəbul etdirmək istəyərkən onlar tərəfindən öldürülməsini göstərə bilərik. Sonuncu mülahizə ilə bağlı həmin kitabda yazılır: “Hun qoşunlarının başçısı Ərcətspə (Ərcəsb) və turanlı Tisrə Əmrvəxşə Zərdüştü qətlə yetirmişlər” [15, 10]. Həmin kitabda verilən bir qeyd də, zərdüştiliyin İranla bağlı olmasına bir işarədir: “Zərdüştü ədəbiyyatında, eləcə də Avropa avestaşünaslıq ədəbiyyatında Hindistanda yaşayan zərdüştülərə “parsilər” deyilir” [15, 94].

İ.Şəms, zərdüştiliyin mahiyyətində dualizmin olduğunu inkar edir və Zərdüştün çoxallahlılığın əleyhinə çıxaraq təkallahlılıq dini yaratdığını bildirir [15, 28]. Halbuki “Avesta”nın Yəsna böməsinin 30-cu hissəsində yazılır: “İlk başlanğıcda, 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 yoxluğun təməlini qoydular” [15, 43]. Bununla belə, İ.Şəmsin fikrinə görə, 30-cu Yəsnaadakı bu müddəaya əsaslanaraq Zərdüşt dinini ikiillahlı sayanlar yanılırlar: “Zərdüştün Qatalarda 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 qurban kəsmək, içki içmək, tərkidünyalıq, köçərlik pislənir, eyni zamanda oturmaq həyat, əkinçilik, maldarlıq, oda sitayiş təbliğ olunur. Qeyd edək ki, zərdüştilikdə pislənən və mübarizə aparılan şərin təmsilçiləri turanlılardır və adətən, daha çox türklər köçəri xalq kimi tarixə düşüblər.

Deməli, belə çıxır ki, Zərdüş birmənalı şəkildə turanlıları və onların allahını və allahlarını pisləmişdir.

“Fəlsəfə ensiklopedik lüğət”ində isə zərdüştiliyin müqəddəs kitabı “Avesta” ilə bağlı öncə yazılır ki, e.ə. I minilliyin birinci yarısında formalaşmağa başlamış, ancaq bəzi hissələri e.ə. II minilliyə aid olan bu kitabın ayrı-ayrı hissələri farsdilli tayfaların yayıldığı müxtəlif vilayətlərdə yaranmışdır. Burada göstərilir ki, “Avesta” qədim İran dillərindən biri və şərti olaraq Avesta dilində yazılmışdır [93, 9]. Buraya qədər “Avesta”-nı İran mədəniyyətinə aid edən “Fəlsəfə ensiklopedik lüğət”in müəllifləri sonda həmin kitabla bağlı belə nəticəyə gəlirlər: “Avesta İran, Orta Asiya, Azərbaycan və s. xalqların tarixini, məişət və mədəniyyətini, ictimai, iqtisadi təsisatını, dini etiqadlarını öyrənməkdə mühüm mənbədir” [93, 10]. Fikrimizcə, “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 ümumiləşdirmə heç nəyi aydınlaşdırmır, onu daha da mürəkkəbləşdirir. Üstəlik, bu kitabda qeyd olunması ki, hazırda zərdüştiliyə inananlar (130 min civarında) Hindistanda parsılar, İranda gəbrlərdir, istərisətməz insanda sualın yaranmasına səbəb olur.

Yeri gəlmişkən, Hindistanın görkəmli dövlət xadimi, mütəfəkkir **Cəvahirəl Nehru** “Ümumdünya tarixinə nəzər” kitabında yazır ki, rəvayətə görə, Zərdüş İranda zərdüştiliyin banisi sayılır: “...Amma mən onun bani adlandırılmasının 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 həmin dinə indiyədək etiqad edirlər” [179, 51]. C.Nehruya görə, birincisi Zərdüş 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 ziyalılar, 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.Qasımova, İ.Şəms və b.-dan fərqli olaraq, bu dini-fəlsəfi təlimi çağdaş azərbaycanlıların guya, farslara qohum olan irandilli madalılarla bir yerdə, varislik baxımından birmənalı şəkildə çağdaş Azərbaycan xalqı, azərbaycanlılarla bağlamır, yalnız onun bu xalqa müəyyən təsirindən danışırlar.

XX əsrin əvvəllərində **Əli bəy Hüseynzadə** “Füyuzat” jurnalında 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 əsatiri hökmdarlarının adları daha əvvəl qədim hind tarixində keçiyor” [112, 111]. Qeyd edək ki, Ə.Hüseynzadə bu bilginə tanınmış türk alimi Şəmsəddin Saminin “Qamusı-Elam” əsərindən götürmüşdür. Ş.Samiyə görə Zərdüşt brəhmənlərin dinindən ayrılıb yeni məzhəb icad etdiyindən, vətənindən uzaqlaşdırılmış və o, İrana gəlmiş şah Gəstasib tərəfindən himayə olunmuşdur. İranda yaşayan Zərdüşt qədim hind əsatirlərini (“Cəmşid”, “Zöhhak”, “Firudin” və b.) iranlılara öyrətmiş, bu əsatirlər 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 hakimiyyətləri dövründə inkişaf etmişdir: “Ondan əvvəlki dövrlərdə İranın vermiş olduğu yeganə əsər Zərdüştin “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, parsizm (“pars” - fars etnik terminindən) – ola bilsin Orta Asiyada əmələ gəlmiş və e.ə. I minillikdə İranda yayılmış din. Zərdüştilik öz adını bu dinin banisi hesab edilən yarıməfsanəvi Zərdüşt adlı peyğəmbərdən götürüb. Dinin nəzəriyyəsi Zend-Avestada (hərfi – “şərhlı mətn”) izah olunur” [64, 320]. O yazır ki, zərdüştilik ayinində oda xüsusi əhəmiyyət verilmiş, “saflaşdırın qüvvə” kimi onun adına səcdəgahlar, sonralar isə atəşgahlar qurulmuş 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, bu da, 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 Hörumüz.

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 assimlasiyasına 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 düşmən münasibətinədir. Rüstəm farsların şahı Keykavusu əsir alan divlərlə mübarizə aparır və qalib gəlir [13, 195-207].

Biz bu cür hallara yalnız hind-fars əsətlərində (xüsusilə Firdovsinin “Şahnamə”si və b.) deyil, yunan əsətlərində, o cümlədən Homerin “İlliada”, “Odiseya” poemalarında, rus miflərində, nağıllarında və b. millətlərin mifologiyasında, eləcə də dini dünyagörüşündə də rast gəlirik. Hind-fars əsətlərində, nağıllarında turanlılar “canı şüşənin içindəki quşda-göyərçində olan, adamyeyən divlər” (bu əsətlər Azərbaycan nağıllarının, əfsanələrinin canına da hopdurulmuşdur: “Məlikməmmədin nağılı”, “Cırtanın 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 Koşşey” kimi verilmişdir.

Hənəf Zeynallı 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 dəhşətli “ağ div” imiş” [52, 10]. H.Zeynallı 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.Zeynallının sözlərindən belə çıxır ki, divlərlə bağlı nağıllar, əsasən Azərbaycanla və İranla bağlı olsa da, “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 mıncıx”, “Hatəm”, “Şahzadə Mütəlib”, “İbrahim” və b.) müsbət obrazlar kimi verilmişdir. Məsələn, “Göy mıncıx” 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, Ahuranı 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 zədüştlikdəki 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, lakin sonra bu işdən əl çəkib şərin yaradıcısı olur. Ülgen ali ilahi qüvvə kimi (Tanrı) yalnız xeyir işləri yaradır. Ülgen işıq (Göy) boşluğunda, Erlik zülmət dünyasında yaşayır” [198, 79]. Azərbaycan nağılları və dastanlarının tanınmış tədqiqatçılarından **M.H.Təhmasib** isə yazır ki, “Avesta”da şər allahı Əhrimənin ən yaxın köməkçilərindən hesab olunan divlər zərdüştlikdən 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, zərdüştlik ortalığa çıxdığı zaman qədim əsatir, inam və etiqadları, adət və ənənələri məhv etməyə, bu mümkün olmadıqda isə onlara yeni məna verilməsi ilə əlaqədardır [53, 271-272]. Xeyirxahlığı və işığı təmsil edən divlərin dövründə şər allahı olan “Asura” sonralar zərdüştlikdə “Ahura” şəklinə salınaraq xeyir allahı kimi qeyd olunur [53, 272]. *Bu baxımdan Azərbaycan türk xalqına aid nağıllarda da nədən divlərə müsbət münasibətlə yanaşı, mənfi münasibətin də*

olduğu bəlli olur. Bu artıq iki min ilə yaxın bir müddət ərzində birlikdə yaşamağa 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, atəşpərəstliyin, maniliyin, xürrəmiliyin və b. dinlərin konkret hansı millətə məxsus olması məsələsində çətinlik çəkir, ziddiyyətli mülahizələrdən çıxış edirlər. Ancaq türk-Azərbaycan və fars-İran etnosları arasında qarşılıqlı “dünyagörüşü mübadiləsi”nin hansı səviyyədə baş verməsini dərindən araşdıran tədqiqatçılar bu məsələlərdə doğru nəticəyə gələ bilərlər. Belə ki, türksoylu və hind-fars mənşəli etnoslar arasında “dünyagörüşü mübadiləsi” olmuşdursa da, bu müəyyən həddə qədər baş vermiş və dini etiqlərinə, mifoloji dünyagörüşlərinə əsaslı dəyişikliyə səbəb olmamışdır. Bu baxımdan, türk etnosları hind-fars etnoslarının təsiri altında müəyyən qədər oda, Günəşə və s. ünsürlərə münasibəti dəyişmişdirsə belə, bu ya müvvəqəti olmuş, yaxud da bu dəyişiklik çox cüzi şəkildə baş vermişdir. Bütövlükdə, türklər nə odu, nə Günəşi, nə də başqa bir maddi ünsürü hind-fars etnosları kimi ilahi səviyyəyə qaldırmamış, əsasən monoteist inanclarına sadıq qalmışlar.

Bu günə qədər zərdüştiliklə bağlı mübahisələrin mərkəzində də məhz bu məqam – zərdüştiliyin türklərin (şamanizm, tanrıçılıq, odpərəstlik), yoxsa Hind-İran xalqlarının (arilərin), yaxud da hər iki etnosların qədim dini-mifoloji dünyagörüşü əsasında qarışıq-sinkretik dini-fəlsəfi təlim kimi meydana çıxması dayanır. Bu baxımdan zərdüştiliklə bağlı məsələlərin **çağdaş dövrdə** də elmi mübahisə obyektinə olmasa təbiidir. Çağdaş dövrdə zərdüştiliyi Hind-İran xalqının dini-fəlsəfi

dünyagörüşü hesab edən tədqiqatçılar da kifayət qədərdir. Belə tədqiqatçılardan **A.Əhədov** zərdüştiliyi eramızın əvvəllərində indiki Azərbaycan ərazisində yaşamış yerli tayfaların dini kimi qəbul etmir: “Sasani hökmdarları öz tabeliyində olan bu yerlərdə zərdüştiliyin yayılmasına hər vəchlə kömək edirdilər, bu dini bizanspərəst xristian dininə qarşı siyasi-dini səddə çevirmək, əhalini öz mənəvi təsiri altında saxlamaq üçün ondan kəsərli silah kimi istifadə etməyə çalışırdılar. ... qədim Zərdüşt dini və ondan törəyən manilik (III əsr), məzdəkilik (V əsr), habelə zərdüştiliyin baş allahının (hörmüzün) rəmzi sayılan saflaşdırıcı (pək edən) oda sitayiş (atəşpərəstlik) islamaqədərki dövrdə hazırkı Azərbaycan ərazisində yaşayan əhalinin etiqad etdiyi əsas din formalarından biri olmuşdur. Zərdüştiliyə əsaslanan sonrakı din formaları (manilik, məzdəkilik) arasında bu dinin əsas ünsürlərindən biri olan oda sitayiş ayininin ümumiliyi o ayinə riayət edənlərin atəşpərəstliyi haqqında təsəvvür yaratmışdır” [77, 10-11]. Deməli, A.Əhədov birmənalı şəkildə zərdüştiliyin, eləcə də manilik və məzdəkiliyin Azərbaycan xalqına kənardan, başqa millətlər (fars və b.) tərəfindən gətirildiyi qənaətinə gəlmiş və farslara aid atəşpərəstliyə də məhz bu mövqedən yanaşmışdır.

Filoloq alim **N.Cəfərov** hesab edir ki, İran mədəniyyətinə məxsus olan zərdüştiliyi, “Avesta”-nı Azərbaycan xalqına aid etmək, bu xalqı qədim türk eposundan, tanrıçılıq dünyagörüşündən və s. uzaqlaşdırır: “... azərbaycanlıları – Azərbaycan xalqını Avestanın, zərdüştlüyün, ümumiyyətlə, İran mədəniyyətinin, doğrudan da “zəngin aləm”-inin varisi elan etmək onu (Azərbaycan xalqını) həqiqətən mənsub olduğu başqa bir zəngin aləmdən – qədim türk eposundan, hun-türk dövlətçilik ənənələrindən, tanrıçılıq dünyagörüşündən uzaqlaşdırmaq, kökünə, əslinə yadlaşdırmaq məqsədindən irəli gəlir ki, həmin “metodologiya” Azərbaycanda XX əsrin 30-cu illərindən etibarən xüsusi olaraq işlənib hazırlanmış, ardıcıl bir

şəkildə həyata keçirilmişdir” [66, 20].

Zərdüştiliyi birmənalı şəkildə İran mədəniyyətinin məhsulu hesab edən tarixçi alim **H.Həsənovun** fikrincə, zərdüştiliyin Azərbaycan türklərinin dini-fəlsəfi təlimi olması ideyasının 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 varmayaraq bu dini Azərbaycanın islamaqədərki dövrünün aparıcı dini hesab edir. Onun fikrincə, hətta Zərdüşt türk soylu olub bu dini o, formalşdırmış olsa belə, zərdüştiliyin hazırda məlum olan fəlsəfi konsepsiyası tanrıçılıq konsepsiyası ilə üst-üstə düşür. Zərdüştün Azərbaycanda doğulması isə bu dinin heç də Azərbaycan türklərinin “soy dini” olduğuna dəlalət etmir [107, 121]. Bir sözlə, H.Həsənova görə Azərbaycan türkləri zərdüştilikdən imtina etməlidirlər. *Bizim fikrimizcə, burada söhbət zərdüştilikdən imtina etməkdən daha çox, sadəcə olaraq Azərbaycan türklərinin ona məxsus olmaları şübhə doğurmayan dini-fəlsəfi təlimlərinin fəlsəfə, tarix, politologiya, sosiologiya və bu ad altındakı kitablarda öz layiqli 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 inancı kimi qəbul edərək, gənc nəslə də bu cür çatdırmalayıq. Ancaq zərdüştiliyi birmənalı şəkildə Azərbaycan xalqının, Azərbaycan türklərinin ən qədim dini-fəlsəfi təlimi, “Avesta”-nı isə ən qədim mədəni abidəmiz kimi vermək düzgün deyildir.*

Azərbaycan xalqının dini-fəlsəfi dünyagörüşünü tədqiq edən **F.Mustafayev** də hesab edir ki, Zərdüştün Azərbaycanda doğulmasını, Azərqəşəsb adlanan məbədin atəşinin hökmdara və idarəedicisi sinfə aid olub Azərbaycanda yerləşməsinə və s. bu

kimi mexaniki araşdırmalara əsaslanaraq, çağdaş dövrdə Azərbaycanın bəzi tarixçiləri və filoloqları zərdüştiliyin Azərbaycan türklərinin qədim dini olduğunu irəli sürsələr də, bu inandırıcı deyil: “Ancaq dini dünyagörüş baxımından əsasən Göy Tanrı, sonralar da islam inancını qəbul etmiş Azərbaycan türklərinin din anlayışı ilə zərdüştiliyin dini-fəlsəfi prinsiplərinin, xüsusilə də dualizm elementlərinin üzvi əlaqəsi olmadığı qənaətdəyik” [174, 51]. Onun fikrincə, nə “Avesta”nın pəhləvi dili, nə də zərdüştiliyin qanunları, zərdüştilərin həyat tərzi və s. Azərbaycan türkləri ilə bağlı deyil.

Lalə Mövsümova Zərdüştin vətəni və həyatı barədə iki və daha çox ziddiyyətlərdən bəhs edərək yazır ki, bu məsələyə tam aydınlıq gətirmək mümkün deyil, ancaq müəyyən mülahizələr 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 Divlərə – şər qüvvələrə qarşı mübarizə aparmışdır [172, 85]. Halbuki, yuxarıda da artıq qeyd etdiyimiz kimi, Zərdüştin 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 fikrincə, zərdüştilikdə Oda sitayiş geniş yayılmışdı ki, bu da Atar və sonralar Azər adlanmışdır: “Oda sitayiş islamaqədərki Azərbaycanın bütün tarixi boyu birinci dərəcəli əhəmiyyətə malik olmuşdur. Elə təkcə Atropatena dövlətinin banisinin 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 inancınının 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.Mövsümov yazır ki, zərdüştilər odu ilahiləşdirərək ona üç ünsürdən ibarət qurban verirdilər [172, 90]. Bu bir daha göstərir ki, zərdüştilərin oda olan inamı hind-İran mənşəlidir. Oda bu cür münasibət indinin özündə də farsdilli etnoslardan 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.Mövsümov daha sonra yazır ki, zərdüştilərdə ən yaxın qohumlar arasında nikah adəti mövcud idi: “Nikahın bu forması, xüsusən yaxın qohumlar – ata ilə qız, qardaşla bacı, hətta ana ilə oğul evlənilərsə tərifləndirdi” [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 doktoru **Rauf Məmmədov** hesab edir ki, “Avesta” abidəsinin və b. mədəni institutların mənşəyi ari və qeyri-ari mədəni sinkretizmində araşdırılmalıdır: “Əslində Avestanın coğrafi adları, bu abidənin qədim və orta mərhələlərinin, ümumiyyətlə şifahi xalq yaradıcılığında mədəni bir abidə kimi Orta Asiya ərazilərində formalaşdığını göstərir. Bunu, Avesta dilinə yaxın dialektədə 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 yazıya 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.Çəmənşəminli, A.Şükürov, E.Əlibəyzadə, 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 ziyalısı **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 vətəmində” 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, Azərbaycan 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 etməyi məcbur etmişdi” [231, 5]. Hətta M.H.Vəliyevə görə, “Azərbaycan” sözü də Zərdüştün adı ilə sıx bağlıdır, belə ki, Zərdüşt öz adını “abad otlar 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 qəbuledilməz 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 zərdüştilərlə bağlanması nə məntiqi, nə də elmi əsası yoxdur.

M.H.Vəliyevin çağdaşı **Y.V.Çəmənzəminli** 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 müəssisələri əsrlərcə idarə etmişlər. Hətta bəzən hökuməti 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 Zərdüşti bəxş etmiş və “Avesta” burada yaranmışdır: “Bu fəlsəfə və yaratdığı zehniyyət sayəsində Aran, Muğan və bütün Azərbaycan mədəniyyəti həyatında yüksək dərəcələrə çıxmışdır. Lakin ərəb istilasını Zərdüştün atəşi ilə bərabər ölkəmizin mədəniyyət işığını da söndürdü. Dərbənddən Həmadana qədər sərf olunan əməklər məhv oldu” [67, 315].

M.Ə.Tərbiyət isə “Danışməndani-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.Tərbiyətin fikirlərindən belə çıxır ki, Zərdüşt Azərbaycanın məşhur şəxsiyyəti olsa da, parsların peyğəmbəri olmuşdur. M.Ə.Tərbiyətin fikrini əsaslandırmaq üçün Əbu Reyhan Biruniyə müraciət etmişdir. Ə.Biruni Zərdüştün vətəni və etnik mənşəyi 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, Tərbiyətin “Danışmendani-Azərbaycan” kitabında məşhur fars peyğəmbəri Zərdüştü Azərbaycan alimləri sırasına qatması təsadüfi deyil [192, 17]. Rəsulzadəyə görə də, Zərdüşt həqiqətən də azərbaycanlıdır: “Əbu Reyhan Biruninin 1000 il əvvəl yazdığı ərəbcə əsərində Zərdüştün Azərbaycanda (Muğanda) doğulub böyüdüyü göstərilir” [192, 17]. Bununla belə, M.Ə.Rəsulzadə yazır ki, farslığın ən böyük və ən parlaq ənənəsi zərdüştilik və atəşpərəstlikdir [192, 166]. Buradan belə çıxır ki, Rəsulzadə də M.Ə.Tərbiyətin kimi Zərdüştün Azərbaycanda doğulmasına inanaraq onu azərbaycanlı 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 zərdüştiliyi və “Avesta”-nı tədqiq edən ən tanınmış alimlərdən **A.O.Makovelski**

“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 fikrincə, Urartu dövlətindən mazdaizm dinini qəbul etmiş midiyalı maqlar qəbilə dinlərinə qarşı mübarizəyə başlamışlar. Məzdaizm dinini isə inkişaf etdirən maqlar məzdaizmi əvvəlcə Midiya qəbilələri arasında, sonra isə qonşu xalqlar arasında yaymışlar [261, 115].

“**Azərbaycan fəlsəfəsinin tarixinə dair oçerklər**”nə görə də, Azərbaycan xalqının qədim dinlərindən biri zərdüştilikdir. Azərbaycan xalqının qədim dövrdə və erkən orta əsrlərdə dini-mənəvi dünyagörüşünü öyrənilməsində zərdüştilik və 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, devaizm; 2) zorastrizm, monoteizm Zaratustrı; 3) mazdayasna. Raqa və Atropatənadan olan maqlar tərəfindən qələmə alınmış “Avesta” Azərbaycan xalqı – midiyalılar arasında geniş yayılmışdır [268, 23]. Bu dövrdə **Ə.Səfərli və X.Yusifli** də “Avesta”nı “qədim Azərbaycan ədəbiyyatından bizə yadigar qalan ən böyük və ən mühüm abidə” kimi veriblər [201, 13]. **Məmməd Dadaşzadə** isə qeyd edir ki, əksər 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 nəvələrindəndir [69, 21]. Ümumiyyətlə, bu müəllif tarixçi İqrar Əliyev və 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) Mehrkan; 3)

Abrizəkan; 4) Sədə bayramı var [69, 43] ki, onların əsasını isə İranın əfsanəvi şahları Cəmşid və b. qoymuşdur [69, 100]. M.Dadaşzadə azərbaycanlılarla tüklərin başqa-başqa millətlər olduğunu olrtaya qoymaq üçün, hətta qeyd edir ki, “Avesta” da il iki fəslə bölündüyü kimi, başqa xalqlarda, o cümlədən türklərdə də belə bir ənənə olmuşdur [69, 94].

Çağdaş dövrdə də Zərdüştü və “Avesta”nı Azərbaycan fəlsəfəsinə aid edən tədqiqatçılar demək olar ki, yeni bir söz deyə bilməmiş, əsasən özlərindən əvvəlki müəlliflərin fikirlərini təkrarlamışlar. Bu baxımdan çağdaş dövr tədqiqatçılarının zərdüştiliklə bağlı fikirlərini ümimiləşdirməyə çalışmışıq. Məsələn, **Z.Məmmədova görə**, Atropatendə elmi təsəvvürlər Midiya maqlarına aid məcusiliklə bağlı olmuş və maqlar zərdüştiliyin formalaşmasında fəal rol oynamışlar [165, 11]. Daha sonra zərdüştiliyi məcusiliyə-atəşpərəstliyə aid edən Z.Məmmədov yazır ki, bir sıra orta əsr müəllifləri Ə.Bəlazuri, Ə.Biruni, Y.Həməvi, Q.Şirazi və b. bu dini-fəlsəfi təlimin yaradıcısı Zərdüştün Azərbaycandan olduğunu qeyd edərək [165, 12], “Avesta”nın da burada yaranmış olduğunu təsdiqləyirlər. Atəşpərəstliyi məcusiliklə, məcusiliyi də zərdüştiliklə eyniləşdirən [165, 15] Z.Məmmədov Zərdüştün Azərbaycanda doğulması, “Avesta”nın Azərbaycanda yaranması və maqların bu təlimin yaranmasında başlıca rol 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 ölkələrin, həmin ölkələrin xalqlarının, o cümlədən Turan, turanlıların və s. adı çəkilir, ancaq birincisi, burada adı çəkilən turanlılar və onların dini inancları şərin təmsilçiləri kimi göstərilir. İkincisi, dünya elmində əsasən, Hind-İran mədəniyyətinin tərkib hissəsi kimi verilən “Avesta”nı ciddi şəkildə əsaslandırmadan “Azərbaycanın ictimai və bədii fikrinin ilk qaynaqları” hesab etmək düzgün deyildir.

H.İmanov, Y.Rüstəmov, M.Fərhadov da eyni adlı “Fəlsəfənin əsasları” kitablarında, yuxarıda adları çəkilən fəlsəfə tədqiqatçıları kimi heç bir ciddi dəlil, sübut irəli sürmədən Zərdüştin Azərbaycan xalqına məxsus olmasını iddia etmişlər. Məsələn, H.İmanov yazır: “Zərdüştiliyin meydana gəlməsinin, formalaşması 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 mənəvi dəyərləri xəzinəsinə aid olması haqqında fikri məmuniyyətlə qeyd etməyə əsas verir” [119, 37]. **Y.Rüstəmov** isə zərdüştiliyi Azərbaycan və İran xalqlarının ortaq dini-fəlsəfi təlimi hesab etmişdir [197, 77]. **M.Fərhadov** görə, “Avesta”da qədim Azərbaycanda yaşayan xalqların dini-fəlsəfi, mənəvi-əxlaqi, ictimai və i.a. görüşləri əks olunmuşdur” [94, 43].

Yuxarıdakı müəlliflərin zərdüştiliyin azərbaycanlaşdırılması məsələsində bir addım da qabağa gedən **A.Şükürov** yazır 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, Zərdüşt milliyyətə midiyalı-azərbaycanlı, türk olmuşdur və “Avesta”nın bizə gəlib çatan mətnləri isə midiyalı-azərbaycanlı ruhani-maqlar tərəfindən tərtib olunmuş, hətta Zərdüşt maqların atəşpərəst təlimində islahat da aparmışdır: “Deməli, “Avesta”nın kitablarını sözlən

həqiqi mənasında qədim Azərbaycan ədəbiyyatının əsərləri hesab etmək olar” [216, 27]. D.Laertlinin (e.ə. III əsr) Zərdüştü fars adlandırmasını isə A.Şükürov tarixi yanlışlıq hesab edir [216, 31]. Marafılıdır ki, A.Şükürov “Avesta”da pislənən, lənətlənən divləri isə turanlıların deyil, qədim iranlıların qəbilə allahları sayır [216, 35].

Fikrimizcə, zərdüştiliklə bağlı doğru nəticələrin meydana çıxmasının başıca səbəblərdən biri də, bu dində şər qüvvələr kimi göstərilən Əhrimən, Divlərin təmsil olunduğu dinin və bu dinə tapınan etnosların kimlərdən ibarət olmasının öyrənilməməsidir. Adətən, Zərdüştün xeyir allahı kimi verdiyi 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 Zərdüşt təkallahlılıq, 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 təkəcə tək tanrıçılığa tapınan turanlılara-türklərə qarşı deyil, sonsuz zamanı ilahiləşdirərək monist dünyagörüşünə tapınan başqa farsdilli tayfalara aid zərvanilik tələminə 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 şamanizm, tanrıçılıq dünyagörüşündə, eləcə də orta əsrlərdə “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarına toxunmayan “Politologiya” adlı bu dərslikdə, M.Füzulinin adı ilk dəfə öz doğma dilində yazan ziyalı kimi çəkilir: “Məhəmməd Füzuli (1494-1556) ilk dəfə olaraq öz doğma dilində yazmış və ən gözəl nümunələr yaratmışdır” [190, 61]. Ali və orta ixtisas məktəblərinin bakalavr, magistr, aspirant və müəllimləri, eləcə də politologiyanı 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.**

Aqşin Quliyev isə yazır ki, qədim dövrdə sosial ədalət

ideyası Azərbaycan folklorunda (nağıllarda, dastanlarda, eposlarda və s.), o cümlədən “Zərdüştnamə”də öz əksini tapmışdır: “Mif qədim azərbaycanlıların həyat tərzini və zərdüştiliyin ideologiyasını əks etdirir” [142, 70]. **Fikrimizcə**, bu müəllif də heç bir ciddi əsaslandırma aparmadan, görünür yalnız özündən əvvəlki bəzi tədqiqatçıların zərdüştiliyin Azərbaycan xalqı ilə bağlı olması mülahizələrindən çıxış edərək belə bir fikir söyləmişdir.

Yuxarıda “Fəlsəfə”, “Politologiya” kitablarında zərdüştilik 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. **Elməddin Əlibəyzadə** yazır ki, Azərbaycan dini-etik görüşləri, fəlsəfi baxışı və bədii fikir dünyasının mayası, qaynağı, özülü Şumer-Babil mədəniyyəti, “Bilqamıs” dastanı və “Avesta”dır: “Oradakı dünyəvi fikirlər tarix boyu dini inamımızın, fəlsəfəmizin, adət-ənənələrimizin, ədəbiyyatımızın, mənəvi və estetik zövqümüzün ilkin çıxış nöqtəsi, baş xətti olubdur. İslam görüşləri nə qədər güclü əks təsir göstərsə də bu kökü, özəyi üzə, üstələyə və itirə bilməmişdir, bu ana teli təkə 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, “Bilqamıs”, 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.

Bu mülahizə “Avesta”nın Türk abidəsi olması üçün ciddi arqument deyildir. Çünki N.Gəncəvi farsca yazsa da türklüyü, Türk millətini, Türk ədalətini, Türk şərəfini, Türk ləyaqətini, Türk insanlığını hər şeydən uca tutmuşdu, “Beşliy”inin birçə misrasında olsa belə türklüyü pisləməmişdir. Lakin Zərdüştün

“Avesta”sında isə turanlılar-türklər mənfi obraz kimi verilmiş, onların tapındığı Divlər-İlahilər isə şər, zülmətin təmsilçisi kimi göstərilmişdir. “Avesta”nın “Yasna” (Zərdüşt Qataları) bölməsində (Yasna 12) yazılır: “Dayvaları (divləri) lənətləyirəm, özümü Hürümüzün rəğbətçisi, Zərdüştçü, divlərin yağısı, Hürümüzün ardıcılı, aməşaspanları (ölümsüz səma sakinlərini) öyən, aməşaspanlara dua edən sayıram” [140, 473].

Şübhəsiz, “Avesta” və zərdüştilik zaman-zaman təhriflərə məruz qalmışdır. Ancaq yenə də o qənaətdəyik ki, “Avesta”ya müəyyən qədər əlavələr olsa da, onun əsil mahiyyəti, ilkin başlanğıcı dəyişməz olaraq qalmışdır. Bu da ondan ibarətdir ki, zərdüştilik Turanda, türk ölkələrində, o cümlədən qədim Azərbaycanda yaranmamış, ancaq sonralar bu ellərdə təbliğ olunmağa başlamışdır. Bunu, “Avesta”dakı hind mənşəli allahların adlarından (Yim, Ahura, Mazda, Anahit Ardvisuru, Mitra, Arta və s.), ölkə adlarından (Aryan Vecəd, Baxdi, 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 təlimi” və s. yararlanması, bir çox hallarda müəyyən ideyaları olduğu kimi, bəzən isə təhrif edərək mənimsəməsi isə şübhəsizdir.

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” şəklində 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, qaranlığı və s. təmsilçisi kimi göstərilən turanlıları-türklərin dünyagörüşünü nəzərə almalı idi. Doğrudur, E.Əlibəyzadə Zərdüştin turanlı sərkərdə tərəfindən öldürülüməsini böhtan sayır. Ancaq “Avesta”da Zərdüştin dilindən Divlərə-Şər tanrılara qurban kəsən turanlıların pislənməsi, arilərin isə təriflənməsi faktdır. Belə ki, Yim, Zərdüş, Kərsasip, Gavə Usan, Xosrava, Paurva, Camasp və s. ari soyundan olanların qurbanın qəbul edən zərdüşti allahlardan olan Anahit Ardvisur [140, 481-490], turanlı soyundan olan Franqasyan, Arcastp (Əfrasiyab-Alp Ər Tonqa), Arcatpın qardaşı Bandaramanış və b. qurbanını isə rədd edir: “Ona qurban gətirdi əsli Turanlı olan, Uçurum qırağında bədəməlli Franqrasyan... Anahit Ardvisur 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 faktdır ki, türklər arasında heç zaman qan qohumları ilə evlənmə faktı olmamışdır, ancaq Zərdüş və zərdüştilər isə bunu, qəbul edir: “And içib öhdəmə götürürəm (söz verirəm) ki, Hürmüzçü dininə sadıq olacağam; (bu din öyrədir) ki, hərbi yürüşlər dayandırılınsın, yaraqlar yerə qoyulsun, öz (yaxın) adamlarımla ailə qurulsun...” [140, 474-475].

Bütün bunlara baxmayaraq, dilçi alim **T.Hacıyev** də belə fikirdədir ki, “Avesta” Azərbaycan xalqına məxsusdur və Azərbaycanın fəlsəfi abidəsi olan “Avesta”da türkizmlər diqqəti cəlb edir [60, 17]. O yazır ki, türk dilində yazılan “Avesta” sonralar pəhləvi dilinə tərcümə olunmuşdur: “Abidənin dilində

bu qədər türkiizmin işlənməsini təsadüfi saymaq olmaz və bu ən azı o deməkdir ki, “Avesta”nın dilində hətta 2-3 dəfə də türkiizmlər işlənsə belə, bu hadisə Zərdüştün yaşayış-yaratdığı əhatədə türkiizmlərin mövcudluğuna dəlalət edir. Bu faktları nəzərdən qaçırmayaq ki, Zərdüştün “Avesta” əlifbası uyğun əlifbasına uyğundur” [60, 18]. **Fikrimizcə**, 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 çəkmişdir. Üçüncüsü, “Avesta”dakı türkiizmlərlə müqayisədə hind-fars mənşəli istilahlər xeyli çoxdur.

Zərdüştüliyi tədqiq edənlərdən **Baloğlan Şəfizadə** də “Avesta”ni birmənalı şəkildə türk abidəsi, Zərdüştü isə Azərbaycan türkü kimi qələmə almışdır. Onun fikrincə, “Avesta”nın ən qədim hissəsi olan “Qatalar” Azərbaycanda ortaya çıxıb və zərdüştüliyin şamanizm, Şumer, Midiya-maqlar və “Kitabi-Dədə Qorqud”la ortaq kökləri var [207, 6]. 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”ı isə ilkin Manna dilindədir” [207, 37]. Filoloq alim **Yaşar Qarayevin** də fikrincə, eradan əvvəlki I minilliyə aid olub bizə gəlib çatmış abidələrdən biri Zərdüştün “Avesta”sidir. Sonralar farslar “Avesta”ni təhrif edərkən abidədə ən çox ziyana uğrayan türklüyü ifadə edən əlamətlər olmuşdur [132, 111]. Y.Qarayevə görə, Zərdüşt vahid Tanrı ideyası ilə dinlərin tarixinə ilk böyük islahatçı, novator – peyğəmbər kimi daxil olmuşdur [132, 111].

Bizim fikrimizcə, Zərdüştün ilk dəfə vahid Tanrı ideyası ilə çıxış etməsi, qətiyyənlə inandırıcı deyil. Birincisi, Zərdüşt birmənalı şəkildə dualizmə – ikiillahlığa tapınmışdır ki, bunu əksər tədqiqatçılar da etiraf edirlər. Maraqlıdır ki, Zərdüştə görə

iki allah var, onlardan biri Zərdüştün tayfasının allahıdır – Xeyri təmsil edir, ikincisi Zərdüştün mübarizə apardığı turanlıların allahı və yaxud allahlarıdır (Divlərdir) – Şəri təmsil edir. İkincisi isə, zərdüştilər əgər tək təktanrıçılığa tapınmış olsaydılar sonralar atəşpərəstlər kimi tanınmazdılar. Deməli, zərdüştilikdə təktanrıçılıq ideyası heç kökündən olmamışdır. Sadəcə olaraq, Zərdüşt Ahura-Mazdanı başqa xeyir allahlarının (yer allahı, su allahı, od allahı, bərəkət allahı və b.) baş allahı hesab etmişdir. Bu kimi hallara başqa çoxallahlılığa inanan misirlilərdə, yunanlarda, hindlilərdə və başqalarında da rast gəlmək mümkündür. Görünür, zərdüştilər arasında baş allah - Ahura-Mazda ideyası güclü olmadığına görə sonralar od allahına daha çox sitayiş etmiş və atəşpərəst kimi tanınmışlar.

Y.Qarayev “Avesta”dakı etnoqrafiya, toponimka ilə qədim, tarixi Azərbaycan coğrafiyası arasında əlaqələrin olduğunu qeyd edərək yazır: “Belə ki, abidənin həтта deformasiya olmuş mətni də orijinalın dil mənsubiyyəti barədə elmi ehtimallar irəli sürmək üçün imkanı aradan qaldırmır və alimlər “Avesta”da bir əlamət səviyyəsində türkizmlərdən danışırlar. Zərdüştün urmiyalı azəri türkü olması və “Qatalar”ın Azərbaycan, Nəhavənd, Rey, Həmədan, İsfəhan bölgələrində qələmə alınması, demək olar ki, nüfuzlu mütəxəssislərin əksəriyyəti tərəfindən qəbul və etiraf olunur” [132, 112]. Onun fikrincə, beynəlxalq “zərdüştünaslıq” təsdiq edir ki, “Avesta” Elam-şumer mənşəli dildə yazılıb: “... həтта vəznə də yeddi, on bir hesablı heca vəznidir, nə “Avesta”, nə “Qat” sözünün özü Hind-İran dillərində yoxdur və nəhayət, nə farslar, nə də Əhəmənilər maqların və zərdüştilərin (iltisəqi dillərin), dini-etnik, qövmi adət-ənənəsinə məhrəm olmayıblar, məsələn, onların dəfn adət və ayinlərindən tamamilə fərqli dəfn mərasimləri keçiriblər” [132, 112].

Fikrimizcə, yalnız hansısa, xüsusilə bir neçə əcnəbi alimin mülahizələrindən çıxış edərək “Avesta”nı Azərbaycan-türk

abidəsi hesab etmək düzgün deyil. Ən azı ona görə ki, zərdüştilikdəki (təhrif olunan və olunmayan “Avesta”dakı) dini-fəlsəfi dünyagörüş nə qədim dövrdə, nə orta əsrlərdə, nə də çağdaş dövrdəki türklərin dini-fəlsəfi dünyagörüşü ilə üst-üstə düşür. Bunu görmək üçün “Avesta”nın mahiyyətinə və zərdüştiliyin əsas prinsiplərinə diqqət yetirmək kifayətdir.

“Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi” çoxcildliyinin 2-ci cildində yazılır ki, Zərdüştün vətəni Azərbaycan, “Avesta”nın qələmə alındığı ilk dil isə “Midiya-Azərbaycan dil”idir. Bu kitabın müəlliflərinə görə, avestaşünaslıqda zərdüştiliyin İran-Hindistan mədəniyyəti ilə əlaqələndirməsi düzgün deyildir: “Həqiqət isə budur ki, “Avesta” əsrlərin gedişində tarixi səbəblər üzündən dilini, simasını və məzmununu əsaslı şəkildə dəyişsə belə, hətta zəif türkizmi də onu Midiyadan qopara bilməz” [26, 61-62]. Zərdüştilik və “Avesta” türk dünyası, o cümlədən Azərbaycan türkləri ilə bağlıdır, sonralar parsılar bu dini-fəlsəfi təlimdə dəyişikliklər edərək onu təhrif etmişlər [26, 65]. Bu kitaba görə, “Zərdüşt” adı Türk mənəşlidir və “Zurqaçı” sözündən götürülmüşdür. “Zur” isə “sorgu”, “soruşmaq”, “sor”, “sorgu sormağ” mənasındadır [26, 72] və qədim Azərbaycanın – Manna-Midiya ellərinin ən böyük din peyğəmbəri Zərdüştün təlimi politeist-dualist təlim olmuşdur.

“Azərbaycançılıq” kitabında zərdüştiliyi “konkret Azərbaycan hadisəsi, Azərbaycan təfəkkürünün tarixi-fəlsəfi bəhrəsi” sayan N.Şəmsizadəyə görə, bir çox tədqiqatçılar, o cümlədən Y.Qarayev haqlı olaraq yazır ki, “Avesta” azəri-türk mədəniyyətinin təşəkkülündə bilavasitə qaynaq rolunu oynamış, Zərdüşt peyğəmbərliyə Azərbaycanda çatmışdır [208, 25]. “Zərdüştpərəst” tədqiqatçıların mülahizələrindən ihamlanaraq, bir qədər də irəliyə gedən N.Şəmsizadə yazır ki: “Bütün Şərqi ən qədim və mükkəməl fəlsəfi-dini təlimi olan zərdüştizm Azərbaycan ideologiyasının qaynağı kimi çıxış edir...” [208, 27]. Maraqlıdır ki, bu müəllif Azərbaycan ideologiyasının

qaynaqları kimi birinci “türk mifik təfəkkürünü” (! – F.Ə.), ikinci zərdüştiliyi (! –F.Ə.), üçüncü isə məzdəkizmi (! – F.Ə.) [208, 28] görür. Tarixçi, etnoqraf alim **X.Xəlilli** də birmənalı şəkildə hesab edir ki, farslar nə qədər “Avesta”-nı oğurlamaq, dəyişmək istəsələr də, o yenə də Azərbaycan fəlsəfəsinə, mədəniyyətinə, ədəbiyyatına aid olaraq qalmışdır [117, 96]. Başqa bir müəllif **Ə.Elçibəy** də hesab edir ki, Zərdüşt Azərbaycanda doğulmuş, türk olmuş və 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 təktaanlı din yaradan Zərdüştə və onun yaratdığı dinə qarşı olan bu pars amansızlığına, əsatirçiliyinə və şahbazlığına, bu dünya ölçüsündəki təxribatına Azərbaycan seyrçimi qalmışdır? Yox, qocaman bir xeyr!”** [72, 106].

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” sonralar – 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]. Halbuki, 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 bələd 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 islamla birgə insanlığa xidmət etmişlər” [79, 157]. Deməli, türklər, o cümlədən Azərbaycan türkləri islamı zərdüştiliyə yox, Göy Tanrı dininə bənzədərək qəbul ediblər. Fikrimizcə, müəllifin bu fikirləri ziddiyyətlidir və Dədə Qorqud dünyagörüşü ilə Zərdüşt 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 dinləri olmuş, ancaq sonralar Zərdüşt atəşpərəstlik dinində islahatlar aparmaq istəmiş və yeni bir din yaratdığını bəyan etmişdi. Burada belə bir sual meydana çıxır ki, Zərdüşt 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, Səlmin 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 Zərdüştün 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 təktaqıncılığa 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 (Mirxond) “Rövzətüssəfa” da, Xandəmir “Xülasətüləxbar” da və sair tarixçilər yazırlar ki, Güştəsb Rum ölkəsindən qayıtdıqdan sonra, atasının yerində səltənət taxtına oturdu və İran paytaxtını Bəlxdən özü bina etdirdiyi İstəxr şəhərinə köçürtdü. O, İranda Zərdüşt dinini yaydı və bir adam göndərrib, 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 (?) inanırmışlar, 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 yuxarda qeyd olunanlardan belə nəticə çıxarmaq olar ki, Zərdüşt özünün etnik mənşəyindən (türk, fars və b.) asılı olmayaraq ilk dəfə dinini farslar arasında yaya bilmişdir. 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”-nı türk dilində nəşr edənlərdən **İ.Şəms** İran mənbələrinə əsaslanaraq yazır ki, Zərdüşt təkallahlılıq dinini qəbul etdikdən sonra, ilk növbədə, “turanlılar 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 Ahura Mazdanın tapşırığı ilə İranın şərqinə gedən Zərdüşt öz dinini buranın hökmdarı fars Gəştasba qəbul etdirir 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

(yəni maqlar) isə mövhumat, sehr və cadugərliklə bu dini qarışdırıb 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 İrannın 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 İrannın şərqinə üz tutduğu bildirilir. Məhz bu faktordan çıxış edərək, bir çox tədqiqatçılar (M.H.Vəliyev, Y.V.Çəmənşəminli, A.Şükürov, E.Əlibəyzadə və b.) hesab edirlər ki, Zərdüşt türk olmuş, öz dinini həmvətənləri arasında yaymaq istədiyi 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 İran hökmdarı Gəştasbın köməyi ilə turanlılar arasında dinini yaymaq istəmişdir. Digər tərəfdən isə qeyd olunur ki, İran şahı Gəştasb Zərdüştün dinini qəbul etdiyi üçün Turan hökmdarı Ərcasb onun əleyhinə müharibəyə başlamışdır [15, 10]. Hər halda ömrünün sonlarında Zərdüştün İran şahı Gəştasbın köməyi ilə dinini artıq, vaxtilə ona dönük çıxmış muğlara-saklara deyil, yalnız hunlar, turanlılar arasında yaymaq istəməsi göstərir ki, əvvəlcə muğlar//maqlar adı ilə anılan tayfalar turanlılar imiş. Burada qeyd olunanlardan isə, inandırıcı görünməsə də, belə də nəticə çıxarmaq olar ki, Zərdüştün farslardan sonra yenidən turanlılara üz tutması Firdovsi, Məhəmməd ibn-Xanşah, Xandəmir və b. iddia etdiyi kimi keçmişdə hər iki tayfanın inanclarının eyniliyi (?), bəlkə də

Firdovsinin, V.Bartoldun və b. iddia etdiyi soykök birliyi (?) ilə bağlı olmuşdur!

Yeri gəlmişkən, mifoloji mətnlərdən, orta əsr mənbələrindən, eləcə də müəyyən fərziyyələrdən çıxış edərək R.Məmmədov, F.Mustafayev, H.Həsənov və b. da hesab edirlər ki, Turan etnik və dövlət sisteminin ayrılmaz ünsürü kimi qəbul edilən türklərlə İrandakı etnik ünsürlər arasında qohumluq əlaqələrin, mədəni əlaqələrin (sinkretizm) olması və s. mümkündür. Ancaq bütün hallarda zərdüştilik və “Avesta” Türk dünyagörüşünə deyil, daha çox İran xalqlarının mədəniyyətinə, fars düşüncə tərzinə uyğundur. Sonuncu mülahizəyə də qatılaraq hesab edirik ki, yuxarıdakı məsələdə, daha çox inandırıcı görünən türklərin və farsların qan qohumluğu, soykök birliyi deyil, zərdüştiliyə qədər bir çox cəhətlərinə görə üst-üstə düşən oxşar dində ola bilmələri, mədəni əlaqələrinin ola bilməsi və s.-dir. *Eyni zamanda biz də belə qənaətdəyik ki, zərdüştiliyin hansı xalqın mədəniyyətinə məxsus olmasını birmənalı şəkildə təsdiq və ya inkar etmək mümkün olmasa da, dini-fəlsəfi dünyagörüş baxımdan türklərə aid tanrıçılıq, “maqların təlimi” ilə zərdüştilik arasında bir çox ziddiyyətlər var. “Avesta”da tanrıçılıqla ziddiyyət təşkil edən bir çox ideyaların Zərdüştin özü tərəfindən, yoxsa bəzi tədqiqatçıların (Y.Qarayev, E.Əlibəyzadə, Ə.Əliyev, R.Əhmədli və b.) da iddia etdiyi kimi sonralar, farslar tərəfindən irəli sürüldüyünü müəyyənləşdirmək çətin, bir çox hallarda isə mümkünsüz olduğu üçün, ancaq müəyyən fərziyyələrdən danışmaq olar.*

Bu baxımdan Azərbaycan xalqının ən qədim dininin hansının olması, eyni zamanda “maqların təlimi”-atəşpərəstliyin, 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 formada (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 – əxlaq-etika, dini inanc və etiqad, ailə, məişət və s. çağdaş Azərbaycan türklərinin dünyagörüşü ilə üst-üstə düşüb-düşməmələri geniş şəkildə çözümləlidir. Fikrimizcə, əgər Azərbaycanda islamaqədərki dövrdə mövcud olmuş dini-fəlsəfi təlimlərlə çağdaş Azərbaycan xalqının dünyagörüşü obyektiv, elmi prinsiplər əsasında müqayisə edilərsə, şübhəsiz üstünlük tanrıçılığa veriləcəkdir. Bir çox tədqiqatçılar bu və ya başqa ölçüdə (M.Seyidov, N.Cəfərov, V.Həbiboglu, E.Əlibəyzadə, Y.Yusifov, A.Şükürov, Z.Məmmədov, Y.Qarayev və b.) belə müqayisələr aparmış və Azərbaycan türk xalqının qədim dini-fəlsəfi dünyagörüşündə tanrıçılığın, müəyyən qədər də “maqların təlimi”nin ön yerdə dayandığını söyləmişlər. Ancaq onlardan bəziləri (E.Əlibəyzadə, Y.Qarayev, A.Şükürov, Z.Məmmədov 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 olan “Kitabi-Dədə Qorqud” eposuna Azərbaycan tarixi, ədəbiyyatı, mədəniyyəti, fəlsəfəsi və b. xüsusi yer verilməli, orta 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 bəşəri 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 (“Gültəkin”, “Orxon-Yenisey”, “Kitabi-Dədə Qorşud” və b.) mütləq mənimsəməliyik. Artıq Azərbaycanın ilk filosofunun Zərdüşt 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 yaz bayramında 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 zədüştilik kimi manilik və məzdəkilik məsələsinə də 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 tarixi”, “Fəlsəfə”, “Politologiya” və başqaların 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 bilgilər 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 tərcümeyi-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 manilik və məzdəkiliyin dini-fəlsəfi inamları ilə bağlı məlumat verilsə də, bu təlimlərin Azərbaycan xalqının mədəni-fəlsəfi irsi ilə hansı bağlılıqların olması göstərilməmişdir [92, 44]. Eyni sözlər **V.Abışovun** müəllifi olduğu “Fəlsəfə” kitabına da aiddir [17, 56-57]. **M.Fərhadoglu** 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 öçerklər”**də yazılır ki, Maninin anası bir müddət 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 fikirlərini 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]. Fikrimzəcə, 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 bilgilər müxtəlif və ziddiyyətlidir. Mənşəcə iranlı Maninin Həmədandan Babilə köçüb gəlməsi isə ehtimal olunur [32, 344]. Məzdəkin vətəni Nisu, Madarayya və b. göstərilə də, o, ideyalarını Həmədanda yayıb: “Məzdəkilik – V əsrin sonunda İranda yaranmış, sonralar Azərbaycanda və bir sıra qonşu 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 məzdəkiliyi İran mədəniyyəti, İran dünyagörüşü ilə əlaqələndirmişdir. Çoxcildlik **“Azərbaycan fəlsəfəsi 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-fəlsəfəsi 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 yayılmış və sonralar xürrəmilik 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 dühasının 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, “maqların təlimi” dünyagörüşünün yerini tuta bilməmişdir. Məhz buna görə də, erkən orta əsrlərdə Azərbaycan türklərinin başlıca eposu “Kitabi-Dədə Qorqud”da əsasən tanrıçılıqdan, eləcə də müəyyən qədər totemizm, şamanizm və atəşpərəstlik 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 tanındılmışdır. Hazırda isə Azərbaycan tarixi, ədəbiyyatı, fəlsəfəsi və s. ictimai elmələrdə xürrəmiliyə və Babəkə münasibət birmənalı deyildir.

Qeyd edək ki, orta əsr qaynaqlarında da xürrəmiliyin mahiyyəti ilə bağlı ziddiyyətli mülahizələr mövcuddur. Bəzilərinə görə, xürrəmilər məzdəkilərin təlimini radikal şüələrin “On iki imam” təlimi ilə birləşdirib sintez yaratmışlar. Başqalarının fikrincə, Abbasilərə qarşı üsyanın təşkilatçısı Əbu Müslimin edamından sonra meydana çıxan abbasi şüələrinə xürrəmilər adı verilmişdi. İşraqilik fəlsəfəsi nümayəndələrinin əsərlərində isə “xürrəm” istilahı məcusiliklə, xüsusən 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 elədi, bu tayfa Azərbaycandan qalxıb onlara – xürrəmilərlə və batinlərə birləşmək istədi, ancaq bu baş tutmadı [184, 181]. Müəllifə görə, çox keçmir ki, 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 bilirlər, bədəni bütün əziyyətlərdən azad edirlər, şəriəti danar, namaz, oruc, həcc zəkati bir tərəfə atarlar; şərabı, camaatın malını, arvadını halal sayarlar, bütün dini vəzifələrdən uzaq qaçarlar. Bir yerə toplananda, məsələ həll edəndə, məşvərət edəndə onların sözü bu olar; əvvəl Əbu-Müslimə, Mehdiyə, Əbu-Müslimin qızı Fatimənin oğlu “alim uşaq” adlanan Firuza salavat çevirərlər. Məzdək məzhəbinin əsasının nədən ibarət olduğu bundan aydındır” [184, 184]. Qeyd edək ki, Nizamülmülk də daxil olmaqla bir çox orta əsr alimləri məsələni, Səmani, əl-Müqəddəsi, Əbu Müzəffər İsfərayini, İbn əl-Əsir və b. hesab edirlər ki, “xürrəm” sözü şən, şad, şəhvətpərəst deməkdir; xürrəmilik məzdəkliyin davamıdır və hər iki dində əmlak, qadınlar 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 cisimdən 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 təlim yalnız Azərbaycanda deyil, Orta Asiyada və İranda da bir çox xalq hərəkatı üçün ideoloji bir don olmuşdu [34, 133]. Bu kitabda yazılır ki, Azərbaycan xürrəmiləri yerli Azərbaycan ayinlərini (ikiAllahlılığı, insan ruhunun ölməzliyini və s.) islama və onun ehkamlarına qarşı qoyurdular. Eyni zamanda xürrəmiliyin 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]. **ASEnin 10-cu cildində** xürrəmilər

hərəkatı Azərbaycanda və bəzi qonşu ölkələrdə Abbasilər xilafətinə qarşı yaranmış xalq azadlıq hərəkatı kimi göstərilir: “Ərəb mənbələri xürrəmilərin islamaqədərki dövrdə mövcud olduğunu göstərərək məzdəkiliyi də ona aid edir. Xürrəmdiniyyə isə islam dövründə meydana çıxmış, babəkiyyə və məzyədiyyə adlanan iki qrupa bölünmüşdü. Xürrəmilər ardıcılılarına “müxəmmirə” (ərəb terminidir) – “qırımızı geyinmişlər” və ya “surxəl” (fars termini) – “qırımızı 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 burjuva müəlliflərinin elmi və siyasi məhdudluğu və sinfi qərəzliliyi nəzərə çarpır. O yazır: “İyrimi ildən artıq bir müddət ərzində Xilafətə qarşı mərdlikə çox çətin azadlıq mübarizəsi aparan xürrəmiləri kefcil qara camaat, “kef içində 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 şərh edən Z.Bunyadov yazır ki, Babəkin rəhbərliyi ilə xürrəmilərin üsyanı Azərbaycan tarixində ən parlaq səhifələrdən biridir [63, 230]. Akademik qeyd edir ki, Babəkə qarşı göndərilmiş 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 olan Babəkin başçılığı ilə Ərəb Xilafətinə qarşı aparılmış mübarizə isə, müstəqillik dövründə birmənalı qiymətləndirilməmişdi. Belə ki, Azərbaycandakı bəzi tədqiqatçılar xürrəmilik və

Babək haqqında SSRİ dövründəki mülahizələri müdafiə 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**ə görə, xürrəmilik ruhlara, əxlaq qaydalarına və sosial tələblərə münasibətdə İslam və Xristan dinlərinə zidd olmuşdur: “Bu dinə Azərbaycan türklərinin bağlılığı barədə iddialar isə tamamilə əsassız və Etnik Azərbaycançılıq təliminin yanlış məhsulu olaraq qəbul edilməlidir. Etnik Azərbaycançılıq təliminə görə tarixi Azərbaycan coğrafiyasında hansı dövlət qurulmuşsa, o qədim Azərbaycan dövlətidir və çağdaş azərbaycanlılar da bu dövlətlərin və topluluqların varisləridirlər. Çox zaman da bu təlim coğrafi adlara əsaslanaraq mexaniki şəkildə hər termində müasir dilimizdə olan bir bənzərlik taparaq dili, dini, mədəniyyəti, ən başlıcası isə dini-fəlsəfə düşüncə sistemi türklərə tamamilə yad olan ünsürlərə və hadisələrə sahib çıxmaq məcburiyyətini aşlamışdır. Türklərlə heç bir əlaqəsi olmayan Albanların qəhrəmanı Cavanşiri, monoteist dini dünyagörüşü baxımından antiislam mahiyyəti daşıyan Babəkizmi və xürrəmiləri milli qəhrəmanlar kimi təqdim etməni misal göstərmək olar” [174, 101]. F.Mustafayev Azərbaycan xürrəmilərinin başçısı Babəki İranla əlaqələndirir və S.Nəfsinin Babəklə bağlı mülahizələrinin doğru olduğunu qeyd edir.

İran tədqiqatçısı **Səid Nəfsiyə** görə, xürrəmilər hərəkatı Babəkə qədər mövcud imiş və Babək xalq arasında onu yaymağa və son inkişaf səviyyəsinə yüksəltməyə çalışmışdır [180, 10]. Onun fikrincə, xürrəmilər məzdəkilərin ideyalarında bəzi dəyişikliklər edərək yeni din yaratmışlar [180, 13]. O, xürrəmiləri “İran xürrəmiləri” adlandıraraq yazır ki, onların vətəni bütün İran olmuşdu [180, 22]. S.Nəfisi İran Azərbaycanını və Şimali Azərbaycanı Babəkin vətəni, hökmranlıq etdiyi və dinini yaydığı yer kimi göstərsə də [180, 26], onu

Azərbaycandan daha çox İran xalqının qəhrəmanı 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 qaldırdıqda onun əsas məqsədini və hərəkatının mahiyyətini başa düşmədən onları bədməzhəb, kafir, dinsiz adlandırmış və onlara böhtanlar atmışlar. Azərbaycan xürrəmilərinin başçısı Babəki də bu sıraya qatan S.Nəfsinin fikrincə, İranın bu böyük şəxsiyyətlərinin məqsədi ölkəni yadellilərdən xilas etməkdən başqa ayrı məqsədləri olmamışdır: “Babalarımızın tarixində gördüyümüz bu ardi-arası kəsilməz inqilabların, xüsusilə ərəblərin İrani istila etdikləri ilk üç əsr ərzində baş verən azadlıq hərəkatının başlıca məqsədi İrani bu əsarət zəncirindən qurtarmaq olmuşdur. Söz yox ki, bu qəhrəmanlar islam dövründəki İranın gəvələri, rüstəmləri idilər” [180, 32]. S.Nəfsiyə görə Azərbaycandakı Babəki-Xürrəmilər hərəkatı yalnız İran milli ruhuna uyğundur [180, 32-33].

Ancaq çağdaş dövrdə Azərbaycanda bir çox tarixçi, filosof, filoloq var ki, xürrəmliyi, onun tanınmış başçısı Babəki SSRİ dövründə olduğu kimi birmənalı şəkildə Azərbaycanla, Azərbaycan milli azadlıq hərəkatı ilə bağlayır və xürrəmlik haqqında yuxarıda deyilən mənfi fikirlərlə qətiyyənlən razılaşırlar. Məsələn, 1994-cü ildə nəşr olunan “**Azərbaycan tarixi**” (Y.Yusifov və Z.Bünyadov) kitabında yazılır: “Azərbaycanın istiqlalliyətini bərpa etmək, onu yadellilərin 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 təşəkkül tapmış xürrəmi

ideologiyası Babəkin başçılığı ilə yeni 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 qarşalarına 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 nisbətdə (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 1-ci cildində** isə, xürrəmiliklə bağlı yazılır ki, bu hərəkat ilk növbədə azərbaycanlıların və başqa xalqların azadlıq mübarizəsi kimi xilafətə qarşı yönəlmişdi. Eyni zamanda xürrəmilik-babəklik hərəkatının vətəni Azərbaycan olmuşdu [249, 86]. Bu kitaba əsasən, Babəki-xürrəmilərin dünyagörüşü Azərbaycannın və Şərqi maqlarının təlimi ilə yanaşı, ölkədə orta əsrlərin erkən çağlarında çox geniş yayılmış xristianlıq və çoxsaylı xristianiyönlü təriqət təlimlərinin elementləri ilə də sıx əlaqədə olmuşdu [249, 87]. Burada xürrəmiliyin batınlıqla bağlılığı, islama qarşı yönəlməsi, zərdüştilik və məzdəkiliklə əlaqələri barədə də məlumatlar öz əksini

tapmışdı. “Xürrəmilik ideoloji baxımdan həm Zərdüşt prinsiplərinə və təliminə, həm də Məzdəkin təliminə əsaslanırsa, 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 ölkələrində 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 kefi və kefcil kimi yozulsa da, Z.Bünyadov haqlı olaraq buna qarşı çıxmış və bu sözü od, atəş mənasında işlədiyini 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 əhkləmlərinə qarşı yönəlmişdir [141, 38]. **N.Şəmsizadənin** 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 ideyaya özündə birləşdirir. Onun fikrincə, xürrəmilik-babəkilik hərəkatı müstəqil Azərbaycan dövlətinin yaranması ilə nəticələnməsə də, “əsrlər boyu yadelli imperiyalar arasında bölüşdürülən, əsarət altında olan Azərbaycanda tarixən sonralar milli-müstəqil dövlətçilik məfkurəsinin formalaşmasında 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, xürrəmilərlə bağlı yalnız bir qeyd, yəni məzdəkilərin ideyalarını sonralar xürrəmilər davam etdirmişlər [92, 45; 17, 57] fikri yazılır.

Göründüyü kimi, Azərbaycan elmi ədəbiyyatında ziddiyətli mülahizələr yalnız islamaqədərki dini-fəlsəfi təlimlərdə

deyil, həm də islamdan sonrakı bəzi təlimlərdə də mövcuddur. Bu isə, ilk növbədə, islamaqədərki və islamın ilk dövrlərində Azərbaycanda dini ideologiyanın 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 pərakəndəliyin 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 **İslamın** 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 yayılmaması, 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, ərəzi bütövlüyünün qorunması və dəqiqləşməsi və s. proseslər baş vermişdi.

“Azərbaycan tarixi” (1994) adlı kitabda **Y.Yusifov** qeyd edir ki, ərəb işğalına qədər köhnə dinlərə (bütperəstlik və atəşperəstlik) 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 ərəzi 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, zərdüştilərin, atəşperəstlərin 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 yəqin 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]. Onun 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.Əliyarlının redaktorluğu ilə nəşr olunan “Azərbaycan tarixi” kitabında isə qeyd olunur ki, islam zərdüştiliyin bərqərar olduğu bölgələrdə (Güney Azərbaycan, Muğan,) nisbətən tez, təqribən yüz il ərzində yayıldı [38, 140]. Xüsusilə, qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan türkləri, qədim dinləri tanrıçılıqdan 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 bütpərəstlərə zorla qəbul etdirilir, “Kitab”ı olan yəhudilər və xristianlardan, o cümlədən ilk dövrlərdə atəşpərəstlərdən isə yalnız can vergisi-cizyə alınır [166, 80]. **7 cildlik “Azərbaycan tarixi”nin 2-ci cildində** isə Azərbaycan xalqının islamı qəbul etməsi məsələsindən bəhs olunaraq göstərilir ki, ilk dövrlərdə yalnız bütpərəstlərə (xristianlığı qəbul etməmiş bütpərəst albanlara və Azərbaycanın bütpərəst türk əhalisinə) qarşı zor işlədilmiş, xristian, yəhudi və atəşpərəstlərə isə toxunulmamışdır; lakin çox keçmədən islam bütpərəstliklə yanaşı, atəşpərəstliyi də aradan qaldırır [40, 205]. Qeyd edək ki, bu kitabda “atəşpərəst azərbaycanlılar” Zərdüştün azərbaycanlı ardıcılıarı kimi qeyd olunur [40, 206] və iranlıların ardınca onların da islamı qəbul etdiyi bildirilir: “Lakin köhnə dindən dönmə və yeni dinə gəlmə prosesi sürətli olmamış, azərbaycanlıların atəşpərəst, bütpərəst və ya xristian ulu babaları ərəblərin çox yerdə zor gücünə qazandıqları siyasi üstünlüyə baxmayaraq, əvvəlki etiqadlarından xoşluqla, birdəfəlik üz döndərməmişdilər. Şimali və Cənubi Azərbaycanın xristian əhalisi ilə yanaşı, ölkənin aran və dağ yerlərinin atəşpərəst və bütpərəst əhalisi də islamaqədərki etiqadlarında qalmışdılar” [40, 205]. Bu kitabın müəlliflərinə görə, ilk ərəb işğalından keçən təqribən üç əsr ərzində bütün Azərbaycan əhalisinin, qonşu xristian xalqlarından fərqli olaraq islamı qəbul etməsinin “əsas səbəbi Azərbaycan ərazisində – həm şimalda və həm də cənubda, dini etiqadca bütpərəst və

atəşpərəst olan qeyri-xristian albanların, türkdilli və farsdilli tayfa və xalqların üstünlük təşkil etməsi idi” [40, 208].

Azərbaycan xalqının həyatında mühüm rol oynamış, millətimizin milli mənəvi dəyərlərindən birinə çevrilmiş Məhəmməd peyğəmbərin (s.) dininə gəldikdə, fikrimizcə, yuxarıda “Azərbaycan tarixi” adlanan kitablarda olduğu kimi bu 7 cildlikdə də islamla bağlı kifayət qədər bilgi verilmir. Bu mənbədə də, islam və onun müqəddəs kitabı Quran haqqında ümumi məlumat verilir, daha çox islam əsasında yaranmış təriqət, məzhəblərdən (hənəfilik, malikilik, şafilik və hənəbilik, şiəlik, sufilik, sifatilik, qəderilik, cəbrilik, mötəzililik və b.) bəhs olunmuşdu [40, 284-296]. Qeyd edək ki, bu kitabda Azərbaycanda islamın yayılması və islam fəlsəfəsi 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” istisna olmaqla) islamın Azərbaycan xalqının həyatında oynadığı mühüm rol, milli mənəvi dəyər kimi qazandığı status heç də istənilən səviyyədə əks olunmamışdır. Məsələn, “Fəlsəfə ensiklopedik lüğət”də islamın Azərbaycan xalqının həyatında tutduğu mövqe 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 [93, 193] və s. Eyni sözləri 1997-ci ildə müəllif kollektivi tərəfindən nəşr olunan “Fəlsəfə” (red. F.Ramazanov), V.Abişovun, H.İmanovun, A.Şükürovun, Y.Rüstəmovun və b.-nin müəllifləri olduğu “Fəlsəfə”, yaxud da “Fəlsəfənin əsasları” kitabları barədə də demək olar. Bu kitablarda islam

fəlsəfəsindən söz açılrsa da, 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 bəhs olunduğu halda, sonralar islamın əsasında yaranmış dini-fəlsəfi cərəyanların (cəbrilər, sifatilər, qədərilər, mötəzililik, əşərilik, sufilik, hürufilik və b.) izahına isə müəyyən qədər yer verilir [92, 84-103]. V.Abişovun “Fəlsəfə” kitabında da islamın Azərbaycan xalqının həyatındakı oynadığı rolla bağlı, yuxarıda adı çəkilən dərslikdən heç də fərqli olmayan fikirlər öz əksini tapmışdır [17, 56-68]. H.İmanov isə eyni adlı kitabında islam haqqında, bu dinin başlıca kitabı olan “Quran” haqqında çox cüzi məlumat vermiş, əsasən islamla bağlı təriqətlərdən, məzhəblərdən və s. bəhs etmişdir [119, 56-80]. Professor Y.İ.Rüstəmovun müəllifi olduğu “Fəlsəfinin əsasları” kitabında islam və Qurandan bəhs olunmasa da, əvəzində 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 (Fərabî, İbn Rüşd, İbn Sina, Ə.Biruni və b.) dünyagörüşü barədə danışmış, eləcə də bir neçə orta əsr Azərbaycan filosofu və panteizm, sufizm və hürufizm barədə qısa, ümumi bilgi vermişdir [219, 186-199].

Yalnız **Zakir Məmmədovun** “Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi” kitabında Azərbaycanda islamın yayılması və islam fəlsəfəsinə bir qədər çox yer verilir. O yazır ki, xilafətin fəthləri ilə bir vaxtda Azərbaycanda islam dini də yayılmağa başlamışdı. Z.Məmmədova görə, yeni din ölkənin cənubunda – Muğanda və

Kaspi dənizi sahili vilayətlərində nisbətən tez qəbul edilmiş və əvvəlki dini əqidələri ardan qaldırmışdı. O yazır: “Monist islam dünyagörüşü atəşpərəstliklə ziddiyyət təşkil etdiyindən onu daha artıq dərəcədə sıxışdırırdı. Keçmiş etiqadlarla müqayisədə islamın mütərəqqi cəhətləri, xüsusən, azadfikirlik meyillərində dözümlülüyü ona olan rəğbəti artırdı” [165, 22]. Bu kitabda islam və onun müqəddəs kitabı Quran haqqında ümumi bilgi verən Z.Məmmədov daha çox sünni hüquqi (hənəfilik, malikilik, şafilik və hənəbəlilik) və şiəlik (qalilik, ismaililik) və sufilik məzhəbləri, eləcə də bu məzhəblərin Azərbaycandakı nümayəndələrindən bəhs etmişdir. Müəllifin fikrincə, islam dini əsasında meydana çıxmış sufiliyə şamanlıq, zərdüştilik, buddizm, xristianlıq, neoplatonizm və b. təlimlər təsir göstərmişdir [165, 32].

A.Əhədov isə islamaqədərki dinlər arasında xristianlığın Azərbaycanda büt-pərəstliyə, zərdüştiliyə, maniliyə, məzdəkiliyə və b. dinlərə nisbətən daha könüllü və geniş yayıldığını [77, 14] iddia edir və islama münasibətdə qərəzli mövqe tutur. O yazır ki, Azərbaycan xalqı 90, yaxud da 150 il ərəblərin islamlaşdırma siyasətinə qarşı ciddi müqavimət göstərirlər, çünki “yerli əhali yadelli işğalçıların üsul idarəsini və islam dinini qəbul etmədi” [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 fikrincə, 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 sosa-il-iqtisadi təzyiqə məruz qalırdılar. El arasında “biz qılınc müsəlmanıyıq” zərb-məsəlinə indi də az təsadüf edilmir” [77, 31]. A.Əhədov kimi,

M.Dadaşzadə də İslama qarşı qərəzli mövqe tutmuş, bu dinin Azərbaycanda zorla, ərəb qəsbkarlıdığı nəticəsində yayıldığını iddia etmişdir [69, 66].

Fikrimizcə, bütün bunlarla yanaşı, yuxarıda adları çəkilən müəlliflərin çoxu İslamın Azərbaycan xalqının həyatında hansı yeniliklərə səbəb olması, yəni insanların bu dini qəbul etməzdən 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 İslamı qəbul etməsində dini müxtəliflik – kütləvi şəkildə xristianlaşmama, köhnə dinlərdə (bütperəstlikdə və atəşperəstlikdə) qalmaları və s. mühüm rol oynamışdır.

7 cildlik “Azərbaycan tarixi” və başqa kitablarda bütperəstlərin və atəşperəstlərin zorla islamı qəbul etməsi, guya onların uzun müddət yeni dini qəbul etməyərək köhnə etiqadlarında qalmaları da mübahisəli məsələlərdəndir. Halbuki, yuxarıda adları qeyd etdiyimiz tədqiqatçılardan çoxu N.Cəfərov, M.Seyidov, A.Şükürov, S.Əliyarlı, Y.Yusifov, C.Heyət və başqaları Azərbaycan xalqının islamı qəbul etməkdə çətinlik çəkmədiklərini, tanrıçılıqdan islama keçidin onlar 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, istilacıların dini olan İslam dini tədricən və inamla sosial həyatın müxtəlif sahələrini bu və ya digər dərəcədə özünə tabe edərək hakim mövqeyini möhkəmləndirir və genişləndirirdi. Azərbaycanda islamın ilk abidələrindən biri ərəblərin missioner fəaliyyəti sayəsində hələ şifahi şəkildə ölkəyə 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 müddəalarının sözsüz, müzakirəsiz qəbul olunması, onun çoxsaylı və bir sıra hallarda müxtəlif növ bidətlərə gətirib çıxaran təhlil və şərhləri və nəhayət, Quranla açıq şəkildə uyğunsuzluq – bütün bu amillər orta əsrlərdə islam aləminin, o cümlədən, VII-X əsrlərdə Azərbaycanın ideoloji həyatının əsas istiqamətlərini 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 müxtəlif təfsirləri ilə bağlı mülahizələri ümumiləşdirərək yazır ki, dinin ortodoksal şərhinin rəsmən hakim mövqə tutduğu bir şəraitdə Quranın islam bölgəsi mədəniyyətinə ideya təsiri, bütövlükdə mədəniyyətin nəzəri əsaslarının inkişafına və o cümlədən azadfikirliliyin təşəkkülünə obyektiv imkan yaradırdı: “İslam bölgəsinin ideologiyasında

Quranın təfsiri, müzakirə və şərhləri onlarca yeni nəzəriyyələrin meydana çıxmasına səbəb oldu. Həmin nəzəriyyələr Quranın nüfuzuna əsaslanaraq və ya əsaslanmağa cəhd edərək bir sıra hallarda islamın əsas prinsiplərinin təfsiri prosesində həmin prinsiplərdən elə uzaqlaşdılar ki, ortodoksal düşüncə sahibi olan ilahiyyatçılar özlərindən fərqli düşünənləri dinin qorunması naminə təqib etməli olurdular” [249, 73]. Alimin fikrincə, bütün bunlar islam bölgəsinə daxil olan Azərbaycan xalqına da təsirsiz qalmamışdı. O yazır: “VII-VIII əsrlərdən başlayaraq Quranla yanaşı Azərbaycana ərəb-müsəlman aləminin həm islamiyyətli, həm də qeyri-ortodoksal ideoloji cərəyanları və onların fəlsəfi görüş və təlimləri daxil olaraq digər amillərlə yanaşı ölkənin mənəvi mədəniyyətini 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, xeyirxahlığın, mənəvi paxlığın, 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 birmənalı deyil. Çünki həmin tarixçilər, salnaməçilər 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 inamanın 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 çərçivəsində baxılırsa, türklərin tarix içində müxtəlif dinləri qəbul etməsinə baxmayaraq, iman qoruyuculuğunda dəyişmədikləri düşüncəsinin sabit olduğunu qəbul edirik” [174, 32]. F.Mustafayevə görə, türklər islamı qəbul etdikdən sonra özünəməxsus yol tutmuş “İslamın qoruyucusu”, “İslamın 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 günümüzə 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 İslam 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 düşünməyi 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 və s.) də inkar etməmişdir. İslamın bir çox məsələlərdə liberallığı sonralar onun əleyhinə çevrilsə də, onunla bağlı kəlam, islam sxolastikası, təsəvvüf və b. yaranıb müəyyən mənada onu əks etirsə də, “lakin İslam bir tayfa, məhdud bir məkanda 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 fəlsəfəsi, alman fəlsəfəsi və s.) ki, “milli komponentlərdən başlanan və formalaşan ideyalar son nəticədə bütün Qərbi birləşdirən bir ideologiyaya çevrilə bildi və zaman-zaman bu birlik həm də hakimlik xüsusiyyəti qazandı” [65, 126]. Ancaq islam dünyasında durum fərqlidir və Qərbdə gedən proses – milli təfəkkürün formalaşması burada reallaşmayıb. Onun fikrincə, “İslam düşüncəsində hər hansı bir hərəkatın, inkişafın olması üçün onun tərkibindəki incəliklərə – milli komponentlərə həyat verilməlidir” [65, 127]. Bir sözlə, hər bir xalqın milli fəlsəfəsi yaranmalı, bu millilik fərddən ümumbəşəriyyətə gedən yolda ara mərhələ olmalıdır: “S.Xəlilovun da bilirdiyi kimi, “milli ruhun nəzəri-konseptual şərhini” olan və üzərində millətin varlığını və spesifikliyini qoruyub saxlayan milli ideologiyaya bərqərar olan milli fəlsəfi fikir vasitəsilə. Milli ruh keçmiş, tarix üzərində var

olmaqla yanaşı, bu gün də varlığını öz təfəkkürü ilə sübut və təsdiq etməyi bacarmalıdır” [65, 132].

“Azərbaycan Respublikasının dövlət rəmzləri” kitabının müəllifləri **M.Mərdanov və Ə.Quliyev** islamın Azərbaycan xalqının həyatındakı rolunu müsbət qiymətləndirirlər. Onların fikrincə, milli ideologiyanın tərkib hissəsinə çevrilmiş “islamlaşmaq” ideyası da göstərir ki, Azərbaycan xalqı əsrlər boyu islama milli mənəvi dəyər kimi baxıblar: “İslamlaşmaq – mahiyyətcə ortodoks dini doktrinanın dirçəldilməsi deyil, əksinə azərbaycanlıların həyat tərzini olan islam dininə məxsus ümumbəşəri mənəvi-əxlaqi dəyərlərin bərqərar olması demək idi və eyni zamanda milli-mənəvi təkamüldə islami dəyərlərə üstünlük verilməsini nəzərdə tuturdu” [171, 82]. Bu müəlliflərə görə, islamçılıq həm də milli mənlik şüurunun yaranmasında mühüm amil olmuşdu: “İslamçılıq ideyaları azərbaycanlıların milli mənlik şüurunun, milli istiqlal uğrunda mübarizə əzminin yüksəlməsinə, islam dünyası ilə mənəvi əlaqələrin yaranması və möhkəmlənməsinə kömək edən vasitə kimi dərk edilir və qiymətləndirilirdi” [171, 82].

Biz burada XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində və sonralar bir çox ziyalılarımızın islamla bağlı qiymətli, önəmli fikirlərini vermədən (bu məsələlərə növbəti fəsillərdə toxunmuşuq), belə bir **ümmüləşdirmə apara bilərik ki**, İslam Azərbaycana ayaq açdığı gündən əsasən, bu xalqın – türk millətinin ruhuna hakim kəsilmişdir. Bu, ilk növbədə, Azərbaycan türklərinin qədim dini inanclarının – tanrıçılıq-Göy Tanrıya inam, şamanizm və b. forma baxımından olmasa da, məzmun və mahiyyətcə islama yaxınlığı ilə bağlı olmuşdur. Fikrimizcə, “Kitabi-Dədə Qorqud” türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin tanrıçılıqdan islama keçidinin ən bariz nümunəsidir. Dədə Qorqud öz müdrikliyi ilə türkləri inandırır ki, onlar islamı qəbul etməklə heç də neçə yüz illər tapındıqları inanclarından imtina etmiş kimi görünməyəcəklər. Əksinə, yeni din – islam

onların inanclarını daha da möhkəmlədəcək və bəlkə də Tanrı sevgisi əvvəlkindən də dolğun şəkildə öz əksini tapacaqdır.

Şamanizmlə, tanrıçılıqla islamın bir-birinə məzmun və mahiyyətə yaxınlığını Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu və b. da vaxtilə görmüş, İslamın Azərbaycan türklərinin həyatında müs-təsna roluna mühüm əhəmiyyət vermişlər. **Ə.Hüseynzadə** yazır-dı ki, islam istisna olmaqla türklərin əksəriyyəti başqa dinlərə ciddi şəkildə meyil və istedad göstərməmiş, göstərenlər isə öz etnik mənşələrini belə unutmuşlar. Ancaq müsəlman türklər həm islam aləminin mühüm bir istinadgahına çevrilmiş, həm də öz tayfa və milliyyətlərini qoruyub-saxlamışlar. Buna birinci səbəb ərəblər kimi türklərin də böyük bir millət olub, eyni zamanda Ərəbistandan uzaq yaşamaları göstərilə də, əsas ikinci səbəbdır ki, türklərin dilinin əsasını Turan (Ural-Altay) dil ailəsi, ərəblərin dilini isə Sami dil ailəsi təşkil edir [111, 57].

Hər halda XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində milli mənəvi dəyərlərə qayıdışın arasında islamın mühüm yer tutması təsadüfi ola bilməzdi. Artıq bu dövr ziyalılarımız yaxşı anlayırdılar ki, dini inanclar və fəlsəfi dünyagörüş baxımından milli mənəvi dəyər kimi islama söykənmək, islamı əldə bayraq etmək lazımdır. Çox təəssüflər olsun ki, indi bəzi tədqiqatçılar bunu doğru-dürüst qiymətləndirə bilmirlər. Belə ki, “ərəblərin dini” olmasına baxmayaraq, islamın sözün həqiqi mənasında türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin mənəviyyatına hakim kəsilməsini şərh etməkdə çətinlik çəkir, bir çox hallarda bunu, yalnız Quranda qoyulan mütərəqqi məsələlərlə, yaxud da “qılınc gücü”, Allah qorxusu və s. ilə izah etməyə çalışırlar. Bir sözlə, bəzi tədqiqatçılar türklərin islama əsas bağlılıqlarını görməkdə ya çətinlik çəkir, ya da ümumiyyətlə görə bilmirlər. Fikrimizcə, bütün türklərin həmin dövrdə islama yeni yöndən yanaşmasının səbəbini onların islamaqədərki dini inacları ilə bağlamaq lazımdır. Belə ki, heç vaxt tək Tanrı ideyasına xəyanət etməyən türklər, islama da məhz bu məqsədlə pənah aparmışlar.

Ancaq orta əsrlərdə, xüsusilə XIV-XVIII əsrlərdə müsəlmanların get-gedə mənəvi baxımdan deyil, daha çox zahirən islama bağlılığının önə çıxması türk ziyalılarını narahat etmişdir. Məhz buna görə də, ilk dəfə islamda islahatların aparılması, daha doğrusu islama olunmuş əlavələrlə bağlı müzakirələrin aparılması təklifini açıq şəkildə Azərbaycan türkü C.Əfqani irəli sürmüşdür. Təsadüfi deyil ki, bu baxımdan C.Əfqani tarixə panislamizmin banisi kimi düşmüşdür. Məhz türk ziyalıları (C.Əfqani, Ə.Hüseynzadə və b.), ilk dəfə islamın əsil mahiyyətindən uzaqlaşmaya ciddi şəkildə etiraz etmiş və ən əsası onlar, islamda formal, zahiri qaydalara əməl edilməsindən daha 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”, “İslam ümməti”, “Məhəmməd ümməti” və s. kimi göstərməzdilər. Əlbəttə, türklərin islama bu cür münasibəti başa düşüləndir. Əgər biz, türklərin şamanizm, tanrıçılıq dinlərinə olan münasibətlərini dərinədən 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 tanrıçıdırlar. Burada tanrıçılıq artıq etnik məzmunun 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 cəhalətdən xilas olması üçün yollar arayan türkləri anlamaq çətin deyil. Doğrudur, bəzi türk ziyalıları, 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 radikallıq, zərdüştiliyə isə “doğmalığ” 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 Bakıxanovun, 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 Azərbay-

can türkləri istiqqalları uğrunda mübarizədə əsas ideyalarından biri kimi, zərdüştiliyi və “Avesta”nı deyil, tanrıçılığı-türkçülüyü (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 inaclarından şamanizm, tanrıçılıq, islam və b.-dan uzaqlaşdırılması, yadlaşdırılması üçün çar Rusiyası, SSRİ, İran fars rejimi və b. əllərindən gələni etmişlər və indi də, onların sələfləri bu istiqamətdə işlərini davam etdirirlər.

Təsadüfi deyil ki, Sovetlər Birliyi dövründə islamı gözdən salmaq üçün bütün metodlardan istifadə edilmiş, hətta Ərəb Xilafətinə qarşı çıxışlardan biri olan xürrəmilik hərəkatı xüsusilə qabardılmışdır. Doğrudur, Azərbaycanda islamlaşmanın ilk mərhələsində müəyyən problemlər olmuş, hətta xürrəmilərin başçılığı ilə Ərəb Xilafətinə qarşı milli azadlıq hərəkatı da baş vermişdir. Fikrimizcə, bu amilin Sovetlər Birliyi tərəfindən xüsusilə qabardılması imperiya maraqları ilə bağlı olmuşdur. İmperiyanın ideoloqları sübut etməyə çalışırdılar ki, azərbaycanlılar nə islamaqədər, nə də islamdan sonra tək Tanrıya inanmayıblar. Guya, bu millət həmişə bütpərəst və politeist olmuşdur. Bu baxımdan xürrəmiliklə bağlı olaraq Azərbaycan xalqının milli azadlıq hərəkatının-müstəqil şəkildə yaşaması məsələsindən daha çox, dini məsələlərə üstünlük verilməsi, bu hərəkatın islama, onun ehkamlarına qarşı yönəlməsi ideyalarının səsləndirilməsi təsadüfi olmamışdır. İmperiya ideoloqlarının məqsədi Azərbaycan türklərini mümkün qədər tanrıçılıqdan, tanrıçılıq qədər tapındıqları islamdan uzaqlaşdırmaq idi.

Təəssüflə qeyd etməliyik ki, çar Rusiyası, Sovet Rusiyası, İranın fars rejimi, massonlar və b. müəyyən qədər də olsa, zaman-zaman öz istəklərinə çatmış, türklərin, o cümlədən

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 olanlara isə yad nəzərlə baxmışıq və baxırıq.

Fikrimizcə, zaman-zaman soykökümüzə, dilimizə, mədəniyyətimizə, dini-fəlsəfi dünyagörüşümüzə və s. qayıdış da məhz bu amillərdən – doğmalaşmış “dünyagörüş”lə yadlaşmış milli mənəvi dəyərlərimizə münasibətdən və s.-dən qaynaqlanmışdır. Bizim də, məhz belə bir mövzuya müraciət etməyimizin səbəbi də əsil milli mənəvi dəyərlərimizə, milli sərvətlərimizə – soykökümüzə, dilimizə, mədəniyyətimizə, dini-fəlsəfi dünyagörüşümüzə və s. sahib çıxmaq, ondakı yad ünsürləri görüb dərk etmək, ikilşəmək, 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, bəşəri və bölgə dəyərlərindən, mədəniyyətindən və s. yararlanmaqla yanaşı, milli mənəvi dəyərlərimizi, sərvətlərimizi tədqiq etməli və gənc nəsələ doğru-dürüst bilgi verməliyik.

II FƏSİL

Azərbaycanda milli ideologiyanın yaranmasının başlanğıc dövrü (XIX yüzillik)

2.1. XIX yüzilliyin I yarısında Azərbaycanda milli özünüdərkən 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 başlanmışdır 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 tapmışdırmı? Fikrimizcə, nəinki bu məsələ, həmçinin elə önəmli məqamlar var ki, bu 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 tarix”i kitabının IV cildinin I fəslə və paraqrafları müvafiq olaraq belə adlanır: “Şimali Azərbaycanın Rusiya tərəfindən işğalı”; 1. “Azərbaycanın istilasının başlanması”; 2. “Birinci Rusiya-İran müharibəsi”; 3. “İkinci Rusiya-İran müharibəsi. İstilanın başa çatması” [41, 501]. Birincisi, I fəsilə ilk paraqrafın 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 paraqrafın adlarından belə başa düşmək olar ki, müharibə ancaq Rusiya ilə Qacarlar arasında getmiş Azərbaycan Türk Xanlıqları Rusiyaya və Qacarlara qarşı heç bir müqavimət göstərməmişdir. Fikrimizcə, bu fəslin nə adı, nə paraqraflarının adı, nə də məzmunu Azərbaycanın milli maraqları ilə uzlaşmır. Ən azı burada 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 aşılır 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) bizə deməyə əsas verir ki, bu mübarizə Azərbaycan xalqının Rusiyaya qarşı özünümüdafinə - 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 Qafqazda gedən müharibələri yalnız “Rusiya-İran müharibəsi” - hətta “Rusiya-Qacarlar müharibəsi” kimi də yox, - adlandırmaq 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 baş vermiş və növbəti illərdə çarizmə qarşı mübarizə daxili müqavimət şəkilində aparılmışdır. Bu baxımdan Azərbaycan tarixşünaslığı istər cənubi, istərsə də şimali Azərbaycan xanlıqlarının tarixinə yenidən nəzər yetirməli, onlar Rusiya və Qacarların qurbanı kimi qələmə alınmamalıdır. Başqa sözlə, şimali **Azərbaycan Türk Xanlıqlarının Rusiyaya qarşı apardığı müharibələr tarix kitablarında xüsusilə qeyd olunmalı, bunu yalnız ayrı-ayrı Xanlığın mübarizəsi kimi deyil, Xanlıqlar rejiminə uyğun olaraq yaşayan vahid bir xalqın özünümüdafinə - Vətən müharibəsi kimi verilməlidir.** Yəni Azərbaycan Türk Xanlıqlarının Rusiya-Qacarlar müharibəsində tutduğu mövqeyi dəqiqləşdirilməli, onların öz varlıqlarını qorumaq uğrunda apardıqları mübarizə yeni nəsə doğru-düzgün və milli maraqlarımıza uyğun şəkildə çatdırılmalıdır. Yalnız bu halda gənc nəsəl Azərbaycanın, Azərbaycan xalqının nə səbəbdən iki yerə parçalanması ilə bağlı doğru bilgi əldə edə bilər.

Qeyd edək ki, XIX əsrə qədər Dərbəndən Qızılüzən çayına qədər eyni milli mənəvi dəyərlərə malik olan bir milləti yalnız “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, Arran, Qarqar, Albaniya, Şirvanşahlar, Muğan və b. kimi də qeyd olunublar. Belə olduğu təqdirdə Qafqazın cənubi-şərq hissəsinin də Azərbaycan adlandırılması təsadüfi ola bilməzdi. Fikrimizcə, Qafqazın cənubi-şərq hissəsinin – yəni Şimali Azərbaycanın, hazırda İran İslam Respublikasının bir neçə ostanlığına bölünmüş Azərbaycanla eyni adı daşmasının 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-Fəqih, əl-Yəqubi və b.) “Azərbaycan” anlayışını Azərbaycanın şimalına da aid edərəkən bir tərəfdən eyni bir ərazidə əsrlər boyu yaşayan vahid millət anlayışına əsaslanıblarsa, digər tərəfdən tarixən bu ərazilərin “Xəzər”, “Xəzran”, “Kaspiana”, “Arran” və s. adlandırılmasının da mühüm rolu olmuşdur. Yəni “Azərbaycan” anlayışı, “Vahid Azərbaycan” anlamında Dərbəndən Qızılüzən çayına qədər məskunlaşmış, eyni soykökə, dilə, adət-ənənələrə malik olan millətlərin, yəni azların, xəzərlərin, uzların (uğuzların), oğuzların və b. özünün ilkin etnik adından uzaqlaşaraq sonralar “tarixi-coğrafi” ölkəyə çevrilib.

Şübhəsiz, orta əsrlərdə “tarixi-coğrafi Azərbaycan” ərazisində yaranmış sülalə dövlətlər də (Sacilər, Şirvanşahlar, Atabəylər, Qaraqoyunlular, Ağqoyunlular, Səfəvilər və b.) Azərbaycanı bütöv şəkildə idarə etməyə can atarkən və bunu edərəkən 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 sinoniminə çevrilərkən əslində özünün ilkin anlamına qayıtmışdır ki, bununla da ictimai-fəlsəfi fikirdə yeni bir mənə kəsb

etmişdir. Xüsusilə, XIX əsrin sonları - XX əsrin əvvəllərindən “Azərbaycan” anlayışı artıq hərfi mənasından tamamilə uzaq mənada, siyasi-ideoloji bir anlayış kimi türkçülüyün, Azərbaycan türk millətçiliyinin simvoluna çevrilmişdir. 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 dedikdə, yalnız bir millətin ayrı-ayrılıqda yaşamaq məcburiyyətinə son qoyulması deyil, həm də “Azərbaycan dövləti”nin bütövlüyü başa düşülür.

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 ikiye 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 İrənı idarə edən, o cümlədən Azərbaycan vilayətinin də sahibi olan Qacarlar türkmənşəli olmalarına baxmayaraq, o zaman və sonralar da Azərbaycan dövlətinin deyil, İrənın 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 İmperiyasına həm etnik, həm də dini mənsubiyyət cəhətdən öz imperiyaları kimi baxırdılar. Belə ki, imperiyanı idarə edən Qacarlar Tehranda-Farsda oturub, sarayda farsca danışıqlar da, Azərbaycan türkləri üçün birincisi, onlarla eyni soykökü-türklüyü, ikincisi, eyni vətəni-Azərbaycanı paylaşırtdılar. Bu baxımdan Avropa ədəbiyyatında Qacarlar qədim 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 yanaşı, 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-coğrafi Azərbaycan”nın şimal hissəsində mövcud olan müstəqil 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 İrani 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 son 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 şahları kimi aparmış, sarayda fars dilində danışmış, fars kimi düşünmüş, bir sözlə fars aparatının dairəsindən kənara çıxa 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”ın şimalı, bəzi hallarda rəsmi sənədlərdə “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.) anılmışdır. Bununla yanaşı, vaxtilə müəyyən fasilələrlə “tarixi-coğrafi Azərbaycan” ərazisində gah bir yerdə, gah da ayrılıqda yaşamaq məcburiyyətində qalan vahid bir millətin rəsmi şəkildə birbirindən 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” nəzəriyyəsinə bu bölgədə yaymaq, vahid bir millət olmuş xalq arasında çəşqınlıq 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 daşıyırdı. 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, etiraf 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-aydın qeyd olunur ki, Azərbaycan xalqının danışdığı əsas dil türkmən, yaxud da türk dilidir: “Şirvanda hakim olan türkmən dili Azərbaycanda yayılmışdır və bizlərdə adət üzrə tatar dili adlandırılır; o, türk dili ilə o qədər yaxındır ki, hər iki xalq birbirini başa düşə bilir. Bu dil Zaqafqaziyada türki adlanır” [43, 338; 267, 78-79]. Həmin cildə getmiş olan bu yazının müəlliflərindən V.Leqkəbitov 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 düzünə 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-birindən 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 qadırıldığı 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, XIX əsrdə “Türk” və

“Azərbaycan” anlayışına qarşı qoyulan “tatar”, “tatar dili”, “tatar milləti”, “tatar tarixi” anlayışlarının 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 şüurunda milli özünüdərk prosesinin yaranmasına səbəb olmuşdur. Hər bir xalqda milli özünüdərk o vaxt başlayır ki, o, 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 dövlətləri haqlı olaraq öz dövlətləri hesab etmişlər. Yalnız Səvəfi şahlarından bəzilərinin İran-fars meyilli olması Azərbaycan türkləri arasında ciddi narazılıqlara yol açmışdır ki, din faktoru və başqa amillərlə də bu narazılıqları aradan qaldırmaq 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 dövlətləri, o cümlədən Xanlıqları özlərinki hesab etmişlər. Lakin çar Rusiyasının Azərbaycanının 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 Şimali Azərbaycan türklərində milli düşüncənin oyanmasına və bunun nəticəsində artıq dini deyil, milli mənsubiyyət adı altında birləşmək istəyinə gətirib çıxarmışdır. Fikrimizcə, xüsusilə dini və milli kimliyi

bir-birindən ayırmaq, dini və siyasi mənada millət anlamını 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 faktdır ki, Azərbaycan türkləri arasında ictimai-siyasi və fəlsəfi fikirdə millət, milli tarix, milli dil, milli qəzət, milli əlifba, milli teatr, milli dövlət və s. anlayışlar ilk dəfə Azərbaycanın şimalında yaşayan mütəfəkkirlər tərəfindən 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 M.F.Axundzadə ilk dəfə türk dilində komediyalar yazmış, latın əlifbası ideyasını irəli sürmüş və ən əsası isə “millət” anlayışını dindən uzaq ideoloji yöndə şərh etmiş, H.Zərdabi isə mücərrəd “millət” anlayışını konkret Qafqaz türklərinə aid edərək onu maarifləndirməyə – cəhalətdən xilas etməyə çalışmış, milli-dini birliyə səsləmiş və “Əkinçi” qəzetini nəşr etməklə yalnız milli mətbuatın əsasını qoymamış, həm də milli şüurun oyanmasına mühüm təkan vermişdir. Əslində H.Zərdabinin “Əkinçi”si ilə milli özünüdərək prosesi konkret bir istiqamət almış və gələcəkdə yaranacaq milli ideologiyasını özülünü qoymuşdur. Bütün bunlar bizə milliliyin, milli ideyalılığın, milli oyanış baxımından ilk ideyaların məhz Azərbaycanın şimalında təşəkkül tapdığını deməyə əsas 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 başlıcası isə şübhəsiz, din amilidir ki, bunun da nəticəsində bu günə qədər cənubi Azərbaycan türklərinin tam olaraq oyanışına əngəl olur. Hər

halda ötən əsrdə İranda baş verən inqilabların (1905-1911, 1920, 1945-1946, 1978-1979 və b.) hərəkətverici qüvvəsi olan türklərin, sonda məğlub olmalarının başlıca səbəbi islam faktoru məsələsində həmişə farslara uduzmaları olmuşdur.

Çar Rusiyasının Azərbaycan türklərinin soykökünü, dilini, mədəniyyətini, tarixini saxtalaşdırmaq niyyətini ilk dəfə maarifçi-filosof **A.A.Bakıxanov (1794-1848)** anlamış və millətini gözləyən böyük təhlükəni, yəni milli mənşəyin, dilin və mədəniyyətin assimilyasiya edilməsini görərək “Gülüstani-İrəm” tarixi əsərini yazmışdır. Şübhəsiz, bu kitabı ortaya qoymaqda Bakıxanovun konkret bir proqramı olmamışdır. Ancaq bütün hallarda Bakıxanovun “Tarix” əsəri milli mənsubiyyətin, milli dilin, milli mədəniyyətin unudulmasına və bu mənada millətçilikdən uzaq olsa da, vətən tarixinin, özünün təmsil olunduğu 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, islam təəssübkeşliyi özünə yüksək səviyyədə yer tapan bir mütəfəkkirin 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 mənşəyini, 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 olmuşdur.

Birinci məsələ ilə əlaqədar Bakıxanov “Gülüstani-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 qürbətdə naməlum, 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, həmindən çox vergilər yığıldığını və xalqın ehtiyaclarının qayğısına qalmadığını [243, 148-150] söyləməklə xalqın etirazlarına, azadlıq hərəkətinə 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 başlar-başlamaz 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.Bakıxanovdan şübhələnərək onu Tiflisə çağırtdırmış, digər tərəfdən isə ona yenidən Qubaya qayıdaraq üsyanı boğmaqda çar hökumətinə yardım etməyi təklif etmişdir. Şübhəsiz, burada məqsəd A.A.Bakıxanovu millətinə 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

“İzahat”da yazır: “Bu ilin (1837-ci ilin – F.Ə.) ötən sentyabr ayında Qubada həyəcanlar yenidən coşduğu bir vaxtda idarə başçısı mənə mümkün qədər tezliklə Qubaya getməyi və öz təsirimlə işə faydalı olmağı təklif etidi, ancaq bu təklifi mən ona görə yerinə yetirə bilmədim ki, etibarlı adamların bir qismi Qubadan uzaqlaşdırılmış, o biriləri isə rəislərin gözündən düşmüşlər [243, 148]. Daha sonra açıq şəkildə A.A.Bakıxanov Quba üsyanında qiyamçılar tərəfindən ən yaxın qohumlarının öldürülməsinə baxmayaraq onun özünün və qardaşı Cəfərqulunun Tiflisə çağrılmasının təsadüfi olmadığını və burada qərəzli adamların əllərinin olduğunu qeyd edərək yazır: “...Qubadakı keçmiş qarmaqarışıqlıqda bizim nəinki əlimiz yoxdur, əksinə biz hər vəchlə 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 yatırdıldıqdan 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 ayrı-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 millətə 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 keçmiş 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 çəkdim** (seçmə bizimdir – F.Ə.)” [54, 11].

A.A.Bakıxanovun sonuncu ifadələri bizə deməyə əsas verir ki, o, millət təəssübkeşliyinin və vətənpərvərliyin nə olduğunu çox yaxşı anlayırmış. Onun bu sözləri yazmağı 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 işlətməmişdir. “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: “Yarandısa 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 çəkdim” 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 fikiri 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” deyərək, 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 massagetlər və alanlar daha da yaxınlaşmışlar. Eyni zamanda alanların bir çox adət və ənənələri hun tayfası ilə oxşardır [55, 15].

A.A.Bakıxanova görə, alan dağlı deməkdir və Albaniyanın yerli xalqlarından olan massagetlərdən bir tayfanın qədim zamanlarda Altay dağlarında yaşadıkları üçün belə adlandırılmışlar 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 vəziyyəti və münasibətinə görə, gərək Dərbənd şəhəri olsun” [55, 16]. O, albanların türk olmasını isə, belə əsaslandırır: “Quba ölkəsində Alpan adlı bir kənd vardır, alban sözündən dəyişmiş ola bilər. Bir dağın təpəsində 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 oldukları 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 Qəzvinli (XIII-XIV əsrlər), Murond və Xandəmirə (XV əsr) istinad edərək yazır ki, Nuh peyğəmbərinin oğlu Yafəs türklərin ilk hökmdarıdır və onun

böyük oğlu Türk olmuşdur: “Bütün Yafəs nəslinin qəbilələri bunun adı ilə – türk adlanırlar. Atasının vəfatından sonra, özü üçün Türkünstanda isti və soyuq bulaqlı bir çox otlaqlar 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-şərq sahillərini Kırım ölkəsinə qədər istila etmişlər. Bu dövrdə onun yanına elçi sifətində gələn rumluya (avropalıya) Türk xaqanı demişdir: “Siz o rumlular deyilsiniz ki, on dildə danışıb hamısını da eyni dərəcədə aldadırsınız? Biz türkün, yalan və aldatmaq bilmərik” [55, 28]. Fikrimizcə, böyük ziyalımız Türk xaqanının adından belə bir iqtibası verməklə türklərin malik olduqları mədəniyyəti və ədalətliyi göstərmək istəmişdir.

A.A.Bakıxanov yazır ki, 581-ci ildə Türk ölkəsi şərq və qərb ölkələrinə bölünmüş, sonralar qüvvətlənib, keçmiş əzəmətini bərpa etmişdir. A.A.Bakıxanov hesab edir ki, xəzərlər də türk tayfasındadırlar və onun fikrinə görə, Yafəsin oğullarından olan xəzərlər Xəzər və Qara dəniz arasında məskunlaşmışlar [55, 29]. O yazır ki, indiki Xəzərin sahillərində Xəzərgan adlanan yer var ki, bu da N.Gəncəvinin “İskəndərnamə”sindəki Xəzrankuh adlanan yer ola bilər [55, 17]. A.A.Bakıxanov bu fikrində də tamamilə haqlı idi. Çünki N.Gəncəvi, həm də Xaqani Xəzərlərin ölkəsini Xəzran kimi qeyd ediblər. A.A.Bakıxanov Kaspi və Qafqaz anlayışlarının da bir-birinə yaxın anlayışlar olduğunu, qədim dövrlərdə burada Qaspi adlı tayfanın yaşadığını və yunanlar, romalılar arasında bu dənizin Qaspi adlandırıldığını qeyd edərək yazır: “Qafqaz sözü də, həmin qaspi adlı tayfanın adından və Quranda qeyd edilən Qaf dağından alınmışdır” [55, 17]. Bir sözlə, A.A.Bakıxanov Turanın türklərin qədim vətəni olduğuna inanmış [5, 33], eyni zamanda Qafqazı, o cümlədən Azərbaycanı da Turanın bir hissəsi hesab etmişdir.

A.A.Bakıxanovun “Gülüstani-İrəm” əsərində **ikinci önəmli məsələ** Şirvan və Dağıstan xalqlarının dili ilə bağlıdır. O yazır ki, buranın xalqlarının əksəriyyəti türk dilində, yaxud da türk dilinin müxtəlif ləhcələrində danışır: “Mağarti, Mərağə, Xoçni və Çıraq adlı dörd kənddə, Dərbənd şəhərində və onun hər iki tərəfində olan Ulus və Tərəkəmə mahalındakı kəndlərin hamısında, Tıp, Müskür və Şabran mahallarında və Quba şəhərinin özündə, Səlyan ilə Şirvanın digər mahallarında, Bakının altı tərəkəmə kəndində və bütün Şəki ölkəsində əhalinin dili türkcədir. Bunların əksəriyyəti türk, moğol və tatar nəslindən olub, bəziləri də, Osmanlı – İran müharibələri zamanında, Səfəvilər dövründə və bundan sonra gəlmişlər. Bunların ləhcələri Ermənistan (Ərməniyyə – F.Ə.) və Azərbaycanın bütün vilayətlərində də 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 adlandırırdılar [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, mütəfəkkir türk dilini əvvəlcə müstəqil, daha sonra ayrı-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, o, Azərbaycan türk dilini çarizmin siyasətinə uyğun şəkildə bəzən “tatar dili”, Azərbaycan türklərinin milli mənşəyini isə 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] mülahizəsi, eyni zamanda “Tatar nəğməsi” adlı şeiri də göstərir [56, 438]. Ancaq F.S.Qasımzadə 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 əksəriyyət 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 Atabəyələr, Azərbaycan Qaraqoyunlular və Azərbaycan Ağqoyunlular dövlətlərinin qurucularının türksöylü 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 qarşılınmamış 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 “Tarix”i [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 çıxarılaraq nöqtələrlə əvəz edilmişdir” [54, 8-9]. Aydındır ki, SSRİ ideoloqları mətndən hansı hissələri çıxarıb, yaxud da düzəlişlər ediblər. Xüsusilə nəzərə alsaq ki, 1950-ci illərdə artıq “Türk milləti”, “Türk dili”, “Türk mədəniyyəti” anlayışlarının işlədilməsi qadağan edilmişdi, ona görə də Bakıxanovun kitabından hansı hissələrin çıxarıldığı, yaxud da hansı hissələrin dəyişdirildiyi aydın olur. Bunu, Bakıxanovun milli “Tarix”inə qeyri-obyektiv izahlar verməyə çalışmış sovet ideoloqlarının aşağıdakı fikirləri də bir daha açıq şəkildə ortaya qoyur: “Əsərin müqəddəmə 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 qərəzli münasibət bəslədiyini ortaya qoyur. Çünki Bakıxanov “Tarix”i yazarkən heç bir təhrifə yol verməmiş, sadəcə əlində olan qaynaqları üzə çıxarmışdır. Əlbəttə, bu bilgiler nə çar Rusiyasına, nə də Sovet Rusiyasına sərfəli deyildi. Onlar üçün, Bakıxanovun bu bilgiləri millətçi, vətənpərvər yönlü 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 bilgiler Azərbaycan xalqının milli özünüdərkinə hesablanmışdır. Bu kitabla 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, dövlətçiliyi, coğrafiyası, etnoqrafiyası və s. öz əksini tapmışdır. Deməli, Bakıxanov bu əsərində tarixçiliyi ilə bərabər millətini, vətəninə 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 ideyalılığı ilə seçilən milli tarixi, həmçinin milli ideologiyanın ilk yaradıcılarından biri olmuşdur. Bizim bu fikrimizi, XX əsr Azərbaycanın görkəmli ziyalılarından biri, türkcülük ideologiyasının daşıyıcısı Y.V.Çəmənəminlinin 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 müstəsna əhəmiyyəti olmuşdur. Bu əsərdə A.Bakıxanov Azərbaycan xalqının tarixini böyük həvəslə şərh etmişdir. “Gülüstani-İrəm”də vətənpərvərlik hissi olduqca çoxdur. A.Bakıxanov öz vətəninə, öz xalqını sevir və onunla fəxr edirdi. Onun “... bu ölkədən olmağım fəxr edirəm” deməsi heç də təsadüfi deyildi” [110, 72].

Y.V.Çəmənəminli və H.Hüseynovun bu fikirlərinə qatılmaqla yanaşı, bizə elə gəlir ki, A.A.Bakıxanov milli çalılarını 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 mənfi 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” dolaşiq, qarmaqarışiq 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, alim, tarixçi, filosof, filoloq, politoloq və s. adlanan bir çox tədqiqatçılarda görə bilmirik.**

Ümumiyyətlə, fikrimizcə yeni dövrdə A.A.Bakıxanov milli ideologiyamızın, Azərbaycan ideologiyasının ilk nümayəndəsidir. 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 Şərqi 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 apardığımız tədqiqatlar əsasında belə bir nəticəyə gəlmişik ki, M.F.Axundzadədən öncə və ondan fərqli olaraq yalnız qiyabi deyil, əyani şəkildə Qərbi dünyası 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 nisbi 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 millətin “Tarix”ini yazmaqla bir yol, cığır açmışdırsa, eyni məqsədə xidmət edən işləri **Mirzə Kazım bəy** Azərbaycan türk ədəbi dilinin, türk tarixinin, fəlsəfəsinin və s. tədqiqi sahəsində davam etdirmişdir. Bu baxımdan Vilayət Quliyev “Mirzə Kazım bəy” əsərində haqlı olaraq qeyd edir ki, bu maarifçi ziyalımız Rusiyanın türk-tatar əhalisinin öz tarixi keçmişinə – mədəniyyətinə, fəlsəfəsinə, dini-mifoloji dünyagörüşünə 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 reseenziyasında deyir ki, bu vaxta qədər heç kimə məlum olmayan, ilk dəfə Mirzə Kazım bəy tərəfindən aydınlaşdırılan **“Azərbaycan ləhcəsi”** çox böyük əhəmiyyətə malikdir. Onun fikrinə görə, **“Azərbaycan ləhcəsi”** Qafqaz məktəbləri üçün də olduqca vacibdir [110, 138].

Maraqlıdır ki, Dorn bu ləhcəni Rusiya üçün çoxdan duyulan tələbat kimi qiymətləndirmiş və bunun bir şərqli 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-olsun Azərbaycan türk millətinə və onun dilinə yeni ad uydurmaq niyyətində idi. Bu baxımdan yerli xalq arasından çıxan və çarizmin siyasətinə xidmət edəcək ziyalılara ehtiyac var 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 timsalında yerli xalqın “Tarix”inin yazılması zamanı bu istəyinə – tarixən guya, “tatar milləti”nin, “tatar dili”nin mövcudluğuna nail olmasa da, milli müstəmləkə maraqlarından geri çəkilmək niyyəti də yox idi. Üstəlik, çarizm Bakıxanovun timsalında 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 timsalında 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”, “zahirən 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 əsaslandırılmış və tətbiq etmişdir. Həm də o, “azerbidjanskiy” yazırdı” [110, 134]. Əslində, Mirzə Kazım bəy “azərbaycanca” dedikdə, müstəqil bir dili deyil, türk-tatar dilinin bir ləhcəsini nəzərdə tutmuşdur.

Çağdaş dövrün dilçi alimlərindən Ağamusə Axundov da “Ümumi dilçilik” əsərində yazır ki, XIX-XX əsrlər Azərbaycan-türk dilçiliyinin inkişafının ikinci dövrüdür və bu, M.Kazım bəydən başlayır. Onun fikrincə, 1839-cu ildə M.Kazım bəyin Kazanda nəşr edilmiş “Türk-tatar dilinin ümumi qrammatikası” əsəri “yalnız Azərbaycan dilçiliyində deyil, bütün türkologiyada böyük və yeni bir hadisə idi. Həmin əsərdə Azərbaycan dili ilk dəfə Avropa qrammatikaları dəbində təqdim edilmişdi” [4, 70].

Qeyd edək ki, türk dilinin Xəzər-Oğuz (Azərbaycan) qolu artıq birinci minilliyin 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” ideyasına, artıq bu ifadə XI əsrdə Xətib Təbrizi tərəfindən işlədilmişdir. Çar Rusiyası şimali

Azərbaycanı işğal edənə qədər və hətta sonralar da xalq doğma dilini türk dili olmasına qətiyyənlə şübhə etməmişdir. Ancaq çar Rusiyasının tərribatçı işlərindən sonra bu məsələdə, eləcə də milli mənşə məsələsində dolaşıqlar baş qaldırmışdır. 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 işıq üzünə çıxmışdır. Bu kitablarda Azərbaycan türkcəsi tatar dili, türk-tatar dili, azərbaycan-tatar dili, azərbaycan-tatar-türk dili, tatar-türk dilinin Qafqaz ləhcəsi, tatar-türk dilinin azərbaycan ləhcəsi kimi qələmə alınmışdır [4, 70].

XIX əsrin I yarısında A.A.Bakıxanov və Mirzə Kazım bəyin gördüyü işlər səviyyəsində olmasa da, İsmayıl bəy Qutqaşını, Mirzə Şəfi Vazeh, Qasım bəy Zakir və b. da milli özünüdərk prosesinə müəyyən töhfələr vermişlər. Məsələn, **İsmayıl bəy Qutqaşının** 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 millətdən gizlədiblər [229, 37]. Ruhanilərin anlaşılmayan duaları, moizələri xalqın əzabını daha da artırdığını görənlər Vazeh dini təbliğ edən şairlərə də qulaq asmağın mənasız olduğunu açıq şəkildə bildirərək yazır: “Nəğməsindən məscid havası gələn şairlərin, Başları boşdur yəqin, ağılları deyil dərin” [229, 46]. Vazeh aşkar şəkildə xalqa bu gün ruhanilərə, müctəhidlərə deyil, vətənpərvər, millətsevər

insanalara 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 nöqsanları, geriliyi tənqid etməsində müəyyən rol oynamışdır. Zakirin fikrincə, artıq onun dövründə heç kəs mollaya, qaziyə inanmır, çünki xalqı xarab edən ruhanilərin, qazilərin özüdür: “Haradan gəldi, bunlar, eylədilər xəlqi xərab, Biri der müctəhidəm, biri müsəlman qazi” [234, 50]. F.B.Köçərliyə görə, sadə türk dilində yazan və milli şair olan Zakirin Axundzadəyə mühüm təsiri olmuşdur. Hətta Axundzadə bir neçə komediyasını 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 təmiz 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 olunduqları mədəniyyəti 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 edir, onlara yeni rəng qatmağa çalışırdılar. Bütün bunlar isə milli özünüdərk prosesinə təsir göstərir, millətin qarşısında yeni bir səhifə açır.

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 – Quzey Azərbaycan xalqının bir millət kimi özünü dərk edib formalaşmağa başlamasında, milli ideologiyasının təzahürlərinin meydana çıxmasında bir sıra amillər mühüm rol oynadı. **Bu amillər arasında A.A.Bakıxanov, Mirzə Kazım bəy, M.Ş.Vazeh, İ.B.Qutqaşanlı və b.-dan başlayan milli özünü-dərk prosesinin, millət olmaq haqqının inkişaf etdirilməsi, başqa sözlə, milli mənəvi varislik faktoru birinci və mühüm 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 nəsələ böyük təsir göstərdi. Eyni zamanda A.A.Bakıxanov, M.Ş.Vazeh, İ.B.Qutqaşanlı, Q.B.Zakirdə rüşeym halında olan milli ruh M.F.Axundzadələr, H.B.Zərdabilər, S.Ə.Şirvanilər və başqalarını yetişdirdi. Bir sözlə, yeni nəsildə 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 kimi anlayışlara fəlsəfi, siyasi-ideoloji yöndən baxmağa başladılar. Əgər A.A.Bakıxanov millətin keçmişini, əsasən tarixi mövqedən işıqlandırırıdysa M.F.Axundzadə, H.B.Zərdabi 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 Qərb mədəniyyəti idi. Qərb mədəniyyəti ilə yaxından tanışlıqdan sonra Axundzadə türkcə məşhur altı komediyasını, “Aldanmış Kəvakib”,

“Kəmalüddövlə məktubları” və b. əsərlərini yazmışdır. Eyni zamanda Zərdabının Qafqaz türklər-müsəlmanları arasında ilk türkdilli qəzet olan “Əkinçi”nin nəşrində də Qərb 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 ziyalıların 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 qaşrı bölgələrdə baş qaldıran üsyanlar və qaçaq hərəkətləri və s. də öz təsirini göstərmişdi.

Əvvəllər də, hazırda da xalqa bəzən yanlış bir fikir təlqin edilir ki, Azərbaycana millətçilik, türkcülük və bu kimi milli ideyalar kənardan-xaricdən 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 yetişmədiyə bir zamanda kənardan heç kim, heç bir fikir gətirib toplum həyatına yerləşdirə bilməz” [58, 76].

Doğrudan da millətçilik, türkcülük, islamçılıq ideyalarını

Ağaoğlularına, Hüseynzadələrə, Rəsulzadələrə və b. aşılıyan A.A.Bakıxanov, M.F.Axundzadə, H.Zərdabi, 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, 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, Ağaoğlular, Topçubaşovlar, Yusifbəylilər, Rəsulzadələr və b. tərəfindən ən yüksək səviyyəyə çatdırılmışdır.

Əgər XIX əsrin I yarısında Azərbaycanda milli “Tarix” ilə milli özünüdərk tərmini qoyan, onun milli mənşəyinin, dilinin, mədəniyyətinin, coğrafiyasının müəyyənləşməsində 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 C.Əfqanıdır. Onların milli əməlləri sayəsində milli özünüdərk prosesi milli ideyaların yaranmasına səbəb oldu. Başqa sözlə, Qafqaz Azərbaycanında milli ideologiyanın təzahürlərinin meydana çıxmasında və Qərb mədəniyyətinin bu bölgədə yayılmasında onların böyük rolu oldu. Bu ziyalılar həm nəzəri ideyaları, 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 təsdiq edir.

Fikrimizcə, bu ziyalıların, özəlliklə **M.F.Axundzadənin (1812-1878)** yaradıcılığı təfsir edilərkən bəzi məqamlar, o cümlədən ideoloji mənə daşıyan türkçülük və “farsçılıq” bir-

birindən fərqləndirilməmiş və buna görə də onun islama radikal münasibətinin əsil mahiyyəti nəzərdən qaçırılmışdır. Belə ki, SSRİ dövründəki elmi tədqiqatçılar tərəfindən M.F.Axundzadə birmənalı şəkildə materializmin, ateizmin, inqilabi-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 rolu 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 deməyə 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 farscanı 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 nəsli 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” adlandırır, kökünün fars nəslinə bağlamasından daha gerçəkçidir.

Bir türk kimi də M.F.Axundzadənin yaradıcılığının ilk dövrlərində türkcülük ruhu hakim idi ki, türk ziyalıları A.A.Bakıxanovun, İ.Qutqaşınınlının, 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 yaranmasında maraqlı olduğunu bildiyi üçün, ilk dövrlərdə dil, millət, 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 Türkiyə sultanlarının hakimiyyəti altında idilər: Bu vaxt İran şahları Azərbaycanda hakim olarkən tatarlar arasında yazı işləri fars dilində aparılırdı, lakin yazı işləri “... türklər hakim 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 təsadüf edilmir; əgər tatar dilində (türk dilində – F.Ə.) bəzi əsərlər 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, razılaşımaq mümkün deyil. Birincisi, Osmanlı Türkiyəsinə aid türk dili ilə Azərbaycana aid “tatar”, əslində Türk dilinin kökündən fərqlənməsini

söyləməklə Axundzadə şişirtməyə yol vermiş, rus şovnistlərinin təbliğatından çıxış etmişdir. Bu dövrdə Türkiyədəki türk yazı dili ilə Azərbaycandakı türk yazı dilində müəyyən qədər fərq olsa da, bunu danışıq dilinə aid etmək mümkün deyil. İkincisi, o ki qaldı, ona qədər “tatar dili”ndə heç bir ədəbiyyatın olmaması məsələsinə, Axundzadə yenə də məsələni düzgün qiymətləndirmir. Çünki hələ Axundzadəyə qədər Dədə Qorqud, İ.Həsənoğlu, İ.Nəsimi, Ş.İ.Xətayi, M.Füzuli, M.P.Vaqif və başqaları onun “tatar dili” adlandırdığı Türk dilinin Azərbaycan ləhcəsində yazılmış çoxlu miqdarda ədəbiyyat qoyub getmişdilər. Qeyd edək ki, Axundzadə sonralar bu məsələdə qismən səhvini düzəldərək, ona qədər türk dilində yazan mütəfəkkirlərdən – Molla Pənah Vaqif və Qasım bəy Zakirin də adını çəkmişdir. M.F.Axundzadəyə görə Füzuli isə şairdən daha çox “nazimi-ustaddır” [3, 152].

M.F.Axundzadə ilk dövrlərdə, “tatar dili”ndə kamil ədəbiyyatın olmadığı qənaətinə gəlmiş, ancaq bunu, Rusiyanın işğalından sonra dövlət başçılarının məlumatlı adamlar vasitəsilə “tatar dili”ni öyrənmək üçün tərtib etdikləri və tərtib etməkdə olduqları göstəricilərə aid etmədiyini yazmışdır: “Bu ölkəni abadlaşdırmağa və ondakı əhalinin milliyyətini saxlamağa meyil göstərən xeyirxah hökumətimiz bir çox tədbirlərlə yanaşı, tatar dilində (Türk dilində – F.Ə.) ədəbiyyatın yaradılmasına diqqət vermişdir” [3, 31]. Axundzadə burada açıq şəkildə, “tatarların”, yəni Azərbaycan türklərinin ayrıca bir millət olması fikrindən çıxış edir və özünü də həmin millətin nümayəndəsi kimi aparır.

M.F.Axundzadəyə görə, general Yermolov ilk dəfə Azərbaycanda əhalinin yazı işlərinin fars dilində aparmalarına qadağan qoymuş və yazı işlərinin “tatar dili”ndə aparılmasına göstəriş vermişdi: “Bundan sonra hər yerdə, müxtəlif qaydalarda olsa da, yazı işləri tatar dilində (türk dilində – F.Ə.) aparılmağa başlandı. Daha sonra hər yerdə qəza məktəbləri açıldığı zaman, hökumət başqa fənlərlə bərabər, həmin məktəblərdə tatar dilinin

də (türk dilinin – F.Ə.) öyrənilməsini lazım bildi. Lakin bu dildə dərs kitabları olmadığına 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 “şərait yaradır”, məqsədli şəkildə “tatar milləti” və “tatar dili” yaradırdılar. 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 sovetinin üzvü A.P.Nikolayidən komediyalarının “tatar dili”ndə nəşr olunmasında ona kömək etməsini xahiş edir. O, baronun nəzərinə çatdırır ki, bu pyeslər fars və türk dilləri orfoqrafiyası prinsipində qurulan mövcud qaydalardan kənara çıxaraq “tatarların ləhcəsi”nə uyğun yazılmışdır. Bir sözlə, Axundzadə çar məmurunu tam əmin etmişdir ki, bu komediyalar “tatarca” yazılıb və “tatar milləti”nə xidmət edəcək. O, məktubunda barona yazır: “... tatar dilini (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, cümlələrin, ifadələrin quruluşunu, fellərin və sözlərin müxtəlif hallara düşməsini 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 yazdığı 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 komediyalarını doğma dilində yazması və bu dilin saflaşdırılmasındakı rolu olmuşdur. Bu isə o deməkdir ki, bu əməlləri ilə Axundzadə

türk dilinə, türk ədəbiyyatına və türk xalqına xidmət etmişdir. Deməli, Axundzadə yaradıcılığının ilk dövrlərində 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 dərslik kimi istifadə olunmasa da, türk və müsəlman dünyasının ədəbiyyatına ciddi dəyişikiliyə 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 ziyalisidir.

Həmin dövrdə M.F.Axundzadənin türkçülüklə əlaqədar gördüyü mühüm işlərindən biri də türk millətinin həyatı, adət-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 xalqıma qarşı məhəbbətimin olmamasına yozmasınlar gərək! Çünki bu etirazlardan məqsədim ibrət dərsi verməkdir ki, başqaları bu kimi pis adətlərdən çəkinsinlər!” [3, 56].

M.F.Axundzadənin bu fikri bir daha təsdiq edir ki, o, bu komediyalarını yazmaqla Azərbaycan türklərinin onlara məxsus dilinin formalaşması, bu dildə ədəbiyyatın yaranması, şagirdlərin bu dildə təhsil alması haqqında və s. fikirləşmiş, başqa sözlə bu əsərlərində xalqını maarifləndirmək, tərbiyələndirmək, cəhəldən xilas etmək, mədəni millətlər səviyyəsinə qaldırmaq və bu kimi maarifçi niyyətlər güdmüşdür. Beləliklə, “tatarlar”ın dilinin, ədəbiyyatının yaranmasında fəal

iştirak edən Axundzadə, eyni zamanda “tatarlar”ın mədəni səviyyəsini qaldırmağı da qarşısına məqsəd kimi 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 şüurunda milli kimliyi oyatmaq, məhdud düşüncələrdən, şəxsi mənafeələrdən uzaqlaşdırmaq idi. Ona görə də, Axundzadə bəyləri, xanları, tacirləri, vəkilləri və b. xalqın taleyini düşünməməkdə, yalnız öz maraqlarını güdməkdə ittiham edirdi.

M.F.Axundzadə ilk dəfə olaraq, komediyalarında qadın məsələsini də önə çəkmiş, qadınların inkişaf etməycəyi təqdirdə millətin gələcəyinin olmaycağını 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 türkçülüklə 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, Sərabı, Təbrizi deyil, Tehranı, İsfahani, Rəşti, 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” vətəni 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 etməkilə 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 çətinidir. 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-təbiiyyəti 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. Dərn 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 olurlar” [3, 225].

Qafqazda bu layihənin həyata keçirilməsinin mümkünsüzlüyünü anlayan Axundzadə üzünü İran və Türkiyəyə tutur və onun fikrincə, bütün bu işlər yalnız islamın böyükləri – İran və Türkiyə dövlətlərinin başçıları bu işə kömək etdikdə faydalı ola bilər. Axundzadənin fikrincə, “əgər islam padşahları öz xalqlarının xeyrini nəzərdə tutaraq, yeni əlifbanın həyata keçirilməsi uğrunda tədbir görürlərsə” [3, 34], böyük bir müqəddəs işə addım atmış olurlar. 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 millətinin əlifbamızı dəyişdirməyə əsla ehtiyacımız yoxdur” [3, 101].

Çox keçmir ki, Axundzadə Dağıstanda tətbiq olunan latın əlifbası ilə yaxından tanış olur. Bundan sonra Axundzadədə yeni fikir yaranır: “Mən iki cür əlifba düşünmüşəm. Onlardan biri latın əlifba hərflərindən seçilərək tərtib edilməlidir ki, onu soldan-sağa yazmaq lazım gələcəkdir. İkincisi isə, hazırkı əlifbamız əsasında qurulmalıdır ki, onu hazırda olduğu kimi sağdan-sola yazmaq olar” [3, 172]. Ancaq Axundzadənin bütün fədakarlıqlarına baxmayaraq sağlığında, 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 irəli sürdüyü 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 mənadakı “millət” anlayışlarını bir-birindən fərqləndirmişdir. Məsələn, onun müxtəlif məsələlərlə bağlı vurğuladığı “ölmüş millət” [3, 148], “Əgər padişah millətin atasıdır və millət onun övlətidir” [2, 48], “bizim millətimiz” [3, 212] anlayışları dindən uzaq mənalarda işlədilmişdir. Xüsusilə, o, “Kəmalüddövlə”də açıq şəkildə yazmışdır ki, Avropa dövlətlərində 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 göstərməyə 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 rol oynamışdır. Qeyd edək ki, M.F.Axundzadə türkcə yazdığı komediyalarından başlayaraq ömrünün axırına qədər Qərb mədəniyyətini təbliğ etmişdir. Belə ki, Qərb mədəniyyətinin təsiri alıtında, 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 zülmə 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 sonra avropalıların konstitusiya yaratdığını deyən Axundzadə, Mirzə Yusif xanın şəriət əsasında yaratdığı konstitusiyanın isə, onlarınkindən uzaq olduğunu yazır: “Sizə elə gəlir ki, şəriət hökmlərinin köməyi ilə Fransa konstitusionunu Şərqdə həyata keçirmək olar; yəni zülmü aradan qaldırmaq olar. Yox, qətiyyənlə belə deyil! Bu çətindir və mümkün olan iş deyil! Əməvilər və Abbasilər əsri şəriətə daha yaxın idi. Zülmün və despotizmin binasını islamiyyətdə əvvəlcə bunlar qoydular. Elə isə şəriət hökmləri var olduğu halda, zülm davam edir?!” [2, 148].

M.F.Axundzadə yazır ki, çıxış yolu xalqın əlindədir. Xalq özü şahı taxtdan salmalı və konstitusiya dövlət yaratmalıdır: “Ədaləti yerinə yetirmək və zülmü aradan qaldırmaq ancaq yuxarıda dediyim şəkildə mümkündür; yəni millətin özü bəsirət və elm sahibi olmalı, ittifaq və yekdillik əsaslarını əldə etməli, sonra zalıma müraciət edərək deməlidir: Səltənət və hökumət büsətindən əl çək!.. Ondan sonra, özü zamanın vəziyyətinə uyğun olaraq qanun qoyub konstitusiya yazmalı və ona əməl

etməlidir. O zaman millət yeni həyat tapacaq və Şərq torpağı gözəl cənnət kimi olacaqdır” [2, 148].

M.F.Axundzadəyə görə, konstitusiyalı dövlət üçün zəruri olan məsələlərdən biri də dinin dövlətdən ayrı olmasıdır. “Xalqla dövlət arasında ayrılığın əsil səbəbi ruhanilərdir. Nə üçün? Ona görə ki, ruhanilər xalqın ruhuna və təbiətinə o qədər müsəllət olmuşlar ki, camaat onların dediklərinə sorğu-sualsız itaət edir, ürəyində dövlətə nifrət bəsləyir” [2, 255] - deyən Axundzadəyə görə, ruhanilər xalqın “pənahı”na çevrilib və nəticə də xalq dövlətə ikinci dərəcəli baxır. Üstəlik, dövlət məmurları ruhanilərin qarşısında özlərini nökr kimi aparırlar. Bu məsələdə M.F.Axundzadə nə qədər haqlı olsa da, onun dinə qarşı həddən artıq radikalılığı da özünü büruzə verir. Axundzadə bu dövrdə islamla, hakimiyyətdə əsas yer tutub xalqı çapıbtalayan ruhaniləri eyni səviyyədə tutur. Halbuki ruhanilərin əməlinə görə, nə islam, nə də onun peyğəmbəri günahkar ola bilməz. Fikrimizcə, bu məsələyə münasibətdə daha obyektiv mövqeni M.F.Axundzadə deyil, H.Zərdabi, C.Əfqani, Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, M.Ə.Rəsulzadə və b. tutmuşdur.

Əlifba islahatı uğrunda mübarizə apardığı bir dövrdə – 1860-cı illərin ortalarından, Axundzadədə “farsçılıq” baş qaldırmış və ən maraqlısı odur ki, həmin dövrdən etibarən o, eyni zamanda islam dinini hədəf götürmüşdür. Dünyagörüşündə baş verən bu dəyişikliklə Axundzadə türk milləti, türküçülük 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 xana, Manukci Sahibə, Cəlaləddin Mirzə və b. yazdığı məktublardır. Təsədüfi 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 islamı olduqca

sərt şəkildə tənqid etməsini başqa yerə yozmuş, məsələnin əsil mahiyyətinə varmamış, yaxud da varmaq istəməmişlər. Burada məntiqi bir sual da yarana bilər ki, Axundzadənin islamı kəskin şəkildə tənqid etməsi Azərbaycan müsəlmanlarına, ümumiyyətlə islam aləminə lazım idi mi və bu, hər hansı müsbət nəticələr verdi mi? Fikrimizcə, Axundzadənin islama qarşı tutduğu radikal mövqeyin, hazırda Azərbaycan xalqının milli ideologiyasının yaranmasında hansı rol oynaması məsələsi öz həllini tapmamış qalır. Eyni zamanda bu çox incə məsələdir və obyektiv izahına ehtiyac vardır. Bu baxımdan Axundzadənin islama qarşı yönəlmiş mövqeyinin və bundan irəli gələn mülahizələrinin milli ideologiyamıza mənfi, yoxsa müsbət təsirinin olduğu xüsusi tədqiqat tələb edir.

M.F.Axundzadə “Kəmalüddövlə məktubları” əsərində və bir sıra məktublarında islama qarşı mübarizəni İran xalqının rifahı naminə apardığını yazır. Farsların islamdan öncəki dövrünün əzəmətindən, böyüklüyündən, cah-cəlalından söz açan Axundzadəyə görə, hicrətdən bəri isə İran xalqının başına yalnız müsibətlər gəlmişdir: “Ey İran, hanı sənin o şövkətin və səadətin ki, Kəymurəs və Cəmşid və Güstaşib və Nuşirəvan və Xosrov-Pərviz əsərində var idi?..” [2, 20]. M.F.Axundzadə Sasanilər dövrünü az qala cənnət kimi təsvir edir, fars şahlarını isə dünyanın yer üzünə gəlib-getmiş 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 çalıb-çapmaq üçün dini əllərində bəhanə ediblər.

Firdovsinin yolunu davam etdirməsini 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 İrənin islamdan öncəki əzəmətini, fars şahlarının bənzərsizliyini tərifləyib qurtardıqdan sonra yazır ki, islam bu ölkəyə qədəm qoyandan bu dövlətdə hər şey dəyişdi, İrəni öz keçmiş şənşövkətini itirdi: “Heyf sənə, ey İrəni, hanı bu dövlet, hanı bu şövkət, hanı bu səadət? Ac, çılpaq ərəblər səni min iki yüz həştad ildir bədbəxt etdilər. Sənin torpağın xarəbədir və əhlin nədəndir və sivilizasiyoni-cahandan bixəbərdir və azadlıqdan məhrumdur” [2, 23]. Sözüni 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 təəssübkeşi” olub islamı tənqid edir, yoxsa doğrudan da birdən-birə fars mənşəli olduğunu anlamış və İrəni xalqının nicatı yolunu tutmuşdur. Hər halda, bu əsərində Axundzadənin xüsusilə, Sasanilərin keçmiş əzəməti məsələsində və islama münasibətdə tamamilə obyektiv olduğunu söyləmək çətindir.

M.F.Axundzadənin fikrinə görə, hicrətdən bu zamana qədər İrəni xalqının başına gələn bəlalar, müsibətlər dünyanın heç bir başqa xalqının başına gəlməyib. Axundzadə hesab edir ki, Ərəb

Xilafətindən başlayaraq Deyləmilər, Qəznəvilər, İsmaililər, Səlcuqlar, Atabəylər, Xarəzmşahlar, Çingizlər, Teymurilər, Şeybanilər, Səfəvilər, Əfşarlar, Qacarlar və başqaları İrani yalnız talan edib və dağıdıblar [2, 30]. Onun fikrincə, islam qanunları İran xalqına heç bir xeyir verməmişdir: can və mallarını mühafizə etməmiş; torpaqlarını düşmənlərdən qorumamış; şəfəxanalar və mədrəsələr açmamış; ticarətlərinə və kasıbkarlıqlarına rəvnəq 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 əlimizdən almış, bizi bütün ruhani işlərdə tamamilə öz əmr və nəhyələrinə tabe və alçaq kölə etmişlər və bizim bu maddəyə heç bir müdaxilə etmək ixtiyarımız yoxdur” [2, 43].

Çox təəssüflər olsun ki, Axundzadə “İran xalqının bədbəxt 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, yəni 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 anladığ ki, biz parsilərin evladlarıyıq, bizə yolkəsən ərəblərin təəssübü deyil, parsilərin təəssübü vacibdir; yəni din təəssübü fərz deyil, vətənin həmcinslərin, həmvətənlərin və dildaşların təəssübü fərzdür. Necə ki, avropalıların adətidir, dini puç 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. İnkər edilməz ki, parsilər və zərdüştilər və İranda 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 Tehrandə yaşayan rəhbəri Manukci Sahibə ünvanladığı məktublarının birində yazır ki, o (Manukci) yanlış olaraq hesab edir ki, biz başqa-başqa xalqların və məzhəblərin nümayəndələriyə (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 parsaların övladlarıyıq, İran bizim vətənimizdir. Hümmət sahibi olmaq, ülviyyət axtarmaq, qeyrət və namus sahibi olmaq bizdən öz həmcinslərimiz, həmdillərimiz və həmvətənlərimizin təəssübünü çəkməyi tələb edir. Biz yadların, yolkəsənlərin, qaniçənlərin təəssübünü çəkməməliyik” [3, 142].

Bizim fikrimizcə, Axundzadə də farsçılığın 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 məqsədəuyğun 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 Mel-

kum xanın [3, 73], İranın Tiflisdəki baş konsulu fars Mirzə Hüseyn xanın, rus məmur və ziyalılarının (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 dayansaydı, 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 omaq 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 açan, əvvəlcə nəslini türkmən kimi göstərən, türkcə komediyalar və povest yazan, türk insanını maarifləndirməyə çalışan Axundzadənin milli kökünü sonralar türklüklə yanaşı, həm də farslarla bağlamasına başqa nə səbəb ola bilər?

Yuxarıdakı fikirlərimizi ümumiləşdirərək hesab edirik ki, Axundzadə erməni, fars və rus millətçilərinin təsiri altında ona süni şəkildə aşılaraq farsçılığı önə çəkərək, onda gənc yaşlarında təbii şəkildə yaranan türkçülüğü, sonralar həmin səviyyədə davam etdirə bilməmişdir. Belə ki, hələ XIX əsrdən başlayaraq Azərbaycan türkünün şüuruna, qafasına zorla yeridilən “sən türk deyil, farsan”, “sən türk deyil, iranlısan (persiyan)”, “sən türk deyil, tatarsan” ideyaları Axundzadədən də yan keçməmişdir. Bunun da nəticəsində Axundzadə ömrünün son çağlarında türklərin tarixini, mədəniyyətini, dövlətçiliyini təbliğ etməkdənsə, müəyyən qədər farsların tarixini, mədəniyyətini, dövlətçiliyini tərənnüm etmiş, hətta farsların dini hesab etdiyi zərdüştlüyün əsaslarını və s. öyrənməyə

başlamışdır. Ola bilsin ki, bu, Axundzadə tərəfindən bir ədəbi piryom idi. Lakin istənilən halda kənar təsirlər heç də Axundzadənin nə fars olması, nə də fars millətinin nümayəndəsi kimi farslara xidmət etməsi anlamını verə bilməz. Həmin dövrün şəraiti ilə bağlı Axundzadəyə müəyyən kənar 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 Azərbaycan türk milləti olmuşdur. Axundzadə nə qədər ömrünün son çağlarında İran xalqının - farsların azadlığını, sivil millətə çevrilməsini qarşısına məqsəd qoymuş olan bir şəxs təsiri bağıqlasa da, onun ideyaları İranda deyil, Azərbaycanda, xüsusilə, bu ölkənin quzeyində yaşayan Qafqaz türkləri arasında daha çox yayılmış və qəbul edilmişdir. Xüsusilə, onun türkcə yazdığı komediyaları və povesti, yeni əlifba layihəsi, eləcə də Qərb mədəniyyətinin təsiri altında irəli sürdüyü bir çox ideyaları – konstitusiyalı dövlət, dinin dövlətdən ayrı olması, azad və milli mətbuatın yaranması və s. məhz bu dövrdən etibarən Azərbaycanın şimalında yaranmağa başlayan milli ideologiyaya xidmət etmişdir.

XIX əsrin ikinci yarısında milli ideyaların rüşeymlərinin və milli ideologiyamızın yaranması prosesində **Həsən bəy Zərdabi (1842-1907)** və onun “Əkinçi” qəzetinin müstəsna əməyi olmuşdur. Fikrimizcə, əgər biz milli ideyalardan, milli mənəvi dəyərlərdən bəhs ediriksə H.B.Zərdabi və “Əkinçi” bir-birindən ayrı tutula bilməz. H.B.Zərdabinin çağdaşlarından 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 tək-tək (A.A.Bakıxanov, M.Ş.Vazeh, 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.Rəsulzadə, Ə.Topçubaşov, N.Yusifbəyli və b.-nin ideoloqudur.

Ümumilikdə, Zərdabinin Qafqaz müsəlmanlarının-türklərinin 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 yolunda 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] ifadələri “Türk”, “Qafqaz türkləri”, “Türk milləti” anlayışlarının sinonimi 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”, “İslam 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 əhali çoxaldıqca Qafqazdan köçüb Avropaya gedirmiş. Ancaq bununla yanaşı, həmin tayfalardan bəziləri Qafqazda məskunlaşmışlar. Zərdabiyə görə, sonra Qafqaza ərəblər gəlib 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”, “İslam milləti” anlayışının cəmiyyət daxilində hökm sürdüyü bir zamanda, birdən-birə Azərbaycan türk millətindən söz açə bilməzdi. Əlbəttə, bu dövrdə Zərdabi, Axundzadə, Bakıxanov, Zakir və başqa ziyalılarımız sadə rəiyyətdən fərqli olaraq, Qafqaz müsəlmanlarının əksəriyyətinin türk mənşəli olmasını daha yaxşı anlayırdılar. Bu baxımdan Zərdabının bir türk kimi, türkcə qəzet nəşr etməsi və burada türk dilini özünə doğma sayması təbii idi. Zərdabi “Əkinçi”nin ilk sayındaca rus dilində olan hökumət qərarlarının, fərmanlarının doğma türk dilinə tərcümə edildiyini bildirmişdir: “Məzkur qərardadı biz öz türk dilimizə tərcümə etmişik” [80, 26].

Qeyd edək ki, Zərdabi bütün məqalələrində və yazılarında xalqın dilini türk dili kimi göstərmişdir: “Qəzet çap edən gərək bəistilahi-türk cümləqayğı olsun” [80, 359], yaxud da “beistilahi-türk qəzet çıxardanların növgənıdır” [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 dərs deyilir, yaxşı olardı həmin kitablar Azərbaycan türkcəsində çap edilib, şair kitablarının əvəzinə məktəblərdə oxunsun: “Çünkü 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, çapxana açıb öz dilimizdə çap eləyib, xalqa muftə, ya bir az qiymətə paylasın ki, bizim məktəbxanalarda şair kitablarının əvəzində o kitablar 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-İslam” ideyasını irəli sürməsi də diqqəti cəlb edir. Zərdabi bunu, müsəlmanların bir-birilə daha yaxından tanış olması, bir-birinin dərdlərini, 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 kəşib 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, bir yerdə ziyarət edib, bir-birinə öz dərd qəmlərindən xəbər verirlər. Yəni Qurban bayramının artacaq şərəfətli olmağına səbəb odur ki, bu bayramda olan ziyarət **ittihadi-islama** (seçmə bizimdir – F.Ə.) baıdır. Məkkəyə getməkdən murad bir bu deyil ki, gedib ziyarət edib qayıdasan. Lazımdır 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 dərdlərindən hali olmalı, öz din qardaşlarını yaxından tanımalıdırlar, ancaq Məkkəyə gedənlərdən heç kəs buna əməl etmir: “Biz elə avam olmuşuq ki, nə ki, qeyri tayfaları, hətta öz qardaşlarımızı tanıyıb bilməyə qadir deyilik. Qardaşlar, məktəbxanalar bina edib oxuyun ki, heç olmasa öz qardaşlarınızın dilini öyrənib, **müsəlmanlığın ittihadına** (seçmə bizimdir – F.Ə.) əməl edə bilərsiniz, yoxsa bizim gözəl Qurban bayramı və Məkkə səfəri

ölünün əyninə geyilən faxir libasa oxşayır” [80, 315].

Qeyd edək ki, Zərdabının bu fikirləri çağdaşı olan erməni başbilənlərini təşvişə salmışdır. 1870-ci illərdə Tiflisdə çıxan “Mşak” adlı erməni qəzeti Zərdabının yuxarıdakı məqaləsini, ermənicə öz səhifəsində çap edərək, yazır ki, zəmanəmiz elm zəmanəsi olsa da, müsəlmanların ziyalıları da islam birliyi iddiasına düşüb, Məkkəyə getmək adı ilə bütün islam xalqlarını “İttihadi-İslam” ilə birləşdirmək istəyirlər. “Mşak” yazır: “Verin bizə bizim yerləri ki, keçmişdə onları güc ilə zəbt etmişiniz və ondan sonra gedib ittihadi-islamı səhralarda eləyin ki, orada islam bina olub və monqol tayfasını (bu tayfanı Avropa əhli biqabiliyyət hesab edir) birləşdirməyə səy edin” [80, 350].

Erməniləri islam birliyindən daha çox, monqol adlandır-dıqları türklərin oyanışı, milli özünüdərk, eyni zamanda, islam adı altında bir türk birliyinin yarana bilməsi təşvişə salmışdır. Başqa tərəfdən, ermənilərin hələ XIX əsrdə türklərin guya, onların torpaqlarını zəbt etmələri barədə irəli sürdükləri iddia, hayların məkrli niyyətlərinin qədimliyindən xəbər verir. Zərdabi də yaxşı anlayırdı ki, bu dövrdə Qafqaz-Azərbaycan müsəlmanları ilə müqayisədə daha çox inkişaf etmiş ermənilərin məqsədi nədir. Bu baxımdan Zərdabi ermənilərin bu təlaşına 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 salırınsız...” [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 barədə 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, eyni 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”, “İslam milləti” anlayışlarına yer vermişdir. Dörd il fasiləsiz olaraq Qafqazda türk dilində qəzet nəşr etməyə çalışan və axırda istəyinə nail olan Zərdabinin təkcə 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 mövqedə başladığı novatorluğu, türkcə “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 zəmanə dəyişir və dünyanın ağıllı xalqları tərəqqi edirlər, müsəlmanların da arasında inkişafa meyil edənlər var ki, onların qarşısını almaq əvəzinə, kömək etmək lazımdır. Zərdabi müsəlmanların anlayan, qabaqcıl şəxslərindən xahiş edir ki,

qəzet oxumağa əngəl olmasınlar, əksinə səy göstərsinlər ki, qəzet oxuyanların sayı çox olsun, xalq tərəqqiyə qədəm qoysun: “Onların belə irəli getməyinə mane olmaq, yəni onların keçən zamanənin qaydası üzrə saxlamaq məsləhət deyil, ona görə ki, yolu onlar bizsiz də gedəcəkdirlər. Bəs bizim anlayan və pişrov kəslərə eyni 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 isə ancaq ağıldır və ağıl elə bir şeydir işləndikcə 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 görə biz də elm təhsil edək ki, onlara zindəganlıq cəngində qalib olmasaq da, onların bərabərində dayanıb duraq, yoxsa dövlət və xoşgüzəranlıq 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 vəba naxoşluğundan qaçan kimi qaçırıq, hətta padşahlıq xərci ilə də oxumaq istəmirik... Belə olan surətdə biz müsəlmanlar elm təshil etməkdən, yəni zindəganlıq cənginin əsasını ələ gətirməkdən qaçmaqlığa görə o cəngdə məğlub olub mürür ilə tələf olacaq” [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 olmayacağıq 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 mürvvətdirmi ki, tamam dünya bizim qonşularımız ilə belə elm təhsil etməyə səy etsinlər ki, zindəganlıq cəngində düşməyə faiq gəlsinlər, amma bizlər Allahdan buyruq, ağızımıza quyruq deyib duraq? **Ey müsəlmanların millət təəssübü çəkən kəsləri** (seçmə bizimdir – 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 hacı kimi adamlardır ki, bizi millətlər arasında gülüş yeri edib elmdən və dünyadan bixəbər qoyub sərgərdan və payimal 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 əsalarında 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 özü qəsdən 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 öyrənək? Və əgər bir xaricə elmül-əbdandan xəbərdar ola, ondan o elmləri öyrənmək olurmu ya elmül-ədyan (dini elmlər – F.Ə.) oxudan gərək bizlərə elmül-əbdanı da oxutsun?” [80, 114].

Təkcə “Əkinçi” qəzetində başlayan dünyəvi elmlər və dini elmlər problemi, öz miqyasına görə milli ideologiyanın təşəkkülü 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, nəzirə, mədhiyyə yazanlar şeir-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 irəli gəlmişdi. Bu mübahisdə 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 həmin hədisin hikmət mənasına diqqət yetirəydi: “İslam alimlərin yaxşı edərdilər ki, zikr olunan ayeyi-şərifəyə verilən mənalardan cümləsindən zikr olan 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 nağıl yazsın! Bu fikirlər isə bir daha Zərdabinin tutduğu milli mövqeyindən xəbər verirdi.

Zərdabiyə hakim kəsilən milli ruh, onun “Əkinçi”də yazdığı hər bir məqaləsində özünü bürüzə verir. Zərdabi “Əkinçi”nin yolunun yalnız və yalnız milli bir yol olduğunu, Qafqaz müsəlmanlarının da bir millət olduğunu və başqa bir millətlərlə eyni sırada addımlamağa 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 öyrən-

mək, qəzet oxumaq, məktəbə getmək və s. insana onun 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 müəllimdən öyrənmək isə doğru deyil, bu keçmiş zamanın qaydasıdır, zamanə 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 məktəbxana bina edib, qeyri müəllimlər təyin edək. Belə də həm mollamız molla, həmi hükəmamız hükəma olub, hər bir elm tərəqqi edər, yoxsa bu halda olan kimi hər iki elmin dalınca birdən düşdüyümüzə onların hər ikisindən avara oluruq. Biz ərz elədiyimiz məktəbxana bizim məktəbxana deyil ki, orada başımıza qapaz vurub, ayağımızı falaqqaya salıb, adab, təharət, qüsl və qeyrə öyrədirlər. Amma elmi-əbdan məktəbxanəsidir 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 qədər əlverişli təbliğat vasitəsi olsa da, dünyəvi məktəblər bina edilmədən savadlı, millət təəssübü çəkən, milləti birliyə aparan 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 açılınsın: 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 adam olaq 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 səsləndirdiyi fikirlər Axundzadə tərəfindən birmənalı qarşılanmamışdı. Axundzadə bu məsələ ilə bağlı yazır ki, Zərdabinin bu fikirlərindən bir nəticə hasil olmayacaq: “Sən hər qəzetində biz müsəlman tayfasına elmin fəzilətini və səmərəsini zikr edib, bizə hey təklif edirsən elm öyrənin, elm öyrənin!... Bizə de görək, elmi harada öyrənək və kimdən öyrənək və hansı dildə öyrənək. Əgər şəhərlərdə öyrənək məktəbxanalər yoxdur. Əgər külli-şəhər xalqı padşahlıq məktəbxanalarda oxusalar, yer tapılmaz. Deyəcəksən ki, özümüz şəhərlərdə məktəbxanalər bina edək. Çox yaxşı. Hansı istitətlə (bacarıqla, iqtidarla – F.Ə.)? Bərfərz ki, etdik, müəllimləri haradan alaq? Türki və farsı və ərəbi dillərdə bilən müəllim yoxdur və bu dillərdə elm kitabları yoxdur” [3, 205].

Axundzadəyə görə, milli məktəblərin açıla bilməməsi ilə bağlı ən vacib məsələ, müsəlmanlar arasında birliyin və hər hansı bir ideya xəttinin olmamasıdır: “Elm öyrənməyə istitətlə gərək, ittifaq gərək, vəsilə gərək. Əvvəla, istitətimiz yoxdur, səbəbini izah etməyə cürət yoxdur. İttifaqımız da yoxdur. Qafqazda sakin olan müsəlmanların yarısı şiədir, yarısı sünni. Şiələrin sünnilərdən zəhləsi gedir, sünnilərin şiələrdən. Heç biri bir-birinin sözüne baxmaz, ittifaq haradan olsun? Vəsiləmiz dəxi yoxdur” [3, 205].

Axundzadənin bu fikirləri ilə razılaşmayan Zərdabi ona cavab olaraq yazırdı: “Əlhəqq bizim zəmanədə elmsiz qalan millət mürür ilə puç olmağı məlum və aşkardır. Əgər elm təhsil etmək üçün istitəət, 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 bisəmərə olacaq... əvvəlinci cavabımda ərz edirəm ki, iş həqiqət belə deyil. Elm təhsil elmək biz Qafqaz müsəlmanları üçün elə düşvar deyil ki, siz buyurursunuz” [80, 331]. Zərdabi Axundzadəyə bildirmək istəyir ki, bu gün Qafqaz müsəlmanlarının elm öyrənib, yeni məktəblər açmaqdan başqa çarəsi yoxdur və müsəlmanlar arasında ittifaqın olmamasına səbəb isə elmsizlikdəndir. O yazır: “Bizə ki, göydən kömək gəlməyəcək, əgər bisəmərə olmaqdan özümüzü mühafizə etmək istəyirik, qəflətdə olmaq nə lazım. Yəqin deyəcəksiniz ki, ittifaqımız yoxdur, sünni, şiə sözü buna maneə olur. Əzizim, bizim zəmanədə və bizim vilayətimizdə sünni, şiə sözü məhz anlamaz ağzında qalıb. Mənim dostum, halva demək ilə ağız şirin olmaz, siz də mənim kimi baldırınızı çırmalayıb 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. Xüsusilə 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 məqsədəuyğun 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 formasında olmalı, sonralar isə oranı bitirənlər qəzet, jurnallar vasitəsilə biliyini artırmalıdır. Çünki Zərdabi anlayırdı

ki, ərəb əifbasını birdən-birə dəyişdirmək baş tutası məsələ deyil, bunu yalnız tədricən, müəyyən bir zaman kəsiyində həyata keçirmək olar.

Əlbəttə, Zərdabi də Axundzadə kimi eyni mühitdə yaşayır, 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 xalqının 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 təbiidir. 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 fikrincə, artıq dəfələrlə Qərb xalqlarının Şərq 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 vaxtacan 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. Satılma qulu azad etməyi savab hesab edə-edə, biz öz xahişimiz ilə bir-birimizə qul olmuşuq. Rəiyyət padşaha, övrət kişiyyə, uşaq ataya, nökr ağaya, şagird ustada və qeyrə məgər qul deyil!” [80, 418]. Deməli, qul azad etməyi savab iş sayan şəriət 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 həməsrləri arasında Qərb mədəniyyətini şişirtmədən və ideallaşdırmadan millətini 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 cavanlarımız ya papağını əyri qoyub ay balam, ay balam çağırır, ya bir-birinə yaman deyir, meydanlarda kimi dərviş nağılına qulaq asır, kimi xoruz, kimi qoç döyüşdürür. Xülasə, heç bir həvəs ilə zəhmət çəkən yoxdur, hamı ya tənbellik edib işdən qaçırıq, ya bika 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, yəni 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 millətine xidmət etməyə başlamış, “Kaspi”, “Həyat” və b. qəzetlərdə milli ruhlu məqalələrlə çıxış etmişdir. Bu baxımdan H.Zərdabinin “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 ziyalılarımız da – Ə.Hüseynzadə, M.Ə.Rəsulzadə, Ə.Ağaoğlu, Ə.M.Topçubaşov 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 və 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 qardaşları və b. olmuşdur. Bu ziyalılar öz yaradıcılıqlarında proqramlı şəkildə milli ideologiya adına çalışmasalar da, ancaq onların bəzi əməlləri təşəkkül tapmağa başlayan milli ideyalara 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.Vazeh, M.F.Axundzadə və H.Zərdabinin təsiri də çox olmuşdur. A.A.Bakıxanovun davamçıları –Mirzə Adıgözəl Qarabağlı, Əhməd Hüseynzadə və b. Azərbaycana aid yeni tarixi kitabları, Axundzadənin davamçıları – N.Vəzirov, Ə.Haqverdiyev və b. dram əsərləri, Zakir və Vazehin davamçıları – S.Ə.Şirvani, Sabir və b. ictimai-satirik tənqidi şeirlər, Zərdabinin davamçıları – “Həyat”, “İrşad” və b. mətbu orqanları ortaya qoymaqla, həm onların üslublarını, həm də ideya xətlərini davam etdirmiş oldular. Əlbəttə, burada müəyyən üslublara uyğun şəkildə milli özünüdərk inkişaf etdirilməsi nisbi idi, bütövlükdə isə A.A.Bakıxanov, M.F.Axundzadə, H.B.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 “Təmsilat”ı, 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 etdiyi bir zamanda, qonşuları ilə müqayisədə millətinin cəhalətdə 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”, “İslam milləti”, “əhli-İslam”, “əhli-Qafqaz” anlayışlarından isə Qafqazda yaşayan türk millətinə müvafiq olaraq istifadə etmişdir. Bu baxımdan S.Ə.Şirvaninin “Türk” və “İslam” anlayışlarına baxışlarını

tədqiq edərək, milli ideyaların inkişafında onların yerini qiymətləndirməyə çalışmışıq.

S.Ə.Şirvani H.Zərdabiyə yazdığı məktublarının birində məktəblərdə türk dilində dərslərlərin olmadığını və bu dildə bir kitab yazdığını bildirmişdir: “Bizim məktəblərdə oxumağa türki dilində uşaqlar üçün şəriət kitabları yoxdur. Mən bir müxtəsər türki dilində “Zakon-bojiy” kitabı yazmışam” [212, 125]. Başqa bir məktubunda isə Şirvani Zərdabiyə yazır ki, “...öz türki lisanımızda çox asan ibarələrlə bir türki kitab nəzm etmişəm” [212, 128]. Eyni zamanda türk dilinin qədimliyi ilə öyünən S.Ə.Şirvani, “Əkinçi”nin nəşri ilə əlaqədar onu belə tərif etmişdir: “Neçə müddətdi ki, Həsənbəyi-zar, Hüsni-tədbir ilə o fəxri-kibar, Öz qədimi lisanımızda haman, Qəzetə çapını edib ünvan” [212, 60]. Hətta, Allah sonuncu peyğəmbəri gərək türklərdən seçərdi və Quran türk dilində olardı: “Türkdən göndərəydi gər anı, Türki dildə olurdu Quranı” [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 “ümmətçiliyə”, müsəlmançılığa daha çox meyil etmişdir. Başqa sözlə, H.Zərdabi islam qanunlarından kənara çıxmasa 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 Quranı daha çox əsas tutur: “Gərçi mənəsi qeyri-asandır, Kağızı, xətti, cildi Qurandır. Harada görsən kəlami-sübhani, Öpübən qoy göz üstünə ani. Möcüzi-həqdü batinü 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, millətinin tərəqqisinə nail olmaq üçün dünyəvi elmlər öyrənməkdə, məktəblər açmaqda və s. özünü büruzə verir.

İlk öncə, Qafqaz əhalisinin cəhalətinin, avamlığının səbəblərini izah etməyə çalışan S.Əzim yazır: “Nə səbəbdən zəlilü xar olduq, Ərzəli-xəlqi-ruzigar olduq? Gər özün tapsan, ey vəfa kanı, Sənə qurban bu Seyyidin canı!” [212, 67]. Onun fikrincə, Qafqaz əhalisinin başqa millətlərdən geridə qalmasının səbəbi isə islam deyil, müsəlmanların-türklərin özlərinin millət qeyrəti çəkməmələridir. Kimsə naxoş olanda onun dərдинə dərman axtarıldığını bildiren Şirvaniyə görə, Qafqaz müsəlmanları məhz öz nadanlıqları üzündən tərəqqidən uzaq qalıblar. O yazır: “İndi naxoşdu-milləti-islam, 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 zəlil olub “naxoş”lamalarının səbəbini yalnız onlarda “millət qeyrətinin” az olmasında deyil, həm də onların savadsızlıqlarında görürdü. Elm və tərbiyə əldə etməyin faydasını dəfələrlə qeyd edən, tərəqqinin ancaq elmlə bağlı olduğunu söyləyən ziyalıya görə, elm təkcə müsəlman uşaqlarına öyrədilən “Nəhv” və “Sərf”, “Gülüstan”, “Bustan”, “Leyli və Məcnun”, “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 hırfətdən?” [212, 123]. S.Ə.Şirvani yazır ki, Qafqaz müsəlmanları elm öyrənmək, millət qeyrəti çəkmək əvəzinə, İslamın müxtəlif məzhəblərinə üz tutublar. Bu baxımdan S.Ə.Şirvani müsəlmanların geriliyinin səbəblərindən bir kimi də dini məzhəbləri, xüsusilə sünni və şiə məsələsini göstərirdi: “Şiəməz sünniyə edər töhmət, Sünnimiz şiədən edər qeybət. Bizi puç etdi şiə, sünni sözü, Əhli-islamın oldu kor

gözü. Bizə sairlər 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 aidiyyəti olmayan mərasimlərin ifrat şəkildə həyata keçirilməsində, bir sözlə müsəlmanların avamlığında, cəhəlatində görmüşdür. Məhərrəmlikdə təziyədarlıq məsələsinə toxunan ziyalıya görə, şəriətdə belə bir hökm yoxdur ki, baş çapmaq, qan tökmək lazımdır. Seyid Əzimin fikrincə, bütün bunlar şəriyətdə olsaydı, onda din alimləri buna əməl edərdilər: “Heç eşitdinmi çapıb başını imami-Cəfər? Ya ki Museyyi Riza, Əskəriyyə-xəstəçigər, 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 bilmirlər, 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 göstərərək onlardan

fərqli olaraq məhdud, ziddiyyətli və ümumi tezislərdən çıxış etmişdir. S.Ə.Şirvaniyə elə gəlmişdir ki, əgər islama, 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 islam xalqlarının, o cümlədən Qafqaz türklərinin də gözü açılib inkişafa qədəm qoyacaqlar. Bu baxımdan müsəlmanların cəhalətdən, avamlıqdan qurtarıb inkişaf etməsi yollarından birini yeni tipli məktəblərin açılmasında görün S.Ə.Şirvani bu işin başlıca iştirakçılarından biri olmuşdur. Bu məsələdə ona H.Zərdabinin, eləcə də “Əkinçi” qəzetində irəli sürülən milli, islam və Qərb ideyalarının güclü təsiri olmuşdur. Belə ki, Şirvani Şamaxıda açılan yeni tipli məktəbdə Zərdabinin ən azı mənəvi əməyinin olmasını etiraf edirdi [212, 132].

S.Ə.Şirvaniyə görə, yeni məktəblərdə dini elmlərlə yanaşı, dünyəvi elmlər də öyrədilməlidir. Lakin müsəlmanlar arasından 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.Əzim isə hər iki halda Zərdabinin tərəfini saxlayaraq dünyəvi məktəbin və qəzetin zəmanənin tələbi olduğunu müsəlmanlara anlatmağa çalışır və qeyd edirdi ki, burada şəriətə zidd heç nə yoxdur. H.Zərdabini “millətin xeyirxahı” adlandıran S.Ə.Şirvanidə millət təəssübkeşliyinin yaranmasında onun böyük rolu olmuşdur. Zərdabinin Qafqazda ilk dəfə türkcə qəzet çıxarmasını böyük bir yenilik hesab edən S.Ə.Şirvani “Əkinçi”nin yaranmasını mühüm hadisə kimi dəyərləndirirdi [212, 57].

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 “İslam 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 fikrincə, bu gün Avropanın kəşf etdiyi bir çox ixtiralar Quranda da öz əksini tapmışdır. Sadəcə, indiyə qədər din başçıları Quranı xalqa olduğu kimi çatdırmayıblar. S.Ə.Şirvani həmin ruhaniləri nəzərdə tutaraq yazır: “Hanı islam üçün sərəncamın? Yerə 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 Quranı?! Əhli-islam oldu xarü zə-lil, 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, Quranın 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 vurğulamağı 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? Aqlımız ata-baba ağılı, 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 çatmağının tarixini yazıblar və bundan ötrü də əllərinin altında kitabları olmuşdu. Ancaq müsəlmanların atababaları 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 əvvəl tərəqqi ilə ayaqlaşmalıdırlar: “Çünki bizim zəmanə tərəqqi zamanıdır və tərəqqi etməyən tayfa günü-gündən tənəzzül edib axırda puç olacaq” [232, 412].

N.Vəzirov da digər həməsri olduğu ziyalılar kimi daha çox diqqəti dini məktəblərin tənqidinə və yeni məktəblərn 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 altında yazdığı dram əsərlərindən, o cümlədən “Müsibəti-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 islamı Qafqaz müsəlmanlarının inkişafında nəinki əngəl kimi görmüş, əksinə bir çox soydaşlarını bu dinin əsil mahiyyətini bilməməkdə ittiham etmişdir. N.Vəzirov hesab edirdi ki, soydaşlarının vəhşiliyində, nadanlığında 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 qılınıc, hərif axtarıyıq. Bismillah buyrun görək kim artıq bihəyadır, kim cəbr etməkdə, baş kəsməkdə qoçaqdır. Tfu, xaraba qalasan, ölkə! Heyf sənə, gözəl şəriət! Heyf sənə, gözəl islam!” [232, 122]. Buna əsas səbəb isə N.Vəzirovun ruhanilərin, mollaların əməllərinin islama aidiyyəti olmadığına inamı olmuşdur. O yazır ki, bu millətin axırına islam deyil, ikiüzlü ruhanilər çıxmışdır. N.Vəzirov millətə bağlılığını, milli ideyalardan dönməzliyini Fəxrəddinin dilindən çox aydın şəkildə ortaya qoymuşdur: “O işləri ki, mən başlamışam, ondan əl çəkə bilmərəm” [232, 124]. O qəhrəmanının dilindən deyir ki, millətin gələcəyi yeni məktəblərin, tibb ocaqlarının yaranmasıdadır: “Məktəbxana, azarxana məndən sonra qalan tək nişanədir, dağıtma” [232, 140].

Gördüyümüz kimi, N.Vəzirov da həməsri olduğu başqa ziyalılarımız 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 islamı nəinki əngəl kimi görmüş, əksinə islamın mütərəqqi bir din olduğunu, ancaq

müsəlmanların bundan xəbərsiz olmasını dəfələrlə qeyd etmişdir. Bu isə o deməkdir ki, N.Vəzirov heç də bəzilərinin yazdığı kimi M.F.Axundzadənin ateizmini davam etdirən inqilabçı-demokrat deyil, o, millətini sevən, islama hörmət edən bir mütəfəkkir olmuşdur.

Qeyd edək ki, “Əkinçi” qəzetinin yenipərəst müəlliflərindən **Ə.Heydəri** də məqalələrində artıq zəmanəsinin dəyişməsindən, başqa xalqların da dəyişərək tərəqqi etməsindən, dünyada nizam-intizamın və qanunların yaranmasından bəhs etmişdir. Heydəriyə görə, Qafqaz müsəlmanları da mədəniyyət qapısının kilidinə açar tapıb, elm və təhsil almalı, əsas diqqəti xalqın inkişafına və maariflənməsinə yönəltməlidir. [80, 68]. Heydəri müsəlmanların geridə qalmasının, avamlığının islama, Qurana heç bir aidiyyətinin olmadığına inanırdı. Heydəri yazırdı ki, əgər Quranın şərhində ticarətdən, sənayedən bəhs olunubsa və ancaq islam aləmində elm, ticarət tənəzzülə uğrayıbsa, bunda günahkar heç də islam deyil, müsəlmanlar özləridir [80, 165]. Heydəri məhərrəmlikdə baş yarmağın, zəncir vurmağın da islamla əlaqədar olmadığını qeyd etmişdir. Çünki nə imam, nə də başqa din alimləri bu işi doğru hesab etməmişlər. O, bu fikri doğru sayanlara cavab olaraq yazır ki, kim başını yarmaq istəyir yarsın: “Amma millətlər içində məzhəbini rüsvay edib, baş çapmaq da şəriəti-islamdandır deyib, islamın adına böhtan atmasın və xalq arasına ədavət salmasın. Bu od ki, biz düşmüşük, üfürməmiş alışıq, bir yədi-qeyb gərəkdir ki, onu söndürə. Sair millətlər ölümlərinə ağlasalar, biz dirilərimizə gərək ağlayaq” [80, 369].

Bu dövrdə “Əkinçi” qəzetində çıxış edən yenipərəstlərdən **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 məscid tikilməsin. Goraniyə görə, indi vəziyyət dəyişib, necə ki, xəlifələrin dövründə xristianlar avamlıqlarından öz naxoşlarının üstünə həkim gətirməyi günah bilib, onun ağrıyan yerlərinə keşiş yazan duanı bağlayırlarmış, bizim zəmanədə də islam tayfası axirət bizimdir deyib durub [80, 355]. Ə.Goraninin fikrincə, xristianlar elm yolu Orta əsr cəhalətindən oyanıb inkişaf etdiyi halda, müsəlmanlar hələ də xanlıq, bəylik zamanının təsiri altından çıxıb bilmirlər. Qafqazda bəylər zəmanə ilə ayaqlaşmaq, yəni elm və təhsil almaq əvəzinə dilənirlər: “Hətta şahzadələr də bir kəmtər yəhudinin əlindən tutub, ondan pul istəyirlər” [80, 390]. Gorani bu cür bəyləri olan xalqın inkişaf edə bilməyəcəyini, ona 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 artıq 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 dillərində elm və sənət öyrədəcək. Amma bizim dildə elm kitabları yoxdur və yazıb oxumaq çətindir deyib razı olmayıblar ki, türk dilində də oxunsun” [80, 396]. **O təəssüf edir ki, ermənilər və gürcülər milli birlikləri sayəsində elm və sənət öyrəndikləri halda, Qafqazda türklərin halına yanan yoxdur.** Üstəlik, müsəlman-türk ziyalılarının öz aralarında elm öyrənmək məsləhətində fikir ayrılığı var [80, 396].

Doğrudan da, bu dövrdə Qafqaz türkləri arasında milli birliyin olmaması, ideologiya sahəsində erməni və gürcülərdən geri qalmağımız millətin inkişafına xeyli dərəcədə problem yaratmışdır. Müsəlman-türk ziyalıları daha çox fərdi qaydada millətin inkişafına çalışır (M.Ş.Vazeh, Q.Zakir, A.A.Bakıxanov, M.Kazım bəy, M.F.Axundzadə, H.Zərdabi və b. kimi), bir

cəmiyyət ətrafında birləşməyə elə də səy göstərmirdilər. Ən yaxşı halda isə, türk aydınlarının yaratdıqları şeir 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 rüşeymi 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 “İslam birliyi” ideyası ilə çıxış etmişdir. Nəvvab “Millətin birləşməsi haqqında” şeirində yazır: “Cümlə millətlər tapdılar rifət, //Saldılar ələ şən ilə şövkət, //Cümləsi edər bizlərə töhmət, //Ayılın, 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 yuxusunda. Üstəlik, müsəlmanlar birlik yaratmaq əvəzinə, öz aralarında qovğa içindədirlər: “Millətlər hamı ittifaq alıb, Aləm əhlinə vəlvələ salıb, Bizim əhlimiz mat olub, qalıb” [182, 95-96]. Nəvvaba görə, islamda adını gah mürşid, gah müqtədir qoyub, “dini-mübinə rəxnə salanlar” [182, 100] isə mollalardır. Nəvvab hesab edir ki, onlar gündə bir təriqətə tapınmaqla islam birliyinə əngəl olurlar. Mollaların sözlərini hiylə, cəfəng, boş söz 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 qarışmasında, müsəlmanlara doğru yol göstərməsində görürdü.

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 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 hörmətlə yanaşmalıdır. “Millətdən kənarında səadət yoxdur, dilsiz də millət ola bilməz. Əgər dil millətin bütün sənət və peşə sahiblərinin ünsiyyəti və istifadəsi üçün lazımi ehtiyacı təmin etmirsə, onu dil adlandırmaq olmaz” [148, 186] deyən C.Əfqaniyə görə, “dövlətin möhkəmliyi ədalətindən, millətin diriliyi elmindən asılıdır” [148, 202].

C.Əfqaninin fikrincə, dil birliyi olmasa, milli birliyin həqiqi 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 səsləyən, onların gücünü-qüvvəsini birləşdirib, bir məqsədə doğru yönəldən, ictimai qüsurları birlikdə dəf etməyə, milli çətinlikləri birlikdə aradan qaldırmağa çağıran, ümumxalq səadətinə nail olmaq, müsibət və bədbəxtliklərdən nicat yolları arayıb tapmaq üçün hamını yekdil, həmrəy olmağa dəvət edən gözəl yaşayışdan ibarət təzə həyata qovuşduran, vətəndaşlarının əyinlərinə istiqlal paltarı geyindirən əsas vasitədir” [148, 187]. Onun fikrincə, insanları bir-birinə bağlayan iki vacib şeydən biri dildirsə, 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 olunması 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, C.Əfqani nə qədər islam birliyi tərəfdarı olsa da, dinlə müqayisədə dil birliyinin millətin həyatında daha mühüm rolu olduğunu etiraf etmək məcburiyyətində qalmışdır. Onun fikrincə, 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 görə Əfqanın fikrincə, 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-səadətdəki rövşənə salmaq deməkdir. Bunu isə çətin yollar ilə deyil, bəlkə vəz, nəsihət, mətbuat ilə ümumi müsəlmanlara anladıb islam əməllərini də mənasız şeylərdə deyil, bəlkə din və dünya üçün lazım olacaq və istiqballarında fayda görüləcək şeylərlə etmək gərəkdir” [148, 24].

Bir müddət islamı milli ideologiyanın ən başlıca istiqaməti hesab edən Əfqaninin fikrincə, 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 zamanətverici 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 qətiyyəən dəxli yoxdur. Bunlar nadan və cahil təfsirçilərin islama etdikləri əlavələrdir. Tarixi təkamül və inkişaf onların bu səhvini islah edəcək. Demək, bir müsəlman ziyalı və alimi Avropa demokratik məfkurəsinə tamamilə aşına 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 ixtilafı baxmayaraq bir-birləri ilə o dərəcədə birləşmişlər ki, bir ölkədə gedən islahat sözsüz bütün digər müsəlman ölkələrində də öz təsirini burxacaqdır” [148, 206].

C.Əfqani “Renana cavab” məqaləsində də islam və Qərb demokratiyası məsələlərinə münasibətini bildirmişdi. Onun fikrinə görə, Avropa alimi Renanın islamın dünyəvi elmlərin inkişafına əngəl olması fikri ilə razılaşmaq olmaz: “Bütün dinlər öz təbiətlərinə və tələblərinə görə mühafizəkarlıqlar. 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. Amma 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 mədəniyyət yolunda Qərb aləmi tərzində irəliləməyi 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.Renanı 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 fikrincə, 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 dinə olunmuş əlavələrlə əlaqədar aparılmalıdır.

Bununla yanaşı M.F.Axundzadə kimi C.Əfqani də hesab edirdi ki, dinlə fəlsəfə arasında barışmaz ziddiyyət mövcuddur: “Dinlər hansı adı daşıyırlarsa daşısımlar, hamısı bir-birinə bənzəyir. Bu dinlərlə fəlsəfə arasında heç bir anlaşma və barışq mümkün deyildir. Din insana inam və inanc təlqin edir. Halbuki fəlsəfə insanı tamamilə və qismən dindən uzaqlaşdırır” [148, 213]. Hətta o qeyd edir ki, vaxtilə xristianlıq Avropa xalqları üzərində təsirli olduğu dövrdə elm və fəlsəfəni kölgədə qoymuş, onu aradan qaldırmışdır; eyni aqibəti islam ölkələri də yaşamışdır. Ancaq zaman keçdikcə xristianlar islahatlar apararaq elm və fəlsəfəni yüksəyə qaldıra bilsələr də, islam ölkələri hələlik bu məsələdə çətinlik çəkirlər. Hər bir ölkədə din üstün olduğu zaman fəlsəfəni, fəlsəfə isə üstün olduğu zaman dini aradan qaldırmaq istəmişdir. Əfqani yazır: “Bəşəriyyət durduqca məzhəb ilə vicdan azadlığı, din ilə fəlsəfə arasındakı mübarizə bitməyəcəkdir. Bu kəskin mübarizədə vicdan azadlığının qalib gələ bilməyəcəyindən ehtiyat edirəm. 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 etməməkdədir. İnsanlıq ideala sığır, filosof və alimlərin görmədikləri və şərh etmədikləri uzaq və qaranlıq yerlərdə faydalı olmağı sevir” [148, 214]. **Qeyd etmək lazımdır ki, Əfqaninin din və fəlsəfə haqqında söylədikləri tamamilə həqiqətə uyğundur. Doğrudan da fəlsəfənin, elmin aciz olduğu yerdə din önə keçir və bir çox hallarda cəmiyyət üçün xoşagəlməz durumun yaranmasına səbəb olur.**

C.Əfqani İstanbul həbsxanasından iranlı məsləkdaşlarına yazdığı sonuncu məktubda sağlığında əkdii toxumların çürüyüb cücərmədiyini desə də, ancaq ümid bəsləyirdi ki, bir gün əkdii toxumların bəhrəsi olacaqdır. O haqlı olaraq yazırdı ki, cəmiyyətin inkişafı üçün hər bir millətin daxilində faydalı elmləri yayan ziyalılar, cəmiyyət üçün xeyirli fənnləri təsis edən yaradıcı alimlər, insan hüququnu mühafizə edən siyasi xadimlər, fəzilətin və ədalətin keşikçiləri olan qanunsünaslar, lətif və şairanə kəlamlarla ilə “yatmışları” oyadan və xalqın xarakterini möhkəmləndirən ədiblər və şairlər, öz sənətlərini elmi əsaslar üzrə inkişaf etdirən sənayeçilər, torpağını əkinçilik üsulu əsasında əkib-becərən əkinçilər, iqtisadiyyat qanunları əsasında millətin ticarət yollarını arayıb tapan tacirlər təbəqəsi olmalıdır [148, 188]. O, daha sonra qeyd edir ki, hər hansı bir millətdə bu təbəqələr mövcud olmasa, o millətin fərdləri arasında məişət və həyati əhəmiyyətli əlaqələr get-gedə qırılar və millət məhv olar: “Nəticədə o millətin üzvləri digər millətlə birləşər və yeni milli libasda həyat səhnəsinə qədəm qoyar” [148, 188].

Onun fikrinə görə, milləti yaşatmaq istəyən alimlərin birinci vəzifəsi odur ki, ana dilinin inkişafına laqyed olmasınlar, milli dilini qorusunlar və ən əsası “təhsil, təlim, tədris, milli təbəqələrin fənlərdən və sənətlərdən istifadəsi o millətin öz dilində olsun... elmlər, maarif, bütün sənət növləri hər millətin öz dilində tədris olunarsa və bu şərt həyata keçirilərsə, həmin millətin əsasları daha möhkəm, daha sabit olur və uzun müddət zavala uğramaz, hətta həmin millətin elmi və maarifi müəyyən bir dövrdə zavala uğramış olsa belə, bu millətin övladları və nəvələri öz sələflərinin kitablarından və əsərlərindən faydalanaraq dübarə özünün məhv olmuş millət və qövmünü dirildəcək, onu yeni şan-şöhrətə çatdıracaqdır” [148, 189].

C.Əfqaninin dünyagörüşü milli ideologiyanın əsas prinsiplərinin yaranmasında çox mühüm rol oynamışdır. Nəzəri türkçülüyn ideoloqu Z.Gökalp yazır: “Türk şairi Mehmet Emin

bəyə türkçülüüyü aşıl原因, - özünün söylədiyinə görə, - Şeyx Cəmaləddin Əfqanıdır” [102, 28]. Fikrimizcə, yalnız türk şairi Məhəmməd Əminin deyil, eləcə də bir sıra Azərbaycan türk aydınlarının formalaşmasında da C.Əfqaninin rolu danılmazdır. Xüsusilə Ə.Ağaoğlunun islamçılıq dünyagörüşünün yaranmasında, M.Ə.Rəsulzadənin isə ümmətçilikdən millətçiliyə, islamçılıqdan türkçülüyə keçməsində C.Əfqaninin rolu böyük olmuşdur.

Yuxarıda qeyd olunanların **yekunu olaraq** deyə bilərik ki, XIX əsrə qədər və həmin əsrdə Şirvan, Qarabağ, Tiflis, Lənkəran, Bakı, Təbriz, Marağa, Urmiya və s. bölgələrdə savadlı təbəqə sayılan şairlər şeir məclisləri yaradıb bir-birlərini həcv edir, ruhanilər isə müxtəlif məzhəblərə qoşularaq din qeyrətini çəkirdilər. Halbuki həmin dövrdə qonşularımız gürcülər, farslar, ruslar və başqaları dünyəvi elmləri öyrənir, onlarca qəzet və jurnallar nəşr edir, milli təşkilatlar yaradırdılar. Belə bir vaxtda A.A.Bakıxanovun “Tarix”i, Mirzə Kazım bəyin “Türk-Tatar dilinin ümumi qrammatikası”, “Uyğurların tarixi” və b. elmi əsərləri, M.F.Axundzadənin komediyaları və povesti, yeni əlifba layihəsi, “Kəmalüddövlə məktubları” (bəzi zərərli cəhətlərinə baxmayaraq), H.Zərdabinin “Əkinçi” qəzeti və onun müəlliflərinin elmi, siyasi-ideoloji və yenipərəst baxışları həmin məclislərə – köhnəpərəstliyə, mühafizəkarlığa qarşı əks bir cəbhə idi. Bu ziyalıların milli əməlləri sayəsində xalq şeir məclislərindən, yəni şairlərin bir-birlərini həcvlərdən, təriflərdən, nəzirələrdən uzaqlaşaraq nisbətən dünyəvi elmlərdən, o cümlədən fəlsəfi, siyasi, iqtisadi, sosioloji və s. sahələrə meyil etməyə başladılar. Bu mütəfəkkirlərin əsərlərində dövlət, siyasət, sosiologiya, təbiətşünaslıq, bir sözlə dünyəvi elmlərdən bəhs olunur, cəmiyyət, xalq üçün zəruri olan məsələlər irəli sürülürdü. Bu vaxta qədər qulaqları ancaq yar və şəraba, cəhənnəm və cənnətə, Allaha qovuşmaq və bu kimi sözlərə

öyrənmiş müsəlmanların xeyli bir hissəsi isə yeniləşməni və yenipərəstləri qəbul edə bilmirdilər.

Bu baxımdan Azərbaycan türklərində milli ideyaların rüşeymlərinin yaranmasında A.A.Bakıxanovun, M.Kazım bəyin, M.F.Axundzadənin, H.B.Zərdabının və başqalarının yenilikçi baxışları, eləcə də “Əkinçi” qəzetində işıq üzü görən fəlsəfi, siyasi, sosioloji və s. məqalələr çox mühüm rol oynamışdır. Şübhəsiz, çağdaş dövrdə yeni dövlətin əsaslarını şairlər, dindarlar, məzhəbpərəstlər yox, ideoloqlar, ziyalılar yaratmalı idi. Çünki şairlərin şərab və yar haqqındakı fikirləri, dindarların moizələri cəmiyyətə, xalqa siyasi və hüquqi mənada heç nə vermirdi və verə də bilməzdi. Bu köhnə fikirlərlə, mühafizəkar-sxolastik dünyagörüşlə də heç zaman yeni tipli, demokratik zəminə söykənən milli ideologiya və onun əsasında da Azərbaycan Cümhuriyyəti adlı dövlət yarana bilməzdi.

Azərbaycanın şimalı zorla Rusiyaya birləşdirildikdən sonra, imperiya ideoloqları xalqın şüurunda yaşanan milli dövlətçilik ənənəsini aradan qaldırmaq üçün əllərindən gələni etmişdilər. Bunun nəticəsi idi ki, şimali Azərbaycan xalqı zaman keçdikcə həmin dövlətlərin onlara, yaxud başqalarına aid olduğunu müəyyənləşdirə bilmirdilər. Onlar üçün yaxın tarixdə yalnız Azərbaycan Türk Xanlıqları mövcud olmuşdur ki, həmin xanlıqlar da dövlətçilik ənənələri baxımından zəif nöqtə idi. Əgər bu Xanlıqların birləşməsi mümkün olsaydı, onda Azərbaycanda qədim və orta əsrlərdə mövcud olan dövlətçilik ənənələri yeni nəslə daha tez ötürülə bilərdi. Lakin bu baş vermədiyi üçün XIX əsrdə Azərbaycanın şimalında, demək olar ki, milli dövlətçiliyə bağlılıq ənənəsi aradan qalxmaq üzrə idi. Hətta iş o yerə gəlib çatmışdı 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, 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, C.Əfqani və b. bu işləri görürəkən, Azərbaycanı deyil, ancaq İrani düşünmüş, İranın xoşbəxtliyi və azadlığından bəhs etmişlər. Lakin zaman elə gətirdi ki, konkret M.F.Axundzadə, C.Əfqaninin təmsalında onların ideyaları İrana-farslara 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 ziyalılarımızın yaradıcılığına obyektiv qiymət verilməlidir. Belə ki, hələ də həmin dövrün mənzərəsi və bu dövrdə yaşayıb-yaratmış ziyalılarımızla 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 islamı tənqid etməsini əllərində bayraq edərək onu mübariz ateist kimi qələmə verənlər, indi isə iddia edirlər ki, Axundzadə islamı tənqid etməklə bu dinin rifahına çalışmışdır. Hətta bəzi müəlliflər iddia edirlər ki, M.F.Axundzadə sidq-ürəkdən mömin müsəlman olub, o, islamı tənqid etməklə onu yüksəklərə qaldırmaq niyyətində olub!

Ümumiyyətlə, M.F.Axundzadə ideyalarının milli ideolo-

giyaya təsiri baxımından rolunu üç mərhələyə bölmək olar: 1) XIX əsrin sonları – XX əsrin əvvəlləri; 2) Sovetlər Birliyi dönməsi (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 zəmanəsinin 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.Zeynalıya 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.Qasımsadə 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 fikrincə, Axundzadə ilə başlayan maarifçilik hərəkatının inkar olunması 150-200 illik bir düşüncə tərzinin üstündən qara xətt çəkmək deməkdir.

Axundzadənin yaradıcılığında bəzi məhdud cəhdlər, Avropaya həddən arıq 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 dərinədən 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]. Fikrimizcə, 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 fikrincə isə, Bakıxanov elm və maarifi təbliğ etməsinə baxmayaraq, dini tərənnümdən azad ola bilməmiş, ömrünün sonuna qədər mömin müsəlman olaraq qalmışdır. Həmin müəlliflərin davamçıları indi 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 istəmirilər 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 atəsinə 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 döğüran məsələlərdən biri də, həmin dövr, eləcə də sovet dövrü ziyalılarının irsindən danışılarkən həmin dönəmlərin 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 qətiyyəən doğru deyildir. Belə ki, milli ideyalar uğrunda sona qədər savaşı vermiş və bu yolda şəhid olmuş ziyalılarla, bu yoldan müəyyən qədər və yaxud da tamamilə kənara çəkilən ziyalılar arasında olan müəyyən fərqləri görməmək və qiymətləndirməmək heç bir elmi obyektivlik və vicdani hislərlə bir araya sığa bilməz. Burada söhbət heç də, bəzi müəlliflərin dediyi kimi, hər hansı mütəfəkkirin irsindən tamamilə imtina etmək, yaxud da Azərbaycan xalqının

həyatında oynadığı müsbət rolu inkar etməkdən getmir. Sadəcə olaraq, burada söhbət həmin dövrün ziyalılarının hər birinin irsinin, ortaya qoyduqları ideyaların obyektiv, elmi baxımından təhlilindən gedir.

Fikrimizcə, bu mənada XIX əsr maarifçi mütəfəkkirlərimizin yaradıcılığına daha obyektiv münasibət mühacirət ziyalılarımız 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. qeyd edirlər ki, Azərbaycan milli azadlıq hərəkatının ilk rüşeymləri XIX əsrin ilk “millətçiləri”, yəni A.A.Bakıxanov, M.F.Axundzadə, H.Zərdabi və başqaları tərəfindən irəli sürülmüşdür. M.B.Məmmədzadə yazır: “İdealistlər milli varlığı qoruyub yaşatmaq üçün müasir mədəniyyətə qovuşmağı, milli dili, ədəbiyyatı, sənəti, mətbuatı və s. yüksəltməyi irəli sürürdülər. Onlar gözəl bilirdilər ki, milli mədəniyyət və milli xüsusiyyətlərini qorumağa müvəffəq olmayan millət məhvə məhkumdur” [169, 19]. Deməli, mədəni inqilabçılar türkçülük (milli özünüdərk) və islamçılıqla (orijinal islamın təbliği) yanaşı, Qərb 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 bir həyat, xalq demokratiyası, məhsul vasitələrinin inkişaf etdirilməsi, təbii sərvətlərdən xalqın rifahı üçün geniş surətdə fayda təmin edilməsi... Bütün bu nemətlərin xalq üçün əldə edilməsi tezisinin başında, onların ən öndə gələn ideoloji arzuları “feodal monarxiya” rejimini zorla devirmək istəyi vardır. Bu iş yerinə yetirilmədən o biri işlərin həyata keçməyəcəyini daha çox Mirzə Fətəli başa düşmüş və anlamışdır” [58, 62-63]. Beləliklə, H.Baykaraya görə, “millət” anlamını ilk dəfə M.F.Axundzadə işlətməmiş, Azərbaycanda ilk millətçilik ruhunu H.Zərdabi “Əkinçi”də, Ünsizadə qardaşları isə “Kəşkül”

və “Ziya” qəzetlərində aşılamışdır. 1890-cı illərdə çar Rusiyasının Azərbaycan türklərinin türk dilində qəzet nəşrinə qadağa qoymasına baxmayaraq, artıq azəri türk cəmiyyəti bir millət olaraq meydana çıxma şüuruna çatmışdır. H.Baykara yazır: “Çünki miladdan öncə min illərə varan dövrdən bəri ata və babalarının yaşadıkları bir torpaq parçası – “Vətən” vardı, bu torpaqda yaşayan və zamanın axarı ilə inkişaf edən bir Azəri türk cəmiyyəti vardı. Üçüncü ünsür, bu cəmiyyətin haqqını, iradəsini, varlığını, malını, canını qoruyan, kültür və mədəniyyətini yaradan ziyalı liderləri idi. Onların rəhbərliyi altında tarixin səhnəsinə çıxmaq və üzərlərinə düşən “millət” rolunu oynamaq lazım gələcəkdi. Beləliklə, sözdə deyil, işdə azadlıq uğrunda mübarizə aparmaq lazım gəlirdi” [58, 82]. Bununla da, XX əsrin əvvəllərində etnik birliyə malik Azərbaycan xalqı, coğrafi sərhədlərə malik Azərbaycan ölkəsi və xalq, o cümlədən ziyalılar arasında müstəqilliyə, azadlığa qovuşmaq şüuru olduğu halda, yalnız siyasi hakimiyyət və azadlıq yox idi. Deməli, M.F.Axundzadə, H.Zərdabi, C.Əfqani və başqaları XIX əsrin ikinci yarısında mədəni inqilabın (yeniləşmənin), mədəni türkçülüyn və islamçılığın əsasını qoymuşdur ki, onların davamçıları da XX əsrin əvvəllərində, həmin ideyalara əsaslanaraq azadlıq və milli istiqlal uğrunda mübarizə aparmalı idilər.

Ümumilikdə, XIX əsrdə, xüsusilə həmin əsrin ortalarından etibarən milli ictimai-fəlsəfi fikir əsasən, milli-dini (milli özünüdərk-millətləşmə və əsl islamı təbliğ etmək) və müasirləşmə (Qərb mədəniyyətini mənimsəmək) ideyaları ilə bağlı olmuşdur. Xüsusilə, 1830-1900-cu illərdə təməli qoyulan milli ideologiyanın, yəni milli-dini və yeniləşmək ideyalarının ilham-vericiləri isə məzhəpərəstlər, ruhanilər, saray şairləri deyil, mədəni millətçilər, mədəni inqilabçılar – A.A.Bakıxanov, M.Kazım bəy, M.F.Axundzadə, C.Əfqani, H.B.Zərdabi, “Əkinçi”nin müəllifləri və b. olmuşlar. Məhz, ilk 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 yıxmaq 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-ədəbi əsərlərini, artıq türk dilində qələmə almışlar. Bütün bunlar mədəni millətçiliyin, mədəni türkçülüynün əsas cizgiləri olmuşdur.

Beləliklə, XIX əsrdə yaranan mədəni islamçılıq, mədəni türkçülük və mədəni inqilabçılıq, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan türk ziyalıları Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, Ə.M.Topçubaşov, M.Ə.Rəsulzadə, N.Yusifbəyli və b. ideoloji şəkildə salmağa çalışaraq, əvvəlcə onu islamçılıq və türkçülük, daha sonra isə Azərbaycan türk milliyyətçiliyi və azərbaycançılıq (“Azərbaycan” ideyası) kimi formulə 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.

ƏDƏBİYYAT VƏ QAYNAQLAR

Azərbaycan Türk dilində

1. Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə, I cild. B: 2005, 296 s.
2. Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə, II cild. B: 2005, 376 s.
3. Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə, III cild. B: 2005, 296 s.
4. Axundov A. Ümumi dilçilik. Bakı, 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. Bakı, Şərq-Qərb, 2007, 392 s.
8. Ağaoğlu Ə. Üç mədəniyyət. Bakı, Mütərcim, 2006, 154 s.
9. Ağasioğlu 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. Bakı, 2005, 280 s.
- 13^a. Allahmanlı M. Şaman, ozan və aşıq. Bakı, 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.
17. Abışov V. Fəlsəfə. Dərslik. Bakı, “Elm”, 2006, 282 s.
18. Abdullayev V. Milli şüurun formalaşmasında siyasi amillərin 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 cildə I cild. B: 1988, 456 s.
22. Azərbaycan etnoqrafiyası. Üç cildə I cild (baş red.

- T.Bünyadov). Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, 544 səh.
23. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Üç cildə II cild. Bakı, 1960.
 24. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Üç cildə, I cild. Bakı, 1960.
 25. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, I cild. Bakı: Elm, 2004. 760 s.
 26. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, II cild. Bakı: Elm, 2007. 632 s.
 27. AMEA Mərkəzi Elmi Kitabxanası. Elektron kitabxana. <http://www/csl-az.com/dnt.php?id=elave/t3.html>
 28. Azərbaycan Milli Ensiklopediyası. 25 cildə. “Azərbaycan” cildi. Bakı, 2007, 884 s.
 29. ASE. 10 cildə, I cild. Bakı, Azərnəşr, 1976, 592 s.
 30. ASE. 10 cildə, II cild. Bakı, Azərnəşr, 1977, 592 s.
 31. ASE. 10 cildə, IV cild. Bakı, Azərnəşr, 1980, 592 s.
 32. ASE. 10 cildə, VI cild. Bakı, Azərnəşr, 1982, 608 s.
 33. ASE. 10 cildə, X cild. Bakı, Azərnəşr, 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: Azərnəşr, 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. (red. Süleyman 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. Azərbaycanda 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.

53. Azərbaycan nağılları. V cildə, V c. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005.

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 xəzəryanı bölgələrin yeri. Bakı: Elm, 1999, 160 səh.

58. Baykara Hüseyn. Azərbaycan istiqlal mübarizəsi tarixi. B.: Azər nəşr, 1992, 276 s.

59. Budaqov B., Qeybullayev Q. Ermənistanda Azərbaycan mənşəli toponimlərin izahlı lüğəti. Bakı: “Oğuz eli”, 1998, 452 səh.

60. Budaqova Z.İ., Hacıyev T.İ. Azərbaycan dili. Bakı, Elm, 1992

61. Budaqov B. Türk uluslarının yer yaddaşı. Bakı: “Elm”, 1994.

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.

64. Bünyadov Z.M. Dinlər, təriqətlər, məzhəblər. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, 336 s.

65. Bünyadzadə Könül. İslam fəlsəfəsi: tarix və müasirlik. Bakı: Çəşioğlu, 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 mənəvi mədəniyyəti. Bakı, "Elm", 1985, 216 səh.
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, Azərənəşr, 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.
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.: Azərənəşr, 1998, 72 s.
77. Əhədov A.F. Azərbaycanda din və dini təsisatlar. – B.: Azərənəşr, 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., Azərənəşr, 1997, 120 səh.
86. Əliyev C.Ə., Budaqov B.Ə. Türklər, azərbaycanlılar, ermənilər. Tarixi həqiqətin soyqırımı. Bakı, 2003, 72 s.
87. Əliyev V. Azərbaycanın toponimiyası. Bakı: 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. Bakı, “Qismət”, 2003. 248 səh.

90. Ərəb və fars sözləri lüğəti. B: Azərənşr, 1967, 1036 s.

91. Əsatirlər, əfsanə və rəvayətlər. Bakı, 2005, 304 səh.

92. Fəlsəfə. Dərslük. 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 cilddə. I cild. B.: 2005, 400 s.

97. Füzuli M. Əsərləri. 6 cilddə. 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. Türkcülüyün əsasları. B.: 1991, 175 s.

103. Hacıyev Z. Fəlsəfə. Bakı, “Adiloğlu”, 2001, 640 s.

104. Heyət Cavad. Türklərin tarix və mədəniyyətinə bir baxış. B.: Azərənşr, 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 s.

111. Hüseyinzadə Ə. Seçilmiş əsərləri. B: Şərq-Qərb, 2007, 480 s.

112. Hüseyinzadə Əli bəy. Qırımımızı qaranlıqlar içində yaşıl işıqlar. Bakı: Azərənşr, 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 tədrisi məsələləri. B: "Azərbaycan Universiteti" nəşr., 2008, 114 s.
116. Xəlilli Xəliləddin. Azərbaycan türklərinin etnogenezi və milli inkişaf tarixi. Bakı, "MBM" MMC, 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.
- 118^a. Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Lider", 2004, 672 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 prosesində ideologiyalar: konservatizm, liberalizm, sosial-demokratiya. Bakı, Adiloğlu" nəşriyyatı, 2005, 344 səh.
121. İsmayılov M.Ə. Azərbaycan tarixi. B.: 1993, 271 s.
122. İsmayılov M.Ə. Azərbaycan xalqının yaranması. Bakı, Azərənşr, 1994, 64 səh.
123. Kalankatlı Musa. Albaniya tarixi. Qoş M. Alban salnaməsi. Bakı, 2006, 296 s.
124. "Kaspi" qəz., 1911, №271
125. Kazimov 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 cild. I cild. Bakı, "Avrasiya press", 2005, 560 səh.
129. Köçərli Firudin bəy. Azərbaycan türk ədəbiyyatı. İki cild. II cild. Bakı, "Avrasiya press", 2005, 464 səh.
130. Köçərli F.Q. M.F. Axundovun dünyagörüşü. Bakı, Elm, 1999.
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 yüzillər. Bakı, 2002, "Elm", 740 səh.
133. Qasımlı Fəyzi. 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 tarixinə dair. Bakı, "Elm", 1994, 101 səh.
137. Qeybullayev Q.Ə. Azərbaycan türklərinin təşəkkül tarixindən, Bakı, 1994, 248 s.
138. Qeybullayev Q.Ə. Qədim türklər və Ermənistan. B.: Azərənşr, 1992, 140 səh.
139. Qədim dünya tarixi (6-cı sinif). B:Xəzər, 2010, 256 s.
- 139^a. Qəfəsoğlu İ. Türk milli kulturu. İstanbul, 383 səh.
140. Qədim Şərq ədəbiyyatı müntəxəbatı. Bakı, "Şərq-Qərb", 2007
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.
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, Azərənşr, 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: Azərənşr, 1973, 692 s.
152. Mahmudov Yaqub. Azərbaycan: qısa dövlətçilik tarixi. Bakı, "Təhsil", 2005, 140 səh.
153. Marağayi Zeynalabəddin. İbrahim bəyin səyahətnaməsi. Bakı, "Avrasiya press", 2006, 456 səh.
154. Marks K., Engels F. Kommunist Partiyasının manifesti. Bakı, 1960.
155. Mehdiyev R.Ə. Fəlsəfə. Bakı, Şərq-Qərb, 2010, 360 s.
156. Mehdiyev R.Ə. XXI əsrdə milli dövlətçilik. Bakı, XXI YNE, 2003, 248 səh.

157. Mehdiyev R.Ə. Zaman haqqında düşünərkən və elitanı transformasiya edərkən: varislik və innovasiyalılıq. “Xalq qəzeti”, 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.

162. Məmmədov Kamran. Millət və Millətçilik. Bakı, “ADPU mətbəəsi”, 2008, 200 səh.

163. Məmmədov R. Zərdüştiliyin Yaxın Şərq mədəniyyəti tarixində yeri. “Şərqin aktual problemləri” konfransının materiallarının məcmuəsi. Bakı-2003, s.315-318.

164. Məmmədov Süleyman. Ermənistanın işğalına haqq qazandırmaq cəhdi. Bakı, “Nurlan”, 2011.

165. Məmmədov Zakir. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, 328 s.

166. Məmmədov İ. Azərbaycan tarixi. Bakı, Adiloğlu, 2005, 486 s.

167. Məmmədova Fəridə. Azərbaycanın (Albaniyanın) siyasi tarixi və tarixi coğrafiyası. Bakı, Azərnəşr, 1993, - 262 s.

168. Məmmədzadə İ.R. Qloballaşma və müasirləşmə şəraitində fəlsəfənin aktuallığı haqqında. Bakı, 2009, 226 s.

169. Məmmədzadə Mirzə Bala. Milli Azərbaycan hərəkəti. Bakı, Nıcat, 1992, 246 s.

170. Məmmədzadə M.B. Azərbaycan tarixində türk Albaniya. Ankara, 1951.

171. Mərdanov M.C., Quliyev Ə.Q. “Azərbaycan Respublikasının dövlət rəmzləri”. B: Çayıoğlu, 2003, - 272 s.

172. Mövsümova Lalə. Azərbaycan qadını uzaq keçmişdən indiyədək. Bakı, “Ulu”, 2003, 376 səh.

173. Müznib Ə. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 2006, 256 səh.

174. Mustafayev F.Q. Azərbaycan türklərinin dini-fəlsəfi dünyagörüşü. İstanbul, 2005, 176 səh.

175. Müasir qlobal siyasi proseslər və milli dövlət ideyası. Bakı,

“Səda”, 2006, 287 s.

176. Müasir fəlsəfə və Azərbaycan: tarix, nəzəriyyə, tədris. Bakı, “Elm”, 2011, 492 s.

177. Mümtaz Salman. Azərbaycan ədəbiyyatının qaynaqları. Bakı, 2006, 440 səh.

178. “Müsavət” jurnalı, 1995, №: 8, səh. 81–82.

179. Nehru C. Ümumdünya tarixinə nəzər. Bakı, Şərq-Qərb”, 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. Bakı: 1992.

186. Ögəl B. Türk mifologiyası. 2 c. Ankara, TTK, 1993.

187. Özdək Rəfiq. Türkün Qızıl kitabı. IV cildə, I cild. Bakı, “Yazıcı”, 1996, 144 səh.

188. Paşayev Mir Cəlal. M.F.Axundovun farsca yazan şagirdləri. “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., İstanbul, 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. Bakı, Gənclik, 1990. 112 səh.

195. Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri (1909-1914). İki cildə. II cild, Bakı, 2001, 528 səh.

196. Rəşidəddin F. Oğuznamə. Bakı, Azərnəşr. 1992, 72 s.

196^a. Rəfili Mikayıl. M.F.Axundov: həyatı, mühiti və

yaradıcılığı. Bakı, 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. Rüstəmxanlı S. Ömür kitabı. B: Gənclik, 1989, 368 s.

200. Seyidov Mirəli. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. 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.

203. Skirbekk Q., Gilye N. Fəlsəfə tarixi. Bakı, “Zəkioğlu” nəşriyyatı, 2007, 752 səh.

204. Süleymenov O. Az-Ya. Bakı, Şərq-Qərb, 2007, 272 s.

205. Süleymenov O. Xəzər Albanıyası//Dirçəliş-XXI əsr, 2008, №120-121, s. 395-400.

206. Şahtaxtı M.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 2006, 432 səh.

206^a. Şaman əfsanələri və söyləmələri. Bakı, Yazıçı, 1993, 144 s.

207. Şəfizadə Balaoglan. “Avesta” əbədi abidə kimi – Zərdüştün qataları. Avtoreferat. Bakı, 1996-cı il.

208. Şəmsizadə N. Azərbaycançılıq. Bakı, 2006, 192 s.

209. Şəmsizadə N. Azərbaycan ideologiyası. Bakı: “Sabah”, 1996

210. Şirəliyev H., Əhmədov Ə. Politologiya. Bakı, “Təbib”, 1997

211. Şirvani Seyid Əzim. Seçilmiş əsərləri. 3 cildə. I cild. Bakı, “Avrasiya Press”, 2005, 400 səh.

212. Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri. 3 cildə. II cild. Bakı, “Avrasiya Press”, 2005, 384 s.

213. Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri. 3 cildə. III cild. Bakı, “Avrasiya Press”, 2005, 288s.

214. Şükürov A. Şərq fəlsəfəsi və filosofları. Bakı, 2005, 668 s.

215. Şükürov A. Mifologiya. I kitab. Bakı, Elm, 1995, 188 s.

216. Şükürov A. Mifologiya. III kitab. Bakı, 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

219. Şükürov A. Fəlsəfə. Bakı, “Adiloğlu”, 2002, 492 s.

220. Tağıyev Ə., Mustafayev A.X, Balayev M.A. Azərbaycanda milli hərəkat ideyalarının yaranması və təkamülü. (XIX sonu - XX əsrin əvvəlləri). Bakı, 1994, 83 s.

221. Tarix. TQDK – “Abituriyent”, Bakı-2008, 688 səh.

222. Tatarıstan MDA, f. 1186, iş 14, vərəq 24-36.

222^a. Tanyu H. Türklərin din tarixçəsi. İstanbul, 1978.

223. Tərbiyə Məhəmmədəli. Danişməndani-Azərbaycan. Bakı, Azər nəşr, 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 ideologiyasının formalaşması məsələləri. Bakı, “Elm və təhsil”, 2010.

228. Vəqif M.P. Əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2004, 264 s.

229. Vəzeh M.Ş. Nəğmələr. Bakı, Şərq-Qərb, 2004, 96 s.

230. Vəlixanlı Nailə. Ərəb xilafəti və Azərbaycan. Bakı, Azər nəşr, 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-Cəlalıyan. Alban ölkəsinin qısa tarixi (1702-1722-ci illər). Bakı, İşıq, 1992, 50 səh.

234. Zakir Q.B. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 2005, 400 s.

235. Zeynallı H. Seçilmiş əsərləri. B: Yazıçı, 1982, 319 s.

236. Zeynaloğlu C. Müxtəsər Azərbaycan tarixi. Bakı, 1992

237. Zərdüştilyə 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., Ямпольски 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.Стратановского). Л.: 1972.
245. Гейбуллаев Г. Топонимия 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.1. – 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. Южный 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.І. Баку: “Текнур”, 2009. – 396 с.
256. Кулизаде З. Концептуальные проблемы исследования социокультурного развития (конец XX – начало XXI вв.). ч.ІІ.

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.Ахунзаде. 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. Ереван, “Айастан”, 1990; <http://www.Vehi.net/istoriya/armenia/khorenaci/02.html>

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. Обозрение Российских владений за Кавказом в статистическом, этнографическом, топографическом и финансовом отношениях”. ч. I-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

**AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FƏLSƏFƏ VƏ SOSIOLOGİYA İNSTİTUTU**

FAİQ ƏLƏKBƏRLİ

**MİLLİ İDEOLOGİYA PROBLEMİNƏ
TARIXI-FƏLSƏFİ BAXIŞ**

3 CİLDDƏ

I CİLD

“Elm və təhsil” nəşriyyatının direktoru:
İnal MƏMMƏDLİ

Dizayner: Zahid Məmmədov
Tekniki redaktor: Rövşanə Nizamiqızı

Çapa imzalanmış 09.09.2025
Şerti çap vərəqi 26. Sifariş № 141
Kağız formatı 60x84 1/16. Tiraj 300

Kitab “Elm və təhsil” nəşriyyat-poliqrafiya
müəssisəsində hazır diapozitivlərdən çap olunmuşdur.
E-mail: elm.ve.tehsil@mail.ru
Тел: 497-16-32; 050-311-41-89
Ünvan: Bakı, İçərişəhər, 3-cü Maqomayev döngəsi 8/4.