

FAİQ ƏLƏKBƏRLİ

**TURAN SİVİLİZASIYASINA GİRİŞ:
TURAN MƏFKURƏSİ VƏ TANRIÇILIQ**

**“Elm və təhsil”
Bakı-2021**

Elmi redaktor: **Əlikram Tağıyev**
Professor, fəlsəfə elmləri doktoru

Necati Demir
Prof., Dr.

Rəyçilər: **Zeynəddin Şabanov**
Dosent, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

Refik Turan
Dos., Dr.

Faiq Ələkbərli. Turan sivilizasiyasına giriş: Turan məfkurəsi və Tanrıçılıq. Bakı, “Elm və təhsil”, 2021, 492 səh.
(Tamamlanmış və əlavələrlə yenidən işlənmiş ikinci nəşri)

Monoqrafiyada Turan sivilizasiyanın dünyada ən qədim mədəniyyət olması məsələsi təhlil olunaraq Turan məfkurəsi və Tanrıçılıq fəlsəfəsi bütün aspektləri ilə tədqiqatə cəlb edilmişdir. Burada Turan məfkurəsi ilə bağlı Turan İmperiyaının tarixinə, mahiyyətinə və çağdaş dönmədəki yerinə aydınlıq gətirilmişdir. Bununla yanaşı Turan-Avropa, Turan-Aryan/İran ideoloji və mənəvi-fəlsəfi savaşıları öz əksini tapmışdır.

Eyni zamanda kitabda Türk xalqlarının təşəkkülü ilə bağlı onun etnogenezi, dini-fəlsəfi dünyagörüşü geniş şəkildə tədqiq olunmuşdur. Belə ki, monoqrafiyada Tanrıçılıq fəlsəfəsinin mahiyyəti, onun Şamanizmə, “Mağlar təlimi”nə, Zərdüştlüyə, Yunan kosmologiyasına, Xristianlığa, İslamığa münasibəti də öz əksini tapmışdır.

Monoqrafiyada Azərbaycan Türk dövlətləri Səfəvilər, Əfşarlar və Qacarlar ayrıca tədqiqatə cəlb olunmuşdur.

Kitabda Qərb sivilizasiyasının mahiyyəti və ona alternativlik məsələsi, bu anlamda Türk Dünyası-Qərb, Türk Dünyası-Rusiya münasibətləri geniş təhlil olunmuşdur. Eyni zamanda bütün bunlarla yanaşı, əsərdə Türk Birliyi, bu yolda Azərbaycanın birləşməsinin vacibliyindən və çıxış yollarından da bəhs olunmuşdur.

Kitab Turan/Türk tarixi, Turan/Türk fəlsəfəsi ilə maraqlanalar, eləcə də Azərbaycan türklərinin ümumTürk tarixi və fəlsəfəsində yerini araşdırırlar və geniş oxucu kütləsinin faydalanması üçün nəzərdə tutulmuşdur.

ISBN: 978-9952-8414-5-9

© Faiq Ələkbərli / 2017

© Faiq Ələkbərli / 2021

KİTABIN İÇİNDƏKİLƏR

Ön söz.....	5
-------------	---

I FƏSİL

Turan imperiyası və Tanrıçılıq

1.1. Qədim Turan imperiyaları və Turan xalqlarının mənşəyi.....	23
1.2. Tanrıçılıq fəlsəfəsi: Qamlıq/Şamanizm, Totemizm, Göy Tanrı....	53

II FƏSİL

Mifolji, tarixi və dini-fəlsəfi yönələri ilə Turan-Avropa problemi

2.1. Qədim Turan əski “Hind-Avropa”ya və “Aryan”lara qarşı.....	83
2.2. Tanrıçılıq fəlsəfəsi: Mağların təlimi, Zərdüştlük.....	110
2.3. İslamaqədərki Türk bilgələri/filosofları.....	141

III FƏSİL

Orta çağ və yeni dövrdə Turan-Avropa, Türk-İslam fəlsəfi-ideoloji məsələləri

3.1. İslam dini meydana çıxdıqdan sonra Turan-Avropa, Turan-İslam məsələləri.....	152
3.2. Qızılbaş Səfəvilər dövləti: Türk şiiyyə (Tanrıçılıq) və Fars şiiyyə (Zərdüştlük)	168
3.3. Əfşarlar imperiyası: məzhəbçilikdən ümmətçiliyə (İslam birliyi), yoxsa türkçülüyə (Turana) dönüş	186

IV FƏSİL

XIX əsr – XX əsrin əvvəllərində Qərbi-Avropa və İslamlıq ideyaları zəminində Turan məfkurəsi və Tanrıçılıq fəlsəfəsi

4.1. Sonuncu Türk imperiyası Qacarlar dövləti Turanla İran arasında.....	206
4.2. Qacarlarda Turançı və İrançı milli-dini ideoloji hərəkatlar.....	251
4.3. Türk aydınlarının düşüncəsində Turançılıq və İrançılıq.....	312
4.4. Osmanlıyla Qacarların tənəzzülü dövründə Türk-İslam məfkurəsi və Qərbi ideyaları.....	356

V FƏSİL

Türk Dünyası (Turan) və Avropa/Qərb münasibətlərinin yeni mərhələsi (1920-ci illər -XXI əsrin əvvəlləri)

5.1. Türk imperiyalarının süqutundan sonra Qərb ideyalarının Türkçülük düşüncəsinə təsiri	395
5.2. “İdeal” Qərb sivilizasiyası dövründə Türk Dünyasında Türkçülük/Turançılıq və İslamçılıq məsələləri.....	420
5.3. Azərbaycan türklərinin Sovetlər Birliyi, İran Pəhləvilər və İran İslam rejiminə qarşı Turançılıq mücadiləsi	451
NƏTİCƏ	461
QAYNAQLAR.....	470

ÖN SÖZ

Bu gün Turançılıq, Türkçülük şüurunun inkişafında yeni nəsil aydınların, elm adamlarının üzərinə daha ağır bir yük düşməkdədir. Azərbaycanda, Türkiyədə, Türkünstanda bir sözlə, Türk Dünyasında milli şüurumuza yeridilən saxta tarixdən, ədəbiyyatdan, fəlsəfədən, xaosik düşüncələrdən deyil də, Türk-Turan irqinin min illər boyunca qoruyub içində saxladığı və yaşatdığı tarixdən, kültürdən, mədəniyyətdən, fəlsəfədən hərəkət etməliyik. Çünki Türk-Turan fəlsəfəsinə, Türk-Turan tarixinə, Türk-Turan düşüncə sisteminə, Türk-Turan ədəbiyyatına sahib çıxmada, onun tarixi-fəlsəfi dərkinə varmadan əsla, türkçülüyn-turançılığın bütün Türklər üçün hansı önəm kəsb etməsini də dərk edə bilmərik. Dolayısıyla, ayrıca ələ alınan bir Türk dövlətinin fəlsəfəsi, tarixi, ədəbiyyatı, kültürünün yanı sıra, ortağ Türk-Turan fəlsəfəsi, Türk-Turan mədəniyyəti, Türk-Turan ədəbiyyatı və Türk-Turan tarixindən də bəhs edilməlidir.

Türk-Turan sivilizasiyasını ifadə etmək üçün də bunlara diqqət etməliyik:

1) Turan sivilizasiyası açıısından Türk-Turan tarixi yenidən dəyərləndirilməli, Türk-Turan irqinin ortağ tarixi yazılmalı, zorunlu olaraq orta və ali təhsildə yer almalıdır. Türk-Turan tarixi qələmə alınarkən də Avropa, ABŞ, Rusiya, “İran İslam”, İsrail və digər xalqlara aid araşdırmaçıların əsərlərinin təsirindən uzağ durulması bir şərt olmalı, əsasən Türk-Turan qaynaqlarına istinad edilməlidir. Özəlliklə, son iki yüz ildə Turan tarixinin yadelli araşdırmaçıları tərəfindən saxtalaşdırılması nəzərə alınmalıdır.

2) Türk-Turan sivilizasiyasının özünəməxsusluğu önə çəkil-məklə yanaşı, Qərb sivilizasiyasına əsas alternativ olması da diqqətdə saxlanılmalıdır. Bizcə, bu gün dünyada Türk-Turan sivilizasiyası mədəni-fəlsəfi yükü baxımından özəl yerə malikdir. Turan sivilizasiyasını dünya düşüncə sisteminin nüvəsi kimi görmək lazımdır! Bu, elə bir nüvədir ki, onun varlığının duyurulması belə, dünyanın düzənini dəyişdirəcəkdir. Bu anlamda Türk-Turan siviliza-siyasının tarixi, mədəniyyət və elmi-fəlsəfi cəhətdən əsaslandırılması Qərb sivilizasiyasına qarşı ciddi bir alternativliklə yanaşı, Avropa mədəniyyətinin çürüklüyünü də aşkar edəcəkdir.

3) Burada başlıca meyarlardan biri də, Türk-Turan fəlsəfəsinin, Türk-Turan düşüncə sisteminin ortaya çıxarılmasıdır. Belə ki, tarixdə Hind, Yunan, Roma, Çin, Alman, İngilis, Fransız, Ərəb və başqa xalqların fəlsəfələri ilə yanaşı, onlardan heç də az dəyərə malik olmayan Türk fəlsəfəsi də olmuşdur. Çox yazıqlar olsun ki, Türk kultürü və Türk sivilizasiyası kimi Türk fəlsəfəsini bu günədək sistemli hala gətirməyi bacara bilməmişik. Əslində bir ulusun tarixi, kultürü, fəlsəfəsi bir bütündür, biri o birini tamamlar. Necə ki, yunanlar, çinlilər, hindlilər, fransızlar, almanlar və başqaları belə etmişlər. Hesab edirik ki, Türk-Turan fəlsəfəsinin ana xəttini Türklük, Tanrıçılıq və İnsanlıq dəyərlərinin vəhdəti, bütünlüyü təşkil edir. Yəni Türkün fəlsəfəsi Tanrıçılıq və İnsanlıq fəlsəfəsinin vəhdətidir. Bu anlamda İnsanlıq fəlsəfəsini Qərbin, Tanrıçılıq fəlsəfəsini isə Şərqlin inhisarından çıxartmağın zamanıdır. Çünki Qərb “İnsanlıq fəlsəfəsi” üzərinə vurğu yaparak irəli sürdüyü liberalizm, demokratizm, pragmatizm, marksizm adlı təlimlərlə dünyanın İnsanlıq ruhunu maddiyyətçiliyə və mənfəətçiliyə sürükləmişdir.

4) Əsas məsələlərdən biri də Türk-Turan sivilizasiyası açısından Türk düşüncəsi olan Tanrıçılıqla İslamlığın oxşar və fərqli cəhətlərinin dəyərləndirilməsinə də ciddi ehtiyac vardır. Çünki bu gün də Türklük və İslamlığın biri-birinə zidd olması, İslam dininin Türklüyün inkişafında əngəl olması kimi fikirlər mövcuddur. Bir məqama diqqət yetirək ki, doğrudan da son əsrlərdə Türk mədəniyyəti daha çox İslam mədəniyyətinin tərkib hissəsi kimi verilmişdir. Biz, bunu heç də doğru görmürük. Orta çağda İslam mədəniyyəti anlayışının içində Türk mədəniyyəti özünü yetərincə ortaya qoya bilməmişdir. Çünki Orta Çağda İslam dininə daxil olan Türk xalqları müsəlmanlıqları ilə milli mənşəyini bərabər tutmuş, bu anlamda bir çox əməllərini İslam mədəniyyətinin adına yazmışlar. XX əsrin başlarında islamlığın türklüklə eyniləşdirilməsi məsələsinə toxunan Azərbaycan Türk aydını Məhəmməd Əmin Rəsulzadə yazırdı: “Türkcə qəzetə çıxartdıq - adına müsəlman qəzetəsi dedik. Türkcə teatrlar, operalar düzəlttik - ünvanlarını müsəlman teatrosu və müsəlman operası dedik. Məktəb açdıq - rus-müsəlman məktəbi adını verdik. Cəmiyyətlərimizin sifətləri yenə “müsəlman” kəlməsindən ibarət oldu. Halbuki elədiklərimizin hamısı türkcə olub və Türk asari-mədəniyyəsini diriltmək üçün idi. Müsəlmanlığın ibtidai təsirindən gələrək

biz özümüzü müsəlman adlandırdığımızdan əsil milliyyətimizin ünvanını təşkil edən türklüyə əhəmiyyət verməmiş, həmən “müsəlman” adına qənaət eləmişdik. Hələ, də etməkdəyiz” (136, s.469).

Türk sivilizasiyasını araşdıran Rahid Uluselin fikrincə, Türk sivilizasiyasına İslam sivilizasiyası daxilində baxılması doğru deyil, çünki Türk xalqlarının islamaqədərki dövründə ən azı minillik sivilizasiya damğası vardır. Rahid Ulusel yazır: “Yalnız dini oriyentasiyasına görə dünya Türk milli dövlətlərinin və xalqlarının yaratdığı Türk sivilizasiyasının İslam sivilizasiyası tərkibinə daxil edilməsini elmi cəhətdən əsaslandırılmamış sayırıq. Çünki Türk sivilizasiyası və onu təşkil edən milli mədəniyyətlər islam dünyası ilə nə qədər yaxın tarixi təmas, müştərək inkişaf ənənəsinə malik olsa da, həm identiklik, həm də universallıq keyfiyyətlərinə, dünyəvi-ümumtürk oriyentasiyasına görə “İslam sivilizasiyası” çərçivəsinə sığmır” (176^b, 15).

Deməli, əslində bir millətin hər hansı dinə üz tutması, onun olmuş ya da olan mədəniyyətinin aradan qaldırılması demək deyil, sadəcə ona yeni bir məna qatması anlamında dərk edilməlidir. Bu baxımdan Türk-Turan xalqlarının xeyli bir qisminin İslam dinini qəbul etməsini uğurlu hesab edən aydınlarımızla yalnız ona görə razılaşırıq ki, Türk-Turan irqi öz daxilindəki dini baxımdan ideoloji düşmənçilikdən xeyli dərəcədə uzaqlaşmışdır (83, s.226). Ancaq bununla yanaşı, türklər sonralar İslamla bağlı olan məzhəb qovğalarından da qurtula bilməmişdir. Hər halda son dövrlərdə Osmanlı xəlifəlik məsələsinə görə, əsasən yarıərəbləşmiş, Bizans mədəniyyətinin təsiri altında qismən yarıavropalaşmış, Səfəvilər və Qacarlar isə İslam dini adı altında əslində fars şiəliyinin, zərdüştizm məsələsində isə Hind-Avropa-İran mədəniyyətinin təsirinə məruz qalmışdır.

Ümumiyyətlə, Türk xalqlarının İslam dinini qəbul etdikdən bir neçə əsr sonra milli kulturdən daha çox islamlıq üzərində köklənməsi, bunun XIX əsrin əvvəllərinə qədər davam etməsi, həmin dönmədən sonra isə İslam mədəniyyəti təsiri altında qalmaqla yanaşı Qərb mədəniyyətinə meyil göstərməsi ciddi məsələlərdəndir. Maraqlıdır ki, həmin dövrdən etibarən də Türk aydınları arasında Qərb mədəniyyətinə alternativ düşüncə sistemi kimi də daha çox İslam mədəniyyəti irəli sürülür. Bizcə, Türk-Turan xalqlarının Qərb mədəniyyəti ilə İslam mədəniyyəti arasında seçim qarşısında qalması çıxış

yolu deyildir. Çox maraqlıdır, Qərb mədəniyyəti Türk-Turan xalqları üçün demokratiklik, sivillik, tolerantlıq, liberallıq anlamında cəlbedici göründüyü halda, İslam mədəniyyəti isə ümmətçilik, əxlaqlıq, mühafizəkarlıq, mənəviyyatlılıq baxımından ortaya qoyur. Belə olduğu təqdirdə Türk-Turan xalqlarının bir çox aydınları çıxış yolunu İslam mədəniyyəti ilə Qərb mədəniyyətinin uzlaşmasında axtarmış olurlar.

Təxminən bir əsr yarımındır ki, əsasən Turan-Türk xalqları mütəfəkkirlərini və böyüklərini (Namiq Kamal, C.Əfqani, Əli Suavi, Ş.Mərcani, S.Qaliyev, T.Rıskılov, Həsən bəy Zərdabi, H.Səbri Ayvazov, Əli bəy Hüseynzadə, Ziya Gökalp, Ə.Ağaoğlu, Y.Akçura, Z.V.Toğan, Mustafa Kamal Atatürk, M.Ə.Rəsulzadə, Ş.M.Xiyabani və b.) əsas düşündürən problem də Qərb mədəniyyətiylə İslam mədəniyyətini necə uzlaşdırmaq, ortaq yolu tapmaq olmuşdur (Türklük, İslamlıq və Müasirlik-Qərbçilik). Bu gün də aşağı-yuxarı eyni xətt davam etdirilir. Şübhəsiz, “mədəniyyət” dəyişməsi anlamında məsələnin öncədən bu cür qoyuluşu doğru olmamışdır. Ancaq Türk əxlaqını, Türk fəlsəfəsini, Türk ədəbiyyatını müsəlman kimliyi, İslam mədəniyyəti çərçivəsində görən Türk xalqlarının başqa bir seçim etmələri doğrudan da çox zor idi. Ona görə də Osmanlıda, Qacarlarda böhran dönəmi başlayınca, Türk aydınlarının bir qismi (A.A.Bakıxanov, N.Kamal, M.Akif Ersoy, Qarabəy Qarabəyli, Ə.Axundoğlu və b.) bu problemin kökünü İslama əlavə olunmuş xurafatda, cəhalətdə, avamlıqda, dini şarlatanlıqda axtararaq, bütün bunları İslam mədəniyyətindən təmizləməyi düşündüyü halda, Türk aydınlarından ikinci qismi (M.F.Axundzadə, M.A.Şahtaxlı, Cəlal Nuri və b.) isə nicat yolunu İslam dinindən, İslam mədəniyyətindən tamamilə imtina edərək Qərb-Xristian mədəniyyətini mənimsəməkdə və qərbləşməkdə görmüşlər.

Məhz bundan irəli gələrək, ötən 150-200 il ərzində Turan-Türk mütəfəkkirləri arasında İslamçılıq və Qərbçiliklə müqayisədə Türk-Turan ruhlu nəzəriyyələri irəli sürənlər çox az olmuşdur. İlk dövrlərdə Türkçülüyi irəli sürən mütəfəkkirlər də məcburən, dövrün reallıqlarına uyğun olaraq onu ya İslamçılığın ya da Qərbçiliyin köməkçi tərkib hissəsi kimi görmüşlər. Başqa sözlə, ötən bu dövrdə Türkçü nəzəriyyələr, düşüncələr əsasən İslamçılığı ya da Qərbçiliyi gücləndirmək, əsaslandırmaq üçün önəmli olmuşdur.

Beləliklə, Tataristanın, Türküstanın, Osmanlının, Qacarların, Baburların süqutundan sonra Avropa (Qərb) mədəniyyəti arealına daxil olan Türk-Turan xalqları bununla yanaşı xeyli dərəcədə İslam mədəniyyəti, qismən də Hind və Çin mədəniyyətlərinin kölgəsində qalmağa davam etmişlər. Sadəcə, İslam mədəniyyətinə girişin ilk əsrlərində olduğu kimi, Qərb mədəniyyətinə girişin ilk dövrlərində (hələlik, bu proses müəyyən mənada davam etməkdədir) də Turan-Türk xalqları arasında milli mədəniyyət, milli kimlik hissləri ön plandadır. Vaxtilə İslam dinini qəbul etmələrinə baxmayaraq bir neçə əsr milli mədəniyyətlərini, milli dəyərlərini qoruyub saxlayan Turan-Türk xalqların sonralar yalnızca dini inanca görə deyil, milli-mənəvi düşüncə anlamında da əsasən müsəlmanlaşaraq İslam mədəniyyətinin təsir dairəsinə düşdüklerini görürük. Deməli, Turan-Türk xalqlarının Qərb mədəniyyəti arealına daxil olmasının ilk əsrlərində milli kimlik, milli mədəniyyət varlıqlarını ifadə etmələri də müvəqqətidir. Ən əsası odur ki, İslam mədəniyyətinin ilk əsrlərində olduğu kimi, indi də Qərb mədəniyyəti bilə-bilə milli kimliyin və milli mədəniyyətin ifadəsi üçün şərait yaradır. Ancaq Qərb mədəniyyəti milli kimliyi və milli mədəniyyəti ortaya atarkən də, bunun Qərb dəyərlərinə məxsus olmasını istəyir, bununla da çox da uzaq olmayan gələcəkdə həmin milli kimlikləri, milli mədəniyyətləri öz içində əritməyin təməllərini formalaşdırır. Məhz bunun nəticəsidir ki, Osmanlılar və Qacarlar dönməsində İslam mədəniyyəti əsasında az da olsa, Türk mədəniyyətinə üz tutanlar, sonralar Qərb mədəniyyəti üzərindən milli mədəniyyətin təbliğinə başladılar.

Bizcə, bu anlamda Turan-Türk mədəniyyətinin yenidən dirçəlməsinə əsas səbəb nə İslam mədəniyyətinin geriliyi, mühafizəkarlığı, nə də bunun fonunda Qərb mədəniyyətinin irəliyi, yenilikçi olması deyil, burada milli dəyərlərin, milli mədəniyyətin tamamilə aradan qalxması təhlükəsi olmuşdur. Yəni Turan-Türk mədəniyyətinin yenidən ortaya çıxmasında Türk-Turan xalqlarının İslam mədəniyyəti, müsəlmanlıq içində əriməsi təhlükəsiylə yanaşı, eyni zamanda digər yad bir mədəniyyətin – Hind-Avropa mədəniyyətinin onu yanlış bir yola sürükləməsi mühüm rol oynamışdır. Ona görə də təxminən iki əsrə yaxındır çox ehtiyatla İslam mədəniyyəti və Qərb mədəniyyətiylə yanaşı, Turan-Türk mədəniyyətini irəli sürərək onu İslamçılıq və Qərbçiliklə uzlaşdırıcı baxımdan eyni sıraya qoyanları

da yaxşı anlayırıq (Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, Y.Akçura, Z.Gökalp, M.Ə.Rəsulzadə, Mustafa Kamal Atatürk və b.).

Bizcə, ötən 150-200 il müddətində Türkçülü-yü-Turançılığı İslamçılıq və Qərbçiliklə müəyyən dərəcədə eyni sıraya yerləşdirə bilsək də, amma onların təsir dairəsindən tamamilə çıxarmaq mümkün olmamışdır. Buna nümunə, günümüzdə “Türk-İslam mədəniyyəti”, “Türk-İslam” ideyasıyla yanaşı, Qərbyönlü tarixi, ədəbiyyatı, fəlsəfəni, demokratiyanı, mədəniyyəti həтта, həyat tərzini mənimsəməyimizdir. Biz türklər bu gün geyimimizdə, əşyalarımızda, inancımızda, davranışlarımızda, toy və yas mərasimlərimizdə əsasən Qərb və İslam mədəniyyətlərinin təsiri dairəsindəyik. Məsələn, “qərbli” kimi yeyirik, geyinirik, hərəkət edirik ancaq “müsəlman” kimi düşünürük, danışırıq. Bəzən, bunun əksini də görmək mümkündür. Belə ki, “müsəlman” kimi geyinirik, amma “qərbli müsəlman” görünüşündə. Bir sözlə, bu gün türklər dini inanc baxımdan əsasən müsəlman, qismən də xristian, buddist, yəhudi kimi dünyaya gələ bilirlər. Ancaq müxtəlif dini inanclar Turan-Türk xalqlarının adət-ənənələrini, törələrini davam etmələrinə əngəl olmamalıdır.

Biz isə görürük ki, bir tərəfdən müxtəlif dini inanclar (İslam, Buddizm, Xristian, İudaizm və b.), digər tərəfdən dünyada hökmranlıq edən “Qərb mədəniyyəti” Turan-Türk xalqlarının milli düşüncə sistemini xeyli sarsıtmışdır. Bu anlamda çıxış yolu olaraq Turan-Türk xalqları mövcud dini inanclarını (İslamlıq, Xristianlıq, Şamanizm, Buddizm və b.) qoruyub saxlamaqla, Qərb mədəniyyətini mənimsəməklə yanaşı, eyni zamanda milli varlığını, milli törələrini da unutmamalıdırlar. Hindlilər Hinduizm mədəniyyətinin, Yəhudilər İudeyanın-İsrail mədəniyyətinin, Farslar Arian-Əhəməni-Sasani (İran) mədəniyyətinin, Avropalılar Yunan-Roma mədəniyyətinin nisgilini yaşayaraq, özlərini yenidən ifadə etməyə çalışdıqları bir zamanda Türk-Turan xalqlarının Sumer, Qut, Turukki, İskit-Oğuz, Hun, Midiya, Göktürk, Xəzər, Səlcuqlar və başqa dövlətlərimizin dövrlərindəki mədəniyyətləri necə ümumiləşdirməsi məsələsinə həll tapılmalıdır.

Bu məsələ ilə bağlı Ərəstun Həbibbəyli doğru yazır ki, Türk sivilizasiyası qədim tarixi köklərə malik olub, özünün inkişaf yolunda bir neçə mərhələ yaşamış və mövcudiyyətini qoruyub saxlamaqda olan sivilizasiyalara aiddir (79^b, s. 11). Onun fikrincə,

tarixin müxtəlif zamanlarında və hətta bəzən eyni zaman periodunda Türk sivilizasiyası bir neçə mərkəzi güc üzərində qurulmuşdur: “Məsələn, birinci nəsil sivilizasiyalar dövründə Ön Asiyada və Uzaq Şərqdə Türk sivilizasiyalarının izlərinə rast gəlinir. Sonrakı mərhələlərdə Osmanlı, Səfəvi, Misir Məmlük sultanlığı, Böyük Moğol imperiyasının timsalında Türk sivilizasiyasının güc mərkəzləri artmışdır. Ümumiyyətlə, çoxqütblülük Türk sivilizasiyasının zəngin mədəniyyətinin və çoxmillik aramsız dövlətçilik tarixinin əsas səbəblərindən biridir” (79^b, s. 25-26).

Ə.Həbibbəyli onu da doğru qeyd edir ki, dünya sivilizasiyaları sahəsini tədqiq edən Qərb alimləri arasında istər sivilizasiyaşünaslar, istərsə geopolitiklər sivilizasiyaları təsnifləşdirərkən heç bir halda Türk sivilizasiyasını ayrıca bir sivilizasiya olaraq nəzərdən keçirməmişlər: “Nə Samuel Hantinqtonda, nə Arnold Toynbidə, nə Frensis Fukuyamada Türk sivilizasiyası anlayışına müstəqil bir sivilizasiya növü kimi rast gəlmirik. Bunun səbəblərini isə Qərb sivilizoloqlarının qeyri-elmi, qərəzli mövqelərində axtarmaq lazımdır. Məlumdur ki, sivilizasiya məfhumuna elmi yanaşma ilk dəfə Avropada başlamışdır və hazırda da bu sahə ilə daha çox Qərb ölkələrinin alimləri məşğul olurlar. Onlar isə tarixin ən qədim dövründən günümüzədək maddi-mənəvi özünəməxsusluğunu qoruyub saxlamış Türk sivilizasiyasını görməzlikdən gəlir, yaxud bu fenomenə qısqanc yanaşırlar. Halbuki, Türk sivilizasiyası tarixdə nəsil dəyişmə mərhələlərindən öz seçkinliyini qoruyub saxlayaraq keçən əzsaylı sivilizasiya tiplərindəndir. Belə ki, məlum olduğu kimi, hazırda sivilizasiyaların təsnifatında əsas kriteriya olaraq nəsil (zaman) dəyişikliyinə üstünlük verilir. Arnold Toynbi, Samuel Hantinqton, Elvin Toffler kimi sivilizoloqlar üç və ya dörd nəsil sivilizasiya müəyyən etmişlər və bu təsnifatlarda heç zaman Türk sivilizasiyasına müstəqil element kimi baxılmasına rast gəlmirik. Əslində isə Türk sivilizasiyası çox nadir sivilizasiya tiplərindəndir ki, həm birinci nəsil (Qədim Misir, Şumer, Çin, Hind və s.), həm də sonuncu nəsil (sənayedənsənəki) sivilizasiya tipləri ilə bərabər mövcud olmuşdur və hələ də öz varlığını qoruyub saxlayır” (79^b, s. 32-33).

Rahid Uluselin təsnifatında isə Türk sivilizasiyası İslam, Yapon, Çin, Hind, eyni zamanda Afrika və Okeaniya sivilizasiyaları

ilə bərabər hazırkı dünya sivilizasiyasının Şərq qrupunu təşkil edir (176^a, s.240).

Biz də qətiyyənlə şübhə etmirik ki, bu gün dünyada tarixi dəqiq bilinməyən, ya da çox az bilinən dövlətlərin və mədəniyyətlərin mahiyyətində ən çox Türk-Turan sivilizasiyasının damğası, ya da birbaşa özü var. Bunu, biz türklərdən çox Avropa alimlərin daha yaxşı bilməsi qənaətimizdir. Ən azı ona görə ki, Turan sivilizasiyasına aid yazılı, ya da maddi abidələr də bizlərdən çox Qərb alimlərinin əllərindədir. Bu gün dünya tarixini, dünya mədəniyyətini müəyyənləşdirən Qərb elmi olduğu üçün, ancaq oradan gələn bir fikrə möhtac qalmışıq. Qərb alimləri də dünya elmində nəinki bir mədəniyyət olaraq Türk/Turan mədəniyyətini qəbul etmək niyyətləri var hətta, onun “gənc” və “barbar” olması iddiasında qalmaqdadırlar. Bu anlamda heç bir ciddi əsas olmadan Şumer, Midiya mədəniyyəti də, tarixi də Hind-Avropa mədəniyyətinin, ya da Arilərin adına çıxılır. Əgər Avropa/Qərb alimlərinə inansaq dünyada ilk mədəniyyətin, ilk təktonrılıq ideyasının müəllifləri də Hind-Avropa mədəniyyətinin daşıyıcıları, yəni Arilərdir (Avropalılar, İranlılar, Hindlilər və b.). Onlar ilk mədəniyyət, ilk təktonrılıq ideyalarının başlanğıcı məsələlərində də özlərinə az-çox rəqib kimi Samiləri (Yəhudiləri, Ərəbləri və b.) görürlər.

“Avropa mərkəzcilər”in ən əski mifoloji, dini və sivil mədəniyyətin, bir sözlə qədim sivilizasiyaların kökünü əsasən Arilikdə, qismən də Samilikdə axtarılması heç də təsadüfi olmamışdır. Bizcə, kökü daha qədimlərə gedib çıxan, ancaq “Avropa mərkəzcilər” tərəfindən qismən XVIII əsrdə, əsasən isə XIX əsrin başlarından ortayan çıxarılan ideologiyanın tərkib hissəsi kimi Arilik və Samilik məqsədli şəkildə ortaya atılmışdır. Onların əsas hədəfi də bir tərəfdən tarixin dərinliklərin içindən Avropa mədəniyyətini, Avropa sivilizasiyasını “kəşf” etmək, bununla da Qərb sivilizasiyasını əsaslandırmaq olmuşdursa, digər tərəfdən Yəhudiləri (Akkad, Assuriya), Ərəbləri (Ərəb Xilafəti) və Farsları (Əhəmənlər və Sasanlar) əski mədəniyyətin sahibləri kimi oyadaraq Türk-Turanın ruhunu az da olsa, yaşadan Qacarları və Osmanlıyı devirmək olmuşdur. Deməli, “Avropa mərkəzcilər” Samilik və Ariliyi gündəmə gətirməklə yalnız Qərb sivilizasiyasının mahiyyətini əsaslandırmağı deyil, bununla yanaşı Osmanlının hakimiyyəti altında yaşayan

Ərəblər və Yəhudilər arasında uyğun olaraq Vəhabiliyi, Sələfiliyi, Yəhudiliyi Qacarların nüfuz dairəsində olan Farslar və digər farsdillilər arasında isə Zərdüştlüyü, Ariliyi təbliğ etmək olmuşdur. Burada “Avropa mərkəzçilər”in əsas məqsədi öz maraqlarına uyğun olaraq Osmanlı və Qacarların hakimiyyəti altında yaşayan ərəblərin, yəhudilərin, farsların, ermənilərin mədəni, sivil və qədim bir xalqlar olduğu halda, amma onların idarə edən Türklərin vəhşi, barbar və mədəniyyətsiz xalq olduğunu təbliğ etməyə çalışmışlar. Təsədüfi deyil ki, “Avropa mərkəzçilər”in, özəlliklə ingilislərin Osmanlıda apardığı bu siyasət nəticəsində ilk öncə Ərəblər (Səudiyyə Ərəbistanı) öz dövlətlərini yaratmış, daha sonra Qacarlar hakimiyyətdən düşürülərək (1925) onların yerinə Pəhləvilər gətirilmişdir.

Bizcə, hər hansı cəmiyyətin mənəvi həyatına aid milli dəyərlərlə (milli din, milli adət-ənənələr, milli kultür, milli qayda-qanunlar və s.) sonradan ona həyatına daxil olan qeyri-milli dəyərlər arasında daima mübarizə getmişdir. Bu anlamda hər hansı toplumun milli dəyərlərini heç bir dəyişikliyə uğratmadan bəlırsiz ilk başlanğıcdan bugünədək qoruyub saxlaması inandırıcı deyildir. Doğrudur, milli dəyərlərini günümüzədək qoruyub saxladıklarını iddia edən bəzi uluslar vardır. Ancaq bu iddiada olan ulusların özləri də zaman-zaman başqa millətlərin dəyərlərindən yararlanmış, sadəcə çox ustalıqla yad dəyərləri “milli dəyərlər” çərçivəsində “ərit”mişlər. O zaman belə bir fikir daha çox məntiqəuyğundur ki, əksər hallarda bizə bəlırsiz ilk başlanğıcdan bugünədək bütün millətlərin mənəvi həyatında qeyri-milli dəyərlərlə milli dəyərlər arasında daima qarşılıqlı mübadilələr olmuş, bunun da nəticəsində istənilən millətin etnik, dini, mədəni, fəlsəfi, siyasi-hüquqi həyat axarında qismən, orta, xeyli dərəcədə dəyişikliklər baş vermişdir.

Deməli, burada əsas məsələ hər hansı ulusun milli dəyərlərinin yad dəyərlərə münasibətdə qismən, orta, xeyli səviyyədə dəyişikliklərə məruz qalmasını aşkar etməkdir. Çünki bu gün dünyada mövcud olan cəmiyyətlərin müstəqil varlıqlarında milli dəyərlərlə qeyri-milli dəyərlərin nə dərəcədə rol oynamasını aydınlaşdırmadan obyektiv, elmi “milli tarix” yazmaq mümkün deyildir. “Milli tarix” dedikdə, milli dəyərləri qismən, orta və xeyli dərəcədə qeyri-milli dəyərlərə qarışmış bir ulusun tarixi ola bilər. Hər hansı millətin həyatında milli dəyərlərə qeyri-milli dəyərlərin hansı səviyyədə, yəni

qismən, orta və xeyli dərəcədə təsir göstərməsini öyrənmək üçün, həmin ulusun dövlət dilinə, törələrinə, əxlaqına, fəlsəfəsinə baxmaq yetərlidir. Şübhəsiz, köklü milli dəyərlərə malik olan bir millət nə qədər yad dəyərlərin tərisinə məruz qalırsa-qalsın, bütün hallarda öz milli varlıqlarını sürdürəcəklər.

Öncəliklə, milli varlıq məsələsində milli dil məsələsi çox mühüm yer tutur. Burada əsas məsələdə milli dilin heç də dar çərçivədə özünü qorumasından deyil, başqa etnik qruplar ya da milli azlıqlar üçün də ortaqlıq olmasıdır. Əslində hər hansı dövlət daxilində bir millətin dili heç bir zorakılıq olmadan etnik qruplar ya da milli azlıqların da danışdığı dildir, o zaman həmin dövlətin aparıcı milliyyətinin kim olması bəllidir. Amma bir dövlətin sultanlarının və yaşayanlarının əsas danışığı dili eyni olduğu halda, yazı dilində ya da ədəbiyyatında müəyyən fərqlər varsa, o zaman milli dəyərlərə yad dəyərlərin nə dərəcədə təsiri mübahisə mövzusu ola bilər. Kimləri üçün sultanların danışığı dilinə, kimlərinə görə də sultanların yazı dilinə görə dövlətlərin milli kimliklərin baxılır, bundan da çıxış edilərək “milli tarix”lər ortaya qoyulur. Eyni zamanda hər hansı dövlətin qurucularının, hökmdarlarının etnik kimliyindən ya da dini baxışlarından çıxış edilərək “milli tarix”lər də yazılır. Bu zaman da hər ulusun tarixçiləri bu günün ideoloji maraqlarına uyğun olaraq əski dövlətlərin qurucularını, hökmdarlarını özünükləşdirməklə “milli tarix”lərini əsaslandırmağa çalışırlar.

Bu gün mövcud olan bir çox dövlətlər, onların ideoloqları milli varlıqlarını əsaslandırmaq üçün əski dövlətlərə, həmin dövlətlərin tərkibində yaşamış aydınlara, onlar tərəfindən ortaya qoyulmuş mənəvi-maddi abidələrə sahiblənmək milli dəyərlərlə yad dəyərlər arasında heç bir sərhəd qoymur, onların tamamını özünükləşdirir, “milli tarix” çərçivəsinə salırlar. Yəni burada milli dəyərlərlə qeyri-milli dəyərlər arasında heç bir fərq qoyulmur, “milli dövlətçilik” naminə əski dövlətlər ya da mədəniyyətlərin hamısı “milliləşdirilir”. Bu cür “milli tarix”lərin yazılmasında əski dövlətlərin mövcud olduqları coğrafi ərazilər mühüm yer tutmaqdadır. Belə ki, özəlliklə XIX-XX əsrlərdə “milli dövlətlər” adı altında meydana çıxan yeni dövlətlərin böyük çoxluğu, milli varlıqlarını əsaslandırmaq üçün indi var olduqları coğrafiyanın tarixini bütün sahələrdə (din, törə, kultür, fəlsəfə və s.) “milliləşdirməklə” məşğuldurlar.

Şübhəsiz, yeni dövr “milli dövlətlər”in əksəriyyətinin “milli tarix”lərini bu yöndə yazılmasında Qərbin-Avropanın böyük təsiri olmuşdur. Etiraf etməliyik ki, Qərb-Avropa mərkəzli “elm tarixi”nin ortaya qoyduqlarının nəticəsi olaraq zor və ya xoşluqla hər hansı bir xalqın bu gün “milli tarix” dediyi əslində başqa bir millətin tarixi, ya da onun tarixinin bir hissəsi olduğu halda, yaxud da tamamilə əksinə, başqa bir xalqın tarixi hesab edilən isə, həmin xalqın əsil milli tarixi ola bilər. Deməli, “din tarixi” dövründə bir xalqa aid milli tarixə dini don geyindirmək adi bir hal idisə, son iki əsrdə isə Qərbin “elm tarixi” adı altında bir xalqın milli dəyərləri heç bir əsas olmadan digər xalqın dəyərləriylə təmin edilir.

Qərbin “elm tarixi” ehkamçılığıyla da xalqın böyük əksəriyyəti “milli tarix” olaraq ona sırımış yad bir xalqın dəyərlərin bütününi ya da əlavələrini, hətta bu anlamda mədəniyyətini, ədəbiyyatını, fəlsəfəsini də özününkü hesab etmiş olur. Bu zaman da yalnız məsələnin əsil mahiyyətinə varan tək-tük araşdırmaçılar yadlaşdırılmış doğma milli tarixlə doğmalaşdırılmış yad “milli tarixi” görürlər ki, belələrinin qarşısında da Qərbin ehkamçı “elm tarixi”ylə silahlanmış böyük bir “milli tarix”çi ordusuyla mübarizə etmək vardır. Şübhəsiz, bütün bunlardan əziyyət çəkənlər isə doğma tarixinə, fəlsəfəsinə, ədəbiyyatına yad, yadların tarixinə, ədəbiyyatına, fəlsəfəsinə “doğma” gözlə baxan yeni nəsillər olur.

Çox yazıqlar olsun ki, Qərbin ehkamçı “elm tarixi”nin təsiri altına düşmüş bəzi milli tarixçilərimizdə fərqi nə varmadan, ona sırımış sözdə “milli tarix”i qoruma düşüncəsiylə istər-istəməz yadelli ideologiyalara xidmət etmiş olurlar. Çünki sözdə “milli tarix” milli tarixçilərin qələmiylə yazılıb xalqın şüuruna yeridildikdə inandırıcılıq birə min qat artır. Bir millət üçün zərərli olan yadların yazdığı tarixi-ideoloji düzməcələr deyil, öz soyundan olan ya da belə görünən tarixçilərin, fəlsəfəçilərin, ədəbiyyatçıların, dilçilərin “milli tarix”, “milli fəlsəfə”, “milli dil”, “milli ədəbiyyat” adı altında yazdıqları çox təhlükəlidir. Milli tarixçilərin, milli fəlsəfəçilərin, milli dilçilərin yazdığı sözdə “milli tarix”, “milli fəlsəfə”, “milli dil”, “milli ədəbiyyat” kitablarının əsasında xalq keçmişinə baxanda orada ona aid olan ya da olmayan hər şeyi qəbul etmək zorunda qalır.

Bu o deməkdir ki, böyük bir hörümçəyin hördüyü tordan xilas olmaq nə cür mümkündürsə, hər hansı bir xalqa hörülmüş “milli

tarix”, “milli fəlsəfə”, “milli dil”, “milli ədəbiyyat” torundan da qurtulmaq bir o qədər mümkün görünür. Bu baxımdan millətin içindəkilərinin əliylə qələmə alınmış sözdə “milli tarix”, “milli fəlsəfə”, “milli ədəbiyyat” üzərində daha çox düşünməliyik. Biz bu gün sözdə “milli tarix”in, “milli fəlsəfə”nin, “milli dil”in, “milli ədəbiyyat”ın hansı mahiyyətdə yazıldığını bildiyimiz halda Manna, Sacilər, Səfəvilər, Əfşarlar, Qacarlar dövrlərində nədən bu qədər dolaşıqların olmasını anlamaqda çətinlik çəkməməliyik. Əgər bu gün Qərbin-Avropanın ehkamçı tarixşünaslıq konsepsiyası adı altında, bir millətin tarixi gözümüzün önündə saxtalaşdırılırsa onun dili, mədəniyyəti, fəlsəfəsi, ədəbiyyatı “beynəlmiləl” ya da kosmopolit bir hala gətirilərsə, o zaman Manna, Sacilər, Səfəvilər, Əfşarlar, Qacarlar və başqalarının dövründə dini ya da məzhəbçilik düşüncələriylə eyni şeylərin baş verməsi təəccüblü deyildir. Sadəcə, Orta çağda “milli tarixi”, “milli fəlsəfə”ni müəyyənləşdirən bir müddət İslam dini ya da ona aid məzhəblərin ehkamçılığı idisə, iki əsrə yaxındır bu funksiyayı Qərbin “elm tarixi” öz üzərinə götürmüşdür. Bizlər də, bu gün əsasən əski, antik, orta çağ dövlətlərimizə, eyni zamanda həmin dövlətləri-miz dövründəki fəlsəfəyə, ədəbiyyata, mədəniyyətə, etnik məsələlərə ya Qərbin ehkamçı “elm tarixindən” ya da öz təsirini tamamilə itirməmiş İslam, Xristian və onlara aid məzhəblərin ehkamçı tarixlərindən yanaşıırıq.

Bizcə, bu günün rəsmi xarakterli “Rusiya tarixi”, “İran tarixi”, “Azərbaycan tarixi”, “Ermənistan tarixi”, “Gürcüstan tarixi” və başqa xalqların tarixlərində “din tarixi”nin, “elm tarixi”nin izləri sürməkdədir. Şübhəsiz, həmin tarixlərdəki “milli çalarlar” onun bəlihsiz başlanğıcdan bu günədək izlənen bir ulusun tarixiylə deyil, dövrün siyasi, dini və qlobal şərtlərinə uyğun olaraq öz əksini tapmışdır. Bu baxımdan bizi xüsusilə maraqlandıran Qərbin “elmi tarix”i mahiyyətli “Rusiya tarixi”, “İran tarixi”, “Ermənistan tarixi”, “Gürcüstan tarixi” konsepsiyasının təsir dairəsindən kənara çıxma bilməyən yarımçıq “Azərbaycan tarixi” deyil, Azərbaycan Türklərinin, Azərbaycan Oğuzlarının tarixidir.

Biz, bunun üçün əsasən milli tarixi-fəlsəfi fikir baxımından etnik, dini və siyasi tariximizə yanaşmalıyıq. Çünki yalnız milli düşüncə tarixi baxımından bəlihsiz zaman başlanğıcından günümüzədək yaşanmış olan Oğuz ya da Turan tarixi, o cümlədən onun

ayrı-ayrı budaqları olan Türkiyə Türk tarixi, Azərbaycan Türk tarixi, Türkünstan Türk tarixi, Tatarıstan Türk tarixi, Kırım Türk tarixi və başqa tarixlərimiz bizə doğru yol göstərə bilər. Çünki orta çağın “din” (İslam, Xristian və b.) düşüncəli, ya da indi Qərbin “elm” düşüncəli tarixləri bizləri yanlış yerlərə sürükləməkdədir. Hər ikisində milli nüvədən uzaqlaşma, yad nüvələrə əsaslanma vardır. Bizim, milli düşüncə tarixi anlamındakı milli nüvəmiz nə dini məzhəb, nə də Qərb “milli tarixi” olmamalıdır. Çünki vaxtilə din düşüncəli tarixin “milli nüvəsi” Türk dövlətlərini idarə edən sülalələrin mənşəyini dolaşdırdığı kimi, indi də Qərbin sözdə elmi “milli tarixi” eyni məsələni başqa bir formada təkrarlamaqdadır.

Bu anlamda Kutı, Subar, Turukkum, Manna, Midiya, İşquz, Xəzər, Alpaniya, Sacilər, Salarlar, Səlcuqlar, Osmanlılar, Baharlılar, Bayandurlular, Səfəvilər, Qacarlar, Əfşarlar və digər dövlətlərimizə Qərbin elmi mahiyyətli “milli tarix” konsepsiyasından yanaşmaq da nisbidir. Çünki “milli tarix”in özü də bir çox hallarda zahiri xarakter daşıyıb əslində burada siyasi-ideoloji amillər aparıcı rol oynayır. Bütün hallarda hazırda bir dövlətin etnik, siyasi və dini kimliyi Qərbin ehkamçı “elm tarixi”nin nisbiliyi fonunda “milli tarix”lə ifadə olunur. Ona görə də, bu gün Orta çağın “din” ehkamçılığıyla Qərbin “elm” ehkamçılığı arasında “milli tarix” yazmaq heç də asan deyildir. Ancaq bu indiyə qədər başqa xalqların adına yazılmış Azərbaycan mərkəzli Türk dövlətlərinin tarixinə yenidən nəzər salınmasına əngəl olmamalıdır.

Çox yazıqlar olsun ki, XIX-XX əsrlərdə yazılmış “Azərbaycan tarixi” adlı ya da ona yaxın tarixi kitablarda əsasən Qərbin “elm” mahiyyətli “milli tarixi” damğasını vurmuşdur, hələ də bu proses davam etməkdədir. Özəlliklə, “Azərbaycan tarixi” anlayışının gündəmə gəlməsi 1918-ci ilin 28 mayında Güney Qafqazın bir hissəsində yaranmış Türk dövlətinin Azərbaycan Cümhuriyyəti adlandırılması olmuşdur. Bununla da, dövlətin adına uyğun olaraq yalnız “Azərbaycan tarixi” deyil, eyni zamanda “Azərbaycan fəlsəfəsi”, “Azərbaycan ədəbiyyatı”, “Azərbaycan dili” kimi anlayışların ortaya çıxmasına da zəmin olmuşdur. Doğrudur, Türk dövlətinə “Azərbaycan Cümhuriyyəti” adını verən başda M.Ə.Rəsulzadə olmaqla, milli ideoloqların düşüncəsində nə keçmişə yönəlik türksüz “Azərbaycan tarixi” yaratmaq, nə də gələcəyə yönəlik anlamsız

“Azərbaycan dili” anlayışını ortaya atmaq fikri əsla olmamışdır. Rəsulzadə açıq şəkildə yazırdı ki, Azərbaycan Cümhuriyyətini, “Azərbaycan Cümhuriyyəti tarixini”, “Azərbaycan Cümhuriyyəti mədəniyyətini”, bu dövlətin rəsmi Türk dilini, bir sözlə “Azərbaycan” anlayışını Türklükdən, Türk mədəniyyətindən, Türk dövlətçiliyindən, Türk tarixindən ayrıca hesab etmək mümkün deyildir. Rəsulzadə Türklərin ana ölküsü olan Turançılığın, Turan vətəninin mərkəzi olaraq da Azərbaycan türklüyünü, Azərbaycan yurdunu göstərmişdir.

Bizcə, yeni dövrdə Azərbaycan Türkləri arasında Turan vətəninə, Turançılıq ölküsünə sahiblənmək istəyi təsadüfi olmamış, hətta onlardan bəziləri, o cümlədən Rəsulzadə də bir Türk aydını kimi bu ideyalara ciddi şəkildə dəyər vermişdir. Şübhəsiz, Azərbaycan Türk aydınları Turan vətəni, Turançılıq ideyasını irəli sürərəkən də, keçmişə yönəlmiş tarixi ya da əfsanəvi “Turan” və “İran” anlayışlarını dərinlən incələmişlər. Milli aydınlarımız bu sahədə incələmələr apararkən də, əfsanəvi ya da tarixi “Turan” və “İran” anlayışlarının gündəmə gəlməsində mühüm rol oynamış Avropa alimləri, Avropa ideoloqlarının yazdıqlarına diqqət yetirmişlər. Özəlliklə, ingilis, alman, fransız, macar alimləri “Turan” və “İran” anlayışlarının ortaya atılmasında məyyən rol oynamış, digər millətlərin nümayəndələri (ruslar, finlər, türklər, farslar vəb.) də bu prosesə cəlb olunmuşlar. Şübhəsiz, Avropa elmi ədəbiyyatında Turan və İran anlayışlarının gündəmə gətirilməsi ideoloji məsələlərdən qaynaqlanmış, türk və fars soylu xalqların bir-birinə qarşı qoyulması məqsədi güdmüşdür. Çox keçmədən də bu öz bəhrəsini vermiş Türk soylu etnoslar yenidən “Turan”a, Fars soylu etnoslar isə “İran”a sahiblənməyə başlamışlar. Bunun nəticəsidir ki, Qacarlardan başlayaraq “İran” və “Turan” tarixi gündəmə gətirilmişdir.

Çox təəssüf ki, Avropa ideoloqlarının öz maraqlarına uyğun olaraq ortaya atdığı “İran” və “Turan” ya da “Türkdilli” və “İrandilli” xalqlar anlayışlarının əsil mahiyyəti zamanında və indi əsasən, Azərbaycan Türk ziyalıları tərəfindən doğru başa düşülməmiş, eləcə də “Azərbaycan tarixi”, “Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi” adını daşıyan kitablarda doğru izah olunmamışdır. Bununla da Azərbaycan türklərinin şüuruna belə bir yanlış fikir aşılanmışdır ki, bu xalq əsrlərboyu daima başqa dövlətlərin və millətlərin əsarət

altında olmuşdur. Bu anlamda yalnız yunanlar, romalılar, ərəblər, ruslar, farslar, ingilislər deyil, eyni zamanda Oğuz-Türk soylu Kimmerlər, İskitlər-İşquzlar, Midiyalılar, Hunlar, Xəzərlər, Sacilər, Səlcuqlar, Atabəylər, Baharlılar, Bayandurlular, Elxanilər, Səfəvilər, Əfşarlar, Qacarlar da işğalçı olublar. Bu günün özündə də “Azərbaycan tarixçiləri”nin, “Azərbaycan fəlsəfəçiləri”nin əksəriyyətinin Sovet-Rus-Avropa tarix metodologiyasından qurtula bilməməsinin nəticəsidir ki, hələ də həmin Oğuz-Türk dövlətlərinə yad, düşmən, bir sözlə ögey münasibət bəslənir.

Şübhəsiz, bütün bunlara əsas səbəb Avropa ideoloqlarının da “əməyi” sayəsində Türk dünyagörüşündə “İran” və “İrançılıq” məsələlərinin aydınlığa qovuşa bilməməsidir. Hər halda bu günün özündə bir çox Azərbaycan tarixçiləri, hətta onların arasında akademik tarixçilər var ki, çox uzaq deyil yaxın Oğuz-Türk tariximizdə mövcud olmuş Səfəvilər, Əfşarlar və Qacarların dövlət başçılarına, hökmdarlarına “İran” anlayışı adı altında yadelli işğalçı kimi yanaşırlar. Halbuki “İran işğalçıları” kimi qələmə verilən ordunun əsasını Oğuz türkləri, o cümlədən Azərbaycan türkləri təşkil etmişdir ki, həmin ordunun başçıları da Oğuz-Türk ulusunun övladları olmuşdur.

Ancaq Avropanın və Rusiyanın “tarixşünaslığına” əsaslanan bəzi Azərbaycan tarixçilərinə görə Səfəvilərə, Əfşarlara, Qacarlara qarşı çıxan “Azərbaycan feodalları”, o cümlədən “Azərbaycan xanlıqları” böyük qəhrəmanlıqlar ediblər. Guya, “Azərbaycan xanlıqları” Quzey Azərbaycanın müstəqilliyi uğrunda, “İran hökmranlığı”na qarşı mübarizə aparıblar. Halbuki, “Azərbaycan tarixi”ndə yer alan “İran hökmranlığı” geniş anlamda Səfəvilər, Əfşarlar və Qacarlar üçün o zaman simvolik bir məsələ idi. Onların əsas işi Oğuz-Türk ənənələrinə uyğun dövlətlər yaratmaq və ərazilərini genişləndirmək idi. Həmin dövlətlərin ərazilərinə Azərbaycan, Xorasan, Mazandaran, Təbəristan, İraq və başqa yerlərin birləşdirilməsi Oğuz-Türk ulusunun böyüklüyü idi. Bu anlamda Nadir şah Əfşarlar, Ağa Məhəmməd şah Qacarlar Türklük, Turançılıq yolunda mücadilə etmişlər.

Baharlı, Bayandurlu, Səfəvi, Əfşar, Qacar kimi Oğuz-Türk tayfalarının yalnız Azərbaycana deyil, digər ərazilərə (Xorasan, Təbəristan, Farsistan, Luristan, Mazandaran vəb.), daha çox da Turan adlanan coğrafiyalara sahib çıxmağa çalışmaları təbii idi. Türklər öz hakimiyyətlərini yalnız doğma Turan deyil, eyni zamanda başqa

ərazilərdə də qəbul etdirməyi bacarıblarsa, bunu indi “İran hökmranlığı” kimi qələmə vermək məntiqsizlikdir. Hətta, əgər “İran hökmranlığı”ndan bəhs olunursa, o zaman ən azından “Turan hökmranlığı” da keçərlı olmalıdır. Çünki uzaq mübahisəli tarixi bir kənara qoyub her kəsin qəbul etdiyi kimi, Qəznəlilərdən (10-cu əsrdən) 1925-ci ilədək, yəni Qacarlar İngilis-Masson birliyi tərəfindən devrilənə qədər, indi “İran İslam Cümhuriyyəti” adlanan ölkənin ərazisində Oğuz-Türk dövlətləri mövcud olmuşdur ki, bu dövlətlərdə daha çox “Turan hökmranlığı”na doğmadırlar, “İran hökmranlığı” yox.

Ona görə də, bugünkü “Azərbaycan tarixi” kitablarında Sovetlər Birliyində olduğu kimi, Oğuz-Türk dövlətlərinin Azərbaycanı daima öz əraziləri çərçivələrində tutmaq istəklərini işğalçılıq kimi qələmə verib, hətta onların qaçaq-quldur adlandırılması hələ də, yad ideyalara bağlılıqdan irəli gəlir. Axı necə ola bilər ki, Azərbaycanda və digər ərazilərdə əsrlərlə hakimiyyət sürmüş, özü də qurucuları Azərbaycan Türkləri olmuş Oğuz-Türk dövlətlərinə öz tarixində yad münasibət olsun!? Hətta, yad münasibətdən də uzağa gedərək düşmənçilik ortaya qoyulsun və Türklər aşağılansınlar!!!

Bəzi “Azərbaycan tarixi” adlı kitablardakı bu cür ziddiyyətlər yalnız Əfşarlar, Qacarlar və onların dövlət başçılarıyla bağlı deyil. Belə ki, 7 cildlik “Azərbaycan tarixi”ndə Türk Səfəvilər imperiyası da öncə Azərbaycan Səfəvilər, daha sonra isə İran Səfəvilər dövləti olaraq verilir. Buna səbəb kimi də Səfəvi hökmdarı Şah Abbasın dövlətin paytaxtını Qəzvindən İsfahana köçürməsi, eyni zamanda Türk Qızılbaşlara qarşı etimadsızlığı, bir sözlə Şahsevənlik siyasəti göstərilir. Bizcə, “Azərbaycan tarixi”nin müəllifləri bir şeyi anlamaq istəməzlər ki, Oğuz-Türk dövlətləri olan Səfəvilərin, Əfşarların, Qacarların əfsanəvi ya da gerçəkçi Turan və İran coğrafiyalarında hakimiyyətdə olması əsasən, heç nəyi dəyişməzdi. Burada önəmli olan Türklərin geniş anlamda Turan və İran, bir qədər dar anlamda isə İraq, Xorasan, Azərbaycan, Xuzistan, Təbəristan və başqa ərazilərdə hakimiyyət sürmələri idi.

Bizcə, “Azərbaycan tarixi” kitablarında Səfəvilər, Əfşarlar və Qacarlar dövlətlərinə “İran hökmranlığı” adı verilərək düşmən kimi baxılması son dərəcə yanlışdır. Çünki, o zaman dövlətçilik anlamında bu dərəcədə ideologiyalaşdırılmış nə Turan, nə də İran var

idi. Sadəcə, “İran” və “Turan” Azərbaycan, Xorasan, İraq, Mazandaran, Mərv və başqa anlayışlardan fərli olaraq daha geniş mahiyyətli idi. Amma Orta çağda bu ərazilərdə qurulan dövlətlərdə Azərbaycan çox önəmli yer tutmuşdur. Bütün Oğuz-Türk sülalələri, o cümlədən Səfəvilər, Əfşarlar, Qacarlar hesab edirdilər ki, Azərbaycanın tamamına sahib olmadan böyük və müstəqil dövlətdən danışmaq mənasızdır. Bu baxımdan diqqətçəkici məqamdır ki, Oğuz-Türk soylu Səfəvilər, Əfşarlar və Qacarların nüvəsi, özəyi “İran”ın deyil, məhz Turanın mərkəzi hesab olunan Azərbaycan olmuşdur. Bir sözlə, Azərbaycana sahiblənmədən Turanın yarımçıq olacağını hər bir Türk Xaqanı anla-mışdır. Ona görə də bütün Türk xaqanları istər Şərqdən Qərbə, istərsə də Qərbdən Şərqə Turan İmperiyaları qurarkən Azər-baycana çox önəmli yer vermişlər.

Bu gün Səfəvilər, Əfşarlar və Qacarların “İran hökmranlığı”, “İran tarixi” adı altında ögeyləşdirilməsi, Türklərin “İran türkləri”, Azərbaycanın “İran Azərbaycanı” kimi adlandırılması doğru deyildir. Bu dünyanın, özəlliklə də Avropa alimlərinin uydurduğu tarix və anlayışlardır. Əgər bir qədər də qədim dövrlərə baş vursaq görərik ki, Elam, Midiya, Azərbaycan adları olanda, “İran” anlayışının izi-tozu belə olmayıb. Doğrudur, “İran”la bağlı Avropa, o cümlədən rus-fars tarixçilərinin bir çox uydurmaları var. Amma hətta, “İran” qədimd “Ariyan” formasında olubsa, bu zaman “Ariyan”ı da Turansız təsəvvür etmək mümkün deyil. Əslində Avropa və fars tarixçilərinin “İran”a farsçılıq ruhu geyindirməkdə əsas məqsədləri də onu Türklüyə-Turana qarşı qoymaq olmuşdur ki, son iki əsrdə aparılan təbliğat xeyli dərəcədə öz təsirini göstərmişdir. Amma əvvəli nə olursa olsun, bu gün “İran” adlanan ərazinin yaxın on əsrlik tarixində Türk damğası vardır. Avropa və fars tarixçiləri nə qədər çalışırlarsa çalışsınlar ən azından on əsrlik Türk damğasını indi “İran” adlanan coğrafiyanın tarixindən silə bilməzlər. Bu anlamda Səfəvilərin, Əfşarların, Qacarların ortaya qoyduqları dövlətləri “İran”, ya da “Persiya” kimi qələmə verməklə, onu Türk tarixindən uzaq tutmağın heç bir anlamı yoxdur. Bu gün “İran” ya da “Persiya” tarixi adlanan “tarix” Avropa tarixçilərinin dünən ya da sırağağın uydurmalarından başqa bir şey deyildi.

Təklif edirik ki, Türk tarixçiləri tarix yazarkən “İran”, “Turan”, “Persiya”, “Azərbaycan”, “Xorasan” anlayışlarını əsas

tutmaqdan ələ çəkərək, bu ərazilərdə əsrlərboyu hakimiyyət sürən, eyni zamanda mədəniyyət, ədəbiyyat, fəlsəfə yaradan Türk ulusunun tarixini yazsınlar. Rəfik Turanın yazdığı kimi, Türk dünyası üçün ortaq tarix dərs kitabları ortaya qoyulsun ki, bir çox ziddiyyətlər də aradan qaldırılsın (223, s.62-66). Yəni konkret olaraq Türk Subarların, Türm Mannalıların, Türk Qıpçaqların, Türk İskitlərin, Türk Hunların, Türk Midiyalıların, Türk Parfların, Türk Xəzərlərin, Türk Uyğurların, Türk Sacilərin, Türk Səlcuqların, Türk Xarəzmşahların, Türk Şeybanilərin, Türk Elxanilərin, Türk Osmanlıların, Türk Baharlıların, Türk Bayandurluların, Türk Səfəvilərin, Türk Baburların, Türk Kırımlıların, Türk Qızıl Ordalıların, Türk Teymurilərin, Türk Əfşarların, Türk Qacarların, Türk Azərbaycan Cümhuriyyətinin, Türk Türkiyənin, Türk Qazaxıstanın, Türk Özbəkistanın, Türk Qırğızıstanın, Türk Türkmənistanın tarixini yazsınlar. Bu, əsil və bütöv Türk tarixidir!!!

I FƏSİL

TURAN İMPERİYASI VƏ TANRIÇILIQ FƏLSƏFƏSİ

1.1. Qədim Turan imperiyaları və Turan xalqlarının mənşəyi

İlk Turan imperiyasının nə zaman mövcudluğu ilə bağlı müxtəlif fikirlər mövcudur. Onun tarixini m.ö. IV-II minilliklərə, bəzən də daha qədim dövrlərə aparıb çıxaranlar da, eyni zamanda belə bir imperiyanın miladdan öncə I minillikdə görünənlər də var. Buna səbəb də, Turan imperiyasının varlığına yanaşmalarda dünya alimlərinin əksəriyyətinin elmi obyektivlikdən çox subyektivliyə yol vermələridir. Şübhəsiz, bu subyektivliyin arxasında da özəlliklə Qərb alimlərinin iranlıların/farsların “qara qaşlarına, ala gözlərinə aşıq olması” deyil, daha çox qərbçi, yəni antitürk/antiislam maraqları önəmli rol oynamışdır. Ona görə də, bir neçə Qərb alimini çıxmaq şərtiylə çoxu Turan İmperiyasının, o cümlədən türklərin tarixini bacardıqları qədər gəncələşdiməyə, bu da mümkün olmadığı halda Turanlıları Türklərdən ayırıb onu Hind-Avropa mənşəli iranlıların aşağı budağı elan etməyə çalışmışlar.

Turan İmperiyasının ya da Turan mədəniyyətinin varlığı ilə bağlı fikirlərin yenidən gündəmə gəlməsi də, əslində İran/Arya ideyasının dirçəldilməsi zəminində, istər-istəməz ortaya çıxmışdır. Bu baxımdan XIX əsrdən etibarən Avropa alimlərinin çoxunun Qacarlar dövlətinin ərazisini “Persiya” ya da “İran” kimi adlandırması, bu zaman da “İran imperiyasını” qədimləşdirmək adına onun Turan İmperiyasıyla üz-üzə qoyulması sırf “Avropa mərkəzçi” ideya olmuşdur. Çünki iranlıların/aryanların ən əski tarixində iki millətlə: Turanlılar və Samilərlə böyük müharibələr olmuşdur. Bu da bir faktıdır ki, iranlılar Ön Asiyaya və Orta Asiyaya gələndə ilk böyük qarşıdurmaları Samilərlə deyil, Turanlılarla olmuşdur. Bu anlamda Qərb alimlərinin İran-Sami deyil, İran-Turan problemini daha çox gündəmə gətirmələri başa düşüləndir. Çünki ən əski dövrlərə baxanda iranlıların varlığını ortaya qoyan məhz turanlılar olmuşdur.

Bu, ariyanların ən qədim kitabı hesab olunan “Avesta”da, eləcə də onun Orta əsrlərdə davamı olan “Şahnamə”lərdə də öz əksini tapmışdır ki, həmin kitabların ortaya çıxması İran-Turan probleminin yenidən gündəmə gəlməsində mühüm rol oynamışdır.

Ümumiyyətlə, Qərb alimləri özəlliklə, XVIII əsrin ortalarında fransız alimi Düpperon tərəfindən aşkar edilən “Avesta” (“Zənd-Avesta”) ortaya çıxdıqdan sonra qəsdli ya da qədsiz “Turan” və “İran” məsələsiylə bağlı müxtəlif müddəalar ortaya atmışlar. “Avesta”ya əsaslanaraq ən əski dövrlərdə “Aryan/İran” və “Turan” olduğunu iddia edən Qərb alimlərinin əsas müddəalarından **birincisi** odur ki, “İran”/Arian və “Turan”/Tur əzəldən bir-birinə düşmən iki ayrı-ayrı millətləri kimi dilləri, dinləri və mədəniyyətləri fərqli olmuşdur. Doğrudan da, “Avesta”nın Qatalar bölümündə Tur və Tura adlı qövmdən bəhs olunur ki, Turlar Aryanların düşməni kimi göstərilir. Belə ki, «Avesta»da Zərdüştin dilindən Divlərə-Şər tanrılara qurban kəsən turanlıların pislənməsi, arilərin isə təriflənməsi faktıdır. Yim, Zərdüş, Kərsasip, Gavə Usan, Xosrava, Paurva, Camasp kimi “ari” soyundan olanların qurbanın qəbul edən zərdüşti allahlardan olan Anahit Ardisur, turanlı soyundan olan Franqasyan, Arcastp (Əfrasiyab-Alp Ər Tonqa), Arcatpın qardaşı Bandaramanış və başqalarının qurbanını isə rədd edir: “Ona qurban gətirdi əsli Turanlı olan, Uçurum qırağında bədəməlli Franqasyan” (100, s.485). Ancaq Anahit Turan ölkəsini, Turan Danvalarını (100, s.490) məğlub etmək, ələ keçirmək istəyən “arilər”ə uğur diləyir. Maraqlıdır ki, əski Turan mənbələrində də göstərilir ki, Zərdüş ömrünün axırında öz dinini yaymaq uğrunda müharibələrdə iştirak edərkən Turanlılarla ya da Hunlarla müharibədə öldürülmüşdür (16, s.10).

Qərb alimlərinin “İran” və “Turan”ın tamamilə fərqli ulusları ifadə etməsini doğru hesab edən Türk aydını Mehmet Fuad Köprülü də yazır ki, Arilərlə Turlar başqa-başqa millətlərdir: “İranlılar Tura nisbətə bu ölkəyə Turan adını verirlər ki, bu ad farsca türk kəliməsinin cəm şəkli olan Tur(k)andan, Tur və ya Turaç da Türkdən başqa bir şey deyildir. Turan xanı Alp Ər Tonqa Turun nəvəsi olub İran, Hindistan, Yunan, Rus ölkələrini fəth edib. Alp Ər Tonqanın dövründə Turanın başkəndi Mərv ya da Bəlx olub ki, bura Ak-Hunlar – Eftalitlərin də paytaxtı idi (200, s.47). “İran” “Turan” qövmi ayrılığına dəlillərdən biri kimi də Turan hökmdarlarının

“Xan”, İran hökmdarlarının isə “Şah” adlandırılması göstərilir. Hətta, İran-Fars yazarları “Şahnamə”, Turan-Türk alimləri isə “Xannamə” yazmışlar. Ancaq zaman-zaman “Xan” ünvanını Türk/Turan toplumlarla yanaşı əfqan, pakilər, farslar, çinlilər də işlətməşlər (186, s.45).

Beləliklə, dünya alimlərinin, o cümlədən qərbilərin irəli sürdükləri əsas müddəalardan biri odur ki, Aryanlar Hind-Avropa mənşəli olduğu halda, Turlar türklərin əcdadıdır və onun adını Turan torpağının adından ayırmaq olmaz. Fransız alimi G.Montandona görə də Turan irqi Ari irqindən fərqli olaraq monqoloid və avropeid irqinə aid mələz bir irqdir ki, buraya türklər, tatarlar, yakutlar, altaylılar, monqollar və başqaları aiddirlər. Alman alimi Max Müllərə görə də Türk, Moğol, Tonguz, Macar, Fin dilləri yalnız Turan dillərinə aiddir. Bir zamanlar Sümer, Yapon və Qafqaz dilləri də Turani dillərə aid olmuşdur (220, s.40). L.Rasonyi də hesab edir ki, Ari irqindən tamamilə uzaq olan Turan irqi monqoloid irqiylə də az bağlı olub, daha çox Ön Asiyaya aiddir (7, s.43). Sadəcə, bu günün özündə də ən çox mübahisə doğuran Ön Asiya, Orta Asiya və Kiçik Asiyada uzun müddət hökmranlıq etmiş Troyalılar, Etrusklar, Kimmerlər, Skiflər, İskitlər, Sakaların bir-birindən tamamilə ayrı irqlər olan Aryan/İranlı ya da Turan/Turanlı olması məsələsidir.

Qərb alimlərinin **ikinci müddəasına** görə, İranlılarla /Aryanlarla Turanlılar/Turlar eyni irqin, yəni Hind-Avropa irqinin yuxarı və aşağı budaqlarıdır. Bu məsələylə bağlı isə, Avropa alimlərindən bir hissəsi hesab edirlər ki, eyni kökdən olan Arilər və Turların bir-birindən ayıran əkinçilik-köçərilik və din məsələsi olmuşdur. Bu müddəaya görə, Turlar ya da turanlılar əkinçi İran boylarına qarşı çıxan köçəri İran boyları olub ki, onlar arasında düşmənçilik də yalnız dini inanclarla bağlı olmuşdur. Bu uydurmanın ortaya çıxmasında fars şairi Firdovsinin də rolu az olmamışdır. O, “Şahnamə”də heç bir əsas olmadan yazır ki, İran/Aryan şahı Firudin aləmi üç oğlu arasında bölüşdürür: Rumi Xavəri Səlmə, Çinlə Türkünstanı Tura və İranı isə İyrəcə verir (70, s.87). Firdovsinin bu əsərindən belə çıxır ki, guya Səlmə İyrəcin qardaşı olan Tur türklər yaşayan ölkənin, İyrəc isə İranın sahibi olmuşdur. Firdovsinin “Şahnamə”də Turlarla Arilərin/İranlıların eyni irqdən olması kimi uydurmalara yol verməsi bir neçə məqamda aşkar şəkildə ortaya çıxır. Birincisi, Firdovsi yazır ki, İran/Fars şahı “oğlu” Turu türklər

yaşayan Turana, yəni Türküstanla və Çinə şah kimi göndərir. Bu o deməkdir ki, Tüküstanla Çinə hökmdar gedən Turun fars/iranlı olması mümkün deyil idi. İkincisi, daha sonra Firdovsi yazır ki, İran/Fars şahlarından Gəştəsb (Gərşəsb) zərdüştilik dininin yayılması ilə məşğul olduğu halda, Turan hökmdarı Əfrasiyab türklər arasında zərdüştiliyin yayılmasına əngəl olmuşdur (70, s.255-257). Ümumiyyətlə, Firdovsinin Turan dövlətinin başına “Turu göndərməsi” təsadüfi deyil. Hər halda, bu hadisələr m.ö. VII-V əsrlərdə Midiyayla/Turanla Əhəmənilər/ Parslar arasındakı savaqlar dövründə baş vermişdir. Görünür, Firdovsi sonralar Turan Midiyasının üzərində Əhəmənilərin qalib gəlməsindən çıxış edərək, Türklərin/Turanlıların başçıların daima İran tərəfindən təyin olunduğunu ortaya qoymaq istəmişdir. Firdovsidən hələ, öncə Dəqiqi kimi fars şairləri də Zərdüşt zamanında İran şahı Güştəsipla Turan şahı Ərcasp arasındakı savaqlardan bəhs etmişdilər (70, s.8).

Bu o deməkdir ki, Turun xələflərindən olan Alp Ər Tonqa ulu babaları kimi Tanrıçılığa daim sadıq qaldıqları kimi, bu torpaqlara gəlmə olan Gəştəsb Arilərin oda pərəstişlərinin davamı kimi zərdüştlüyü qəbul etmişlər. Üçüncüsü, Firdovsi Turanın başına Turu göndərməklə dolayısıyla Türklərin başçıların daima İran/Arilər tərəfindən təyin olunması uydurmasını ortaya qoymağa çalışmışdır. Halbuki Turan İmperiyasına gəlmə olan arilər/iranlılar Əhəmənilərə qədər Türklərin vassalı olmuşlar. Şübhəsiz, Firdovsi bunu qəbul edə bilmədiyi üçün Arilərin gah Türklər, gah da Sami xalqları üzərində hakimiyyət sürməsi kimi uydurmalara yer vermişdir. Hətta, bunu inandırıcı etmək üçün də, Turanın hökmdarını “İran şahının oğlu” olaraq qələmə almışdır.

Əsil həqiqət odur ki, Firdovsi Turan hökmdarlarının, o cümlədən Oğuz Xaqanın dünya hakimiyyətini öz oğulları arasında bölüşdürməsi gerçəkliyini aryanların adına yazmışdır. Məlum olduğu kimi, Oğuz xaqan dünya hakimiyyətini oğulları arasında bölüşdürmüşdür. Görünür, Hind-Avropa mənşəli hesab olunan iranlılar da bu gerçəkliyi Turanlılardan mənimsəmiş və öz adlarına çıxmağa başlamışlar. Bir sözlə, Firdovsinin turanlıları iranlılarla “qohum etməsi”, əslində hakimiyyətə sahib çıxmaq iddiasıyla bağlı olmuşdur. Ön Asiyaya gəlmə olan iranlıların turanlıları özlərinə bağlamaları da, məhz Turanın qədimliyi və şanlı-şöhrətli tarixə malik

olması idi. Bu anlamda Firdovsi kimləri Turanın tarixini və mədəniyyətinə mənimsəməklə yanaşı, İranın da Turandan qədimliyini ortaya qoymağa çalışmışlar. Çünki Turanı tamamilə inkar etmək, “İran” əfsanəsini mənasız edirdi. Ona görə də Dəqiqi, Firdovsi kimi uydurma “ustad”ları çıxış yolunu ya Turanın tarixini gəncələşdirməkdə, ya da onu “İran”a bağlamaqda görmüşlər.

Əgər Firdovsinin, Dəqiqinin adlarını çəkdiyi İran şahları Parsua, ya da Əhəmənilər dövrünün hökmdarlarıdırsa, bu zaman onların düşmənləri də Çindən Kiçik Asiyaya qədər hökmranlıq edən Turan Midiyasının, ya da Oğuzların/İş Quzların xaqanlarıdır. Çünki həmin dövrdə Şərqdən, yəni Hind-Sinddən gələn Parsların Turan Midiyasından başqa ciddi bir düşməni qalmamışdır.

Yeri gəlmişkən, Firdovsi “ömrünün son illərində yazdığı “Yusif və Züleyxa” əsərində “Şahnamə”də bir çox məsələləri özündən uydurduğunu etiraf etmişdir.

İran və Turan arasındakı mübarizənin izləri fars şairləri Dəqiqinin, Firdovsinin “Şahnamə”si ilə yanaşı, Türk şairləri Xaqaninin, Nizami Gəncəlinin, Mahmud Kaşğarının əsərlərində və bəzi tarixi mənbələrinə də öz əksini tapmışdır. Məsələn, “Töhfətül-İraqeyn” əsərində özünü oğuz türkü adlandıran Xaqani türklərin qədim vətəni kimi Turan və Xəzran adlarını çəkmişdir. Bu da, türklərin-turanlıların Qafqaz və Azərbaycanda əsrlər boyu davam edən dominantlığının nəticəsi idi. Özəlliklə, Orta çağda İran farslar, Turan isə türklər üçün əbədi bir simvola çevrilmişdi (88).

N.Gəncəlinin əsərlərində də “Türk” amili xüsusilə önə çəkilmiş və türklərin qədim vətəni kimi Turan, Xəzəran, Türküstan açıq şəkildə qeyd edilmişdir. “Xosrov və Şirin” poemasında “Dərbənd dənizinin bir sahmanında”, “Arrandan başlamış Ərmənə qədər” hökmdarlıq edən Məhin Banunun dilindən Nizami türklüyümüzün/turanlığımızın qədimliyini bu cür ifadə edir: “Əgər o aydırsa, biz afitabıq, O, Keyxosrov, bizsə Əfrasiyabıq (Alp Ər Tonqa – F.Ə.)” (72, s.119). Deməli, Arran-Bərdə hökmdarı Məhin Banu özünü Əfrasiyabın, yəni türklərin/turanlıların nəsilindən hesab etmişdi. N.Gəncəvi də Məhin Banunun dilindən bu xalqın kökünün Türk/Turanlı olması və Türklərin Əfrasiyab/Alp Ər Tonqa kimi hökmdarının olması ilə fəxr edir. N.Gəncəvi «İskəndərnamə» poemasında

da Türk xalqlarının qədimliyini, onların adət-ənənələrini böyük ustalıqla əks etdirmişdir (73, s.314).

Bizcə, XI-XII əsrlərdə Turan və İran məsələsi yenidən diqqət mərkəzində olmuşdur. Bu dövrdə hind-farssoylular özlərini Arilərə-İrana, türk-turan soylular isə özlərini turanlara-Türklərə bağlamışlar. Çünki həm Türk, həm də Fars aydınları, eləcə də həmin dövrün hökmdarları əski Turan və İrana çox maraq göstərmişlər. Özəlliklə, Səlcuq hökmdarları fars bilicilərinin də təsiri altında, özlərinə əski Əhəmənlər, Sasanlar şahların adlarına uyğun isimlər vermişlər.

Yeni dövrdə isə N. Gəncəvinin Türk ruhlu Turanına deyil də, Firdovsinin Aryançı “İran” uydurmalarına onun özü kimi “uydurmaçı” Qərb alimlərinin inanmasına təbii yanaşmaq lazımdır. Məsələn, Lev Qumilyova görə, eyni kökdən olmalarına baxmayaraq arilər/iranlılar zərdüştizmi qəbul etdikləri halda, Turanlılar isə bu dinə qarşı çıxmışlar (236, s.114). V.Bartold da hesab edir ki: “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 hökmanlığı altına keçəndə bu iki söz bir-birinə yaxınlaşdı və əvvəllər türklərə aid olmayan Turan adı onlara aid olundu” (40, s.16). Sivilizasiya məsələlərini araşdırmaq üzrə araşdırmaçı olan Arnold Toynbi də irəli sürdüyü sivilizasiyalar arasında Türk-Turan Sivilizasiyasına yer verməməsi bir yana, Ari mənşəli saydığı Şumer, İran, Hind sivilizasiyalarının içində isə Türkləri uzun müddət görmək istəmir. Çünki Toynbinin iddiasına görə, Türklərin tarixi Arilərdən 3 min il sonra başlayır: “Qədim Misir sənədləri göstərir ki, b.e.ə. ikinci minilliyin birinci yarısı boyu arilər üç min il sonra Türklərin də çıxdığı Böyük Çölün eyni yerindən çıxıblar” (253, s.69). Üstəlik, Toynbi və başqa Qərb alimlərinin sivilizasiya nəzəriyyələrində Türk-Turan sivilizasiyası ya İslam sivilizasiyasının tərkibində, ya da onun daxilində subsivilizasiyası kimi qeyd olunur. Toynbi İslam sivilizasiyasının subelementlərindən bəhs edərkən həm Ərəb, həm də İran mədəniyyətinin özünəməxsusluqlarını göstərdiyi halda, Türk mədəniyyətinə sivilizasiya yaradıcı komponent kimi baxmamışdır (253^a).

Ümumiyyətlə, bu Qərb alimlərinin fikirlərindən belə anlamızsız nəticə çıxır ki, ən qədim dövrlərdə Avropada ancaq hind-avropalıları yaşayırmışlar ki, m.ö. II minilliyin sonlarında onların bir

hissəsi olan arilər/iranlılar Ön Asiyada yerləşmişlər. Onlardan çox sonra da yalnız erkən orta əsrlərdə haradansa, yəni Orta Asiya və Ön Asiyada əvvəllər yaşamayan türklər «peyda olmuş» və onlar hind-avropalıların qədim məskənlərini ələ keçirərək buranı Türküstan adlandırmış, hətta üstəlik Turan adını da Arilərin aşağı budağı olan xalqların adından götürmüşlər. Şübhəsiz, Şumeri və Midiyanı Ari/İran mənşəli hesab edən Bartold, Toynbi kimlərinin türklər haqqında yazdıqları bu fikirlər tamamilə əsassızdır. Çünki onlar çox yaxşı bilirlər ki, gerçək olan Turan sivilizasiyasının elmi sübutu bir tərəfdən Arilik nəzəriyyəsi mifinin dağıdılması, digər tərəfdən “sivil xalq” məsələsinin yer dəyişdirməsi deməkdir. Başqa sözlə, Turan/Türk mədəniyyəti mifdən gerçəkliyə çevrildikcə, Arilik/İranlılıq nəzəriyyəsinin də tam əksinə, “gerçəklik”dən çox uzaq olduğu bəlli olacaqdır. Digər tərəfdən turanlıları Arilərin aşağı budağı elan edib sonra da, Arilərlə Turanlılar arasında daim savaşırlardan bəhs olunması inandırıcı görünür.

Ona görə də Bartold, Toynbi kimilərinin heç bir ciddi əsas olmadan Turanlıları Arilərə, özü də onlara aid aşağı bir xalq kimi bağlaması, eyni zamanda sonralar Turan adına sahib çıxdığını iddia etdikləri türklərin tarixini “gənc”ləşdirməsi sırf “Avropa mərkəzçilik” ideologiyasının təzahürüdür. Hər halda heç bir zaman və bu gün də heç bir farsdilli və hinddillilər Turan və Turanlılara sahib çıxmamışlar. Üstəlik, Turanlılarla onlar arasında milli-dini dünyagörüş fərqləri olmuşdur, bu gün də həmin fərqlər qalmaqdadır. “Avesta”dakı Turanlılara gəlincə, onların Arilərə/İranlılara heç bir aidliyi olmadığı kimi, türklər mədəni səviyyə məsələsində də hind-avropa mənşəlilərdən çox fərqlənmiş, başqa sözlə, Arilər bir çox sosial-mədəni məsələləri Turanlılardan öyrənmişdilər. Ona görə də, Turan nəzəriyyəsini mifdən gerçəkliyə çevrilmək istəyiriksə, bunun üçün əlimizi “Avropa mərkəzçi” elmdən (G.Hegel, V.V.Bartold, Q.B.Miller, A.Toynbi, Fukuyama, Hantiqton və b.) birdəfəlik üzməliyik. Çünki “Avropa mərkəzçilər” arasında hərdənbir elmi obyektivlikdən çıxış edərək “Turan mədəniyyəti”, “Turan İmperiyası” məsələsini gündəmə gətirənlər olmuşdursa da (Le Norman, Oppert, Hommel, Says, N.Qrabis və b.), bu çox davamlı və istəkli olmamışdır. Bəlkə də, buna səbəb Qərb-Avropa mənşəyi əngəl olmuşdur. Bizcə, bütün hallarda yeni dövrdə “Türk-Turan mədəniyyəti”

ideyasının meydana çıxmasında müsbət və ya mənfisiylə, bir çox Fransa, Almaniya, Danimarka, Rusiya, Finlandiya, Macarıstan şərqşünaslarının (Le Norman, Oppert, N.Y.Marr, Radlov, Tomsen, Bartold və b.) mühüm rolu olmuşdur. Ancaq onların arasında da bəzi avropalı alimlərinin (Tomsen, Vamberi, Oppert və b.) Türk-Turan Sivilizasiyası məsələsində müəyyən qədər obyektiv və səmimi olduqlarına inanırıq. Ancaq onların səsləri “Avropa mərkəzçilər”in yanında çox də təsirli olmamışdır. Hətta, bəzi hallarda “Avropa mərkəzçilər”in təzyiqi altında onlar da çox vaxt qəti iradə göstərə bilmirlər. Oxşar hallarla Türk Cümhuriyyətlərində belə tez-tez qarşılaşdığımızı nəzərə alsaq, həmin avropalı alimləri anlamaq çox da zor deyildir.

Bu baxımdan hesab edirik ki, Türk aydınlarının bütün zamanlarda “Turan” anlayışına sahib çıxmasıyla, hind-farsdilli müəlliflərin “İran” anlayışını mənimsəmələri təsadüfi olmamışdır. Üstəlik, bu məsələdə “İran”çılara Hind-Avropalı ziyalıların da hərtərəfli dəstək vermələri bir çox məsələlərə aydınlıq gətirir. Əslində “İran”ı İran edən, onun indiki ərazisini məyyənləşdirən farsdillilərdən çox, “Avropa mərkəzçi” siyasətçilər və alimlər olmuşlar. “Arilik” nəzəriyyəsini ortaya atan Hind-Avropalı müəlliflər “İran”a da sahiblənməklə Turanı kölgədə qoymağa çalışmışlar. Bunun nəticəsi olaraq İrançılar və Turançıların əsrlərboyu gah hərbi meydanlarında, gah da düşüncələrdə bir-birilərinə qarşı apardıqları savaşın bu mərhələsini birincilər qazanmış, sonucda “Turan”ın böyük bir hissəsi də sonralar “İran”a aid edilmişdir. Hətta, iş o yerə gəlib çatmışdır ki, “İran”ın ərazisi konkret məlum olduğu halda, “Turan”ın ərazisi havadan asılı vəziyyətdə qalmışdır. Bu anlamda Turan dedikdə, türklərin yaşadığı bütün ölkələri dərk etməklə təskinlik tapırıq ki, bununla da bir növ Turan utopiyaya çevrilmişdir.

Bu baxımdan Turan sivilizasiyasının metodoloji açarının Turan alimlərinin öz əllərində olmasına inanırıq. Sadəcə, Turan sivilizasiyası ilə bağlı daha çox araşdırmalar aparmağımız, bununla yanaşı milli iradə göstərməyimiz lazımdır. Bəlkə də, araşdırmaları dərinləşdirməkdən də önəmli olan milli iradədir. Milli iradə dediyimiz, “Avropa mərkəzçi”lərin “Arilik” tabusunu üzərimizdən götürərək, qərbyönlü “Turani”liyi deyil, Türk ruhlu Turançılığı dərk etmək-

dir. Əlbəttə, o zaman “Avropa mərkəzçi”lərin zorla ortaya qoyduğu “Ari”liyə oxşar bir “Turani”liyin varlığı da mənasız olacaqdır.

Beləliklə, bu gün dünyada az qala onlarla sivilizasiyalar, mədəniyyətlərdən bəhs olunarkən, Türk-Turan mədəniyyətini görməzdən gəlmək, ya da onu Arilik, Buddizm, İslam, Xristian mədəniyyətlərinin tərkib hissəsi kimi təqdim etmək qətiyyəni doğru deyildir. Turan sivilizasiyasını ortaya qoymaq üçün, ilk növbədə Prototürklər/Turanlılar, Şumerlər, Kutilər/Qutilər, Troyalılar, Etrusklər, İş Quzlar/Oğuzlar, Aranlar/Albanlar, Kimerlilər, Turukkilər, Mannalılar, Midiyalılar, Hunlar, Kəngərlilər, Qarqarlar, Xəzərlər/Kaspilər, Səlcuqlar, Baharlılar, Bayandurlular, Osmanlılar, Səfəvilər, Əfşarlar, Qacarların tarixlərini və mədəniyyətlərini öz gözümüzlə, öz bilincimizlə, öz düşüncəmizlə analiz etməliyik. Türk/Turan mədəniyyəti, ya da Turan sivilizasiyası ilk növbədə, məhz bu əski Türk/Turan xalqlarının, onların qurduqları dövlətlərin varlığında özünü büruzə vermişdir. Əlbəttə, bəlkə də sadaladığımız bu əski xalqlardan və onların qurduğu dövlətlərdən/imperiyalardan bəzilərinin doğrudan doğruya Türk-Turan mədəniyyətiylə birbaşa bağlılığı olmamışdır. Ancaq Turan sivilizasiyası böyük bir əraziyi, ən azı Alyaskadan Atlantik okeanına qədərki coğrafiyanı əhatə etdiyi üçün Türk-Turan xalqlarının ona yad olan mədəniyyətlərə ciddi şəkildə təsir göstərməsi, eyni zamanda özünün də bundan qidalanması şübhəsizdir.

Bəzi Qərb-Avropa alimləri ikinci müddələrinin zaman zaman gerçəkçi olmamasının aşkara çıxmasıyla **üçüncü mülahizəni** də ortaya atmışlar. Belə ki, bəzi Qərb müəllifləri yazırlar ki, Turan anlayışı milliyyəti, qövmiyyəti deyil coğrafi ərazini, ölkəni (Turan ölkəsi, Turan vətəni) ifadə edir. Məsələn, Eliza Reklüye görə, Turan anlayışı altında hələ qədim zamanlarda Asiyadan Quzey Buzlu okeanına və Bering boğazına qədər ərazilər nəzərdə tutulur (251, s.396). O zaman “İran”ın da “Turan” kimi milliyyət deyil, coğrafi ərazi, vətən adı olması mülahizələrini irəli sürmək lazımdır. Bu məntiqdən çıxış etsək, “İrandilli xalqlar” anlayışı ya tamamilə mənasızdır ya da əks təqdirdə “Turandilli, Turansoylu xalqlar” istilahı da eyni ciddiyyətlə gündəmə gətirilməlidir. Yəni yalnız birtərəfli olaraq iddia etmək ki, “Turan” ya coğrafi addır ya da Ariliyin aşağı budağıdır, qətiyyəni doğru deyildir. Əski dövrlərlə bağlı Turan dedikdə, turların/türklərin yaşadığı ölkə, dövlət, imperiya başa düşülməlidir.

Turanın İrandan qədimliyi....

Turan-İran problemiylə bağlı üç müddəaya (arilərle turanlılar bir-birinə yad xalqlardır, arilərle turanlılar bir-birlərinə doğma irqin aşağı-yuxarı budaqlarıdır və Turan coğrafiya, ölkə adıdır) diqqət yetirdikdən sonra iki məsələnin: 1) bugünkü coğrafiyamızda Turan-İran xalqlarının üz-üzə gəlməmişdən öncə var olmuş Turan İmperiyasının və Turan mədəniyyətinin varlığının, eyni zamanda onun Sami və başqa xalqlara təsrinin, 2) ilk Turan/ Türk-İran/Ari xalqlarının qarşılaşması və onun doğurduğu mədəniyyət mübadilələri nəticələrinin, aydınlaşmasını vacib hesab edirik.

Hər halda, son zamanlarda miladdan öncə II minilliyin sonu, I minilliyin əvvəllərinə qədər, yəni Ön Asiya və Orta Asiyada İran/Ari xalqlarının izi-tozu belə olmadığı dövrlərdə, onlardan fərqli olaraq Turan/Türk xalqlarının həmin ərazilərin aborigenləri olması, hətta burada Turan İmperiyasını qurmalarıyla bağlı mülahizələr geniş yayılmışdır. Bu cür mülahizələrə görə, həmin dövrə qədər də Ön Asiya, Orta Asiya və Kiçik Asiyada Türklərin/ Turanlıların bu və ya digər dərəcədə təmasda olduqları Sumer (onlar da türk mənşəli idilər), Sami, Dravid, Elam (türkmənşəli olması haqqında bilgilər var), Fin-uqor, Qafqaz-Hurri xalqları olmuşlar. Başqa sözlə, Turan-İran xalqları bir-biriylə qarşılaşmamışdan öncə, yəni m.ö. II minilliyin sonu, I minilliyin əvvəllərinə qədər özəlliklə, Ön Asiya və Orta Asiyanın, o cümlədən Xəzər dənizinin hər iki tərəfində, yəni həm şərq tərəfi olan Türküstanın, həm də qərb tərəfi olan Azərbaycanın əsas yaşayanları Turan/Türk mənşəli xalqlar olmuş, bu ərazilərdə də onlar Turan İmperiyasını qurmuşlar. Miladdan öncə IV-II minilliklərdə Xəzər dənizinin Qərbi ilə Güney-Batısında, yəni Böyük Azərbaycanda, o cümlədən Quzey-Doğusunda, yəni Qıpçaq çöllərində və Şərqində, yəni Türküstanda yaşayan bütün xalqlar da Turan İmperiyasının tərkib hissəsi olmuşlar.

Turan İmperiyasının, Turan/Türk uyğarlığının varlığı haqqında bir neçə nəzəriyyə mövcuddur. Bəzi müəlliflər ilk Böyük Turan İmperiyasının Nuh peyğəmbərdən öncə, Mu qitəsinə (bu qitənin sonralar Sakit okeanın altında qaldığı güman olunur) aid Günəş İmperiyasının süqutundan sonra var olduğunu və Tufan nəticəsində aradan qalxdığını iddia edirlər. Buna nümunə kimi də, Ceyms Çörçvordun “Batmış qitə Munun uşaqları” kitabında Günəş

İmperiyasının süqutundan sonra, vaxtilə onun müstəmləkəçiliyi altında yaşayan Uyğurların Böyük Uyğur İmperiyasını yaratmasıyla izah edirlər. Böyük Uyğur İmperiyasını ilk Böyük Turan İmperiyası kimi eynilşədirən müəlliflərə görə, paytaxtı Xora-Xota (Qor Ata) olan bu imperiya təxminən XX-XVII minil əvvəl Asiyanın Sarı dəniz sahillərində yaranmış və Avropaya qədər genişlənmişdir (189). Çörçvordun bu nəzəriyyəsini müdafiə edən Azərbaycan Türk alimi Qara Namazova görə, qədim Azərbaycan əraziləri də Böyük Uyğur İmperiyasının tərkib hissəsi olmuşdur ki, Nuh peyğəmbərin dövründə bu imperiyada baş verən “Tufan”ın izləri Quzey Azərbaycan ərazisindəki Qobustan və Gəmiqaya qayaüstü abidələrində də təsvir olunmuşdur. Qara Namazov yazır: “Tufandan qalma təsvirlərlə Qobustan və Orta Asiya təsvirləri bir-biri ilə çox səsleşir və belə deməyə əsas var ki, Qobustan təsvirlərinin də ən qədim nümunələri elə Uyğur qayaüstü təsvirlərinin demək olar ki, eynidir... Hətta, yer adları da biri-birlərinə bənzəyirlər. Bu maddi mədəniyyət abidələrinin eyniliyi də bu torpaqlarda hələ XX min il əvvəl Uyğrların-Türklərin yaşadıklarını təsdiqləyən faktlardır... Bu səsleşmələr bir-birini tamamlayırsa, deməli, bizim arxeoloqlarımızın təxmin etdiyi Qobustan abidələri 5,8 min il əvvəl yox, daha qədimlərə-Uyğur İmperiyasının yaşadığı dövrlərə gedib çıxır. Bu yəndə uyğurların, yəni Türklərin Güney Qafqazda XX min il öncə bir imperiya kimi yaşamaları nəticəsinə gəlinməlidir” (126, s.98-99).

Nuh peyğəmbərin dövründə baş vermiş “Tufan”a, yəni Yer kürəsinin ərazisinin xeyli bir qisminin su altında qalmasına qədər mövcud olan ilk Turan İmperiyası haqqında hansısa elmi faktlardan çıxış etmək çox zor görünə də, bu məsələnin ciddiyyə alınması və araşdırmaların davam etdirilməsi düşüncəsindəyik. Hər halda “Tufan”a qədərki xalqlar və onlara məxsus dövlətlər haqqındakı bilgilərin çoxalması daha çox Türklərin qədim tarixinə işiq tutmaqdadır. Özəlliklə, türklərin Mu qitəsinin Günəş İmperiyasıyla ondan sonrakı Uyğur/Turan İmperiyası dövründə ortaya qoyduqları milli-dini dəyərlər (Tanrıçılıq inancı, Günəş inancı və b.), dövlətçilik ənənələri (ədalətlik, sosial bərabərlik, Turan taktikası və b.), elmi nailiyyətlər tamamilə məhv olmamış, daima öz nüvəsini qoruyub saxlamışdır. Bu anlamda “Tufan”dan əvvəl və sonra meydana çıxan

dövlətlərdə, onların ortaya qoyduqları mədəniyyət abidələrində Türklərin /Turanlıların mühüm rol oynaması qənaətdəyik.

Bizcə, Nuh peyğəmbərin dövründə baş vermiş “Tufan”dan sonra da Türklər/Turanlılar Orta Asiya və Ön Asiyada, özəlliklə Xəzər dənizini də öz içinə alan “Turan ovalığı”nda məskunlaşaraq ikinci Böyük Turan İmperatorluğunu qurmuş, eyni zamanda yeni mədəniyyət ortaya qoyaraq, onu dünyada yaymağa başlamışlar. “Tufan”dan sonra ilk mədəniyyət mərkəzinin m.ö. X-VI minilliklərdə “Turan ovalığı”nda, yəni Türküstanda yarandığını iddia edən Azərbaycan Türk aydınlarından Aydın Mədətoğlunun gəldiyi nəticə də odur ki, ““Tufan”dan sonrakı mədəniyyət tarixi eradan əvvəl III minillikdə şəhər dövlətləri yaratmış Şumerlərlə deyil, eradan əvvəl X-VI minilliklərdə Çayhun və Sayhun çayları ətrafında yaşamış Böyük Turan İmperatorluğunun xələfi və Şumerlərin ulu babaları olan Turanlılarla başlayır” (115, s.33). Əslində bəzi Azərbaycan Türk alimləri bununla demək istəyirlər ki, “Tufan”dan sonra dünyada mövcud olan ilk dövlətçilik və mədəniyyət ənənələri ilk olaraq m.ö. X-VI minilliklərdə əsasən Orta Asiyanı əhatə edən Turandan başlamış, ikinci dəfə m.ö. VII-II minilliklərdə Böyük Azərbaycanda da yayılmış və üçüncü olaraq m.ö. IV-II minilliklərdə Dəclə-Fərat çayları arasındakı Şumerlərlə və başqa mədəniyyətlərlə davam etmişdir (56, s.23-24).

Biz də, hesab edirik ki, bütün hallarda dünya mədəniyyətinin ya da uyğarlığının ilk başlanğıcı tarixçilərin əksəriyyəti tərəfindən m.ö. IV minilin ortalarında İkiçayarasına Mərkəzi Asiyadan gəlmə sayılan, ancaq hardan gəldikləri bəlli olmayan Sümerlər deyil, onlar üzərində böyük təsiri olmuş ya da Sümerlərə qohum olmuş Ptototürklər/Turanlılardır. Hər halda Ptototürklərin/Turanlıların Sumerlərlə münasibətlərinin olmasını bütün Türk alimləri qəbul etdikləri halda, ancaq Sumerlərin türk olub-olmaması məsələsində fikirlər haçalanır. Məsələn, O.N.Tuna, M.T.Zəhtabi, R.Rəisniya, Ə.Elçibəy, O.Süleymanov, Y.Yusifov, S.Əliyarlı və başqaları birmənalı şəkildə Sumerləri türk hesab etdiyi halda (27, s.158), M.İsmayılov, F.Ağasioğlu və digərləri bu fikrə qatılırlar (91, s.5; 7, s.172-174), sadəcə, türklərlə Sumerlər arasında sosial-mədəni münasibətlərin olduğunu qəbul edirlər. Ancaq ilk dəfə Sumerlərin türk ola biləcəyini əcnəbi alimlərdən J.İpor, F.Hommel və başqaları

irəli sürmüşdür. Hətta, Hommel Sumerləri Ural-Altay dil ailəsindən hesab etmişdir. Hommelin fikrincə, Orta Asiyadan Ön Asiyaya gələn Türklərdən bir hissəsi Mesopotomiyada Sumerləri təşkil etmişdir. Bundan çıxış edən Z.V.Toğan, O.Süleymanov, M.T.Zəhtabi isə daha inamlı şəkildə Sumerlərin Türk mənşəli olmasını müdafiə etmişdir (175, s.13-15; 180, s.46). Bibilya Ensiklopediya Sözlüyündə də açıq şəkildə yazılır ki, İkiçayarası ya da Babilistan mədəniyyətinin ən əski qurucuları məhz Türk-Tatarlar olmuşlar (237, s.56-57).

Şübhəsiz, indiki halda Qərb ideoloqları üçün, dünyada ilk uyğarlıq hesab olunan Sumerlər mədəniyyətinin sahibinin hind/avropalı, sami, turan/türk ya da naməlum mənşəli xalqların olması kimi müxtəlif nəzəriyyələr səslənməsi daha əlverişlidir, nəinki Sumerlərdən də öncə yeni bir uyğarlığın varlığının ortaya çıxması. Hər halda alimlərin qədim sivilizasiyalarla apardığı araşdırmalar belə bir yeni fikri doğurur ki, əslində dünya alimlərinin bu gün ortaya qoyduqları bir çox sivilizasiyalar, o cümlədən Sumer mədəniyyətinin, şəhər-dövlətlərinin özü də başqa bir sivilizasiyadan qaynaqlanmışdır. Ancaq Qərbçi alimlər Şumerdən öncəki mədəniyyətin, sivilizasiyanın formalaşdığı coğrafi ərazinin harada olmasına, eyni zamanda həmin coğrafi ərazilərdə məskunlaşmış xalqların etnik kimliyinə daha yaxşı bələd olduqları üçün, hələlik bu məsələdə susmağa üstünlük verirlər. Şübhəsiz, Qərb alimlərini susmağa məcbur edən Şumerdən öncəki mədəniyyətin formalaşdığı coğrafi ərazinin daha çox Turan, həmin coğrafiyanın ən qədim xalqlarının isə Türk mənşəli olmasıdır. Ən önəmlisi odur ki, Sumerlərin türk olub-olmaması mübahisəli olduğu halda, ancaq Sumerlərə Türklərin təsirinin olması fikri daha qüvvətli şəkildə ortaya çıxmaqdır.

Əlbəttə, belə olduğu təqdirdə dünənə qədər Türk mədəniyyətini bütün mədəniyyətlərdən “gənc”, “barbar” hesab edən “Avropa mərkəzçi” Qərb alimləri üçün bunu, bir tərəfdən etiraf etmək çox ağır olduğu qədər də, digər tərəfdən indiki “Qərb sivilizasiyası”nın demokratikliyi, əvəzsizliyi, mükəmməliyi düşüncəsini də sarsıdır. Bütün bunları doğru analiz edən Tatar mütəfəkkiri Rafael Muhamed-dinov da hesab edir ki, Sumerlərdən öncə olan yeni sivilizasiyanın ortaya çıxışı “Avropa mərkəzçi” düşüncənin sonu, Türk mədəniyyətinin isə yenidən dirilişi olacaqdır: “Bu, özəlliklə günümüzdə

önəmlidir, çünki yaxın zamanlara qədər, Türk tarixinə Avropa-mərkəzçi baxış açısı, Türk xalqları gənc, barbar və özəlliklə köçəri bir qövüm olaraq xəyal edirdi. Son zamanlarda bu görüş hər nə qədər sarsılmış olsa da tamamən çürüdülməsi üçün daha da çalışmamız lazım. Prototürkləri, dünyadakı ilk uyğarlıq olaraq bilinən Sumer uyğarlığından daha öncə oluşan bir uyğarlıq olaraq qəbul etmənin zamanı gəlmişdir” (203, s.30).

Ona görə də hesab edirik ki, Qərb uyğarlığını elmi cəhətdən əsaslandırmaq üçün onun tarixi köklərini “tapmaq” məsələsində “Avropa mərkəzçilər” çox hiyləgər yol tutmuşlar. Onlar bir tərəfdən Qərb sivilizasiyanın nüvəsi olan Yunan-Roma mədəniyyətindən də qədim mədəniyyətləri (Sumer, Elam və b.) özünküləşdirməyə cəhd etdikləri halda, digər tərəfdən həmin mədəniyyətləri Türk-Turan mədəniyyətindən uzaq tutmağa çalışırlar. Çünki Qərb sivilizasiyasının Yunan-Romadan başlaması bir müddət inandırıcı görünməyə, sonralar öz əhəmiyyətini itirmişdir. Belə olduğu təqdirdə, Qərb alimləri dildə, mədəniyyətdə, fəlsəfədə daha dərinlərə, qədimlərə getmək niyyətinə düşmüşlər. Qərb alimlərinin bu niyyəti Ariliyin ya da Hind-Avropa nəzəriyyəsinin əsasını qoymuşdu ki, onun da köklərini Avropada dərinləşdirmək mümkün olmadığı üçün Şərqə, daha çox da Asiyaya üz tutmuşlar. Bu zamanda heç bir ciddi əsas olmadan hələlik, dünyada ilk sivilizasiya hesab edilən Şumer mədəniyyətini ya Hind-Avropa nəzəriyyəsinə bağlamağa çalışmış ya da naməlum mədəniyyət elan etməklə kifayətlənmişlər.

Turan-Sami xalqları arasında tarixi və dini-mifoloji məsələlər

Əsil həqiqət ondan ibarətdir ki, iranlılar/arilər Ön Asiyaya ayaq basıb güclənənə, yəni öz krallıqlarını, daha sonra imperiyalarını ortaya qoyana qədər bu ərazilərdə söz sahibi Türklər olmuş və onlar daha çox Samidilli xalqlarla (akkadlar, assurlar) müharibə aparmışlar. Bu anlamda m.ö. IV minildən m.ö. I minilin ortalarına qədər də Ön Asiyada əsas müharibələr Turan İmperiyasıyla ya da ona qonşu olan müstəqil Türk dövlətləriylə Sami mənşəli dövlətlər (Akkad, Assur vəb.) arasında baş vermişdir.

Türklərin ən əski tarixi barədə məlumat verən mənbələr arasında da Sami mənbələri mühüm yerlərdən birini tutur. Türk tayfa və şəxs adlarını ən çox mühafizə edən də məhz samidilli qaynaq-

lardır. Qədim türklər özlərini Tanrının evladları hesab etdikləri üçün Sumer və Samidilli Akkad-Asur mənbələrində (m.ö. III minilin sonu II minilin əvvəlləri) daha çox Kut, Subar, Turuk, Turxumit kimi yad edilmişlər (7, s.185-187). Hər halda iranlı/ari mənbələrindən daha çox samidilli mənbələr (assur, yəhudi, ərəb vəs.) Turanın əsas mərkəzi olan Azərbaycanın yerli əhalisinin turanlı/türk olmasını dəfələrlə təsdiq etmişlər. Bu anlamda Orta əsr ərəb müəlliflərinin dəfələrlə Azərbaycanın Türk yurdu olmasını vurğulamaları məntiqlidir. Əgər Ərəb müəlliflərindən biri olan Təbəri m.ö. XIII əsrə aid olaylardan danışarkən “Şemir Azərbaycana sahib olan türklər üzərinə yürüdü” yazırsa (217, s.540), artıq hər şey ortadadır.

Bizcə, tarixdə bizə bəlli ilk Türk/Turan Sami müharibəsi m.ö. 3-cü minillərdə Sumerlərlə Akkadlar, daha sonra Türksöylü Subarlar, Qutlar, Lulular ilə Sami mənşəli Akkadlar, Assurlar arasında baş vermişdir. M.ö. II-I minillərdə isə Türk, Subar, Manna, Saka, İşquz, Midiya dövlətləri Sami dövlətlərinə qarşı mübarizə aparıblar. Sami dövlətləri ya da imperiyaları tamamilə aradan qalxdıqdan sonra (m.ö.VII əsrin sonlarında) onların yerini İran/Ari mənşəlilər tutmağa başlamışlar. Beləliklə, gerçək olaraq Turan Sami qarşıdurmaları m.ö. VII əsrin sonlarına doğru bitmiş, bu mücadilə öz yerini Turan-Ari mübarizəsinə vermişdir.

Bu anlamda tarixən Turan/Türk Sami mübarizəsinin daha əski olması, ancaq ortaya İran/Ari tayfaları girincə, müəyyən bir dövrdə bu mübarizənin xeyli dərəcədə zəiflədiyi, amma tamamilə yox olmadığı düşüncəsindəyik. Hesab edirik ki, İran/Ari tayfaları Ön Asiyada gücləndikdən sonra, onlara daha çox təsir göstərən Sami xalqlarının müdrikləri, özəlliklə də Yəhudilər olmuşlar. Belə ki, Ön Asiyada Türkləri həmişə özünə əsas rəqib görən Samilər İran/Ari tayfalarıyla dostluq qurmalarını daha münasib görmüşlər. Bu anlamda Əhəmənilər imperiyası dövründə farslara güclü ideoloji təsir göstərən Yəhudilər bir çox hallarda Türk dövlətlərinə qarşı mübarizədə onlara ciddi dəstək vermişlər. Çox güman ki, Manna, İşquz, Midiya kimi Türk dövlətlərinin süqutunda da Samilərin müəyyən payı olmuşdur. Hər halda Midiya dövlətinin süqutunda, eləcə də Midiya dövlətini bərpa etmək istəyən Qam Atanın devrilməsində və mağlara divan tutulmasında Samilər mühüm rol oynamışlar. Beləliklə, deyə bilərik ki, Əhəmənilər imperiyasının

varlığında Samilər, o cümlədən yəhudilər də iştirak etmiş, Türk-Saka dövlətinin aradan qaldırılması yolunda birgə yol izləmişlər.

Hesab etmək olar ki, Parfiya dönəmində də İran-Sami işbirliyi davam etmiş, hətta bu imperiyanın yıxılmasında onlar birlikdə imza atmışlar. Çünki artıq dövlətçilik ənənəsini itirmiş Sami xalqları çıxış yolu kimi məcburən İran/Ari tayfalarıyla bir yerdə hərəkət etmişlər. Buna səbəb də görünür, əski dövrlərdə Türklərə olan düşmənçilik hissləri mühüm rol oynamışdır.

Bizcə, yalnız Sami mənşəli ərəblər arasında yeni dinin yaranması və onların yeni dinlə Sasanlar üzərinə yürüş etmələri bu münasibətləri xeyli dərəcədə korlamışdır. Yalnız yəhudilərin ərəblərlə qohum olmasına baxmayaraq yeni dinə qarşı çıxmaları İran-Yəhudi birliyini gücləndirmişdir. Hər halda farsların, Sasanları süquta uğradan müsəlman ərəblərə qarşı mübarizədə yəhudilərlə əlbir olmaları təsadüfi ola bilməz.

Məhz Fars-Yəhudi birliyinə qarşı da islamlığı əsasən könüllü qəbul edən türklərlə ərəblər arasında müsbət münasibətlərin yaranması diqqətçəkdir. Deməli, bir tərəfdə müsəlmanlığı zorla qəbul etmiş zərdüşti farslarla yəhudilər bir araya gəlmişdilər ki, artıq hər ikisi dövlətçilik ənənələrindən yetim qalmışlar. Digər tərəfdən Samimənşəli ərəblərlə Türklər müsəlman dini çatısı altında, yeni imperiyalarda birgə rol oynamışlar.

Bizcə, ərəblərlə türkləri yaxınlaşdıran isə yalnız VII əsrdə ortaya çıxan İslam dini deyil, m.ö. III minilliyin sonu, II minilliyin başlarında yaşamış türk kökənli İbrahim peyğəmbərin və nəslinin Samilərlə qohumlaşmasının da təsiri olmuşdur. Başqa sözlə, İran/Ari tayfalarının Ön Asiyada izi-tozu belə olmadığı dövrdə Türklərlə bəzi Sami tayfaları arasında həm genetik, həm də düşüncə anlamında yaxınlaşma olmuşdur ki, bunu, Musanın “Tora” ya da “Törə” kitabında da görürük (2, s.29). Hər halda Musa peyğəmbər yəhudi ya da misirli-qibtli olmasından asılı olmayaraq Türk düşüncəsindən, Türk törəsindən və Misir əhalisinin düşüncəsinə böyük təsir göstərmiş türklərdən çox şey öyrənmişdir. Çox güman ki, Tanrının övladı, Tanrının milləti olmağı da yəhudilər türklərdən mənimsəmişlər. Bəlkə, Ziqmund Freyding də iddia etdiyi kimi, Musa doğrudan da təktanrıçılıq ideyasını Misirdən əxz etmiş, hətta Musa bir yəhudi deyil misirli olmuş, sadəcə yəhudilər xidmət etdiyi üçün yəhudi-

ləşdirilmişdir (190^a, s.40-42, 72-74). Ancaq bütün hallarda istər misirli, istərsə də yəhudi Musanın dünyagörüşünə Türk Tanrıçılığının təsir göstərməsinə inanırıq. Hər halda Türklər üçün Misirin çox da yad olmaması, burada hakimiyyət sürmələri ilə bağlı fikirlər də yetərincədir (53, s.34).

Görünür, Musanın əsil kimliyini və onun dünyagörüşünün təşəkkülündə hansı xalqın (məsələn, türklərin) təsir göstərməsini yaxşı bildikləri üçün, yəhudilikdə/iudaizmdə önəmli olan Musanın milli kimliyi və təktanrıçılığı deyil, daha çox yəhudi xalqının fəvqəladə üstünlüyü və seçilmişliyidir. Belə olduğu təqdirdə də, digər uluslar yəhudilikdən kənar qaçmış, bununla da yəhudilik dünyəvi dinə çevrilə bilməmişdir. Çünki İudaizm əslində Tanrıçılıqdan çox yəhudiçiliyi, Yəhudi xalqını və onun milli xüsusiyyətlərini təbliğ edir. Bu anlamda musəvilik nə qədər təktanrıçılıq dini adlandırılsa da, buradakı təktanrıçılıq Yəhudi milli-dini fəlsəfəsi üzərində qurulmuşdur. Yəhudilər, Türkün Tanrısıyla Misirin Amonundan çox şey əxz edərək Yehovaya yeni forma verdilər. Yəni Musaya qədər yəhudilər arasında mühüm bir rol oynamayan Yehova Musanın təktanrıçılıq düşüncəsiylə baş Tanrı olmuşdu. Hər halda Freyddə iddia edir ki, məhz Musanın Misirdən dönüşündən sonra yəhudilər qaniçən, vəhşi Yehovanı baş Allah elan edərək ona artıq ədalətlik, bağışlayan, rəhmdillik kimi yeni vəsflər vermişlər (190^a, s.70-71).

Ancaq İsrail oğullarının, xüsusilə də yəhudilərin Yehovası yeni vəsfləri ilə yanaşı, əski sifətlərini də daşımağa davam etmişdir. Belə ki, Yehova baş Allah elan edildikdən sonra onun adından haqq yoluna gəlməyənlərə divan tutulacağına, eyni zamanda musəvliyə tapınıb ancaq sonra yolunu azanların dəhşətli dərəcədə cəzalandırılacağına dair fikirlər yayılmışdır (54^a, s.375). Ancaq Musanın “Tora”sı sonralar ilkin mahiyyətindən çox uzaqlaşmışdır ki, yəhudilərin qohumu olan ərəblər arasında yeni dinin ortaya çıxması zərurətə çevrilmişdir. Bu anlamda türklərin bizim eranın VII əsrdə ortaya çıxan İslam dininə “isti” yanaşmalarının kökünü də keçmişdəki genetik qohumluqda və dini-mənəvi dünyagörüş yaxınlığında axtarmaq lazımdır. Biz də o fikirlə müəyyən qədər razılaşırıq ki, Türk xalqlarının əcdadları iudaizm, xristianlıq və islamlığın yaranmasında və yayılmasında mühüm rol oynamışlar (53, s. 95)

Turanlılar və Oğuzlar...

Ona görə də bu gün bizim qarşımızda duran əsas məsələ Türk/Turan mədəniyyətinin dünya mədəniyyətləri arasında özünə-məxsus yer tutmasını, hətta Sumerdən öncəki mövcudluğunu ortaya qoymaqdır. Əks təqdirdə Türk/Turan mədəniyyətimiz Avropa, Rus, Çin, Hind, İran/Ari, Sami mədəniyyətləri içində daha da əriyəcək və özümüzdən tamamilə uzaqlaşacağıq. Bunun gerçəkləşməməsi üçün bütün Türk xalqlarının Turan/Türk uyğarlığı və Tanrıçılıq fəlsəfəsinə ciddi önəm verməsini vacib sayırıq. Çünki Turan uyğarlığı həm yaxın uzaq Türk-Turan xalqlarını bir araya gətirir, həm də mədəni, tarixi və elmi-fəlsəfi bütövlük yaradır. Ona görə də, “Tufan”dan sonra ortaya çıxmış ikinci Böyük Turan İmperatorluğu dövründə baş verənləri əfsanələrdən təmizləyib elmi obyektivliyə qovuşdurmalıyıq. Özəlliklə, bu dövlətin qurucusu olan oğuzlar, onların başçısı Oğuz Xaqan və onun varisləri haqqındakı biliklərimizi artırmalı, genişləndirməliyik.

Türk etnoqonik miflərinə görə də, Azərbaycanın ən qədim insanlar olan uğuzlar/oğuzlar 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” (33, s.219). Deməli, Uğuzlar, ya da Oğuzlar türklərin ulu əcdadlarıdır və Uğuz ya da Oğuz ilk dəfə təkallahlı din olan Göy Tanrıçılığı yaymışdır. 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 (64, s.37-38).

Oğuz Xaqanla bağlı yaranmış bütün “Oğuznamə”lərdə də, o, həm Böyük Turan İmperatorluğunun qurucusu, həm də Dünya hakimiyyətini quran ilk hökmdar kimi dəyərləndirilmişdir. Bəzi mənbələr isə Oğuz Xaqanı Alp Ər Tonqa, onu da “Avesta” və “Şahnamə”lərdə adı keçən Əfrasiyabla eyniləşdirilər. Hesab olunur ki, Oğuz Xaqan ya da Alp Ər Tonqa Tufandan sonrakı dövrdə yaşamış Nuhun oğlu Yafəsin oğlu Türkün nəvəsidir (115, s.34). Ola bilsin ki, Oğuz/Uğuz/-Buğuhan xaqan Sami xalqlarının dini kitablarında (Zəbur, Tövrat və b.) adı keçən İbrahim peyğəmbərin ya özü, ya da qardaşı Aran, bəlkə də onların müasiri hesab olunan və adı

Qurani-Kərimdə də keçən İskəndər Zülqəreynidir. Oğuz Han ya da İskəndər Zülqərneyn Türklərə təxminən 5200 il bundan öncə Hanif dinini öyrətmişdir (215, s.131-132). Bu anlamda Oğuz Xanın İskəndər Zülqərneyn olması daha çox inandırıcıdır, nəinki m.ö. 13-7-ci əsrlər arasında yaşaması güman edilən Alp Ər Tonqa (215, s.136-137). Sözükeçən Oğuz Xaqan oğulları Göy Xan, Dəniz Xan, Gün Xan, Ay Xan, Ulduz Xan, Dağ xanla birlikdə Böyük Turan İmperatorluğu qurub, dünya hökmdarı olduqdan sonra dövlətini onlar arasında bölüşdürmüşdür. Bu impertaorluğun başkəndi də Mərv, Bəlx və digər şəhərlər göstərilməkdədir. Eyni zamanda, Oğuz Xaqan bir çox yeni şəhərlərin (Gəncə, Şiz, Qəzvin) də təməlini qoymuşdur.

Bizcə, m.ö. IV-II minilliklərdə Böyük Azərbaycan/Xəzərbaycan ərazilərindəki qədim dövlətlərin əksəriyyəti (Aratta, Subar, Qut, Turuk, Manna və b.) də əsasən Oğuz Xaqanın qurduğu və onun varisləri tərəfindən davam etdirilən Turan İmperiyasının (m.ö. X-V minilliklər) ya bəyliləri olmuş ya da yarımüstəqil şəkildə mövcudluqlarını qoruyub saxlamışlar. Turan İmperiyasının təkibinə də Böyük Azərbaycan və ona həmhüdud ərazilərdəki bütün türksoylu xalqlar, yəni Sumerlər, Subarlar, Aratta, Qutlar, Turuklar, Kumanlar, Mannalılar, Kimmerlər, Sakalar, İskitlər, Madaylar, Hunlar, Qıpçaqlar, Qarqarlar, Xəzərlər/Azərlər, Oğuzlar, Alpanlar/Albanlar və başqaları daxil olmuşlar. Bir sözlə, bizim fikrimizcə, adı çəkilən bu Turan/Türk tayfalarının hamısı Xəzərin az qala bütün ətrafında, yəni Quzey-Doğu, Doğu (Orta Asiya), Quzey-Batı, Batı (Böyük Azərbaycan) və Güney sahillərində yaşayan yerli etnoslar idilər. Deməli, Türklərin ilk yurdu yalnız Güney Azərbaycan deyil, bütövlükdə Böyük Azərbaycan/ Xəzərbaycan, yəni Xəzər dənizinin bütün ətrafı olmuşdur. Təbərinin təbrincə desək, “Azərbaycan xəzərlərin məmləkəti” idi. Ümumilikdə, ərəb yazarlarının Azərbaycanı xəzərlər ölkəsi kimi dəyərləndirməsi hər şeyi ortaya qoymuş olur. Əski dövrlərdə olduğu kimi, bu günün özündə də aşağı-yuxarı Xəzər dənizinin bütün ətrafı Türklərin çoxunluqla məskunlaşdığı ərazilər olaraq qalmaqdadır.

Turanın bir parçası Azərbaycan...

Bizcə, Turanın əsas mərkəzlərindən birinin Azərbaycan olması, eyni zamanda ilk qüdrətli Turan dövlətinin başçılarından olan Alp Ər Tonqanın Azərbaycanda da bir çox şəhəri bina

etdirməsiylə bağlı əfsanələrin olması təbiidir. Bəzi tarixçilərə görə Gəncə şəhərinin əsasını qoyan da Turan xaqanı Alp Ər Tonqa olub. Firdovsiyə görə, onu iranlılar Azərbaycanın Bərdə bölgəsindəki qalasında öldürüblər ki, bunu Təbəri də yazır (217, s.649, 731-745). Əgər Firdovsi Əfrasiyabı daha çox m.ö. VII əsrdə Sakların lideri olmuş Partatua ilə eyniləşdirsə, Təbəri Alp Ər Tonqanın ilk ari-türk əlaqələri dövründə m.ö. 13-12-ci əsrlərdə, Musa peyğəmbərin zamanında yaşaya biləcəyini də istisna etmir. Bütün hallarda Alp Ər Tonqanın hansı dövrlərdə yaşamasından asılı olmayaraq Azərbaycanla bağlılığı, ən azından Azərbaycanda olması haqqında bilgilər vardır. Bu bizə deməyə əsas verir ki, Azərbaycan Turan İmperiyasının tərkib hissəsi olmuşdur.

Maraqlıdır ki, Türküstanda yaranmış Qaraxanlı dövləti dövründə yaşayan Mahmud Kaşğarlı (XI əsr) kimi Türk bilginini də əsərində Oğuz Xaqandan deyil, yalnız Alp Ər Tonqadan bəhs edir ki, onun atalarını da Batı tərəfdə, o cümlədən Xəzərin qərbində, deməli eyni zamanda Azərbaycanda aramışdır. Kaşğarlı əsərində Alp Ər Tonqanın ölümündən sonra Turanlıların düşdüyü acı durumu belə anladır: “Alp er Tonga öldü mü, Kötü dünya kaldı mı, Felek öcün aldı mı, Şimdi yürek yırtılır” (197, s.49). Hətta, İran milli dastanlarında da əski Turan-İran müharibələrinin Orta Asiyadan çox Azərbaycanda baş verdiyi nəql olunur. Deməli, Turan yalnız Orta Asiya, Xorasan deyil, eyni zamanda Qafqaz və Azərbaycan olmuşdur. Bu anlamda Turan dedikdə, bəzi müəlliflərin yanlış olaraq yalnız Orta Asiyayı, Xorasanı göstərməsi doğru deyildir. Ergənəkən dastanında da Türklərin əski ataları Türküstanda Xəzər dənizinin quzeyindən gəlirlər. Bir sözlə, Doğu Türkləri köklərini Batı tərəflərdə (Xəzərin quzeyi və batısında, ya da Qafqaz və Böyük Azərbaycan ərazilərində) aradığı kimi, Batı Türkləri də Doğuda, yəni Türküstanda, Xorasanda, Moğolustanda, Uyğurustanda aramışlar. Deməli, Türklərin Xəzər dənizinin bütün çevrəsində hakim millət olması şübhəsizdir (199, s.24-25).

Türk xalqlarının Xəzər dənizinin bütün ətrafında yaşayan yerli millət olması məsələsinin kəsinləşməsi yalnız Azərbaycan türkləri deyil, bütün türklərin problemidir. Zətən, Turan İmperiyasının nüvəsi olan türklərdən bir hissəsinin sonralar daha çox “Azərbaycan türkləri” kimi tanınması onların ümumtürk xəzər/azər/ kaz/quz

/kas adlarını daşmasıyla bağlıdır. Bu günə qədər Xəzər dənizinə onlarla adlar verilmişdir ki, ancaq onlar arasında Xəzər, Türk, Quz, Kaspi, Kas, Oğuz kimi adların önə çıxmışdır. Deməli, Xəzər dənizinə verilən adlarla, onun hər iki sahilinə verilən yer adları Azərbaycan, Xəzər, Qazaxıstan, Oğuz, Qafqaz, Kazbek, Kepez bir-birini tamamlamışdır. Bu anlamda Xəzər dənizinin bütün ətrafında yaşayan türkləri dar anlamda birləşdirən Azərbaycan/ Xəzərbaycan, Qazax Eli, Türkmən Eli, Oğuz Eli, Qıpçaq Eli geniş anlamda isə Turan İmperiyası olmuşdur. Bu anlamda sonralar və hazırda Azərbaycan türklərinin Xəzərlərin davamçısı kimi “Azərbaycan” ya da “Xəzərbaycan” anlayışlarıyla yanaşı Turan ölküsünə sahib çıxmaları təbiiidir.

Yaqut əl-Həməvi də Azərbaycan sözünün kökündəki “azər” kəliməsinin “xəzər” sözüylə eyni mənəvilikindən bəhs etmişdir. Türkmən şairi Əndalıp “Oğuznamə” əsərində Azərbaycanı Xəzər-beycan kimi qələmə vermişdir (65, s.44). Türkmənlərin Koroğlusuda da özünü xəzərbeycanlı adlandırır (10, s.40). Türkmənistan türkmənləri indinin özündə də Xəzərbeycan, Xəzərbaycan ifadələrini işlədirlər ki (9, s.370), deməli, bütün zamanlarda azər (as ər) və xəzər (kas/qaz/ xaz ər) sözləri eyni mənəni, türklüyü və turanlılığı ifadə etmişdir.

Türkoloq, dilçi alim Firudin Ağasıoğlu hesab edir ki, aslar/azlar türklərlə bağlı olub, azər, ya da xəzər sözləri onlarla bağlıdır (10,s.12-17). O, yazır: “Türk boy (tayfa) adlarının ər sözü ilə işlənməsi geniş yayılmış hadisədir. Məsələn, xəzər, suvar, avar, tatar, qamər, göyər, dügər, nadar, qacar və sairə. Ona görə də, mütəxəssislər düzgün olaraq, azər boyadını (etnonimi) az və ər hissələrinə ayırırlar. Eyni qayda ilə xəzər boy adı da belə hissələrə bölünür. Və hər iki adın başında gələn az və xəz sözünün eyni ad olması ortaya çıxır” (10, s.19). Bu baxımdan biz də, Firudin Ağasıoğlu kimi o fikirdəyiz ki, Oğuzlar, Xəzərlər/Azərlər ölkəsi anlamına gələn Azərbaycan kəliməsinin Strabonun irəli sürdüyü Atropatena, Aturpatakan anlayışlarına heç bir aidliyi yoxdur (7, s.15, 22). Başqa sözlə, iranlıların/arıların oda sitayişdən dolayı bu əraziləri “odlar ölkəsi”, “od tanrısının yeri”, “od evi”, “od qoruyucusu”, “odla abadlaşdırılmış ölkə” adlandırması bir şey, turanlıların/türklərin isə milli kimlikləri ilə bağlı yaşadıkları coğrafiyaya “xəzərlər/azərlər

ölkəsi”, “oğuzlar ölkəsi”, “türklər/ turanlılar ölkəsi”, “bayların uca yeri” adlandırması tamam başqa şeydir (8, s.108, 117). Sadəcə biz, F.Ağasioğlundan fərqli olaraq Azərbaycan türklərinin millət və dil adının uyğun olaraq “azər xalqı” və “azər dili” adlandırılmasını doğru saymırıq (10, s.23). Bizcə, Azərbaycan xalqının və həmin xalqın dilinin bir adı var: Türk xalqı və Türk dili.

Beləliklə, demək istədiyimiz odur ki, Azərbaycan Türk alimləri Ön Asiyada, Orta Asiyada, Kiçik Asiyada türklərin yerli olması məsələsini ortaya qoymaqla dar anlamda Azərbaycan türklüyünü, geniş anlamda isə Turan türklüyünü müdafiə etmiş olurlar. Türklərin Ön Asiyaya və ona həmhüddəd ərazilərə “gəlmə” xalq olması nəzəriyyəsinin puçluğunun ortaya çıxarılması, yalnız Azərbaycan türkləri deyil, onun Qərbində olan Anadolu türkləri və Şərqində olan Türkünstan türkləri qədər eyni dərəcədə önəmlidir. Ona görə də, Qərb ideoloqlarının bütün uydurmalarına baxmayaraq, bunun təsirindən az-çox kənarda qalan Türk və əcnəbi alimlərdən M.Ə.Rəsulzadə, N.Qrabilis, Hommel, Oppert, Says, M.H.Vəliyev, Ziya Bünyadov, Y.Yusifov, O.Tuna, T.Hacıyev, M.Adcı, F.Ağasioğlu və başqalarının Turanlıların yalnız Ön Asiyaya deyil, Kiçik Asiyaya da guya “gəlmə” xalq olması nəzəriyyəsinə qarşı çıxaraq, bu ərazilərin yerli əhalisi olması müddəasını dəstəkləmələrini çox vacib hesab edirik. Bu baxımdan Azərbaycan, Türkiyə, Türkünstan alimləri arasında məhdud türklükdən deyil, Turan türklüyü kimi geniş anlamdan çıxış edilib Ön Asiya və Kiçik Asiyada Türklərin “gəlmə” deyil, yerli olması nəzəriyyəsinə dəstəkləyənlərin sayının artırılması da diqqətçəkicidir. Əgər əvvəllər Qərb alimlərinin təsiri altında Türk alimlərinin çoxu Türklərin hətta, iranlılardan sonra ya da onlarla birlikdə Ön Asiyaya, Kiçik Asiyaya gəlməsi fikrini müdafiə edirdilərsə, əsil həqiqətlər gün işığına çıxdıqca artıq durum xeyli dərəcədə dəyişməkdədir.

XIX-XX əsrlərdə Azərbaycan Türkçülüüyü ideyası qədər Turançılıq ideyasını ən çox müdafiə edənlər Azərbaycan Türk aydınları olmuşdur. Azərbaycan Türk aydınları (A.A.Bakıxanov, H.Zərdəbi, Ə.Hüseynzadə, Ə.Cənnəti, Ə.Müzənb, Y.V.Çəmənzəminli, M.Ə.Rəsulzadə və b.) Türkçülüklə yanaşı Turançılığı da müdafiə edərkən onun bütün sahələrdə dar mənada anlaşılmamasına əsas tutmuşlar. Məhz onların sayəsində də Türkçülük yalnız

milliyyətçilik kimi dar mənadan çıxaraq elmi mahiyyətdə qazanmışdır. Məsələn, Əli bəy Hüseynzadə “Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir” (1905) əsərində Türkçülükdən daha çox Turançılığı önə çəkmiş, “Turan xalqları”, “Turan dilləri”, “Turan irqi” nəzəriyyəsini müdafiə etmişdir (83, s.210-238). Birbaşa olmasa da, Hüseynzadə müstəqim şəkildə Turan ellərində yaşayan millətlərin yerli olması nəzəriyyəsini müdafiə etmiş, buna uyğun olaraq da Türklərin Arilərdən öncə sami xalqlarıyla münasibətlərinə diqqəti çəkmişdir (83, s.225). Samilərdən sonra türklərin daha çox münasibətdə olduğu isə iranlılar olmuşdur. O, “Siyasəti-Fürusət” əsərində də yazırdı ki, Mənuçöhr, Nuzər və Əfrasiyab (Astiyaq) Turan ya da Midiya padşahları olduqları halda, Kirlər, Daralar, Kambizlər isə İran hökmdarları olublar (84, s.66). Eyni müddəaları XX əsrin əvvəllərində bu və ya başqa formada N.Marr, M.Ə.Rəsulzadə, M.H.Baharlı və başqaları da dəstəkləmişlər.

Ancaq Sovetlər Birliyi dövründə, əzelliklə 1930-cu illərin sonlarında başlayaraq yenidən türklərin Ön Asiyaya “gəlmə” xalq olması məsələsi gündəmə gətirilmişdi. Həmin yanlış nəzəriyyənin təbliğatçıları olan İ.M.Dyakonov, İ.Əliyev, S.Qaşqay, Q.Melikişvili, E.Qrantovski, S.Ə.Kəsrəvi, V.Bartold, S.Qasımova, Ə.S.Sumbatzadə kimi Qərb ideologiyasına (“Avropa mərkəzçi”liyə) xidmət edənlərin iddia etmələri ki, m.ö. III-I minilliklərdə Ön Asiya, o cümlədən qədim Azərbaycan ərazisində yaşamış yerli tayfalar – kutilər, lullubilər, turukkilər, uruatrilər, sular, kaşşu, manna və digərləri dil, etnik-mədəni cəhətdən ya Qafqaz-hürri, Zaqroş-Elam dilləri qrupuna aiddirlər ya da onlardan bəzilərinin etnik kökü bəlli deyildir, ən əsası onların türklərə heç bir daxli yoxdur (20, s.128, 130), bütün bunlar təsadüfi olmamışdır.

“Ural-Altay türk ailəsi”, yoxsa Turan/Türk dil ailəsi...

Turanın İrandan qədimliyi mülahizəsini “Avropa mərkəzçiliyə” zərbə sayan qərbçi ideoloqlar bir tərəfdən Turanı Ariyanın aşağı budağı, digər tərəfdən isə türklərin çox sonralar Ön Asiyaya gəlməsini yazmaqla çıxış yolu tapmağa çalışmışlar. Bununla da, “Avropa mərkəzçilər” Turana aid əski yerli tayfaları ya zorla Hind-Avropa nəzəriyyəsinə bağlamağa çalışmış, ya da bu baş tutmadıqda onları naməlum tayfalar elan etmişlər (20, s.155). Başqa sözlə, İranlılarla müqayisədə Turanlıların aborijenliyinin daha inandırıcı olduğu-

nu görəndə “Avropa mərkəzçi”lər, bundan çıxış yolu kimi iki versiyanın üzərində dayanmışlar: 1) Turanlılar Ari/İranın aşağı budağıdır, yəni turanlılar iranlılarla bir yerdə Ön Asiya və Orta Asiyaya gəlmişlər, 2) Sadəcə, çox sonralar Turan adını mənimsəyən Türklərin əsas vətənləri isə Ural-Altay ərazisidir (“Ural-Altay türk ailəsi” nəzəriyyəsi).

Antitürk nəzəriyyələri Avropa, Sovet və İran ideoloqları birlikdə müdafiə etmiş və əsaslandırmağa çalışmışlar. Əslində burada əsas məqsəd Ön Asiyanın və Orta Asiyanın, bütövlükdə Asiyanın yerli xalqları olan Turanlıları /Türkləri diqqətdən kənarda saxlamağın “Ural-Altay türk ailəsi” nəzəriyyəsinin “Avropa mərkəzçilər” üçün nə dərəcədə əhəmiyyətli olması başa düşüləndir. Çünki həmin yerli etnosların etnik kimliyinə “Ural-Altay türk ailəsi” deyil, “Turan/ Türk ailəsi” nəzəriyyəsiindən yanaşsaq, o zaman məsələ tamamilə dəyişir.

Bizcə, Hind-Avropa nəzəriyyəsini əsaslandırmağa çalışan avropalı alimlərin qarşılarına böyük bir Türk-Turan mədəniyyəti çıxmışdı. Bəlkə də, bu qədər böyük və əski bir mədəniyyətlə, o cümlədən Türk dilinin zənginliyi ilə qarşılaşacaqlarını gözləməyən Avropa, Rus alimlərinin əksəriyyəti də çıxış yolunu Türk-Turan mədəniyyətini Hind-Avropa mədəniyyətinin aşağı səviyyəsi kimi elan etməkdə görmüşdülər. Ona görə də, Hind-Avropa mədəniyyətinin böyüklüyünə kölgə sala bilməyəcək “Ural-Altay” nəzəriyyəsinə ortaya atmışlar. Onlara “Ural-Altay” nəzəriyyəsinin bir tərəfdən türklərin digər millətlərdən fərqli olaraq aşağı, barbar olmalarını göstərmələri, digər tərəfdən mümkün qədər mədəniyyətlər mərkəzi olan Ön Asiya və Orta Asiyadan uzaq tutmaq üçün lazım idi.

Turan sivilizasiyasının varlığının etirafı üçün bir tərəfdən dəfələrlə saxtalaşdırılmış dünya tarixini “Avropa mərkəzçilik” konsepsiyasından xilas etmək, digər tərəfdən də həmin konsepsiyanın tərkib hissəsi kimi Hind-Avropa nəzəriyyəsinə uyğun olaraq uydurulmuş “Ural-Altay” nəzəriyyəsinin əsil mahiyyətini ortaya qoymaq lazımdır. Çünki Hind-Avropa nəzəriyyəsinə alternativ ola biləcək “Ural-Altay dil ailəsi” nəzəriyyəsi deyil, “Türk-Turan” ya da “Turan dil ailəsi” nəzəriyyəsidir. “Ural Altay” nəzəriyyəsi dil ailəsi və mədəniyyət, həm də corafiya baxımından “Hind-Avropa” nəzəriyyəsi qarşısında çox cılız və kasıb görünür ki,

bunu uyduranların əsas məqsədi də bu olmalı idi. Başqa sözlə, “Ural-Altay” nəzəriyyəsi “Avropa mərkəzçilik” konsepsiyasının maraqlarına xidmət etmək üçün ortaya atılmışdı. Türk alimi Oljas Süleymenov yazır: “Altay dilləri ailəsi də hind-avropa dil “icmasının” nümunəsi əsasında yaradıldı. Mövcud nəzəriyyəyə görə, müasir hind-avropa və Türk dilləri İsanın zühurundan az əvvəl yaranmışdır!” (156, s.199).

Deməli, ən azı XIX əsrdən başlayaraq “Hind-Avropa” nəzəriyyəsini ortaya atanlar, onu əsaslandırarkən özlərinə əsas rəqib olaraq “Turan-Türk” mədəniyyətini görmüşlər. “Türk-Turan”ın daha əski və güclü bir mədəniyyət olması “Avropa mərkəzçilər”ə əl vermədiyi, ancaq onun varlığını tamamilə inkar etmək də zor olduğu üçün, ən məqbul variant olaraq onu Hind-Avropa mədəniyyətinin aşağı qatı elan etdilər. O. Süleymenov yazır: “Türk köçərisi rəsmi elmin təsəvvüründə Çin, İran və Ərəb mədəniyyətlərinin əmcəyindən oğruluqla süd əmmiş Əbədi Vəhşi obrazında qaldı. Türk yazısının tələm-tələsik, müqayisə və araşdırma aparmadan iranlılardan götürülmə olduğunu elan etdilər” (156, s.185). Halbuki Turan mədəniyyətindən qidalanan Çin, İran və Ərəb mədəniyyətləri olmuşlar. Bu baxımdan Süleymenovla tamamilə razılaşıırıq ki, “nə vaxta qədər ki, hindavropalılar Türk dillərini Hind-Avropa imperiyasının ucqar əyalət şivələri, nə qədər ki, türkoloqların özləri dayə köməyi olmadan şalvarlarını əyinlərində saxlaya bilmirlər və öz möhtərəm müəllimlərinin təhqiredici “həqiqətlərini” tutuquşu kimi təkrar edirlər – biz öz evimizdə gözübağlı olacağıq” (156, s.202).

Beləliklə, uydurma “Ural-Altay” deyil, əsil Türk-Turan nəzəriyyəsi imkan verir ki, bu günə qədər “Avropa mərkəzçilər”in Hind-Avropa mədəniyyətinin adına çıxılan, ya da naməlum hesab olunan mədəniyyətlər gün üzünə çıxsınlar. Özəlliklə, “Ural-Altay nəzəriyyəsi”nin mövcudluğu Türklərin Kiçik Asya (Anadolu), Ön Asya (Qafqaz, Azərbaycan), Orta Asya (Türkistan, Tatarıya), o cümlədən Avropanın böyük bir hissəsindəki (İtaliya, Bolqarıstan, Macarıstan və b.) tarixi-mədəni varlığını göstərməsinin əsas əngəlidir. Hər halda Şumer, Kutı, Turukki, Manna, Midiya, İş Quz kimi dövlətlərin tarixini və mədəniyyətini “Türk-Turan” nəzəriyyəsi ilə əlaqələndirmək daha məntiqlidir, nəinki “Ural-Altay”la. Deməli, “Avropa mərkəzçiliy”in uydurduğu “Ural-Altay” nəzəriyyəsinin

gerçək üzü “Türk-Turan” nəzəriyyəsidir. Yalnız Türk-Turan nəzəriyyəsi “Avropa mərkəzçiliyi”in irəli sürdüyü Hind-Avropa (Ari) mədəniyyətinə qarşı gerçək bir Türk-Turan mədəniyyəti, ya da Turan Sivilizasiyası ortaya qoya bilər.

Beləliklə, “Avropa mərkəzçilər”in mümkün qədər indiki Azərbaycan və onun ətrafında yaşamış qədim yerli xalqları (kutilər, sular, subarlar, turukkilər, mannalılar) Türk/Turan etnik kimliyindən uzaq tutması, bunu əsaslandırmaq üçün də, “Ural-Altay türk ailəsi” teorisini ortaya atmaları əvvəlcədən düşünülmüş addımlardır. Çünki türklərin əski vətəni “Ural-Altay” elan edilib oradan dünyaya yayıldığı iddia olunursa, o zaman “Turan-Türk dil ailəsi” nəzəriyyəsi diqqətdən kənarda qalır. Ona görə də, “Avropa mərkəzçilər” heç bir elmi əsas olmadan iddia edirlər ki, Orta Asiya və Ön Asiyada əvvəlcə Arilər, yalnız onlardan çox sonra türklər məskunlaşmışlar. Məsələn, İqrar Əliyev yazırdı ki, m.ö. II minilliyin sonu – I minilliyin əvvəllərində Güney Rusiya çöllərindən çıxmış irandilli etnosların şimali-qərbi İran ərazisinə, o cümlədən Güney Azərbaycana gəlişlərindən sonra bölgənin etnik-dil mənzərəsi tədricən dəyişməyə başladı (20, s.17; 98, s.35). Guya, çox keçmədən Ön Asiyanın, o cümlədən Azərbaycanın türk olmayan yerli əhalisi – kutilər, lullubilər, hürrilər və başqaları irandilli tayfaların həm etnik, həm də dil baxımından assimilyasiyasına, yəni iranlılaşmağa məruz qalmışlar (20, s.184). “Avropa mərkəzçilər”in iddiasınca, Mannanın yerli əhalisinin “iranlılaşma”sında öncə midiyalılar, parslar daha sonra m.ö. VIII-VII əsrlərdə Ön Asiyaya, o cümlədən Azərbaycana axın edən kimmerilər, iskitlər və saklar mühüm rol oynamışlar (20, s.281).

Beləliklə, Qərb-Avropa mərkəzli ideoloqlar XX əsrdə, özəlliklə həmin əsrin ortalarından başlayaraq “dünya tarixşünaslığı”nda belə bir mülahizəni də elmi fikir olaraq ortaya atmışlar ki, Ön Asiyanın və Kiçik Asiyanın əski xalqlarının etnik mənşəyi əsasən naməlumdur ya da Hind-Avropa mənşəlidir, ancaq buraya ilk dəfə köç edən tayfalar isə birmənalı şəkildə hamısı hind-irandilli tayfalar (arilər, midiyalılar, parslar, əfqanlar, kimmerilər, iskitlər və b.) olmuşlar. Guya, həmin dövrdə yəni irandilli tayfaların, yəni arilərin Midiyada, İranda olduğu dövərdə isə bu ərazilərdə, türkdilli tayfaların izi-tozu belə olmamışdır (19, s.63; 25, s.549; 24, s.477). Çox yazıqlar olsun ki, müstəqillik dövründə nəşr olunmuş 7 cildlik

“Azərbaycan tarixi”ndə də bu antitürk nəzəriyyəyə davam etdirilmiş, yəni açıq-aşkar “Hind-Avropa” nəzəriyyəsi dəstəklənmişdir (20, s.287). Bunu, akademik Nailə Vəlixanlı özünəməxsus şəkildə belə izah etmişdir ki, Azərbaycan xalqının yerli türk etnosları və qonşu ölkələrdən gəlib burada məskunlaşmış, türk dilində danışan digər tayfaları ilə qaynayıb-qarışmasından yaranması, bu anlamda da Azərbaycan türklərinin erkən dövrdən türk (prototürk, erkən türk) dilində danışması və heç bir başqa xalqdan dönməməsi mülahizəsi inandırıcı görünsə də, lakin bu mülahizələr dünya tarixşünaslıq elmində qərarlaşa bilməmişlər (21, s.471, 473). Bütün bu mülahizələr “Avropa mərkəzçilik” ideologiyasının maraqları çərçivəsində elmi dövriyyəyə buraxılmışdır ki, indi onu «dünya tarixşünaslığı tərəfindən qəbul edilmiş müddəə» (21, s.472) kimi qəbul etmək mənasızdır. Digər tərəfdən, Turanda, Azərbaycanda türklərin yerli olmasını sübut etmək üçün deyil, tam əksinə türklərin gəlmə olmasını ortaya qoymaq üçün sanballı dəlillərə ehtiyac vardır. Əgər bu məsələlərdə söhbət konkret tarixə, elmə hörmətdən və obyektivlikdən gedirsə, birincisi, «Azərbaycan tarixi» adlı kitablardan SSRİ dövründən qalma yad konsepsiyalar çıxarılmalı, yəni Azərbaycan xalqının etnik mənşəyi və dili məsələsinin yadelli alimlərin, tarixçilərin mülahizələrinə, fərziyyələrinə uyğun şəkildə «həll edilməsi»nə son verilməlidir. İkincisi, birdəfəlik anlamaq lazımdır ki, bu problem Quzey Azərbaycan Türk xalqı əsarət altında olduqda ortaya çıxarılıb daha sonra da “elmi həlli”ni tapmışdırsa, deməli, bu, birmənalı şəkildə saxta yolla, imperiya maraqlarına uyğun şəkildə baş vermişdir.

Sovetlər Birliyi dövründə, xüsusilə 1960-1970-ci illərdən başlayaraq antitürk, antiəzərbaycan ideyalara qarşı Z.Bünyadov, Y.Yusifov, Q.Qeybullayev, F.Ağasioğlu, T.Hacıyev, M.İsmayılov, S.Rüstəmxanlı, Aydın Məmmədov, Altay Məmmədov, Mirəli Seyidov və başqa alimlərimiz milli mövqelərini ortaya qoymuşlar. Onlar bir tərəfdən Ön Asiyanın yerli xalqları olan Kutilərin, Suların, Turukkilərin, Qarqarların eyni zamanda, buraya “gəlmə” hesab olunan kimmerlərin, iskitlərin, sakların türk mənşəli olmalarını qətiyyətlə müdafiə etməyə başlamışlar. Məsələn, dilçi alimimiz Qiyasəddin Qeybullayev yazırdı ki, m.ö. 3-cü minlikdən Azərbaycanda yaşayan yerli kutilər, lullubilər, kaslar, turukkilər türk mənşəli etnoslar olub onların birbaşa varisləri olan Manna və Maday m.ö. I

minilliyin əvvəllərində tarix səhnəsinə çıxdığı kimi, m.ö. VIII-VII əsrlərdə quzeydən gəlmiş kimmerilər, skiflər (işquzlar) və saklar da türk mənşəli etnoslar olmuşlar (99, s.40). Mahmud İsmayılova görə də, m.ö. III minilliyin sonlarında şumer-akkadlarla eyni dövrdə yaşamış olan kutilər, lullubilər, saspirlər (subarlar-savirlər), kaspilər, turukkilər türk mənşəli olub sonrakı yuzilliklərdə Ön Asiyadan Şərqə, Orta Asiya torpaqlarına hərəkət etmiş, bir neçə yüzillikdən sonra isə burada əks miqrasiya olmuşdur (91, s.10-12).

Sovetlər Birliyi dövründə akademik Ziya Bünyadov da türklərin Azərbaycanın yerli milləti olması nəzəriyyəsini müdafiə etmişdir. Akademik açıq şəkildə yazırdı: “Türkləri Azərbaycan ərazisinə kənardan gəlmiş bir ünsür hesab etmək də səhvdir, çünki onda yerli böyük və çox yığcam türk tayfalarının varlığına göz yumulur” (44, s.156). Türklərin aborigenliyi ilə bağlı Z.Bünyadov ərəb mənbəyinə istinadən “Azərbaycan qədimdən türklər ölkəsidir” müddəasını da təsadüfən irəli sürməmişdir (44, s.159). Ən başlıcası odur ki, Ziya Bünyadov ulu əcdadlarımızın türk olduğunu təsdiq etməklə yanaşı, bugünkü azərbaycanlıları da «Azərbaycan türk xalqı» adlandırmışdır (26, s.3). Prof. Süleyman Əliyarlı da yazırdı ki, türklərin Azərbaycan ərazisində yaşamış ən qədim sakinlər olduğunu m.ö. 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 (27, s.177).

Urnu nəzəriyyəsinin, yəni türklərin ilk vətənlərinin Güney Azərbaycan olmasının müəllifi Firudin Ağasıoğluna görə, “Türk” adının ilk forması m.ö. 3-2-ci minilliklərdə burada meydana çıxmış, ilk böyük Türk İmperiyası Qut Eli də Azərbaycanda yaranmışdır (9, s.174). Bu anlamda ilk Türk dövləti və Türk imperiyası kimi m.ö. 3-cü əsrin sonu, 2-ci əsrin əvvəllərində meydana çıxmış Hun dövlətini göstərmək qətiyyənlə doğru deyildir (8, s.214). Onun fikrincə, türklərin ilk atayurdu Ön Asiya, o cümlədən Güney Azərbaycan və ətrafı, ikinci atayurdu isə Anadolu, Orta Asiya, Quzey Qafqaz, Altay və digər coğrafiyalar olmuşlar (8, s.220).

Bizcə, Türklərin ilk atayurdu Ön Asiya və Orta Asiya, yəni Azərbaycan və Türkünstan olmuşdur. Xüsusilə, m.ö. 6-4-cü minillərdə bu ərazilər türk tayfalarının (turuklar/turlar, qutlar, lullubilər, xəzərlər, sakalar/arsaklar, oğuzlar/quzlar, kaslar/ kazlar,

parflar/partlar, uyğurlar, hunlar) atayurdları olmuş, Turlar/Türklərin adıyla Turan/Türküstan adlandırılmışdır. Deməli, ilk türklərin vətəni kimi yalnız Azərbaycanı deyil, onunla yanaşı Türküstanı bir sözlə, bütövlükdə isə Turanı görmək lazımdır.

Azərbaycanın qədimdən türklərin vətəni, yəni prototürklərin məskunlaşdığı əsas yerlərdən birinin Urmiya gölünün güney və güney-şərq olmasını, hətta m.ö. III minilliyin I yarısında bu ərazilərdə Aratta ölkəsinin mövcud olmasını iddia edən tarixçi alimlərimizdən Yusif Yusifov buranın yerli əhalisinin prototürklərin olmasına əsas sübutlardan biri kimi m.ö. III-II minilliklərdə bu ərazidə yaşayan turukkuqları, Turukkum ölkəsini 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» (26, s.78).

İlk dövrlərdə Turanın İrandan/Aryandan qədimliyini, eyni zamanda Türklərin Ön Asiyanın yerli milləti olmasını bəzi Qərb alimləri, o cümlədən də ingilislər, fransızlar, amerikanlar və başqaları da etiraf etmişlər. Məsələn, həmin dövrün ingilis-amerikan alimi Nikela Qrablisə görə, Turan haqqında tədqiqatlar genişləndikcə bəlli olur ki, Turanın əsas mərkəzi Azərbaycan olmuş, iranlılarla ilk müharibədə Azərbaycan türkləriylə olmuşdur. N.Qrablis “Şərq məsələsi” adlı kitabında yazırdı ki, Türklərin iranlılardan ya da arilərdən daha öncə Azərbaycanda sakin olmaları, iranlıların isə bu əraziyə gəlmə olduqları barədə dəqiq, sabit sübut və dəlillər vardır. Başqa bir ingilis alimi professor Says isə yazırdı: “Turanilər bu

böyük mədəniyyətin əsasını vəz etdilər, məqsəd növi-bəşərin mədəniyyət övliyasıdır ki, əgər iranilər onu məhv etməsəydilər, bizə ondan böyük yadigarlar qalacaqdı” (139, s.303-304).

Deməli, e.ə. II minilliyin sonu – e.ə. I minilliyin əvvəllərindən başlayaraq irandilli tayfaların Ön Asiyaya və Orta Asiyaya axını nəticəsində qədim türklərinin özünümüdəfiə etməsi zəruri olmuşdur. Əvvəlcə, Turan-Saka imperiyası olaraq irandillilərlə qarşı birgə savaşa turanlılar, imperiya nisbətən zəiflədiyi dövrlərdə Manna, Midiya, İskit-Saka, Xəzər (Kaspiana), Massaget çarlığı olaraq düşməyə qarşı mübarizəni davam etdirmişlər. Bu anlamda kutilər, lullubilər, sular//suvarlar, qarqarlar, xəzərlər/azlar, turukkilər, albanlar//aranlar və başqa yerli Türk etnoslarından təşəkkül tapmış Manna dövlətinin m.ö. 9-cu əsrdən etibarən Assuriya, Urartu ilə yanaşı sonralar Aryanlara (Parsua) qarşı da mübarizə aparmaları təbiidir. Eyni zamanda e.ə. VIII-VII əsrlərdə yenidən toparlanan Turan-Saka imperiyasına aid kimmerilər, iskitlər/sakların da ümumi düşməyə qarşı mübarizədə Manna dövlətinə yardım etməyə başlamaları təsadüfi sayıla bilməz.

Hər halda kimmerlərin, iskit/sakların heç bir problem olmadan Manna-Azərbaycan əhalisi ilə qaynayıb qarışması isə onların soyköklərinin eyniliyi və əvvəllər Turan imperiyasının tərkibində yerdə yaşamaları ilə bağlı olmuşdur. Sakaların/turanlıların xaqanının “sak və kuti ölkələrinin hökmdar” titulu daşması bu yaxınlığa işarədir, eyni zamanda Assuriyaya qarşı mübarizədə mannalılarla kimmerilər, iskitlər/saklar arasındakı mütəffiqlik də bu amildən qaynaqlanmışdır. Bu fikri təsdiq edən faktlardan biri də, bəzi mətnlərdə iskitlərin/skiflərin Manna ölkəsinin qədim sakinləri adlandırılmasıdır (20, s.232).

Bu isə o deməkdir ki, mannalılarla sakalar öncədən Turan-Saka imperiyasının tərkib hissəsi olmuş, irandilli tayfaların Ön Asiyaya yürüşü zamanı imperiya nisbətən zəifləmiş, bunun nəticəsində də yeni türk dövlətləri ortaya çıxmış, çox keçmədən də yenidən toparlanan turanlı sakalar manallılara dəstək verməyə başlamışlar. Bütün hallarda mannalılarla iskitləri-sakaları bir-birlərinə bağlayan ortaq köklərin olması danılmazdır.

1.2. Tanrıçılıq fəlsəfəsi: Qamlıq/Şamanizm, Totemizm, Göy Tanrı

Hazırda dünyada bir çox xalqların fəlsəfəsindən və filosoflarından bəhs edildiyi halda, “Türk fəlsəfəsi” ilə “Türk filosofu” anlayışlarına nadir hallarda rast gəlmək mümkündür. Bütövlükdə isə “Türk fəlsəfəsi” və “Türk filosofu” anlayışlarının dünya fəlsəfəsində, dünya fəlsəfə tarixində özünəməxsus bir yeri olması fikrini söyləmək çox çətindir. Ən yaxşı halda Türk düşüncəsi İudaizm, Buddizm, Zərdüştizm, Xristianlıq, İslamlıq kimi dini-fəlsəfi təlimlərin, mədəniyyətlərin müəyyən bir tərkib hissəsi kimi verilərək, onun müstəqil varlığından isə qətiyyənlə bəhs olunmur. Məsələn, Hind fəlsəfi təlimi buddizmə, Çin fəlsəfi təlimi konfusiliyə, Yunan fəlsəfi təlimi kosmologiyaya, İran/Fars fəlsəfi təlimi zərdüştlüyə türk bilgilərinin hər hansı əlavələrinin, şərhlərinin olması haqqında bilgiler verildiyi halda, müstəqil bir Türk dini-fəlsəfi təlimin adı çəkilməmişdir. Bizcə, “Türk fəlsəfəsi”, “Türk filosofu” anlayışlarının dünya fəlsəfəsinə ya da dünya fəlsəfə tarixinə daxil olmamasına əsas səbəb də, ancaq həmin dini-fəlsəfi təlimlərin tərkib hissəsi kimi göstərilməsi olmuşdur. Məhz bunun nəticə olaraq, ən yaxşı halda ilk Türk filosoflarının (Məhəmməd Fərabi və b.) adları Orta əsrlərdə çəkilir ki, onların özləri də əsasən İslam mədəniyyətinin ya da ərəbdilli fəlsəfənin nümayəndələri kimi qələmə verilir.

Əski Türk düşüncəsi, Türk dünyagörüşü Tanrıçılıq (Göy Tanrı) fəlsəfəsiylə bağlıdır ki, onun da Sami, Yunan, Çin, Hind-İran, Misir fəlsəfələrindən daha öncə var olmasına qətiyyənlə şübhə etmirik. Hər halda Turan-Türk uluslarından hesab olunan, m.ö. IV minillikdə İkiçayarasında mövcud olmuş Sumer sivilizasiyasının varlığı da Turan/Türk kosmoqoniyasının İran, Çin, Hind, Misir kosmoqoniyalarından qədimliyinə dəlalət edir. Şumerlərdə və digər Turani qövmələrdə görünən Göy Tanrı dininin (Göy Tanrı və Asra-Yağız Yer ikiliyi) digər dinlərdən daha əski olması, üstəlik onlara təsir göstər-məsi yavaş-yavaş dünya elmində də qəbul olunmaqdadır. Eyni zamanda Türklərin Şumerlərdən öncə və Sumerlər dövründən indiyə qədər şüurlarında yaşatdıqları “Ana haqqı – Tanrı haqqı”, “Tanrı haqqı”, “Göy haqqı”, “Su haqqı”, “Torpaq haqqı”, “Yer haqqı”,

“Günəş haqqı” anlayışları, eləcə də ailədə ataya, ağsaqqala hörmət, ailə törəsi, el törəsi Tanrıçılıq fəlsəfəsiylə sıx şəkildə bağlıdır.

Tanrıçılıq ideyası Şumerlərə qədər mövcud olmuş, Türk soylu ya da Türklərlə başqa bir xalqın qaynayıb qarışması olan Sumerlər də bu fəlsəfəni m.ö. IV-III minilliklərdə davam etdirmişlər. Hər halda Tanrıya “Dingir” deyən Sumerlərlə, Tanrıya “Cingir baba” (8, s.150), yəni Tanrı baba deyən əski Azərbaycan türkləri arasında yalnız dil qohumluğu deyil, dini-mənəvi eynilik də düşündürücüdür. Prototürk Subarlar isə Tanrıya Tenger demişlər (9, s.153). Türklərin baş tanrı Tenqri/Dingirlə yanaşı Turan, Turkan, Tork, Turuk, Aras, Baba, Asar, Kuer, Qut, Qaşqay, Günəş kimi iyə adları da olmuşdur (9, s.118, 121). Ümumilikdə, “Tanrı” ilə “Göy Tanrı” kəlimələri Türk xalqlarında müxtəlif şəkillərdə (dingir, tenqri, tanrı, tarı, tenqri və b.) səslənsə də mahiyyət birdir. Türkiyə və Azərbaycan türkləri baş tanrıya Tanrı, altaylar və şorlar tenqri, xaqaslar tiqir, şumerlər dinqir, yakutlar tanqara adlandırmışlar (34, s.52).

Tanrının sinonimi olan Dinqir sözünə, “Dinqir Rusaşe” şəklində Urartu mixiyazılı kitablarında rast gəlirik. Görünür, “Dinqir Rusaşe” Tanrı Rusanın ya da Tanrı Uruzun övladları anlamındadır (53, s.24). Digər tərəfdən Urartu çarlarının adı olan Rusa adı Uruz şəklində Tanrı adına sinonim kimi eyniləşdirilməklə yanaşı, o da iddia olunur ki, Uruz m.ö. I minillikdə etrusk tayfa ittifaqının sevgi və incəsənət tanrısı, Turan isə ilahəsi idi (248^a, s.122-124).

Türk və Tanrı sözlərində də yaxınlıq, doğmalılıq vardır. Avestada adı keçən turanlı Dureketay Turuqtaydır ki, onu da Tenqritay/ Taqritayla eyniləşdirmək mümkündür (9, s.326). Tenqri, Tanrı və Türk sözlərinin doğmalılığı Türk şəxs adlarında da öz əksini tapmışdır.

11-ci əsrdə Mahmud Kaşğarlı “Tanrı” sözünü Allah anlayışının sinonimi kimi vermişdir. Sadəcə, o bir müsəlman kimi artıq türklərin göy üzünə tanrı deməsini kafirlik hesab etmişdir (197, s.484). Bütün hallarda Kaşğarlı Türk xalqlarının İslamaqədərki dini inanclarına daha çox hörmətlə yanaşmışdır (197, s.15-16).

Ziya Bünyadov “Tanrı” və “Göy Tanrı” anlayışları ilə bağlı yazırdı ki, bugünkü Orta Asiya Türk şivələrinin əksəriyyətində Tenqri “Tanrı” və “Göy” mənalarını ifadə edir. Ona görə 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” (45, s.263).

Türk-Azərbaycan etnoqonik miflərinin birində də göstərilir ki, Uğuz-Oğuz Tanrını qəbul etməyən atasına qarşı çıxmış və yer üzündə tək tanrıçılığı – Göy Tanrıya inamı yaymışdır (64, s.37). Əslində Uğuzun/Oğuzun digər bir adının Buğa/ Öküz/Okuz xan olması da bunu təsdiq edir. Oğuz dastanına görə də ilk Türk hökmdarlarından biri olan Buğuhan tək Tanrıçılıq dinini təsis etmişdi (225, s.42). F.Rəşidəddin də yazır ki, tanrıçılıq dinini Oğuz xan formalaşdırıb və türklər arasında yayıb (146, s.10-11). Oğuz xan dastanına görə, türklər həmişə tək Tanrıya ya da Göy Tanrıya inanmış, çoxallahlı olmamışlar. Şamanizm və Maniçilik kimi digər Uzaq Şərq kökənli dinlər Türklər arasında kiçik zümərələr xaricində heç bir zaman yaygınlıq qazanmamışdır (215, s.153). F.Ağasıoğlu yazır: “Özlərini təbiətin yavrusu sayan türklər, özəlliklə bozqır türkləri hər bir təbii varlığın yiyəsi olduğuna inanır, onlara öz qamları vasitəsilə münasibət bildirir, ancaq bütün varlığın yaradıcısı kimi bir Tanrıya (Tenqri) tapınırdılar. Sumerlərin də dinqir dediyi bu teonim həm Tanrını, həm də onun simvolu olan Göyü (şəmanı) bildirirdi” (9, s.469-470). Emin əl-Razi, İbn Fadlan kimi müəlliflərə görə də, Türklər, o cümlədən xəzərlər bir Tanrıya tapınırdılar (196^a, s.31).

Çox güman ki, türklərdə Tanrı, Tanrıçılıq ideyası ya da fəlsəfəsi formalaşana qədər mifik-dini təfəkkürün bəlli inkişaf dövrlərindən keçmişdir. Hər halda Tanrı ideyasının müəyyən təkamül prosesinin məhsulu olması artıq çoxlarında şübhə doğurmur. Bu anlamda Tanrıçılıq fəlsəfəsi Türk dini-mifik təfəkkürünün yekun nəticəsidir. Nizami Cəfərov yazır: “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” (52, s.56). Onun fikrinə görə, 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 hökmdar kultu mövcud olmuş, hətta tanrıçılığın tənəzzülündən sonra da yaşamışdır” (52, s.56).

Tanrıçılığın “şamanizm”lə eyniləşdirilməsi: yanlışlıq mı, həqiqət mi?

XIX-XX əsrlərdə Tanrıçılıqla bağlı dini-fəlsəfi inanclar Avropa və Rusiya elmində daha çox “şamanizm” ya da “qamlıq” kimi verilməyə çalışılmışdır. Özəlliklə, Avropa alimləri tərəfindən “şamanizm” adlandırılan, ancaq əski dövrlərdə qamların fəlsəfi dünyagörüşünü əks etdirən biliklər Tanrıçılıqdan başqa bir şey deyildir. Başqa sözlə, “Qam” ya da “Şaman” Tanrıçılıq dinində “filosof” rolunu oynadığı üçün, bu dini Qamlıq ya da Şamanizm adlandırmaq yanlışdır. Birincisi, Tanrıçılığı təbliğ edən “şaman” deyil, Qam olmuşdur. Bu baxımdan indi “şamanizm” kimi qələmə verilən dini-mifoloji inanclar daha çox Qamların təbliğ etdiyi Tanrıçılıqla bağlıdır. Bir müddət Ziya Gökalp dini rəhbər anlamına gələn “toyon” sözünə əsaslanaraq qədim türklərin dinini “toyonizm” adlandırmışdır. O, “Türk mədəniyyəti tarixi” kitabında yazırdı: “Türk dininin ruhani başqanına “toyon” adı verilirdi kahin (falçı) və sehirbazlara “kam” deyilirdi. “Şaman” kəliməsi bu “kam” kəliməsindən doğmuşdur. Şamanizm əski türklərdə, kəhanətin (falçılığın) və ruhi tibbin (həkimlik) adıdır. Gərçi Şamanizm daha öncəki, “ana-üstün totemizm” dönməsində bir dindi. Toyonizmidən sonra isə “sehir-cadu” durumuna döndü. Bu üzdən, sonraları şamanizm türklərin dini deyil, bir sehirbazlıq sistemi oldu. Avroplılar, türklərin bütün dini sistemlərinə Şamanizm deməklə yanıılmışlardır. Tarix, səhnəyə çıxdıqdan sonra əski Türk dininə toyonizm yaxud “num” deyilməsi lazımdır” (194, s.31).

Bu anlamda Hilmi Ziya Ülken də Gökalpa əsaslanaraq qeyd etmişdir ki, əski Türklər dini rəislərinə “toyon”, sehirbazlara “kam” dedikləri halda, avropalılar bu kəliməni “şaman” olaraq almışlardır: “Sehir, dinin ziddi qiymətlərə malikdir: Əski Türk dini sağ, şamanizm solu uğurlu sayırdı. Din sağdakı erkəyə, şamanizm soldakı qadına qiymət verirdi. Bundan dolayı “kam”lar ya həqiqətən qadınlardır; yaxud da qadın qiyafətinə girmiş və bütün hərəkətlərində

onu təqlid edən erkəklərdir. Şaman bir növü ibtidai təbib və texnikdir: sinir xəstəliklərini müalicə edir; yağmur, həsəd, bərəkət üçün sehirlər tədbirlər alır; sehirbazlıq və kahinlik yapardı. Kamlar, əllərində, rəqs və ayin əsnasında qamçılar bulundururdular. Kəlimə də göstərir ki, bu alət qamlara, yəni Şamanlara məxsusdur” (225, s.57).

Ancaq İbrahim Qəfəsoğlu, Əbdülqadir İnan, Cavad Heyətini fikirlərinə görə, toyonizm əslində buddizm olduğu üçün, əski Türk dini hesab oluna bilməz. Onlardan başqur kökənli Əbdülqadir İnan hesab etmişdir ki, türklərin ən əski dini Toyonizm deyil, Şamanizm və Gök Tanrıçılıq olmuşdur. İnana görə, qədim türklərdə Tanrı, ya da Göy Tanrı həm maddi, həm də mənəvi anlamda anlaşılmışdır. O, yazırdı: “Manixeyist və budistlərə aid mətnlərdə “tanrı (tengri)” adı Gök Türk mətnlərindəki anlamıyla qullanmaqla bərabər maddi varlıq təsəvvür edilən “tengri (gök, səma)” ayırd edilməkdədir, maddi varlıq sayılan “tengri” ekseriya “kök-gök” kəliməsiylə ifadə edilməkdir (üzə on qat kök)” (182^b, s.24). O, daha sonra yazır ki, qədim Türkcədə tenqri kəliməsi göz görünən gök və “Allah” anlamalarını da ifadə etmişdir: “Şimdiki şamanistlər necə ki bir dağı, yaxud bir çayı, eyni zamanda bir ruhu hesab edirlərsə qədim türklərdə göyü (səmayı) elə, yəni maddi bir varlıq sandıqları gök ilə yüksək və böyük ruhu – Tanrıyı eyni şey hesab etmişlərdir” (182^b, s.25).

Bizcə, Tanrıçılıq dini-fəlsəfi təlimini Avropalılar əski Türk dünyagörüşünü dar anlamda “şamanizm” adlandırır ona kölgə salmağa çalışsalar da, zamanla əski Türk fəlsəfəsinin daha geniş anlamda Tanrıçılıqla bağlı olması ortaya çıxmaqdadır. Məhz bütün Türk xalqlarının əski dünyagörüşünü özündə əks etdirməsi anlamında Azərbaycan Türk bilgələrindən tanınmış alim, türkoloq Cavad Heyət də birmənalı şəkildə iddia edir ki, türklər qədim dövrlərdə “şamanizm”ə, “totemizm”ə deyil, məhz təktanrıçı təlim olan Göy Tanrı dininə inanmışlar. Digər tərəfdən Tanrıçılıq fəlsəfəsini təbliğ edənlər Qamlar idilər ki, “əski türklərdə Kam və ya Qam ruhani mənasına gəlir, lakin şaman sözü hind-avropalı bir termindir” (77, s.55-56).

Ona görə də, Ümit Hassanın yazması ki, şamanlıq/qamlıq 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 (108, s.27), burada

ancaq Tanrıçılıq fəlsəfəsinin ilkin dövründən bəhs oluna bilər. Çünki bu müəllifə görə, qədim türklərin fəlsəfəsi əsasən Tanrıçılıqda öz əksini tapmışdır ki, “Tenqri” sözü də 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. Məhz bunları daha dərindən dərk edən Hikmət Tanyu da göstərmişdir ki, əski Türklərin dini-fəlsəfi təlimi olaraq “şamanizm” ya da “totemizm” deyil Tanrıçılıq olmuşdur (218, s.9). İndi “şamanizm” kimi qələmə verilən dini təlimi qədim dövrlərdə “şaman” deyil Kam//Qam təbliğ edirdi ki, onların adıyla bu dini-fəlsəfi təlimi Kamlıq adlandırmaq da doğru deyildir (218, s.28). 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 (209, s.17).

Türk mütəfəkkiri İbrahim Qəfəsoğlu isə daha çox Hikmət Tanyunun fikirlərinə qatılaraq hesab edir ki, qədim türklərin dini inancı Tanrıçılıqla “şamanlıq” arasında heyrat ediləcək dərəcədə yaxınlıq olsa da, bütün hallarda türklər təbiət qüvvələrinə, atalara və tək Tanrıya sitayiş ediblər (198, s.289-304). Başqa sözlə, qədim türklərdə bütlərə sitayiş olmadığına görə, onlar arasında “şamanizm” və “totemizmə” yer olmamışdır. İ.Qəfəsoğluna görə, əski türklərin qədim dini Göy Tanrı dini olmuş və ehtimala görə “şamanizm” türklər arasında moğollar tərəfindən yayılmışdır (198, s. 55-56). Qəfəzoğlu yazırdı ki, Bozqır Türk topluluğunun əsl dini Göy Tanrı dini idi: “Əski çağlarda başqa heç bir qövüm ilə iştirakı olmayan bu inanc sistemində tenqri (tanrı) ən yüksək varlıq olaraq etiqadın mərkəzində yer almışdı. Yaradıcı, tam iqtidar sahibi idi. Eyni zamanda səmavi mahiyyəti vardı, çox vaxt “göytanrı” deyər adlandırılırdı. Göytanrı inancının torpaqla ilgisi olmadığı üçün ovçu, çoban və heyvandar topluluqlara məxsus olduğu, bu etobarla mənsəyinin Asya bozqırlarına bağlanması gərəkdiyi ümumən araşdırmaçılar tərəfindən qəbul olunmuşdur (100^a, s.334-335).

Türk bilgilərindən Rəfik Özdək də İ.Qəfəsoğlunun bu mövqeyindən çıxış edərək yazırdı ki, qədim türklər heç vaxt nə totemçi, nə bütperəst, nə də şamançı olmayıblar; şamanizm moğol inancı olmuş, türklər arasında geniş yayılmamış və daha çox sehr, cadu kimi başa

düşülmüşdür (130, s.11).

Biz də, qədim Türklərin Tanrıçılıq fəlsəfəsini “şamanizm” adı altında verilməsini tamamilə yanlış hesab edirik. Çünki hazırda “şamanizm” kimi verilən dini-fəlsəfi görüşlərin çoxu Göy Tanrı fəlsəfəsinə aid olmuşdur. Sadəcə, avropalılar tərəfindən “şamanizm” adlandırılan qamlıq təlimi əski türklərin Göy Tanrıyla bağlı təsəvvürlərinin ilkin mərhələsidir. Milli bilgəmiz Əli bəy Hüseynzadənin təbrincə desək, türklərin qədim zamanlarda əsasən təbiətə, təbiət sirlərinə pərəstişdən ibarət bulunan “şamanizm”i bəzi qamların/şamanların şarlatanlığı sayəsində sonralar büt-pərəstlik dərəcəsinə düşmüş (82, s.54), ancaq bu büt-pərəstlik, həmin dövrlərdə bir o qədər qaba olmayıb Misir, yaxud da Yunan qədim məzhəbləri kimi xurafat səviyyəsinə enməmişdir (82, s.64). Eyni zamanda Hüseynzadə türklərin ilkin inanclarında olan oda sitayişilərnı “şaman”larla qamlarla bağlayıb, Arilərin gəlişindən sonra ortaya çıxan zərdüştilərin atəşpərəstliyə aid olmamasına diqqət çəkmişdir. O yazırdı: “Nura pərəstiş guya İyzədə (Hörmüzə – F.Ə.) pərəstiş demək olduğundan Zərdüş t məzhəbinin başçıları tərəfindən axırda qaba bir atəşpərəstliyə çevrildi. Atəşpərəstlik isə zə tən yuxarıda qeyd olunan şaman (əslində Qamların Tanrıçılıq fəlsəfəsində – F.Ə.) məzhəbində də var idi. Bir çox adətımız bu dövrlərdən qalmadır. Məsələn, axır çərşənbələrdə atəş yandırır üzərindən atılmamız və sairə” (83, s.223-224). O qeyd edirdi ki, “şamanizm”dən sonra türklərin əsas dini-fəlsəfi təlimi Göy Tanrıçılıq olmuşdur. Başqa sözlə, bəzi “şaman”ların/qamların yanlış əməlləri nəticəsində “şamanizm” büt-pərəstliyə çevrilsə də, ancaq “şaman” büt-pərəstliyi 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 etiqaqları var idi. Orxon abidəsinə görə ruh bir quş şəklində təsəvvür olunuyordu. Movtayı dəfn etmək adəti dəxi talibi-diqqətdir” (82, 64).

Maraqlıdır ki, digər milli bilgəmiz Əhməd bəy Ağaoğlu da Türklərin ilkin dünyagörüşünün formalaşmasında “şamanizm”i görmüş, sonradan onu Tanrıçılıqla eyniləşdirmişdir. “Tanrı dağında” hekayə-məqaləsində Ə. Ağaoğlu yazırdı ki, qədim türkləri Tanrıya

doğru aparalar Şamanlar Şamanı/Qamlar Qamı Qaraqumlu Göyçə həm də Tanrı qulu, Tanrı elçisi olmuşdur (4, s.78). Eyni zamanda Ə.Ağaoğlu bu hekayəsində göstərməyə çalışır ki, Şaman/Qam insanı Tanrı ilə qovuşduran bir məbud, Tanrıya aparar yolun bələdçisidir: «Özümü Tanrı dağının təpəsində, Şamanı öndə, özümü arxada yeriyən gördüm. Dağın təpəsi geniş və uzun bir meydandı. Minlərcə insanlar toplanmışdı. Diqqət etdim: şamanlar və şamanlara qoşulmuş mənim 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» (4, s.85). Ə.Ağaoğlu “Üç mədəniyyət” əsərində isə türklərin ən qədim dinlərindən biri kimi Tanrıçılıqla yanaşı, şamanizmi də göstərmişdir [8, 32].

Yusif Vəzir Çəmənzəminli isə turanlıların ya da iskitlərin bilgələrini, fəlsəfə-din bilicilərini birmənalı şəkildə qam adlandırmış, qamların nüfuzunun Türk-Turan xaqanından daha böyük olmasını yazmışdır (54^a, s.421). Məhəmməd Həsən 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” (177, s.55-56). Türkoloq, dilçi alim Bəkir Çobanzadə də şamanizmi türk-tatar və Çin xalqlarının ortaq abidəsi saymışdır (54^b, s.193). Onun fikrincə, bugünkü Azərbaycan aşıqları da öz mənşələrini şamanizm dövründəki qəbilə şairləri olan ozanlardan alıblar.

Sovet Azərbaycanı dövründə akademik Ziya Bünyadov yazırdı ki, ibtidai dini etiqadlar və ayinlər forması olan bu təlimin əsasını şəhər ruhlara geniş animistik (lat. anima - ruh) etiqadlar dairəsi və özlərini camaat qarşısında vəcdə gətirə bilən ayin xadimləri şamanlarla səciyyələnir. Onun fikrinə görə, şamanizm əsasən Sibirin aborigen xalqlarının (tuvalılar, buriatlar, yakutlar, mansilər, xakaslar, tofalar, xantılar, şorlar, nenlər və b.) dinidir (45, s.250). ASE-nin 10-cu cildində də şamanizm məsələsinə (şaman – evenkcə coşqun, ehtirashı, keyləşmiş adam mənasını verir və şamanizmdə dini ayin icraçısıdır) toxunulmuş, bu dinlə bağlı həmin ensiklopediyada öz əksini tapmış

müləhizələr, 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 (kamın) ruhlarla ünsiyyətinə, inama əsaslanır. Ayrı-ayrı xalqlarda kamlanmaq formaları, ruhlar haqqında təsəvvürlər, şamanların (kamların) ixtisaslaşması dərəcəsi fərqli idi. Bəzi xalqlarda şamanizm qalığ halında sinifli cəmiyyətdə də qalırdı» (25^a, 457; 71^a, s.499). Bu kitablarda daha sonra 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» (25^a, 457; 71^a, s.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. 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 1-ci cildində isə şamanizm və Göy Tanrıya inam türk xalqlarının, o cümlədən türksöylü azərbaycanlıların qədim dinləri kimi verilir, ancaq həmin dinlər haqqında tam aydınlığı ilə bəhs olunmur (240, s.14; 53; 55; 148). Belə ki, kitabın girişində filosof Zümrüd Quluzadə tərəfindən başqa dinlərlə yanaşı, Türk xalqlarına aid şamanizm və Göy Tanrıdan da

bəhs olunacağı bildirilsə də (240, s.14), ancaq bu kitabda tam aydınlığı ilə konkret şamanizmin nə cür dini inanc olduğu, türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin doğurandanmı şamanizmə tapındığı, onunla tanrıçılığın hansı oxşar və fərqli cəhətləri olduğu göstərilir.

Dilçi alim, türkoloq Tofiq Hacıyev isə yunan müəlliflərinə istinad edərək qeyd edir ki, türksoylu iskitlərin dini əqidələri şamanlıq olub (43, s.15). Lalə 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 (123, s.76). “Türk xalqlarında şaman Tanrı ilə insanlar, heyvanlar, təbiət arasında bir növ vasitəçi rolunu oynamışdır” - deyən, Vəli Həbiboglu 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 (79, s.131). Mahmud Allahmanlının fikrinə görə, şamanizm türk mədəniyyətində bütöv bir mədəniyyət sistemini, dünyagörüşü əhatə edir (11, s.10).

Bu baxımdan “türklər hələ Turanda yaşayarkən onların ilk dini şaman dini olmuşdur” (177, s.55-56), ya da türk soylu iskitlərin, yəni turanlıların dini əqidələri “şamanlıq” olub fikirləri (43, s.15), bizim üçün Turanlıların əski dövrlərdə Tanrıçılığa tapınması anlamındadır. Çünki dini-fəlsəfi təlimləri təbliğ edənləri indiki anlamda “şaman” ya da əski adıyla “qam” adlandırır bu dini fəlsəfi təlimi də uyğun olaraq “şamanizm”, “qamlıq” adlandırmaq qətiyyəni doğru deyildir. Əksinə, avropalılar tərəfindən “şaman” adlandırılan, əslində isə doğma adı qam olan bilgələrimizin düşüncələrinin əsasında Tanrı ideyası dayanmışdır. Qamlar məhz Tanrıya, Göy Tanrıya istinad edərək öz öncəgörmələrini, düşüncələrini ifadə etmişlər. Ona görə də, Avropa alimləri tərəfindən bilərəkdən ya bilməyərəkdən “şamanizm” kimi qələmə verilən, bizim bir çox alimlərimiz (Əhməd Ağaoğlu, Bəkir Çobanzadə, M.H.Vəliyev, Tofiq Hacıyev, Vəli Həbiboglu, Mahmud Allahmanlı) tərəfindən də təkrarlanan (6, s.32; 79, s.131; 11, s.10) bu fəlsəfənin əsasında Tanrı ya da Göy Tanrı ideyası dayanır.

Bizcə, Türklərin ən əski dini-fəlsəfi inancı olan Tanrıçılığın “şamanizm” adlandırılaraq Orta Asiya və Altayda göstərilməsi

təsadüfi olmamışdır. Bununla da, Avropa alimləri bir tərəfdən qədim dövrlərdə Türklərin bütpərəst olmasına, digər tərəfdən isə Ön Asiyadan uzaq tutulmasına çalışmışlar. Ona görə də, V.Radlovun, L.Qumilyovun heç bir əsas olmadan türklərin qədim fəlsəfəsini “şamanizm” adı altında Altay və Orta Asiya ilə məhdudlaşdıraraq “gənc”ləşdirmələrini, üstəlik monqollarla bir sıra qoymalarını tamamilə cəfəngiyyat hesab edirik (133, s.5; 104, s.104). Digər tərəfdən də Avropa alimləri qamlığı mənfi anlamda sehribazlıq, cadugərlik kimi də qiymətləndirməklə fəlsəfi yükünü azaltmağa çalışmışlar. Halbuki onların sehribazlığı, cadugərliyi elmi fikrin inkişafına səbəb olmuşdur. Başqa sözlə, qamların/ “şaman”ların sehribaz-lığıyla digər xalqların sehribazlığı arasında xeyli dərəcədə fərqliliklər vardır. Türk filosofu Ülken doğru yazır ki: “Türklərdə sehir daima dinin yanında bir mövqe almış və bu iki təfəkkür birbiriylə mücadilə edəcək yerdə biləkis birbirini tamamlamışdır. Halbuki Sami qövmlərdə - eskeriya – dinlə sehir, “rahib” ilə “kahin” mücadilə etmişlər və bu növü millətlərdə dini inqilablar bundan doğmuşdur. İslamiyyətdən sonra əski Türk dini mütəkəllimlər və fiqihləri yetişdirdiyi kimi, əski Türk sehri də Xorasan ərənlərini, dərvişlərini, yəni Türk mistiklərini yetişdirmişdir. Həqiqətdir ki, İslamiyyətdən sonra da Türk təriqətləri daima çiftçilik, mədənçilik, çobanlıq, dəbbağlıq, empirik təbabət kimi texnik işlərini mühafizə etmişlər və adətən təriqəti ona məربut dini bir vəzifə halına gətirmişdilər” (225, s.67).

Bununla da belə bir nəticəyə gəlirik ki, Tanrıçılıq fəlsəfəsinin “şamanizm”, qamlıq, adları altında verilməsi, üstəlik onun mənfi anlamda “sehribazlığa” yozulması qəsdli xarakter daşımış, Göy Tanrı ideyasının əsil mahiyyətinin açılmasına əngəllər yaratmışdır. Bu anlamda çoxcildlik «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi»nin 1-ci cildində doğru yazılır ki, “şamanizm”lə 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 etməkdə idi. Bu baxımdan şamanizmin tanrıçılıq sistemindəki yeri, təsəvvüfün (xüsusilə də xalq

təsəvvüfünün) İslam dini içindəki statusu ilə eynidir» (28, s.48).

Bizcə, türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin ilk dini olan qamlıq, əslində qamların təbliğ etdiyi Tanrıçılığın kökündə təbiətdən asılılıq durur ki, bu asılılıq qarşı insanların apardığı mübarizə onun yaranmasında mühüm rol oynamışdır. Təbiətdən asılılığa qarşı mübarizə aparən Qamlar soyun-qəbiləbirləşməsinin fikir aləminin başçısı, ictimaiyyətin fikri və düşüncə dünyası idi. Tanrıçılıq dininin xadimi qam, yaxud da qamğan-qamxan olmuş, kağan termini də qam və qan sözlə-rinin birləşməsidir. Eyni zamanda qamın sinonimi ata, baba, qaqa, dədədir. Burada bir məsələyə də toxunaq ki, Türklərə aid “Qut” sözü də sonralar şamanizmə aid edilmişdir (9, s.15, 28). Halbuki göydən Tanrının işıq vasitəsilə insanlar göndərdiyi uğurlu ruha inanan qədim türklər bu olayı qut adlandırmışlar. Başqa sözlə, Qutlu soydan birinin başçı seçilməsi ilə gerçəkləşən seçimi xalq etsə də, bu, toyda seçilən xaqanın tanrı qutu alması kimi dəyərləndirilmişdir. Eyni zamanda, “qut” sözünün ilahiliyi ilə bağlı Türk xalqları arasında onlarla (“ye, ürəyində qutun olsun”, “Bu ad bu igitə qutlu olsun” və s.) ifadələr vardır (9, s.190).

Hesab edirik ki, Tanrıçılığı təbliğ edən Qam/Qamxan adlanması doğru olduğu halda, “şaman” sözü çox sonralar meydana çıxmış və Tanrıçılıqla ciddi bir bağlılığı yoxdur. Belə ki, “şaman” anlayışı Orta əsrlərdə Sibir Elində və digər ona yaxın bölgələrdəki xalqlarla türklərin dini inanclarının qarışmasının nəticəsidir. Bu nümunə kimi, qədim “şaman” inancları hesab olunan Altay rəvayətlərində rslardan, moğollardan bəhs olunmasıdır. Altay əfsanələrinə görə, şaman Berqeselex qamlıq edərək onlardan vergi almaq istəyən rslara 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 rslardan-şüşəgözlülərdən, büzgözlülərdən ona şikayət edib yardım istəyir (160, s.55). Digər tərəfdən Tanrıçılığı təbliğ edən Qamlar Göy Tanrını birmənalı şəkildə gözə görünməz ilahi qüvvə hesab etdikləri halda, Altay əfsanələrinə görə, qışda göy donur və buzla örtülü olur, beləliklə şamanların əli göyə çatmır (160, s.58).

Bu anlamda qədim dövrdə yaşamış Qamların, yəni Türk bilgələrin Tanrıçılıq fəlsəfəsini çox sonralar meydana çıxan “şamanizm” anlayışı içində vermək doğru deyildir. Ancaq onu da

başla düşürük ki, hazırda qədim türklərin Tanrıçılığı təbliğ edən Qamların fəaliyyətiylə indi Şamanizm adlanan inancları biri-birindən ayırmaq çox çətinidir. Ən azı ona görə ki, Tanrıçılığı təbliğ edən Qamların dini işləriylə indiki “şamanlar”ın gördüyü işlər arasında ziddiyyətlərlə yanaşı, oxşarlıqlar da çoxdur. Məhz bundan yol alaraq hesab edirik ki, vaxtilə Qamların təbliğ etdiyi Tanrıçılıq dini-fəlsəfi təlimi ilə orta əsrlərdə Tanrıçılığın təsiri altında Sibir Elində və onun çevrəsində formalaşan Şamanizm arasındakı oxşarlıqları və fərqlilikləri doğru anlamaq lazımdır. Beləliklə, birmənalı şəkildə iddia edirik ki, Türklərin qədim dini-fəlsəfi təlimi “şamanizm” deyil, Tanrıçılıq olmuş, onu təbliğ edənlər isə qamlar, ozanlar, bilgələr olmuşlar. Bu həmin Qamlardır ki, Sumerlər, Aratta, Qut Eli, Subar Eli, Turan-Saka İmperiyaları, Manna, Midiya, Parfiya dövründə Tanrıçılığı təbliğ etməyə davam etmişlər.

Tanrıçılıqda totemizm və büt-pərəstlik axtarışlarının puçluğu

Tanrıçılığı “şamanizm” adlandırmaq səhv olduğu kimi, onda totemizm axtarmaq da doğru bir şey deyildir. Əslində Türk xalqlarının onun ayrı-ayrı boylarının bəzi heyvanlara, ya da bitkilərə və dörd ünsürə (od, su, hava, torpaq) olan müyyən münasibətlərini totemizm adlandırır, dhaa sonra da bunu bir din kimi dəyərləndirmək kökündən yanlışdır. Çox təəssüf ki, ancaq Türk boylarının bəzi canlı və cansız varlıqlara bu kimi münasibətlərini “totemizm” dini kimi qiymətləndirən Fuad Köprülü və başqa elm adamları da olmuşdur. Köprülü yazırdı: “Türklərdə din, təbiətiylə, sosial və siyasi təşkilatlarının mahiyyətilə mütənəşib bir şəkildə təəcilli edirdi. Onlar ayrı ayrı əşirətlər halında yaşadıkları zaman “Totemizm” dininə salıq idilər. əsasən “Totemizm”, əşirətin kiçik, çox kiçik tək parçası demək olan “Səmiyyə: Clan” dinidir. “Totem” hər hansı bir əşirət parçasının özünün atası saydığı və ismini aldığı bitki və heyvanın məbud tanınmasıyla bəirlənmiş olur” (200, s.39). Körpülüyə görə, sonralar totemizm və “Yer-Sub” kimi dinlər türklərdə “Şamanizm”, daha sonra da “Gök Tanrı” dinləri kimi ortaya çıxmışdı (200, s.39).

Vaxtilə Bahəddin Ögəl çox doğru yazırdı ki, tək Tanrıya inanan bir etnosda totem axtarmaq bir az çətinidir. Onun fikrincə, qədim türklər arasında totem ünsürləri olubsa belə, bu, qədim Hun inanc və əfsanələrinin qalıqları olmuşdur (209^a). Qədim çağlarda türklər Qur-

du totem saymışdırsa belə, sonralar Qurd qutsal bir simvola çevrilmişdi. Hətta Göy-türklər bayraqlarında Boz Qurdun rəsmini yapmışlar. 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 Türklərin bəzi heyvanlara və bitkilərə inamının izlərinə rast gəlmək olur. Məsələn, Basat anasının soyunu ağac, atasının soyunu isə aslanla bağlayır: “Anamın adını soruşsan, - Qaba ağacdır! Atamın adını soruşsan, - xaqan aslandır!” (94, s.272). Salur Qazan da Basat kimi kökünü Boz Qurdla, aslanla, quşla və s. ilə bağlamış, eyni zamanda “qurd üzü uğurludur” (94, s.192) sözündən istifadə etmişdir.

«Fəlsəfə ensiklopedik lüğət»də totemizmlə bağlı yazılır: «Totemizmə («toteman») 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» (71^a, s.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 əbədiyyətinə 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 gəldiyi bildirilmişdir. Solmaz 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» (240, s.20). Müəllifə görə, tarixi Azərbaycan bölgəsinin ən erkən mərhələlərində ayı, canavar, vəhşi at, çöl keçisi və s. heyvanların totem olmaları məlumdur; sonralar Urmiyanı vilayətlərin, Kür-Araz arealının, Xəzəryanı torpaqların maddi mədəniyyət abidələrində rast gəlinən çoxsaylı rəsmlərdən ev heyvanlarının - öküzün, qoyunun, itin də totem olduqları məlum olur (240, s.20). Ancaq o, bu totemizmin Azərbaycan xalqının əcdaları dedikdə konkret hansı etnoslara – türkdilli, farsdilli və b. aid olmasını göstərməmişdir.

Zakir Məmmədova görə, «Kitabi-Dədə Qorqud»da müəyyən qədər totemlərə bağlılıq öz əksini tapmışdır (121, s.41). Qədim türklərdə totemizm əlamətlərinin olduğunu yazan A.Şükürov isə, buna nümunə kimi qədim türk qəbilələri arasında müxtəlif canlılara – quşlara, heyvanlara sitayiş göstərir (163^a, s.138). Qədim türk, o cümlədən Azərbaycan türklərinin eposlarında – «Alpamış», «Oğuz Kağan» və b.-da da totemlərə sitayiş elementləri var (163^a, s.138-139). S.Əliyərliyə görə də, tarixi qaynaq olaraq araşdırılması yenicə başlayan Dədə Qorqud boylarında totemizm izləri var (27, s.192).

Hər halda qədim əfsanələrdə görürük ki, türklər mənşəyini diş qurddan almış, bunun nəticəsi olaraq sonralar bayraqlarında qurd başının şəklini ifadə etmişlər. Ancaq bütün bunlar tək Tanrıçı türklərin totemçi olmasına anlamına gəlməz. Bu anlamda Tanrının yaratdığı bəzi heyvanlara, quşlara ya da bitkilərə olan inancları Türklərin Tanrıçılıq fəlsəfəsinə zidd olmamışdır. Başqa sözlə qədim türklər arasında müxtəlif canlılara sitayiş olsa da, lakin bu müqəddəs, ilahi mənə daşımamış, daha çox Türklərin törəyişində, insanın çətinliklərdən qurtuluşunda onların rollarından bəhs olunmuşdur. Bu cür mifoloji-dini dünyagörüş insanların şüur altında indi də yaşamaqdadır.

Bəzi tədqiqatçılar (Y.Yusifov, S.Əliyarlı, Z.Bünyadov, N.Vəlixanlı, A.Əhədov, L.C.Mövsümova və b.) Türk xalqlarının, o cümlədən Azərbaycan türklərinin qədim dini 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 («maqaların 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 qalığıdır» (29, s.380). Burada qeyd edilir ki, büt (yun. Eidolon, hərfən surət, bənzəyiş) dini sitayiş obyektı olan maddi cisimdir, allahı təcəssüm etdirir və onu əvəz edir (29, s.380). Büt-pərəstliklə bağlı bu tərif demək olar ki, «Fəlsəfə ensi klopedik lüğət»də təkrar olunur (71^a, s.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 ağalıq və tabelik münasibətləri öz inikasını tapmışdır» (71^a, s.339). Burada daha sonra yazılır ki, quldarlıq quruluşunun daha da möhkəmləndirilməsi, monarxiyaların yaradılması əvvəlcə vahid etiqada, tək allah ayinine gətirib çıxarmışdır, həm də digər allahların mövcudluğu qəbul edilmişdir: «Sonra allahların panteonundan Yer üzərindəki padşahın surəti olan vahid, hər şeyə qadir allah seçilib ayrıldı; monoteizm bərqərar oldu» (71^a, s.339).

Büt-pərəstliyə və çoxallahlılığa verilmiş mövcud təriflərə razılaşsaq, türklər şamanizmə, totemizmə, tanrıçılığa – Göy Tanrıya,

o cümlədən, konkret səmanı-göyü Tanrı kimi qəbul etdiklərinə görə bütperəst, 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. Lev Qumilyov yazır ki, Göy Tenqri maddi səma deyil, yəni adi, gözlə görünən göyə qarşı qoyulmuşdur. Onun fikrinə, çinlilər də “Göy ruhu” dedikdə, türklər kimi Göy Tenqrini nəzərdə tuturdular (104, s.100). 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 mövqe 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. Oğuz Xaqanın bayrağı günəş idi: “Daha deniz, daha müren/Günəş bayrak, gök kurikan”.

Bu baxımdan, xüsusilə bütperəstliyə verilmiş tərifli doğru hesab etmirik. Fikrimizcə, məhz bütperəstliyə 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 bütperəst və politeist kimi qələmə alırlar.

Sovet dövründə nəşr olunmuş 3 cildlik «Azərbaycan tarixi»nin 1-ci cildində də Manna (19, s.47) və Albaniya əhalisinin (19, s.89; 92) əsasən, bütperəst olduğu qeyd olunmuşdur. ASE-nin 6-cı cildində (1982) də yazılır ki, mannalılar təbiət qüvvələrinə sitayiş edir və allahlara qurban verirdilər: «Mannalılarda allahlar panteonu mövcud olmuşdur. Etiqadlarında həyat şəcərəsinə sitayiş də mühüm yer tuturdu» (25^a, 346).

Müstəqillik dövründə S.Əliyarlının redaktoru olduğu «Azər-

baycan tarixi» kitabında (1996) isə yazılır ki, Mannada bütperəstlik, çoxallahlılıq geniş yayılmışdı. Hətta Manna şəhərlərində allahların heykəlləri saxlanılan məbədlər var imiş (27, s.73). Mannalıların mifoloji dünyagörüşü özünəməxsusluğu ilə yanaşı, qonşu ölkələrin xalqlarının (assurlar, hürrilər, kassilər və b.) əsətlərindən, ümumilikdə Qədim Şərq mifoloji qaynaqlarından («Həyat ağacı» ideyası, qartal başlı aslan, qanadlı öküz və b.) da bəhrələnmişdi (27, s.73). Eyni fikirlər Y.Yusifov və Z.Bünyadovun redaktoru olduğu «Azərbaycan tarixi» kitabında da öz əksini tapmışdır. Burada yazılır ki, Qədim Yunanıstanda, İranda, Azərbaycanda, o cümlədən, qədim türk etnoslarında da Səmaya, Günəşə və Oda sitayiş edirdilər (26, s.169).

Maraqlıdır ki, 7 cildlik «Azərbaycan tarixi»nin 2-ci cildində (Z.Bünyadov və N.Vəlixanlı) albanlar və türklər də bütperəstlər kimi qələmə alınmışdır. Kitabda ərəblərin Azərbaycanda yalnız bütperəstlərə (albanlar və türklər) qarşı zor işlətdikləri və zorla, qılınc gücünə müsəlmanlaşdıqları qeyd olunur (21, s.204). Ümumiyyətlə, bu kitaba görə, islamaqədərki dövrdə azərbaycanlıların ulu babaları əsasən, üç dinə sitayiş edirmişlər (bütperəstlik, atəşperəstlik və xristianlığa) ki, onlar əvvəlki etiqadlarından xoşluqla, birdəfəlik üz döndərməmişlər (21, s.205). Əvvəlcə, ərəblər bütperəstliyin və çoxallahlılığın bütün formalarına, sonralar isə atəşperəstliyə qarşı müharibə elan etmişlər (21, s.204;108). Lakin kitabda bütperəstlik 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 bütperəstliyin müxtəlif formaları (animizm, totemizm, fetişizm və b.) da mövcud olmuşdur. Qədim yunan tarixçisi Strabonun xəbər verdiyinə görə bu torpaqda yaşayan alban tayfaları Heliyə (Günəşə), Zevsə (Göylərə) və xüsusilə də Selenə (Aya) sitayiş edir, o allahların şərəfinə inşa olunmuş məbədlərdə ibadət edərmişlər» (67^b, s.10). Maraqlıdır ki, bütperəstliyin formaları kimi dəyərləndirdiyi dini inancları A.Əhədov yerli tayfaların dini kimi qeyd edir (67^b, s.10).

Z.Quluzadə «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi»nin 1-ci cildində türklərin, o cümlədən türksoylu azərbaycanlıların qədim dinləri olan şamanizm və tanrıçılıqdan müəyyən qədər bəhs etsə də, bu dinlərin

büt-pərəstliyə, çoxallahlılığa aid olub-olmamasına toxunmamışdır. Sadəcə olaraq, Z.Quluzadə yazır ki, qədim Azərbaycan ərazisində yaşamış müxtəlif dilli tayfalar şamanizmə, Göy-Tanrıya (türkdillilər), zərdüştiliyə, atəşpərəstliyə (farsdillilər), büt-pərəstliyə (hunlar, albanlar), eləcə də xristianlığa (albanlar) inanmışlar (240, s.53-54). Eyni zamanda o, Azərbaycan ərazisində (Albaniyada-Aranda) xristianlığın yayılmasıyla bağlı, ona zidd olan zərdüştilik və büt-lərə sitayişdən söz açmış və hunları Azərbaycanın büt-pərəst türk əhalisi kimi vermişdir: «Əlamətdar haldır ki, Aluankda xristianlıq böyük çətinliklə yayılırdı. 1-ci kitabın (söhbət M.Kalankatlının «Alban tarixi»ndən gedir – F.Ə.) XXX fəslində göstərilir ki, Aluankda hun çarı xristianlığı qəbul etmiş hunları – Azərbaycanın türk əhalisini öz inanclarından – büt-pərəstlikdən imtina etdiklərinə görə edam cəzasına məhkum etmişdi» (240, s.60-61). O, erkən orta əsrlərdə Azərbaycanda xristianlığa inanmayan büt-pərəst albanlarla, büt-pərəst hunların (türklərin) olmasını da göstərmişdir. «Qədim dövrdən XX əsrin 20-ci ilinədək Azərbaycan fəlsəfəsi» oçerk-məqaləsində Z.Quluzadə yazır ki, «folklor və Orta əsr yazılı abidələri həmin dövrdə (VIII-X əsrlər nəzərdə tutulur – F.Ə.) Azərbaycanda türkdilli etnosun büt-pərəstliklə yanaşı, şamanlığa və vahid Göy Tanrıya inamı haqqında məlumat verirlər» (244, s.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 (121, s.11). Y.Rüstəmovun fikrincə isə, qədim Azərbaycanda ən geniş yayılmış din olan büt-pərəstlik müxtəlif heyvanları, göy cisimlərini və başqa əşyaları ilahiləşdirib ona sitayiş etmək olmuşdur: «Bu din və xalq təfəkkürünün yaratdığı miflər azərbaycanlıların dünyagörüşünün əsasını təşkil etmişdir. Kainatın yaranması, insanın həyatı, onun dünyada yeri haqqında təsəvvürlər ibtidai dinlər və miflər çərçivəsindən kənara çıxmırdı» (149^a, s.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, fətişizm, totemizm, sehrbazlıq və s. uzun müddət hökm sürmüşdür (164, s.151). Maqsud

Fərhadoğlu qədim azərbaycanlıların-Oğuz türklərinin dünyagörüşündə 4 ünsür haqqında (od, su, hava və torpaq) ideyaların geniş yer tutduğunu söyləsə də, bunu büt-pərəstlik 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 (71, s.43). L.Mövsumova isə albanların Aya və Günəşə, ümumiyyətlə qədim türklərin şamanizm və tanrıçılığa sitayişini birmənalı şəkildə, büt-pərəstlik dini adı altında vermişdi (123,s. 67-77).

«Alban-Aran tarixi»nin müəllifi Moisey Kalankatlı da büt-pərəstliyi, yaxud da çoxallahlılığı albanların qədim inancı kimi göstərmişdir. M.Kalankatlı qeyd edir ki, xristianlığaqədərki dövrdə və eləcə də sonralar xristianlıqla yanaşı Albaniya əhalisinin əsas dinlərindən biri büt-pərəstlik olmuşdur (93, s.20). IV əsrdə arşakilərin qohumu olan Məskutlar çarlığının, sonralar isə bütün albanların-Albaniyanın çarı Sanesan (Sanatürk) da büt-pərəstliyə inanmış. Kalankatlıya görə, keşiş Qriqoris əvvəlcə Sanatürkü və ona tabe olan əhalini inandıraraq xristianlığa yönəltməyə çalışmış, sonra məskutlar Qriqorisi öldürərək yenidən büt-lərə tapınmağa başladılar. O yazır ki, «Albaniya katolikosu Qriqorisin şəhid olmasından sonra şərq ölkəsinin barbar xalqları yenə də büt-pərəstliyə qərq oldular. Onlar büt-xanalarında sitayiş etdikdən sonra xəç-pərəstləri təqib etməyə başladılar» (93, s.35). Ümumiyyətlə, M.Kalankatlıya görə, büt-pərəst hunlar, xəzərlər və başqa türk tayfaları da massagetlər-məskutlar kimi Günəş, Ay, Tanrıxan allahlarına inanır, at qurban verir, «oda və suya qurbanlar gətirir, naməlum yollar ilahəsinə, aya və onların gözlərinə təəccüblü görünən bütün məxluqa sitayiş edirdilər» (93, s.166). Əski Albanlar, Məskutlar/Masagetlər kimi Xəzərlər də Günəşə tapınırlar, and içəndə Günəşə and içirdilər (93, s.118; 180, s.167). Bəhəddin Ögəl də yazır ki, Günəşə tapınma və ya Günəş kultu massagetlərin yeganə din və inancları idi (209, s.104).

Böyük Türk aydınımız Nizami Gəncəvi “İskəndərnamə” poemasında təsadüfi olaraq demirdi ki, İranlıların rəmzi ay olub Keyxosrov nəslindənəndirlərsə, Turanlıların da simvolu Günəş olub Alp Ər Tonqanın övladlarıdır. Bu onu göstərir ki, ilk dövrlərdə türklər Tanrıya yaxın ən ali varlıqlardan biri kimi Günəşi görüb, ona sitayiş ediblər. Ancaq xalqın inancında Göy Tanrıya inanc hər

şeydən üstün olmuşdur. Bu anlamda türklər səmanı Tanrı adlandırır onu müqəddəs sayırdılar (147, s.141, 196).

Ağayar Şükürov yazır ki, qədim Türk mifologiyasının “allahlar” panteonunda birinci, mərkəzi yeri Tanrı tutur: “Tenqri, yaxud çox vaxt deyildiyi kimi, Göy Tanrı qədim türklərin “əsil dini gerçək inam bəslədikləri”dir. Bu, bütün qədim türklərin ana kultu idi. Qədim türklər üçün Günəş, Ay və Ulduzlar Tanrı deyil, sadəcə çox əziz varlıqlar idilər. Tanrı isə kainata hakim olan bütün göy üzü idi” (163, s.24). Qədim türklərin allahlar panteonunda isə baş Allah Göy Tanrı hesab olunmuşdur. A.Şükürova görə “Göy Tanrı” ideyasına da 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 (163, s.25-26).

Beləliklə, Azərbaycanın qədim dövlətləri olan Manna, Midiya və Atropatenada yaşamış türklərin əski dini inancı Göy Tanrı inancında ibarət idi. Lalə Mövsümovanın fikrincə, türklər «insan göy», «insan-günəş»ə – Tanrıya sitayiş ediblər: «Türklər göyü 9 təbəqəyə bölür. Göyün hər qatı işıq və qaranlığın, xeyir və şər in dioxotomiyasını 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» (123, s.73-74). Deməli, qədim türklərdə, türk soylu xalqlarda monoteizm-tək-allahlılıq ideyası güclü olmuş, həyatın, kainatın yaradılışı anlayışının özü də Tanrı ilə əlaqələndirmişlər.

Bu mülahizələri ümimiləşdirərək hesab edirik ki, türklər heç vaxt totemist, bütperəst və politeist olmayıblar. Özəlliklə, bütperəstlik və çoxallahlılıq daha çox başqa xalqların inancı olub, müəyyən qədər türklər içərisində yayılmışdır. Sadəcə, bu gün dini-mifoloji təlimlərlə bağlı (bütperəstlik, politeizm, şamanizm, totemizm və b.) 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 dini inanclarla bağlı (“şamanizm”/qamlıq, “totemizm” və b.) fərqli mülahizələr öz əksini tapmışdır.

Tanrıçılığın əsas fəlsəfi mahiyyəti: Göy Tanrı!

Türk bilgilərinə 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. 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» (130, s.13). Türk dünyasının böyük ziyalıları Ziya Gökalp hələ XX əsrin əvvəllərində qeyd edirdi ki, elin təcəssümü olan Göy Tanrı sülh Tanrısıdır (74, s.116). Orxon kitabələrində Türk kağanı deyir: «Türk Oğuz bəyləri! Bodun! İşitin. Özə Tanrı batmayınca, Asra yer dəlinməyincə, Türk budunu ölkəni, törəni kim pozdu. Hakim Türk budunu idin. Bilgili və görgülü olduğu üçün sizi düzəltmiş olan Bilgə kağanınız gəlmiş, getmiş» (205, s.112).

Qədim dövrdə türklər arasında Göy Tanrıçılıq fəlsəfəsini təbliğ edən Qamlara hər bir Türk soyunda həm ata, həm də Xan kimi baxılmışdır. Çünki Qamlar təbiət qüvvələrindən və Ata kultundan çox Göy Tanrıya üstünlük vermişlər. Bu xüsusiyyətinə görə də Qamlar ilk dövrlərdə Türklər arasında həm müdrik, həm də dövlət rəhbəri idilər. M.Seyidov yazır: «Bu tarixi toplumsal, dini durum, yəni qamın başçı olması soy, qəbilə ağsaqqalının ağalığına gərəkdir. Axı, ilk ağsaqqal dini və dünyəvi rəhbər idi. Doğrudur, ilkin çağlar açıq-açıqna gözü çarpan inzibati fərqlənmələr olmasa da, onun izləri özünü göstərirdi və bu izlər getdikcə dərinləşir, cəmiyyətdə də özünü möhkəmləndirirdi» (152, s.121). Ancaq sonralar, zaman-zaman Qamlar daha çox xaqanın, o cümlədən dövlətin yol göstərən funksiyasını yerinə yetirirlər. Məsələn, Fəzlullah Rəşidəddinin «Oğuznamə»sində Qam ifadəsi işlədilməsə də Yuşi Xoca və onun oğlu Qara Sülük (Uluq Turuq) əslində yol göstərən və gələcəyi görən Qamlar idi (146, s.15). Qara Sülük Oğuz xaqanın məsləhətçisi, qəbiləbirləşməsinin başçısı kimi ən çətin anlarda çıxış yolu tapırmış. Bu baxımdan Elin bilicisi olan qamlar daha çox Türk xaqanlarının

məsləhətçisidir; müdrik, ideya və düşüncə başçısı kimi dövlətin gələcək taleyini izah edən və yol göstərəndir (152, s.126-127). Bir sözlə, ictimai həyata, əxlaq normalarına göz qoyan, soyunun düşünən beyini olan Qamlar əsasən Dədə Qorqud kimi gələcəkdən xəbər vermişlər. Qama bu cür keyfiyyətlər isə Göy Tanrıdan gəlir, göyqurşağı kimi bədənlərinə daxil olmuş. M.Seyidovun fikrincə, göyqurşağı isə Günəş şüası idi ki, Qama müqəddəs güc verirmiş. Bu məsələdə Ülgen (Göy Tanrı) və Erlik (Yer Tanrı) adlı tanrılar da mühüm rol oynamış (152, s.30).

Deməli, Qamlar arasında suya, yerə (torpağa), oda, daşa, ağaca və başqa maddi ünsürlərə xüsusi inanclar olmuşdur ki, bu cür hallara türk, o cümlədən Azərbaycan türk dastanlarında da rast gəlmək olur. Bütün türksoylu xalqların (türkmən, uйğur, 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 cümlədən insan törəyir. Ancaq sonralar Erlik yamanlığın, Ülgen isə yaxşılığın simvolu olur, hətta qara Qam Erlik, ağ Qam 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 ən sonda isə insanları yaratmışdır. İnsanlar yarandıqdan sonra aralarında paxıllıq, pislik əmələ gəlmiş, bununla da Göy Yerdən aralanmışdır (34, s.35).

Beləliklə, Tanrıçılığı türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin mükəmməl dini-fəlsəfi təlimi 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» (152, s.164).

Alimin fikrincə, azərbaycanlıların ulu babaları da “Göy” an-

layışına xüsusi önəm vermişdir: “Azərbaycanlıların ulu babalarında belə bir inam varmış ki, Göy Günəşin vasitəsilə Yeri qızdırır, yağış vasitəsilə onu mayalayır, dövləndirir. Günəş şüası və yağış vasitəsilə Yerlə əlaqə saxlayan Göy həyat nemətlərinin yaradıcısıdır. Göy, torpağı nemət verməyə, məhsul verməyə hazır vəziyyətə gətirir. Belə bir inama, etiqada görədir ki, bu və başqa təbiət hadisəsini, şeyi, heyvanı, kosmik cismi müqəddəsləşdirmək üçün onu Göylə – tanrı və onun rəngi ilə bağlayırlar” (152, s.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. 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 (152, s.420).

Əski Turan-Türk uluslarından hesab olunan, m.ö. 4-3 minillərdə İkiçayrasında mövcud olmuş Sumer xalqının da eyni fəlsəfəni izlədiyini görürük. Belə ki, Sumerlərdə də erkək və dişi iki yaradıcı qüvvət olmaq etibarıyla kainatın əsası hesab edildikləri üçün cinsiyyət bayramları ilkbahar və sonbahar mərasimləri onların adına təsbit edilirdi. Onların ittihadını təmsil edən Alaimüssəma idi. Türklərdə Göy Tanrı və Asra Yer erkək və dişi yaradıcı qüvvətləri təmsil etdikləri kimi, Orhon abidələrində Göy körpüsü-Göy qurşağı, yəni Alaimüssəma da onların ittihadıdır. Yenə qədim Türklərin etiqadına görə, bütün cinsiyyət və bərəkət ayinləri Göy Tanrıya aid olduğu üçün, Göy körpüsünün (Göy qurşağının) altından keçən qız oğlan və ya əksinə oğlan qız olur (225, s.30). Türk fəlsəfəsinin ana mahiyyətini təşkil edən bu dünyagörüşün Sumer sivilizasiyasında da özünü göstərməsi təsadüfi ola bilməzdi. Bu anlamda Sumerlərdə və digər Turani qövmlərdə görünən Göy Tanrı dininin, yəni Tanrıçılığın (Göy Tanrı və Asra-Yağız Yer ikiliyi) digər dinlərdən daha əski olması şübhəsizdir. Özəlliklə, 12 heyvanlı Türk-Turan təqviminin digər xalqlara Turan irqindən Sumerlərə, onlardan da digər xalqlara (çinlilərə, iranlılara vəb.) keçməsi get-gedə daha çox qəbul olunur.

Deməli, bu ikili mübarizə, onun yaranışı, inkişafı və sonuyla bağlı müxtəlif uluslarda müxtəlif baxışlar olsa da, ən qədim fəlsəfi

fikir Turan-Türk hikmətidir. Bu baxımdan Türk aydını Hilmi Ziya Ülken haqlı olaraq yazır ki, ilk dəfə türklər aləmi bir-birinin ziddi olan, fəqət bir-birini tamamlayan iki prinsip ilə izah edirdilər: “Bunlar da “Göy Tanrı” və “Asra Yer” idi. Həqiqətdə hər şey bir fəza (xaos) halından ibarət ikən sonradan vuzuh qazandıqca göy yerdən, aydınlıq qaranlıqdan, erkək cövhər dişi cövhərdən ayrılmış və bir-birinə tamamıyla zidd olan bu qüvvələrin təkrar birləşməsindən kişi, yəni ilk insan vücut bulmuşdur” (225, s.29). Orhon kitabəsində də yazılır: “Öze Gök Tengri, asra Yagız yer kılındıka, ekin ara kişioğlu kılınmış”.

Vəli Həbiboglu da Azərbaycan türklərinin qədim inanclarında Tanrıçılığın xüsusi yer tutduğunu qeyd edərək yazır ki, qədim türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin mifoloji dünya-görüşündə Yer və Göyün ayrılması Tanrıyla bağlıdır. Hazırda da bu cür mifik inanclara inananlar tapılır: «Bu da onu göstərir ki, qədim türkdilli xalqlar arasında təkəllüflülük inamı çox güclü olmuşdur. Məhz buna görə də türk xalqlarının bir çoxunda həyatın, kainatın yaradılışı anlayışının özü Tanrı, Allahla əlaqələndirilir» (79, s.80). Deməli, türklərin islamaqədərki dünyagörüşü təbiətlə (su, yer, göy, ağac, Boz qurd) və tanrıya keçid kimi Tenqri xanla, sonra bir olan Allah və Allaha aşıq 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» (97, s.80). Bir sözlə, qədim türklərin dünyagörüşünə görə yuxarıda mavi göy, aşağıda boz yer, onların arasında isə insan oğlu-Türk yaradılmışdır.

Ülkenin fikrincə də, əslində bir olan iki zidd prinsipin Göy və Yer sonradan təkrar birləşməsi Türk kosmoqoniyasının monist bir dünyagörüşünə çatdığını göstərir. Bu o deməkdir ki, Göy Tanrı yaradıcıdırsa, Asra yağız yer isə Göy Tanrının yaratdıqlarını məhv edəndir. Göy Tanrı xaqanı, Yer xatunu təmsil edir. Ancaq Asra yer Göy Tanrının bir parçasıdır. Ülken yazır: “Göylə yer arasındakı ayrılıq ancaq vəziyyət və hal etibarilədir. Fəqət ailənin ahəngi, cəmiyyətin nizamı kimi, göklə yerin də əzəli bir uyuşması, uzlaşması vardır” (225, s.30). Türk düşüncəsində atam Göy, anam Yerdir. Göy Tanrının timaslı Göydə Ay ata, Ay dədədir, Yağız yerin timsalı isə Günəş anadır. Hacı Bektaşinin fəlsəfəsində də bu düşüncə əsas

xətdir. Ülken yazır: “Əsasını monizmdən alan bu ahəngçi ikilik Türklərin kollektiv fəlsəfəsidir” (225, s.30).

Türk-Turan fəlsəfəsi ikili mahiyyət etibarıyla vəhdətçi, ahəngçi və monistdir. Məsələn, Yakutlarda Göy Tanrı Tenger, yer Tanrısı Yireydir. Göydə 9 ağa oza. Aşağıda 8 ağa oza oza vardır gök təbəqələri 17, yer təbəqələri 12, ya da 5-dir. Gök məbudlarının ən qüdrətli Art Toyon Ağadır. Türklər arasında Göy Tanrı və Yağız yer arasında orta dünya var. Burası kişinin yaradıldığı və insanların yaşadığı aləmdir. Orada Yer-Sular hakimdir.

Türk fəlsəfəsində Tanrının insanı yox yerdən yaratması deyil, daima onunla birlikdə var olması ideyası var. Yəni həmişə Tanrıyla (görən) birlikdə su (görülən) da var olub. Tanrı sonra əvvəlcədən şəkli olan İnsanı su vasitəsilə var etdi. Deməli, Tanrı insanı yoxdan var etməmişdir. Əslində əvvəlcədən var olana şəkil vermişdi. Amma Xristianlıq (kreationizm) və İslam (xilqətçilik) dinlərinə görə Allah insanı yox yerdən var etmişdir (225, s.32). Altay türklərinin mifologiyasında insanın və dünyanın yaranışı belə izah olunur: “Bir zamanlar yalnız Tanrı Qara xan və su vardı. Qara xandan başqa görünən, sudan başqa görünən yox idi. Ağ Ana göründü. O, Qara xana “yarat” deyib yenidən suya saldı. Bunu eşidən Qara xan bir kişi yaratdı. Qara xanla kişi intəhasız suyun üstü ilə iki qara qaz kimi uçurdular. Lakin halından məmnun olmayan kişi, Qara xandan daha yüksəkdə uçmaq istəyirdi. Onun istədiyini bilən Qara xan kişidən uçmaq qabiliyyətini aldı. Kişi dibsiz suya yuvarlandı. Boğulurdu. Elədiyinə peşman olub Tanrı Qara xandan bağılanmasını xahiş etdi.

Tanrı Qara xanın göstərişi ilə sudan bir ulduz çıxdı. Kişi həmin ulduzun üstünə çıxıb xilas oldusa da, Qara xan onun bir daha uça bilməyəcəyini nəzərə alıb dünyanı yaratmaq qərarına gəldi. Kişiyə buyurdu ki, suyun dibinə dalaraq torpaq çıxarsın. Şər düşüncədən əl çəkməmiş kişi torpaq gətirərkən fikirləşdi ki, özü üçün gizli bir dünyada yaratsın, ona görə də torpağın bir hissəsini ağzında saxladı. Elə ki, ovcundakı torpağı su üzərinə səpdə, Tanrı Qara xan torpağa “böyü” deyərək buyurdu. Torpaq böyüyüb dünya oldu. Lakin kişinin ağzında saxladığı torpaq da böyüyüb onu boğmağa başladı. Qara xan ona “tüpür” deməsəydi, boğulub oləcəkdə.

Tanrı Qara xan dümdüz bir dünya yaratmışdı, lakin kişi tüpürəndə ağzından çıxan torpaq bataqlıqlar, təpələr əmələ gətirdi.

Hırsələnən Qara xan itaətsiz kişiyə “Erlik” (şeytan) adını verib, özünün işıqlı dünyasından qovdu. Sonra yerdə doqquz budaqlı bir ağac bitirdi, hər budağın altında bir adam yaratdı ki, bunlar doqquz insan irqinin atları oldular. Erlik insanların gözəl həyatını, xoş həyatını görüb Tanrı Qara xandan xahiş etdi ki, həmin insanları onun ixtiyarına versin. Qara xan vermədi. Lakin Erlik istəyindən dönmədi, insanları öz tərəfinə çəkməyə başladı. Qara xan insanların azğınlığını, Erliyə aldanımlarını görəndə acıqlandı, onları öz başlarına buraxdı. Erliyi yer altındakı qaranlıq dünyanın üçüncü qatına qovdu. Özü göyün on yeddinci qatını yaradıb oraya çəkildi. Mələklərdən birini insanları qorumaq üçün yer üzünə göndərdi. Erlik Tanrı Qara xanın qərar tutduğu gözəl göyü görüb, ondan icazə istədi ki, özü üçün bir göy yaratsın. İcazə alıb yaratdı və aldatdığı şər ruhları öz göyündə yerləşdirdi. Lakin Qara xan görəndə ki, Erliyin təbəəsi ondan daha yaxşı yaşayır, mələklərindən birini gönədrüb həmin göyü dağıtdırdı. Göy yıxılıb dünyaya düşdü, dağlar, dərələr, ormanlar meydana gəldi. Və acıqlanmış Tanrı Qara xan Erliyi yerin ən aşağı qatına sürdü. Buyurdu ki, günəşsiz, aysız, ulduzsuz yerdə dünyanın sonuna qədər qalsın. Tanrı Qara xan göyün on yeddinci qatında oturub kainatı idarə etməkdədir. Ondən bir qat aşağıda Bay Ölgün Altun dağda qızıl bir taxt üstündə oturub. Göyün yeddinci qatında Gün Ana, altıncı qatında Ay Ata oturmuşlar” (174, s.21).

Tanrıçılıq düşüncəsində xatun da Yerlik xanın bir parçası deyildir. O, Qara xan tərəfindən ayrıca yaradılmış olub Yer Xatun ismiylə Yerlik Xana əks bir qüvvət təşkil edir. Türk hikmətində, aləmin nizamı erkək və dişi prinsiplər arasındakı ahəngdən doğduğu üçün Xaqanın qarşısında Xatun, ailədə erkəyin qarşısında qadın özəl bir mövqeyə sahibdir.

6-cı əsrdə Sasanlar hökmdarı Ənşürivanın vəziri Bozorgmihr bin el-Baxtikan tərəfindən əski fars dilində qələmə alınmış, 9-cu əsrdə isə farscdan ərəbcəyə tərcümə olunmuş “Ulu Xan Ata Bitiyi”ndə görürük ki, kişi və qadın ayrı-ayrılıqda yaradılıb. Sadəcə, Kara Dağ adlanan bir mağarada dörd ünsürün (od, su, hava və torpaq) birləşməsi nəticəsində yaranan Ulu Xan Ata daha güclü, ondan 40 il sonra yaranan Ulu Ay Ana isə bir qədər gücsüz, mükəmməl olmayan şəkildə öz-özlüyündən ortaya çıxmışdır (188^a, s.88-89).

Ümumiyyətlə, Türk hikmətində “yaradılış” örnəklərinə

Oğuznamə, Dədə Qorqud Kitabı və Orxon Kitabələrində rast gələ bilirik. Ülkəndə yazır ki, əski Türk hikmətinə görə, aləm iki zidd qüvvətin arasındakı ahəngdən doğmuşdur. İnsanların səadəti, dünya cənnətləri və millətlər arasındakı sülh, bu ahəngin davamına bağlıdır. İctimai mərtəbələrin bir-birinə hörməti, zümrələr arasındakı uyğunluqda yenə eyni nizamın əsəridir. Ülkənə görə, bu nizamın pozulması insanın həyat və ruhundakı ahəngi pozacağı kimi; əksinə insanın dərin ahənginin pozulması da bu nizamı sarsıda bilir: “Beləcə varlıqla insan arasında Türk hikmətinə görə qarşılıqlı bir bağlılıq, adətən bir vəhdət yaradır. O surətlə ki nə varlıq insana, nə insan varlığa tabe olmayıb əməli həyatın əsası bunların vəhdətindən asılı olan ahəngdədir. Məsud olmaq üçün bu vəhdətə uyğun yaşamaq lazımdır. Fəqət ona uymaq yunan hikmətində olduğu kimi aləmin müqəddər və dəyişməz mərtəbələrinə boyun əymək, ona zidd gələn arzuları öldürmək deyildir. Çünki Türk kosmologiyasında aləmin uçurumlara ayrılmış mərtəbələri yoxdur. Ancaq bir-birinin ziddi olmasına rəğmən yenə bir-birini tamamlayan və beləcə insanlara dəruni inşirah içərisində “tərəqqi” imkanı verən iki prinsip vardır. Əvvəlcə gördüyümüz kimi bu prinsiplərdən biri mükəmməlliyin, şəklin, sükunun və ulaşmanın timsalı olan “Göy Tanrı”dır. O, bütün insanların hədəfi, son qayəsi, yəni bizzat “məfkurə”dir. Digəri insanların içindən çıxdıqları və yenə içinə döndükləri torpaq; arzular, ümidlər, ehtirası və iztirabları, nəhayətsiz bir şövq və həmlənin timsalı olan “Asra Yer”dir. O da, bütün insanların qaynağı, qüdrətlərinin pınarı, özlərinə məfkurəyə doğru atılma şövq və hərərətinə verən mənbə, yəni bizzat şəniyyətdir. Bu iki prinsip bir-biriylə çatışmaq və ya bir-birinə yabancı aləmlər halında qalmaq belə dursun, bəlkis nəhayətsiz iştiaqlarından dolayı ancaq vəhdət halına gəldikləri zaman varlıq və insanın ahəngini vücuda gətirirlər. Halbuki yunan hikmətində təbiətin mərtəbələri bir-birinə yabancı olduğu kimi; İran hikmətində də yaxşılıq və pislik şəklində təcəlli edən edən iki zidd qüvvət insanın vicdanında bir mücadilə səhnəsi bulur” (225, s.52-53).

Deməli, qədim türklərin dini-fəlsəfi dünyagörüşünün təməlini və başlıca məzmununu Tanrıçılıq təşkil etmişdir: “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» (28, s.41). Doğrudan da qədim türklərin/turanlıların bütün başqa dinlərdən fərqli, kifayət qədər inkişaf etmiş, universal dini-mifoloji sistemi olmuşdur ki, bu da tenqrizm ya da tanrıçılıqdır: «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» (28, s.48). Beləliklə, Tanrıçılıq türk dini-fəlsəfi dünyagörüşünün mahiyyətini və strukturunu müəyyənləşdirmiş, əski Turan imperatorluqları dövründə tək tanrıçı inanc sisteminin təməli olmuşdur. 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» (28, s.43).

Bu gün Azərbaycan, Qazaxıstan, Özbəkistan, Kərkük, Krım, Uyğuristan və digər Türk dövlətlərinin, ellərinin bayrağında öz əksini tapmış mavi (göy) rəng də qədim türklərdə mövcud olmuş Tanrıçılıq dini ilə bağlıdır: «Qədim türklər Tanrıya (Allaha) «Göy Tanrı» deyər 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 mifik düşüncəsinə görə, müqəddəs, qutsal sayılırdı»

(118, s.80). 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” (118, s.81). Deməli, bu gün türkçülüyn simvolu olan göy (mavi) boya, eyni zamanda tanrıçılığın rəmzidir. Göy boya türkçülüynü əks etdirdiyi qədər də, tanrıçılığı – təkallahlılığı da ifadə edir.

II FƏSİL

MİFOLOJİ, TARİXİ VƏ DİNİ-FƏLSƏFİ YÖNLƏRİ İLƏ TURAN-AVROPA PROBLEMİ

2.1. Qədim Turan əski “Avropa”ya və “Aryan”lara qarşı

Əslində mifik və gerçək tarixdə daha çox Turan-İran qarşı-durmaları yer alsada, bircə, bu məhdud xarakterlidir. Belə ki, Turan xalqlarının mübarizəsi Hind-Avropa mənşəli yalnız İranlılarla deyil, eyni zamanda yunanlar, romalılar, slavyanlar və başqa xalqlarla da olmuşdur. Sadəcə, onların arasında ən çox diqqət çəkən və əfsanələşdirilən Turan-İran məsələsi olmuşdur. Halbiki Turan xalqları yalnız Hind-Avropalıların bir qolu olan iranlılar qədər yunanlarla, romalılarla, slavyanlarla da savaşmışlar. Turan xalqları Anadoluda Troyalılar, Quzey Qara dəniz və Qafqaz ətrafında isə İskitlər-İşquzlar adlarıyla yunanlarla savaşmışlar. Artıq Avropa tarixşünaslığı da qəbul etməyə başlamışdır ki, m.ö. I minilliyin başlarında Yunanlarla savaşan Troyalılar Türk/Turan kökənli olmuşlar. Son döyüşdə yunanların hiyləgərliyi nəticəsində məğlub olan troyalılarından bir hissəsi İtaliyaya sığınaraq orada Etrusklar kimi tanınmışlar. M.ö. I minilliyin ortalarına qədər Etrusklar İtaliyada mühüm mövqe tutmuş və hind-avropalılarla əvvəlcə döyüş şəraitində olsalar da, sonralar onların içində assimilyasiya olmuşlar.

Biz burada Troyalılarla Etruskların Türk mənşəyi, eyni zamanda onların hind-avropa mənşəli yunanlar və İtaliya xalqlarına qarşı apardığı mübarizəyə geniş yer vermədən, yalnız onu deyə bilərik ki, hələ, əski dövrlərdə Turan-Avropa savaşı bir neçə istiqamətdə baş vermişdir. Ancaq hind-avropa mənşəlilər arasında Turan-İran məsələsinin daha çox önə çıxması, onlardan indi “Aryanlar” kimi qələmə verilən hindlilər və iranlıların Turan torpaqlarının mərkəzinə qədər gəlib çıxması olmuşdur. Ən maraqlı məsələ də odur ki, Turanlılar niyə hind-avropalıların bir qolu olan “Aryan”ların Turan torpaqlarının içinə qədər girməsinə yol vermişlər?! Hesab edirik ki, buna əsas səbəb Böyük Turan İmperiyasının bir neçə

istiqlamətdə eyni vaxtda Hind-Avropa, Sami, Qafqazdilli, Fin-Uqor xalqlarla savaş halında olması göstərlə bilər. Özəlliklə, güney tərəfdən Samilərin, Qərbdən Hettlərin və Yunanların axınları Turan İmperiyasını zəiflətməmiş və bunu fürsət kimi dəyərləndirən “Aryan”lar Turan torpaqlarının mərkəzinə qədər gəlib çıxmışlar.

Öncəliklə, qeyd etmək lazımdır ki, hazırda hind-avropalı mənşəli sayılan hindlilərlə farsların ilk dövrlərdə özlərini və yaşadığı əraziləri daha çox ari/arya adlandırması iddia olunur. “İran” sözünün hərfi mənasının «Hind-Avropa» mənşəli sayılıb «ari», «ari ölkəsi» kimi yozulması da daha çox Avropa, Sovet-Rus və “İran” ideoloqlarının işidir. Sovetlər Birliyi dövründə nəşr olunmuş Azərbaycan Sovet Ensiklopediyasının (ASE) 1-ci cildində yazılır ki, “İran”ın müasir adı (Aryanam) «Arilər ölkəsi» deməkdir və bir sıra hallarda «ari» tayfa adını bildirir (məs., qədim hindlilərdə «aryavarqa», osetinlərdə «allan», midiyalılarda «arizantlar»). Burada o da qeyd olunur ki, elmdə «ari» termini hazırda, yalnız hind-iran dillərində danışan tayfalara, xalqlara aid edilir (24, s.389). Ancaq bəzi türk alimləri (M.Adcı, T.Hacıyev, İ.Cəfərsəy, A.Mədətoğlu 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 (2, s.8, 27). Bu o deməkdir ki, həmin hind-avropa mənşəli xalqlar “Ari/Arı” sözünü yerli xalqlardan, yəni türklərdən mənimsəmişlər.

“Ari” adının siyasətdə olduğu kimi elmdə də spekulasiyaya çevrildiyini qeyd edən tanınmış türkoloq alim, prof. Firudin Ağasıoğlu yazır ki, Orta Asiyadan keçərək Herat bölgəsinə yerləşənə qədər hansı adı daşması məlum olmayan hind-avropalı mənşəli xalqların yalnız bundan sonra yaşadıkları ərazini Areyə (Herat bölgəsinə), özlərini isə ari (arya) adlandırması bizə bəllidir: “Bir neçə əsr Areyada yaşayıb çoxalan bu ari boyları m.ö. XIII əsrin sonlarında iki əsas qola ayrıldı və bu qollardan biri Qəndahar üzərindən Dravid xalqlarının ərazilərinə girdi. Dravidlərin çoxu Hind yarımadasına çəkildi, bir qismi də bu gələnlərə qarışdı. Areyadan çıxan və “hind” (hindli) adlanan həmin qol artıq m.ö. XII-XI əsrlərdə Hindistanın quzey-batı və mərkəzi bölgələrinə yerləşmişdi. Areyadan çıxan ikinci ari qolu isə güney-batı istiqamətinə gəlib, Bars bölgəsinə yerləşəndən sonra həmin ərazinin adıyla “pars” (barslı) adı ilə tanınmışdır.

Sonralar bu adı yunanlar *pers*, ərəblər isə *fars* şəklinə salmışlar. Perslər özadı olan *ari* etnonimi ilə öncə kiçik bir bölgəni *İran* (Aryan) adlandırmışlar. Beləliklə, hazırda *hind-iran dilləri* deyəndə, Areyə çağından sonra müxtəlif dialektlərə ayrılmış, *ari* dili nəzərdə tutulur” (7, s.206-207).

Ari/Arya adını əvvəlcədən daşımından ya da Turan torpaqlarına yerləşdikdən sonra yerli xalqlardan mənimsəməsindən asılı olmayaraq hind-avropa mənşəli Hind və İranlılarla Turan/Türk mənşəli xalqlar arasında ilk böyük təmaslar milladan öncə II minilliyin sonu, I miniliyin ilk yarısında Orta Asiya və Ön Asiyada, yəni Xəzər dənizinin quzey-şərqində Sakalar, İskitlər Xəzər dənizinin batı-güneyində isə Manna, İş Quz və Midiyayla olmuşdur. Hər halda ilkin yaşayış məskənləri Qara dənizin quzeyi hesab olunan İranlılar/Arilər m.ö. XIII-XII əsrlərdə, yəni ilkin atayurdlarından təxminən 700-800 il keçdikdən sonra Xəzər dənizinin quzeyi ya da Orta Asiya ərazilərində Turan/Türk torpaqlarında görünmüşlər. Çox böyük ehtimal ki, onlarla Turan/Türklərin ilk böyük savaşları da m.ö. II minilliyin XIII-X əsrləri arasında, yəni hind-avropa mənşəlilər Orta Asiyadan keçib Herat bölgəsinə yerləşənə qədər baş vermişdir. Ola bilsin ki, həmin dövrdə baş vermiş Turan-İran savaşlar nəticəsində Arilər Güney Qafqazdan deyil, Orta Asiya və Herat üzərindən indi toplu halında yaşadıqları Farsistana yerləşmişlər (8, s.194).

Şübhəsiz, hind-avropa mənşəlilərdən bir qisminin, yəni “Aryan”ların Turan imperiyasının içində daxil olaraq bufer zonaya çevrilməsi son dərəcə təhlükəli idi. Hər halda, Turan İmperiyasının torpaqlarının bir hissəsinə daxil olaraq, Türk xalqları arasında bufer zona yaratmaq imperiyanın gələcəyini təhlükə altında qoymaq idi. Bu anlamda F.Ağasioğlu doğru yazır ki, irandilli boyların yerləşdiyi Xarəzm-Xorasan və Herat-Sistan zolağı quzeydən güneyə uzanan arakəsmə kimi, Türkünstandakı türklər ilə Azərbaycanadakı türklər arasında bufer zonaya çevrildi: “Areyanın coğrafi tutumu genişləndikcə batı türklərlə şərq türklərin birbaşa əlaqəsi zəifləyir, bir-birindən uzaq düşürdü. Turanın batı tərəfləri olan Xorasanla Xarəzm arasında ikidilli mühitdə qalan saqa (saka) türkləri isə pers təsiri altında get-gedə iran dilinə keçirdilər. İlk iran-türk qarşılığı məhz burada part dilinin ortaya çıxmasına səbəb oldu. Sonralar part

boyundan çıxan türksoylu Ərsaq sülaləsi böyük Part (Parfiya) imperiyasını qurdu” (7, s.208).

Özəlliklə, Herat bölgəsində (Areyada) yerləşən Arilərin sayı çoxaldıqdan sonra, yuxarıda da dediyimiz kimi, m.ö. IX-VIII əsrlərdə onlardan bir hissəsi (hindlilər) Hindistana, digər hissəsi (irandillilər) isə Qırmızı dəniz tərəfdəki Bars bölgəsinə yerləşmişlər. Həmin dövrə qədər “Bars” türklərə ad boy adı olmuş, bu coğrafiyada onların adıyla tanınmışdır. Ola bilsin ki, Madaya aid bus boyu da türksoylu barslarla bağlı olmuşdur (9, s.118, 244-245). Ancaq Areyadan ayrılıb bu bölgəyə üz tutan İranlılar/Arilər sonralar Bars/Pars/Fars adına yiyələndiyi kimi, eyni zamanda buranın digər yerli xalqı Elamları da assimilyasiya etmişlər. Belə ki, Arilər/İranlılar Elam ərazisinə daxil olub əvvəlcə Qırmızı dəniz yaxınlığında Parsua krallığını qurmuş, daha sonra Elam mədəniyyətini və Elam dilini mənimsəyərək öz hakimiyyətlərini möhkəmlətmişlər. Ola bilər, Elam xalqının təşəkkülündə və onun mədəniyyətində Türk xalqları mühüm rol oynamışdır ki, buraya gəlmə olan iranlılar da onların dövlətçilik ənənələrini, mədəniyyətlərini xeyli dərəcədə özünküləşdirmişlər. Hər halda iranlıların gəlişinə qədər Elam dövlətində üç əsas etnosun olması, bu üç etnosdan birinin də (özü də aparıcı etnosunun) türklərin olduğu barədə ciddi elmi dəlillər vardır (263).

Turanlılar – iskitlər/sakalar ya da işquzlar...

Farsların/İranlıların Ön Asiya və Orta Asiyanın müəyyən bölgələrinə yerləşdiyi zaman Turan İmperiyasının əsas xalqı İskitlər/Sakalılar, yəni İşquzlar idilər. Digər adlarla yanaşı Turanlılar özlərini Turuk, Tur da adlandırırdı ki, buraya gəlmə olan Hind-Ari soylular da buna uyğun olaraq əski Turan-Saka imperiyasını ümumiyyətlə, Türklər yaşayan əraziləri Turan/Turkan, yəni “Turların/Türklərin ölkəsi” adlandırmışlardır.

Deməli, yunanların İskit, farsların Sak adlandırdığı Turanlılar bütövlükdə Avropa xalqlarıyla savaş içində olmuşlar. Onlarla savaş içində olarkən də Türklər/Turanlılar Hind-Avropalılar tərəfindən İskit, Skif, Sak adlarıyla, Samidilli mənbələrdə isə Tur, Turuk, Turk adıyla tanınmışlar. Doğrudur, bəzi Avropa müəllifləri də “Saka” kəliməsini ari/hind dilində izah etməklə onların Turanlı deyil İranlı olmasını iddia etmişlər. Ancaq Şərq qaynaqları əsasən İskitlərin, Sakaların Turanlı olduğunu ortaya qoyur. Skiflərin deyil daha

çox Sakaların Turanlı olması məsələsində də Qərb və Şərq alimləri arasında fikir birliyi vardır. Hüseyn Cevizoğluna görə də, Türk və Turan sözlərinin kökü “Tur/Dur”la, sonu isə saklarla bağlıdır. Tursak və Tursaki adları da göstərir ki, Türklər ilk Turan-Saka çağında (m.ö. XIII-X əsrlər) bu adla anılmış Turanlı boylardır (186, s.63). Bir sözlə, həm Sakaların /Masagetlərin/İşquzların, həm də Parfların /Ərsakların Turan xalqlarından olması, onların əski vətənlərinin Ön Asiya və Kiçik Asiya, o cümlədən Azərbaycan, Qafqaz, Türkünstan olmasını artıq bir çox alimlər qəbul etmişlər (180, s.121-124).

Kimmer və sakların adları daha çox yunan-roma müəlliflərindən Homer, Esxil, Herodot, Strabon, Marselli, Prokopinin əsərlərində çəkilmişdir. Məsələn, Homer «Odisseyə» poemasında «kommerilər» kimi zikr etdiyi kimmeriləri «hippomolqi», yəni «madyan sağanlar» olaraq qələmə almışdır ki (87,s.169), onları da bəzi Roma və Bizans tarixçiləri, eləcə də çağdaş dövrün tədqiqatçıları türkdilli saklara aid ediblər. Kimmerləri madalarla da qohum hesab edirlər. E.ə. VI-V əsrlərdə yaşamış Esxilin “Zəncirlənmiş Prometey” əsərində adı çəkilən iskitlərə-skiflərə gəldikdə (57, s.7), Strabon yazır ki, həm iskitlər, həm də Homerin “madyan sağanlar” adlandırdığı tayfa da saklar olmuşdur. Eramızın V əsrində yaşamış bizans alimi Prokopiyə görə, hunlar qədimdə “kimmer” və “massaget” adlanırmışlar (26, s.118). Pompey Troq isə Saqat çarı Tanaydan, üç dəfə Asiyaya ağalıq etmiş iskitlərdən, Dara və Kiri məğlub edən Skityadan bəhs etmişdir. Sicilyalı Diodora görə isə sakaların ilk atayurdları Araz çayının sahilləri olmuş, sonralar onlar Qafqaz dağlarına, Anadoluya qədər yayılmışlar. Şübhəsiz, Saqalar/Saqutlar, İskit/İskutlar Qutların davamçıları idilər. Bu anlamda m.ö. 7-ci əsrə aid “Saka və Kuti hökmdarı” ifadəsi təbii idi.

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. 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 Kaşğarlı 22 tayfa (197, s. 276-277), Fəzlullah Rəşidəddin isə 24 tayfadan ibarət olduğunu göstərir. Deməli, qədim Azərbaycanda “Türk” amili digər dövrlərdə olduğu kimi,

İskit-İç Oğuz çarlığı dövründə də başlıca rol oynamışdır.

Türk-Turan dünyasının qiymətli abidəsi olan «Kitabi-Dədə Qorqud» türklərin, ya da oğuzların Turan-Saka dövründəki tarixini, dilini, mədəniyyətini və fəlsəfəsini açıq şəkildə təcəssüm etdirən Türk-Turan abidələrindən biridir. Bu abidədə Oğuz-Turan qövmindən-xalqından, oğuzlardan, Oğuz türklərindən, Oğuz igidlərindən, Oğuz-Turan ellərindən, bir sözlə Oğuz dövlətindən bəhs olunur. «Kitabi-Dədə Qorqud»da da Oğuz eli müstəqil bir dövlət kimi, özü də İç Oğuz və Dış Oğuzdan, yəni Qalın Oğuzdan ibarət olduğu qeyd olunur (94, s.248). Bu cür bölgü Turan-Saka və İş Quzlarla bağlı ola bilər. «Kitabi-Dədə Qorqud»da yazılır ki, Oğuz müstəqil bir el-dövlətdir və onun tərkibində 24 bəylik var. Hər tayfanın öz sancağı-bayrağı var idi. Ancaq Oğuz elini birləşdirən bir tuğ-ümumi bayraq da vardı. Ümumiyyətlə, dastanda Oğuz eli-dövləti təəssübkeşliyi, oğuzlar arasında birlik əzmi güclüdür. Oğuz elinin Türküstan adlanması boylarda «Türküstanın dirəyi!» kimi öz əksini tapmışdır (94, 262). Dastan onun yayıldığı geniş ərazidə vahid dildə – Türk dilində danışan Turanlıların varlığını sübut edir.

Son illərdə «Kitabi-Dədə Qorqud»un tarixi-fəlsəfi dərkinin önə çıxmasına mühüm rol oynayan Kamal Abdulla «Gizli Dədə Qoqrud» silsiləsindən yazdığı əsərlərdə sübut etməyə çalışır ki, «Kitabi-Dədə Qorqud» yalnız erkən orta əsrlərin deyil, o həm də türklərin-turanlıların milladan 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 (Odyssey, Herakl, Admet və b.) apardığı paralelliklər və bundan çıxartdığı nəticələr maraq doğurmaya bilmir. 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» (1, s.18-19, 355). Bu baxımdan, bəlkə də erkən orta əsrlərdəki Dədə Qorqudun tərənnüm etdiyi Oğuz-Saka dövləti, oğuzların ondan çox qədimlərdə mövcud olmuş Turan Atlantidasının nisgilidir (1, s.354).

Beləliklə, hələ ilk Turan-Saka imperiyası dövründə (m.ö.13-9-cu əsrlər) iki fərqli mədəniyyətin qarşıdurması turanlılarla/türklərlə iranlıların/arilərin şüuraltına çox ciddi təsir göstərmiş, bir çox hallarda turanlı və iranlı kimliyi bir-birinə qarışmışdır. Özəlliklə,

imperiya xarakterli dövlətlərdə bir yerdə yaşamağa məcbur olmuş Turanlılarla İranlıların eyni mədəniyyətə (Zərdüştlük-Odpərəstlik, Novruz-Ergenekon bayramı və b.), eyni dövlətlərə (Midiya, Sakalar, Əhəminlər, Parfiya, Səfəvilər və b.) sahiblənmək meyli güclü olmuşdur. Ancaq vahid imperiyada yaşamayan Türklər/Turanlılarla Farslar /İranlılar mədəniyyət mübadiləsindən öncəki inanclarını, törələrini daha çox qoruya bilmişlər. Bu anlamda təxminən 3 min ilə yaxın bir-biriylə ya qonşu, ya da iç-içə yaşayan Turanlılarla Arilərin bir yerdə yaşadıkları əski dövlətlərə, əski dinlərə sahiblik məsələsində fikir ayrılıqlarının olması təbiidir.

Bizcə, Ariyalı/İranlı xalqlar Turan xalqları arasına daxil olub bufer zonaya çevrildikdən sonra Turan İmperiyası m.ö. II minilliyin sonu, I minilliyin əvvəllərində bir qədər zəifləmişdir. Başqa sözlə, Hind/Avropa xalqlarının bir qolu olan arilərlə uzun sürən müharibələr Turan İmperiyasına ciddi təsir göstərmişdir. Özəlliklə, Turan İmperiyasının tanınmış hökmdarı Alp Ər Tonqanın Arilərlə savaşa öldürülməsi, bu imperiya üçün ciddi itki olmuşdur. Artıq Alp Ər Tonqadan sonrakı Turan xaqanları Turan-Saka imperiyasının əvvəlki əzəmətinə geri qaytarmaqda çətinlik çəkmişlər. Bundan sonra da Turan İmperiyasının təsir mərkəzindən kənarda qalan türk bəylikləri, o cümlədən Güney Azərbaycan Türk bəylikləri Assuriya və Urartunun işğalçı yürüşlərinin qarşısını almaq üçün Mananın başçılığıyla birləşmişlər. Ancaq Quzeyi Azərbaycan bəylikləri Turan İmperiyasının tərkib hissəsi olmağa davam etmişlər. Deməli, Mananın, Madayın müstəqil dövlətlər kimi meydana çıxması yalnız Turan İmperiyasının əsas diqqətini Arilərə yönəltməsiylə baş vermişdir. Hər halda Assur, Urartu mənbələrində Mannanın, Madayın adlarının m.ö. IX əsrdən etibarən çəkilməsi təsadüfi ola bilməz. Artıq m.ö. IX əsrdə Turan İmperiyası Güney Azərbaycan ərazilərinə nəzarəti xeyli dərəcədə itirmişdi.

Qədim Turan İmperiyasının tənəzzülü dövrü: Manna və Midiya

Bizcə, Assur mənbələrində m.ö. 9-cu əsrdən etibarən adı çəkilən Mana/Manna Türk bəyliklərinin qurduğu bir dövlət olmuşdur. Mana/Manna əhalisinin böyük əksəriyyəti də Turan/Türk mənşəli xalqlar idilər. Çox güman ki, “Manna”, “Mana” sözü insan anlamını ifadə edərək, yerli əhalinin birləşdirici adı olmuşdur. Məsələn,

“manna” mənələr, insanlar formasını daşımışdır. Sonralar “man” sözü türklərdə “karaman”/qaraman - kara/qara insan, “akman”/ağman – ağ/ak insan anlamındadır. Deməli, tarixə Qaraqoyunlu, Ağqoyunlu dövlətləri kimi tarixə düşənlər də, gerçəklikdə Karaman və Akman olub, buna uyğun da qara (böyük, dev) adamlar və ak (təmiz, saf) adamlar mənasını daşımaqdadır. Görünür, əski dövrlərdə, o cümlədən Manna dövründə öz kimliyinə “Türk”lə yanaşı “Man” deyənlər də olmuşlar. Manna dağıldıqdan sonra da manalılar iki əsas yerə bölünmüşlər: 1) karamanlar, 2) akmanlar (53, s.58).

“Man” kəliməsiylə bağlı olaraq burada Türkmən/ Turkman sözünə də diqqət etmək maraqlıdır. Əslində “Türk” və “Man” sözlərinin hər ikisi “insanlar”, “adamlar” mənasını ifadə edir. Sadəcə, bir sözün içində iki dəfə “insanlar” demək mümkün olmadığı üçün, Türklər ya da manlar daha uyğundur. Deməli, Türklər və “manlar”/ mənələr eyni anlamı ifadə etdiyi üçün həm türklər, həm də manalılar demək mümkündür. “Türkman”/Türkmən sözü də iki ayrı-ayrı kəlimənin birləşməsi olsa da, eyni xalqı, yəni türkləri ifadə edir. Bu anlamda özünə Türk deməklə, Man/Mən deməyin heç bir fərqi yoxdur. Başqa sözlə, Azərbaycan, Türkünstan, Türkiyə, Kərkük, Türkmənistan və başqa Türk yurdunda yaşayan insanın öz-özünü Mən/Ben/Man adlandırması Türk kimliyindən başqa bir şey deyildir. Çünki “Türk” sözünün hərfi mənası da, aşağı-yuxarı elə insan, insanlar mənasını daşımaqdadır.

Turan İmperiyasının tərkibində vaxtilə bir yerdə yaşadıklarına görə Mananın əsas dəstəkçiləri, hələ də imperiyanın tərkib hissəsində olan Quzey Azərbaycan bəylikləri olmuşdur. Mananın m.ö. 590-cı ilə qədər varlığının davam etməsində də əsas rolu Turan İmperiyasının aparıcı qüvvəsi olan, o cümlədən Quzey Azərbaycan da daxil olmaqla böyük bir əraziyə ağalıq edən kimmerlər, sakalar, iskitlər olmuşlar. Hər halda məhz onlar Assuriya və Urartuya qarşı müharibələrdə Manna dövlətinə yardım etmişlər. Hətta Turan İmperiyası bir qədər özünə gəldikdən sonra m.ö. VII əsrin əvvəllərində Mana ərazilərinə yenidən sahiblənmişlər. Kimmerlər-İskitlərin yenidən Mannaya sahiblənməsini, Azərbaycan tarixşünaslığında İskit çarlığı adlandırırlar ki, əslində bu yeni bir çarlıq deyil Turan İmperiyasının əski torpaqlarına sahib çıxması idi. Yəni sadəcə, Sakalılar-İskitlər əski Turanı İmperiyasının bir parçası olan Güney

Azərbaycanda hakimiyyətlərini yenidən bərpa etmişdilər. Bunu, təbii qarşılayan Mana dövləti də Assuriya və Urartuyla müqayisədə Turan-Saka ordusuna heç bir müqavimət göstərməmişlər.

Yeri gəlmişkən, m.ö. VIII əsrin ikinci yarısından Turan İmperiyasının yenidən dirçəlişini bəzi tədqiqatçılar üçünçü Turan İmperiyası kimi qələmə verirlər. Bu o anlama gəlir ki, Alp Ər Tonqanın ölümündən bir müddət keçdikdən sonra Turan İmperiyası əsasən dağılmışdır. Bu da, təxminən m.ö. I minilliyin əvvəllərinə, yəni X-IX əsrlərə aid ola bilər. Çox güman ki, turanlılar m.ö. IX-VIII əsrlərdə yenidən toparlanmışdır. Artıq m.ö. VIII əsrin ikinci yarısında Turanlılar əvvəlki imperiya ərazilərini birləşdirməyə başlamışlar. Turanlıların əsas hədəflərindən biri də Ön Asiyayı, o cümlədən Böyük Azərbaycanı yenidən Turan İmperiyasına birləşdirmək olmuşdur. Bu baxımdan Kimmerlər-İskitlər-İş Quzlar ya da Turanlılar qısa müddətdə Böyük Azərbaycanı ələ keçirə bilmişlər. Tanınmış Türk/Qazax alimi Oljas Süleymenov Midiyanın əsas mütəffiqlərindən olan İskitlərin qədim yəhudi mənbələrində «İş quz», «Aş quz» kimi qeyd edildiyini görmüş və bunu, «Kitabi-Dədə Qorqud»dakı «İç Oğuz»la eyniləşdirmişdir. O qeyd edir ki, İskitlər/İş quzlar irandilli-farsdilli tayfa deyil, Türklərlə/ Turanlılarla bağlıdır. Onun fikrincə, yalnız Assuriya səlnaməçiləri İskitlər/İş quzların adını dəqiq verə bilmişlər: “Nə yunanlar, nə romalıları 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” (156, s.241-242).

Turan İmperiyasını yenidən dirçəldənlər böyük zəfərlər əldə edərək, əski imperiya sərhədlərini belə aşdıqları bir dövrdə, yəni m.ö.VII əsrin sonlarına doğru qohumları olan Madalılardan ağır zərbə almışdır. Hər halda Mad etnonimi türklərlə bağlı olub qazaxlarda matay, sibir türklərində mat, madı kimi qorunub saxlanmışdır. Əslində Mada m.ö. VII əsrin ikinci yarısına qədər Manna kimi Turan İmperiyasının tərkibindəki Türk bəyliklərdən biri olmuşdur. Ancaq Kiaksarın dövründə Madaya yaxın olan Türk bəylikləri, eləcə də artıq Elam bölgəsinə yerləşmiş Arilərdən bəzi tayfalar bir araya gələrək xəyanət yoluyla Yeni Turan İmperiyasının başçılarından əksəriyyətini qətlə yetirmişlər. Şübhəsiz, bu xəyanətə qol atan Mada Türkləri Yeni Turan İmperiyasını öz əllərində cəmləşdirməyi

düşündükləri halda, onlara dəstək verən Arilərin məqsədi isə tamam başqa idi. Belə ki, Arilər Turanlılar üzərində hərbi güclə qələbə qazana bilməyəcəklərini dəfələrlə gördükləri üçün, bu dəfə hiyləyə əl atmalı olmuşlar. Bu məqsədlə də Mada Türklərinin yeni Turan İmperiyasının aparıcı qüvvəsi olan Saka-Kimmer liderlərinin məhvində yaxından iştirak edərək, onlara hər cür dəstək vermişlər. Bununla da, Yeni Turan İmperiyası yenidən parçalanmış vəziyyətə düşərək, bir daha Güney Azərbaycan, Xorasan və Xarəzm üzərində hakimiyyətinə əldən verməyə məcbur olmuşdu. Artıq Yeni Turan-Saka İmperiyası Madalıların xəyanətindən sonra xeyli zəiflədi ki, bundan sonra həmin ərazilərdə Mada İmperiyası meydana çıxdı. Mada dövlətinin yaranmasında iştirak edən tayfaların çoxunun, bəlkə də hamısının (Busay, Partakən, Budi, Mağ, İstroxat, Arizant) türk mənşəli olması artıq tarixçi və dilçi alimlər tərəfindən qəbul olunmaqdadır (180, s.133-134).

Mehmet Bayrakdar yazır ki, Heredot, Aristo, Pompeius, kimi qədim tarixçilər və bilginlərlə F.Lenormant, J.Oppert, E.Norris kimi bəzi çağdaş dönm qərblili tarixçilər doğrudan və dolayı olaraq Turanlıları tarixin ən əski və ən erkən üç qitəyə yayılan bir millət olduğunu yazmışlardır: “Tövrətin ilk kitabı olan Təqvinde Nuh tufanından sonra insanlığın yenidən törəyişinin anlatıldığı bölümde Medlər və Sakalar varkən, İranlıların varlığından heç söz edilməmişdir. Bu deməkdir ki, bəzilərinə görə m.ö. 1500 illəri civarında yazıldığı söylənilən Təqvinin yazım zamanında bugünkü İran torpaqlarında Parslar və ya batlıların anladığı anlamıyla Aryanlar hələlik ortada yoxdu... Son dönm batılı tarixçilərə görə Parsların İran torpaqlarına gəlişləri, m.ö. 9-cu və ya 8-ci yüz ildir. İran torpaqları, tarixin ən qədim dövrlərindən etibarən Türk soyluların torpaqlarıydı. İranlılardan öncəki ən son söz sahibləri də Medlər və Sakalar idi” (183^e, s. 11-12).

Bir çox tədqiqatçılar Yeni Turan İmperiyasının parçalanmasında Mada türklərinə dəstək verən Arilərin bu rolunu şişirdərək, heç bir əsas olmadan Midiyanı tamamilə Ari/İran dövləti kimi qələmə veriblər. Halbuki Midiya dövlətinin özünün də əsas hərbi qüvvələri məhz Sakalar-İşquzlar olublar. Məhz həm Midiya dövlətinin qurucularının çoxunun türk olması, həm də Sakalara görə midiyalıları turani hesab edirlər. İlk dövrlərdə Avropanın şərqsüna alimləri də bunu

etiraf edərək, midiyalıları turani saymışlar. Məsələn, fransız alimi J.Oppert yazırdı ki, Midiyada Turanlılar arilərdən üstün olublar. Deməli, Midiyada Turanlıların yoxsa, Arilərin hakimiyyətdə olması məsələsini ilk dəfə Avropa şərqşünasları özləri həll etmişlər (119^a, s.268). Ancaq Dyakonov, İ.Əliyev var-gücləriylə sübut etməyə çalışırdılar ki, Midiyada əsas yeri turanlılar deyil, arilər tutmuşlar (229, s. 32; 239, s.72).

Doğrudur, Turan İmperiyası və ondan sonra ortaya çıxan Turan Midiyası dövründə Arilərin yalnız kiçik krallıqları (Parsua adlı ari mənşəli krallıqlardan birinin başcısı Vitsşap/Gəstşab) olmuşdur. Sadəcə, Turan İmperiyasının parçalanması yolunda verdikləri dəstəyə görə, Midiya dövründən etibarən yeni Türk/Turan İmperiyasının sarayına Arilər də ayaq açmağa başlamışlar. Bizcə, Midiya çarlarından Kiaksar və Astiaqın Arilərin kiçik bir krallığı olan Parsuaya/Barsaya toxunmamalarına səbəb də, Sakalara qarşı xəyanətdə birgə iştirak etmələri olmuşdur. Hər halda Türk/Turan kökənli Mada bəylərinin Ari kökənli Parsua krallarıyla anlaşıaraq Yeni Turan İmperiyasını parçalamaq məsələsində niyə bir araya gəlmələri çox düşündürücüdür. Ancaq bu bir həqiqətdir ki, Mada bəyləri təkbəşinə deyil, Parsua başçılarıyla birlikdə Turan-Saka İmperiyasının liderlərini sui-qəsd ediblər. Bu “əmək”lərinin nəticəsi olaraq da Arilər yeni yaranmış Midiya dövlətinin sarayında yüksək vəzifələr tutmuş, bu da, kifayət etməmiş kimi, üstəlik Kiaksar və Astiaq Arilərin Parsua kralları ilə qohumluq bağı qurmuşlar. Hər halda Midiya İmperiyası dövründə (m.ö. VII-VI əsrlər) həm sarayda, həm də əhali arasında Turanlılarla Arilərin daha çox bir arada yaşadığını görürük.

Çox keçmədən də m.ö. 550-ci ildə Ari mənşəli Parslar Turan mənşəli Midiyalıları devrərək onların imperiyasına sahib çıxıblar. Çox yazıqlar olsun ki, Turan mənşəli midiyalıların Ari mənşəli Parslara məğlub olmasında yenə xəyanət mühüm rol oynamışdır. Bu dəfə Astiaqa xəyanət edən Harpak olmuş, bununla da turanlıların bir qismi arilərin hakimiyyəti altına daxil olmuşlar (180, s.162-163). Çünki Quzey Azərbaycanda Turanlı Sakaların/Masagetlərin müstəqil hakimiyyəti Əhəmənilər dövründə də davam etmişdir. Hətta, II Kir m.ö.530-cu ildə Masaget çariçası, Alp Ər Tonqanın nəslindən olan Tomris tərəfindən savaş meydanında öldürülmüşdür (180, s.165-

167). Eyni zamanda, iranlı I Daranın Turanlı Sakalar, Sakatiya üzərinə yürüşü biabırçılıqla bitmişdir. Bu da Turan-İran müharibələrinin davamından başqa bir şey deyildir. Herodot da İran-Turan münasibətlərinə geniş yer vermiş, Mada-Pers, Saka-Pers mücadilələrini də bu yöndən dəyərləndirmişdir. F.Ağasıoğlu yazır: “Pers epik əsərlərində İran-Turan qarşıdurmasının qaynağında pers və mad boylarının savaqları, bu boylara aid əyanların hakimiyyət uğrunda mübarizəsi durur. Avestada arian və tur qarşıdurması kimi verilən belə olaylardan sonrakı çağlarda İran-Turan deyimi ilə bəhs olunur və Turan adı İranın quzey-doğu sınırlarındakı türkləri bildirir” (9, s.360). Əhəmənilərə üsyan qaldıran Qam Ata da turanlı kimi iranlılara qarşı savaşmışdır. Zətən bir çox bilginlər Qam Atanın soyunu, eyni zamanda 6 mada tayfasından biri olan maqları turanlı kimliyində vermişlər. Bu bir həqiqətdir ki, Qam Ata öldürüləndə perslərdən başqa bütün xalqlar ona görə ağlamışlar (9, s.361-363).

Beləliklə, “Avropa mərkəzçilər”in Midiyanı, Azərbaycanı/Xezerbiyanı Türk kimliyindən ayrı tutaraq onları “Hind-Avropa” nəzəriyyəsi əsasında «İrandilli» xalqlar kimi qələmə vermələri, bu anlamda yalnız “İrandilli” (əslində farsdilli) xalqları deyil, Güney və Quzey Azərbaycan Türk xalqını da Hind-Avropa mədəniyyətinə sırimaları cəfəngiyyatdan başqa bir şey deyil. Çünki Turanın mahiyyəti Azərbaycanla bağlıdır; Azərbaycanın Turanın əski bir yurdu kimi təsdiqi onu yalnız coğrafi və etnik “İran”dan deyil, eyni zamanda Hind-Avropa mədəniyyətindən də fərqliliyini ortaya qoyur. Bu anlamda “Avropa mərkəzçilər”in Azərbaycan Türk xalqını əski “Atropatena-Mada”nın davamı kimi irandilli, ya da Albaniyanın xələfi kimi Qafqazdilli elan edərək onun mədəniyyətini Hind-Avropa mədəniyyətinə calamalarının arxasında bacardıqca onu “Türk-Turan” mədəniyyətindən uzaq tutmaq dayanır.

Çox yazıqlar olsun ki, “Avropa mərkəzçilər” bu çirkin niyyətlərini Quzey Azərbaycanın müstəqillik dönməində nəşr olunmuş 7 cildlik «Azərbaycan tarixi» adlı kitablarda, eləcə də ayrı-ayrı monoqrafiyalarda davam etdirmişlər. 7 cildlik «Azərbaycan tarixi»nin I cildində Azərbaycan xalqını «irandilli» xalqlara, Azərbaycan mədəniyyətini Hind-Avropa mədəniyyətinə bağlamasını “Avropa mərkəzçi” İqrar Əliyev belə “əsas”landırır: «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 yetirlər. 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» (20, s.293). Eyni müddəanı Fəridə Məmmədova «Azərbaycan xalqı (Azərbaycanlılar) üç qüdrətli, təməl təşkil edən milli-mədəni laylardan – Qafqaz dilli (albanlardan), farsdilli (midyalılar, kürdlər, tatlar, talışlardan) və türkdilli laylardan formalaşmış» anlamında müdafiə etmişdir (247, s.719). Bir sözlə, keçmiş SSRİ dövründən başlayaraq İ.Dyakonov, Q.Melikşvili, S.Kəsrəvi, İ.Əliyev, S.Qaşqay, F.Məmmədova, Ə.Sumbatzadə və başqaları Azərbaycan Türk xalqının etnogenezi və dilini, onun formalaşmasını birmənalı şəkildə «Avropa mərkəzçi» konsepsiyası əsasında şərh etmişlər. Onlar tərəfindən Güney 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 olmuş, onlar (midyalılar və albanlar) orta əsrlərdə türklərin bu ərazilərə köç etməsi ilə türkləşməyə məruz qalmış və hazırda da türk dillərindən birində danışırırlar (59, s.72).

Burada açıq-aşkar Azərbaycan xalqının ulu əcdadı sayılan albanları/aranları Qafqazdilli, madalıları/midyalıları isə irandilli/farsdilli elan etməklə onu Hind-Avropa mədəniyyəti çərçivəsində İrana, İran mədəniyyətinə, zərdüştiyə bağlamaq siyasəti vardır. Əslində “Avropa mərkəzcilər”in inadla Hind-Avropa mədəniyyətini qədimləşdirmə, bu zaman Turan mədəniyyətini ya saxtalaşdırma, ya da diqqətdən kənarda saxlamaları istəkləri belə, Turanın nə dərəcədə gerçəkçi olmasından xəbər verir. Bizcə, bu bir növ Allahın yoxluğunu isbata çalışan ateistlərin gətirdikləri dəlillərlə, dolayısıyla Onu təsdiq etmələrinə bənzəyir. Bu anlamda “Avropa mərkəzcilərin” heç bir əsas olmadan İrani qədimləşdirərkən Turanı görməzdən gəlmələri, daha sonra Midiya dönməsindəki Turanlıları Arilərin ağaşı bu dağı elan etmələri, daha sonra Turana yalnız orta əsrlərdə Türklərin

sahib çıxmalarını ifadə etmələri və əski turanlıların orta əsrlərdə onların torpaqlarına gətirilmiş Türk dilini qəbul edərək türksoylu xalqlara çevrilmələri iddiaları, cəfəniyyətdən başqa bir şey deyildir.

“Avropa mərkəzcilər”in məntiqindən çıxış etsək, orta əsrlərdə Türklərin hakimiyyət sürdüyü min illik dövrdə yalnız Arilərin ağaşı budağı olan köçəri Turanlılar deyil, oturaq həyat sürən Arilərdə Türk dilini qəbul edib türkləşməliyidilər. Eyni zamanda, çox maraqlıdır necə oldu ki, “Avropa mərkəzcilər” tərəfindən «irandilli» tayfalar adlandırılan madalılar, saklar, iskitlər türklərdən çox öncə – m.ö. X-VII əsrlərdə Ön Asiyaya, o cümlədən Böyük Azərbaycana, yəni Turana axın etmələrinə baxmayaraq, yerli əhalinin (kutilər, turukkilər, mannalılar və b.) dilini dəyişə bilmədilər, ancaq guya, eramızın III-IV əsrlərində bu bölgəyə gələn türklər bunu bacardılar. Deməli, həqiqət odur ki, Turanın mərkəzi olan qədim Azərbaycanın yerli etnosları kutilər, turukkilər, sular, subarlar, mannalılar, iskitlər, saklar, kimmerlər türksoylu tayfalar olmuşlar. Digər tərəfdən, “Avropa mərkəzcilər”in təbrincə desək, əgər doğrudan da Turanlılar Arilərin aşağı budağı olub yalnız onların dili türkləşibsə o zaman, turanlılar mədəniyyət, adət-ənənə baxımından da 3 min il əvvəl olduğu kimi, bu gün də irandillilərdən kəskin şəkildə fərqlənməzdilər. Bu anlamda Turan mədəniyyətinin beşiyi olan Azərbaycan Türk mədəniyyətinin Hind-Avropa mədəniyyətinə heç bir aidiyyəti yoxdur. Sadəcə, Azərbaycan Türk mədəniyyəti Turanlılarla Arilərin/ İrandillilərin ən çox mübarizə apardığı bir məkan olduğu üçün, buraya istər-istəməz Arilərin mədəniyyət, din və fəlsəfə təsirləri bir qədər çox olmuşdur.

Midiyadan sonra yaranmış, bir çox qaynaqlarda Kiçik Midiya, ya da “Atropatena” kimi yad edilən dövlət və onun qurucusu Atropat da Turanlı kimliyini daşıyıblar. Bəzi orta əsr Ərəb qaynaqlarında Atropatın ulu babasının Turanlı 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” (119, s.64).

Tofiq Hacıyevə görə, Midiyanın qədim Türk dövləti olması nəzəriyyəsi Sovetlər birliyindən əvvəl də mövcud olmuş, 1920-ci illərdə elmi cəhətdən daha da əsaslandırılmış və 1930-cu illərin ortalarına qədər güclənə-güclənə davam etmişdir: “Bu fikrin pionerləri Avropa şərqşünasları olmuş, midiyalıları Turani saymışlar” (43, s.7). R.Nur da hesab edir ki, Midiya dövləti türklərin ən qədim dövlətidir və Midiya türkləri Xəzərlər adını tanıyırmışlar. Ancaq Midiyadan sonra yaranan Türk dövlətinin adı Atropatena yox, Xəzəristan olmuşdur (43, s.7, 24). Atropaten xalqını mannalılar və madayların varisi hesab edən Q.Qeybullayeva görə, Artopat və onların atalarının adı Turanlı bir etnos kimi görünməkdədir (99, s.211). Bu baxımdan istisna deyildir ki, Azərbaycan yurdu əski dövrlərdən Turanla bağlıdır. Hər halda Turan Midiyasından sonra “Kiçik Midiya”da Turanlı Atropat, “Böyük Midiya”da isə Turanlı parflar/arşakilər hakimiyyətə gəldilər. Yalnız miladdan sonrakı III əsrdə Quzey Azərbaycan – “Kiçik Midiya” istisna omaqla “Böyük Midiya”da Turanlılar yenidən hakimiyyəti iranlılara/farslara tərk etmək zorunda qalıblar.

Turan Parfiyası yoxsa, İran Parfiyası...

Prototürkmən Part (Saqa) boyundan olan Arsak (Ərsaq) Xorasan-Xarəzm tərəflərində yaşayan partların dövlətini qurmaq üçün m.ö. 238-ci ildə hərəkətə keçmişdi. I Mitritadın (m.ö. 171-138) dövründə Part İmperiyası böyüyərək Hindquş dağlarından Fərat çayına qədər uzanmışdır. Part sarayında yunan, aramey, pəhləvi dillərdən istifadə olunur, qoşanlar/kuşanlar (ozanlar) xalq yaradıcılığını yayırdılar. F.Ağasıoğluna görə, qoşanlar/quşanlar (ozanlar) “dağ əri” anlamına gəlib Ön Asiya qaynaqlarında toqar/taqar kimi, Kitabı Dədə Qorqudda da dügər forması olan toxar boylarının içində görünən ozanlardır (7, s.331).

Turanlı sakaların davamçısı olan partların hakim sülaləsi ərsaqqlar türkmənşəli olsalar da, qarşılıqlı evlənmələrlə tabeliyndəki irandilli ailələrlə qohumluq telləri vardır. Hətta, bəzi müəlliflər “İran” eposlarının qəhrəmanı Rüstəm Zalı “sakcik” (saqasoylu) adlandırır (9, s.261). Deməli, partlar saka/iskitlərin törəmləridirlər. “Part” sözü də qovulmuşlar, qaçqınlar anlamındadır. Pompey Troq yazır ki, vaxtilə dünyanı romalılarla öz aralarında bölüşdürən Skit/İskit xalqı indi də Part dövlətini qurmuşdur. Belə ki, partlar iskit xalqının törəmələridirlər. İskit dilində pardı sözü qaçanları

bildirir. Stabon yazır ki, Part elində iki hissəli olan Ali şuranın birinə elbəyin qohumları, digərinə müdriklər və maqlar daxildir. Hər iki qanatdan elbəy seçilirdi. Murad Adcıya görə, Parfiyanın ya da Arsakilərin türksoylu olmasını təsdiq edən çarın möhrüdür. Parf çarlarının möhründə Türk run işarələri (Orxon əlifabası) aydınca oxunur (2, s.25). Vaxtilə Qumilyov da Parfiyanı Turan ölkəsi adlandırmışdır (236^a, s.162).

Ancaq ola bilsin ki, bütün Ön Asiyaya sahib çıxmaq üçün Ərsaq sülaləsi öz soykökünü Əhəmənilərə də bağlamağa çalışmış, saraylarda farsların kültür səlfi kimi qurama miflər yaranmış, fars dili və Türk dili əsasında pəhləvi dili yaranmışdır. Vaxtilə Mada bəyləri fars dilinə meyil etdikləri kimi, Partlar da eyni yolu getmiş, üstəlik Part elitasında zərdüştlüyə meyil olmuşdur. Bunun nəticəsində də Əhəmənilər Madları devirdiyi kimi, Sasanlar da Partları devirmişlər (9, s.398). Sasanlar hakimiyyətə ələ aldıqdan sonra Əhəmənilərin Midiyanın başına gətirdiklərini Parfların/ Arsakilərin üzərində həyata keçirdilər. Belə ki, Türk Parfiyasını unutturmaq üçün hökmdarlarını çar, xan, kağan deyil şah adlandırdılar, eyni zamanda zərdüştlüyü rəsmi dövlət dininə çevirdilər (2, s.26).

Turan Parfiyasının davamçıları: Albaniya, Ərməniyyə, İberiya...

Türk/Turan tarixinin dəqiqləşdirilməmiş səhifələrindən biri də Turan Parfiyası və İran Sasaniləri dövründə mövcud olmuş Albaniya, Ərməniyyə, İberiya dövlətləri, həmin dövlətlərin hökmdarlarıyla əhalisinin etnik kimliyidir. Həmin dövlətlərin etnik-siyasi və dini-fəlsəfi həyatına işıq tutan əsas əsərlərdən biri Moisey Kalankatluklunun (7-ci əsr) “Albaniya tarixi” əsəridir. O, bu kitabında Nuh oğlu Yafəsin soyu arasında kimmerlər, əşkinazlar, ermənilər, gürcülər və turanlıların da adlarını çəkmişdir (93, s.17). Onun yazdığına görə, Albaniya əhalisi arasında əşkinazlar/sarmatlar, arşakilər /qarqarlar, kimmerlər də olmuşdur. Mənbələrə görə, Turanlı Parfiya/Partiya çarı Vologez Albaniyaya Aranı hökmdar təyin etmişdir ki, Yafəs nəslindən və Sisakan (Sünik) soyundan olan Aranın nəsiləri də Uti, Girdıman, Tsovd və Qarqar knyazlıqlarda yaşayan etnoslar idilər (93, s.19). Kalankatuklu bir tərəfdən albanların, o cümlədən utilərin, qarqarların, sovdeylərin soykökünü

Aranla bağlamış, başqa tərəfdən isə Aranın nəslindən saydığı qarqarlarla, kəmiçik eftalitlərin e.ə. IV əsrin sonlarında Makedoniyalı İskəndər tərəfindən Qafqaz dağlarının ətəklərinə köçürüldüyünü də qeyd etmişdir (93, s.35).

Aranın turanlı/türk adı olduğunu nəzərə alsaq, ümumilikdə alban ya da alpan adlanan tayfaların etnik mənşəyi bəlli olur. Burada albanın aranla, alpanın isə ərənlərlə səsləşməsi təsadüfi deyil. N.Y.Marr, İ.A.Orbeli Urartu kitabələrindəki alban etnik adını halpan kimi oxuyaraq hesab edirlər ki, utilər və halpanlar Qarabağa köçməzdən qabaq Göyçə bölgəsində yaşamışlar. Bir-biriylə qohum olan utilərlə alpanların da əsas mənşəyi Aran nəsilidir (53, s.36; 7, s.240). Əski müəlliflər alban sözünü isti, mülayim kimi yozurlar ki, aran da eyni mənanı verir. “Alban/Alpan” adı qədim türk sözü olub cəsurlar, igidlər deməkdir (35, s.42). F.Ağasioğluna görə, alban/ alpan/alvan/ ağvan/aran adları da yalnız Türk xalqlarına aid olub bütün Türk ellərində (Azərbaycan, Ərməniyyə, Qazaxıstan, Türkiyə, Türkmənistan, Tatarıstan, Qırğızıstan) yayılmışdır (8, s.80-81).

Yusif Yusifov da yazır ki, “alban” anlayışı Albaniyada yaşayan bütün əhaliyə şamil edilirdi və burada əsasən türk etnosları yaşayırdılar. Onun fikrinə görə, Azərbaycan, türkmən, qazax və başqa türk dillərində “alban”, “alpan” adlarının qalması həmin adın türk mənşəli olduğunu göstərir. Kökləri qədim türk dilindəki alp//alb (cəsür, igid, ər) sözünə söykənən “alban” adı “igidlər, cəsurlar” kimi mənalandırılır” (26, s.147). İlk Albaniya hökmdarının adı “Aran” olmuşdur ki, bu söz də türk dillərində «cəsür, qoçaq, mərd» mənasını verir (26, s.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 (27, s.170). “Kitabi-Dədə Qorqud”da “Alp Rüstəm”, “alplar”, Mahmud Kaşğarlıda isə “Alb Ərən” sözlərinin işlədilməsi göstərir ki, alpanlar türk soylu olublar (94, s.136; 197).

Alpanıyanı idarə edən ilk sülalənin turanlı aranlar/ Aranşahlar (93, s.36) və ilk hökmdarının Aran olması qeyd-şərtsiz bu xalqın,

yəni avropalı alimlərin ifadəsincə “Alban” adlanan xalqın əsasən, türk mənşəli olmasını ortaya qoyur. Deməli, yunanlarla romalılar tərəfindən “Albaniya” adlanan bu ölkənin əsasını, əslində türk-mənşəli aralar, eləcə də türk-qıpçaq mənşəli qarqarlar, beçeneqlər, suvarlar, kumanlar, (k)utilər, bulqarlar, xəzərlər, kimmerlər, çullar və başqaları təşkil etmiş, ancaq onun tərkibində, indinin özündə olduğu kimi türk olmayan az saylı etnoslar (udinlər, leqlər, silvlər, saxurlar və b.) da olmuşdur.

Ancaq tarixçi Fəridə Məmmədova hesab edir ki, albanlar qafqazdilli olduğu üçün Aranlar sülaləsi də türk soylu deyil (117, s.69), eyni zamanda yalnız moğolların XIII əsrdə Alban şahlığını süquta uğratması ilə “...albanların böyük hissəsi müsəlmanlaşmış və artıq o vaxt ölkənin ən güclü etnosu olan türkdilli tayfalarla qarışmış, yerdə qalan kiçik bir hissəsi isə ermənilərin və gürcülərin mədəni-ideoloji assimilyasiyasına məruz qalaraq, həmin millətlərə qarışmışdır” (117, s.234-235). F.Məmmədova sovet dövründə yazdıqlarının davamı olaraq qələmə aldığı “Qafqaz Albaniyası və albanlar” (2005) kitabında da yazır ki, Azərbaycan xalqının əcdadlarından biri olan alban xalqı və onun alban dili nax-dağıstan dil ailəsinə aiddir (247, s.615). Türkdilli tayfalar isə yalnız eramızın III-V əsrlərində və sonralar Albaniyanın bir çox vilayətlərində, o cümlədən Qafqaz, İran və başqa ölkələrdə kompakt şəkildə məskunlaşmışlar və Albaniyada, Atropatenada türkləşmə, islamlaşma, islam mədəniyyətinin yaranması XII əsrdən tez baş verməmişdir (247, s.617). Bununla da F.Məmmədova açıq şəkildə elmi obyektivliyi bir kənara qoyaraq Azərbaycan türk xalqının etnogenezini saxtalaşdırmışdır. Çünki Əşkinaz/İç Quz nəslindən (93, s.24), özü də ilk hökmdarı Aran olan Aranşahlar/Arşakilər sülaləsinin Albaniyada və İberiyada hökm sürməsi Turanın əski varlığının davamından başqa bir şey ola bilməz. İberiyanın ilk çarı Aran nəslindən Azon idi ki, o, m.ö. 4-cü əsrin sonlarında Makedoniyalı İskəndərin vassalı olaraq bu ölkəni idarə etmişdir (53, s.3). İberiya və Alpaniya böyük Turan imperiyası olan Parfiyanın da mühüm bir hissəsini təşkil etmişdir ki, burada da Turanlı hökmdarların hakimiyyət sürməsi təbii idi. Maraqlıdır ki, M.Kalankatuklu bu kitabında iki Arandan: 1) İbrahim peyğəmbərin müasiri Aranla (m.ö.20-19-cu əsrlər), 2) Aranşahların banisi Arandan bəhs edir. 1-ci Aranın İbrahim peyğəmbərin qardaşı (yəhudi tarixçi

İosif Flavi, 1-ci əsr,) ya da oğlu olması (Viquru) müləhizələri mövcuddur. Bu o anlama gəlir ki, Türk/Turan soylu Aranlar ən azı m.ö. 2 minillikdən İberiya və Azərbaycanda mövcud olmuş, bu ərazilərdə hökmranlıqları da m.ö. 4-3-cü əsrlərdən başlamışdır (53, s.9). Şopenin fikrincə Aran Oğuz, yəni öküz totem adının başqa bir formasıdır (254^a, s.204-205).

Albaniyanın Aran-Alban dili də Türk dilinin qıpçaq-qarqar qoludur. Bu dildə Oğuz türkcəsindən çox Qıpçaq türkcəsi üstünlük təşkil edirdi. Alban ölkəsinə gələn M.Maştos da boğazda danışan ağxəzərin pozuq əlifbasını qarqarların dilinə uyğun düzəltmişdir. Ağasioğlu yazır: “Maştosla bağlı adı çəkilən ağxəzər əlifbasının qədim Türk runik əlifbası olmasına şübhə yoxdur, çünki Xəzər dövlətində yəhudi əlifbasından öncə runik yazıdan istifadə olunurdu” (7, s.166). Şopen, Mroveli və başqaları da yazırlar ki, iberlərin özləri əski xəzər dilində danışmışdılar (254^a, s.328). İ.Cəfərsəy yazır ki, iberlər iltisəqi dilli Turan xalqı olub, gürcü deyildilər. Sonradan baqratyonlar gəlib onları gürcüləşdirdilər (53, s.189).

Hesab edirik ki, yalnız İberiya deyil indiki hayların sahibləndiyi Parfiya dövründəki Ərməniyyə də əsasən Turanlı Qıpçaq/Qarqar kimliyinin tərkib hissəsi olmuşdur. Əlbəttə, burada söhbət Parfiya dönməsindəki Ərməniyyə və İberiyadan gedir, indiki haylardan və gürcülərdən yox!!! Başqa sözlə, m.ö. 1-ci minilliyin sonu, yeni minilliyin başlanğıcında Parfiyanın Qafqazda, o cümlədən Güney Qafqazda iki-üç yarımüstəqil vasallı var idi: 1) Ərməniyyə, 2) Alpaniya və 3) İberiya, hər üçündə də hakimiyyətdə əsasən Turanlı Qıpçaq/Qarqar kimlikli hökmdarlar idilər. Bunu, M.Kalankatuklu da yazır: “Həmin parfiyanların nəslindən 620 il ərzində ermənləri Volozgezdən Ərdəşirə qədər 24 çar idarə etmişdir. Sonra mülk Arşakilərin əlindən alınır, müqəddəs Qriqorin patrikliyi isə ləğv olunur” (93, s.18). M.Kalankatuklunun kitabında Yafəsdən başlayaraq Arana qədər (Aran, Aray, Ərbaq, Toqarma, Əmbək, Dalaq, Ərbun, Xoy, Bəzək, Qaynaq vəb.) və Aranla başlayan Aranşahlar/Arşakilər sülaləsinin (Aran, Uruz, Vaçaqan, Urnayr vəb.) adlarına baxanda da yalnız Albaniyanın deyil, Ərməniyyə hökmdarlarının da əksəriyyətinin Turanlı/Türk kimlikləri açıq şəkildə ortaya çıxır (93, s.22).

Ümumiyyətlə, F.Ağasioğlu doğru yazır ki, hind-avropa mənşili haylarla türk/turan kökənli erməniləri bir-birindən ayırmaq

lazımdır: “İslamaqədər hayların, hay sülalələrinin, hay ölkəsinin və din xadimlərinin tarixləri mövzusunda yazılmış əsərlərdəki “hay” adı İslamdan sonrakı çağlarda çox vaxt “erməni” adı ilə əvəz olunmuşdur. Qədim subar türklərindən olan ermən boylarına, saqa-türkmən boylarından olan ərşaclara aid bəlgələri “Hay-erməni tarixi” adlı kitablardan çıxanda əsl hay tarixi çox aydın çizgilərlə görünür” (7, s.36). F.Ağasioğluya görə, Azərbaycan türkcəsinə çevrilən “Alban taixi”ndə “Ərməni çarı Paruyr” kimi gedən ifadənin orijinalı əslində “Ərməni çarı Paruyur, Saqaoğlu”dur (7, s.22). Deməli, Mada tərəfindən hökmdar təyin olunan həmin Ərməni çarı əslində hay deyil, Ərsak-Türk kökenli olmuşdur (8, s.86-87). Murad Adcı da yazır ki, Türksöylü Parfiya çarlarının qohumları Midiyada, Qafqaz Albaniyasında və Ərmən torpağında hakimiyyətdə idilər (2, s.25).

Ancaq IV əsrdən böyük çoxunluqla xristianlığı qəbul edən albanlar, ermənlər, qarqarlar və başqa türk etnoslarının sonradan islamlığa keçməsi vəziyyəti qəlizləşdirmişdir. Belə ki, müsəlman türklər sonralar xristian türkləri, o cümlədən ermənləri din ayrılığına görə “dönmə” adlandırmışlar (7, s.290). Alman alimi Mordman 1870-ci illərdə yazırdı: “Məlumdur ki, ermənilər hindavropa mənşəli xalqdır, amma onların dili turan (türk) dillərinin gücül təsirinə məruz qalmışdır. Bu ifadə ilə mən heç də çoxəsrlik əlaqə nəticəsində Osmanlı dilindən alınmış sözləri deyil, eramızın IV-VII əsr erməni dilindəki turan sözlərini nəzərdə tuturam”. Deməli, hindavropa mənşəli haylar Böyük Azərbaycan bölgəsinə gəldikdən sonra ən çox ermən türklərinin yaşadığı ərazilərdə məskunlaşmış, zaman zaman onlara qaynayıb qarışaraq hətta, Tork (Türk) adlı tanrıya ya da qutsal tapanağa da tapınmışlar (7, s.293-294). Bunu, hay tarixçiləri “Erməni xalqının tarixi” (1980) kitabında da açıq şəkildə etiraf etmişlər: “Erməni panteonu sırasına Türk tanrı da daxil oldu” (235, s.71). M.Xorenli də yazırdı ki, Turk/Tork özü bir Tanrı və böyük qəhrəmandır (257, s.147). Bu tapınağın kahini də “baş kam” adlanırdı.

Bütün onlara dəlalət edir ki, Türksöylü ermənilərlə hindavropa mənşəli hayları bir-birindən ayırmaq lazımdır. F.Ağasioğlu yazır: “Van gölünün quzeyində Dəclənin yuxarı axarında qədim subar türklərindən qalma ermən boyunun yaşadığı kiçik bir bölgə Ərməniyyə/Armeniya adlanırdı, sonralar bu bölgəyə yerləşən haylar da Ərməndə yaşayan xristian anlamında erməni adlandı. Mada

dövlətindən başlamış Xilafətə qədər Ərmən bölgəsinin adı Pers, Ərsaq, Sasani, Roma, Bizans, Ərəb dövlətlərinin tabeliyində canişinliyin siyasi-inzibati ərazisi kimi gah böyüdü, gah kiçildi. Bu coğrafi sınırların ilkin Ərməndə sonralar məskunlaşan hay etnosuna qətiyyəən dəxli yoxdur” (8, s.35). Bu anlamda Ərməniyyə və Hayıstan tamam fərqli mənə daşıyır. Belə ki, F.Ağasioğlunun təbrincə desək, Ərməniyyə qədim türk etnonimi olan *ərmən* boyadı ilə, Hayıstan isə hindavropa dilli boylardan olan *hayların* adı ilə bağlı ortaya çıxmışdır. Ermən/ərmən/arman adıyla bağlı toponimlər (Ermen dağı, Ermentau, Eriman, Ermendeli, Ermeniqum, Armanqala, Arman) də daha çox Türk coğrafiyasında, Türk xalqları (Qazax, Qırğız, Özbək, Türkmən, Başqord və b.) arasında geniş yayılmışdır (8, s.86).

Hesab edirik ki, Parfiya və Sasanilərin ilk vaxtlarında Albaniya, İberiya və Ərməniyyəni idarə edən sülalələr də əsasən Turanlı/Türk kimliyinin daşıyıcıları olublar. Bu anlamda həmin dövrdə hər üç ölkənin xristianlıq dininə keçənə qədər hökmdarlarının (Sanatrük, Arslan və b.), tanrılarının (Turan), coğrafi, insan adlarının bir çox halda eyni, yəni Turanlı kimlikli olması təbiiidir.

Çox təəssüf ki, XVIII əsrdən etibarən dünyada Ərməniyyə, İberiya və Albaniya əhalisini turanlı/türk kimliyindən uzaq bir kimlik üzərində təbliğatı qurulmuşdur. Belə ki, hər üç ölkənin hökmdarları və əhalisi əsasən turanlı-qıpçaq kimliklərini daşdığı ortada olduğu halda, Avropa və Rus alimləri onların kimliklərini Arilik adı altında farslaşdırmağa, yunanlaşdırmağa, yəhudiləşdirməyə, “dağıstan”laşdırmağa başlamışlar. Bunu edərkən də həmin dövrdə ciddi çəkisi olmayan qeyri-türk ya da mələz etnosları ön plana çıxartmağa çalışmışlar. Bu anlamda günümüzdə say etibarilə 100 mindən çox olmayan qeyri-türk və mələz etnosların keçmişi haqqında az qala mif tarixlər ortaya qoyulmuşdur. Şübhəsiz, burada əsas məqsəd həmin dövlətlərin varlığını ortaya qoyan turanlı/türk kimliyini mümkün olduğu qədər saxtalaşdırmaq ya da inkar etmək olmuşdur. Çünki gerçək faktlar onu göstərir ki, adı çəkilən ölkələr və onların himayəçisi Parfiyada başlıca ulus Turanlılar/Türklər olmuşlar.

Maraqlıdır ki, ərəblərin İbrahim peyğəmbərin nəslinə bağladığı “bəni-qantura” yəhudi, eləcə də haydilli qaynaqlarda ketur, xetturu adlandırılmışdır. Ağasioğlu yazır: “Görünür, ərəblərin Azərbaycanda rast gəldiyi xristian alban, ərsaq, saqa (part)

türklərinin öz içində yaygın olan Bibiliya rəvayətinin xristian türklərin Qanturaoğulları kimi verilməsində etkisi olmuşdur. Hər halda, Dədə Qorqud eposunda bu soy şəcərəsi “Qanqlı (boy) kantura (soy) qoca (şura üzvü) oğlu” şəklində “şifrilənmiş” Qanlı Qoca oğlu Qanturalı deyimində əks olunmuşdur” (7, s.191).

Bizi burada maraqlandıran əsas məsələlərdən biri Albaniya və Ərməniyyənin Turan Parfiyasının süqutundan sonra onun yerinə keçmiş Sasanlara qarşı bacardıkları qədər mübarizə apararaq müstəqilliklərini saxlamaları, eyni zamanda arilərin ya da farsların zərdüştlük dinini rədd edərək Xristianlığı qəbul etmələridir. Doğrudur, özəlliklə Albaniya və Atropatenada Xristianlıq Parfiyanın Ərsaq türklərindən olan Qriqoridən çox öncə, II əsrin başlarında İsanın havarisi Faddey tərəfindən yayılmağa başlamışdır (93, s.20). Ancaq Parfiya dönəmində xristianlıq bu ölkələrdə geniş yayıla bilmədi ki, buna əsas səbəb də bir tərəfdən Xristianlığın özünün hələ, yayıldığı ilk coğrafiyalarda kifayət qədər ifadə edə bilməməsi, digər tərəfdən Turan xalqlarının Tanrıçılıq dininin öz mövqeyini qoruyub saxlaması idi. Bu anlamda Turan Parfiyasının tərkibində əsasən ortaq dinə və ortaq etnik kimliyə sahib olan Ərməniyyə və Albaniyada vəziyyət yalnız zərdüşti-məcusi Sasanların hakimiyyətə gəlməsi ilə dəyişdi. Çünki Parfiya dönəmində əsasən təkallahlığa tapınan Turan xalqları üçün, arilərdən tamamilə fərqli olaraq atəşpərəst-məcusi olmaq çox çətin idi. Bu baxımdan Turanlıların əski Tanrıçılıq diniylə əsasən səsleşən Xristianlığın meydana çıxması, 3-cü əsrin ilk yarısında Turan Parfiya imperiyasının varlığına son verən Sasanlara qarşı mübarizədə mühüm bir vasitəyə çevrildi.

Hər halda həmin dövrdə yarımmüstəqil şəkildə də olsa varlığını qoruyub saxlayan, eyni zamanda zərdüşti dinini qəbul etmək istəməyən Turan Parfiya kökənli Ərməniyyə, Albaniya və İberiya hökmdarlarının, eyni zamanda həmin ölkələrin xalqlarının xristianlığa ciddi şəkildə meyil göstərmələri təsadüfi ola bilməzdi. Bizcə, həmin ölkələrin hökmdarlarının və xalqlarının xristianlığa üz tutmalarında əsas səbəb İran-Fars kökənli olmamaları, Təktanrıçı dinə inanmalarının güclü olmaları, zərdüştiyi-məcusiyyəni əsla qəbul etməmələri idi. Təsadüfi deyil ki, Sasanların quruluşundan az sonra 4-cü əsrin başlarında Ərməniyyə və Albaniya əhalisi arasında xristianlığı təbliğ edən parfiyalı Qriqori (93, s.23) özü də

Türkmənistandan gəlmiş türk-ərsaq soylu Anakın/Amakın oğlu olmuşdur. Qriqori, Amakın oğlunun dini adı idi ki, o, yunanlar-romalılar arasında ona aşlanmış xristianlıq inancıyla Ərməniyyəyə və Albaniyaya göndərilmişdir.

Firudin Ağasıoğlunun fikrincə də, hay-ərməni toplumu içində xaçpərəstliyi yayan Qriqor hay dilini bilmədiyindən çox güman ki, təhsil aldığı yunan dilində və ya regionda ortaqlar kimi işlənen azər-türk dilində yayırmış (7, s.15). Görünür, burada əsas məqsəd zərdüşti Sasanları zəiflətmək üçün atəşpərəstliyə məcburi tapınan Ərməniyyə və Albaniya hökmdarlarını onlara qarşı qoymaq olmuşdur. Doğrudan da, partsoylu Qriqori yarıəfsanəvi, yarıgerçək əziyyətlərdən sonra Ərməniyyə və Albaniyada xristianlığın yayılmasına nail olmuşdu (93, s.25-26; 9, s.472). Belə ki, 4-cü əsrin başlarında Ərməni çarı Tridatla Alban çarı Urnayr partsoylu Qriqorinin öncüllüyündə Xristianlığı qəbul etmişlər.

Gördüyümüz kimi, xristianlığın 3-cü əsrin ikinci yarısından sonra Ərməniyyə və Albaniyada daha geniş vüsət almasının başlıca səbəbi taktarıçı Türk-Turan Parfiya dövlətinin ortadan qalxması, onun yerini atəşpərəst, zərdüşti İran-Fars Sasanların tutması olmuşdu. Deməli, Ərməniyyə və Albaniya hökmdarlarının məhz Parfiyanın süqutundan sonra Xristianlığa meyil göstərmələri ortaqlar etnik kimlik və ortaqlar dini inanclarla bağlı olmuşdur. Əgər Parfiya süqut etməsə, yaxud da Sasanlar zərdüştliliyi rəsmi din kimi qəbul etməyib Parfiyanın yolunu davam etdirsəydilər, bəlkə o zaman Ərməniyyə və Albaniyanın Xristianlıqla məsələsinə münasibətləri də fərqli yöndə inkişaf edə bilərdi. Ancaq Parfiyanı xəyanətlə devirən Sasanların hakimiyyətə gəldikdən sonra zərdüştlüyü rəsmi dövlət dini elan edib qeyri-arilərə, yəni turanlılara (albanlara, qarqarlara, ermənlərə, massagetlərə, subarlara, arsaklara, saklara və b.) qarşı zorakılıqlara başlaması, onları güclə zərdüştliliyə cəlb etmələri əski Turan-İran savaşının bitməməsindən xəbər verirdi. Əhəmənilər kimi özünü “Ari” adlandıraraq Turanlılara yenidən savaş açan Sasanların bu yolu tutması Turan Parfiyasının ortaqlar etnik və dini kimlikli Albaniya və Ərməniyyədə, eyni zamanda Albaniyanın idarə etdiyi İberiyada etirazla qarşılanması təbii idi.

Beləliklə, özəlliklə Ərməniyyə və Albaniya çarları etnik və dini kimlik anlamında Parfiyadan fərqli olaraq, özünə yad hesab etdi-

yi Sasanlara qarşı mübarizə etmək üçün yeni çarələr aramaq məcburiyyətində idilər. Məhz belə bir məqamda onların təktanrıçı Tanrıçılıq dininə yaxın Xristianlığı qəbul etmiş Roma İmperiyasıyla münasibətlər qurmaq Ərməniyyə və Albaniya üçün daha uyğun idi. Eyni zamanda Ərməniyyə və Albaniya hökmdarlarının Romaya meyil göstərməsində əski Etrusklarla bağlı inanclar da müəyyən rol oynaya bilərdi. Hər halda Romanın əski xalqlarından olan Etrusklarla Turanlılar arasında bir çox oxşarlıqların olması indi heç kəsə sirr deyil.

Bugünkü bəzi İtaliya müəllifləri belə etiraf edirlər ki, əski dövrlərdə Romanın taleyində mühüm rol oynamış Etrusklar Türk/Turan kökənli olmuşlar. Hətta, onların da Turan adlı sitayiş etdikləri ilahiləri olmuşdur. F.Ağasioğluna görə, Turan teonimindən Urartular da istifadə edirdilər ki, Etrusklar da buradan Turan teonimini İtaliyaya aparmışılar (7, s.241). Yəni Etruskların da urartular kimi Turan adlı ilahisi olmuşdur (7, s.249). Ona görə də, Alpaniya, Ərməniyyə və İberianın Romayla yaxınlaşmasında din amili ilə yanaşı, vaxtilə buradan köç edən Etrusuklarla qohumluq əlaqələri də öz təsirini göstərə bilərdi. Hər halda artıq nəinki Türk bilginləri, eyni zamanda bəzi Avropa-İtaliya alimləri də Etruskların (turusk, turşa, turuş, tirsən, tiras, tirs, turs) Türk kökənli olmasına əsla şübhə etmirlər (7, s.270-272). Tövratda Yafəs oğullarından kimmer /qamerlərlə tiras qardaş sayılırlar ki, Təbəriyə görə türk-xəzər boyları tiras soyundandılar (216, s.272).

Çox güman ki, Romalıların dilindən səslənən “Alpan/Alban” kəliməsi də Etrusklardan qalma ortaqlıq keçmişin bir nişanəsi idi. Çünki “Alpan/Alban” hərfi anlamda ərənliyi, cəsurluğu, böyüklüyü, ucalığı, hətta ilahiliyi ifadə edir ki (7, s.248-249), Etrusklar kimi albanların, aranların da bu adı daşımaları təbiidir. Bu anlamda Parfiyanın süqutundan sonra hər üç ölkənin, özəlliklə də Albaniya və Ərməniyyənin Romayla yaxınlaşmasına təsadüfi yanaşmaq olmaz. Üstəlik, parfiyalı-turanlı Anakın oğlunun yunan-roma xristianları arasında dini biliklərə yiyələnib Albaniya və Ərməniyyədə təbliğata başlaması, burada da əsasən zərdüştliyə qarşı mücadilə verməsi çox düşündürücüdür. Deməli, Turan Parfiya imperiyası dağıldıqdan sonra onun tərkibində olmuş Albaniya və Ərməniyyədə zərdüştü Sasanlarla eyni münasibətləri sürdürmək mümkünsüz olduğu üçün, xristian kimlikli Romayla müttəfiqliyə üstünlük verilməyə başlandı.

Zərdüştliyə qarşı mübarizə də Tanrıçılıq dini yetərli olmadığı üçün də, ona yaxın olan Xristianlığın Turan xalqları arasında təbliğ edilməsi də məqbul görüldü ki, bu siyasi-hərbi dəstək anlamında da önəmli idi. Sadəcə, Tanrıçılıqdan Xristianlığa keçən türklərin bir hissəsi (bulqarlar, qıpçaqlar və b.) xristianlaşma nəticəsində türklükdən uzaqlaşdılar (7, s.315).

Ona görə də, Turanlı Anakın oğlunun yunan-roma xristianlarının yanına göndərilib Xristianlığı qəbul edib Qriqori adlanmasından tutmuş, az sonra Qriqorinin Turan xalqları arasında təbliğata başlamasınadək hər şey planlı şəkildə baş vermişdir. Yəni Turan bilginləri o dövrdə Arilərin zərdüştlüyünə qarşı doğma Tanrıçılığın kifayət etmədiyini anlayaraq, ona yaxın olan Xristianlığın Turan xalqları arasında təbliğini uyğun görmüş, bununla da Sasanların türkləri tamamilə assimilyasiya etməsinin qarşısını almağa nail olmuşlar. Özəlliklə, Əhəmənilər dövründə xeyli dərəcədə Turanlıların Tanrıçılıq dininə, etnik öznüdərkinə böyük zərbə vuran Arilərin Sasanlar dövründə eyni şeyi təkrarlamasına yol verməmək üçün bu kimi addımların atılması müəyyən qədər əhəmiyyətli olmuşdur.

Qeyd edək ki, parfiya kökənli Qriqori kimi nəvəsi Qriqoris də xristianlığı daha çox türk-turanlı xalqlar arasında yaymağa çalışmış, farsdilli xalqlara elə də meyil göstərməmişdir. Görünür, buna əsas səbəb farsdilli xalqların zərdüştliyi özünün əski dini bilib daha çox ondan yapışdıqları halda, türksoylu ya da turanlı kimlikli xalqların isə əsasən Tanrıçılıq dininə davam edib zərdüştliyə nifrət bəsləmələri idi. Parfiyanı devrib hakimiyyətə gələn Sasanların zərdüştliyi Turan xalqları arasında zorla yaydığı bir dövrdə xristianlıqla yaxından tanış olan turanlıların doğma Tanrıçılıq dininə yaxın bildikləri Xristianlığı əsas düşmənlərinə qarşı mübarizədə bir qurtuluş yolu kimi baxmaları təbii idi.

Qriqoris bir tərəfdən xristianlığı arşakilərin/qarqarların qohumu olan Məskutlar ölkəsində yaymağa çalışmış, hətta onunla çar Sanatruk şəxsən görüşmüşdür. Ancaq əvvəlcə xrusitanlığı qəbul etməyə başlayan məskutların sonra Qriqorisi öldürmələri, üstəlik, Kalankatuklunun öz diliylə desək Sanatrukun (böyük Türkün) saysız-hesabsız hunların qoşunlarıyla Ərməniyyəyə hücum etmələri təsadüfi ola bilməzdi (93, s.28). Bu, milli düşmənçilikdən daha çox Sasanların “parçala və hökm sür” siyasətinin nəticəsi idi. Sasanlar

Albaniya və Ərməniyyəyə yerləşdirdiyi farsdilli qüvvələrin əliylə hər iki təktanrıçı, xristianlığa meyilli, eyni zamanda da əhalisinin böyük hissəsi türk/turan mənşəli olan xalqları üz-üzə qoyurdular.

Bu anlamda Turan kimlikli ermənlər, albanlar/qarqarlar kimi xristianlığı qəbul etmiş məskutların/masagetlərin az sonra Xristianlıqdan üz döndərərək əski Tanrıçılıq dininə davam etmələri təsadüfi ola bilməz. Belə ki, həmin dövrdə farsdilli tayfalar Turan xalqları arasında nisbətən Massagetlər çarlığında özlərinə yuva sala bilmişdilər. Sasanlar da tez-tez həmin farsdilli tayfaların əliylə Albaniya, Ərməniyyə və İberianı idarə edən Turanlı-Türk kökənli ölkələri müharibəyə cəlb edirdilər. Bu müharibələr də daha çox əsasən Turan kökənli hökmdarların idarə etdiyi Albanlarla Ermənlər arasında baş vermişdir.

Kalankatukluya görə, keşiş Qriqoris əvvəlcə Sanatürkü və ona tabe olan əhalini inandıraraq xristianlığa yönəltsə də, sonra məskutlar Qriqorisi öldürərək yenidən bütlərə, əslində əski Tanrıçılığa tapınmağa başladılar: “Albaniya katolikosu Qriqorisin şəhid olmasından sonra şərq ölkəsinin barbar xalqları yenə də bütperəstliyə qərq oldular. Onlar bütxanalarında sitayiş etdikdən sonra xaçpərəstləri təqib etməyə başladılar” (93, s.35). Görünür, M.Kalankatuklu “şərq ölkəsinin (Alpaniyanın – F.Ə.)” barbar xalqları dedikdə, yalnız alpanları, məskutları deyil, eləcə də xristian olmayan hunları, xəzərləri bir sözlə bütün turanlı/türksoylu tayfaları nəzərdə tutmuşdur. Hər halda o, Sanatrukun ordusunu Maskut-Hun ordusu, Alban ordusu kimi də qələmə vermişdir (93, s.28, 30).

Turan/Türk xalqları ilə İran/Ari xalqlarının dini inancları həmişə fərqli olmuşdur. Arilər qohumları hindlilər kimi atəşpərəstliyə, brahmanizmin bir qolu olan zərdüştliyə tapındıqları halda, Turanlılar daima Tanrıçılıq, Göy Tanrıçılıq inancında olmuş, bu anlamda da təktanrıçılıq dininə yaxın dinlərə (Yəhudilik, Xristianlıq, İslamlıq) daha çox meyil göstərmişlər. Ona görə də, doğma Tanrıçılıq dininə tapınan albanlar, ermənilər, hunlar, xəzərlər, qarqarlar, gəngərlər, məskutlar və başqalarının Sasanların dövründə (III-VII əsrlər) Xristianlığa asanlıqla üz tutmalarında qeyri-adi heç nə yox idi. Həmin dövrdə alban və ermən keşişlərinin də Albaniya və Ərməniyyə ilə yanaşı, Məskutlar, Hunlar və Xəzərlər ölkələrində xristianlığı asanlıqla yaymaları, çox vaxt da onların əhalisinin xeyli

bir qisminin bu dini qəbul etmələri biri-birləriylə ortaq etnik və əski ortaq dinləri Tanrıçılıqla bağlı olmuşdur (7, s.190).

Bizi burada maraqlandıran məsələrdən biri də, IV əsrdə Sasan şahı II Şapurun (309-379) irq və xalqların kimliyini öyrənmək məqsədilə Arilər Məclisini keçirməsidir. II Şapur həmin məclisdə açıq şəkildə bildirir ki, erməni feodalları istisna olmaqla fars və parfyanlar arasında kimlərin hansı soya və mənşəbə sahib olduqlarını bilir. Əgər ermənilər öz kökləri və mənşəbləri barəsində tutarlı dəlillər gətirməsələr, o zaman onların hər şeyi ari əyanları arasında paylaşılacaqdır. Erməni əyanlar da Aqafangelosun “Tarix”ini II Şapura təqdim etdilər ki, həmin kitabda da Sasanların keçmişi öyülürdü (93, s.32). Eyni zamanda çox güman ki, erməni əyanlar bununla da Sasanların Ari Məclisində öz yerini qoruya bilmişdir.

Yeri gəlmişkən, Kalankatuklu bir neçə dəfə kitabında Sasanlar ya da İranla bağlı Arilərlə yanaşı qeyri-Arilərdən bəhs etmişdir. Bizcə, Kalankatuklu özünü də qeyri-ariyə aid etmişdir. Hər halda o, bir dəfə də olsun Ariliyi önə çəkməmişdir.

Deməli, Sasanlar Ermənilərlə müqayisədə Albaniyanı idarə edən yerli Arşakilərin/Əşginazların ya da Aranşahların varlığına VI əsrin əvvəllərində Mehranilərin əliylə son qoymağı başardılar. Belə ki, M.Kalankatuklunun yazdığına görə Sasanilərlə qohum olan Mehran Girdmandan məskulaşmasından az sonra, təqribən 510-520-ci illərdə yerli Aranşahlar əyanlarını qonaqlığa çağıraraq onlara ağı verərək öldürdü. Bununla da Turan Parfiyasının bir parçasında hökm sürən Albaniya/Alpaniyada hakimiyyətə Mehranilər gəldilər (93, 110). Əgər Sasanlar əvvəllər bacılarını ya da qızlarını Alpaniya, Erməniyyə hökmdarlarına verməklə qohum olurdularsa, Aranşahların süqutundan sonra onun yerinə gələn Mehranilərə özlərinin bir hissəsi kimi baxırdılar. Bunu, Sasan şahı Yezdəgirdin Varaz-Qriqorun oğlu Cavanşirə münasibətində də görürük (93, s.127).

Hətta, Sasanlar Mehraniləri etnik anlamda özlərinə daha yaxın bildikləri üçün, Turan mənşəli Aranlardan/Arşakilərdən fərqli olaraq onların xristianlığına çox vaxt göz yumurdular. Artıq burada etnik birlik ön plana keçdiyi üçün, dini ayrılıq çox da önəmli sayılmırdı. Ancaq bəzi mənbələrdə Mihranilərin də Türklərin Arsak/Part ya da Subar boyu kimi verilir. Hesab olunur ki, Mihranilərin etnik anlamda özlərini Sasanlara bağlaması siyasi bir gediş olmuş-

dur. F. Ağasioğlu yazır: “Sasani hakimiyyətində imtiyaz sahibi olmaq üçün Mihran ailə üzvləri də partsoylu olduqlarını qabartmamağa çalışır, uşaqlarına pers adları qoyurdular” (9, s.456).

Maraqlıdır ki, Kalankatuklunun “Alban tarixi” kitabında Albaniya, Ərməniyyə və İberianın əsas quzey qonşusu kimi tez-tez Hunların (93, s. 33, 42, 161, 164, 166, 172, 179), Rosmosokların böyük çarının (93, 40), Xəzərlərin (93, s. 32, 83, 104, 202), Eftalitlərin, Haylantürkün, Türküstanın çarının (93, s. 137, 140, 142, 171) da adları çəkilir. Deməli, bu Türk/Turan dövlətləri Albaniya, Ərməniyyə və İberianın xarici deyil, məhz daxili həyatında mühüm rol oyanmış dövlətlərdir. Özəlliklə, Parfiyanın süqutundan sonra (3-cü əsr) bu dövlətlərin meydana çıxması diqqətçəkicidir. Bu onun göstəricisidir ki, həmin dövlətlər Parfiya İmperiyasının varlığı dövründə daha çox onunla ya bir hərəkət etmişlər, ya da onunla birbaşa bağlı olmuşlar.

Eyni sözləri Albaniya, Ərməniyyə və İberiya haqqında da demək olar. O zaman sual ortaya çıxır ki, niyə həmin dövlətlər Türklüklə bəli olduğu halda, ancaq Albaniya, Ərməniyyə və İberiya Turanlı kimliyindən uzaq qalmış olsunlar!? Bizcə, həmin Türk dövlətləri qədər olmasa da Albaniya, Ərməniyyə və İberiya da bu və ya digər dərəcə də Parfiyaya qədər və Parfiya dönməndə turanlı kimliyinə bağlı olmuşlar. Burada bizim məqsədimiz də üç Güney Qafqaz ölkəsinin Turan/Türk kimliyinə nə dərəcə də yaxın ya da uzaq olmasına aydınlıq gətirməkdir.

2.1. Tanrıçılıq fəlsəfəsi: Mağların təlimi, Zərdüştlük

Mağların təlimi: Tanrıçılıq fəlsəfəsinin davamı, yoxsa İran fəlsəfəsi

Tanrıçılıq fəlsəfəsinin əsil mahiyyətini aşkara çıxarmağın yollarından biri də Oğuz və Turani Midiyasının Qamların fəlsəfəsi olan Maqlar təlimindən keçir. Şübhə etmirik ki, Mağların təlimi Tanrıçılıq fəlsəfəsinin müdrikləri olan Qamlardır. Əslində yuxarıda da yazdığımız kimi Qamlar/ Ğamlar türklərdə bir müddət həm Elbəyi kimi Kağan/Qamğan həm də dini rəhbər olaraq Qam adlanıblar. Çox güman ki, onların adlarını soldan sağa ya da sağdan sola oxuyanlar

uyuğun olaraq Q(Ğ)am və Maq(ğ) adlandırıblar. Turan İmperiyasının dövründə daha çox Qam/Ğam kimi tanınan türk bilgələrinin Midiya dövründə Maq/Mağ kimi adlandırılmasına səbəb digər xalqlarla (Samidilli, İrandilli) qaynayıb qarışma da ola bilər. Q.Ə.Qeybullayev də yazırdı ki, Midiyanın türk mənşəli etnosu maqlarla qamlar arasında həm soykök, həm də dini-fəlsəfi dünyagörüşü bağlılığı var: «Maqlar həm Maday dövlətinin tərkibində (e.ə. 625-550-ci illər), həm fars Əhəmənilər dövlətinin (e.ə. 550-331-ci illər) vaxtlarında dini görüşlərin icraçıları-şamanları idilər. Antik müəlliflər maqları yozucu, öncədən xəbər verən, dini ayinlərin qoruyucuları kimi səciyyələndirirlər. Baykalətrafi və Amurətrafi Altay-türk mənşəli tunqusların xalq rəvayətlərində isə uzaq keçmişdə “Manqa” adlı şaman xalqının mövcudluğu qeyd olunur və deyilir ki, tunqusların şamanlarında bu xalqın adamlarının ruhları yaşayır. Biz hesab edirik ki, həmin rəvayətlərdəki “Manqa” etnik adı ilə Manna (əslə Manqa) etnonimi bəlkə də eyni mənşəyə malikdir» (43^a, s.59).

Şübhəsiz, burada qeyd olunan şamanlar isə məhz qamlar idilər. Artıq Midiyaya qədər Qamlar/Ğamlar Turan İmperiyalarında müdriklik funksiyasını daşıdığı üçün, onların özünəməxsus bir yer tutmaları təbii idi. Yəni Midiyaya qədər də Qamlar/Ğamlar türklər arasında bilginlər kimi müstəsna yerə malik idilər. Məhz bu statuslarına görə də, Qamlar/Maqlar ayrıca bir Türk boyu kimi tanınmışılar. Turan (Saka-İşquz) İmperiyası dövründə daha çox Q(k)amlar kimi tanınan bu Türk boyu, Turan Midiyası dövründə isə Qamla yanaşı, Mağ adıyla da məşhurlaşmışdır. Bəzi müəlliflərin yazması ki, Midiyanın idarəçiliyində maqlar mühüm rol oynamışlar, əslində Qamlar əvvəllərdə Türk dövlətlərində yüksək vəzifə almışdılar. Yəni Maqların Türk dövlətçiliyində yüksək vəzifələr tutması Midiyaya başlamamışdır.

Bu anlamda Turan Midiyası dövründə də fəlsəfə, din və mədəniyyətin əsas daşıyıcıları Oğuz-Turanlı maqlar/qamların olduğuna inanırıq. Çox yazıqlar olsun ki, Kutı, Turukki və Manna türklərinin qohum etnoslar olan İşquz və Turan Midiyası qamlarının/maqlarının əsərləri ya məhv edilmiş, ya Zərdüşt kimi İran/Arian mütəfəkkirləri tərəfindən dəyişdirilərək yeni məna kəsb etmişdir. Bir sözlə, Turanlılar iranlılarla təmasda olmamışdan öncə, onların fəlsəfi, dini və mədəni həyatı farsların/iranlılarında xeyli dərəcədə fərqli olmuşdur.

Bunu, Turanlıların Qam/Maq fəlsəfəsinə (Tanrıçılığa) zidd yeni din yaratmaq istəyən Zərdüştə və onun tərəfdarlarına açıq şəkildə düşmən münasibəti ortaya qoyur. Bu anlamda Turan Midiyasında fəlsəfi, dini və mədəni həyatın öncüllərinin Qamlar/Maqların olması, yalnız Turan/İşquz və Turan-Midiya imperiyalarının süqutundan sonra onların yerini iranlıların zərdüştü kahinlərin tutması qənaətinə dəyik. Başqa sözlə, İşquz, Midiya Maqları/Qamları Əhəmənilər dövründən sonra “İran maqları”na çevrilmişlər.

Əsas odur ki, Maqların/Qamların təliminin Zərdüştlükdən qədimliyini, eyni zamanda Zərdüştliyin ortaya çıxmasında Maqların mühüm rol oynamasını bir çox alimlər qəbul edirlər. Başqa sözlə, çoxluq qəbul edir ki, Maqlar təlimi, yəni Qamların fəlsəfəsi Zərdüştlükdən çox öncə mövcud olmuş və Ön Asiyanın aparıcı dini-fəlsəfi təlimlərindən biri olmuşdur (19, s.53). Bu isə o deməkdir ki, Ön Asiyaya gəlmə olan iranlılar/aryanlar Maqların/Qamların təsiri altında yeni din, yəni zərdüştliyi/atəşpərəstliyi yaratmışlar. Şübhəsiz, onlar zərdüştliyi yaradarkən də Maqlar təlimindən faydalanmaqla yanaşı, onu tamamilə təhrif etmişlər. Məhz indiki tədqiqatçıların çoxu da Türklər/Turanlılara aid əsil Maqlar/Qamlar təlimini deyil, sonralar İranlılar/Aryanlar tərəfindən mahiyyəti və mənası xeyli dərəcədə təhrif olunmuş Maqlar təlimini önə çəkirlər. Şübhəsiz, Turan İmperiyaları olan Saka-İşquz və Midiya-Mada dövründəki Maqlar/Qamlar təlimiylə, Əhəmənilər dövründəki Maqlar təlimi arasında yerlə göy arasında fərq vardır. Hər halda Maqlar təlimində Zərdüştliklə üst-üstə düşməyən, kifayət qədər fərqli olan məsələlər var. Məsələn, Maqların od, su, hava və torpağa münasibətiylə, Zərdüştliyin münasibəti tamamilə fərqlidir. Çoxcildlik «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi»nin 1-ci cildində S.Rzaquluzadə «maqların təlimi»ndən bəhs edərkən yazır ki, Azərbaycan xalqının əcdadlarından olan midiyalıların 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» (240, s.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 tapınımışlar (240, s.23-24).

Fikrimizcə, Midiya kahinlərinin təliminin hansı xalqın dünya-görüşünə aid olması ilə bağlı əsas ziddiyyət də, «maqlar təlimi» ilə zərdüştilik arasındakı ziddiyyətlərin göstərilməməsindən, xüsusilə maqlara aid oda sitayişlə zərdüştilərin atəşpərəstliyinin bir-birindən fərqləndirilməməsindən irəli gəlmişdir. Bu anlamda midiyalıların totemlərə sitayiş etməsi, bununla bağlı ibadətgahların olması, torpağı, odu, suyu müqəddəs sayması, eləcə də “Midiya cəmiyyəti ərazisində ideologiyanın bir növü olan sehr, cadu”nun geniş yayılması barədə məlumatlar verən Yusif Səfərov daha sonra yazır: “Midiya ərazisində yaşayan etnoslar İran dilli tayfaların buraya gəlib məskunlaşmasından xeyli əvvəl oda sitayiş etməyə başlamışlar” (153, s.100-101). Deməli, Yusif Səfərov bir tərəfdən maqların təlimi ilə zərdüştlük, mazdaizm arasında yaxınlıq olduğunu söyləsə də (153, s.105), 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.

Midiyanın Maqlar təlimi və İran atəşpərəstliyində oda olan fərqli münasibətlərdən bəhs edən Yusif Yusifov da, qədim fars dilində tərtib olunmuş «Avesta» dini kitabında əks olunmuş zərdüştilikdəki atəşpərəstliklə, Maqların təlimindəki oda pərəsətişi fərqləndirmiş, hər iki cərəyanın müstəqil din sahələri kimi meydana gəldiyini iddia etmişdir. Yusif Yusifov xatırladırdı ki, Midiya dövründə oda xüsusi dəyər verən Maqlarla, sonralar ortaya çıxmış zərdüştilər tamamilə fərqli dünyagörüşə, fəlsəfi mahiyyətə malik olmuşlar. Onun fikrinə görə, Əhəmənilər dövründə isə artıq oda xidmət edən zərdüşť kahinləri Maq yox, Atravan-od saxlayan adını daşıyırlarmış: «Hər iki məfhumun İran dilləri əsasında izah edilməsinə baxmayaraq atəşpərəstlər müxtəlif etnoslara mənsub olmuşlar» (26, s.166). Yəni, 4 ünsürdən od, su, hava və torpağa xüsusi inamları olan Maqlar Turanlı olduqları halda, həmin ünsürlər arasında yalnız odu ilahiləşdirən zərdüştilər İranlılar olmuşlar. Deməli, iranlılar turanlılardan fərqli olaraq odu ilahiləşdirdikləri üçün də, zərdüşťlik atəşpərəstlik kimi də tanınmışdır.

Ona görə də, farsdilli/irandilli tayfaların dünyagörüşündəki atəşə sitayişlə (zərdüşti atəşpərəstliklə), türkdilli tayfaların dünyagörüşündə oda sitayışı (Maqlar arasındakı odpərəstliyi) bir-birindən fərqləndirməyi zəruri hesab edirik. Əslində Maqlar təlimi və Zərdüştiliyn 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. Bizcə, atəşpərəstliyin fəlsəfə və din tarixində Maqların təlimi kimi deyil, daha çox zərdüştiliyn sinonimi kimi verilməsi oda olan fərqli münasibətdən qaynaqlanmışdır. Başqa sözlə, Maqların oda olan sitayişinin Tanrının bir müqəddəs elementi kimi dəyərləndirildiyi halda, Zərdüştlərin onu ilahiləşdirməsi nəticəsində məhz maqlar deyil, zərdüştlər atəşpərəst kimi tanınmışlar.

Bu baxımdan Maqlarla Zərdüştlük arasındakı bu cür ziddiyyətləri və fərqləri nəzərə almadan Türklərin Maqlar təlimini təhrif edərək, iranlılara bağlamaq daha sonra da Zərdüştizmə calamaq çox yanlışdır. Amma nəzərə alsaq ki, bunu edənlər İran/Ari kimliyi və Hind-Avropa mədəniyyətindən (Avropa mərkəzçilikdən) çıxış edirlər, bu anlamda Avropa və Rusiya tarixçilərinin Maqların təlimini zor-xoş iranlıların mazdaizminə və zərdüştiliyə bağlamalarını, üstəlik guya, maqların e.ə. VII – e.ə. V əsrin axırı, IV əsrin əvvəlində zərdüştlüyü qəbul etmələrini ideoloji anlamda dəyərləndirmək lazımdır (25, s.285). Hər halda “Avropa mərkəzçilər”in Azərbaycandakı təmsilçilərindən İ.Əliyevin, S.Qasımovanın bir tərəfdən Maqların təliminin Azərbaycan və İran ərazisində zərdüştilikdən fərqlənən ən qədim dinlər olduğunu göstərdiyi halda, digər tərəfdən də bu dini təlimlər bir çox cəhətlərinə (dualizm – xeyir və şər allahları, oda sitayiş.) görə ziddiyyət də təşkil etmirlər kimi, iddiaları doğru deyildir (20, s.254-255). İqrar Əliyevin Maqlar təlimini Zərdüştlüklə bağlamaq üçün irəli sürdüyü mənasız fikirləri, özəlliklə Maqların təlimini “Zurvanizm”lə əlaqələndirməsi, hətta Maqların fəlsəfəsindəki işıq və zülmətin mübarizəsinin buradan qaynaqlanmasını irəli sürməsi cəfəngiyyatdır (20, s.255). Bizcə, xeyir və şər, işıq və zülmət arasında mübarizəni yalnız Zərdüştlük və onula bağlı dinlərlə əlaqələndirmək doğru deyildir. Bu cür ikili mübarizə bütün əski və sonrakı dinlərdə, hətta mifolojiyədə olmuşdur. Yəni ikili mübarizəni ancaq

zərdüştlüklə bağlayaraq, Tanrıçılıq fəlsəfəsinin tərkib hissəsi olan Maqlar təlimini də onunla qohum etmək sırf ideoloji mahiyyətlidir. Bircə, bu cür düşüncələrin ilk qaynağı Tanrıçılıq fəlsəfəsidir.

Hazırda Tanrıçılıq fəlsəfəsinin varlığını gizli tutmaq üçün “Avropa mərkəzçilər” yazırlar ki, Midiya tayfalarından biri olan, dini mərasimləri həyata keçirən maqlar e.ə. VIII-VII əsrlərdə qədim İran «bütperəst» allahlarına sitayiş edir və bu allahların şərəfinə himnlər qoşurdular (21, s.104-105). Maraqlıdır ki, onlar hansı faktlarla sübut etmişdir ki, maqlar Turanın deyil, məhz İranın «bütperəst» allahlarına sitayiş edirmişlər!? Yəni bu “İran” hardan çıxdı ki, onun bütperəst alahları da var olmuş olsun! Bir də ki, adətən quzey xalqları arasında ən çox qəsdli olaraq «bütperəst» kimi turanlıların-türklərin olduğu qeyd olunur. Deməli, maqların «bütperəst» allahlara inanmaları farsdilli etnoslarla deyil, məhz türklərlə bağlı ola bilərdi. “Avropa mərkəzçilər”dən Sara Qasımovanın daha sonra yazması ki, Əhəmənilər dövlətində də peşəkar kahin olan məcusların çoxunu midiyahılar təşkil edirdilər, lakin onların arasında farsların da olduğu məlumdur, deməli Turan Midiyasının maqlarının dininin «ilkin zərdüştiliyi Mazda və başqa ümumiran allahlarına sitayişə uyğunlaşdırılmış (yalnız dini terminologiyada bəzi ixtilaflar qalmışdı) zərdüştiliyə qarşı qoymaq üçün kifayət qədər əsas yoxdur» (21, s.105), fikri kökündən yanlışdır. Turan Midiyasının maqları Turan Tanrısına sitayiş etdikləri halda, Əhəmənilər İranın bütperəst allahlarına tapınırdılar.

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.Qasıмова özü də etiraf edir ki, yalnız zərdüştilik meydana çıxdıqdan sonra «maqların təlimi»nə tapınmış farslara rast gəlinmişdir, «Avesta» isə sinkretik dünyagörüşdür. 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 farsdilli Əhəmənilərin dövlət dini səviyyəsinə qaldırmağı bacarır və «maqların təlimi»nin mahiyyətini tamamilə dəyişdirir. Bununla da, zərdüştqədərki «maqların təlimi» ilə zərdüştdən sonrakı «maqların təlimi» arasında böyük fərq yaranır. Doğrudur, bəzi tədqiq-

qatçılar sübut etməyə çalışırlar ki, Zərdüştün bu məsələdə heç bir rolu olmamış və əksinə Zərdüşt özü də, hətta türk olmuş, guya zərdüştüliyin, o cümlədən «Avesta»nın da mahiyyətini farslar təhrif etmişlər. Bizcə, bütün bunlar, yəni Maqların təliminin mahiyyətinin, məzmununun təhrif olunması və bu dini-fəlsəfi təlimin əvvəlcə guya, zərdüştüliyə 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 hind-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 öncə, farsdilli etnosların dünyagörüşünə və siyasi maraqlarına uyğun olmuşdur. Əks təqdirdə farsların Zərdüştə canyananlığı və onun dinini dövlət dini kimi qəbul etmələrinə başqa səbəb ola bilməzdi.

Hər halda zərdüştilikdə sehr, cadu, ovsun birmənalı şəkildə pisləndiyi halda, Maqların təlimində bu cür ayinlərdən istifadə olunduğu haqqında məlumatlar var. Hətta maqların adı belə, bir çox halda “magiya” sözü ilə əlaqələndirilir. Əgər maqların əməlləri (sehr, cadu və s.) zərdüştilikdə («Avesta»da) pislənir və Əhrimənin işləri kimi verilsə, onda belə nəticə çıxarmaq olar ki, midiyalılar turanlı olmuşlar. Çünki “Avesta”ya görə, Əhrimənə, Devlərə tapınaraq sehərə inanan xalq turanlılar idilər. Yəni “Avropa mərkəzçilər”in Maqların təlimini farsdilli etnoslarla bağladıqları halda, bu təlimə aid bir çox keyfiyyətlərin zərdüştilikdə pislənməsi və turanlıların adına çıxılması hər şeyi ortaya qoyur.

Burada bir məqama diqqət yetirmək lazımdır ki, “Avropa mərkəzçilər”in maqlarla zərdüştliyi eyniləşdirib İran mədəniyyətinə aid etmələri yanlış olduğu qədər, bəzi türk araşdırmaçıların da maqlarla zərdüştlik arasında oxşarlıq “tapıb” hər ikisini Türk mədəniyyətinə daxil etmələri də doğru deyildir. Başqa sözlə, haqlı olaraq Maqlar təlimini iranlılara, İran mədəniyyətinə aid etməyən Türk araşdırmaçıların, ancaq daha sonra zərdüştlüyü Maqlar təliminin davamı hesab etmələrini isə yanlış hesab edirik. Sadəcə, Əhəmənilər dövründə Mağlar təlimi irançı zərdüştilər tərəfindən elə bir şəkildə təhrif olunaraq məniümsənilmişdir ki, indi onları biri-birindən ayırmaq çox çətindir. Məhz Maqlar təliminin zərdüştilər

tərəfindən təhrifli şəkildə mənimsənilməsinin nəticəsidir ki, bəzi tədqiqatçıların fikirlərinə görə «Maqların təlimi» və zərdüştilik Azərbaycan Türk xalqının sitayiş etdiyi dinlər olmuşlar. Hələ, XIX əsrdə tanınmış şərqsünas alim Mirzə Kazım bəy yazırdı ki, Azərbaycanda doğulan Zərdüşt midiyalı olmuş, Midiya dövründə ana dilində “Avesta”-nı yazmış və midiyalı maqlara məxsus atəşpərəstlik, o cümlədən Zərdüştün dini də Azərbaycan xalqına məxsus olmuşdur (172). Bu kimi yanlış fikirləri mənimsəyən Yusif Vəzir Cəmənzəminli də iddia edirdi ki, maqların təlimi və zərdüştilik Midiya dövründə meydana çıxmış, bu təlimlərin əsas ideoloqları da muğlar, yəni maqlar olmuşlar; 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 (54, s.314-315).

Beləliklə, çar Rusiyası dövründən başlayaraq dolaşdırılan Maqlar təlimi və Zərdüştlük eyniliyi məsələsi, günümüzədək davam etməkdədir. Hər halda çağdaş dövrdə Maqların təlimin iranlılara aid olmaması məsələsində doğru yol tutan Ağayar Şükürovun tək yanlış maqlarla zərdüştiliyi eyniləşdirməsidir. Halbuki, o, özü də əvvəlcə açıq şəkildə yazır ki, maqların Azərbaycandan – qədim Midiyadan olması, eyni zamanda zərdüştlükdən öncə mövcudluğu barədə qədim yunanların çox sanballı əsərləri olsa da, «XX əsr tədqiqatçılarının maqları daha çox İranla əlaqələndirməsi adama qərribə gəlir» (164, s.153-155). Bir sözlə, bir tərəfdən “Maqların təlimi”nin zərdüştlükdən qədim olmasından bəhs edən, maqları Şərqi İran-Azərbaycan dünyasının ilk filosofları hesab edən Şükürov digər tərəfdən yazır: «Birincisi, atəşpərəstlik, oda sitayiş ən qədim dövrlərdən Azərbaycan xalqının həm dini, həm də dünyagörüşü olmuşdur. İkincisi, atəşpərəstliyi yaradan xalqın Azərbaycanda yaşaması, indiki Muğan düzündən 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 milliyyətcə türk olması haqqında (son illərdə bu fikir daha tez-tez işlədilir) sübutun mövcudluğu bu iddianı daha da dəqiqləşdirməyi tələb edir» (165, s.21). Hər halda, əgər Maqlar/Qamlar zərdüştdən öncə mövcud olublarsa, o zaman

Zərdüştin birinci maq, baş maq adlandırılması məntiqsizlikdir.

Bütün bu dolaşıqlara səbəb antik yunan müəllifləri olmuşdur. Belə ki, ilk yunan alimləri, o cümlədən Herodot maqların adət-ənənələrinin parsılardan köklü surətdə fərqli olduğunu bildirərək, onları həm Midiya tayfalarından biri, həm də kahinlər kimi təqdim etmişdir. Bu fikiri irəli sürən yunan müəllifləri m.ö. VII-V əsrlərdə yaşamışlar ki, o dövrlərdə maqların farslardan tamamilə fərqli olmasına heç kəs şübhə etmirdi. Ancaq sonralar başqa antik yunan müəllifləri yanlış olaraq maqları farsdilli xalqların kahinləri, hətta zərdüştilər adlandırıblar. Məsələn, m.ö. III əsrdə yaşamış Laertli Diogen yazır ki, parsılardan olan maqlar bütün vaxtlarını allaha ibadətdə, dua oxumaqda keçirir və allahın yalnız onları eşitdiyinə inanırdılar. Maqlar allahların meydana gəlməsi və mahiyyəti haqqında müzakirələr keçirir, od, su və torpağı allah hesab edirdilər. Maqlar allahların təsvir edilməsini, o cümlədən onların kişi və qadın cinslərinə ayrılmasına qarşı çıxırdılar: «Maqlar fala baxmaqla gələcəkdən xəbər vermək qabiliyyətinə malik olduqlarına görə allahların onların gözlərinə göründüyünü göstərir, sübut etməyə çalışırdılar ki, hava görünən şeylərlə doludur və iti gözlər üçün onları görmək o qədər də çətin deyildir» (166, s.161). Şübhəsiz, D.Laertlinin burada bəhs etdiyi maqlar artıq, Tanrıçı qamlar deyil, atəşpərəst zərdüşti “maq”lar idilər. Eyni düşüncəni, Aristoteldə də görürük ki, maqları Misir kahinlərindən daha qədim hesab etməklə yanaşı, onun mahiyyətində: 1) Xeyir (Zevs və Hürmüzd); 2) Şər (Aid və Əhrimən) qüvvələrinin olduğunu yazmışdır. Bunun nəticəsi olaraq da, İslam dini yayıldığı dövrdən başlayaraq orta əsr Şərq ədəbiyyatında maq artıq «atəşpərəst», «Zərdüşt dininin tərəfdarı», məcusi kimi başa düşülmüşdür (164, s.154).

Maqlar təlimiylə bağlı fikirləri ümumiləşdirərək, belə qənaətə gəlmək olar ki, türklər odu heç vaxt Tanrı saymadıqları, insanın ruhunun oddan yaranmadığı qənaətində olduqları halda, zərdüşti 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 yanaşıblar. 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/qamliğa gedib çıxır (82, s.55). Məsələn, qədim türklərin dünyagörüşündə, o cümlədən qamliqda/maqlarda 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. Qam fəlsəfəsinə görə, od tanrısı ocaq ruhunun sahibidir (152, s.52). B.Ögəl doğru qeyd edir ki, Qamların fəlsəfəsində və Tanrıçılıqdakı «od tanrısı» ilə zərdüştilərin «od tanrısı» eyni mənanı 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 (209, s.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 pisləklərdən, çirkablardan, xəstəliklərdən 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 möbüdən-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. Məsələ burasındadır ki, İranda od dini sitayiş obyektı, Türk tayfalarında isə magiya vasitəsi idi, yəni əslində onların arasında heç bir oxşarlıq müşahidə olunmurdu” (104,s.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 Menqü Kağanın islam xəlifəsinin elçisinə söylədiyi sözlər maraq doğrumaya bilmir. Xaqan bildirir ki, türklər həmişə tək Tanrıya inanmış, sitayiş etmiş, Onun əmri ilə yaşamış və ölmüşdürlər: «Tanrı görünən və görünməyən hər şeyin xalığıdır. Allah sizlərə kitablar göndərdi, ancaq siz onların yazdıqlarına əməl etmədiniz. Bizə də qeybi bildirən Kamlar verdi. Biz onların dediklərinə əməl edər və hüsur içində yaşayırıq» (201, s.35). Fikrimizcə, bütün bunlar Tanrıçılığın müəllifləri türk etnoslarla zərdüştilik və atəşpərəstliyin yaradıcıları farsdilli etnosların od və digər təbiət ünsürlərinə fərqli münasibətin ən bariz nümunəsidir. Ancaq zaman keçdikcə müxtəlif tayfaların, etnosların türksöylü tayfalarla qaynayıb-qarışması, dini-mədəni mübadilələr atəşpərəstliklə bağlı səhv fikirlərin, mülahizələrin yaranmasına səbəb olmuşdur. Fikrimizcə, ciddi araşdırmalar aparmadan zərdüştilikdə, mazdaizmdə oda olan münasibətlə şamanizmdə, tanrıçılıqda və «maqların təlimi»ndə oda olan münasibət eyniləşdirmək düzgün deyildir.

Maqlar təlimində zərdüştilikdən fərqli olaraq ikili mübarizə məsələsində də xəyalçılıq və qədərçiliyə yer yoxdur. Turani maqların təlimində ikili mübarizə vahid ruhdan törəyən dualizim olduğu halda, zərdüştlükdə hərəsi müstəqil qüvvələrdir. Deməli, təkallahlı dini inanc sistemi olan Maqlar təlimindən fərqli olaraq Zərdüştlükdə ikiillahlıq vardır. Bu baxımdan İ.Əliyevin yazması ki, maqlar odu, torpağı və suyu allah hesab etdikləri halda, onlar allahların təsvirlərini tanımırdılar (20, s.255), onun nə qədər ziddiyyətli mövqe tutması göz önündədir. Əgər Maqlar bir olan Tanrıya tapınırdılarsa, deməli onlar üçün ikili mübarizə Yer üzərində yaşayan insanlarla bağlı idi. Yəni Maqların Tanrısının yaratdığı dünyada İnsan

daxilində Işıq və Zülmətin mübarizəsi gedirdi. Təbii ki, Turani Maqların inanc sistemindəki Tanrı Işığın yanında yer alır, Zülmət və digər mənfliklərə qarşı idi. Bu baxımdan Maqların təlimindəki tək Tanrıdan törəyən Işığın Ahur-Mazdaya, Zülmətin isə Anhra-Manyuya çevrilməsi Zərdüştizmin məhsuludur, bunu maqlarla bağlamaq doğru deyildir (20, s.256). Bu anlamda Zərdüştiliyin/Hind-Avropa mədəniyyətinin daşıyıcılarının Maqların təlimini saxtalaşdırması bir yana, üstəlik əski Türk mədəniyyətinin üzərindən cız çəkərək, hər şeyi İran, Hind-Avropa mədəniyyətinin adına yazması yolverilməzdir (20, s.293). Bu cür saxtakarlıqlarının elmləşməsinin nədəni Turan Midiyasının varlığının, Turan mədəniyyətinin görməzlikdən gəlinməsidir. Bir sözlə, Türk-Turan mədəniyyətinin varlığına göz yumulduğu bir zamanda İran, Hind-Avropa mədəniyyətinə qarşı ya alternativ qalmır, əgər alternativ ortaya da çıxarsa o zaman “naməlum” damğası vurulur.

Əski Azərbaycan ərazisindəki bütün mədəniyyətlərin ya “naməlum” qalmasının, ya da Hind-Avropa/İran mədəniyyətinin adına yazılmasının kökü Turan mədəniyyətinin Ural-Altay ya da Orta Asiyada axtarılmasıyla bağlıdır. Əlbəttə, oralarda da Tanrıçılıq fəlsəfəsi, Turan mədəniyyəti olmuşdur. Turan mədəniyyətinin əsas mərkəzlərindən biri də Azərbaycan olmuşdur. Azərbaycan Turanın dini-fəlsəfi mərkəzi halında olduğu üçün Turanlı Tanrıçıların, Turanlı Maqların, Turanlı Qamların, Turanlı Maqlarla Qamlardan sonra Zərdüştü kahinlərin Əhəmənlər və Sasanlar dönəmində buranı diqqət mərkəzində saxlaması təbiidir. Yəni Azərbaycanın din mərkəzinə çevrilməsi yerli Turanlılarla bağlı olmuş, sonralar bu ərazilərə köç etmiş Hind-İrandilli (Əhəmənlər, Sasanlar) zərdüştü kahinlər də həmin ənənəyə sadıq qalaraq Azərbaycana özəl münasibət bəsləmişlər (20, s.356). Zənnən, bunu İrançı alimlər də yaxşı bilirlər.

Tanrıçılıq və Zərdüştlük...

Türklərin əsas problemlərindən biri də Zərdüştlüklə bağlıdır. Hələ də, Zərdüştün və Zərdüştliyin Türk fəlsəfəsinə aid olub olmaması məsələsində fikir birliyi yoxdur. Türk araşdırmaçılarının çoxu Maqların təliminin türk fəlsəfəsinə aid olmasında ortağ düşüncəyə yaxın olduqları halda, Zərdüştlük məsələsinə münasibətdə durum olduqca mürəkkəbdir. Bir qisim alimlər Zərdüşt və Zərdüştliyi birmənəli şəkildə Hind-İran mənşəli hesab etdiyi halda,

digər qisim alimlər isə, onları Azərbaycan xalqının mədəniyyətinə aid edirlər. Hər halda çar Rusiyası dövründən başlayaraq Maqlar təlimi kimi, Zərdüştliyin Azərbaycan xalqının fəlsəfəsinə aid edilməsi prosesi başlamış və Sovetlər Birliyi dövründə bu mülahizə daha da geniş yayılmışdır. Doğrudur, SSRİ dövrünün ilk mərhələsində Zərdüştlük Azərbaycan Türk fəlsəfəsinə aid edilirdisə, az sonra türklüyə yönəlmiş qadağalardan dolayı bunu, sadəcə Azərbaycan fəlsəfəsi olaraq təqdim etməyə başladılar. Bununla da, zərdüştliyin Azərbaycanla bağlılığı məsələsində də bir-birinə daban daban zidd olan iki mülahizə: 1) Zərdüşt və Zərdüştlük Türksöylü Azərbaycan xalqının fəlsəfəsinin, 2) ya da Zərdüşt və Zərdüştlük İrandilli Azərbaycan xalqının fəlsəfəsinin tərkib hissəsi kimi ortaya çıxmış oldu.

Deməli, m.ö. 1-ci minilliyin ilk yarısından etibarən Turan/Türk və İran/Hind xalqlarının biri-biriylə zor-xoş bütün sahələrdə qarşılıqlı münasibətlər içində olması bir çox mədəniyyət abidələrinin ya da dinlərin onlardan hansına məxsus olması məsələsini xeyli dərəcədə mürəkkəbləşdirmişdir. Özəlliklə, Zərdüştliyin iranlılara, yoxsa türklərə aid olması məsələsində o qədər dolaşıqlıq vardır ki, buradan bir nəticə çıxarmaq çox zor görünür. Məhz bu səbəbdəndir ki, bəzi tədqiqatçılar çıxış yolu kimi Zərdüştliyi sinkretik dünyagörüşü məhsulu hesab edirlər. Yəni Zərdüştlük dininə sahiblik məsələsində iranlılarla turanlıların/türklərin eyni haqqa sahib olduğunu iddia edənlər də vardır. Şübhəsiz, məsələyə bu cür baxışda bütövlükdə gerçəkliyi özündə əks etdirmir. Çünki Zərdüştliyin əsil mahiyyətini ifadə edən dünyagörüşün bugünkü xalqlardan hansına yaxınlığı və uzaqlığı da diqqətdən kənarda saxlanıla bilməz. Doğrudur, hazırda iranlılar və türklərin böyük çoxu müsəlman dini içində yaşayırlar. Ancaq on dörd (14) əsrə yaxın İslam dini arealında yaşamaq belə, Zərdüştlük ənənələrinin bu və ya digər formada hansı xalqlar arasında yaşadılması gerçəkliyini də, ört-basdır edə bilməz.

Beləliklə, hesab edirik ki, Zərdüştliyin hansı xalqa məxsusluğunu aşkar etmək üçün ilk növbədə, Zərdüştliklə Maqlar təlimi məsələsinə, bununla bağlı olaraq da Zərdüsti atasəpərəstliklə Maqların oda sitayişinə aydınlıq gətirilməlidir. Biz yuxarıda Maqlar təlimindən bəhs edərkən xeyli dərəcədə bu məsələnin əsil mahiyyətini ifadə etməyə çalışmışıq. Burada yalnız onu deyə bilərik ki, Maqların 4 ünsürə, o cümlədən oda sitayışı Zərdüştlikdən çox-çox öncə mövcud

olmuş, iranlılar da bu bölgədə, o cümlədən Ön Asiyada məskunlaşdıqdan sonra siyasi hakimiyyət uğrunda mübarizədə Od kultundan öz maraqları üçün istifadə etməyə başlamışlar. Yəni Mağların 4 ünsürə olan özəl münasibətlərini mənimsəyən Hind-İran kahinləri çox keçmədən odu ilahiləşdirmiş, hətta Əhəmənilər dövründən başlayaraq baş tanrı statusuna qədər yüksəltmişlər.

Deməli, Türk/Turan və Hind/Fars/İran etnosları bir-biriləri ilə təmasda olmazdan öncə dinləri arasında müəyyən oxşarlıq olub-olmamasından asılı olmayaraq, turanlıların və iranlıların 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 assimlyasiyasına səbəb olmuşdur. Hər halda, «Avesta»da öz əksini tapmış müləhizələrdə də turanlılar-türklər yalnız bir əskəri/hərbi rəqib deyil, eyni zamanda konkret bir dinə, ancaq şərə xidmət edən bir dinin təmsilçiləridir. Şübhəsiz, iranlılarla təmas olana qədər Türklərin/Turanlıların dini-fəlsəfi dünyagörüşü, Göy Tanrı və onun davamı olan Maqların/Qamların təlimi olmuşdur.

Çox güman ki, Türk Mağ/Qam diniylə İranlıların atəşpərəstlik dinini zor-xoş sintez edən də Zərdüşt olmuşdur. Başqa sözlə, Zərdüşt hansı etnik kimliyi daşmasından asılı olmayaraq Türklərin/Turanlıların dini olan Maqlar/Qamlar təlimiylə (Tanrıçılıqla) Aryanların/İranlıların çoxallahlı dini inancı (mazdaizm, zurvanizm vəs.) əsasında “yeni din” yaratmağa cəhd göstərmişdir. Bu o deməkdir ki, Zərdüştün “yeni dini” iranlıların mazdaizmi ilə maqların təliminə əsaslanırdı. Hind mütəfəkkiri Cəvahirəl Nehru “Ümumdünya tarixinə nəzər” kitabında yazır ki, rəvayətə görə, Zərdüşt İranda zərdüştiliyn banisi sayılır: «...Amma mən onun banisi 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» (127, s.51).

Hesab etmək olar ki, Zərdüştün “yeni dini” turanlıların Maqlar təlimindən çox, iranlıların mazadizminə, zurvanizminə uyğun gəldiyi üçün də, onun “yeni dini”ni də turanlıların çoxu təbii olaraq qəbul

etməkdikləri halda, aryanlar/iranlılar isə tam əksinə sonralar zərdüştlik adlanan bu dinə boyun əymişlər. Bizcə, turanlıların Zərdüştün “yeni din”ini qəbul etməməsinə əsas səbəb burada təktanrıçılıq olan Göy Tanrı fəlsəfəsiylə iranlıların çoxallahlıq inancının üst-üstə düşməməsi, odun ilahiləşdirilməsi və adət-ənənələrdə ciddi dəyişikliklər etməsi idi. Bir sözlə, Zərdüştün “yeni din”ində Türklərə aid bəzi elementlər (oda, suya pərəstiş və s.) olsa da, bütövlükdə zərdüştliyin qanunları, həyat təzi türklər üçün qəbul edilməz idi. Bu anlamda hesab edirik ki, dini dünyagörüş baxımından əsasən Göy Tanrıya inanan türklərin din anlayışı ilə zərdüştliyin dini-fəlsəfi prinsipləri, xüsusilə də dualizm elementləri arasında heç bir ciddi bağlılıq olmamışdır.

Əslində Zərdüştliyin təməl prinsipi olan çoxallahlıq və odun ilahiləşdirilməsi iranlıların turanlılara qarşı mübarizəsinin nəticəsində meydana çıxmışdır. Belə demək mümkündürsə, Zərdüşt və onun davamçıları Turanlıların Tanrısına qarşı daha güclü Tanrı, Turanlıların “od”una qarşı daha güclü “od”a sitayışı irəli sürmüşlər. Belə ki, iranlılar Zərdüştə qədər bir neçə allaha tapınırdılar ki, onların arasında “Mazda”, “Ahura”, Anahit və başqaları xüsusi yer tuturdular. Bu allahlardan bəziləri (Mazda, Anahit) hind-avropa mənşəli olduğu halda, “Ahura” isə Sami mənşəlilərin “Asura” allahıyla bağlı idi. Ancaq A.O.Makovelskinin, Z.Bünyadovun iranlıların mazdaizm dinini Maqlar təlimindən daha qədim hesab etməsi (248, s.115; 45, s.169) və guya, Maqların da onlardan bu dini qəbul edib Midiyada inkişaf etdirmələri kökündən yanlışdır. Burada əsas diqqət çəkən odur ki, iranlıların Mazdasıyla samilərin Ahurasının yeganə düşməni Türklərin Anhra-Maynyu ya da Əhrimənidir. Bir sözlə, farsdilli xalqlara aid olan hər iki təlimin məhz şər ilahisi, şər tanrısı kimi məhz turanlıların, türksöylü xalqların Tanrısına, ilahisinə qarşı çıxması təsadüfi hesab oluna bilməz. Yəni öz tanrılarını Mazda, Ahuranı xeyir ilahisi kimi qələmə verən zərdüştilər-parsilər hesab edirmişlər ki, əsas iki Tanrı var: turanlıların-türk etnosların şər tanrısı Əhrimən ya da Devalar və farsdilli etnosların xeyir tanrısı Ahura Mazda. Ancaq bütün hallarda Turanlıların Tanrısı İranlıların Mazdasından da, sonralar aryanların mənimsədiyi samilərin Ahura/Asurasından da qədim idi. Hər halda Sovetlər Birliyi dövründə nəşr olunmuş «Azərbaycan fəlsəfəsinin

tarixinə dair oçerklər» kitabının müəllifləri belə, bütün hallarda turanlılara aid Devaizmi, Maqların təlimini zərdüştlükdən və mazdaizmdən qədim hesab etmişlər (250, s.23). Bunun məntiqi nəticəsi odur ki, Zərdüşt də yalnız çox sonralar Türklərin Göy Tanrısına qarşı bir neçə allahı həm Mazdanı, həm də Ahura/Asuranı “birləşdirib” yeni “Tanrı” – Ahura Mazdanı irəli sürmüşdür. Burada önəmli olan odur ki, Zərdüşt Hind-Avropa və Sami mənşəli ilahiləri, yəni Ahura-Mazdanı (Hörmüzü) Turanlıların Tanrıçılığına qarşı qoyaraq “Avesta” da onlardan Anhra-Manyu, Əhrimən kimi bəhs etmişdir. Beləliklə də, Avesta da əsasən iki allahdan Turanlıların Tanrısıyla İranlıların Tanrısından və həmin allahlara tabe olan qüvvələrdən bəhs olunur. Zərdüşt üçün də Turanlıların Tanrısı ancaq Turanlılara aid olub şəri təmsil etdiyi halda, Aryanların Tanrısı da Ahura Mazda olub xeyri təmsil edir.

Bu anlamda bəzi müəlliflərin təqdimatında Zərdüştün ilk dəfə vahid Tanrı ideyası ilə çıxış etməsi də, qətiyyənlə inandırıcı deyil. Məsələn, İsmayıl Şəms zərdüştiliyin mahiyyətində dualizmin olduğunu inkar edir və Zərdüştün çoxallahlılığın əleyhinə çıxaraq təkallahlılıq dini yaratdığını bildirir (16, s.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» (16, s.43). Bununla belə, İ.Şəmsin fikrinə görə, Yəsnadakı bu müddəaya əsaslanaraq Zərdüşt dinini ikiallahlı sayanlar yanılırlar: «Zərdüştün Qatalarda aydın dediyinə görə Əhura Məzda yeganə yaradandır. Əhriməni Əhura Məzda yaratmayıb. Əhriməni Əhura Məzdaya qarşı qoymaq da düzgün deyildir» (16, s.30).

Biz də razılaşıırıq ki, “Əhriməni” Ahura Mazda yaratmayıb, çünki Türkün “Əhriməni”, yəni Tanrısı Ahura Mazda olsa da, olmasa da mövcud idi. Bu o deməkdir ki, Zərdüşt tək Allah ideyasını deyil, Türklərin Tanrısına qarşı Hind-İran və Sami allahlarını özündə birləşdirən Ahura Mazdanı irəli sürmüşdür. Burada Zərdüştün əsas məqsədi də dünyada təkətanrıçılığı yaymaq deyil, Turanlıların Tək Tanrıçılığına alternativ ola biləcək, güclü bir Tanrını ortaya qoymaq olmuşdur. Zərdüşt və onu arxasında dayananlar yaxşı anlamışdılar ki, bir neçə allahlarla təkətanrı, yəni Göy Tanrı inancılı Turanlılara qarşı

mübarizə aparmaq mənasızdır. Ona görə də, Zərdüşt və onun tərəfdarları çıxış yolu kimi Göy Tanrını və ona inananları şər qüvvə adlandırıb, üstəlik Göy Tanrıya və onan inanan Divlərə qarşı da xeyir Allahı olaraq Ahura-Mazdanı irəli sürmüşlər. Məhz bundan dolayı da, Zərdüştilər tarixə birmənalı şəkildə dualizmə – ikiallahlığa tapınan dinin tərəfdarları kimi düşmüşlər. Əslində isə zərdüştilik bəzi tədqiqatçıların da iddia etdiyi kimi nəinki təkallahlı, heç ikiillahlı din də olmamışdır. Zərdüştilər həmişə bir neçə allaha tapınmışlar ki, bunu, onların odu tanrı səviyyəsinə qədər yüksəltmələrindən də görürük. Deməli, zərdüştilikdə təktanrıçılıq ideyası heç kökündən olmamışdır. Sadəcə olaraq, Zərdüşt Ahura-Mazdanı baş allahı hesab etməklə Türklərin Göy Tanrısına qarşı mübarizədə qalib gəlməyi düşünmüşlər. Ancaq zərdüştilərin Turanlılarla mübarizədə Ahura-Mazdanı baş allah elan etmələri də ciddi nəticə verməmişdir ki, sonralar “od allahına” daha çox sitayiş etmiş və atəşpərəst kimi tanınmışlar.

Gördüyümüz kimi, Zərdüştilər “yeni din” yaradarkən Mağlar təlimindən yararlanmaqla da, əsas hədəfləri Turanlıların tək Tanrısını (Göy Tanrı) şər qüvvə adlandırıb, onu sıradan çıxartmaq məqsədi güdmüşdür. Özəlliklə, Zərdüştün turanlıların Tanrısını şər qüvvə kimi qələmə verməsi, üstəlik onlara tapınan turanlıları da Dayva/Devlər adı altında pisləməsi qəbul edilməz idi. Şübhəsiz, Zərdüştün Dayva/Div/Dev dediyi Türkün Tanrısıdır-Tausudur (Etrusklarda tanrı Tag, Çinlilərdə D(t)ao, yaponlarda “Sinto” adlanır). Rafael Muhamedtinov yazır: “Muhtemelen, antik Yunanlı “Teos” (tanrı), Romalı “Deus” (tanrı) və İranlı “Dev/Div” da Türk “tau” kelimesi ilə ilgiliydi. Dikkate değer ki, Maya dilində də “Teo” kelimesi tanrı anlamına gəlir” (203, s.29). Əslində iranlıların Dayva/Dev adlandırıdığı Turanlılar Tanrının övladları anlamında idi. Görünür, Turanlılar özlərini Göy Tanrının övladları, yəni Tau-Teo-Tenqri adlandırıdığı üçün İranlılar, o cümlədən Zərdüşt də onları Dayva/Dev adlandırmış, öz dillərində Turanlıların baş tanrısını da Əhriman, ya da Anhra-Manyu kimi qələmə vermişlər. Zərdüştün “Avesta”sının “Yasna” (Zərdüşt Qataları) bölməsində (Yasna 12) yazılır: “Dayvaları (divləri) lənətləyirəm, özümü Hürümüzün rəğbətçisi, Zərdüştçü, divlərin yağısı, Hürümüzün ardıcılı, aməşaspandları (ölümsüz səma sakinlərini) öyən, aməşaspandlara dua edən sayıram” (100, s.473).

Eyni zamanda «Avesta»da Zərdüştün dilindən Göy Tanrıya

qurban kəsən Dev Turanlıların pislənməsi, xeyirin, işığın təmsilçisi Ahura-Mazdaya tapınan Arilərin tərəflənməsi isə faktdır. Belə ki, Yim, Zərdüşt, Kərsasip, Gavə Usan, Gavə Viştasp, Xosrava, Paurva, Camasp ari soyundan olanların qurbanın qəbul edən zərdüştü allahlardan olan Anahit Ardvisur, Turanlı soyundan olan Franqasyan, Arcatsap (Əfrasiyab-Alp Ər Tonqa), Arcatsapın qardaşı Bandaramanşın qurbanını isə rədd edir: «Ona qurban gətirdi əsli Turanlı olan, Uçurum qırağında bədəməlli Franqasyan... Anahit Ardvisur Ona belə bir uğur, səlahiyyət vermədi» (100, s.485). Ancaq Anahit Turan ölkəsini, Turan Danvalarını məğlub etmək, ələ keçirmək istəyən Arilərə uğur diləyir. O da faktdır ki, Türklər arasında heç zaman qan qohumları ilə evlənmə faktı olmamışdır, ancaq Zərdüşt və zərdüştilər isə bunu qəbul edir: «And içib öhdəmə götürürəm (söz verirəm) ki, Hürmüzçü dininə sadıq olacağam; (bu din öyrədir) ki, hərbi yürüşlər dayandırılınsın, yaraqlar yerə qoyulsun, öz (yaxın) adamlarınla ailə qurulsun...» (100, s.474-475). Y.V.Çəmənzəminli də «Qızlar bulağı» tarixi romanında zərdüştilərin ana və bacıları ilə evlənmələrindən bəhs etmişdir (54^a, s.353-354)

Gördüyümüz kimi, İran-Hind allahları Aryanlara hər cür kömək etdikləri halda, az qala Turanlıları dinləmək belə istəmirlər. Buna səbəb də Zərdüştilərin bacardıqları qədər həm Turanlıları özlərini, həm də Tanrıların aşağılamağa çalışmalarıdır. Guya, turanlılar dağıdıcı, vəhşi olduqları kimi, onların Tanrıları da şər təmsilçisidir. Halbuki Azərbaycan Türk nağılları və dastanlarının tanıdığı tədqiqatçılarından M.H.Təhmasibin də yazdığı kimi, «Avesta»da şər allahı Əhrimənin ən yaxın köməkçilərindən hesab olunan Divlər, yəni Tanrının evladdarı zərdüştilikdən çox-çox əvvəllərə aid olub, işığı, xeyirxahlığı, müsbət xüsusiyyətləri özündə əks etdirmişdir. Bu müəllifə görə, Divlərin (Tanrının övladlarının) daha qədimlərdə xeyirxahlıqla bağlı olub, sonralar şər qüvvəyə çevrilmələri heç şübhəsiz ki, Zərdüştilik ortalığa çıxdığı zaman qədim əsətin, inam və etiqadları, adət və ənənələri məhv etməyə, bu mümkün olmadıqda isə onlara yeni məna verilməsi ilə əlaqədardır. Xeyirxahlığı və işığı təmsil edən Divlərin dövründə şər allahı olan Sami mənşəli «Asura»nın sonralar İran mənşəli Zərdüştilikdə «Ahura-Mazada» (yarı hind-iran, yarı samimənşəli) şəklinə salınaraq xeyir allahı kimi qeyd olunması da təsadüfi olmamışdır (37, s.271-272).

Hənəf Zeynallı 1936-cı ilə çapa hazırladığı «Azərbaycan nağılları»na girişdə yazır ki, Div/Dev haqqında nağılların, əfsanələrin Azərbaycan və İran elləri içərisində çox yayılması, burada da Divlərin bir, üç və yeddi başlı təsəvvür edilməsi və Divlərin ən dəhşətlişi olaraq «ağ div»in göstəriləməsi təsadüfi olmamışdır (36, s.10). İran nağıllarında Tanrı evladları Divlərin əleyhinə yönəlmiş fikirlərin öz əksini tapması, eyni zamanda fars şairi Firdovsinin təsvirlərinə əsasən Turan Divlərinə olan nifrətin dərinləşdirilməsi istəritəməz Türk düşüncəsinə də mənfi iz buraxmışdır. Məsələn, «Rüstəm və divlər» mifində iranlıların əfsanəvi qəhrəmanı hesab olunan Rüstəm «Avesta»da Turanlıların allahları kimi öz əksini tapmış divlərlə – Arçanq, Xarçanq, Ağ div ilə düşmən münasibətindədir. Rüstəm iranlıların şahı Keykavusu əsir alan divlərlə mübarizə aparır və qalib gəlir (17, s.195-207).

Biz bu cür hallara yalnız hind/iran əsətlərlərində (xüsusilə Dəqiqinin, Firdovsinin “Şahnamə”si və b.) deyil, yunan əsətlərlərində, o cümlədən Homerin “İlliada”, “Odiseya” poemalarında, slavyan miflərində, nağıllarında və başqa millətlərin mifologiyasında, eləcə də dini dünyagörüşündə də rast gəlirik. Hind/İran əsətlərlərində, nağıllarında Turanlılar “canı şüşənin içindəki quşda-göyərçində olan, adamyeyən divlər” (bu əsətlər Azərbaycan/Turan nağıllarının, əfsanələrinin canına da hopdurulmuşdur: «Məlikməmmədin nağılı», «Cırdanın nağılı» və b.) kimi qələm verildiyi halda, yunanların ən qədim müdriki Homer türklərin ölkəsini qatı dumana bürünmüş məmləkət, əhalisini isə təpəgöz, eyni zamanda qorxunc, bədheybət, adamyeyən kimi, slavyanlarda isə “canı şüşənin içindəki göyərçində olan ölməz Koşşey” kimi verilmişdir.

Ancaq bütün ideoloji-psixoloji təsirlərə baxmayaraq Hind-İran, Yunan, Slavyan, bir sözlə Avropa mifologiyasından fərqli olaraq Türk mifologiyasında, o cümlədən Azərbaycan türk nağıllarında Div/Dev heç də həmişə mənfi qəhrəman kimi çıxış etməmiş, əksinə bir çox nağıllarda (“Göy muncıx”, “Hatəm”, “Şahzadə Mütəlib”, “İbrahim” və b.) müsbət obrazlar kimi verilmişdir. Məsələn, «Göy muncıx» nağılında 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 (36, s.27-33). Deməli, Avropa, Rusiya və İran ideoloqları nə qədər Tanrı evladları Divləri

və onların baş Allahını mənfi, yarı hind-iran və yarı sami mənşəli Ahura-Mazdanı müsbət obrazlar kimi türklərin yaddaşına sırmağa çalışsalar da, buna tamamilə nail ola bilməmişlər.

Bu baxımdan Turan-Türk xalqına aid nağıllarda da nədən divlərə müsbət münasibətlə yanaşı, mənfi münasibətin də olduğu belli 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 məsələlərinə münasibətdə də baş vermişdir. Məhz buna görə də, hazırda tədqiqatçılar zərdüştiliyin, «maqların təlimi»nin, atəşpərəstliyin, maniliyin, xürrəmiliyin dinlərin konkret hansı millətə məxsus olması məsələsində çətinlik çəkir, ziddiyyətli mülahizələrdən çıxış edirlər. Ancaq türk və fars etnosları arasında qarşılıqlı «dünyagörüşü mübadiləsi»nin hansı səviyyədə baş verməsini dərinlən araşdıran tədqiqatçılar bu məsələlərdə doğru nəticəyə gələ bilirlər. Belə ki, türksoylu və hind-fars mənşəli etnoslar arasında “dünyagörüşü mübadiləsi” olmuşdursa da, bu müəyyən həddə qədər baş vermiş və dini etiqadlarına, mifoloji dünyagörüşlərinə əsaslı dəyişikliyə səbəb olmamışdır. Bu baxımdan, türk etnosları hind-fars etnoslarının təsiri altında müəyyən qədər oda, Günəşə və başqa 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.

Türk Tanrısının evladları anlamına gələn Div, ya Divlər də (Tau-Teo-Tenqri) Zərdüştdən çox-çox öncə Göy Tanrıya inanan turanlılar idilər. Turanlı Divlər (Tanrı övladları) İranlılar, o cümlədən Zərdüş, Firdovsi və başqaları tərəfindən nə qədər mənfi obraz kimi verilsələr də, elm və bilikdə onlardan üstün olmaları, hətta Devlər tərəfindən bir çox elm və bilikləri öyrənilməsi etiraf olunmuşdur. Hər halda fars şairi Firdovsinin sözlərinə inansaq, farslar/iranlılar Tanrının övladları olan Divlərdən, yəni Turanlılardan müxtəlif dilləri və elmləri öyrənmişlər (70, s.41).

Ona görə də, bir vaxtlar “İran” şahına dil və elm öyrədən Tanrı övladları Divlərin və onların Tanrısının Əhrimən adlandırılaraq şər

qüvvə kimi qələmə verilməsi, bunun əvəzində də Zərdüştün və onun arxasında dayanan irançılığın Ahura-Mazdanı xeyir allahı elan etmələri, əslində etnik düşmənçiliyi dini düşmənçiyə çevirməkdən başqa bir şey deyildi. Başqa sözlə, Zərdüştə qədər Türk Tanrısına və özünü Tanrının övladları hesab edən Turanlılara qarşı dini-ideoloji mübarizədə daima məğlub olan iranlılar/aryanlar çıxış yolunu “yeni din” yaratmaqda görmüşlər. Zərdüşt “yeni dini”nin yalnız iranlılara deyil, türklərə qəbul etdirmək üçün də, bu fəaliyyətinə Turan Midiyasından başlamışdır. Ancaq Zərdüştün “yeni dini”ndə baş allah olaraq yarı hind/fars, yarı sami mənşəli Ahura Mazdanın irəli sürməsi yalnız tək Tanrı inancını təbliğ edən Maqların/Qamların deyil, bütövlükdə Turanlıların etirazına səbəb olmuşdur.

Həmin dövrdə Midiyada turanlılar hakimiyyətdə olduğu, eyni zamanda “yeni din” daha çox iranlıların maraqlarına cavab verdiyi üçün Turan Midiyasında heç bir uğur qazana bilməyən Zərdüşt Pars Krallığına pənah aparmışdır. İranlıların əski Mazdaizmi ilə turanlıların Maqlar təlimi əsasında yeni din yaradan Zərdüştün bu ideyalarını qəbul edən Pars Krallığı da, çox keçmədən Turan Midiyasını məğlubiyyətə uğradaraq bu dini məcburi şəkildə Turanlılara da qəbul etdirməyə çalışmışlar. İsmayıl Şəms də İran mənbələrinə əsaslanaraq yazır ki, Zərdüşt yeni dini ilk növbədə, «turanilər və səqalar (saklar – F.Ə.) arasında öz dinini təbliğ etmişdir. Lakin o zamankı din başçıları onun əleyhinə çıxmış, yeni dinin yayılmasına maneə olmuşlar» (16, s.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... Hun qoşunlarının başçısı Ərcətsə (Ərcasb) və Turanlı Tisrə Əmrəxşə Zərdüştü qətlə yetirmişlər» (16, s.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, isə İranın şərqinə gedərək orada dinini təbliğ etmişdir» (16, s.17). Deməli, «Avesta»nın bu 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 İranın şərqinə üz tutduğu bildirilir. Məhz bu faktordan çıxış edərək bir çox tədqiqatçılar (M.H.Vəliyev, Y.V.Çəmənəminli, A.Şükürov, E.Əlibəyzadə və b.) hesab edirlər ki, Zərdüşt türk olmuş, öz dinini həmvətənləri arasında yaymağa bilmədiyi 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 Gəstasbın köməyi ilə turanlılar arasında dinini yaymaq istəmişdir. Digər tərəfdən isə qeyd olunur ki, İran şahı Gəstasb Zərdüştün dinini qəbul etdiyi üçün Turan hökmdarı Ərcasb onun əleyhinə müharibəyə başlamışdır. Hər halda ömrünün sonlarında Zərdüştün İran şahı Gəstasbın 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. M.H.Vəliyev də yazır ki, Azərbaycandan olan «Zərdüşt öz təlimini ona zidd olan həmvətənləri (yəni türklər-turanlılar – F.Ə.) arasında geniş yaymağa bilməmişdi. Bu, onu özünü yenidən yaratdığı dini dərhal qəbul edən farslara tərəf getməyi məcbur etmişdi» (177,s.5).

Fikrimizcə, Zərdüşt Azərbaycandan-Midiyadan olduğu halda, «həmvətənləri» olan midiyalılar/turanlılar arasında yeni dinini yaymağa bilməmişdirsə deməli, onun «həmvətənləri» üçün hər hansı mənada yeni din yad və qəbul edilməz idi. Əgər belə olmasaydı, onun «həmvətənləri»/turanlılar heç olmazsa sonralar bu dinə tapınar, «həmvətənləri» olan Zərdüştün haqlı olduğuna inanardılar. Başqa tərəfdən sual olunur ki, nə üçün «həmvətənləri» arasında yeni dinini yaymağa bilməyən Zərdüşt məhz farslara üz tutmuşdur? Bu ancaq onunla bağlı ola bilər ki, Midiya dövründə Maqların təlimi əsas yer tuturdu. Maqlar da dövlətin aparıcı qüvvələrindən biri, eyni zamanda dini

rəhbərləri kimi Zərdüştün yeni dini təlimini rədd edə bilərdilər. Çünki yeni bir dini təlimin yaranması maqlara əl verməzdi.

Bizcə, Zərdüştün ilk olaraq yeni təlimini Midiyada yaymaq istəməsinə səbəb isə həmin dövrdə, Midiyanın əsas imperiya olması idi. Zərdüşt Midiyada/Turanda istəyinə çatmadıqdan sonra, Midiya dövründə hələ bir krallıq olan Parsın hökmdarı Gəştəbə üz tutmuşdur. O, isə Zərdüştün yeni dini təlimini bəyənərək zərdüşt-lüyü krallığın rəsmi dini elan etmişdir. Bu anlamda Zərdüştün hətta Azərbaycanda/Midiyada doğulması belə onun türk mədəniyyətinə, türk millətinə bağlılığı üçün əsas ola bilməz. Başqa sözlə, Zərdüşt Azərbaycanda doğulubsa belə, türk olmamışdır. Görünür, bu səbəbdən «həmvətənləri» (əgər Zərdüştün Azərbaycanda doğulduğu gerçəkdirsə) arasında yeni dinini yayı bilməyən Zərdüştün farslara üz tutması, onun farslarla həm dil, həm də soykök birliyi ilə bağlı olmuşdur. Əlbəttə, Zərdüştün Midiyalı olması, hətta “Avesta”-nı da Qədim fars dili deyil, ana dilində yazması çox mübahisəli məsələdir.

İndi bütün bunları görməzdən gələrək, Zərdüşt-lüyü birmənalı şəkildə Türk fəlsəfəsinə, o cümlədən Azərbaycan türk fəlsəfəsinə aid etmək doğru deyildir. Üstəlik, iddia etmək ki, Zərdüşt və onun Avestası başlanğıcda Türklərə aid olmuş, ancaq sonralar farslar tərəfindən təhrif olunmuşdur, bizcə, məsələyə bu yöndən yanaşmaq da çıxış yolu ola bilməz. Doğrudur, «Avesta» və zərdüştlik zaman-zaman təhriflərə məruz qalmışdır. Ancaq biz o qənaətdəyik ki, “Avesta”-ya nə qədər əlavələr olsa da, onun əsil mahiyyəti, ilkin başlanğıcı dəyişməz olaraq qalmışdır. Bunu, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, yalnız Zərdüştliyin Göy Tanrı fəlsəfəsinə qarşı olaraq ortaya atılmasından deyil, «Avesta»dakı Hind-Fars mənşəli allahların adlarından (Yim, Ahura, Mazda, Anahit Ardisuru, 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, Purudaxstayn və b.) görmək olar (100, s.469-508). Bəzi hallarda «Avesta»da türk kəlimələrinin mövcudluğu isə təbiidir. Çünki həmişə və indinin özündə də Türk olub türkcə əsər yazanların kitablarında ərəb-fars sözlərinə və yaxud da əksinə rast gəlmək mümkündür. Digər tərəfdən «Avesta»dakı türkiizmlərlə müqayisədə

Hind-Fars mənşəli kəlimələr xeyli çoxdur. Bu anlamda «Avesta»nı yazan müəllifin və yaxud müəlliflərin Türk-Turan dünyagörüşündən, onların qədim dinlərindən – tanrıçılıq, Qamların fəlsəfəsi, Maqların təlimindən yararlanması, bir çox hallarda müəyyən ideyaları olduğu kimi, bəzən isə təhrif edərək mənimsəməsi isə şübhəsidir.

Milli aydınımız M.Ə.Rəsulzadə də Turan və İran məfkurəsi baxımından ən çox mübahisə doğuran Zərdüştün vətəni və kimliyi məsələsində, Zərdüştü daha çox farslaşmış Türk, ya da azərbaycanlı kimi görmüşdür. Çünki bir tərəfdən Biruni, Həməvi kimi Orta Çağ alimlərinin Zərdüştün Azərbaycandan olmasını irəli sürməsi, digər tərəfdən Turanın mərkəzi Azərbaycanda “doğulan” bu şəxsin Türk-Turan dünyagörüşünə yad olan düşüncəsi Rəsulzadəni belə bir nəticəyə gətirib çıxara bilərdi. Hər halda Turanın mərkəzi olan Azərbaycanda “doğulan” Zərdüştün dünyagörüşü Türklükdən çox Fərqliqlə bağlıdır. Bu baxımdan Rəsulzadənin məkanca “Turanlı/Azərbaycanlı”, amma dünyagörüşcə İranlı/Farsçı olan Zərdüştə bağlı mövqeyi, Güney Azərbaycan Türklərindən M. Ə. Tərbiyətin “Dənışməndani-Azərbaycan” kitabında “Avesta” müəllifiylə bağlı yazdıqlarından çox da fərqlənmir. Çünki hər ikisi də, Orta Çağ alimlərindən Əbu Reyhan Biruninin 1000 il əvvəl yazdığı ərəbcə əsərində Zərdüştün vətəni ilə bağlı ziddiyyətli fikirlərə, onun sonucu olaraq gəlidiyi nəticəyə, yəni Zərdüştün Azərbaycandan olmasına əsaslanmışlar (145, s.17; 176, s.153). Bununla yanaşı, Tərbiyət yazır: “Zərdüşt – Azərbaycanın ən məşhur şəxsiyyətlərindən məzdisinin əsasını qoyan və Avestanın ən qədim hissəsinin müəllifidir. Şərq və Qərb tədqiqatçıları parsaların bu peyğəmbəri haqqında bir çox kitablar və risalələr yazmışlar” (176, s.151). Rəsulzadə də yazırdı ki, fərşliğin ən böyük və ən parlaq ənənəsi zərdüştilik və atəşpərəstlikdir (145, s.166). Rəsulzadə yazır: “Fərşçiliğin ənənəsi zərdüştlik, Nizamidə görməmiş xoşgörənlik. Təktanrıçılıq ruhunda müsəlmandır, Zərdüştliüyün ikiçiliyinə düşməndir” (145, s.272).

Ona görə də, bir neçə əcnəbi alimin mülahizələrindən çıxış edərək «Avesta»nı 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 və əxlaqi dünyagörüşü ilə üst-üstə düşmür. Bunu görmək üçün «Avesta»nın mahiyyətinə və

zərdüştiliyin əsas prinsiplərinə diqqət yetirmək kifayətdir. Eyni zamanda zərdüştü ədəbiyyatında, eləcə də Avropa avestaşunaslıq ədəbiyyatında Hindistanda yaşayan zərdüştilərə də «parsilər» deyilir (16, s.94). Zərdüştilik ilə parsizmi eyniləşdirən Ziya Bünyadov görə də, bu din Orta Asiyada əmələ gəlmiş və e.ə. I minillikdə İranda yayılmışdır (45, s.320). Bu anlamda çar Rusiyası dönməindən başlayaraq Zərdüştün, onun “Avesta”sının Azərbaycan xalqının mədəniyyətinə aid edilməsi sırf ideoloji məsələ idi. Etiraf etməliyə ki, antitürk ideoloqları Azərbaycan türk aydınlarının ən azı bir qisminin şüurunun dolaşdırılmasına da nail oldular. Belə ki, Azərbaycan alimlərindən bəziləri çar Rusiyası dönməindən başlayaraq Zərdüştü və onun “Avesta”sını Türk mədəniyyətinin, o cümlədən Türklüyün bir parçası kimi gördükləri Azərbaycan mədəniyyətinə aid etdikləri halda, digər qismi də SSRİ dövründən etibarən İran mədəniyyətinə, o cümlədən İran mədəniyyətinin tərkib hissəsi kimi gördüyü Azərbaycan mədəniyyətinə aid edirlər.

Bu məsələyə, yuxarıda Maqlar təlimindən bəhs edərkən toxunduğumuz üçün yalnız onu deyə bilərik ki, Zərdüştliyin Azərbaycan xalqının fəlsəfəsinə aid edilməsi də, son nəticədə Turan-İran probleminə aparıb çıxartmışdır. Belə ki, Mirzə Kazım bəy, Y.V.Çəmənzəminli, M.H.Vəliyevin və başqalarının Maqlar təlimiylə yanaşı Zərdüştliyi də Midiya və Azərbaycan xalqıyla bağlaması şüurları xeyli dərəcədə qarışdırmışdır. Məsələn, həmin dövrdə başqa bir Azərbaycan türk aydını Yusif Vəzir Çəmənzəminli də yanlış olaraq Zərdüştliyi və onun kitabı “Avesta”nı Azərbaycan Türk fəlsəfəsinə aid etmişdir. O iddia edirdi ki, Midiya dövlətini məhv edən parsılar, Midiya və Azərbaycanın dininin, onun ayinlərini və bütün mədəniyyətini mənimsəmiş, guya Zərdüştliyi İrana bəxş edən azərbaycanlılar İrandakı müəssisələri əsrlərcə idarə etmişlər (54, s.314).

Çox təəssüf ki, bu düşüncə müstəqil Azərbaycanda hələ də davam etməkdədir. Belə ki, Z.Məmmədov, V.Abişov, Z.Hacıyev, H.İmanov, Y.Rüstəmov, M.Fərhadoğlu və başqaları ümumi anlamda Zərdüştliyi Azərbaycan fəlsəfəsinə aid etdikləri halda (121, s.11-12; 76, s.40; 92, s.37; 148, s.77; 71, s.43), A.Şükürov, E.Əlibəyzadə, X.Xəlilli, B.Şəfizadə, Y.Qarayev, N.Şəmsizadə, Rafail Əhmədli və kimi tədqiqatçılar isə bu dini birmənalı şəkildə Azərbaycan Türk fəlsəfəsinə bağlamışlar. Onların hamısının zərdüştliyi Azərbaycan,

hətta Azərbaycan Türk fəlsəfəsinə bağlamasının əsas səbəbi də Zərdüştin Azərbaycanda, Midiyadan olmasıdır (29, s.65, 72). Məsələn, Ağayar Şükürov iddia edir ki, Zərdüşst milliyyətə midiyalı-azərbaycanlı, türk olmuşdur və «Avesta»nın bizə gəlib çatan mətnləri isə midiyalı-azərbaycanlı ruhani-maqlar tərəfindən tərtib olunmuş, hətta Zərdüşst maqların atəşpərəst təlimində islahat da aparmışdır: «Deməli, «Avesta»nın kitablarını sözün həqiqi mənasında qədim Azərbaycan ədəbiyyatının əsərləri hesab etmək olar» (165, s.27). D.Laertlinin (e.ə. III əsr) Zərdüştü fars adlandırmasını tarixi yanlışlıq sayan A.Şükürov daha sonra yazır ki, «Avesta»da pislənən, lənətlənən divləri isə turanlıların deyil, qədim iranlıların qəbilə allahlarıdır (165, s.35).

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi» çoxcildliyinin 2-ci cildində iddia olunur ki, Zərdüştin vətəni Azərbaycan, «Avesta»nın qələmə alındığı ilk dil isə «Midiya-Azərbaycan dil»idir. Bu kitabın müəlliflərinə görə, avestaşünaslıqda zərdüştiliyn 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 türkiyəli də onu Midiyadan qopara bilməz» (29, s.61-62). Onların fikrincə, Zərdüştilik və «Avesta» Türk dünyası, o cümlədən Azərbaycan türkləri ilə bağlıdır, sonralar parsılar bu dini-fəlsəfi təlimdə dəyişikliklər edərək onu təhrif etmişlər (29, s.65). Bu cür düşüncələri təkrarlayan Elməddin Əlibəyzadə, Baloglan Şəfizadə, Yaşar Qarayev, Nizam Şəmsizadə, Rafail Əhmədli, Xəliyevin Xəlilli Göy Tanrı dinini Zərdüştlüklə əlaqələndirmiş, Zərdüştü Türk və «Avesta»nı Türk abidəsi adlandırmış, Avestanın Türk-Midiya dilində yazıldığını müdafiə etmiş, Dədə Qorqud fəlsəfəsində Zərdüştin ruhunun duyulmasını iddia etmiş, Azərbaycan Türk məfkurəsinin qaynağı kimi göstərmişlər (61, s.154; 167,s.6; 97, s.111; 168, s.25; 66, s.60; 89, s.96).

Zərdüştlüyün Azərbaycana xalqla əlaqələndirilməsi içimizdəki iranpərəstlər üçün, Türklərə aid olmayan bu dinin o zaman İran mədəniyyətinə tərkib hissəsi kimi Azərbaycan mədəniyyətinə aid edilməsinə səbəb olmuşdur. Çox yazıqlar olsun ki, bununla da Zərdüştlük Türk mədəniyyətindən çox, İran mədəniyyətinin tərkib hissəsi olaraq Azərbaycan mədəniyyətinə aid edilməsi, Sovetlər

Birliyinin müəyyən bir dövründən etibarən Azərbaycan xalqının milli kimliyini İran kimliyinə bağlayanlar üçün, Zərdüştliyin Azərbaycanla bağlanması da əlavə bir fürsət olmuşdur. Başqa sözlə, dünyada İran mədəniyyətinin qədim dini sayılan Zərdüştliyin, bu və ya digər səbəblərə görə Azərbaycan mədəniyyətinə də aid edilməsi ilə Azərbaycan türk xalqının, Azərbaycan türk fəlsəfəsinin ümumtürk mədəniyyətindən çıxarılıb İran mədəniyyətinə calamağa çalışanların işinə yaramışdır (86, s.13; 248, s.115; 55, s.12, 43; 250, s.23).

Bununla da Zərdüştlük fəlsəfəsini Türk fəlsəfəsinə bağlayıb, o cümlədən Azərbaycan Türk fəlsəfəsinə aid etməklə antitürk düşüncəli ideoloqların Azərbaycan türk xalqının və fəlsəfəsinin saxtalaşdırmasına şərait yaratmışıq. Hər halda, bu gün “İranın fəlsəfə tarixi”ndə deyil, müstəqil Azərbaycanın “Azərbaycanın fəlsəfə tarixi” kitabında açıq şəkildə yazılır: «Zərdüştliyin Azərbaycan xalqının da ideologiyası olduğuna heç bir şübhə yoxdur» (240, s.31). Doğrudur, adıçəkilən kitabdakı bu fikirlərin müəllifi 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 Urmianın Zərdüştün vətəni hesab edilməsi (240, s.32), eləcə də A.O.Makovelskinin «Avestanın bizə gəlib çatan mətninin mənşəcə Raqa və Atropatena-dan olan Midiya maqları tərəfindən tərtib olunduğu haqqında fikirlər mövcuddur. Beləliklə, Avesta kitablarını müəyyən dərəcədə qədim Azərbaycan ədəbiyyatına məxsus əsərlər hesab etmək olar» (240, s.32-33) fikri ilə əsaslandırmağa çalışmışdır. Fikrimizcə, daha ciddi şəkildə elmi araşdırmalar aparılmadan, konkret elmi sübutlar olmadan zərdüştliyin “İran”la yanaşı, çağdaş Azərbaycan türk xalqının ideologiyası kimi təqdim etmək doğru deyil.

Hər halda burada səslənən fikirlər daha çox tarixçi İqrar Əliyevin və başqalarının çağdaş azərbaycanlıların irəndilli madalılar vasitəsilə «Avesta»ya, zəngin eposa, İran mədəniyyətinə aid edilməsi müddəalarına uyğun gəlir (20, s.293). Bu məsələ ilə bağlı, Zümrüd Quluzadə belə fikirdədir ki, islamaqədərki dövrdə türkdilli azərbaycanlılar şamanizm və Göy Tanrıçılıq dinləri ilə bağlı olduqları halda, farsdilli azərbaycanlıların dini atəşpərəstlik və zərdüştlik, albandilli əhali isə, əsasən xristian və bütperəst olmuşdur (240, s.55). Z.Qulu-

zadənin 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 (105, s.78).

Azərbaycan Türk xalqının ən qədim dininin hansının olması, eyni zamanda «maqların təlimi», zərdüştiliyin (eləcə də «Avesta»nın) hansı xalqa aidliyi məsələləri ümumiləşdirərək hesab edirik ki, Azərbaycan elmində bütün bunlara tez bir zamanda konkret 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 mədəniyyətinin 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 çözülməlidir. 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 təliminin 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 tarixinə, ədəbiyyatına, mədəniyyətinə, fəlsəfəsinə xüsusi yer verilməli, orta və ali məktəblərdə tədris

olunmalıdır. Azərbaycanda dini, fəlsəfi, sosial-siyasi fikirlərin yalnız zərdüştilik və «Avesta»dan başladığı haqqındakı mülahizələrə son qoyulmalıdır. 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 Zərdüşst deyil, Oğuz Xaqan, Aran, Dədə Qorqud, Anaxars, yaxud da başqa bir Türk müdrikinin, həmçinin Azərbaycanın ilk mükəmməl dövlət qurucusunun isə Atropat deyil, Oğuz Xaqan, 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, atəşpərəstrlikdən deyil, qanlıq, tanrıçılıq, maqların təlimi kimi dini-mifoloji, dini-fəlsəfi təlimlərdən qaynaqlandığını öyrənməliyik.

Zərdüştiliklə bağlı doğru nəticələrin meydana çıxmamasının 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 Göy Tanrının təhrif olunmuş adı olan “Əhrimən” və təmsilçiləri 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 Zərdüşst təkallahlılıq, xeyir və şər qüvvələri arasında olan mübarizə ideyaları türklərdən, onların Tanrıçılıq ideyasından mənimsəmiş və həmin dindən götürdüklerine özünün də əlavələrini edərək yeni din yaratmışdır. Görünür, burada Zərdüşstə 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 farısların zərdüştiliyə tapınmasına səbəb də məhz dualizm və oda sitayişin ilahiləşdirilməsi olmuşdur. Məhz buna görə də, dualizm

dünyagörüşünə tapınan zərdüştilər təkcə təktanrıçılığa tapınan turanlılara-türklərə qarşı deyil, sonsuz zamanı ilahiləşdirərək monist dünyagörüşünə tapınan başqa farsdilli tayfalara aid zərvanilik təlminə də qarşı çıxmışlar. Görünür, çoxallahlılığa meyil bu dövrdə farsdilli etnoslarda güclü olmuşdur.

Tanrıçılığın Yunan və İran fəlsəfəsindən əsas fərqləri

Turan və Hind-Avropa qövmlərinin müxtəlif yerlərdə (Anadoluda, Qara dənizin quzey tərəflərində, Qafqazda, Orta Asiyada, Ön Asiyada və b.) biri-biriylə qarşılaşdıqları, hətta təfriq ediləməyəcək qədər ixtilaflara girdikləri görülməkdədir. Qobi vahələrində; İran qapılarından və Kaşğardan, Hutandan Koçaya və Turfana qədər bütün Çin Türkiistanında Turanilərin arasında və ya yanında Hind-Avropalılara rastlanır. Türklərlə/turanlılarla Hind-Avropalıların dünyagörüş mübadilələri, o cümlədən dil və mədəni əlaqələri üçün qarşılaşmaları m.ö. II minilliyin ortalarından başlayaraq miladın IX əsrinə qədər davam etmişdir. Alman alimləri Turanilərin Hind-Avropalı, fransız alimləri isə Türk olduqlarını zənn edirlər (225, s.71-72).

Məsələn, hind-avropa mənşəli hesab olunan İran/Hind fəlsəfəsi insaniyyətçi və dualist xarakterli dəyərləndirilir ki, zaman zaman bu fəlsəfənin Türkün Tanrıçılıq fəlsəfəsinə təsir göstərməsi qaçılmazdır. Eyni zamanda Türkün həqiqətçi və gerçəkçi fəlsəfəsi də İran/Hind fəlsəfəsinə xeyli dərəcədə təsir göstərmişdir. İran hikməti, insanı aləmin mərkəzi və bütün əşyanın mənə, qayəsi olaraq görür. Varlığın “hikməti vücut”u insandır. İnsanın qədəri, təbiət və əşyanın üstündə olub ona istiqamət və qiymət verir. Zərdüş, Zənd-Avestda bizə insanın xeyirlə şər arasındakı mücadiləyə səhnə olan vicdanını və insan iradəsinin kainat içindəki yüksək mövqeyini göstərdiyi kimi; İslamdan sonrakı bütün İran ədəbiyatı da müxtəlif şəxsiyyətləriylə bu hikmətə nümunə təşkil edir (225, s.48). Hilmi Ziya Ülkenə görə, İran hikməti insançı və utopistdir.

İran dualizmi özünü Zənd Avestada Hürmüz və Əhrimən formasında bürüzə verir. Amma Saka, Midiya, Parfiya dönməndə Turanlıların Farslara-İrana güclü təsiri nəticəsində bu dualizm qismən zəifləmişdir. Zərdüştə görə, sonda Hürümüz Əhrimənə qalib gələcək ki, bununla da dünyada bir ahəng, sükunət olacaqdır. İran hikmətincə, insan Hürümüzlə Əhrimənin çarpışmasından ancaq son gündə qurtulacaqdır, o zaman həyatına inşirah vermək üçün daima

son günü “Mehdi”yi gözləmək lazımdır. İran hikmətində “Mehdi”yi gözləmə Zərdüştlükdən irəli gələn bir inanandır. “Mehdi” əqidəsi İran hikmətində İslamdan öncə var idi. Məsələn, İslamdan öncəki İranda mağaraya saxlanıb qiyamətdə çıxacaq “Bəhram Çubin”-də vardır. Eyni ideyanı ərəblər, almanlar, hindlər, yaponlar arasında da görmək mümkündür (225, s.53).

Hilmi Ziya Ülkenin fikrincə, Hind-Avropa fəlsəfəsindən fərqli olaraq Türk hikmətində insan, zidd prinsiplərin ahənginə uyğun yaşadığı müddətcə inşirah (Serenite) içərisindədir: “Çünkü orada “arzu” imha edilən bir qüvvət, bir növü şeytan və ya Dəccal deyil; fəqət bizi hər an məfkurənin sükun və mükəmməliyyətinə doğru bir az yüksəldən bir qanaddır. Və yenə orada “məfkurə” bizim əsla ulaşamayacağımız və hər atılışda qırılıb düşəcəyimiz yetişilməz bir aləm; yaxud da bütün ömrümüzə həsrət içində yalnız serabını gördüyümüz çox uzaqlara atılmış bir xəyal deyildir. Fəqət o bizim arzularımıza hər an bir az daha çox atılmaq və yaxınlaşmaq şövqünü verən və başımızı hər qaldırışda sevimli üzünü doya doya seyr etdiyimiz “Göy Tanrı”dır. Bunun üçündür ki, Türk hikməti nə Yunan hikməti kimi qədərçi, nə də İran hikməti kimi xəyalçıdır. Ona mütləq bir ad vermək lazımdırsa deyə bilərik ki, Türk hikməti həqiqətçi və tərəqqiçidir” (225, s.54).

Hind-Avropa mənşəli Yunan hikməti varlıqçı və qədərçi fatalistdir; insanın müqəddər bir təbiət nizamı əlində oyuncaq olduğuna, insan iradəsiylə bu nizama heç bir qatılıb əksilməyəcəyinə qanədir. Demurq şəkilsiz bir hərcü mərcdən ibarət olan Xaosa ahənk və nizam vermiş; onu Kosmos halına gətirmişdir. İnsanın fəziləti bu müqəddər nizama uyğun yaşamaqdır. İnsanın arzuları o nizamı pozacaq şəkildə olduğu zaman Demurq-Varlıq onları susduracaqdır. Varlıq qarşısında nəfsini öldürəcək; bununla da külli təbiətin bur parçası halına gələcəkdir. Yunan fəlsəfəsində “insan” “varlıq”a tabe olub onun ətrafında dövr etməkdədir. Sokratın “özünü dərk et” və “şüura dönüş”ü bu hikmətdən heç bir şey dəyişdirməmişdir. Ülken yazır: “Yunan və İran hikməti realist insan dünyagörüşünü ifadə etməkdən uzaqdır. Hər ikisində də, insanın təbiət içindəki həqiqi mövqeyinə nəzərən görülmüş bir hərəkət düsturu bulunamaz. Çünki biri insanı varlığa əsir etmiş, digəri varlığı insana bağlamaq surətiylə onun aləm içindəki mövqeyini mübaligə və ifrat ilə görmüşdür” (225, s.49).

Yunan hikmətinin qədərçi olmasına səbəb ilk zaman mədəniyyətindəki aşılmaz kast (təbəqələşmə) rejimidir. İran hikmətinin xəyalçı olmasını isə uzun əsrlərboyu türklər, ərəblər, yenindən türklər tərəfindən istila olmasında aramaq lazımdır. Türk hikmətinə görə, dünyadakı təbii nizamı davam etdirmək və məsud olmaq üçün bilgili, cəsarətli, qənaətkar olmaq lazımdır: Yuxarıda göy batar, aşağıda yer dəlinərsə bu nizam və insanların bütün hakimənə tədbirlər özlüyündən pozulacaqdır. Fəqət o davam etdikcə, bu nizamı sürdürə bilmək üçün mütləqə bu üç fəzilət bulunmalıdır (225, s.55).

Türk hikmətində öz yanlışlıqlarını görmə və onu aradan qaldırma önəmlidir. Türk hikməti uğurlardan özünü öyümə hissi çıxartmadığı kimi, hər məğlubiyyətə də mütləq taleyə, təsadüfə və başqa bir bəhanəyə yer vermək hissi də yoxdur. Türk hikməti taleyin, qədərin özünü dəyişməyə inanan bir fəlsəfədir. Türk hikmətində tale, Yunan hikmətində olduğu kimi fəlakətlər gətirən fatalist bir qüdrət deyildir, taleyi düzəltmək, islah etmək mümkündür. Hətta, insanların pis niyyətlərini belə yaşıya döndərmək mümkündür. Bunun izləri Orhon kitabələrində, Dədə Qorqud boylarında vardır. Dəli Domrul boyunda özünü varlıqdan müstəqil hesab edən insanla, insanı özün bənzətmək istəyən varlığın müqəddər qüvvəti arasındakı bir mücadiləni təsvir edir. Dəli Domrul, qüdrət və iradəsinin qüruruyla müqəddəratı, yəni əcəli inkar edən və onun təmsali olan Əzrayilla boy ölçüşmək istəyən bir insandır. Amma Türk insanı taleyin önündə baş əyməyə məcbur olduğunu anlasa da, onun üçün müqəddərat dərhal müti və əlverişli hala gəlir.

2.3. İslamaqədərki Türk bilgələri/filosofları

ÜmumTürk fəlsəfəsi baxımından İslamaqədərki Türk bilgələri, ya da Türk filosofları arasında aşağıdakıları göstərə bilərik:

1. Nuh oğlu Yafəs (təxminən e.ə. 4-cü minilliyin sonları – e.ə. 3 minilliyin əvvəlləri).
2. Yafəs oğlu Türk (təxminən e.ə. 3 minillik).
3. Bilqamis (təxminən e.ə. 3 minillik – e.ə. 2800-2500)
4. Oğuz Kağan/ Oğuz Xaqan (təxminən e.ə. 3-cü minilliyin sonu – 2-ci minilliyin əvvəlləri).
5. Böyük Zülqərneyn (təxminən e.ə. 3-cü minilliyin sonu – 2-ci

- minilliyin əvvəlləri).
6. İbrahim Peyğəmbər (təxminən e.ə. 2-ci minilliyin əvvəlləri – e.ə. 1813-1638).
 7. Aran (təxminən e.ə. 2-ci minilliyin əvvəlləri).
 8. Yuşi Xoca (təxminən e.ə. 2-ci minillik).
 9. Qara Sülük/ Ulu Turuk (təxminən e.ə. 2-ci minillik).
 10. Dədə Qorqud (təxminən e.ə. 2-ci minillik).
 11. Abar (e.ə. 8-7-ci əsrlər)
 12. Toksar (e.ə. 7-ci əsr)
 13. Anaxars (e.ə. 7-ci əsr – 6-cı əsr)
 14. Qam Ata/ Qaumata (e.ə. 6-cı əsr)
 15. Tomris xatun (e.ə. 5-ci əsr)
 16. Nüşabə xatun (e.ə. 4-cü əsr)
 17. Aran (e.ə. 3-cü əsr)
 18. Mani (3-cü əsr).
 19. Məzdək (təxminən 470-529-cu illər).

Nuh oğlu Yafəs və Yafəs oğlu Türk (e.ə. 4-cü minilliyin sonları – e.ə. 3 minilliyin əvvəlləri). Nuh peyğəmbərin övladlarından birinin Yafəsin/Yafətin olması ilə bağlı bilgilər vardır. Eyni zamanda Yafəsin də səkkiz oğlu olmuşdur ki, onlardan biri də Türkdür. Deməli, Yafəs Türkün, Türk də bütün türklərin, turanlıların atasıdır. Nuh peyğəmbərin oğlu Yafəsin, daha sonra da Yafəs oğlu Türkün indiki Türküstan və Azərbaycan coğrafiyasında məskunlaşması və Türkün övladlarının buradan dünyanın dörd bir yanına dağılması da iddia olunmaqdadır. Hələ, erkən orta əsrlərdə yaşamış alpan-aran tarixçisi Moisey Kağankatlıya görə Yafəs nəslindən və Sisakan (Sünik) soyundan olan Aranın nəsiləri Uti, Girdıman, Tsovd və Qarqar knyazlıqlarda yaşayan xalqlardır (93, s.19).

9-10-cu əsrlərdə yaşamış ərəb tarixçilərindən Təbəri, Məsudi də Yafətin oğullarından birinin Türk olduğunu, atasının məsləhəti ilə məhz onun hökmdar seçilməsini yazmışlar.

14-cü əsrdə Türk tarixçisi Fəzlullah Rəşiddədin “Cami ət-Təvarix” əsərində yazırdı ki, Nuh peyğəmbər Şərq ölkələrini, o cümlədən Türküstan və ona yaxın olan yurdları oğlu Yafəsə vermişdir. Onun iddiasına görə, Yafəs də sonralar Türklərin təbrincə Olcay xan ləqəbini almışdı. Həmin əsrdə yaşamış Həmdulla Mustovfi

Qəzvini də “Tarixi-Guzidə” əsərində yazır ki, Yafəs peyğəmbərin oğullarından birincisi Türk olmuşdur (197^a, s.22).

17-ci əsrdə yaşamış Əbülqazi Bahadır xanın “Şəcərəyi-Türk” əsərinə görə Türk, Yafətin səkkiz oğlundan biridir və o, Türkü öz yerinə seçərək digər oğullarına onu xaqan kimi tanımağa əmr etmişdir.

XIX əsrdə A.A.Bakıxanov da orta əsr tarixçiləri H. Mustovfi Qəzvini (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 Türküstanda isti və soyuq bulaqlı bir çox otlaqlar seçmişdir” (41, s.27). A.A.Bakıxanov hesab edir ki, xəzərlər də Türk tayfasındadırlar və onun fikrinə görə, Yafəsin oğullarından olan xəzərlər Xəzər və Qara dəniz arasında məskunlaşıblarmış [55, 29].

Etnoqraf alim Ə.K.Ələkbərova görə də, 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 (229^b, s. 76). Əlabbas Müznib də “Müxtəsər ənbiya və İslam tarixi” kitabında yazır ki, Nuh peyğəmbərin övladlarından biri olan Yafəs atası tərəfindən Çin, Maçın, Tibet, Türküstan və Şərqin digər yerlərinə böyük təyin edilib. Müznibə görə Yafəsin oğlu olan Türk və Türkdən törəyənlər də Türk-Tatar xalqlarıdır (122, s.195-196).

Qədim Türk miflərində, kitablarında da Türklərin dədəsinin, yəni ilk Türkün yaranışı ilə bağlı bigilər vardır. Bunlarda biri də, tarixi bizə bəlli olmayan **“Ulu Xan Ata Bitiyi”**dir ki (ən qədim variantı 6-cı əsrdə Sasanlar hökmdarı Ənşürivanın vəziri Bozorgmihr bin el-Baxtikan tərəfindən əski fars dilində qələmə alınmış, 9-cu əsrdə isə farscdan ərəbcəyə tərcümə olunmuşdur), bu bitikdə ilk Türkün, yəni türklərin atasının, Türk irqinə mənsub ilk kişinin və ilk qadının yaradılışından bəhs olunur. Prof. Necati Demir “Ulu Xan Ata Bitiyi”nin əsil mahiyyətini belə xülasə etmişdir: “Çok eski zamanlarda bir gün aşırı bir şəkilde yağan yağmur, Kara Dağ denilen bir yerde bulunan mağaraya bol miktarda balçık getirir. Balçık, mağara içinde insanabenzər kalıb olarak dolar. Su ile toprak bir sure bu kalıpta kalır. Güneş Saratan (yengeç) burcunda / yıldızında ve en yüksek noktasındadır. Yaz olduğundan hava sıcaktır. Mağaraya esen

ruzigarın da etkisiyle dörd ünsür birləşir və dokkuz ay sonra toprak insan haline gelir ve Ulu Ay Ata haline gelir. İşte Ulu Han Ata Bitiğine göre Türk ırkının ilk kişisi budur. Kırk yıl sonra yeniden sel olur. Yine balçıklar mağaraya dolar. Bu defa güneş, Sünbülə (başak) burcunda / yıdızındadır. Sonra Ay-va / Ulu Ay Ana aynı şekilde yaratılır. Ulu Ay Ata ile Ulu Ay Ana evlenirler. Çoçukları olur. Onlar da evlenirler. Böylece Türklük dünya üzerindeki yerini alır” (188^a, s.53).

“Ulu Xan Ata Bitiyi”nə görə, uzun ömürlü, böyük dədə anlamına gələn Ulu Ay Ata Türklərin ilk dədəsidir. Kara Dağa aid böyük bir mağarada palçık, güneş, yel, kök suları və torpaq (yəni dörd ünsür) sayəsində insan halına düşən Ulu Ay Ata öz-özlüyündən ortaya çıxmışdır. İlk Türk, yəni Ulu Ay Ata Kara Dağa mağarada yaradıldığı üçün türklər buraya çox önəm vermiş, oranı ibadət yeri olaraq görmüş, qutsal yer kimi ucaltmışlar (188^a, s.86-87).

Bu bitiyə görə farslar da türklər kimi Ulu Ay Atanı özlərinin ilk dədələri hesab edirlər. Sadəcə, farslarda Ulu Ay Atanın adı Keymurəs kimi keçir ki, onunla Ulu Ay Ata arasında orta nöqtələr vardır (188^a, s.87-88).

“Ulu Xan Ata Bitiyi”ndə görürük ki, Ulu Ay Atadan sonra Ulu Ay Ana, yəni ilk Türk xatunu yaranıb. Sadəcə, Kara Dağ adlanan mağarada dörd ünsürün (od, su, hava və torpaq) birləşməsi nəticəsində yaranan Ulu Xan Ata daha güclü, ondan 40 il sonra yaranan Ulu Ay Ana isə bir qədər gücsüz, mükəmməl olmayan şəkildə öz-özlüyündən ortaya çıxmışdır (188^a, s.88-89). Ulu Ay Ata və Ulu Ay Ana öldükdən sonra onların uşaqları bir araya gəlib ilk kağanları, ya da xaqanları olan Ay Atam Kiçikəri seçmişlər (188^a, s.90).

Bilqamıs (təxminən e.ə. 3 minillik – e.ə. 2800-2500). Şumerin Uruk şəhərinin hökmdarı və baş kahini olan Bilqamısın da Türk mənşəli olması ilə bağlı iddialar var. “Bilqamıs dastanı”nda (“Hər şeyi bilən adamın dastanı”) onun dini-fəlsəfi görüşləri geniş şəkildə öz əksini tapmışdır. “Qədim Şərq ədəbiyyatı müntəxəbatı”nda bu bardə yazılır ki, “Bilqamıs” sözü Azərbaycan türkcəsində də bilgə və qamıs tərkibindən ibarətdir və hər şeyi bilən adam anlamındadır: ““Bilqamıs dastanı” öz məzmununa görə də Azərbaycan folkloru, xüsusilə nağıl və dastanları ilə səslənir. Bir çox xaiq nağıllarımızda və əfsanələrimizdə rast gəlinən yeraltı dünyaya, gedərgəlməzə,

dünyanın o başına getmək kimi süjetlər, xüsusilə dirilik suyu, həyat ağacı, əbədi həyat tapılması kimi motivlər bu dastanda da vardır. Xızır peyğəmbər haqqında əfsanə “Bilqamis dastanı” ilə çox yaxındır. Bu, təsadüfi hal deyildir” (100, s.125).

Oğuz Kağan/Oğuz Xaqan (təxminən e.ə. 3-cü minilliyin sonu, 2-ci minilliyin əvvəlləri). Oğuz Xaqanla bağlı yaranmış bütün “Oğuznamə”lərdə də, o, həm Turan İmperatorluğunun, həm də Dünyaya hakimiyyətinin ilk qurucu hökmdarı kimi dəyərləndirilmişdir. “Ulu Xan Ata Bitiyi”nə görə, Ulu Ay Ata və Ulu Ay Ananın böyük oğlu olan Ay Ata Kiçikəri türklər tərəfindən ilk kağan seçilmişdir. Həmin bitikdə bununla bağlı yazılır: “Ulu Ay Ata və Ulu Ay Ananın çocuqları, haqsızlıq və düzensizlikləri önləmək üçün bir çarə aaramaya başladılar. Sonunda bir çözümlər buldular. İçlərindən seçiləcək bir kişinin qərarlarına uyacaqlar və çıxardığı hökümləri alıb itaət etmələri gərəkəcəkdə. Yəni bir kağan seçəcəklərdir. Qərara görə Ulu Ay Atanın ən böyük oğlu, digər hərəkətdən sorumlu oldu. Çocuqlar, aralarında anlaşdı Ulu Ay Ata və Ulu Ay Ananın ən böyük oğlunu kağan yaptılar. Yəni Ulu Ay Ata və Ulu Ay Ananın ən böyük oğlu Ay Atam Kiçikərini, Kiçik Ay Babanı xalqın başına hakim və ilk kağan olaraq seçdilər. Səksən il boyunca türkləri o yönətdi” (188^a, s.89-90).

Digər mənbələr isə Oğuz Xaqanı Alp Ər Tonqa, onu da “Avesta” və “Şahnamə”lərdə adı keçən Əfrasiyabla eyniləşdirirlər. Hesab olunur ki, Oğuz Xaqan ya da Alp Ər Tonqa Tufandan sonrakı dövrdə yaşamış Nuh oğlu Yafəsin oğlu Türkün nəvəsidir (115, s.34).

Bəzi araşdırmaçılara görə Oğuz/Uğuz/-Buğuhan xaqan Sami xalqlarının dini kitablarında (Zəbur, Tövrat və b.) adı keçən İbrahim peyğəmbərin ya özü, ya da qardaşı Aran, bəlkə də onların müasiri hesab olunan və adı Qurani-Kərimdə də keçən Böyük Zülqərəyindir. Oğuz Han ya da Böyük Zülqərəyın Türklərə təxminən 5000 il bundan öncə Hənif dinini (hənifilik) öyrətmişdir (215, s.131-132). Bu anlamda Oğuz Xanın Böyük Zülqərəyın olması daha çox inandırıcıdır, nəinki m.ö. 13-7-ci əsrlər arasında yaşaması güman edilən Alp Ər Tonqa (215, s.136-137).

Oğuz Xaqan oğulları Göy Xan, Dəniz Xan, Gün Xan, Ay Xan, Ulduz Xan, Dağ xanla birlikdə Böyük Turan İmperatorluğu qurub, dünya hökmdarı olduqdan sonra dövlətini onlar arasında bölüşdürmüşdür. Bu impertorluğun başkəndi də Mərv, Bəlx və

digər şəhərlər göstərilməkdədir. Eyni zamanda, Oğuz Xaqan bir çox yeni şəhərlərin (Gəncə, Şiz, Qəzvin) də təməlini qoymuşdur. “Təvarix-i Ali Səlcuq”un Oğuznamə bölümündə Oğuz Xaqanın düşüncələrinə də yer verilmişdir. Həmin kitabda yazılır: “Oğuz Kağanın törə olaraq bəlirləyib vəsiyyəət etdiyi; əxlaqi mövzuları içərən, hal və tavr anladan, ata sözləri və hikmətli sözlər, daha öncə yoxdu. Onun mübarək sözlərindən meydana gəldi. Yəni bu əxlaq qaydalarını bəlirləyən sözlər, hikmətli sözlər hal və tavr anladan sözləri o vəsiyyəət olaraq söylədi. Bu sözlər törə halına gəldi” (188^b, s.29).

“Təvarix-i Al-i Səlcuq”un Oğuznamə bölümündə Oğuz Kağanın buyurduğu törə və yarasından bir neçəsi bunlardır: “Oğuz Kağan buyurdu: Hər kim on kişilik bir topluluğu yönətə bilər, əlli kişilik bir topluluğu da yönətə bilər. İştə o, min bəyi olmaya layiqdir. Hər kim öz evinin düzənini düzə bilər və qurabilir, onbaşı olmaya layiqdir. Hər kim min kişilik bir topluluğu yönətə bilər, tümən bəyi olmaya layiqdir. Hər kim bir tüməni yönətə bilirsə boy başı olması uygundur. O, bir boya xan ola bilər... Oğuz Kağan buyurdu: Üç bilginin doğru bulduğu sözü hər yerdə söyləmək gərəkir. Hər kişi öz sözünü, başqasının söylədiyi sözləri üç bilginin söylədiyi sözlərlə qarşılaşdırın. Əgər uyğun düşərsə onu söyləmək olur. Əgər söz, üç bilginin sözlərinə tərs isə o sözü söyləməmək gərəkir... Oğuz Kağan buyurdu: Heç quşqusuz ərinin yaxşı adını xatun kişi çıxarır. Bunun üzərinə xatun kişinin də topluluqlarda və məclislərdə yaxşı adı danışılır. Yaxşı ər, yaxşı xatun kişi vəsiləsi ilə olunur. Əgər xatun kişi yaramaz və pis bir qadın deyilsə belə erkəyinin yolsuzluğu və tədbirsizliyi yenə də qadından bilinir”... (188^b, s.33-34).

Böyük Zülqərneyn (təxminən e.ə. 3-cü minilliyin sonu – 2-ci minilliyin əvvəlləri). Böyük Zülqərneyni isə İbrahim peyğəmbərin özü, ya da onun qardaşı Aranla eyniləşdirənlər var. Həmdulla Mustovfi Qəzvinli “Tarixi-Guzidə” əsərində yazır ki, Zülqərneyn Yafəs peyğəmbərin nəslindən idi və İbrahim Xəlullahdan öncə yaşamış, Xızır peyğəmbərin isə çağdaşı olub (197^a, s.48).

İbrahim peyğəmbər (təxminən e.ə. 2-ci minilliyin əvvəlləri – e.ə. 1813-1638). Bizcə, İbrahim peyğəmbərdən də Türk bilgəsi kimi bəhs etmək olar. Çünki İkiçayarası mədəniyyət bölgəsində yaşamış, Şanlı Urfada dəfn olunmuş İbrahim peyğəmbərin Türk kökənli olması ehtimalı çoxdur. Həniflik dininin, yəni təktarıçılıq inancının

bu bölgədə yenidən yayılmasında mühüm rol oynayan İbrahim peyğəmbərə yəhudilərin və ərəblərin də sahib çıxmasını təbii qarşılamaq lazımdır. Çünki yəhudilər və ərəblər bir tərəfdən İbrahim peyğəmbərin xanımlarına (yəni Sara xanim yəhudi, Həcər xanim isə ərəb kökənli olmuşdur) dayanaraq, digər tərəfdən isə həniflik dininə görə öz etnik mənşələrini ona bağlayırlar.

İbrahim Peyğəmbərin atasının isminin Azər olması, Azərin də Nuh peyğəmbərin nəslindən olması diqqətimizi çəkir. H.Qəzviniyə görə də Əzərbaz/Azərbayad adlı peyğəmbərlik iddiasında olan (Nuh peyğəmbərin nəslindən olan) birisi, yaşadığı ərazidə od məbədi tikdirmiş, hətta ondan sonra bu ərazi Azərbaycan adlanmışdır (26, s.77). İbn əl-Muqəffa də eyni müləhizəni irəli sürmüşdür: «Azərbaycan adı Əzərbaz ibn İran ibn əl-Əsvad ibn Sam ibn Nuh mənşəyindəndir. Ona Əzərbaz ibn Beyvarasif də deyirlər» (177^b, s.36). Orta əsr Azərbaycan mütəfəkkiri Xaqani də «Təhfətül-İraqeyn» poemasında «Azər» sözünü, İbrahim peyğəmbərin atası Azər kimi yad etmişdir (88, s.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 bütlləri tanrıların qəbul edərsən? Mən səni və sənin tayfanı açıq-aydın zəlalət içində görürəm” (104^a, 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» (104^a, 51). 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” (42, s.276).

Aran (təxminən e.ə. 2-ci minilliyin əvvəlləri). İbrahim peyğəmbərin çağdaşı və qardaşı olduğu güman edilir. Aranın İbrahim peyğəmbər qədər olmasa da, ancaq müdrik və bilgə birisi olması haqqında bilgilər vardır.

Dədə (Ata) Qorqud (təxminən e.ə. 2-ci minilliyin sonları - 1-ci minilliyin əvvəlləri). Dədə Qorqudun bir müdrik kimi Tanrıçılıqdan İslama keçid arasında bir körpü rolu oynaması sonrakı dövrün

məhsulu olsa da, burada düşündürücü məqamlar da vardır. Əgər Dədə Qorquda da əsasən Tanrıçılığın (Göy Tanrı) etiqadları öz əksini tapmışdırsa, o İslamı qəbul etməklə onların sintezindən, yəni keçmişlə gələcəyin bütövlüyündən çıxış edir. Bir sözlə, Dədə Qorqud İslam dininə tapınmaqla Türkün ata-baba dinlərindən imtina etmir, tək Tanrıçılıq dini sisteminin yeni bir mərhələsinə qədəm qoyulmasına inanır. Bununla da, türklərin İslam dinində də özlərini tapacaqlarına müdrikcəsinə qərar vermiş olur.

Əslində Dədə Qorqud sadəcə, Tanrıçılıqdan İslama keçid üçün tarixi “gənc”ləşdirilmiş tanrıçı bir müdrikdir. Çünki Dədə Qorqudun yaşadığı zamanla İslamın meydana gəldiyi dövrlər arasında böyük bir zaman kəsiyi var. Ancaq nəzərə alsaq ki, Dədə Qorqud bütün dövrlərdə tanrıçılığı təbliğ edən qamların ümumiləşdirilmiş bir adıdır, o zaman onun Tanrıçılıqdan İslama keçid məsələsində də görünməsi təbiidir. Burada önəmli olan Tanrıçılıq fəlsəfəsini təbliğ edən Qamın, yəni Dədə Qorqudun tək Tanrıçılıq düşüncəsindən kənara çıxmasıdır.

Toksar (Sak-İskit). Miladdan öncə 7-ci əsrin ikinci yarısı, 6-cı əsrin əvvəllərində yaşamış Toksar Türkün Saka boyundan olan bilgələrindən biridir. Toksar uzun müddət Afinada yaşamış və burada da ölmüşdür. Samosatlı Lukian (2-ci əsr) “Skit və ya qonaq” hekayəsində Toksardan bəhs etmiş, onun ölməmişdən öncə Afinada digər soydaşı Anaxarsla görüşdüyünü yazmışdır.

Anaxars. Miladdan öncə 7-6-cı əsrlərdə yaşamış, ata tərəfdən Sak-Türk kökənli, Saqat çarlığının şahzadəsi olan Anaxars Ellin mədəniyyətinin və fəlsəfəsinin təsiri altında olmuşdur. “Yeddi müdrik”dən biri hesab olunan Anaxarsın Sak-Türk kökənli olmasını, ancaq uzun müddət ellinlər-yunanlar arasında yaşamamasını bir çox yunan-roma tarixçiləri və filosofları da təsdiq edirlər. Bununla bağlı müəyyən qədər araşdırmalar aparan Firudin Ağasıoğlu yazır ki, ellinlərin Anaxarsa olan böyük hörməti Herodotun “Tarixi”, “Sicilyalı Diodorun “Kitabxana”, Eforun “Ümumdünya tarixi”, Plutarxın “Yeddi müdrikin ziyafəti”, Diogen Laertli “Məşhur filosofların həyatı və fikri”, Seneka “Lutsiliyə əxlaqi məktublar”, Klavdi Elian “Müxtəlif hekayələr” və başqa əsərlərdə öz əksini tapmışdır. F.Ağasıoğlu yazır: “Anaxarsın fəlsəfi görüşləri, didaktik fikirləri, zərb məsələ çevrilmiş deyimləri, müdrik kəlamları, elmi

əsərləri barədə xeyli məlumat vardır. Onun əsərləri bizə gəlib çatmasa da, antik müəlliflərin əsərlərində onun yaradıcılığından bəzi iqtibaslar vardır. Təəssüf ki, Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixindən bəhs edən alimlər xalqımızın soykökündə dayanan saqaların bu ulu filosofundan xəbərsizdirlər” (10, s.120).

Diogen Laertli “Məşhur filosofların həyatı və fikri” əsərində yazır ki, Anaxars Saqa və Ellin adətləri, onların həyat tərzı və hər b sənəti barədə yazmışdır. Diogen əsərinin “Skit Anaxars” bölməsində göstərir ki, Anaxars Qnurun oğlu, Saka çarı Kaduidin qardaşıdır. Anası Ellin qızı olduğı üçün yunan və saka dillərini dərindən bilən Anaxars e.ə. 594-cü ildə Afinaya gələrək Solonun tələbəsi olmuşdur. O, çox sonralar Saka çarlığına geri dönmüş, ancaq burada Ellin adət-ənənələrini təbliğ etdiyi üçün öldürülmüşdür (10, s.122-124).

Qara Sülük (Ulu Turuk). 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 (146, s.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 [152, s.126-27). Bir sözlə, ictimai həyata, əxlaq normalarına göz qoyan, soyunun-qəbilənin düşünən beyini olan qam-şamanlar əsasən Dədə-Qorqud kimi gələcəkdən xəbər verirmişlər. Qam-şamana bu cür keyfiyyətlər isə göydən gəlir, göyqurşağı kimi bədənlərinə daxil olurmuş.

Qam Ata/ Qaumata (e.ə. 6-cı əsr). Əhəmənilərə üsyan qaldıran Qam Ata/Qaumata da turanlı kimi iranlılara qarşı savaşırmışdır. Zətən bir çox bilginlər Qam Atanın soyunu, eyni zamanda 6 mada tayfasından biri olan maqları turanlı kimliyində vermişlər. Bu bir həqiqətdir ki, Qam Ata öldürüləndə perslərdən başqa bütün xalqlar ona görə ağlamışlar (9, s.361-363).

Mani. 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» (29, s.102).

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 (250, s.31-35). Sovetlər Birliyi dövründə Ziya Bünyadov da maniliyi və məzdəkiliyi əsasən, mifik İranla əlaqələndirmişdir. “Maninin ənənəvi tərcümeyi-halında çoxlu uydurma var” (45, s.166), deyən akademikə görə bu təlim III əsrdə Sasanilərin tərkibində olan İraqda meydana gəlmişdi. SSRİ dövründə nəşr olunmuş Azərbaycan Sovet Ensiklopediyasının 6-cı cildində də qeyd olunur ki, Mani haqqında bilgilər müxtəlif və ziddiyyətlidir. Mənşəcə iranlı Maninin Həmədandan Babilə köçüb gəlməsi isə ehtimal olunur (25, s.344).

Çoxcildlik “Azərbaycan fəlsəfə 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 (240, s.41). «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 (Mədaində; Mesopotamiyada) təbliğ etməyə başlamışdır» (71^a, s.260).

Professor Yusif 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» (149^a, s.58).

Rafail Əhmədli isə maniliyin banisi Manini həm türk, həm də Azərbaycan mütəfəkkiri adlandırmışdır (66, s.24). Ona görə, «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» (66, s. 26).

Məzdək. Professor Ağayar Şükürov 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 zərdüştliyin ictimai ideyalarını inkişaf etdirmişdir” (164, s.176). Akademik Ziya Bünyadov isə yazır ki, Məzdək 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 (45, s.194). Akademik Heydər 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, Qaradağ və b.) olmuşdur (86, s.13-14).

Azərbaycan Sovet Ensiklopediyasının 6-cı cildində də qeyd olunur ki, Məzdəkin vətəni Nisu, Madarayya və başqa yerlər göstərilərsə 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» (25, s.483).

“Azərbaycan fəlsəfə tarixi”nin 1-ci cildində isə yazılır ki, məzdəklik hərəkatının adı “onun əsasını qoyan Məzdəklə (təq. 470-529-cu illər) bağlıdır, mənşə etibarilə o, suriyalı idi” (240, s.43). «Fəlsəfə ensiklopedik lüğət»də də məzdəkiliyin əvvəlcə İranda yarandığı, sonralar Azərbaycanda və bir sıra qonşu ölkələrdə yayıldığı bildirilir (71^a, s.276). Prof. Nizaməddin Şəmsizadə Məzdəkin etnik kimliyi məsələsinə toxunmasa da, yazır ki, mifik təsəvvür və zərdüştizmdən sonra məzdəkizm Azərbaycan ideologiyasının ideya qaynaqlarından birini təşkil edir (168, s.28). Prof. Rafail Əhmədli də Mani kimi Məzdəkin də azərbaycanlı, Azərbaycan türkü olması fikrini söyləmişdir (66, s.30).

III FƏSİL

ORTA ÇAĞDA VƏ YENİ DÖVRDƏ TURAN-AVROPA, TÜRK-İSLAM FƏLSƏFİ-İDEOLOJİ MƏSƏLƏLƏRİ

3.1. İslam dini meydana çıxdıqdan sonra Turan-Avropa, Turan-İslam məsələləri

Tanrıçılıqdan İslam dininə doğru...

Tanrıçılıqdakı göy boya qədər İslam dinindəki yaşıl boya da eynilə tək olan Allahı əks etdirir və hər ikisində dini-fəlsəfi mənə vardır. Bu baxımdan türklərin Tanrıçılıqdan sonra İslam dininə tapınmalarını başa düşmək çətin deyildir. Ən vacib məqam odur ki, Tanrıçılıqda və İslamda Tanrı ilahi mahiyyət daşıyır, yəni gözə görünməz qüvvə kimi qəbul edilir. Tarixçi alim Həsən Həsənov da hesab edir ki, Tanrıçılıq tək Allah dini olduğu üçün türklər sonralar asanlıqla İslam dinini 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” (80, s.112). Doğrudan da, əski türklərin tanrıçılıq, daha sonra tanrıçılıq qədər sevdikləri İslam dini milli ideyanın (türklük, çağdaşlıq, islamlıq) başlıca istiqamətlərindən biri olmuşdur.

Hesab edirik ki, Dədə Qorqudun bir müdrik kimi Tanrıçılıqdan İslama keçid arasında bir körpü rolunu oynaması sonrakı dövrün məhsulu olsa da, burada düşündürücü məqamlar da vardır. Əgər Dədə Qorquda da əsasən Tanrıçılığın (Göy Tanrı) etiqadları öz əksini tapmışdırsa, o İslamı qəbul etməklə onların sintezindən, yəni keçmişlə gələcəyin bütövlüyündən çıxış edir. Bir sözlə, Dədə Qorqud İslam dininə tapınmaqla Türkün ata-baba dinlərindən imtina etmir, tək Tanrıçılıq dini sisteminin yeni bir mərhələsinə qədəm qoyulmasına inanır. Bununla da, türklərin İslam dinində də özlərini tapacaqlarına müdrikcəsinə qərar vermiş olur. Əslində Dədə Qorqud sadəcə, Tanrıçılıqdan İslama keçid üçün tarixi “gənc”ləşdirilmiş tanrıçı bir müdrikdir. Çünki Dədə Qorqudun yaşadığı zamanla İslamın

meydana gəlidiyi dövrlər arasında böyük bir zaman kəsiyi var. Ancaq nəzərə alsaq ki, Dədə Qorqud bütün dövrlərdə tanrıçılığı təbliğ edən qamların ümumiləşdirilmiş bir adıdır, o zaman onun Tanrıçılıqdan İslama keçid məsələsində də görünməsi təbiidir. Burada önəmli olan Tanrıçılıq fəlsəfəsini təbliğ edən Qamın, yəni Dədə Qorqudun tək Tanrıçılıq düşüncəsindən kənara çıxmamasıdır. Başqa sözlə, burada Qam oğlu Qam olmaqla, müsəlman oğlu müsəlman olmaq arasında ciddi fərqi olmaması ön plana çəkilir. Zümrüd Quluzadə hesab edir ki, Qamların təbliğ etdiyi tanrıçılıq fəlsəfəsini öyrənmək üçün, onların Kitabı-Dədə Qorqudda ortaya qoyduqları fəlsəfi məsələləri incələmək çox vacibdir: “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, ötkəmlilik, qüdrət və cəsarətin olmasını müəyyən edir desək, bəlkə də yanılmırıq” (244, s.195-196). Ola bilsin ki, Bayandur xanın atası Kambüre də (boz qurd timsalında) ulu Qam “Qamer” boyundan olmuşdur.

Doğrudan da, «Kitabi-Dədə Qorqud» boyları türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin qədim dini etiqadlarını, eləcə də Tanrıçılığı öyrənmək baxımından çox önəmlidir. Bu boylarda qədim türklərin dini etiqadları, dünyagörüşləri, adət-ənənələri öz dolğun əksini tapmışdır. «Dədə Qorqud» boylarında 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 İslamı qəbul etdikdən sonra türk Tanrısını İslam Allahı əvəz edir (94, s.172-174). Eyni zamanda «Kitab»da türk boyları, oğuzların yaşadığı coğrafiya, «iç» və «dış» oğuzların münasibətləri yanaşı, oğuzların dini etiqad, inam və əxlaq normalarından bəhs olunur. Burada totemizmin, qamlığın izləri olsa da, əsas yeri İslamla səsleşən Tanrıçılıq tutur: «Vurduğunu ulatmayan ulu Tanrı! Basdığını bildirməyən bəlli Tanrı! Apardığını göyə yetirən əziz Tanrı! Qəzəbləndiyini batırır-boğan acıqlı Tanrı! Birliyinə sığındım, qadir Tanrı!» (94, s.264). Deməli, «Kitabi-Dədə Qorqud»da türklərin dünyagörüşünün ən ali forması kimi Göy Tanrıya inam öz əksini tapmışdır ki, onun mahiyyəti də əsasən İslamla üst-üstə düşür.

Orta əsrlərdə Tanrıçılıq ya da Göy Tanrıya inamı ifadə edən, onu İslam diniylə uzlaşdırmağa çalışan, bütövlükdə Türk dini-fəlsəfi dünyagörüşünü əks etdirən mənbələr arasında Mahmud Kəşğarlı, F.Rəşidəddin, N.Gəncəvi, Qul Əli, Xaqani, Yusif Balasaqunlu, Əhməd Yəsəvi, Matrudi, Pir Abdal, H.Vəli Bəktəşi, Yunus Əmrə, Cəmaləddin Rumi, Qazi Bühranəddin, Fəzlullah Nəimi, İmaddədin Nəsimi, Şah İsmayıl Xətayi, Əlişir Nəvai, Məhəmməd Füzuli və başqalarının yaradıcılığı xüsusi yer tutur. Ancaq təəssüflə qeyd etməliyik ki, **birincisi** Azərbaycan Türk fəlsəfəsi və mədəniyyətinin inciləri sayılan mütəfəkkirlərin Ə.Bəhmənyar, N.Gəncəvi, Xaqani, N.Tusi, İ.Nəsimi, M.Füzuli və başqalarının yaradıcılığından bəhs olunarkən, onların Azərbaycan türk xalqının qədim dini-fəlsəfi dünyagörüşü ilə bağlı fikirləri tədqiqatlardan, həmçinin “Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi”, “Azərbaycan tarixi” adlanan mühüm əhəmiyyətə malik olan elmi yazılardan ya kənarda qalmış, ya da çox cüzi şəkildə təfsir olunmuşdur. **İkincisi** isə, M.Kəşğarlı, Ə.Yəsəvi, Pir Abdal, H.V.Bəktəşi, Y.Balasaqunlu, F.Rəşidəddin, C.Rumi, Y.Əmrə, Ə.Nəvai və bu kimi türk dühalarının dünyagörüşü Azərbaycan Türk fəlsəfəsi və mədəniyyətinə hələ də daxil edilməmişdir. Bizcə, hər iki məsələ araşdırılmalı olan başlıca elmi problemlərdəndir.

Əgər biz yeni Türk nəslinə doğru-dürüst fəlsəfi bilik vermək istəyiriksə, artıq bir çox məsələlərə, o cümlədən qədim dini-mifoloji, dini-fəlsəfi dünyagörüşümüzdə və fəlsəfi irsimizə Sovet dövrü ya da Avropa mədəniyyəti prizmasından baxmamalıyıq. Bu gün «Fəlsəfə» adını daşıyan kitablarda, əsasən SSRİ dövründə olduğu kimi, Azərbaycan xalqının şüuruna yalnız irandilli-farsdilli etnoslara aid atəşpərəstliyin, zərdüştiliyin yeridilməsini doğru hesab etmirik. Artıq keçmiş SSRİ-yə aid və Qərb ideyalarından imtina etməyin vaxtı nəinki çatmış, hətta keçmişdir. Hesab edirik ki, özəlliklə Tanrıçılıq dini-fəlsəfi dünyagörüşünün türklərin həyatında yeri və rolu, İslam diniylə oxşar və fərqli tərəfləri daha geniş araşdırılmalıdır. Çünki Tanrıçılıq yalnız dini-mifoloji xarakter daşımır, o, həm də Türk dünyasının, o cümlədən onun ayrılmaz bir hissəsi olan Azərbaycan türklərinin milli mədəniyyətini, fəlsəfəsini, mənaviyyatını özündə əks etdirir. Şübhəsiz, tanrıçılığın İslamla hansı oxşar və fərqli cəhətlərinin olması, türklərin əksəriyyətinin tanrıçılıqdan niyə İslama üz tutması isə fəlsəfənin, fəlsəfə tarixinin tədqiqat obyektinə ola bilər.

Deməli, biz türklərin ən çox nəzərdən qaçırdığımız məsələ türklərin əski milli dini olan Tanrıçılıqla İslam dini arasındakı oxşarlıqlar və ziddiyyətlərdir.

Əgər tanrıçılıqdan, Dədə Qorqudun təbirincə desək, uludan ulu Tanrıdan danışırıqsa şübhəsiz, “Uludan Ulu Tanrı” yalnız İslamın, Yəhudiliyin, yaxud da Xristianlığın ortaya qoyduğu ilahi bir anlayış deyil. Tanrı inancı Samilərdə, Arilərdə, Turan xalqlarında və digər xalqlarda da olmuşdur. O başqa məsələdir ki, Tanrıya inanc məsələsində hansı xalq onu daha çox sistemləşdirib. Qənaətimizcə, türklərdə Tanrı və İnsan ideyası daha çox dünyəvilik anlamında olub. Zətən türklərin bir çoxları İslam dinini qəbul etmələrinə baxmayaraq, İslam dini ilə yanaşı yenə öz milli həyat tərzini, milli adət-ənənələrini bir sözlə törələrini qoruyub saxladılar. Bu anlamda XVI əsrə qədər türklər əsasən, İslam dininə əsaslanıb meydana çıxan radikal məzhəbçilikdən və ondan irəli gələn adət-ənənələrdən uzaq olublar. Həmin dövrə qədər türklük və islamlıq bir bütünlük təşkil etmiş, Türklük özündə İslam dinini və İnsanlığı birləşdirən bir ölkü olmuşdur. Başqa sözlə, Türklük İslamlıqla yanaşı qardaşlıq, sevgi, insanlıq, xeyirxahlıq, ədalətlik kimi başa düşülmüşdür.

Rahid Ulusel “Qloballaşma və türk sivilizasiyası” əsərində Türk-İslam birliyinin mahiyyətini belə ifadə etmişdir: “Şərq sivilizasiyaları blokunda islam və türk sivilizasiyasının interaksiyası və bəşər tarixinin davamlı bir prosesi kimi “türk-islam” sintezi, daha dəqiq desək, türk sivilizasiyasının inkişafında türk-islam mərhələsi bütün ötən dövrlərdə olduğu kimi, müasir dünya tarixinin də inkişafına çox mühüm təsir göstərir və bu prosesin global sivilizasiya quruculuğunda özünü müəyyənləşdirməsinin düzgün dərk olunması böyük əhəmiyyət daşıyır. Türklərin islamı qəbul etməsi ilə hər iki sivilizasiya güdrətlənib və Şərq orqanikasında misilsiz vəhdət məqamları əldə edib. Bu tarixi hadisə nəinki təkcə onları, ümumən Şərq sivilizasiyaları dünyasının harmonikləşib möhkəmlənməsini, Qərb ekspansiyasına tab gətirməsini şərtləndirən bir proses olub” (176^b, s.69).

Türklük İslam dini meydana çıxana qədər də, onunla bütövləşdiyi dövərdə də bu ruhda, mahiyyətdə olmuşdur. Belə ki, İslamqədərki dövrdə də Türklük-Tanrıçılıq Göydə Tanrı, Yerdə İnsan oğlunun vəhdəti demək idi. Bu anlamda Türklük demək, İnsan

və insanlıq anlamını ifadə etmişdir. İslam dini də eyni mahiyyət daşıdığı üçün Türklük və İslamlıq biri-birini tamamlamışdır. Bunun ən gözəl örnəyi Nizami Gəncəvinin İslam dininin türklər arasında hakim olduğu dövrdə türklüyə verdiyi ən yüksək dəyərdir. N. Gəncəviyə görə, dünyada müdriklik, əxlaqlılıq, nəciblik, alicənablıq, igidlik, paklıq kimi xüsusiyyətlər, yəni yaxşı nə varsa türklüyə, Türk millətinə aiddir. O, “Sirlər xəzinəsi”ndə yazırdı: “Türkə bənzər yasəmən çöldə qurub ağ çadır, Çadırın ayparası Sürəyyaya nur saçır” (73^a, s.74). Burada o, ağ yasəmən qıpçaqlarda (əngin çöllərdə) yurd salmış türklərin aypara şəkilli döyüşçü çadırına oxşadır və bu çadır guya, o qədər əzəmətlidir ki, Surəyya ulduzunadək ucalıb ona şölə verir. Nizami daha sonra yazır: “Lalənin bağı qara – ərəb yavrusu kimi, Türk yasəmən Yəməndə Süheyl ulduzu kimi!” (73^a, s.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” (73^a, s. 111).

Deməli, İslam dinini qəbul edən türklər Tanrıçılıq inancına uyğun olaraq burada da İnsan və Tanrı ideyasının bütövlüyünü, vəhdətini görmüşlər. Çünki İslam dini də sırf İnsana, İnsanlığa və topluma bağlı bir dindir. Türklər İslam dinində də Türklük də olduğu kimi, İnsan və Tanrının bütövlüyünün ön planda olmasını görmüş, onu qəbul etmişlər. Bu anlamda Türklər özlərini, istər milli, istərsə də dini anlamda Türklə, yanaşı müsəlman olaraq da göstərməkdə heç bir problem görməmişlər. Ən azı ona görə ki, Türklər üçün Türklük qədər Müsəlmanlıq da İnsanlıq deməkdir. Türk Tanrıçılığı Tanrı-İnsan kimi anladığı üçün, İslam dininə də Allah-İnsan qavramında baxmışdır.

Türklüyün özü də Tanrıçılıqdır, çünki ilk növbədə, türklərdə Tanrıya tapınmaq önəmlidir. Bu və ya digər formada İslamda Türkün

əski düşüncəsinin öz əksini tapması da mümkündür. Türkün düşüncəsi, yəni Tanrıçılıq Nuh peyğəmbərdə, İbrahim peyğəmbərdə olduğu kimi, Məhəmməd peyğəmbərdə də bu və ya digər dərəcədə öz əskini tapa bilirdi. Ona görə də, türklərə Samilərin adət-ənənəsi deyil, yalnız Qurani-Kərimin ruhu lazımdır. Çünki Quranda İnsanlıq və Ədalətlik fəlsəfəsi var. Türkün Fəlsəfəsi də İnsanlıq və Ədalətlik fəlsəfəsidir. Kim İnsanlıq və Ədalətlik uğrunda mübarizə aparırsa, dinindən və irqindən asılı olmayaraq doğru yoldadır. İnsanlıq, Ədalətlik isə Türkün və İslamın ruhudur.

Ancaq XVI əsrdən başlayaraq Osmanlıların Ərəb xilafəti, Səfəvilərin isə Qızılbaş şiiilik yükünün altına girməsi ilə Türk dünyasında yeni bir başlanğıcın əsası qoyulmuşdur. Hər halda XVI əsrin başlarından etibarən Xilafət düşüncəsilə sünniliyi və Əhli-Beyt sevdasıyla şiəliyi önə çəkən Osmanlıyla Səfəvilər yalnız İslamın ilk mahiyyətindən deyil, Türk törələrindən də xeyli dərəcədə uzaqlaşmağa başladılar. Məsələn, Osmanlılar da Xilafət təəssübkeşliyi nəticəsində daha çox ərəbləşmə (İslamlaşma yox, İslamlıq başqa bir şeydir, ərəbləşmə-samiləşmə başqa bir şeydir), Səfəvilər də isə Əhli-Beyt sevdası adı altında sonralar farslaşma-iranlılaşma meyilləri ortaya çıxdı. Əslində çinliləşmə, ərəbləşmə, bizanslaşma, yəhudiləşmə ya da farslaşma meyilləri öncələrdə özünü büruzə vermişdi. Yəni demək istədiyimiz odur ki, bu problemlər yeni deyildi. Vaxtilə Göytürk, Xəzərlər, Səlcuqlar, Şirvanşahlar xaqanları arasında da özlərini Çinlilərə, Yəhudilərə, Ərəblərə, Əhəmənilərə, Sasanlara bağlayanlar olmuşdur. Türk xaqanları, Türk sultanları olsalar da, bəzi hallarda adları Çin, Yəhudi, Ərəb, ya da/İran adları olmuşdur.

Osmanlı və Səfəvilər dönəmində də, xüsusilə həmin dövlətlərin quruluşundan sonrakı dövrlərdə İslamlıq və Türklük arxa plana keçmiş, artıq Ərəb xəlifəliyi, Bizans imperatorluğu ya da Əhəməni, Sasan şahənşahlığı ön plana çıxmışdır.

İslam dünyasının, o cümlədən Türk-İslam dünyasının 13-16-cı əsrlərdə müəyyən qədər, 17-19-cu əsrlərdə isə böyük ölçüdə istər elm sahələrində (tibb, riyaziyyat, fizika, kimya, texnologiya vəs.), istərsə də digər sahələrdə inkişaf edə bilməməsini əsasən üç məsələdə: 1) Milliyyətlə İslamlıq arasındakı bərabərliyin aradan qalxmasında; 2) Dünyəviliklə (dünyəvi elmlərlə) İslamlığın bir-birinə düşmən kəsilməsində; 3) eləcə də Dünyəviliklə Milliyyət arasındakı

uzlaşmanın xaosa sürüklənməsində görürük. Bu baxımdan hesab edirik ki, hazırda bizim üçün önəmli olan son əsrlərdə Avropanın qazandığı uğurları təkrarlayıb nədən İslam dünyasının da bundan faydalana bilmədiyini ortaya qoymaq olmamalıdır. Artıq son əsrlərdə Avropanın qazandığı uğurların fonunda İslam dünyasının da nədən ondan faydalana bilməməsini dəfələrlə təkrarlamagı bir kənara qoyub, İslam dünyası ya da Türk-İslam dünyasının (çünki son minilliyin böyük bir hissəsində İslam dünyasının tək lideri müsəlman türkləri olmuşdur) problemlərinin həlli baxımından sözügedən üç məsələ üzərində daha geniş dayanmalıyıq. Şübhəsiz, bu üç məsələdə biri-biriylə son dərəcə bağlı olmuşdur.

Hər halda İslam dünyasının probleminin mənşəyinin əsasən milliyyətlə din, dünyəviliklə din, dünyəviliklə millət arasındakı münasibətlərlə bağlı olması inkar olunmaz bir həqiqətdir. Əgər vaxtilə eyni problemlərlə üzləşmiş Avropa-Xristian dünyası bundan çıxış yolu (fərq etməz yaxşı-pis) taparaq yeni mədəniyyətə daxil olublarsa, o zaman çox dərin-dərin düşünməliyik ki, İslam dünyası eyni problemləri yaşamasına baxmayaraq nədən milliyyətlə din, dünyəviliklə din, milliyyətlə dünyəvilik məsələlərində nə tam olaraq Qərbin yolunu, nə də öz yolunu tuta bilmiş deyildir!!! İslam dünyasına aid xalqlar arasında da bu məsələlərlə bağlı ortaq ideoloji yol olmadığı üçün, ortada birbirinə zidd olan islamçı-yarıislamçı, qərbçi-yarıqərbçi, millətçi-yarımillətçi dövlətlər vardır.

Hesab edirik ki, İslam dünyası məsələləri arasında ən önəmlisi İslamlıqla Milliyyət arasındakı münasibətlərdir, o da üç mərhələdən keçmişdir: 1) İslamlıqla Milliyyətin tanışlıq dövrü (Milliyyətçi İslamlıq); 2) İslamlığın Milliyyət(lər) üzərində hakim kəsilməsi (İslam sxolastikası); 3) İslamlıqla Milliyyətçilik arasında bərabərliyin saxlanılması (İslamçı milliyyətçilik-İslam milliyyətçiliyi).

İslamlıqla Milliyyət arasındakı münasibətlərin mərhələlərini izləmək üçün İslam dininə tapınmış üç böyük millətin - Ərəb, Türk və Farsların təcrübələrinə qısaca nəzər salmaqda böyük fayda vardır.

Bizcə, birinci mərhələdə könüllü ya da zorla İslam dinini qəbul edən bütün millətlər **Ərəb milləti** də daxil omaqla, onun mahiyyətini anlamağa çalışaraq yeni dinin milli varlıqlarına və milli gələcəklərinə nə verə biləcəkləri üzərində uzun-uzun düşünmüşlər. Məsələn, ərəblərin çoxu İslam diniylə tanışlığın ilk dövrlərində yeni

dinin onlara daha çox zərər verə biləcəyini düşünsələr də, ancaq çox keçmədən fikirlərini dəyişmişlər. Şübhəsiz, əksər çoxallahlı ərəblərin tək olan Allahın varlığına birdən-birə iman gətirmələrinə səbəb yalnız ürəklərində yaranan Allah inamı deyil, yeni dinin Ərəb millətinə verə biləcəyi üstünlükləri idrak etmələri də mühüm rol oynamışdır. Hər halda tək Allah ideyasını Ərəb milləti dünyada birinci dəfə kəşf etmədiyi üçün, ərəblərin yeni dinə gəlişi də yalnız Allahın “kəşf”iylə bağlı olmamışdır. Ən azı ərəblərə yaxın qohum olduqları (Sami) yəhudilərin təktanrıçılığı sirr deyildi.

Deməli, ərəblərin əksəriyyətinin yeni dini birdən birə deyil müəyyən zamandan sonra qəbul etmələri, çox keçmədən İslamın Ərəb milləti üçün əsasən uğur gətirəcək bir din olmalarını anlamaları idi. Bunu, ilk növbədə əvvəllər İslam dinini inkar edən, ancaq çox keçmədən bu dinin ən tanınmış simaları olan Əbu Bəkr, Ömər, Həmzə və başqaları da yaxşı anlamışlar. Beləliklə, İslam dini çox keçmədən bütpərəst-çoxallahlı Ərəb tayfalarını nəinki bir araya gətirmiş, eyni zamanda özlərini tək Allahlı dinin yayıcısı kimi başqa millətlərin qarşısında üstün, güclü görməyin əsas ideyasına çevrilmişdir. Məhz bunu nəzərə alaraq deyə bilərik ki, Ərəblərin İslamla ilk tanışlığı Milliyyətçi İslamlıqdır. Hər halda məhz İslam dini ideyasıyla Ərəb dövlətçiliyinin hətta, Ərəb Xilafəti imperiyasının əsası qoyulmuşdur ki, bu da istər-istəməz dünya çapında İslam diniylə paralel Ərəb kimliyinin, Ərəb mədəniyyətinin, Ərəb fəlsəfəsinin də ortaya çıxmasına səbəb olmuşdur. Ancaq Ərəblərin İslamla qazanmağa başladıkları uğurları 11-13-cü əsrlərdən sonra bir tərəfdən imperiya təxəyyülü ilə milli kimliklərindən uzaqlaşmaları, digər tərəfdən imperiya xalqlarının da təsiri altında İslam sxolastikasının ortaya çıxmasıyla tənəzzülə uğramışdır.

Hesab edirik ki, Ərəblər arasında İslam sxolastikasının yayılmasıyla əvvəlcə onlara aid Abbasilər Xilafətinin zəifləməsi (11-12-ci əsrlər), daha sonra isə məhvi (1256-cı il) prosesi baş vermişdir. Beləliklə, Ərəblər İslam sxolastikası dövründə öz hakimiyyətlərini tamamilə itirərək ən azı 6-7 əsr türklərin yaratdığı müxtəlif dövlətlərin, daha çox da Osmanlının tərkibində yaşamalı olmuşlar. Ərəblər arasında yeni oyanış yalnız 18-ci əsrin ortalarında zahirən ilkin İslama qayıdış, ancaq mahiyyətə milli hislərə dönüş altında baş

qaldırmış (bəzilərin görə bu məsələdə ingilislərin mühüm rolu olmuşdur), sonra yüksələn xətlə davam etmişdir.

Özəlliklə, 18-ci əsrin ortalarında də Ərəbistan yarımadasında yaranmış Vəhhabilik ilkin İslam dininə dönüşdən çox buradakı ərəblərin milli ruhlarının oyandırılmasına, bununla da milli dövlətlərinin yaranmasına xidmət etmişdir. Məsələn, Səudiyyə Ərəbləri başda Məhəmməd ibn Əbdülvəhhab olmaqla yeni “milli din”lərini çox böyük ustalıqla İslam diniylə uzlaşdırmışlar. Beləliklə, Səudiyyə Ərəbistanında İslam sxolastikasının yerini Vəhhabilik tutmuşdur ki, Vəhhabilik dünyəvi İslamlıqdan daha çox Ərəblərin milli dini hisslərinin tərcümanıdır (3, s.491-500). Hər halda Ərəblər İslamlıqla Milliyyət münasibətlərinin üçüncü mərhələsində Səudiyyə Ərəbistanının təmsalında, “İslam milliyyətçiliyi”ni Vəhhabilik adı altında bərpa etmişdir. Bununla da, bir növ Vəhhabilik Ərəblərin xeyli bir qismi üçün yeni bir xilas yolu olmuşdur ki, onlar təxminən üç əsrə yaxındır bu yolu yürüməkdə davam edirlər. Bu da onun göstəricisidir ki, ərəblərin əksəriyyəti mahiyyət etibarilə milli adət-ənənələri içində yaşadan Vəhhabi inancılı müsəlmandırlar.

Fars millətinə gəlincə, onların müsəlmanlığı qəbul etməsi ərəblər və türklərlə müqayisədə bir qədər fərqli olmuşdur. Belə ki, farslar əllərində mövcud olan imperiyanı-Sasanlar imperiyasını itirmək şəraitində İslam dinini qəbul etmişlər. Şübhə etmirik ki, farslar əsasən Sasanlar imperiyasını aradan qaldırdıqları üçün heç bir zaman ərəbləri bağışlamayacaqlar. Üstəlik, farslar ya da farsdillilər imperiyaları yıxıldıqdan sonra milli dinləri zərdüştilikdən də əl çəkməyə məcbur olmuşlar. Əslində farsdilli xalqlar üçün əsasən, milli dinləri Zərdüştilikdən üz döndərüb İslam dinini qəbul etmələri daha çox milli varlıqlarını yaşatmaq naminə olmuşdur. Çünki farsdillilər Zərdüştilik dinində qalacaqları təqdirdə müsəlman ərəblər və türklər arasında tamamilə məhv olcaqlardı. Ona görə də, farsdillilərin böyük çoxluğunun müsəlman dininə keçərək milli varlıqlarını qorumağa çalışmaqqla yanaşı, gələcəkdə milli dinlərini və milli imperiyalarını bərpa etmək ümidini qoruyub saxlamışlar. Bircə, farsdillilərin milli din və milli imperiya uğrunda mübarizəsi Dəqiqinin, Firdovsinin “Şahnamə”sində açıq şəkildə öz əksini tapmışdır. Bu kitabda Fars imperiyaları Əhəmənləri, Sasanları təbliğ edən Fars şairləri ən çox Ərəbləri, müəyyən qədər də Türkləri aşağılamağa çalışmışlar. Eyni

zamanda “Şahnamə”də Zərdüştlük dini, o cümlədən fars adət-ənənələri təriflənərək göylərə qaldırıldığı halda, Ərəblər və Türklərin tapındığı İslam dininə, onların mədəniyyətinə qarşı sətiraltı ironiyalar vardır.

Hesab edirik ki, bu baxımdan farsdillilərin İslam dininin mahiyyətindən müəyyən qədər kənara çıxan dövlətlərə daha çox meyil göstərmələri təsadüfi olmamışdır. Xüsusilə, farsdillilərin 16-cı əsrin əvvəllərində yaranmış Səfəvilər dövlətinə xeyli dərəcədə maraq göstərmələri bu imperiyanın rəsmi ideologiyasının şiəçilik üzərində qurulması olmuşdur. Daha doğrusu, Səfəvilərdə Həzrət Əli və Həzrət Hüseyin ön plana çıxarılaraq ilk üç xəlifəyə (hz.Əbübəkr, hz.Ömər və hz.Osman) soyuq münasibət bəslənməsi farsdillilərin, o cümlədən iranlıların milli maraqlarıyla tamamilə üst-üstə düşmüşdür. Çünki farsdillilər Sasanlar imperiyasının süqutuna görə ən çox üç xəlifəni, daha çox da həzrət Öməri günahkar saydıqları halda, Həzrət Əli və Həzrət Hüseyini isə özlərinə doğma kimi qəbul etmişlər. Əslində bu doğmalığa səbəb də Həzrət Hüseyin xatunlarından birinin fars qızı olması deyil, Ərəblər arasındakı iç çəkişmənin mövcudluğu idi. Farsdillilərin Ərəblər arasındakı bi iç çəkişmədə Həzrət Əli və Həzrət Hüseyin tərəfində dayanması da, heç də onlara olan sonsuz sevgisindən deyil, milli maraqlarının müdafiəsinə uyğun olmaları olmuşdur. Bir sözlə, İslam dininin bütövlüyünün qorunub saxlana bilməməsi, müsəlman xalqları arasındakı dini məzhəbçilik qovğasının güclənməsi, İslam sxolastikasının dərinləşməsi farsdilli xalqlar üçün, milli dinlərini və milli imperiyalarını bərpa etmək açısından bir nicat yolu olmuşdur.

Bu baxımdan Səfəvilər imperiyasının məfkurəsində Həzrət Əlinin ön plana çıxarılması (hz.Əli tərəfdarları ya da Əhli-Beyt) farsdillilər üçün göydən düşmə bir fürsət olmuşdur. Çünki Osmanlıların İslam Xilafəti düşüncəsiylə sünniliyi ifratlaşdırmaları, bunun müqabilində Səfəvilərin Əhli-Beyt məsələsində radikal yol tutmaları iranlılar üçün gələcəkdə milli dinlərini (zərdüştlüyü) və milli imperiyalarını bərpa etməyə əlverişli zəmin yaratmışdı. Demək olar ki, Səfəvilər dönməində farsdillilərin əsas işləri də İslam dininin bütövlüyünü daha çox zədələmək, dini məzhəbçiliyi daha da gücləndirmək və Türk dövlətlərini bir-birlərinə üz-üzə qoymaq olmuşdur. Etiraf etməliyik ki, farsdillilər Osmanlı-Səfəvilər düşməni-

çiliyində bunu xeyli dərəcədə bacarmış, iki Türk imperiyasını zəiflətmək yolunda Avropalıların istəklərinə uyğun hərəkətlər etmişlər.

Bu proses Səfəvilərin suqut edib Nadir şah Əfşarın hakimiyyətə gəlməsinə, daha doğrusu Əfşarlar dövlətinin yaranmasına (1736) qədər davam etmişdir. Farsdillilər Əfşarlar dövründə İslam dünyasının parçalanması, dini məzhəblərin gücləndirilməsi yolunda gördüyü işlərə görə ciddi şəkildə cəzalandırılmışlar. Məhz Nadir şah Əfşarın dini məzhəbçiliyə (sünni-şiə) son qoyaraq türk-müsəlman dövlətlərinin birləşməsi uğrunda verdiyi mücadilə nəticəsində farsdillilərin milli dövlət yaratmaq niyyətləri ən azı iki əsrə yaxın baş tutmamışdır.

Hesab edirik ki, əgər Nadir şah Əfşar olmasaydı Səfəvilərdən sonra əski Midiya və Azərbaycan ərazisində Əfşarlarla Qacarlar deyil, avropalı dövlətlərin dəstəylə hansısa farsdilli bir tayfa hakim olacaqdı. Ancaq Nadir şah Əfşarın qətiyyətli addımları, apardığı islahatlar, əldə etdiyi hərbi uğurlar bir daha göstərdi ki, Turan-Türk üstünlüyünün davam etdiyi bir dövrdə hər hansı qondarma İran-Fars dövləti yaranması mümkün deyildir. Beləliklə, Avropalıların Ərəblər-dən fərqli olaraq 18-ci əsrdə bir farsdilli dövlət yaratmaq niyyətləri baş tutmamışdı. Bildiyimiz kimi, avropalıların müstəsna əməkləri sayəsində yalnız 1925-ci ildə Türk Qacarlar imperiyası devrilərək Fars Pəhləvilər hakimiyyətə gətirilmişdir.

Bizcə, Ərəblərdən sonra İslamlıqla bağlı olan ikinci böyük millət **Türklər**dir. Əslində Türklər İslam dinini yaymaq və onu müdafiə etmək funksiyasını Ərəb Xilafəti dövründən başlamışdır. Xüsusilə, Abbasilərin dövründə Ərəb Xilafəti ordusunun aparıcı hissəsi müsəlman türklər idilər. Qəznəvilər və Səlcuqlar (11-13-cü əsrlər) dönəmindən başlayaraq isə İslam dininin əsas dayaq mərkəzi birmənalı şəkildə Türk dövlətləri olmuşlar: Qaraxanlılar, Samanilər, Qəznəvilər, Səlcuqlar, Osmanlılar, Teymurilər, Elxanilər, Qaraqoyunlular, Ağqoyunlular, Şeybanilər, Qızıl Orda, Səfəvilər, Əfşarlar, Qacarlar və b.

Şübhəsiz, türklərin böyük əksəriyyətinin İslam dinini qəbul etmələrində tək Tanrıçılıq amili həlledici rol oynamışdır. Ola bilsin ki, türklərin əksəriyyətinin İslam dinini qəbul etməsinə ən ciddi səbəblərdən biri artıq VII – VIII əsrlərdə onlara aid olan Göy Tanrıçılığı - Tanrıçılıq dinini xüsusi bir sistem şəklinə sala bilməmələri

olmuşdur. Belə bir məqamda Tanrıçılıqdan çox da fərqlənməyən İslam dının ortaya çıxışı Türklər üçün bir xilas yolu olmuşdu. Bir sözlə, Türk xalqları ona görə müsəlman oldular ki, müsəlmanlıq nəinki onları keçmiş inanclarından ayırmır hətta, yeni din Tanrıçılıq ideyasını bu və ya digər formada yaşadılmasına imkan verirdi. Hesab edirik ki, Türk xalqları təxminən 8-ci əsrdən 15-ci əsrin sonlarına qədər milliyyətçi İslamlıq düşüncəsiylə yaşamış (N.Gəncəvi, Xaqani, Əlişir Nəvai, F.Nəimi, N.Tusi, İ.Nəsimi və b.), bir sözlə əsasən İslam sxolastikasıdan və dağıdıcı təriqətçilikdən uzaq durmuşlar.

İslam sxolastikasına daxil olana qədər türklərin yaşamı gerçəkçi, dünyəvi bir həyat tərzində olmuşdur. Ancaq bu dünyəvilik, gerçəkçilik-həqiqətçiliyi indi avropalılara, qərblilərə məxsus olan dünyəvilik, liberalizm deyildi. Belə ki, türklərin dünyəviliyi, həqiqətçiliyi heç bir zaman ikiüzlülük və riyakarlıq, yalançılıq və madiyyatçılıq üzərində qurulmamışdır. Necə ki, Qurani-Kərimin ruhunda da məhz mənəviyyətə, insanlığa əsaslanan dünyəvilik və həqiqətçilik vardır. Bu cür ideyaların daşıyıcısı olduğuna görə də, İslamdan öncədə, İslam qəbul etdikdən sonra da türklər böyük qələbələr qazanmış, Alyaskadan Avropanın mərkəzinə qədər hakimiyyət sürmüşlər. Türk dövlətləri bunu taleyin qədəri ilə deyil də, gerçəkçi fəlsəfələri ilə əldə etmişlər. Bu anlamda türk xalqları dünyəvilik və həqiqətçilik ideyalarıyla həyatın axarını dəyişmək iqtidarında olublar. Deməli, öz taleyi-hökmünü qədrçiliklə yaxud xəyalçılıqla bağlamaq türklərə xas olmamışdır. Türk insanı görsə ki, hardasa bir ədalətsizlik var, haqsızlıq var, əxlaqsızlıq var, halalla haram bir-birinə qarışıb bütün bunların qarşısında dimdik duracaq, daha gözləməyəcək ki, kimsə onun əvəzinə gəlib bu məsələni həll etsin. Gürşadın, Atıllanın, Alp Ər Tonqanın, Alp Arslanın, Əmir Teymurun, Atatürkün və başqalarının nümunəsində biz bunları dəfələrlə görmüşük. Məsələn, Əmir Teymur qurduğu dövləti yalnız Turan dövləti adlandırır, özünü Türk xaqanı kimi aparırdı. Hətta, Əmir Teymurun Türk xalqına müraciətində də görürük ki, onun apardığı mübarizədə əski Turanın yenidən dirçəldilməsi və bütün Türk torpaqlarına sahiblik əsasdır. Bizcə, Çingiz xan da, hələ Əmir Teymurdan öncə eyni yolu izləmişdir. Onlar üçün Türk törəsi və Türk fəlsəfəsi (Göy Tanrı) hər şeydən üstün idi və köklərini də Oğuz xana bağlayırdılar (123^a, s.56). Onların Türk törəsinə uyğun ruhlarına

görə də Əli bəy Hüseynzadə yazırdı ki, Çingiz xan, Əmir Teymur digər Türk xaqanları kimi Türk oğlu Türkdürlər (83, s. 215-217).

Türk xaqanları, Türk bilgələri üçün evin içində də, evinin çölündə də eyni əxlaqa, eyni iradəyə, eyni kişiliyə sahib olmaq çox önəmlidir. Bu baxımdan Türklər üçün İslamdan öncə də, İslam dönəmində də uzun müddət (İslam sxolastikasinadək) din deyilən nəsnə sadəcə, insanlığın müdafiəçisi anlamında dünyəvi və həqiqətçi fəlsəfə olmuşdur. Yəni Tanrı o millətə yar və yardımçı olur ki, həmin millət hər hansı bir xəyalçılıq, qədrçilik düşüncəsində deyil, tam əksinə hər an insanlıq naminə həqiqətçi, gerçəkçi bir yol tutur. Əgər dünya Tanrının istədiyi düzəndən kənara çıxırsa o zaman Türk ulusu İnsanlıq adına savaşa başlayır ki, bu zaman savaştan məğlub çıxa biləcəyi heç aqlının ucundan belə keçmir. Türk fəlsəfəsində taleyin qədərinə boyun əymək, ya da xəyallarla yaşamaq yox, tam əksinə ədalətsizliyə, haqsızlığa, əxlaqsızlığa dur demək üçün mücadilə etmək vardır!

Bu anlamda Türk xalqları sxolastikadan uzaq qaldıqca dünyəvilik, həqiqətçilik ideyalarıyla həyatın axarını dəyişmək iqtidarında olublar. Deməli, öz taleyi-hökmünü qədrçiliklə yaxud xəyalçılıqla bağlamaq türklərə xas olmamışdır. Türk insanı görsə ki, hardasa bir ədalətsizlik var, haqsızlıq var, əxlaqsızlıq var, halalla haram bir-birinə qarışb bütün bunların qarşısında dim-dik duracaq, daha gözləməyəcək ki, kimsə onun əvəzinə gəlib bu məsələni həll etsin.

Türk dünyagörüşünə, Türk fəlsəfəsinə aid olan milli-dini dəyərlərin əsasən İslam dini, onun müqəddəs kitabı Qurani-Kərimlə səsleşməsi Türk xalqlarının bu dini qəbul etmələrində mühüm rol oynamışdır. İslam dinini bu ruhla, bu inancla qəbul edən Türk xalqları o zaman düşünmürdülər ki, gələcəkdə mücadiləçi, döyüşkən, ədalətçi bir sözlə, insançı Türk kimliyindən, eyni zamanda Tanrıçılıqla səsleşən dünyəvi İslamlıq inancından uzaqlaşb sxolastik müsəlman (xilafətçi sünnilər, irançı şiələr) kimliyinə düşəcəklər. Türkün milli kimlikcə xilafət düşüncəsiylə ərəbləşməsi ya da fars mədəniyyəti altında iranlılaşması, dünyagörüşcə də sünniləşməsi ya da şiələşməsi artıq milliyyətçi İslamlıqdan uzaqlaşb İslam sxolastikası (xilafətçi sünnilər, irançı şiələr) dönəminə qədəm qoymasıyla bağlı olmuşdur. Bu da təxminən 16-cı əsrin əvvəllərindən başlayaraq 18-ci əsrin ortalarına qədər yüksələn xətlə davam etmişdir. Özəlliklə, İslam

sxolastikasının geniş yayılmasında Osmanlıların İslam xəlifəliyinin, Səfəvilərin və Qacarların isə zamanla Fars şiiyyəsinin təsiri altına düşməsi ilə bağlı olmuşdur.

Ümumiyyətlə, Osmanlının tənəzzülü 17-ci əsrdə başladı ki, buna səbəb də bir tərəfdən əksər Ərəb ölkələrinin imperiyanın tərkib hissəsinə qatılması, digər tərəfdən slavyanizmin kök-budaq atması idi. Xüsusilə, həmin dövrdən başlayaraq Osmanlı sultanları özlərini türk hökmdarlarından çox, Ərəb xəlifələrinə oxşatmağa başladılar. Türk Osmanlı yarıərəb, yarıavropalı Osmanlıya çevrildi. Halbuki başlanğıcda Osmanlı Türk kimi müsəlman idilər. Ancaq bütün Ərəb dünyası Osmanlının tərkibinə daxil olduqdan sonra Osmanlının sultanları get-gedə ilkin mahiyyətdən çox uzaqlaşdılar. Hətta, o dərəcəyə gəlib çatdı ki, Osmanlının Türk ulusu ərəbləri imperiya daxilində tuta bilmək üçün bəzi hallarda daha ifrat formada İslam dini təəssübkeşinə çevrildilər. Bununla da Xilafətdən irəli gələn İslamçılıq düşüncəsi ilə Türk törələrindən uzaqlaşmış Sami/Ərəb törələrinə boyun əyməli oldular.

Əlbəttə, İslam dininin təəssübkeşi olmaqda problem yoxdur. Burada əsas problem Türk kimliyinin, Türk adət-ənənələrinin, Türk törələrinin İslam dini kimliyi çərçivəsində ərəbləşmək, Ərəb adət-ənənələrinə uyğunlaşmaq təhlükəsindən gedirdi. Bugünün Türkiyəsi hələ də ərəbləşmək, ərəb adət-ənənələrinə uyğunlaşmaq probleminə qurtulmuş deyildir. Əgər Mustafa Kamal Atatürk 100 il bundan öncə İslam dini adı altında şüurlara yeridilən ərəbləşmək ya da samiləşmək təhlükəsinə qarşı müəyyən addımlar atmasaydı, indiki Türkiyənin Səudiyyə Ərəbistanından heç bir fərqi olmayacaqdır. Bu gün Türkiyədə Atatürkə qarşı cəbhə açanlar da İslam dini tərəfdarları deyil, Türkiyəni Osmanlının son dövrlərində olduğu kimi yenidən ərəbləşdirmək istəyənlərdir. Onlar bu yolda İslam dinindən sui-istifadə edərək Türkiyəni yenidən 17-19-cu əsrlər Osmanlısına qaytarmaq istəyirlər. Arxalarında Amerika-İngilis-Masson qüvvələrinin dayandığı bu qüvvələr nəyin bahasına olursa olsun Türkiyəni Səudiyyə Ərəbistanının, Fars “İran”ın durumuna gətirmək, bununla da Türk Dünyasına sonuncu zərbəni vurmaq istəyirlər.

Hesab edirik ki, XVI əsrdən başlayaraq Osmanlıların İslam xəlifəliyini, Səfəvilərin isə qızılbaşlığa üz tutması sonralar Türklüklə İslamlığın bütövlük, dünyəvilik və insanlıq fəlsəfəsini müəyyən

qədər zədələmişdir. Hər halda sonralar dini məzhəbəçiliyə-İslam sxolastikasına üz tutan türklərin bir hissəsi Xəlifəlik iddiasıyla ərəblərin ya da Rum hökmdarlığı ehtirasıyla bizansların, digərləri Əhli-Beyt iddiasıyla ərəblərin ya da “İran şahlığı” iddiasıyla farsların adət-ənənələrinə qapılmaqla yalnız Türklükdən deyil, milli kimliklə dini kimliyin bütövlüyünü, dini yaşamla dünyəvi yaşamın birliyini inkar etməyən əsil İslamlıqdan da uzaqlaşmağa başlamışlar. Bununla da, Türk-Turan soylu xalqların yaşam tərzini dünyəvi İslamlıq və dünyəvi Türkçülük ideyalarından uzaqlaşaraq dini sxolastik çarlarlar (ərəb cahilliyəti, İran mifologiyası) almağa başlamışdır ki, bunun da nəticəsində son 3-4 əsri müsəlman türklər İslam sxolastikası içində yaşamağa məcbur olmuşlar.

Hər halda Avropanın Xristian xalqlarından fərqli olaraq Şərqi müsəlman xalqları, o cümlədən müsəlman türklər 13-cü əsrdən başlayıb 16-cı əsrdə xeyli dərəcədə möhkəmlənən İslam sxolastikasına qarşı Avropa modernləşməyi ya da yeni Qərb mədəniyyəti ortaya çıxana qədər heç bir ciddi müqavimət göstərə bilmədilər. Başqa sözlə, müəyyən istisnaları nəzərə almasaq 19-cu əsrə qədər İslam dünyasında dəyişilməz şəriət qanunları ya da İslam sxolastikası hökm sürmüş, müsəlman dövlətlər hər hansı yeniliyi, modernləşməyi qəti şəkildə qəbul etməmişdir. Bu isə o deməkdir ki, İslam dünyası ən azı son 3-4 əsrdə İslam sxolastikasının təzyiqi altında əsasən, yeni ideyalar ortaya qoya bilməmişdir. Son dövrlərdə İslam dünyasında irəli sürülən istənilən yeni ideya “yaxşı-pis” olmasından asılı olmayaraq, radikal mühafizəkarlıqla qarşılanmış və qəbul görməmişdir. Üstəlik, İslam dünyasına aid dövlətlər, özəlliklə Osmanlılarla Səfəvilər tənəzzül dövrü yaxınlaşana qədər (17-18-ci əsrlər) Avropada baş verən milli, dini və dünyəvi dəyişiklikləri kənardan izləmiş, az qala burada baş verən yenilikləri yolxucu xəstəliklər kimi görərək, onların sərhədləri içində girməməsi üçün əllərindən gələni etmişlər. Həmin dövlətləri yalnız qonşu dövlətlərlə müharibələr zamanı məcburən Avropanın texnologiyasından istifadə etsələr də, bütün bunlara baxmayaraq İslam sxolastikası düşüncəsiylə dünyəvi elmlərin inkişafına siper çəkərək yeni ideyaların və onun nəticəsi olan texnologiyaların yaranmasına əngəl olmuşlar.

Bizcə, son əsrlərdə İslam sxolastikasını tənqid edə biləcək yeni bir nəslin yetişməməsi də, Türk dünyasının, o cümlədən Osman-

lı və Qacarların tənəzzülünü sürətləndirən əsas amillərdən biri olmuşdur. Hər halda aydın deyilən kəsim köhnə mədəniyyət qapısını bağlayaraq yeni bir mədəniyyətə qapı açma bilmirsə, o zaman zərbənin ağırlığı daha dəhşətli olur. Hər halda, son dövrlərdə Türk dünyasının aydınlarının böyük qismi də açıq-aşkar istənilən yeniliyin ya da islahatın əleyhinə olub dəyişilməz şəriət qanunlarını, başqa sözlə İslam sxolastikasını müdafiə etmişlər. Belə olduğu təqdirdə, son əsrlərdə Osmanlıda, Qacarlarda və başqa İslam ölkələrində İslam sxolastikasını tənqid edəcək yeni bir aydın nəsilə söz açmaq çətinidir. Bunun nədən belə olması haqqında onlarla, bəlkə də yüzlərlə fikirlər vardır. Ancaq bir məsələ gerçəkdir ki, 16-18-ci əsrlərdə İslam sxolastikasının üstünlüyü özünün pik nöqtəsinə çatmış, əksər müsəlman aydınları da Qurani-Kərimin ya da hədislərin loyal şərhələrinə geniş yer ayraraq yeni ideyalar ortaya qoya bilməmişlər.

Beləliklə, 18-ci əsrin sonu, 19-cu əsrin başlarına qədər əsasən İslam sxolastikasına yenik düşüb daxili mücadiləylə, yəni sırf öz potensialıyla ortaya çıxma bilməyən türk aydınlardan böyük bir qismi çarəni vaxtilə Xristian sxolastikasını yenərək yeni bir mədəniyyətə daxil olan Avropa-Qərb mədəniyyətində axtarmağa başlamışlar. Bununla da Türk-İslam dünyasında modernləşmə prosesi içdən – Şərq-Asiyasayağı (müsəlman Şərqiindən ya da müsəlman Asiyasından) modernləşmədən deyil, kənardan – Avropa-Qərbsayağı modernləşmədən başlamışdı. Ona görə də Türk-İslam dünyasında indiyə qədər “yaxşı-pis” fərq etməz nə varsa, ortada olan modernləşmə də əsasən Qərb modernləşməyinin təzahürləridir. Bu anlamda içdən bir modernləşmə başlada bilməyən, üstəlik kənar mədəniyyətlə “yeniləşmək” məcburiyyətində qalan İslam dünyasında yeni bir mədəniyyət, yeni bir sivilizasiya ortaya qoymaq mümkün olmadı.

Bununla da, Türk-İslam dünyası yeni bir mədəniyyətə, yeni bir sivilizasiyaya başlamaq əvəzinə bir tərəfdən mühafizəkar müsəlman dövlətlərinin bütün sahələrdə geriləməsi, digər tərəfdən isə yenilikçi Avropa dövlətlərinin bütün sahələrdə irəliləməsinin nəticəsi olaraq zor-xoş Avropadan Osmanlıya, Qacarlara və digər Türk-İslam ölkələrinə daxil olmağa başlayan Qərbçilik ideyası ilə üz-üzə qaldı. Artıq İslam sxolastikasıyla müsəlman dövlətlərini nəinki inkişaf etdirməyi hətta, onu qorumağın mümkünsüzlüyü açıq-aşkar ortaya çıxmışdır ki, bu da bəzi müsəlman aydınlarını ya da dövlət

adamlarını Qərbdən gələn ideyalara üz tutmağa cürətləndirmişdi. Ancaq əvvəlki dövərlərdən fərqli olaraq, bu dövrün müsəlman aydınlarının cürətlənməsində içdən gələn milli-dünyəvi üsyankarlıqdan çox Avropanın üsyankar ziyalılarının təsiri daha çox oldu.

Bir vaxtlar məmurların ya da din başçıların haqsızlıqlarına, ədalətsizliklərinə etiraz edəcək Mənsurlar, Gəncəvilər, Xarəzimlər, Birunilər, Farabilər, Sinalar, Bağdadilər, Bistamilər, Miyanəcilər, Sührəvərdilər, Tusilər, Xaldunlar, Şəms Təbrizilər, Mövlanələr, Ərəbilər, Nəsimilər, Nəimilər və başqaları var idi. Onları cürətləndirən öz içlərinin səsləri idi ki, bütün inanılmaz zorluqlara baxmayaraq İslamın dünyəviliyi uğrunda mücadilədən geri çəkilmədilər. Ancaq artıq 16-18-ci əsrlərin Türk-İslam dünyasında bizlər onların əvəzində əsasən, birə yüz artmış yalançı ruhanilərdən, məddahçı ziyalılardan, qəzəlbaz şairlərdən başqa heç kəsi görmürük. Halbuki, həmin əsrlərdə hətta bir qədər də ondan öncədən başlayaraq Avropa üsyankar Danteləri, Montenleri, Brunoları, Kopernikləri, Qalileyləri, Lüterləri, Kalvinləri, Volterləri, Hobbsları, Lokkları, Russoları və başqalarıyla Xristian şolastikasını yenərək yeni bir mədə-niyyət işığı yandırdılar. Bizlər də “qonşu”nun yandırdığı işıqla qaranlıqdan çıxmağa çalışdığımız, bu anlamda özümüz özümüzədən qaynaqlanan bir işıq yandırmaya ciddi cəhd göstərmədiyimiz üçün İslam aləmini və Türk dünyasını yeni bir bəlanın içində bulmuş görükdük.

3.2. Səfəvilər dövlətinin milli ideyası: Türk şiiyyəti (Tanrıçılıq), yoxsa Fars şiiyyəti (Zərdüştizm)

Bu gün dini məzhəbəçilik düşüncəsindən yanaşsaq Səfəvilər bütün şiiyətlərin (fars, türk, ərəb fərq qoymadan) ortaq dini dövlətidirsə, Qərbin “elm tarixi” baxımından isə Səfəvilər Azərbaycan ya da İran mərkəzli dövlət olmuşdur. Əslində Səfəvilərin etnik kimliylə bağlı ortaya çıxan problemlərin kökündə də, onlara artıq “din tarixi”ndən deyil, Qərbin “elm tarixi”ndən yanaşılması meylləri olmuşdur. Din tarixi ehkamçılığı Səfəvilərin milli-etnik fərqi qoymadan daha çox şiiyyət-qızılbaşlıq həssaslığı üzərində öz əksini tapırdısa, Qərbin “elm tarixi ehkamçılığı” Səfəvilərin İranlılıq, “Persiya” ya da Turanlılıq/Azərbaycanlılıq Türk ruhunu önə çıxartdı. Məhz Qərbin

“elm tarixi ehkamçılığı”nın Səfəvilərə münasibətdə İranlılıq, Persiya bir sözlə “İran milli dövləti” üzərində dayanması istər-istəməz müzakirələrə yol açmışdır.

Beləliklə, Qərbin “elm tarixi” ehkamçılığına əsaslı “milli tarix” anlamından yanaşıldığı zaman Səfəviləri “Azərbaycan milli dövləti” hesab edənlər onların türk mənşəli, Səfəviləri “İran milli dövləti” kimi müdafiə edənlər isə onun fars/kürd mənşəli olmalarını irəli sürmüşlər. Bu günə qədər də həmin müzakirələr davam etməkdədir. Çünki “din tarixi” ehkamçılığı Səfəvilərin kimliyi, tarixi, ədəbiyyatı, fəlsəfəsini məzhəbçi yöndən mürəkkəbləşdirdiyi ya da saxtalaşdırdığı kimi, Qərbin “elm tarixi” ehkamçılığı isə bunu “milli tarix” (fransız milliyyətçiliyi, ingilis milliyyətçiliyi) adıyla həyata keçirir.

Bu gün Səfəvilərin “milli tarix” anlamında etnik, siyasi və dini kimliyinin müəyyənəlməsində daban-dabana zidd iki baxış var: 1) Səfəvilər mənşəcə türksoyludur, Səfəvilər bir Azərbaycan Türk-Turan dövlətidir, Səfəvilərin Qızılbaşlığı-şialiyi mahiyyətə Türk ruhaniyyətinə əsaslanmışdır; 2) Səfəvilər mənşəcə kürd-fars soyludur, Səfəvilər bir İran dövlətidir, Səfəvilərin Qızılbaşlığı-şialiyi mahiyyətə zərdüsti-sasani ruhaniyyətinə əsaslanmışdır.

Bizcə, Turanlılıq və İranlılıq ölküsü Səfəvilərlə başla-madığı üçün yalnız onun ətrafında olan məsələlərin həlliylə də tam çözülə bilməz. Sadəcə, Səfəvilər dönmənin turançılığı və irançılığı böyük bir həlqənin əsas hissəsi olduğu üçün bu dövrün aydınlanması bir çox məsələlərə işıq sala bilər. Bir sözlə, Səfəvilər dönməsində Turançılıq və İrançılığın mahiyyətinə aydınlıq gətirməklə, bütövlükdə ən azı 3 min il ərzində türklər və farslar açısından hansı anamlar daşması haqqında da müəyyən nəticələr əldə edə bilərik. Hər halda Oğuz-Türksoylu xalqların, o cümlədən Azərbaycan türklərinin fars/iran-soylu etnoslarla bütün sahələrdə (həyat tərz, inanclar, etiqadlar, adətlər və s.) mücadiləsinin ən azı 3 min il tarixi vardır. Bizcə, bu 3 minillik tarix iran/fars mənşəli etnoslarla türksoylu etnosların dünyagörüşü arasındakı fərqləri nə Səfəvilərdən öncə, nə də Səfəvilər dönməsində əsasən, aradan qaldıra bilməmişdir. Bu fərqliliyi görmək üçün bu gün hər iki ulusun həyat tərzlərinə və inanclarına nəzər yetirmək kifayətdir.

Doğrudur, 3 min il ərzində iran/farssoylu etnoslarla türk/turan soylu etnosların xeyli bir qismi əsasən eyni dövlətlərin və ya da

imperiyaların tərkibində bir yerdə yaşamışlar, hətta bu gündə yaşamağa davam edənlər var. Bu halda düşünə bilərik ki, fərqli həyat təzinə, örf-adətlərə sahib olan fars soylular və türk soylular 3 min il ərzində istər-istəməz bir-birlərindən müəyyən adət-ənənələri, əxlaq qaydalarını mənimsəmişlər. Öncəliklə, Midiya, Əhəmənlər, Parfiya, Sasanlar, Səlcuqlar, Baharlılar, Bayandurlar, Səfəvilər, Əfşarlar, Qacarlar kimi imperiyalar onların həyat tərzinə və dünyagörüşünə qarşılıqlı olaraq xeyli dərəcədə təsir göstərmişdir. Buna örnək kimi atəş, günəş, ay, su bu kimi obyektlərə sitayişdəki oxşarlıqları göstərə bilərik. Məhz bunun nəticəsidir ki, bu gün artıq bir çox alimlər kimerlər, iskitlər, saklar, masaggetlər və başqa qədim tayfaların iran/fars, yoxsa türk/turan soylu olması haqqında qəti rəyə gələ bilmirlər. Hətta, bəziləri çıxış yolunu onda tapırlar ki, iskitlərin ya da sakların bir hissəsi fars/irani, digər hissəsi türk/turan soylu olmuşdur.

Bütün hallarda bir şey dəqiqdir ki, türksoylu və farsoylu etnoslar dünyagörüşcə, həyat tərz baxımından, adət-ənənələrinə görə daima bir-birlərindən fərqlənmişlər. Özü də bu fərqlər 3 min il öncə necə idisə, aşağı-yuxarı bu gün də elədir. Burada hansısa millətin üstün götürülüb, hansısa millətin aşağılanmasından söhbət getmir. Yəni məsələ, milli-dini dünyagörüş fərqliyindədir. Bir alman bir fransız olmadı kimi, bir türk də məcburən “iranlı” qiyafəsinə bürünsə də, amma bu onun fars olması deyildir. Doğrudur, xüsusilə dinlərin müxtəlif etnoslar arasındakı fərqləri aradan qaldıra bildiyi inancı olmuşdur, indi də buna inanalar var. Amma mən, bu məsələyə fərqli yanaşıram. Yəni nə qədər qarşılıqlı assimilyasiyalar olursa-olsun, hər bir ulus özünün ilkin başlanğıcına, bu anlamda ilk balanğıcadki etiqadlarına, adət-ənənələrinə daha çox meyllidir.

Bizcə, hər bir ulusun öz başlanğıcına meylliliyin nəticəsi olaraq Xristianlıq, Yəhudilik, İslam və başqa dinlərdə ayrı-ayrı məzhəblər ya da təriqətlər meydana çıxmışdır. Bir sözlə, dinlərdəki məzhəb və təriqətlərin meydana çxmasının birinci və əsas şərti olaraq hər hansı ulusun tapındığı dinə baxmayaraq, onun özünə məxsus etiqad və inanclara, örf-adətlərə bağlılığın bu və ya digər formada sürməsidir. Deməli, bir dində müxtəlif məzhəblərin yaranmasına əsas səbəb etnik kimliklər və onların ilk başlanğıcda tapındığı inancları, etiqadlarıyla bir sözlə milli dinləriylə bağlıdır.

Beləliklə, vahid bir din tapınan uluslardan hər biri bununla yanaşı, tapındıqları dinin adətlərini, qəhrəmanlarını özünküləşdirilər, bununla da məzhəblər, təriqətlər meydana çıxır. Ancaq milli varlıqlarını qorumaq, hərbi uğurlar əldə etmək və dövlətdə mühüm yer tutmaq naminə əsil etnik kimliklərini və milli adətlərini deyil, dini kimliyini və dini inanclarını ön plana çıxarırlar. Bununla da təbii milli kimlik və “milli din”lə, dövrün tələb etdiyi milli kimlik və din bir-birinə o qədər qarışır ki, əsil həqiqəti bir çox zamanlarda aşkara çıxartmaq çox zor olur.

Bu anlamda özəlliklə, Orta Çağda hansı tayfaların əsil etnik kimliyini müəyyənləşdirmək mümkün olursa, deməli həmin tayfalar dini-ideoloji məsələlərin mərkəzində dayanmışdır. Hər halda bu məsələlər Orta çağdakı tayfalarla bağlı da davam etmişdir. Məsələn Şədadilərin, Rəvadələrin, Şirvanşahların, Səfəvilərin türk, ya da fars soylu olmasıyla bağlı müxtəlif fikirlər vardır. Bundan yan qaça bilməyənlər arasında isə Səfəvilər xüsusilə fərlənir. Məhz onların dönməində, yəni 16-cı əsrin əvvəllərindən 18-ci əsrin 1720-ci illərində türk/turan, fars/iran, münasibətləri dini-ideoloji anlamda yeni bir mərhələyə daxil olmuşdur.

Xüsusilə, Səfəvilərin hakimiyyət iddialarının haqlılığını təsbit etmək üçün bir tərəfdən İslam dinində “şiiəliyi” ön plana çıxarmaları, digər tərəfdən “İran-Persia” və “Turan-Azərbaycan” ərazisində şahlıq taxtına oturmaları bir çox suallara gətirib çıxartmışdır. Hər halda Orta çağda Səfəvilərə qədər hakimiyyət sürmüş Sacilər, Atabəylər, Elxanilər, Qaraqoyunlular, Ağqoyunlular və başqa Türk dövlətlərində dini ideologiyaya bir o qədər də ehtiyac duymamışdılar. Məsələn, Uzun Həsən Şah İsmayıldan fərqli olaraq Bayandurluların kökünü peyğəmbər nəslinə deyil, birmənalı şəkildə Oğuz xana bağlamış, hətta onun göstərişi ilə Əbu Bəkr əl-Tehrani əl-İsfahani «Kitabi Diyarbəkkriyyə» kitabında bunu daha dəqiq faktlarla ortaya qoymuşdur: «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 – Göycə dənizi ətrafında vəfat etməsi faktı bu diyarın ən qədim oğuz-türk məskənlərindən biri olduğunu sübut edir» (106^a, 18).

Uzun Həsənin bu addımı ondan irəli gəlirdi ki, Bayandurlular dini məsələlərə çox da meyil göstərmir, əksinə mümkün olduğu dərəcədə dini dövlətdən uzaq tutmağa çalışırdılar. Səlcuqlu, Qəznəli, Baharlı, Bayandurlu Türk hökmdarları dini məzhəbçiik ideyasıyla hakimiyyətə gəlmədikləri üçün, ayrı-ayrı dini məzhəblərə, təriqətlərə də tolerant münasibət bəsləmişlər. Məsələn, Sultan Mahmud, Şəmsəddin Eldəgiz, Atabəy Pəhləvan, Qara Yusif, Cahanşah Həqiqi, Uzun Həsən, Əmir Teymur və başqa türk hökmdarları dini ideyalı ideoloji hakimiyyətdən çox uzaq idilər. Türk hökmdarları türk ruhlu sufilərədə, hürufilərədə, eyni zamanda sufi fərsdililərə də demək olar ki, eyni gözlə baxırdılar.

Ancaq bu dəfə hakimiyyət başına gələnlər özləri dini məzhəbçilikdən çıxış edirdilər. Səfəvilərin dini məzhəbçiliyə rəvac vermələri, yeni yaratdıqları dövləti “şiəçilik” üzərində qurmaları onların milli kimliyinin dolaşdırılmasına səbəb olmuşdur. Türk-Turan sufilyindən, Türk fəlsəfəsindən yanaşanlar Səfəviləri Türk, İran-Fars sufilyindən, İran fəlsəfəsindən baxanlar isə Fars hesab etmişlər. Bəziləri hesab edirlər ki, Səfəvilərin İslam dinində bir məzhəbə - şiəçiliyə meyilli olması türklərin dünyagörüşünə zidd idi. Çünki Türk ulusunda ümumiyyətlə, dini-ruhani sisteminə meyillilik çox az olmuşdur. Hətta, demək olar ki, bütün Türk dövlətləri ən azı başlanğıcda dini-ruhani sistemdən uzaq olublar. Bu anlamda yalnız Səfəvilər istisnadır. Ancaq bu fikirlə razılaşmayanlara görə isə, əslində Səfəvilər də sufi-şamanlığa əsaslanan Türk şiəçiliyini irəli sürüblər ki, bu da dünyəvi dövlətçiliyi inkar etmir.

Biz də, XVI əsrdə Azərbaycanda yaranmış Səfəvilərin “milli tarix” anlamında əsasən Azərbaycanla, Oğuz-Türkmən boylarıyla və Türk ruhaniyyətiylə bağlı olmasına inanırıq. Buna örnək kimi də ən vacib dörd amili irəli sürürük: 1) Səfəvilər dövlətinin Azərbaycan nüvəsində yaranması və ilk paytaxtın Təbriz olmasını, 2) Səfəvilər dövlətini yaradanların çoxunun türksoylu tayfalardan (şamlı, ustachı, təkəli, türkmən, qacar, bayat, əfşar, zülqədər və b.) ibarət olmaqla yanaşı dövlətin rəsmi dilinin Türk dili olmasını, 3) Səfəvilərin Oğuz-Türkmən ulusunun Bayandurlu-Ağqoyunlu dövlətinin varisi kimi

çıxış etməsini, 4) İlk dövrlərdə İslam dininə dayalı Qızılbaşlığın (Türk şialiyinin) daha çox Türk ruhaniyyətiylə bağlılığını.

Birincisi, deyə bilərik ki, Səfəvilərin yeni dövlətin əsas mərkəzi kmi Azərbaycanı seçməsi, eyni zamanda paytaxt olaraq Təbrizi müəyyən etməsi təsadüfi olmamışdır. Səfəvilərin Azərbaycana bağlılığını üç amillə izah edə bilərik: 1), Səfəvilərin əsas dini mərkəzi olan Ərədbil ən əskilərdən Azərbaycan Türk şəhəri idi. 2) Səfəvilərin əsas hərbi dəstəkçiləri Azərbaycanın yerli ulusu olan Oğuz-Qıpçaq boyları (şamlı, ustacılı, təkləli, türkmən, qacar, bayat, əfşar, zülqədər vəb.) idilər. 3) Səfəvilərin Azərbaycanın və digər həmhüdud məmləkətlərin sahibi olmuş Bayandurlu-Ağqoyunlu dövlətinin varislik hüququna iddia etmələri idi.

Azərbaycanın Səfəvi Türk 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 Azərbaycan taxtına oturmamışdan öncə Gülistan qalasını ələ keçirməkdə iddialı olan Qızılbaş əmirilərindən soruşanda ki, siz Azərbaycan səltənətini mi (max-kah), yoxsa Gülistan qalasını mı istəyirsiniz? Qızılbaş əmiriləri Şah İsmayıl cavab olaraq demişlər: “Azərbaycan səltənətini”. Bu o deməkdir ki, Şah İsmayıl Bayandurluların davamçısı hər hansı İranın, Persiyanın deyil, özünü məhz Türkmən dövlətlərinin, onların əsas hakimiyyət mərkəzi olan Azərbaycan səltənətinin hökmdarı kimi görürdü. Səfəviləri hakimiyyətə gətirən Türk boyları üçün Azərbaycan səltənətinə sahiblənmək bir tərəfdən hakimiyyət və vətən rəmzi, digər tərəfdən Türklüklə bağlı idi.

Səfəvilərin Azərbaycan taxtına iddialılığı, Azərbaycan türklərini yeni bir ideya ətrafında birləşdirmə istəyi Şah İsmayıldan öncə, özəlliklə də Bayandurlularla qohumlaşdıqdan sonra ortaya çıxmışdı. Hər halda Şah İsmayılı ata-babaları Şeyx Cüneyd, Şeyx Heydər və Şeyx Sultanəli hakimiyyətin mənbəyi və qutlu mərkəzi olaraq məhz Azərbaycanı əsas hədəf kimi götürmüşdülər. Sadəcə, Şah İsmayıl da onların yolunun davamçısı kimi Qızılbaş Türklərini Ərzincanda başına toplayaraq ilk yürüşünü Azərbaycanın quzeyinə etmiş, çox keçmədən Azərbaycanı birləşdirərək Təbriz mərkəzli Oğuz-Türk dövlətinin hökmdarı olmuşdur. Şübhəsiz, Şah İsmayılı bu cür hərəkət etməyə sövq edənlər, eyni zamanda onu taxta oturdanlar da Səfəvi şeyxləri deyil, Türk bəyləri və Türk bilgələri olmuşlar.

İkincisi, Səfəvilərin özlərinin Türk, onları müdafiə edən tayfalarında böyük əksəriyyətinin də Oğuz-Türksoylu tayfalardan (şamlı, ustaclı, türkmən, qacar, bayat, əfşar, zülqədər vəb.) ibarət olmaqla yanaşı, dövlətin rəsmi dilinin Türkcə olması da heç kəsə sirr deyildir. Səfəvilərin dövründə Şah İsmayıl Türkcəni dövlətin rəsmi dili kimi qəbul etmiş və Türk dilini Səfəvilərin saray dili halına gətirmişdir. Özü də Türk dilində şeirlər yazmış, sarayında Türk bilgələr və şairlər ön planda olmuşlar. İlk Səfəvi hökmdarı Şah İsmayıldan tutmuş II Şah Təhmasibədək bu ənənə aşağı-yuxarı davam etmişdir.

Şah İsmayılın Azərbaycan və Türk dili sevgisi onun etnik kimliyində türk amili ilə yanaşı, eyni zamanda ətrafındakı Türk bəylərinin və Türk bilgələrinin, bir sözlə Oğuz-Türkmən amilinin ön planda olmasının nəticəsi idi. Əlbəttə, Türk kimliyi ilə yanaşı onun əcdadlarının, eləcə də öz övladlarının yunan, fars, ərəb və başqa yad uluslarla qohumluq əlaqələrinin olmasını da istisna etmir. Bütövlükdə Səfəvilərin qurucusu Şah İsmayıl və onun davamçılarının dini kimlik və siyasi kimlikdən deyil, ancaq milli düşüncədən çıxış edərəkən məhz Türklüklərini, Azərbaycanlılıqlarını daim öndə tutduqlarını görürük.

Səfəvilərin Azərbaycan milli dövləti olmasını qəbul edənlər arasında Faruk Sümer, Nəsrullah Fəlsəfi, Oqtay Əfəndiyev, Şahin Fərzəlibəyli, Ramiz Mehdiyev, Dilavər Əzimli və başqları da vardır. Məsələn, tanınmış Səfəvişünas alim Oqtay Əfəndiyevin fikrincə V.V.Bartold, İ.P.Petruşevski, Faruk Sümer və başqaları doğru olaraq Səfəvilərin türksoylu olduğunu yazdıqları halda (231, s.748), ancaq Ə.Kəsrəvi, Z.V.Toqan, M.Məşkur, S.Rəhimzadə və digərləri isə Səfəviləri farslara ya da kürdlərə aid etməklə yanlış nəticə çıxarmışlar. O.Əfəndiyev yazır ki, XIV əsrin ikinci yarısında qələmə alınmış Səfəvilərin uzaq əcdadları barədə məlumatları özündə əks etdirən yeganə mənbə, Təvəkkül ibn İsmayıl ibn Bəzzazın “Səfvət əs-səfa” (“Saflığın safı”) adlı agioqrafik əsərdə bu təriqətin banisi Şeyx Səfiəddinin türk etnosuna mənsub olmasını ortaya qoyur. Çünki həmin mənbədə göstərilir ki, Şeyx Səfiəddin türk kəndindən olub, əqidədaşları tərəfindən “piri Türk”, yəni “Türkün piri” adlandırılmışdır (68, s.37-39). İlhami Cəfərsəy da haqlı olaraq yazır ki, Şah İsmayıl Xətayi Suriyadan Ərdəbilə köçürülən türk xataylardan çıxmışdır (53, s.13).

Səfəvilərin, o cümlədən Şah İsmayılın Türk soyundan olmasını iddia edən “İran” tarixçilərindən Nəsrullah Fəlsəfi də yazır ki, Şah İsmayılın tərəfdarları əsasən türkmən və tatar-qıpçaq tayfalarından olublar: “Hətta taxta çıxdıqdan sonra belə o, İran mənşəyinə və dilinə - millətin iki başlıca əsasına xor baxırdı. O, İranın yerli əhalisini təbə etmiş və onları mənşəcə türkmən olan qızılbaş tayfalarının hakimiyyəti altına salmışdı. Fars dili Osmanlı imperiyasında və Hindistanda siyasət və ədəbiyyat dili olduğu bir dövrdə Şah İsmayıl Türk dilini İran saryının rəsmi dili etmişdi. Hətta o özü də yalnız Türk dilində şeirlər yazırdı. Nəticədə Türk dili Səfəvilər sarayında elə geniş yayıldı ki, bu sülalənin hakimiyyətinin sonunadək sarayın rəsmi dili olaraq qaldı. Buna görə də Türk siyasi qurumlarını yıxan və vahid dövlət yaradan I Şah İsmayılın İranın milli və siyasi birliyini bərpa etməyi qarşısına məqsəd qoymaması şübhəsizdir” (68, s.34-35).

Doğrudan da, Sasanlardan sonra “İran milli və siyasi birliyi” sadəcə olaraq, bir neçə nəfər Nizamülmülk, Firdovsi kimi farsyönlünün şüurunda yaşayırdı. Hər halda Sacilər, Səlcuqlar, Azərbaycan Atabəyləri, Elxanilər, Cəlairlər, Baharlılar, Bayandurlular dönmində “İran milli və siyasi birliyi” bir neçə nəfərdən başqa heç kəsi maraqlandırmamışdır. Ona görə də, özünü etnik və siyasi varislik anlamında Türkmən Bayandurluların qanuni varisi hesab edən Səfəvilərin hər hansı “İran milli və siyasi birliyi”ni bərpa etmək istəyi ola bilməzdi. Milli aydınımız Əli bəy Hüseynzadə də yazır ki, Səfəvilərin yeni dövlət qurmalarına səbəb onların imam Museyi Kazimin, yəni seyid nəslindən olmaları deyil, Ağqoyunlularla qohumluq əlaqələri mühüm rol oynamışdır (84, s.84). Bu baxımdan Səfəviləri ilk növbədə, maraqlandıran Bayandurluların varisi kimi Azərbaycanın milli və siyasi birliyini bərpa etmək idi.

Bu anlamda Şah İsmayıl və digər Səfəvi hökmdarları ən azı Şah Abbasadək “İran şahənşahi” tituluna da ciddi önəm verməmişlər, üstəlik Türk mənşələriylə fəxr edən Qızılbaşlar özlərini əsil-nəcabət və ad-sanlarına görə qeyri-türklərdən yüksəkdə tutaraq, onları tatlar ya da taciklər adlandırmışlar (68, s.35). Bu günün özündə də Azərbaycan türkləri arasında irandillilərin tat, ya da tacik (təcik) adlandırılması yaygın olaraq qalmaqdadır. Bu anlamda Səfəvi hökmdarlarının sonralar “İran şahənşahi” adlandırılması onlara kənardan verilmiş bir addır. Avropalılar Anadolunu Rum diyarı,

Osmanlı sultanlarını buna uyğun olaraq bir çox hallarda Rum hökmdarı kimi kimi qələmə vermişlər. Ancaq bu, Osmanlının Türk olmaması anlamına gəlmədiyi kimi, sonralar “İran şahı” adlandırılan Səfəvilərin də iranlı ya da fars olması demək deyildir.

Üçüncüsü, Səfəvilərin milli kimliyinin bəirlənməsində Bayandurlu-Ağqoyunlu münasibətləri mühüm yerə malikdir. Hər halda Səfəvilərin Oğuz-Türkman ulusunun Bayandurlu-Ağqoyunlu dövlətinin varisi kimi çıxış etməsi təsadüfi olmamışdır. “İran” tarixçisi Nəsrullah Fəlsəfi yazır ki, ata tərəfindən özünü Peyğəmbər nəslindən hesab edən Şah İsmayıl Türkman Həsən bəy Ağqoyunlunun nəvəsi kimi özünü haqlı olaraq bu sülalənin qanuni varisi hesab etmişdir (68, s.34). Deməli, Şah İsmayılın taxt-tac iddiasını ortaya qoyan, ilk növbədə Bayandurlularla qohumluq əlaqəsi olmuşdur.

Qeyd edək ki, Şah İsmayılın əcdadlarından olan Şeyx Cüneyd 1456-1459-cu illərdə Diyabəkirdə Bayandurluların başçısı Həsən xanın sarayına sığınmışdır. Həsən xan da düşməni Baharlı-Qaraqoyunlu Cahanşahla mübarizədə Səfəvi şeyxlərinin köməyini təmin etmək arzusu ilə öz bacısını Şeyx Cüneydə ərə vermişdi (68, s.40). Bununla da Bayandurlularla Səfəvilər arasında qohumluq bağı yaranmış və sonralar daha da möhkəmlənmişdir. Hər iki tərəf bu qohumluq bağından maraqlı olsa da, bundan daha çox qazanan Səfəvilər olmuşdur. Belə ki, Səfəvilər hakim bir sülalə olan Bayandurlularla qohumluq əlaqəsi qurduqan sonra Səfəvilərdə dövlət yaratma hissi ön plana çıxmışdı.

Bu anlamda Səfəvilər və Bayandurlular arasında baş tutan qohumluq əlaqəsindən dərhal sonra birincilərin Şirvan və Dərbəndə yürüşləri diqqətçəkicidir. Ən maraqlısı isə odur ki, Səfəvilər Bayandurlularla qohumlaşdıqdan sonra şiəlik ya da qızılbaşlıqla tanınmağa başlamış, məhz bu adla da Şirvan və Dağıstan ərazilərinə yürüş etmişlər. Deməli, Bayandurlularla qohumluq hakimiyyət iddiasının yaranmasına, şiəliyə meyillik isə güclənməsinə səbəb olmuşdur. Yəni Səfəvilər üçün Bayandurlularla qohumluq və şiəliyə meyillik yeni bir dönmənin başlanmasını ortaya qoymuşdur.

Bu baxımdan tanınmış tarixçi alimimiz Oqtay Əfəndiyevin o fikriylə razılaşırıq ki, 15-ci əsrin ortalarına qədər sünni kimliklə tanınan Səfəvilərin şiəliyə keçməsi təsadüfi olmamışdır. Çünki Bayandurlularla qohumlaşan Şeyx Cüneyddən başlayaraq

Səfəvilərdə şiəlik ön plana çıxmış, bu qohumluğu davam etdirən Şeyx Heydərin dövründə isə daha da artmışdır. Şübhəsiz, Səfəvilərdə şiəliyin ön plana çıxmasında Şərqi Anadolunun sufi-dərviş həyatı sürən Oğuz-Türkmən boyları mühüm rol oynamışlar. Hər halda, Səfəvilərin dini mərkəzi Ərdəbildə şiəlikdən daha çox sünnilik ön planda olduğu bir zaman, Şərqi Anadolu da Oğuz boyları arasında şiə-mistik sufiliyin daha güclü olması burada əsas rol oynamışdır.

Dördüncü, hesab edirik ki, Qızılbaşlığın-şiəliyin Şərqi Anadolu da və Azərbaycanda geniş yayılmasına Oğuz-Türkmən boyları əsas möhür vurmuşlar. Səfəvilərin ilk hökmdarları Şah İsmayıl, Şah Təhmasib daha çox sufi ruhlu Türk Qızılbaşlığını, ya da Türk şiəçiliyini qurmağa çalışmış, bu anlamda türk sufiliyini, türk ozanlığını, türk ələviliyini təbliğ etmişlər. Bütövlükdə Səfəvilərin sufi-şaman ruhlu Qızılbaş ideologiyasını türk şiəliyi də adlandırmaq olar. Amma Səfəvilərin şamançı-sufi ruhlu türk şiəliyi 100 il sonra İran-zərdüşť ruhlu fars şiəliyinə təslim olmağa başlamışdı. Yəni Səfəvilərin hakimiyyətinin ikinci yarısında türk dünyagörüşü fars dünyagörüşünə yenilməyə üz qoymuşdu. Amma hakimiyyətdə yenə də Türk Səfəvilər idilər. Sadəcə, Türk ruhaniyyətinə əsaslanan qızılbaşlıq Şah Abbas Səfəvilərin başına keçdikdən sonra bir qədər dəyişmişdir. Belə ki, Şah Abbasın dövründən başlayaraq Azərbaycan Türk ruhaniyyəti yavaş yavaş İran Fars ruhaniyyətinə çevrilməyə başlamışdır. Ancaq bütün hallarda Səfəvilər dönəmində Qızılbaşlığın-şiəliyin əsas yayıcıları Azərbaycanın Oğuz-Türkmən tayfaları, onların din üləmaları olmuşlar.

Səfəvilərin milli kimliklərinin dolaşdırılmasında dini-ideoloji amillər, özəlliklə hakimiyyətdə qanuni sahib olduqlarını isbat etmək üçün köklərini Peyğəmbər nəslilə bağlamaları da mühüm rol oynamışdır. Bu anlamda Şah İsmayılın özünün və əcdadlarının İslam dinində şiə tərəfdarlığını saxlaması, hətta şiəliyi imamilər (qızılbaşlıq) təriqəti kimi dövlət dini elan etməsi təsadüfi olmamışdır. O.Əfəndiyev yazır ki, şiəlik ya da qızılbaşlıq ideyasına görə, Xəlifə Əli imamdır və kim bunu qəbul etmirsə, o kafirdir. «Məhəmməd peyğəmbədirsə, Əli «Allah həqiqətinin təzahürüdür» («məzhər-i həqq»dir). İsmayıl özünün Əli və Fatimədən başlayan «məşəyi» ilə fəxr edir. O, Əlidə ilahi mahiyyətin başqa şəkllə düşdüynə inanır. Əvvəlcə o (İsmayıl), Əli ilə bir olmuş, indi isə yenidən zühur

etmişdir. Peyğəmbərin və imamın keyfiyyətləri onun simasında təəcəssüm etmişdir» (68, s.52).

Doğrudan da Şah İsmayılın şeirlərində dini-mistik şiəçilik ruhlu ön planda idi (90, s.224). Səfəvilərin şiəliyə bu cür münasibəti, Şah İsmayıldan başlayaraq ifrat şəkil almış və nəticədə dini məzhəbçilik zaman-zaman Səfəvilərin yalnız milli mənsubiyyətini dolaşdırmamış, Türkmən dövlətçiliyinə də mənfi təsir göstərmişdir. Özəlliklə, Şah İsmayıldan başlayan şiəçiliyin I Şah Abbasın hakimiyyəti dövründə daha da radikallaşması bunda əsas amillər idi. Belə ki, Şah Abbas 1587-ci ildə taxta çıxdıqdan sonra Oğuz boylarının Səfəvi sarayında və ordusunda yetkilərini əlindən almış, bunun əvəzində Türk olmayanlara yeni səlahiyyətlər vermişdir. Beləliklə, bu dövlət ifrat şiələşmə nəticəsində həm də müəyyən qədər iranlılaşmağa məruz qalmışdır (59, s.123-124). Deməli, Səfəvilərin həm əsil etnik kimliyi, həm də əsil dövlət kimliyi məhz dini-ideoloji düşüncə içində başqa çalarlar almışdır. Səfəvilərin etnik və dövlət kimliyinin mürəkkəbləşməsində də əsas məsələ şiəçiliklə bağlı olmuşdur.

Ancaq indi “şiəçilik” məsələsini Azərbaycan türkləri və İran farsları öz bildikləri kimi yozurlar. Bununla da, Səfəvilərin şiəçilik ideologiyasının “türkləşməyə”, yoxsa “farslaşmağa” xidmət etməsi məsələsi gündəmə gəlmişdir. Beləliklə, Səfəvilərin etnik kimliyi ilə bağlı iki bir-birinə zidd müddəa var ki, sözün açığı bunlara aydınlıq gətirmək heç də asan görünmür. Məsələn, “İran” müəllifləri iddia edirlər ki, Şah İsmayıl fars ya da kürd olduğu halda özünü dini-ideoloji anlamda türkləşdirmiş ya da ərəbləşdirmişdir. Belələrinə görə, halbuki Şah İsmayılın nə türklüyə, nə də ərəbliyə dəxli vardır. Onlara görə, o, “İran milli dövləti”nin yaratmış fars-kürd mənşəli bir hökmdardır. Sadəcə, həmin dövrdə onların fars ya da kürd nəsiləri türkləşdikləri üçün Şah İsmayıl dövlət dilini Türk dili elan etmiş, türk dilində şeirlər yazmışdır. Yəni burada əsas məsələ İran müəlliflərinin iddiasınca, Səfəvilər dövləti qurulana qədər Səfəvilərin türkləşməsi/ turanlılaşması, yaxud da bizim iddiamızca, əksinə yalnız Şah Abbasdan sonra qismən Səfəvilərin iranlılaşması baş vermişdir.

Bəzi Azərbaycan tarixçiləri yazırlar ki, Səfəvilərdə Şah Abbasın hakimiyyətə gəlməsiylə Azərbaycan Səfəvi dövləti süquta uğradı, onun yerinə İran Səfəvi dövləti ortaya çıxdı. Bu məsələnin “Azərbaycan” və “İran” anlayışları adı altında həllinə cəhd doğru

deyildir. Ona görə də, Oqtay Əfəndiyev və başqa tarixçilərimizin Səfəvilərin 1501-1587-ci illər hakimiyyətini Azərbaycan Səfəvilər dövləti, 1587-1736-cı illər hakimiyyətini isə İran Səfəvilər dövləti kimi xarakterizə etmələrini doğru görmürük. Ə.Əlçibəyin də təbrincə desək, Səfəvi Türk dövlətinin paytaxtının Türk Qəzvindən fars İsfahana köçməsinə, yaxud da Şah Abbasın anasının fars qızı olmasını, ya da sarayda və orduda farsdillilərini çoxalması müddəalarını əsas gətirərək Azərbaycan Türk Səfəvi dövlətinin İran Fars Səfəvilər dövlətinə çevrildiyini iddia etmək kökündən yanlışdır (56, s.63). Yəni burada bir dövlət çevrilişi olmadığı üçün Türk Səfəvilərin Fars Səfəvilər çevrilməsi də mümkün deyildir.

Çox təəssüf ki, bu cür fikirlər yalnız “Azərbaycan tarixi” kitablarında deyil, eyni zamanda “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi”ndə də öz əksini tapmışdır: “Əsas Şah İsmayıl tərəfindən qoyulmuş Azərbaycan Türk Səfəvi dövləti XVI əsrin sonlarına yaxın öz mahiyyətini itirərək məzmunca fars Səfəvi dövlətinə çevrilmişdi. Xətai əsilli-nəsəbli I Şah Abbas hakimiyyətə gələn kimi (1587-ci il) öz soy kökünə xilaf çıxıb ölkədə farslaşdırma siyasəti aparmağa başladı, paytaxt Azərbaycan şəhəri Qəzvindən İsfahana köçürüldü, hakim dairələrdəki bir sıra yüksək vəzifələr fars zadəganlar arasında bölüşdürüldü, dövlət dili kimi türk dili yenə fars dili ilə əvəz olundu” (30, s.535).

I Şah Abbasın Səfəvi sarayında və ordusunda hansı islahatları həyata keçirməsindən asılı olmayaraq Səfəvilər sonadək bir türkmən sülaləsi olaraq qaldılar. Sadəcə, Səfəvilərin ifrat şiəçilik hisləri Osmanlının qəzəbinə tuş gəlmişdi ki, bundan ən çox zərər görən Azərbaycan türkləri və Azərbaycan, ən çox qazanan isə İran və irandililər oldular. Hər halda, dini məzhəbçilik adı altında Osmanlı-Səfəvi müharibələrində ən çox yağmalanan Türk elləri, o cümlədən Azərbaycan olmuşdu.

Bu anlamda Azərbaycanın güneyindən və quzeyindən olan tarixçilərimizin çoxu hesab edir ki, Türkmən dövləti kimi yaranan Səfəvilərin radikal şiəliyə meyil göstərməsi başdan yanlış olmuşdur. Bu yanlışın nəticəsində də Osmanlı türkləri Azərbaycan türkləri üzərinə dəfələrlə yürüşlər etmiş, Osmanlı, Türküstanla yanaşı Oğuz boylarının ya da Türklərin ən böyük hakimiyyət yerlərindən biri olan Azərbaycanın zəifləməsinə səbəb olmuşlar. Yəni Azərbaycandakı

Türkmən dövlətçiliyi zəifləmiş, həm öz günahları ucbatından, həm də Osmanlı sultanlarının bir çox hallarda mənasız sünni təəssübkeşliyindən doğan yürüşlərindən Səfəvi şahları da başlarını Azərbaycandan (Təbriz, Qəzvin) götürüb Farsistana üz tutmuşlar.

Ən əsası odur ki, Səfəvi Türkmən dövlətinin sonradan bu və ya digər dərəcədə “iranlılaşma”sında Şah Abbas dönəmində paytaxtın Türk Təbriz, Türk Qəzvindən fars İsfahana köçürülməsi, eyni zamanda Qızılbaş Türkmən əmirlərinin əksəriyyətinin qətlə yetirilməsi mühüm təsir göstərmişdir. Hətta, Şah Abbasın İsfahana bəzi türkmən tayfalarını köçürməsi belə, Azərbaycanın və Azərbaycan türklərinin İran, İrandililər qarşısında yenilməsini əngəlləyə bilməmişdir. Ancaq biz bütün bunlara baxmayaraq, yenə də o fikirdəyik ki, Səfəvi dövlətini “İran milli dövləti” kimi qələmə vermək yanlışdır.

Ümummiyyətlə, Şah Abbasın mərkəzi hakimiyyəti gücləndirmək üçün Türk Qızılbaşlıq ideyasından kənara çıxıb türklərlə farslar arasında balanslaşdırılmış ideya kimi Şahsevənlik ideologiyası ortaya atması, üstəlik paytaxtı Türk Qəzvindən Farsistan bölgəsinə yaxın İsfahana köçürməsi, ya da Türk Qızılbaş xanlarının saraydakı nüfuzuna ciddi zərbə vurməsi bütövlükdə Səfəvilərin türklüyünü və dövlətin türk dövləti olmasını inkar edə bilməz. Buradakı şahsevənlik ideyasının Səfəvilərdəki yeri və rolu isə, Osmanlı tarixindəki yeniçəri təşkilatına çox bənzəyir: “Şahsevən el və əsirətləri Səfəvilərin müxtəlif türk el və tayfalarından intixabla təşkil etdikləri əsgər ocaqlarından başqa bir şey deyildir” (137, s.483).

Ona görə də, bizi burada daha çox maraqlandıran Azərbaycan Səfəvilər ya da Səfəvi Türkmən dövlətinin guya “İran milli dövləti”nə çevrilməsi olmamalıdır. Çünki bütövlükdə belə bir hal olmamışdır. Bizi maraqlandıran odur ki, Şah Abbasın dövründə Səfəvilərdə niyə əsasən Azərbaycan mərkəzliliyini, Türkmən əmirləri isə xeyli dərəcədə mövqelərini itirdilər. Ancaq bu məsələni də radikal şəkildə qoymaq olmaz. Çünki Səfəvilərin bütün dönəmində Azərbaycan və Türk əmirləri mühüm rol oynamaqda davam etmişlər. Bu baxımdan bizi burada əsasən maraqlandıran Səfəvilərin Azərbaycan dövlətindən guya “İran dövləti”nə çevrilməsi deyil, Azərbaycan mərkəzçiliyin və Türk əmirlərinin həm 1501-1587, həm də 1587-1736-cı illərdə Səfəvilərdə oynadıqları yer olmalıdır.

Bizcə, bütövlükdə Səfəvilərin tarixi Türk-Oğuz, Səfəvilərin

dövlətçiliyi Türk-Oğuz dövlətçiliyidir. Əlbəttə, ilk baxışda bunu doğru görməyənlər ya da yanlış olduğunu iddia edənlər də vardır. Öncəliklə, Səfəvilərdə ön plana çıxmış qızılbaşlığın, digər adıyla “Türk şiiəliyin” Türk tarixinə, Türk dövlətçiliyinə zidd olduğunu müdafiə edənlərin olduğunu heç də unutmuruq. Onu da yaxşı bilir ki, Quzey Azərbaycan və Güney Azərbaycanda Səfəvi Qızılbaşlığını ya da Türk şiiəliyini Türklüyün, Türk Birliyinin ziddi kimi görənlər az deyildir. Bir sözlə, Səfəvi Qızılbaşlığını ya da Səfəvi şiiəliyini Türk dünyasının birləşməsi yolunda ciddi əngəl kimi görənlər vardır ki, buna aydınlıq gətirilməlidir (107).

Amma bu aydınlıq heç də ya “qara”dır ya da “ağ”dır formasında olmamalıdır. Səfəvi dövlətinə, Səfəvi mədəniyyətinə, Səfəvi tarixinə eləcə də onun dövlət başçılarına və aydınlıqlarına ya bizdəndir ya da bizdən deyildir baxış açısı tamamilə yanlışdır. Çünki bu baxış açısı ortaq Türk dövlətçiliyinə, ortaq Türk tarixinə yalnız zərər verir. Bu zaman Türk tarixi itirir, əvəzində başqaları qazanırlar. Türkiyə araşdırmaçılarından Refik Turan da “Azərbaycan tarixi” kitablarında ortaya çıxan bu kimi zidiyyətləri tədqiq etməyə çalışmış, ancaq bəzən həmin “tarix”lərin təsiri altında “İran” anlayışını yetərinə izah edə bilməmişdir (221, s.186, 316).

Hər halda Şah İsmayılı, Şah Təhməspibi, Şah Abbası və digər Səfəvi hökmdarlarını yalnız irançı şiiəlik tərəfdarı kimi kimi qələmə verib “İran”a bağlamaq, bu anlamda da Azərbaycana, türklüyə zərərli və yad hesab etmək çıxış yolu ola bilməz. Bizcə, Səfəvi hökmdarları qızılbaşlığı ya da türk şiiəliyini (bunun digər adı Türkiyədə ələvilikdir) dövlət ideologiyası kimi qəbul edib təbliğ edərkən yanlışlıqlara yol veriblərsə, bu xətlər onları bizdən uzaqlaşdırıb “İran”a ya da farslığa bağlaya bilməz. Belə bir məntiqlə çıxış etsək, o zaman yalnız Səfəvilərdən deyil, Azərbaycan Atəbəylərindən, Azərbaycan Baharlılarından, Azərbaycan Bayandurlularından, Azərbaycan Əfşarlarından, Azərbaycan Qacarlarından və başqa dövlətlərimizdən də imtina edib onları “İran”a, “İraq”a, “Rusiya”ya, “Suriya”ya, bir sözlə istənilən yadlara “hədiyyə” etməliyik. Bu cür yanaşma qətiyyənlə doğru deyildir. Əgər bir dövlətimizin bir xətası varsa, o xəta onu bizdən uzaqlaşdırmamalıdır. Türk dövlətlərinin yanlışlığı da, doğrusu da bizimdir.

Bu anlamda “Səfəvi şiiəliyi” ya da “Türk qızılbaşlığı” deyilən

sadəcə, bir dövlət yaratmaq və onu idarə etmək ideologiyasıdır. Əlbəttə, bu ideologiyada doğru olanlarla yanaşı, yanlış olanlar da az olmamışdır. Ancaq bu gün biz “Türk şiaeliyi” ya da “Səfəvi qızılbaşlığı”nda yalnız yanlışları axtarmaqla heç nə qazanmayacağıq. Çünki dövlətlərimizdə doğru olanları deyil də, ancaq yanlış olanları önə çəkmək insanların bilincələrində güvən əvəzinə inamsızlıq yaradır. Başqa sözlə, dövlət yaratmaq və onu idarə etmək ideologiyalarından biri olan Türk şiaeliyi ya da qızılbaşlıq o zaman Türk-Oğuz boylarının bir qisminin (Azərbaycan Türklərinin) işinə yaradığı üçün doğru, digər qisminin (Anadolu türklərinin) işinə yaramadığı üçün yanlış idi. Təbii ki, Türk-Oğuz boyları arasında şiaeliyi zərərli sayanlar saymayanlar qədər haqlı idilər. Ancaq onların hər ikisi bunu, Allah və Onun Peyğəmbəri yolunda əldə bayraq tutaraq edirdilər. Deməli, sonralar daha çox sünni və şiə kimliyinə bürünmüş, əslində bunun mahiyyətinə çox da varmayan Türk-Oğuz boyları üçün qurduqları dövlətləri ayaq üstə tutmaq, ərazilərini daha da genişləndirmək üçün bu bir ideoloji taktika idi. Başqa sözlə, Tanrıçılıq inancından heç bir zaman qurtulmayan və qurtula bilməyəcək də Türk-Oğuz boylarının İslam dini içindəki məzhəbçi mövqeləri xilas yolu ola bilməzdi. Çünki Türklər üçün tək yol İslamdan öncə də, İslam dövründə də yalnız Tanrının özüyə bağlı olmuşdur. Bu anlamda yəhudilik, xristianlıq, islamlıq və digər təkətanrılı dinlər türklər üçün yeni deyildir. Deməli, İslam dini daxilindəki məzhəb ayrılıqları da türklər üçün faciə hesab edilməməli idi. Bu, birinci dəfə deyil idi ki, türklər rastlaşırdılar.

Sadəcə, əvvəllər olduğu kimi burada da əsas məsələ o idi ki, İslam dininin içində sünni və şiə kimliylə bir-birinə qarşı duran, Tanrının ədalət carçısı olmaq yolunda müharibə edən Türk-Oğuz boylarından hansı daha çox haqlı, hansı daha az haqlıydılar. Əsas düşündürücü məqam məhz Tanrının ədalət gücünü təmsil etmək idi ki, Türk-Oğuz boyları İslam dini açısından ona yeni mənə verirdilər. Yəni Tanrının ədalət təmsilçisi olmaq uğrunda, eyni zamanda öz hakimiyyətlərini bir-birlərinə təsdiq etdirmək yolunda qutlu bir savaş apardıqlarına hər iki tərəf inanırdı. Şübhəsiz, bu çox nisbi ancaq faciəli məsələ idi. Çünki zaman zaman türk dövlətlərinin sünni və şiə məzhəbçiliyi savaş bəhanələrini ortaya qoyub daha çox Tanrının yer üzündə ədalət təmsilçiliyi uğrunda mübarizəni ifadə etsə də, iki türk

dövlətinin zəifləməsinə və düşmənlərinin qazanmasına da səbəb olmuşdur. Bu anlamda keçmiş baxanda Türk şiiyliyi ideologiyası ilə dövlət quran və idarə edən Səfəvilər üzərində daha az haqlı, daha çox günahkar düşüncəsi formalaşdırmaq heç də Türk Birliyinə xidmət etmir. Ən azı ona görə ki, Türk sünniliyi təəssübkeşi kimi qəbul etdiyimiz Osmanlının özündə də önəmli olan Türk dövlətinin yer üzündəki ədalətli əzəmətinə və böyüklüyünü bu adla mühafizə etmək idi. Eyni işi Səfəvilər Türk şiiyliyi adı altında edirdi. Belə olduğu təqdirdə birini az suçlu, digərini çox suçlu saymaq, təbii olaraq doğru ola bilməz. Demək istədiyimiz budur ki, sünni və şiə məsələsində iki Türk dövləti qarşı-qarşıya gəlmişdirsə, bu yalnız onların hansının daha çox İslam dini təəssübkeşi olmasından irəli gələ bilməzdi. Burada önə çıxan Tanrının yer üzündəki ədalət təmsilçisi olmaq yolunda “iki qoçun başının bir qazanda qaynaya bilməməsidir”. O zaman iki Türk dövlətinin bunu həll edə bilməməsi fonunda sünni və şiə təəssübkeşliyini ortaya ataraq İslam dininin qoruyucuları kimi dəfələrlə savaşmaları başa düşüləndir.

Şübhəsiz, “köhnə” bir dövlət olan Osmanlının “yeni” dövlət olan Səfəvilərə Tanrının ədalət rəmzi olmaq yolunda din ideologiyası dərsi keçməsi daha çox dini böyüklüyün ya da sünni təəssübkeşliyin ifadəsi deyil, eyni zamanda yanı başında olan daha böyük birisiylə hesablaşılması istəyi idi. Ancaq “gənc” Səfəvinin “qoca” Osmanlıyla hesablaşmaq əvəzinə dikbaşlıq etməsi, üstəlik bunu “şiə” dövləti olaraq ortaya qoyması “yaşlı” Türk dövlətinin “gənc” Türk dövlətinə savaş açması üçün əsaslı bir səbəb olmuşdur. Çox yazıqlar olsun ki, Sultan Səlimdən başlayaraq Osmanlı hökmdarları üçün Səfəvilərin “Türk şiiyliyi” həddən artıq şişirdilmiş, ancaq son dövrlərdə bu məsələ bir qədər şəkil dəyişdirilmişdir. Əslində Osmanlının Səfəvilərdən daha çox onun dövlət ideologiyasına, yəni şiiyliyə müharibə elan etməsi, onu aradan qaldırıram deyərkən daha yayılmasına səbəb olmuşdur. Üstəlik, Osmanlının “şiə” məsələsinin üzərinə getməsindən ən çox itirən Azərbaycan ya da Turan türkləri olmuş, bundan faydalanan isə İran ya da İran kökənliyə olmuşlar (97^a, s.394-395). Ona görə də, Səfəvi şiiyliyi ya da Səfəvi Qızılbaşlığı çox keçmədən Osmanlı və Türkiyədə artıq türklük, Azərbaycanlılıqla deyil, İran və İranlılıqla bağlanmışdır. Şübhəsiz, bu məsələdə Avropa və Rusiya alimlərinin də böyük əməyi olmuşdur.

Bizcə, bu anlamda Səfəvi şiiəliyinin ya da qızılbaşılığının Türklüyə və Azərbaycanlılığa zidd, bunun əvəzində Farslığa və İranlılığa doğma hesab edilməsinin kökünü Səfəvi-Osmanlı münasibətlərinin sünni-şiiə anlamda düzgün qurulmaması, bundan dolayı baş verən müharibələrdə deyil, onların arasında düşmənçilik toxumunu səpən, sünni və şiiəyi iki türk dövlətinin ölüm-qalım məsələsi kimi ortaya atarlarda axtarmaq lazımdır. Şübhəsiz, iki Türk dövlətinin həm siyasi, həm də dini-ideoloji anlamda kəsişməyən maraqlarını düşmənçiliyə və daha sonra müharibələrə səbəb olanlar antitürk qüvvələr idilər. Həmin antitürk qüvvələr sünni-şiiə məsələsindən, eyni zamanda Tanrının yer üzündəki ədalət təmsilçisi olmaq istəyindən yararlanaraq Türk-Oğuz boylarının bir-birlərinə savaş açmalarını körükləyirdilər.

Çox yazıqlar olsun ki, içimizdəki və xaricimizdəki antitürk qüvvələr Orta çağda Türkün yer üzündə ədalət təmsilçisi olmaq kimi istəyini yalnız məzhəbçilik fonunda təqdim edərək, Türk dövlətlərinin yer üzərində ədalətlik və insanlıq təmsilçiliyi mübarizəsini kölgədə qoymuşlar. Bununla da, ədalət və insanlıq uğrunda mübarizə aparan Türk dövlətlərinin mücadiləsi Qərb tarixçiliyində məzhəbçilik və hakimiyyət hərsliyi kimi dəyərləndirilmişdir. Bu gündə aşağı-yuxarı bizlərə həmin bilgiləri verirlər. Bütün bunların əvəzində ədalətlik və insanlıq uğrunda mübarizə aparanlar kimi isə Qərb dövlətləri, bir sözlə Qərb ideologiyaları təbliğ olunur. Biz isə hələ də düşünürük ki, görəsən Səfəvilər niyə şiiəyi qəbul etdi, şiiəyi qəbul etməklə də Türklüyə xəyanət etdilər mi? Amma bir alman düşünür ki, almanların böyük qismi xristianlıq içində lüterançılığa üz tutmaqla almanlıqlarından imtina etdilər mi, etmədilər mi? Bizcə, yox. Bir din içində müəyyən qədər fərqli yol tutmaq doğrusu yanlışla millətin üstündən xətt çəkə bilməz. Ancaq zaman zaman özündən uzaqlaşar. Bu uzaqlaşmanın sonu isə yenidən kökə qayıdır. Deməli, dünənin və bu günün Türk sünnisinin ya da Türk şiiəsinin sonu birdir: Tanrıçılıq!!!

Beləliklə, bütün bunlarla yanaşı, Səfəvi Türk dövlətinin sonunun gəlməsinin əsasən aşağıdakılarda görürük:

1) Azərbaycan Türk qızılbaşılığının (Türk şiiəliyinin) İran Fars şiiəçiliyinə tabe etdirilməsi, Türk tayfalarının ordudan və

dövlətdən hakimiyyətdən tamamilə uzaqlaşdırılaraq farsdillilərin, gürcülərin və başqalarının onların yerinə gətirilməsi,

2) Millət və vətən təəssübünün zəifləməsi, yəni Türk dövlətinin mahiyyətindən kənara çıxaraq onun sonunadək qorunmaması,

3) Səfəvilər hökmdarlarının və Türk ordusunun nüfuzunun, səlahiyyətlərinin azalması fonunda irançı din üləmalarının nüfuzlarının, səlahiyyətlərinin sürətlə artması və şiəliyin radikal hala gəlməsi.

Deməli, əgər Baharlı-Qaraqoyunlu və Bayandurlu-Ağqoyunlu dövlətlərinin uzun yaşaya bilməməsinin səbəbi bir-birindən güclü Türkmən boylarının varlığı idisə, bunu dini məzhəbçilik anlamında qızılbaşlıq-şiəlik ideyasıyla əsasən aradan qaldırmağı bacaran Səfəvilər, ancaq sonralar bu məsələdə fars şiəçilərinə və digərlərinə uduzmaqla milli dövlət, milli imperiya prinsiplərini qoruya bilmədilər. Sadəcə, I Şah Abbasın islahatlarıyla (şiəçiliyi daha gücləndirmək, orduda türk və qeyri-türklər arasında bərabərlik yaratmaq və s.) Səfəvi Türkmən Dövləti ömrünü bir əsr də uzada bildi. Ancaq Süleyman şah, xüsusilə onun oğlu Sultan Hüseynin dövründə artıq I Şah Abbasın islahatları da öz əhmiyyətini itirmiş oldu. Artıq Səfəvi dövlətində hakimiyyət hökmdarın nəzarətindən çıxıb irançı şiə üləmalarının əlinə keçmişdi. Bizcə, Sultan Hüseynin taxta çıxardılmasında da əsas rol irançı şiəçi din üləmaları və əyanlar əsas rol oynadılar (154, s.48). Bununla da dövlət daxilində ikihakimiyyətlik yaranmışdı ki, Sultan Hüseynin taxta çıxmasından sonra irançı şiə din rəhbərləri və əyanlar daha da ön plana çıxdılar. Artıq Sultan Hüseyn irançı şiə üləmasının və əyanlarının təsiri altında olub, onların dediklərini hərfiyyən həyata keçirirdi (181, s.12-13). Beləliklə, dövlət daxilində irançı şiəliyin ifratlaşdırılması fonunda sünni əfqanlar, bəlucilər, sistanlılar və başqaları ayaqlanmaşa başladılar. Bir yandan dövlətin içində ideoloji və iqtisadi böhranın artması, özəlliklə 1722-ci ildə paytaxt İsfahan da daxil olmaqla dövlətin böyük bir hissəsinin Əfqanların-Gilzayların əlinə keçməsi, digər tərəfdən çar Rusiyası, İngiltərə, Fransa və Osmanlı kimi dövlətlərin təhdidləri, xüsusilə Rusiya və Osmanlının Səfəvi torpaqlarına hərbi yürüşləri Səfəvi Türk dövlətinin süqutunu sürətləndirdi.

Bütün bunlarla yanaşı, belə bir fikir daha çox vurğulanır ki, hətta “Türk şiəliyi”i olsa belə, şiəliyin Səfəvilərdə rəsmi dövlət dininə çevrilməsi sonralar türklərdən çox farsdillilərin işinə yaramış və onun

sonunu gətirmişdir. Belə ki, əsrlərboyu dünyəvi hakimiyyət sürmüş türklər başlanğıcdan şiəliyə meyil etməklə yanlışlığa yol vermişlər. Bununla da yalnız şiəlik məsələsinə görə, sonralar farsdillilər Türk şiəliyini fars şiəliyinə çevirməklə türksoylu Səfəvilərin qurduğu dövlətdə əsas söz sahibi olmuş, hakimiyyətə mühüm mövqə tutmağı bacarmışlar. Əlbəttə, bu cür düşüncədə də müəyyən həqiqət vardır. Ancaq bütövlükdə Səfəvilərin süqutunu yalnız Türk şiəliyinin Fars şiəliyinə yenilməsində axtarmaq da doğru deyildir. Hər halda yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, burada digər amillər də mühüm rol oynamışdır və tarixdə bu ilk dəfə baş vermirdi.

3.3. Əfşarlar İmperiyası: məzhəbçilikdən ümmətçiliyə (İslam birliyi), yoxsa türkçülüyə (Turana) dönüş

Hazırda Türk tarixi, o cümlədən Azərbaycan türk tarixi çərçivəsində mürəkkəb, dolaşdırılmış “tarix”lər arasında Əfşarlar dövlətinin və onun banisi Nadir şah Əfşarın tarixi xüsusi yer tutmaqdadır. Hər halda ən azı Azərbaycan türk xalqı olaraq Turan-Türk tarixinin ən böyük dövlət və fikir dühalarından olan Nadir şah Əfşar (1688-1747) və onun qurucusu olduğu Əfşarlar dövləti haqqında doğru bilgilərə sahib deyilik. Çünki İngilis-Amerikan, Rus-Slavyan və Fars-İran imperializminin son iki əsrdə şüurlarımıza yeritdiklərinin sonucu olaraq Nadir şah Əfşar şəxsiyyəti, Əfşarlar dövləti qərbyönlü “tarix” kitablarında tamam başqa çalarlarda öz əksini tapmışdır. Bunun əsas səbəblərindən biri, bəlkə də birincisi Nadir şah Əfşarın Oğuz-Türk, bir sözlə Turan soyundan olması və fars şiəçiliyinə qarşı apardığı mücadiləsidir.

Şübhə etmirik ki, bu gün Nadir şah Əfşarla, onun qurduğu Əfşarlar dövlətiylə bağlı bilmədiyimiz, yaxud da yanlış öyrədilən bir çox məsələlər vardır. Əgər türk ruhlu düşüncə sistemimizi yenidən diriltmək, bərpa etmək istəyiriksə o zaman Əfşarlarla bağlı məsələləri çözməli, əsil həqiqəti Turan-Türk xalqlarına, Turan irqinə olduğu kimi çatdırmalıyıq. Bircə, bu anlamda Nadir şah və Əfşarlar dövlətiylə bağlı aydınlıq gətirilməsi vacib olan, Turan düşüncə sistemimizə işıq tuta biləcək ən önəmli məsələlər aşağıdakılardır: 1. Səfəvilərin süqutu və Əfşarlar dövlətinin qurulması; 2. Əfşarlar dövlətində dövlət dili və yazı məsələsi; 3. Nadir şah Əfşarın

Səfəvilərin artıq iranlılaşmış şiəçilik ideyasını aradan qaldıraraq İslam birliyinə nail olmaq ideyası; 4. Təbriz mərkəzli vahid Azərbaycan vilayətinin yaradılması; 5. Nadir şahın öldürülməsi və Əfşarların islahatlarının sonrakı aqibəti.

Osmanlı dövlətinin sədrəzəmi Əli Paşa Həkimioğluna göndərdiyi məktubunda, “mənim cəddim müqəddimə Çingiz xurucunda Ruma gedən ali-Osmanın cəddi Ərtoğrulun qarındaşı olub, babaları Süleyman şah suya qərq olduqda mənim cəddim “İran”a getmiş idi”-deyə (214, s.60), yazan Nadir şah Türkmənlərin Əfşar boyundandır (259, s.36). Azərbaycan Türk aydını Nəriman Nərimanov 1898-ci ildə yazdığı, 1913-cü ildə “düzəlişlər” etdiyi “Nadir şah” adlı dram əsərində Nadirqulu xanı öncə “başkəsən, yolkəsən quldur”, daha sonra vətən və millət uğrunda mücadilə edən fədai, qəhrəman kimi qələmə vermişdir. Şübhəsiz, Nadir şahın Əfşarlar dövlətini qurmamışdan öncəki fəaliyyəti ilə bağlı uydurmaların arxasında çar Rusiyası ideoloqları dayanırdı. Bütün bunlara baxmayaraq Nərimanov həmin əsərində Nadir şahı bütövlükdə Səfəvilərin tənəzzülü dövründə meydana çıxaraq “Millət və Vətən yoluna” düşüb (128, s.125) qısa bir müddət ərzində osmanlıları, rusları və başqalarını Türk Səfəvilər torpaqlarından uzaqlaşdırmağı bacaran, əfqan-gilzay, sistən, bəluçi üsyanlarını aradan qaldıran, bununla da Səfəvi-Qızılbaş ordusunun sərdarı vəzifəsinə qədər yüksələ bilən qəhrəman, hökmdar kimi qələmə vermişdir. Doğrudanda dini məzhəb qovğalarının nəticəsində Səfəvi Türk dövlətinin gözləri önündə süquta uğramasını, bundan sui-istifadə edən rusların, əfqanların və başqalarının Səfəvi torpaqlarını yağmalamasını sinirə bilməyən Nadirqulu xan Oğuz Türk kimliyi, İslam birliyi düşüncəsiylə yola çıxaraq Səfəvi Türk dövlətinin işğal olunmuş torpaqları üzərində hökmranlığını bərpa etməyə çalışmışdır. Nadirqulu xanın bu əməyini qiymətləndirmək məcburiyyətində olan Səfəvi Türk hökmdarı II Şah Təhmasib 1726-cı ildə əvvəlcə onu hərbi müşavir, daha sonra ordu başçısı təyin etmişdir (171, s.5).

Bundan sonra keçən bir neçə il ərzində Nadirqulu xan əfqanlar, ruslar və osmanlılar üzərində böyük qələblər əldə edərək böyük ölçüdə Səfəvi Türk dövlətinə aid torpaqları geri qaytarmış, paytaxt İsfahanı əfqanlardan azad etmişdir. Ancaq bütün bunlara baxmayaraq, Səfəvi Türk hökmdarı II Şah Təhmasibin şiəçi din üləmaları-

nın və xanlarının da təhrikiylə Nadirqulu xana qarşı olan inamsızlığı 1732-ci ildə birincinin taxtdan salınması və faktiki olaraq sonuncunun Səfəvilər dövlətinin əsas şəxsi olmasıyla nəticələnmişdir. Özəlliklə, Nadirqulu xanın millət və vətən üçün gördüyü milli mücadiləni doğru dəyərləndirə bilməyən, bunu bir vəzifə davası kimi qəbul edən II Şah Təhmasibin şiəçi fars əyanlarının təhrikiylə 1731-ci ildə Osmanlı və çar Rusiyası üzərində apardığı uğursuz hərbi əməliyyatlar Səfəvilərin birmənalı şəkildə sonunu gətirmişdir. Bizcə, Nadirqulu xan da millət və vətən məsələlərini şəxsi-vəzifə məsələsi kimi gördüyü, daha doğrusu irançı şiə din üləmalarının əlində oyuncağa çevrildiyi üçün II Şah Təhmasibi Səfəvi Türk dövlətinin taxtından salaraq onun yerinə oğlu III Şah Abbası (1732-1736) taxta çıxarmışdır.

Nadir şah Əfşar Səfəvilər dövlətinin birinci şəxsinə çevrildikdən sonra (1732) da Osmanlı və Rusiyaya qarşı apardığı müharibələrdən qalib çıxmış, hətta çar Rusiyasına ultimatum göndərmişdi ki, rus qoşunları Xəzərsahili vilayətləri tamamilə tərk etməlidirlər. Nadir şahın çar Rusiyasının nümayəndələriylə 1735-ci ilin martında Gəncə yaxınlığında bağladığı müqaviləyə əsasən rus qoşunları Turanın mərkəzi olan Azərbaycanın quzey bölgəsini (Dərbəndi, Salyanı, Bakını və b.) tərk etməyə məcbur olmuşlar (22, s.415). Eyni zamanda Nadir şah Osmanlı-Türkiyə qoşunlarını da Azərbaycan ərazisindən tamamilə çıxartmağa nail olmuşdu. Ancaq bu gün Azərbaycanın bəzi “tarixçi”ləri həmin dövrdə çar Rusiyası qoşunlarının işğalçılığını “unudaraq”, daha çox Osmanlı Türk qoşunlarının Azərbaycandan çıxarılmasını üzərində dayanırlar. Məsələn, Azərbaycan tarixçiləri Türk Əfşarlar dövlətinin qurucusu Nadir şah Əfşarın Quzey Azərbaycanda Osmanlı və çar Rusiyasına qarşı apardığı müharibələrdən belə nəticə çıxarır: "Azərbaycan ərazisi tamamilə türk əsgərlərindən təmizləndi. Lakin bu heç də Azərbaycan xalqına azadlıq gətirmədi. Ölkədə türk işğalçıları İran işğalçıları əvəz etdilər" (58, s.43).

Birincisi, “müstəmləkəçi” ruhlu bəzi “Azərbaycan tarixçi”ləri yazmırlar ki, Nadir şah Turanın mərkəzi olan Azərbaycanı yalnız Osmanlı Türk qoşunlarından deyil, eyni zamanda çar Rusiyasının işğalçı qüvvələrindən də təmizləmişdir. Çar Rusiyasını və Sovet Rusiyasını işğalçı kimi qələmə verməkdən

bacardıqları qədər yan qaçan həmin “Azərbaycan tarixçiləri”nin gücləri, hələ də yalnız Osmanlara, Əfşarlara və Qacarlara çatır.

İkincisi, “ölkədə türk işğalçılarını İran işğalçıları əvəz etdilər” fikiri tamamilə yanlışdır. Çünki “İran işğalçıları” kimi qələmə verilən ordunun əsasını Oğuz türkləri, o cümlədən Azərbaycan türkləri təşkil edirdi ki, həmin ordunun başçısı da Oğuz-Türk ulusunun Əfşar boyundan olan Nadir şah Əfşar idi. Nadir şah Əfşar isə Əfqanlara, Osmanlıya və çar Rusiyasına qarşı müharibəni ilk növbədə, Səfəvi Türk dövləti ya da bir Türk oğlu kimi Türklük adına aparmışdı. Yəni indi Osmanlı dövlətinin başçısı Sultan Mahmuda “Rum” hökmdarı Əfşarlar dövlətinin başçısı Nadir şah “İran” şahə damğası vurub yadlaşdırmaq qətiyyəni doğru deyildir. Çünki vaxtilə digər adlarla yanaşı Nadir şahın “İran”, Sultan Mahmudun “Rum” hökmdarları adlarını daşımaları onların qurduqları ya da idarə etdikləri dövlətlərin Türk dövlətləri olmamaları anlamına gələ bilməz.

Nadir şah Əfşarın milli-dini ideoloji islahatları...

Nadir şah Əfşar Səfəvi Türk dövlətinin taxtına hər şeydən öncə, “İran” hökmdarı deyil Türk müdriklərinin yetkisi və xalqın istəyi ilə Oğuz-Türkmən övladı kimi çıxmışdı. Əfşarlar dövlətində önəmli vəzifə tutmuş Mirzə Mehdi xanda Nadir şahə həsr etdiyi əsərində yazırdı ki, onun taxta çıxması zor gücülə deyil, xalqın istəyi və müdriklərin razılığıyla baş vermişdir. Belə ki, həmin dövrün şəraiti, xüsusilə II Şah Təhmasibin ikili oyunları və onun taxtdan düşürülməsindən sonra faktiki olaraq dövlət, millət və vətənin sahipsiz qalması Nadir şahı 1736-cı ildə Muğanda Qurultay keçirməyə məcbur etmişdir. Həmin qurultayda Nadir şahın Səfəvi taxtında oturmaqdan əvvəlcə boyun qaçırması qurultay iştirakçılarının, o cümlədən sonralar onun qətlinə əli olmuş Cəfər xan, Rza xan, Məhəmməd xan və başqa xanların gözü önündə baş vermişdi. Nadirqulu xan yalnız qurultay iştirakçılarının nəzərinə çatdırdığı üç şərti qəbul edəcəkləri, yəni II Şah Təhmasibin və onun övladlarından hər hansı birinin şahlıq iddiasına düşdüklərində cəzalandırılmalarına etiraz etməyəcəkləri, “şiəliyin” radikal tərəflərinin aradan qaldırılmasına razılıq verəcəkləri və onun öz övladlarına sədaqətli olmalarına and içəcəkləri halında Səfəvi taxtına oturacağını bildirmişdir (171, s.12).

Çox təəssüf ki, Sovetlər Birliyinin tarixşünaslıq konsepsiyasından hələ də qurtula bilməyən bir çox “Azərbaycan tarixçiləri” Nadir şahın 1736-cı ildə Muğanda-Azərbaycanda keçirilən qurultayda şah seçilməsinə də bacardıqları qədər qeyri-ciddilik, qeyri-legitimlik forması verməyə çalışaraq yazmışlar: “Nadir şahın özünü şah “seçdirdiyi” Muğan qurultayında...” (58, s.44). Halbuki, Nadir şahın Muğanda Səfəvilər dövlətinin davamçısı olaraq taxtda oturması qanuni bir şəkildə həyata keçirilmişdi. Bunu, XIX əsr Azərbaycan tarixçiləri Mirzə Adıgözəl bəy, Mir Mehdi Xəzani, A.A.Bakıxanov da təsdiq edirlər. Mirzə Adıgözəl bəy “Qarabağnamə”də yazır ki, Nadir şah 1736-cı ildə Muğanda keçirilən qurultayda öncə Səfəvilərin taxtına oturmaqdan imtina etmişdir: “...xaraba qalmış İran məmləkətini düşmənlərin təcavüzündən xilas etmişəm. Səfəvi Şah Təhmasib ilə oğlu Abbas Mirzə hər ikisi nəcabət səmasının günəşləri və səltənət fəzasının səadət ulduzlarıdırılar. Onlardan hər hansını padşahlıq və hökmranlıq taxtına layiq bilsəniz, mən də sizinlə birlikdə dinməz-söyləməz onun qulluğunda durub, itaət halqasını qulağıma asaram” (95, s.36). Mir Mehdi Xəzani isə yazır ki, Nadir şah Əfşarın bu sözlərindən sonra Qurultay nümayəndələri tək sözlə dedilər: “Çün bizim can və malımızı, namus əyalımızı müxaliflər cəngində əsir və dəstgir və əhaliyə-zülm əlində müqəyyud və məhbus və biəmr ikən, siz himayət və siyanət buyurub xilas edibsiniz. Gərəkdir ki, bizim sultanımız və padşahımız yenə sizin vala-cənabınız ola ki, sizin vüzudi-məsudinizdən qeyri heç kimsə səltənəti-İranı vərəq və fətəqi-mümümətti-cahani kəmayanbəqi dolandırmağa şayəstə və sizavar ola bilməz” (96, s.117-118).

Deməli, Nadir şah “dövlət qurub, dövlət yıxan” Türk müdriklərinin və xalqın istəyi ilə Əfşarlar dövlətini qurmağa qərar vermişdir. Eyni müddəanı təsdiq edən A.A.Bakıxanov da yazır ki, qurultay keçirilməzdən öncə Nadir şah Əfşar ölkənin hər bir yanına xəbərlər göndərmiş, bütün vilayətlərdən Muğana-Azərbaycana 100 000 min adam gəlmişdi: “Bir aydan ziyadə çəkən müşavirə və danışıqlardan sonra, Nadir həzrətləri 1148-ci (=1736) ildə, şübat (fevral) ayının 26-da İranın (Turanın – F.Ə.) səltənət taxtına oturdu” (41, s.171).

Gördüyümüz kimi, bugünkü bir çox tarixçilərdən fərqli olaraq Nadir şahın Səfəvilərin taxtına qanuni olaraq oturmasını

XVIII-XIX əsrlərdə yaşamış əksər Türk (Azərbaycan) tarixçiləri labüd və qanuna uyğun hal kimi qələmə almışlar. Artıq Turan və Azərbaycanda hakimiyyətdə Əfşarlar idi. Başqa sözlə, Turan və onun mərkəzi Azərbaycanda bir Türk dövlət olan Səfəviləri, digər Türk dövləti Əfşarlar əvəz etmişdi. Səfəvi Türk dövləti kimi Əfşar Türk dövləti də ilk növbədə, Azərbaycan və Turanla bağlı idi. Nadir şah Əfşarın hök-mranlığı da “İran hök-mranlığı” deyil, əslində Turan-Türk hök-mranlığı idi.

Əfşarlar dövlətində dövlət dili və yazı məsələsi.

Bu gün Əfşarların dövründə dövlət dilinin, yazısının farsca və ya türkcə olmasıyla bağlı da fikirlər səslənməkdədir. Şübhəsiz, Əfşarlar Türkmən-Oğuz boyundan idilər və dövlət sarayında, rəsmi ziyafətlərdə, rəsmi qəbullarda əsasən Türk dilində danışmışdılar. Hər halda dövləti idarə edən xanların böyük əksəriyyəti də əsasən Türk-Oğuz boyundan idilər. Belə olduğu təqdirdə dövlətin rəsmi dilinin Türk dili olması mübahisəzidir. L.Lokkartda yazır ki, öz soyköüyünü Əmir Teymurla bağlayan Nadir şah Əfşar sərkərdələri və əyanlarıyla bir qayda olaraq Türk dilində danışar, idarəçilik məsələsində bu dildən istifadə edərmiş (245, s.26, 327).

Bu gün müstəqil Azərbaycanın bəzi rusbaşı tarixçiləri Nadir şahın rəsmi görüşlərdə türk dilində danışmasını elə bir formada təqdim edirlər ki, bundan baş çıxartmaq mümkün olmur. Onlar bu qeyri-adi “tarix” üslubunu ortaya qoyarkən 18-ci əsr erməni tarixçisi Abram Kretasiyə əsaslanırlar. Kreatsi yazır ki, Nadir şah ermənilərlə Türk dilində (Azərbaycan türkcəsi) danışmış (242, s.244). Yəni bütün bunlar ona işarədir ki, Əfşarlar dövlətinin əsas dili Türk dili olmuşdur. Ancaq bu gün müstəqil Azərbaycanın bəzi rusbaşı tarixçiləri bir yandan Nadir şahı “işğalçı” kimi qələmə verir, digər tərəfdən onu mənşəcə “azərbaycanlı” adlandıraraq rəsmi ziyafətlərdə “Azərbaycan dili”ndə danışdığını yazırlar: “mənşəcə azərbaycanlı (Oğuz-Türk deməyə cəsarətləri və obyektiv olmaları çatışmır- F.Ə.) olan əfşar tayfasının nümayəndəsi Nadir Qulu xan İran dövlətini təmsil etsə də rəsmi ziyafətlərdə Azərbaycan dilində (Türk dili yazmağa yenə də cəsarət etmirlər-F.Ə.) danışarmış” (58, s.44). Bizcə, bu cür “tarixçi”likə ancaq kölə bir nəsil yetişdirmək mümkündür. Hər halda heç bir oxucu, özəlliklə yeni yetişən nəsil bu cür “tarix”lə Nadir şahın həm “İranı dövlətini təmsil edən işğalçı”,

həm də mənşəcə “azərbaycanlı” olması ziddiyyətini dərk edə bilməz. Əslində isə burada qeyd olunan əsil tarix belədir: mənşəcə Türk-Oğuz ulusunun Azərbaycanda yurd salmış Əfşar boyundan olan Nadir şah Əfşarlar dövlətinin hökmdarı kimi rəsmi ziyafətlərdə də Türk dilində (Azərbaycan türkcəsində) danışır. Bu isə o deməkdir ki, Nadir şah naməlum “İran dövlətini təmsil edən işğalçı” deyil, mərkəzi Azərbaycan olan Əfşarlar dövlətinin hökmdarı kimi doğma Türk dilində danışan Türk oğlu Türkdür.

Doğrudur, Nadir şah rəsmi yazılarda Türk dilindən çox fars dilindən istifadə etmişdir. Onun Osmanlı sultanıyla apardığı yazışmalar da əsasən Fars dil, qismən Türk dilində olmuşdu. Bu anlamda dövlətin adından yayılan bəzi buyruqların da Türk diliylə yanaşı Fars dilində olması da təbiidir. Çünki Əfşarlar dövlətində say etibarilə Türk millətindən sonra İran/Farsdilli tayfalar ikinci yerdə idilər. Deməli, Əfşarlar İmperiyasının dövlət dilinin Türk dili olmasıyla yanaşı bəzi buyruqlar, ya da arxiv sənədləri Fars dilində yazılması da bir gerçəklikdir. Orta çağda fars dilinin rəsmi yazışma və bəddi ədəbiyyat dili kimi daha geni yayıldığı nəzərə alsaq, burada da qeyri-adi heç bir şey yoxdur.

Nadir şah Əfşarın “İslam birliyi” ideyası...

Nadir şah Əfşarın Türk tarixində ən önəmli addımlarından biri “şiə-sünni” məzhəb düşmənçiliyini hər hansı bir yolla həll edərək Osmanlı və Əfşarlılar arasında birliyi hədəfləməsi idi. Doğrudur, günümüzdə Nadir şahın bu addımını müxtəlif yöndən dəyərləndirənlər var. Hətta, Nadir şahın bu xidmətini də “İran”ın, buna paralel olaraq da farsların adına yazanlar da az deyildir. Guya, Nadir şah məzhəb davasını aradan qaldırmaqla “İran milli dövləti”ni düşünmüşdür. Maraqlıdır ki, hətta Səfəvilərin Qızılbaşlıq ideologiyasını da “İran milli ideyası” kimi qələmə verib, Səfəviləri “İran milli dövləti” adlandıranlar da vardır. Şübhəsiz, “İran milli ideyası”yla Səfəvilərin qızılbaşlıq ideyası arasında nə qədər bağlılığın ya da uzaqlığın olması məsələsi birmənalı deyildir. Ancaq bir şey həqiqətdir ki, son zamanlara qədər Səfəvi qızılbaşlığı daha çox “İran milli ideyası” içində əridilməyə çalışılmışdır. Çox yazıqlar olsun ki, Səfəvi şiəliyinin-qızılbaşlığının “İran” bütünlüyündə əridilməsində, iranlılaşdırılmasında bu anlamda Azərbaycan milli

ideyasından uzaq tutulmasında “sapı özümüzdən olan baltaların” (Ə.Kəsrəvi, S.H.Tağızadə vəb.) da “əməyi” az olmamışdır.

Bütün hallarda hesab edirik ki, Səfəvilərin şiəlik-qızılbaşlıq ideyası yaxşısı və pisiylə ilk növbədə Türklüyə, Turana daha sonra farsdillilərə və İrana aid ola bilər. Hər halda Nadir şah Əfşar da “sünni-şiə” məsələsinin həllini hədəfləyərkən vaxtilə bu anlaşılmazlıqdan dolayı fars-türk arasında yaranmış ixtilafın deyil, türklə türk arasında yaranan ixtilafın aradan qaldırılmasını düşünmüşdür. Yəni Nadir şah Əfşar hesab edirdi ki, Səfəvilərin şiəliyi-qızılbaşlığı dövlət dini elan etməsiylə bundan daha çox zərərçəkənlər “İran” və “Rum”u idarə edən Oğuz-Türkmən boyları, bir sözlə türklər olmuşlar. Bunu, Nadir şah Sultan Mahmuda göndərdiyi bir məktubunda açıq şəkildə yazmışdır: “Amma Şah İsmayılın yeritdiyi ixtlafçılıq siyasəti nəticəsində keçmiş zamanlarda Türkman sultanlarına bağlı olmuş Azərbaycan məmləkətlərindən bəziləri ali Osman dövlətinin tərkibinə keçmişdir. Buna görə izhar olunur ki, əgər islampənah padşahın təbiəti üçün çətin və dostluq adətlərinə müxalif deyilsə, o əlahəzrət həmin iki məmləkətdən birini bağışlamaq qaydası ilə bu tərəfin tabeliyində olan məmləkətlərin hövzəsinə qatsın. Biz o həzrətin həmin təklifləri rədd ya qəbul etmək haqqını tanıyıraq” (124, s.12).

Gördüyümüz kimi, Nadir şah Əfşarı düşündürən “İran milli dövləti” deyil, Türklərin idarə etdiyi iki dövlətdə “sünni-şiə” məzhəbçiliyini aradan qaldırmaq, dolayısıyla da İslam birliyini bərqərar etməklə həmin dövlətlərin idarəediciləri olan Türk sülalələrinin məzhəb düşmənçiliyinə son qoymaq idi. Ancaq Nadir şah Əfşar Səfəvilərin xələfi kimi məzhəb məsələsi çözülmədən iki Türk dövləti arasında düşmənçiliyə son qoyulmasının mümkünsüzlüyünü də yaxşı bilirdi. Bu mənada Nadir şahın nə istədiyini yaxşı anlayan N.Nərimanov “Nadir şah” əsərində həmin dövrün tarixçisi Mirzə Mehdi xanın dilindən bunu çox yaxşı ifadə etmişdir: “İki məzhəbin birləşməyi həqiqət gözəl, bir fikirdir. Çünki ədavət bilmərrə aradan götürülər, mədəniyyət artar, hər iki millət qüvvətlənər. Mollalara məvacib kəsmək də mənim təsəvvürümə görə, yaman deyil. Padşahlıqdan məvacibləri olsa, bir para ağlagəlməyən şeyləri və və aşkara millətin, vətənin dövlətin zərəri olan sözləri xalqın aralarında nəşr etməzlər. O gün (Nadir şah) mənə deyir ki, Mirzə! Sən elə bilmə

ki, mən ruhanilərə düşmənəm. Xeyr, dinə rövnəq verən mollalar mənim canımdırlar. Dinə rəxnə salan mollalara, həqiqət mən düşmənəm... Bunlar zahirdə dinpərəst, batində dini tar-mar edirlər. Bəli, fikir etdikcə görürsən insafən ağllı qanunlardır, həqiqət, gözəl fikirlərdir, amma heyfa, qədrini bilən yoxdur” (128, s.144-145).

Deməli, Nadir şah Əfşarın iki məzhəbi birləşdirməkdə əsas məqsədi iki millətin – Türk Osmanlıyla Türk Əfşarların qüvvətlənməsi idi. Bu mənada Nadir şah Əfşar birmənalı şəkildə İran şiəliyinə çevrilmiş şiəliyi dəstəkləmədiyini bəyan etmiş, bunun nəticəsi olaraq da Səfəvilərin taxtına çıxar-çıxmaz dini islahatlara başlamışdır. Bu, 1736-cı ildə keçirilən Muğan qurultayında da öz əksini tapmışdır. Nadir şah Muğan Qurultayındakı çıxışında dini islahatların aparılmasının vacibliyindən bəhs edərək demişdir: “Bundan sonra müsəlmanlar arasında nifaq və ikitirəlik olmamalıdır. Şah İsmayil Səfəvi zamanında yaranmış bu hal indi də davam etdirilir. Bu hala səbəb İran torpağında fitnə-fəsad yaradan məzhəb ayrılıqlarıdır. Nə qədər ki, bu pis hal ortadadır, fitnə və intriqə də bərqərarır” (78, s.36). A.A.Bakıxanov yazır ki, Nadir şahın Qurultayda irəli sürdüyü təkliflərdən sonra, “İran üləmasının ittifaqı ilə ümumxalq qarşısında belə bir qərar çıxarıldı: bəzi məsələləri dəyişdirmək və şərəfli (dini) şəraiti sabitləşdirməklə, iki məzhəb – şiə və sünni məzhəbləri arasındakı ixtilafa nəhayət verilib İslam əhalisi arasındakı ədavət qaldırılsın. Lakin bu məsələ dəfələrlə Osmanlı dərbarına təqdim edilsə də qəbul olunmadı” (41, s.171-172).

Əslində bu islahatlar ilk növbədə, Nadir şahın şəxsi iradəsinin nəticəsi idi. Onun gələcəkdə “sünni-şiə” probleminin Türk-İslam dünyasına, özəlliklə də Türk-İslam dünyasına vuracaq zərəri görür və bunu aradan qaldırmaq istəyirdi. Bu məqsədlə Nadir şah Sultanı Mahmuda yazdığı məktublarında məzhəb məsələsinə son qoyulmasının, bu anlamda cəfərlinin 5-ci təriqət kimi qəbul edilməsinin önəmliliyindən bəhs etmişdir (103, s.162-162).

Nadir şah Sultan Mahmuda yazırdı ki, Səfəvilər dönəmində, özəlliklə Şah İsmayıldan sonra yanlış olaraq İslam dinində məzhəbçilik hisləri alovlanmış, bütövlükdə sünnətə əməl olunmamışdır. 1736-cı ildə Böyük Muğan Qurultayında Səfəvilərin müsəlman dünyasında ortaya atdığı şiəçilik məsələsinin aradan qaldırıldığını bildirən Nadir şah, artıq bütün xəlifələrin “İran”da

qəbul edildiyini, sadəcə Osmanlının da Cəfərliyin sünnetin 5-ci qolu kimi tanınmasının vacibliyini yazmışdır (125, s.99). O açıq şəkildə bildirirdi ki, Osmanlı dövlətinin bəzi məmurları buna əngəl olsalar, həm qardaşlığa xəyanət etmiş olacaq, həm də Allahın dininin bütövlüyünə qarşı çıxdıqları üçün gec-tez cavab verməli olacaqlar.

Amma yazıqlar olsun ki, Nadir şahın bu iradəsinə Osmanlı dövləti müsbət cavab vermədi. Üstəlik, Nadir şah özü də vahid İslam birliyi, Türk Birliyi ideyasının qurbanı oldu. Nadir şahın İslam birliyi və Türk Birliyi ideyasının qurbanı olmasına bəlkə, ilk dəfə A.A.Bakıxanov toxunmuşdur. Ümumiyyətlə, çar Rusiyasının dövründə Bakıxanovun Nadir şahla verdiyi qiymətlə, Sovetlər Birliyi dövrünün və indi bəzi “Azərbaycan tarixçiləri”nin verdiyi qiymət arasında xeyli fərq vardır. SSRİ dövrünün, eyni zamanda indiki dövrdə bir çox “Azərbaycan tarixçi”ləri Nadir şahın bu böyük addımını daima görməzdən gəlmiş, onun bu böyük ideyasını əsasən yad etməkdən qaçmışlar. Ancaq Bakıxanov “Nadir həzrətləri” adlandırdığı Əfşarlar sülaləsinin qurucusunu böyük hörmətlə anmış, onun süquta uğramış Səfəvilərin davamçısı kimi uğurlarını təqdir etmiş, ən vacibi Nadir şahın Türkiyə və Azərbaycan türk əhalisi arasında geniş yayılmış sünni-şiə məzhəb davasının aradan qaldırması cəhdini müsbət dəyərləndirmişdir.

Bu baxımdan “sünni-şiə” məsələsi ortada olduğu bir dövrdə Bakıxanovun Nadir şahla oğlu Rzaqulu xan arasında keçən olayları təsadüfi olmadığına işarə etməsi də diqqətimizi çəkir. O yazır ki, Nadir şahın məhz bu ideyasından sonra ona oğlu Rzaqulu xan tərəfindən sui-qəsd təşkil edildi. Şübhəsiz, Rzaqulu xan özü də atası kimi bu məsələnin qurbanı oldu. Əslində Nadir şah Əfşara sui-qəsd təşkil edənlər zahirən doğmaları, amma əslində irançı şiə ruhaniləri və onların havadarları idilər. Onlar Nadir şahın ətrafındakı bəzi xanları da inandıra bilmişdilər ki, Nadir şahın şiəçilik məzhəbini aradan qaldırmaq istəyi “İran” üçün çox zərərlidir. Şiəçiliyin aradan qaldırılmasını “İran dövləti”nin sonu kimi qələmə verən İranlı/Fars etnik ünsürləri və havadarları əslində öz vəziyyətlərini, daha çox da milli gələcəklərini düşünürdülər. Onlar yaxşı anlayırdılar ki, əgər Nadir şahın ortaya atdığı şiə-sünni məsələsi həllini taparsa, öncə iki Türk dövləti arasında İslam birliyi, daha sonra Türk birliyi ideyası gerçəkləşəcək, bununla da onların xəyallarında yaşatdığı “İran”

birdəfəlik aradan qalxacaq, düşüncə və idarəetmə baxımından yalnız Turan var olacaqdır.

Gördüyümüz kimi, Nadir şah Əfşarın bir tərəfdən Osmanlı sultanına müraciət etməsi, ancaq Sultan Mahmudun cəfərliyi 5-ci təriqət kimi qəbul etməməsinə baxmayaraq, bir neçə dəfə bununla bağlı böyük dini məclislər keçirməsi və din rəhbərlərinə şiə-sünni ixtilafını aradan qaldırmaq üçün göstərişlər veriməsi Türk birliyinə yönəlmiş ciddi addımlar idi. Belə məclislərdən biri 1743-cü ilin dekabrında Nəcəfdə baş tutub ki, “Nəcəf vəsiqəsi” adıyla rəsmiləşdirilib. Burada bir daha bildirir ki, Nadir şah taxta çıxan gündən sünni-şiə məsələsini həll etməyə qərar vermiş, bunun üçün Osmanlı sultanına məktublar yazaraq bəzi təkliflər irəli sürmüşdür. Sənəddə Şah İsmayıl Səfəvi tərəfindən irəli sürülən şiəliyin İslam dünyasına gətirdiyi ədavət və parçalanma kimi zərərlərindən söz açılaraq, şiəliyin aradan qaldırılmasının cəfəriliyin qəbul edilməsinin önəmliliyindən bəhs olunmuşdur (154, s.688).

Bizcə, “İran/Ariyan” kimliyinə meyilli şiə üləmaları zahirən Nadir şahla bu məsələdə razılışasalar da, əslində onların əksəriyyəti daxilən buna qarşı olublar. Bunu yaxşı anlayan Nadir şah da irançı şiə ruhanilərinə və onların tərəfdarlarına amansız divan tutmaqdan çəkinməmişdir. Başqa sözlə, Nadir şah Osmanlı sultanının hansı qərar qəbul etməsindən asılı olmayaraq iranlılaşmış şiəliyi aradan qaldıraraq cəfərliyi ortaya qoymaqda israrlı idi. O, bu yolda oğlunun gözünü kor etdirməklə yanaşı, ona əngəl olan iarnçı şiə mollalarına qarşı da radikal addımlar atmaqdan çəkinməmişdi. Nadir şahın Əfşarlar imperiyasından uzaq tutduğu əsas təbəqə də, ilk növbədə iranpərəst şiə ruhaniləri və havadarları olmuşlar. Artıq Nadir şah açıq şəkildə dövləti irançı şiə ruhanilərin düşüncəsiylə idarə etmək istəmir, bütün vasitələrdən istifadə edərək onları zərərsizləşdirirdi; hətta o Muğan Qurultayında onun işinə müdaxilə edən irançı düşüncəli Mollabaşını belə qətlə yetirtmişdir. Rus müəllifi L.Boqdanovun da qeyd etdiyi kimi, Səfəvilərdə şiəçilik imamlar nəslinin davamçısı kimi hakimiyyətə qanuni sahib olmaq üçün zəruri olduğu halda, Nadir şah Əfşar bunu, parlaq şəkildə zərərli görür, eyni zamanda sünni-şiə məzhəbindən asılı olmayaraq hamının şəriət və Allah qarşısında bərabər olması ideyasını irəli sürürdü; bu addımla Osmanlının

iki əsrdən çox Səfəvilər üzərində apardığı məzhəb uğrunda müqəddəs müharibələrinə də son qoymuş olurdu (232, s.190).

Nadir şah Əfşar sünni-şiə məsələsində tam olmasa da, Əfşar Türk dövlətində, eyni zamanda Osmanlıyla münasibətlərdə xeyli dərəcədə uğur əldə etdi. Belə ki, Nadir şah Cəfərliyi 5-ci təriqət kimi Osmanlı tərəfindən tanınmasına nail ola bilməyə də, bütövlükdə şiəliyin artıq onlar üçün əhəmiyyətli olmadığını, bu anlamda Osmanlı Türk dövlətiylə Əfşar Türk dövlətinin iki soydaş və dindaş dövlət kimi barış içində yaşaya bilməsinin təməlini qoydu. Buna ən bariz nümunə kimi də, 1746-cı ilin sentyabrında Qəzvinə iki dövlət arasında bağlanan barış müqaviləsini göstərə bilərik (171, s.21). Artıq Nadir şahın sayəsində Osmanlı dövlətinin və xalqının Əfşarlar dövlətinə münasibətində xeyli dəyişiklik yaranmış, dini düşmənçilik azalmış və doğmalığ hissləri yenidən güclənmişdir. Digər tərəfdən Səfəvilərdə ön plana çıxmış sünni-şiə məsələsi Əfşarlar dönəmində xeyli dərəcədə yumşaldı, dini məzhəbcilik hissi xeyli dərəcədə öz yerini İslam ümmətçiliyinə, müəyyən qədər də Türk birliyinə vermiş oldu. Bizcə, bu iki amil, yəni məzhəblərarası qovğadan İslam ümmətçiliyinə və Səfəvilər-Osmanlı düşmənçiliyindən Türk birliyinə keçid kimi yeni bir dövrün başlanğıcıdır. Bütün bunlara görə, ilk növbədə Nadir şah Əfşara və Əfşar Türk dövlətinə borcluyuq.

Şübhəsiz, bu iki amil Türk-İslam dünyası üçün, bütün müsəlman türkləri üçün əsasən məqbul olduğu halda, ancaq irandillilər və onların ideoloqları üçün qəbul edilməz idi. Çünki türklərdən fərli olaraq fars şiəçiliyi irandillilərin daha çox son dayaq nöqtəsi idi. Əgər şiəçilik aradan qalxardısı, o zaman irandillilərin Türk dövlətlərində mövqelərini qoruyub saxlamaq, yəni milli varlıqlarını davam etdirmək çox təhlükəli bir həddə çatmış olacaqdı. Ona görə də, Nadir şahın İslam ümmətçiliyi əsasında ortaya qoyduğu Türk birliyi ideyasının gerçəkləşməməsi üçün isə həm irançı şiə ruhanilər, həm də onların havadarları olan İngilis-Rus-Yəhudi qüvvələri mühüm rol oynadılar. Hər halda ən azı iki əsr ərzində Səfəvi Türk xanədanının hakimiyyət iddialarını gerçəkləşdirmək üçün soykötüklərini və düşüncələrini Peyğəmbərin (s.) Əhli-Beytinə, o cümlədən 12 imama bağlamaları farsdillilər üçün də bir nicat yolu olmuş və onlar bacardıqları qədər Səfəvi Türkmən dövlətində bu amildən yararlanmağa çalışmışlar. Ancaq Səfəvi Türk dövlətinin

süqutu, onun yerinə Əfşar Türk dövlətinin gəlməsiylə dini-ideoloji düşüncə tamamilə kökündən dəyişdi. Yeni durum ən çox İranyönlüləri, qismən də hakimiyyətə can atan bir qrup türk şiəçiləri ciddi şəkildə narahat etməyə başladı. Əlbəttə, bu məsələdə pərdəarxasında farsdilliləri, o cümlədən şiəçilk düşüncəsiylə hakimiyyətə can atan bəzi türk şiəçilərini (Əliqulu xan, Sam Mirzələr və b.) körükləyən ingilisləri, amerikanları, rusları, yəhudiləri də unutmamaq lazımdır.

Ona görə də, hesab edirik ki, Nadir şahın faciəli qətlində onun sünni-şiə məsələsini aradan qaldırmaq istəyi həlledici rol oynadı. Məhz onun bu ideyasını dərinlən anlayan farsdilli şiə din xadimləri, hakimiyyətə can atan türk şiə qruplar və onların havadarları (ruslar, ingilislər) öncə Nadir şah Əfşarın ən sədiq ətrafını, daha sonra özünü aradan qaldırmaq qərarını verdilər. Farsdilli şiə mollaları Nadir şahın yaxın ətrafında olan bəzi Türk xanlarını, ola bilsin onun oğlu Rzaqulu xanı da (bu dəqiq deyil) inandırmışlar ki, səfəvi şiəçiliyi aradan qalxsə, yalnız dövlətin deyil, onların da sonu gələcək. Bu məqsədlə onlar Nadir şahda şübhə yaratmaq, eyni zamanda ona əhali arasında olan münasibəti dəyişmək üçün taxtdan salınmış II Şah Təhmasibi öldürdülər. Halbiki Nadir şah istəsəydi taxta çıxdığı ilk gündə, ya da az sonra II Şah Təhmasibi aradan qaldıra bilərdi. Bir tərəfdən Osmanlının “sünni-şiə” məzhəb davasını aradan qaldırmaq istəməməsi, digər tərəfdən iranyönlü şiəçilərin əliylə bəzi xanlar tərəfindən (çox güman ki, Rzaqulu xanı da bu faciəyə təhrik ediblər, ya da iz azdırmaq üçün onun boynuna atıblar) sui-qəsdə məruz qalması yalnız Əfşarlara deyil, Türk-İslam dünyasının birliyinə də çox ağır zərbə oldu. Bunu, Bakıxanov indiki bir çox “Azərbaycan tarixçiləri”ndən daha dəqiq görmüş və ürəkəğrısıyla bunu, iki cümlədə belə ifadə etmişdir: “Nadir şah atalıq şəfqətini toplayıb, şahzadəni kor etdirdi və özünün dövlət çıraqını söndürdü. Bundan sonra, Nadir şah hamıdan bədgüman olub, məmləkəti idarə etmək işlərində məsləkini dəyişdi” (41, s.174).

Deməli, Nadir şah Əfşarın və onun qurduğu Əfşarlar imperiyasının bir çox hərbi uğurlara baxmayaraq fəlakətə uğrumasının kökü sırf milli-dini birlik məsələləri ilə bağlı olmuşdur. Bu anlamda Nadir şahın faciəli ölümünü “bir qrup xainin hazırladığı sui-qəsd”, Nadir şahın cəzalandırdığı iri məmurların, feodalların

daima qorxu altında olması, yaxud da vəzifə üçün öz qohumlarının əliylə öldürülməsi izahlarını qətiyyənlə doğru hesab etmirik (125, s.47). Əslində onun ölümünə fərman verənlər mahiyyətcə radikal İran şiəçilər və onların havadarları olduğu halda, zahirən həyata keçirənlər hakimiyyətə can atan bəzi türk şiəçilər Əliqulu xan, Saleh xan, Məhəmməd xan və başqaları olmuşdur. Bir sözlə, formal olan zahiri-naşi “sui-qəsdçilər”lə əsil sui-qəsdçiləri bir-birindən ayıranda, o zaman Nadir şah Əfşarın qətlinin əsil səbəbkarları bəlli olur. Ə.Tahirzadənin də qeyd etiyi kimi Nadir şahın (o cümlədən Ağsa Məhəmməd şah Qacarın) faciəli ölümünü adi, təsadüfi bir qətil qələmə vermək kökündən yanlışdır. Çünki bu qətil arxasında çar Rusiyası, İngiltərə və Fransa dayanırdı (171, s.25-26).

Bu anlamda bizcə, Nadir şah Əfşar Səfəvilərin torpaqlarına, hətta daha da artığına sahib çıxdığı kimi, türkçə mahiyyətindən uzaq düşmüş fars şiəliyinə də sahib çıxsaydı, o zaman vəziyyət tamam başqa cür ola bilərdi. Başqa sözlə, Nadir şah Əfşarın “Fars-Əhəməni-Sasan İran”ın ideoloji yönünün davamı kimi görülən “İran şiəliyi”nin ruhunu dəyişdirmək istəyi bir tərəfdən əsasən fars şiəçilərinin (azda olsa, Səfəvi türk şiəçilərinin) ideologiyasına, digər tərəfdən çar Rusiya, Böyük Britaniya, Fransa kimi dövlətlərin də planlarına uyğun gəlmədiyi üçün zərərli hesab edilərək, bu ya və digər formada işbirliylə qarşısı alınmışdır. Hər halda, birincilər “Fars İranı-Arianı” yaşatmaq naminə bu işə qol qoydularsa, sonuncular isə Türklüyün və İslamlığın vahidlik, bütövlük təşkil etməməsi üçün Əfşarları devirmək qərarını verdilər. Bizcə, sonuncular bu və ya digər vasitələrlə Osmanlı sultanını da inandırmağı bacarmışlar ki, Nadir şahın məzhəb məsələsinin həllində əsas istəyi vahid İslam birliyi ya da Türk birliyi yaratmaq deyil, Osmanlıны ələ keçirməkdir. Çox güman ki, Osmanlı sultanı da bu amildən çıxış edərək cəfərliyi 5-ci təriqət kimi qəbul etməkdən birmənalı olaraq imtina etmişdir. Deməli, dolayısıyla olsa da, Osmanlı sultanı Nadir şahın məzhəb məsələsinin həllində dəstək verməməklə onu “İran” şiəçilərinin və havadarlarının əlində tək qoymuş, bununla da İslam birliyi və Türk birliyi yolunda açılan qapıları genişləndirmək əvəzinə, əngəl olmağa çalışmışdır.

Əhməd Ağaoğlu da yazırdı ki, Türk birliyi məsələsində Sultan Səlimdən sonra Nadir şah Əfşar mühüm rol oynamışdır: “Nadir bu işdə daha irəli getdi; Türkünstanı, Buxaranı, Xivəni aldı və Osman-

lılarla birləşmək istədi; sünni-şiə ixtilaflarını aradan qaldıraraq vahid bir millət və vahid bir ümmət qurmaq sevdasına düşdü. Fəqət bu sevdəyə də İstanbulun inadı mane oldu!” (4, s.123). Faruk Sümerə görə də, Osmanlı sultanı I Mahmudla onun ətrafı Nadir şahın ortaq Türkmən kimliyi duyğusuna qarşılıq verməmiş, onun şiəliyin İslam aləmindəki təcrid edilməmiş vəziyyətini görərək məsələni kökündən həll etmək üçün səmimiyyətlə başladığı təşəbbüsü qəflət içində olan Osmanlı dövlət adamları qiymətləndirə bilməmişdi. O, yazır: “Nadir şah ölkəni qəsbkar əfqanlardan xilas etməklə bərabər özü də fateh bir hökmdar idi. Ürəyində səmimi bir Türkmənlik duyğusu daşıyırdı. Digər tərəfdən İran türklüyünü Türkiyə və Orta Asiya türklüyünə yaxınlaşdırmaq üçün məzhəbi bir islahata girişmişdi. Təəssüf ki, ölümü bu qayənin gerçəkləşməsinə aman vermədi” (157, s.285).

Təbriz mərkəzli vahid Azərbaycan vilayətinin yaradılması

Hazırda “Azərbaycan tarixçisi” adını daşıyanların əksəriyyəti SSRİ dövrünün Azərbaycan tarixşünaslığında olduğu kimi, Nadir şahın Azərbaycandan Osmanlı və çar Rusiyasının qoşunlarını çıxardaraq vahid Azərbaycan vilayətini yaratmasını “İran işğalçılığı” kimi dəyərləndirirlər. Bizcə, Nadir şahın Azərbaycanı ələ keçirməsini “İran hakimiyyətinin bərpası” anlamında yozub onun bu addımını “işğalçılıq” kimi qələmə vermək doğru deyildir. Nadir şah Əfşar üçün Azərbaycan, Xorasan və digər Turan elləri eyni dərəcədə doğma idi; o bu ölkələrin yeganə Türk hökmdarı idi. Bu anlamda bu günə qədər Azərbaycan tarixşünaslığının Əfşarlar dövlətinə və Nadir şah Əfşarın fəaliyyətinə doğru qiymət verə bilməməsi böyük yanlışlıqlardan biridir. Öncəliklə, rəsmi tarixşünaslığımızda Nadir şahın milli əməllərini “İran hökmrənliyi” adına yazaraq onun işğalçı kimi təqdim edilməsi yolverilməz, bağışlanmazdır. Akademik Ramiz Mehdiyev də “Nadir şah Əfşar: diplomatik yazışmalar” kitabına yazdığı ön sözdə açıq şəkildə ifadə edir ki, SSRİ dövründə hakim ideologiyanın sifarişi ilə formalaşan tarixşünaslıq konsepsiyasından qurtulmaq lazımdır (125, s.48). Onun fikrincə, SSRİ dövründə yazılmış tarixin əksinə olaraq Nadir şahın qurduğu imperiya tariximizin parlaq səhifəsi olmaqla yanaşı, onun bir Azərbaycan türkü olması tarixi həqiqətdir. Ümumiyyətlə, akademik tarixi

qaynaqlara istinadən Əfşarların Azərbaycan və türklüklə bağlı olmasını dəfələrlə vurğulamışdır (125, s.6-9).

Ramiz Mehdiyevin qeyd etməsi ki, bu məsələylə bağlı Azərbaycan tarixşünaslığında müsbət yöndə dəyişikliklər müşahidə olunur, ancaq bircə qismən bu doğru olsa da, ancaq SSRİ dönmində olduğu kimi, hazırda bəzi “Azərbaycan tarixçiləri” Nadir şahın vahid Azərbaycan vilayətini yaratmasını və digər ideyalarını hələ də “müstəmləkəçilik hissi” altında yozurlar. Özəlliklə, antiƏfşar, antiTürk düşüncələrin akademik ya da dövlət statuslu tarix kitablarında öz əksini tapması çox düşündürücüdür. Məsələn, Nadir şahın vahid Azərbaycan ideyası 7 cildlik “Azərbaycan tarixi”nin 3-cü cildində işğalçılıq kimi qiymətləndirilmişdir: “Nadir şah Azərbaycandan getməzdən öncə özünü mümkün ola biləcək üsyanlardan qorumaq məqsədilə burada əvvəllər mövcud olan inzibati-ərazi bölgüsünü ləğv etdi” (22, s.415-416). Eyni düşüncələr Fuad Əliyev və Urfan Həsənovun “İrəvan xanlığı” (58, s.44), Firidun Əsədovun “Nadir şah Əfşar” adlı kitablarında da təkrarlanmışdır (64^a, s.9).

Ümumiyyətlə müstəqillik dönmində nəşr olunmuş bu üç kitabda Nadir şah Azərbaycanı işğal edən, onu soyub-talayan yadelli “İran hökmdarı” kimi əsasən aşağılanmışdır. Halbuki Nadir şah Əfşarın Azərbaycan ərazisini Osmanlı və çar Rusiyası qoşunlarından azad etdikdən sonra və yeni imperiyanı qurar-qurmaz (1736) Təbriz mərkəzli Azərbaycan vilayətini qurması Turan-Türk tarixində çox önəmli əhəmiyyətə malikdir. Hər halda Nadir şahın Səfəvilər dövründə Azərbaycan ərazisindəki Şirvan (Şamaxı, Şəki, Dərbənd və b.), Qarabağ (Gəncə, Bərdə, Qazax və b.), Azərbaycan (Təbriz, Maku, Ərdəbil, Urmiya, Ərdəbil və b.), Çuxursəd bəylərbəyliklərini (İrəvan, Naçxıvan və b.) ləğv edib vahid Azərbaycan vilayətini yaratması birbaşa Azərbaycanın bütövlüyü və statusunun yüksəlməsi ilə bağlı idi. Bununla da artıq Azərbaycan ərazisindəki bütün bəylərbəyliklər ləğv edilmiş, onların yerini yalnız Təbriz mərkəzli Azərbaycan tutmuşdur ki, onun da başçılığına Nadir şahın qardaşı İbrahim xan təyin olunmuşdu. Paytaxtı Təbriz olan Azərbaycan vilayətinin tərkibinə isə Dərbənd, Xoy, İrəvan, Culfa, Maku, Ərdəbil, Gəncə, Bakı, Naxçıvan, Zəncan, Həmədan, Lənkəran və başqa yerlər aid idilər.

Nadir şahın vahid Azərbaycan vilayəti yaratması baş verə biləcək üsyanlardan çox Azərbaycanın nüfuzunun, siyasi çəkisinin artmasına və bütövlüyünə hesablanmış bir addım idi. Bununla da, əvvəllər daha çox Təbriz və ətrafına Azərbaycan deyildiyi halda, Nadir şahın əmrindən sonra “tarixi-coğrafi Azərbaycan” Azərbaycan vilayəti adı altında rəsmiləşdirildi. Ayrı-ayrı xanlıqlar, bəyliklər də Azərbaycan sərdarına tabe edildi. Bununla da, Nadir şah Azərbaycanın rəsmi hüduqlarını, paytaxtını və mövqeyini bəlirlədi. Bu anlamda Nadir şahın Azərbaycan Türk xalqının tarixində çox mühüm yer tutmasını görürük. Çünki Nadir şah Əfşara qədər Azərbaycan daha çox Təbriz və ətrafına aid edilirdi. Yalnız ayrı-ayrı tarixçilərin (Y. Həməvi, Məsudi, Təbəri və b.) əsərlərində Azərbaycan tarixi-coğrafi anlamda Dərbəndən Qəzvinə, Bakıdan Ərzurumadək ərazilərə şamil edilirdisə, Nadir şah Azərbaycan vilayətini yaratmaqla tarixi-coğrafi Azərbaycana siyasi və milli bir status vermiş oldu.

Nadir şahın yeni qurduğu Türk Əfşarlar dövlətində Azərbaycana bu qədər böyük önəm verməsi təsadüfi deyildir. Çünki Nadir şah Əfşar Azərbaycanı Türk Əfşarlar dövlətinin şah damarı, mərkəzi hesab edirdi. Məhz buna görədir ki, o, Azərbaycanın hər bir qarışı üçün daima savaşırmışdır. Ən önəmlisi, Nadir şah yeni Türk Əfşarlar dövlətinin qurulmasını və hökmdarlıq taxtına oturmasını Azərbaycanda-Muğanda qurultay keçirərək bəyan etmişdir. Bəzi Azərbaycan tarixçiləri nə qədər bunu görməzdən gəlsələr ya da başqa mənalara yozsalar da, Nadir şah üçün Əfşar Türk dövlətində Azərbaycanın özəl bir yerə malik olması həqiqətdir.

Azərbaycan yeni bir status almasıyla əhəmiyyəti daha da artmış, bölgədə önəmli yer tutmağa başlamışdır. Belə ki, digər ərazilər ona tabe etdirildiyi üçün “Azərbaycan” kəliməsi tarixi-coğrafi anlamdan birmənalı şəkildə uzaqlaşaraq milli məfkurəvi mahiyyət daşımağa qədəm qoymuşdur. Əgər Səfəvilər dönəmində Azərbaycanla yanaşı, ən azı üç - Şirvan, Qarabağ və Çuxursəd bəylərbəylikləri var idisə, onlar da Qəzvinə, ya da İsfahana bağlıdırlarsa, Əfşarlar dönəmində buna son qoyuldu. Bu o demək idi ki, Azərbaycan yeni bir status alır, bu statusa görə bu ərazilərdə baş verən dəyişikliklərin mərkəzində də Azərbaycan və onun paytaxtı Təbriz dayanırdı. Bizcə, Nadir şah bu addımıyla müəyyən qədər Səfəvi Türk dövlətinin ilk dövrlərinə qayıdırdı. Azərbaycan vilayəti

qurul-duqdan sonra onun ayrı-ayrı ərazilərinə hakim təyin olunanlar artıq Təbrizdən müəyyənləşirdi. Bununla da Nadir şah Azərbaycanın Əfşarlar dövləti içində statusunu xeyli dərəcədə artırmış oldu. Sadəcə, Nadir şahın faciəli ölümündən sonra Təbrizə bağlı olan bir çox Azərbaycan Türk xanları Adil xan Əfşarın dövründə özlərinin müstəqilliyini elan etməyə başladılar.

Yeri gəlmişkən, Azərbaycan tarixçiləri dünya tarixçilərinə istinad edərək Almaniyalı birləşdirən Bismarkdan ağız-dolusu danışır və yazırlar. Ancaq dünya tarixində Bismarkdan da önəmli yer tutan Nadir şah yalnız Azərbaycanı və süquta uğrayan Səfəvi Türk İmperiyasını xilas etmədi, eyni zamanda Asiyanın sonuncu fəthə kimi, hətta əski Turanın böyük bir hissəsini hakimiyyəti altına aldı. Bu baxımdan Nadir şah yalnız Azərbaycan Türklərinin deyil, bütövlükdə Türk dünyasının-Turanın övlədidir. Məhz Nadir şahın dövründə Turanın mərkəzi olan Azərbaycan Səfəvilərin başlanğıc-dakı nüfuzunu geri döndü və Türk Əfşarlar dövlətinin əsas mərkəzlərindən biri oldu. Bununla da Səfəvilərin son dövrlərində unudulmaqda olan Azərbaycan və Azərbaycan türkləri Nadir şahın sayəsində yeni dirilişlə paytaxtı Təbriz olan Bütöv Azərbaycan ideyasını mənimsədilər. Doğrudur, Nadir şah Azərbaycanla, Türk Əfşarlar dövlətiylə bağlı ideyalarının çoxunu reallaşıdırı bilmədi. Ancaq bütün hallarda Nadir şahdan, ümumiyyətlə Əfşarlardan başlayaraq Təbriz mərkəzli bütöv Azərbaycan milli ideyası şüurlarda iz saldı. Bəlkə də, Nadir şah Əfşar yeni imperiyasının tərkibində vahid Azərbaycan vilayətini qurmasaydı, sonralar Azərbaycan milli ideyası da meydana çıxmıyacaq, M.Ə.Rəsulzadə də 1918-ci ildə yeni Türk Cümhuriyyəti qurularəkən “Azərbaycan” adında bu qədər ısrar etməyəcəkdi. Bu anlamda Azərbaycanın dirilişində və yaşamasında Nadir şahın böyük pay sahibi olmasına inanırıq.

Nadir şah Əfşarın ölümündən sonra onun islahatlarının aqibəti

1747-ci ildə Nadir şahın faciəli qətlə onun başladığı islahatları yarımçıq qoydu. Bizcə, Nadir şahın qətlində onun başladığı islahatlar əsas rol oynadı. Bizcə, Nadir şah Əfşarın qətlə bir tərəfdən Türk Birliyinin gerçəkləşməsinə zərbə altında qoysa da, digər tərəfdən Turanın mərkəzi olan Azərbaycanın parçalanmasının başlanğıcı oldu. Əslində Azərbaycanın parçalanması ideyası faktiki olaraq Türk Birliyi ideyasının – Turanın gerçəkləşməsinə bir qədər də

gecikdirmiş oldu. Türk (Azərbaycan) aydını, ünlü milli şairimiz Mirzə Ələkbər Sabir də 1907-ci ildə "Molla Nəsrəddin" jurnalında nəşr olunan "Fəxryyə" şeirində Nadir şahın qətlində sünni və şiə məzhəblərinin aradan qaldırılmasının əleyhdarlarının mühüm rol oynadığını açıq şəkildə yazırdı (150, s.124). Bu anlamda Nadir şahın öz qohumları tərəfindən vəzifə, can qorxusu ya da başqa bir amilə görə öldürülməsi tamamilə cəfəngiyyatdır. Nadir şahı qətlə yetirənlər fars şiəçi mollalar, massonlar bir sözlə türk düşmənləri olmuşlar.

M.Ə.Rəsulzadə də 1919-cu ildə "Azərbaycan" qəzetində (28 aprel 1919) nəşr olunan "Azərbaycan və İran" məqaləsində haqlı olaraq yazırdı ki, Nadir şah ilk öncə, məzhəb qovğalarının aradan qaldırılması, bu anlamda Türk birliyi ideyasının qurbanı olmuşdu: "Nadir şahın fikir ittihadını zənn edərsəm "Nadir şah" əsərini təmsil edən azərbaycanlılar yalnız tərviç degil, tətbiq də etmişlərdir. Yalnız oğlunun gözü müqabilində çıxaracağı batmanlarla göz təhdidi ilə degil, eyni zamanda da məəttəəssüb və dar mollalara qarşı işlətdiyi siyasətə qurban olan Nadirin fikrini - məzhəb qovğalarının aradan qaldırılmasını - qövldən-felə gətirənlər yenə "ətraki-müsəlmani-Qafqaz"dır" (139, s.244). Maraqlıdır ki, bugünkü 7 cildlik "Azərbaycan tarixi"nin 3-cü cildində bunun tam əksinə olaraq Nadir şahın ölümü və Əfşarların zəifləməsi Azərbaycanda "İran hakimiyyətinin" süqutu, "İran hökmranlığı"nın sonu kimi dəyərləndirilir. Çünki həmin "Azərbaycan tarixi"ni yazanlar üçün Əfşarlar "İran dövləti"nin başçıları kimi ruslar qədər eyni dərəcə də işğalçıdırlar. Özəlliklə, Nadir şahın ölümündən sonra "1748-ci ildə Azərbaycan feodallarının İrana qarşı yaranmış ittifaqı Azərbaycanda İran hökmranlığının tam ləğv olunduğunu göstərirdi" (22, s.429) kimi fikirləri "Azərbaycan tarixi"ndə yazmaq, türklərin şərəfli tarixinə hörmətsizlikdir.

Bizcə, Nadir şahın faciəli qətli sonralar yalnız Azərbaycanın parçalanmasını labüdləşdirməmiş, eyni zamanda çox keçmədən Türk Azərbaycanın bir hissəsinin "Fars İrani"na çevrilməsinə nədən olmuşdur. Bu anlamda akademik Ramiz Mehdiyevin o fikriylə razıyıq ki, Nadir şahın qətli tarixi Gülüstən və Türkmənçay müqavilələrinin imzalandığı günlərdən daha artıq dərəcədə faciəli olmuşdur: "Çünki Gülüstən və Türkmənçay müqavilələri məhz Nadir şahın qətli ilə başlayan ağırlı və xalqımızın taleyində qanlı izlər buraxan işğallar-

dan, bölünmə və məğlubiyyətlərdən irəli gəlmiş vəziyyətin kağız üzərində əksindən başqa bir şey deyildi” (125, s.4). Bu bir gerçəkdir ki, Nadir şahın Əfşarın faciəli qətli başladığı bir çox milli islahatları yarımçıq qoymuş, özəlliklə Təbriz mərkəzli vahid Azərbaycan ideyası tam gerçəkləşə bilməmişdir. Hər halda, onun faciəli qətlindən sonra ortaya çıxan Azərbaycan Türk xanlıqlarının əksəriyyəti onun bu ideyasını yaşatmaq əvəzinə əsasən bir-birləriylə müharibə aparmışlar. Doğrudur, bəzi xanlıqlar birləşməyi arzulamış, bunun üçün müəyyən savaşlar da vermişlər. Ancaq onlar bütövlükdə vahid Azərbaycan məsələsinə şəxsi maraqlarını tamamilə bir kənara qoyub fədakarlıqla, yəni var gücləriylə mücadilə etmədilər.

Halbuki Nadir şah şiə-sünni məzhəbçiliyinin aradan qaldırılmasıyla, bunun müqabilində sadəcə, İslam dininə tapınan, amma dünyəvi olacaq böyük bir Türk dövlətinin arzusunda idi. Bunu, Nadir şah Osmanlı sultanına yazdığı məktublarında da açıq şəkildə ifadə etmişdi. Bizcə, Nadir şahın faciəli ölümü Türk Turanın fars İranına çevrilməsi yolunda mühüm bir addım oldu. Belə ki, Səfəvilər dönəmində xeyli dərəcədə “şiəçilik” ideologiyası altında farslaşmış türklər Nadir şahın ölümüylə böyük bir zərbə almış oldu. Hətta, az qala həmin dövrdə Türkün əski Midiyada hakimiyyət sürməsinə son qoyula bilərdi. Ancaq sonralar Ağa Məhəmməd Şah Qacarın şəxsi fədakarlığı, eyni zamanda fars “şiəçiliy”inin türkün ruhuna tamamilə hakim kəsilməməsinin nəticəsi olaraq yenidən türklər hakimiyyətə gəldilər.

IV FƏSİL

XIX ƏSR – XX ƏSRİN ƏVVƏLLƏRİNDƏ QƏRB/AVROPA İDEYALARI ZƏMİNİNDƏ TURAN-ARİYA/İRAN FƏLSƏFİ- İDEOLOJİ MƏSƏLƏLƏRİ

4.1. Sonuncu Türk imperiyası Qacarlar dövləti Turanla İran arasında

XIX əsrin əvvəllərində Oğuz-Qıpçaq boylarından (Bayatlar, Qacarlar, Əfşarlar, Ayrımlar/Eymirlər, Qınıqlar, Baharlılar, Yıvalılar, Bayandurlar və b.) olan Azərbaycan Türkləri böyük bir sınaqla üz-üzə qalmışdı. Azərbaycan türklərinin böyük bir qismi 18-ci əsrin sonlarında (1780-1800) yeni dövlət qurmaq istəyən Oğuz-Qıpçaq türkləri Qacarların ətrafında birləşdiyi halda, ancaq bu birləşməyə çox da meyil göstərməyən Azərbaycanın quzeyində hökm sürən Qarabağ, Bakı, Gəncə, Şəki, İrəvan, Quba və başqa xanlıqlar Oğuz-Türkmən Əfşarlar dövlətinin süqutundan sonra XVIII əsrin ikinci yarısında əldə etdikləri müstəqilliklərini qorumağa çalışırdılar. Yalnız çar Rusiyasının işğalçılıq təhlükəsi artdıqca Gəncə, Quba, Bakı, Şəki, Dərbənd Türk xanlıqları Qacarlar Türk dövlətinə birləşməyə daha çox meyil göstərirdilər ki, bu da kifayət qədər yetərli olmurdu. Buna əsas səbəb də həmin xanlıqların da digər xanlıqlar kimi, vaxtilə Ağə Məhəmməd şah Qacarın Rusiyaya qarşı vahid dövlətdə birləşmək istəyinə müsbət cavab verməmələri idi.

Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarının çıxılmaz vəziyyətdə olduqlarını çar Rusiyasında da yaxşı bilirdilər, çünki onlar üçün belə bir halı ruslar özləri hazırlamışdılar. Bu baxımdan heç kəsə sirr deyildi ki, həmin Xanlıqların əksəriyyəti vaxtilə öz aralarında vuruşaraq vahid dövlət yaratmaqdan yan qaçmalarına baxmayaraq, çar Rusiyasının işğalçılıq planı həyata keçməyə başlayınca Qacarlarla ya da Osmanlılarla ortaq milli-dini, mədəni-tarixi eynilik yada düşəcəkdə. Doğrudan da, Azərbaycan Türk xanlıqlardan bir çoxu (Təbriz, Şəki, İrəvan, Gəncə, Qarabağ və b.) Əfşarlar imperiyasının süqutundan sonra zaman-zaman Osmanlıya birləşmək üçün

müraciət etmişlər. Ancaq Osmanlı dövlətinin yetkililəri Nadir şah Əfşarla bağlanan sülh müqaviləsini, eləcə də Qacarların onlara qarşı mənfi bir hərəkətinin olmamasını əldə əsas tutaraq xanlıqların bu istəklərinə müsbət cavab verməmişdir. Əslində Osmanlının bəzi Türk Xanlıqların onlarla birləşmə istəyinə müsbət yanaşmamasının əsasında özünün zəifləməsi, əvvəlki gücünün olmaması dayanırdı (129, s.78-79).

Hələ, XVIII əsrin başlarından Quzey Qafqazdan sonra Güney Qafqazı da ələ keçirmək niyyətinə düşmüş, hətta Türk Səfəvilər İmperiyasının tənəzzülü dövründə qısa bir müddət də olsa, bunu bacarmış çar Rusiyası bütün bunları çox yaxşı analiz edərək, bu dəfə yeni bir taktikayla işğalçılıq planını gerçəkləşdirməyə çalışırdı. Yeni taktikaya uyğun olaraq çar Rusiyası Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarını “öz istəkləri ilə” Osmanlı və Qacarlardan gözlənilən “təhlükə”yə qarşı “himayəçi”liyini sürdürməklə yanaşı, addım-addım torpaqlarımızın ən azı bir hissəsinin işğalını gerçəkləşdirməyə başladı. Bu anlamda burada bizi düşündürən iki əsas məsələ var ki, həmin məsələləri dərinləndirən analiz etmədən Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarının çar Rusiyası tərəfindən işğalı, həmin işğalın iki əsrə yaxın sürməsinin əsil mahiyyəti anlaşılmaz olaraq qalacaqdır. Bunlardan birincisi, Əfşarlardan fərqli olaraq Qacarların Rusiya ilə müharibələrdə əsasən, yenik düşərək Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarını özünə birləşdirə bilməməsi səbəbləri, ikincisi çar Rusiyasının Güney Qafqazın işğalıyla bağlı planında baş verən bəzi mühüm taktiki dəyişikliklərdir. Deməli, yeni dövr milli tariximizin, o cümlədən fəlsəfi və sosial-siyasi fikir tariximizin əsas metodoloji açarları Qacarlar və çar Rusiyasıyla bağlıdır. Sovetlər Birliyi dönəmində “Azərbaycan tarixi” adlı kitablarda tərəqqipərvər, yenilikçi çar Rusiyası önə çəkilərək, bunun tam əksi olaraq Qacarlara münasibətdə “düşmən”, gerilikçi “İran” obrazı yaradılmışdır. Ona görə də, bu iki məsələyə nəzər yetirməyi yalnız sosial-siyasi fikir tariximiz üçün deyil, bütövlükdə yeni və ən yeni tariximizə işıq tutmaq baxımından da son dərəcə vacib hesab edirik.

Bizi düşündürən əsas məsələ də odur ki, Qacarlar dövlətinin sələflərindən fərqli olaraq əsrlər boyu Türk dövlətlərinin hakimiyyəti altında olan Güney Qafqaza, o cümlədən Quzey Azərbaycana sahib çıxma bilməməsinə nə səbəb oldu?! Üstəlik, Qacarların tam tərsi

olaraq da, çar Rusiyası soykök və din birliyi bağı olmadığı halda, necə oldu ki, əvvəlcə bəzi xanlıqları, din xadimlərini, tanınmış ziyalıları ələ alıb daha sonra da Azərbaycanın quzeyinə dair işğalçılıq planını hərbi güclə gerçəkləşdirə bildi.

Bizşə, bunun başlıca səbəblərdən biri Əfşarların 1730-1740-cı illərdə çar Rusiyasına qarşı apardığı mücadilənin şərtləriylə, Qacarların 1790-1828-ci illərdə çar Rusiyasına qarşı apardığı apardığı mücadilənin şərtlərinin fərqli olmasıyla bağlıdır. Məsələn, XVIII əsrin birinci yarısında çar Rusiyasının işğalçılıq yürüşlərini Səfəvilər adına durdurmağı başaran Nadir şahın əlində bir sıra üstünlüklər vardı. Belə ki, Nadir şah yenidən baş qaldıran yerli separatistlərə, eyni zamanda sürətlə tənəzzülə uğrayan Səfəvilərin bu vəziyyətdən tələm-tələsik istifadə edərək Güney Qafqazı işğal etmək istəyən bir Rusiyaya qarşı mübariz aparırdı. Bu anlamda Nadir şah Əfşar üçün çar Rusiyasını Güney Qafqazdan, o cümlədən Quzey Azərbaycandan uzaq tutmaq, eyni zamanda yenidən baş qaldıran separatçılıq toxumlarını cücərmədən aradan qaldırmaq çox da çətin olmadı.

Bütün bunlarla yanaşı, Nadir şah Əfşarın uzaqgörən siyasətiylə həm Rusiyaya, həm də separatizmə qarşı dura bilmək üçün Səfəvilər dövründə Azərbaycanda mövcud olan dörd bəylərbəyliyi ləğv edərək Əfşarlar dövlətinin tərkibində vahid Azərbaycan əyalətini gerçəkləşdirməsini, eyni zamanda bu bölgədə separatizmə, özəlliklə Rusiyaya meyil edən qüvvələri xeyli dərəcədə zərərsizləşdirməsini tariximiz adına çox mühüm işlər hesab edirik. Ən əsası odur ki, Nadir şah Əfşar parçalanmağa qarşı vahidliyi, bütövlüyü irəli sürərək Rusiyanın Güney Qafqazda kök salmasının, separatizm ocaqlarının yaratmasının qarşısını almış, eyni zamanda Rusiyaya meyil edən xainləri vaxtında cəzalandıraraq onların əl-qol açmasına ciddi ölçüdə imkan verməmişdir. Çar Rusiyası da Nadir şah Əfşar tərəfindən dərəbəyliyə, separatizmə son qoyulmuş, vahid bir mərkəzdə birləşdirilərək Əfşarlar dövlətinin əsas sütunu halına gəlmiş Azərbaycanda “parçala və hökm sür” işğalçılıq siyasətini artıq yürüdə bilməyəcəyini anlayaraq geri çəkilməyə məcbur olmuşdur.

Çox yazıqlar olsun ki, 1747-ci ildə Nadir şah Əfşarın faciəli ölümüylə yalnız Əfşarlar Türkc imperiyasının sonu gəlmədi, eyni zamanda mərkəzi dövlətin dağılmasıyla yeni şərtlər ortaya çıxdı. Yeni şərtlər isə ondan ibarət idi ki, böyük bir imperiya çökərək onun

xarabalıqları üzərində kiçik xanlıqlar ortaya çıxdığı halda, çar Rusiyası hərbi gücünü daha da artıraraq işğalçılıq planlarını yeni formada gerçəkləşdirməyə başladı. Hər halda Nadir şah Əfşarın ölümündən sonra Əfşarlar dövlətinin mərkəzi hakimiyyəti qoruya bilməməsini, bunun nəticəsində böyük bir dövlətin xarabalıqları üzərində əksəriyyəti Türk mənşəli olmaqla kiçik Xanlıqların yaranmasını Azərbaycan türklərinin ciddi ölçüdə qələbələrinin sonu məğlubiyyətlərinin başlanğıcı, çar Rusiyasının isə qələbələrinin başlanğıcı hesab etmək olar. Artıq 18-ci əsrin ikinci yarısında ortaya çıxan yeni şərtlər daxilində həm içdəki problemləri həll edib güclü bir dövlət yaratmaq, həm də xarici təhdidlərin başında gələn çar Rusiyasının işğalçılıq planlarını durdurmaq əvvəlki qədər asan deyildi.

Bu anlamda Ağə Məhəmməd şah Qacar yeni dövlətin yaranması yolunda böyük uğurlara imza atsa da, ancaq yeni şərtlərin ortaya qoyduğu zorluqlar üzündən Azərbaycan torpaqlarının tamamını yeni dövlətin ətrafında birləşdirə bilməməsi, onun mühüm qələbələrinə də müəyyən qədər kölgə salmışdır. Üstəlik, yeni yaranan dövlətin əsas sütunu olan Azərbaycan türklərinin bir qisminin çar Rusiyasının işğalı altında qalması Qacarlar üçün, bütün mövcudiyyətləri dönməndə həm içdən, həm də xaricdən daima bir təhdid yaratmışdır ki, məhz böyük ölçüdə bu təhdidlərin nəticəsində də 1925-ci ildə həmin qüvvələr tərəfindən devrilmişdir.

Bütün bunlara əsas səbəb odur ki, Nadir şah Əfşardan fərqli olaraq Ağə Məhəmməd şah Qacar artıq on illərlə müstəqil yaşamış Xanlıqlara, bununla yanaşı artıq “parçala və hökm sür” işğalçılıq siyasətini yürüdən çar Rusiyasına qarşı yeni şərtlər çərçivəsində mücadilə vermişdi. Hər halda çar Rusiyası Səfəvilərin sürətli tənəzzülü dövründə tələm-tələsik Qafqazı, o cümlədən Güney Qafqazı işğal etmək taktikasını bir kənara qoyaraq Qacarların dövründə, daha çox Əfşarların süqutundan sonra ortaya çıxmış Xanlıqların aralarında düşmənçilik toxumu səpmək, onları Osmanlı və Qacarlara qarşı qoymaq, özünü isə “himayəçi” rolunda qələmə vermək kimi siyasi manevrələrlə məsələni həll etməyə başlamışdı (22, s.465). Çar Rusiyası Güney Qafqazın ilk işğalçılıq müharibəsindən ciddi nəticə çıxartmış olmalı idi ki, növbəti mərhələdə Quzey Azərbaycanı hərbi güclə deyil, öncə mənəvi-psixoloji anlamda “parçala və hökm sür” siyasətiylə özünə tabe etdirməyə çalışmışdı.

Hər halda XVIII əsrin ikinci yarısında Rusiya çarlarının bəzi Türk xanlıqlarına, din adamlarına, tanınmış ziyalılara hədiyyələr göndərmələri, eyni zamanda onların övladlarını, digər yaxınlarını Rusiyaya dəvət etmələri, bütün bunlarla yanaşı azsaylı etnik qruplarla işbirliyi qurmaları növbəti işğalçılıq siyasətinə zəmin hazırlamaq üçün idi (22, s.464). Ən əsası odur ki, çar Rusiyası ideoloqları Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarını bacardıqları qədər Qacarlar və Osmanlıdan uzaq tutaraq, eyni zamanda vahid dövlətdə birləşə bilməmələri üçün düşmənçilik münasibətlərini gücləndirmiş guya, bu zamanda hər birinin ayrı-ayrılıqda müstəqil yaşamalarını dəstəklədiklərini ifadə etməyə çalışmışlar. Şübhəsiz, bu məsələlərlə bağlı çar Rusiyası ideoloqları Əfşarlardan sonra keçmiş Səfəvilər ərazisində yeni dövlət yaratmaq istəyən Qacarlarla Quzey Azərbaycan Türk xanlıqları arasındakı münasibətləri daim diqqətdə saxlamış, bütün vasitələrdən istifadə edərək Güney Qafqazın, o cümlədən Quzey Azərbaycanın yeni qurulan bir Türk dövlətinin sərhədləri içində qalmasına başlıca əngəl olmuşlar.

Bizcə, Əfşarların çar Rusiyasına qarşı apardığı mübarizənin şərtləriylə Qacarların verdiyi mücadilə şərtləri arasında xeyli fərqliliklər var. Əlbəttə, Əfşarlarla müqayisədə Qacarların mərkəzə tabe olmaq istəməyən Xanlıqlara, xüsusilə artıq özünə çar Rusiyası kimi böyük “himayəçi” tapmış bəzi Xanlıqlara (Qarabağ və b.) qarşı mübarizəsi, bu anlamda çar Rusiyasına qarşı verdiyi savaqlar daha ağırlı və zor şərtlər altında olmuşdur. Bütün bunları, yəni XVIII əsrin birinci yarısındakı şərtlərlə, XVIII əsrin sonu XIX əsrin başlarındakı şərtlər arasındakı fərqləri nəzərə almadan Güney Qafqazın, o cümlədən Quzey Azərbaycanın işğalında yalnız Qacarları suçlu, çar Rusiyasını isə haqlı hesab etmək bir Türk tarixçisinə, eyni zamanda özünü obyektiv tarixçi hesab edən istənilən tarixçiye yaraşmaz.

Qacarların Türk mənşəyi, Orta Çağ Türk dövlətlərində yeri və rolu...

Ümumiyyətlə, bu kimi mühüm məsələlərin əsil mahiyyətinə nüfuz etmək üçün, öncə Qacarların Türk (Azərbaycan) tariximizdəki obyektiv yeri və rolu ortaya çıxarılmalı, eyni zamanda Sovetlər Birliyi dövründə çar Rusiyasıyla bağlı ortaya qoyulmuş “elmi” uydurmalara aydınlıq gətirilməlidir. Qacarlarla bağlı olan təxminən bir əsr yarımliq tariximizi milli düşüncəmizlə dərk etmək əvəzinə,

hələ də yadelli tarixi konsepsiyalardan çıxış edəcəyiksə, o zaman milli fəlsəfi və sosial-siyasi fikir tariximizdəki yarımçıqlıq və qüsurluluq da davam edəcəkdir. Qacarlar çoxda uzaq olmayan bir dövrdə, yalnız rəsmi olaraq 1935-ci ildən etibarən “İran” adlanmağa başlayan ərazidə, əslində isə əsasən, tarixi Turan-Midiya-Türkistan-Azərbaycan torpaqlarında aşağı-yuxarı 130 ildən çox, təxminən 1790-cı illərdən 1925-ci ilədək hakimiyyət sürmüşdür. Böyük bir ərazidə, özü də siyasi, etnik baxımdan olduqca mürəkkəb bir dövrdə hakimiyyət sürmüş Qacarların tarixi Səfəvilər, Əfşarların tarixi kimi Qərb, Rusiya və başqa ölkələrin tarixçilərinin əksəriyyəti tərəfindən ideoloji olaraq çox dolaşdırılmışdır. Bir sözlə, Qacarlar dövlətinin tarixi onun adından tutmuş ortaya qoyduqları bir çox böyük əməllər baxımından çox təhriflərə məruz qalmışdır. Məsələn, “Qacar” sözünün anlamıyla ən geniş yayılmış fikir odur ki, bu kəlimə “qaçmaq” mənasındadır. Guya, Qacarlar daima bir yerdən başqa yerə qaçmışlar. İlk baxışda, zahirən “Qacar” sözünün müəyyən qədər “qaçmaq” feliylə oxşarlığı olsa da, ancaq “Qacar” kəliməsinin Türkcə əsas deyiminin “Qacər/ Qəcər” olduğuna, bunun da “işildayan, parıldayan, nurlu, aydınlıq” anlamı daşdığına inanırıq.

Qacarların bir Türk sülaləsi olmasını isə demək olar ki, nə dünya tarixşünaslığı, nə də bölgənin Türk, Fars, Ərəb və başqa tarixçiləri inkar etmirlər. Qacarların qurucusu Ağə Məhəmməd şah Qacar özü də Urmiya xanı Fətəli xan Əfşara yazdığı məktubunda Əfşarlar və Qacarları Türk tayfaları adlandırmışdır (109, s.58-59). Sadəcə, Ağə Məhəmməd şah Qacar Türk soykökünü qəbul etməklə yanaşı, Qacar şəcərəsini Avropa alimləri tərəfindən daha çox Türk deyil Moğol hökmdarı kimi qəbul edilən Çingiz xana aparıb çıxartmışdır. “İl-i Kacar” isimli kitabın müəllifi Neməttullah Qazi Şekib Qacarların soykökünün Çingiz xana bağlanmasını belə izah edir: “Ağə Məhəmməd Xan Qacar, taxta oturduğu zaman əqrabaları, əşirəti və tərəfdarları, düşmənlərinin və onlara soyuq baxan qrupların təhqir və aşağılanmalarının önünü almaq istədi. Hər hansı bir ehtiyac olmadığı halda, ailəsini bir səltənət xanədanına bağlayaraq güc qazanıb, tənqidlərə cavab verir hala gəldi. Bir soy kötüyü hazırlanaraq, Qacarların Cingiz Xan soyundan olduğu elan edildi (*Cingiz Xan oğlu→Cuci Xan oğlu→Cəlayir oğlu→Sartaq Xan-*

Qacar). Bununla da Teymurlular, dolayısıyla Elxanlılarla bağlılıq təsis edildi. Biz, əsirlərdən bəri şah və şahzadəyiz, deyildi”.

XIX əsrin tarixçilərindən Əbdürrəzaq bəy Nəcəfqulu oğlu da yazır ki, Türk-Moğol hökmdarı Abaqa xanın əmriylə Qacarlardan Sartaq ağa Arqun xanın atabəyi təyin edilmiş, o, Xorasan və Təbəristanın əmirülümərası olmuşdur. Sartaq ağanın oğlu Qacar da həmin nəslin ən tanınmış şəxsiyyətlərindən biridir. Türk-moğollardan sonra Əmir Teymur da Qacarlara böyük etimad göstərmiş, onlardan 50.000 min ailənin İrəvan, Gəncə və Qarabağ nahiyələrində yerləşdirilməsinə əmr vermişdir (41, s.203-204). Əhməd Cəfəroğlu da, bənzər şəkildə Qacarların Sartaq Noyanın oğlu Qacara nisbət edildiyini, bu səbəblə “*Qacar*” qəbilə adını aldıklarını qeyd etmişdir (184, s.128-129). XX əsrin başlarında Əli bəy Hüseynzadə yazır ki, Qacarlar Türk ulusu olub ta Çingiz xan dövründə ilk vətənləri olan Türkünstanı tərk edib Azərbaycan və Anadoluya köçüblər: “Şah İsmayıl bir xeyli yardımlarda buluduqlarından həm bu xidmətlərinə mükafat, həm düşmənlərinə qarşı sipər olmaq üzrə cəngavərliklərindən istifadə niyyətilə şah-müşarülleyh Qacarları İranın hüdud boylarına yerləşdirib, Gəncə, Mərv və Astrabad civarlarında yerlər verdi. Gəncə və Mərv tərəflərindəkilər Qafqaz və Türkmən türkləri ilə qarışmış, təşəkkülati-qövmiyyələri ilə bərabər isimlərini də qayıb etdikləri halda Astrabad cəhətində yerləşənlər heyəti-əslyyətlərini mühafizə edə bildilər” (84, s.97).

Ancaq Neməttullah Qazi Şekib hesab edir ki, Qacarların soykötüyünün Çingiz xana bağlanması doğru deyildir. Onun fikrincə, Qacarlar Azərbaycan ərazisində əski dövrlərdən bəri yaşayan türk boyudur: “Qacarlar, nə Özbək, nə Moğol, nə də Türkməndir. Bəlkə Xəzər dənizinin qərbində oturan Güney Qafqaz Türklərindən olan böyük Sulduz elinin bir oymağıdır. Yanlış olaraq özlərinin Qacar Noyanın nəvələri və Cingiz Xanın soyu olduqlarını qəbul etdilər. Qacar və ya Cəlayir bəylərindən Sartaq Noyan hökmran oldu və bir müddət ağalıq etdi. O, yerləşmək üçün Gürgən nəhri sahilini seçdi. Ölümündən sonra oğlu Qacar Noyan atasının yerinə keçdi. Adı, mənsub olduğu elə verildi. Beləcə onun dönəmində Cəlayir eli Qacar elinə çevrildi”. Qacarlar qədim dövrlərdən Azərbaycanda yaşamış türk boylarının XIII-XIV əsrlərdə Ön Asiyada Sulduz, Tanqut və Cəlayir adlı Türk tayfalarından törəmiş yeni bir tayfa olaraq qəbul

edilməkdədir. Səid Nəfisi də Qacarları əski Türk-Bulqar, Qıpçaq və bir zamanlar Qara dənizlə Xəzər dənizi quzeyində yaşamış olan Peçeneqlərin qarışığından saymaqdadır. O, buna dəlil olaraq, Qacar ulusu içərisində mövcud Peçene soyunu irəli sürməkdədir.

Hələlik, əski Qacarların Türk-Moğol dövləti Elxanilərə qədər hansı Türk dövlətlərinin tərkibində həyat sürmələri və hansı hakimiyyətə sahib olmaları barədə dəqiq bilgi yoxdur. Sadəcə, onu deyə bilərik ki, Elxanilərə qədər əski Qacarlar Türk-Bulqar, Türk-Xəzər, Türk Peçeneq, Türk Qəznəvilər, Türk Səlcuq, Türk Xarəzmşahlar dövlətlərinin işində yaşamış, həmin Türk dövlətlərinin yaranmasında və inkişafında mühüm rol oynamışlar. Çox güman ki, əski Qacarlar həmin dövlətlərin mövcudluğu dövründə Sulduz, Tanqut və Cəlayir adları ilə tanınmışlar. XIII əsrin əvvəllərində Çingiz xanın başçılığıyla Türk-Moğol imperiyası ortaya çıxarkən əski Qacarlar hələ də Sulduz, Tanqut və Cəlayir adlarını qoruyub saxlayırmışlar. Hər halda Çingiz xanın dövründə və sonralar Tanqutlar və Cəlayirlərin mühüm mövqe tutmaları danılmazdır.

XV əsrdə Səfəvilər dövlətini yaratmış 7 Qızılbaş tayfasından (Rumlu, Ustaclı, Təkəli, Əfşar, Şamlı/Şamlu, Zülkadir/Dulkadar və Qacarlar) birinin Qacarlar olması da diqqəti çəkən mühüm məsələdir. Səfəvilərin hakimiyyətə gəlməsində mühüm rol oynayan Qacarlar Qızılbaş ordusunun əsasını təşkil etmişlər. Bu anlamda Səfəvi hökmdarlarından I Şah İsmayıl, I Şah Təhmasib Qacarlara daima etimad göstərərək yerlərdə (Gəncə, İrəvan, Şirvan, Qarabağ, Astrabad vəb.), eləcə də mərkəzi hakimiyyətdə onlara böyük üstünlük tanımışlar. Hətta, I Şah Təhmasibin dövründə (1562) Qarabağ, Gəncə, Xorasan, Mərv və Astarabad əyalətləri Qacarlar elinin Ziyadoğlu və Qovanlu adlı iki böyük tayfasının idarəçiliyində idi. Qacarların Səfəvilər dövründəki bu cür üstünlükləri I Şah Abbasın hakimiyyətə gəlməsinə qədər davam etmişdir.

1587-ci ildə Səfəvilərin başına keçən I Şah Abbas Səfəvi digər Türk tayfaları kimi, Qacarların da güclənməsindən ciddi şəkildə rahatsız idi. Şübhəsiz, onun narahatlığına ən böyük səbəblərdən biri də, Qacarların Türkmən olan Anadolu Türkləri ilə olan yaxın qohumluq münasibətləri idi. Özəlliklə, həmin dövrdə Gəncə, Qarabağ, Xorasan, Mərv və Astrabad kimi önəmli siyasi və iqtisadi mərkəzlərin Qacarların nəzarəti altında olması I Şah Abbasa əl vermirdi. Gör-

ünür, bütün bunların nəticəsi olaraq I Şah Abbas Qacarları üç hissəyə bölmüş, daha doğrusu Qacarların vahid mərkəzdən idarəçiliyinə son vermişdir. Belə ki, I Şah Abbasın əmriylə Qacarların bir qismi Xorasan və Mərvdə, digəri Qarabağda, üçüncüsü Astarabad və Gürganda bir-birindən fərqli bəylərbəliklərdə formalaşdırılmışdır. Bununla da, Qacarların düşmənləri qarşısında bir-birlərinə yardım etmək şansları azaldılmış, faktiki olaraq I Şah Abbasın yeni “şahsevənlər” federasiyasının tərkibində gücsüz hala gətirilmişdir (182, s.409).

Bütün bunlara baxmayaraq, Səfəvi Qızılbaşlarla Qacarlar arasında ciddi ziddiyyət yaranmadı. Hər halda özlərini Qızılbaşlardan hesab edən Qacarlar Səfəvilərə sonuna qədər sadıq qalmışdır. Məhz Qacarların Səfəvilərə sadıqlığının nəticəsidir ki, II Şah Təhmasib Astarabad bəylərbəyi Fətəli xan Qacarı 1722-ci ildə Səfəvi ordusunun baş komandanı və vəkildövlə təyin etmişdir. Ancaq 1726-cı ildə sui-qəsd nəticəsində öldürülmüş Fətəli xan Qacarı yerinə Səfəvi ordusunun baş komandanı təyin edilən, başqa bir Türk soylu Əfşarlardan Nadir xan Əfşarın ulduzunun parlaması, çox keçmədən də bütün imperiya daxilində daha güclü mövqeyə və nüfuzla malik olması bir müddət Qacarların önə çıxmasını əngəlləmişdi. Səfəvi imperiyasının süqutundan sonra Əfşarlarla Qacarların araları xeyli dərəcədə açılmışdır ki, buna səbəb də sonuncuların Səfəvilər sülaləsinin rəsmən məhviylə razılaşmaq istəməməsi, üstəlik bunun baş verməsində Əfşarları günahkar hesab etmələri idi(başqa səbəblər də istisna deyil).

Astrabad xanlığından Türk Qacarlar İmperiyasına...

Qacarlar Əfşarlar dönməsində bir qədər kölgədə qalsalar da, Nadir şah Əfşarın sui-qəsd nəticəsində ölümündən dərhal sonra (1747), Türk-Moğol hakimiyyəti, eləcə də I Şah Təhmasiblə (1524-1576) I Şah Abbasın dövründə (1587-1629) Quzey Azərbaycandan (Gəncə, Qarabağ, İrəvan vəb.) gələrək daha çox cəmləşdikləri, hətta Səfəvilər dönməsində uzun müddət bəylərbəyi kimi hökm sürdükləri Astrabadda Qacar-Astrabad xanlığının əsasını qoydular (62). Bu xanlıq da Əfşarların süqutundan sonra yaranmış digər xanlıqlar kimi, öncə müstəqilliklərini müdafiə etmək daha sonra digər xanlıqları özlərinə tabe etdirməklə yeni dövlət yaratmaq uğrunda uzun müddətli bir mübarizəyə qoşuldu. Qacar-Astarabad xanlığı başlanğıcda, yəni xanlığın qurucusu Məhəmmədhəsən xan Qacarı

dövründə (1749-1759-cu illər) müəyyən qədər uğurlar əldə etsə də, sonralar zəifləmiş hətta, tamamilə aradan qalxmaq (1760-1770-ci illər) təhlükəsiylə üz-üzə qalmışdır. Ancaq Qacar-Astrabad xanlığının taleyini müsbət anlamda iki məsələ: 1) Qacarların Quzey və Güney Azərbaycanda, o cümlədən digər qonşu ərazilərdə (Astrabad, Xorasan) kütləvi yaşaması və bu ərazilərdə hakim təbəqə olmaları; və 2) Məhəmməd həsən xan Qacarin böyük oğlu Ağə Məhəmməd xan Qacarin (d.1741/42-ö.1797) uzaqgörən siyasəti həll etmişdi.

Deməli, Astrabad-Qacar xanlığının digər xanlıqlardan əsas özəlliklərindən biri Qacarların yalnız Astrabadda deyil, eyni zamanda Gəncə, Qarabağ, İrəvan, Şəki, Xorasan, Şirvan və başqa ərazilərdə kütləvi şəkildə yaşamış, hakimiyyət sürmüş böyük bir Oğuz-Türk boyu olması idi. A.A.Bakıxanov Qacarların Azərbaycana olan bağlılığını çox aydın şəkildə ifadə etmişdir: “İrəvan, Gəncə və Qarabağ əhalisinin çoxu, Qacarlar nəslindən olduğu üçün, onlar çox vaxt Şirvan ölkəsində sakin və hökmlən olmuşlar. Buna görə Dağıstan əhalisi bu hüddud sakinlərinə indi də Qacar deyirlər” (41, s.204). “Qarabağnamə” müəllifləri də Bakıxanov kimi Quzey Azərbaycan əhalisinin çox hissəsinin Qacarlardan olduğunu yazmışlar (96, s.13, 117). Bu isə, Qacarların kiçik bir xanlıqdan böyük bir dövlətə çevrilməsi yolunda böyük şans idi. Şübhəsiz, Qacarlardan bu şansı yaxşı dəyərləndirərək onu gerçəkləşdirə biləcək birinə ehtiyac var idi ki, həmin şəxs də Ağə Məhəmməd xan olmuşdur. Onun böyük uzaqgörənliyi, siyasi taktikaları nəticəsində məhv olmaq üzrə olan Astrabad xanlığı nəinki yenidən dirçəlmiş, çox keçmədən onun bünövrəsində yeni bir Oğuz-Türk imperiyası olan Qacarlar ortaya çıxmışdır.

1779-cu ildə Qacar-Astrabad xanlığının başına keçən Ağə Məhəmməd Qacar çox bacarıqlı, uzaqgörən siyasətçi kimi yaxşı anlayırdı ki, əski Səfəvilər torpaqlarında möhkəmlənməyə qədər, yeni dövlətin ömrü Əfşarlar dövləti kimi, qısa sürəcəkdir. Bunun üçün isə, hərbi uğurlar azdır eyni zamanda dövlətin ideoloji əsaslarını möhkəmlətmək lazımdır. Ona görə də, Ağə Məhəmməd şah Qacarin Təbriz yaxınlığındakı Tehranı ələ keçirdikdən sonra (1786) onu Qacarlar dövlətinin paytaxtı kimi seçməsi çox ağıllı siyasət idi. Onun əsas məqsədi yeni dövlətin ana sütunu olan Türklərdən, o cümlədən Azərbaycan türklərindən daima dəstək

almaq, bununla da türklərlə farsları bir arada tutmaq idi. Bu anlamda yalnız Azərbaycan Türk xanlıqlarını deyil, Qacarlar dövlətinin tərkibinə qatılan digər xanlıqları da mərkəzi dövlət tərəfindən idarə etmək üçün paytaxtın Tehranın seçilməsi doğru addım idi. Bütün bunlar birmənalı şəkildə göstərir ki, Ağa Məhəmməd şah Qacarın qurduğu Qacarların dövlətinin ideologisi “İran-Fars hökmranlığı” ideyasından çox uzaq idi. Üstəlik, Ağa Məhəmməd şah Qacarın yeni dövlət yaratmaq amacıyla təkə özünü deyil, Qacarlar nəslinin böyük bir qismini də bu yolda qurban verməsinin “İran-Fars hökmranlığı”na heç bir aidiyyəti ola bilməz. Buna ən bariz nümunə müdrik, böyük dövlət xadimi Ağa Məhəmməd şah Qacarın vahid dövlət ətrafında birləşmək naminə Urmiya Xanlığının xanı Fətəli xan Əfşara yazdığı məktubdur: “Türk tayfaları Əfşarlar və Qacarlar birbirilə müharibə aparmaqla ümumu düşmənin (bizcə, Ağa Məhəmməd şah “ümumi düşmən” dedikdə, daha çox çar Rusiyasını nəzərdə tutmuşdur- F.Ə.) qələbəsi üçün imkan yaradırlar. Qacar tayfaları ilə ittifaq bağlamaqla Əfşar tayfaları öz vilayətlərinin müstəqilliyini qoruya bilərlər və heç kimin onların torpaqlarına hücum etməyə cəsarəti çatmaz” (109, s.58-59).

Hesab edirik ki, Ağa Məhəmməd Qacarın bu fikirləri onun “İran” ya da “İran taxt-tacı” ugrunda deyil, tam əksinə Türk Səfəvilər dövlətinin varisi kimi yeni Oğuz-Türk dövləti uğrunda mübarizə aparmasının ən aşkar örnəyidir. Bununla yanaşı, Ağa Məhəmməd şah Qacarın türklüyünü, Oğuz-Türk dövləti uğrunda mücadilə verməsini ortaya qoyan ikinci mühüm dəlil də vardır. Bu da, Ağa Məhəmməd şah Qacarın vəlihəd təyin etdiyi qardaşı Hüseynqulu xan Qacarın oğlu Xanbaba Cahanbaniyə (Fətəli şah Qacara) yazdığı vəsiyyətnamədir. Həmin vəsiyyətnamədə, vaxtilə Çingiz xanın həyata keçirdiyi yasaya da uyğun olaraq Qacarlar dövlətinin hökmdarlarının (ata və ana tərəfdən) yalnız Qacarlar soyundan olması xüsusilə vurğulanmışdır ki, bunu da yalnız qeyri-türklərin hökmdar soyuna qarışmasını əngəlləməklə izah etmək olar. Şübhə etmirik ki, Ağa Məhəmməd şah Qacar Səfəvi hökmdarlar nəslinin farslaşmasının acı nəticələrini yaxşı bildiyi üçün, belə bir vəsiyyətnamə yazmalı olmuşdur.

Ona görə də, Sovetlər Birliyi dövründə Qacarlar dövləti haqqında yazılmış bütün tarixi saxta tarix sayır, Ağa Məhəmməd şah yeni dövlət qurmaq yolunda atdığı bütün addımları, verdiyi fərman-

ları, apardığı savaşları, o cümlədən Güney Qafqazla onun bir parçası olan Quzey Azərbaycan uğrundakı müharibələri müqəddəs hesab edirik. Bu anlamda Şivani Ədillinin Qacarlarla bağlı yazdığı aşağıdakı fikirlərinin tamamilə razılaşdığımızı da ifadə edirik: “Qacar xanlığının şahlığa çevrilənədək apardığı mübarizənin, müxtəlif qüvvələrlə keçirdiyi çoxsaylı döyüşlərin ardıcıl, sistemli şəkildə ayrıca tədqiqi və yazılması təəssüf ki, indiyə qədər həyata keçirilməmişdir. Halbuki, Azərbaycan türk dövlətçiliyi tarixində Qacarların bu mübarizə dövrü çox önəmli bir mərhələ təşkil edir. Tarix dərsliklərində isə əksinə, Quzey Azərbaycan xanlıqlarının separatçı fəaliyyəti milli dövlətçiliyimizin inkişafı kimi təqdim edilmiş və qabardılmış, Qacarlar yadelli işğalçı, düşmən kimi qələmə verilmişdir” (62).

Doğrudan da, bu gün “Azərbaycan tarixi” (özəlliklə, 7 cildlik “Azərbaycan tarixi”) adını daşıyan kitablarda Qacarların əski Səfəvilər torpaqlarını birləşdirmək istəyi işğalçılıq kimi qələmə verilir. Onların “İran” adı altında ümumiləşdirilərək “işğalçı” və “düşmən” kimi qələmə verilməsi Sovetlər Birliyi dövrünün sözdə “elmi tarixçi”liyin məhsuludur. Çox yazıqlar olsun ki, Sovet və Avropa tarixinin bu saxta metodologiyasını çağdaş Azərbaycan tarixçiliyi demək olar ki, böyük ölçüdə davam etdirməkdədir. 7 cildlik “Azərbaycan tarixi”nin 3-cü cildində Nadir Şah Əfşar, Ağa Məhəmməd şah Qacar Quzey Azərbaycan xalqının düşməni, işğalçı kimi qələmə verilir (22, s.466-467). Halbuki, “İran işğalçısı” kimi qələmə verilən Əfşarlar və Qacarlar soyundan olanlar bu günün özündə də bütöv Azərbaycanın əhalisinin xeyli bir qismini təşkil edirlər. Bu isə o deməkdir ki, millət olaraq özümüzün özümüzü işğal etməyimiz absurddur!

Bizcə, Ağa Məhəmməd şah Qacar Əfşarların süqutundan sonra ortaya çıxan bütün xanlıqları, o cümlədən Güney Azərbaycan xanlıqlarını yeni dövlətin ətrafında birləşdirdiyi kimi, çox haqlı və təbii olaraq Quzey Azərbaycan da daxil olmaqla Güney Qafqazı da bu birliyin, vahidliyin içində görmüşdü. O, bu işdə birinci deyildi. Ağa Məhəmməd Qacardan öncə Oğuz xan, Alp Ər Tonqa, Aran, Babək, Əbu Sac Divdad, Sultan Səncər, Şəmsəddin Eldəgiz, Qara Yusif, Uzun Həsən, Şah İsmayıl, Nadir şah Əfşar və başqa Türk öndərləri eyni addımı atmışdılar. Bu anlamda Ağa Məhəmməd şah

Qacardan çox-çox öncələr, yeni dövlətin yaranmasını rəsmən elan etmək üçün Azərbaycanın bütününə sahib çıxmaq bir ənənə halına almışdı. Bir sözlə, hər hansı Türk-Oğuz boyu Azərbaycanın tamamına sahib çıxırdısa, onlar digər əraziləri də hakimiyyəti altına alır, eyni zamanda güclü, qanuni bir dövlət olduqlarını sübut etmiş olurdular. Bu anlamda sələflərinin yolunu davam etdirən Qacarların Sovetlər Birliyi dövründə “İran işğalçısı” adı altında yadlaşdırılması anlaşılandırsa, ancaq müstəqil Quzey Azərbaycanda hələ də, buna son qoyulmaması çox düşündürücüdür.

Ağa Məhəmməd şah Qacar 1790-cı illərin başlarında Güney Qafqaza, o cümlədən Quzey Azərbaycana yürüş etməmişdən öncə, yeni dövlətə tabe olmaq üçün bir tərəfdən buradakı Türk Xanlıqlarına və gürcü mənşəli Kartli-Kaxeti çarlığına fərmanlar göndərir, digər tərəfdən isə onların “himayəçi”si olan çar Rusiyasıyla danışıqlar yoluyla bu məsələni həll etmək istəyirdi. Ancaq hər iki addım müsbət nəticə vermədi. Belə ki, Ağa Məhəmməd şah Qacar 1792, 1795-ci illərdə çar Rusiyasının Quzey Qafqazdakı komandanı General Qudoviçin yanına danışıqlar üçün nümayəndə göndərsə də, nəticəsiz qaldı. Eyni zamanda Ağa Məhəmməd şah Qacarin yeni dövlətə tabe olmaq fərmanlarına Türk Xanlıqlarının böyük əksəriyyəti müsbət cavab vermədilər. Azərbaycanın quzey hissəsindəki xanlıqların çoxunun Qacarlar dövlətinin, onun qurucusu Ağa Məhəmməd şah Qacarin yanında yer almaq istəməməsi milli faciəmizin əsasını qoymuşdur. Bu bir gerçəkdir ki, Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarını (Qarabağ, İrəvan, Naxçıvan, Bakı, Gəncə, Şamaxı vəb.) Ağa Məhəmməd şah Qacar dəfələrlə uyarmış, onları yeni yaranan dövlətin-Qacarların ətrafında birləşməyə çağırmışdır. Şübhəsiz, bu çağırışlar milli taleyimizin hansı yöndə həlliylə bağlı olan tarixi çağırışlar idi. Ancaq Ağa Məhəmməd şah Qacarin milli taleyimizi həll edən tarixi çağırışlarını Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqları arasından yalnız Gəncə, Şəki və Dərbənd xanlıqları dəstəklədi ki, bu da milli bütövlüyümüz, milli dövlətçiliyimiz baxımından yetərli olmadı.

Yeri gəlmişkən, Ağa Məhəmməd şah Qacarin yeni dövlətin ətrafında birlik, bütövlük çağırışına ən çox qarşı çıxan Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqları arasında Qarabağ xanı İbrahimxəlilin xanın adı çəkilir. İbrahimxəlilin xanın Qacarlardan məktub gətirən

qasidə, atasının vəsiyyətinə uyğun olaraq heç bir dövlətə tabe olmayacağı cavabını verdiyi bildirilir. Halbuki İbrahimxəlili xan 1783-cü ildə II Yekaterinaya yazdığı məktubda Rusiya dövlətinin himayəçiliyini qəbul etməyə hazır olduğunu bildirmişdi (22, s.465). Deməli, əslində atasının vəsiyyətini çoxdan unudan İbrahimxəlili xan “himayəçi”si Rusiyaya güvənərək Qacarlara tabe olmaq istəməmişdir. Artıq böyük ölçüdə Rusiyanın yanında olan İbrahimxəlili xanın milli birliyimizə qarşı olan bu addımları, digər Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqları olan Naxçıvan, Bakı, Lənkəran, Şamaxı və başqalarına da mənfi anlamda böyük təsir göstərmişdir. Həmin xanlıqlar da Qarabağ xanlığı kimi, çar Rusiyasının “himayəçilik” siyasətinə güvənərək Qacarların vahid dövlətdə birləşmək istəyinə qarşı çıxırdılar. Çağdaş Azərbaycan tarixçiliyi isə milli faciəmizin əsil mahiyyəti ortaya qoymaq əvəzinə, Sovetlər Birliyi dövründəki tarix metodologiyası ənənəsinə davam etməkdədir: “Azərbaycan xanlıqları ümumi düşməne (Özünü Azərbaycan tarixçiləri adlandıranlar “ümumi düşməni” dedikdə, heç də Rusiyanı deyil, məhz Qacarları nəzərdə tuturlar -F.Ə.) müqavimət üçün vahid cəbhə yaratmasalar da, şamaxılı Mustafa xan, Talış (Lənkəran – F.Ə.) xanlığının hakimi Mir Mustafa xan, bakılı Hüseynqulu xan, naxçıvanlı Kəlbəli xan yerləşdikləri qalaları möhkəmlətməklə yanaşı, ərzaq ehtiyatları da toplayırdılar. Lakin xanlıqlardan heç biri birləşmək qərarına gəlmədi. Bunun əvəzində onlardan bəzisi özlərinə qüvvətli arxa axtararaq sadələhvlüklə (daha doğrusu, xəyanətcəsinə-F.Ə.) Rusiya dövlətinin vədlərinə inandı və hərbi kömək üçün II Yekaterina hökumətinə müraciət etdi” (22, s.467-468).

Bizcə, sözügedən xanlıqlar həm Azərbaycanın bütövləşməsinə, həm də Qacarların bir Türk dövləti kimi daima güclü olmasına qarşı çıxmaqla xəyanət etdilər. Hər halda Nadir şah Əfşara sui-qəsd-dən sonra (1747) Əfşarlar dövlətinin mərkəzləmiş dövləti saxlaya bilməməsi nəticəsində müstəqilliklərini elan edən bütün xanlıqlar kimi, Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarının da bir müddət müstəqil fəaliyyət göstərmələri başa düşülən idisə, ancaq Qacarların yeni mərkəzləmiş bir dövləti böyük ölçüdə ortaya qoyaraq milli taleyimizi yenidən öz əlimizdə cəmləşdirmək istədiyi bir məqamda buna qarşı çıxmaları yolverilməz idi. Əgər Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqları özləri bir araya gələrək vahid dövlət yaradıb yalnız Qacarlara deyil,

işğalçı çar Rusiyasına da qarşı birləşə bilsəydilər, o zaman haradasa onlara haqq qazandırmaq olardı. Ancaq həmin xanlıqlar Əfşarlardan sonra (1750) müstəqil olduqları yarıməsrlilik tarixdə bir-biriləriylə dil tapıb yeni vahid Azərbaycan Türk dövləti yaratmaqda, əksinə düşmənciliklərini daha da gücləndirərək çar Rusiyasının əvvəlcə “himayəçiliy”ini, daha sonra isə tam vassallığını qəbul etməkdən başqa çıxış yolu tapmadılar. Həmin xanlıqların çar Rusiyasından asılılığının nəticəsi olmalı idi ki, Əfşarlardan sonra mərkəzləşmiş yeni dövlət quran Qacarlara da soyuq yanaşmağa başladılar.

XVIII əsrin sonu, XIX əsrin əvvəllərində Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarının çar Rusiyası kimi böyük bir imperiya dövlət ilə qonşu olmaları, üstəlik bu qərbsayağı xristian “qonşu”nun “parçala və hökm sür” siyasətinə köklənməsi milli faciəmizin ən mühüm mərhələlərindən biridir. Bu anlamda deyə bilərik ki, bəzi Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarını yanlışlığa sürükləyən, bəlkə də bir çox hallarda buna məcbur edən çar Rusiyası amili idi. Ancaq bu heç də, bütövlükdə bəzi xanlıqların çar Rusiyasının işğalçılıq planının tərkib hissəsi olaraq qeyri-milli mövqedən çıxış etmələrinə haqq qazandıra bilməz. Bizcə, həmin dövrdə xanlıqların əksəriyyəti milli iradə nümayiş etdirib Qacarlar dövlətinə birləşmək haqqında qərar qəbul etsəydilər, böyük ölçüdə Güney Qafqazın, o cümlədən Azərbaycanın quzeyinin Rusiya tərəfindən işğalının qarşısı alınacaqdı.

Hazırda çağdaş Azərbaycan tarixçilərinin əksəriyyəti də əsil həqiqəti ifadə etmək əvəzinə, Çar Rusiyasıyla Sovet Rusiyası mifindən və qorxusundan qurtula bilmədikləri üçün milli faciəmizin gerçəkləşməsində rol oynamış xanlıqları müsbət, milli birliyimiz uğrunda mücadilə verən Əfşarları, Qacarları “ümumi düşmən” ya da mühafizəkar, gerilikçi işğalçı “İran”, ən əsası isə Rusiyanı “himayəçi” ya da “tərəqqipərvər” işğalçı adlandırmaqla işlərini bitmiş hesab edirlər. Guya, Qacarlara qarşı olmuş bəzi Quzey Azərbaycan xanlıqları (Qarabağ, Şəki və b.) da mühafizəkar işğalçı “İran”ı deyil də, xeyirxah “himayəçi” ya da “tərəqqipərvər” işğalçı Rusiyanı seçmək məcburiyyətində qalıblar. Halbuki, “ümumi düşmən” milli kimlik, dini kimlik, milli mədəniyyət, milli tarix baxımından ortaq olduqları Qacarlar deyil, tam tərsinə bütün bu məsələlərdə daban-dabana zidd olan çar Rusiyası idi. Milli taleyimiz həll olunduğu bir dövrdə Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarının

əksəriyyətinin də guya, sadələşlülükə çar Rusiyanın vədlərinə inandıqlarına görə Qacarlardan üz çevirdiklərini yazmaq nə elmi obyektivliyə, nə də Azərbaycan tarixçisinin milli iradəsinə uyğundur. Bir sözlə, hər şeyi olduğu kimi yazmaq lazımdır ki, Qacarlarla birləşməyə qarşı çıxaraq Rusiyaya üz tutan xanlıqlar qeyri-milli mövqe tutmuşlar, həmin xanlıqların arxasında dayanan çar Rusiyası isə “himayəçi”, “tərəqqipərvər” deyil barbar bir işğalçı olmuşdur.

Bütün bunları nəzərə almadan, Qacarlar Türk dövlətinin qurucusu Ağa Məhəmməd şah Qacarın və onun varislərinin Quzey Azərbaycan Türk xanlıqlarını xoşluqla ya da zorla yeni dövlətdə birləşdirmək siyasətinin sonda niyə uğursuzluqla nəticələnməsini dərk etmək mümkün deyildir. Ona görə də, bu məsələ ilə bağlı ilk növbədə bilməliyik ki, XVIII əsrin sonlarına doğru Ağa Məhəmməd şah Qacar yeni Türk dövlətinin quruluşu yolunda bir tərəfdən xeyli dərəcədə müstəqilləşmiş, eyni zamanda taktiki gedişlərini dəyişərək yeni oyunlarla Güney Qafqazı işğal etmək istəyən “humayəçi” rolundakı çar Rusiyası ilə üz-üzə qalmışdır. Ağa Məhəmməd şah Qacar üçün hər iki hədəfi dəf edərək Güney Qafqazı, o cümlədən Quzey Azərbaycanı yeni dövlətin tərkibinə qatmaq həyati önəm daşısa da, ancaq “himayəçi”lərinə, əslində isə potensial işğalçıları Rusiyaya arxalanan xanlıqları, eyni zamanda Güney Qafqazı işğal etməyə fürsət gözləyən çar Rusiyasını yola gətirmək çox zor idi.

Bütün bunlara baxmayaraq Ağa Məhəmməd şah Qacarın Güney Qafqazı, o cümlədən Quzey Azərbaycanı yeni dövlətin tərkibinə qatmaq məsədi ilə 1795-ci ilin yaz-yay aylarında həmin ərazilərə doğru hərbi yürüşü də, yalnız Qacarlara tabe olmaq istəməyən Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqları ilə gürcü Kartli-Kaxeti çarlığına deyil, eyni zamanda onların “himayəçi”si rolunu oynayan çar Rusiyasına qarşı müharibənin başlanması demək idi. Çünki Ağa Məhəmməd şah Qacarın bu hərbi yürüşünün mahiyyətində əsasən, yeni Türk dövlətinə birləşmək istəməyən xanlıqlara öz yerini göstərməsi, digər tərəfdən həmin xanlıqların “himayəçi”si olan çar Rusiyanın Güney Qafqazdan əlini üzməsinə bir işarə, xəbərdarlıq idi. Demək olar ki, Qacarların qurucusunun Güney Qafqaza, o cümlədən Quzey Azərbaycana ilk hərbi yürüşü əsasən uğurla nəticələndi, yalnız Qarabağ xanlığının müqavimətini qırıb Şuşanı ələ keçirmək mümkün olmadı. Bu məsələnin də tezliklə həll olunacağına

ümid edən Ağa Məhəmməd xan həmin hərbi yürüşdən az sonra, 1796-cı ilin martın 21-də Tehranda şah elan olundu. Çünki 1795-ci il yürüşündən sonra o, böyük ölçüdə əski Səfəvilər ərazisinə sahib çıxmış, bununla da onun qanuni varisi olduğunu ortaya qoymuşdur. Tacqoyma zamanı Ağa Məhəmməd şah Qacara Ərdəbildən Şeyx Səfi məqbərsindən gətirilmiş çutqabağı və şah qılıncının verilməsi isə, Qacarların Səfəvilər dövlətinin qanuni varisi olmasının təsdiqi idi. Təsədüfi deyil ki, Səfəvilər kimi Qacarları da bir çox tarixçilər, o cümlədən Qarabağnamə müəllifləri Qızılbaşlar kimi qeyd etmişlər. (95, s.86; 96 s.39).

Ağa Məhəmməd şah Qacar Xorasanı ələ keçirib (1796) Əfşarların buradakı hakimiyyətinə tamamilə son vedikdən sonra da, onu ən çox rahatsız edən Güney Qafqaz, o cümlədən Quzey Azərbaycan məsələsi idi. O, anlayırdı ki, 1795-ci ildə Güney Qafqazı, o cümlədən Quzey Azərbaycanı əsasən, yeni dövlətin tərkibinə qatsa da, ancaq bu məsələ öz qəti həllini tapmamışdır. Çünki bu məsələdə başlıca əngəl kimi bəzi Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarının (Qarabağ, Şəki və b.) Qacarlara birləşməyə qarşı meyilsizliyi görünsə də, əslində əsas problem onların “himayəçi”si qılığına girmiş Rusiya idi. Bu anlamda həmin xanlıqların çoxunun “himayəçi”ləri Rusiyaya güvənərək yenidən Qacarlara qarşı baş qaldırması, ya da “himayəçi”nin özünün Güney Qafqaza hərbi qüvvələr yeritməsi hər an gözlənilirdi.

Qacarların 1795-ci ildə Güney Qafqaza, o cümlədən Quzey Azərbaycana əsasən uğurlu hərbi yürüşü bölgədəki ictimai-siyasi vəziyyəti kökündən dəyişdirmişdir ki, bu da həmin əraziləri işğal etmək niyyətində olan çar Rusiyasını qətiyyənlə qane etmirdi. Bir-birlərilə daima düşmənçilik edən Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarına bu yolda böyük “yardım” edən çar Rusiyası əvvəllər daha çox kənardan, “parçala və hökm sür” siyasətilə vəziyyətə nəzarət etməyə üstünlük verirdisə, Qacarların ortaya çıxmasıyla həmin xanlıqların ortaq milli-dini duyğular altında yeni dövlətdə birləşə biləcəyi təhlükəsini hiss etdikdən sonra onlara qarşı müharibə elan etməkdən başqa yol görmədi. Hər halda Ağa Məhəmməd şah Qacarın Güney Qafqazı xeyli dərəcədə nəzarəti altına alıb Tehrana dönməsindən az sonra, yəni 1795-ci ilin payızında çar Rusiyasının 1783-cü il Georgi-yevski müqaviləsini bəhanə edərək Güney Qafqaza hərbi qüvvə

yeritmək barədə qərar qəbul etməsi, eləcə də çarığa II Yekaterinanın Güney Qafqazın işğalı ilə bağlı sərəncam verməsi Rusiya-Qacarlar müharibəsinin qaçılmaz olduğunu ortaya qoyurdu. Hələ, 1795-ci ilin payızında Quzey Qafqazdakı rus qoşunlarının başçısı General Qudoviçə Güney Qafqazı işğal etmək göstərişi verən çarığa II Yekaterina, bununla bağlı imzaladığı sərəncamda açıq şəkildə ifadə edirdi ki, Güney Qafqaz və Xəzər dənizi sahilləri Qacarlar qoşunlarından təmizlənməlidir. Hətta, sərəncamda Qacarlar qoşunları silaha əl atdıqlarında düşməyə cavab vermək, onları Güney Qafqaza bir daha yaxın buraxmamaq fikri də öz əksini tapmışdır (22, 470-471).

Beləliklə, çar Rusiyası birinci dəfə Səfəvilər dövründə (1720-ci illər) Qafqazı, o cümlədən Quzey Azərbaycanı işğal etmək üçün hərbi yürüşlər təşkil etsə də, sonda Nadir xan Əfşar tərəfindən məğlubiyyətə düşər olub sülh müqaviləsi bağladıqdan sonra (1735) ikinci dəfə, 1796-cı ilin ilk aylarında Güney Qafqaza, o cümlədən Quzey Azərbaycana istiqamətlənmiş ilk irihəcmli hərbi yürüşü ilə, konkret Dərbəndə hücum etməsilə Qacarlara qarşı rəsmən müharibə elan etmiş oldu. A.A.Bakıxanov da açıq şəkildə yazır ki, 1796-cı ildə çarığa II Yekaterina Güney Qafqaz uğrunda Qacarlarla müharibəyə başlamışdı (41, s.207). Ona görə də hesab edirik ki, ilk Rusiya-Qacarlar müharibəsi 1804-1813-cü illərdə deyil, 1796-1797-ci illərdə gerçəkləşmişdir. Bu anlamda Güney Qafqazın, o cümlədən Quzey Azərbaycanın çar Rusiyası tərəfindən ikinci işğalçılıq (Rusiyanın birinci işğalçılıq yürüşü Səfəvilərin son dönəmində baş vermiş, amma Nadir şah Əfşar tərəfindən rus işğalçılar geri otuzdurulmuşdur) yürüşü də 1796-cı ildə baş vermişdir.

Maraqlıdır ki, hazırda da Qacarlara Quzey Azərbaycan xanlıqlarının “ümumi düşməni” adlandıran çağdaş Azərbaycan tarixçiləri var ki, onlar çar Rusiyasının ikinci dəfə Güney Qafqaza hərbi qüvvələr yeridərək bu torpaqları işğal etmələrinə mümkün olduğu qədər haqq qazandıрмаğa çalışırlar: “Ağa Məhəmməd xanın Güney Qafqaza dağıdıcı yürüşündən sonra Rusiya Cənub sərhədlərinin (!-F.Ə.) təhlükəsizliyini (!-F.Ə.) qorumaq və Xəzər dənizindəki hakim mövqeyini saxlamaq, habelə 1783-cü il Georgiyevsk müqaviləsinin şərtlərinə əməl etmək məcburiyyəti (!-F.Ə.) qarşısında qaldı. 1795-ci ilin noyabr ayında Mozdok şəhərindən Cənubi Qafqaza ilkin mərhələdə iki istiqamətdə rus qoşunları göndərildi.

Tiflisə polkovnik Sıroxnevin başçılığı ilə iki yeger batalyonu, Dağıstan və Azərbaycan istiqamətində isə general-mayor Savelyevin komandanlığı altında piyada batalyonu hərəkət etdi. Ağə Məhəmməd xanın Azərbaycanı tərk etməsinin başlıca səbəblərindən biri də bu oldu” (22, s.470). Bu sətirləri oxuduqca onun müəllifinin azərbaycanlı, Azərbaycan tarixçisi deyil, bir rus ya da Rusiya tarixçisi olması qənaəti yaranır. Çünki burada açıq aşkar müəllif çar Rusiyasının Güney Qafqaza işğalçılıq yürüşünü Quzey imperiyasının təhlükəsizliyi adına məcburi bir addım kimi dəyərləndirdiyi halda, öz dədə-baba torpaqlarını rus qoşunlarından qorumağa çalışan Qacarları, onun başçısı Ağə Məhəmməd xanı isə düşmən, işğalçı kimi qələmə verir.

Ümumiyyətlə, Sovetlər Birliyi dövründə olduğu kimi, hələ də milli tariximizdə “İran” ümumiləşdirməsi adı altında Qacarları düşmən göstərərək onlara qarşı “Şuşada qarabağlıların qəhrəmancasına müqavimətin”dən, ya da “1796-cı ildə Rusiya qoşunlarının Azərbaycana yürüşü ilə əlaqədar İran tərəfindən təhlükə sovuşdu” (22, 471) düşüncəsindən çıxış etmək, çox zərərlidir. Bizcə, Qacarların Güneyi Qafqaz, o cümlədən Quzey Azərbaycan uğrunda Rusiya ilə apardığı müharibələri “İran” kimliyindən baxmaqdan əl çəkib, bunun Oğuz-Türkmən Qacarlar dövlətiylə çar Rusiyası arasında olduğunu anlamaq vacibdir. Bu anlamda Oğuz-Türkmən Qacarlar dövləti də heç bir anlamda “İran” kimliyi adı altında ümumiləşdirlə bilməz.

Çar Rusiyasının Güney Qafqaza, o cümlədən Quzey Azərbaycana ikinci işğalçılıq yürüşünə başçılıq edən General Valerian Zubovun komandanlıq etdiyi böyük bir rus-kazak ordusu 1796-cı ilin aprelində milli sərhədlərimizi pozaraq bir neçə ay ərzində Quba, Dərbənd, Gəncə, Şamaxı, Bakı şəhərlərini işğal etdi. Çar Rusiyasının bu hərbi yürüşü zamanı isə əvvəllər Qacarları dəstəkləyən üç xanlıqdan yalnız Quba xanlığının xanı Şeyx Əli xan sözünü tutaraq Qacar qoşunları ilə birlikdə sona qədər düşməyə qarşı mübarizə apardı (Şeyx Əli xan da Cavad xan kimi ruslara qarşı sona qədər mücadilə edən milli ruhlu qəhrəman xanlarımızdan biri olmuşdur). Əvvəlcə Qacarların yanında olacaqlarına söz verən Gəncə, Şəki, eləcə də Qarabağ, Bakı, Şamaxı kimi xanlıqlar isə çar Rusiyasının “himayəçi”liyi ilə müstəqilliklərini saxlaya biləcəklərini ümid

etdikləri üçün, ya da məcburi şərtlər altında Rusiya qoşunlarına qarşı ciddi bir müqavimət göstərmədən təslim oldular. (41, s.209). Xüsusilə də, xanlıqlar arasında Rusiya himayəçiliyini qəbul etməkdə vaxtilə Ağa Məhəmməd şah Qacara daha çox müqavimət göstərən Qarabağ xanlığı birinci olaraq canfəşanlıq göstərdi ki, digər xanlıqlar da onun təsiri altında Quzey imperiyasına itaət etməyə hazır olmaları barədə Zubova məktublarla müraciət etdilər. Mirzə Camal Cavanşir yazır: “İbrahim xanın oğlunu böyük sərdarın (general V.Zubovun-F.Ə.) yanına göndərməsi ətraf xanların qulağına çatdıqda Talış xanı Mir Mustafa xan, şirvanlı Mustafa xan, Cavad xan, hətta İrəvan, Naxçıvan, Xoy və Qaradağ xanları mərhum İbrahim xanın yanına elçi göndərüb dedilər ki, biz İbrahim xanın məsləhətindən çıxmarıq. O, Rusiya dövlətinə itaət etməyi məsləhət gördüyü üçün biz də mərhəmətli Rusiya padşahına səmimiyyətlə itaət etməyi qəbul edəcəyik” (95, s.64, 141).

Yeri gəlmişkən, Rusiyaya meyil etmələrinin müqabilində II Yekaterinanın İbrahimxəlil xanla onun vəziri Molla Pənah Vaqifə qiymətli hədiyyələr göndərməsi təsadüfi deyildir. Hər halda öncə Rusiyaya meyil etməkdə, daha sonra Quzey imperiyasına birləşməkdə Qarabağ xanlığı xüsusi fərqlənmişdir; bu məsələdə İbrahimxəlil xanla onun vəziri Molla Pənah Vaqifin “əməyi” Sovetlər Birliyi dövründə çox işıqlandırılmışdır. Heydər Hüseynov da yazır ki, həmin dövrdə Rusiyaya meyil edənlər arasında qubalı Fətəli xanla, Qarabağ xanlığının vəziri Molla Pənah Vaqif fərqlənmişdir (86, s.27). Bu anlamda o da, təsadüfi deyil ki, Səməd Vurğun 1936-cı ildə “Vaqif” əsərini yazmış, həmin əsərdə Ağa Məhəmməd şah Qacar ifrat şəkildə aşağılandığı halda, bunun tam əksinə M.P.Vaqif şəxsiyyəti çox şişirdilmişdir. Beləliklə, Quzey Azərbaycan türklərinin şüurunda Ağa Məhəmməd şah Qacar qaniçən, zülmkar, qəddar “İran” hökmdarı kimi həkk olunmuş, bunun əvəzində isə Rusiyaya meyilli Vaqif Azərbaycan sevdalısı kimi qələmə verilmişdir.

Halbuki Ağa Məhəmməd şah Qacar əsil bir Türk övladı olaraq türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin yenidən birləşərək vahid dövlət yaratması uğrunda mücadilə vermiş, bu yolda şəhid olmuşdur. Bu anlamda Ağa Məhəmməd şah Qacanın İbrahimxəlil xan, M.P.Vaqif və onlar kimi Rusiyaya meyil edənlərə qarşı sərt davranması daha məntiqili, təbii idi. Hər halda yeni bir türk

dövləti yaratmaq istəyən Ağa Məhəmməd şah Qacara xanlıqların bir qisminin bu dərəcədə dönük ya da xəyanətkar mövqe tutması olduqca mənfi təsir göstərmişdir. Ağa Məhəmməd şah Qacar Çarlığın işəgılılıq yürüşünə etiraz olaraq Quzey Azərbaycan xanlıqlarından rus qoşunlarına qarşı vuruşmağı tələb etdi ki, bunun da heç bir nəticəsi olmadı (22, 473). Yalnız 1796-cı ilin noyabrın 6-da II Yekaterinanın qəfil ölümü, I Pavelin taxta çıxmasıyla vəziyyət dəyişdi. I Pavel də taxta çarlıq taxtına oturur-oturmaz rus qoşunlarının Güney Qafqazdan çıxarılması əmrini verdi. Bununla da, çar Rusiyanın Güney Qafqazı işğal planı ikinci dəfə də yarımçıq qalmış oldu.

Çar Rusiyasında baş verən hökmdar dəyişikliyindən sonra yaranan boşluqdan istifadə edərək Güney Qafqazı, o cümlədən Quzey Azərbaycanı birdəfəlik hakimiyyəti altına almaq üçün Ağə Məhəmməd şah Qacar 1797-ci ilin yazında ikinci hərbi yürüşünə çıxdı ki, Qacarların, o cümlədən Azərbaycanın gələcək taleyini də məhz bu yürüş həll etdi. Ağə Məhəmməd şah Qacar Güney Qafqaza hərbi yürüşə çıxmazdan öncə bir daha Qacarlara birləşmək istəməyən xanlıqlara, o cümlədən Kartli-Kaxeti çarlığına tabe olmaq haqqında fərmanlar göndərdi. Bununla yanaşı Ağə Məhəmməd şah Qacar yaxşı bilirdi ki, yalnız birinci yürüşdə ələ keçirə bilmədiyi Qarabağ xanlığının mərkəzi Şuşanı tutacağı halda, Qacarlara birləşməyə müqavimət göstərənlərin başında gələn Qarabağ xanlığını deyil, eyni zamanda digər xanlıqların məsələsini də birdəfəlik həll etmiş olacaqdır. Görünür, bu səbəbdəndir ki, ilk yürüşdə olduğu kimi, ikinci yürüşdə də Qacarlara qarşı ən çox dirənən Qarabağ xanlığı oldu. Çox yazıqlar olsun ki, “himayəçi” Rusiyanın təsiri altında olan Qarabağ xanı İbrahimxəlil xan Ağə Məhəmməd şah Qacarla ortaq dil tapmaq əvəzinə yenə də xəyanətə əl ataraq, müharibə yolunu seçdi. Ancaq bu dəfə Ağə Məhəmməd şah Qacarın Şuşanı tutacağını yaxşı bildiyi üçün, kiçik bir dəstəsiylə Balakənə ya da Şəkiyə tərəf qaçmaqla əslində, ona güvənən insanlara sarsıdıcı zərbə vurdu. Bütün bunlara baxmayaraq, çağdaş Azərbaycan tarixi kitablarında hələ də İbrahimxəlil xanın qəhrəman, Ağə Məhəmməd şah Qacarın isə qəddar, işğalçı, düşmən kimi qələmə verilməsi Sovet-Rus tarixçiliyi ənənəsinin davamından başqa bir şey deyildir (22, s.476-477).

Ağa Məhəmməd şah Şuşanı ələ keçirdikdən sonra, Quzey Azərbaycan Türk xanlarının yanına gəlməsi ya da ən əziz adamlarını

onun yanına girov göndərməsini tələb etdi ki, onun bu tələbini bir çox xanlar yerinə yetirdilər. Ağa Məhəmməd şah Qacar da çox haqlı olaraq rus qoşunları Quzey Azərbaycanı işğal edərkən onlara müqavimət göstərməyən xanları ciddi şəkildə danlasa da, ancaq bir daha xəyanətə yol verilməməsi şərtiylə onlar bağışladı. Beləliklə, Quzey Azərbaycanda hakimiyyətini böyük ölçüdə bərpa edən Ağa Məhəmməd şah Qacar Tiflis üzərinə səfərə hazırlaşmağa başladı.

Ancaq 1797-ci il iyulun 4-də Türk tarixinin, o cümlədən Azərbaycan Türk tarixinin ən böyük faciələrindən biri baş verdi; Ağa Məhəmməd şah Qacar sui-qəsd nəticəsində öldürüldü. Çağdaş Azərbaycan tarixi kitablarında yazılır ki, Ağa Məhəmməd şah Qacara “sui-qəsdin təşkilatçılarından biri İbrahimxəlil xanın qardaşı Mehrexli xanın oğlu Məhəmməd bəy idi. Həmin gecə o öz adamlarını üç dəstəyə bölüb, birinə İran sərbazlarının (Qacar Türk əsgərlərinin-F.Ə.) sərkərdələrini həbs etmək, digərinə dustaqları zindandan buraxmaq, o birinə isə plan baş tutmadığı təqdirdə hazır vəziyyətdə olmağı tapşırıd” (22, s.479). Hesab edirik ki, burada yazılanlar gerçəklikdən çox uydurmaya, başqa sözlə, bu sui-qəsdə Qarabağ xanlığını önə çəkib Rusiyanı mələksimalı etməyə bənzəyir. Birincisi, Məhəmməd bəy sui-qəsdin təşkilatçılarından deyil, yalnız icraçılarından biri idi. İkincisi, burada əsas icraçı rolunu Məhəmməd bəydən çox Qacarlar ordusunun baş əmirlərindən Sadıq xan Şəqaqi oynamışdır. “Qarabağ-namə” müəlliflərindən Əhməd bəy Cavanşir də dolayısıyla olsa belə təsdiq edir ki, Ağa Məhəmməd şahın öldürülməsində Məhəmməd bəylə Sadıq xan Şəqaqi birgə hərəkət ediblər (95, s.192). Sadəcə, dövrün bəlli şərtləri altında bu müəllif Ağa Məhəmməd şah Qacara qarşı sui-qəsdin əsas təşkilatçısının adını çəkməsə də, bircə, bu gün Azərbaycan Türk tarixçiliyi rəsmən qəbul etməlidir ki, qətlin icraçıları olan Sadıq xan Şəqaqi, Məhəmməd bəy Batmanqılıncı buna təhrik edən çar Rusiyası olmuşdur. Bəs, nə üçün məhz çar Rusiyası!?

XVIII əsr Türk (Azərbaycan) tarixində iki tarixi qırılma nöqtəsi var: 1) 1747-ci il; 2) 1797-ci il. Birinci halda, 1747-ci ildə Əfşarlar dövlətinin qurucusu Nadir şah Əfşar sui-qəsd nəticəsində faciəli şəkildə qətlə yetirilmişdir ki, onun ölmüylə yalnız böyük bir Türk (Azərbaycan) dövləti süquta uğramamış, eyni zamanda yarıməsrlilik hərc-mərcliyin əsası qoyulmuşdur. İkinci olaraq da, 1797-ci ildə Ağa Məhəmməd şah Şuşada sui-qəsd nəticəsində faciəli

şəkildə qətlə yetirilmişdir ki, onun ölmüylə bir tərəfdən Azərbaycan türklərinin bütünlüyünə (bütün anlamlarda: vətən, millət, mədəniyyət, fəlsəfə, dil) ciddi zərbə dəymiş, digər tərəfdən isə Güney Qafqazı, özəlliklə Quzey Azərbaycanı itirməklə Qacarlar dövləti 1925-ci ildəki süqutunun zəminini hazırlamış olmuşdur. Hesab edirik ki, hər iki sui-qəsdə “sapı özümüzdən olan baltalar” (Məhəmməd bəy, Sadiq xan Şəqaqi və b.) müəyyən rol oynasalar da, ancaq bu sui-qəsdlərin əsas təşkilatçıları xarici qüvvələr olmuşdur. Xüsusilə, Ağa Məhəmməd şah qarşı sui-qəsdin təşkilatçısının çar Rusiyasının olduğunu açıq çəkildə ifadə edirik. Başqa sözlə, Qacarların qurucusuna qarşı sui-qəsdə Məhəmməd bəylə Sadiq xan təkbaşına hərəkət etməmiş, onları buna təhrik edən qüvvə çar Rusiyası olmuşdur (78, s.113).

Bu bir gerçəkdir ki, Ağa Məhəmməd şah Qacar Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarını (Qarabağ, Quba, Şəki, Şamaxı və b.) dəfələrlə xəbərdarlıq etmiş, onları yeni Türk dövləti ətrafında birləşməyə çağırırmışdır. Həmin quzey xanlıqları arasından da daha çox Gəncə (Cavad xan), Quba (Şeyx Əli xan) və Bakı (Hüseynqulu xan) xanları vahid Azərbaycan və vahid dövlətçilik ideyasını dəstəkləmişlər. Digər xanlıqlar çar Rusiyası və Qacarlar arasında manevr etməklə müstəqilliklərini saxlaya biləcəklərini ümid etdikləri halda, zaman-zaman təklənərək Moskvanın vassallarına, daha sonra isə tamamilə müstəmləkəsinə çevrilmişlər. Azərbaycanın quzey torpaqlarının müstəmləkə halına düşürülməsində bir tərəfdən çar Rusiyasının da fitnəkarlıqlarıyla Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarının (Qarabağ, Gəncə, Quba, Şəki, Şamaxı və b.) öz aralarında birlik nümayiş etdirə bilməmələri ya da Qacarlara tabe olmamaları, digər tərəfdən Ağa Məhəmməd şah Qacarın Şuşada faciəli ölümü həlledici rol oynamışdır. Özəlliklə, Ağa Məhəmməd şah Qacarın Şuşada faciəli ölümü ilə Nadir şah Əfşarın başlatdığı Təbriz mərkəzli Azərbaycan, eyni zamanda vahid Türk dövləti ətrafında birləşmə ideyaları bir daha yenidən yarımçıq qalmış oldu. Bizcə, Ağa Məhəmməd şah Qacarın aqibəti Nadir şah Əfşar kimi olmasaydı, Azərbaycanın quzey hissəsinin çar Rusiyası tərəfindən işğalı böyük ölçüdə baş tutmayacaqdı. Ancaq əvvəlcə Nadir şah Əfşarın (1747), daha sonra Ağa Məhəmməd şah Qacarın (1797) faciəli qətləri, 1813-cü Gülüstən və 1828-ci il Türkmənçay müqavilələri ilə Azərbaycanın

quzey hissəsinin çar Rusiyası tərəfindən işğalına, təxminən 100 il sonra isə, yəni 1925-ci ildə Qacarlar Türk dövlətinin Böyük Britaniyanın birbaşa dəstəyilə devirilib onların yerinə irançı-aryançı düşüncəli Pəhləvilərin Türk dövlətində qeyri-qanuni şəkildə hakimiyyətə gətirilməsinə səbəb olmuşdur.

Hər halda Ağa Məhəmməd şah Qacarın əsasən, Quzey Azərbaycana nəzarət altına alıb Tiflisə səfərə hazırlaşdığı bir zamanda bunun baş verməsi təsadüfi hesab oluna bilməz. Çünki yalnız Ağa Məhəmməd şahın öldürülməsi ilə Güney Qafqazın, o cümlədən Quzey Azərbaycanın Qacarlara birləşdirilməsinə böyük ölçüdə nöqtə qoyula bilərdi. Bunu çox yaxşı anlayan çar Rusiyası gözlənilən təhlükəni önləmək üçün, Sadıq xan Şəqaqi Ağa Məhəmməd şah Qacarın qətlindən sonra Qacarların yerinə şahlıq taxtına otuzdurması, Məhəmməd bəyi isə Qarabağ xanlığının xanı olması vədləri ilə sözügedən sui-qəsdə cəlb etmişlərdir. Sui-qəsdin icraçılarının Ağa Məhəmməd şah Qacarın qətlindən sonra atdığı addımlar, eyni zamanda Rusiyanın əvvəlcədən onlara olan münasibətləri də bunu təsdiq edir. Hələ, Ağa Məhəmməd şah Qacarın Şuşaya daxil olmasından bir müddət öncə Sadıq xan Kotlyarevski soyadlı rus generalına göndərdiyi məktubunda yazırdı: “Əlahəzrət General, Şah Şuşanı almaqda israrlıdır. O, buranı alsa, Tehrandan sonra ikinci paytaxt buranı elan edəcək. Daha sonra bütün xanlıqları bir araya gətirəcək. Əmrinizə tabeyəm”. Kotlyarevskinin isə cavab məktub bu məzmununda olmuşdur: “Əlahəzrət Çar sizin bu xidmətinizi böyük dəyərləndirir. Şahın orda qalmasının qarşısını ala bilməyiniz, öldürün. Sadıq xan, İran hökmdarı olacağınıza əminik. Siz narazı Məmməd bəyin köməyindən yararlanı bilərsiniz” (261, s.210).

Şuşada qaldığı üç gün ərzində Sadıq xanın davranışlarından şübhələnən Qacarlar dövlətinin sultanı onun evində axtarış aparmağı xəlvət fərraşlara (kəşfiyyatçılar) tapşırıq verir və onun ruslarla yazışmaları ələ keçir (234, s.142). A.A.Bakıxanov da yazır ki, “şahın qatilləri onun qılınc, xəncər, bazübənd və san-dıqqasını Sadıq xanın yanına aparmışdılar. Sadıq xan Azərbaycana fəth etdikədən sonra Qəzvin üzərinə gəldi. Lakin şəhərə girə bilmədi, öldürülən padişahın vəlihədi və qardaşı oğlu Fətəli şah Hüseynqulu xan oğlu ilə olan müharibədə Sadıq xan məğlub olub Sərabə qayıtdı” (41, s.211). Hər

haldə məhz Moskvanın məkrli planının nəticəsi olaraq Ağə Məhəmməd şah Qacarın qətlindən dərhal sonra Sadiq xanla Məhəmməd bəyin qısa müddətdə olsa, uyğun olaraq özlərini “şah” və “xan” kimi aparmaları təsadüfi olmamışdır. Özəlliklə, Ağə Məhəmməd şah Qacarın qətlinə baxmayaraq, “Qarabağnamə” müəlliflərindən Mirzə Camal Cavanşirin təbrincə desək, “bir para maneələrə görə” (95, s.145) İbrahimxəlil xanın üç ay Qarabağa gedə bilməyib Balakəndə qalmasının, bu müddət ərzində də Məhəmməd bəyin özünü Qarabağ xanı kimi aparmasının (96, s.164) tək səbəbəkarı var: çar Rusiyası.

Bu gün bəzi Azərbaycan tarixçilərinin uydurması ki, İbrahimxəlil xanın Məhəmməd bəydən şübhələnməsi Qarabağ xanlığının vəziri Molla Pənah Vaqifin öldürülməsiylə bağlı olmuşdur (22, s.479), heç bir həqiqəti özündə əks etdirmir, çünki bu qətlə şəxsi ədavət səbəb olmuşdur (96, s.43, 164). Əslində İbrahimxəlil xanı sui-qəsd hadisəsindən sonra əsas narahat edən məsələ qardaşı oğlunu xəyanətə sürükləyən çar Rusiyası idi ki, Moskvadan gözlənilməz bir zərbə alan xan hətta, bundan sonra müəyyən qədər Qacarlarla yaxınlaşmağa məcbur olmuşdur. Bakıxanov yazır: “İbrahim xan şahın cənazəsini böyük ehtiram və alimlərin müşaiyət ilə yola saldı. Səmimiyyət və ixtlas tərzilə yeni şahın hüzuruna bir ərizə yazdı və nəvazişə nail oldu. Oğlu Əbulfəth ağanı da padışahın hüzurunda qalmaq üçün göndərdi” (41, s.212). Dünənə qədər düşmən münasibət bəslədiyi Ağə Məhəmməd şah Qacarın cənazəsinə belə bir ehtiram göstərməsi, eləcə də Qacarların yeni hökmdarı Fətəli şahə məktub yazaraq oğlunu onun hüzuruna göndərməsiylə İbrahimxəlil xan bununla da, Rusiyaya etirazını ifadə etmiş olurdu.

Ancaq Ağə Məhəmməd şah Qacarı sui-qəsd nəticəsində aradan qaldırmış olan çar Rusiyası üçün İbrahimxəlil xanın onlardan inciyərək Qacarlara meyil göstərməsinin ciddi önəmi yox idi. Çünki Rusiyayla incikliyin fonunda Qarabağ xanlığıyla Qacarlar arasındakı münasibətlərin istiləşməsi baş verirdi ki, çar ideoloqlarına görə bu da, çox uzun sürməyəcəkdi. Buna səbəb də, Qarabağ xanlığının əvvəllər daha çox çar Rusiyasının yanında yer alıb Qacarlara qarşı ən aktiv düşmənçilik siyasəti yürütməsi idi. Ona görə də, Rusiya İbrahimxəlil xan kimi onlara sadiq bir xanı tamamilə gözərdə etməmiş, o da, çox keçmədən yenidən ruslara meyil etmişdir. Belə ki, İbrahimxəlil xan əvvəllər general Qudoviçlə general Zubov vasitəsilə

Rusiyaya itaət göstərdiyi kimi, bu hadisələrdən sonra da rus generalları Kavalevski və Sisianovla eyni mövqeyi davam etdirmişdi (95, s.149).

Beləliklə, Rusiya üçün önəmli olan Ağa Məhəmməd şah Qacarın qətlə yetirilməsiydi ki, bu da, onlar tərəfindən “uğurla” yerinə yetirilmişdir. Çar Rusiyası ideoloqları yaxşı hesablamışdılar ki, Ağa Məhəmməd şah Qacarın öldürülməsindən sonra Qacarlar taxtına oturmağı olan Fətəli şah taxt-tacını qorumağa başı qarışacaq ki, beləliklə, ən azı yaxın illərdə Güney Qafqaz, o cümlədən Quzey Azərbaycan uğrunda çar Rusiyasına qarşı böyük ölçüdə müharibə açmağa cəsarət etməyəcəkdi. Demək olar ki, Ağa Məhəmməd şah Qacarın öldürülməsindən sonrakı bütün proseslər çar Rusiyasının planına uyğun olaraq gerçəkləşmişdir. Belə ki, Fətəli şah 1797-ci ilin payızında Güney Qafqaza hərbi yürüş başlasa da, çox keçmədən Rus qoşunlarının da oraya doğru hərəkət etməsi xəbərini aldıqdan sonra geri çəkildi (22, s.480).

Bizcə, həmin dövrdə Fətəli şah Quzey Azərbaycana hərbi yürüşünü dayandırmaqla ciddi yanlışlığa yol vermiş oldu. Əgər, o, Ağa Məhəmməd şah kimi ısrarlı şəkildə hərbi yürüşü davam etdirmiş olsaydı həm Qacarlara birləşməyə meyilsiz olan Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarının müqavimətini qırmış, həm də çar Rusiyasının özünü toparlayaraq yenidən bu ərazilərə iddia etməsinə ciddi zərbə vurmuş olacaqdı. Sözün açığı, Fətəli şahın Ağa Məhəmməd şah Qacardan fərqli olaraq ilk vaxtlarda (1797-1803-cü illər) Quzey Azərbaycan məsələsində tərəddüdlü, qətiyyətsiz hərəkətləri çar Rusiyasının işinə çox yaradı. Özəlliklə, Fətəli şah Qacar (1797-1834) bir çox xanlıqlarla, o cümlədən Qarabağ xanlığıyla münasibətləri düzəltmək şansı əldə etdiyi bir dövərdə (İbrahimxəlil xanın qızı Ağabəyim xanım Fətəli şahın birinci xanımı olmaqla yanaşı, oğlu da Tehran sarayında idi), bundan yetərincə yararlanı bilmədi. Doğrudur, Fətəli şah Qacar bir müddət sonra özəlliklə, Qacarların Azərbaycanın paytaxtı Təbrizdə oturan vəlihədi Abbas Mirzənin ağıllı, qətiyyətli fikirlərinin nəticəsi olaraq Rusiyaya qarşı aktiv hərəkətə keçdi. Ancaq o, artıq xeyli dərəcədə gec qalmışdı. Çünki Qacarların vaxtında görə bilmədiyi bu işi çar Rusiyası, onun çarı I Aleksandr doğru dəyərləndirərək 1801-ci ildən etibarən Güney Qafqazın işğalı siyasətini gerçəkləşdirməyə başlamışdı (23, s.15).

Beləliklə, Azərbaycanın quzeyinin 19-cu əsrin ilk illərindən başlayaraq çar Rusiyasının müstəmləkəsi halına gəlməsində çarizmin də fitnəkarlıqlarıyla Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarının (Qarabağ, Gəncə, Quba, Şəki, Şamaxı, İrəvan və b.) öz aralarında birlik nümayiş etdirə bilməmələri ya da Qacarlara tabe olmamaları, digər tərəfdən çar Rusiyasının təşkilatçılığıyla Ağa Məhəmməd şah Qacarın Şuşada sui-qəsd nəticəsində ölümü (1797) həlledici rol oynamışdır. Özəlliklə, Ağa Məhəmməd şah Qacarın Şuşada öldürülməsi ilə Səfəvilərdən sonra Nadir şah Əfşarın başlatdığı vahid Türk dövləti ətrafında birləşmə ideyaları bir daha yenidən yarımçıq qalmış oldu. Bizcə, Ağa Məhəmməd şah Qacarın aqibəti Nadir şah Əfşar kimi olmasaydı, Azərbaycanın quzey hissəsinin çar Rusiyası tərəfindən işğalı böyük ölçüdə baş tutmayacaqdı.

18-ci əsrdə baş verən iki faciəli hadisədən, iki qırılma nöqtəsindən sonra, 19-cu əsrin əvvəllərində Qacarların Güney Qafqaza, o cümlədən Quzey Azərbaycana sahiblənməsi reallığı azaldığı halda, bunun tam əksinə çar Rusiyasının bu bölgəni istila etməsi təhlükəsi sürətlə artmışdı. Bunun bariz nümunəsidir ki, 1801-ci ildə Kartli-Kaxetiya çarlığının işğalı haqqında çar manifestinin elanı ilə çar Rusiyası faktiki olaraq üçüncü dəfə Güney Qafqazın, o cümlədən Quzey Azərbaycanın işğalına başlamış oldu. Bununla da 19-cu əsrin ilk ilindən “himayəçi” çar Rusiyası işğalçı çar Rusiyasına çevrilərək bəzi Quzey Azərbaycan xanlıqlarını (Quba, Lənkəran) və Qafqazın digər müstəqil hakimlərini (Tabasaran, Qaraqaytaq, Tərki) 1802-ci ilin dekabrın 26-da Georgiyevski müqaviləsi bağlamağa məcbur etdi. Qacarların ciddi şəkildə etirazlarına baxmayaraq, Georgiyevski müqaviləsinə görə müstəqil xanlıqlar ya da sultanlıqlar sözdə istiqlalçılıqları nəminə yalnız öz xahişləri ilə Rusiya himayəsini qəbul etməklə kifayətlənməməli, eyni zamanda Qacarlarla gözlənilən müharibədə də məcburi olaraq rusların yanında yer almalı idilər. Azərbaycan tarixçiliyi bu günə qədər həmin xanlıqların əksəriyyətinin Georgiyevski (1802), Kürəkçay (1805) kimi müqavilələrə qol qoymalarını Türkiyə və “İran” təhlükəsini bəhanə edərək haqq qazandırmağa çalışsalar da, əslində burada bir işğalçı var idi: Rusiya (23, s.15-16). Beləliklə, işğalçılıq niyyətlərinə “hüquqi” don geyindirən Rusiya 1803-cü ilin yaz-yay aylarında Car-

Balakən camaatlığını və İlisu Soltanlığını, 1804-cü ilin yanvarın əvvəllərində isə Gəncə Xanlığını qanlı döyüşlərdən sonra işğal etdi.

Rus-Qacar müharibələri və Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqları...

Hazırda Quzey Azərbaycan tarixçiliyi bəzi məsələlərdə Sovet tarixçiliyi metodologiyası ənənəsinə sadıq qalaraq Qacarlar tarixini, o cümlədən Rusiya-Qacarlar müharibələrini (1796-1797; 1804-1813; 1826-1828) mahiyyətinə başqa rəng qatmağa davam etməkdədir. Məsələn, hazırda Azərbaycan (quzey) tarixçiləri Rusiya-Qacarlar müharibələrini “Rusiya-İran müharibəsi” kimi qələmə versələr də, əslində bu, “İran” adı altında ümumiləşdirilən Qacarlar dövlətinin rus qoşunlarının Güney Qafqazdan, o cümlədən Quzey Azərbaycandan çıxarılması uğrunda savaşı idi. Bu anlamda Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarını, o cümlədən Azərbaycan türklərini “Rusiya-İran müharibəsi”nin qurbanı kimi qələmə verilməsinin əleyhinə çıxaraq özəlliklə, 7 cildlik “Azərbaycan tarixi”nin 4-ci cildində bununla bağlı yer almış fikirləri qətiyyənlə doğru hesab etmirik. Bizcə, Quzey Azərbaycan Türklərinin SSRİ tarixçiliyi ənənəsinə sadıq çağdaş Azərbaycan tarixçilərinin yazdıqlarının (23, s.20-21) tam əksinə olaraq, həmin müharibələrdə mövqeləri, bəzi xanlarla kiçik ətrafları istisna olmaqla bütövlükdə birmənalı olmuş, onlar Qacarların yanında yer alaraq digər Azərbaycan türkləri ilə birlikdə çar Rusiyasına qarşı savaşımış, nəticədə də iki deyil, bir xarici qüvvənin işğalçılıq siyasətinin qurbanı olmuşlar. Bu müharibədə yeganə işğalçı qüvvənin çar Rusiyasının olmasını təsdiq edən ən mühüm fakt odur ki, rəsmi Moskva müharibənin gedişi zamanı onun yanında yer alan xanların (İbrahimxəlil xan və b.) zaman-zaman qətlinə fərman verdiyi halda, ancaq vaxtilə Qacarlara birləşməkdən edən xanlar ruslardan qaçıb onlara sığınanda belə bir problemlə qarşılaşmamışlar.

19-cu əsrin əvvəllərində Qacarlar dövlətində, o cümlədən ÜmumAzərbaycandakı ictimai-siyasi mühitə nəzər saldıqda görürük ki, Rusiya-Qacarlar müharibəsi (1804-1813) ərəfəsində, məcburi şərtlər altında əvvəllər Rusiyaya yaxınlıq göstərən bəzi Quzey Azərbaycan xanlıqları (Gəncə, Bakı, Quba və b.) səhvlərini anlayaraq Qacarlar tərəfinə keçməyə başlamışdırlarsa, Qarabağ xanlığı başda olmaqla digər xanlıqlar (İrəvan, Şəki, Şamaxı vəb.) isə çarizmdən üz döndərməyə cəsarət etməmişdilər.

Hər halda Gəncə xanlığı, başda Cavad xan olmaqla çar Rusiyanın Qafqazdakı işğalçı ordusuna, onun başçısı general Sisianova qarşı (1803-1804-ci ilin yanvarı) mərdliklə, şərəflə döyüşdüləri bir vaxtda, Qarabağ xanı İbrahimxəlil xan Rusiyanın vassallığını qəbul etməyə hazırlaşaraq hətta, Qacarlardan müdafiə olunmaq üçün ruslardan hərbi yardım istəmişdi. Üstəlik, İbrahim xan vaxtilə Qacarlar sarayına göndərdiyi, daha sonra Fətəli şah Qacarın göstərişilə Qarabağa onun üzərinə gələn oğlu Əbül-fət xanın 5 min nəfərlik hərbi qüvvəsini Qarabağ yaxınlığında düşməni kimi qarşılamışdı.

Əslində Fətəli şahın istəyi Qarabağ xanlığını döyüşsüz Qacarlara tabe etdirmək idi. İbrahimxəlil xanın Rusiyaya güvənərək, öz oğlu Əbül-fət xanın başçılıq etdiyi Qacarlar ordusu ilə döyüşdüyünü yaxşı anlayan Fətəli şah Qacar bütün bunlara baxmayaraq, növbəti dəfə onun yanına elçilər göndərdi. Şahın elçiləri bildirdilər ki, İbrahim xan Rusiyayla müharibədə Qacarlarla birləşəcəyi halda Qarabağ xanlığına toxunulmayacaq və Qarabağ mahalının var-dövləti, hakimiyyəti daima onun nəslinin olacaq: “Bunlardan məqsəd odur ki, Allahın əlilə yaradılmış, Gürcüstan və Şirvanın əsas qapısı olan möhkəm Şuşa qalası Rusiya dövləti qoşununun əlinə keçməsin” (95, s.152). Bir sözlə, Fətəli şah Qacar bütün vasitələrdən istifadə edərək İbrahimxəlil xanın Rusiyaya itaət etməsini əngəlləməyə çalışmışdı. Qarabağ xanlığının Qacarlara birləşdirilməsi məsələsini xoşluqla etməyə çalışan Fətəli şah bunun üçün İbrahimxəlil xanın bütün tələblərini yerinə yetirməyə hazır idi (96, s.192). Fətəli şah Qacarın İbrahimxəlil xana böyük güzəştlər qarşılığında Qarabağın Rusiyaya qarşı dirənməyə sövq etməsini ağıllı və doğru siyasət kimi qəbul edirik.

Ancaq İbrahimxəlil xan Fətəli şah Qacarın tarixi çağırışını doğru cavablandırmaq əvəzinə, onun bu fikirlərini Tiflisdə oturan Sisianova çatdırdı, üstəlik sonuncunun istəyi üzrə 1805-ci ilin mayın 14-də Rusiyayla utancverici Kürəkçay müqaviləsi bağladı. Mirzə Camal Cavanşir yazır: “Mərhum İbrahim xanın qızı Ağabəyim ağa Fətəli şahın baş hərəmi, oğlu Əbül-fət xan isə əmirəlməra və hörmət sahibi olduqlarına baxmayaraq o, yüksək Rusiya dövlətini əbədi, böyük imperatorun ədalət və mərhəmətinə daimi sahib, imperatorun mərhəmətinin dəyişilməz olduğuna inamı var idi. İran dövlətinə (Qacarlar dövlətinə-F.Ə.) və onun mərhəmətinə məhəl qoymayıb,

yenidən Tiflis şəhərinə elçi göndərdi. Sərdar Sisianovla görüşmək və itaət şərtlərini qurtarmaq istədiyini bildirdi” (95, s.152). Hesab edirik ki, Qarabağ xanlığının Şəki xanlığını da təhrik edərək Rusiyayla Kürəkçay müqaviləsi bağlaması Qacarlar üçün də həm gözlənilməz, həm də sarsıdıcı bir hadisə olmuşdur. Bizcə, Gəncə xanı Cavad xandan fərqli olaraq İbrahimxəlil xanın, onun kürəkəni Səlim xanın, eləcə də Şamaxı xanı Mustafa xanın Rus ordusuna qarşı dirəniş göstərməməsi milli faciəmizdə həlledici rol oynadı. Əgər onlar Cavad xan kimi, rus ordusuna qarşı döyüşsəydilər, yaxud da ən azından Kürəkçay kimi utancverici müqavilə bağlamaqdan imtina etsəydilər o zaman durum fərqli ola bilərdi.

Bu baxımdan biz də razılaşıırıq ki, Rus-Qacar müharibəsi ərafəsində, eləcə də müharibənin ilk illərində (1804-1806) bu savaşa münasibətdə Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqları arasında ikitirəlik mövcud olmuşdu. Özəlliklə, Qarabağ xanlığının Rus-Qacar müharibəsinin ilk illərində tutduğu əsasən rusyanlı mövqeyi etiraf olunmalıdır ki, bəzi xanlıqlar (Şəki, Şamaxı vəb.) da İbrahim xanın təsiri altında onun yolunu getmişlər. Bu anlamda deyə bilərik ki, Rus-Qacar müharibəsi ərafəsində və ilk illərində Gəncə, Dərbənd, Quba, Bakı kimi xanlıqlar Qacarlarla birlik nümayiş etdirdikləri halda, Qarabağ və ona yaxın xanlıqlar isə Rusiyaya meyil göstərmişlər. Ancaq onu da etiraf etməliyik ki, sonuncuların özləri də Qarabağ xanı İbrahim xan başda olmaqla, Rusiyaya münasibətdə sona qədər qətiyyətli mövqe ortaya qoymadılar.

Ancaq İbrahimxəlil xan Kürəkçay müqaviləsinə baxmayaraq, hansısa səbəblərə görə Rusiyaya tam etimad da göstərməmişdi. Özəlliklə Güney Qafqazdakı Rus qoşunlarının komandanı general Sisianovun 1806-cı ilin fevralında Bakı yaxınlığında Bakı xanı Hüseynqulu xanla görüş zamanı öldürülməsi etimadsızlığı artırmış, bu hadisədən az sonra İbrahimxəlil xan yenidən Qacarlar dövləti ilə münasibətlər qurmuşdur (131, s.21). “Qarabağnamə” müəllifləri bunu, İbrahimxəlil xanın qocalığı, xəstəliyi və başqa səbəblərlə bağlamağa çalışsalar da, bütün hallarda Qacarlarla yaxınlaşma hadisəsi olmuşdur. Qarabağ xanının zamanla dəyişən ikili mövqeyi Rusiyanı narahat etdiyi üçün, ruslar İbrahimxəlil xanın ölümünə fərman verdi. Əslində İbrahimxəlil xanın aqibətinin bu cür sonlanacağı bəlli idi. Çünki Qacarlardan fərqli olaraq Rusiya

Qarabağ xanından istədiyini almış, onunla Kürəkçay müqaviləsi olaraq tarixə keçən bir müqavilə bağlamağa nail olmuşdu. Bu anlamda İbrahimxəlil xanın guya, rus mayoru Lisaneviçə şərləndiyi üçün öldürülməsi uydurmadan başqa bir şey deyildir (95, s.156).

İbrahimxəlil xanın ruslar tərəfindən öldürülməsinə əsas səbəb “rus mayoruna şərlənməsi”nə görə deyil, ikili mövqeyi (gah Rusiyaya, gah da Qacarlara meyliliyi) və bunun müqabilində artıq Kürəkçay müqaviləsindən sonra Rusiya üçün xeyli dərəcədə əhmiyyətsizləşməsi olmuşdur. Hər halda xanlıqı dövründə əsasən Rusiyanın himayəsinə sığınmasına baxmayaraq, İbrahimxəlil xanın bəzi məqamlarda Qacarlara meyillənməsi Rusiyaya problem yaradırdı ki, bu isə ruslara heç cürə əl vermirdi. Xüsusilə, rusları narahat edən İbrahim xanın Kürəkçay müqaviləsindən imtina edib Qacarlara birləşə bilməsi ehtimalı idi. Halbuki Kürəkçay müqaviləsinin 1-ci maddəsində yazılırdı ki, şuşalı və qarabağlı İbrahim xan hər hansı bir başqa dövlətdən hər cür vassallıq və aslılıqdan həmişəlik imtina edir və yalnız Rus imperatorununun hakimiyyətini qəbul edir (95, s.207). Məhz Rusiyaya bağlılığı bildirən bu maddənin dəyişməz qalmasının tək real yolu, onun öldürülüb yerinə atasından daha çox Rusiyaya bağlı olan Mehdiqulu xanın gətirilməsi idi ki, çarizm bunu çox “uğurlu” şəkildə həyata keçirdi.

Rusiyanın Türk Xanlıqları üzərində çirkin bir oyun oynaması ortaya çıxdıqdan sonra Şəki, Quba, Bakı, Şamaxı, İrəvan kimi xanlıqlar Qacar Türk dövləti ətrafında daha sıx birləşməyə başladılar. Hər halda bir şeyi anlamaq çətin deyildi ki, Qacarlara tabe olan xanlıqlar varisliklərini davam etdirdikləri halda, çar Rusiyanın vasallığını qəbul edən ya da qəbul etməyən bütün xanlıqların varlığı bütün anlamlarda yavaş-yavaş aradan qaldırılmağa başlanmışdı. Belə bir durumda, Rusiya-Qacarlar müharibəsinin sonrakı illərində (1807-1813, 1826-1828) işğal altında olan Quzey Azərbaycanın ərazisində çar Rusiyanın “parçala və hökm sür” siyasətinə qarşı milli etirazlar baş qaldırırdı ki, bunu gerçəkləşdirənlər də Qacarlara bir yerdə hərəkət edirdilər.

Qacarlara Quzey Azərbaycan türkləri arasında birliyin yaranmasında Rusiyaya meyilli xanların acı aqibəti ilə yanaşı, əski dövrlərdə olduğu kimi vahid vətən, vahid dövlət, vahid millət halında yaşamaq istəyinin güclənməsi də mühüm rol oynadı. Bizcə, ən azın-

dan 1796-1797 və 1804-1813-cü illərdə baş tutmuş Rusiya-Qacarlar müharibələrində vətən, dövlət, millət ideyaları din amili ilə müqayisədə ön planda olmuşdu. Yalnız 1812-ci ildən etibarən İngiltərənin məsləhəti ilə Fətəli şah Qacar Rusiyaya qarşı müharibəni din uğrunda müqəddəs cihad kimi bəyan etmişdi (23, s.35). Bu zaman belə bir sual yaranır ki, niyə bu vaxta qədər (1812) Qacarlar ruslarla savaşa din məsələsini arxa planda tutmuş, üstəlik, xristian ingilislərin müsəlman Qacarların xristian Rusiyayla müharibəsinə dini don geyindirməkdə məqsədi nə olmuşdur?

Qacarlardan Ağa Məhəmməd şah Qacarın (1779-1797), eyni zamanda Fətəli şahın hakimiyyətinin ilk dövründə (1797-1812) din ya da dini məzhəbçilik hisləri dövlət idarəçiliyində ciddi bir təsirə malik deyildi. Əlbəttə, bu heç də o demək deyil ki, hər iki Qacarlar hökmdarı İslam dini məsələsinə bütünlükdə önəm verməyiblər. Hər halda Əfşarlarla, o cümlədən Nadir şah Əfşarla müqayisədə özlərini Səfəvilərə daha doğma hesab edən ilk Qacarlar hökmdarları Qızılbaşlıq ya da şiəlik məsələsinə daha ehtiyatlı yanaşmış, onun təbliğatçısı olmasalar da, əleyhdarı da olmamışlar. Özəlliklə, Qacarlardan Ağa Məhəmməd şah Qacarla vəlihed Abbas Mirzənin əsasən, Fətəli şah Qacarın isə müəyyən bir dövrdə (1797-1812) Qızılbaşlıq ideologiyasına həlledici faktor kimi yanaşmaması qənaətimizdir. Ən azı ona görə ki, Qacarlar 1812-ci ilə qədər apardığı daxili və xarici müharibələrdə ruhani başçılarının fəvvalarından, demək olar ki, istifadə etməmişdilər.

Şübhəsiz, şiəliyin bir müddət kölgədə qalmasında vaxtilə Nadir şahın apardığı radikal dini islahatlar mühüm rol oynamışdır. Hər halda Nadir şah vaxtilə on minlərlə şiə ruhanilərinin İslam dinində təfriq salmaq adı altında qətlinə fərman vermiş, üstəlik, şiə-sünni ayrımı salmağı qadağan etmişdir. Digər tərəfdən, Nadir şah Əfşarın ölümündən sonra əski Səfəvilər ya da Əfşarlar torpaqlarında ən azından yarım əsr hökm sürən hərə-mərcilik dövründə şiə-sünni məsələsi xeyli dərəcədə gündəmdən çıxmışdır.

Beləliklə, 18-ci əsrin sonlarına doğru əski Səfəvilər ya da Əfşarlar imperiyasının ərazisində yeni dövlət quran Qacarlar üçün ilk zamanlarda Qızılbaşlıq ya da şiəlik ikinci dərəcəli məsələ idi. Özəlliklə, Qacarlar dövlətinin qurucusu Ağa Məhəmməd şah Qacar elmi, dünyəvi dünyagörüşlü hökmdar olmuşdur. Türk (Azərbaycan)

mütəfəkkiri Əli bəy Hüseynzadə də yazır ki, Ağa Məhəmməd şah Qacar əqli, zəkasıyla yanaşı, yeni ideyalar irəli sürməklə də fərqlənmişdir (84, s.98). O, yeni dövlətdə dini ideyaya ya da din başçılarına ehtiyatla yanaşmış, bir tərəfdən onlarla dil taparaq problem yaratmamağa, digər tərəfdən də mümkün qədər dövlətdən uzaq tutmağa çalışmışdır (129, s.56). Bizcə, Ağa Məhəmməd Qacar yaxşı blirdi ki, dövlət idarəçiliyində şialik artıq türklərdən çox farsların işini yaramaqdadır. Bunu, Ağa Məhəmməd şah Qacar bir məktubunda belə ifadə etmişdir: “Ölkədəki türklər və moğallar birləşməlidirlər ki, farsların iqtidara dırmanışlarını önləyə bilsinlər” (262, s.793). Bunu nəzərə alaraq o, Çingiz xanın yasalarını, Əmir Teymurun vəsiyyətlərini yeni dövlətdə həyata keçirərək hətta, Qacarlar dövlətinin hökmdarlarının (ata və ana tərəfdən) yalnız Türk soyundan olmasını uyğun görmüşdür (131, s.6). Bu anlamda Ağa Məhəmməd şah Qacarı yeni dövlətdə radikal şiaçiliyi deyil, Türk ruhlu “Türk-Qacar yasası”nı uyguladığını açıq şəkildə ifadə edə bilərik. Qaldı ki, Ağa Məhəmməd şah Qacarı rəsmən hökmdar taxtına oturduqdan sonra Səfəvilərə aid şah qılıncını qəbul etməsinə bu, Qızılbaşlıq ideyasını qəbul etmək üçün deyil, Qacarların Səfəvilər dövlətinin qanuni varisi olması baxımından lazım idi.

Ağa Məhəmməd şah Qacar özündən sonra Qacarların şahı kimi gördüyü Fətəli xan Qacarla Abbas Mirzənin də əsasən, dövlətin idarəçiliyi məsələsində onun yolunu davam etdirəcəyinə, yeni dövlətdə Türk yasasının uygulanaraq şiaçi ruhanilərin ön plana keçməyəcəyinə inanmışdı. Hesab edirik ki, Qacarlar dövlətinin qurucusunun bu ümidlərini Abbas Mirzə əsasən, Fətəli şah Qacar isə qismən doğrultmuşdur. Belə ki, Fətəli şah Qacar zaman-zaman ingilislərin təsiri altında, vətən və millət ideyalarından uzaqlaşb müəyyən qədər dini məzhəbçiliklə dövləti idarə etməyə başlamışdı. Fətəli şah Qacarı dini məzhəbçiliyi yenidən dirçəlməsinə qol qoyması isə, yenə də Qacarlar dövlətinin qurucusu olan türklərdən çox farsların işinə yaramışdır. Bizcə, ingilislərin də istəyi məhz bu idi: bu dövlətin qurucu nüvəsi olan türklərin hakimiyyətini formal şəkildə salmaq yanaşı, farsdilliləri dövlətin düşünən və idarədən beyini halına gətirmək. Bu baxımdan Qacarların dünyəvi-yenilkçi bir dövlət deyil, dini-məzhəbçi dövlət olmasında da ingilislər mühüm rol oynamış, bu zaman dünyəvi-yenilkçi türklərə qarşı da şiaçi qılıqlı

farsdilliləri qoymuşlar. Beləliklə, şiə-sünni məsələsi, ya da irançı şiəçilik ingilislərin böyük əməyi nəticəsində təxminən Fətəli şahın hökmdarlıq dövrünün ortalarından etibarən yenidən baş qaldırmışdı.

Ancaq Abbas Mirzə Ağa Məhəmməd şah Qacar kimi daima dini dövlətdən ayrı tutub Quzey Azərbaycanın Qacarlarla birləşməsinə də vətən, millət bütövlüyü çərçivəsindən yanaşmışdır. Hətta, bəzi müəlliflərə görə, Abbas Mirzə üçün şiə-sünni deyə problem heç olmamış, kimsə ondan bu haqda bir tərs davranışa da şahidlik etməmişdi (131, s.14). Abbas Mirzənin əsas məqsədi vətən və millət bütövlüyü olduğu üçün, dinə inanc məsələsi kimi baxır, bu anlamda da din başçılarına çox önəm vermirdi. Şübhəsiz, şiəçilik kimliyinə bürünmüş farsdilli zümrə üçün Abbas Mirzənin yenilikçi ruhlu biri olması qətiyyəq qane etməirdi. Ona görə də, ruhani başçıları şahın əliylə onu yalnız Tehrandan deyil, Azərbaycandan da uzaqlaşdırmaq bununla da reformaların qarşısını almaq istəyirdilər (131, s.18). Bunu, 100 il bundan öncə əsasən doğru dəyərləndirən milli ideoloqumuz Məhəmməd Əmin Rəsulzadəyə görə, Qacarlar arasında ilk dəfə Abbas Mirzə Avropa mədəniyyətini yaymağa çalışaraq ordu və təhsildə ciddi yeniliklər etmiş, ilk mətbəni qurmuşdur ki, bu, Qacarlar üçün ən doğru olan idi. M.Ə.Rəsulzadə yazır: “O arada İrana (Qacarlara-F.Ə.) savaşı açmış Rusların ancaq 2 il uğraşdıqdan, çox ağır çarpışmalarla sarsıldıqdan sonra iranlıları yenməsi uyğarlıqsevər Abbas Mirzənin yenidənqurmasının, yurdsevərliyinin sonucu idi. Bu Rus savaşının yenilmə sonucu olmasaydı, yenilmə şərti olaraq Abbas Mirzənin başladığı girişimçilik kəsilməsydi, İranın (Qacarların-F.Ə.) siyasi oluşumu başqa bir yolla yürür, İran (Qacarlar-F.Ə.) bugünkü durumuna düşməzdi” (134, s.21). Ə.Hüseynzadə də hesab edir ki, Qacarlar arasında Abbas Mirzə yenilikçi-isləhatçı qabiliyyətinə görə fərqlənmişdir (84, s.116).

Beləliklə, Qacarlar XIX əsrin başlarında dünyəvi-yenilikçi ya da sxolastik-məzhəbçi dövlət olmaq yolunda seçim qarşısında qalmış, bu məsələdə şiəlik libasına bürünmüş farsdilli, irançı qüvvələr yavaş-yavaş hakimiyyətə təsir etməyə başlamışlar. Yəni bunu obyektiv şəkildə ifadə etmək lazımdır ki, Qacarlar heç də ilk başda şiə yönlü məzhəbçi dövlət olmamışdır. Hər halda Ağ Məhəmməd şah Qacara sui-qəsd olmasaydı, yaxud da dünyəvi-yenilikçi Abbas Mirzə Qacarlarda şah olub bu ideyaları həyata keçirə bilsəydi, o

zaman həm Rusiya-Qacarlar müharibələri fərqli bitər, həm də Qacarların sonrakı taleyi tamamilə fərqli ola bilərdi. Abbas Mirzəyə xüsusi kitab həsr etmiş Əminə Pakrəvan yazır: “1. Tehrandə din adamları Abbas Mirzənin kafir ölkələrə meyillənməsindən, avropalıları kimi davranmasından rahatsız idilər... Abbas Mirzə düşünürdü ki, Azərbaycanda dini reformlara başlarsa, mərkəzin etiraz səsi yüksələcək və rəqib qardaşları da bu fürsətdən yararlanıb onun yetkilərinin daralması üçün əllərindən gələni edəcəklər. Abbas Mirzə Tehran mollalarına qarşı öncə Azərbaycan mollalarını öz yanında bulundurub və onlardan yardım almaq istəyirdi... 2. Bu cəhalət sadəcə Azərbaycanla sınırlı deyil, Səfəvi imperatorluğunun hakim olduğu coğrafiyanın bir çox yerlərində yaygın idi. Bu üzdən də daha geniş bir yetki və səlahiyyətlə bu xurafatla mübarizə aparmaq lazım idi. Bu qədər geniş miqyaslı reformalar üçün Şahzadə deyil, Şah olmaq gərəkirdi. Abbas Mirzə bu amac uğrunda Nadir şahın yaptığı işləri və məzhəbi reformaları haqqında bilgi əldə etmişdi. Bu səbəbdən də bu sahədə görmək istədiklərini ağılında gizli saxlayaraq padşah olacağı zamana qədər təxirə saldı” (131, s.25).

Türk (Azərbaycan) araşdırmaçısı Aydın Mədətoğlu da yazır ki, Qərb mədəniyyətini Qacarlara türklər, o cümlədən Abbas Mirzə gətirmişdir (116, s.26). Ancaq bütün zamanlarda ikiüzlü siyasət yürüdən ingilislər yeniləşmə məsələsində Abbas Mirzəyə yardım etdiklərindən daha çox Qacarların dini mühafizəkar dövlətə çevrilməsinə çalışmışlar. Çünki ingilislər yaxşı bilirdilər ki yenilikçidünyəvi ruhlu türklər modern bir dövlətə sahib olacaqları təqdirdə, yalnız yanı başındakı işğalçı Rusiyaya deyil, Böyük Britaniya müstəmləkəçiliyinə qarşı da mübarizə aparacaqlar. Bu baxımdan Qacarlar daha çox doğmalığ, qanunilik baxımından özlərini Səfəvilərin davamçısı kimi gördükləri halda, ingilislər Fətəli şah hökmdarlığı dövrünün ortalarından başlayaraq Səfəvilərdən qalma şiəçilik məsələsindən ustalıqla yararlanmağa başladılar.

Hətta, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Rusiya-Qacarlar müharibəsinin dini, yəni cihad xarakter daşmasına yönəlməsi də ingilislərin beyninin məhsulu idi. Əslində ingilislərin burada əsas məqsədi Qacarların dini məzhəbçilik adı altında güclənib Rusiyanı məğlub etməsi deyil, daha çox dini mühafizəkarlığın farsyönlü-irançı şiəçiliyin Qacarlarda dirçəlməsi və əsas söz sahibi olması idi. Bu

anlamda ingilislər üçün, Rus-Qacar müharibəsindən ideal variant ola bilməzdi ki, bununla da 1812-ci ildə Fətəli şah Qacar dini ruhanilərin müharibəylə bağlı fətva verməsini istədiyi halda, 1826-cı ildə artıq ciddi nüfuz qazanmış farsyönlü şiəci ruhanilər (ingilislərin göstərişilə) müharibənin başlanıb ya da başlanmaması haqqında son söz demək hüququna qədər irəliləmişdilər. “Fətəli şah 1826-cı il iyun ayının 26-da Tehrandan Sultaniyyəyə getdi. Cəfər Əstərabadi, Məhəmməd Tağı Bərəqani kimi bir qrup molla da Sultaniyyəyə gəldi. Bu arada çar Nikolay da Rusiyada yenidən taxta çıxmışdı. Onun səfəri də Fətəliyə səfirlik bəlgəsini sunmaq üçün Sultaniyyəyə gəldi. Mollalar Fətəlinin savaştan vaz keçməsindən qorxurdular. Bu sırada baş mollalar mollası Əhməd Nəraqi və molla Abdulvəhab Qəzvini kəfən geyinərək şahın hüsuruna gəlib Rusiya ilə savaşa və cihada hazır olduqlarını bildirdilər. Baş mollalar cihad fətvası verdilər. Bəzi mollalar isə cihada qarşı idilər. Bir başqa fətva da verildi ki, Rusiya ilə savaş fətvasına qarşı çıxan, imam Mehdi əleyhdarıdır. Bu da digər mollaları susdurdu, çünki Mehdiyə qarşı çıxmanın cəzası ölümdür. Bu fətvanı verən Seyid Məhəmməd Müctəhid Sultaniyədə böyük törənlə qarşılandı... Fətəli şah bu xəbəri duyduqdan sonra ağlamağa başladı və Seyid Məhəmməd Müctəhiddən rica etdi ki, o fətva kağızını möhürləyib birini mənə ver ki, öldüyümdə yanımda aparım və o dünyada hesab günündə göstərim” (262, s.796).

Fətəli şahın hökmdarlığının müəyyən dövründən (1812-ci ildən) sonra Qacarlar hakimiyyətində yavaş-yavaş farsyönlü-irançı şiə ruhanilərin rolu güclənməyə başladı. Bununla da Qacarlar həm əski Türk torpaqlarının bir hissəsinin ruslar tərəfindən işğalını, həm də dövlət daxilində ingilis-farsdilli qüvvəni təmsil edən şiəci qrupun varlığını yavaş-yavaş tanımağa məcbur edildi. Belə olduğu təqdirdə, Türksöylü Qacarların dövründə yeni dövlət ingilislərin oyuncağına çevrilən farsyönlü şiəçilərin təsiri altında nə yeniləşə, nə də türk dövlətçilik ənənələrini doğru-dürüst ortaya qoya bildi. Üstəlik, Qacarların siyasi hakimiyyəti zaman-zaman ingilis dəstəklili şiə qılıqlı irançı qüvvənin dini təzyiqləri qarşısında daha da yenilməyə üz qoydu ki, Nəsrəddin şah Qacarın hakimiyyətindən az sonra (1850-ci illərdə) bu məsələ onların xeyrinə böyük ölçüdə həll olundu, hətta, 1890-1891-ci illərdə tənəbəkə inhisarına qarşı dini hərəkətlə özünün pik nöqtəsinə çatdı.

Bizcə, bütün bunları nəzərə almadan Qacarları Səfəvilərin davamçısı kimi suçlayaraq, bunun əvəzində də çar Rusiyasını mütərəqqi göstərib Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarını işğal etməsinə haqq qazandırmaq məntiqsizlikdir (98^c, s.11). Özəlliklə, “mütərəqqi və qabaqcıl çar Rusiyası”nın Quzey Azərbaycan türklərinin milli dil və milli kimliyinin formalaşmasında mühüm rol oynadığını iddia edib, Qacarların tərkibində qalan Güney Azərbaycan türklərini isə milli dilindən və milli kimliyindən uzaq qalmış bədbəxt, gerilikçi kimi qələmə vermək ya düşmənlərimizin, ya da düşmənlərimizin təsiri altına düşmüşlərin düşüncəsinin məhsuludur. Məsələn, Sovetlər Birliyi dövründə Heydər Hüseynov Quzey Azərbaycanın çar Rusiyası tərəfindən işğalının Azərbaycan xalqının taleyində “böyük mütərəqqi əhəmiyyəti”ndən bəhs etmişdir. Guya, bununla da Azərbaycanın xanlıqlara parçalanmasının qarşısı alındı, “iranlıların (Qacarların) və türklərin (Osmanlı türklərinin) Azərbaycanı dağıdan və talan edən basqınlarına son qoydu” (86, s.28).

Bu cür müstəmləkə ruhlu düşüncələrə görə də, Azərbaycan türklərinin Qacarlar dövründə iki yerə parçalanması milli faciə deyil də, bayram kimi qəbul edilməli imiş! Guya, Quzey Azərbaycan türkləri çar Rusiyasının və Sovet Rusiyasının işğal altında olduğu müddətdə bir sıra zərərlərə məruz qalsa da, Güney Azərbaycan türkləri ilə müqayisədə çox irəlilədirlər!!! Başqa sözlə, milli dövlət sərhədlərimizi qoruya bilməməyimizin, üstəlik şişçilik təsiri altında farslara-ingilislərə yenilməyimizin təskinliyini Rus köləliyində tərəqqiyə çatmağımızda tapmalıyıq!? Əlbəttə, bu cür qeyri-milli düşüncələr Türk düşüncəsinə yad və düşmən mülahizələr olmaqla yanaşı, 1925-ci ilə qədər bu bölgədə pis-yaxşı sözü keçən Türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin yenidən toparlanmasına qarşı yönəlmişdir. Eyni zamanda 1813-cü il Gülüstən, 1828-ci il Türkmənçay müqavilələri ilə başlanan milli yenilməni davam etdirməyə xidmət edir. Bu anlamda milli yenilməmizin önəmli səhifəsi olan Gülüstən və Türkmənçay sülh müqavilələrinin mahiyyətinə qısa da olsa, nəzər salmaqda da fayda vardır.

Rusiya-Qacarlar müharibələrinin nəticəsi olan Gülüstən (1813, oktyabr) və Türkmənçay (1828, fevral) sülh müqavilələri əslinde Azərbaycan türklərinin bu bölgədə söz sahibi olma hüququnu zamanla itirməsinin başlanğıcıdır. Hər halda bu sülh müqavilələrinə

yalnız Azərbaycan Türk torpaqlarının, eləcə də Azərbaycan türklərinin iki yerə parçalanması kimi baxmaq doğru deyildir. Əslində burada bir Türk dövlətinin torpaqlarının bir qisminin, özəlliklə də həmin dövləti yaradan əsas qüvvənin (Qacarların) özünün də əsrlərboyu yaşadığı mühüm hissəsinin yad bir imperiya tərəfindən işğalı faktı baş vermişdi. Belə ki, Səfəvilər, Əfşarlar dövründə Azərbaycan Türk torpaqlarının işğalına nail ola bilməyən çar Rusiyası 19-cu əsrin ilk rübündə uzun sürən müharibələr sonunda Qacarlara həmin müqavilələri bağlamağa məcbur edə bilmişdi.

Bizcə, Rusiya-Qacarlar arasında baş tutmuş ikinci (1804-1813) və üçüncü (1826-1828) müharibələrdən Qacarların məğlub çıxmasında aşağıdakı bir sıra amillər mühüm rol oynamışdır:

1. Ağa Məhəmməd şah Qacara qarşı sui-qəsdin olması (1797) və Rusiyanın bu məsələdə əsas təşkilatçılığı;
2. Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarının 1796-1797, 1804-1813-cü il müharibələrində ikitirəliliyi, özəlliklə Rusiya-pərəst xanlıqların (Qarabağ və b.) bağışlanmaz xətaları;
3. Qacarların Rusiyaya qarşı apardığı müharibələrdə xarici qüvvələrin, özəlliklə ingilislərin ikili mövqeyi;
4. Rus-Qacar müharibəsinin başlanğıcdakı vətən, millət ruhlu mübarizəsinin sonralar dini mahiyyət daşıması;
5. Qacarlara birləşdirilmiş İrandilli xalqların, o cümlədən farsların ikili tutumu;
6. Rusiyaya qarşı müharibələrdə Osmanlı-Qacarlar münasibətlərinin düzgün qurulmaması, bu etimadsızlıqda ingilislərin rolu.
7. Çar Rusiyasının modern hərbi qüvvələrinə qarşı Qacarların yeni formalaşan qeyri-modern ordusu;
8. Qacarların Səfəvilərlə Əfşarlardan qalma əski imperiyalar üzərində qurmağa çalışdığı yeni dövlətçiliyi ilə müqayisədə çar Rusiyasının bir neçə əsrlik oturuşmuş imperiya təcrübəsinin olması

Özəlliklə, ikinci Rus-Qacar müharibəsinin gedişində xeyli dərəcədə üstünlük saxlamış Qacarların sonunda yenilməsinin başlıca səbəblərindən biri ingilislərin çoxüzlü siyasəti olmuşdur. Hər halda 1808-1810-cu illərdə Qacarlar Rusiya ilə döyüşdüyü bütün cəbhələrdə xeyli hərbi uğurlar əldə etsə də, ingilislərin Fransa əleyhinə

Rusiya-İngiltərə ittifaqı yaratmasıyla bu uğurlar öz gerçək təsbitini tapmamışdı. İngilislərin Fransa əleyhinə Rusiya ilə ittifaq bağladığı halda, Qacarların çarizm üzərində əsaslı qələbəsinə yardım etməsini gözləmək məntiqsizlik idi. Sadəcə, ingilislərin əsas məqsədi çar Rusiyasını müəyyən qədər zəif buraxmaqla, rusların istər Avropada, istərsə də Qafqazda çox irəliləməsinə əngəl olmaq idi.

Bütün bunlarla yanaşı, ingilislər Qacarların Quzey Azərbaycana tam sahib çıxmasını da istəmirdilər, çünki Avropanın yanı başında Osmanlıdan sonra ikinci bir Türk dövlətinin olmasını qətiyyənlə arzu etmirdilər. İngilislər üçün Avropa sərhədlərində Osmanlı ilə yanaşı ikinci bir Türk dövlətinin Qacarların olmasındansa, onların hər ikisi üçün daim təhdid olan xristian çar Rusiyasının olması daha çox əlverişli idi. Bizcə, Böyük Britaniya Quzey Azərbaycanın, o cümlədən Tiflisin çar Rusiyası tərəfindən işğal olunmasına məqbul baxırdı. Üstəlik, Quzey Azərbaycanı itirən Qacarların qurduqları yeni dövlətdə türklüklərini və dünyəviliklərini ifadə etməkdə çətinlik çəkərək, farslara meyil etməyə məcbur olacaqlarını da yaxşı düşünmüşlər. Bunun üçün ən ideal variant Səfəvi Qızılbaşlığını, ya da şiəçiliyini türklərlə farsları birləşdirən dövlətçilik ideyasına çevirmək idi. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, ingilislər bu məsələdən də çox ustalıqla yararlandılar. Belə olduğu təqdirdə, Rus-Qacar müharibələrində Böyük Britaniyanın daha çox Qacarlaramı, yoxsa çar Rusiyasını yardım etməsi məsələsi açıq şəkildə ortaya çıxmış olur.

Azərbaycan tarixçiliyinin ortaya atdığı o fikirlə də qətiyyənlə razı deyilik ki, Gülistan müqaviləsiylə “Güney Qafqazın böyük bir hissəsinin Rusiya tərəfindən istilası ingilis müstəmləkəçilərinin qızgın qəzəbinə səbəb oldu” (23, s.39). Buradan belə anlaşılar ki, Azərbaycan Türk torpaqlarının bir qisminin ruslar tərəfindən işğal olunmasına qarşı çıxaraq onun geri qaytarılması qeyrətini Azərbaycan türklərindən çox ingilislər çəkirmişlər. Guya, ingilisləri də rahatsız edən Qacarların məğlub olacağı təqdirdə Rus qoşunlarının ingilis müstəmləkəsi Hindistana üz tutması imiş. Halbuki burada ingilisləri əsas narahat edən müstəmləkəsi Hindistanın deyil, Güney Qafqazın tamamının Rusiya tərəfindən işğal olunmaması idi. Çünki sərhədlərin bu şəkildə, özəlliklə Naxçıvanla İrəvanın Qacarların tərkibində qalacağı təqdirdə çar Rusiyasının Osmanlı ilə Qacarlar üzərində təhdidi, buna paralel olaraq da İngiltərənin hər iki Türk dövləti

üzərində təzyiqi yetərli olmayacaqdı.

Deməli, “ingilis müstəmləkəçilərinin qızgın qəzəbinə səbəb olan” Qacarlardan çox torpaq qeyrətləri çəkmələri deyil, bunun tam əksi Güney Qafqazın tamamının Rusiyanın işğalı altına keçməsinə çalışmaq idi. Ancaq Güney Qafqaz torpaqlarını arzuladığından bəlkə də çox işğal etmiş çar Rusiyası isə növbəti Rusiya-Qacarlar müharibəsində çox da maraqlı deyildi. Çünki çar Rusiyasının Quzey Azərbaycanla bağlı əsas hədəfi Gəncə, Qarabağ, Şəki, Quba, Şamaxı, Bakı xanlıqlarının işğalı idi ki, bütün bunlar da baş tutmuşdu. Bu baxımdan hətta, çar Rusiyası işğal etdiyi torpaqlardan bir qismini Qacarlara geri qaytarmağa da hazır idi ki, növbəti müharibə gerçəkləşməsin (23, s.40). Ancaq ingilislər əsas məqsədlərinə çatana qədər, nəyin bahasına olursa-olsun Rusiya-Qacarlar müharibəsinin davam etməsində maraqlı idilər.

Ümumiyyətlə, Rusiya-Qacarlar müharibələrində ingilislərin daha çox maraqlı tərəf kimi çıxış edərək hətta, rusların bir çox hallarda barışa hazır olduqlarını ifadə etdikləri halda, Qacarları müxtəlif bəhanələrlə bundan uzaq tutaraq zəif salana, ən önəmlisi Güney Qafqazı bütövlükdə itirlənə qədər buna sürükləməsi təsadüfi deyildi. İngilislər bu bölgədə Türk dövlətlərinə ən ağır zərbə vurmağı qarşısına əsas məqsəd kimi qoymuşdu ki, çar Rusiyası amili onlar üçün ən ideal variant idi. Ona görə də, ingilislər çar Rusiyası amilindən çox ustalıqla istifadə edərək XIX əsrin başlarında Qacarları çox böyük zərbə altında qoymaqla “hind-avropalılarla qohum sayılan farsları İran adlanan inzibati dövlət birliyinə hakim etmək, onunla Hindistanda olduğu kimi davranmaq niyyətində idi”(56, s.33).

Bu baxımdan ingilislərin Qacarlar üçün həsas olan vətən, millət və din amillərini önə çəkərək 1826-cı ildə növbəti Rusiya-Qacarlar müharibəsinə sürükləməsi yarımçıq qalmış planlarının tamamlanmasına xidmət edirdi. Təbii ki, Qacarların özü də çox ağır durumda olmalarına baxmayaraq, Quzey Azərbaycan torpaqlarının Rusiyanın işğalı altında qalması fikrindən çox uzaq idilər. Ancaq daxili çəkişmələrdən tamamilə qurtulmadığı bir dövrdə çar Rusiyası kimi dünyanın böyük imperiyalarından birinə qarşı savaşmaq Qacarlar üçün asan deyildi. Bu anlamda bir tərəfdən vətən, millət və din amilləri, digər tərəfdən ingilislərin ikiüzlü yardım siyasəti Qacarlara Rusiayla növbəti müharibəyə başlamağa sövq etdi. Şübhəsiz, çar

Rusiyasından Qacarlara pənah gətirmiş Quzey Azərbaycan Türk xanlarının verdiyi vədlər, yəni buranın türk əhalisinin də ruslara qarşı olması düşüncəsi müharibənin başlanmasında mühüm rol oynadı. Doğrudan da, müharibənin ilk aylarında Gəncə və başqa yerlərdə rusların əleyhinə üsyanlar baş verdi. Bundan istifadə edən Qacarlar Abbas Mirzənin başçılığıyla az bir müddətdə Quzey Azərbaycanın böyük bir hissəsini rus işğalından azad etdi (23, s.43). Ancaq Qacarlar ətrafında cəmləşdirdiyi Quzey Azərbaycan Türk xanlarıyla (Gəncəli Uğurlu xan, Bakılı Hüseynqulu xan, Şirvanlı Mustafa xan, Qubalı Sultan Əhməd, Qarabağlı Mehdiqulu xan vəb.) birgə ilk döyüşlərdə ciddi hərbi uğurlar əldə etsə də, 1826-cı ilin sonlarına doğru bütün cəbhəboyu ruslar üstünlük qazanmağa başladılar.

2-ci Rusiya-Qacarlar müharibəsində olduğu kimi, 3-cü müharibədə də Böyük Britaniya Qacarlara cüzi hərbi və digər yardımlar etməklə onu yarı yolda qoymuş oldu. İngilislər çox ustalıqla manevrlər etməklə çar Rusiyasının bu dəfə Quzey Azərbaycanın tamamının, o cümlədən Naxçıvan, İrəvan və Lənkəran xanlıqlarının da işğal olunmasına şərait yaratdı. Üstəlik, ingilislərin bəlkə də gözləmədiyi bir şəkildə Rus qoşunları Qacarların Tehrandan sonra ikinci önəmli şəhəri olan Təbrizi belə işğal etdilər. Məhz bundan sonra yenidən dövrəyə girən ingilis diplomatiyası Türkmənçay müqaviləsində Quzey Azərbaycanın tamamının Rusiya işğalında qalması maddəsinin öz əksini tapmasıyla rahatlaşmış oldu. Bundan sonra ingilislər bir daha Qacarlara çar Rusiyasına qarşı savaş açmağa da təhrik etmədilər. Çünki Böyük Britaniya üçün lazım olan Qafqazın bölüşdürülməsi məsələsi, onlarca uğurla başa çatmışdı.

Hazırda Azərbaycan tarixçilərinin yazması ki, guya Böyük Britaniya Güney Azərbaycanın Rusiya tərəfindən işğalından qorxaraq buna qətiyyətlə əngəl olmuşdu, şübhəsiz, bütün bunlar həqiqəti özündə əks etdirmir (23, s.50-51). Çünki yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Rusiyanın məqsədi Güney Qafqazın, o cümlədən Quzey Azərbaycanın bir hissəsinin işğal etmək idi ki, 3-cü Rusiya-Qacarlar müharibəsində bu da, tamamilə yerinə yetirilmişdir. Güney Azərbaycanın Qacarların tərkibində qalmasında ingilislərin “əməyinin” şişirdilməsi Sovet Rusiyası tarixçiliyinin məhsuludur. Çünki çar Rusiyasının əsas hədəfi heç də ingilislərin uydurduğu kimi Güney Azərbaycanı və digər ərəziləri Qacarlardan alaraq

İngiltərənin müstəmləkəsi olan Hindistana doğru irəliləmək deyil, daha çox Güney Qafqazın ona lazım olan hissəsini işğal edərək İstanbula üz tutmaq idi. Ona görə də yeni imperiya olan Qacarların aradan qaldırılıb ingilis müstəmləkəsi Hindistanın ruslar tərəfindən işğalı deyil də, Avropanın başağrısı olan Osmanlının tamamilə zəifləməsində ingilislərlə rusların maraqları daha çox üst-üstə düşürdü. Təsadüfi deyil ki, çar Rusiyası son iki Rusiya-Qacarlar müharibələri ilə yanaşı, həmin dövrlərdə Osmanlıyla da savaşmış, həmin savaşlardan da qalib ayrılaraq Anadolunun bir hissəsini işğal etmişdi. Hətta, M.Ə.Rəsulzadənin təbircə desək, rus ordusu az qala İstanbula girib Ayasofiyanın başına tac taxa bilməyə qədər irəliləməyi bacarmışdı (137, s.113).

Beləliklə, Rusiya-Qacarlar (1796-1797; 1804-1813; 1826-1828) müharibələri və onun nəticələri Qacarlar dövlətindəki bütün türklərin, daha çox da Azərbaycan türklərinin həyatına mənfi təsir göstərmiş, onun gələcək taleyində mühüm rol oynamışdır. Çox yazıqlar olsun ki, bütün bunlar bu günə qədər ictimai-siyasi və fəlsəfi fikir tariximizdə öz doğru-düzgün əksini tapmamışdır. Fikrimizcə, nəinki bu məsələ, həmçinin elə önəmli məqamlar var ki, bu günə qədər heç bir elm sahəsində həmin məsələlərə obyektiv qiymət verilməmişdir. Məsələn, «Azərbaycan tarixi» kitabının IV cildinin I fəslə və paraqrafları müvafiq olaraq belə adlanır: “Quzey Azərbaycanın Rusiya tərəfindən işğalı»; 1. “Azərbaycanın istilasının başlanması”; 2. «Birinci Rusiya-İran müharibəsi»; 3. «İkinci Rusiya-İran müharibəsi. İstilanın başa çatması» (23, s.501). Birincisi, I fəsilə ilk paraqrafın adı uyğun gəlmir, belə çıxır ki, Rusiya Quzey Azərbaycan adı altında bütün Azərbaycanı istila etmişdir. İkincisi, həmin dövrdə və sonralar Xorasanı, Persiyanı, Güney Azərbaycanı, Təbəristanı, Luristanı, Əhvazı və başqa əraziləri idarə edən Qacarların “İran” adı altında verilməsi doğru deyildir. Bu fəslin nə adı, nə paraqraflarının adı, nə də məzmunu Azərbaycan türklərinin maraqları ilə uzlaşmır (59, s.303-304). Bu məsələylə bağlı hökmən deməliyik ki, nə vaxta qədər “Türk (Azərbaycan) xalqının tarixi”ni deyil, “Azərbaycan taixi”ni, yəni yalnız coğrafi bir ərazinin tarixini yazaraq buna uyğun olaraq eklektik bir tarix uyduracağıqsa, o zaman Nadir şah Əfşarlar, Ağa Məhəmməd şah Qacarlar, Abbas Mirzələr, Fətəli şah Qacarlar bizlər üçün doğma deyil, yad olacaqlar.

Bu gün Azərbaycan tarixçilərinin əksəriyyətində də milli iradə yoxdur ki, “Azərbaycan” coğrafiyasının tarixini yazmaqdan birdəfəlik əl çəkib Türk xalqının, yəni Azərbaycan türklərinin tarixini yazsınlar. Bu anlamda çağdaş Azərbaycan tarixçiləri Rusiyanın Quzey Azərbaycan Türk xanlıqlarıyla Böyük Britaniyanın Qacarlar üzərində oynadığı barbarcasına işğalçılıq oyunlarını gün işığına çıxartmaq, eyni zamanda Qacarlarla Quzey Azərbaycan türklərinin zaman-zaman ortaya qoyduqları birliyi ifadə etmək əvəzinə, əsasən Abbas Mirzənin başçılığıyla Qacarlar ordusunun 1804-1813, 1826-1828-ci illərdə Quzey Azərbaycanı Rus qoşunlarından azad etmək üçün həyata keçirdiyi bütün hərbi yürüşləri bir yandan talançılıq, qəsbkarlıq, viranedicilik, digər tərəfdən ingilislərin oynucağı kimi qələmə verirlər (23, s.22-23, 27, 30).

Ümumiyyətlə, 7 cildlik Azərbaycan tarixinin 4-cü cildinin Rusiya-Qacarlar müharibələrindən bəhs olunan bölümlərində, açıq şəkildə olmasa da, çar Rusiyanın Quzey Azərbaycanı işğalına haqq qazandırılmağa cəhd göstərilir. Bu anlamda da rus qoşunlarının Quzey Azərbaycana işğalçılıq yürüşləri sadəcə, “işğalçılıq, müstəmləkəçilik niyyəti” kimi ifadə edildiyi halda, Qacarlar ordusunun əski Türk torpaqlarını yenidən ələ keçirmək üçün həyata keçirdiyi hərbi yürüşləri ingilislərin qızğın yardımını adı altında viranedicilik, talançılıq, qəsbkarlıq adlandırılır. Məsələn, “Azərbaycan tarixi”nin 4-cildində Qacarların Quzey Azərbaycanda Rus qoşunlarıyla müharibəsi haqqında yazılır: “Kızılyaradək bütün ölkələri “kafir ruslardan” təmizləyəcəyini lovğalıqla bəyan etmiş şah” (23, s.20); “İran qoşunları iyunun ortalarında Qarabağa soxuldular və onu talan etdilər” (23, s.23); “Qəsbkarlar geri çəkilərkən...” (23, s.27); “İran qoşunlarının Zaqafqaziya viranedicilərin yürüşləri yenidən başladı” (23, s.30); “İran süvari qoşunu Talış xanlığına soxuldu və Lənkəranı talan etdi” (23, s.33); Abbas Mirzə Qafqaz xalqları arasında milli və dini ədavəti qızışdıracağına da ümid bəsləyirdi” (23, s.42). Bu sözlərdən belə çıxır ki, Qacarlar Rusiya ilə müharibə aparmaqdan çox Quzey Azərbaycanı talamaq, soymaq və dağıtmaqla məşğul olublar. Azərbaycan tarixçiləri az qala yazırlar ki, rus qoşunları isə Quzey Azərbaycanı işğal deyil də, onu talançı, soyğunçu, qəsbkar Qacarlar ordusundan müdafiə etmək üçün savaşırmış!!!

Rusiyanın Quzey Azərbaycanda işğalçılıq yürüşlərinə gəlincə,

“Azərbaycan tarixi”nin 4-ci cildində artıq rus qoşunlarına aid ola biləcək “talançılıq”, “viranedicilik”, “lovçılıq”, “qəsbkarlıq” kimi ifadələrə rast gəlmirik. Bu zaman daha çox ümumi “işğal” sözü istifadə edilməklə yanaşı “fəth”, “təbə etdirilmə”, “Rusiyanın hakimiyyəti altına keçmə”, “ələ keçirilmə” kimi ifadələrə də üstünlük verilir (23, s.17, 24, 28, 29), üstəlik, Rusiyanın Qacarlar üzərində qələbələrinə olan rəğbət də açıq şəkildə hiss olunur: “ruslar... İran qoşunlarını əzdilər”; “İran qoşununu dağıtdılar”, “Süngü döyüşündə İran dəstəsi darmadağın edildi və Qarabağın hüduqlarından kənara atıldı”; “İran qoşunları Ahalkələki yaxınlığında darmadağın edildi”; “Kotlarevski Aslandüz istehkamlarına hücum edib onun (Abbas Mirzənin – F.Ə.) qoşunlarını darmadağın etdi”; “Şah sarayı... bir sıra parlaq qələbələrdən sonra Rusiyanın Zaqafqaziyada güclənməsindən qorxaraq, sülh danışıqlarına başlamaq qərarına gəldi” (23, s.27, 32, 34, 37). Maraqlıdır ki, müharibənin gedişi zamanı Qacarlar ordusunun Rusiya hərbi birləşmələrinə məğlub olmaları rəğbətlə qarşılandığı halda, onların qələbələrinə isə mümkün qədər kölgə salınmağa çalışılır. Azərbaycan tarixçiləri bunu daha çox ruslar açısından “uğursuzluq”, “məğlubiyyət” (23, s.32) kimi ifadə etməklə kifayətlənirlər.

Quzeyli-güneyli yeni Azərbaycan Türk nəsili bilmlidir ki, Nadir şah Əfşar, Ağa Məhəmməd şah Qacardan sonra Türk Qacar dövlətinin vəlihədi, Azərbaycan hökmdarı Abbas Mirzə vahid millət, vətən və dövlət uğrunda mübarizə aparmışdır. Doğrudur, Abbas Mirzə Quzey Azərbaycanın Qacarlara birləşdirilməsi uğrunda çar Rusiyasına qarşı apardığı iki müharibənin ikisində də yenilmişdi. Bəs, bugünkü quzeyli-güneyli Azərbaycan Türk xalqı Abbas Mirzənin məğlubiyyətinin əsas səbəblərini bilirmi?! Yoxsa, hələ də hesab edirik ki, yalnız çar Rusiyasının qoşunları Abbas Mirzənin Azərbaycan türk ordusundan hərbi texnologiyada üstün olduqları üçün hər müharibədən qalib çıxmışdı?! Şübhəsiz, bu gün Azərbaycan türkləri əsil Abbas Mirzə Qacarı hələ tanımırıqlar. Özəlliklə, Qacarlar dövlətində Təbrizin ikinci paytaxt, vəlihədin isə şah olmazdan öncə Azərbaycan hökmdarı olmasında onun misilsiz xidməti olmasından çoxumuz xəbərsizik (131, s.18). Bizcə, indiyə qədər “Azərbaycan tarixi” kitablarında, eyni zamanda başqa kitablarda şüurlarımıza yeridilmiş “akademik tarix”in əsil mahiyyətini dərk etmədikcə “Gülüstən”

(1813) və “Türkmənçay” (1828) barış müqavilələrinə münasibətimiz dəyişməyəcəkdir. Əgər bir xalqın tarixində onun hökmdarının - Ağa Məhəmməd şah Qacarın Şuşada öldürülməsinə mədhiyyələr yazılmışdırsa, hələ də bu davam edirsə, Abbas Mirzənin də bütövlük uğrunda apardığı müharibələri ya “İran”ın adına yazmaqla, ya da onu “düşmən” (23, s.48) kimi qələmə verməklə kifayətlənəcəyik.

Yeri gəlmişkən, Azərbaycan tarixçiləri yalnız Qacarları deyil, dünənə qədər sahib olduqları torpaqları Rus qoşunlardan azad etmək istəyən Quzey Azərbaycan Türk xanlarını da soyğunçu, talançı kimi qələmə verirlər. Guya, Qacarlarla birlikdə hərəkət edən xanların da başlıca vəzifəsi körpüləri, dəyirmanları, ərzaq ehtiyatlarını dağıdan təxribatçı dəstələr təşkil etmək imiş (23, s.45). Deməli, həmin xanlıqlardan bəziləri rusyanlısı olduğu zaman soyğunçu, talançı, qəsbkar olmadıqları halda, ancaq Qacarlarla birləşib Rus qoşunlarına qarşı döyüşərkən artıq həmin adları daşımağa layiq olurlar. Bu isə onu göstərir ki, Türkün şüuruna yeridilmiş “mütərəqqi Rusiya” düşüncəsi hələ də, sürməkdədir.

Azərbaycan Türk tarixçiliyinin bu dövrüylə bağlı əsas diqqəti çəkən məsələlərdən biri də Rusiya-Qacarlar müharibələrinin, o cümlədən sonrakı proseslərin böyük ölçüdə, bəlkə də 100-də 90 faizlə rus mənbələrinə istinadən yazılmasıdır. Halbuki Rusiya-Qacarlar müharibələri ilə bağlı kifayət qədər digər mənbələr, özəlliklə də yerli olan Türk mənbələr də vardır. Belə olduğu təqdirdə, Sovetlər Birliyində olduğu kimi əsasən rus mənbələrinə istinad edərək Rus-Qacar müharibələrinin ələ alınmasını kökündən yanlış hesab edirik (23, s.429-430).

Çar Rusiyası və Sovet Rusiyası (SSRİ) dövründə Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarından, xüsusilə Qarabağ Xanlığından, o cümlədən Rusiya-Qacarlar müharibələrindən bəhs edən müəllifləri əsasən başa düşmək çox da çətin deyildir. Şübhəsiz, onlar bu məsələlərdə müəyyən istisnaları nəzərə almasaq Rusiyanın mənafeyindən çox da kənara çıxa bilməmişlər ki, ona görə də burada obyektiv tarixçilikdən danışa bilmərik. Ancaq bu gün müstəqil Quzey Azərbaycan tarixçilərinin əsasən, məcburiyyətdən obyektiv tarixçilikdən uzaq olmuş müəllifləri təkrarlamaları yolverilməzdir.

Bütün bunlar onu göstərir ki, bugünkü “Azərbaycan tarixi” kitabları milli iradənin mənafeyini təmsil etməkdən çox uzaqdır.

Burada milli iradənin mənafeyindən çox Rusiyanın ya da “İran”ın mənafeyinə toxunmamaq ön plandadır. Ancaq Azərbaycan türk xalqının tarixi metodologiyasıyla tariximizi öyrənsək görürük ki, Nadir şah Əfşar, Ağa Məhəmməd şah Qacar, Abbas Mirzə kimi Türk böyükləri Azərbaycan üçün mücadilə vermiş və bu yolda şəhid olmuşlar. Bu gün onları türk, qacar, əfşar, azərbaycanlı və sair adlandıрмаğımızdan asılı olmayaraq onlar bu torpaqlarda savaşılar vermiş Oğuz-Azərbaycan türkləridir. Əgər biz bunu doğru şəkildə yeni nəsilə çatdırma bilmiriksə, deməli Azərbaycanın bütövlüyü, bunun təmsalında da yeni Türk dövlətinin qurulması söz olaraq qalacaqdır. Ancaq bugünkü yeni nəsil bilsə ki, Nadir şahlar, Ağa Məhəmməd şahlar, Abbas Mirzələr onların ata-babalarıdır, özləridirlər, onların müstəqil və azad Türk dövlətlərində yaşamaları üçün çar Rusiyası, İngiltərə, Fransayla mübarizə ediblər, o zaman yeni nəslin özünə inamı da artacaq, bütövlük, birlik, ən əsası Əfşarların, Qacarların davamçısı olan yeni Türk dövləti qurmaq ideyasına daha da möhkəm sarılacaqdır. Bu anlamda Azərbaycanın bütövləşməyinin, o cümlədən yeni Türk dövlətini qurmağın ilk prinsipi bugünkü nəslin Nadir şahlara, Ağa Məhəmməd şahlara, Abbas Mirzələrə sahib çıxmaları və onların törəmələri, davamçıları olduğunu bilmələridir.

4.2. Qacarlarda Turançı və İrançı milli-dini ideoloji hərəkətlər...

Quzey Azərbaycanın tamamının çar Rusiyası tərəfindən işğalının rəsmiləşməsindən sonra (1828, 10 fevral Türkmənçay müqaviləsi) Qacarların vəziyyəti daha da ağırlaşdı. Əslində Qacarların siyasi-ideoloji durumunun ağırlaşmasında torpaq itkisindən çox, Quzey Azərbaycan türklərinin yeni dövlətdən ayrı düşməsi oldu. Nəzərə alsaq ki, Quzey Azərbaycan türkləri fəlsəfi-dini məktəbləri, elm ocaqları baxımından Türk dövlətlərinin əsas mərkəzlərindən biri olmuşdu, artıq Qacarların bundan yararlanma bilməməsi çox böyük itki idi. Özəlliklə, yenilikçi-dünyəvilik baxışlarına görə bir qədər fərqlənən Quzey Azərbaycan türklərinin, onların qabaqcıl aydınlarının Qacarlardan ayrı düşməsi daha çox farsdillilərin işinə yaramış oldu. Belə ki, farsdillilər Quzey Azərbaycan itkisindən də

çox ustalıqla yararlanaraq Qacarlar dövlətinin ideolojisinin yenilikçi-dünyəvi ruhlu Türkçülük dəyərləri üzərində möhkəmlənməsinə yol verməyərək, şiəçilik adı altında əslində irançı-zərdüşti ideyaları dirçəltməyə başladılar.

Ümumilikdə, 19-cu əsrdə, xüsusilə 1828-ci il Türkmənçay sülh müqaviləsindən sonra Qacarlar dövlətində mübarizə şiə maskasına bürünmüş zərdüştcü-irançı farsdillilərlə yenilikçi-dünyəvilik tərəfdarı türklər arasında getmiş, bu proses Qacarların süqutuna (1925) qədər sürmüşdür. Hələ, Türkmənçay sülh müqaviləsinə qədər (1828) zərdüştcü farsdillilər ingilislərin mühüm yardımlarıyla yenilikçi-sekulyar türkləri xeyli dərəcədə sıxışdırmağı bacarmışdılar ki, çar Rusiyasına yenilməsindən sonra Qacarlara olan basqılarını daha da artırdılar. İlk növbədə, Qacar hökmdarlarını yenilikçi-sekulyar dünyagörüşdən uzaqlaşdırmaq məqsədini həyata keçirməyə çalışan farsdilli zərdüştcülər Fətəli şah Qacarın təmsalında ilk uğurlarını qazandılar. Belə ki, onu irançı şiəçiliyin təsiri altına salaraq dünyəvi hakimiyyətin formalaşmasına imkan vermədilər.

Əslində yuxarıda da bildirdiyimiz kimi, Fətəli şah Qacar başlanğıcda heç də sxolastik təfəkkürə maraq göstərməmiş, oğlu Abbas Mirzəylə birlikdə daha çox dünyəvi təfəkkürə meyilli olmuşdur. Ancaq çar Rusiyasına ardıcıl məğlubiyyətlərin, eləcə də ingilislərin çoxüzlü siyasətinin nəticəsi olaraq Fətəli şah Qacar hakimiyyətinin sonrakı illərində farsdilli-irançı qüvvələrin təsir dairəsində olan şiə məzhəbəçiliyini qəbul etmək zorunda qalmışdır. Ancaq onun şiəliyi ön plana çıxarmasını daha çox məcburi hal kimi qiymətləndirir, tamamilə özünü onların ixtiyarına vermədiyinə də inanırıq. Hər halda Fətəli şahın farsdilli dini ruhanilərlə onun arxasında dayanan ingilislərin əməllərindən tamamilə xəbərsiz olması inandırıcı deyildir. Bu anlamda Qacarlar hakimiyyətini davamlı etmək üçün farsdilli dini ruhanilərlə ortaq dil tapmağa məcbur olan Türk şahının zaman-zaman onlara öz yerlərini göstərdiyini də bilirik.

Hesab edirik ki, bu baxımdan Quzey Azərbaycanın işğalından sonra Fətəli şahın Güney Azərbaycan Türk xanlıqlarına ciddi təzyiqlər göstərməməsi təsadüfi olmamışdır. Üstəlik, Güney Azərbaycan Türk xanlıqları daxili müstəqilliklərini saxlamaqla mərkəzi hökumətə yalnız vergi ödəməklə və zəruri hallarda orduya əsgərlər

göndərməklə kifayətlənirdi. Özəlliklə, Tehrandan sonra Təbrizin ikinci paytaxt elan edilməsi, eyni zamanda Azərbaycan canişinlərinin gələcək Qacar hökmdarının vəlihədləri kimi (137, s.34) Təbrizdə oturması da Fətəli şah Qacarin dövründə reallaşmışdır. Hətta, “ikinci paytaxt olduğu üçün xarici diplomatik nümayəndələrin iqamətgahı ilk dövrdə Təbriz hesab edilirdi” (26, s.624).

Fətəli şah Qacardan sonra Abbas Mirzənin oğlu Məhəmməd Mirzə şah Qacarin (1834-1848) hakimiyyəti dövründə farsdilli şiəçi ruhanilərin Qacarların siyasi hakimiyyəti üzərinə təzyiqi daha da gücləndi. Taxt üzərində haqq iddia edənləri, atasının da vəziri olan Ferahani sayəsində zərərsizləşdirən Məhəmməd şah Qacar, ancaq bundan az sonra onu vəzifəsindən kənarlaşdıraraq Sədarət məqamına 13 il bu görəvdə qalacaq olan müəllimi Qafqazlı sufi Mirzə Agasi İrəvanini gətirdi. Məhəmməd şah Qacarin səltənətinin son illərində Qacarlarla Osmanlılar arasında sərhəd məsələsində anlaşmazlıq çıxsada, Rusiya və İngiltərənin də hakimliyi ilə 1848-ci ildə Ərzurum anlaşmasıyla həll olundu. Bütövlükdə, şah Qacarin dövründə Türklərə məxsus elat idarəetmə quruluşunun müəyyən qədər aradan qaldırılması, bunun əvəzində fars mirzələrin-katiblərin hakimiyyət sarayına doldurulması vəziyyəti daha da mürəkkəbləşdirdi. Qacarlarda fars dilinin hakimliyini qoruyub saxlamağa çalışan farsdilli ruhanilərin bu yöndəki addımları da Türklərin ciddi narazılığına səbəb olmuşdu. Hər halda Türk dilinin saraydan və onun ətrafından sıxışdırılıb çıxarılması planlı şəkildə həyata keçirilirdi ki, bütün bunlar da Qacarların Türk əhalidən uzaqlaşdırılmasına və farslaşdırılmasına hesablanmışdı.

Nəsrəddin şah Qacarin (1848-1896) hakimiyyətinin ilk dövründə Türklər, Azərbaycan türkləri arasında Nadir şah Əfşarın, Abbas Mirzənin yolunu davam etdirən Mirzə Tağı xan (?-1852) kimi yenilikçi dövlət xadimi olmuşdu. Bir ara Peterburqda yaşayaraq Avropa mədəniyyətiylə yaxından tanış olan Mirzə Tağı xan Təbriz şəhərində vəlihəd Nəsrəddin xanın yanında çalışmış, daha sonra sonuncunun şah olmasıyla baş nazir kimi önəmli vəzifəyə gətirilmişdir. Abbas Mirzənin yolunun davamçısı kimi, o da Qacar hakimiyyətini dini hakimiyyətdən uzaq tutaraq yenilikçi-dünyəvi hakimiyyət qurmağa cəhd göstərmiş, bu yolda Dövlət Şurası yaratmışdır. Ancaq hakimiyyətdə şiəçiliyin zəifləməsinə yol

verməyən farsdilli ruhanilər “Böyük əmir”, “Düzən əmiri” adlandırılan Mirzə Tağı xanın qətlinə fətva vermiş, Dövlət Şurasının ləğvinə də nail olmuşlar.

Milli ideoloq M.Ə.Rəsulzadə də yazır ki, Avropada olduğu kimi, nazirlər kabineti formalaşdıraraq dövlət işlərinin idarəçiliyini ayrı-ayrı nazirliklərə bölən Mirzə Tağı xanın əsas istəyi anayasalı ağalıq yönətimi yaratmaq idi: “Mirzə Tağı Xan sorumsuz ağa olan şahın istəyinə tərs olaraq Avropaya oxuyan göndərir, Tehrandə də yeni elmləri oxutmaq üçün məktəblər açdı. İndiki Tehran Universiteti də o yüksək düşüncəli baş bakanın gəlişməsevərliyinin əsəridir. Bütün bu kimi yenidənqurmanın ruhu, kökü olmaqla baş bakan Mirzə Tağı xan daha böyük bir proyektlə də uğraşırdı, o da yurdun, yurddaşların hüququnu, görəvlərini göstərən yasalar yaratmaq idi. “Böyük başçı”nın istəyi avtoritar yönətimi aradan qaldırmaq, onun yerinə anayasalı monarxiya, işlək bürokratiya qoymaq idi. Onun öldürülməsinə nədən də bu düşüncəsi oldu. O böyük yurdseverin bu düşüncəsi onda gənc olan Nəsrəddin şahə başqa yolla çatdırıldı. Baş bakan şahın ağalığını sınırlamaqla bir sıra pislilər bəsləyir, deyilib suçlandı. Bundan quşqulanan padşah onu görəvdən alıb Kaşana göndərdi. Sonra verilən gizli buyuruqla ağı verilib öldürüldü” (134, 67).

Mirzə Tağının öldürülməsi Babilik hərəkatı (1848-1852-ci illər) dövrünə təsadüf etmişdi ki, Rəsulzadəyə görə, Nəsrəddin şah İslam dinini qorumaq görüntüsüylə babilərə savaşa açaraq ruhanilər sinfinin sevgisini qazanmaq üçün, onlarla çox amansızcasına davranmışdı: “Ancaq vicdan, inanc özgürlüyünə qarşı edilən bu kimi zorbalıqların yaratdıqları da görülməkdə idi, uğradıqları pislilikləri onları bilginlərin gözündə ucaldırdı. Babilik suçlaması ilə bir çox bəbi olmayanlar da öldürülürdü. O çağın deyimincə özlərinə “yasasevən” adı verən özgürçülərdən bir çoxları da bəbi başçılarındandır, deyə insanların gözü önündə asılır, işgəncələrə uğradılırdı” (134, s.68).

Qeyd edək ki, Məhəmməd Mirzə şahın dövründə babilərə münasibət heç də mənfi olmamışdır. Hər halda Məhəmməd şah oğlundan fərqli olaraq babilərə, yaxud da onların sələfləri şeyxilərə heç də radikal mövqe tutmayıblar. Məsələn, şiə imamiyyəsinin qatı tərəfdarı Molla Tağını öldürən bir bəbiyə görə digər bablari ya da bəbiik tərəfdarlarını cəzalandırmağa Məhəmməd şah Qacar razı

olmamışdır. Şah hesab edirdi ki, yalnız qatil tapılıb cəzasını çəkməlidir (180^a, s.207). Ancaq digər tərəfdən isə Məhəmməd şah şiə imamçılarının radikal addımlarına qarşı da qəti mövqe ortaya qoymurdu (180^a, s.208-211).

Ümumiyyətlə, Babilər hərəkatı Güney Azərbaycanda da geniş yayılmış, əsas mərkəzi Zəncan şəhəri olmuşdu. Babilinin banisi, başçısı Seyid Əli Məhəmməd (Bab) “Bəyan” kitabında İslam dinində islahatların aparılmasının tərəfdarı kimi çıxış edərək bərabərlik, ədalətlik, şəxsiyyətin toxunulmazlığı ideyalarını təbliğ etmişdir. Milli aydınımız Əməd bəy Ağaoğlu yazır ki, babilik hərəkatını yatıxdırmaqla Nəsrəddin şah hər cür islahat cərəyanını lap kökündən kəsdi, süqut etmiş olan ədəbiyyatın son nəfəsini də tükətdi (4, s.136).

Babilərə qarşı tutulan bu divan dini hakimiyyəti daha da gücləndirdiyi halda, Qacarların siyasi hakimiyyətinə formal ağalılıqlarını sürdürmək anlamında yardımçı oldu. Əslində ingilis diplomatiyasının istəyilə hərəkət edən farsdilli ruhani və qeyri-ruhani zümrə üçün belə bir durum, yəni Türk Qacarların ağalığı altında şiəçi bir rejimin varlığını sürdürməsi hələlik qane edirdi. Çünki dini hakimiyyət farsdilli dini ruhanilərin əlində olduğu kimi, hərbi güc də türklərin əlində cəmləşmişdi. Türk Qacarlar hərbi gücə malik olduğu müddətcə siyasi hakimiyyəti ələ keçirə bilməyəcəklərini yaxşı anlayan farsdilli zümrə havadarları ingilislərin dəstəylə dini hakimiyyəti gücləndirməklə bərabər Nəsrəddin şahı hər cür yeniləşmədən uzaq tutur, eyni zamanda da Qacarların siyasi hakimiyyətdən uzaqlaşdırılması üçün də planlar hazırlayırdılar.

Bu anlamda, bizcə, Nəsrəddin şah Mirzə Tağı xan olayı ilə Babilik hərəkatının yatıxdırılmasından sonra, başqa bir zərbənin qurbanı Mirzə Hüseynxan (Müşirüddövlə) olmuşdur. Avropada təhsil almış Mirzə Hüseynxan Nəsrəddin şah tərəfindən 1870-ci illərdə Qacarlara baş nazir təyin edilmiş, ancaq dövlət işlərində apardığı islahatlara görə o da vəzifəsindən uzaqlaşdırılmışdır.

Nəsrəddin şah dövründə sonuncu zərbəni Azərbaycanın Həmədan bölgəsindən olan Cəmaləddin Əfqani almışdı. Əgər Nəsrəddin şah 19-cu əsrdə yalnız türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin deyil, bütövlükdə İslam dünyasının böyük aydını olan Cəmaləddin Əfqaninin ideyalarından yararlı bilsəydi, şübhəsiz Qacarların sonrakı taleyi də fərqli olacaqdı. Hər halda İslam birliyi

baxışını yayan, Rəsulzadənin təbrincə desək, “bu baxışın son biçiminin yaradıcısı sayılan Şeyx Cəmaləddin Nəsrəddin şah çağında iki yol sarayda olmuş, ancaq yenilikçi düşüncələrindən dolayı İrandan (Qacarlardan-F.Ə.) çıxarılmışdır. İlk uzaqlaşdırılmasının ardınca Nəsrəddin şah Avropada olduğu günlərdə onunla Münhendə görüşmüş, onu bakan qoyacağına söz verməklə dəstəsilə birlikdə Tehrana çağırmışdır. Şeyx ikinci yol Tehrana gəldikdən sonra düşüncəsini dəyişən şahın acığına uğramış, öldürülməsinə qərar vermişdir. Asılmasından qabaq bütünlüklə soyundurulmuş şeyx bir qatıra mindirilərək Tehran küçələrində gəzdirilmişdir. Ancaq Fransa elçiliyinin işə qatışması ilə öldürülməsindən vaz keçilmiş, yenidən İrandan çıxarılmışdır” (134, s.74).

Bizcə, Nəsrəddin şahla C.Əfqanı arasındakı münasibətlərin baş tutmamasında, hətta ona ölüm hökmü kəsilməsində əsas rol İngiltərəylə onların əlaltıları farsdilli qüvvələr mühüm rol oynamışdır. Hər halda, ilk baxışda onun əsas düşmənləri arasında birinci yeri İngiltərənin tutması çox qəribədir. Çünki İngiltərə dünyada özünü ən demokratik, sivil ölkələrdən biri saydığı halda, C.Əfqanıni heç cür həzm edə bilməməsi təsadüfi hesab oluna bilməz (134, 74). Görünür, ingilislər C.Əfqanınin vasitəsilə Nəsirəddin şahın əsil həqiqətləri anlayacağından, bununla da Qacarların axırına çıxmaq planlarının yarımçıq qalacağından çəkinmişlər. Bunun üçün də ingilislərin əlaltıları olan farsdilli irançı dini qüvvələrin basqısı nəticəsində Nəsrəddin şahla C.Əfqanınin bir araya gələrək ölkədə reformaların aparılması məsələsi baş tutmamışdı. Üstəlik, bütün bunlara görə əsas günahkar Nəsrəddin göstərilərək Rəsulzadənin təbrincə desək, “Nəsrəddin dönəmi İran tarixinin (həmin dövrdə “İran”, “İran tarixi” anlayışları Qərb ideoloqları tərəfindən ortaya atılmış və məqsəd “İran” adı altında farsları önə çəkib türkləri onun içində assimilyasiya etmək idi-F.Ə.) ən qara dönəmi” (134, s.70) hesab edilmişdir. Bununla da, “qara dönəm”in əsil aktyorları arxa planda tutularaq ortada yalnız Qacarlar və onun hökmdarı Nəsrəddin şah qalmışdır.

Nəsrəddin şahın az-çox yenilikçi-dünyəvi ruhlu ətrafının təmizlənməsi, yəni bu ruhda olan insanların edam edilməsi ya da ölkədən uzaq tutulması fonunda onun “hərəmxanası”nın genişlənməsi, əyləncələrin çoxalması və digər xoşagəlməz halların ortaya çıxmasında farsdilli şiəçi ruhanilərlə ingilislər müstəsna rol

oynamışlar. Özəlliklə, İngiltərə Qacarlar üzərində elə bir “parlaq” oyun oynamışdır ki, o zamanda bu günün özündə də lənətlənən “sivil”, “demokratik”, “liberal” ingilislər deyil, öz kökümüzdən, öz dinimizdən olan Qacarlarla onun hökmdarları olmuşlar. Özəlliklə, Nəsrəddin şah dövründə baş verən bütün xoşagəlməz hadisələr ədalətsevər, bərabərliksevər, insanlıqsevər türklər arasında da birmənalı qarşılanmamışdı ki, bütün bunlar istər-istəməz Qacarların nüfuzunu aşağı düşməyinə, hətta, onların ağılıqlarına lənətlər oxudulmasına qədər irəliləmişdi (134, s.68).

Beləliklə, Nəsrəddin şah əvvəlcə farsdilli şiəçi ruhani zümrəylə, daha sonralar isə azalan türk bürokratiyası əvəzinə artan fars bürokratiyası ilə üzləşməsiylə ilk dəfə 1890-cı illərin başlarında siyasi hakimiyyət açısından əsaslı bir zərbə aldı. Belə ki, 1891-ci ildə ölkə tütününü bir ingilis kompaniyasına satan Nəsrəddin şah farsdilli ruhanilərin saldırısına uğradı (çox güman ki, bu ssenarini də ingilislərlə farsdilli qüvvələr bir yerdə planlaşdırmışlar). Hətta, farsdilli şiəçi müctəhidlərin öndə gələnlərindən Ayətullah Şirazi tütündən istifadə edilməməsi haqda fətva verdi. Bu azmış kimi, şahın boykot tərəfdarlarından Mirzə Həsən Aştiyanın sürgün qərarından sonra Tehran əhalisinin bir qismi şah sarayına hücum etdi. Bütün bunlardan sonra Nəsrəddin şah ölkə tütününün ingilis kompaniyasına verilməsi qərarını geri çəkdi. Çünki bu olaylarla ölkə əhalisinin türklər də daxil olmaqla böyük bir hissəsinin, Nəsrəddin şahdan çox şiəçi din rəhbərlərini dəstəkləməsi ortaya çıxmış oldu. “Tənbəki hərəkatı” adlanan bu hadisə Qacarların siyasi hakimiyyətinin zəifləməsinin, hətta, türklərin əksəriyyətinin belə öz soyundan olan Qacar şahının yanında yer almamasının, bununla da farsdilli dini və qeyri-dini zümrənin planlaşdırdığı məkrli niyyətlərinin yaxın illərdə gerçəkləşə biləcəyinin signalını vermişdi. Rəsulzadə yazırdı: “Bu sorunda (“Tənbəki hərəkatı”) müctəhidlərin fətvasına belə bir uğur qazandıran Nəsrəddindən bezməsi olmuşdur” (134, s.71). (Yeri gəlmişkən, “Tənbəki hərəkatı”nda Zeynəb paşa adıyla məşhurlaşan Türk qadının da xüsusi rolu və əməyi olmuşdur).

XX əsrin əvvəllərində Qacarlarda Turançı Türklüyün tənəzzülü fonunda Ariyançı Fərslığın dirçəlişi

XX əsrin əvvəllərində Qacarlar dövlətinə son zərbəni vurmaq üçün ariyançı farsdilli zümrə havadarları ingilislərin təlimatı əsasında

hərəkətə keçməyə başladılar. Əslində bu təlimata görə, Qacarların devrilməsi üçün öncə inqilabi şərait yaranmalı idi, daha sonra isə bu inqilabi şəraitin gedişi əsasında siyasi taktiki gedişlərlə ərənçi farsdilli zümrenin hakimiyyətə gətirilməsi həyata keçirilməli idi. Şübhəsiz, ingilis ideoloqlar da yaxşı anlayırdılar ki, dünyanın əksər imperiya dövlətlərində olduğu kimi, Qacarlar dövlətində də gec-tez inqilab baş verəcək və bu prosesi türklərin əleyhinə, farsların isə lehinə çevirmək lazımdır. Bu anlamda o zaman olduğu kimi, indi də iddia etmək ki, Qacarlardakı inqilab hərəkət ingilislərin əsəridir, tamamilə yanlışdır. Hələ, həmin dövrdə bu mülahizəyə qarşı çıxan böyük Türk aydını Əli bəy Hüseynzadə yazırdı ki, bir fərdin həddibüluğa yetişməsi ətrafında olan insanlardan kimsənin əsəri-təşviqi olmayacağı kimi, Qacarlar dövlətindəki vətəndaşların da hüriyyət davası edərək inqilab etmələri ingilis əsəri ola bilməz: “İngilislərin aləmi-siyasətdə ən böyük hünərləri hadisələr törətmək olmayıb bəlkə binəfsə hüsulə gələn hadisələrdən istifadə etmələridir” (81, s.60).

Əli bəy Hüseynzadənin bu fikirlərinə qatılmaqla yanaşı hesab edirik ki, ingilis ideoloqlarının, o cümlədən rusların da əsas məqsədi Qacarlarda inqilab baş verəcəyi təqdirdə ədalətlik, bərabərlik, insanlıq kimi ideyalara sarılaraq hərəkətin aparıcı qüvvəsini təşkil edəcək yenilikçi-mütərəqqi ruhlu türkləri öz soyundan olan Qacarlarla düşmən halına gətirmək, bunun fonunda isə ərənçi farsları ön plana çıxarmaq olmuşdur. Başqa sözlə, Qacarlarda gözlənilən inqilabda hökumət və inqilabçılar qismində (Qacarlar və türk inqilabçılar) daha çox qurban verən Türklər, qazanan isə ərənçi farsdilli zümre olmalı idi. Belə olduğu təqdirdə də, Türk Qacarlar dövləti devrilərək onun yerinə ərənçi farsdilli Pəhləvilərin hakimiyyətə gətirilməsi çox da çətin olmayacaqdı. Bu anlamda hələ, inqilaba qədər ərənçi farsdilli zümre içində mövcud olan “ingilis barmağının” Qacarlar dövlətindəki inqilabın gedişində daha da fəallaşması, eyni zamanda 100 il əvvəl olduğu kimi bu fəallaşmanın sözdə rus-ingilis rəqabəti (rusların Hindistana gedən yoluna sipər çəkmək) olaraq qələmə verilməsi başa düşüləndir (214^a, s.93-105). Əslində inqilabı gerçəkləşdirən Qacarlardan çar Rusiyasına ticarət və fəhləlik üçün gedən Güney Azərbaycan türkləri idi ki, Çarlıqda yaşadıkları müddətdə hüriyyət düşüncəsinə qapılmış, eyni zamanda buradakı soydaşlarının, özəlliklə də Quzey Azərbaycan türklərinin də bunda böyük rolu olmuş-

dur. Hüseynzadə yazır: “Hal və keyfiyyət bu mərkəzdə ikən İrandakı hürriyyət hərəkatının səbəbini ingilis hökuməti barmağının ucunda deyil, Rusiya camaatının qəlbindən fəvran edən hürriyyət atəşinin İranı düşmüş şərərlərində aramalıdır” (81, s.63).

Əhməd bəy Ağaoğlu Qacarlar dövlətində baş verən inqilabın maddi və mənəvi səbəblərini dəyərləndirərkən bu məsələdə Qafqaz və Azərbaycan amilini də qeyd etmişdir: “İnqilabın maddi səbəbləri arasında ən çox diqqətə layiq olanlar bunlardır: 1) idarəçilikdə uyğunsuzluq, 2) sui-istifadə; 3) cəbr və zülm; 4) fəqirlik, ehtiyac; 5) əcnəbi hücumları. Mənəvi səbəblərə gəlincə, onları da belə müəyyən-ləşdirmək mümkündür; 1) iranlıların xariclə münasibətlərinin artması və bu sayədə müyyən qədər avropalılışmaları; fikirlərə olan təsirlər; Rusiyada və xüsusən İranın yaxınlığındakı Qafqaz və Azərbaycandakı oyanma hərəkatları” (5, s.88). Ağaoğlu mənəvi amilə aid axıncı məsələylə bağlı onu da yazırdı ki, vaxtilə çar Rusiyasına mühacir edən “iranlılar” (əksəri də türk olmaqla) Qacarlar dövlətində baş verən inqilabda mühüm rol oynamışlar (5, s.108).

Ümumilikdə, hesab edirik ki, Qacarlar dövlətində baş verən inqilabın gedişində ingilislərin ya da rusların rolunun şişirdilməsi doğru olmadığı kimi, onların aryançı farsdilli qüvvələri etdiyi yardımlar da tamamilə gözdə tutulmamalıdır. Başqa sözlə, hər iki xalq və onların dövlətləri Qacarlar dövlətinə və onun əsas sütunu olan türklərə münasibətdə mənfi rol oynamışlar. Özəlliklə, ingilislərlə rusların Nəsrəddin şahın qətlindən (1896) sonra taxta oturan Müzəffərəddin şah Qacarın (1896-1907) hakimiyyəti dövründə Qacarlar üzərində oynadığı qorxunc siyasət unudulmamalıdır. Əslində 1896-cı ildə “yenilikçi” Mirzə Rza Kirmani tərəfindən Nəsrəddin şahın qətlə yetirilməsi yalnız ingilislərlə rusları deyil, eyni zamanda ölkədəki bütün daxili və xarici qüvvələrin hərəkatə keçməsinə səbəb oldu. Hər halda bütün yerli və xarici qüvvələr üçün 50 ilə yaxın hakimiyyət sürmüş Nəsrəddin şahla müqayisədə Müzəffərəddin şahla dil tapmaq daha asan olmalı idi. (134, s.87-88).

Müzəffərəddin şah dövründə Qacarlar dövlətində idarəetmə məsələsinə gəlincə, əvvəllər olduğu kimi demək olar ki, federalizm və muxtariyyət prinsiplərinə əməl olunurdu. Belə ki, ölkədə idarəetmə 4 böyük əyalət (Azərbaycan, Xorasan, Kirman, Fars) və bir sıra müstəqil qurumlar, yerli hökumətlər (Astarabad, Gilan, Mazandaran,

Tehran, Zəncan, Həmədan, Qəzvin, İsfahan, Lorustan, Xuzistan və b.) şəklində həyata keçirilirdi. Həmin əyalət və yerli hökumətlər Tehrandan göndərilən hakim təyin olunsa da, ölkədə vahid idarəetmə üsulu ilə bağlı qanun olmadığı üçün, hər biri öz qabiliyyətlərinə, milli adət-ənənələrə uyğun olaraq idarə olunurdu. Demək olar ki, əyalətlər və yerli hökumətlər müstəqil olub, yalnız ümummilli əhəmiyyətli məsələlərdə Tehran hökumətinə bağlı idilər (214^a, s.93-105).

Tarixçi alim Eynulla Mədətli doğru yazır ki, həmin dövrdə Qacarlar dövlətinin idarə olunmasında isə ənənəvi olaraq əsas rol Azərbaycan türkləri oynayırdılar: “İranın idarə edilməsində azərbaycanlıların ənənəvi üstün rol oynaması, hakimiyyətdə olan sülalələrin, əsasən, Azərbaycan türklərindən olması, İran ordusunda, xüsusən zabitlər arasında onların aparıcı mövqelərdə olması, azərbaycanlı və ilk növbədə, Azərbaycandan olan Qacar ziyalılarının ölkənin mədəni həyatında mühüm rol oynayaraq Azərbaycanda və bütün İranda əhəmiyyətli təbəqə təşkil etmələri XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəllərində ölkədə milli münasibətlərin vəziyyətinə müəyyən dərəcədə təsir göstərirdi” (116^a, s.27-28).

Bizcə, Qacarlar dövlətində xeyli dərəcədə federativ bir idarə üsulu olduğu halda, ölkənin anarxiyaya sürüklənməsi heç də təsadüfi olmamışdır. Xüsusilə də, Müzəffərəddin şah dövründə Qacarların anarxiyaya doğru sürüklənməsində başlıca rol ingilislər, müəyyən qədər də ruslar oynadılar. İngilislərlə ruslar Qacarlara özlərindən asılı vəziyyətə salmaq, daha sonra da süqutuna səbəb olmaq üçün hər cür vasitəyə əl atırdılar (135, s.322). İlk növbədə, iqtisadi sahədə Qacarlar dövləti Rusiya ilə İngiltərənin tamamilə “borc bataqlığı” asılılığına düşürüldü. Bu borcalmaları ölkənin müstəqilliyini qorxu altına alan, mənliliyini əksildən, namusunu pozan hal kimi dəyərləndirən Azərbaycan Cümhuriyyətinin qurucusu, ilk cümhurbaşqanı, tanınmış mütəfəkkirimiz Məhəmməd Əmin Rəsulzadə yazırdı: “Dövləti bu ağır, mənlilikqıran ortamlarda alınan borca tutdurub ağır maliyyə durumuna salan Müzəffərəddin şah para bulmaq siyasəti baxımından ortamı ağırlaşdıran bir çox üstünlüklər də vermiş, bu yöndə atası Nəsrəddin şahı da keçmişdir” (134, s.90).

Bütün bunlar yetməmiş kimi, üstəlik Qacarlar hərbi gücünü də bir vaxtlar Quzey Azərbaycan uğrunda savaşa uduzduğu rusların ixtiyarına buraxmışdır. Sözü açığı, Qacarlar hökmdarlarının

ingilislərdən sonra real düşmənləri olan ruslar qarşısında bu qədər aciz duruma düşmələri çox ağırılı bir hal idi. Milli ideoloqumuz M.Ə.Rəsulzadə, təxminən 100 il bundan öncə bütün bunları çox doğru ifadə etmişdir: “Yenə Müzəffərəddin şah dönəmində “Tütün sorunu”ndan sonra russevərliyini deyən, bu sevərliylə tanınan baş bakan Əminüs-Sultanın əməylə rus etkisi İran (Qacarlar-F.Ə.) sarayını sarmış, Quzey İranda (Güney Azərbaycanda – F.Ə.) olan var-yatır bütünlüklə rusların yararlanmasına, daha doğrusu əlinə keçmişdir. Özülü Nəsrəddin şah çağında qoyulmuş rus subayları başçılığında yaradılmış İran (Qacarlar-F.Ə.) kazak alayına da Müzəffərəddin şahın ağalığı dönəmində özəl üstünlüklər verilmişdir. İndi İranın (Qacarların – F.Ə.) baş kəndində rus çıxarlarını qoruyan bu yaraqlı kazaxxana qurumuna da verilən üstünlük anlaşımlardan irəli gəlmişdir” (134, s.90).

Qacarların belə bir ağır durum yaşadığı dövrdə bir çox müəlliflər Müzəffərəddin şahın oğullarının, özəlliklə Təbrizdə oturan vəlihed Məhəmməd Əli Mirzənin Azərbaycanı çapıb taladığını yazırlar. Eyni zamanda, ölkənin başqa bölgələrində də şah oğullarından geri qalmayan dərəcələrin istədiklərini etdiklərini, əhaliyə olmazın divanlar tutduları haqqında bilgiler vardır. Məsələn, Rəsulzadə “İran türkləri” əsərində yazır ki, 1900-cü illərin ilk illərində Qacarların dörd bir yanında uyusmazlıq hökm sürmüş, kimsə canından, malından və namusundan arxayın olmamışdır. Belə olduğu təqdirdə, Qacarların adına yazılan bu politkanın dözülməz olması düşüncəsi ortaya çıxmışdı ki, artıq bu siyasətə son qoyulmasını istəyənlərin sayıda günbəgün artmışdı (134, s.93).

Beləliklə, Qacarlar dövlətində yeniləşmənin qaçılmaz olması gündəmə gəlmişdi. Sadəcə, bu yeniləşmənin hansı şəkildə baş verməsi, daha önəmlisi hansı yerli qüvvənin gerçəkləşdirməsi məsələsi var idi. Bir çoxlarından fərqli olaraq hesab edirik ki, o zaman Türk soylu Qacarlar dövlətində yeniləşmə istəylə meydana çıxanların başında Türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin olması çox təbii idi. Çünki Qacarların dini-məzhəbçi dövlət kimi idarə olunmasından ən çox zərər çəkən türklər, bundan daha çox faydalanan farsdillilər idilər. Belə olduğu təqdirdə Türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin Qacarlarda baş verən inqilabın aparıcı qüvvəsi olması tamamilə məntiqli idi. İnqilabın aparıcı

qüvvəsi olan Türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin burada əsas məqsədi heç də Qacarların zəiflədilməsi ya da taxtdan salınması deyil, tam əksinə şüalilik qılığına girmiş farsdilliləri hakimiyyətdən uzaqlaşdırmaq, bu dövlətin ilk başlarda olduğu kimi dünyəvi şəkildə idarə olunmasına nail olmaq idi.

Ancaq ingilislər Azərbaycan türklərin qarşı aryançılıq, irançılıq ideologisi adı altında fars amilindən məharətlə istifadə etdilər (226^a, s.108-110). Başqa sözlə, hakimiyyəti, ordunu türklərin əlindən almaq üçün, aryançılığı, irançılığı ortaya atıb türk-fars münasibətlərini kəskinləşdirdilər (108^a, s.25-26).

Qacarlarda Məşrutənin elanı, ilk Məclis dövrü və Güney Azərbaycan.

Qacarlar dövlətinin yeniləşməsi Türk hakimiyyətinin davamlılığı üçün vacib amil idi. Çünki Qacarlar özündə güc tapıb yeniləşməyəcəyi təqdirdə, onların devrilərək yerində aryançı farsların hakimiyyətin qurulması planı çoxdan hazırlanmışdı. Bu anlamda 1906-1909-cu illərdə Qacarlarda baş verən inqilabın iki xətdən biri üzərində inkişafı qaçılmaz idi. Birinci xəttə görə, Qacarlar ölkədə baş verən yeniləşmə hərəkatını lehinə çevirərək yenidən Azərbaycan Türk mərkəzli siyasət yürütməli, eyni zamanda dini məzhəbçilikdən uzaq dünyəvi hakimiyyətə söykənməli bununla da ağalılıqlarına davam etməli idi. İkinci xəttə görə, ölkədə baş verən yeniləşmə hərəkatı Qacarların əleyhinə çevrilməli, onun yerinə “liberal-demokrat” qılıqlı irançılar-aryançılar hakimiyyətə gətirilməli idi.

Bizcə, ilk dövrlərdə nisbətən birinci xəttin tərəfdarları uğur qazanmağa balamışdılar. Belə ki, Müzəffərəddin şah Qacar Türk düşmənlərinin gözləmədiyi halda, heç bir dirəniş göstərmədən Qacarlar Məclisinin açılması (1906, oktyabr), daha sonra Konstitusiyalı dövlətin elan olunması (1906, 30 dekabr) barədə fərmanlar vermişdir (240^a, s.198-203). Bu isə, özəlliklə Qacarların da qanını daşdığı hakim Türk ulusu tərəfindən böyük sevincə qarşılanmışdır. Başqa sözlə, Müzəffərəddin şah bu addımıyla əsasən yenilikçilik tərəfdarı olan türklərin sevgisini qazanmışdır ki, Türk ulusuyla Qacarlar arasında qopmuş bağlar yenidən birləşməyə üz qoymuşdur. Bununla da, aryançı irançılarla onların havadarlarının sayəsində uzun müddət “dərindən bir uyqu içində hərəkətsiz duran” (81, s.107) Qacarlar dövlətində yenilikçi ruhlu bir oyanış baş vermişdir.

Müzəffərəddin şah Qacarın ölkədə məşrutəni elan etməsinə böyük sevinclə qarşılayan Türkçülyün, Turançılığın ideoloqu Əli bəy Hüseynzadə “Həyat” qəzetində nəşr olunan “Hüriyyət və Vətəni-Firdovsi” (1906, sentyabr) məqaləsində şahın bu addımını Əmir Teymurun bütün hərbi qələbələrinə bərabər tutmuşdu: “Türk nəslindən olan yeni bir hökmdarın, Teymurun bütün zəfərlərinə bədəl böyük bir müzəffəriyyətə nail oluyor! Yaşa Müzəffərəddin, yaşa!”. (83, s.203). O, daha sonra “Füyuzat” jurnalında Müzəffərəddin şahın ölümü münasibətiylə qələmə aldığı “Müzəffərəddin” adlı məqaləsində onun hələ Təbrizdə vəlihəd olarkən islahatlara meyilli olmasından, daha sonra şah olduğu dövrdə bu islahatları davam etdirməsindən bəhs etmişdir: “Elm və maarifin qədrini bilən Müzəffərəddin şah Azərbaycandakı canişinliyi zamanı bir çox icraatınafidən xali qalmadı. Qərbin əfkari-tərəqqi və mədəniyyətini İranda nəşr üçün Təbrizdə “Nasiri” namilə bir cəridə çıxmağa başladı. Avropa üsulunda mütəfənnin zabitlər yetişdirmək üçün yenə eyni şəhərdə “Müzəffəriyyə” namilə bir məktəbi-ali bina olunub, bunun üçün Avropadan Vaqner xan kimi xüsusi müəllimlər dəvət edildi. Bu sayədə ümuri-əskəriyyədə bir xeyli islahat və tənzimat vücuda gəldi. Mərhum hər yerdə Azərbaycan əhalisinin imdadına yetişməyə qeyrət ediyordu” (81, s.113).

Ə.Hüseynzadə yazırdı ki, ölkənin şahı seçildikdən sonra da Müzəffərəddin şah islahatlarına davam etmiş, dövlətin idarə üsulunun yenilənməsi üçün fərmanlar vermişdir. İlk dövrlərdə bu fərmanları ciddi uğur qazanmasa da, çox keçmədən ölkədə kök salmış istibdad bürokratiyasının yenilməsində mühüm rol oynamışdı. O, yazırdı: “Tərəqqi və islahatə ziddi və istibdad və fəsad tərəfdarı olan mənfur bürokratizmənin axır nəfəsi yaqlaşib, yavaş-yavaş təcəddüd və inqilab əmarələri zühura başladı” (81, s.113). Ə.Hüseynzadəyə görə, Müzəffərəddin şahın ölkədə məşrutəni elan etməsində də bir tərəfdən Avropanın, Rusiyanın, Yaponiyanın inkişafı fonunda İslam aləminin, İslam mədəniyyətinin geriliyi, digər tərəfdən Qacarlarda mütləqiyyətin Osmanlıda olduğu kimi, dərindən kök atmaması, xüsusilə də buranın üləma və alverçi sinfinin hökumətə qarşı etibarla istiqlallarını mühafizə edə bilmələri, əyalət və yerli hökumətlərin xeyli dərəcədə müstəqil olmaları mühüm rol oynamışdır. O, yazırdı: “Müzəffərəddin şah həzrətləri həm özünü, həm xanədanını, həm də

millətini istibdadın, məiyyət və bürokratiya istibdadının əlindən xilas edib hökmdar ilə millət arasındakı həili qismən rəf edə bildi” (81, s.110). Onun fikrincə, İttihad-İslama böyük bir cığır hazırlayanlardan olan Müzəffərəddin şah (81, s.105) məşrutə elan etməklə də yalnız Qacarlar tarixinə deyil, ölkənin bütün tarixi üçün bir ilkə qol qoymuş oldu.

M.Ə.Rəsulzadə də 1912-ci ildə Türkiyədə qələmə aldığı “İran inqilabının tarixi” məqaləsində yazırdı ki, ölümünə az qalmış məşrutəçiliyi (anayasaçılığı) bildirmiş Müzəffərəddin şah ulusun içdən sevgisini qazanmışdı. Rəsulzadə yazırdı: “Şah anayasaçılığı bildirdikdən sonra demək olar Avropa ağaları kimi çox az deyiləcək düzəydə, bir kaç qulluqçuları ilə saya bir biçimdə Tehran küçələrini dolaşır, bazarlara çıxır, yaşayanların alqışlarını qazanır, xeyir-dua görür, bundan olduqca duyğulanırdı. Oxumamışlar Müzəffərəddin şahı tarixin yetişdirdiyi təklərdən sayaraq incə qəlbli olduğunu düşünürdü. Yaşayanlar içində ona ürəkdən güvənənlər, bağlananlar olmuş, ulusal coşqunun bundan yüksəyi düşünülürdü. Parlamentin önündə toplanan yaşayanlardan “Yaşasın Asiya imperatoru” deyə bağırانlar olmuşdu” (134, s.97).

Hesab edirik ki, dünya tarixi, o cümlədən Türk (Azərbaycan) tarixi Müzəffərəddin şahla bağlı mənfi cəhətlərlə yanaşı, müsbət tarixi məqamları da unutmamalıdır. Hər halda onun Türk məşrutəçilərin də təsiriylə ruhanilərin basqısından uzaqlaşib Türk ulusuyla yaxınlaşdıqca yenilkçi cəhətləri ortaya çıxmışdı. Təbrizdən Tehrana gələrkən Türk şahzadələrini özü ilə bərabər mərkəzə gətirən, üstəlik Türk şahzadələrindən Eynüldövləni özünün vəziri təyin etmiş Müzəffərəddin şahın bütün bunlarla yanaşı Türk məşrutəçiləri dəstəkləməsi, 1906-cı ildə Azərbaycan Əyaləti Əncüməninin, ya da Azərbaycan Milli Cəmiyyətinin yaranmasına da razılıq verməsi təsadüfi ola bilməzdi (116, s.27). A.Qasımlı yazır: “Bu Əncümən sayəsində iyirmi nəfər Azərbaycan Türkü Əncümənə üzv seçilmiş, Güney Azərbaycanda milli təfəkkür surətlə inkişaf etməyə başlamış, məzhəb çatışmalarına son verilmiş, Türkcə tədris yapan məktəblər yaranmış, Türkcə mətbuat inkişaf etmiş, yeni siyasi təşkilatlar yaranmağa başlamış, ümumiyyətlə "Əncüməni Milli Təbriz" Güney Azərbaycanın idarə edilməsində önəmli yer qazanmışdı. "Əncüməni Milli Təbriz" in siyasi beynini "Mərkəzi-Qeybi" adlı təşkilat təşkil

edirdi ki, bu gizli təşkilat tədqiqatçıların fikrincə, Nəriman Nərimanovun dəstəklədiyi Güney Azərbaycan türkləri tərəfindən Bakıda yaradılan Sosial Demokrat Partiyasının kod adı olan "İctimaiyyun Amiyun" Partiyası idi" (116, s.29-30).

M.Ə.Rəsulzadə də vaxtilə "İran türkləri" əsərində yazırdı ki, 1-ci Rusiya inqilabı dövründə (1905-1906) onun təsiri altında Qafqazdakı iranlılar (çoxu türklər olmaqla) Bakıda Sosial Demokrat Partiyası adlı cəmiyyət yaradıblar. Bu təşkilatın Qacarlar dövlətində və Qafqazda özəklərinin olduğunu yazan Rəsulzadəyə görə, Məşrutənin elan olunmasında onların mühüm rolu olmuşdur (134, s.29). Bu təşkilatın liderləri arasında Əli Müsyö, Heydər Əmioğlu və başqaları var idi.

Müzəffərəddin Şah Qacardan sonra Qacarlar dövlətinin başına keçən oğlu Məhəmməd Əli Şah Qacarın (1907-1909) Türk ulusu ilə Qacarlar arasında yenidən yaranan birlik bağını gücləndirmək yolunu tutmaq əvəzinə, əks addımlar atması diqqətçəkicidir. Türk ulusu, o cümlədən Türk aydınları Məhəmməd Əli şah Qacarın da atasının yolunu davam etdirəcəyini gözləyirdilər. Məsələn, Əli bəy Hüseynzadə 1907-ci ildə "Füyüzat"da yazdığı bir məqaləsində inanırdı ki, Müzəffərəddin şahın "müqəddəs vəsiyyətləri ortada dururkan Məhəmməd Əli şah mənfur istibdadların nəsihətlərinə qulaq verən deyildi" (81, s.203). Turançılığın ideoloquna görə, Şərq, o cümlədən İslam-Türk dünyasında mövcud olan mütləqiyyət dövlətləri daha çox Avropalı ideoloqların işinə yararır. Belə ki, bir neçə nəfərdən ibarət hakimiyyət başçılarını ələ almaq, onları idarə etmək Qərb dövlətləri üçün daha asandır nəinki məşrutəli-konstitusiyalı dövlətləri. Bu anlamda, Hüseynzadə hesab edirdi ki, Qacarların konstitusiyalı dövlət olması Avropa dövlətlərinə, o cümlədən Almaniya, İngiltərə və Rusiyaya sərf etmir. Ona görə də, Qacarlar şahı mütləqiyyət yolu tutmalı, məşrutəliyyət fikrindən əsla vaz keçməməlidir (81, s.203).

1907-ci ilin yanvarında Azərbaycan Əyalət Əncüməni 7 maddədən ibarət tələblərini (Anayasaya uyğun bir idarəetmə sisteminin qurulması, ölkə ərazisində əyalət və vilayət əncümənlərinin təşkil olunması və s.) saraya göndərdi və həmin tələblər yerinə yetirilməyəcəyi təqdirdə Azərbaycanın Qacarlar dövlətindən ayrılma biləcəyini elan etdi. Məhəmməd Əli Şah da taxta oturdudan sonra, yəni 12 fevral 1907-ci ildə əvvəlcə sədrəzəm vasitəsiylə Məclisə təzkərə

göndərərək məşrutıyyət rejiminə bağlılığını bildirdi. Bundan sonra birinci Məclis 122 maddədən ibarət olan qanun qəbul etdi ki, prof. Nəsim Nəsimliyə görə, buradakı bəzi qanunlar, o cümlədən əyalət və vilayət əncümənlərinin yaradılması da əsasən Qacarlar dövlətinin idarəetmə quruluşuna görə müəyyənləşdirilmişdi. O, yazırdı: “Əyalət və vilayət əncümənləri dönəmin İran dövlətinin “Məmalik-i Mahruse-yi Qacar” prinsipindən qaynaqlanırdı (lakin bu prinsip anayasada yer almırdı). Əncümən, İranda xalqların önəmli və tək demokratik və milli uğurlarından biri sayılmalıdır. Çox millətli İranda millətlərarası problemlərin yumşaldılması, hətta sonralar həll edilməsində həssas rol oynama potensialına sahib idi” (205^a, s.488).

Məşrutə dövründə Təbriz, Urmiya və Tehranda yayınlanan qəzetlər əsasən türk və fars dillərində olsa da, əsas ağırlıq fars dili idi (117^a, s.33-62). Türk və fars dillərində yayınlanan qəzetlərdə bir qayda olaraq ümum ölkə problemlərinə müraciət edilmiş, türklük məsələsi demək olar ki, mətbuat səhifələrində yer almamışdır. Bu baxımdan N.Nəsimliyə görə, Məşrutə dövründən ən karlı çıxan farslar olmuşdur. Hər şeydən öncə farsların on illərcə alışımadıqları Qacar hakimiyyəti zəifləmiş, ölkə idarəetməsində böyük ağırlığı olan fars bürokratiyasının rolu daha da artmışdı (205^a, s.489).

Qacarlar dövlətinin ilk Məclisində Türk millət vəkilləri farslara nisbətə say baxımından az olsalar da (ilk Məclisdə millət vəkllilərinin yarısı heç bir məntiqə uyğun olmadan Tehrandan, yarısı da digər bölgələrdən seçilmişdi), ancaq ən fəal və yenilikçi tərəf idilər. İlk Məclisdə partiyaların fraksiyaları olmasa da, ancaq iki axın: 1) yenilikçilər, və 2) mühafizəkarlar var idi ki, yenilikçilər axınının başında türk soylu S.H.Tağızadə ilə Hacı Mirzə İbrahim Ağə dayanırdı. İlk Qacarlar Məclisi qovulandan sonra Tağızadə Avropaya qaçmağa nail olsa da, Hacı Mirzə İbrahim Ağə edam olunmuşdu (134, s.30).

Bütün hallarda, ilk parlament dönəmində Tehranda 70-a yaxın siyasi cəmiyyətlər var idi ki, onların arasında “Azərbaycan Cəmiyyəti” (Azərbaycan Əncüməni), ya da “Təbriz Cəmiyyəti” ön yeri tuturdu. Rəsulzadə yazırdı ki, “Azərbaycan cəmiyyəti” bütün cəmiyyətlərin baş yeri, yönəldicisi idi; Azərbaycan-Təbriz Cəmiyyətinin üzvlərinin çoxu isə türklər idi, yönətim qurulu da türklərin əlində idi (134, s.30-31). E.Mədətli yazır ki, Azərbaycan-Təbriz Cəmiyyətinin əsil vəzifəsi Məclis üçün namizədlər irəli sürmək və

onları seçməkdən ibarət olsa da, tezliklə öz söyləri nəticəsində əslində regional parlamentə çevrilmişdi. Eynulla Mədətli yazır: “Həmin ilin oktyabrında Təbriz Şurasının “Cəride-ye melli” (Milli qəzet) qəzeti fars dilində nəşrə başladı. Qəzetin bir sıra məqalələrində Əncümən-e Təbriz Milli Məclis adlandırılmışdı və bu Tehrandə Məclis üzvlərinin etirazına səbəb olmuşdu. Buna görə, Məclisdəki azərbaycanlı deputatlar məsələyə aydınlıq gətirdilər və Əncümən-e Təbrizin Milli Məclis yox, əyalət şurası olduğunu vurğuladılar. Lakin Təbriz Şurası regional məsələlərlə məşğul olmaqla kifayətlənmir, konstitusiyanın ardıcıl müdafiəçisi kimi zəruri hallarda Tehrana – Məclisə də əhəmiyyətli təsir göstərirdi” (116^b, s.141).

Qacarlar dövlətində konstitusiyanın qəbulundan (1907-ci ilin may-iyun ayları) az sonra Tehran hökumətinin Rusiya və İngiltərədən yeni bir borc almaq istəyinə qarşı çıxan Məclisin bununla yanaşı, Qacarların xarici dövlətlərin siyasi-iqtisadi əhliliğindən qurtulması üçün qəbul etdiyi 5 maddəlik qərara (Milli Bankın qurulması, Rusiya və İngiltərədən hər cür borc tələbinin yasaqlanması, Şaha müəyyən miqdarda maaşın bağlanması və s.) qarşılıq Məhəmməd Əli Şah da, sədrəzəm Mirzə Nəsrullah xanı (Müşirüddövlə) vəzifəsindən uzaqlaşdıraraq anti-məşrutəçi Mirzə Əli Əsgər xanı (Atabəy-əzəmi) onun yerinə gətirdi. Üstəlik, Məhəmməd Əli Şahın məşrutəçiliyi ləğv edib mütləqiyyətə qayıtmaq yolunda Rusiya və İngiltərənin dəstəyini almaq üçün (əslində bu planı Türk düşməni olan həmin dövlətlərin özləri hazırlamışdılar) 31 avqust 1907-ci ildə Qacarlar dövlətini Rusiya və İngiltərə arasında nüfuz dairəsinə bölünməsinə razılıq verməsi (84, s.46) yalnız sədrəzəm Mirzə Əli Əsgər xanın ölümünə gətirib çıxarmadı, eyni zamanda ölkədə daxili anarxiya pik həddə çatdı.

Bununla da Qacarlar dövlətinin idarəçiliyi rəsmən formal bir hala gətirilmiş oldu. Üstəlik, çox keçmədən Məhəmməd Əli şah hələ, Azərbaycanda vəlihəd həyatı sürərkən müəllimi olmuş çar Rusiyası vətəndaşı, Krımın müsəvi (karaim) türklərindən hesab olunan Seray Şapşalın təsiri altında məşrutəçiliyin ləğvi, eyni zamanda Məclisin bağlanması üçün hərəkətə keçdi. Ancaq 1907-ci ilin dekabrında dini müctəhidlərin bir qrupunun əliylə Məclisi bağlatmaq qiyamı baş tutmayan Məhəmməd Əli şah, son çarə kimi sədrəzəm Nasirül-mülk başda olmaqla məşrutəçiliyi nazirləri Bağ-

Şaha dəvət edərək onların tutulmasına əmr etdi.

Azərbaycan Türk mütəfəkkiri, dövlət xadimi Mirzə İbrahimova görə, bu dövrdə mütərəqqi qüvvələr mühafizəkar qüvvələrlə fəal şəkildə mübarizə aparırdılar, ancaq son nəticədə sonuncular üstün gəldilər: “Ümumiyyətlə, o illər İranda və Güney Azərbaycanda ictimai-siyasi həyatın son dərəcə qeyri-sabit, dəyişkən, gözlənilməz hadisələrlə zəngin olduğu dövr idi. Bu dövrdə yalnız mütərəqqi inqilabi qüvvələr deyil, əks cəbhəni təşkil edən mürtəce zülmkar, mühafizəkar, qaragüruh qüvvələr də fəal surətdə əlləşirdi, bərk ələyayqda idi. Onlar, mütərəqqi qüvvələrin Müzəffərəddin şahdan qopardıqları məşrutə hökümünün əməli olaraq həyata keçirilməsinə yol vermədilər və 1907-ci ildə, yəni Rusiyada Stolipin irticasının hökm sürdüyü, hər cür qansoranların meydan suladığı dövrdə kütbeyin, satqın Məmmədli şahı hakimiyyət başına gətirdilər. O isə həm çarizmin, həm də ingilislərin köməyi və təhrikilə məslici topa tutdu, məşrutə tərəfdarlarına hücum etdi” (51^a, s.12-13).

Həmin dövrdə Məhəmməd Əli şahdan anti-məşrutəçilik, anti-hüriyyətçilik düşmənçiliyi gözləməyən yenilikçi-mütərəqqi Azərbaycan türkləri Təbrizi Məşrutəni qoruma hərəkətinin mərkəzinə çevirməklə yalnız özlərini deyil, Qacarları da bu qorxunc oyundan xilas etməyə çalışırdılar. Bu anlamda Qacarlar dövlətinin əsas milləti olan Türk ulusunun öz soyundan olan Qacarlar sülaləsinin şahının doğru olmayan siyasətinə qarşı çıxması xəyanət deyil, tam əksinə oyuna gətirilmiş Türk hökmdarı Məhəmməd Əli şahı doğru yola çəkmək və Türk hakimiyyətinin nüfuzunu bərpa etmək idi. Ancaq xarici qüvvələrin, xüsusilə də Rusiya diplomatiyasının təsiri altın düşmüş Məhəmməd Əli şah Türk xalqına arxalanmaq ya da mütərəqqi Türk məşrutəçilərinin haqq səsinə dinləmək əvəzinə, Tehrandakı Məclisi dağıdaraq mütləqiyyətə qayıtmaq yolundan vaz keçmədi. “Şah və onun ətrafında toplanmış mürtəce qüvvələr tərəfindən hələ 1908-ci ilin aprel-may aylarından hazırlanmaqda olan hökumət çevrilişi həmin il iyun ayının 23-də həyata keçirildi. Əksinqilab bütün İranda (Qacarlarda-F.Ə.) hücumla keçdi. Lakin Təbrizdə inqilabi hərəkət daha ciddi şəkildə aldı, burada Azərbaycan Əyalət Əncüməni, Təbriz sosial-demokrat təşkilatı və məhəlli əncümənlər yeni inqilabi mübarizəyə, qəti döyüşlərə hazırlaşmağa başladılar. İnqilabi mübarizənin mərkəzi Tehrandan Təbrizə keçdi” (26, s.633).

Bizcə, “inqilabi mübarizənin mərkəzinin Tehrandan Təbrizə” keçməsində gerilikçi, yəni aryançı fars məşrutəçilərin yenilikçi-mütərəqqi türk məşrutəçilərin yanında yer almamaları da mühüm rol oynadı. Aryançı fars məşrutəçilər ingilislərin məsləhətiylə, siyasi manevr edərək Məhəmməd Əli Şahın yanında müvəqqəti də olsa, yer almağı daha münasib bildilər. Çünki məşrutənin yenilikçi axını olan türklərin sayca azlıqda olmasına baxmayaraq önə çıxmağa başlaması, özəlliklə Qacarların paytaxtı Tehranda mövcud olan parlamentdə təsirini artırması aryançı farslarla, onların əsas havadarı İngiltərəni qətiyyəqanə etmədi. Hər halda bu dövrdə elan olunmuş Məşrutənin yenilikçi qüvvəsi kimi türklər Tehrandə toplanmış ilk Məclisin qərarlarına hökumətin əməl etməyəcəyi təqdirdə yeni hökumət seçəcəklərini bəyan etməsi təsadüfi deyildi. Həmin proseslərin canlı şahidi olan M.Ə.Rəsulzadə bununla bağlı çox doğru yazırdı ki: ““İran bahadırları türklərdir” - demək İran inqilabının (Qacarlar Məşrutə hərəkatının – F.Ə.) əsası ilə, əsasi-elmiyyəsi ilə isbat edilmiş bir həqiqətdir ki, bu barədə heç danışığ belə olmaz” (135, s.120).

İlk Məclisi müdafiə edərək dövlətin federasion yapısını gerçəkləşdirməyə çalışan yenilikçi-mütərəqqi Türk məşrutəçiləri Azərbaycanın Qacarlar dövlətindəki mühüm nüfuzunu da bərpa etmək istəyirdilər. Bu məsələ ilə bağlı Mirzə İbrahimov yazırdı: “Səttarxan hərəkatı inqilabi-demokratik qanunlar əsasında idarə olunan federasion İran yaratmaq, Azərbaycana muxtariyyət əldə etmək məsələsini əməlli olaraq ortalığa çəkmiş və hətta qısa bir müddətdə bu məsələni həll etmişdi də. Səttarxan dövründə təşkil olunmuş əyalət əncümənləri müəyyən hüquqlara malik olan muxtar dövlət üsulundan başqa bir şey deyildi. Əyalət Əncüməninin qərarı ilə o zaman Azərbaycanda doğma dildə mətbuat və kitablar nəşr edilmiş, məktəblərdə ana dilində təlim həyata keçirilmişdi. Lakin inqilab öz işini axıra qədər apara bilməmişdi. Bir yandan ingilis imperializmi, o biri yandan çarizm azadlıq hərəkatının genişlənməsinə yol verməmiş, onlardan hər birisi öz məqsədləri üçün istifadə etməyə çalışmış və mürtəcə qüvvələri iş başına gətirmişdilər” (91^a, s.80-81).

Türk yenilikçilərinin önə çıxmasından rahatsız olan, buna görə də Məşrutəyə dəstək olmaq əvəzinə, əvvəlcə Məhəmməd Əli Qacarin yanında yer almalarını Rus və İngilis hökumətləri şaha qarşı “fəna” vəziyyətdə bulunmaq istəməmələri kimi izah etmişlərdi (137, s.333).

Əslində Türk düşməni Rus və İngilis hökumətləri yaxşı bilirdilər ki, Tehrandə yenilikçi-mütərəqqi Türk məşrutəçilərinin güclənməsi əsil planlarını həyata keçirməyə əngəl olacaqdır. Xüsusilə də, ilk Məclisin qapadılmasına əngəl olmayan İngilis hökuməti növbəti həmlədə, irançı qılıqlı ıryançı farsların, eyni zamanda irançılıq toruna düşmüş türklərin parlamentdə olmasını planlayırdı. Əslində Tehrandakı Məclisin və hökumətin irançılıq üzərindən farslaşdırılması planının nəticəsində Tehranın bir Qacarlar-Azərbaycan-Türk paytaxtından, hökumətlə Məclisin də Qacarlar-Azərbaycan-Türk ruhundan uzaqlaşdırılıb uyğun olaraq İran-Fars paytaxtına və İran-Fars hökumətinə-parlamentinə çevrilməsinin təməli qoyuldu. Ən acınacaqlısı odur ki, Məhəmməd Əli Şah Qacarı dövründə səltənətin vəlihedinin Təbrizdə oturması ənənəsi də pozuldu. (137, s.85).

Yeri gəlmişkən, yalnız 1-ci Dünya savaşı nədəniylə 1915-ci ilin yazında Təbrizə daxil olan Osmanlı Türk ordusunun rəhbərliyi Tehran hökumətinə bildirmişdir ki, Qacarlar səltənətinin vəlihedini Təbrizə gəlsə, Osmanlı Türk ordusu dərhal şəhəri tərk edəcəklər. Deməli, irançı mərkəzli Tehran hökuməti yalnız 9 illik bir aradan sonra Osmanlıların təkidindən sonra məcburən səltənətin vəlihedini Təbrizə göndərməyə razı olmuşdur (137, s.34).

Məhz Tehranın Qacarların paytaxtı olduğu halda Türk ruhundan uzaqlaşdırılması prosesinin başlanmasıyla da, istər-istəməz Azərbaycan türklərinin gözü Türklərin ikinci paytaxtı Təbrizə və Azərbaycan Əyalət Əncüməninə çevrildi. Rəsulzadənin təbrincə desək, Tehrandan sonra Təbrizi məşrutə hərəkatının əsas dayaqlarından biri halına gətirən türklər, bu hərəkatın yalnız maddiyyatını deyil, mənəviyyatını da sonuna qədər idarə etməyə çalışmışlar. “Təbriz adətən İran əfkəri-əhraranəsinin bir nazimi-mütləqi olmuşdur, məşrutiyyətin bir dərəcə istiqrarından və Məclisi-Millinin güdaşından sonra da türklərin həyati-siyasiyyədə əhəmiyyətləri artmış və ədədlərinin nisbətindən daha çox fəaliyyətləri görülmüşdür. Görək birinci Məclisdə və görək ikinci də Azərbaycan vəkilləri nüfuzu-nəzər və həmiyyət-vətəniyyəcə sair arkadaşlarından daima yüksək bir mövqedə bulunmuşlardır” (136, s.118). Bizcə, ilk Məclislə müqayisədə ikinci Məclisdə Türk millət vəkilləri sayca çoxalsalar da, ancaq keyfiyyət baxımından (“irançılıq” anlayışının ortağ dövlətçilikdən fars dövlətçiliyinə keçidi baxımından) ıryançı farsçılartn kölgəsində

qalmağa başladılar.

Bütün hallarda, 1908-1909-cu illərdə Qacarlar dövləti ilə yenilikçi-mütləqçi Türk məşrutəçilərinin münasibətlərinin kəskinləşməsi, yəni dövlətin əsas iki Türk qüvvəsinin (hakim və müəxlif) qarşı-qarşıya qoyulması, hər ikisini də zəif saldı. Türk ağalqla yenilikçi Türk məşrutəçilərin qarşı-qarşıya gəlməsində mühüm rol oynayan irticaçı-gerilikçi əryançı farslarla onların havadarları bu prosesdən çox karlı çıxmış oldular. Beləliklə, bizcə, Məhəmməd Əli Şahın rus diplomatiyasının təsiri altında mütləqçiyətçilik düşüncəsindən, anti-məşrutəçiliyindən istifadə edən əryançı farsların iki tərəfə (Qacarlar ağalığına və yenilikçi Türk məşrutəçilərə) son zərbəni vurmaq üçün hərəkətə keçdikləri bir vaxtda Məşrutəni qorumaq üçün yenilikçi türklərin ayağa qalxması təbii idi.

Məhəmməd Əli şahın məşrutiyət deyil, mütləqçiyət yolu tutması Qacarların taleyini həll edən əsas faktor oldu. Belə ki, müəyyən bir aralıqdan sonra yenidən məşrutiyət, hürriyyət “meyvəsini dərmış” Türk ulusunun hətta, qarşılarındakının öz soyundan olduqlarını bildikləri halda belə, bundan vaz keçməyəcəkləri, sonuna qədər mücadilə verəcəkləri bəlli idi. Şübhəsiz, bunu Məhəmməd Əli şahdan fərqli olaraq onu mütləqçiyət yoluna sürükləyən ruslarla ingilislər də yaxşı bildirdilər. Başqa sözlə, Qacarlar dövləti hökmdarının məşrutəni ləğv edib mütləqçiyətə dönməsinə ilk etiraz edənlərin yenilikçi türklərin olması qaçılmaz idi ki, bütün bunlar gerçəkliyə çevrildi.

Bütün hallarda bizcə, Məşrutənin faciəli sonluğunda Məhəmməd Əli şah, ya da bütövlükdə Qacarlar dövlətinin idarəediciləri, müəyyən qədər də Səttarxan başda olmaqla yenilikçi Türk məşrutəçilər də müəyyən qədər yanlışlığa yol veriblər. Ancaq ilk Məclisin faciəli sonluğunda əsas rolu Məhəmməd Əli şahla Səttarxan ya da Qacarlarla yenilikçi Türk məşrutəçilər deyil, irticaçı əryançı farslarla onların havadarları (İngiltərə, Rusiya) oynamışlar. Bu anlamda Qacarların süqutunda Məhəmməd Əli şahmı, yoxsa yenilikçi Türk məşrutəçilərimi günahkardır düşüncəsindən bir qədər uzaqlaşib, yalnız öz-özümüzü düşmən kimi qələmə verməkdən əl çəkməliyik.

Bununla bağlı Əli bəy Hüseynzadə hələ, 1908-1909-cu illərdə yazdığı “Siyasəti-fürusət” əsərində çox incə, həssas şəkildə Ağa Məhəmməd Şah Qacanın dilindən yazırdı ki, əslində Qacarlar özləri hakimiyyət başında olduğu müddətcə, məşrutiyət və hürriyyət

əleyhdarları da deyildilər. Bu anlamda Məhəmməd Əli şah da əslində tamamilə məşrutiyyət əleyhdarı olmadığı halda oyuna gətirilmişdir. Hüseynzadə yazırdı: “Məhəmməd Əli Şah ən xətərnək bir təriqi-zəlalətə səpmişdir. Onu o təriqə sövq edənlər də Əmir Bahadurlar, Hacıbüddövlələr, siz və əmsahısınız (Mir Həşim, Şeyx Fəzlullah, Seyid Əli Yəzdi-F.Ə.). Bu xainanə hərəkətinizdən utanıb qızarmıyorsunuz, qorxmuyorsunuz?!” (84, s.96).

Ona görə də, 1908-1909-cu illərdə Təbrizi məşrutəni qoruma hərəkətinin mərkəzi halına gətirən yenilikçi Türk-Azərbaycan məşrutəçilərlə (Səttarxan, Bağırxanxan və b.) əryançı farslar arasında baş verən mübarizəni daha dərindən analiz etməliyik. Öncəlliklə, bilməliyik ki, yenilikçi Türk-Azərbaycan məşrutəçiləri Qacarlara qarşı deyil, Məhəmməd Əli Şahı əllərində oynucağa çevirən əryançı fars irticaçılarla onların havadarlarına qarşı mübarizə aparmışdır.

Əgər mərkəzi Təbriz olmaqla yenilikçi Türk məşrutəçiləri birmənalı şəkildə Qacarlara, Qacarlar dövlətçiliyinə qarşı qiyam qaldırıb onlarla savaşımış olsaydılar, o zaman deyə bilərdik ki, onlar xəyanətkardırlar, çünki bununla da Qacarların tarix səhnəsindən silinməsinə ciddi zəmin hazırlamışlar. Ancaq heç bir zaman Azərbaycan Türk məşrutəçilərinin Qacarları devirib onların yerinə, başqa bir sülaləni hakimiyyətə gətirmək kimi niyyətləri olmamışdır. Türk məşrutəçilər başda Səttarxan olmaqla, yalnız Qacarların məşrutəli-konstitusiyalı bir dövlət halında qalması üçün Məhəmməd Əli Şah və onun ətrafında toplanmış irticaçı əryançı farslarla, eyni zamanda onların imperialist havadarları ruslara, ingilislərə qarşı mücadilə veriblər. Ə.Hüseynzadənin təbrincə desək, Azərbaycan Türk məşrutəçilərinin mücadiləsi gerilikçilərə, irticaçılara, onların havadarlarına qarşı olub yenilikçilik və mədəniyyət uğrunda idi: “Çəkiliniz ortadan! Mədəniyyət gəlir. Təbriz mücahidlərinin, Səttarxanların qalibiyyəti ilə gəlir” (84, s.114).

Bu baxımdan Təbrizdəki məşrutəçilərin lideri Səttarxan da, onun yolgöstərəni Nəcəf üləmaları da yaxşı bildirdilər ki, yerli irticaçı farslarla onların dəstəkçiləri olan Rusiya ilə İngiltərə hansı oyunu oynayırlar. Yenilikçi Türk məşrutəçilərinin güvəndikləri yeganə dövlət isə Osmanlı Türkiyəsi idi. Başqa sözlə, mühafizəkar əryançı farslar Rusiya və İngiltərədən dəstək alaraq hərəkət etdikləri halda, Azərbaycan Türk məşrutəçilərinin yeganə ümid bəslədiyi Osmanlı

türkləri (Gənc Türklər ya da “İttihad və Tərəqqi”çilər) idi. Ona görə də, çar Rusiyasına məxsus hərbi birləşmələr 1909-cu ilin aprelin sonlarında Təbrizi işğal etdikdən sonra Azərbaycan Türk məşrutəçilərinin Osmanlı konsulluğuna sığınması təsadüfi olmamışdır. Bunu, Səttarxan Təbriz hərəkatı ruslar tərəfindən basıldıqdan az sonra (1909-cu il 27-28 may) Osmanlı konsulluğunda ondan bir jurnalist kimi müsahibə alan M.Ə.Rəsulzadəyə belə açıqlamışdır. “ - Mən vətənimin istiqlalı yolunda bir il tamam çalışdım. Ölüm içində dirildim. İndi əziz vətəndə bir işıq ucu göründüyü zaman, o doğma anam başqa bir həlakətə uğrayır. Asayiş hazırlamaq və rahatlik bərdavam etmək üzrə gəlmiş olan ruslar, hala bir hərəkatı-istilacuyanəyə başlamışlar ki, artıq vətənimizin istiqlalından qəti-ümid edir, elan olunan əfvi-ümumiyyə inana bilmiyoruz. Zira xaricilər hər kəsi istərlərsə, tutarlar hər nə istərlərsə, edərlər. Məmləkətin hakimləri vəzifə almaq istiyorlar. İştə böylə bir haldə biz nə qayıra bilərik. Artıq canbazlıq meydanına atılıb, müqatilə başlamaq işə keçməz. Çünki burası vətəni daha tez əldən verməyə səbəb ola bilər. Odur ki, biz də burada mütəhəssin olub, sülhə protestimizi bütün dövlətlərə bildirib, xaricilərin tezliklə vilayətimizdən çıxmalarını istəyirik. Mən artıq istərdim ki, bizim millət Osmanlı ilə yaxınlaşsın. İndi bu haldan bir dərəcə mütəşəkkirəm ki, bizi birləşdiriyor (Osmanlı da baş verən “Gənc türklər” inqilabını nəzərdə tutur-F.Ə.). Təmin almaq və bəstə girmək üçün doğrusu burasını müvafiq gördük. Zira, İslam məmləkəti və ümdəsi məşrutəli bir məmləkətin nümayəndəsidir...

Sərdar qayətdə qanı isti bir adam, hərəkatı xeyli cəlddir, danışığı çox ciddidir. Məşrutəpərəstiliyi din dərəcəsinə qəvidir. Bu adam məşrutə tərəfdarı olmaqda fanatizm ediyor. Bütün hərəkatını, vücudunu, zori-bazusunu millətə sərf etmiş olan bu adam özünü təkrarən bəyan etdiklərinə görə Nəcəf üləması hökmi-müqəddəslərinə tabe olub, onlar nə əmr edərsə, bir an təxir etməsizin icrayə hazırdır” (135, s.334-335).

Deməli, Azərbaycan Türk məşrutəçiləri başda Səttarxan olmaqla, bir tərəfdən siyasi-ideoloji məsələlərdə Nəcəf üləmələrinin fikirləri ilə hərəkat edib, digər tərəfdən Osmanlı türkləri ilə yaxınlaşmağı məqbul görüblər. Şübhəsiz, Nəcəf üləmələriylə Osmanlıni idarə edən “İttihad və tərəqqi”çilər, ya da “Gənc Türklər” isə heç bir zaman

Türksoylu Qacarlar dövlətinin devrilməsindən yana ola bilməzdilər. 1908-ci ildən etibarən Osmanlıda hakimiyyəti ələ keçirən “İttihad və tərəqqi” təşkilatının əsas məqsədi Qacarlar dövlətində hakim türk nüfuzunu qoruyub saxlamaq idi. Rəhim Əliyev yazır ki, İstanbulda yaranmış və “Gənc türklər”lə yaxın olan “Səadət əncüməni”nin əsas məqsədi Azərbaycan mərkəzli məşrutə hərəkatına yardım etmək olmuşdu. Onun fikrincə, Nəcəfdə yaşayan azərbaycanlı din xadimi Əsədullah Mamağaninin İstanbula gətirilməsi və ona 1908-ci ilin noyabrında “Səadət əncüməni”nin rəhbərliyinin tapşırılması təsadüfi deyildi (58^a, s.26-27). Çünki Mamağani “İttihad və tərəqqi”nin liderləri yaxın idi, bu təşkilatda Qacarlarda, o cümlədən Azərbaycanda türklük şüurunu inkişaf etdirməyə çalışırdı (118^a, s.105-106).

Belə olduğu təqdirdə deyə bilərik ki, Osmanlıdakı “Gənc türklər”i özünə dost hesab edən Azərbaycan Türk məşrutəçilərinin də əsas məqsədi Qacarlara hakimiyyətdən devirmək olmamışdır. Sadəcə, Azərbaycan Türk məşrutəçilərinin daim dəstəkləməyə hazır olduqları Qacarların hakimiyyətdən tək istəkləri Osmanlı kimi konstitusiyalı və parlamentli ölkə olmaq idi. Təbrizdəki məşrutə hərəkatının başçıları (Türkiyədəki Gənc Türklər kimi) hesab edirdilər ki, Qacarlar dövləti yeniləşmə sürəcindən, məşrutə hərəkatından kənarda qalacağı təqdirdə süquta uğrayacaqdır. Məhz bunun gerçəkləşməməsi üçün də Azərbaycan mərkəzli Türk məşrutə tərəfdarları Qacarlar dövlətinin konstitusiyalı, parlamentli ölkə kimi idarə olunması yolunda mücadilə vermişlər. Bu anlamda Türk məşrutəçilərinin başladığı hərəkat Qacarlara qarşı üsyan deyil, tam əksinə Qacarlar dövlətinin konstitusiyalı, parlamentli ölkə olmasını qorumaq idi. Deməli, Türk məşrutəçilərinin savaşı da Qacarlara deyil, Məhəmməd Əli şahı əlində oynucağa çevirən xarici qüvvələrlə irticaçı farslar arasında olmuşdur.

Sadəcə, burada diqqət edəcəyimiz əsas məsələ məşrutə dönəmində ruhanilərin, mollaların oynadığı roldur. Daha doğrusu, Qacarlar dövlətində baş verən inqilabın başında ruhani qisminin olması idi (135, s.49). Çox maraqlıdır ki, ruhani məşrutə dönəmində iki qismə ayrılaraq bir hissəsi Məhəmməd Əli şah Qacara, digər qismi isə Azərbaycan Türk məşrutəçilərə dəstək vermişlər. Hesab edirik ki, bu anlamda məşrutə dönəmində ruhanilər iki qismə bölünmüşdür: 1) İran Fars ruhlu ruhanilər, 2) Azərbaycan Türk ruhlu ruhanilər. Yuxarıda da gördüyümüz kimi, Azərbaycan Türk ruhlu ruhanilərin

başında Nəcəf üləmaları dayanmışdır. Bunu, Səttarxan Rəsulzadəyə verdiyi müsahibəsində açıq şəkildə ifadə etmişdir: “Rus və ingilis konsulları yanıma gəldiklərində: məşrutə sənin əlindədir - dedilər. Mən isə cavab verdim ki, siz böyük bir səhv edirsiniz, mən məşrutənin iti işli bir pasibaniyəm. Sahibləri isə Nəcəf üləmayi-ələmdir. Onlar nə ömr edirlərsə, mən o saatdaca icraya hazıram” (135, s.335).

Azərbaycan Türk məşrutəçilərinin konstitusiyalı və parlamentli ölkəni qorumaq yolundakı başladığı hərəkətin qarşısının alınmasında, eyni zamanda Məhəmməd Əli şah Qacarı devrilməsində əsas rolu çar Rusiyasıyla İngiltərə oynadılar. İlk növbədə, Azərbaycan Türk məşrutəçilərinin konstitusiyalı ya da parlamentli dövlət idarəçiliyini müdafiə etmələri Türk düşmənlərinin məkrli planlarını pozduğu üçün, “belə bir şəraitdə ingilislər və çar Rusiyası açıq müdaxiləyə əl atdılar. Çar Rusiyası xarici konsulluqları və təbəələri müdafiə etmək və guya Təbrizə ərzaq daşınmasını təmin etmək bəhanəsilə 1909-cu ilin aprelin 29-da öz qoşunlarını Təbrizə yeritdi. Bununla da Təbriz üsyanı yatırıldı” (26, s.634). Əslində isə bununla da Təbriz üsyanına deyil, bu dövrdə məşrutənin yenilikçi qüvvəsi olan Azərbaycan Türklərinə, Azərbaycan Əyaləti Əncüməninə, o cümlədən də Qacarlar dövlətinə ciddi zərbə vuruldu (183^a, s.84-87). Çünki Türk düşməni Rusiyayla İngiltərə bir yandan Azərbaycan Türk məşrutəçilərini Təbrizdə qan içində boğduqları halda, digər tərəfdən Tehrandə öz maraqların uyğun ərzançı-irançı hökumət və parlament formalaşdırmağa çalışırdılar.

Qacarlarda ikinci Məclis dövrü və Güney Azərbaycan.

Ümumiyyətlə, Rusiya və İngiltərənin Qacarlara bağlı mövqeyləri bir çox məsələdə üst-üstə düşsə də, ancaq onlar dövlət yönetimi məsələsində tamamilə fərqli yol tuturdular. Belə ki, Rusiya Qacarlarda mütləqiyyət ya da monorxiya tərəfdarı olub Məhəmməd Əli şah Qacarın məşruteliyyəti ləğv etməsinə yardım etdikləri halda, İngiltərə özünü daha çox Məşrutə tərəfdarı kimi göstərərək parlamentli idarə-üsuluna dəstək verirdi. Bu anlamda Rusiya qoşunlarının Təbrizdə məşrutə tərəfdarlarını məğlub etməsi təsadüfi olmadığı kimi, eyni zamanda İngiltərənin də öz maraqlarını həyata keçirməsi yolunda mühüm bir hadisə idi. Əgər ruslar bununla da Qacarlar dövlətində Məhəmməd Əli şah Qacarın mütləqiyyətçi hakimiyyət istəyini reallaşdırmağa çalışırdılarsa da, ingilislər isə yenilikçi

Azərbaycan Türk məşrutəçilərinin məğlubiyyətindən sonra məhz əsasən ərənç-i iranç-i məşrutəçilərin əliylə Məhəmməd Əli Şah Qacarı taxtdan salıb Tehrandə ingilispərəst hökumət qurmaq niyyəti güdürdülər. Çünki ingilislərə görə, Təbriz hadisələrindən sonra Azərbaycan türklərinin ruslara və şaha olan nifrəti daha da dərinləşmişdir ki, Məhəmməd Əli şah Qacarı hakimiyyətdən getməsi an məsələsi idi. Məhz bu səbəbdən idi ki, ingilislər rus qoşunlarının Təbrizi işğal edərək Azərbaycan Türk məşrutəçilərini məğlub etməsinə göz yumur və əsas diqqəti də Məhəmməd Əli şah Qacardan sonrakı hakimiyyəti istədikləri kimi formalaşdırmağa yönəldirdilər (135, s.336-337).

Qacarlar dövlətinin çökməsi üçün əlindən gələni edən ingilislər Türk məşrutəçilərlə Məhəmməd Əli Şah üz-üzə qoymaqla əsas məqsədlərinə xeyli dərəcədə yaxınlaşdılar; Gilan və İsfahandan olan məşrutəçilərin Tehran üzərinə hərəkət etməsinə şərait yaratmaqla hakimiyyət dəyişikliyinə nail oldular. Belə ki, 1909-cu ilin iyulunda Tehrandə ingilislərin təsiri altında liberal-demokrat qılıqlı ərənç-i iranç-i məşrutəçilərin öncüllüyündə təşəkkül tapan ikinci çağrı Məclis Məhəmməd Əli Şah Qacarı vəzifəsindən uzaqlaşdırılıb onun yerinə oğlu Əhməd Şah Qacarı gətirilməsinə qərar verdi (135, s.391-392).

İngilislərin təzyiqilə Məhəmməd Əli şah əvvəlcə bütün bunlara razı olub taxtdan oğlu Əhməd şah Qacarı xeyrinə imtina etdiyini bəyan etsə də, az sonra rusların “üst ağı”yla yenidən məşrutəçiyət elan edərək şahlıqda qalmaq istədiyində bulundu. Çünki ruslar görürdülər ki, Məhəmməd Əli şahdan sonra şahlıq taxtına oturdulan Əhməd şah Qacarı ətrafı əsasən ingilispərəst ərənç-i farslar, bir də liberalizm, demokratiya cərəyanlarının təsiri altındakı türksoylu iranç-i deputatlarla qapanmışdır. Belə bir durumda çar Rusiyası Məhəmməd Əli şahın şahlıq taxtına bərpasını daha uyğun görürdü. Rusiyanın “üst ağı”yla hərəkət edən sabiq şahın yeni məşrutəçiyət elanına əvvəlcə inanaraq şadlıq edən ərənç-i iranç-ı az sonra ingilislərin təzyiqi ilə fikirlərini dəyişdirib, bundan vaz keçdilər. Həmin hadisələrin birbaşa iştirakçısı olan Rəsulzadə yazırdı: “Politikanı olduğundan daha şiddətli bir surətdə görən məşrutəçilər əvvəl kərə də böylə bir iqdama razı olmuş kimi görünüb, hər yerdə məşrutəni qəbul etmək üzrə sevinc və şadlıqlar etdilsə də, biləxrə kəret birdən-birə dəyişib inqilabçılar əldən getməkdə olan heysiyyəti-milliyələrini iadə etmək üzrə sözü bir yerə qoyub gilanlılar və isfah-

anlılarla birlikdə Tehrana hərəkət etməyə başladılar” (135, s.395).

Azərbaycan Türk məşrutəçiləri Təbrizdə mücadilə verdiyi dövrdə Məhəmməd Əli şahın yanında yer alan Sipəhdarların, Bəxtiyarilərin, Yefremlərin mövqə dəyişdirmələrinin, eyni zamanda gilanlı, isfahanlı məşrutəçilərin də birdən-birə inqilab xətti tutmalarının əsil mahiyyətini o zaman tamamilə dərk etməyən Rəsulzadə bütün bu baş verənləri daha çox Məhəmməd Əli Şah istibdadının yıxılıb yerinə məşrutəliyin bərpa olunması yönündən qiymətləndirmişdir. Halbuki ərənç-i iranç-i farsların ingilislərin gizli dəstəylə Məhəmməd Əli Şahın taxtdan salıb yenidən konstitusiyalı dövlət, parlamentli ölkə statusunu bərpa etməyə çalışmaları Rəsulzadənin düşündüyü kimi türk, fars, ərəb, kürd, bəlc və digər xalqlar arasında fərq qoymadan “iranlılar”, “iranlıq” üçün deyil, məhz Qacarlarda ərənç-i farsları hakimiyyətə gətirməyə, ərənç-i fars dövlətini bərpa etməyə zəmin hazırlamağa görə lazım idi.

Hər halda Təbriz başda olmaqla Azərbaycanda Səttarxanın başçılıq etdiyi məşrutəni qoruma hərəkəti zamanı Məhəmməd Əli Şahın yanında yer almış Gilan əyalətindən Sipəhdarın, Bəxtiyarilərdən Sərdar Əsədin, erməni daşnaklarından Yefremin və başqalarının az sona şaha xəyanət edərək “İran”, “iranlılıq” adlı maskaya bürünmüş ərənç-i məşrutəçilərə qoşulması İngiltərə ideoloqları tərəfindən öncədən planlaşdırılmışdı. Səttarxanla Məhəmməd Əli şahın ingilislər tərəfindən oyuna gətirilərək üz-üzə qoyulmasına şübhə etməyən S.C.Pişəvəri sonralar bu məsələ ilə bağlı yazırdı: “Bu heç də aydın deyil ki, Yefremin dəstələri İranın azadlığı və istiqlaliyyətinə sərdarə-millinin (Səttarxanın-F.Ə.) mücahidlərindən daha çox əlaqə bəsləsinlər. Yaxud Bəxtiyari xanları mərkəzi hökuməti qüvvətləndirməkdə Təbriz və Tehran azadixahlarından daha irəlidə olsunlar. Burada bir çox incəliklər var. Həmin incəliklər Azərbaycan mücahidlərinə əlaqə bəsləyənləri tarixçilərin, qəzetçilərin yazıları, xüsusilə klassik tarix kitablarından şübhələndirir” (132, s.22-23).

Şübhəsiz, bu məsələdə əsas incəlik ingilislərin öncə yenilikçi Azərbaycan Türk məşrutəçiləriylə Məhəmməd Əli şah Qacarı qarşı-qarşıya qoyaraq zəiflətməsi, daha sonra gücdən düşmüş, üstəlik Rusiyadan tamamilə asılı vəziyyətdə olan şahın daha çox isfahanlı, gilanlı məşrutəçilərin əliylə devrilməsi idi. Çünki ingilislər yaxşı bilirdilər ki, Azərbaycan Türk məşrutəçilərinin məqsədi şahı devir-

mək deyil, sadəcə məşrutəni qorumaq, ədalətli idarəetmə sistemini yaratmaqdır. Eyni zamanda, ingilislər hesab edirdilər ki, Azərbaycan Türk məşrutəçiləriylə dil tapmaq çox çətin olduğu halda, hamiləri olduğu ərənç-i-iranç-i məşrutəçilərlə anlaşıb Qacarları nüfuz dairələri altında saxlamaq daha asandır. Ona görə də, Azərbaycan Türk məşrutəçilərinin Təbrizdə ruslar tərəfindən məğlub edilməsi mühüm bir şans idi ki, bunu yaxşı dəyərləndirən ingilis ideoloqlar az sonra ərənç-i-iranç-i (onların arasında Azərbaycan türkləri də var idi) məşrutəçiləri ön plana çıxararaq birincisi, şahı onların əliylə taxtdan salmaqla məşrutənin ya da parlamentin taleyini öz maraqlarına uyğun liberal, demokrat qılıqlı “iranç-i”lara verdilər, ikincisi Qacarlar taxtına da formal bir Qacar şahının çıxarılmasını təmin etdilər. İngilislərin bu planını gec anlayan, ya da bunun qarşısını almaqda çətinlik çəkən ruslar Məhəmməd Əli şah Qacarı şahlıq taxtında saxlamaq üçün yeni bir həmlə də bulunsalar da, ancaq sabiq şahı yalnız “şahsevenlər”, qaşqaylar və türkmənlər müdafiə etdilər (134, s.32). Görünür, buna səbəb də, bir tərəfdən sabiq şahın bütün xətəlarına baxmayaraq türk olması, digər tərəfdən isə ingilislərin havadarlığı ilə ərənç-i farsların hakimiyyəti ələ keçirmələrinə qarşı olmaları idi.

Həmin dövrdə Qacarlar dövlətinin tarixində Türk düşmənlərinin ən çox oyuna gətirdiyi Məhəmməd Əli şah Qacarın “İran məşrutəçiləri”ndən qorunmaq üçün Tehrandakı Rusiya elçiliyinə sığınmasının da düşündürücü anamları vardı. Əslində bu olay bir daha göstərirdi ki, Məhəmməd Əli şahın belə bir duruma düşməsində çar Rusiyasına həddən artıq güvənib, Türk xalqına və onun aparıcı qüvvəsi olan yenilikçi Türk məşrutəçilərinə etimad etməməsi mühüm rol oynamışdır. Həmin dövrdə bu prosesi diqqətlə izləyən tanınmış mütəfəkkirimiz Üzeyir Hacıbəyli də yazırdı ki, Məhəmməd Əli Şahın Osmanlı sultanı 2-ci Əbdülhəmiddən fərqli olaraq öz taleyini xalqın ixtiyarına buraxmaması çox təəssüf doğuran hal olmuşdur: “Halbuki Əbdülhəmid millət tərəfindən öldürülməyəcəyindən heç də əmin deyildi. Məhəmmədəlinin bu yolda Əbdülhəmidi təqlid etməməyinə yeni səbəb ola bilər: Ya ola canının qorxusu və millətin mərdliyinə inanması və yənkə öz millətinə qarşı qəlbində bəslədiyi nifrət, bu barədə təfsilata girişməyə ehtiyac yoxdur. Hər halda Məhəmmədəlinin qəlbi böyük və alicənab adamlara məxsus

hissiiyyati-aliyədən bilmərrə boş olduğu təbəyyün etdi” (75^a, s.88).

Onu da unutmamalıyıq ki, Türk düşmənlərindən qorunmaq üçün Qacarlar dövlətinin başçısı Məhəmməd Əli şah Rusiya elçiliyinə sığındığı halda, ingilislərin arxasında durduğu “İran məşrutəçiləri”nin və ingilislərin oyununa gətirilərək xəyanətə uğrayan Azərbaycan Türk məşrutəçilərinin lideri Səttarxan isə Türkiyə elçiliyinə pənah aparmışdır. Yəni Səttarxan üzünü nə Rusiyaya, nə də İngiltərəyə tutmuş, doğma qardaşı hesab etdiyi Türkiyə konsulluğuna sığınmışdır. Bu bir daha onu göstərir ki, Qacarlar dövlətinin tənəzzülündə əsas yanlışlığı Azərbaycan Türk məşrutəçiləri deyil, Rusiyanın təsiri altına düşmüş Məhəmməd Əli şah Qacar etmişdir. Ə.Hüseynzadənin təbrincə desək, artıq onun hakimiyyəti dövründə Qacarların az-çox ortada olan iqtidar və nüfuzu da əldən çıxmışdı: “Taleyin artıq özlərinə müxalif olduğunu seziyorlar, anlıyorlar ki, iqtidar və nüfuzları əldən gediyor. Bir fərdin (Məhəmməd Əli şahın-F.Ə.) siyasəti-heyvaniyyəsi üzündən gediyor” (84, s.115). Bütün hallarda isə yenilikçi Azərbaycan Türk məşrutəçilərinin məğlubiyyətindən, eləcə də Məhəmməd Əli şah Qacarin taxtdan uzaqlaşdırılmasından daha çox qazanan əvvəlcə çar Rusiyanın yanında “İran irticaçıları” qılığında Məhəmməd Əli şahı xəyanət edən, az sonra İngiltərənin yanında liberal-demokrat qılıqlı “İran məşrutəçiləri”nə çevrilib ikinci Məclisdə əsas qüvvəyə çevrilən aryançılar-irançılar oldular.

İkinci Məclis dövründə (1909-1911) vaxtilə Məhəmməd Əli şahın arxasında dayanan ruslar da özlərini məşrutəpərəst göstərməklə vəziyyətdən çıxmağa çalışırdılar. Hətta, dünənə qədər Məhəmməd Əli Şahın xeyrinə mütləqiyyəti müdafiə edib məşrutənin əleyhinə fəaliyyət göstərən, Məclisi bombalayan Rusiyaya aid Lyaxovun başçılıq etdiyi kazak alayı belə Əhməd şah Qacar taxta oturduqdan sonra “məşrutəiyyət polkovniki ünvanı ilə məşrutə briqadasına rəyasət edir” (135, s.405), “Təbriz əhrarını mühasirə edib aylarla qəhrəmanların başlarına od yağdıran” (135, s.405) Eynüddövlə yeni hökumətdə yer alırdı. Bir sözlə, Məhəmməd Əli şah Qacarin mütləqiyyətçi tutumunun yanında yer alıb Səttarxan başda olmaqla Azərbaycan Türk mərkəzli məşrutə hərəkatına qarşı döyüşən Bəxtiyarilər, Lyaxovlar, Yefremlər, Eynüddövlələr, Sipəhdarlar, Əmir Bahadırlar Əhməd şah Qacar taxta oturduqdan sonra məşrutəpərəst olub

dövlətdə ya da hökumətdə yüksək vəzifə tuturdular. “Tehranın axırıncı inqilabı böyük bir şiş peyda qılıb çirk tutub, irin bağlayan İran vərəminin operasyonudur. İranı sevən bir iranlı, vətəninə əziz tutan bir şəxs, bir inqilabçı, haman bu operasyon olmazsa İranın daima azarlı, qızıldırmalı qaldığını ələniyyə gördüyündən edə bilməzdi ki, böylə bir operasyonu cani-dil ilə istəməsin”- deyən (135, s.403), Rəsulzadə belə vaxtilə məşrutəniyyə ələyhdarlarının indi məşrutəpərəst olub yüksək vəzifələr tutmasına isə bir anlam verə bilmirdi: “İndi əhval böylə bir surət almışdır; məşrutəpərəst haradan başlayıb, müstəbid nərdə qurtardığı məlum deyildir. Hamısı biri-birinə qarışib məzhəb itmişdir. Məhəmmədəli şah vəzifəsindən istefa vermiş, amma Məhəmmədəli şahı saxlayan ictimai qüvvə təsfiyyə olunmamışdır. İstibdad sınımış, amma ona tərəvət verməkdə olan qabığı üzölməmişdir” (135, s.406).

Rəsulzadəyə görə, əgər bu doğrudan da bir inqilabdırsa, yəni mütləqiyyətin yıxılıb onun yerinə məşrutəniyyətin qurulmasıdırsa, o zaman əski istibdadçıların məşrutəpərəst qılığına girib yeni hökumətə ya da dövlətdə yer almalarına izin verilməməlidir. Ancaq Tehranı əli keçirib Əhməd şah Qacarı taxta oturdan ingilisyanlı “İran inqilabçıları”ı lyaxovları, eynüddövlələri, nürüddövlələri və başqalarını təmizləmək əvəzinə “İran kompromisindən”, “güzəştkar olmaqdan” bəhs edirdilər (135, s.407). Çünki “İran kompromisindən”, “güzəştkarlıqdan” bəhs edən “İran inqilabçıları”nı düşündürən lyaxovların, eynüddövlələrin, nürüddövlələrin, yefremlərin və başqalarının təmizlənilib ya da təmizlənməməsi deyil, Qacarlar dövlətini tamamilə devirmək üçün ingilislərlə ruslardan, eləcə də digər antitürk qüvvələrdən yardım ala bilmək idi. Bunun üçün də, “İran inqilabçıları”, “İran məşrutəçiləri” qılığına girmiş aryançı-irançı qüvvələr əsas diqqəti Əhməd şah Qacarı formal şahlığı dövründə Məclisdə və hökumətdə hakim qüvvəyə çevrilməyə yönəltmişdilər. Bunu həyata keçirməkdən ötəri də, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, aryançı-irançı qüvvələr ortaq vətən və ortaq ideya kimi “İran” və “iranlılıq” anlayışlarını ortaya ataraq türkləri, xüsusilə də Azərbaycan türklərini oyuna gətirməyə çalışırdılar. “İran kompromisi” adı altında da “İran” və “İranlılıq” naminə, vaxtilə Türk ruhlu ilk Məclisi-Millini, Təbriz məşrutəsini bombalayanlarla bir araya gəlməyin, hətta onlara dövlətdə vəzifələr verilməsinin

olmuşdur. İkinci dəfə qazanılmış Məşrutə və ikinci çağırış Məclis artıq yenilikçi Türk axınının ruhundan xeyli dərəcədə uzaq olan, liberal, demokrat qılıqlı ərənç-i-iranç-i bir məşrutə idi. İkinci Məşrutə və ikinci çağırış Məclis dönəmində də türklərin bir daha önə çıxma bilməmsi üçün, Azərbaycan Türk məşrutəçiləri Tehrana dəvət edilərək xəyanətə məruz qaldılar. Ən maraqlısı odur ki, Azərbaycan Türk məşrutəçilərinin liderləriylə silahdaşlarına Tehrandə ingilis hərbi qüvvələri, Təbriz və ətrafdakı Türk fədailərinə isə Rus qoşunları divan tutmuşdur.

Özəlliklə, Təbriz başda olmaqla Azərbaycanda baş verən məşrutəni müdafiə hərəkatı zamanı deyil, məhz bu hərəkatın rusların əliylə yatızdırılmasından sonra, Gilan və İsfahanda Məhəmməd Əli şah Qacara qarşı çıxışların baş qaldırması, əsasən ərənç-i-iranç-i qüvvələrin Tehrana yürüşün təşkil olunması sonucunda ikinci Məşrutənin və Məclisin ortaya çıxması çox düşündürücüdür. Şübhəsiz, Türk düşmənlərinin burada əsas məqsədi Qacarlardakı hakim Türk ulusunun öncüllüyündə deyil, ərənç-i-iranç-i farsların öndərliyində məşrutə ya da parlamentli dövlətə çevrilməsi idi. Bunun üçün də, Qacarlar hökmdarlarından Məhəmməd Əli şah Qacarı oyuna gətirən, bir növ onun əliylə ilk məşrutəni və Məclisi qoruma hərəkatını məhv edən, bunun əvəzində isə az sonra Gilan və İsfahanda baş qaldırmış iranç-ların öncüllüyündəki ikinci Məşrutə və Məclisə dəstək verən İngiltərəylə Rusiya Qacarlara və onun əsas dayağı olan Türk ulusuna çox böyük zərbə vurmuş oldular. Qacarlarda geniş miqyasda başlayan ilk məşrutə (Türk-Azərbaycan) hərəkatının və ilk Məclisin basılmasında, yəni şahla yenilikçi-dünyəvi ruhlu məşrutəçilər arasında birləyin baş tutmamasında da əsas rol bu iki Türk düşməni dövlətiylə onun buradakı əlaltıları, o cümlədən ərənç-i-iranç-i farslar və “iranç-ılıq” düşüncəsinə qapılmış bəzi türklər oynadılar.

Rəsulzadə yazır ki, İkinci Məclis toplandığı çağda (1909) güclü yurdsevərlik, ortaq dövlətçilik anlamında “əhrarçılıq” (özgürlük) axınına İran Demokrat Partiyası (İDP), orta-tutucu axını da Liberal-Demokrat adlı başqa bir partiya üstlənirdi ki, hər ikisində də gərəkli işlər görüb partiyaların ruhlarını oluşturanlar türklər idi. O, yazırdı: “Demokrat Partiyasının Azərbaycanda qurumu, böyük sayğınlığı olduğu kimi, parlamentdəki üyələrinin çoxu da türk elçilər idi. Partiyanın başçısı yuxarıda da adı çəkilən Təbriz elçisi, Seyid Həsən

Tağızadə əfəndi idi. Parlamentin özgürlük səsi sayılan Tağızadə əfəndiyə özgürcülərin böyük sayğısı var idi. İkinci parlamentdə olan 90-a yaxın üyədən 25-i, Demokrat Partiyasından olan 21 elçinin də 14-ü türk idi. İkinci parlamentin işlədiyi çağda İranda ilk yol olaraq böyük formada gündəlik bir qəzet çap olunurdu. “İran-e nov” adlı avropasayağı çıxan bu qəzet İranın ən çox oxunan, ən sayılan qəzeti idi. Demokrat Partiyasının düşüncə daşıyıcısı olan “İran-e nov”ün yazarları Azərbaycan türkləri idi” (134, s.33).

Bu dövrdə farslar üçün irançılıq ərşançılığın sinonimi olub, yəni Əhəmənilər, Sasanilər dövlətçiliyini bərpa etmək demək olduğu halda, türklər üçün irançılıq ölkədə bütün xalqların hürr və azad yaşaması anlamında idi. Ona görə də, Tağızadələr, Rəsulzadələr və başqaları “irançılığı” ortağ dövlətçilik kimi görüb ölkədəki bütün xalqların haqq və azadlıqlar uğrunda mübarizə apardıqları halda, ancaq eyni sözləri fars məşrutəçiləri haqqında ifadə etmək mümkün deyildi. Bu isə o anlama gəlir ki, Qacarlardakı demokrat, ya da liberal partiyalarda türklər, türk millət vəkiliəri sayca və nüfuzca öndə olsalar da, ancaq ideoloji anlamda farslaar, fars məşrutəçilərinə uduzurdular. Bu baxımdan ikinci Məclisdəki türk demokratlar, türk liberallar, o cümlədən türk yazarlar bütün yaxşı niyyətlərinə baxmayaraq, Qacarlar hakimiyyətində və parlamentində fars ərşançılığının qarşısına nəinki ala bildilər, üstəlik onlardan xeyli qismi (Tağızadə və b.) də zaman zaman onun təbliğatçısına çevrildilər.

Beləliklə, Məhəmməd Əli şah Qacarın ağılığı dövründə (1907-1909) Türk düşmənləri “bir oxla iki quş vurmağı” bacarmış, yəni hakim Türk ulusunu ciddi məğlubiyyətə uğratmağın fonunda, artıq bu ölkədə ərşançı-farsçı hakimiyyət dövrünün başlanğıcının təməl daşlarını atmağa başlamışdılar. Məhəmməd Əli şah Qacarı taxtdan salınıb onun azyaşlı oğlu Əhməd Mirzə şah Qacar (1909-cu il iyil) seçildikdən sonra yenidən ölkədə məşrutəli, yəni konstitusiyalı dövlətin bərpa edilməsi və ikinci Məclisin fəəliyyəti isə, əsasən Qacarların sonunu gətirəcək türksüz hakimiyyətin və dövlətin formalaşmasına hesablanmışdı. Beləliklə, Qacarlar dövlətində yenilki-məşrutəçi türklərlə (birinci xətt) irticaçı-mühafizəkar ərşançı-irançı farslar (ikinci xətt) arasında mübarizənin pik nöqətsi Məhəmməd Əli şah Qacarın qısa sürən hakimiyyəti dövrünə təsadüf edir ki, sonunda məğlub olan Türk məşrutəçilərlə hakim Türk hakimiyyəti (Qacarlar),

qazanan tərəf isə “İran”, “iranlılıq”, liberalizm maskasına bürünmüş aryançılarla havadarları Rusiya və İngiltərə oldular.

Ancaq 1911-ci ilin sonlarına doğru Rusiya “İran”da get-gedə güclənən İngiltərə qarşısında əks-hücuma keçdi. Əvvəlcə Sankt-Peterburqda mühacirət dövrünü yaşayan sabiq şah Məhəmməd Əli Qacarı yenidən hakimiyyətə gətirməyə çalışan çar Rusiyası bu həmləsi baş tutmayınca, 1911-ci ilin noyabrında ikinci Məclisin bağlanması və hökumətin istefaya getməsi üçün hərəkətə keçdi. Burada da əsas məqsəd 1907-ci il avqust sazişinin qüvvədə qalması və Qacarların Rusiyayla İngiltərənin boyunduruğuna boyun əyməsi idi. Beləliklə, 1911-ci ilin sonunda 14 yaşlı Əhməd şah Qacar Rusiyanın həmləsi qarşısında 1907-ci ildə bağlanmış ingilis-rus sazişini qüvvədə qalması və ikinci Məclisin də bağlanması haqqında göstəriş verdi. 1912-ci ilin fevralında Qacarlar dövlətinin suverenliyini zərbə altında qoyan saziş əsasında bir daha ölkənin güney tərəfi olan, əsasən Farsistan əyaləti İngiltərənin, Quzey hissəsi olan Azərbaycan, Xorasan və başqa yerlər isə Rusiyanın nüfuz dairəsi elan edildi (240^a s.281). Bununla da, faktiki olaraq aryançı-irançı qüvvələr hakim Türk varlığını zərərsizləşdirmək, eyni zamanda özlərinin yerlərini mökəmlətmək naminə Qacarlar dövlətinin Rusiya və İngiltərə arasında bölüşdürülməsinə razılıq verdilər. Üstəlik, irançı qüvvələr az sonara aryanizm düşüncəsiylə Almaniyanı da oyuna cəlb etməklə Qacarlar dövlətinin çöküşünü daha da sürətləndirdilər.

Beləliklə belə bir şəraitdə, yəni aryançı “irançılığ”ın yüksəlməsi dövründə Qacarların sonuncu hökmdarı Əhməd şah Qacarı hakimiyyət illəri (1909-1925) demək olar ki, formal xarakter daşımışdır. Bu, onun yalnız erkən yaşlarda (12 yaşından) Qacarların şahlıq taxtına oturmasıyla bağlı deyildir. Əsas məsələ 1909-cu ildə yayında Məhəmməd Əli şah Qacarı ingilislərin fitnəkarlığı və rusların şarlatanlığıyla hakimiyyətdən uzaqlaşdıran “İran məşrutəçiləri”nin Türk dövlətinin bütün strukturlarında, özəlliklə də parlamentdə hakim mövqe tutması idi. Artıq aryançı irançılar əsas istəklərinə böyük ölçüdə çataraq Qacarlar dövlətində əsas söz sahibi olması bacarmışdılar. Belə ki, Qacarlar dövlətinin başçısı Əhməd şah Qacar “məşrutəçilik” adı altında əsasən aryançı irançıların iradəsinə tabe etdirilmişdir. Qeyd etdiyimiz kimi, əsil mahiyyətinə

varmadan bəzi Türk aydınlarının da ikinci Məşrutə və ikinci Məclisə dəstək vermələri Qacarlardakı Türk əhalini, o cümlədən Azərbaycan türklərini çaşqın durumda buraxmışdır.

1-ci Dünya müharibəsi dövründə Qacarlarda vəziyyət və əysori-erməni qüvvələrinin Güney Azərbaycan türklərinə qarşı soyqırım əməlləri.

1-ci Dünya müharibəsinin ilk illərində (1914-1915) Qacarlarda hakimiyyət hələ də, rus-İngilis dəstəkli aryançıların əlində qalmaqda idi. 1914-cü ilin sonlarına doğru yenidən seçkilərin keçirilməsi (müxtəlif bəhanələrlə Azərbaycanda seçkilər keçirilmədi) və üçüncü Məclisin fəaliyyətə başlaması ilə vəziyyət çox da dəyişmədi. Belə ki, Məşrutiyətə isti münasibət bildirən Əhməd Şah Qacar Məclisin açılması üçün fərman imzalamış, lakin rusların hərbi gücünə arxalanan Təbriz valisi “Şücaüddövlə” ünvanı daşıyan Səməd xan seçkilərdə Demokrat Partiyasının qalib gələcəyini bildiyi üçün Güney Azərbaycanda seçkilərin keçirilməsinə icazə verməmiş, ona görə də Məclisdə Azərbaycan milləti vəkilsiz qalmışdır (116, s.32).

Müharibə başlandığı dövrlərdə fəaliyyətə başlayan 3-cü Məclis deputatlarının əksəriyyəti və Məşrutə dönməində yaradılmış İran Demokrat Partiyası (İDP) İngilis və rus müstəmləkəçiliyindən çox Alman-Türk blokuna tərəfdar çıxmış, partiyanın Güney Azərbaycan təşkilatı isə konstruktiv bir mövqe tutaraq bütün xarici qoşunların ölkədən çıxarılmasını, istiqlaliyyət və suverenliyin tam bərpa olunmasını tələb etmiş və bunun əleyhinə çıxan bütün daxili və xarici qüvvələrə qarşı qətiyyətli və barışmaz mübarizəyə aparacağını elan etmişdi. İDP-nin gizli fəaliyyət göstərən Güney Azərbaycanın Təbriz Komitəsinə Mirzə Əli Çaycı, Mirzə Əli Xan Postxana, Hacı Məhəmmədəli Badamçı başçılıq edirdilər (173^a, s.179-183).

Ancaq 1-ci Dünya müharibəsində tərəfsiz qalacağını dünyaya elan edən Qacarların istər-istəməz Antanta (xüsusilə də İngiltərə-Rusiya-Fransa) ilə Osmanlı-Almaniya arasında qalması ciddi problemlər yaratmağa başladı. Osmanlı qoşunları 1914-cü ilin dekabrında Güney Azərbaycana daxil olaraq əslində Qafqaz cəbhəsinin davamı olan yeni cəbhənin açılmasına nail olmuşdular. Bununla da 1915-ci ilin əvvəllərində Qacarlarda iki hakimiyyətlik özünü ciddi şəkildə büruzə verməyə başladı. Belə ki, rus-İngilis nəzarəti altında olan Tehran hökumətinə qarşı Qumda alman-türk meyilli “Müdafiə-

yi-İslamiyyə” komitəsi yarandı. Bu komitənin aparıcı qüvvəsi də Kərbala və Nəcəfin şiə müctəhidləri ilə Məclisi-Millinin demokrat millət vəkilləri idilər. Onlar Qacarlar dövlətindəki millətlərin (farslar, türklər) Almaniya və Osmanlıya münasibətlərini din, milliyyət əsasları üzərində qururdular (137, s.236-237, 480).

Bununla da, Əhməd şah Qacar 1-ci Dünya müharibəsi dövründə türklərin də Qacarlar üzərində təsiriylə öz hakim iradəsini bir az da olsa, artırmağı bacarmışdır. Özəlliklə, şahın Osmanlı türklərinin də dəstəylə Qacarların ortaya qoyduğu birtərəfli bəhanəyə Türkmənçay əhdnaməsini ləğvinə, eləcə də Xəzər dənizi üzərində hüquqlarını bərpa etməyə çalışması təsadüfi olmamışdır (137, s.254). Ancaq cavan şahın bu cəhdləri bütövlükdə uğursuzluqla nəticələnmiş, üstəlik, xalq ölkədə baş verən bütün uğursuzluqlara görə onu parlamentdən, ya da hökumətdən az günahkar hesab etməmişdir.

Ən acınacaqlısı odur ki, həmin dövrdə dünənə qədər Qacarların paytaxtı olan Tehran yalnız siyasi durumuna görə deyil, eyni zamanda ideoloji anlamda da Türk ruhundan uzaqlaşdırılaraq “aryançılıq-irançılıq” mərkəzinə çevrilmişdir. Başqa sözlə, artıq Əhməd şah Qacarın dövründən etibarən Türklər Tehranı ariançı irançılara uduzaraq ümid, istinadgah yeri kimi yalnız Təbrizi seçmişdilər. Bununla da, əslində türklər ariançı Pəhləvilər hakimiyyətə gətirilməmişdən öncə, yəni Qacarlar dövlətinin son dönəmində de-fakto ağalılıqlarını ariançı irançılara verməyə başlamışdılar.

I Dünya müharibəsi başlar-başlamaz ermənilərin, aysorilərin bir yerdə Güney Azərbaycanın bir çox şəhələrində, o cümlədən Urmiya və Salmasda həyata keçirdikləri qətləmləri də təsadüfi saymaq qətiyyəni mümkün deyildir. Əgər biz prosesləri diqqətlə izləsək görərik ki, antitürk qüvvələr Şərqi Anadoluda, Güney Qafqazda, Volqaboyunda və Orta Asiyada olduğu kimi Güney Azərbaycanda da Türk-Müsəlman əhaliyə qarşı soyqırım planını əvvəlcədən, düşünülmüş şəkildə hazırlamış və addım-addım həyata keçirməyə çalışmışdır. Xüsusilə, çar Rusiyasıyla Böyük Britaniyanın 1-ci Dünya müharibəsində Almaniya və Osmanlıya qarşı müttəfiq kimi çıxış etməsi birtərəf qalmasına baxmayaraq Qacarlar dövlətində, o cümlədən Güney Azərbaycanda onların Türk-Müsəlman əhaliyə qarşı soyqırım siyasəti həyata keçirmək niyyətini gücləndirmişdir.

Hər halda 1-ci Dünya müharibəsi Qafqaz cəbhəsində olduğu kimi, Güney Azərbaycanda da Osmanlı-Rusiya müharibələrini qaçılmaz etmişdir ki, ruslar və ingilislər bu müharibələrdə qələbə çalmaq üçün, ilk növbədə, xristian dini kimlikli ermənilərlə aysorlara bütün sahələrdə dəstək verməklə, Türk-Müsəlman əhalinin soy-qırımında dolayısıyla da olsa iştirak etmişlər. Belə ki, 1907-ci ilin avqustunda İngiltərəylə bağladığı “nüfuz bölgüsü” sazişi nəticəsində faktiki olaraq Güney Azərbaycanda ağalıq etməyə başlayan, 1912-ci ildən etibarən burada hərbi qüvvələrini daha da genişləndirən çar Rusiyasının 1-ci Dünya müharibəsinə münasibətdə Qacar dövlətinin bitərəfliyinə baxmayaraq, bu coğrafiyada Osmanlıya qarşı hərbi müdaxilələr etməsi Azərbaycan türklərinin ciddi etirazlarına səbəb olurdu. Rus ordusuna qoşulmuş Osmanlı, Salmas, Urmiya aysorlarının və ermənilərinin sayı 100 min nəfərdən ibarət idi (118^b, s.12).

1914-cü ilin sonu, 1915-ci ilin əvvəlində Osmanlı qoşunları Təbrizi, Salması və Urmiyanı ələ keçirənlər də, ancaq Ərzurumda Sarıqamış məğlubiyyətindən sonra rus ordusu yenidən həmin şəhərləri tutaraq Azərbaycanda mövqelərini gücləndirdilər. Rus işğalıyla barışmayan Təbriz əhalisi 1915-ci ilin aprelin 4-də etiraz mitinqi keçirmiş və rusların Azərbaycana tərk etməsini istəmişlər. Belə bir mürəkkəb vəziyyətdə, aysorlarla ermənilər rus və ingilislərin birbaşa yardımıyla hərbi cəhətdən təşkilatlandırılaraq Osmanlı və Azərbaycan türklərinə əhaliyə qarşı müharibəyə təhrik edilirdi. 1915-ci il may ayında aysorların böyük bir qrupu rusların təşviqi ilə Osmanlı dövlətinə, bu anlamda Azərbaycan türklərinə qarşı da müharibə elan etmiş oldular. Çünki aysorlar Türk-müsəlman əhaliyə qarşı böyük ölçülü qırğınları ya da soyqırımı Qacarlar dövlətinin ərazisində, o cümlədən Güney Azərbaycanın Urmiya, Salmas kimi böyük şəhərlərində həyata keçirmişlər. Məsələn, 1915-ci ildə təxminən altı (6) ay Urmiyanın valisi olmuş Moiz əd-dövlə Azərbaycanın maliyyə işləri üzrə rəisinə aysorlarla ermənilərin Azərbaycanda, o cümlədən Urmiyada törətdikləri cinayətlərlə bağlı yazılı məlumatlar göndərmişdi (118^b, s.53). Moiz əd-dövlə Təbrizdə oturan Qacar vəliəhdinə yazdığı məktubda da göstərirdi ki, bütün barışdırıcı cəhdlərinə, hətta əhalinin adlı-sanı şəxsiyyətləri və Amerikayla Fransa missionerlərinin iştirakıyla sülh təşəbbüsünə nail olmaq

arzularına baxmayaraq Azərbaycan türklərinə xristianların təcavüz halları artmaqdadır (118^b, s.55).

Ruisyayla İngiltərəyə arxalanaraq Osmanlıya müharibə elan edən aysorlar və ermənilər, xüsusilə də aysorların başçısı Marşimon Türk-müsəlman əhaliyə qarşı qırğınlar törədikən əsas hərbi dəstəyi çar Rusiyasından almışdır. Çox keçmədən Avropanın və ABŞ-ın xristian missonerləri tərəfindən də ciddi şəkildə maliyyələşdirən (118^b, s.78-79). və Rusiya, İngiltərə, ABŞ tərəfindən silahlandırılan aysorlar və ermənilər 1916-1917-ci illərdə Osmanlıyla aparılan müharibəyə daha yaxından cəlb olunaraq (181^a, s.283-285) Şərqi Anadoluda və Güney Azərbaycanda on minlərlə Türk-müsəlman əhalinin soyqırımında birbaşa iştirak etmişlər. “Aysorlar və erməni qaçaq dəstələri şəhərlərə və kəndlərə tökülüşüb ruslara arxalanaraq çox qarşılıqlar törətdilər. Əgər o vaxta qədər onlar yalnız camaatın malını soymaqla kifayətlənirdilərsə də, o vaxtdan sonra qayıdıb camaatı qırmağa da başladılar” (118^b, s.87).

1917-ci il oktyabrında Rusiyada bolşevik inqilabı baş verdikdən sonra, aysorlarla ermənilərin Urmiya və Salmasdakı cinayətkar əməlləri daha da şiddətlənmişdir. Çünki rus ordusunun bu bölgəni tərk etməsi ilə İngiltərə, Fransa və ABŞ Osmanlıya qarşı xristian ordusu yaratmaq qərarını vermişdir ki, onun əsasını yenə də aysorlarla ermənilər təşkil etmişdir (153^a, s.48-49; 61^b, s.54;). Urmiyadakı rus konsulu Nikitin də xatirələrində yazır ki, aysorlarla ermənilərdən ibarət xristian qoşununun yaradılmış və onların başına əvvəlcə rus generalı Potavzev, daha sonra generalı Qaşfild gətirilmişdi. Nikitinin məlumatına görə, Güney Azərbaycanda yaradılan xristian qoşununa İrəvan və Naxçıvandan gələn 6 min nəfər erməni də qoşulmuşdur. Məlikzadə yazır: “Beləliklə, aysor ordusu və ya Azərbaycan aysorları, ermənilər, Osmanlı cilolarından (aysorlarından) təşkil olunmuş xristian ordusu Azərbaycanın və bölgənin siyasi-hərbi səhnəsinə daxil oldu. Azərbaycanın qərbi, Osmanlı sərhədi, Urmiyadan Araz çayına qədər bütünlüklə rus, ingilis, fransız birləşmiş xristian qoşununun rəsmi şəkildə işğalına məruz qaldı. Ciloların Urmiya və Salmasda camaatı qırmaq üçün əl-qolları açıldı. Əlbəttə ki, bu əzab-əziyyətlərin bir neçə əsas məqsədi var idi: Birincisi, bölgəni Azərbaycan türklərindən boşaltmaq və Haydat (Böyük Ermənistan) nəzəriyyəsinə əsaslanan bir xristian

dövləti yaratmaq. İkincisi, ümumi rəyi Avropadan gedən müharibədən yayındıraraq Osmanlı dövlətini qarşı yönəltmək” (118^b, s.9).

1917-1918-ci illərdə Güney Azərbaycanda xüsusilə, Urmiya və Salmasda baş verən Türk-müsəlman qırğını Böyük Britaniya, Fransa və ABŞ tərəfindən aysorlarla ermənilərdən ibarət yaradılmış qondarma “xristian qoşunu” ya da qondarma “Aysor-erməni dövləti”nin əliylə əvvəlcədən planlaşdırılmış və həyata keçirilmişdir (153^a, s.48-49). Hər halda, “Antanta” və onlara məxsus xristian missioner təşkilatları tərəfindən qondarma bir xristian “dövləti” yaradılmağa cəhd göstərilirdi ki, bu qondarma “dövlətin” liderləri Marşimon, Petros İllu və başqaları da qarşılarına əsas məqsəd kimi bir tərəfdən Osmanlıyla müharibəni davam etdirmək, digər tərəfdən Türk-müsəlman əhalisinin, xüsusilə də Azərbaycan türklərinin soyqırımını reallaşdırmağı qoymuşdur (118^b, s.101-106). “Antanta”-nın himayəsi ilə yaradılmış “xristian ordusu” 1918-ci il fevralın sonuna yaxın Urmiyada geniş miqyaslı soyqırım həyata keçirməyə başladılar. Məlikzadə yazır: “22 fevral 1918-ci il cümə günü axşamı Urmiya əhalisinin 3 günlük qırğını başladı. Petrosun əmri ilə Əsgərxan məhəlləsinin aysorları müsəlmanlar yaşayan qonşu mənzillərə hücum etdilər. Belə bir sürətlə və vəhşicəsinə hücumu gözləməyən müsəlmanlar gözlənilmədən yaxalandılar (118^b, s.117-118). Yalnız fevralın 25-də Urmiyanın türk-müsəlman əhalisinin təslim olub “xristian ordusu”nun şərtlərini qəbul etməsindən sonra qırğınlar nisbətən azaldı. Ancaq buna qədər Urmiyada ən azı 10 min türk-müsəlman əhali aysorlarla ermənilərdən ibarət “xristian ordusu” tərəfindən soyqırıma məruz qalmışdır (118^b, s.129). Ancaq 1918-ci ilin martın 18-dən etibarən “xristian ordusu” yenidən Urmiyada kütləvi qırğınlar törətdilər və 10 mindən çox türk-müsəlman əhalisi öldürüldü (118^b, s.162). Bu qırğınların əsas başçısı isə Marşimonun öldürülməsindən onun yerinə keçirən Petros İllu idi.

“Xristian ordusu” Urmiyadan sonra ən böyük qırğınlardan birini Azərbaycanın Salmas şəhərində həyata keçirdilər. Belə ki, 1918-ci il aprelin başlarında Salmasda “Xristian ordusu” fəallaşaraq, Salmasın türk-müsəlman əhalisinə qarşı qırğına başladılar (153^a, s.133-134). Bu faciədən canlarını qurtarmaq üçün Salmas əhalisinin bir qismi şəhəri tərk edib başqa yerlərə gedərkən onların çoxu yolda soyuq hava nəticəsində həlak oldular (118^b, s.177). Aysorlarla

ermənilər 1918-ci il aprelin 24-də Salmasın mərkəzi Dilməqanı ələ keçirərək türk-müsəlman əhalisini uşaq, qoca, qadın demədən hər kəsi öldürməyə başladılar (129^a, s.51-52). Bütün bunlardan sonra, “xristian ordusu” 1918-ci il mayın 4-nə qədər Salmas və ətrafından topladıqları 40 min müsəlmanı Həftvan kəndinə və Sər qalasına, oradan da başqa yerlərə apardılar ki, nəticədə onların böyük qismi də yollarda həlak oldular (118^b, s.193). “Azərbaycan ümumi tarixi” kitabının müəllifi Sarvan Kaviyanpura görə, ermənilər və aysorlar tərəfindən Urmiyayla Salmasda və digər bölgələrdə ən azı 130 min türk müsəlman qətlə yetirilmişdir (267, s.266).

Ermənilər və aysorlar tərəfindən Urmiyayla Salmasın Türk-müsəlman əhalisi soyqırırma məruz qaldıqdan və əhalisi xeyli dərəcədə boşaldıqdan sonra Quzey Azərbaycanda yaşayan Güney Azərbaycan türklərinin bir qisminin bu bölgədə məskunlaşdırılmasıyla bağlı Qacarlar dövləti qərar qəbul etmişdir. Burada əsas məqsəd “xristian ordusu”nun soyqırımından sonra Urmiya və Salmasda sayları xeyli dərəcədə azalmış müsəlman əhalisinin bölgədəki balansını qorumaq idi (268, s.193).

Daha sonra “xristian ordusu” Güney Azərbaycanın Xoy şəhərində və ətrafında türk-müsəlman əhalinin qırğınına başlamışdı. 1918-ci il iyunun 24-də Andronikin ordusu Xoy şəhərini mühasirəyə almış, ermənilər Urmiyada törətdikləri vəhşilikləri burrada da davam etdirmişlər. G.Nəcəfli yazır: “Ancaq şəhər sakinləri silahlı müdafiə ordusu yaradaraq, düşməne ciddi müqavimət göstərdi. Şəhərin müdafiəsində qadınlar da iştirak edirdilər. Ermənilər şəhəri top atəsinə tutdular. Lakin bu vaxt Salmas tərəfdən Osmanlı ordusunun yaxınlaşdığını görən ermənilər məğlub olacaqlarını hiss edib, gəldikləri yolla da geri döndülər” (129^a, s.58).

Güney Azərbaycanın, o cümlədən Urmiya, Salmasın, Xoyun “xristian ordusu”nda qurtulmasında Osmanlı qoşunları mühüm rol oynadılar (1918-ci ilin aprel-noyabr ayları). Məhz Osmanlı ordusunun 4-cü və 6-cı alaylarının qəhrəmanlıqları nəticəsində Urmiya və Salmas, eləcə də digər Azərbaycan kəndlər və şəhərləri birləşmiş erməni-aysori ordusundan azad edildilər. Hər halda Quzey Azərbaycan kimi Güney Azərbaycanın da türk-müsəlman əhalisinin erməni-aysori hərbi birləşmələri ya da xristian ordusu tərəfindən

tamamilə məhv edilməsindən qurtarılmasında Osmanlı dövləti, Osmanlı-Türk əsgəri fəvqəladə rol oynamışdır (205^a, s.497).

Ümumilikdə, biz görürük ki, I Dünya müharibəsi illərində Qacarlar dövlətinin tənəzzül dövrünü yaşamasından sui-istifadə edən Qərb dövlətləri (Böyük Britaniya, ABŞ, Fransa) və Rusiya açıq-aşkar şəkildə aysorlarla ermənilərdən ibarət yaratdığı “xristian ordusu”nun əliylə Güney Azərbaycanın Urmiya, Salmas, Xoy bölgələrində Türk-müsəlman əhaliyə qarşı soyqırımı həyata keçirmişlər. Onların burada əsas məqsədi türk-müsəlman əhalisini tamamilə aradan qaldırmaq və həmin bölgədə yeni bir xristian dövləti yaratmaq idi. Qərb dövlətləri ermənilər üçün Güney Qafqazda “Ermənistan” yaratmağa nail olsalar da, anaq Güney Azərbaycan və Doğu Anadolu torpaqları hesabına Aysori-Erməni dövləti yaratmağa nail ola bilmədilər. Ancaq həmin Qərb dövlətlərinin ağılasığmaz əməlləri nəticəsində on minlərlə türk-müsəlman əhali əsasən aysorlarla ermənilərdən ibarət “xristian ordusu” tərəfindən soyqırımı məruz qaldılar.

Qacarlar və Azərbaycan Cümhuriyyəti münasibətləri.

Qacarlar dövləti ilə 1918-ci ilin 28 mayında yaranmış Azərbaycan Cümhiyyəti arasındakı münasibətlər bir çox hallarda ziddiyyətlərlə özünü büruzə vermişdi. Quzey Azərbaycan türkləri hələ, istiqlaldan öncə “Azərbaycan” milli ideyasıyla öz mövqeyini gücləndirdiyi dövrdə “Azərbaycan” isminə qarşı etirazlar sosial-demokrat adıyla pərdələnən rusiyaçılar və İslam birliyi ideyasından çıxış edən ittihadçılarla yanaşı Qacarlar dövlətindən, daha doğrusu bu dövlətdə “İran”, “İranlı” adlarıyla pərdələnən aryançı irançılardan da gəlməyə başladı. Belə ki, Tehrandə nəşr olunan “Novbahar” qəzeti 1918-ci ilin əvvəllərində yayımladığı saylarının birində Quzey Azərbaycan türklərinin “Azərbaycan” ideyası zəminində Azərbaycan muxtariyyəti uğrunda mübarizə aparmasını tənqid edirdi. “Novbahar”ın aryançı ideoloqlarına görə, Azərbaycan muxtariyyəti ideyası “İran” dövlətinin istiqlalına qarşı olub “İran Azərbaycanı”nı da özünə birləşdirmək niyyəti güdür. “Novbahar”ın müdiri Məlikşüəra yazırdı: “Qafqaz Azərbaycanı türklərinin islamıyyət evində özlərinə məxsus otaq tutmağa haqları yoxdur: məgər indi özlərinə məxsus olan otağı ya bizə, yəni İrana, ya da Osmanlı türklərinə ilhaq edələr” (138, s.448). M.Ə.Rəsulzadə “Novbahar” qəzetinin bu iddiasına cavab olaraq yazırdı ki, onların əsas hədəfi

“İran dövləti” ya da “İran Azərbaycanı” deyil, Bakı, Gəncə, İrəvan və qeyri əyalətlərdən ibarət olan Qafqaz Azərbaycanı türklərinin muxtariyyəti və istiqlalıdır. Milli ideoloqumuza görə, bu mənada ““Novbahar” müdiri möhtərəm Azərbaycan adından nahaq xof və dəhşətə düşmüşdür... Azərbaycan yüz on il bundan qabaq havayiruzigardan təqsim olundu və Araz çayının Şimal tərəfində olan qitələri rus aldıqdan sonra Azərbaycan adını götürüb Zaqafqaziya adlandırdılar ki, Məvərayi-Qafqaz olsun” (138, s.448).

Gördüyümüz kimi, Cümhuriyyət qurulana qədər “Tarixi-coğrafi Azərbaycan”ın Türkçülük və Turançılıqla bağlı olması haqqında müəyyən müddəalar irəli sürülmüşdür ki, bunun da əsas müəllifi Rəsulzadə olmuşdur. Rəsulzadə də Azərbaycan türkçülüynü ya da Azərbaycan turançılığını birmənalı şəkildə “Rusiya Azərbaycanı”na və “İran Azərbaycanı”na qarşı qoymuşdur. Yəni Rəsulzadənin ortaya atdığı Azərbaycanizmin mahiyyətində artıq Rusiya və “İran” mərkəzlilik deyil, məhz Türklük və Turanlılıq dayanırdı. Başqa sözlə, Quzey Azərbaycan türkləri bir tərəfdən 100 ilə yaxın Rusiyanın işğalı altında olduğu üçün ruslaşdırma siyasətinin qurbanı olmuşlara, digər tərəfdən Qacarlar dövlətinə son vermək niyyətində olan ərənçi farslarla onların təsiri altına düşmüşlərə qarşı mübarizə apararaq Azərbaycan turançılığını müdafiə etmişlər. Üstəlik, Azərbaycan Türk aydınları, özəlliklə də Rəsulzadə “Turan Azərbaycanı”, “Türk Azərbaycanı” ideyalarını müdafiə edərkən də bir tərəfdən türkçülük, turançılıq prinsiplərindən kənara çıxmamağa çalışmış, digər tərəfdən isə Türkçülük və Turançılıq içində onun müstəqil varlığını müdafiə etmişdir.

“ADR-İran diplomatik münasibətləri Qafqaz Fövqəladə Komissiyasının sənədləri işığında (1919-1920-ci illər)” kitabının ideya müəllifi akademik Ramiz Mehdiyev də həmin əsərin giriş hissəsində bu ziddiyyətlərdən biri kimi, Qacarlar dövlətinin ilk dövrlərdə Azərbaycan Cümhuriyyətini tanımaması səbəblərinə aydınlıq gətirməyə çalışmışdır. Akademik yazırdı: “...İran Qacarlar dövləti müsəlman ölkəsi olmasına baxmayaraq, uzun müddət Azərbaycanın istiqlalının tanınması məsələsində gözləmə mövqeyi seçməyə üstünlük verdi. Bəli, danılmaz tarixi həqiqətdir ki, Azərbaycanın öz müstəqilliyini elan etdiyi tarixi şəraitdə demək olar ki, heç kəs onun gələcəyinə inamla yanaşmırdı. Xüsusilə də, ölkə

ərazisinin əhəmiyyətli qisminin daşnak-bolşevik qüvvələrinin nəzarətində olması, Azərbaycan istiqlalının yaşayıb-yaşamayacağına dair ciddi suallar doğururdu. Bu mənada digərləri kimi, İranın da, gözləmə mövqeyi seçməsi, hadisələrin inkişafını izləməyə üstünlük verməsi siyasi maraqlar baxımından müəyyən mənada başa düşüləndir. Ancaq 1918-ci ilin 15 sentyabrında Azərbaycan əsgərlərinin Qafqaz İslam Ordusu ilə birgə apardığı uğurlu əməliyyatlar nəticəsində Bakıya daxil olmasından və ölkə ərazisində nəzarəti təmin etməsindən sonra müsəlman İranının Qərb ölkələri kimi dövlətimizin istiqlalına biganə qalması o dövrdə olduğu kimi indi də anlaşılan deyil” (2^a, s.5-6). R.Mehdiyev daha sonra yazır: “İlk vaxtlar Qacar məmurları Xalq Cümhuriyyətini tanınamamaqlarının səbəbini dövlətin adı ilə, daha doğrusu “Azərbaycan” sözünün onlar üçün doğurduğu siyasi narahatçılıqla izah edirdilər. Onlar mövqelərini bununla əsaslandırırdılar ki, Azərbaycan İranın quzeyində yerləşən və mərkəzi Təbriz olan tarixi bir bölgənin adı olduğu üçün, bu toponimin Qafqazda yerləşən, qaynaqlarda isə Arran kimi qeyd edilən əraziyə şamil edilməsi yolverilməzdir. Lakin hadisələrin sonrakı təhlili göstərir ki, iranlıların səsləndirdikləri arqumentlər səbəbdən çox bəhanə səciyyəsi daşıyırdı. Əslində isə İran, Xalq Cümhuriyyətinin yaranmasına ehtiyatla yanaşır, ona 1828-ci ildə ikiyə bölünmüş Azərbaycan torpaqlarının tarixi perspektivdə birləşməsinə təkan verə biləcək siyasi və ideoloji təhlükə kimi baxırdı. Lakin İranın tutduğu mövqeyə baxmayaraq, Azərbaycan diplomatiyası kifayət qədər təmkinlə və uzaqgörənliklə hərəkət edir, bütün mümkün vasitələrdən bəhrələnməyə çalışırdı” (2^a, s.6).

Həmin dövrdə Qacarlar dövlətini yıxmaqda qərarlı olan əryançı-irançı ideoloqlar başda “İran” qəzeti olmaqla mətbuatda belə bir təbliğat aparırdılar ki, Qafqazın bir qismindən ibarət olan Türk dövlətinə “Azərbaycan” isminin verilməsi doğru deyildir. Çünki “Azərbaycan” adı yalnız “İran”ın qədim vilayəti kimi tanınan Azərbaycan əyalətinin haqqıdır. Bir sözlə, irançı ideoloqlar bütün vasitələrə əl ataraq “Azərbaycan”ı tarixi-coğrafi anlamda sözdə “İran”ın qədim əyaləti kimi qələmə verir, mümkün qədər türklük və turanlılıqdan uzaq tutmağa çalışırdılar.

Aryançı ideoloqların “İran Azərbaycanı” iddiasına qarşı çıxan M.Ə.Rəsulzadə “Azərbaycan və İran” adlı növbəti mə-

qələsində bir daha yazırdı ki, Qafqazdakı Azərbaycan türk milləti, azərbaycanlılar “Azərbaycan” kəliməsini coğrafi mənadan çox milli mənsubiyyət olaraq qəbul edirlər. Deməli, dünyada “Azərbaycan” adlı bir coğrafiya ilə yanaşı “Azərbaycan camaatı” da vardır. Milli ideoloqumuza görə, “Azərbaycan camaatı” da özünə məxsus bir ləhcə ilə danışan Türk xalqlarından bir millətdir ki, o, başqa adla Qafqaz türkləri də olaraq tanınır. Bu anlamda Qafqaz türklərinin ədəbiyyatı, teatrı, operası, dili də “Azərbaycan”la bağlıdır. Beləliklə, coğrafi anlayışlar üzərindən müzakirələr aparılmasını doğru saymayan Rəsulzadə “Azərbaycan” ideyasında əsas vurğunun milli kimlik üzərində qurulmasını vacib hesab etmişdir: ““Qafqaz müsəlman türkləri” ilə azərbaycanlı təbirinin eyni mənanı ifadə etdiklərini coğrafiya nöqteyi-nəzərindən cərh (yaralama, sancma) eləmək mümkün olsa da, qövmiyyət nöqteyi-nəzərindən bunu inkar etmək mümkün deyildir. Zira İrəvan, Gəncə və Bakı quberniyalarındakı türklər ilə Ərdəbil, Marağa, Xalxal, Təbriz və Qaracadağ mahallarındakı türklərin biri-birindən nə ilə ayrıldıqlarını mən yaxşı fərq edəmiyoram. Eyni dil, eyni adət, eyni məzhəb, eyni ənənələr burada da, orada da hökmfərma, ortada yalnız yüz illik digər bir siyasi həyat ilə yaşamanın təsiri mövcuddur. “Qafqaz müsəlman türkləri”nin “İran müsəlman türkləri” kimi tanınan bir ismi vardır: Azərbaycan türkü” (139, s.239).

Beləliklə, “Azərbaycan” kəliməsini milli kimlik anlamında irəli sürənlər Azərbaycan Cümhuriyyətini milli həyat yaşamaq istəyən Azərbaycan Türk millətinin təsis etdiyi bir dövlət olaraq görürdülər. Azərbaycan türk millətinin də “Azərbaycan Cümhuriyyəti” adından Qacarlardakı Azərbaycan türklərinə görə imtina etməsi məntiqli hesab olunmurdu. Qaldı ki, irançıların Azərbaycan Cümhuriyyəti adı altında öncə Qafqaz Azərbaycanı türklərinin, daha sonra da Qacarlardakı Azərbaycan türklərinin istiqlalını istədikləri müddəasına, Azərbaycan Türk aydınları bunu da əsassız hesab etmişlər. Y.V.Çəmənzəminli “Azərbaycan” qəzetində “Xarici siyasətimiz” məqaləsində yazırdı: “Dövlətimizin “Azərbaycan” adlanması sui-təfəhhümlərə səbəb oldu. Halbuki Təbriz əyalətinin, yəni İran Azərbaycanının İranın olub-olmaması barədə ortalıqda heç bir məsələ yoxdur. İranın haqqına təcavüz etmək fikrində deyilik,

olmamışq və olmayacağıq, bizi tərəqqi və istirahətimizi təmin edən yalnız qonşularımız ilə dostluğumuzdur” (54^b).

Qeyd edək ki, 1919-cu ilin martında Azərbaycan Cümhuriyyətinin Xarici İşlər nazirinin müavini Adil xan Ziyadxanovun rəhbərlik etdiyi Azərbaycan Heyəti Tehrana gedib və uzun müzakirələrdən sonra tərəflər 14 bənddən ibarət razılaşma imzalayıblar. Ancaq ərşancı fərsdilli dairələr Qacarlar-Azərbaycan münasibətlərinin yaxşılaşmaması üçün problemlər yaradaraq sazişin ratifikasiya edilməsini gecikdirirlər. R.Mehdiyev yazır: “Ümmumiyyətlə götürdükdə isə, həmin dövrdə Qacar hökumətinin Azərbaycanla müsəlman qardaşlığı və qonşuluq amilindən yox, bilavasitə əhmiyyətini itirmiş tarixi iddialardan qaynaqlanan mənfəətlərindən çıxış etdiyi halda Xalq Cümhuriyyətinin öz suverenliyini və haqqını qorumaq üçün çalışmasında qəbahət axtarmağın bir mənası varmı? Təbii ki, yox. Zaman özü də, Azərbaycanın seçdiyi yolun nə qədər düzgün olduğunu göstərdi və Qacarlar məcburiyyət qarşısında qalıb, Xalq Cümhuriyyəti ilə münasibətləri rəsmiləşdirməyin yollarını axtarmağa başladılar. Tədqiqatçılar da qeyd edirlər ki, İranı belə bir addım atmağa əsasən iki mühüm səbəb səvq etmişdi: 1. Azərbaycanda yaşayan və fəaliyyət göstərən iranlılar davamlı şəkildə üzləşdikləri bürokratik əngəllər səbəbindən çoxsaylı şikayət məktubları iləöz hökumətlrinə müraciət edir və yardımın istəyirdilər. Tehran məcburiyyət qarşısında qalıb öz təbəələrinin problemlərini aradan qaldırmaq üçün mütələq şəkildə Azərbaycan rəsmiləri ilə ünsiyyət yaratmalı, hüquqi proseduralar ətrafında razılığa gəlməli idi. 2. Qafqaz, xüsusilə də, Azərbaycan İranın xarici təarətində mühüm əhəmiyyət kəsb dən , gəlirli istiqamətlərdən biri idi. Bu istiqaməti itirmək iranlı tacirlərin ciddi narazılığına səbəb olar, onları şah hakimiyyətindən narazı sala bilərdi. Yəni, iqtisadi maraqlar da, Azərbaycanla siyasi münasibətləri sahmana salmağı zəruri edirdi.

Beləliklə də, İran tərəfi Azərbaycanla diplomatik münasibətlərin yaradılması, tərəflər arasında mühüm hüquqi problemlərin həll edilməsi məqsədilə Bakıya nümayəndə heyətinin göndərilməsinə dair qərar qəbul etdi. Nümayəndə heyətinə rəhbərlik İranın nüfuzlu siyasi qəzeti sayılan “Rəd” nəşrinin rəhbəri Seyid Ziyaəddin Təbatəbaiyə (1888-1969) həvalə olundu” (2^a, s.10-11).

Qeyd edək ki, 1919-cu ilin noyabrında Bakıya gələn Qacarların nümayəndə heyəti 1920-ci ilin martında rəsmi Bakıyla 7 sahədə bağladıkları sazişlə Azərbaycanın müstəqilliyini de-yure də tanımışdı. Qacarlar dövlətinin “Qafqaz Fövqəladə Komissiyasının sənədləri”ndən də görürük ki, Qacarların xarici işlər nazirliyi 1919-cu ilin oktyabrın 12-də Qafqaz dövlətləri ilə münasibətləri yaxşılaşdırmaq üçün Qafqaza bir komissiya göndərmək, eyni zamanda Qafqazdakı Bakı, Tiflis, Gəncə və İrəvan şəhərlərində məktəblər və qəzetlər təsis etmək və ruhani rəhbərlər təyin etmək qərarına gəlib. “Dövlət xərcləri hesabına Badkubədə fars və türk dilində bir qəzetin təsis edilməsi” (2^a, s.51-52). Maraqlıdır ki, Qacarların nümayəndə heyətinə aid həmin sənədlərdə “Qafqaz Azərbaycanı” ifadələri yer almışdır (2^a, s.53, 54, 56).

Qacarların xarici işlər nazirliyi Tehrandakı “Rus idarəsi”nə 1919-cu ilin oktyabrına aid göndərdiyi məktubunda Qafqaz Fövqəladə Komissiyasının sədrinə və heyətə dair göstərişlərini ifadə etmişdir. Bu sənədə də deyilirdi ki, çar Rusiyası dağıldıqdan sonra Qafqazda 4 müstəqil dövlət meydana gəlib. Həmin sənədə görə, bu dövlətlərdən biri olan Azərbaycan Cümhuriyyəti guya, “İran”a aid olub və indi də onlara meyillidir: “Bundan əlavə bu gün Qafqaz Azərbaycanı adlanan respublikanın əksər şəhərləri İrana aid (məxsus) olub və indiyə qədər də İrana meyillidirlər. bununla belə müxtəsər formada desək Rusiyada inqilabların baş verməsi və yeni hökumətlərin yaranması ilə xarici hiylələr (müdaxilələr) vasitəsilə vəziyyət o həddə gəlib çıxdı ki, Qafqaz Azərbaycanında yaranan respublika İranla özünün məzhəb, millət və tarixi bağlılığını unutmaması bir yana hətta İran dövlətinin eyni millət və etnik tərkibin tələb etdiyi möhkəm bir ittifaqda birləşmək kimi səmimi istəyini də, qəbul edə bilmədi və ya etmək istəmədi. Təfəsilatı ilə belədir ki, rus qoşunun geri dönməsi, dövlətin zəifləməsi və inqilabların baş verməsindən sonra Osmanlı qoşun dəstələri yaranan fürsətdən istifadə edərək Qafqaz və Azərbaycan torpaqlarına daxil oldular. Türk təbliğatçıları zahirdə eyni dil və millət amilindən istifadə etməklə Qafqazda yaşayanları aldatdılar. O qədər hiylə işlətdilər ki, Qafqaz Azərbaycanı Respublikası və orada yaşayan müsəlmanların İranla olan münasibətlərini korladılar. Yenicə təşkil edilən Qafqaz Azərbaycanının qurucuları öz qədim vətəni və gələcək qonşusu olan

İran dövlətinin maddi və mənəvi imkanlarından yararlanmasına mane oldular. Həmin təbliğatçıların hiyləsinə inanıb İranın quzey əyalətlərini birləşdirmək təməli ilə öz qonşusu olan qədim dövlətin mənafeyinə zidd olaraq İranın böyük əyalətlərindən birinin adını yeni qurulan dövlətin adı kimi “Azərbaycan Respublikası” adlandırdılar. Badukubənin yerli qəzetləri və digərləri vasitəsilə həqiqətə zidd məqalələr dərc etməklə İran dövləti ilə olan münasibətləri ümumiyyətlə korladılar. Buna baxmayaraq, ilk vaxtlar İran dövlətinin Qafqaz Azərbaycan Respublikasına mənəvi, iqtisadi və siyasi maraqlarından qaynaqlanan meyl və istək, yeni yaranmış qonşu dövlətin nümayəndə və təmsilçisi olan İsmayıl xan Ziyadxanovu qəbul etməklə nəticələndi. Dünyanın durumunun kifayət qədər qeyri-müəyyən olduğu birt vaxtda mümkün olan həddə birlik və vəhdət nümayiş etdirərək tərəflər öz aralarında müvəqqəti olaraq müqavilə bağladılar. Qeyd edilən nümayəndələr öz vəzifəsini başa vurduqdan sonra razı və məmnun halda qayıtdılar. Ancaq çox təəsüf ki, verilən vədlərin yerinə yetirilməsi gözləntisinin əksinə olaraq İsmayıl bəy Ziyadxanovun Badkubəyə qayıdından sonra Qafqaz Azərbaycan Respublikası öz nümayəndəsinin veriyi vədlərin heç birinə əməl etmədi. Münasibətləri elə korladılar ki, bu gün arada hər hansı bir ticari və digər əlaqələrdən söhbət gedə bilməz” (2^a, s.59-60).

İ.Ziyadxanovla bağlanan müqavilədə Qacarlar dövləti Azərbaycanın müstəqiliyini tanıdı. Ona görə də rəsmi Bakı bu müqaviləni imzalamaqdan imtina etmişdir. Ancaq Qacarlar dövlətində yönətimi əlinə keçirmiş ərənçi məmurlara görə müqavilənin bağlanmamasının səbəbkarlarından birincisi Osmanlıdır. Həmin sənədə yazılırdı: “Osmanlı təbliğatçıları öz gizlin niyyətlərini həyata keçirməkdən və İran Azərbaycanını növbəti dəfə ciddi bəlalar ilə qarşı-qarşıya qoya bilmədiyindən məyus olub, Qafqaz Azərbaycanı əhalisini həmin müqaviləyə qarşı çıxmağa vadar etmək istəyir, şahsevər əyalətlər olan Maku, Xoy və Səlməs hüdudlarında düşüncələrə şübhələr salmağa çalışır, libaslarını dəyişərək təbliğatla məşğul olur və nə ilə bitəcəyi məlum olmayan işlər görürlər” (2^a, s.64).

Qacarlar dövlətinin xarici işlər nazirliyindən Sovet Rusiyası səfirliyinə də bildiriblər ki, bütün bunlara baxmayaraq “İran” Azərbaycan Respublikasının yaranmasından, asudə və xoşhaldır, hətta onun yaşaması üçün də əlindən gələni edəcəkdə və bu məqsədlə də

Qafqaz Azərbaycanına bir heyət göndərir (2^a, s.64). Həmin sənəddə daha sonra Azərbaycana ezam olunan heyətin vəzifə və prinsipləri də açıqlanmış, yəni dostluq, ticarət, poçt və digert əlaqələrin qurulmasından bəhs olunmuşdur.

Həmin dövrdə Qacarlar dövlətinin baş naziri Vüsuqüd-Dövlə Azərbaycan Respublikasının baş naziri Nəsim bəy Yusifbəyliyə (18 noyabr 1919) göndərdiyi məktubunda da yazırdı: “Şahənşah dövlətinin Qafqaza göndərmək istədiyi komissiya ilə qonşumuz olan gənc Azərbaycan Respublikasına, ləyaqətli nümayəndəsi olduğunuz və İranla tarixi keçmiş, əxlaq, adət-ənənə və müştərək etiqadın möhkəm bağlar yaratdığı məğrur dövlətinizə öz hörmət və ehtiramımı bildirməyə fürsət əldə etdiyim üçün şadam. İran, hal-hazırda qardaş Azərbaycan xalqının yaratdığı qonşu ölkəni görməkdən xoşhalıdır. Bu vaxta qədər Azərbaycanın İran (dövləti tərəfindən rəsmi bildiriş əsasında) rəsmən tanınmamasının yeganə dəlili, hal-hazırda böyük konfransa (Versal sülh konfransı nəzərdə tutulur – F.Ə.) görə, hər gün baş verən gözlənilməz dəyişikliklərin reallaşdırdığı siyasi mübarizə və diplomatik məsələlərdir. De-fakto dövlət kimi tanınan Azərbaycan dövlətinin de-yure dövlət kimi də tanınacağı günün intizarındayıq. Şahənşah dövləti elə indidən qonşu və qardaş Azərbaycan Respublikası ilə səmimi əlaqələr quracağına ümidvardır. Çünki bu əlaqələrin yaranmaması hər iki dövlətin mənafeyinə ziddir. Buna görə də İranın Şahənşah dövləti Qafqaza komissiya göndərmək qərarına gəlibdir. Tərkibi, həyata keçirməli olan araşdırmalara, ikili razılaşma əsasında atılacaq addımlar və standartlara dərinlən bələd olmalıdır. Komissiyanın sədri vəzifəsi Şahənşah dövlətinin tam etimadına malik və həm də İranın ictimai fikrinin təmsilçisi olan əlahiddə nümayəndəmiz cənab Seyid Ziyaəddin Təbatəbaiyə həvalə edilibdir” (2^a, s.73-74).

Bakıda səfərdə olarkən Məhəmməd peyğəmbərin (s.) mövlud günü ilə bağlı təşkil olunmuş mərasimə qatılan S.Z.Təbatəbai Qacarların nazirlər şurasına göndərdiyi məktubunda (4 dekabr 1919) yazırdı ki, o da bu tədbirdə çıxış edib: “Nitqin girişi fars dilində idi. Dedim: Həzrət peyğəmbərin (s.ə.s.) mövlud bayarmı gün İran millətinin salamını Azərbaycan millətinə çatdırma bilmək üçün ən yaxşı fürsətdir. Dərhal da bu ifadəni Türk dilində ifadə etdim. Təqribən 8 dəqiqə Türk dilində Qafqaz Azərbaycanı və İran millətinin məzhəb,

tarix və etnik münasibət və əlaqələrinə dair çıxış etdim” (2^a, s.84). Təbatabi yazır ki, ondan sonra Azərbaycan dövləti adından başqaları, o cümlədən M.Ə.Rəsulzadə də çıxış etmişdir: “Rəsulzadənin nitqi bizim məzhəbi adət-ənənəmizə uyğun olsa da, amma fikrimcə, burada İranın tarixi keçmişi və milliyyəti haqqında kinayəli formada nə isə çatdırmaq istədi. Xüsusilə də, Kəsrə tağının tarixi hissəsinin arxasınca Türk milləti və Türkün birliyindən söz açdı. Onun bu niqti məni qəmgün etdi. Lakin xoşbəxtlikdən orada iştirak edənlərin bəlkə də heç 10 nəfəri onun bu sancmasını başa düşmədilər. Bu nitqə cavab verməyim üçün şərait münasib deyildi” (2^a, s.85).

S.Z.Təbatabai Qacarları hökumətinə göndərdiyi başqa bir məktubunda (8 dekabr 1919) açıq şəkildə yazırdı ki, Azərbaycan-Ermənistan arasındakı problemin öz həllini tapa bilməməsindən yararlanaraq Naxçıvanı “İran”a birləşdirmək mümkündür (2^a, s.92). Təbatabai Tehrana göndərdiyi başqa bir məktubunda (20 dekabr 1919) isə yazırdı ki, mövlud günü ilə bağlı iranlıların Bakıdakı İttihad mədrəsəsində də olub: “Mədrəsanin durumu çox pisdir, müəllimi yoxdur, fars dili natamam şəkildə tədris edilir. Mədrəsə direktoru təzəlikcə böyüklər üçün olan sinifdə İranın fars dilini tədris edir. Fars dili o qədər az işlənir ki, hətta mən məcbur olub, İttihad mədrəsəsində öz nitqimi türk dilində ifadə etdim. Çünki fars dilində söyləsəydim iştirak edənlərdən bəlkə də, onda bir hissəsi başa düşərdi” (2^a, s.106-107).

S.Z.Təbatabai Qacarlar hökumətinə göndərdiyi digər bir məktubunda (23 dekabr 1919) isə yazırdı ki, Müsavat Partiyası Azərbaycan dövlətinin təsisçisidir və Türk birliyi əqidəsinin tərəfdarındır: “Bu fırqənin üzvləri İrana xoş münasibətdə deyil, xüsusilə də Rəsulzadənin təbliğatı vasitəsilə İranı zəif və gücsüz hesab edir və öz müstəqilliklərini Osmanlılarla ittifaqda görürlər. Lakin bir illik təcrübədən sonra bu gün artıq həmin əqidənin təəssübkeşi deyillər. Öz müstəqillikləri üçün faydalı olan hər bir yolu seçəcəklər. Rəsulzadə və onun səmimi silahdaşları İranın yardım və dəstəyini özləri üçün faydalı hesab etslər belə, yenə də, İrana qarşı ehtiram və səmimiyyətləri yoxdur. Bitərəf partiya isə ümumiyyətlə İran üçün əlverişlidir. Onların bəzi nüfuzlu şəxsləri İrana ümid və dostluq yeri kimi baxırlar” (2^a, s.115).

Z. Təbatəbəi “İttihad” Partiyası və onun lideri Qarabəy Qarabəyovla bağlı yazırdı ki, o, ötən iyirimi ildə Qafqazı Osmanlıya birləşdirməyə çalışmışdır. Ancaq bir ara ruslarla əlaqələrinin olması barədə məlumatlar onun nüfuzuna zərbə olmuşdur. Azərbaycan Respublikası yarandıqdan sonra “İttihad”ın başındadır və onların varlığı Müsavatı zəiflətməmişdir: “İttihadçıların fəaliyyət və təbliğatı əhali arasında öz işini gördü və indi xüsususla də, kəndlilərin yer aldığı Azərbaycan əhalisinin bir hissəsi ya “İttihad”la birlikdədir, ya da ən azı “Müsavat”a qarşıdırlar. Qarabəyov və dostlarının proqramı İslam birliyi tərəfdarı olub və Türk birliyi əqidəsinə zidd olduğu üçün iranlıları qane etsə də, onları sabit və strateji bir əqidəyə sahib qrup hesab etmək olmaz” (2^a, s.116). Təbatəbəiyə görə, “ittihadçı”lar daha çox osmanlılarla bağlıdır, “Müsavat”ın yeni hökumətə seçkilərdə qalib gəlməməsi üçün də əllərindən gələni edirlər: “Bu gün Müsavatın rəqibi İttihaddır. Aralarında olan məslək fərqli ilə yanaşı İttihad Partiyası Müsavatı yerə vurmaq üçün hər bir partiya ilə mütəffiq olmağa hazırdır” (2^a, s.118).

Təbatəbəi yazırdı ki, Azərbaycanın ədliyyə naziri danışarkən, Azərbaycanın Rusiyanın varisi olduğunu bildirib və buna görə də Rusiya hüququndan ona aid olanları irs aparacağını deyib (2^a, s.90). Təbatəbəi isə hesab edirdi ki, Azərbaycan Rusiya məhkəməsindən irs apara bilməz. Çünki “İranın” tarixi baxımdan bu məsələdə daha çox haqqı var, sadəcə Rusiyanın zoruyla bağlanmış müqavilələr nəticəsində bundan mərhum olub (2^a, s.91). Bu məsələ ilə bağlı Qacarlar hökumətindən Təbatəbəiyə ünvanlanmış məktubda (24 dekabr 1919) yazılırdı: “Bu arada qeyd edirəm ki, Ədliyyə nazirinin “Azərbaycan Rusiyanın varisidir və Rusiya hüququndan ona aid olan hissəni irs aparır” ifadəsi bu yerdə müəyyən qədər nəzakətdən xaric olmaqla yanaşı, həm də, məntqi dəlillərə ziddir. Çünki əgər Rusiya üçün varis axtarsaq, İran dövləti hal-hazırda Azərbaycan hökumətinin yerləşdiyi və İrandan zorla ayrılan mülklərə hamıdan çox layiqdir. Qeyd etdiyiniz kimi əgər Azərbaycan hökuməti rəsmi olaraq tanınarsa, İran dövləti heç bir halda icazə verməyəcək ki, rusun sabiq məhkəmələrinə özünün varisliyini təmin etsin” (2^a, s.126).

Bütün hallarda 1919-cu ilin yazından başlayaraq Azərbaycan Qacarlar münasibətləri qurulmağa başlamış, həm Azərbaycanın Qacarlarda elçiliyinin açılması, həm də Qacarların Azərbaycan

Cümhuriyyətinə Qafqaz Fövqaladə Heyətini göndərməsi, eyni zamanda, 1919-cu ilin payızında Paris Sülh Konfranslı çərçivəsində Azərbaycan nümayəndə heyətinin başçısı Ə.M.Topçubaşovun Qacarların xarici işlər naziri Firuz Mirzə ilə görüşməsi buna bariz örnəklərdir (116^b, s.199). Eynulla Mədətli yazır ki, Qacarlar dövləti yalnız 1920-ci ilin 20 martında Azərbaycan Cümhuriyyəti ilə bir çox sahələrdə ikitərəfli sazişlər və dostluqa haqqında müqavilələr imzaladı. Dostluq haqqında müqavilədən sonra Qacarlar dövlətinin Azərbaycanda səfirliyi də fəaliyyətə başladı. Bununla da, Qacarlar ən azından “zahiri rəsmiyyət” kimi də olsa, Azərbaycan Cümhuriyyətinin varlığını tanımış oldu (116^b, s.222).

Qeyd edək ki, Xiyabani hərəkətini yaxından izləyən və həmin dövrdə Azərbaycan Cümhuriyyətinin Qacarlardakı ilk böyük elçisi Adil xan Ziyadxan 1920-ci ilin mart ayının əvvəllərində Güney Azərbaycandakı siyasi vəziyyət dəyərləndirərkən iki Azərbaycanın birləşməsi ehtimalından da söz açmışdır. O, yazırdı: “İran Azərbaycanında İrandan ayrılmaq və Azərbaycan Cümhuriyyəti ilə birləşmək yönündə bu anda zəif də olsa, təbliğat davam edir. Azərbaycan Cümhuriyyəti yaxın gələcəkdə İranda meydana gələcək olaylara hazır olmalıdır” (205^a, 214). O, yazırdı ki, farslar Azərbaycan Cümhuriyyətinə düşmən, türklər, o cümlədən Güney Azərbaycan türkləri isə qardaş və dost kimi yanaşırlar.

Üstəlik, Güney Azərbaycan türkləri də artıq farsyönlü Tehran rejimindən qurtulmağı düşünürdülər. Adil xan Ziyadxan 12 aprelde Azərbaycan Cümhuriyyətinin Xarici İşlər Nazirliyinə göndərdiyi məktubda yazırdı: “İran Azərbaycanlıları özəlliklə deyirlər ki, Azərbaycan azərbaycanlılar üçündür və nə zamana qədər Tehrandan göndərilən fars idarəçilərini doyuracağıq. Onların tək məqsədi zavallı Azərbaycan xalqını sömürmək, xalqın əlindən zorla alınan paralarla Tehrandan saraylar tikib baxçalar yapmaqdan ibarətdir” (205^a, 215).

Ancaq məlum olduğu kimi, Azərbaycan Cümhuriyyətinin 1920-ci ilin aprelində Sovet Rusiyası tərəfindən işğalı, daha sonra da Xiyabani hökumətinin süqutu nəticəsində iki Azərbaycanın birləşməsi məsələsi yarımçıq qaldı.

Qacarlarda Xiyabani hərəkəti və Azadistan.

Bütün hallarda 1-ci Dünya müharibəsi dövründə ərənçil “İran məşrutəçiləri” və havadarlarının (xüsusilə də İngiltərənin) əsil

simaları üzə çıxmışdır ki, özəlliklə onların “İrançılıq-Aryançılıq” ideologiyası ilə Qacarlar dövlətini gah Almanıyanın, gah da İngiltərənin yedək halına gətirmək istəyi, eyni zamanda türkləri aşağılamaq siyasəti nəticəsində Azərbaycan türkləri Səttarxanın başçılığı ilə gerçəkləşmiş Məşrutə hərəkatından sonra mübarizənin ikinci mərhələsinə başladılar. Bu dəfə Azərbaycan türklərinin başında Şeyx Məhəmməd Xiyabani dayanırdı. Şübhə etmirik ki, Xiyabaninin başçılıq etdiyi Azərbaycan milli hərəkatı (1917-1920) ilk növbədə, Qacarlar dövlətində idarəetməni xeyli dərəcədə ələ almış aryançı irançılara və onların havadarlarının imperailizm siyasətinə qarşı baş qaldırmışdı.

Fevral 1917-ci ildə çar Rusiyası süqut etdikdən sonra Moskvanın xaricdəki, o cümlədən də Qacarlardakı hərbi qüvvələrini geri çağırması ilə Güney Azərbaycanın bir sıra vilayət mərkəzlərində İDP-nin yerli partiya komitələri açıq fəaliyyətə keçmiş, təşkilatın mətbuat orqanı “Təcəddüd” (“Yeniləşmə”) qəzeti nəşrə başlamışdır. Hətta, 24 avqust 1917-ci ildə Təbrizdə Güney Azərbaycanın müxtəlif vilayətlərindən olan 480 nümayəndənin iştirakı ilə İDP-nin yerli komitəsinin konfransı keçirilmiş və Konfrans Azərbaycan Demokrat Partiyasının/ Firqəsinin (ADF/ADP) müstəqilliyini elan etmişdi. Bu dövrdən etibarən ADP-nin fəaliyyət dairəsi xeyli genişlənmiş, onun ayrı-ayrı yerlərdə şöbələri yaranmışdı. Bu dövrdə rəsmən olmasa da bir ilə yaxın müddət ərzində Güney Azərbaycanda bütün işlər Xiyabaninin rəhbərlik etdiyi ADP tərəfindən yönətilmişdi (116, s.34).

1918-ci ilin əvvəllərində Sovet Rusiyası Qacarlardan rus ordusunu geri çəkməyə başladı ki, buna qədər, hətta bir müddət sonra da ADP ilə onlar arasında münasibətlər heç də pis deyildi. “ADP bu illərdə Sovetlərlə birlikdə siyasi aksiyalar da təşkil edirdi. Avqustda “Partiyanın Rusiyadakı İnqilaba Baxışı” başlıqlı məruzə qəbul edilmiş, bolşevikləri nəzərdə tutaraq “biz proqramında öz ölkəsinin və digər ölkələrin xalqlarının azadlığını müdafi edən partiya ilə dost olmalıyıq”(51^b, s.205) prinsipi açıqlanmışdır. ADP-nin lideri Xiyabani də çıxışlarında bolşeviklərə meyilliyini gizlətmir, onlarla sıx iş birliyi yapılmasını təklif edirdi” (205^a, 500-501).

Qeyd etdiyimiz kimi, həmin dövrdə Azərbaycan üçün əsas təhlükə 1917-1918-ci illərdə Böyük Britaniya, Fransa və ABŞ tərəfindən aysorlarla ermənilərdən ibarət yaradılmış qondarma “xristian qoşunu”, ya da qondarma “Aysor-erməni dövləti” idi (153^a,

85-92). “Aysor-erməni dövləti”nin əsas hədəfi də Azərbaycan türklərini etnik soyqırım etmək idi ki, nə Xiyabani, nə də onun başçılıq etdiyi ADF “irançılar”la onların havadarlarının, yəni ingilislərin, rusların “xristian ordusu”nun Azərbaycanda başlatdıqları qırğınların qarşısını almaq gücündə deyildilər. “Aysor-erməni dövləti” 1918-ci ilin fevral-may aylarında təkcə Urmiya və Salmasda on minlərlə Azərbaycan türkünə soyqırma məruz qoymuşdu (118^b, s.117-118, 177, 193).

Ancaq 1918-ci ilin yayında Osmanlı ordusunun 4-cü və 6-cı alaylarının qəhrəmanlıqları nəticəsində Urmiya, Salmas, Xoy eləcə də digər Güney Azərbaycan kəndlərlə şəhərləri birləşmiş “erməni-aysori ordusu”ndan azad edildilər. Bu zəfərdən sonra xalqın böyük coşqusu ilə qarşılanan Osmanlı Türk Ordusu Təbrizə daxil olmuş, Təbriz valisi Hacı Möhtəşəm üs-Səltənəni vəzifəsindən kənarlaşdıraraq yerinə erməni və aysori birliklərini Miyanabad yaxınlığında məğlub edən Məcid üs-Səltənəni vali təyin etmişdi. Osmanlı ordusunda Azərbaycan Türkləri də erməni və aysori birləşmiş qoşunlarına qarşı vuruşmuş və bu Azərbaycanlılar Osmanlı nüfuzu altında Təbrizdə də Yusif Ziyanın başçılığı ilə “İttihadi İslam” Partiyasının yerli təşkilatını yaratmışdı. Bu partiyanın orqanı olan “Azerbadeqan” qəzetinə Trabzonda təhsil almış gənc Azərbaycanlı şair Mirzə Rəfat redaktor təyin edilmişdi. Bu dövəmdə İttihadi-İslam Partiyasının bəzi üzvləri, xüsusilə Təbrizin mücahid liderlərindən olan və Osmanlı ordusunda savaşıyan Hacı Ağanın Xiyabanini özünə rəqib gördüyündən onu ruspərəstlikdə suçlamış, ona görə də Təbrizdəki Osmanlı yetkililəri ADP-ni qapadaraq Xiyabani və Nubərinə həbs edərək Qarsa sürgün etmişdilər. “Tədqiqatçılar qeyd edirlər ki, Osmanlı dövlətinin əsas məqsədi Rusiya ilə Türkiyə arasında tampon dövlət olaraq Bütöv Azərbaycan dövləti yaratmaq idi. Bu məqsədlə savaş əsnasında İttihad və Tərəqqi Komitəsinin Qafqaz məsələləri üzrə baş sözcüsü Ömər Naci Bəy Güney Azərbaycanda Qüzey Azərbaycanın birləşərək Birləşmiş Azərbaycan dövlətinin yaradılması fikrini irəli sürmüşdü” (116, s.35). Ə.Ağaoğlu da yazırdı ki, Osmanlı dövlətinin inqilabçı ziyalıları, o cümlədən Ömər Naci Qacarlar dövlətində baş verən bu hadisələrdə yaxın iştirak etmişdir. Ağaoğlu yazırdı: “Mərhum Ömər Naci bir neçə arkadaşı və dostu Səlməslı Səid ilə Azərbaycanın içərisinə qədər girməyi və oralarda məlum olan atəşli

xitabəti ilə əhalini təhrik etməyə müvəffəq olmuşdu” (5, s.108).

Başqa bir məlumata görə, Xiyabani Azərbaycan xalqını “Aysor-erməni” hərbi birləşmələrinin zülmündən xilas etmiş Osmanlı ordusunun Təbrizdən çıxarılmasını tələb edib və bunun da nəticəsində, ADF-nin lideri bir müddət Qarsa sürgün edilmişdir (63^a, s. 45). Sovet Azərbaycanı dövründə Qulam Məmmədli dövrünün də şərtləri nəzərə alsaq, Xiyabani ilə Osmanlı ordusu arasında yaranmış problemi belə izah etmişdir: rus qoşunları Azərbaycanı tərk etdikdən sonra Təbrizə gələn Türk əsgərləri taxıl məsələsində əvvəlcə Xiyabani ilə razılaşdıqları halda, daha sonra aclıq vəziyyətində olan əhalinin olan-qalanını da əlindən alıb. Xiyabaninin Türk hərbi komandalarına etiraz nəticəsində o, ölkədən sürgün olunmuşdur (117^b, s.58-59). Şübhəsiz, bu məsələdə anlaşılmazlıq, ya da iki qardaş türkün arasına girmiş xainlər olmuş və nəticədə də həmin xoşagəlməz hadisə baş vermişdir. Ola bilsin ki, Xiyabaninin həbsində Qacarlar hökuməti, xüsusilə də vəlihəd Məhəmməd Həsən Mirzə maraqlı olmuşdur (205^a, s.500-501).

Birinci Dünya müharibəsinin nəticələrinə görə, Osmanlı ordusu 1918-ci ilin noyabrında Güney Azərbaycanı tərk etməyə məcbur olduqdan sonra Təbrizə qayıdan Xiyabani ADF daxilində yaranmış fikir ayrılığının qarşısını almaq üçün bir çox cəhdlər göstərsə də, uğursuzluqla nəticələnmişdi. Belə ki, partiya daxilindəki “tənqidiyun” (“tənqidçilər”) qrupu başda Zeynalabdin xan Kazımzadə, Hüseyin Kazımzadə, Əhməd Kəsrəvi olmaqla, “təcəddüdiyun” (“yenilikçilər”) fraksiyasını, xüsusilə də Xiyabanini qeyri-demokratik addımlar atmaqda, Osmanlı ilə əməkdaşlıqda, Azərbaycanı “İran”dan ayırmaqda ittiham edirdilər (63^a, s. 11). Halbuki, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Osmanlı ordusunun Güney Azərbaycandan çıxarılması tələbini irəli sürən Xiyabani, bunun qarşılıqlığında Qarsa sürgün edilmişdi. Əkrəm Rəhimliyə görə, Ə.Kəsrəvi başda olmaqla “tənqidiyun”çuları əsas narazlıqları Azərbaycan türkcəsinin işlədilməsi, Milli hökumətin “Azadistan” adlandırılması, Milli muxtariyyət tələbi ilə çıxış etməsi, “aryançılıq”dan uzaqlaşib azərbaycançılığa əsaslanması və bu kimi milli məsələlər olmuşdur (38^a, s.129).

Bu dövrdə Güney Azərbaycanda ADF ilə yanaşı, İran Demokrat Partiyası, İttihad-Tərəqqiyi İslam, Sosial-Demokrat Ədalət Partiyası, Əksəriyyun, İstiqlali İran, İslam Firqəsi, Nüsrət, Əhrar,

İraniyani Mütərəqqi və digər partiyalar da fəaliyyət göstərirdilər. Bu partiyaların proqramlarında əlkədə milli məsələnin varlığı demək olar ki, yer almamışdı. Yalnız İrşad Partiyasının proqramında Quzey Azərbaycanla Güney Azərbaycana öz gələcəyini təyin etmə haqqının verilməsi zərurəti, İraniyani Mütərəqqi isə İranda fars olmayanların ibtidai məktəblərdə ana dillərində təhsil almasından yana olduğunu açıqlayırdı (79^a, s.65-110). İran Kommunist Partiyası isə yalnız 1920-ci ilin iyununda Ənzəlidə öz varlığını elan etmişdir.

1919-cu ilin avqustunda Böyük Britaniya ilə Qacarların baş naziri Vüsuqüddövlə arasında 1907-ci il avqustunda bağlanmış müqaviləni (həmin müqaviləyə görə Qacarlar çar Rusiyası və İngiltərə tərəfindən iki hərbi nüfuz dairəsinə bölünmüşdür) əvəz edən yeni müqavilənin (bununla da Qacarlar dövləti demək olar ki, İngiltərənin hegemonluğu altına keçmiş olurdu) bağlanması Gilan, Xorasan və Azərbaycanda geniş etirazlara səbəb oldu. Bu etirazların mərkəzində isə yenə də Azərbaycan və Xiyabaninin başçılıq etdiyi ADF dayanırdı. Buna görə də, 1919-cu ilin sentyabrında keçirilən 4-cü çağırış Qacarlar Məclisinə Təbriz və şəhəratrafi məntəqələrdən seçilən 9 deputatdan altısı ADF-nin təmsilçisi idi və onların içərisində ən tanınmış millət vəkili Xiyabani idi.

1920-ci il aprelin əvvəllərində Azərbaycanda ingilis imperializminə qarşı çıxışlar daha da genişlənmişdi. Bunun məntiqi nəticəsi olaraq 1920-ci ilin aprelin 7-də Güney Azərbaycanda Xiyabaninin başçılığı ilə Təbrizdə üsyan başlamışdır. üsyana rəhbərlik etmək üçün İctimai İdarə Heyəti (İİH) təşkil olunmuş, bu təşkilata Şeyx Məhəmməd Xiyabani başçılıq etmiş, üsyançılar bu təşkilatın rəhbərliyi altında iki gün müddətində yerli dövlət idarələrini demək olar ki, ələ keçirmiş, şəhər polisi və ingilis hərbi qüvvələrini əyaləti tərk etməyə məcbur etmiş, silahlı üsyançılar qan tökülmədən qələbə çalmış, Müstəqil Azərbaycan Hökuməti yaranmış, Güney Azərbaycanın rəsmi adı kimi “Azadistan məmləkəti” elan edilmiş və bu adın rəsmən tanınması mərkəzi hökumətdən tələb olunmuşdu. Aydın Mədətoğlu yazır: “İctimai İdarə Heyəti mərkəzdən təyin edilmiş dövlət məmurları və hərbi qulluqçuları Təbrizdən qovmuş, yerlərinə ADP-nin tanınmış üzvlərini təyin etmişdi. Təbrizdə başlanmış üsyan tədricən Güney Azərbaycanın digər mahal və şəhərlərini də əhatə etmiş, İran Konstitusiyasına uyğun olaraq

Demokratik islahat, torpaq reformu, mərkəzdə Milli Məclisin yenidən seçilməsi və Əyalət Əncümənlərinin yaradılması haqqında müraciətə cavab verilmədiyindən İctimai İdarə Heyəti Milli Hökuməti yaratmış, Şeyx Məhəmməd Xiyabani Milli Hökumətin rəhbəri seçilmişdi. Mərkəzi Hökumətin tərkibinə ADP-nin 20 nəfər üzvü daxil edilmiş, Milli Hökumətin mərkəzi orqanı olan “Təcəddüd” qəzetinin redaksiyası vəliəhdin iqamətgahı olan Ala Qapıya köçürülmüş, beləliklə Təbrizdə mərkəzdən təyin edilmiş heç bir məmur qalmamışdı” (116, s.36-37). A.Mədətoğlu daha sonra yazır ki, ilk əvvəllər hərəkət rəhbərləri Azərbaycana muxtariyyət verilməsi, Konstitusiyasının təkmilləşdirilməsi və konstitusiyalı monarxiya tərəfdarı kimi çıxış edirdilərsə, Milli Hökumət yaradıldıqdan sonra artıq İranda monarxiya rejiminin ləğvi və Respublika yaradılması fikrini irəli sürməyə başlamışdılar. Cəmi 5 ay yaşamasına baxmayaraq Milli Hökumət kənd təsərrüfatı, maarif, maliyyə, səhiyyə, ədliyyə, vəqf, hərbi işlər və digər sahələrdə islahatlar həyata keçirməyə başlamış, bu sahələr üzrə müvafiq idarə və nazirliklər yaratmışdı (116, s.37).

ADP və onun lideri Xiyabani İDP-dən fərqli olaraq ölkənin federallaşması və muxtariyyət tələbini irəli sürmüşdür. Təbrizdəki beş aylıq halkimiyyəti dövründə Xiyabani Azərbaycanın muxtariyyətə düşüncəsini gerçəkləşdirmiş, mərkəzdən göndərilən vali və vali yardımçısının fəaliyyətini məhdudlaşdırmış, İranın keçərli olan Ana Yasasına uyğun olaraq daha Azərbaycanda vilayət və əyalət əncümənlərinin qurulmasını tələb etmiş və bunun da qarşılığını da Tehrandan almayınca, daha sonra Anayasanı da aşaraq, 24 iyun 1920-ci ildə Milli Hökumətin qurulduğunu bəyan etmişdi (205^a, s.504).

Bundan sonra ərənçilər İranın əlində olan Parlament ya da Tehran hökuməti Səttarxanın birinci Məşrutəni qorumaq üçün başladığı hərəkəti məhv etdikləri kimi, Xiyabaninin Təbrizdə başlayan yeniləşmə və milli hərəkətini aradan qaldırmaq üçün hərəkətə keçdilər. O zaman Səttarxanın ilk Məşrutəni qoruma hərəkətini rusların əliylə məhv edən ərənçilər bu dəfə ingilislərin dəstəylə Azərbaycan valisi Eynəddövləyi ortaya atdılar. “Mən qoca vaxtımda əllərimi xalq qanı ilə boyamaq istəmirəm” deyən,- Eynəddövlənin bundan imtina etməsilə ərənçilər İranın təsiri altında olan Tehran hökumətinin baş nazirləri (Vüsuquddövlə, Müşirəddövlə) Azərbaycanın yeni valisi Muxbirəssəltənənin əliylə bunu həyata keçirdilər.

Belə ki, Xiyabaninin milli hökuməti 1920-ci ilin sentyabrın 12-də devrildi və o, Təbrizdə gedən döyüşdə şəhid oldu (212^a, s.307-308).

Xiyabaninin öldürülməsindən bir az sonra 1921-ci ildə Azərbaycan türkü, Xorasan valisi Məhəmməd Tağı Püsyanın mərkəzi Məşhəd olan Xorasanda başlatdığı milli hərəkətdə məğlubiyyətə uğramışdır (97^a, 359-360). Qeyd edək ki, Məhəmmədağa xan Bağır xan oğlu Soltanzadə Püsyən 1891-ci il avqustun 7-də Təbriz şəhərində hərbi-mülkədar ailəsində anadan olub. Püsyanı 1920-ci ildə Xorasana gücləndirilmiş jandarm dəstəsinin rəisi təyin edirlər. Məhəmmədağa xan hələ mühacirət dönməmindən tanıdığı Şeyx Həsən Tehrani vasitəsilə Demokrat Fırqənin fəalları ilə tanış olur və onların fikrinə hörmətlə yanaşır. Xorasanda Hərbi Milli Cəmiyyət Mərkəzinin yaradılmasında yaxından iştirak edir.

1921-ci il aprelin 25-də xalqın qəti tələbilə M.X.Püsyən Xorasan valisi təyin edilir. O, rüşvətxor məmurlar işdən uzaqlaşdırır, “Xüsusi qvardiya təşkilatı” yaradır, hərbi kurslar təşkil edir. Tehranda həbsdən azad edilərək baş nazir vəzifəsinə gətirilən Ə.Qəvamsəltənə və Hərbi Nazir Rza xan, eləcə də irticaçı qüvvələr M.X.Püsyanın Xorasanda keçirdiyi demokratik islahatlardan qorxuya düşərək onu İrani parçalamaqda suçlayaraq bölgəyə silahlı qüvvələr göndərirlər. Rza xanın 5 min nəfərlik silahlı qüvvələri yerli irticaçıların yardımı ilə Məhəmmədağa xan Püsyanı mühasirəyə alırlar. O, özünün təşkil etdiyi Azərbaycan türklərindən ibarət “Dəmir dəstə” ilə birlikdə son nəfəsinədək döyüşür. Onun ölümü də geniş azadlıq nümayişinə çevrilir. Məhəmmədağa xan Soltanzadə Püsyən tarixinə azadlıq, demokratiya yolunun qəhrəmanlıq simvolu kimi daxil olur.

Böyük Britaniyanın Rza Pəhləvi həmləsi və Qacarların süqutu. Çox yazıqlar olsun ki, bu olaylar baş verərkən Əhməd şah Qacar əsasən, bütün bunlardan kənarda qalmışdır. Üstəlik, onun formal ağalığı dövrünün son illərində ingilislər onu yeni bir oyuna gətirmək istəmişlər. Belə ki, İngiltərə 1918-1919-cu illərdə Sovet Rusiyası əleyhinə “antikommunist koalisiya” yaradırdı ki, bu məsələyə Qacarlara da daxil etmək niyyətində idi. Ancaq Əhməd şah Qacar ingilislərin bütün təzyiqlərinə baxmayaraq, Qacarların Sovet Rusiyasına qarşı “antikommunist ölkə” olması oyununa qarşı çıxmış, əslində dövlətin İngiltərənin vassalı olması paktına qol atmaqdan

imtina etmişdir. Əhməd şah Qacar ingilislərə deyirdi ki, kimə pul-para dağıdırsınızsa anlaşımayı da ona imzalatsın. O, hesab edirdi ki, yoxsul ölkəsini sataraq şah kimi qalmaqəndə İsvicrə bazarlarında alverlə məşğul olmaq daha məqbuldur (80^b, 36).

Beləliklə, Böyük Britaniya başda olmaqla imperialist qüvvələr Əhməd şah Qacarı taxtdan endirib onun yerinə əvvəllər çar kazak polkunda soldat, sonra mehtərbaşı və kazak briqada rəisi olmuş Pza Pəhləvi adlı birisini taxta çıxartmaq üçün planlarını həyata keçirməyə başladılar. Belə ki, ingilislərin göstərişlə Qacarlar dövlətinin quzeydəki kazak süvarilərinin başçısı Rza Pəhləvi 1921-ci ilin fevralında Tehrandə hakimiyyəti ələ keçirmişdir. Bu hadisədən sonra Seyyid Ziyaəddin Təbatəbai ingilislərin təlimatı ilə yeni hökumət qurmaqla bağlı Əhməd Şah Qacara müraciət etmişdir. Əhməd Şah Qacar da yeni hökuməti qəbul etmiş və bununla da S.Z.Təbatəbai baş nazir, onun təqdimatı ilə Rza Pəhləvi isə “Sərdari-süpah” ləqəbi verərək Qacarlar ordusunun başçısı, daha sonra da hərbi nazir vəzifəsinə təyin etmişdi.

1923-cü ildə ingilislərin İrandakı ağalığına qarşı etirazlar daha da genişləndiyindən xalqın təzyiqi ilə S.Z.Təbatəbai hökuməti istefa verməyə məcbur olmuş, belə bir vəziyyətdə Əhməd Şah Qacar yeni hökuməti təşkil etməyi Rza Pəhləviyə tapşırmış, o da özündən əvvəlki hökumət başçıları kimi ikiüzlü siyasət yürüdərək demokratik vədlərlə işə başlayaraq hətta Süleyman Mirzə İsgəndəri və Hacı Əli Məmaliki kimi sol qüvvələrin nümayəndələrini də hökumət üzvlüyünə daxil etmişdi. Beləliklə 1921-ci ildə hərbi nazir, 1923-cü ildə isə baş nazir olan və bununla da hərbi və mülki hakimiyyəti öz əlində cəmləşdirən Rza “xan” titulu ilə ölkənin müxtəlif yerlərində davam edən milli-demokratik hərəkatları kazak dəstələri vasitəsilə qəddarlıqla yatırmış, Güney Azərbaycanda Şahsevən, Xalxal, Talış və Maku xanlıqlarını da özünə tabe etdirmiş, hətta hökumət başçısı olandan bir ay sonra Əhməd Şahı məcbur etmişdi ki, ölkəni tərk edib Avropaya “müalicə” olunmağa getsin. Əli Bəsiri “Xatirə Rza şah” əsərində göstərir ki, Rza Pəhləvi özü bu barədə yazmışdı: “Bəli, mən şahı (Əhməd Şah Qacar nəzərdə tutulur - F.Ə) məcbur etdim ki, İrandan Avropaya mühacirət etsin” (33^a, s.95).

Doğrudan da, Əhməd Şah Qacar bir müddət sonra ölkəni tərk edərək Avropaya getmiş və qardaşını da öz taxtına varis təyin etmiş-

dir. Lakin Əhməd Şah gedəndən sonra Rza Pəhləvi ölkədə V Məclisin toplanması barədə göstəriş vermiş və öz yeni “proqramını” Məclisə təqdim etmişdi. Rza, 130 il hazırda “İran” adlanan məmləkətə şahlıq etmiş Qacar sülaləsinə son qoymaq üçün ictimai rəyi nəzərə alaraq “Respublika” şüarını irəli sürmüş və o zamankı qəzetlərdə Əhməd Şahın əleyhinə məqalələr dərc etdirmiş, şahın karikaturasını çəkdiirmiş, bir sıra şüarlar səsləndirmişdir: “Əhməd Şah heç zaman ölkəyə şahlıq etməmiş!”, “Ondan bizə şah olmaz!”, “Məhv olsun Əhməd Şah!”. N.Nəsibli yazır: “Rza xan, 1923-cü ilin son aylarından Qacar sülaləsinin devrilməsi, ümumilikdə monarxiyanın qaldırılması və ölkədə cümhuriyyət rejiminin qurulması istiqamətində kampaniya başlatdı. Rza xan hökumətinin gizli yönətimi altında Qacarların devrilməsi və “cümhuriyyət uğrunda hərəkət” prosesində mitinq və nümayişlər düzənlənir, qəzetlərdə Qacarların İranın inkişafına əngəl olduğu, cümhuriyyət quruluşunun üstünlükləri anlatılırdı. Məclisdə bu məsələlərlə bağlı Rza xanın tərəfdarları çox yönlü bir kampaniya həyata keçirirlərdi. Qacarların İran tarixindəki rolu, onlara qarşı təbliğat bir çox hallarda mətbuatda Fars irqçiliyi şəklini alırdı” (205^a, s.509).

Rzanın tərəfdarları Qacarların devriməsi ilə bağlı aparılan kampaniyada, Türk sülaləsinin əsas dayağı olan Azərbaycana da xüsusi diqqət ayırmış, bununla bağlı Rza Pəhləvi Azərbaycanın bir çox şəhərlərinə səyahət etmişdir. Nəsibli yazır: “Azərbaycanın mülk sahibləri-birjua çevrələri Rza xana yardım məqsədi ilə Təbrizdə Azərbaycan Milli Hərəkəti Birləmiş Komissiyası ismi ilə təşkilat qurdular. Qəzet yazarları, nazirliklər, siyasi fəallar və Məclis üzvləri bu təşkilatdan teleqraflar alırdı. Bu təşkilatın teleqraflarının İran milliyyətçiliyi və Fars irqçiliyi ruhunda qələmə alındığı diqqət çəkicidir. Bunlar “Moğol övladları Qacarların Azərbaycan sayəsində var olduqları” və “Kəyan taxtını qəsb etdikləri” kimi sözlərlə dolu idi. Təbrizdəki bu təşkilat İranın müxtəlif şəhərlərindəki yaxın təşkilatların koordinasiya mərkəzi rolunu oynayırdı. Təbrizdən onlara göndərilən teleqraflarda təlimatlar verilir, ancaq Təbrizə gələn teleqraflar hesab sorma xarakteri daşıyırdı. Təbrizdəki təşkilata tabe olan və onun yerli təşkilatı olaraq Tehrandə yaşayan Azərbaycan Müctəhidləri təşkilatı qurulmuşdu. Doğrudan bu təşkilatın qatılmasıyla Qacarların devrilməsi kampaniyasında fəaliyyət göstərməyən

Məclisin Azərbaycan nümayəndələri həbs edildi və bu nümayəndələrin Məclisə girməsi qadağan olundu” (205^a, s.510-511).

Bununla da Rza Pəhləvi Qacarların hakimiyyətdən salınması hərəkətində ehtimali türk (Azərbaycan)-fars qarşıdurmasının qarşısını almağa çalışmışdır. Hər halda Azərbaycan türkləri Qacarlar dövlətinin yarmasında əsas rol oynadıqları üçün, Rza xan və onun ətrafındakılar da bu faktoru nəzərə alaraq Azərbaycan məsələsinə xüsusi diqqət yetiridirlər. Ancaq o başqa məsələ idi ki, Qacarlar hakimiyyəti özünün türklük mahiyyətindən çox uzaqlaşdıqları üçün Azərbaycan xalqı arasında onlara münasibət keyli dərəcədə dəyişmiş, üstəlik azərbaycanlılar arasında da Rza Pəhləviyə müsbət meyillər meydana çıxmışdı. Bu baxımdan V.Mustafayevə görə, anti-Qacar kampaniyası mahiyyət etibarilə antitürk xarakter daşmasına baxmayaraq, ümumilikdə İran diviziyalarının yerləşmə coğrafiyasını fars-Azərbaycan qarşıdurması ilə əlaqələndirmək doğru deyil: “Birincisi, bu rayonlar ənənəvi olaraq İranın az ya çox mütəşəkkil hərbi qüvvələrinin mərkəzi idi; ikincisi, həmin rayonlar hələ 1922-ci ilin əvvəlində Rza xanın taxt-taca doğru irəliləməsi perspektivi aydın olmayanda müəyyən edilmişdi; üçüncüsü, yeni İran ordusunun əsas təşkilatçıları və komandirləri azərbaycanlılar idi; nəhayət dördüncüsü, Azərbaycanın tacir və mülkədarları taxt-tac uğrunda mübarizədə Rza xanın dayağı idilər” (108^a, s.107).

Azərbaycan məsələsinə keyli dərəcədə öz lehinə çevirməyə nail olan Rza Pəhləvi daha sonra “Respublika” quruluşuna keçmək, yoxsa “Şahlıq” rejimində qalmaq məsələsinə həll etməyə çalışmışdır. Belə ki, Məclisdə özünün də dəstəklədiyi “Respublika” tərəfdarları ilə “Şahlıq” tərəfdarı əleyhdarları arasında mübarizə getdiyi bir zamanda Rza Pəhləvi bu məsələnin öz xeyrinə həlli üçün Qum şəhərinə din başçılarından yanına məsləhətə getmiş və qayıtdıqdan sonra: “Hazırkı şəraitdə İranın respublikalı dövlətlə idarə etməyin mümkün olmadığını” elan etmişdir. Əslində, bununla da Rza Pəhləvi bir oxla iki quş vurmuş, bir tərəfdən “Respublika” şüarını gündəlikdən çıxarmaqla “şahlıq” tərəfdarlarını özünə bağlamış, digər tərəfdən isə “Məhv olsun Əhməd Şah” şüarını qüvvədə saxlamışdı.

Rza Pəhləvi tərəfdarları olan ingilis dəstəkli aryançılar ölkədəki ağır vəziyyətdən istifadə edərək Məclisdəki Türk deputatlara təzyiq göstərmiş, Rzanın hakimiyyət başına keçməsi

üçün: “Məclis xalqın rifahı üçün Qacar sülaləsinin hakimiyyətdən düşdüyünü elan edir və ölkəni Qanuni-əsasının (Kontitusiyanın) verdiyi imkan dairəsində müvəqqəti idarə etməyi Cənab Rza xan Pəhləviyə tapşırır” kimi bir təklifi deputatların müzakirəsinə çıxarmışdılar. Məclisin sədri Müdərriş bu təklifə heç bir rəy bildirmədən parlamenti tərk etmişdir. Ancaq Rza Pəhləvinin tərəfdarları bu layihənin təkrar müzakirəyə çıxarmış, nəhayət 12 dekabr 1925-ci ildə Məclisin 257 üzvü lehinə, 3 üzvü bitərəf qalmaqla Rzanı İranın şahı seçmiş, Konstitusiyada da dəyişiklik edərək “Qacar” kəlməsini “Pəhləvi” kəlməsi ilə əvəz etmişdilər. Beləliklə, 31 oktyabr 1925-ci ildə 130 illik Qacar sülaləsinə və 1000 illik Türk hakimiyyətinə son qoyaraq 12 dekabr 1925-ci ildə məharətlə hazırlanmış ssenari əsasında Rza “Rza Şah Pəhləvi” soy adı ilə “İran” deyilən məmləkətin irsi şahı elan edilməsinə nail olmuşdu (116, s.40-41).

Qeyd edək ki, hakimiyyəti əldə saxlaya bilməsi üçün Əhməd şah əvvəl kömək əlini uzadan Türkiyə Cümhuriyyətinin qurucusu, tanınmış dövlət xadimi Mustafa Kamal Atatürk olmuşdur. Atatürk həmin vaxt Parisdə olan Əhməd şahı geri dönərək öz hüquqları uğrunda mübarizə aparmağa təklif etmiş və bu məsələdə ona hər cür yardım göstərəcəyinə söz vermişdi. Lakin səhhətindəki problemlərdən də cana doymuş Əhməd şah artıq siyasətə qayıtmaq istəmirdi və o, Atatürkün təklif etdiyi köməkdən nəzakətlə imtina etdi (2^a, s.312-313).

Beləliklə, ingilislər ruslarla birlikdə 1909-cu ildə Qacarlara çox ciddi bir zərbə vuraraq Məhəmməd Əli şahı hakimiyyətdən uzaqlaşdırıb ərənçilər farsların əliylə Qacarlar Hökumətləri və Məclislərini zaman zaman ələ keçirdikləri kimi, 1925-ci ildə də ərənçilər Rza Pəhləvi vasitəsilə Qacarların qanuni hakimiyyətinə son verib, saxta yollarla “şah” seçməklə nöqtəni qoyurlar. Bütün bunların qeyri-qanunu ya da oğurluqla baş verməsini iddia edən Məhəmməd Əli şahın bacısı, Əhməd şahın bibisi Fəxrüssəltənənin bu suçlamalarına cavab olaraq ingilislərin oyuncaq “şah”ı Rza Pəhləvi demişdir: “Xanım, mən Qacarin tacını oğurlamadım, tac düşmüşdü küçəyə, onu götürüb qoydum öz başıma” (155, s.9).

Tanınmış mütəfəkkir, dövlət xadimi Mirzə İbrahimov bu məsələlərlə bağlı yazırdı: “Bütün bu mürəkkəb mübarizələr bir neçə

ilin ərzində İran dövlət dəstgahında cürbəcür hadisələrlə, müxtəlif şəxsiyyətlərin dövlət başına gəlib düşməsilə, nəhayət, çar kazak polkunda soldatlıq eləmiş kobud, amansız, eyni zamanda hiylə və riyakar Rza xanın yuxarılara qalxması ilə, istibdad tərəfdarları ilə demokratlar arasında qurduğu oyunlar nəticəsində 1925-ci ildə Kəyan taxt-tacına sahib olub qanlı Pəhləvi sülaləsi hakimiyyətinin yaranması ilə tamamalandı...” (51^a, s.17). S.C.Pişəvəri də 1945-ci ildə yazırdı ki, Rza Pəhləvi qeyri-qanuni şəkildə Qacarlar taxtında oturmuşdur: “Qanun əsasının maddələrindən bir çoxu bu axıncı 25 il içərisində dəyişdirilmişdir. Məsələn, Rza şah Qacar ailəsinin şahlığına aid olan maddəni ləğv edərək onun yerinə öz padişahlığını yerləşdirmişdir” (132, s.195). Əhməd Ağaoğlunun təbrincə desək, bununla da “soyundan uzaqlaşmış və mənən, cismən çökmüş Qacar sülaləsi” (5, s.123), tarixin arxivində öz yerini tutmağa başladı. Bununla da, Azərbaycan türklərinin tarixində daha faciəli bir dövrə qədəm qoyulmuş oldu.

4.3. Türk aydınlarının düşüncəsində Turançılıq və İrançılıq

Qacarlara apardığı müharibələrin (1804-1813, 1826-1828) nəticəsi olaraq Azərbaycanın bir hissəsini ələ keçirən çar Rusiyası XIX əsrin birinci yarısından başlayaraq işğal altında tutduğu həmin coğrafiyada yaşayan türklərin assimilyasiyasına başladı. Bu məqsədlə çar Rusiyası ideoloqları “tarixi-coğrafi Azərbaycan”ı iki hissəyə bölərək öncə Quzey Azərbaycan türkləriylə Güney Azərbaycan türklərini biri-birindən ayırmaq siyasətini ortaya atdılar. Bunun üçün də çar Rusiyası işğal etdiyi Quzey Azərbaycanda yeni bir “xalq” formalaşdırmaq yolu tutaraq onu Qacarların tərkibində qalmış Güney Azərbaycan türklərinə qarşı qoydular. Məhz bu niyyətlə Quzey Azərbaycan türklərini “tatar” adlandıran çar Rusiyası ideoloqları Güney Azərbaycan türklərinə isə bilərəkdən “persian” ya da fars adlandırırdılar. Şübhəsiz, belə bir siyasət çar Rusiyası qədər Türk Qacarlar dövlətini məkrli yollarla ələ keçirmək istəyən irançı qılığına girmiş farsdilli ideoloqlar üçün də uyğun idi.

Bu anlamda 1828-ci ilə qədər bir olan Azərbaycan türklərinin milli kimliyinin, milli tarixinin, milli adının, milli

mədəniyyətinin saxtalaşdırılması yolunda rus və fars ideoloqlarının ortaq məxrəcə gəlmələri təsadüfi deyildi. Rusiya Quzey Azərbaycan türklərini Güney Azərbaycan türklərindən ayıraraq yeni “xalq” formalaşdırmaqla müstəmləkəçilik siyasətini möhkəmlətmək və əbədləşdirmək niyyəti güddüyü halda, irançı farsdilli qüvvələr isə Qacarlar dövlətinin nüvəsi olan Güney Azərbaycan türklərini şiəçilik və irançılıq ideolo-giyalarıyla farslaşdırmaqla yeni dövlət yaratmaq istəyində idilər. Bütün bunları həyata keçirmək üçün də, türk düşmənləri ilk növbədə Azərbaycan türklərinin milli kimliyini saxtalaşdırmağa başladılar. Çar Rusiyası ideoloqlarının Quzey Azərbaycan türklərini “tatar”, Güney Azərbaycan türklərini isə “persian”, “farsdilli” adlandırması Azərbaycan türklərinin milli kimliyinin saxtalaşdırılmasının başlanğıcı idi. Bu anlamda irançı, rusiyaçı ideoloqlara görə, Qacarlardakı “Azərbaycan əyaləti” daha çox tarixi-coğrafi anlamda “İran”ın qədim bir əyaləti olub “Azərbaycan”ın türk əhalisi də türk dillərinin birində danışmalarına baxmayaraq etnik anlamda farsdan dönmə ya da farsdilli olduğu halda, Quzey Azərbaycan ya da “Zaqafqaziya”nın müsəlman əhalisi də “tatar dili”ndə danışan yarıfars, yarıtürk, yarımoğol olub mələz bir xalqdır.

Həmin dövrdə çar ideoloqlarının Azərbaycan türklərinin parçalamaq yolunda ən uyğun variantlardan biri kimi irançılıq, farsçılıq ideyalarına dəşək verməsi təsadüfi deyildi. Belə ki, Azərbaycan türkləri 3 min ilə yaxın yalnız İran-Turan mühariblərinin deyil, İran-Turan mədəniyyətlərinin də kəsişdiyi bir yerdə yaşadıkları üçün, istər-istəməz onların arasında türkçülüklə turançılıq qədər olmasa da irançılıq, farsçılıq ideyaları da müəyyən yer tutmuşdu. Başqa sözlə, ötən 3 min il ərzində bir yerdə yaşamış iranlılarla qonuşu olaraq ya da iç-içə yaşamış Azərbaycan türklərinin dünya-görüşündə Turan qədər olmasa da, xeyli dərəcədə İran anlayışının yer tapması da təbii idi. Zaman zaman farsdillilərə qaynayıb qarışaraq İran mədəniyyətindən az-çox təsirlənmiş, eyni zamanda İslam dinindən qaynaqlanan şiəliyə münasibətdə onlarla ortaq yol tutmuş Azərbaycan türklərindən bir qismi “İran”ı, “iranlı” kimliyini özünə doğma saymışlar. Özəlliklə, son əsrlərdə Azərbaycan türklərinin bir qismi arasında “İran”a, “iranlı”lığa bağlılıq əsasən idelləşdirilmiş “İran mədəniyyəti” və farslaşdırılmış “Şiəlik”dən

qaynaqlanmışdır. Ancaq burada mütləq bildirməliyə ki, “İran”, “İranlıq” anlayışına doğmalıq Azərbaycan türklərinin yalnız az bir qismində, özəlliklə də farslarla çox qaynayıb qarışaraq kültürəcə “İranlı”laşan ya da şiəliyin fanatikcəsinə təsiri altında az qala milli kimliyini də “şiə” kimi görənlər arasında geniş yayılmışdır. Bu baxımdan deyə bilərik ki: 1) farslaşdırılmış “şiəlik” kimliyi-fars şiəliyi və 2) ideallaşdırılmış “İran mədəniyyəti” kimliyi, son iki əsrdə Azərbaycan türklərinin bir qisminin “İranlı”, “İran” anlayışlarına müsbət yanaşmasının əsas amilləri olmuşdur.

Ancaq Azərbaycan türklərinin böyük bir qisminin tarixən olduğu kimi, yeni dövrdə də daha çox Turan, Turanlı, Azərbaycan anlayışlarına sahib çıxdığını görürük. Şübhəsiz, Azərbaycan türklərinin çoxunun bu anlayışları özünə doğma hesab etməsinin mahiyyətində: 1) türk adət-ənənələri, 2) türk dili, 3) Türk-Turan mədəniyyəti, 4) Azərbaycan sevgisi, 5) sünni-şiə məzhəbçiliyinə qarşı İslam birliyi ideyaları mühüm rol oynamışdır.

Bizcə, Türk-Turan kimliyindən çıxış edən Azərbaycan türk aydınları da daima şiə-sünni məzhəbçiliyini bir kənara qoyaraq sadəcə, müsəlman dini kimliyini qəbul etmişlər. Üstəlik, milli kimliklə-türklükləri ilə dini kimlikləri-müsəlmanlıqları arasında heç bir ziddiyyət görməmiş, hər ikisinin biri-birini tamamladıqlarına inanmışlar. Başqa sözlə, Türk-Turan kimlikli Azərbaycan türkləri üçün nə bir din daxilində sünni-şiə məzhəb ayrımçılığı, nə də millətlə din kimliyi arasında ya müsəlman ya da türk ayrımçılığı olmamışdır. Yəni İran və İranlı kimliyindən fərqli olaraq Turan və Turanlı kimliyində sünni-şiə məzhəb fərqi olmadığı kimi, eyni zamanda türklük və islamlıq da biri-birini tamamlayan ideyalardır. Ancaq bunun tam əksinə olaraq “İran” “İranlı” kimliyində həm məzhəbçilik-şiəlik, həm də fars milliyətçiliyi islamlıqdan çox öndə tutulur. Fars millətçiliyinin islamlıqdan öndə tutulmasını pərdələmək üçün də farsayağı “şiəlik” islam birliyinin yerini tutur.

Hesab edirik ki, bütün bunlar aşağı-yuxarı son iki əsrdə Azərbaycan Türk aydınlarının dünyagörüşündə bariz şəkildə öz əksini tapmışdır. Biz, onların əsərlərinə və ideyalarına az-çox diqqət yetirdikdə görürük ki, kimlər hansı ideyanın (turanlılığın ya da İranlılığın) daşıyıcısı olmuş, hətta bəziləri başlanğıcda türklüyü sonra farslığı ya da əksinə əvvəlcə İranlılığı sonra da turanlılığı müdafiə

etmişlər. Şübhəsiz, dövrün şərtləri və gerçəklikləri, eyni zamanda beynəlmiləl ideyaların təsirləri göz önündə tutulmaqla yanaşı, Azərbaycan türk aydınlarının gəldikləri yekun nəticə ya da əsas seçimləri gözdə tutulmalıdır. Bu baxımdan hər hansı Azərbaycan türk aydınının yanlışları və doğrularının yekunu olaraq ortaya qoyduğu əsas nəticə və son seçim, onun nə qədər türanlı ya da iranlı kimliyinin daşıyıcısı olmasının bariz nümunəsidir.

Bizcə, Səfəvilər dövründə daha çox türklər, o cümlədən Azərbaycan türkləri ilə “şiəçilik” dini ideologiyası adı altında “din-məzhəb qardaşlığı” qılığına girən farsdillilərlə, Qacarlardan başlayaraq “İran və İranlılıq” adı altında ortaq vətən və ortaq dövlət ideyasını daha çox mənimsəmişdir. Burada əsas məqsəd türklərin din-məzhəb (şiəlik) həssaslığından sui-istifadə etdikləri kimi, eynilə ortaq dövlət ya da vətən ideyasıyla türklükdən tamamilə yayındırmaq olmuşdur. Rəsulzadə “İran türkləri” əsərində açıq şəkildə yazırdı ki, Qacarlar dövlətindəki türklər əsasən şiəliyin, qismən də “İran mədəniyyəti”nin təsiri altında xeyli dərəcədə farslaşmışlar, ya da iranlılaşmışlar: “Farslar türk ağalarını öz uluslarına yad bulmadıqlarından onları ulusal İran ağaları kimi bəyənmiş, türklər də fars uyğurluğunu mənimsəmiş, fars dilini ulusal ədəbi dil saymışlar. Bu yolla 500 (1000) ildən bəri şahlıq taxtında bir Türk xanı otursa da, bu xanlar, eləcə də türklər iranlılaşmış, yəni fars kimi tanınmışlar. Az sayda türkmənlərdən başqa, türklərlə, yəni azərbaycanlılarla Qaşqaylar İranın rəsmi məzhəbi olan şiəliyə bağlıdılar. Şiəlik İran türklərini elə farslaşdırmışdır, indi onlar özlərini türkləşmiş fars, yəni kökcə iranlı sayırlar...” (134, s.19).

Bu nəzər nöqtəsindən yanaşsaq görərik ki, hələ 19-cu əsrdə Hind-Avropa mədəniyyətinin təsiri altında iranlılığı dəstəkləyənlər də (Mirzə Fətəli Axundzadə, Zeynalabdin Mərzəqayı və b.), buna qarşı olub türklüyünü müdafiə edənlər də (Bakıxanov, Zərdəbi, Şirvani və b.) olmuşdur. Qeyd edək ki, çar Rusiyası tərəfindən Quzey Azərbaycan türkləri arasında özlərini “tatar”, Güney Azərbaycan türkləri arasında “persian”, “iranlı” adlandıranlara hər cür şərait yaradıldığı halda, bu xəttə uymayanlar isə müxtəlif üsullarla cəzalandırılmışlar.

Hesab edirik ki, 19-cu əsrdə (özləklə, 1828-ci il 10 fevral türkmənçay sülh müqaviləsindən sonra) çar Rusiyasının Azərbaycan türklərinin iki yerə bölünməsi, üstəlik həmin xalqın bir hissəsinin

farslaşdırılması/ iranlılaşdırılması, digər hissəsinin isə tatarlaşdırılması/ruslaşdırılması prosesində Mirzə Fətəli Axundzadə, Zeynalabdin Marağayi və başqaları az-çox dərəcədə iştirak etmişlər. Başqa sözlə, onlar Azərbaycan türklərinin milli kimliyi, milli dili, milli tarixi, milli mədəniyyəti kimi məsələlərdə daha çox rusiyaçıların və irançıların mövqeyinə yaxın olublar. Özəlliklə, M.F.Axundzadə, Zeynalabdin Marağayinin Rusiyanın təbəələri olmalarına baxmayaraq irançılıq, farsçılıq ideyalarını təbliğ etmələri, üstəlik çarizmin onlara bu yoldə hər cür dəstək vermələri çox düşündürücüdür. Şübhəsiz, Rusiyanın onlara belə bir şərait yaratmasının əsas səbəbi “farsdilli”, “iranlı” kimliyi içində assimilyasiya olunmasını istədiyi Güney Azərbaycan türklərini Quzey Azərbaycan türklərindən tamamilə ayırmaq idi.

Məsələn, Güney Azərbaycanın Təbriz yaxınlığındakı Xammə qəsəbəsində doğulub sonralar çar Rusiyasının təbəəsi kimi Tiflisdə yaşayan Mirzə Fətəli Axundzadə “İran”, ya da Hind-Avropa və “Türk-Turan” məsələsində, “İran” mövqeyindən çıxış etmiş, Zərdüştiyə meyil göstərmişdir. Yəni Axundzadə açıq şəkildə Hind-Avropa nəzəriyyəsini müdafiə edərək Sasanları, Zərdüştiləri İran/Fars tarixinin və mədəniyyətinin tərkib hissəsi kimi görmüşdür. Çünki XIX əsrdən başlayaraq Əhmənilər və Sasanilər hakimiyyətlərini ideallaşdıran farsdilli dini və qeyri-dini ideoloji qüvvələr, eyni zamanda burada yaşayan türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin farsdan dönmə olması təbliğatını da aparmışılar.

Bu anlamda XIX əsrdə Azərbaycan Türk aydınları arasında “iranlılıq”ın ən böyük təbliğatçısına çevrilən Mirzə Fətəli Axundzadə Qacar şahzadələrini belə inandırmağa çalışırdı ki, Qacar soyu Türk-Moğollardan çox İranla ya da farslarla bağlıdır. Bu anlamda özünü də “Farsdan dönmə Türk”, “zahirən Türk” kimi qələmə verən Axundzadə birmənalı şəkildə ömrünün son çağlarında “İran”, “iranlılığın” və zərdüştcülüyn ideoloqu olmuşdur. O, əvvəlcə soyunun-sopunun türkmən olduğunu ifadə etdiyi halda (15, s.222), sonralar özünü “zahirən türk” adlandırıb əslini-nəslini farslara bağlamış, açıq-aşkar “İran” və irançılıq məfkurəsinin təbliğatçısı olmuşdur. Axundzadə yazır: “Qoy bütün iranlılar bir həqiqəti başa düşərək desinlər ki, biz parsaların övladlarıyıq, İran bizim vətənimizdir. Hümmət sahibi olmaq, ülvyyəət axtarmaq, qeyrət və namus

sahibi olmaq bizdən öz həmcinslərimiz, həmdillərimiz və həmvətənlərimizin təəssü-bünü çəkməyi tələb edir. Biz yadların, yol-kəsənlərin, qaniçənlərin təəssübünü çəkməməliyik” (15, s.142).

Axundzadənin iranpərəst “yol”unu davam etdirən Güney Azərbaycanın Marağa şəhərində dünyaya gələn sonralar çar Rusiyasının təbəəsi olan Zeynalabdin Marağayı də çar ideoloqlarının təsiri altında etnik soyunu kürdlərə bağlayaraq “İbrahim bəyin səyahətnaməsi” əsərində (o, bu kitabını çar Rusiyasının təbəəsi olduğu dövrdə yazmışdır) “İran” və irançılıq ideyalarını təbliğ etmişdir. Onun qəhrəmanı “İran” adını eşidən kimi ixtiyarı əlindən getmişdir” ki (106, s.29, 261), deməli o, “tarixi-coğrafi Azərbaycan”a və onun əhalisinə antitürk məfkurənin çərçivəsində yanaşmışdır.

Türkçü, Turançı Azərbaycana doğru ilk addımlar....

Çox maraqlıdır ki, Axundzadələr, Marağayilər Qacarların Azərbaycan əyalətindən çar Rusiyasına gələn onun təbəəliyini qəbul etdikdən sonra “irançılıq” ideyasına qapıldqları halda, onlardan fərqli olaraq 1828-ci ildən sonra Quzey imperiyasının müstəmləkəçiliyi altında yaşamağa məhkum olan Quzey Azərbaycan Türk aydınlarının çoxu “Azərbaycan” anlayışını və onun müsəlman əhalisini Türklüklə izah etmişlər. Buna nümunə olaraq A.A.Bakıxanovu, S.Ə.Şirvanini, H.Zərdabini və başqalarını göstərə bilərik ki, onlar hər fürsətdə türklüklərini dəfələrlə ifadə etmişlər.

Şübhə etmirik ki, Azərbaycan Türk aydını Abbasqulu Ağa Bakıxanov bəlkə də sistemli şəkildə olmasa da, ancaq “Gülüstani-İrəm” tarixi əsərində Türk-Turan tarixinə və mədəniyyətinə işıq tutmağa cəhd göstərmişdir. O, bu tarixi əsərində Azərbaycanın qədim əhalisinin etnik mənşəyini və dilini qismən “Türk-Turan nəzəriyyəsi” üzərindən izah etməyə çalışmışdır. Bütövlükdə əsərin giriş hissəsində Türklərin dünya tarixinə necə çıxmasından bəhs edən Bakıxanov yazır ki, m.ö. 4-cü əsrin sonlarında Makedoniyalı İskəndərin ordusu Azərbaycandan keçərkən turanlılarla qarşılaşmışlar. Bizcə, əslində bu turanlılar dünya tarixindəki midiyalılardır. Çünki antik dönmə tarixçləri Turanlıları daha çox midiyalı, ya da iskitlər-saklar kimi yad etmişlər. Midiyalıları, ya da iskitləri Turanlı adlandıran isə İranlılar-Farslar olmuşlar. Yəni daha çox fars mənbələrində istər “Avesta” olsun, istərsə də sonrakılar olsun Midiyalıları, İskitlər Turanlıları kimi

yad edilmişlər. Bakıxanov da bu əsərində fars dilində yazılmış, amma müəllifi bəlli olmayan «İskəndərnamə» adlı tarixi kitaba istinad edir. Həmin kitabda qeyd olunur ki, Şərq ölkələrinə 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 (41, s.36). Deməli, A.A.Bakıxanov da qədim dövrlərdə Azərbaycanın Turan ölkəsinin bir hissəsi olmasını və həmin ölkənin sakinlərinin Turanlı/Türk olmasını qeyd etmişdir. Bir sözlə, A.A.Bakıxanov Turanın türklərin qədim vətəni olduğuna inanmış, eyni zamanda Qafqazı, o cümlədən Azərbaycanı Turanın bir hissəsi hesab etmişdir. Qaldı ki, Bakıxanovun dövründə yenicə cücərən Hind-Avropa mədəniyyətinə münasibətinə, bir tərəfdən Türk tarixinə və Türk kimliyinə, digər tərəfdən İslam mədəniyyətinə olan bağlılığı bu məsələdə həlledici rol oynamışdır. Yəni Bakıxanov sonuna qədər Türk kimliyini və İslam mədəniyyətini müdafiə etmişdir.

Həmin dövrün mütəfəkkiri Mirzə Kazım bəy də Midiya dövlətini, onun xalqını, mədəniyyətini, o cümlədən zərdüştiliyi farsdilli tayfalardan uzaqlaşdıraraq Azərbaycan xalqı ilə əlaqələndirmişdir. Axundzadədən fərqli olaraq o, iddia edirdi ki, Azərbaycanda doğulan Zərdüş t fars deyil, midiyalı olmuş, Midiya dövründə ana dilində “Avesta”-nı yazmış və midiyalılara-maqlara məxsus atəşpərəstlik, o cümlədən Zərdüş tün dini Azərbaycan xalqına məxsus olmuşdur. Bu anlamda Mirzə Kazım bəy Qərbi Avropa şərqşünaslarının mülahizələrinə zidd olaraq Zərdüş tün Baktriya və Soqdiyada deyil, Azərbaycanda-Urmiyada doğulduğunu, “Avesta”-nın isə qədim İran dilində deyil, “Zərdüş tün öz vətəninə” ana dilində yazdığını söyləmişdir (172). Mirzə Kazım bəyə görə, “Avesta”-nın yazıldığı dil Quzey 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 Quzey Midiyada baş verən aramsız müharibələr, xalqların köçü, assimilyasiya mühüm rol oynamışdır (172).

Gördüyümüz kimi, Bakıxanov ilk əsərlərini doğma türk dilində yazdıqdan (230, s.206-207), Zərdabi çar Rusiyasında Türk

dilində ilk Türk qəzeti “Əkinçi”ni nəşr etdirdikdən (178, s.26), S.Ə.Şirvani şeirlərində Qurani-Kərimin Türk dilində nazil olmamasına təəssüfünü bildirdikdən (161, s.130) bir müddət sonra “Azərbaycan” anlayışının həm tarixi-coğrafi, həm də etnik anlamda türklüklə bağlılığını ilk dəfə irəli sürənlər də Quzey Azərbaycan Türk aydınları olmuşlar. Məsələn, Cəlal Ünsizadənin baş redaktoru olduğu “Kəşkül” qəzetinin 1890-cı ilin noyabr ayında nəşr olunan “Əvam gəzmək – yuxu yatmaq mı dedin?” adlı məqalədə “Azərbaycanlı” imzalı müəllif (çox güman ki, bu müəllif C.Ünsizadənin özüdür – F.Ə.) yazırdı ki, quzeyli-güneyli Azərbaycan türkləri rusların adlandırdığı kimi tatar deyil “Azərbaycan milləti”dir (32). C.Ünsizadə Azərbaycanın türk əhalisinin dilini də Türk dili ilə yanaşı “Azərbaycan dili” adlandırmış, üstəlik 1891-ci ildə “Azərbaycan” adlı qəzet çıxartmaq üçün Tiflisdəki Baş Mətbuat İşlər İdarəsinə müraciət etmişdir. Ünsizadələrlə eyni dövrdə yaşamış Məhəmməd Ağa Şahtaxlı da 1891-ci ildə həm “Kəşkül”, həm də “Kaspi” qəzetlərində yazırdı ki, Qacarların məğlubiyyətindən sonra Rusiyanın işğalı altında qalan “Aderbedjan mahalı”nın indi “Zaqafqaziya müsəlmanları” adlanan əhalisi etnik mənşə və dil etibarilə nə tatar, nə də fars amili ilə bağlıdırlar, onlar türkdürlər-Azərbaycan türkləri: “Gündəlik həyatımızda xalqın adını və dilinin adını iki sözlə ifadə etmək rahat deyil: məsələn azərbaycanlı türk və yaxud aderbedcanlı türk dili. Ona görə də Zaqafqaziya müsəlmanlarını azərbaycanlı, Zaqafqaziya türk dilini isə tatar dili əvəzinə Azərbaycan dili adlandırmaq məqsədəuyğun olardı” (158).

Bizcə, C.Ünsizadənin, M.A.Şahtaxlının “Azərbaycan”, “Azərbaycan dili”, “Azərbaycan milləti” anlayışlarını gündəmə gətirərək daha çox sahiblənmələrinə baxmayaraq, bu məsələdə ciddi uğur əldə edə bilməmələrinə əsas səbəb, həmin istilahları türklük və turanlılıq anlamında yetərinə ortaya qoya bilməmələri olmuşdur. Başqa sözlə, Ünsizadə və Şahtaxlı Axundzadə ilə Marağayidən fərqli olaraq “Azərbaycan” və onun əhalisini əsasən “İran”, “irançılıqdan” uzaq tutaraq daha çox türklüklə bağlamaqla doğru yol tutsalar da, ancaq “Azərbaycan”, “Azərbaycan dili”, “Azərbaycan milləti” anlayışlarının Türklük və Turanlılıqla bağlı olmasının dərinliyinə varmamış, bu məsələlərə bəsit ya da zahiri cəhətdən yanaşmışlar. Onlar sadəcə, “tarixi-coğrafi Azərbaycan” əhalisini

Türk dilində danışdıqları və Türk adət-ənənələrindən çıxış etdikləri üçün tatar, fars, müsəlman deyil, məhz türklüyün eyniyyəti kimi “azərbaycanlı”, “Azərbaycan milləti”, “Azərbaycan dili” adlandırılmasını məqbul hesab etmişlər.

Ola bilsin ki, Ünsizadə qardaşlarının, Şahtaxtlının bu məsələlərdə daha dərinə getməmələrində çar Rusiyasının maraqlarının dairəsindən çox kənara çıxma bilməmək də mühüm rol oynamışdır. Belə ki, çar Rusiyası “Azərbaycan” “azərbaycanlı”, “Azərbaycan milləti”, “Azərbaycan dili” anlayışlarının Türklük və Turanlıq əsasında izahının birmənalı şəkildə tərəfdarı olmadığı üçün, bu istilahların daha çox farsdan dönmə, tatardan-türkdən dönmə, albandan dönmə “mələz xalq” ətrafında formalaşdırmağa çalışmışlar. Bu anlamda Axunzadələrin, Marağayilərin Güney Azərbaycan türklərini farsdan dönmə hesab edib “İran”a, irançılığa Ünsizadələrin, Şahtaxtlıların isə Qafqaz türklərini “azərbaycanlı”, dillərini “Azərbaycan dili” adlandırmaları çar Rusiyasının maraqlarına qismən cavab verirdi. Ancaq bütün hallarda “tarixi-coğrafi Azərbaycan” əhalisinin aydınlarının müxtəlif ideyalara üz tutaraq bir qisminin özünü “Türk”, “Qafqaz türkü” ya da “qafqaziyalı”, digərinin “zahirən türk” ya da “farsdan dönmə” persiyalı-iranlı, üçüncüsünün “azərbaycanlı” ya da “Azərbaycan milləti”, dördüncüsünün də “tatar” adlandırması çox ciddi problemlərə yol açmışdır.

XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan türkləri arasında İrançılıq və Turançılıq ideyalarına olan münasibət özünün ən pik nöqtəsinə çatdı. Belə ki, bu dövərdə Türk aydınları irançılıq və turançılıq ideyalarından hansının onlara daha çox doğmalığını, eyni zamanda İran və Turan anlayışlarının vətən, tarix, etnik kimlik, mədəniyyət anlamında hansı mahiyyəti daşmasını daha çox dərk etməyə başladılar.

Bu gündən baxanda görürük ki, XX əsrin birinci rübündə Qacarların sonunun gəlməsində farsçı şüəllə yanaşı, “İran” və “iranlılıq” ideologiyası da mühüm yer tutur. Hər halda vaxtilə İslam dinində şüə məzhəbəçiliyi adı altında Qacarlarda dini hakimiyyəti mənimsəyən farsdillilər, Əhməd şah Qacarın hakimiyyəti zamanında (1909-1925) “İran” və “iranlılıq” ideologiyasıyla da siyasi hakimiyyətə ələ keçirməklə bütövlükdə Türk dövlətini tamamilə qəsb etmişlər.

Belə ki, Qacarların sonuncu şahının ağalığı zamanında farsdilli dini və qeyri-dini qüvvələr şiəçiliklə yanaşı, “İran” və “İranlılıq” ideologisini ön plana çıxarmaqla Türk ulusunun üzərində qorxunc bir oyun oynamışlar: “1925-ci ilə qədər türk sülaləsinin idarə etdiyi Qacarlar dövlətinin devrilməsində və farsların hakimiyyətə gəlməsində ilk növbədə, Güney Azərbaycan türklərinin İslam dini adı altında onların şüurlarına yeridilən şiəçilik-irançılıq ideyası qarşısında yenilmələri olmuşdur” (60, s.26).

Bizcə, Səfəvilər dövründə daha çox türklər, o cümlədən Azərbaycan türkləri ilə “şiəçilik” dini ideologisi adı altında “din-məzhəb qardaşlığı” qılığına girən farsdillilər, Qacarlardan başlayaraq “İran və İranlılıq” adı altında ortaq vətən və ortaq dövlət ideyasını daha çox mənimsəmişdir. Burada əsas məqsəd türkləri din-məzhəb (şəlik) adı altında istismar etdiklər kimi, eynilə ortaq dövlət ya da vətən ideyasıyla milli hədəflərdən tamamilə yayındırmaq olmuşdur.

Bizcə, həmin dövrdə çar Rusiyasının işğalı altında yaşayan Quzey Azərbaycan Türk aydınları Turan ideyasını daha çox mənimsədikləri halda, Qacarlar dövlətinin əsas ulusu olan türklər, o cümlədən Güney Azərbaycan türk aydınları onlara məxsus olan bu dövləti əldə saxlamaq üçün əsasən “İran” və “İranlılıq” ideyasını müdafiə etmişlər. Hətta, Quzey Azərbaycandan olan bəzi Türk aydınlarımız belə (Ağaoğlu, Rəsulzadə və b.) ilk dövrlərdə şiəciliyin, sosial-demokratiya ideyasının, ortaq vətən düşüncəsinin təsiri altında “İran” və “İranlılıq” ideyasını türklüyə, türkçülüyə zidd hesab etməmişlər.

XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində çar Rusiyasının işğalı altında yaşayan Quzey Azərbaycan Türk aydınlarının əksəriyyəti (Əli bəy Hüseynzadə, Hüseyn Cavid, Əlabbas Müznib, Ömər Faiq Nəmanzadə və b.) Türklük, Turan ideyasını daha çox mənimsədikləri halda, Qacarlar dövlətinin əsas ulusu olan türklər, o cümlədən Güney Azərbaycan Türk aydınları onlara məxsus olan bu dövləti əldə saxlamaq üçün, ya da Qərb ideologiyasının təziri altında bir müddət “iranlılıq” ideologisini müdafiə etmişlər.

Hər halda Məhəmməd Əli şahın (1907-1909) hakimiyyəti dövründən aryançılar Qacarlar dövlətində üstünlüyü ələ almağa başlamışdılar ki, bu da bir tərəfdən xarici qvvələrin (Rusiya və Böyük Britaniya) hərbi müdaxilələri, digər tərəfdən isə “İran”, “İranlılıq”, “Aryanizm” cərəyanının güclənməsi ilə bağlı olmuşdur. Əslində

Əhməd şah Qacar azyaşlı (o, 12 yaşında şahlıq taxtına oturmuşdur) olduğu, eləcə də ilk məşrutə məğlubiyyətə uğradığı üçün faktiki olaraq ilk dövrlərdən hakimiyyət əsasən ərənçilərin əlində idi.

Bizcə, bu dövrdəki ərənçiliklə ərənçiliğı bir qədər fərqləndirmək lazımdır. Hər halda türk, o cümlədən Azərbaycan Türk aydınlarından bir qismi (M.Ə.Talibzadə və b.) liberal, demokrat əqidədən çıxış edərək ərənçiliğı orta q dövlətçilik, orta q yurd, orta q haqq və azadlıqlar anlamında dəstəkləyib, ərənçilikdən uza q durduqları halda, anca q digər qisim Azərbaycan Türk aydınları (S.Kəsrəvi, M.Əfşar və b.) ərənçiliklə yanaşı ərənçiliğı, fars millətçiliyini də təbliğ etmişlər.

A) ərənçilik problemi. İkinci Məclis dövrlərində (1909-1911) və sonralar Qacarlardakı bir çox Türk aydınlarının, dövlət xadimlərinin, o cümlədən Cəlaləddin Mirzə Qacar, Seyid Həsən Tağızadə, İbrahim Həkim, Əhməd Kəsrəvi, Mahmud Əfşar və başqalarının yalnız orta q dövlətçilik, orta q vətən anlamında təbliğ olunan “İran”, “iranlılıq” ideologiyasının deyil, **ərənçiliğ**in əsas təbliğatçıları olmaları, sonuncu Azərbaycan Türk imperiyası Qacarlərin tənəzzülündə mühüm rol oynadı. S.C.Pişəvəri yazır: “Ə.Kəsrəvinin əqidəsinə görə o vaxt Məhəmmədəli Mirzə Bağşah dəstəqə qurub azadixahları asdırıb-kəsdirilməsinə nail olanlardan biri də həmin Həkimül-mülk (İbrahim Həkim-F.Ə.) ilə Həsən Tağızadə və başqa azərbaycanlı nümayəndələrinin azadlığa qarşı laqeydliyi və xainanə rəftarı olmuşdur. Kəsrəvi, Tağızadəni o zaman çar Rusiyası səfirinin dilindən yalan söyləməkdə də ittihamlandırır. Məhəmmədəli Mirzənin məşrutəni pozmasına bəraət qazandıрмаğa çalışır. Kəsrəvinin yazılarında hiss olunur ki, Tağızadə ingilis səfirliyi ilə bağlı olduğundan onun bir işarəsi ilə məclisi tər k edib qaçmış, Məhəmmədəli Mirzə ilə azadixahlərin müqavimətini sındırmaqda iştirak etmişdir. Həkim isə Tağızadə kimi hərəkət edərək, azadlıq meydanında bəzən özünü ondan da mühafizəkar bir adam kimi göstərmişdir. Ona görə məşrutə dövrünün bəlli-başlı dövlət adamları sırasına keçməyə müvəffəq olmuşdur” (132^a, s.181). Doğrudan da, Kəsrəvi “İran məşrutə inqilabının tarixi” əsərində S.H.Tağızadəni şahla əlbir hərəkət etməkdə, ingilislərlə iş birliyində ittiham etmişdir. Bununla bağlı tarixçi alim Eynulla Mədətli “İranda Azərbaycan tarixi məsələləri” kitabında geniş məlumat vermişdi

(116^b, s.123-124).

I Dünya müharibəsi və ondan sonrakı dövrdə də Seyid Həsən Tağızadə, Mahmud Əfşar, Əhməd Kəsrəvi, Arif Qəzvini, Hüseyn KazıMZadə-İranşəhr və başqaları əryançı “irançılıq” ideolojisini davam etdirmiş, hətta onlar bir çox fars millətçilərindən daha çox əryançılığı təbliğ etmişlər. “S.H.Tağızadə “Kavə” qəzetini Berlində təsis etmiş (1916), bu qəzet 1924-cü ilə qədər fars şovinizmi və irqçiliyi təbliğ etmişdir. Hüseyn KazıMZadə-İranşəhrin qurduğu digər bir mətbu orqan – “İranşəhr” dərgisi də eyni düşüncələri yaymaqda idi. Mahmud Əfşar Yəzdinin qısa bir müddət sonra qurduğu “Ayəndə” dərgisi də Paniranizmin ideoloji yapılanmasında önəmli rol oynadı. Mahmud Əfşara görə, vətəndaşlar özlərini öncə iranlı deyil, Türk, Ərəb, Kürd, Bəxtiyari və ya Türkmən olaraq ifadə etdikləri müddətcə İran dövləti dağılır. Bunun üçün də etnosların dillərini, bölgəçilik duyğularını, boy-soy bağlarını ortadan qaldırmalı, fars dili və İran tarixini tanınmış əyalətlərə götürməliyik” (205^a, s.493).

Rəcəb Albayraq “Türklərin İrani” əsərində əryançı Tük aydınlarından, dövlət xadimlərindən bəhs etmiş (S.H.Tağızadə, Mahmud Əfşar, Əhməd Kəsrəvi, Hüseyn KazıMZadə, Seyid Ziyaəddin Təbatəbai və b), onların fars millətçiliyinin yaranmasında fars aydınlarından nəinki az, hətta bir qədər də çox rol oynamasını və türklərin assimilyasiyasında mühüm yer tutduqlarını lifadə etmişdir. Albayraq yazır: “Fars irqçiliyinin özülünə ilk daşı Əbdürrəhim Talıbov-Təbrizi 1834-1911 (Təbrizli Əbu Talib Nəccarın oğludur), Mirzə Ağa xan Kirmani və Müstəşarüd-Dövlə Təbrizi (Türk) kimi ziyalılar qoymuşlar. Zaman içində Mirzə Melkum xan (İsfahan ermənilərindən, qəzetçi, fəramuşxanaya-lojaya mənsub İranın tanınmış masonlarından), Hüseyn KazıMZadə Təbrizi (Türk –Berlində “İranşəhr” dərgisini çıxarmışdır), Abbas İqbal Aştiyani (İran Mədəniyyəti Akademiyasının daimi üzvü), Müşfiq Kazımi (Türk), Seyid Əhməd Kəsrəvi (Türk, dəyərli bir düşünür və yazar), Dr. Mahmud Əfşar (Sistanlı – guya Afşar imiş. İrqçi “İrani-Cavan” əncüməninin qurucusu və türkcə yer adlarının dəyişdirilməsi layihəsinin memarı. Tehranda eyni məqsədə xidmət edən “Ayəndə” dərgisini çıxardı) ... inkişaf və metodizə edilmişdir.

Seyyid Ziyaəddin Təbatəbai (Fars, siyasət adamı), Rəsizadə Şəfəq Təbrizi (Türk), Rəşidi Yasəmi (Kirmanşah kürdlərindən),

İbrahim Purdavud (Gilək, farscanın ərəbcədən arındırılması və Zərdüştlüyün milli din olaraq önə çıxarılmasının savunucusuydu. Rza xan zamanında, farscaı arılaşdırmaq üçün Dil Qurumu/ Fərhangistan qurulmuşdur), Zəkaülmülk Məhəmməd Əli Fəruği(Bağdad yəhudilərindən. Fəramuşxanə/lojaya mənsub İranın tanınmış masonlarından), Məhəmməd Qəzvini (Türk), Mirzə Məhəmməd Hüseyn Naini, Əbdülkərim Suruş, Möhsin Kadıver, Dr.M.Mürtəzəvî (Türk), Dr.Tağı Ərani, Əbdül-Əli Kâreng, Nasih Natiq (Türk), Qulam-Rza İnsafpur və digərləri Fars irqçiliyinin, digər ifadə ilə Pan İranizm/ Pan Aryanizmin önəmli təmsilçiləri olaraq önə çıxmışlardır. Bu şəxsiyyətlər, İranda dəyər verilən sahib-i qələm və düşüncülərdir. Nə yazıqdır ki, özəlliklə Türklərə yönəlik asimilasiyon proqə və proqramlarında etkin rol oynayaraq, sahib olduqları elmə vəfasızlıq etmişlərdir. Böyük bölümünün Fars kökənli olmamaqla bərabər Fars şovinisti olmaları ortaqların yönəli olub, çox şaşırıdıcı, eyni zamanda patoloji bir durumdur. Fikirlərini ilk dönm “Kavə” və “İranşəhr” dərgiləri ilə yaymaya çalışmışlardır. “İranşəhr” dərgisi, Fars dilini və Ari irqini İranın milli və tarixi kimliyi olaraq qəbul etməkdəydi” (182, s.571-572).

B) “İrançılıqlar” problemi. 20-ci əsrin əvvəllərində Qacarlarda mövcud olan hökumətlər, siyasi partiyalar, ictimai təşkilatlar, mətbuat orqanlarının çoxunda “iranlılıqlar” düşüncəsi hakim kəsilmişdi ki, bunu təbliğ edənlərin sıraları arasında da tanınmış Azərbaycan Türk aydınları var idi. “İrançılıqlar”ı ortaqlar dövlətçilik, ortaqlar yurd, ortaqlar haqq və azadlıqlar anlamında dəstəkləyib, ariançılıqlardan uzaqlar duran Azərbaycan Türk aydınları da əslində bu düşüncəyə qapılmaqla bir çox məsələlərdə yanlışlıqla yol verdilər

Bu cür düşüncən Türk aydınları hesab edirdilər ki, türklərin əldə etdiyi uğurlar yalnız onlara deyil, eyni zamanda türklər və farslar üçün “ortaqlar yurd” və “ortaqlar dövlət” olan “İran”a, “iranlılıqlar”a xidmətdir. “İran” və “İranlılıqlar” məsələsini məhz bu anlamda qəbul edən, onun əsil mahiyyətinə varmıyan bəzi Türk aydınlarımızın “İran” və “iranlılıqlar” adına mücadilə etmələrini anlamaqla yanaşı, bu zaman yol verdikləri bəzi xətalara da görmək lazımdır. Onlar məsələnin əsil mahiyyətindən xəbərsiz olduqları üçün, Avropasayağı ideyaların (liberalizm, demokratiya, konstitusiyalı ölkə və s.) da təsiri altında daha çox Qacarların yeniləşməsinə, yəni parlamentli və

konstitusiyalı dövlətə çevrilməsinə diqqət yetirsələr də, ancaq parlamentdə farsların çoxluq təşkil etməsi, fars dilinin dövlət dili olması, hətta parlament üzvlərinin məcburi şəkildə fars dilini bilməsi şərtinin olması və digər məsələlər qəbul edilməz idi (205^a, s.491).

Çox təəssüflər olsun ki, hətta, Quzey Azərbaycandan olan bəzi Türk aydınlarımız belə (Ə.Ağaoğlu, M.Ə.Rəsulzadə və b.) ilk dövrlərdə şiəçiliyin, sosial-demokratiya ideyasının, orta q vətən, orta q dövlət kimliyi düşüncəsinin təsiri altında bir müddət “İran” və “İranlılıq” ideyasını türklüyə, türkçülüyə zidd hesab etməmişlər. Onlar milli məsələlərə nəzər yetirməkdən daha çox Məşrutə dövründə “İran” və “iranlılıq” ideologiyasının Qacarlar dövlətinin tərkibində yaşayan bütün ulusları bir arada tutması məsələsinə üstünlük vermişlər. Məsələn, həmin dövrdə Qacarlardakı Məşrutə hərəkatında yaxından iştirak etmiş milli ideoloqumuz Məhəmməd Əmin Rəsulzadə “İran türkləri” (1912-ci il) adlı əsərində buna aydınlıq gətirməyə çalışmışdır. O, həmin əsərində Məşrutə dövründə türklərin əldə etdiyi uğurları qələmə aldıqdan sonra, onu da qeyd edirdi ki, türklərin bu uğurları türklükdən çox “İran” və “iranlılıq”la bağlıdır: “Türk devrimçiləri, Türk elçiləri, Türk qurumları dediyimizdə bunların ancaq türklük üçün çalışdıqları düşünülməsin. İranın türk anayasaçıları türklüklərini düşünməmiş, bütün igidliklərini ancaq iranlılıq, orta q yurd üçün etmişlər!” (134, s.34).

Gördüyümüz kimi, sonralar türklüyün, turançılığın, azərbaycançılığın əsas ideoloqlarından biri olan Rəsulzadə ilk dövrlərdə “Avropa mərkəzçi” ideologiyaların təsiri altında Qacarlar dövlətində hürriyyət, insanlıq, demokratiya, məşrutiyyət yolunda mücadilə apararkən türklüyünü düşünməmiş, daha çox “İran” və “iranlılıq” üçün çalışmışdır. Şübhəsiz, ilk dövrlərdə Rəsulzadənin bu cür düşünməsi onun sosial-demokrat əqidəsinə bağlılığı, hər cür milliyətçiliyə qarşı olmasıyla yanaşı, “iranlılıq”ın əsil mahiyyətindən və “Avropa mərkəzçilər”in türklərə qarşı yönəlmiş əsas hədəflərindən əsasən xəbərsiz olması idi. Məhz bunun nəticəsi idi ki, Rəsulzadə istər 1905-1908-ci illər Bakı, istər 1909-1911-ci illər Tehran, istərsə də 1911-1913-cü illər İstanbul mətbuatında Qacarlarla ya da Güney Azərbaycan türkləriylə bağlı yazdığı məqalələrində “İran milləti”, “İran hürriyyəti”, “İran inqilabı”, “İran və iranlılar”, “iranlı” (135, s.28, 48-49) hətta, “iranlılıq” kimi anlayışları türklük düşüncəsinə zidd

kimi görməmişdir (136, s.8-9, 30-31).

Bu cür düşüncənin nəticəsi olaraq da, Rəsulzadə və digər türk aydınları “İran”, “iranlılıq”la yanaşı “İran türkləri”, “İran Azərbaycanı” kimi yanlış anlayışların dövryyəyə girməsində də müəyyən rol oynamışlar. Bizcə, Türk ulusunun və Azərbaycanın adının bu şəkildə “İran”la yanaşı çəkilməsi yanlış idi. Ancaq Rəsulzadə həmin dövrdə sosial-demokratizmin təsiri altında buna ciddi önəm verməmiş, türklərin “İran” və “iranlılıq” ugrunda mücadiləsinə təbii yanaşmış, üstəlik sonralar özünün də yazdığı kimi, bu prosesin iştirakçılarından bir olmuşdur. Özəlliklə, Rəsulzadənin 1909-1911-ci illərdə Tehrandə nəşr olunan “Yeni İran” qəzetindəki məqalələrində “İran” və “iranlılıq” nəzər nöqtəsindən çıxış etmişdir ki, yalnız Türkiyəyə mühacirəti dönməndən (1911-1913), özəlliklə də 1-ci Dünya müharibəsi başlayandan sonra onun fikirlərində ciddi dəyişikliklər baş vermişdir.

Bu cür düşüncənin nəticəsi olaraq da, Rəsulzadə və digər bəzi türk aydınları “İran”, “iranlılıq”la yanaşı “İran türkləri”, “İran Azərbaycanı” kimi yanlış anlayışların dövryyəyə girməsində də müəyyən rol oynamışlar. Bizcə, Türk ulusunun və Azərbaycanın adının bu şəkildə “İran”la yanaşı çəkilməsi yanlış idi. Ancaq Rəsulzadə həmin dövrdə sosial-demokratizmin təsiri altında buna ciddi önəm verməmiş, türklərin “İran” və “iranlılıq” ugrunda mücadiləsinə təbii yanaşmış, üstəlik sonralar özünün də yazdığı kimi, bu prosesin iştirakçılarından bir olmuşdur. Özəlliklə, Rəsulzadənin 1909-1911-ci illərdə Tehrandə nəşr olunan “Yeni İran” qəzetindəki məqalələrində “iranlılıq” nəzər nöqtəsindən çıxış etmişdir ki (136, s.8, 30-31), yalnız Türkiyəyə mühacirəti dönməndən (1911-1913), özəlliklə də 1-ci Dünya müharibəsi başlayandan sonra onun fikirlərində ciddi dəyişikliklər baş vermişdir.

Qeyd edək ki, Rəsulzadədən öncə “İran”, “İranlılıq” və İran şüəliyi məsələsində, aşağı-yuxarı eyni yanlışlığı başqa bir Türk aydını Əhməd bəy Ağaoğlu da etmişdi. Buna səbəb də, 19-cu əsrin sonu, 20-ci əsrin əvvəllərində çar Rusiyası türkləri, o cümlədən Quzey Azərbaycan türkləri arasında şüəlik anlamında iranlılığın, sünnilik anlamında isə osmanlılığın təbliğ olunması idi. Bu anlamda Ə.Ağaoğlu da 1880-ci illərin sonu, 1890-cı illərin əvvəllərində Parisdə olarkən şiəçilik məzhəbi anlamında “İranlılıq”a, “İran

mədəniyyətinə” aludə olmuş, özünü “iranlı” kimliyinə bağlamışdır (6^a, s.18). O, bu dövrdə Parisdə, daha sonra tərcümə olunaraq Tiflisdə nəşr olunan “İran cəmiyyəti” başlıqlı silsilə məqalələrində üç məsələyə 1) İslam aləmi, 2) İran cəmiyyəti, 3) şiəlik xüsusi diqqət yetirmişdir. Ə.Mirəhmədov “Əhməd bəy Ağaoğlu” monoqrafiyasında yazırdı: “Nəhayət, o illərdən Ağaoğlu nəinki Avropa Şərq-şünaslığının Azərbaycan və İran haqqında bəzi yanlış müddəalarının təsirlərindən də azad deyildi, o, özünü həm də İran mədəniyyətinin mümayəndəsi, şiəliyin ardıcıl tərəfdarı kimi təqdim edir, hətta bu İslam məzhəbini müstəqil, ayrıca bir din kimi alırdı” (110, s.18).

Doğrudan da, sözügedən məqaləsində Ağaoğlu açıq şəkildə yazırdı ki, İslam aləminin nicatı olan “İran” Fransanın Avropada oynadığı rolu oyanayaraq özünü yeniləşdirməyə çalışan Türkiyəni qabaqlaya bilər. Bu anlamda ingilislərin “İran”a toxunmasını onlar üçün bir bomba təhlükəsi kimi xarakterizə edən Ağaoğlu hesab edirdi ki, “İran” üçün şiəlik məzhəbi ya da şiə təmayüllü ruhanilik institutu heç də gerilik hesab oluna bilməz. Mirəhmədov yazır: “Ruhanilik institutunun demokratik mahiyyətdə olduğunu, səylə nəzrə çatdıran müəllif iddia edir ki, bizdə əhəlinin bütün təbəqələrinin ruhani təhsil-tərbiyə almaq və molla olmaq imkanı vardır. Burada ruhanilərin mənfi keyfiyyətləri də qeyd edilir və onların öz vəzifələrini icra edərkən yol verdikləri çoxlu mənfi hallar həyatı misallarla tənqid olunur. İranın İslamı qəbul etməsinin qısa tarixçəsi veriləndən sonra yeni dini təfəkkürün qədim İran məzhəb və etiqadları ilə varislik əlaqəsinin səciyəsi müəyyənləşdirilir və şiəliyin yayılması bu aspektlərdə tədqiq edilir. Müəllif ölkənin tarixindən və xalqın mənəvi-əxlaqi aləmindən çıxış edərək ortodoks İslamla şiəçilik arasındakı qarşıdurmanın qanunauyğunluğunu sübuta çalışır” (110, s.18-19).

Ağaoğlu yalnız sonralar qismən 1895-ci ildən, əzəlliklə də XX əsrin başlarından irançılıq, iran şiəçiliyi hisslərindən tamamilə uzaqlaşaraq öncə “İslam birliyi”, daha sonra da Türk birliyi və Turançılıq ideyalarının ideoloqlarından birinə çevrilmişdir. O, 1903-cü ildə “Bizim millətçilər” məqaləsində yazırdı ki, farslar “İslamı özü bildiyi şəkildə, özünün mənəvi ehtyaclarına uyğun olaraq dəyişdi, öz “ərəbçiliyini” elə zorladı, ona elə pozğunluq və dekan-detlik gətirdi ki, indi də İslam özünə gələ bilmir. İslama bütün

məzhəblər, bütün təfriqələr, bütün zorlamalar, subversiv nəzəriyyələr İrandan gəldi və yalnız “assimilyatora” qarşı sönməz-tükənməz nifrətlə təlqin edildi. İran, bu nifrəti ört-basdır edərək, bəzən onu gizlədərək, səbrlə öz vaxtını gözlədi” (6^b).

Məhz bundan sonra o, ərənçı “iranlılıq”ın əsil mahiyyətini görə bilmişdir. Ağaoğlu 1911-ci ildə “Türk Yurdu” dərgisinə yazdığı “Türk aləmi” adlı məqaləsində yazırdı: “Türk qədər təməssülə (assimilyasiyaya) şəraiti mühiyyəyə meyil etməyə yaxın bir millət yoxdur. Türk mühitinin əsriridir, o qədər ki özünü, öz şərefili qövmiyyəsinə, heysiyyəti-tarixiyyəsinə, ədəbiyyatını, dilini və hətta milli ənənələrini belə unutmağa hazırdır. Bu həqiqəti tariximizin bütün səhifələri isbat edir: Türklər İran mədəniyyətiniün amili və birincisi olduqları halda, adəti qövmiyyə və milli dillərini unudaraq bütün qəlbləri ilə fars adət və lisanına qapıldılar” (181^b, s.16-17).

Əhməd bəy Ağaoğlu “İran və inqilabı” əsərində isə ərənçı ruhlu İranın, İranlılığın mahiyyətini hətərəfli şəkildə ortaya qoymuşdur. Onun fikrincə, Türk sülalələrində milli şüurun olmaması, fars dilinə və ədəbiyyatına həddən artıq önəm verməsi, şialiyyin dövlət məzhəbinə çevrilməsi türklərdən çox farsların işinə yaramış, sonunda türklərin hakimiyyətinin sonunu gətirmişdir (5, s.27-39).

Beləliklə, “tarixi-coğrafi Azərbaycan” əhalisinin böyük çoxluğu türk olmasına baxmayaraq, çar Rusiyası ideoloqlarının və ingilis dəstəkli ərənçı ideoloqlarının sayəsində müxtəlif adlarla adlandırılmağa başlanmışdı. Şübhəsiz, belə bir durumda quzeyli-güneyli Azərbaycan türklərinin vahid ulus olaraq həm Qacarlar dövlətinin qurucusu və sahibi olaraq ingilis-rus dəstəkli ərənçılara, buna paralel də olaraq dünyanın jandarmı olmağı bacarmış çar Rusiyasına qarşı mücadilə aparmaları çox çətin idi. Məhz belə bir şəraitdə ən doğru yol “tarixi-coğrafi Azərbaycan”la Türklüyün, Turanlılığın bütünlüyündən çıxış etmək idi ki, bunun mühüm cizgilərini 19-cu əsrin sonu, 20-ci əsrin əvvəllərində Əli bəy Hüseynzadə, Mirzə Ələkbər Sabir, Əbdülxəliq Cənnəti, Ə.F.Nəmanzadə, M.Hadi, Hüseyn Cavid kimi milli ziyahlarımız ortaya qoymuş, daha sonra Ə.Ağaoğlu, M.Ə.Rəsulzadə, N.Yusifbəyli, Əmin Abid, M.B.Məhəmmədzadə və başqaları da bu yolun ən qızgın tərəfdarları olmuşdur.

XIX-XX əsrlərin qovşağında M.Ə.Rəsulzadə, Ə.Ağaoğlu və başqa aydınlarımızla müqayisədə “İran”, “İranlılıq” ideolojisinin əsil

mahiyyətini vaxtında anlayan və ona qarşı Türkçülük, Turançılıq ideyalarını irəli sürən Əli bəy Hüseynzadə olmuşdu. Hələ, XIX əsrin sonlarında qələm aldığı bir şeirində o, yazırdı:

Sizlərsiz ey qövmi-macar, bizlərə ixfvan,
Əcdadımızın müştərəkən mənşəyi Turan!
Bir dindəyiz biz, həpimiz haqpərəstan;
Mümkünmü bizi ayırsın İncil ilə Quran?.

Turani ləqəbiylə yazılar, şeirlər yazan Hüseynzadənin “Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir” (1905) əsəri bizcə, Turançılığa, Türk-Turan mədəniyyətinə giriş olmaqla yanaşı, Azərbaycan türklərinin Turan daxilində mühüm yer tutduğunu ifadə etmişdir. Çünki bu əsərdə “əcdadımızın müştərək mənşəyi Turan”a işıq tutulmağa cəhd göstərilir ki, burada da Azərbaycan türklərinin Türk-Turanlı olduqlarını və Azərbaycan türkcəsinin də Turan dil ailəsinə aid Türk dilindən başqa bir dil olmadığını açıq şəkildə ifadə etmişdir.

Ə.Hüseynzadəyə görə bu gün türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin Yaz bayramında təbiət ünsürləri (od, su, torpaq və hava) ilə bağlı keçirdiyi mərasimlərin kökü, mənşəyi də irançı zərdüştiliklə deyil Türklərə aid şamanizmə, tanrıçılığa gedib çıxır (82, s.55). Ə.Hüseynzadə yazırdı ki, İslam istisna olmaqla türklərin əksəriyyəti başqa dinlərə ciddi şəkildə meyil və istedad göstərməmiş, göstərənlər isə öz etnik mənşələrini belə unutmuşlar. Ancaq İslam dininə tapınmış Türklər həm müsəlman aləminin mühüm bir istinadgahına çevrilmiş, həm də öz tayfa və milliyyətlərini qoruyub-saxlamışlar. Buna birinci səbəb şamanlıq dövründəki türklərlə cahilliyə dönməsinin ərəbləri arasında oxşarlıqların olmasıdır. Hüseynzadəyə görə, Ariyalılardan fərqli olaraq türklərin İslam dinində heç bir dəyişiklik fikrinə düşməmələrinin kökündə də vaxtilə turanlıların tək Tanrıya tapınması və ərəblərlə (samilərlə) daha əskildən biri-biriləri ilə sosial-mədəni əlaqələrdə bulunması olmuşdur (83, s. 225). Eyni zamanda Türklərin İslam dini altında ərəbləşməməsinə ikinci ciddi səbəb onların dilinin əsasını Turan (Ural-Altay) dil ailəsi, ərəblərin dilini isə Sami dil ailəsi təşkil etməsidir (82, s.57). Deməli, Hüseynzadə birmənalı şəkildə Turanın Hind-Avropa və Samilərlə yanaşı, böyük bir əzəmətə malik olmasını ifadə etmişdir.

Beləliklə, Azərbaycan türkləriylə “İran” farslarının adət-ənənələri arasındakı fərqləri də otaya qoyan Turançılığın ideoloqu bildirirdi ki, Qacarlar dövlətində yaşayan türklərin böyük qismi də məhz Turana bağlı Azərbaycan türkləridir. Əli bəy Hüseynzadə «Füyuzat» jurnalında İran və Turan məsələsinə aydınlıq gətirmək üçün yazırdı ki, Firdovsinin «Şahnamə»də İranın tarixi və İranı idarə edən sülalələrlə bağlı bəhs etdiyi əfsanələr qədim hind hekayələrindən götürül-müşdür: «Bu hekayələrin nəhayət, Hindistandan uzaqlaşdırılan Zərdüşt tərəfindən İrana gətirildiyi zənn olunuyor. Çünki Pişdadiyan əsatiri hökmdarlarının adları daha əvvəl qədim hind tarixində keçiyor» (81, s.111). Qeyd edək ki, Ə.Hüseynzadə bu bilgini tanınmış Türk alimi Şəmsəddin Saminin «Qamusi-Elam» əsərindən götürmüşdür. Ş.Samiyə görə Zərdüşt brəhmənlərin dinindən ayrılıb yeni məzhəb icad etdiyindən, vətəninə uzaqlaşdırılmış və o, İrana gəlmiş şah Gəştasib tərəfindən himayə olunmuşdur. İranda yaşayan Zərdüşt qədim hind əsətlərini («Cəmsid», «Zöhhak», «Firudin»və b.) iranlılara öyrətmış, bu əsətlər Zərdüştün tarixi kitabı «Zənd Avesta»da da əks olunmuşdur (81, s.220). Deməli, Ş.Sami kimi Ə.Hüseynzadə də zərdüştiliyi birmənalı şəkildə Hind-İran, Hind-Avropa mədəniyyətinə aid etmişdir.

Doğrudur, o da, digər Türk aydınları kimi qavram olaraq bu ölkədən bəhs edərkən Qacarlar, Əfşarlar, Səfəvilər, Səlcuqlarla yanaşı, onlara adekvat olaraq “İran”, “İran milləti”, “iranlı”, “İran tarixi” anlayışlarından da istifadə etmişdir. Həmin dövrün təbliğatının nəticəsi olaraq, digər aydınlarımız kimi bu anlayışlardan istifadə edən Turançılığın ideoloqu, eyni zamanda bir Türk aydını olaraq “İran”a, “İran millət”inə olan sevgisinə aydınlıq gətirməyə çalışmışdır: “Bizim kimi ümum sair türklərin İrana olan məhəbbəti İranın şimalən həm türk, həm müsəlman, cənubən də ancaq müsəlman bulunduğu üçündür, yoxsa sadə farslıq üçün deyildir. İran farsları ilə bərabər bədni-ümumi İslamda bir üzv bulunduqca bizim ona riayətimiz bir kamaldır. Lakin farslar İranı özləri ilə bərabər vücudi-İslamdən ayrı bir şey hesab etməyə və məzahib-i-islamiyyənin heç birinə qənaət etməyərək, yenidən Zərdüştü “təqdisə” və mədəniyyətini əhyaya qalxıxdıqca bizim onlarla heç bir əlaqəmiz olamaz. **“Füyuzat”ın tutduğu yol türklük, müsəlmanlıq və avropalılıqdır.** Türk hissiyyəti ilə mütəhəssis, İslam dini ilə

mütədəyyin və Avropa mədəniyyəti-hazirəsilə mütəməddin olmaqdır. Yoxsa farslaşmaq, Zərdüştün sönmüş mədəniyyəti ilə mədəniləşmək deyildir. Şəhərimizdə farsı lisanında çıxaraq üstü örtülü bir Şərq bürokratiyası qoxusu nəşr edən “Həqayıq” məcmuəsi “Həblülmətin” cərideyi-mötəbərəsindən ibrət almalı idi, anlamalı idi ki, farslığın, fars lisanının, fars əfkarının meydana-ictahidi İranın cənubi ilə, Belucistan və Hindistandır, yoxsa Azərbaycan, Qafqaz, Rusiya və ələlümüm Baykal gölündən Afrika səhrayı-kəbirinə qədər imtidad edən Türk aləmi-müəzzəmi deyildir” (81, s.180).

Hüseynzadənin bu fikirlərindən öncə belə bir nəticə çıxartmaq olar ki, Türklərin, Türk aydınlarının “İran”a olan sevgisi “İran”ın quzeyinin türk-müsəlman, güneyinin (farsdillilərin) isə müsəlman olmasına görədir. Əgər farsdillilər nə zamansa müsəlmanlıqdan imtina edərək zərdüştliyə dönərlərsə, türklər birmənalı şəkildə onlardan ayrılacaqlar. Başqa sözlə, Hüseynzadə “İran mədəniyyəti” adı altında zərdüştlük maskasına bürünmüş fars şovinistlərinə demək istəyirdi ki, farslarla türkləri bir arada tutan “ortağ vətən” ya da fars mədəniyyət, fars dini (zərdüştlük), fars dili deyil, İslam dini və İslam mədəniyyətidir. Əgər farslar türklərlə onları birləşdirən əsas bağdan, yəni İslam mədəniyyətindən uzaqlaşıb fars dininə (Zərdüştliyə), fars mədəniyyətinə üz tutmaq niyyətindədirlərsə Türklər onların yoluyla getməyəcəkdir, çünki türklərin öz yolu vardır (81, s.184). “Atəşi-Zərdüştü heç bir vaxt təqdis etməyəcəyiz. Biz Zərdüştə Budda və Konfusi ilə bərabər ancaq hörmət edə biləriz” deyən Hüseynzadə şiəlik məzhəbinin də “İran”ın, fars mədəniyyətinin adına çıxılmasına qəti etiraz edirdi. O, yazırdı: “Şimdi, şiə məzhəbini burada zikr etməməkdən istidlal edə bilərəm ki, onu İran ixtiraatından ədd ediyorsan! Lakin yanılıyorsan, zikr etdiyin dörd məzhəb ixtiraatdan mədud olmayacağı kimi, şiəlik də nə ixtiradır və nə də İran ixtirasıdır. Haqq bildiyimiz bu beş məzhəbin beşi də islamiyyətin ibtidayi –zühuruna qərib zamanlarda ya çox az sonra övsuq və o vaxt əldə bulunan mənbələrə istinadən ictihad tərqiqlə təşəkkül etmiş məzhəblərdir. Ona görə də, ixtira deyil, ictihaddır!” (81, s.184).

İkincisi, Hüseynzadə farslara xəbərdarlıq edirdi ki, “İran” əsasən iki hissədən ibarətdir, onun da yalnız güneyində farslıq, fars dili, fars mədəniyyəti hakimdir. “İran”ın şimalında, o cümlədən Azərbaycanda, Xorasanda isə türklük, Türk dili, Türk mədəniyyəti

mövcuddur ki, bu da, Baykaldan başlayıb Afrika səhralarına qədər geniş bir ərazidə hökm sürən Türk aləminin (Turanın) ayrılmaz bir hissəsidir. Bizcə, Hüseynzadənin bu fikirlərində “ortağ yurd” məsələsi baxımından türklərlə farslar arasında bərabərlik işarəsi qoyulmaqla yanaşı, sonunculara hədlərini aşmaması tövsiyyə olunurdu. Başqa sözlə, “İran” adlandırılan bu ölkəyə farslardan bəlkə də çox Türklərin haqları olduğunu, eyni zamanda hər iki millətin öz dilinin və mədəniyyətinin olması da xüsusilə vurğulanırdı.

Bizcə, “Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir?” tarixi-fəlsəfi əsərində Hüseynzadə Turan məfkurəsinin, Turan dil ailəsinin təməl prinsiplərini ortaya qoymuşdur. Türk xalqlarını başqa adla Turan millətləri ya da “Əssənəyi-Turaniyyə” kimi də qələmə alan Hüseynzadəyə görə Alp Ər Tonqa, Atilla, Çingiz xan, Əmir Teymur hər biri Türk oğlu türkdürlər (83, s. 215-217). Türk anlayışı ilə nisbətdə Turanı daha geniş anlamda götürən Hüseynzadəyə görə, macar, fin, türk, moğol, yapon və başqa dillər də Turan dil ailəsinə aiddir (83, s.219-220).

Bütün bunları nəzərə alaraq deyə bilərik ki, Qacarlar süquta uğrayana qədər “İran” nə qədər farslara aid idisə, Turan da bir o qədər türklərin idi. Üstəlik, ötən min il ərzində də Türklər yalnız Turan da deyil, farsdillilərin yaşadığı “İran”da da hakim qüvvə idilər. Artıq burada dövlət dili, rəsmi yazı nə qədər önəmli olursa olsun, bütün hallarda idarə etmə Türklərin əlində olmuşdu. Bir Türk sülaləsi zamanı gələndə digər Türk sülaləsini devirərək Turanda və “İran”da hakim olurdu. Bunu, artıq Türk olmayan bütün millətlər, etnoslar o cümlədən farsdillilər də təbii bir hal kimi qəbul etmişdilər.

Əli bəy Turaninin Turançılıq məfkurəsi Azərbaycan türkləri arasında geniş əks-səda doğurmuşdur. Belə ki, Əhməd bəy Ağaoğlu, Əbdülxaliq Cənnəti, Mirzə Ələkbər Sabir, Abdulla Şaiq, Yusif Ziya Talıbzadə, Əlabbas Müznib, Məhəmməd Hadi, Hüseyn Cavid, Əhməd Cavad, Cəfər Cabbarlı, Yusif Vəzir Cəmənzəminli, Ümgül-süm, Məmməd Həsən Vəliyev, Məhəmməd Əmin Rəsulzadə və başqaları birmənalı şəkildə Turançılıq məfkurəsindən çıxış ediblər. Sadəcə, Azərbaycan Turançılarından bir qismi (Ə.Cənnəti, A.Şaiq, Ə.Cavad, H.Cavid və b.) Turançılığı bədii, digər qismi (Ə.Ağaoğlu, Ə.Müznib, M.Ə.Rəsulzadə və b.) isə elmi formada əks etdirmişlər.

Ə.Hüseynzadənin turançılıq ideyalarından təsirlənən M.Ə.Sabir, Ö.F.Nemanzadə, Ə.Cənnəti, Y.Talıbzadə, M.Hadi, H.Cavid və başqaları məqalə və şeirlərində artıq istər tarixi-coğrafi, istərsə də etnik anlamdakı “Azərbaycan”ı az da olsa, Türklüklə, Turanlıqla bir bütün kimi görməyə başlamışlar. Məsələn, Əbdülxaliq Cənnəti məhz həmin hissələrin altında Hüseynzadənin “Füyuzat” jurnalında (1907, 7 avqust) nəşr olunan “Fəxriyyə” şeirində yazırdı: *“Hərçənd düccari-mühəni-əhli-cəfayız, Hərçənd bu əyyamda pabəndi-bəlayız, Ey xar görən bizləri, bizlər nücabayız, Meydani-həmiyyətdə ələmdari-vəfayız. Turanlılarız, sahibi-şəni şərafiz biz! Əslafımızın nəyibi xeyrül-xələfiz biz!”* (51).

M.Ə.Sabir isə “Molla Nəsrəddin” jurnalında (1907-ci il, 26 avqust) nəşr olunan eyni adlı şeirində Cənnətiyə cavab kimi satirik şəkildə də olsa, açıq-aşkar türklərin rusçuluq, iranlılıq və osmanlılıq, sünnilik və şiəlik təəssübkeşliyini tənqid edərək Turan, Türklük üçün mücadilə verməyə çağırırdı. Əsrlər boyu müxtəlif dini, qeyri-dini inanclara görə bir-birinə düşmən kəsilən, həmin inanclar uğrunda savaşan türklərin (Şah İsmayıl Səlim, Çingiz xanla Məhəmməd Şah Xarəzm, Cahan şahla Uzun Həsən, Əmir Teymur İldırım Bəyazid və başqaları kimi) Türklüklə Turanlılığı bir kənara qoyub çar Rusiyasında rusçuluq, Türkiyədə “osmanlılıq”, Qacarlarda “iranlılıq” üçün mücadilə verməsini Sabir belə tənqid edirdi: *“İndi yenə var tazə xəbər, yaxşı təməşə, İranlılıq, osmanlılıq ismi olub ehya, Bir qitə yer üstündə qopub bir yekə dəvə, Meydan ki, qızıxdı olarıq məhv sərəpa... Onsuz da əgərçənd ki, yeksər tələfiz biz! Öz qövmümüziün başına əngəlkələfiz biz!”* (150, s.124).

Turan düşüncəli Hüseyn Cavid üçün də Çingiz xan, Əmir Teymur və başqa türk hökmdarları türk tarixinin ən şanlı qəhrəmanlarıdır. Onun fikrincə avropalılar İskəndərləri, Napoleonları və başqa həmyerlilərini böyük sərkərdə adlandırıb heykəllər ucaltdıqları halda, türklərin öz qəhrəmanlarına qan içən, zalım, canavar kimi isimlər verib ləkələmələri haqsızlıqdır (50, s.70). Eyni zamanda, o, türklərin həmişə törələrinə sahib çıxmalarını və milli şərəflərini uca tutmalarını, xüsusilə qeyd etmişdir: *“Bir zamanlar şərəfli Turanın, O cihani gəyuri qavğanın, Qəhrəman, bərguzidə evladı, Türklərin adlı-şanlı əcdadı, Saldırıb titrədirdi yer yüzünü, Hökm edər, dinlətirdi hər sözünü”* (49, s.52).

Vaxtilə türklərin mərhəməti sayəsində canını qurtaran millətlərin indi türkə qənim kəsilməsini tarixin acı istehzası adlandıran Cavidin fikrincə, artıq türklər zamanın dəyişməsinə görməli, oyanmalı, özünü tanımalı və yüksəlməlidir. «Qoca bir türkün vəsiyyəti» şeirində də Cavid qeyd edirdi ki, ilk vəzifəmiz Türk millətinin şanlı tarixini, mədəniyyətini və mənəviyyatını öyrənmək olmalıdır. Yəni ilk növbədə, milli mənsubiyyətimizi tanımalı və türk olmağımızla fəxr etməliyik:

Bir millətin tarixidir kökü, yurdu, yuvası,
Tarixiniz baş ucundan hərgiz əksik olmasın.
«Altay» dağı, «Makan» çölü, «Yasın» ovası,
Birər aydın səhifədir, hər türk gərək anlasın (49, s.128).

Əhməd Cavad da şeirlərində həm turançılığı, həm də onun müstəqil bir qolu olan Azərbaycan türkcülüynü təbliğ etmişdi. Onun turançılığı «Çırpınırdın Qara dəniz» şeirində daha aydın şəkildə ifadə olunmuşdu (48, s.140). Həmin dövrdə Əlabbas Müznib isə “Türk tarixi” kitabında türk, tatar və moğolları Turanlı ruslar, farslar, hindlilər, ermənilər-hayları isə Ariyalı adlandırmışdır. Turan və Turanlı anlayışlarını daha çox Azərbaycana, Qafqaza bağlayan Müznibin də Turançılıq məfkurəsinə sahibləndiyini görürük (122, s.115). Y.V.Çəmənzəminli isə “Qızlar bulağı” tarixi romanında əkinçi aryanlarla köçəri turanlılardan ya da iskitlərdən bəhs etmişdir (54^a, s.354).

Gördüyümüz kimi, 20-ci əsrin əvvəllərində Qərbdən, “Avropa mərkəzçilikdən” qaynaqlanan “İran mədəniyyəti”, “iranlılıq”, “İran şiaçılığı” yalnız Güney Azərbaycan Türk aydınları deyil, Quzey Azərbaycan Türk aydınları arasında da yayılmışdı. Ancaq bu anti-türk mahiyyətli ayançı “iranlılıq” ideolojisinin əsil mahiyyətini dərk etdikdən sonra bir müddət buna uymuş Quzey Azərbaycan Türk aydınları vaxtında ondan uzaqlaşma bildikləri halda, bir çox obyektiv və subyektiv şərtlərə görə Güney Azərbaycan Türk aydınlardan, siyasətçilərdən müəyyən bir qismi (Seyid Həsən Tağızadə, Mahmud Əfşar, İbrahim Həkimli və başqaları) bu və ya digər formada ona bağlı qaldılar.

Doğrudur, ikinci Məclis dövründə çox keçmədən Səttarxan və silahdaşlarına olan xəyanət, fars şovinizminin yüksələn xətlə artması, xüsusilə Birinci Dünya müharibəsi dövründə farslar arasında “Aryançılığın” geniş təbliğindən sonra türklərdən, o cümlədən

Azərbaycan Türk ziyalılarından bir qismi əryançı “iranizm”, ya da “irançılıq” ideolojisindən üz döndərdilər. Başqa sözlə, əryançılığın öənə çəkilərək bunun müqabilində türklərin aşağılanması, bəzi Azərbaycan Türk aydınlarının ayılmasına və “irançılıq” ideolojisindən uzaqlaşib, digər Türk aydınlarımız (Ş.M.Xiyabani, M.Ə.Şəbüstəri, M.T.Rüfət və b.) kimi türkçülük, ən azından azərbaycançılıq ideyası uğrunda mübarizə aparmalarına səbəb oldu.

Azərbaycan Türkçülüüyü ideyasının ideoloqu: Məhəmməd Əmin Rəsulzadə

XX əsrin başlarında Əli bəy Turani “Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir” əsərində daha çox mübahisə doğurmayan Türk-Turan mədəniyyətlərindən söz açdığı halda, Rəsulzadə artıq o zamandan Avropada Hind-Avropa və Türk-Turan mədəniyyəti baxımından mübahisəli olan Şumerlər və Midiya məsələsinə də toxunmuşdur. Çünki Rəsulzadə anlayırdı ki, Turan mədəniyyətinin varlığı yalnız Avropa mərkəzçilərin uydurduğu “Ural-Altay”, ya da Orta Asiya (Türkistanda) coğrafiyasıyla deyil, eyni zamanda Ön və Mərkəzi Asiya ilə (Qafqaz, Azərbaycan və İkiçayarası) bağlıdır. Deməli, Turan sivilizasiyasının mahiyyətini ortaya qoyacaq əsas düşünlərdən biri Sumer, digəri Midiya-Azərbaycan mədəniyyətidir.

Bizcə, Rəsulzadə də Türklük və Turanla bağlı “Azərbaycan” milli ideyası 1-ci Dünya müharibəsi dövründə (1914-1918) meydana çıxmışdır. Belə ki, 1-ci Dünya müharibəsi nəticəsində yeni milliyətlərin ortaya çıxacağına inanan Rəsulzadə təmsil olunduğu cəmiyyəti əvvəlcə Türk milliyətçiliyi ya da Qafqaz Türk milliyətçiliyi, Qafqaz türkləri kimi qələmə versə də, daha sonra Azərbaycan Türk milliyətçiliyi, Azərbaycan türkləri anlayışları üzərində dayanmışdır. Rəsulzadənin dünyagörüşündə “Azərbaycan” milli ideyasının formalaşmasında isə Türkçülük və Turançılıq ideyaları mühüm rol oynamışdır ki, onların hər birinin, yəni Azərbaycanla Türkçülüyn, Azərbaycanla Turançılığın ayrı ayrılıqda ələ alınmasını məqsədə uyğun görürük.

“Tarixi-coğrafi Azərbaycan”ın Türkçülüklə bağlı olması fikrini M.Ə.Rəsulzadə ilk dəfə qismən 1916-cı ilin martından “Açıq söz” qəzetində qələmə aldığı “Məktəb və mədrəsə” silsilə yazılarında, əsasən də həmin ilin oktyabrında yazdığı “Nə Qafqasiya, nə də İran” məqalələrində ifadə etmişdir. O, həmin məqalələrində

yazırdı ki, Qafqaz türklərinin özlərini “qafqasiyalı”, “Qafqaz türkü” adlandırır da Azərbaycanı iki hissəyə bölən Araz çayının o biri tayında yaşayan türklərə “iranlı” kimi yuxarıdan aşağı bir nəzərlə baxmaq ruhumuza sirayət etmiş bir xəstəlikdir (137, s.536-537). Qeyd edək ki, burada adıçəkilən məqalələrinə qədər Rəsulzadə özü də əsasən “Qafqaz türkləri” (137, s. 284, 311, 363, 367, 530), “Qafqaz müsəlmanları” (137, s. 247, 363, 367), “İran türkləri”, “İran Azərbaycanı” kəlimələrindən istifadə etmişdir. Yalnız 1916-cı ilin başlarından etibarən həmin anlayışlarla yanaşı “Azərbaycan türkləri”, “Azərbaycan müsəlmanları” (137, s. 298, 301, 386, 387), “Azərbaycan türkcəsi” (137, s.242) kəlimələrindən də istifadə edən Rəsulzadə “Məktəb və mədrəsə” məqaləsində yazırdı ki, əqrabalıq, dil və ədəbiyyat baxımından “İran Azərbaycanı ilə Qafqasiya Azərbaycanı arasında fərq heç yoxdur” (137, s.438). “Nə Qafqasiya, nə də İran” məqaləsində isə o, açıq şəkildə Quzey Azərbaycanda ya da Qafqazda yaşayan türklərin özlərini Qacarların Azərbaycan əyalətində yaşayan türklərdən ayrı müstəqil bir etnoqrafik vücut kimi görüb “Qafqaz türkü” adlandırmasını yanlışlıq hesab etmişdir. Türk şöbələri arasında “Qafqaz türkü” ismiylə tanınan etnoqrafik şöbə yoxdur, deyən Rəsulzadə yazırdı: “Azərbaycan türkü, Azərbaycan şivəsi, Azərbaycan ədəbiyyatı var. Ola da bilər. Fəqət Qafqasiya türkcəsi və Qafqasiya türkü olamaz. Bu gün nə “Xosrov Pərvizi” yazan Mirzə Abdullah iranlı, nə də Kazımoğlu qafqasiyalıdır. Onların ikisi də azərbaycanlılardır. Birincisinin əsəri, ikincisinin də mütaliəsi nə iranca yazılmış, nə də qafqazca. İkisi də türkcə yazılmışlar. Biz, özümüzü qafqasiyalı sananlar bu həqiqəti bir kərə bilməli və anlamalıyıq ki, yurdumuzda mühacir və mehman sifətilə yaşayan “iran”lılar, az bir istisna ilə İran Azərbaycanından gəlmiş iranlılardır. Onların dili də, məişəti də, adət və əxlaqları da bizimkinin eynidir. Başqa dürlü olamaz da. Çünki hamımız bir kütlənin (Azərbaycan Türkünün) parçası, bir məcmuinin hissəsiyiz, xəlf təbrincə, “hamımız bir bezin qırağıyız”, Araz çayının qismən bu, qismən də o tərəfində bulunan türklər, bir kərə bilməlidir ki, nə iranlı, nə də qafqasiyalı bəlkə: azərbaycanlılardır” (137, s.537).

Gördüyümüz kimi, Rəsulzadə “Azərbaycan” milli ideyasını hər şeydən öncə Qafqaz türkləri ilə “İran” türklərini birləşdirən, onların biri-birindən ayrı deyil vahid ulus olması anlamında gündəmə

gətirmişdir. Başqa sözlə, Rəsulzadənin irəli sürdüyü “Azərbaycan” ideyasının əsasını Dərbənddən Kəngər korfəzinə, Bakıdan İrəvanadək eyni adət-ənənəyə, əxlaqa, məişətə, dilə, ədəbiyyata sahib olan türklərin vahidliyi, bütünlüyü təşkil etmişdir. Bu mənada Rəsulzadə yazılarında artıq “Azərbaycan türkləri” (138, s.150), “Azərbaycan muxtariyyəti” (138, s.204, 388) anlayışlarına geniş yer verir, türk xalqları arasında Azərbaycan türklərinin öz dili, öz ədəbiyyatı, öz adəti olmasını müdafiə edirdi (138, s.186). 1917-ci ilin mayında Moskvada keçirilən Birinci Rusiya müsəlmanları qurultayında digər türk xalqlarıyla yanaşı “Azərbaycan muxtariyyəti” ideyasını da irəli sürən Rəsulzadə artıq həmin ilin sonunda “Azərbaycan muxtariyyəti haman bir əmri-vaqe halını almaldır”- deyə (138, s.408), fikrini açıq şəkildə ifadə etmişdir. Bizcə, “Azərbaycan muxtariyyəti” ideyasını ortaya atan Rəsulzadə, bununla da yeni bir Türk dövlətinin adının bəirlənməsi yolunda ciddi zəmin hazırlamış, eyni zamanda “Qafqaz” türkləriylə “İran” türklərinin ortaq gerçək adını da dəqiqləşdirmişdir: Azərbaycan türklüyü!!!

“Tarixi-coğrafi Azərbaycan”ın Turanla biri-birini tamamlaması məsələsinə gəlincə, M.Ə.Rəsulzadə 1-ci Dünya müharibəsi dövründə (1914-1918) anladı ki, türklərlə farslara istinadən “ortaq yurd” hesab etdiyi “İran”, ortaq ideologiya saydığı “iranlılıq” üçün savaş türklərə fəlakətdən başqa heç nə verməmiş, bundan qazanan yalnız farsdillilər və onun havadarları olmuşdur. Ona görə də, Rəsulzadə 1915-1916-cı illərdən etibarən siyasi, mədəni, əxlaqi, etnik, adət-ənənə anamlarda İran və Turan anlayışlarını biri-birindən ayırmağa başladı. Bizcə, İran və Turan anlayışlarının biri-birinə zidd olmasını daha dərinlən anladıqdan sonra da, türklər üçün “İran”, “iranlılıq”ın deyil, Turan və Azərbaycanın önəmli olması qənaətinə gəldi.

Bu anlamda Rəsulzadənin Novruz bayramı ilə bağlı yazdığı məqalələrdə İran və Turan məsələsini gündəmə gətirməsi, həmin bayramın əslində türklər, o cümlədən Azərbaycan türkləriylə bağlı olmasını müdafiə etməsi təsadüfi deyildi. Rəsulzadə yazırdı ki, türklərin tilsimlənmiş mühasirədən çıxdıqları gün (Ərgənəqon) martın 9-u imiş, moğollar da əski türklərdə martın 9-nu bayram saxlayarlarmış. Demək, Novruz bayramı da əsla türklərə yabançı bir şey deyildir (137, s.169). Rəsulzadəyə görə, Qurd ilə 9 rəqəminə

türklərdə, türk asari-tarixiyyəsində böyük bir ehtiram görülür. Rəsulzadə yazırdı: “Türk ənənəsi, türk əsatiri və türklərin imdikləri məişətləri Novruzun kəndilərinə yabançı bir şey olmadığını göstərir. Bütün Türkiyə – bu əski Turan – Novruz İrən qədər bənimsəmişdir. Azərbaycan, bəlli Türkiyə dəxi martın 9-nu ailələr içində mütədəvvəl xüsusi bir ənənə ilə yad edər... Uzun bir vaxt öylə düşünlüyordu ki, bu təsir İrandan keçmişdir. Fəqət, İran ilə Turanın daima biri-birilə vuruşduğu halda, sif İrən ənənəsi olan Novruzun nədən dolayı turanlılar tərəfindən də böylə əzizlənməsi bir az şübhəli idi. Qədim türk və moğol ənənələri və əsatiri haqqında başlamaqda olan tədqiqat ortaya moğollarca məşhur olan “qurtuluş” əfsanəsini çıxarıyor ki, bu əfsanə dəmirdən yapıma bir “sədd” vasitəsilə “Ərgənəqon” da hasarlanıb qalmış olan türkləri bozqurd (Pörtəcnə) bu gün xilas etmişdir. Demək ki, bu gün turanlılardan ötrü qurtuluş bayramı olmuşdur” (137, s.343).

Rəsulzadənin fikrinə görə, qurtuluş, qurtulmaq kimi sözlər heç şübhə yoxdur ki, qurd sözündən törəmişdir. Başqa sözlə, nicat və azad olmaq mənasına gələn türkcə qurtulmaq və qurtuluş sözləri həmin qurd və olmaq kəlimələrindən ibarətdir. Deməli, qurtulmaq sözü ehtimal qurd olmaq deməkdir ki, qurd kimi yol bulub Ərgənəqondan çıxmağa dəlalət edir (138, s.82). Rəsulzadə yazırdı: “İrənilerin babası olan İrac, turanlıların babası olan Tur və ərəblərin babası olan Sam Yafəsin oğlanları idi. İrənilər ilə turanilərin sonra ərəblər ilə bunların vuruşması, qardaşlar və əmioğlanları arasında görülməkdə olan vuruşmalar qəbiləndən qeyri-təbii olmadığı kimi, aralarından müştərək ənənə dəxi ortaqlı bir baba malı kimi təsəvvür oluna bilməzmi? Turanilik olsun – deyə Novruza qarşı çıxmaq bəncə Şərq və İslam millətlərindən iki böyük ünsür arasında lüzumsuz soyuqluq salmaqdır. Bundansa zətən şərikli olan bu günü heyvanat, nəbatat, xülasə bütün kainatla bərabər istiqbal edərsək, daha münasib olmazmı?” (137, s.344).

Rəsulzadə hesab edirdi ki, bir çoxları 11-ci əsrdə Türk Səlcuqlardan Cəlaləddin Məlikşahın yeni təqvimlər düzəldərək “İrən”da Novruz ənənəsini bərpa etməsini, Türk Qəznəvilərdən Sultan Mahmud Səbiktəkinin fars şairi Firdovsiyə, məzmunu irənliyə turanlılar əleyhində icra elədikləri “pəhləvanlıqları” şeirləndirən bir “Şahnamə” yazdırmaq qəbiləndən bir xəta kimi

görsələr də, bunu ancaq bu cür dəyərləndirmək doğru olmaya bilər: “Fəqət elmi-fənn sevgilisi olan Cəlaləddini bu fikrə sövq edən gizli və hiss edilməz amillərdən birisi də novruzun turanlılarca bir “qutuluş” günü olduğu ənənəsi olmasın?... Hər halda gözəl baharın, qışın öldürücü “siyəhcal”ından çıxması ilə turanilərin “Ərkənəqon” məhbəsindən qurtuluşlarına təsadüf edən bir günü elmi və fənni surətdə təyin edən böyük Səlcuq hökmdarı bu xüsusda müvaxizə deyil. Təqdir olunmalı!...” (137, s.344). Deməli, Rəsulzadə iranlıların Novruzuna qarşı turanlıların Qurtuluş gününü ya da Ərgənəqonu irəli sürmüşdür. Bu anlamda Rəsulzadəyə görə Turanlılar üçün mücadilə vermək və mücadiləçi olmaq daha çox önəmlidir: “Turan cinsi təbiət qədər mətin, onun qədər qüvvətlidir. Təbiət o qüvvətilə, o məhəbbətilə əsir qalar da, sonra tazələnməyə, donuşluqdan qurtulmağa ehtiyac göstərir. Turan qövmlərindən ötrü də qışlar, donmuşlar sovuqlar vardır. Bunlardan qurtulmaq dəxi kəndilərinə müqəddərdir. Əski moğol əsatiri bu qurtuluşlardan birini martın 9-da sorag veriyor. Təbiətin bayram etdiyi bu gün turanilərin də qurtuluş günüdür” (137, s.344).

Azərbaycan Türkçülüynün əleyhdarları: 1) rusiyaçılar, 2) ittihadçılar, 3) irançılar

Həmin dövrdə müstəqil Azərbaycan Türkçülüynün ya da Azərbaycan Turançılığının əleyhinə olan əsas qüvvələr: 1) rusiyaçılar, 2) ittihadçılar, 3) irançılar idilər. Rusiyaçılar, ittihadçılar, irançılar müxtəlif vasitələrə baş vuraraq öz anlamlarında Rusiya, Osmanlı və “İran”dan kənarda Azərbaycan türklüyünün baş qaldırmasına yol vermək istəmirdilər. Bu məqsədlə də ruslar daha çox sosial-demokratizm, ittihadçılar İslam birliyi, irançılar isə şiəçilik düşüncələriylə Azərbaycan türklərinin yenidən dirilişinə yol vermək istəmirdilər. Bu anlamda Quzey Azərbaycanda Türklərin muxtariyyət ideyası rusları və ittihadçıları, Qacarlarda Güney Azərbaycan türklərinin “irançılığ”a olan rəğbətlərinin azalması isə farsçıları və havadarları ingilisləri rahatsız edirdi.

Məsələn, “Azərbaycan türklüyü” ya da Azərbaycan milli ideyası ortaya atıldığı zaman Quzey Azərbaycanda İslam birliyindən çıxış edən ittihadçılarla “Böyük Rusiya” ideologiyasından qurtulamayan sosial-demokratlar (bolşeviklər, menşeviklər, sosialistlər) birmənalı şəkildə buna qarşı çıxırdılar. “Azərbaycan

muxtariyyəti” ideyasını ittihadçılar İslam birliyinin parçalanması, sosialistlər isə Rusiya demokratiyasından ayrı düşmək kimi yozurdular. Azərbaycan milli ideyasının əleyhdarları olan milli ittihadçılarla milli sosial-demokratlar (bolşeviklər, menşeviklər, sosialistlər) bu fikirlərini Azərbaycan Cümhuriyyəti yaranana qədər davam etdirdilər. Yalnız 1918-ci ilin 28 mayında Azərbaycan Cümhuriyyəti adlı yeni Türk dövlətinin bəyanından sonra yavaş-yavaş milli ittihadçılarla milli-sosial demokratlar da “Azərbaycan” milli ideyasına sahiblənməyə başladılar.

Quzey Azərbaycan türkləri “Azərbaycan” milli ideyasıyla öz mövqeyini gücləndirdiyi dövrdə “Azərbaycan” isminə qarşı etirazlar sosial-demokrat adıyla pərdələnən rusiyaçılar və İslam biliyindən çıxış edən ittihadçılarla yanaşı Qacarlar dövlətindən, daha doğrusu bu dövlətdə “İran”, “İranlı” adlarıyla pərdələnən aryançılardan da gəlməyə başladı. Tehranda nəşr olunan “Novbahar” qəzeti 1918-ci ilin əvvəllərində yayımladığı saylarının birində Quzey Azərbaycan türklərinin “Azərbaycan” ideyası zəminində Azərbaycan muxtariyyəti uğrunda mübarizə aparmasını tənqid edirdi. “Novbahar”ın irançı ideoloqlarına görə, Azərbaycan muxtariyyəti ideyası “İran dövləti”-nin istiqlalına qarşı olub “İran Azərbaycanı”nı da özünə birləşdirmək niyyəti güdür. “Novbahar” qəzetinin müdiri Məlikşüəra yazırdı: “Qafqaz Azərbaycanı türklərinin islamiyyət evində özlərinə məxsus otaq tutmağa haqları yoxdur: məgər inke özlərinə məxsus olan otağa bizə, yəni İrana, yəni Osmanlı türklərinə ilhaq edələr” (138, s.448).

M.Ə.Rəsulzadə “Novbahar” qəzetinin bu iddiasına cavab olaraq yazırdı ki, onların əsas hədəfi “İran dövləti” ya da “İran Azərbaycanı” deyil, Bakı, Gəncə, İrəvan və qeyri əyalətlərdən ibarət olan Qafqaz Azərbaycanı türklərinin muxtariyyəti və istiqlalıdır. Milli ideoloqumuza görə, bu mənada ““Novbahar” müdiri möhtərəm Azərbaycan adından nəhaq xof və dəhşətə düşmüşdür... Azərbaycan yüz on il bundan qabaq havayi-ruzigardan təqsim olundu və Araz çayının Şimal tərəfində olan qitələri rus aldıqdan sonra Azərbaycan adını götürüb Zaqafqasiya adlandırdılar ki, Məvarayi-Qafqaz olsun” (138, s.448).

Gördüyümüz kimi, Cümhuriyyət qurulana qədər “Tarixi-coğrafi Azərbaycan”ın Türkçülük və Turançılıqla bağlı olması

haqqında müəyyən müddəalar irəli sürülmüşdür ki, bunun da əsas müəllifi Rəsulzadə olmuşdur. Rəsulzadə də Azərbaycan türkcülüyünü ya da Azərbaycan turançılığını birmənalı şəkildə “Rusiya Azərbaycanı”na və “İran Azərbaycanı”na qarşı qoymuşdur. Yəni Rəsulzadənin ortaya atdığı Azərbaycanizmin mahiyyətində artıq Rusiya və “İran” mərkəzlilik deyil, məhz Türklük və Turanlılıq dayanırdı. Başqa sözlə, Quzey Azərbaycan türkləri bir tərəfdən 100 ilə yaxın Rusiyanın işğalı altında olduğu üçün ruslaşdırma siyasətinin qurbanı olmuşlara, digər tərəfdən Qacarlar dövlətinə son vermək niyyətində olan farsçılarla onların təsiri altına düşmüşlərə qarşı mübarizə apararaq Azərbaycan turançılığını müdafiə etmişlər. Üstəlik, Azərbaycan türk aydınları, özəlliklə də Rəsulzadə “Turan Azərbaycanı”, “Türk Azərbaycanı” ideyalarını müdafiə edərkən də bir tərəfdən türkcülük, turançılıq prinsiplərindən kənara çıxmamağa çalışmış, digər tərəfdən isə Türkcülük və Turançılıq içində onun müstəqil varlığını müdafiə etmişdir.

Cümhuriyyət dövründə “Azərbaycan” adı ətrafında ziddiyyətli düşüncələr...

Azərbaycan türkcülüyü milli ideyası yetərinə öz təsbitini tapmamasının nəticəsi idi ki, Azərbaycan Cümhuriyyəti gerçəkləşdikdən sonra da (28 may 1918-ci il) Azərbaycanla türklüyün, turanlılığın bir-birinə zidd ya doğma olması məsələsində müzakirələr davam etmişdir. Çox maraqlıdır ki, ilk dövrlərdə türkcülərin bir qismi “Azərbaycan” adının Türklüyü ifadə etmədiyi üçün ondan imtina edilməsinin tərəfində olduğu halda rusiyaçılar, ittihadçılar, irançılar isə yuxarıda ifadə etdiyimiz mövqelərində qalmağa davam edirdilər.

Bizcə, 1918-ci ildə qurulan dövlətə “Azərbaycan” deyil, başqa bir ad məsələ, Oğuz Cümhuriyyəti ya da Türkistan ismi verilsəydi, bu ərazidə yaşayan Türk xalqının SSRİ və SSRİ-dən sonrakı dövrdə həyatı müsbət və mənfi anlamda xeyli dərəcədə fərqli olacaqdı. Ancaq yeni Türk dövlətinə “Oğuz Cümhuriyyəti” adı veriləcəyi halda, bu adı daşıyan ulusun tarixi taleyinin hansı istiqamətdə inkişaf edə biləcəyi haqqında fikir yürütmək çox çətinidir. Amma bir şeyi dəqiq bilirik ki, yeni Türk dövlətinin ismi məsələsinin müzakirəsində “Azərbaycan”la yanaşı Oğuz ya da Türkistan adı üzərində dayanılması da təsadüfi olmamışdır. Çünki bu bölgənin aborijen yaşayanları olan Türklər öz ölkələrini milli

kimliklərinə uyğun olaraq Türkiстан, Xəzran-Azərbaycan, Oğuz, Turan kimi tarixə daha çox damğasını vuraraq Oğuzluğunu, Turanlığını, Xəzərliyini, Türklüyünü də XX əsrin əvvəllərində qoruyub saxlamışdır. Məhz bu vahidliyin, eyniliyin nəticəsi olaraq da yeni Türk dövlətinin ismi kimi əsasən “Oğuz”, “Türkiстан” və “Azərbaycan” adları ön plana çıxmışdır. Bu anlayışlardakı vahidlik, eynilik də hərfi mənə üzərindən deyil, tarixi gerçəklik və milli mənsubiyyət əsasında ifadə edilmişdir.

Bu adlardan hər birinin Türklüyü ifadə etdiyini yaxşı anlayan milli aydınlarımızın çoxunun sonda ən optimal variant olaraq “Azərbaycan” üzərində dayanmaları isə diqqətçəkicidir. Yeni yaranmış Türk dövlətinə konkret etnik kimliyi ifadə edən, bu anlamda heç kəsdə şübhə yeri qoymayan Oğuz, Türkiстан deyil, artıq Türk ulusu mahiyyətindən kifayət dərəcədə uzaqlaşdırılaraq daha çox İrançı-Ariyançı coğrafiya ya da ölkə anlamında yaygın “Azərbaycan” adı üzərində dayanılması Türk aydınlar, o cümlədən Türk xalqı arasında istər-istəməz mübahisələrə yol açmışdır. Başqa sözlə, daha çox hərfi mənada, özü də fars dilində “odlar yurdu” ya da ona yaxın anlamda izah olunan “Azərbaycan” adının yeni Türk dövlətinə verilməsi birmənalı qarşılanmamışdır. Həmin dövrdə Türk aydını Əmin Abid yazırdı ki, 1918-ci ildə Güney 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. Seymdəki türklər hökumətimizə Azərbaycan adını vermişlərdir» (63).

Şübhəsiz, həmin dövrdə Türk aydınlarından bir hissəsinin “Azərbaycan Cümhuriyyəti” adına olan etirazlarının kökündə də məhz “Azərbaycan” anlayışının Türklükdən xeyli dərəcədə uzaqlaşdırılmasıyla bağlı idi. Özəlliklə, “Azərbaycan” anlayışının tarixi-coğrafi və etnik anlamda iranlılaşdırılması ya da ariyanlaşdırılması (hind-avropa nəzəriyyəsinə) fonunda, Türk milliyətçilərinə görə belə bir ismin Türk dövlətinə verilməsi məntiqəuyğun ola bilməzdi. Ancaq Türk düşməni ideoloqların “Azərbaycan” anlayışını türklükdən, oğuzluqdan, turanlılıqdan uzaq

tutulub iranlılaşdırılması, ruslaşdırılması, avropalaşdırılması prosesini zamanında çox yaxşı dərk edən milli ideoloqumuz Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin Turanın mərkəzi olan Azərbaycanın bir hissəsində yaradılmış Türk dövlətinə “Azərbaycan Cümhuriyyəti” adının verilməsində əsas məqsədi quzeyli-güneyli Azərbaycanı, Azərbaycan türklərini Türklüyə, Oğuzluğa və Turanlığa yenidən qaytarmaq idi. Bu anlamda yeni yaranmış Türk dövlətinə “Oğuz” ya da “Türkistan” deyil, məhz “Azərbaycan” adının verilməsi Türk kimliyinin ifadəsi baxımından uğurlu görünməsə də, ancaq burada əsas məsələ daha geniş çaplı milli hədəfin ortaya atılması idi. Belə ki, əgər yeni Türk dövlətinə “Oğuz Cümhuriyyəti” ismi verildiyi halda, 1828-ci ildə fiziki cəhətdən bölünmüş Azərbaycan türkləri mənəvi-ruhi cəhətdən də parçalanmış olacaqdılar. Bununla da Oğuz türkləriylə Azərbaycan türkləri arasındakı bağ, indiki Türkiyə ya da Türkmənistan türkləriylə olan bağdan uzağa getməyəcəkdi. O zaman Oğuz türkləri də məcburən Qacarlar dövlətindəki Azərbaycan türklərinin dövlətçilik ənənələrindən tutmuş fəlsəfi, mədəni, ədəbi irsinə qədər hər bir şeydən uzaq durmaq məcburiyyətində qalacaqdılar.

Ona görə də “Azərbaycan” milli ideyasının müəllifi olan M.Ə.Rəsulzadə Cümhuriyyət dövründə Türk dövlətinə belə bir adın verilməsini üç faktorla izah etmişdir: 1) “Qafqaz Azərbaycanı” və “İran Azərbaycanı”nda məskunlaşmış türklər tarixən milli kimlik anlamında “Azərbaycan”la bağlı olmuş, bu anlamda milli kimliyi “Azərbaycan türkü”, milli dili “Türk dili” ya da Türk dilinin Azərbaycan şivəsi adlandırılmışdır; 2) Quzeyli-güneyli Azərbaycan türkləri dil, din, etnik, mədəni və sosial baxımdan tarixən vahidlik təşkil etmişdir; 3) Qafqaz türklərinin yaşadıkları coğrafiya da tarixən “Azərbaycan” adını daşımışdır. Rəsulzadənin bu izahlarının nəticəsi olaraq da çox keçmədən milli sosialistlərin, milli ittihadçıların çoxu uyğun olaraq Rusiya yanlısı, ya da Osmanlı yanlısı olmaqdan əl çəkərək “Müstəqil Azərbaycan” ideyasını müdafiə etməyə başladılar. M.Ə.Rəsulzadə 1918-ci ilin 10 dekabrında parlamentin 2-ci iclasındakı çıxışında “Azərbaycan” milli ideyasının şüurlarda qazanılmış bu uğurunu nəzərdə tutaraq deyirdi: «Bizim yaxın məqsədlərimizdən biri olan Azərbaycan muxtariyyətini tələb edərkən həm sağdan, həm də soldan hücumlara düçar olurduq. Sağdaklar bir nöqtədən Azərbaycan muxtariyyətini inkar edirdilər. Sağdan deyirdilər ki, Azərbaycan-

Azərbaycan deyə müsəlmanları parçalayır, türklük bayrağı qalxızarkən – nəuzu billah (Allah söyləməsin – F.Ə.)- İslama xətər vurursunuz. Soldan da iddia edirdilər ki, Azərbaycan davası bizi inqilabçı, hürrüyyət-pərvər Rusiya demokratiyasından ayırır, xan, bəy hökuməti düzəltməyə səbəb olur... Daima Azərbaycan məfkurəsinin müdafiəçisi olan firqəmiz üçün bu gün o böyük məqsəd hasil olmuşdur. Çünki artıq gərək sağlar, gərəksə sollar Azərbaycanı inkar deyil, var qənaətlərlə isbat edirlər. Çünki artıq Azərbaycan fikri üzərində müsəlman firqələri arasında ixtilafı-nəzər yoxdur. Çünki cəmiyyətimizin zəhnində Azərbaycan istiqlalı fikri yer tutmuş, yerləşmişdir. Çünki üçrəngli o məğrur bayraq artıq siyasətən hamımızı birləşdirmişdir» (31, 50).

Quzey Azərbaycan türklərinin böyük çoxluğu siyasi əqidələrindən asılı olmayaraq Azərbaycan milli ideyasını qəbul etdikləri bir dövrdə ruslardan sonra bundan ən çox narahatçılıq yaşayan irançı qılığına girmiş farslar olmuşlar. Həmin dövrdə “Azərbaycan” ismi üzərindən müzakirələrin mərkəzində isə Bakıdakı “Azərbaycan” qəzeti ilə Tehrandakı “İran” qəzeti dayanmışdır. Belə ki, Rəsulzadə 1919-ci ilin aprelində “Azərbaycan” qəzetində nəşr olunan “İran və biz” məqaləsində Qacarlar dövlətindəki irançıların “Azərbaycan” adı üzərindən sui-istifadə etmələrinin doğru olmadığını yazmışdır. Milli ideoloqumuz Qacarların sülaləsinin Türk kimliyini, eyni zamanda türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin Qacarlar dövlətindəki ana varlığını nəzərdə tutaraq yazırdı ki, Cümhuriyyətlə Şahlıq arasında iqtisadi, ədəbi, tərbiyəvi, ən əsası böyük bir qohumluq vardır. Bü baxımdan irançı aydınların Azərbaycanın quzeyində yaranan Türk Cümhiyyətinin isminə düşməncəsinə münasibət bəsləyərək bunu, “İran”a təhdid kimi görmələrini doğru qəbul etməyən Rəsulzadə hesab edirdi ki, “Azərbaycan” adını Qacarlar dövlətinin bir hissəsi olan Azərbaycana bağlayaraq başqa mənalara yozmağın bir anlamı yoxdur: “Azərbaycan derkən qəsdimiz Quzey Azərbaycan və yaxud Qafqasiya Azərbaycandır ki, əski Aran ilə Şirvan və Muğanı ehtiva edər. Azərbaycan ismi isə coğafi istilah olmaqdan ziyadə qövmi bir mənə ilə işlənmişdir. Biz kəndimizi Azərbaycan dili ilə (ki türkcənin bir növüdür) mütəkəllim məxsus bir qövm ədd edəriz. Bu qövmün ismi nə Aran, nə Şirvan, nə də Muğandır. Yalnız Azərbaycandır” (139, s.231).

Bizcə, Rəsulzadə bu məqaləsində yeni Türk dövlətinə niyə “Azərbaycan” adının verilməsi məsələsinə əsasən nöqtə qoymuşdur. Milli ideoloq “Azərbaycan” adının yalnız coğrafi ya da vətən anlamında başa düşülməsini yanlış olduğunu, burada əsas məsələnin “Azərbaycan” kəliməsinin milli kimlik olaraq anlaşılmmasının önəmini vurğulamışdır. Başqa sözlə, “Azərbaycan” kəliməsinin milli kimlikdən uzaqlaşaraq coğrafiya ya da vətən anlamında başa düşülməsini doğru qəbul etməyən Rəsulzadə hesab edirdi ki, türklüyün, o cümlədən Azərbaycan türklüyünün sinonimi olan “Azərbaycan” kəliməsi yenidən milli kimlik anlamında çar Rusiyasının işğalından sonra ortaya çıxmışdır. Belə ki, çar Rusiyasının “Azərbaycan” adına qoyduğu qadağalara baxmayaraq, 19-cu əsrin ikinci yarısından etibarən Gəncə, İrəvan və Bakı vilayətlərindən Sankt-Peterburqa, Moskvaya təhsil almağa gedən tələbələr “Azərbaycan cəmiyyəti” adlı təşkilatlar qurmuş, burada keçirdikləri tədbirlərinə “Azərbaycan gecəsi” ismini vermişlər. Eyni zamanda, Qafqaz türkcəsindən ruscaya lüğət tərtib edən milli aydınımız S.M.Qənizadə kitabını “Azərbaycan türk dili-Rusca lüğət” adlandırmışdır. Rəsulzadə yazırdı: “Ola bilər düşünülsün ki, başqa bir isimlə olsa da məxsus bir qövmlə olmaq əsası və xüsusiyyəti uya bilər bir kütlə olduğu üçün mətlub degildir. Böylə bir düşüncənin, əlbəttə ki, ciddi mütəfəkkirlərcə beş para qiyməti olamaz. Çünki o zaman Cümhuriyyətimizi təşkil edən qövmin qövmiyyətini inkar etmək, ona kəndi müqəddəratını təyin haqqını verməmək icab edər. Böylə bir vəziyyətə ruslar, ingilislər, firəng və sair xristian millətlər durmadığı halda dindəş bir dövlətin duracağını qətiyyənlə təsəvvür etməyiz. Böylə olunca Azərbaycanın nə ismi, nə də cismi iranlı qardaşlarımızda şəkk və şübhə hissi oyatmamalı, yəni başlarında bir Ermənistan, bir Gürcüstan hökuməti təşəkkül etdiyi bir zamanda, bir də həmkeş (dindəş, məzhəbdəş – F.Ə.) və əqraba bir Azərbaycan Cümhuriyyətinin təşəkkül edib kəsbi-qüvvət etməsini səmimənə bir surətdə arzu etməlidirlər” (139, s.232).

Ümumiyyətlə, milli ideoloqumuz Məhəmməd Əmin Rəsulzadə hesab edirdi ki, əgər çar Rusiyasının işğalı altında olan Quzey Azərbaycan müstəqilliyinə (1918-1920-ci illər) qovuşmuşdursa, buna ən çox sevinən Türk Qacarlar dövləti olmalıdır. Halbuki bunun tərsinə, Quzey Azərbaycanın müstəqillik əldə etməsini Türk

Qacarlar dövlətində başqa yerə yozanlar tapılırdı. Rəsulzadə işarə edirdi ki, Quzey Azərbaycanın müstəqillik əldə etməsini Təbrizli Azərbaycanın gələcəkdə onunla birləşməsi kimi yozanlar spekulyasiyaya yol verirlər. Çünki o dövəmdə Qacarlar dövlətinin yetkililərindən bir qismi, özəlliklə Turan türkləri Azərbaycan Cümhuriyyətinin qurulmasına sevindiyl halda, digərləri daha çox da farsdilli təbqbə bundan rahatsız idilər. Bu işə öz əks-sədasını indi olduğı kimi, mətbuat səhifələrində tapırdı.

Bizcə, həmin dövrdə Rəsulzadənin həm yeni Türk Cümhuriyyətinə Azərbaycan adının verilməsində israr etməsi, daha sonra Türk Qacarlar dövlətinin bu məsələdəki rahatsızlığına gətirdiyi izahlar bu gün üçün də çox önəmlidir. Əslində Rəsulzadə apardığı milli mücadilə yolunda heç bir zaman “İranı və Turanı” idarə edən Türk Qacarlar dövlətinə qarşı kəskin mövqə tutmamışdır. Sadəcə, Rəsulzadə Qacarların demokratikləşməsi, konstitusiyalı və parlamentli bir ölkəyə çevrilməsinə çalışmışdır. Azərbaycan Cümhuriyyəti qurulduqdan sonra da Rəsulzadə Türk Qacarlar dövlətiylə münəqişələrə girməkdən yan qaçmış, Türk Azərbaycan dövlətinin müstəqilliyinin onlar üçün də zəruriliyindən bəhs etmişdir. Bizcə, Rəsulzadənin bu mövqeyi Azərbaycanın bütövləşdirilməsi yolunda əsas prinsiplərdəndir. Yəni öncə Güney Azərbaycana Turanın bir hissəsi kimi baxmaq lazımdır.

Yeni İrançılığa qarşı yeni Turançılıq....

Ancaq Rəsulzadənin bütün bu uzlaşdırıcı fikirlərinə baxmayaraq, Qacarlar dövlətini yıxmaqda qərarlı olan irançı ideoloqlar başda “İran” qəzeti olmaqla yazırdılar ki, Qafqazın bir qimindən ibarət olan Türk dövlətinə “Azərbaycan” isminin verilməsi doğru deyildir. Çünki “Azərbaycan” adı yalnız “İran”ın qədim vilayəti kimi tanınan Azərbaycan əyalətinin haqqıdır. Bir sözlə, irançı ideoloqlar bütün vasitələrə əl ataraq “Azərbaycan”ı tarixi-coğrafi anlamda sözdə “İran”ın qədim əyaləti kimi qələmə verir, mümkün qədər türklük və turanlılıqdan uzaq tutmağa çalışırdılar.

Şübhəsiz, irançı ideoloqların “İran Azərbaycanı” iddiasına qarşı çıxan Rəsulzadə “Azərbaycan və İran” adlı növbəti məqaləsində bir daha yazırdı ki, Qafqazdakı Azərbaycan Türk milləti, azərbaycanlılar “Azərbaycan” kəliməsini coğrafi mənadan çox milli mənsubiyyət olaraq qəbul edirlər. Deməli, dünyada

“Azərbaycan” adlı bir coğrafiyayla yanaşı “Azərbaycan camaatı” da vardır. Milli ideoloqumuza görə, “Azərbaycan camaatı” da özünə məxsus bir ləhcə ilə danışan Türk xalqlarından bir millətdir ki, o, başqa adla Qafqaz türkləri də olaraq tanınır. Bu anlamda Qafqaz türklərinin ədəbiyyatı, teatrı, operası, dili də “Azərbaycan”la bağlıdır. Beləliklə, coğrafi anlayışlar üzərindən müzakirələr aparılmasını doğru saymayan Rəsulzadə “Azərbaycan” ideyasında əsas vurğunun milli kimlik üzərində qurulmasını vacib hesab etmişdir: ““Qafqaz müsəlman türkləri” ilə azərbaycanlı təbirinin eyni mənanı ifadə etdiklərini coğrafiya nöqteyi-nəzərindən cərh (yaralama, sancma) etmək mümkün olsa da, qövmiyyət nöqteyi-nəzərindən bunu inkar etmək mümkün deyildir. Zira İrəvan, Gəncə və Bakı quberniyalarındakı türklər ilə Ərdəbil, Marağa, Xalxal, Təbriz və Qaracadağ mahallarındakı türklərin biri-birindən nə ilə ayrıldıqlarını mən yaxşı fərq edəmiyoram. Eyni dil, eyni adət, eyni məzhəb, eyni ənənələr burada da, orada da hökmfərma, ortada yalnız yüz illik digər bir siyasi həyat ilə yaşamanın təsiri mövcuddur. “Qafqaz müsəlman türkləri”nin “İran müsəlman türkləri” kimi tanınan bir ismi vardır: Azərbaycan türkü” (139, s.239).

Beləliklə, “Azərbaycan” kəliməsini milli kimlik anlamında irəli sürənlər Azərbaycan Cümhuriyyətini milli həyat yaşamaq istəyən Azərbaycan türklərinin təsis etdiyi bir dövlət olaraq görürdülər. Azərbaycan türk millətinin də “Azərbaycan Cümhuriyyəti” adından Qacarlardakı Azərbaycan türklərinə görə imtina etməsi məntiqli hesab olunmurdu. Qaldı ki, irançıların Azərbaycan Cümhuriyyəti adı altında öncə Qafqaz Azərbaycanı türklərinin, daha sonra da Qacarlardakı Azərbaycan türklərinin istiqlalını istədikləri müddəasına, Azərbaycan türk aydınları bunu da əsassız hesab etmişlər.

Eyni zamanda Cümhuriyyət dövründə də Azərbaycan milli ideyasının varlığı üçün irançılığa qarşı Turançılıq fikri daima təbliğ olunmuşdur. Azərbaycan və Turan ideyalarının üst-üstə düşməsinə əsas səbəblərdən biri kimi də, Turanın mərkəzinin Azərbaycan olması ideyası irəli sürülmüşdür. Hətta, iranlılarla turanlılar arasında ilk müharibənin də Azərbaycanda olması geniş yayılmışdır. Türklər/turanlılar da iranlılardan/ arilərdən çox öncə Turanın mərkəzi olan Azərbaycanın sakini olmuşlar. Bu kimi fikirlər o zaman Quzey Azərbaycanla yanaşı Qacarların tərkib hissəsi olan Azərbaycan

əyalətində də müdafiə olunurdu. Rəsulzadə, İsmayıl Əfşar, A.Şaiq, C.Cabbarlı, Ə.Cavad kimi quzeyli-güneyli Azərbaycan türk aydınları Azərbaycanın əski Turanın mərkəzi və ən qədim sakinləri olmasını ortaya qoymaq üçün də əcnəbi alimlərdən örnəklər vermişlər (139, s.302). Məsələn, İsmayıl Əfşar Azərbaycanın türk və Turan ölkəsi olmasını sübut etmək üçün XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində yaşamış bir çox ingilis, fransız alimlərindən örnəklər vermişdir.

“Arazdan Turana” şeirində turançılıq məfkurəsini ifadə edən Abdulla Şaiqin fikrincə, Turan ellərinin arasına xainlər soxulmuş və onlar bu eli parçalamaq istəyirmişlər. Yüz milyonluq türk övladları xainlərə qarşı birləşməli və bütün Turanı xainlərdən azad etməlidirlər (159, s.61). O, «Marş» şeirində də turançılıq məfkurəsindən çıxış edərək yazırdı ki, türklər Turan yolunda birləşməli, ünlə, zəfərlə, şanla tarixini doldurmalı və düşmənlərinə yerini göstərməlidirlər:

*Dalğalanır üstümdə şanlı Turan bayrağı,
Alovlanır qəlbimdə «Ərgənəkən» ocağı.
Haydı, yola çıxalım, haqsızlığı yıxalım,
Turanda gün doğunca zülmətlə çarpışalım! (159, s.52).*

Cümhuriyyət dövründə Əhməd Cavad ümumi türkçülüklə, türk birliyi (turançılıqla) ilə yanaşı, konkret Azərbaycan türkçülüynü də təbliğ etmişdir. O, «Azərbaycan bayrağına» şeirində Türküstandan, Turandan, üç boyalı türk bayrağından, türklərin soykökündən, türk ellərinin birliyindən söz açmışdır:

*Qayi xan soyundan aldığı rəngi,
Qocalmış Elxanla müsəlman bəgi.
Elxanın övladı, dinin dirəgi,
Gətirdin könümə səfa, bayrağım! (48, s.127).*

Azərbaycan türkçülüynə bağlı olan Cəfər Cabbarlı «Azərbaycan bayrağına» adlı şeirində üç boyalı-üç mənalı Azərbaycan türk bayrağının fəlsəfi-ideoloji izahını belə vermişdir:

*Bu göy boya
Göy Moğoldan qalmış bir türk nişanı,
Bir türk oğlu olmalı!
Yaşıl boya islamlığın sarsılmyan imanı,
Ürəklərə dolmalı!*

*Şu al boy a azadlığın, təcəddüdin fərmanı,
Mədəniyyət bulmalı.
Səkkiz uclu şu yulduz da səkkiz hərli
OD YURDU! (47, s. 63).*

Eyni zamanda Cabbarlı Azərbaycan türkcülüyünün Turanın bir hissəsi olmasını da heç vaxt yaddan çıxarmır:

*Yürəyində bir dilək var, o da doğru kəsilsin,
O gün olsun bir göy bayraq Turan üstə açılısın (47, 64).*

Hər halda “Azərbaycan” ismi zahirən türklərin Turan idealını özündə əks etdirməyə də, ancaq tarixi-coğrafi və etnik, adət-ənənə anlamında onun ayrılmaz bir hissəsi, özü də ən vacib və mərkəzi bir hissəsi olmaqla bu haqqı qazanmışdır. Başqa sözlə, Türk Cümhuriyyəti qurulana qədər artıq “Azərbaycan”ın Farslıq və İranla ya da başqa yad bir millət və ərəziylə deyil, məhz doğru Türklük və Turanla bağlılığının öz təsbitini tapmasının nəticəsi idi ki, qəti bir qərar verilmişdir. Bizcə, Rəsulzadə “Azərbaycan” adında israr edərkən də silahdaşlarına onun qövmiyyət, adət-ənənələr, həyat tərz, dövlətçilik məsələlərindən tutmuş tarixi-coğrafi anlamınadək ilk növbədə, Türklük və Turanla bağlı olmasını inandırmağı bacarmışdır. Görünür, də əsas hədəf kimi gördüyü böyük Turana doğru gedən yolda ilk addımlardan biri hesab edən milli ideoloqumuz M.Ə.Rəsulzadə inanırdı ki, özünü turanlı kimliyində görənlər Azərbaycan ideyasına da sahib çıxacaqlar. Bu anlamda Rəsulzadənin düşüncəsində Turan və Azərbaycan ideyaları vahidlik, eynilik təşkil edirdi. Onun qurucusu olduğu Müsavat Partiyasının proqramı da ideal olaraq böyük bir Turan ideyasına hesablanmışdır. Rəsulzadə Turanın müstəqil Türk müttəfiq hökumətlərinin birliyi şəkilində meydana gələcəyinə inanırdı (139, s. 45).

Məhz bunun nəticəsi idi ki, Azərbaycan Cümhuriyyətinin qurulmasında Nuri Paşa başda olmaqla, Osmanlı türklərinin yardımını “Turan toxumunun əkilməsi” (139, s.62) kimi dəyərləndirən Rəsulzadəyə görə, bununla da Turan idelamının gerçəkləşməsi yolunda ilk addımlar atılmışdır. Rəsulzadə yazırdı: “Turan bu gün maddətən qazanılmamışsa da, mənən hasil olmuş; Turan fikri doğmuşdur. Bir kərə doğan fikir bir daha ölməz, bir daha sönməz! Ən qaranlıq

gecələrimizdə bizə məşəli-hürriyyət gətirən və ən şətin dəmlərimizdə imdadımıza gələrək bizi xilas edən qardaş larımızı bizə doğru qoşduran, yolumuzda qurbanlıq verdirən işdə bu məfkurə, bu yeni doğmuş əməl günəşidir” (139, s.63). Azərbaycan fikriylə Turan fikrini bir-birinin tamamlayıcısı kimi görən Rəsulzadə “biz məfkurəmizdə böyük Türk millətinin bir gün gəlib də bir Türk federasyonu qurmaqla bütün görmək istəriz” (139, s.106), - deyirdi.

Beləliklə, Azərbaycanın, Azərbaycan türklərinin ana ölkələrindən birinin də Turançılıq, Turan vətəninin olmasına qətiyyənlə şübhə etmirik. Bu anlamda milli ideoloqumuz Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin liderliyi ilə 1918-ci ilin mayın 28-də qurulan Azərbaycan Cümhuriyyətinin varlığının Türklük və Turançılıq məfkurəsiylə birbaşa bağlılığı vardır. Şübhəsiz, yeni qurulan Türk Cümhuriyyətinə məhz “Azərbaycan” adı verilərkən də əsas hədəflərdən biri olaraq Türklük və Turançılıq məfkurəsindən çıxış edilməsidir. Çünki ən əski dövrlərdən “Azərbaycan” istər tarixi-coğrafi anlamda, istərsə də etnik, adət-ənənə, əxlaqi dəyərlər baxımından Turan vətəninin ya da Türk (Turanlı) kimliyinin tərkib hissəsi olmuş, onun başlıca qalalarından biri olmuşdur. Hesab edirik ki, Rəsulzadə ilə onun fikirdaşları, silahdaşları da Türkcülük və Turançılıq məfkurəsini yetərincə dərk etdikləri üçün yeni qurulan Türk Cümhuriyyətinə “Azərbaycan” ismini vermək qərarına gəlmişlər.

Rəsulzadə Cümhuriyyətin süqutunun ilk aylarında qələmə aldığı “Əsrimizin Səyavuşu” əsərində də (1920-ci il, iyun-iyul) türklərin ideali kimi Turançılığı təbliğ edərək, ən əsası da Turanın mərkəzi kimi Azərbaycanı göstərmişdir. Deməli, Rəsulzadənin uzaqgörənliyi ilə 1918-ci ildə Azərbaycan türk torpaqlarının yalnız bir hissəsində qurulan Türk dövlətinin “Azərbaycan” adlandırılması da, “İran” və “İranlılığa” qarşı yönəlmişdi. Çünki Rəsulzadə yaxşı dərk etmişdi ki, Azərbaycan Türklərinin gələcəyi “İran” “İranlılıq”, Zərdüştlüklə deyil, yalnız Türk mərkəzli Azərbaycanlılıq, Turanlılıqla bağlıdır (140, s.35-36).

Rəsulzadə “Əsrimizin Səyavuşu” əsərində 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. Rəsulzadə yazır: «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» (140, s.32). Deməli, Midiyanı idarə edənlər, Avropalı bir çox alimlərin də etiraf etdiyi kimi, Turanlılar olmuşlar. Çünki midiyalı adlandırılanların əksəriyyəti də, o cümlədən Azərbaycan türkləri də turanlılar idilər.

Avropa alimlərinə istinad edərək Rəsulzadə yazırdı ki, Turanlılardan fərqli olaraq Arilər isə Midiyada yerli deyildirlər. Arilər Midiyaya Şərqdən gəlmiş və yerli etnosları, o cümlədən Turanlıları həmin ərazidən sıxışdırmışlar. Arilər buraya yerləşdikdən sonra həmin ərazilər təkrar Turanlıların hücumuna məruz qalmış, İran-Turan savaşlarının mühüm qismi Quzey İran ilə Geney-Doğu Qafqazda cərəyan etmişdir. Məhəmməd Əmin Rəsulzadə də yazır ki, bu dövrdən etibarən Midiya əraziləri 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» (140, s.32). Bu anlamda Rəsulzadə əsrlərboyu sürən mədəniyyətlərarası savaşlar nəticəsində türkləşmiş farslardan, ya da farslaşmış türklərdən bəhs etsə də, sonuc olaraq Turan Midiyasının davamının Turan Azərbaycanı olduğuna zərrə qədər də olsun şübhə etmir. Onun fikrincə, «Turanın mərkəzində Azərbaycan» adlı bir ölkə yaranmışdır ki, «yeni Turanın açarı» ondadır. Yeni Azərbaycan Türk ocağı, əski-qədim Türk yurduudur (140, s.36). Bu təhilin əsas mahiyyəti ondan ibarətdir ki, Azərbaycan Turanın mərkəzi və açarı olsa da, zaman-zaman İran/Fars mədəniyyətinin və elminin təsirinə məruz qalmışdır. Bunun da nəticəsində etnik baxımdan Türk olanlar İran/Fars mədəniyyətinin təsiri ilə şüur baxımdan xeyli dərəcədə farslaşmışlar. Bəlkə, ilk farslaşmış türk aydınlardan biri də Zərdüşt olub?! Yəni Zərdüşt Azərbaycanda/Turanda doğulduğu, bəlkə də Türk kimi doğulduğu halda, «Avesta»-nı Fars/İran düşüncəsiylə yazmışdır. Yaxud da Mirzə Kazım bəy, Y.V. Cəmənzəminli, M.H.Vəliyev və bir çox Azərbaycan Türk aydınlarının

iddia etdiyi kimi, Zərdüştin türkcə, Midiya/Turan ruhunda yazdığı “Avesta”nı İranlılar/Farslar sonralar təhrif ediblər. Əlbəttə, bizim tərəfimizdən bütün bunlar çox da inandırıcı deyil, amma tamamilə istisna etmək də olmaz. Çünki İran/Fars mədəniyyətinə meylilik yalnız Zərdüştlə başlayıb onunla da bitmir. Bu mənada, Rəsulzadə haqlıdır ki, bəzən azərbaycanlılar/turanlılar öz türklüklərini və Türk soyundan gəldiklərini bilməyərək xalis iranlı, ya da fars kimi özələrini hiss etmişlər.

Ümumiyyətlə, yalnız Azərbaycan türkləri deyil, bütün Türk aləmi bəzi dövrlərdə bu və ya digər səviyyədə İran mədəniyyətinin və elminin təsirinə altına düşmüşlər. Bunun ən bariz nümunəyi Səlcuqlar, Səfəvilər və Qacarlardır. Bu mənada, Rəsulzadənin İran və Turan savaşlarına, İran və Turan mədəniyyətlərinin qarşılıqlı əlaqələrinə diqqət yetirməsi də başa düşüləndir. Yəni burada söhbət Turan Azərbaycanın həyatında fars atanın qanından deyil, İran mədəniyyətinin və İran elminin təsirindən gedir. Bunu, Rəsulzadənin aşağıdakı fikirləri də təsdiq edir: «Azərbaycan xalqında xoşbəxt bir həyat yaşamaq üçün tarixə lazım olan sağlam bir türk qanı və canı mövcud olduğu kimi, bu zəmində pöhrələyəcək gələcək fidanını daha ziyadə verimli etmək üçün peyvənd vəzifəsini görəcək əski bir İran irfanı vardı ki, saç ağarmış əsrlərin əlində çox təcrübələr keçmişdi» (140, s.34).

Milli ideoloqun bunda haqlı olmasında ən bariz nümunə son dövr Turan Azərbaycanının M.F.Axundzadələri, Əhməd Kəsrəviləridir. Belə ki, onların hər ikisi Türk qanı daşımalarına baxmayaraq, özlərini şüur baxımından İran/Fars mədəniyyətinə aid etmişlər. Hətta, ilk dövrlərdə (1890-cı illər) Əhməd bəy Ağaoğlu da onlar kimi İran/Fars şüalıyının təsiri altında olmuşdur.

Bu anlamda Turançılıq məfkurəsinin daima İrançılıq məfkurəsiylə savaş içində olması danılmazdır. Turançılıq isə elə bir məfkurədir ki, bütün türkləri, o cümlədən Azərbaycan və Anadolu türklərini birbirinə bağlayır. Milli ideoloqumuzun sözləri ilə desək, «turançılıq, türkçülük ədəbi məsləki Türkiyə ilə Azərbaycanı birbirinə bağlayan ən davamlı bir bağ, mətanətli bir ip idi. Turançılıq məfkurəsi doğrulunca millət beynəlmiləl islamiyyətçilik və federasiyon formullarını çıxarmış, sosiologiyada da «Türkləşmək, İslamlaşmaq və Müasirləşmək» kimi üçayaqlı bir şüar ortaya atmışdı. İstanbul yurdduları (Əli bəy Hüseynzadə, Ziya Gökalp – F.Ə.) bu şüarları nəzəri şəkildə yaymaqda ikən, Azərbaycan

Turançıları (M.Ə.Rəsulzadə, Nəsim bəy Yusifbəyli – F.Ə.) bunu siyasi bir fəlsəfə kimi qəbul edərək qurduqları milli siyasi partiyanın prinsipi elan etdilər» (140, s.35-36).

Artıq Azərbaycan Cümhuriyyətinin qurulmasından sonra Turan məfkurəsi yeni bir mərhələyə qədəm qoydu. Azərbaycandan qaynaqlanan Turançılıq ideyasına görə, bütün müsəlmanları «İslam birliyi» altında birləşdirmək mümkün deyilsə, ancaq bütün türklər öz aralarında böyük dünya federasiyasına nümunə olmaq üzrə bir federasiya yarada bilərlər. Yəni Azərbaycan türkləri Turan məfkurəsinin gerçəkləşməsi üçün mühüm bir zəminin yaranmasına inanırdılar. Onlara görə, Azərbaycanın Cümhuriyyətinin qurulması, bəzilərinin fikirləşdiyi kimi Türk dünyasının parçalanmasına deyil, tərsinə Turan Federasiyasının yaranmasına səbəb olacaqdır. Həmin dövrdə Azərbaycan Turançılığının ideoloqu Rəsulzadə yazırdı: «Yeni Turan, mədəni birlik üzərində təsis edilib ancaq gələcək birər Türk hökumətlərinin federasyonu şəklində təsəvvür oluna bilər. Azərbaycan da bu gələcək Turan silsiləsinin mühüm bir halqasıdır» (140, s.35). Bu anlamda Rəsulzadə əsrlərboyu sürən mədəniyyət-lərarası savaşlar nəticəsində türkləşmiş farslardan, ya da farslaşmış türklərdən bəhs etsə də, sonuc olaraq Turan Midiyasının davamının Turan Azərbaycanı olduğuna zərər qədər də olsun şübhə etmir. Onun fikrincə, «Turanın mərkəzində Azərbaycan» adlı bir ölkə yaranmışdır ki, «yeni Turanın açarı» ondadır. Yeni Azərbaycan Türk ocağı, əski-qədim Türk yurduudur (135, s.36).

Deməli, yeni Türk dövlətinə “Azərbaycan Cümhuriyyəti” adını verən başda M.Ə.Rəsulzadə olmaqla, milli ideoloqların düşüncəsində nə keçmişə yönəlik türksüz “Azərbaycan tarixi” yaratmaq, nə də gələcəyə yönəlik türksüz “Azərbaycan dili” anlayışını ortaya atmaq fikri əsla olmamışdır. Rəsulzadə açıq şəkildə yazırdı ki, Azərbaycan Cümhuriyyəti dövlətini, “Azərbaycan Cümhuriyyəti tarixini”, “Azərbaycan Cümhuriyyəti mədəniyyətini”, bu dövlətin Türk dilini, bir sözlə “Azərbaycan” anlayışını Türklükdən, Türk-Turan mədəniyyətindən, Türk dövlətçiliyindən, Türk-Turan tarixindən ayrıca hesab etmək mümkün deyildir. Rəsulzadə yazırdı: “I Dünya müharibəsindən əvvəlki rəsmi coğrafiyaya görə Azərbaycan, Quzey İranda mövcud olan Təbriz ilə ətrafına deyilirdi. Hərbdən və böyük Rusiya inqilabından sonra dillərdə dolaşan

Azərbaycan hazırda Azərbaycanın quzeyində Güney-Doğu Qafqasıya qitəsindən ibarətdir ki, mərkəzi Bakıdır. Azərbaycanlılar milliyyət etibarilə türk, din etibarilə islam, mədəniyyəti-əsasiyyə etibarilə şərqlidirlər” (141, s.40).

Eyni zamanda M.Ə.Rəsulzadə yazırdı ki, bu Cümhuriyyət “Azərbaycan” adlansa da əslində bir türk hökuməti, başqa sözlə kiçik Türkiyədir. Deməli, bu ölkənin adının nə cür adlanmasından asılı olmayaraq Azərbaycan Cümhuriyyəti bir türk dövləti, bir türk hökumətidir. M.Ə.Rəsulzadə «Azərbaycan» sözünə sinonim kimi «kiçik Türkiyə» ifadəsini də bu mənada işlətmişdir. Hər halda açıq şəkildə hiss olunur ki, Cümhuriyyət ideoloqları milli mənsubiyyət, milli dili, milli mədəniyyəti, dövlətçiliyi, dövlət ənənələrini həm Azərbaycan-azərbaycançılıq, həm də türkçülük-turançılıq ideyaları əsasında təbliğ ediblər. Fikrimizcə, bundan çıxış edərək 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» (142, s.95).

Deməli, “Azərbaycan”, “azərbaycanlılar” anlayışları yalnız birinci Dünya müharibəsi dövründə, xüsusilə 1918-ci ildə Azərbaycan Cümhuriyyətinin yaranması ilə «tarixi-coğrafi» yaxud da coğrafi məkan, vilayət, əyalət anlamlarından 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” kimi istilahlər ölkə daxilində və onun xaricində status qazanmağa başlamışdır. Ancaq burada “Azərbaycan milləti”, “azərbaycanlı”, “Azərbaycan dili” kimi anlayışlar Türk milləti, Türk, Turan vətəni, Türk dili eyniliyindən başqa heç bir anlam kəsb etməmişdir. Çünki Rəsulzadənin təbrincə desək, “Azərbaycan” coğrafiyadan çox milli kimliyi ifadə edir ki, bu ulusun da bir adı var: Azərbaycan türkü!!! Belə olduğu təqdirdə Türklüyün özü olan “Azərbaycan” anlayışından çoxmillətli, çoxmədəniyyətli, çoxdilli qavramlar ortaya qoymaq kökündən yanlışdır. Quzeyli-güneyli

Azərbaycanda bir millət, bir mədəniyyət, bir dil, bir tarix var: Azərbaycan Türk milləti!!!

Ona görə də, “Azərbaycan”ın etnik kimliyi ifadə etməməsiylə bağlı bir çox iradlar olsa da, bütövlükdə onun Türklüyə, Turanlılığa, Oğuzluğa zidd olmadığı göz önündədir. Bu amildən çıxış edərək “Azərbaycan” kəliməsini dövlət adı kimi təsbitlənməsinə çalışanlar, eyni zamanda türk olmayan etnik azlıqların da “Azərbaycan”a müsbət yanaşacaqlarını yaxşı bilirdilər və haqlıda idilər. Beləliklə, “Azərbaycan” dövlət adına çevrilməklə bir tərəfdən oğuzluğunu-türklüyünü yenidən ortaya qoyur, digər tərəfdən tarixdəki bütövləşdirici, birləşdirici funksiyasını da davam etdirirdi. Hər halda “Azərbaycan” adlı Oğuz-Türk dövləti dünyanın yeni tələblərinə əsasən yaradılmışdır ki, burada qurucu, əsas nüvə Azərbaycan türkləri olsa da, eyni zamanda milli-demokratik prinsiplərə uyğun olaraq etnik azlıqların maraqları da nəzərə alınır.

Bu baxımdan yeni yaranmış dövlətlərin ideoloqlarının bir tərəfdən “Azərbaycan Cümhuriyyəti” türk tarixi, türk ədəbiyyatı, türk mədəniyyəti anlamında onun bir parçası olması kimi varislik prinsiplərini gözləməsi, digər tərəfdən vətən və coğrafiya anlamındakı “Azərbaycan”dan uzaqlaşaraq onu millət və dövlət olaraq ifadə etmələri təsadüfi ola bilməzdi. Hər halda 1918-ci ilə qədər daha çox coğrafi və vətən anlamında qəbul edilən, ancaq Rəsulzadənin sayəsində milli mənsubiyyətinə döənən “Azərbaycan” kəliməsinin “Türk-Oğuz” etnik kimliklə eyniləşdirilməsi, eyni zamanda dövlət kimi ifadəsi keçmişlə bağlılığı ortaya qoymuşdur.

Bütün hallarda “Azərbaycan” kəliməsinin dövlət adı kimi seçilməsi, onun Türk milli kimliyi üzərində ifadəsi təsadüfdən çox, məntiqli bir “yol xəritəsi”dir. Çünki “Azərbaycan” sözü yunan, fars, suriyani mənbələrə görə zahirən coğrafi və ölkə-vətən anlamında Türklüyə yad kimi görünə belə (halbuki “Azərbaycan” kəliməsi yerli mənbələrdə birmənalı olaraq türklük, oğuzluq, xəzərliklə ifadə olunur), onun xalqının mahiyyət etibarilə Türklüklə bağlı olması Azərbaycan Cümhuriyyəti meydana çıxana qədər əsasən heç kəsdə şübhə doğurmamışdır. Ancaq Azərbaycan Cümhuriyyətinin meydana çıxmasından sonra yeni dövlətin yaşayanlarının türksoylu, irandilli, qafqazdilli ya da digər xalqlardan biriylə bağlı olması barədə fikirlər ortaya çıxmışdır. Bir qədər də dəqiqləşdirsək deyə

bilərək ki, əvvəllər tək-tük hallarda Azərbaycan türk xalqının kimliylə bağlı səsləndirilən fikirlər Cümhuriyyətin quruluşundan sonra özünün kuluminasıya nöqtəsinə çatmış, bu günə qədər də həmin məsələ ətrafında müzakirələr davam etməkdədir.

“Azərbaycan” kəliməsinin coğrafi və vətən-ölkə anlamda dərkindən çıxdığımız yol göstərir ki, onun mahiyyəti ilk başlanğıcda Türk ulusu və Türk dövləti kimliyində ifadə olunmuş, bu və ya digər mənada ilkin mahiyyətini daima qorumuşdur. Ancaq çar Rusiyası, Sovetlər birliyi və İran Pəhləviləri dönəmində “Azərbaycan” kəliməsinin coğrafi və ölkə-vətən anlayışı üzərində dayandığı üçün, onun ulus və dövlət kimliyi saxtalaşdırılmağa çalışılmışdır. Özəlliklə, “Azərbaycan” sözünün farsdilli, yunan, suriyani yozumları Türk ulusunun və Türk dövlətinin deyil, hind-avropa mənşəli iranyönlü ulusun tarixinin öyrənilməsinə yol açmışdır. Beləliklə, “Azərbaycan” kəliməsindəki Türk ulusu və həmin ulusun dövləti anlayışı məsələsinin araşdırmalardan uzun müddət kənarda qalması, üstəlik onun daha çox şəxs, coğrafi, ölkə-vətən anlayışları baxımından ön plana çıxarılması qəsdli xarakter daşmışdır. Bütün bunlar kifayət deyilmiş kimi, “Azərbaycan” sözünün “azəri” formasına salaraq uydurma irandilli etnik qrupa şamil etmək cəhdləri də olmuşdur. Deməli, Türk düşmənləri işlərini ehtiyatlı tutaraq coğrafi və ölkə-vətən anlayışlardan kənarda “xalq” yaratmaq işinə də baş vurmuşdur.

4.4. Osmanlıyla Qacarların tənəzzülü dövründə Qərb ideyaları və Türk-İslam məfkurəsi

Qərb ideyalarının mənşəyi və mahiyyəti

Təxminən on iki əsrə yaxın əsasən Türk-İslam mədəniyyətinin tərkib hissəsi kimi onun tərəqqisi ilə tərəqqi, tənəzzülü ilə tənəzzül edən Azərbaycan, Türkiyə, Türkünstan 19-cu əsrdən etibarən ikili mədəniyyətin (Türk-İslam və Qərb-Xristian) təsiri altında inkişaf etməyə üz qoydu. Buna səbəb bir tərəfdən İslamı məsə-niyyətinə yenidən baxmaq, digər tərəfdən Qərb dünyasında baş verən siyasi, iqtisadi, mədəni və fəlsəfi yeniliklər idi. Özəlliklə, Azərbaycan və Türkiyə aydınları yeniliyi və islahatları yalnız Şərq-İslam mədəniyyəti daxilində deyil, Qərb mədəniyyətində də axtarmağa başladılar.

Bu işə, istər-istəməz Türk aydınlarının dünyagörüşündə həm ziddiyyətlərə yol açdı, həm də yeni axtarıslara səbəb oldu. Bu anlamda, Qərb mədəniyyəti, Qərb ideyaları və onun mahiyyətinə də nəzər salmaqda fayda vardır.

Avropanın Orta çağ despotik və ruhani dərəcəliyindən qurtularaq yeni bir dönmə qədəm qoymasında milli, dini və dünyəvi məsələlərə baxışda köklü dəyişikliklərin yaranması mühüm rol oynamışdır. Bu üç mühüm məsələyə münasibətdə mövcud olan ehkamçı baxışların yeni tezislərlə əvəzlənməyə başlaması Avropa üçün yeni bir mədəniyyət, hətta sivilizasiya qapısı açdı. Ona görə də bu gün Avropa mədəniyyətinin, Qərb sivilizasiyasının mənşəyini məhz bu üç məsələdə axtarmalıyıq. Əslində milli, dini və dünyəvi məsələlər o zaman yeni bir mədəniyyət ya da sivilizasiyanın yaranmasına səbəb olur ki, onlar bir bütün halına gətirlə bilər. Yəni bu məsələlər arasında yalnız uzlaşma saxlana bildiyi halda, sözün həqiqi mənasında yeni bir dövr başlayır. Ancaq burada diqqət çəkmək istədiyimiz bir məqam da var ki, bu üç məsələ arasındakı uzlaşma “xeyir”ə deyil, “şər”ə də xidmət edə bilər. Deməli, bu üç məsələnin uzlaşdırılması istənilən halda, istər “mənfi” istərsə də “müsbət” olsun müəyən bir dövrə qədəm qoymaqdır.

Bu bəzilərinin “mənfi”, ancaq həyata keçirənlərincə “müsbət” anlamda qiymətləndirilən dini üstünlüklü mədəniyyətə, milli üstünlüklü mədəniyyətə ola bilər. Sadəcə, burada önəmli olan “dünyəvilik” məsələsinin dini üstünlüklü mədəniyyətə ya da milli üstünlüklü mədəniyyətə necə öz əksini tapmasıdır. Əslində yeni bir mədəniyyət qapısının hansı formada açılmasında açar rolunu “dünyəvilik” ideyası oynayır. Çünki “dünyəvilik” dediyimiz anlayış milli və dini maraqları pərdələmək üçün istər “xeyir” istərsə də “şər” anlamında olsun, ən ideal üsuldur. Bu anlamda Yəhudilik, Xristianlıq və İslam kimi dinlərdə də “dünyəvilik” ya da “beynəlmiləlçilik” məsələsinin ön planda olması başa düşüləndir.

Avropa xalqları da təxminən min ildən çox dünyəvilik məsələsinə Xristianlıq açısından yanaşdılar; bütün milli-dini, o cümlədən fərdi və ümumi maraqlarını onun üzərindən həyata keçirməyə çalışdılar. Xristianlıq uzun müddət bir-birləri üzərində qalib ya da məğlub duruma düşən Avropa xalqlarının əsas nicat yolu oldu. Hətta, sözdə “Xristian dünyəviliyi” Avropa xalqlarını

birləşdirərək müsəlman ölkələr üzərinə Xaç yürüşlərinin həyata keçirilməsinə qədər aparıb çıxartdı. Beləliklə, Orta Çağ Avropasında bir xristian kimliyi formalaşmışdır. Bu dövrə qədər Xristianlıq Yunan-Roma mədəniyyətini unutturacaq qədər hökmran idi. Hətta, Yunan-Roma mədəniyyətinə əsaslanan Avropa anlayışı bir müddət Xristianlıqla bərabərləşmişdir. İbrahim S. Canbolad yazır: «Roma ilə əlaqə nəticəsində ellin-latın və yaxud yunan-roman mənşəli bir Avropa şəxsiyyəti yaranmışdır. Roma imperatorluğunun xristian inancını qəbul etməsindən sonra bu din dövlətin rəsmi dini olmuş və Avropa şəxsiyyəti yeni bir şəkil almışdır. Bundan sonra Avropa, haradasa, Xristianlıq ilə eyniləşmişdir. Artıq Avropa şəxsiyyətinin ən səciyyəvi elementi Xristianlıqdır» (185, s.5).

Ancaq zamanla “Xristian dünyəviliyi” Avropa xalqlarının nəzərində əhəmiyyətini itirməyə başladı ki, burada da Xristianlığın vəd etdikləriylə məmurlar və din xadimlərinin əməllərinin üst-üstə düşməməsi mühüm rol oynadı. Çox keçmədi ki, din xadimləri arasında da “Xristian dünyəviliyi” adı altında görülən işlərin əslində dünyəvilikdən çox sxolastika olduğunu etiraf edənlər ortaya çıxmağa başladı. Ona görə də, əvvəllər Xristianlığı dünyəvilik adı altında təbliğ edən bəzi din xadimləri ya da ziyalılar bundan imtina edərək, artıq onu dini sxolastika adlandırmağa başladılar. Onlar yaxşı anlayırdılar ki, Avropa xalqları üçün dini dünyəvilik öz əhəmiyyətini itirib, bununla da Xristianlıq artıq “müsbət” deyil, “mənfi” rol oynamağa başlayıb. Xristianlığın belə bir hala gəlib çıxmasında da, daha çox dövlət məmurlarıyla din xadimləri günahkar olsalar da, milli aydınların da bu məsələdə payı vardır. Məhz belə bir məqamda Avropanın milli aydınları dünənə qədər müdafiə etdikləri “Xristian dünyəviliyi”ni “Xristian sxolastikası” adlandıraraq onu aradan qaldırmaq üçün dinin özündə islahatlar aparmağa, bununla yanaşı olaraq da milli mədəniyyəti, yəni Yunan-Roma mədəniyyətini dirçəltməyə başladılar.

Deməli, min ildən çox sürmüş “Xristian dünyəviliyi” ya da Xristian sxolastikasının mövcudluğunda yalnız dövlət məmurları və din xadimləri deyil, əsasən Avropa aydınları da maraqlı olmuşlar. O zaman Xristianlıq sxolastikasının mövcudluğuna görə onlar heç də məmurlarla ruhanilərdən az günahkar deyillər. Bu baxımdan Avropa aydınları Xristianlığı uzun müddət dünyəvilik adı altında təbliğ etmə-

lərinə rəğmən sonunda ona sxolastika damğası vurmaqdan başqa yol görmədilər. Bu o deməkdir ki, Avropada yeni bir dövrün başlanmasına səbəb “Xristianlıq dünyəviliyi”nin bütün sahələrdə öz əhəmiyyətini itirmiş olması, üstəlik müsəlman dövlətlərin təhdidi altında qalması oldu. Belə olduğu təqdirdə, Avropanın milli, dini və dünyəvilik məsələlərini yenidən nəzərdən keçirməli oldu ki, bu zamanda yeni bir mədəniyyətə dini dünyəvilik ideyasıyla daxil ola bilməməyin məcburiyyəti ortaya çıxdı. Çünki artıq sözdə dünyəvilik vurğulanmasına baxmayaraq, əməldə dini ehkamların ortada olması Xristianlığın nüfuzuna ciddi zərbə olmuşdu. Bu baxımdan Xristianlığı onu öz maraqlarına görə sxolastik duruma düşürənlərin əlindən almaqla islahatlar aparmaq, eyni zamanda əski Yunan-Roma mədəniyyətilə uzlaşdırmaqdan başqa çıxış yolu yox idi. Ancaq yeni mədəniyyətdə artıq din ikinci plana keçir, onun yerini isə milli mədəniyyət tuturdu.

Bu o deməkdir ki, ən azı min ildən çox Xristianlıqla dünyəvilik arasında ortaqlar tapmağa çalışıb onu müdafiə edən Avropa aydınları bundan sonra milli dəyərlərin dünyəvilik idealına qarşı olmamasını ortaya qoymalı idilər. Bu heç də asan deyildir. Çünki Xristianlıq ayrı-ayrı millətləri dini birlik adı altında birləşdirdiyi halda, milli mədəniyyət anlayışı daha çox ayrımcılığı ortaya qoyurdu. Bu anlamda Avropa aydınları elə ideyalar ortaya qoymalı idilər ki, həm milli dəyərləri önə çəksinlər, həm də buna paralel olaraq Avropa xalqlarını vahid mədəniyyət çətiri altında tuta bilsinlər.

Bunu başara bilmək üçün Xristianlıq mədəniyyəti dönməndə əsasən dini-idealist, dini-mistik yol izləyən Avropa aydınları, milli mədəniyyətlərin ümumi adı olan Avropa mədəniyyətinə, Qərb mədəniyyətinə milli-materialist, milli-praqmatist yol izləməklə başladı. İlk baxışda dini-idealist və milli-materialist anlayışlar iki dövrü bir-birindən ayrı tutmaq adına doğru görünməyə bilər. Ancaq min ildən çox “Xristian dünyəviliyi” içində yaşamış Avropa xalqlarının həmin dönmədəki həyat tərzinin əsasən, dini-idelaist və dini-mistik mahiyyətli olması heç kəsə sirr deyil. Bu heç də onların real dünyaya aid hər şeydən imtinası anlamına gəlmir, sadəcə görülən hər madiyyatçı əmələ dini-idelaist ya da dini-mistik mənə verdiyini ortaya qoyur. Bir növ insan dünyada yaşamağın gerçək üzünü görür, amma onda dini-mistik anlam axtarır. “Xristian dünyəviliyi” öz əhəmiyyətini itirib ona Xristian sxolastikası damğası

vurulduqdan sonra, artıq real işlərə dini-mistik anlam verməyə də ehtiyac qalmır. Bu anlamda Xristianlıq dönəmində zaman-zaman real həyat hadisələrinin ya da yaşam tərzinin mistikləşdirilməsi, hətta bütün bunlara dini ehkamlar kimi baxılması Avropa xalqlarının əxlaqında, adət-ənənələrində, fəlsəfəsində, dünyagörüşündə dərin fəsadlara yol açdı. Xristian sxolastikasının doğurduğu bu fəsadlar dərinləşdikcə, artıq Avropa xalqları həm iç təhlükədən, həm də xarici təhlükədən özlərini qorumaq üçün Xristianlıqda islahatlar aparmaqla yanaşı, əski milli mədəniyyətlərindəki adət-ənənələri, dini inancları, o cümlədən dünyanın və insanın yaranışıyla bağlı materialist ənənələri dirçəltməyə başladılar.

Bizcə, Avropa xalqlarının aydınları 15-16-cı əsrlərdən başlayaraq məhz belə bir fəlsəfə seçdilər. Onlar anladılar ki, mühafizəkar Xristianlıq sxolastikasıyla Avropa xalqları daima başqa dövlətlərin, o cümlədən müsəlman dövlətlərinin təhdidi altına yaşamalması olacaqlar. Bu isə, Avropa torpaqlarının işğalını, millətlərinin köləliyini davam etdirməklə yanaşı, eyni zamanda Xristianlığın da sonunu gətirəcəkdir. Bu anlamda mühafizəkar Xristianlıq ya da Xristian sxolastikasının təkbaşına hakimiyyətinə son qoyulub, onunla milliyyətçilik və dünyəvilik arasında barış elan olunmalıdır ki, Avropa yeni güc qazansın. Beləliklə, Avropa aydınları Xristianlıq sxolastikasının təkhakimiyyətliyini yenmək üçün ilk növbədə, əski milli-dini kimliklərini, yəni Xristianlıq öncəsi fəlsəfələrini, mədəniyyətlərini, tarixlərini yenidən dəyərləndirməyə başladılar. Bununla da Avropanın Xristian xalqları yalnız Xristianlıq sxolastikasını aradan qaldırmadılar, eyni zamanda hər bir Avropa xalqı müəyyən anlamda Xristianlığı milliləşdirdilər və dünyəviləşdirdilər. Beləliklə, Yunan-Roma mədəniyyətinə xas olan materialist və pragmatist dəyərlərin hesabına Xristian sxolastikasını yenərək onda islahatlar aparan Avropa ikisinin sintezindən yeni bir mədəniyyət, sivilizasiya ortaya qoydu. Çünki Avropa aydınları bunu edərkən əski milli-dini mühafizəkarlıqla mövcud Xristianlıq arasında həm idealist həm də materialist və pragmatist anlamda “dil tapmağı” bacardı. Bununla da Avropada modernləşməyin, yeniləşməyin yolu açıldı. Avropanın Xristian xalqları artıq “Xristian mədəniyyəti”ni əsasən, bir kənara qoyub daha çox Qərb mədəniyyəti, Avropa mədəniyyətini önə çəkildilər. Ancaq bu zaman heç də onlar “Xristian mədəniyyəti”ndən

tamamilə üz döndərmədilər, əksinə onu yeni mədəniyyətin əsas sütunların-dan biri olaraq seçdilər.

Sadəcə, Avropa əski milli-dini mühafizəkarlıqla Xristianlıq arasında ortaqlıq məxrəcə gəlib modernləşməyin, yeniləşməyin (Avropa modernçiliyi-Qərb mədəniyyəti) yolunu açarkən bilərəkdən ya da bilməyərəkdən pragmatiklik anlamda ölçü məsələsinə ciddi önəm vermədi. Belə ki, zaman irəlilədikcə Avropada bütün anlamalarda (texnoloji, mədəni, əxlaqi, cinsəl vəs.) modernləşməkdünyəvilik qırımızı xətti vurub keçdi. Çünki əski milli-dini mühafizəkarlıqla Xristian şxolastikasının sintezindən (“dil tapmasından”) ortaya çıxan Avropa modernləşməsində heç də yalnız hər ikisindən “yaxşı” olanları mənimsəmək deyil, burada daha çox Avropanın inkişafına səbəb olmaq önəmli idi. Belə olduğu təqdirdə, Avropa modernləşməyində yalnız “yaxşı” olanlarla deyil, “pis” olanlarla da “dil tapmaq” vacib idi. Başqa sözlə, burada vacib olan xristianlıq öncəsi milli-dini mühafizəkarlıqla mövcud Xristianlıq arasında mütləq “xeyir” ya da “şər” kateqoriyasından çıxış etmək deyil, Avropa xalqlarının inkişafı, güclənməsi ən əsası müdafiədən hücumla keçməsi naminə ən uyğun olanları ortaya qoymaq idi.

Bu anlamda Avropada Xristian şxolastikasının mahiyyətini dəyişərək onu milliləşdirmə bir tərəfdən milli özə dönüş olaraq qiymətləndirilsə də, digər tərəfdən insanlıq (demokratiya, liberalizm, pragmatizm, ekzistensializm vəb.) vurğusu adı altında ona dünyəvilik donu da geyindirilirdi. Bu günə qədər davam edən Avropa modernləşməyinin milliləşmə və dünyəviləşmə bütövlükdə dünya çapında uğurlu görünsə də, bununla yanaşı hər iki məsələyə baxışda ən ciddi problem ölçüsüzlük, yəni “qırımızı xətti” gözləməmək olmuşdur. Bununla da 15-16-cı əsrlərdən ortaya çıxan Avropa-Xristian milliyyətçiliyi sonralar Avropa xalqlarında radikal milliyyətçiliyi və radikal dini cərəyanları (pravoslavlyanizm, faşizm, nasizm vəs.), Avropa-Xristian dünyəvliyi isə radikal madiyyətçilik, dünyaçılıq (marksizm, pragmatizm, həyat fəlsəfəsi, freydizm vəb.) ortaya qoymuşdur.

Beləliklə, hər hansı “xeyir” və “şər” nisbliyi fonunda, bütövlükdə yeni dövrdə Avropa modernləşməyinin iki yönü özünü açıq şəkildə ortaya qoymuşdu: 1) milliyyətçilik (Xristian+Yunan-Roma milliyyətçiliyi və ondan qaynaqlanan milli-dini milliyyətçilik); 2)

İnsanlıq-Humanizm (Xristian+Yunan-Roma dünyəvililiyi və ondan qaynaqlanan fəlsəfi məktəblər). Deməli, Avropa əski Yunan-Roma mədəniyyətilə Xristianlığın sintezini yeni milliyyətçilik və yeni dünyəvilik kimi ortaya qoymaqla ikili gediş ediblər. Bizcə, məzmun baxımından Xristian milliyyətçiliyi daha çox Avropanın əski milli dəyərləri-milli həyat yaşanı (Yunan-Roma mədəniyyəti öncüllüyü), Xristian dünyəvililiyi isə Avropanın əski milli dini-milli fəlsəfəsi (Yunan-Roma fəlsəfəsi) üzərində qurulsa da, hər ikisində forma baxımından Xristianlıq da qorunub saxlanmışdır. Daha doğrusu, ikili xarakterli Qərb mədəniyyətinin ortaya çıxmasında Avropanın əski milli mədəniyyətiylə, eləcə də dünyəvilik ideyalarıyla Xristianlıq arasında uzlaşma baş vermişdir. H.Z.Ülkenə görə Qərb düşüncəsi irəliləmə geriləmə olsun heç bir zaman milli mədəniyyəti inkar etməmişdir. Milli mədəniyyəti inkar etməyi üçün də Xristian sxolastikasını aradan qaldıraraq Avropa modernləşməyini, Qərb mədəniyyətini ortaya qoymuşdur. Belə olduğu təqdirdə deyə bilərik ki, Xristian dünyasının problemlərinin həllində yeni Xristianlıqla milliyyətçilik və dünyəvilik arasında uzlaşma həlledici rol oynamışdır.

Ona görə də fəlsəfi anlamda təxminən 1-2-ci əsrlərdən başlayıb 15-16-cı əsrlərə qədər davam etmiş “Xristian dünyəvililiyi”ni dini-idealist, dini-mistik, 15-16-cı əsrlərdən sonra ortaya çıxıb hələ də davam edən Qərb mədəniyyətini isə milli-materialist, milli-praqmatist dövr adlandırırıq. Qərb mədəniyyətinin yeni bir mədəniyyət kimi ortaya çıxmasının, hətta sivilizasiya deyilə biləcək qədər yüksəlməsinin əsas təməl prinsipləri Xristianlıq sxolastikasına qarşı mübarizə adı altında, əslində Yunan-Roma mədəniyyətini də örnək alaraq milli-materialist və milli-praqmatist düşüncəli yeni bir yol izləməsidir. Zənnimizcə, Avropa alimi Paul Hazard “Qərb düşüncəsindəki böyük dəyişmə” əsərində bunu, çox aydın şəkildə göstərə bilmişdir. Hazard adıçəkilən kitabında yazırdı ki, 16-17-ci əsrlərdən başlayaraq Qərb düşüncəsində baş verən böyük dəyişmələrə səbəb, ümumilikdə Avropa alimlərinin qeyri-əxlaqi adət-ənənələrə qarşı çıxması, tarixi yenidən dəyərləndirməsi, fəlsəfəyə münasibətinin dəyişməsi, möcüzələrə etirazı, Xristian dininin tənqidi, mədəniyyətə yeni baxışı olmuşdur (196, s. 15; 55-56; 134-135; 173; 196; 411). Əslində Hazardın bu kitabda nəzərdə tutduğu dəyişmə faktorları çox sadədir. Belə ki, Qərb alimləri bütün

sahələrdə etiraz edir, dönüş yaradır və yeni bir mərhələyə daxil olurlar. Ümumiyyətlə, Hazardın bu əsərindən belə nəticə çıxarmaq olar ki, əgər yenilik və dəyişmə istəyiriksə özümüzdən başlamalıyıq. Yəni bütün sahələrdə (din, adət-ənənə, tarix, mədəniyyət vəs.) içimizdəki problemləri görməli, dəyərləndirməli və yeni ideyalar irəli sürməliyik. Bir sözlə, ayaq üstə qalmaq və inkişaf yolunda olmaq üçün zaman-zaman milli adət-ənənələri, tarixi, fəlsəfəni, hətta ehkam kimi yanaşdığımız dinin özünü belə yenidən dəyərləndirməliyik. Əgər bunu etmək əvəzinə başqalarını tənqidlə və təqlidlə məşğul olacağıqsa heş bir şey əldə edə bilməyəcəyik. Əslində özümüzü daha çox tənqid etməli, müəyyən mənada da bu gün öz keçmişimizi “təqlid” etməliyik.

Bu anlamda Hazardın anlatmaq istədikləri mahiyyət etibarilə çox doğru təsbitlərdir. Özəlliklə, yalnız Xristianın sxolastikasını tənqid etməklə kifayətlənməyərək bütün sahələrdə yeniləşməyin vacibliyini ortaya qoyan Avropanın milli aydınları (N.Makiavelli, F.Bekon, T.Hobbs, C.Lokk, Ş.L.Monteskye, İ.Kant, J.J.Russo, F.Volter vəb.) bununla da Avropanın yeni bir mərhələyə daxil olmasında, Qərb sivilizasiyasının yaranmasında bütövlükdə milli, dini və dünyəvi məsələləri yenidən nəzərdən keçirmələri, yeni yön vermələri əvəsiz rol oynadı. Bu Qərb cəmiyyətinin yenidən formalaşmasına gətirib çıxartdı.

İlk əvvəllərdə ruhani və despotik hakimiyyətlərdən olmazın əziyyətlər çəkən həmin Qərb düşünlərinin sonrakı dövrlərdə, bunun tam tərsinə dəstək görmələri də təsadüfi olmamışdır. Əslində Orta çağ Avroпасının məmurlarıyla ruhanilərin ilk dövrlərdə yeniləşməyə, daha doğrusu yeni bir mədəniyyətə qarşı savaşa açmaları, imkan düşdükcə yeniləşmə tərəfdarlarını amansız şəkildə cəzalandırmaları başa düşülən idi. Xristianlığın, Xristian dünyəvililiyinin rolu ön planda olduğu bir zamanda yeni bir mədəniyyətin ortaya çıxması, üstəlik onlara sxolastik damğası vurub savaşa açmaları həmin məmurları və ruhaniləri qorxu içində saxlayan əsas faktor idi. Sonuncular hesab edirdilər ki, Xristianlıq düşüncəsi Avropa xalqlarının yeganə nicat yoludur, onu aradan qaldırmaqla Avropa tamamilə məhv ola bilər. Bu anlamda Xristianlığı qoruyub saxlamaq üçün üçün ona qarşı olan hər kəs, o cümlədən yeniləşmə tərəfdarları da sözsüz-sorgusuz məhv edilməlidir.

Amma bu proses çox uzun sürmədi. Bunun uzun sürməməsinin səbəbləri arasında Avropa daxilindəki iç savaşlar, məzhəb problemləri ilə yanaşı, müsəlman ölkələrinə qarşı aparılan uğursuz Səlib-Xaç yürüşləri, bunun əvəzində Osmanlı türklərinin Avropanın bir hissəsini tutması mühüm rol oynadı. Bunun da nəticəsində çox keçmədi ki, Avropa xalqları üçün ortaq dəyər kimi çıxış edən Xristianlıq öz əhəmiyyətini xeyli dərəcədə itirdi, kilsənin nüfuzu ağaşı düşdü. İslam-Türk sivilizasiyasının qarşısında Xristianlığın dayana bilmədiyini anlayan Avropa aydınlarının belə bir məqamda sxsolastikaya qarşı təzyiqlərinin güclənməsi və ruhanilər üzərində basqısının artması, eyni zamanda dini kimliyə paralel olaraq milliliyi və dünyəviliyi kimliyi önə çəkmələri onların həyatında ciddi dəyişikliklərə səbəb oldu. Artıq fransızlar, ingilislər, almanlar və başqa Avropa xalqları kilsə çevrəsindən və despotik monarxiyadan uzaqlaşaraq milli kimlik və milli dövlət ideyaları ətrafında birləşdilər.

Şübhəsiz, dünənə qədər onları daima gərginlik içində saxlayan ruhani-despotik hakimiyyətlərdən üz çevirmək bütün anlamalarda avropalılar üçün heç də asan olmadı. Bir tərəfdən Avropa mütəfəkkirləri (N.Makiavelli, T.Hobbs, C.Lokk, Ş.L.Monteskye, İ.Kant, J.J.Russo, F.Volter vəb.) zahirən dindar, mahiyyətə dünyəvi Qərb cəmiyyətinin yaranmasının nəzəri əsaslarını yazdıqları halda, digər tərəfdən xalqın içindən çıxan liderlər bu yolda mücadilə apardılar. Ancaq bütün hallarda önəmli mövqeni Qərb mütəfəkkirləri tutmuşdu. Onlar məhz ruhani hakimiyyətə son qoyub, sülalə hakimiyyətini isə arxa plana keçirməklə milli və konstitusiyalı dövlətin mövcudluğundan bəhs edirdilər. Özəlliklə, milli dövlətdə hakimiyyət bölgüsü, insan hüquq və azadlıqları ideyasının gündəmə gəlməsi Avropanın yalnız siyasi deyil, mədəni-ideoloji həyatını da dəyişdirdi.

Beləliklə, Xristian Avropasının “millətləşməsi” prosesi Qərb sivilizasiyasını yaranmasını sürətləndirdi. Hər halda xristian Avropası həm dar bir əraziyə sıxışdıqları, həm də sayca azlıq təşkil etdikləri üçün uzun müddət “millətləşmə” prosesindən kənarda qalmışdılar. Orta Çağda avropalılar əsasən Xristian mədəniyyətindən başqa bir mədəniyyət tanımırdılar. Yalnız Orta Çağın ikinci mərhələsində Yunan-Roma mədəniyyətinə dönüşlə fransızlar, anqlosaksonlar, ispanlar, portuqallar, hollandlar və başqa Avropa millətləri ortaya çıxmağa başladı. Özəlliklə, Orta Çağ dərəcəliyin-

dən – ayrı-ayrı hersoqlar və knyazlıqlardan qurtulanlar yeni millət və yeni milli dövlət formalaşdırmağa başladılar. Məhz bu mərhələni keçdikdən sonra da Qərb aydınları millət, milliyyət, milli dövlət, milli liberal dövlət anlayışlarını gündəmə gətirdilər. Onların 17-18-ci əsrlərdə millət, milliyyət, milli dövlət, milli liberal dövlət, konstitusiya, hüquqi dövlət ilə bağlı yazdıqları isə qədim Çin, Şumer, Misir, Hind, Türk mənbələrində çoxdan var idi. Doğrudur, Şərq millətləri bu məsələlərə bir qədər fərqli yanaşmışdılar. Bu da təbii idi. Çünki qədim Şərq millətlərinin bu məsələlərə münasibətləri öz millətlərinin ruhlarının təəcəsumü idi. Şərq ərazicə daha geniş-ucsuz-bucaqsız, millətlərcə saysız-hesabsız, dincə tolerant, mədəniyyətçə rəngarəng olduğu üçün “Qərb milliyyətçiliyi” ilə müqayisəyə gələ bilməz. Bu günə qədər də Qərbə məxsus millət, milliyyət, milli dövlət, milli liberal dövlət anlayışlarına Şərq-Asya millətlərinin uyuşmamasına başlıca səbəblər bunlardır.

Deməli, burada düşündürücü məqamlar Avropanın keçdiyi yol, inanclar və nəticələrlə bağlıdır. Hər halda məlumdur ki, əsasən 16-17-ci əsrlərdən sonra Qərbin-Avropanın aparıcı millətlərinin (ingilis, fransız, alman, ispan və b.) aydınları tarixlərini dini düşüncədən, özəlliklə Xristian dini tarixindən uzaqlaşdırıb milli fəlsəfi düşüncə, milli təfəkkür üzərindən dəyərləndirməyə başlamışlar. Buna səbəb odur ki, 16-17-ci əsrlərə qədər Avropa da yaşayan xalqlar müstəqil millət olma səviyyəsinə gəlib çıxmamışdılar. Bir tərəfdən onların sayca azlığı, digər tərəfdən isə ayrıca bir toplum kimi özlərini dərk edə bilməmələri buna əngəl olmuşdu. Məsələn, Asiya və Quzey Afrikada ən azı 3-4 min il öncə böyük şəhərlər (Babil, Uruk və b.), şəhər dövlətlər, hətta imperatorluqlar (Şumer, Babil, Misir, Assuriya, Hitit, Troya, Midiya və b.) olduğu halda, Avropada şəhər dövlətlərin (Afina, Sparta, Roma) və imperiyaların (Ellin, Roma və b.) tarixi çox gəncdir. Bu baxımdan orta əsrlərdə də Avropada müstəqil milli dövlətlər deyil, yalnız şəhər dövlətlər və həmin şəhər dövlətlərə təbə müstəmləkələr var idi. Bu şəhər dövlətlər də isə yunanlar, italiyanlar, ingilislər, almanlar, franklar, hollandlar və başqa etnoslar demək olar ki, qarışıq şəkildə yaşayırdılar. Bu isə onların özlərini ayrıca bir Avropa milləti kimi (ingilis, fransız, alman və b.) ortaya çıxmalarına imkan vermirdi.

Avropa xalqları ən yaxşı halda xristian dini ətrafında birləşir, özlərini bir millətin deyil, hansısa etnosun, hətta tayfanın üzvləri sayırdılar. Bu mənada onlar müstəqil millətə çevrilə bilmirdilər. Millətə çevrilə bilmədikləri üçün də, şüurlu deyil, kor-koranə Xristian dini cəmiyyətini təkil edirdilər. Ancaq Avropa xalqlarının müstəqil millətə çevrilməsi prosesi ilə müasir Qərb cəmiyyətinin, Avropa sivilizasiyasının əsası qoyuldu. Bu da o zaman baş verdi ki, Avropa əhalisinin sayı sürətlə artdı, etnoslar arasında fərqliliklər özəlliklə, dini məzhəblər mənasında çoxaldı, ən əsası Türk-Turan sivilizasiyasına qarşı həmrəylik hissinin güclənməsi fonunda elm və texnologiya sahəsində uğurlar əldə edilməyə başlandı.

Deməli, Avropada şüurlu Qərb cəmiyyətinin yaranmasına ilk növbədə, əhalinin sayının artması fonunda dini ziddiyyətlərin kəskinləşməsi, etnik fərqlərin artması, milli həmrəylik hisslərinin güclənməsi, elm və texnologiyada yeniliklərin reallaşması, bir sözlə dini irqçilik (protestantlıq, lüterançılıq, kalvinizm, pravoslavlıq), millətçilik (fransız, alman, ingilis vəb.) və elm və texnologiya səbəb oldu. Əslində dini radikalizm-irqçilik millətçiliyin, millətçilik isə avropaçılığın təkanverici qüvvəsi oldu. Avropa millətçiliyi-avropaçılıq isə öz növbəsində milli imperiyaların (Fransa, Böyük Britaniya və b.), daha sonra isə Qərb sivilizasiyasının yaranmasına gətirib çıxartdı.

Maraqlıdır ki, Avropanın dini və despotik hakimiyyətlərində milli hisslər tamamilə arxa planda olduğu halda, milli hakimiyyətlərdə din müəyyən qədər nüfuzun itirsə də, amma ümumilikdə Qərb sivilizasiyasının tərkib hissəsi olaraq qaldı. Bizcə, bu amil Qərb sivilizasiyasının formalaşmasında mühüm rol oynamışdır və buna davam da edir. Bu anlamda ruhanilər ilk dövənlərdə ictimai-siyasi durumun onların əleyhinə dəyişməsindən rahatsız olsalar da, çox keçmədi nəinki mövcud vəziyyətlə barışdılar, hətta “Avropa-Qərb sivilizsiyası” yaradılması prosesinin bir parçası oldular. Bunda da özəl bir hal yoxdur. Əgər əvvəllər Avropanın ruhani və despotik hakimiyyətləri dini hisslərlə yanaşı, milli hisslərdən də istifadə edərək müsəlman ölkələrə qarşı Xaç yürüşlərini gerçəkləşdirmişdirsə, Qərbin milli hakimiyyətləri isə bunu bir qədər fərqli formada, ancaq eyni mahiyyətlə, prinsipiallıqla həyata

keçirirlər. Yəni Avropada dəyişən hakimiyyətin növləri, tipləri olmuşdur, mahiyyət və məqsəd baxımından heç nə dəyişməmişdir.

Sadəcə, əvəllər ruhanilər bütün işləri üstələnərək Xristianlıq adı altında Avropanın qalxınmasına çalışırıdısı, sonralar bu işləri Qərb mütəfəkkirləri Yunan-Roma ənənlərini də dirçəldərək “Avropa mədəniyyəti”, “Qərb mədəniyyəti”, Qərb demokratiyası, Qərb azadlığı düşüncəsi ilə öz üzərlərinə aldılar. Avropanın milli aydınları din xadimlərinin, ilahiyyətçilərin əsrlərcə bacara bilmədiklərini qısa müddətdə gerçəkləşdirdilər, “Avropa”-nı dünyanın modeli halına gətirdilər. Bu baxımdan din xadimlərinin yerini tutan milli aydınların (Nitsşe, Şopenhauer, Russo vəb.) Avropanın, Qərb sivilizasiyasının formalaşmasında yeri danılmazdır. Ancaq Avropanın milli aydınları da “Qərb sivilizasiyası”-nı formalaşdırarkən Xristianlığı tamamilə bir kənara qoymadılar. İlk dövrlərdə Xristianlıq milli hislərin kölgəsində qalsa da, çox keçmədi avropalılığın mərkəzi, birləşdirici ünsürü halına gəldi. Xristianlıq azadlıq, insanlıq, bərabərlik, xoşbəxtlik dininə çevrildi. Bununla da Avropa ya da Qərb mədəniyyəti əski Yunan-Roma mədəniyyətilə mövcud Xristian mədəniyyətinin sintezi olaraq meydana çıxmışdır.

Halbuki azadlıq və bərabərlik ideyaları heç vaxt insan təbiətində birmənalı olmamışdır, bu gün də belədir. Əgər əzəldən insan təbiətində azadlıq və bərabərlik ideyaları varıydısa, o öz əksini niyə yalnız XVIII əsrdə Avropada öz əksini tapmalı idi? Hər halda Qərb düşüncəsinə görə, liberalizm və demokratiya yalnız XVIII əsrdə gerçəkləşib. Avropalıların bu fikrindən belə nəticə hasil olur ki, XVIII əsrə qədər insan təbiəti öz-özünə qarşı olmuşdur. Təbii ki, bu mümkün deyildir. Əgər bir insan üçün azadlıq və bərabərlik ideyaları önəmlidirsə, onu on illərlə kölə etsələr belə, bir gün yenə də istəyinə çatacaqdır. Başqa birisi üçün köləlik keçərlidirsə, o ömrü boyu azadlıq və bərabərlik ideyaları işində yaşamasına baxmayaraq, daima ruhən bir kölə olaraq qalacaqdır.

Əslində burada başlıca problem “azadlıq və bərabərlik” anlayışlarının mahiyyəti ilə bağlıdır. Məncə, tarixən insanlar daha çox “azadlıq” əldə etdikcə insanlıq çərçivəsindən kənara çıxmışlar. İnsan üçün azadlığın sərhəddi olmayanda, onun heç bir dəyəri qalmır. Artıq insan heyvani bir məxluqa çevrilir. Bu anlamda Nitsşe, Şopenhauer, Freyd, Spenser, Dyui və başqa “Qərb” aydınlarını başa

düşmək çətin deyil. Onlar milli və dini ehkamların aradan qaldırılmasından sonra “azad” düşüncə ilə Allahı inkarı yolu tutmaqla, başqa insanlara zərər verməmək şərtiylə istənilən ixtiyari hərəkətləri icra etməklə insanın azad olacağına inanırdılar. Bizcə, Nitsşenin, Şopenhauerin, Freydin insanı yalnız öz təbii iradəsinə bağlı, onu yerinə yetirməli olan və mənəvi hisslərdən tamamilə uzaq azad bir varlıq kimi tərif etmələri yanlış idi.

Məsələn, alman filosofu Artur Şopenhauer “Dünya iradə və təsəvvür kimi” əsərində Allah iradəsindən kənarda Dünya və İnsan iradəsi ideyasını irəli sürürdü ki, onun “insanı” bitkilərdən və heyvanlardan istəklərinə görə mahiyyətə deyil, yalnız sahib olduqları eyni imkanların dərəcəsi baxımından fərqlənirdi. Yəni bitki və heyvan bütün təbii istəklərini açıq şəkildə ifadə edərək heç zaman instiktlərinə qarşı çıxmır, sadəcə imkanları çatacaq dərəcədə istəklərini hədəfləyirlər: bitki bitki, heyvan heyvan kimi. Ancaq insan bitki və heyvandan daha geniş imkanlara sahib olmasına baxmayaraq, onlardan fərqli olan şüurlu varlıq kimi əxlaq, inanclar, etiqadlar, adətlər, dəyərlər naminə təbii istəklərinin-“kişiliyini”nin əyani ifadəsini ya gizlətməyə çalışır, ya da üstündən xətt çəkir. O, yazır: “Heyvan insandan hansı dərəcədə sadələvhdirsə, bitki də heyvandan elə həmin dərəcədə daha çox sadələvhdür. Heyvanda biz həyata olan iradəni insanda olduğundan necə dəyərlər daha çılpaq bir şəkildə görürük, insanda iradə idrakla o qədər geyindirilmiş, üstəlik, o, özünü başqa cür göstərmək qabiliyyəti ilə o qədər örtülmüşdür ki, onun həqiqi mahiyyəti demək olar ki, yalnız yalnız təsadüfi olaraq, yalnız müəyyən zamanlarda aşkarlanır” (170, s.146).

Amma bu günün Qərb insanları və onun Şərqdəki təqlidçiləri Şopenhauerin arzuladığı kimi, kişiliklərini bitki və heyvandan da daha çox çılpaq formada əyaniləşdirir, tam bir azad hərəkət ortaya qoyurlar. Bir sözlə, Qərbin “modern insanı” biliklərini, daha da artmış “ağıllarını” hər hansı milli və dini əxlaq normalarına əməl etməyə deyil, təbii istəklərinin cürbəcür vasitələrlə reallaşdırmağın yollarını tapmağa sərf edirlər. Elə Şopenhauer də yazırdı ki, çünki insanın bədən-ruh, istəmələr-ağıl ikliyində İnsan xarakteri dayanır ki, bu da bir insanın onu əxlaqlı edən yanı deyil, “kişi” edən yanındır (202, s.439-440). Bu anlamda Şopenhauer insanın bədən “dili”ylə, “ağıl dili”nin ayrı-ayrı tutulmasının əleyhinə idi. Onun fikrincə,

ağılın bir, bədənin başqa bir şey istəməsi anlamsızdır. Ona görə də, bitki və heyvan kimi, insan da təbii istəklərinə-“kişiliyinə” qarşı gəlməməli, özünü əxlaq çərçivəsinə salıb acı çəkmə istəyindən məhrum olmamalıdır. Çünki acı çəkmə istəyi insanın digər canlılar kimi təbii istəyidir. Bu anlamda, insan təbii istəklərinə görə heyvanlarla ortaqdır, sadəcə, onu heyvanlardan fərqli edən amilin qavramlar və ağıl yürütmə olduğunu bilməlidir. Ona görə də, o, təbii istəklərinə tamamilə və qismən çıxan insanı deyil, bilən yanını təbii istəklərini doyurmaq üçün istifadə edən insanı “kişilik sahibi” kimi qəbul edir. Çünki bir insanın təbii halı necə davranırsa elə davranmaq zorunda olduğu üçün davrandığıdır, Yəni istəmədiyi kimi davranan insan artıq öz-özünü aldadan insandır (202, s.69-72).

Şopenhauerin düşüncələrindən belə sonuc çıxır ki, təbiətdə hər bir proses müəyyən qanunauyğunluqlar çərçivəsində baş verir. İnsan da təbiətin bir parçası kimi, digər canlılar kimi təbiətin qanunauyğunluqlarına qarşı çıxıb bilməz. İnsan biliyi aldadıcı olduğu halda, təbiət səhv etmir, onun gedişi doğrudur. Bu anlamda bitki və heyvan Təbiətin bir parçası və özü kimi özünün varlığına gedən yolunu düzgün tapdığı, ölümün nə olduğunu bilmədən hər anını qayğısız yaşadığı halda, yalnız ağıllı və bilən insan problemlər içindədir. Bəlkə də, ağıllı və bilən insan üçün əsas problemlər ölüm qorxusu və axirət dünyası inamıdır (170, s.249). Şopenhauer bir qədər pessimizmə qapılsa da, əsasən insanın çıxış yolu kimi təsadüfən xatırlanan ölüm və ağrını unudub, əxlaq ehkamlarını inkar edib, eyni zamanda nə keçmiş, nə də gələcəyi düşünərək yaşamağa deyil, insanı bir növ bitki və heyvan kimi, qayğısız halda bu günü üçün yaşamağa səsləyir. Ancaq Şopenhauer insan iradəsinin azadlığından bəhs edərkən xalqın qınağından, ya da xalqın ittihamından tamamilə vaz keçə bilmirdi. Nitsşe yazırdı ki, Şopenhauer insanda “azad iradə” məsələsini düzgün müəyyənləşdirsə də, xalqın qınağı məsələsini həddən artıq ifratlaşdırmışdır (206, s.36). Yəni Nitsşeyə görə “üst insan” (çox az sayda insan “üst insan” ola bilər) iradəcə güclü olduğuna görə, onlar “təbii istəklərinə” qarşı çıxmırlar. Çünki azad iradəli “üst insan” üçün Tanrı yoxdur, o, özü özünün “Tanrısıdır” (206, s.40).

Ümumiyyətlə, qeyd etməliyik ki, alman filosofu Fridrix Nitsşe əsasən “Zərdüşt belə dedi” (1885), “İyinin və kötünün

ötesinde” (1887) əsərlərində öldürməyə çalışdığı Tanrı ideyasına qarşı “Üst insan”ı irəli sürməyə çalışmışdır. O iddia edirdi ki, bu günə qədər ruh bədəndən üstün idi, artıq bədən ruhdan üstündür. Nitsşe yazırdı: “Amma oyanan, bilən adam belə deyər: Mən, bütünlüklə bədənim və bundan kənarda bir şey deyilim. Ruh yalnız bədəndəki bir şey üçün istifadə olunan sözcükdür” (249, s.31). Ruh “kiçik ağıl” kimi bədənin bir vasitəsi adlandıran Nitsşe bədənçisi önə çəkərək deyir ki, “mənlik” də bədəndir və “mən”i də bədən yaradır (249, 32) Bir sözlə, artıq Tanrıya qədər yüksələn ruh artıq ayaqaltı olmuş və öz yerini bədənə-“Üst insan”a vermişdir (207, s.45).. Nitşenin “Üst insanı” ruhsuz bədən, Tanrıya inanmayan bugünkü “Modern, ya da postmodern insan” idi. “Üst insan” üçün mənəviyyat, ruh, Tanrı anlayışlarının heç bir dəyəri yox idi. Artıq “Üst insan”ın ortaya çıxması və yaşaması üçün Tanrı ideyasının, Tanrıyla bağlı olan bütün mənəvi olanların üstündən amansızcasına xətt çəkilir, ölüm hökümü kəsilirdi (207, s.88). Nitsşe Tanrı ideyasının, Tanrıyla bağlı olan bütün mənəvi-ruhi olanların aradan qaldırılmasının vacibliyini onunla izah edirdi ki, İnsan məhz onların sayəsində bu günə qədər kölə olmuşdur. Tanrı ideyasıyla İnsan daima kölə vəziyyətində saxlanmış, bütün istək və arzularının üstündən xətt çəkilmiş, bir sözlə hər şey Allahın yazdığı qədər, taleyin iradəsinə buraxılmışdır. Bu anlamda İnsanlar qədimlərdə birmənalı şəkildə kahinlərə, münəccimlərə inanaraq hərəkət edirdilər. Ancaq sonralar kahinlərə, münəccimlərə şübhələr yarandı. Yəni İnsanlar artıq hər şeyin Tanrının yazdığı qədər, alın yazısıyla baş verdiyinə şübhə etdilər, tərəddüdlər baş qaldırdı. İndi isə artıq heç bir şübhəyə də yol vermədən “qədərçiliyə”, “alın yazısına” son verilməli azad-özgür “Üst insan” yaradılmalıdır. Nitsşe özünü nəzərdə tutaraq yazırdı: “Ancaq “insan” deyilən ölkəyi kəşfədən, “insanın gələcəyi” adlı ölkəyi də kəşf etdi” (207, s.231).

Nitşenin kəşf etdiyi “insanın gələcəyi” adlı “Üst insan”lı ölkə bugünkü Avropa-Qərb dünyasıdır. Nitşenin “İnsanın gələcəyi” kimi gördüyü Avropa-Qərb dünyasında Tanrı ideyası, xristianlıq, yəhüidlik əsasən yalnız sözdədir. Çünki “Üst insan” üçün Tanrının nə istədiyi deyil, özünün nə istədiyi önəmlidir. “Üst insan”ın şüurunda o, Tanrının düşündüyü kimi yox, Tanrı onun istədiyi kimi düşünür. “Üst insan” inanır ki, onun bədəninin bütün istəkləri,

hərəkətləri Tanrının istəklərinə zidd deyildir. Çünki bugün “Üst insan” bütün istək və hərəkətlərini bədəninə görə müəyyənləşdirir, burada mənəviyyat ikinci, bəlkə də daha sonrakı yerdədir. Amma bugünün “Üst insan”ı Tanrı ideyasını tamamilə sıradan çıxarda bilməmişdir. Bu anlamda, bugünkü “Üst insan” Nitsşenin “insanın gələcəyi” adlı ölkədə görmək istədiyi “Üst insan”la tam üst-üstə düşmür. Çünki Nitsşenin “insanın gələcəyi” adlı ölkədə yaşayan “Üst insan”ın ümumiyyətlə, yəni sözdə belə olsa, Tanrıya ehtiyacı yox idi. Amma bu günkü Avropada “Üst insan” da, sözdə də olsa, Tanrı ideyası da var.

Deməli, Nitsşelərin, Freydlərin bugünkü “Üst insanları” yalançıdırlar, ikiüzlüdürlər, çoxüzlüdürlər. Çünki bir tərəfdən Tanrını və Tanrının istəklərini qəbul etmək kimi görünmək, digər tərəfdən isə “Üst insan”- “Modern insan” – “Postmodern insan” kimi heç bir əxlaqi, mənəvi sərhədlər tanınamamağı başqa cür izah etmək mümkün deyildir. Nitsşenin bugünkü “Üst insanı” “cəllad Tanrı”, “işgəncəci Tanrı” (207, s.271), “ikiüzlü Tanrı” adlandırdığı Tanrıdan daha çox qorxuludur. Çünki Tanrı hər bir insanın bugünkü xeyir və şər əməllərinə görə bu dünyada və axirət dünyasında gec-tez cəzalanacağı, ya da mükafatlandırılacağı ilə xəbərdar etdiyi halda, Nitsşenin “Üst insanı”, Freydin “cinsəl insanı”, Dyünün “Praqmatist insanı”, Şopenhauerin “heyvan iradəli insanı” xeyir və şər əməllər deyiləni maddi və günlük çıxarlarına görə müəyyənləşdirilər. Artıq Qərbin “modern insanı” cəlladlığı da, işgəncəni də, iküzlülüüyü də, yalançılığı, əxlaqsızlığı da adi bir şey kimi qəbul edir. “Modern insan” üçün cəlladlıq, iküzlülük, yalançılıq, əxlaqsızlıq deyilən anlayışlar şəraitə, duruma, çıxarlara görə tez-tez dəyişir. Halbuki Nitsşelər, Freydlər, Dyuilər bu kimi hərəkətləri Tanrıya yaraşdırmır, Tanrı ideyasından çıxış edib, amma buna əməl etməyənlərə görə Tanrını ittiham edirdilər.

Bəs, “Modern insan”ın əməllərinə görə kim, yaxud da kimlər cavab verməlidir? Bəlkə, yenə də Tanrı suçludur? Halbuki Şopenhauerlərin, Nitsşelərin, Freydlərin, Dyuilərin təmsalında “modern insan” Tanrını çoxdan undub və azadlığa qovuşub. Bu zaman belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, “Modern insan” elə belə də olmalıdır. Yəni Tanrının insanı ikiüzlü, əxlaqsız, namussuz, yalançı ola bilməyəcəyi, təbii ki olarsa da cəzasını çəkməli olduğu halda, Şopenhauerlərin, Nitsşelərin, Freydlərin, Dyuilərin, bir sözlə Qərbin

“Modern, ya da Postmodern insan”ı ikiüzlü, əxlaqsız, namussuz, yalançı ola bilər və olmalıdır da. Yeri gəlmişkən, “modern, ya da postmodern insan” üçün əxlaqsız, namussuz, yalançı, iküzlü anamları xeyir və şər anlamı baxımından nisbidir. Yəni bu anamların əxlaq-əxlaqsızlıq, yalan-doğru, namus-namussuzluq, birüzlülük-çoxüzlülük Tanrı ideyası baxımından önəmi vardır. Əgər Tanrı ideyası ölübsə, yaxud da sözdə Tanrı ideyası varsa, bu zaman əxlaq-əxlaqsızlıq, yalan-doğru, namus-namussuzluq, birüzlülük-çoxüzlülük kimi anlamlarda öz əhəmiyyətini itirmişdir. Çünki Şopenhauerlerin, Nitsşelərin, Freydlərin, Dyuilərin iddiasınca insanın köləliyinə səbəb Tanrının insanlardan xeyirli olanları – doğrunu, əxlaqı, birüzlülüüyü, adilliyi tələb etməsi olmuşdur. Amma “modern insan” bütün bunlardan imtina edib azad-özgür olunca, artıq onların heç bir anlamı qalmamışdır. Tanrının müəyyənləşdiridiyi insani-mənəvi dəyərlər aradan qalxmış, onun yerini Şopenhauerlerin, Nitsşelərin, Freydlərin, Dyuilərin, Marksların müəyyənləşdiridiyi maddiçi, cinsəl, pragmatist, heyvani, sinifi “dəyərlər” tutmuşdur.

“Qərb” aydınları modernizm mərhələsindəki “modern insanı”, son zamanlar əldə etdikləri uğurlara görə dağın başına qoymaqla yanırlar, əslində onu uçurumun dibinə salıblar. Ə.Qəşəmoğlunun təbrincə decək, “Qərb filosoflarının dediyi kimi, o insan azad deyil ki, keyfi nə istəyir edə bilsin (lap elə başqasının azadlığına xələl gətirmədən!). Keyfi nə istəyir edə bilmək azadlıq əlaməti xüsusiyyəti ola bilməz. Azadlığın əsas meyarı, insanın yalnız və yalnız öz təyinatına uyğun olaraq fəaliyyət göstərməsi üçün imkanlarının olmasıdır” (101).

Fironlar kimi özünəvurgun, eqoist “azad və bərabər” insan cəmiyyəti formalaşdıran “Qərb” bunu liberalizm və demokratiya kim qələmə versə də, qərblilərin ümumi durumu maddi cəhətdən sıxıntı içində yaşayan əksər qeyri-qərblilərdən heç də yaxşı deyildir. Belə demək mümkündürsə, Şərqdə bəzi insanlar ac qalmamaq, yaxud da daha yaxşı yaşamaq üçün bədənlərini və vicdanlarını satdıqları halda, Qərbdə insanların əksəriyyəti ifrat azad və bərabərlik düşüncənin nəticəsində bunu edirlər. Başqa sözlə, Qərbin texnoloji və elmi inkişafı fonunda modern insanın maddi rifahı, onu inanclardan və mənəvi dəyərlərdən yoxsul buraxmışdır. J.J.Russo, Maks

Veber, Daniel Bell, T.T. Bottlomer və başqa Avropa alimləri məhz bu təhlükəni görərək həmvətənlərini öncədən xəbərdar etmişlər.

Bütövlükdə, Qərb mütəfəkkirləri bilərəkdən 17-18-ci əsrlərdən etibarən Avropa mədəniyyəti anlayışını gündəmə gətirmiş, bu zaman coğrafi məkan anlayışına deyil, milli-dini düşüncənin bütövlüyünə, elmi rəşadətə, gerçəkçi bir fəlsəfəyə əsaslanmışlar. Ən əsası Qərb-Avropa mədəniyyəti, Qərb-Avropa sivilizasiyası anlayışları altında yeni bir mərkəz formalaşdırıb onu başqa mədəniyyətlərə və sivilizasiyalara qarşı qoymuş oldular. Əlbəttə, bu qarşı qoyma ilk növbədə, özünü böyük və əvəzolunmaz tutmaq üçün lazım idi. Qərb mütəfəkkirləri bunu avropalıların özlərinə inamlarını artırmağa, üstünlük kompleksi yaratmağa hesablamışdılar. Artıq avropalıların şüurunda dünyadakı digər mədəniyyət və sivilizasiyalardan üstün olmaq şüuru özünə yer tutmağa başladı (188, s.11). Qərb mütəfəkkirləri avropalıları inandırmağa çalışırdılar ki, dünyada mədəniyyət, fəlsəfə, demokratiya və sair nə varsa, hamısı Avropada yaranıb. Bir sözlə, mədəniyyətin, fəlsəfənin, demokratiyanın, insan hüquq və azadlıqlarının ilk beşiyi Avropadır. Şübhəsiz, “Avropa” kimliyi formalaşdırılarkən bir tərəfdən Yunan-Roma mədəniyyətindən, digər tərəfdən Xristianlıqdan maksimum istifadə edildi. Əslində Qərb düşüncüləri bu işləri görərkən ilahiyyatçılardan daha geniş imkanlara malik idilər. Bu da onların uğura çatmasında heç də az rol oynamadı. Onlar milli, dini, vətən, demokratiya, liberalizm və başqa anlayışlardan hərtərəfli istifadə etməklə buna nail oldular. H.Çakmak yazır: “Avropa şəxsiyyətinin təməlinə yunan mədəniyyəti; ağılı, demokratiyası, fərdiyyətçilik və müstəqillik, Roma mədəniyyəti; dövlət, hüquq və vətəndaş düşüncəsi, xristianlıq isə; mənəvi dəyərləri (mərhəmət, qardaşlıq, Tanrı qarşısında bərabər olmaq və s.) dayanaraq Avropanın təməl quruluşunu formalaşdırmışdır” (188, s.12).

Avropa sivilizasiyasının sonralar Qərb sivilizasiyası kimi adlandırılmasında isə 2. Dünya müharibəsindən zəif çıxmış, ona görə də keçmiş SSRİ-yə qarşı dirənə bilməyən Avropa dövlətlərinin, özəlliklə İngiltərənin ABŞ-la iş birliyinə gətməsi mühüm rol oynamışdır. O.M.Öztürk yazır: «İngiltərə müharibədən qalib çıxmaqla bərabər, müharibədə ciddi güc itkisinə uğradığı və bu səbəbdən də Avropanın məruz qaldığı sovet təhlükəsinin qarşısını almaqda ondan

gözləniləcək gücdə olmadığı üçün, ABŞ Avropaya dəvət edilmiş və Sovet İttifaqı qarşısında ABŞ kimi güc mərkəzi bu yolla meydana çıxmışdır» (210, s.7). Doğrudur, bu gün SSRİ yoxdur, amma Qərb sivilizasiyasının iki dayaq sütunu olan ABŞ və Avropanın birlikdə hərəkət etməsi Qərbin özünümüdafiəsi baxımından çox önəmlidir. Çünki Qərb artıq özünü meydanlardakı savaşlardan çox düşüncə, yaxud da mədəniyyətlərarası müharibədən qoruyur (210, s.15).

Qərb fəlsəfəsində “Qərbçilik” və “Şərççilik”...

Avropa mütəfəkkirlərinin əksəriyyəti 18-ci əsrin ikinci yarısından etibarən Avropa sivilizasiyasından kənarda qalanları da əsasən Şərq, Şərççilik olaraq tanıtməğa başladılar (204, s.86). Onların nəzərdə tutduğı “Şərq”də isə mədəniyyət, fəlsəfə, demokratiya “Qərb”lə müqayisədə çox aşağı idi. Burada maraq doğuran əsas məsələ ondan ibarətdir ki, “Qərb”ə qarşı məhz niyə “Şərq” seçilirdi, üstəlik də müqayisəolunmaz bir səviyyədə təqdim olunurdu? Bu bir intiqam, aşağılamaq hissidir mi? Fələstinli alim Edvard Səid “Oryantalizm: Sömürgeçiliyin keşf kolu” əsərində bu məsələləri geniş izah edərək yazırdı ki, Qərbdən kənarda qalanlara “Şərq” adı verilməsi və “Şərççilik” adı altında elmi bölmələrin yaradılması təsadifi deyildir. Onun fikrincə, bu anlamda “Şərq” və “Şərççilik” ingilislər, fransızlar, almanlar üçün coğrafi bir ayrım deyil, bir sıra çıxarlar toplamıdır. Qərb aydınlarının bütünü “Şərq”dən söz açarkən, yazarkən ancaq “Qərb”in yararından çıxış edirlər (212, s.16-30). Türk aydını Meriç hesab edir ki, Səidin bu kitabı yalançı Avropanı, “Qərbi” tanımaq üçün yaxşı bir örnəkdir (204, s.92).

Qərb mütəfəkkirlərinin “Qərb” üstünlüyü fonunda “Şərq”in aşağılanması ilk növbədə, avropalıların şüuruna hesablanmışdır. Bu səbəbdəndir ki, onlar “Qərb” və “Şərq” haqqında həqiqətəuyğun olmayan fikirlər irəli sürməkdən, bunu elm kimi qələmə verməkdən çəkinmirdilər. Onların əsas məqsədi Avropa xalqlarında böyüklük hissi yaratmaq baxımından modern və elmi şüur formalaşdırmaq idi. Bunun üçün önəmli vasitələrdən biri xalqın tarixə, özəlliklə mədəniyyət tarixinə, din tarixinə baxışını dəyişdirmək, böyük və əzəmətli keçmişə sahib olduqlarını inandırmaq lazım idi.

Bu baxımdan dünyanın, o cümlədən Avropanın yeni tarixini, özəlliklə ideoloji tarixini yaratmaq başlıca hədəf oldu. Burada söhbət yalnız sırf tarix kitablarının yazılmasından, məsələn İtaliya, Fransa tarixinin qədim dövrdən başlayıb yaşadıkları zamana qədər qələmə alınmasından getmirdi. Burada əsas məqsəd bütün sahələrdə bir modern Avropa mifi, mədəni Avropa ideali, demokratik Qərb sivilizasiyası yaratmaq idi. Qərb mütəfəkkirləri bunu bacardılar. “Qərb sivilizasiyası”nı yaradarkən aşağıladıkları, yuxarıdan aşağı baxdıqları “Şərq”dən, “Şərq” mütəfəkkirlərindən, onların ideyalarından geniş şəkildə istifadə etdilər. Amma bunu edərkən ya onları öləri olaraq xatırladılar, ya da buna da lüzum görməyərək bütün nəzəri və texnoloji kəşfləri öz adlarına çıxdılar. Qərb mütəfəkkirlərinin bir tərəfdən “Qərb”dən kənarda tutduqları “Şərq sivilizasiyası”nı – Şərq mədəniyyətini, Şərq fəlsəfəsini, Şərq tarixini aşağılaması, digər tərəfdən aşağıladığı “Şərq”dən qidalanması nə qədər təzadlı olsa da, bütün bunlar “Qərb”in böyüklüyünə və möhtəşəmliyinə xidmət etdiyi üçün, onların baxışınca təbii idi. Bu baxımdan dünənə qədər bir çox elmləri “Şərq”ə aid etdikləri Çin, Türk, Ərəb, Fars, Hind mütəfəkkirlərinin sayəsində öyrənən avropalı aydınlar bunu, Avropa xalqlarına maraqlarına uyğun çəkildə təqdim etmişlər.

Ümumiyyətlə, zərrə qədər də şübhə etmirik ki, dünyanın “Qərb” və “Şərq” deyərək iki qütbə, iki sivilizasiyaya ayrılması Avropa aydınlarının beyinlərinin məhsuludur. Əslində isə tarixən nə Qərb, nə də Şərq sivilizasiyası olmuşdur, bu gün də yoxdur. Avropa aydınlarının “Qərb” və “Şərq” ikitirəliyi nəzəriyyəsini irəli sürməsi sırf ideoloji mahiyyət daşıyır. Onsuz da fəlsəfəni, mədəniyyəti, tarixi ilk dəfə elmdən uzaqlaşdıraraq ideologiləşdirənlər də avropalılar olmuşlar ki, heç bunu gizlətmirlər də (149, s.159). Avropa aydınları üçün obyektiv və əsil adlanan mədəniyyət, tarix, fəlsəfə yalnız “Qərb” düşüncəsinə uyğun gələnlərdir. Bu baxımdan çağdaş Avropa aydınlarının bütün sahələrdə “Qərb”i şişirtmələri, bunun müqabilində “Şərq”i aşağılamaları həqiqəti özündə əks etdirər bilməz. Ancaq bu bir gerçəklikdir ki, “Qərb”in “Şərq” üzərində üstünlüyünün və aparıcılığının saxlanılmasında Avropa aydınlarının davamlı apardıqları, aparmağa da davam etdikləri ideoloji mübarizə (demokratiya, liberalizm, vətəndaş cəmiyyəti və s. ideyalar) mühüm rol oynadı.

Türk dünyasının yeni Qərb ideyalarıyla tanışlığının ilk mərhələsi (XIX əsr- 20-ci əsrin əvvəlləri)

“Qərbləşmə” posesi çar Rusiyasının işğalı altında olan Türk elləriylə, müstəqil Türkiyədən bir qədər fərqli istiqamətdə inkişaf etmişdir. Şübhəsiz, bunun müxtəlif səbəbləri arasında müstəmləkəçilik psixoljisi mühüm yer tutur. Hər halda, çar Rusiyasının müstəmləkəsi olan türklərlə müstəqil, üstəlik bir imperatorluq sahibi türklərin in “qərbləşmə”yə baxışlarında fərqlərin olması təbii idi. Onlardan birisi “qərbləşmə”dən yararlanaraq çar Rusiyası imperatorluğunu devrərək müstəqil olmağa, digəri isə əksinə Osmanlı imperatorluğunu qorumağa və gücləndirməyə çalışırdı. Zənnimcə, əsarət altındakı türk aydınlarının əksəriyyətinin “qərbləşmə”yə çox meyilli olması müstəqillik hissi ilə bağlı idi. Onlar Osmanlı aydınlarından fərqli olaraq “qərbləşmə”yə yalnız məcburi müasirləşmək anlamında deyil, itirilmiş müstəqilliyin yenidən geri qaytarılması nicatı kimi də baxırdılar. Məhz bunun nəticəsi idi ki, bəzi aydınlarımız “Qərb”dən gələn ideyaların müsbət cəhətlərini baxmayaraq, bütövlükdə İslama və milli dəyərlərə zidd tərəflərini bildikləri üçün onu ideallaşdırmaqdan vaz keçdikləri halda (Bakıxanov, Zakir, Şirvani, Zərdabi), digərləri (Axundzadə, Mirzə Kazım bəy) tərsinə “Qərb”i nicat yolu olaraq seçdilər. Bütün hallarda, iki əsrdi “Qərb”dən kənarda qalan xalqlarda bir “Qərb” ideali vardır. “Qərb”i bir ideal kimi görənlər isə “qərbləşmə” tərəfdarıdırlar. “Qərbləşmə” o zaman meydana çıxdı ki, Avropa maddi və mənəvi gücü ilə dünyada fərqlənməyə başladı. “Qərb”dən kənarda qalanlar da bir “Qərb” gerçəkliyinin duyar-duymaz ona maraq göstərdilər. Bununla da, Türkiyədə, Yaponiyada, İranda, Rusiyada və başqa ölkələrdə “qərbləşmə” tərəfdarları ortaya çıxdılar.

Türk Dünyasında, o cümlədən Türkiyədə, Azərbaycanda, Kırımnda, Tatarıstanda, Türkistanda “qərbləşmə” 19-cu əsrin əvvəllərindən özünü göstərmişdir. Türklər arasında “qərbləşmə” məsələsi ilk günlərdən birmənalı qarşılanmamışdır. Biz, “Qərb” məsələsi meydana çıxandan günümüzədək Türk aydınlar arasında bu məsələyə münasibətdə üç əsas baxış olmuşdur:

- 1) “Qərbləşmə”nin tərəfdarları;
- 2) “Qərbləşmə”nin əleyhdarları;

3) “Qərbləşmə” məsələsində orta mövqe tutanlar...

XIX əsrdə Azərbaycanda Qərbləmənin ilk əleyhdarları və tərəfdarları.

XIX əsr Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərindən Abbasqulu Ağa Bakıxanov çağdaşları arasında ilk dəfə Qərb-Xristian mədəniyyəti ilə Türk-İslam-Şərq mədəniyyətini müqayisə edərək Rus-Qərb-Xristian mədəniyyətinin yüksəlişini də, bunun fonunda Türk-İslam-Şərq mədəniyyətinin tənəzzülünü də çox doğru görə bilmişdi. Bir mədəniyyətin yüksəlişi yalnız onun təmsilçilərinin ideyalarının məhsulu deyil, eyni zamanda başqa bir mədəniyyətin durğunluq işçində olması ilə bağlıdır. Özəlliklə, tənəzzül edən tərəqqi edənə nə dərəcədə dərkindən çox şey asılıdır. Burada iki yol, iki seçənək var: 1) tənəzzül edən özünün çıxış yolu araması, yaxud da ən azından başqasından nümunə almaqla yanaşı, sonucda öz yolunu seçməsidir. 2) tənəzzül edən özü çıxış yolu axtarmaq əvəzinə yalnız tərəqqi edənə təqib və təqlid etməsidir. Bakıxanov bu yollardan birincisini seçmişdir. Belə ki, həm Avropa mütəfəkkirlərinin əsərləri ilə tanışlıq, həm də müsəlman ölkələrində (Türkiyə, Qacarlar və b.) səyahətdə olarkən burada gördüyü mövhumat və cəhalət Bakıxanovda Qərb mədəniyyətinə müəyyən maraq yaradaraq, ən azı Şərq və Qərb mədəniyyətlərindən hansının üstün olması tərəddüdləri baş qaldırsa da, sonunda o, özünü Şərqlə tutmuşdu (42, s.196).

XIX yüzil Azərbaycan Türk aydınlarından Seyid Əzim Şirvani də Bakıxanovun yolunu izləyərək Qərb mədəniyyətinin bəzi cəhətlərini təqdir etməklə yanaşı, ümumilikdə nicat yolunu İslamlaq və Türklük çərçivəsində görmüşdür (161, s.117-118). Onun fikrincə, əgər İslama, şəriət qanunlarına olduğu kimi əməl edilərsə və bu dövrdə Avropada da geniş yayılan mütərəqqi ideyalar - yeni tipli məktəblər, dövrü mətbuat yaranarsa, dünyəvi elmlər öyrənilərsə onda müsəlmanlar, o cümlədən Qaqfaz türkləri də inkişafa qədəm qoyacaqlar. Çünki Avropanın kəşf etdiyi bir çox ixtiralar Quranda çoxdan öz əksini tapmışdır (162, s.44). Milli mətbuatın banisi Həsən bəy Zərdabi də Bakıxanov və Şirvani kimi, millətin inkişafında əsas yeri milli-dini dəyərlərə verməklə, yeniləşmənin bir vasitəsi kimi Qərb mədəniyyətindən də yardımçı kimi istifadə etməyə çalışmışdır:

«Xülasə, Məşriq-zəmində azadlıq olmadığına biz Avropa əhlindən geri qalmışıq və nə qədər belə olsa, biz tərəqqi etməyəcəyik və edə bilmərik» (178, s.419). XIX əsrin ikinci yarısında yeniləşmə uğrunda mübarizə apararaq mədəni türkçülüüyü və mədəni islamçılığı canlı bir timsal kimi XX əsrin əvvəllərinə daşıyan H.Zərdabi, bu dövrdə də dil birliyi, din birliyi, milli təşkilatların yaranması məsələlərlə bağlı konkret təkliflərlə çıxış etmişdir. Zərdabi qeyd edirdi ki, hər bir millətin əsas dirəkləri, millət olmağına səbəb dil və din-məzhəbdir. Bunlardan birisi əldən getsə millətin beli sınar, ikisi də getsə millət başqa millətlərə qarışar və yox olar (179, s.22). XIX əsrin ikinci yarısında Qafqaz müsəlmanlarının milli oyanışına, yəni mədəni türkçülüyə və mədəni islamçılığa təkan verən H.Zərdabi bu işinin davamı olaraq 1900-cu illərdə Rusiya, o cümlədən Qafqaz türklərinin dil-millət və din-islam birliyi ətrafında birləşməsinə vacib saymışdır.

Ancaq Bakıxanov, Şirvani və Zərdabidən fərqli olaraq Mirzə Fətəli Axundzadənin yaradıcılığında Qərb mədəniyyətinin təsiri qırmızı bir xətlə keçir. Qərb mədəniyyətinin təsiri altında, Türk-Müsəlman dünyasında ilk dəfə Avropasayağı konstitusiyalı dövlət ideyasını da o, irəli sürmüşdür (14, s.268). Axundzadəyə görə, konstitusiyalı dövlət üçün zəruri olan məsələlərdən biri də dinin dövlətdən ayrılmasıdır. «Xalqla dövlət arasında ayrılığın əsil səbəbi ruhanilərdir. Nə üçün? Buna görə ki, ruhanilər xalqın ruhuna və təbiətinə o qədər müsələt olmuşlar ki, camaat onların dediklərinə sorğu-sualsız itaət edir, ürəyində dövlətə nifrət bəsləyir» (14, s.255) - deyən Axundzadəyə görə, ruhanilər xalqın «pənahı»na çevrilib və nəticə də xalq dövlətə ikinci dərəcəli baxır. Bu məsələdə Axundzadə nə qədər haqlı olsa da, dinə qarşı həddən artıq radikalılığı da özünü büruzə verir. Axundzadə bu dövrdə İslamla, hakimiyyətdə əsas yer tutub xalqı çapıb-talayan ruhaniləri eyni tutur. Halbuki ruhanilərin əməlinə görə, nə islam, nə də onun peyğəmbəri günahkar ola bilməz. Fikrimizcə, bu məsələyə münasibətdə daha obyektiv mövqeni Axundzadə yox, Zərdabi, Hüseynzadə, Rəsulzadə tutmuşdur.

Beləliklə, XIX əsrdən başlayaraq Azərbaycan türk mütəfəkkirlərindən bəziləri (M.F.Axundzadə və b.) dolayısıyla da olsa, millətin xilas yolunun yalnız İslam əsasında axtarılmasının əleyhinə çıxıb daha çox Qərb mədəniyyətinə meyil etdikləri halda, digərləri (A.A.Bakıxanov, S.Ə.Şirvani və b.) Qərb mədəniyyətindəki

müsbət meyilləri inkar etmədən, ancaq İslamdan daha möhkəm yapıb ilkin İslama qayıtmaqla problemlərin həll olunmasına inanırdılar. Beləliklə, bu mütəfəkkirlər və onların sələfləri arasında ifrat dərəcədə qərbləşməyə (M.Şahtaxtılı, C.Məmmədquluduzadə və b.) və köhnəpərəstliyə (Ə.Axundoğlu, Q.Qarabəyli və b.) meyil edənlərlə yanaşı, Avropa-Qərb və Şərq-İslam mədəniyyətinə münasibətdə onların sintezindən çıxış edən yeni bir nəsil (H.Zərdəbi, Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, N.Yusifbəyli, Ə.Topçubaşov, M.Ə.Rəsulzadə və b.) də yarandı.

Türkiyədə Qərbləşmənin ilk əleyhdarları və tərəfdarları.

Türkiyədə “qərbləşmə” Erol Güngörün təbrincə desək, “ilk dəfə Təzminatdan sonradır ki, Türk münəvvəri altın çağı “bugün” içində, yəni yaşayan Avropa dövlətlərində görməyə başladı” (192, s.62). Türk aydınları arasında ilk “qərbçi”lərdən biri Əli Suavidir. Qərbləşmə tərəfdarlarından Cəlal Nuri İləri “Türk inqilabı” əsərində Avropa mədəniyyətini müdafiə etmişdir (208). Onun fikrincə, bir çox səbəblərdən türklər İslam mədəniyyətindən ayrılıb Avropa mədəniyyətinə qatılır ki, bu da qaçınılmaz bir inqilabdır. Amma bu yalnız Avropanın deyil, türklərin də Avropa üzərində zəfəri sayıla bilər: “Avropalı oldum deməklə Avropalı olmaz. Yaşayış və düşüncəmiz də bu amaca görə dəyişilməlidir. İnqilabdan sonra Qərb mədəniyyətinin qəbul və tətbiqinə mane olan əngəllərin sökülüb atılması lazımdır” (204, s.159). Hətta, o yazırdı ki, “Qərb dillərini bilmək o dillərdə düşünmək deməkdir”. Nurinin fikrincə, Avropa ədəbiyyatı fikir yürüdür və Qərb mədəniyyəti ən sağlam mədəniyyətdir. Avropalılığı qəbul edərkən də onun bütün özəlliklərini, düşünmə və çalışma üsulları da alınmalıdır. (204, s.166-168).

«Nə olursa olsun, irqə dayalı bir siyasi milliyyət icadı fikri meyvələrini verir» deyən, Quzey Türklərindən Yusif Akçura da Qərbçiliyə meyil etməklə yanaşı, «Osmanlı milləti» ideyasını rədd edərək əsas diqqəti türkçülüyə (Türk birliyinə) və islamçılığa (İslam birliyinə) yönəlmişdir. Yusif bəy belə qənaətə gəlmişdir ki, bir çox səbəblərdən Türk dünyası, o cümlədən Osmanlı Türkiyəsi üçün də (xristian dövlətlərinin İslam birliyini istəməməsi və s.) İslam birliyi ilə müqayisədə Türk birliyi daha realdır (18, s.192). Ancaq o, çox

sonralar yazırdı ki, Türk birliyi dedikdə, ancaq Türkiyə türklərinin birliyini nəzərdə tutmuşdur. (18, s.193). Şübhəsiz, buna səbəb də Atatürk Türkiyəsinin məcburi olaraq belə bir siyasəti izləməsi idi. Kırım türklərindən Həsən Səbri Ayvazov isə daha çox millət və din bütövlüyündən çıxış etmişdir. Ona görə, türklərin nicatı nə sosializmdə, nə də ona oxşar yad bir cərəyanda deyil, mütərəqqi ruhlu İslam-Türk birliyindədir (12). Bu baxımdan Ayvazov Əli bəy Hüseynzadə kimi üstünlüyü nisbətən türklüyə vermiş (12), türk-müsəlman dünyasının nicatını da İslam-Türk məfkurəsinin sintezində axtarmışdı (13, s.352).

Ancaq bu dövrdə Qərbləşmənin birmənalı şəkildə əleyhdarları olan Mehmet Akif Ersoy ümmətçiliyi müdafiə edərək yazırdı ki, bütün müsəlman millətlər üçün yalnız İslam dini-müsəlmanlıq birləşdirici mahiyyət daşıyır. Onun əksi olaraq milliyyətçilik və irqçilik bölücülük xüsusiyyətinə malkidir. Bu mənada İslam milyonlarla, milyardlarla insanları birləşdirə bildiyi halda, milliyyətçilik onları ayrı-ayrı hissələrə parçalayır. Bu isə, müsəlman millətlərinin birləşməsinə ənəgəl olur və çıxılması mümkün olmayan bir dalana sürükləyir. Ona görə, “müsəlmanam” deyən hər bir millət ayrı seçikliyə yol vermədən Allahın yolunda bərabərcə yürüməlidir. Necə ki, Osmanlı imperatorluğu dövründə milliyyət və millət yox idi, sadəcə islamiyyət vardı. Ersoy yazırdı: “Hanı milliyyətin İslam idi... Qövmiyyət nə! Sarılıb sınıqsız dursaydın milliyyətinə. «Arnavatluk» nə demək? Varmı şəriətdə yeri? Küfr olur, başqa deyil, qövmünü sürmək iləri! Ərəbin Türkə, Lazın Çərkəzə yaxud Kürdə, Əcəmin Çinliyə rüçhanımı varmış? Nərdə! Müsəlmanlıqda “ənasır” mı olurmuş? Nə gəzər! Fikri qövmiyyəti təlqin ediyor Peyğəmbər” (189^a, s.181). Mehmet Akifə görə, bu dünyada müsəlmanlıq var ikən nə türklüyün, nə farslığın, nə də ərəbliyin bir mənası yoxdur, onların hər biri gələcəkdə aradan qalxacaqdır. Ancaq müsəlmanlıq dünya durduqca var olacaqdır. Belə ki, müsəlmanlıq milliyyətdən üstün bir məfkurə olduğu üçün türk, ərəb, fars və digər müsəlmanlar bir-birindən ayrı yaşaya bilməzlər. Ersoy yazırdı: “Artıq ey milləti mərhumə, sabah oldu oyan! Sana az gəldi əzanlar, diyə ötsünmü bu can? Nə Ərəblik, nə də Türklük qalacaq aç gözünü! Dinlə Peyğəmbəri zişanın ilahi sözünü! Türk Ərəbsiz yaşamaz. Kim ki yaşar dər, dəlidir! Ərəbin, Türk isə həm sağ gözü, həm sağ əlidir” (189^a, s.434). Ersoya görə, bu gün

avropalaşdırılmağa sürüklənən Şərq mədəniyyəti, o cümlədən İslam mədəniyyəti isə vaxtilə dünyaya bir nüsxə olmuşdur. Halbuki o zamanlar da elm və mədəniyyətdən uzaq olan Qərb idi. Ancaq sonralar avropalılar öz üzərlərində işləyərək yeni bir mərhələyə qədəm qoydular. Hətta, Qərb mədəniyyəti Şərq dünyasına nüsxə olacaq bir duruma gəldi. Ancaq Ersoyun fikrincə, Şərq dünyası öz əzəmətini bərpa etmək üçün üzünü Qərb mədəniyyətinə deyil, keçmişinə tutmalı və onu dirçəltməlidir (189^a, s.250, 259). İslamlıq ideyasını istənilən ideyaya, o cümlədən Türklüyə, Turançılığa (189^a, s.376) qarşı qoyan Ersoy hesab etmişdir ki, müsəlmanların qurtuluşu yalnız «İslam birliyi» məfkurəsi ilə bağlıdır.

Bütün bunlara baxmayaraq Türkcülük, Turançılıq ideyaları XX əsrin əvvəllərində əsasən iki istiqamətdə: 1) vahid Turan-Türk dövlətini arzulayan siyasi romantiklərlə; 2) ayrı-ayrı müstəqil türk dövlətlərinin yaranmasını müdafiə edən gerçəkçi, yaxud da federalist (Türk Federasiyası) türkcülər şəklində meydana çıxmışdır. Siyasi romantik türkcülər daha çox qan qohumluğunu, dil və din birliyini önə çəkdikləri halda, gerçəkçi türkcülər öncə ayrı-ayrı türk dövlətlərinin yaranmasını və gələcəkdə onların federasiya şəklində birləşməsini arzu edirdilər.

İlk dövrlərdə siyasi romantik türkcülərin ideyaları daha geniş yayılmışdır ki, onların siyasi lideri Ənvər Paşa olduğu halda, turançılığın ideoloqları isə Əli bəy Hüseynzadə və Ziya Gökalp olmuşlar. İlk dövrlərdə əsasən mədəni türkcülüğü və turançılığı təbliğ edən Əli bəy Hüseynzadə “İttihad və Tərəqqi” partiyasının qurucularından biri kimi, Türkiyənin başçılığı altında böyük Turan dövlətinin qurulmasını da istisna etməmişdir. İstanbullu türk-islam dünyasının siyasi-ideoloji mərkəzi kimi görən Hüseynzadə siyasətdə olduğu kimi, dil və ədəbiyyatda da, mərkəzi Osmanlı olmaq üzrə türkcülüyə, hətta turançılığa təkan verən ilk ziyalı idi.

Doğrudur, 1904-cü ilin noyabrında Misirdə nəşr olunan «Türk» qəzetinə göndərdiyi «Məktubi-məxsus» məqaləsində Hüseynzadə yazırdı ki, ayrı-ayrılıqda «islamçılıq» və «türkcülük» ideyalarının yaranmasına ehtiyac yoxdur (82, 30). Bunu, Ə.Hüseynzadə belə izah edirdi ki, İslam dini istisna olmaqla türklərin əksəriyyəti başqa dinlərə ciddi şəkildə meyil və istedad göstərməmiş, göstərənlər isə öz etnik mənşələrini belə unutmuşlar. Ancaq müsəlman türklər həm

İslam aləminin mühüm bir istinadgahına çevrilmiş, həm də öz tayfa və milliyyətlərini qoruyub-saxlamışlar (82, s.57). Bunun davamı olaraq o, 1906-cı ildə «Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir?» əsərində yazırdı: «Türk qəvaidi o qədər sadə, o qədər gözəl və məntiqə müvafiqdir ki, onunla ülfət edən türk heç bir vaxt anı tərک eləyib, ərəbin qəvaidini qəbul edəməyəcəyi aşkar idi. İştə bu növ səbəblərdəndir ki, türklər dini-mübin-i-islamı öz ruh və mənəviyyatlarından nəban etmiş kimi bir şövqi-əzim ilə dərəğuş edib onun qəvi bir nigəhbanı olmuş olduqları halda, əsla ərəbləşmədilər və qövmiyyəti-nəcibəyi-əsliliyyələri mühafizə edə bilib, ancaq o yolda tərəqqiyyətə məzhər olmağa başladılar» (83, s.226). Ancaq digər tərəfdən o özü də etiraf edirdi ki, türklərin həyatında islamçılıq və türkçülüynun ayrı-ayrılıqda da özünəməxsus yeri vardır. Bu anlamda Hüseynzadə mədəni birlik kimi islamı və türklüyü bütöv şəkildə gördüyünü ifadə etsə də, siyasi cəhətdən türk millətinin milli kimliklərini və dinlərini tanımalarını (82, s.30), yəni müsəlmanlığın və türklüyün ayrı-ayrılıqda dərkinə də vacib hesab etmişdir: «Müsəlmanız, onun üçün dünyanın hər nərəsində xeyirxahı bulunduğumuz din qardaşlarımız tərəqqi etsə biz o tərəqqiyi əz canü dil alqışlarız! Türküz, ona görə də türküz. Türkün hər yerdə tərəqqi və təkamül ilə məsud olmasını arzu edirik» (82, s.35). Beləliklə, Hüseynzadə müəyyən mənada “ümmət” və “millət” anlayışlarını bir-birindən fərqləndirmiş, sonuncu məfhuma elmi dəqiqlik və konkretlik gətirməyə çalışmışdır. Deməli, Ə.Hüseynzadə nə qədər milli-dini bütövlükdən çıxış etsə də, türk xalqlarının o cümlədən, Azərbaycan türklərinin milli və dini kimliklərini müəyyən mənada bir-birindən ayırıb siyasi iradə nümayiş etdirmələrini də zəruri hesab etmişdir.

Ə.Hüseynzadənin “üçlü” (islamlıq, türklük və müasirlik) düsturu da çox keçmədən Türk-İslam aləminin hər tərəfinə yayılmış, xüsusilə Osmanlı Türkiyəsində Ziya Gökalp tərəfindən dəstəklənmişdir (18, s.209). Çünki o, həmin dövrdə nəzəri-fəlsəfi yönü “üçlü” düsturunu bütün Türk-İslam dünyası üçün irəli sürmüş, ondan sonralar bütün Türk millətləri, o cümlədən Azərbaycan türkləri (M.Ə.Rəsulzadə və b.) və Türkiyə türkləri (Z.Gökalp və b.) eyni dərəcədə yararlanmışlardır. Y.Akçuranın təbrincə desək, İstanbullu türk-islam dünyasının siyasi-ideoloji mərkəzi kimi görən Hüseynzadə siyasətdə olduğu kimi, dil və ədəbiyyatda da, mərkəzi Osmanlı olmaq üzrə türkçülüyə, yəni osmanlı türkçülüynə, hətta turançılığa təkan verən ilk ziyalıdır (18,

s.212). Ancaq o da doğrudur ki, Hüseynzadə mərkəzi İstanbul olan Türkcülüüyü müdafiə etmişdir. Belə ki, o, siyasi cəhətdən Osmanlı dövlətini, Osmanlı türklüyünü bağımsız türklüyün nüvəsi saymışdır (18, s.210).

Beləliklə, Türk dünyasının qurtuluşu üçün irəli sürülən millidini birlik ideologisi baxımından Ə. Ağaoğlu üstünlüyü siyasi islamçılığa, Y. Akçura isə siyasi türkcülüyə verdiyi halda, Ə. Hüseynzadə ilk baxışdan, onlardan fərqli olaraq türk-islam birliyinin vəhdəti mövqeyindən çıxış etmişdir. Ancaq bunun zahirən belə olduğunu, hələ o vaxt dərk edən Akçura qeyd etmişdir ki, əslində Ə. Hüseynzadə də, onun kimi daha çox türkcülük ideyasının tərəfdarı olmuş, hətta türklər arasında «mədəni və siyasi türkcülük hərəkatı»nın ilk yaradıcısı olmuşdur (18, s.203-204). M. Ə. Rəsulzadə doğru qeyd edirdi ki, həmin dövrdə Ə. Hüseynzadə, Ə. Ağaoğlu və onların həmfikirələrinin irəli sürdükləri ümumi türkcülük ideyası ayrı-ayrı türk etnoslarında (azərbaycanlıları, kırımlıları, tatarları, türkmənləri və b.) müstəqillik eşqi yaradaraq onları inqilabləşdirmişdi: «Ancaq onlar ayrı-ayrılıqda qarşılarındakı yağılardan çox böyük güclərinin qorxusundan özgürlükdən, müstəqillikdən söz belə açamazdılar. Bununla belə, onların kiçik ellər yox, ünlü tarixi, eləcə də gələcəyi olan çoxmilyonlu ulusun üzvləri olmalarını anlamaları, doğul olaraq ümidlərini artırıb, yüzilin yağısı ilə dönmədən çatışmaya çağırırdı» (144, s.52).

Bu o deməkdir ki, Ə. Hüseynzadə həmin dövrdə ayrı-ayrı türk dövlətlərinin yaranması ideyasını müdafiə etməsə də, birmənalı şəkildə ona qarşı da olmamışdır. Sadəcə, Ə. Hüseynzadə dövrün reallıqlarından çıxış edərək yeganə müstəqil olan Türkiyə türkcülüyünü gücləndirməyə və möhkəmləndirməyə çalışmış, bu yolda digər türk millətlərinin ona dəstək verməsinin vacibliyini vurğulamışdı. Bu baxımdan o hesab etmişdir ki, çar Rusiyasının əsarəti altında olan türk-tatar xalqları da, ilk növbədə Türkiyə türkcülüyünü müdafiə etməlidirlər. Fikrimizcə, türkcülük nəzəriyyəsi açısından bu mülahizə həmin dövr üçün gerçəkçi baxış idi. Çünki yenicə “İslam birliyi” ideyası ilə türkcülüüyü bir-birindən ayırmağa başlayan və bunu bəzən istəməyərəkədən edən milli mütəfəkkirlər, o cümlədən Ə. Hüseynzadə üçün türkcülük ruhunun parçalanması, yəni ayrı-ayrı etnik-milli türkcülüyə bölünməsi çox yad və uzaq bir hiss idi. Bu məsələləri çox doğru dəyərləndirən milli ideoloq Rəsulzadə yazırdı: «Panislamizdən qurtulan türk ictimai-siyasi

düşüncəsi birdən-birə indi çatdığı gerçək milli ideyaya o anda çata bilməzdi. Bu psixoloji baxımdan aydındır. Mühəribə və ümumi təhlükə şəraitində “İslam birliyi” kimi böyük və əhatəli şüardan imtina edən millətçilər onun əvəzinə eyni təsir gücünə malik bir şüar irəli sürməli idilər. Bu, ancaq milli birlik ola bilərdi: «Din birliyi çağı keçdi, indi tarixi uluslar-millətlər irəli aparır. Yaşasın, Dunaydan Altayadək türk uluslarının birliyi!»» (144, s.51-52).

Həmin dövrdə Hüseynzadənin Turançılıq ideyasını Türkiyədə ən şox müdafiə edən isə Ziya Gökalp olmuşdur. O, “Türkləşmək, müasirləmək və islamlaşmaq”, “Qızıl Alma” və digər əsrlərində Turan ölküsünü müdafiə etmişdir. Gökalp yazırdı ki, Rusiya dağılıb viran, Türkiyə böyüyüb Turan olacaqdır. Ə.Hüseynzadənin “İslam əqidəli, Türk qanlı və Avropa qiyafəli” şüarını mənimsəməsinin nəticəsi olaraq Gökalp da Türk millətindənəm, İslam ümmətindənəm devizləri ilə yanaşı, “qərb mədəniyyətindənəm” də deyirdi (74, s.63). Hüseynzadənin və Gökalpın bu nəzəriyyəsini Türkiyədə gerçəkləşdirən Atatürk oldu. Atatürk də bir “qərbəşmə” tərəfdarı idi. Amma “qərb mədəniyyətindənəm” devizi türklüyü və islamlığı tamamlaya bilməzdi. Əgər söhbət yeniləşməkdən gedirdisə, bu o demək deyildi ki, “qərb mədəniyyətindənəm” şüarını hökmən türk və islam mədəniyyəti ilə bir sırada tutmaq lazım idi. Bu, özü yeni bir ideya məhsulu verə bilməyən, çarəsiz qalan türk aydınlarının çox ciddi yalınış idi. Bunu, “Qərb mədəniyyəti isə, yeryüzündə heç bir topluluğun ilgisiz və dışında qalmayacağı bir böyük dünya gerçəkliyidir” (195, s.218), kimi qəbul etmək, yalnız yeni ideya yarada bilməməyin çarəsizliyidir.

Dogrudur, sonralar Türk aydınlarımız “Avropa qiyafəli”, “Qərb mədəniyyətindənəm” yanlışlığını düzəltməyə çalışmış, onun yerinə “müasirləşmək”, “çağdaşlaşmaq”, “yeniləşmək” anlayışlarını istifadə etmişlər. “Müasirləşmək”, “çağdaşlaşmaq”, “yeniləşmək” dedikdə isə, çağdaş ruhlu İslam-Türk ruhunu nəzərdə tutduqlarını bəyan etmişlər. Məsələn, 1912-1913-cü illərdə «Türk yurdu» jurnalında dərc etdirdiyi “Türkləşmək, islamlaşmaq və müasirləşmək” başlıqlı silsilə məqalələrində Z.Gökalp yazırdı ki, Türkiyədə üç fikir cərəyanı var: müasirləşmək, islamlaşmaq və türkləşmək: “Türkləşmək və islamlaşmaq ölküləri arasında bir çatışma olmadığı kimi, bunlarla çağdaşlaşmaq ehtiyacı arasında da çatışma mövcud

deyildir... Sonucda, hər birinin təsir çərçivələrini bəirləyərək bu üç amacın üçünü də qəbul etməliyiz; yaxud, daha doğrusu, bunların bir ehtiyacın üç müxtəlif nöqtədən görülmüş çevrələr olduğunu anlayaraq “çağdaş bir İslam Türklüyü” yaratmalıyıq” (193, s.19-20).

Əhməd bəy Ağaoğlu isə ilk başlarda “İslam millətçiliyi”ni, daha sonra isə “Qərb millətçiliyi”ni müdafiə etmişdir. Ağaoğlu 1919-1920-ci illərdə Maltada sürgündə olarkən qələmə aldığı «Üç mədəniyyət» kitabında üç fərqli – İslam, Avropa və Budda-Brəhmən mədəniyyətlərinin müqayisəsini aparmış, bununla da müsəlman-türk dünyasının cəhəldən və əsarətdən qurtulmağının yollarını göstərməyə çalışmışdır. O hesab edirdi ki, hansı xalqlar mədəniyyətin bütün sahələrində inkişafa nail olublarsa, digər mədəniyyətə sahib millətlər üzərində hökmran vəziyyətə gəlmişlər. Onun fikrincə, hazırda Avropa-Qərb mədəniyyəti məhz belə bir qalib mövqeyə çatmış, İslam və Budda-Brəhmən mədəniyyətləri isə məğlub duruma düşmüşlər (6, s.29). Ə.Ağaoğluya görə, İslam və Budda-Brəhmən mədəniyyəti mənəvi baxımdan da Qərb mədəniyyətinə yenilərək, onun şəxsiyyət və özəlliklərini qəbul və iradəsinə tabe olmaq məcburiyyətində qalmışlar. Müsəlmanların və buddistlərin bütün sahələrdə avropalıları təqlidə başladıklarını irəli sürən Ə.Ağaoğlunun fikrincə, bununla da müsəlman ölkələrində qədim ənənələrə dayanan mühafizəkarlarla Avropa mədəniyyəti tərəfdarları çarpışmağa, ölüm-dirim mücadiləsi aparmağa başladılar: “Sel kimi axıb gələn və qarşısında öz türündən əngəllər görməyən Avropa mədəniyyəti hər şeyi sürükləyib götürür. Bu halda tək çarə yenə o mədəniyyətə isinişmək, onu qəbul etməkdir» (6, s.30).

Ağaoğlu qeyd edirdi ki, Avropa mədəniyyətini qəbul edənlər arasında fikir ayrılığı vardır. Bəziləri mədəniyyəti elm və fənnə bağlayaraq, Avropa mədəniyyətinin süzgəcdən keçirilməsini və onun yalnız bu tərəfinin qəbul edilməsini irəli sürdükləri halda, başqaları Qərb mədəniyyətinin tam şəkildə mənimsənilməsinin tərəfdarıdır. Sonuncuların fikri ilə həmrəy olan Ağaoğlu yazırdı ki, bir mədəniyyət zümrəsi bölünməz bir bütündür, parçalanmaz, süzgəcdən keçirilə bilməz (6, s.31). Bu baxımdan Ağaoğluna görə, Qərb mədəniyyətini tam qəbul etməli, yalnız geyimlərimizi, evlərimizi, müəssisələrimizi deyil, beynimizi, görüş tərzimizi, qəlbimizi, zehniyyətimizi də ona uyğunlaşdırmalıyıq və bundan kənarda qurtuluş yoxdur

(6, s.32). Deməli, türk-müsəlman xalqlarının Qərb mədəniyyətini mənimsəməsi, heç də milli özünəməxsusluğunu itirməsi demək deyildir. Çünki, yalnız əsasən dil və başqa özünəməxsusluqları (menitalitet) nəzərə almasaq, hər bir millətdə dəyişməyən, ölümsüz bir özəllik yoxdur. Belə ki, tarix boyu hər bir millətin həyatında bir neçə dəfə din, hüquq, əxlaq sahələrində dəyişikliklər olmuşdur. Ağaoğlu yazır: «Bununla bərabər, bir millətin tarixində ən sağlam olan və həmişə dəyişməzlik dərəcəsinə varan amil dildir, yəni yalnız dildir ki, mahiyyəti dəyişmədən özəlliyini daşıyır» (6, s.33).

Fikrimizcə, Ə.Ağaoğlu «Üç mədəniyyət» əsərində islam-türk mədəniyyətinin inkişafı, yəni din, əxlaq, dövlət, cəmiyyət, demokratiya və s. sahələrdə irəli sürdüyü bir sıra görüşlərinin davamı olaraq «Sərbəst insanlar ölkəsində» utopik, siyasi-fəlsəfi əsərini yazmışdır. Ağaoğlunu bu utopik əsəri yazmağa məcbur edən isə din, əxlaq, cəmiyyət, dövlət və demokratiya sahələrində Qərb ölkələrinin əldə etdiyi nailiyyətlərin müsəlman-türk dünyasında, ilk növbədə Türkiyədə əsasən, gerçəkləşməməsi idi. Ağaoğlu özü bu əsərini qələmə almasını, satırlaltı mənada belə izah edir: «Türk milləti dahi rəhbərinin (Atatürkün) təşviqi ilə Cümhuriyyət kimi ən kamil bir idarə şəklini həqiqətə çevirmişdir. Fəqət bu çox incə, çox zərif və ona görə də çox müşkül olan dövlət üsuli-idarəsinin inkişafı və möhkəmlənməsi üçün Cümhuriyyət bizdən, yəni türk millətinin fərdlərindən bəzi mənəvi xüsusiyyətlər tələb edir» (4, s.186). O, qələmə aldığı əksər əsərlərində müxtəlif üsullarla türk insanının, türk millətinin oyanışına, milli kimliyinə və mədəniyyətinə sahib çıxmasına, bununla yanaşı Qərb mədəniyyətinin müsbət yönlü dəyərlərini mənimsəməsinə çalışmışdır. Bir sözlə, Ə.Ağaoğlu Türkiyədə yaşadığı dövrdə də M.Ə.Rəsulzadənin təbrincə desək, türk milliyyətçiliyinin, kamalizmin (atatürkçülüyn) və Türkiyədəki liberalizmin öndərlərindən biri olmuşdur (211, s.177).

XX əsrin əvvəllərində Əli bəy Hüseynzadənin “türklük, islamlıq, müasirləşmək” nəzəriyyəsinin geniş yayılmasının nəticəsi idi ki, onun atəşli ardıcılardan biri də böyük Türk ideoloqu Məhəmməd Əmin Rəsulzadə olmuşdur. Onun fikrinə görə də, hər bir milliyyət azad yaşayıb da tərəqqi edə bilmək üçün üç əsas: 1) dil; 2) din; 3) zaman-müasirliyə istinad etmək məcburiyyətindədir. Milliyyətin birinci əsası dildir ki, dili türk olan bu xalqın etnik mənsubiyyəti də

türkdür: «Dilcə – biz türkün, türklük milliyyətimizdir. Ona görə də müstəqil türk ədəbiyyatı, türk sənəti, türk tarixi və türk mədəniyyətinə malikiyyətimiz – məqsədimizdir. Parlaq bir türk mədəniyyəti isə ən müqəddəs qayeyi-amalımız, işıqlı yıldızımızdır» (137, s.172). Rəsulzadənin fikrinə görə, milliyyətin ikinci əsası dindir: “Dincə – müsəlmanız. Hər bir din öz mütədəyyinləri (inananları) arasında məxsusi bir təməddün (yeniləşmə) vücudə gətirmişdir ki, bu mədəniyyət də bir beynəlmiləliyyət səbəbi təşkil edir. Müsəlman olduğumuz üçün biz türklər beynəlmiləliyyəti-islamiyyəyə daxiliz. Bütün İslam millətlərilə şərikli bir əxlaqa, dini bir tarixə, müştərək bir yazıya, xülasə ortaq bir mədəniyyətə malikiz... Bu şəriklik islamiyyətə daxil olan zərərli təsirlərdən bizi mütəzərrir etdiyi kimi, bu yolda olacaq islahat feyzlərindən də bizi nəsibsiz qoymaz” (137, s.172). Onun fikrincə, milliyyətin varlığının üçüncü əsası isə zamandır-müasirləşməkdir: “Zamanca da – biz texnikanın, elm və fənnin möcüzələr yaradan bir dövründəyiz. Türk və müsəlman qalaraq müstəqilən yaşamaq istərsək mütləq əsrimizdəki elmlər, fənlər, hikmət və fəlsəfələrlə silahlanmalı, sözün bütün mənası ilə zamanə adamı olmalıyız... Demək ki, sağlam, mətin və oyanıq məfkurəli bir milliyyət vücuduna çalışmaq istərsək ki, zaman bunu tələb ediyor – mütləqə üç əsasa sarılmalıyız: **Türkləşmək, islamlaşmaq və müasirləşmək**. İştə millətimizin ictimai həyatının islahı üçün üzərinə dayandığımız üç payeyi-mədəniyyət!” (137, s. 172).

Gördüyümüz kimi, Rəsulzadə də Türk Birliyinin gerçəkləşməsi məsələsində Hüseynzadəninin yolunu izləmişdir. Hətta, Rəsulzadə də Hüseynzadə kimi bu tezisə əsaslandırmaq üçün Türklük və İslamlığın bütünlüyü məsələsini dərinlən təhlil etmişdir. Belə ki, o, bir tərəfdən Türklüyün İslamlığa zidd olmadığını ortaya qoymağa çalışmış, digər tərəfdən də Türklüyün qədim tarixinə işıq salmağa çalışmışdır.

Eyni zamanda Rəsulzadə “Türkləşmək, islamlaşmaq və müasirləşmək” üçlüyündəki “qərb mədəniyyətindənəm”, “Avropa qiyafəli” anlayışını İslam və Türklük açısından yeniləşmək, inqilabçılıq kimi mənimsəmişdir. Hüseynzadə, Ağaoğlu və Topçubaşının müasirləşmək-qərbəşmək-avropalaşmaqla bağlı bir-birinə yaxın və ziddiyyətli mülahizələrini Rəsulzadə bir ideoloq kimi ümumiləşdirə bilmişdir (142, s.97). Onun, «müasir bir türk və islam» kəlməsi göstərir ki, müasirlik dedikdə, ilk növbədə milli və dini sahədə, yəni islamda və türklükdə yeniləşmə, milli və bəşəri mədəniyyətin bütövlüyü –

dünyəvilik (layiqlik) nəzərdə tutulur. Bunu, Rəsulzadənin bayrağın mənası ilə bağlı kitabda öz əksini tapmış xüsusi qeydi, açıqlaması da bir daha təsdiq edir: «Azərbaycan bayrağındakı mavi rəng – türklüyü, yaşıl rəng – müsəlmanlığı, al rəng də – təcəddüd (yeniləşmə – F.Ə.) və inqilab rəmzi olmaq hesabla əsrliyi tərmiz edər ki, möhtərəm Ziya Gökalp bəyin “türk millətindənəm, islam ümmətindənəm, qərb mədəniyyətindənəm”– düsturunu ifadə etmiş olur» (142, s.97). Rəsulzadə «qərb mədəniy-yətindənəm» anlayışını yeniləşmə və inqilab kimi başa düşmüşdür. Bu anlayışlar da dünyəviliklə (layiqliklə), mədəniyyətlə bağlıdır. Bu mənada bayrağımızın «müasirlik» adı altında avropalaşmaq, qərbləşmək kimi deyil, milli və dini dəyərlərə zidd olmadan yeniləşmə və inqilab, yaxud da dünyəvilik olaraq yozulması daha məqsədəuyğundur.

Deməli, Türklüyün inkişafı baxımından sonuncular daha doğru seçim etsələr də, ancaq onlar da bir sıra məsələlərdə yanlışlıqlara yol vermişdilər. Belə ki, onlar “qərbləşmə”nin əsil mahiyyətindən ya xəbərdar olmadıqlarına, ya da az bilgili olduqlarına görə, avropalaşmağı bir zərurət olaraq görürdülər. Özəlliklə, avropasayağı millətləşmə, milli dövlət, konstitusiya yaratma istəyi yanlış idi. Çünki Avropa da həyata keçirilən işlərlə nəzəriyyələr bir çox hallarda fərqli idi. Belə ki, Avropa xalqları arasında bu məsələlərə baxışda nəzəriyyə ilə reallıq arasında ziddiyyətlər vardı. Avropa ölkələri demokratik rejimdən yana olub, hətta onu həyata keçirdiklərini ortaya qoymaqla yanaşı, digər tərəfdən monarxiyanı da qoruyub saxlayırdılar. Bu o demək idi ki, Avropa xalqları simvolik də olsa, ənənədən imtina etmək istəmirdi və etmədi də. Türklərin ən böyük yanlışlıqlarından biri bu ənənəni bu və ya digər formada qoruyub saxlaya bilməməsidir. Hazırda bunun vacibliyini bir çoxumuz görməyə bilərik. Ancaq ənənə, özü də milli dövlət üçün onun qorunub saxlanması istər, cəmiyyət daxilində, istərsə də ondan kənarda böyüklüyün və üstünlüyün bir nişanəsidir.

Çox yazıqlar olsun ki, bu gün də biz türklər istər Türkiyədə, istər Azərbaycanda, istərsə Türküstanda “qərbləşmə”nin əsil mahiyyətini lazımınca dərk etməmişik. Hələ də, Qərb sivilizasiyasını və onların aydınlarını örnək almaqda davam edirik. Onlar bizdən, bizim dövlətlərdən və aydınlardan danışanda, yazanda özümüzə yer tapa bilmirik. Bu mənada, “Qərb” böyüklüyünü avropalılardan daha

çox bizlər müdafiə edər hala gəldik. Bunun nəticəsidir ki, islamçılıq və türkçülüüyü bir-birinə qarşı qoyan Qərbyönlü ideologiyaları yamsılamağa əsasən davam etməkdəyik. Əslində 19-cu əsrdən Türk-İslam dünyasının insanların şüurlarını dəyişdirmək, yəni Qərbə yönəltmək üçün ən çox istifadə olunan Qərb fəlsəfəsi təlimlərindən marksizm (sosial-demokratizm) və liberal-demokratizm (praqmatizm vəb.) geniş istifadə olunmuşdur. Hər iki Qərb təlimi Türk-Müsəlman dünyasının insanların şüurlarının Türklük, İslamlıq və İnsanlıq fəlsəfəsindən xeyli dərəcədə uzaqlaşmasında müstəsna rol oynamışdır, bu proses hələ də davam etməkdədir.

İlk baxışda bu iki «beynəlmiləl» ideyanın biri - kommunizm məfkurəsi dünyada zorakılıqla, digəri – demokratiya isə könüllülük əsasında həyata keçirilmişdir. Amma burada işarə etdiyimiz «zorakılıq» və «könüllülük» anlayışları nisbdir. Çünki bəzən zorakılıqdan azadlıq, könüllülükdən isə diktatura yaranır. Hər ikisi də Türk-Müsəlman insanının şüurunda istər zorakılıqla (Azərbaycan, Türkiyə və Rusiya Federasiyasındakı Türk dövlətlərində), istərsə də könüllüklə (Türkiyə) dərin iz buraxmışdır (60, s.217-218). Türk aydınları Əli bəy Hüseynzadə, Məhəmməd Hadi, Ziya Gökalp və başqaları təxminən 100-110 il bundan öncə, Qərbyönlü marksizmi, liberalizmi çox yaxşı anlayaraq onları Qərbdən Şərqə gələn “zəhərli yellər”, “zəhərli ideyalar” kimi dəyərləndirmiş, islamçılığın və türkçülüynün bir bütün olduğunu daima müdafiə etmişlərdir (82, s.34).

Deməli, ötən əsrin əvvəllərində beynəlmiləl-qlobal ideyaların milli ideyaların üzərində təsirini azaltmaq üçün islamçılıq və türkçülükdəki müasirlik ruhunu önə çəkirdilər. Bu mənada, onlar islamçılıq və türkçülüyə müasirliyi də əlavə etmişdilər. Bu müasirlik ilk baxışda, Qərb mədəniyyəti ilə əlaqələndirilsə də, əsas məqsəd türkçülük və islamçılığın çağdaş ruhunu qabartmaq idi. Bu baxımdan türkçülük və islamçılıqdan çıxış edən aydınlarımızın «Avropa qiyafəli», «Qərb mədəniyyətindənəm» ifadələri müasir ruhlu türkçülük və islamçılıq mülahizəsi ilə səsləşdirilir, bununla da bir növ qloballaşma ideyalarını zərərsizləşdirmək məqsədi güdürdü. Çünki 20-ci əsrin əvvəllərində hazırda olduğu kimi, qərbləşmək, liberalizm, sosial-demokratizm ideyaları geniş yayılmışdı. Bu ideyaların bir növ «zərərsizləşdirilməsi» üçün milli ideoloqlarımız islamçılıq və türkçülüynün çağdaşlıq ruhunu qabartmağa çalışmışlar.

Amma bütün hallarda Qərbin ixrac etdiyi “zəhərli yellər” az ya çox Türk-Müsəlman aydınlarına öz təsirini göstərmişdir. Türk aydınları XX əsrin başlarında nə qədər ümid etsələr də ki, müsəlman türklər Avropanın ancaq yeniliklərini, texnologiyasını qəbul edərək mahiyyət etibarilə qərbləşməyəcək, müsəlman və türklük bütünliklərini qoruyub saxlayacaqlar, ancaq biz bu gün həmin ümidlərin əsasən özünü doğrultmadığını görürük. Belə ki, üstündən təxminən 150-100 il keçməsinə baxmayaraq, hələ də islamlıq və türklüyün bir-birini zidd yoxsa eynilik təşkil etməsi, daha çox da islamlığın türklüyə xeyir ya da zərər verməsi müzakirələri davam etməkdədir. Şübhəsiz, bu kimi müzakirələrin davam etməsi Qərbin işinə daha çox yararır. Çünki islamlıq və türklüyün bütünləşdirici deyil, ziddiyyətli tərəflərinin önə çəkilməsi müsəlman türklərinin İslam dünyasında super güc olması potensialını zəiflədir.

İsmayıl bəy Qasıralının “dildə, işdə, fikirdə birlik” tezi

Hesab edirik ki, 20-ci əsrin əvvəllərində Türk dünyası üçün Əli bəy Hüseynzadənin türklük, islamlıq və çağdaşlıq tezi ilə yanaşı, İsmayıl bəy Qasıralının «dildə, işdə, fikirdə birlik» tezi də çox mühüm olmuşdur. İ.Qasıralı hələ, «Türküstan üləması» əsərində yazırdı ki, İslam fəlsəfəsinin və elminin tarixi araşdırlarsa, bir çox alimlərin türk və türküstanlı olduqları görülər (98^a, s.5). Bu anlamda Türk birliyi üçün «dildə, işdə, fikirdə birlik» tezisini müdafiə edən Qasıralı bu ideyalarını bütün türklərin ortaq qəzeti olan «Tərcüman»da ifadə etmişdi. 1883-cü ilin aprelindən başlayaraq Baxçasarayda «Tərcüman» qəzetinin nəşrinə başlayan böyük türk mütəfəkkiri qısa bir müddətdə böyük uğurlar əldə etmişdir. Belə ki, ilk sayı 300 olan, ancaq üstündən bir neçə il keçdikdən sonra 20 000-ə qədər yüksələn «Tərcüman» bütün türklərin ortaq qəzeti halına gəlmişdi. Şübhəsiz, bütün bunlar Qasıralının Türk birliyi məsələsində çox uğurlu bir yol seçməsi ilə bağlı idi.

Xüsusilə, Rusiya türkləri arasında ortaq ədəbi türk dilinin yaradılması onun əsas qayələrindən biri idi. Onun fikrincə, nəcib və cəsarətli olan türk millətinin Çin sədindən Ağ dənizə qədər parçalanmasının səbəbi ilk növbədə, ortaq türk dilinin olmaması ilə bağlıdır. Bu mənada, Qasıralı hesab edirdi ki, ən azı Rusiya türklərinin vahid

dili olmalı və həmin dil məktəblərdə tədris olunmalıdır. Yeri gəlmişkən, məşhur türkoloq Əhməd Cəfəroğlu hesab edir ki, ilk dəfə Mirzə Kazımbəy ortaq türk dili ideyasını ortaya atmış, sonralar bu ideya İ.Qaspiralı tərəfindən mənimsənilmiş və ümumrusiya türkləri ilə bağlı belə bir təşəbbüs irəli sürülmüşdür (52^a, s.7-8).

Qeyd edək ki, ortaq türk ədəbi dilinin yaradılması üçün yeni tipli məktəblərin yaradılması ideyasının müəllifi də Qaspiralıdır. Böyük türk mütəfəkkiri hesab edirdi ki, mədrəsələr əvvəlki ruhunu bərpa etməli və yenidən zamanə ilə ayaqlaşmalıdır. Bunun üçün, din xadimlərinin də çiyinlərinə böyük yük düşür. Belə ki, üləmalar artıq zəkat və sədəqə yığmaqdaysa əski mədrəsələrlə yeni məktəblər açılması məsələsində öncül rol oynamalıdılar. O yazırdı: «Üləmamıza yol verilməli, təhsil və məlumatlarını meydanlaşdırmalı, əski mədrəsələrlə yeni məktəblər arasında körpü bulundurmalı ki, birindən yetişən siyasətçiləylə digərindən yetişən üləma lazımınca rəfiq ola bilsinlər. Mədrəsəyi milliyyələr zamanla mütənəşib bir halə qonulursa məktəblər mahir xocalara; məhəllələr, qariyələr kəmalatlı imamlara, kürsülər təsirli və ziyadə faydalı vaizlərə malik olacağı kimi, heyəti islamiyyənin görünək zincirindən, qəflətindən, nəmə lazım durğunluğundan qurtulağacı qəti etiqadımdır. Üləmamıza mətanət verilsə, bunlar da millətə mətanət verə bilirlər» (98^b, s.45). Bu mənada, onun türkçülük məfkurəsi, yəni vahid Türk dili ideyası «Üsuli-cədid» adlı yeni tipli məktəblərin açılması ilə davam etdirilmişdi. Əslində bu məktəblər dünyəvi elmləri tədris edən ilk türk məktəbləri idi. Bununla da Qaspiralı bir tərəfdən ortaq türkcənin yaradılmasına çalışır, digər tərəfdən fikirdə də milli birliyin yaradılmasına nail olmaq istəyirdi (98^b, s.22-24).

İ.Qaspiralı 20-ci əsrin əvvəllərində yaranan “Rusiya Müsəlmanları İttifaqı” təşkilatında da yaxından iştirak etmişdi. Bu təşkilatın qurultaylarında (1906) Qaspiralının təklifi ilə Türk məktəblərində vahid türk dilinin həyata keçirilməsi istiqamətində ortaq türk ədəbi dili ilə yazılmış kitabların oxudulması haqqında qərar qəbul edilmişdi. Bu baxımdan, həmin dövrdə Qaspiralı Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin (Ə.Ağaoğlu, Əli bəy Hüseynzadə, Məhəmməd Hadi, Nəsim Yusifbəyli və b.) əsərlərinə «Tərcuman»da geniş yer vermişdir. Bu mənada, Qaspiralı Azərbaycan türklərinin oyanmasında da müəyyən rol oynamışdı. Xüsusilə, Azərbaycan Cümhuriyyətinin baş naziri

olmuş Nəsim bəy Yusifbəyli də türkçülük ideyasının yaranmasında və formalaşmasında İ.Qasıralının mühüm rolu olmuşdu (52^a, s.7-8).

Səməd Mənsur da “milli dil” və “milli məktəb” məsələlərində İ.Qasıralının “Dildə, işdə, fikirdə birlik” ideyasına qatılmışdı. S.Mənsur da hesab edirdi ki, bütün türk xalqlarının ortaq türk dili yaradılmalıdır: “Sonra anladım ki, bu sözlər “Tərcüman”ın otuz illik dəridir. Bu qoca qəzet bu sözləri deməkdən ağzı köprüyüb. Hələ bu vaxta kimi, yəni otuz il müddətində bu sözlər heç olmazsa qəzetəçilərə də kar etməyibdir. Hər qəzetənin özünəməxsus bir neçə dili olduğunu heç görməyiniz yoxdur” (120^a, s.159). İ.Qasıralının türk-müsəlman dünyasında oynadığı mühüm rolu Azərbaycan mütəfəkkiri Firudin bəy Köçərli də, ona həsr etdiyi məqaləsində yüksək dəyərləndirmişdir. Köçərlinin fikrincə, Qasıralı milli diriliyimizin mayası və millətimizin ruhu mənziləsində idi. Çünki o, durmadan türk millətinin oyanması və tərəqqisi uğrunda çalışmış, bu yolda sözün həqiqi mənasında şəhid olmuşdur. Qasıralı xəyalət içində yaşayan müsəlmanların qarşısında yeni bir üfüq açmışdır (98^b, s.173). Milli aydınımız Ə.Ağaoğlu da «İsmayıl bəy Qasıprinski» məqaləsində yazırdı ki, o, həmişə Türk millətinin ürəyində diri və canlı bir şəxs olaraq qalacaqdır: «Dünyada Türk və Türkçülük qaldıqca, İsmayıl bəy də bərhəyatdır, yəni İsmayıl bəy əbədi və daimidir» (98^b, s.58).

Təsədüfi deyil ki, Türk aydınlarından Ziya Gökalp da İ.Qasıralını Rusiyada yetişən iki böyük türkçüdən biri kimi qələmə vermişdir. Onun fikrincə, Osmanlı İmperiyasında türkçülük cərəyanının qarşısı alındığı bir zaman çar Rusiyasında, xüsusilə Azərbaycanda türkçülük ideyaları inkişaf etmişdir. Bu məsələ ilə bağlı böyük Türk mütəfəkkiri Z.Göyalp yazırdı: «Türkiyədə Əbdülhəmid bu müqəddəs axımı-cərəyanı dayandırmağa çalışarkən, Rusiyada iki böyük türkçü yetişirdi. Bunlardan birincisi Mirzə Fətəli Axundzadədir ki, azəri türkcəsində yazdığı orijinal güldürülər-komediyalar bütün Avropa dillərinə çevrilmişdir. İkincisi isə Kırıda «Tərcüman» qəzetini çıxaran Qasıralı İsmaildir. Onun türkçülükdəki şüarı «dildə, fikirdə və işdə birlik» idi» (74, s.27). Ancaq biz daha çox başqa türk ideoloqu Yusif Akçuranın bu məsələ ilə bağlı fikri ilə razılaşaraq hesab edirik ki, Kırım türklərindən İ.Qasıralı

M.F.Axundzadə ilə müqayisədə həm nəzəriyyədə, həm də əməldə türkçülüyə daha çox xidmət etmişdir (18, s.55).

Qeyd edək ki, türkçülük ideyasını yaymaq və türk-müsəlman dünyasının oyanışına nail olmaq üçün Qasıralı bir neçə dəfə Türkünstanə, Türkiyəyə, Hindistana, Misirə və başqa ölkələrə səyahət etmişdir. «Müsəlman konqresi» məqaləsində o, bu səfərinin mənası ilə bağlı yazırdı: «Əsrin dördəndən birindən bəri Rusiya müsəlmanlarının ümumi ictimai problemləri məşğul olduğundan və Buxaradan Əlcəzairə qədər olan səyahətlərimdəki müşahidələrim məni bir tərəfdən məyus, digər tərəfdən ümidvar edirdi». Bu mənada, Qasıralı hesab edirdi ki, türkçülüyn inkişafı həm də din birliyinin güclənməsi ilə bağlıdır. Ona görə də, Qasıralı türkçülük və islamçılığы eyni şəkildə mənimsəmiş və təbliğ etmişdir. Onun fikrincə, türkçülük və islamçılıq birliyinin mövcudluğu dövründə türkçülük həmişə yaşayacaqdır.

Qasıralı ölümqabağı Türk milləti üçün dəyərli vəsiyyətlər belə etmişdir. Onun vəsiyyətlərindən biri Türk ruhlu “Tərcüman”ın daim nəşr olunması idi. Çünki onun əsas ideyaları məhz “Tərcüman” vasitəsilə gerçəkləşmişdi. Özünün də dediyi kimi, ömrünün böyük bir hissəsini müsəlmanların tərəqqisinə, təhsilinə və təkamülünə həsr etmişdir ki, bu da daha çox “Tərcüman”la bağlı olmuşdur. Bu mənada, Həsən bəy Zərdabi və “Əkinçi” necə vəhdətdirsə, eyni sözləri İ.Qasıralı və “Tərcüman” haqqında demək olar. Bütün bunlar, bir daha göstərir ki, İ.Qasıralı Türk-İslam dünyasında öz izini qoymuş, özəlliklə Rusiyadakı müsəlmanların milliyyət və azadlıq ruhlarını qaldıran böyük mütəfəkkir olmuşdur.

Beləliklə, Ə.Hüseynzadənin “Türklük, islamlıq və müasirlik” tezisilə Qasıralının «dildə, fikirdə və əməldə birlik» tezisini qarşılaşdırdıqda görürük ki, Türk xalqları üçün hər ikisinin önəmi mühümdür. Sadəcə, Qasıralının tezisində yalnız Türk dilində, Türk fikrində və Türk əməlində birlikdən söhbət getdiyi halda, Hüseynzadənin tezisində isə İslamla və Qərb mədəniyyəti ilə bağlı Türkçülük məfkurəsi önə çıxır. Əlbəttə, Hüseynzadənin tezisində Türkçülüyn İslamlıq və müasir mədəniyyət anlamında Qərbçiliklə uzlaşdırılması dövrün real şərtlərinin nəticəsi idi və bu gün də öz əhəmiyyətini qoruyub saxlamaqdadır. Həmin dövrdə, indi də olduğu kimi, Türkçülüyn on (10) əsrdən çox iç-içə mövcud olmuş İslam

dinindən uzaq tutmaq mümkün olmadığını kimi, eyni zamanda dövrün qabaqcıl mədəniyyəti hesab olunan Qərb mədəniyyətinə qarşı oymaq da mümkün deyil idi. Bu anlamda Hüseynzadə, Rəsulzadə, Gökalp, Ağoğlu, Atatürk və başqaları ən yaxşı halda Türkçülüklə İslamlığın və Müasirləşməyin sintezindən çıxış etməyi məqbul görmüşlər.

Ancaq Qaspiralı bir tərəfdən onlar kimi, İslamlığa və Masirləşməyə bağlı Türkçülük ideyasını müdafiə etməklə yanaşı, digər tərəfdən sırf Türk Birliyini gerçəkləşdirməyə yönəlmiş ortaq Türk dili, ortaq Türk düşüncəsi, ortaq Türk əməlini də önə çəkmişdir. Hesab edirik ki, Qaspiralının sırf Türk birliyinə yönəlmiş bu tezisi Türk xalqları üçün daha gerçəkçi bir siyasi-fəlsəfi konsepsiya olmuşdur.

V FƏSİL

TÜRK DÜNYASI (TURAN) VƏ AVROPA/QƏRB MÜNASİBƏTLƏRİNİN YENİ MƏRHƏLƏSİ (1920-Cİ İLLƏR -XXI ƏSRİN ƏVVƏLLƏRİ)

5.1. Türk imperiyalarının süqutundan sonra Qərb ideyalarının Türkçülük düşüncəsinə təsiri

XX əsrin əvvəllərindən, özəlliklə birinci Dünya müharibəsindən sonra da əsasən, belə bir müddəə mövcuddur ki, ən yüksək sivilizasiya Avropa-Qərb mədəniyyəti, ya da Qərb sivilizasiyasıdır. Qərb sivilizasiyasının inkişafının başlıca amilləri kimi də: 1) liberal-demokratiya; 2) demokratiya göstərilir. Bizcə, Qərb sivilizasiyasının əsil mahiyyəti bu iki amildə olmasıyla yanaşı, marksizmi ya da sosial-demokratiyanı da göz ardı edə bilmərik. Əslində, özəlliklə son bir əsrdə Türk Dünyasına da ciddi şəkildə təsir edən liberal-demokratiya və sosial-demokratiya Qərb sivilizasiyasının varlığının iki əsas təməl prinsipidir. Əgər bu gün liberal-demokratiya daha çox önə çəkilirsə, bu heç də sosial-demokratiyanın öz əhəmiyyətini itirməsi demək deyildir.

Hər iki ideyada əsas məsələ maddiçilikdir. Sadəcə, liberal-demokratiyada fərdin maddiçiliyi və azadlığı, sosial-demokratizmde isə ümuminin maddiçiliyi və sosial bərabərliyi ön plandadır. Şübhəsiz, istər fərdin, istərsə də ümuminin maddiyyatçı maraqlarının təmin edilməsi baxımından Qərbin hər iki ideyasının cəlbediciliyi danılmazdır. Bu anlamda həmin ideyaların ilk növbədə, Xristianlığın axirətdə vəd etdiyi Cənnət ideyasının aradan qalxmasına, bu dünyanın özündəki pragmatist, maddiyyatçı gerçək Cənnətin yaranmasına səbəb olması da başa düşüləndir. Çünki insanların əksəriyyəti bu dünyada zülmələrə qatılıb mənəvi anlamda axirətdəki Cənnəti gözləmək, arzulamaq deyil, obyektiv aləmdə maddiyyatçı fəlsəfəylə gerçək Cənnəti yaşamaq daha məntiqlidir. Deməli, burada önəmli olan fərdin-təkin ya da ümuminin-cəmiyyətin maddiyyatçı ya da mənəviyyatçı fəlsəfə ilə yaşamasıdır.

Demək olar ki, Avropa xalqları Xristian sxolastikasının təzyiqi altında təxminən min ildən bir qədər çox “məənəviyyatçı fəlsəfə” ilə yaşamağa məcbur edilmişdir. Orta çağ Avropasını idarə edən məmurlarla din xadimləri də “məənəviyyatçı fəlsəfə”ni, yəni Xristian sxolastikasını əldə rəhbər tutaraq digər istənilən ideyaya qarşı amansız olmuşlar. Ancaq onlar, yəni məmurlarla din xadimlərinin əksəriyyəti “məənəviyyatçı fəlsəfə”nin tərəfdarı, hətta əsas təbliğatçıları olmalarına baxmayaraq, reallıqda buna zahirən əməl edərək, özləri obyektiv aləmdə sözün həqiqi mənasında madiyyatçı fəlsəfə yolunu tutmuşlar. Bir çox hallarda əksər məmurlarla din xadimlərinin sözləri ilə əməllərinin üst-üstə düşməməsi üsyanlara, inqilablara yol açmışdır. Şübhəsiz, bu inqilablar “məənəviyyatçı fəlsəfə”ylə “madiyyatçı fəlsəfə”nin əsil mahiyyətinin bu və ya digər formada aşkara çıxarılmasında mühüm rol oynamışdır. Ən əsası odur ki, 15-16-cı əsrlərdən başlayaraq Orta çağ Xristian sxolastikasında mövcud olan məənəviyyatçı fəlsəfə ilə madiyyatçı fəlsəfə anlayışları yeni mənə kəsb etmişdir.

Avropa aydınları “məənəviyyatçı fəlsəfə”yə qarşı “madiyyatçı fəlsəfə”ni irəli sürməyə başladılar. “Maddiyyatçı fəlsəfə”də iki önəmli məsələ öz əksini tapırdı: 1) liberal-demokratiya; 2) sosial-demokratiya.

Hələ, Yunan-Roma mədəniyyətindən bu məsələlərdə bəlli təcrübəsi olan Avropa ziyalıları onlar arasında üstünlüyü liberal-demokratiyaya verirdilər. Buna başlıca səbəb fərdin azadlığının təmin edilməsinin, ümumiylə müqayisədə daha əlverişli olması idi. Ona görə də, Qərb mədəniyyətinin yaranması və təşəkkülü dövründə onların açısından liberal-demokratiya uğurlu seçim idi.

Əlbəttə, biz də razılaşıırıq ki, hər bir cəmiyyətin tənəzzülündə və inkişafında iki başlıca: maddi və məənəvi amillər mühüm rol oynayır. Bizcə, maddi problemlər cəmiyyətin tənəzzülündə mühüm yerə malik olsa da, ancaq həlledici deyildir. Maddi problemlər cəmiyyəti daha çox fiziki mənada sınağa çəkir. Zənnimizcə, cəmiyyət üzvləri hansı mənada razılaşmasından asılı olmayaraq, maddi problemlərlə aşağı-yuxarı baş edə bilirlər. Hətta, cəmiyyətin əksəriyyəti maddi durumdan dolayı inqilabi dəyişikliklər, sıçrayışlar etmək niyyətinə düşürsə istənilən halda nəticə müsbət olmayacaqdır. Çünki maddi durumunu yaxşılaşdırmaq nəminə üsyən edənlər qalib

gələcəkləri təqdirdə çox keçmədən məğlub etdiklərinin əməllərini təkrarlamalı olacaqlar.

Buna bariz örnək kimi çar Rusiyasının yerində yaranan sovet Rusiyasını göstərə bilərik. Rus-bolşevik inqilabında əsas yeri maddi nemətlərin bölüşdürülməsi, ictimai mülkiyyət tuturdu ki, son nəticədə bunun gerçəkləşməsi mexanizmi havadan asılı vəziyyətdə qaldı. Dünənki yoxsul bolşevik ağa bolşevik oldu. Bunun əsas səbəbi nə maddi sərvətlərin hansı formada insanlar arasında bərabər bölüşdürülməsi, yaxud da onların hansı formada ictimai mülkiyyət hesab olunması, nə də ictimai mülkiyyətlə xüsusi mülkiyyət arasında seçim etməklə bağlı olmamışdır. Burada əsas problem cəmiyyətin tənəzzülünün maddi köklərini düzgün göstərilməməsi və nicat yolunun da yalnız maddi problemlərin həllində axtarılması ilə bağlı idi. Bu mənada rus-bolşevik inqilabında rüpor rolunu oynayan marksizm-leninizm ideologisi özünü doğrultmadı. Ancaq onu da bilməliyik ki, marksizm Qərb ideologiyasından irəli gələn iki sınaqdan biri idi.

Avropa ideoloqları cəmiyyətin tənəzzülü və yenidən dirçəlişi məsələsində mənəvi məsələləri ümuminin-cəmiyyətin həyatında ikinci yerə keçirməklə maddiyyat üzərində qurulmuş bir ideologinin gerçək həyatda nə ilə nəticələncəyini maraqlı edirdilər. Bunun üçün ən yaxşı variant Rusiya idi. Birincisi, Rusiya Avropadan kənarda idi, hardasa Avropa sayılmırdı da. İkincisi, Rusiya çoxmillətli idi, bu mənada da çoxmədəniyyətli və çoxdinli idi. Üçüncüsü, Rusiya feodalizmdən kapitalizmə keçməmişdir, ya da yarımçıq vəziyyətdə keçmişdi. Yəni cəmiyyət üçün önəmli olan maddi problemin xüsusi, yoxsa ictimai xarakterli olması məsələsində Rusiya iki yol ayrıcında idi. Avropa özü xüsusi mülkiyyəti seçdiyi üçün, Rusiyanı da ikinciəyə sövq etdi. Başqa sözlə, Avropanın böyük bir hissəsi liberal-demokratizm əsaslı xüsusi mülkiyyətə (kapitalizmə), Rusiya başda olmaqla Avropanın az bir hissəsi isə marksizm əsaslı ictimai mülkiyyətə (kommunizmə) cəlb olundu.

Beləliklə, Avropa ideoloqları cəmiyyətin problemlərinin həllində maddiçilik dayanan iki ideologiyadan (liberal-demokratiya, sosial-demokratiya) maksimum istifadə etməyə çalışdılar. Sadəcə birində, liberal-demokratizmdə dini və milli məsələlər daha çox önə çəkildiyi halda, marksizmdə isə tam əksinə oldu. Marksizmdə din və

millət məsələsi ikinci və ondan da aşağı dərəcəli olmaqla yanaşı, maddi problemlərin yedəyi halına gətirilmişdi. Hər halda marksizm ictimai mülkiyyəti çox önə çəkməklə millət, özəlliklə din məsələsini bir kənara qoydu.

Bizcə, Avropa ideolqlarının cəmiyyətin tənəzzülü və tərəqqi məsələsində marksizm ideyası özünü qismən doğrultdu. Belə ki, “kommunizm cəmiyyətində” ağa-qul məsələsi sözdə də olsa aradan qaldırıldığı, istimai mülkiyyət bərqərar olduğu halda, milli və dini dəyərlərin həddən artıq aşağılanması, az qala bütün keçmişin inkarı “kommunizm” dövründə baş verən müsbət dəyişiklikləri də kölgədə qoydu. Marksizm və onunla bağlı bütün cərəyanların uğursuzluğunun əsasında milli-mənəvi məsələlərin düzgün müəyyənləşdirilməməsi dayanmışdır. Bəlkə, marksizm millət və din məsələsində müəyyən qədər fərqli yol tutub, onlara loyallıq münasibət bəsləməydi, sosial-demokratizmin “uğuru” daha uzun ömürlü ola bilərdi. Məsələn, Sovet Rusiyası yalnız süqutunun son dövrlərinə yaxın milli-dini sahələrdə dönüş etməyə başladı ki, bu zaman artıq çox gec idi.

Yeri gəlmişkən, Sovet Rusiyası yeni qurulduğu ilk dövrlərdə Sultan Qaliev kimi turançılar onun bir Turan Sosialist Federativ

Respublikası olmasına cəhd göstərmişlər. Belə ki, Qaliev, 1919-

1923-cü illə arasında, dünya sosialist inqilabı üçün Şərqi strategiyasını və “Müstəmləkələr İnternasionalizmi” ideyasını ortaya atarkən, sosialist sistem içərisində “Böyük Rusiya”nın təkrar qurulduğunu görərək, buna qarşı Turan Sosialist Federativ Respublikası hədəfini gerçəkləşdirməyə çalışmışdır. Onun nəzərdə tutduğu Turan dövləti əsasən Orta Asiya mərkəzli olub, əhəlinin yüzdə səksəni Türk-Müsəlman əhali təşkil edəcəkdə. Turan dövlətində əsas partiyalar da “Şərqi İşçiləri və Kəndliləri Sosialist Partiyası” və “Şərqli Sosialistlər Partiyası” olmalı idi. Eyni zamanda, Qaliev tərəfindən bu ölkə Çin və Hindistanla SSRİ arasında tampon bölgə kimi düşünülmüşdü (195^a, s.767). Ona görə, Qərb imperializminə qarşı mübarizədə ən doğru yol belə bir dövlətin yaradılması və inkişaf etdirilməsi idi.

Onun fikrincə, Türk xalqarına kommunizmi aşılamağa çox ehtiyac yoxdur, çünki Türk xalqları əzəldən bəri humanist və icmaçı olublar.

Sultan Qaliyevlə yanaşı Turar Rıskılov, Nəriman Nərimanov, Mustafa Sübhü və başqaları da təxminən belə bir arzuda olmuşlar. Onlar da hesab edirdilər ki, Turan Federativ Sosialist Respublikası yaranarsa bu, Qərb imperializminin qərsısının alınmasında və dünyada sosializmin yayılmasında mühüm rol oynayacaqdır.

Həmin turançılardan biri olan Turar Rıskulovun 1920-ci ildə Sovet Rusiyası rəhbərliyinə Orta Asiya Müsəlman Komunist Partiyası təşkilatları adından təqdim etdiyi sənəddə yazılırdı: 1. Türkistan Sovet Respublikasının adı Türk Respublikası olmalıdır. 2. Türkistan Kommunist Partiyası, “Türk Kommunist Partiyası” olaraq dəyişdirilməlidir. 3- Türkistan əhalisinə Türk adı verilməlidir. 4- Dil, türk dili olmalıdır. 5- Müsəlman Qızılordu qurulmalı və Müsəlman olmayan əsgərlər Türkistandan çıxmalıdır. 6. Türkistan dövlətinin müstəqil Anayasası olmalıdır.

Ancaq onların bu fikirləri Stalin və ətrafı tərəfindən birmənalı olaraq qəbul edilməmiş, özləri də repressiya qurbanı olunmuşlar.

Avropa ideoloqları marksizmin “rus kommunizm”indən bir çox məsələlərdə nəticə çıxartdılar. Özəlliklə, marksizmin ən zəif cəhəti olan millət və din məsələsinə daha ehtiyatlı yanaşdılar. Fərdin azadlığını sonsuz etməklə yanaşı, Xristianlığı inkişaf etdirərək dünyada bir Avropa, Qərb xristianlığı yaratdılar. Ancaq onu bir Xristianlıqdan çox dünya dini halına gətirməyə çalışdılar. Bir növ Xristianlığı Qərb mədəniyyəti ilə eyniləşdirdilər. Qərb dedikdə, xristianlığı və millətçiliyi nəzərdə tutdular, amma daha çox maddiçiliyi və azadlığı önə çəkildilər. Görünür, Hantinqton bu mənada iddia edir ki, Qərb sivilizasiyası dini sivilizasiya deyil. Amma o, özü də yaxşı anlayır ki, elə dünyadakı ən böyük dini və milli sivilizasiya Qərb sivilizasiyasıdır. Sadəcə, dünənə qədər Qərb maddiçilik və demokratiya ideolojiləri ilə bunu çox gözəl ört-basdır edə bilmişdir. Ancaq onların başqasına quyu qazmaları, özlərinə daha çox zərər vermişdir. Artıq qeyri-qərblilərin əksəriyyəti Qərb sivilizasiyasının hansı anlamda bəşəri, hansı anlamda isə dini olduğunu dərk etməyə başlayıblar. Özəlliklə, Qərb sivilizasiyasının maddiçilik məzmunu liberal-demokratizmi cəlbədicə etsə də, ancaq zaman-zaman ortaya çıxan dini və milli irqçilik hər şeyi ortaya qoyur.

Bütün hallarda Qərb sivilizasiyasının təməli olan maddiçilik özünü marksizmdən çox liberal-demokratizmdə doğrultdu. Çünki marksizm yalnız dini və milli məsələlərdə səhv yol tutmaqla deyil, həm də zorakı bərabərlik və azadlıq prinsipləri ilə yanlışlıqlar etdi. Halbuki liberal-demokratizm cəmiyyət üzvlərini tamamilə azad buraxır. Burada hər bir kəs hansı yolla olursa-olsun, maddi rifahını və təbii instinktlərini ödəməkdə azaddır. Bu səbəbdəndir ki, Qərb marksizmdən əsasən üz döndərərək liberal-demokratizm üzərində dayanmışdır. Çünki liberal-demokratizmdə maddiçiliyin üstünlüyü fonunda bütün Qərb ideyalarına yer var. Nədən yalnız “Qərb ideyalarına yer var”?

Hər halda avropalılar yalnız “Qərb ideyaları”nı bəşəri hesab edirlər. Qərblı ideoloqların əksəriyyəti İslam dininin dəyərlərini, özəlliklə son əsrlərdə İslam sivilizasiyasının öndərliyini etmiş Türk millətinin ideyalarını qəbul etmək istəmirlər. Qərblilər bir zamanlar İslam dininin əsas rüporları olan üç millətdən ikisini ərəbləri və farsları necə ələ almışdırlarsa, bunu türklər üzərində də dəfələrlə sınaqdan keçirmişlər. Hətta, onlar türklərin qərbləşməsi prosesində müəyyən uğurlar da əldə etmişlər. Ancaq ərəblər və farslar da olduğu kimi son nöqtəni qoya bilməmişlər. Əslində əvvəllər avropalılara boyum əymiş farsların sonralar onlarla münasibətlərinin pozulması da təsadüfi olmamışdır. Hər halda indiki İran İslam Respublikası adlanan dövlətin vətəndaşlarının önəmli hissəsi türklərdən ibarətdir. O başqa məsələdir ki, türklər İranda bir çox təbii hüquq və azadlıqlardan məhrumdur. Məncə, bütün bunlara baxmayaraq İranın Qərbdən üz döndərməsində türklərin də mühüm rolu oldu. Amma 1979-cu il inqilabı gerçəkləşdikdən sonra farslar bu dəyişikliyin əsas qüvvəsi olan müsəlman qardaşlarına xəyanət etdilər. Ancaq bu xəyanət də gec-tez cavabsız qalmayacaqdır. Vaxtilə Osmanlıdan üz çevirərək Avropaya üz tutmuş bir çox Ərəb ölkələri zaman-zaman peşmançılıq hissi keçirdikləri kimi, farslar da bunu yaşayacaqlar.

Bir acı həqiqət var ki, “Qərb”dən kənarda qalan “Şərq” xalqlarının, özəlliklə türklərin, ərəblərin, farsların şüurunda əsasən mədəniyyətin, demokratiyanın, fəlsəfənin, modernləşmənin beşiyi Avropa hesab olunmaqdadır. “Qərb” ideal şəklində “Şərq” xalqlarının şüuruna elə bir formada yeridilmişdir ki, artıq “Şərq” onu həqiqət meyarı kimi qəbul edir. C.Meriçin təbrincə desək, Şərq və

Qərb iki ayrı dünya olsa da, zor-xoş hamımız avropalı olmuşuq: “Qərb, bütün zəfərlərini yamyamlığa borclu. Əski Yunan, demokrasi adını verdiyi bir ovuc insanın hürriyyət və hakimiyyətini, köləlik sayəsində gerçəkləşdirdi, çağdaş Avropa sömürçəçilik sayəsində. Amma bunlar keçmişə aid təhlillər. Bugün bir tək dünya var. Küffarın hökmran olduğu bir dünya. Bir kəliməylə hamımız avropalıyız” (204, s.473).

Beləliklə, ən azı iki əsrdir ki, “Qərb” demokratiya, mədəniyyət, fəlsəfə, azadlıq, insan haqları və bu kimi ideal hesab olunan anlayışların simvoluna, rəmzinə çevrilmişdir. Bu anlamda Avropa aydınlarının beyinlərinin məhsulu olan “Qərb sivilizasiyası” ilə bağlı mif və gerçəklik bir-birinə qarışmışdır. Hər halda, bu gün “Qərb sivilizasiyası”na aid edilən bir çox fəlsəfə, tarix və mədəniyyət örnəklərinin nə dərəcədə onalarla bağlı olması mübahisəlidir. Ancaq avropalılar üçün bu cür mübahisələr yox şəklindədir. Çünki Avropa aydınları artıq öz cəmiyyətlərinin şüuruna “Qərb sivilizasiyası”nı yeritmişlər. Yəni bu gün avropalılar üçün əvəzolunmaz Avropa kimliyi, Qərb sivilizasiyası, Qərb demokratiyası anlayışları vardır. Bu baxımdan qərblilər üçün önəmli olan Qərb sivilizasiyasının təmsilçisi kimi, dünyada böyüklük, üstünlük kompleksinin olmasıdır.

Bütün bunlar ona xidmət edir ki, əgər “Qərb sivilizasiyası”, “Qərb mədəniyyəti” yüksək bir sivilizasiyadırsa, “Şərq” qavramı altında yerdə qalanlar da (İslam, Yapon, Hind, Pravoslavlıq, Afrika və b.) bütün cəhətlərinə görə ondan geri qalırlarsa, o zaman burada başa-baş mübarizədən yox, sonuncuların birinciyə üz tutmasından söhbət gedə bilər. Sadəcə, Qərb aydınlarının əksəriyyəti Qərb sivilizasiyasının daxili böhranından narahatdırlar. Onlar daxili-mənəvi böhranının qarşısını almaq üçün bütün vasitələrdən istifadə edirlər. Bu baxımdan çoxmədəniyyətlik, qloballaşma, liberal-demokratiya, sosial-demokratiya, tolerantlıq, maddiçilik Qərbin ən geniş yayılmış təbliğat maşınlarıdır. Bu təbliğat maşınları durmadan işləyirlər. Məqsəd Qərb sivilizasiyasının daxili böhranını önəlmək ya da gecikdirmək olmaqla yanaşı, Qərbdən kənar saydıqları ölkələri, onların mədəniyyətlərini özlərindən asılı vəziyyətdə tutmaqdır.

XX əsrin əvvəllərindən qərblilərin Türk Dünyasına qarşı oynadığı oyun ikibaşlıdır:

- 1) Avropa-Qərb rəsmiləri həmin cəmiyyətlərin rəhbərlərinə liberal-demokratiya, sosial-demokratiya, mədəniyyət, insanlıq dərsləri keçir və dərslərini yaxşı öyrənməyənlərə həddə-qorxu gəlirlər;
- 2) Avropa-Qərb qeyri-rəsmiləri isə hakimiyyətə qarşı olan müxalifət və digər ictimai birliklərə liberal-demokratiya, sosial-demokratiya, mədəniyyət, insanlıq dərsləri keçir və dərslərini nə zaman yaxşı öyrənsələr hakimiyyətə gələ biləcəkləri ümidini verirlər.

“İdeal” Qərb sivilizasiyasının mövcud problemləri və

Türklərin oynanışı...

Ən azı iki əsrdir “Qərb” dünyasının bütün sahələrdə böyüməsi fonunda Şərq, o cümlədən Türk-İslam dünyası isə kiçilir. Şübhəsiz, Türk-İslam dünyasının “kiçilmə” prosesində yaxın tariximizdəki Səfəvi, Osmanlı və Qacarlar İmperatorluqlarının çöküşü və bu çöküşlərdən sonra onların daha çox mənfi yöndən təqdim edilməsi, hətta aşağılanması mühüm rol oynamışdır. “Qərb mədəniyyəti”nin təsiri altında Azərbaycanda, Türkiyədə Səfəviləri, Osmanlı və Qacarlara ifrat dərəcədə tənqid etməklə çox ciddi xətalara yol vermişik. Bu anlamda prof. Erol Güngör doğru yazır ki, Osmanlının çöküşündən sonra böyük olmaqdan uzaqlaşaraq kiçilmişik: “Sadəcə kiçilməklə qalmamış, özümüzü iyicə (çox) kiçik görməyə alışmış bulunmaqdayız” (192, s.64). Bunu boynumuza almağın örnəyi Qacarlar və Osmanlı imperatorluqlarından sonra kiçilməyimizi qəbul etməyimizdir. İslam dünyasının aparıcı qüvvəsi olan Türk dövlətlərimiz kiçildikcə, istər-istəməz Türklər şüurumuz da kiçilmişdir. Artıq böyük düşünməyi çoxdan bir kənara atmış, əlmizdə olanları müdafiə etmək durumunda qalmışıq.

Bu gün də eyni xətalara davam etdirməmiş doğru deyildir. Məsələn, bizlər Osmanlı, Qacar hökmdarlarına (II Əbdülhəmid, Nəsrəddin şah vəb.) sahib çıxmaq əvəzinə hələ də, onları aşağılayırıq. Sovetlər Birliyi dönməmində olduğu kimi, Azərbaycanda Qacarların qurucusu Ağa Məhəmməd Şah Qacarı təhqir etmək sıradan bir şeydir. Türkiyədə də bəzi Osmanlı sultanlarına (İ.Bəyazid, 2. Əbdülhəmid vəb.) qarşı eyni münasibət sərgilənir. “Qərb” dəyərlərinin təsiri altında Türkün böyüklərini diktator, tiran,

əyyaş, başkəsən, qanıçən kimi qələmə verməkdə davam edirik. Halbuki Qərb indiki və əski liderlərindən bir çoxu bu adlara layiq olduğu halda belə, heç bir hökmdarını bu formada təqdim etmir. Bunu 20-ci əsrin başlanğıcında Türk aydınları Əli bəy Hüseynzadə, Hüseyn Cavid və başqaları da dəfələrlə yazdılar. Cavidin fikrincə avropalılar İskəndərləri, Napoleonları və başqa həmyerlilərini böyük sərkərdə adlandırıb heykəllər ucaldıqları halda, türklərin öz qəhrəmanlarına qan içən, zalım, canavar kimi isimlər verib ləkələmələri haqsızlıqdır (50, s.70).

Doğrudur, qərblilər yeri gələndə onun maraqlarına cavab verən Türk aydınlarını və dövlət adamlarını da tərif edərlər. Ancaq qərblilər bunu edərkən əndazəni aşmazlar. Amma biz türklər bunun tam əksi bütün “Qərb” aydınlarını və dövlət adamlarını böyük görürük, yaxud da böyük görməyə alışdırılmışıq. Məsələn, əsasən fəlsəfə deyincə ilk ağıla gələn Sokrat, Platon, Aristotel, Hegel, tarix deyincə Herodot, coğrafiya deyincə Strabon, musiqi deyincə Bethoven, Şopen, böyük sərkərdə deyincə İskəndər, Napoleon, Bismark, Stalin vəs. gəlir. Bir sözlə, 2 əsrdən çoxdur yalnız qərblilərin deyil, ondan kənarda qalanların şüurlarına da Qərb ədəbiyyatı, Qərb mədəniyyəti, Qərb tarixi vəs. yeridilib. Bu gün də Qərbdən kənarda qalan ölkələrin ali və orta məktəblərində “Qərb” öz damğasını vurmaqda davam edir. Qərbli olmayanlar üçün “Qərb” cazibə məkanıdır. Hətta, bu cazibə məkanında – “Qərb”də əxlaqi-psixoloji durumun aşağı olması belə, qeyri-qərblilərin xeyli hissəsini özünə cəlb etməkdən daşındırmır.

Göründüyü kimi, “Qərb”də aşırı dərəcəyə varmış bir “Qərb sivilizasiyası” tarixi, fəlsəfəsi, mədəniyyəti, ədəbiyyatı formalaşmışdır. Burada diqqətimizi çəkən “Qərb”in bir tərəfdən “milliyyətçiliy”in beşiyi olmasına baxmayaraq, digər tərəfdən AVROPA-QƏRB bütövlüyünü, yəni “Qərb” ümməti (xristian), vətəni (Avropa) və ümummillətini (avropalı, qərbli) inkişaf etdirə bilməsidir. Bunu da qərblilər ümümtarix, ümümdin, ümumvətən anlayışları çərçivəsində etmişlər.

Türk milləti ümumtürk tarixi, mədəniyyəti, fəlsəfəsi, ədəbiyyatından uzaq düşmüşlər. Bugünkü Türkiyə, Azərbaycan, Türkmənistan, Qazaxıstan və başqa Türk dövlətləri dünənə qədər mövcud olan Türk-Turan tarixindən qoparılmış durumdadır. Böyük

və şanlı tariximizi, möhtəşəm dövlətçilik ənənələrimizi bir kənara buraxaraq, ya da buraxılmağa məcbur edilərək kiçik tarix, kiçik dövlətçilik şüuruna yuvarlanmışıq. Azərbaycan Səvəfilər, Əfşarlar və Qacarlardan, Türkiyə Səlcuqlar və Osmanlıdan, Orta Asiya Türk dövlətləri Altun Ordu, Şeybanilər, Teymurilərdən sonra yaranan dövlətlərini böyük zəfər, tarixi nailiyyət adlandıraraq keçmişdəki böyüklüklərini kölgə altına salmışlar. Artıq dünyada hər kəsin hesablaşdığı Osmanlının yerini Türkiyə, Türkünün yerini 4 yerə parçalanmış Qazaxıstan, Özbəkistan, Türkmənistan, Qırğızıstan Qacarlının yerini isə Azərbaycan tutmuş, bununla da zəif bir duruma gətirilmişik. Güngörün Türkiyənin təmsalında qeyd etdiyi kimi, Cümhuriyyət inqilabı gələncəksəl Türk cəmiyyəti ilə, Qərb yolundakı Türk cəmiyyəti arasındakı cizgini xeyli dərəcədə qalınlaşdıraraq adətən, bir divar halına gətirmişdir (192, s.62). Halbuki Türkün böyüklüyü və şanlı keçmiş daha çox Türkiyə Cümhuriyyətindən öncəki Səlcuqlar, Səvəvilər, Teymurilər, Osmanlılar ilə bağlıdır.

Əslində Qərb iki əsrdir milliyyətçilik və dini məzhəbçilik ideyalarından çox üstün səviyyədə yararlanmaqla yalnız dünyada super güclərdən olan hər hansı müsəlman dövlətini (Osmanlı, Səfəvi vəb.) deyil, eyni zamanda İslam dünyasının özünü də başsız ya da lidərsiz vəziyyətdə qoymuşdur. Çünki Qərb üçün ilk növbədə İslam Dünyasında mövcud olan istənilən super güc bir təhlükə mənbəyidir. Şübhəsiz, bu “təhlükə” heç də dünyanı məhv edəcək nüvə başlıqlarına sahib hər hansı bir müsəlman dövlətinin ortaya çıxması ilə bağlı deyildir. Əsas “təhlükə” artıq bir əsr yarımından çoxdur ki, dünyada alternativsiz olan Qərb-Xristian dünyası üçün yeni bir güc mərkəzinin formalaşma bilməsidir. Əslində Qərbdə-Avropada Çin və Rusiyadan bir o qədər də narahat deyillər, nəinki İslam dövlətlərdən birinin, yaxud da bir neçəsinin bir yerdə yeni güc mərkəzinə çevrilməsindən. Ona görə də, İslam dünyasının əsas nöqtələrindən biri olan Yaxın və Orta Şərq bir əsrdən çoxdur ki, dini və milli zəmindəki müharibə ocaqlarından qurtula bilmir, üstəlik müharibə ocaqlarının artma təhlükəsi vardır.

İki əsrə yaxındır ki, Qərbsayağı millətçiliyə və dini məzhəbçiliyə yoluxmuş Türk-Turan, o cümlədən İslam dünyasında sosial-siyasi proseslər xoşagəlməz istiqamətdə inkişaf etmişdir. Belə ki, dini məzhəbçilikdən yaxa qurtarmamış qərbçi milliyyətçiliyə

yolxduq, bununla da adət-ənənələrə münasibətdə bir çox hallarda lüzumsuz olaraq “qərbləşmə” yolu tutduq. Yemək süfrəmizdən tutmuş ailədaxili əxlaqi dəyərlərdə “qərbləşməyimiz” ona gətirib çıxartmışdır ki, Türk keçmişimizlə fəxr etməkdənsə, “qərbləməyə” qədərki bütün tarixdən az qala imtina eymişik. Guya, yalnız “Qərb” arealına, ya da indiki anlamda Avropaya inteqrasiya olmaqla mədəni və sivil olmaq mümkün imiş. Bu anlamda, “qərbləşmək” üçün adət-ənənələrimizin üstündən amansızcasına xətt çəkmişik. “Qərbləşmə”yin ilk dönəmlərində zahirən, daha sonra mənəviyyat baxımından da onlara oxşamağa başlamışıq. Qərbsayağı müasirləşmə, modernləşmə, postmodernləşmə milli-dini mənəviyyatımızı zədələmişdir. Geyimlərimizi və məişət həyatımızı qərbləşdirməklə sivil, mədəni və müasir insan olacağımızı zənn edərkən, dərin bir uçuruma yuvarlanmışıq. Yad bir cəmiyyətin əxlaqı nə qədər parlaq olursa-olsun, o həmin toplum üçün keçərlidir. Bu anlamda Erol Güngör doğru yazır ki, əxlaq bir cəmiyyətdəki insan münasibətlərinin, yaşam tərzinin məhsuludur: “Batılılaşma hərəkətlərindən öncəki Türk cəmiyyətində cəmiyyətin böyük əksəriyyətinin həyat tərzini əks etdirən və fəvqəladə ahəngli bir kultür və əxlaq nizamı vardı. Bu nizam öz içində çox mütəcanis və yetərli olmaqla bərabər, dəyişən bir cəmiyyətin yeni həyat tərzinə uyğun bir gəlişmə, qeyd etmədir. Türkiyədəki modernləşmə hərəkətləri Qərb dünyasının inkiafında amil olan həqiqi mədəni gəlişmənin nəticəsi olan yaşama təzlərini almaq yoluna getdiyi üçün, Türk cəmiyyətinin mədəniyyət səviyyəsi ilə mənəvi qiymətləri arasında böyük bir uzlaşmazlıq doğurmuşdur” (191, s.23-24).

“Qərb” nəğmələri ilə dünyaya göz açır, amerikanın film “qəhrəmanları” ilə həyacanlanır. Bununla da, “Qərb”in gözü görən, ağılkəsən qullarına çevrilirik. Çünki milli yaddaşımızı qeyri-milli, kosmopolit yaddaş əvəz etmişdir. Kosmopolit yaddaşda isə milli-dini dəyərlərin yerini mücərrəd “dünya vətəni” və “dünya insanı” tutur. Bu anlamda Makedoniyalı İskəndəri, fransız Napelyonu, amerikalı Avram Linkolunu, ingilis Çörçili, alman Bismarkı, hətta “hөрümçək adamı” belə çox önəmsəməli olmuşuq. Çünki artıq bizə analarımız, nənələrimiz laylalarında, beşiyimiz başında Türkün şərəfli keçmişindən bəhs etmir. Övladlarımız Oğuz xaqanı, Alp Ər Tonqanı, Atıllanı, Dədə Qorqudu, Yunus Əmrəni, Nəsimini, Əmir Teymuru,

Füzulini, Nadir şah Əfşarı, Atatürkü, Rəsulzadəni, Xiyabanini ya tanıyırlar, ya da “Qərb”in düşüncə tərzində tanıyırlar. “Qərb” düşüncəsinə görə də türklərin tarixi qılınc və atdan ibarətdir, onların elm, sənət və ticarətdən xəbərləri yoxdur. “Qərb”in bu düşüncəni ehkam kimi qəbul edən bir çox türk aydınlarımız da istər Türkiyədə, istərsə də Qafqaz və Türkiyədə olsun – iddia edirlər ki, milli tariximiz və milli kultürümüz “qərbləşmə”dən sonra yaranmışdır. “Qərb”in şüurlarımızı yeniməsi nəticəsində “biz adam olmayız” qənaətinə gələn “inqilabçı” aydınlarımızca türklərin yenidən qalxınması belə üfüqlərdə çox zor görünür (191, s.27-28).

Əgər nəzərə alsaq ki, sonuncu dəfə Avropaya qarşı mərkəzi rolu türklər oynamışdır, Qərbçi qüvvələr türkləri zəiflətmək üçün həm onların öz aydınlarından, həm də farslar, ərəblər, ermənilər, kürdlər və başqalarından maksimum istifadə etmişlərdir. Bu gün də Rusiya Federasiyası, Avropa Birliyi, ABŞ türklərə qarşı “fars faktoru”, “ərəb məsələsi”, “erməni məsələsi”, “kürd məsələsi” və digərlərindən istifadə etməyə davam edirlər. Bütün bunlara səbəb də odur ki, ABŞ, Avropa dövlətləri və Rusiya hesab edir ki, İslam dünyasında, o cümlədən Yaxın Şərqdə yalnız türklər, özəlliklə Türk dünyasının ən güclü dövləti Türkiyə itirilmiş mövqeyini bərpa etmək gücündədir. Bunun baş verməməsi üçün Türkiyə “kürd problemi”, “erməni problemi” ilə üz-üzə qoyulmuş, hətta İslam dünyası içində yeni iç savaş ocağı kimi bu qardaş ölkə hədəfə alınmışdır.

Əslində Suriyadakı, İraqdakı iç savaşların bitməz duruma gəlməsində ən çox maraqlı olan Qərb-Xristian dövlətləridir. Məqsəd Türkiyəni həm kənardan, həm də içdən qorxu altı saxlamaqdır. Maraqlıdır ki, bugünkü ərəb dövlətləri İslam dünyasında Qərb-Xristian qüvvələrinin hökmranlığını birmənalı şəkildə qəbul ediblər. Bunu, Misir də hakimiyyətə gələn “müsəlman qardaşları”nın devrilməsi olayları da açıq şəkildə ortaya qoydu. Bu baxımdan kənar qüvvələr üçün ərəblər təhlükəli deyildir. Bunu, farslar haqqında da demək olar. Baxmayaraq ki, farslar 30 ildən yuxarıdır zahirən Qərblə ziddiyyət içindədir, amma onlar üçün yaxın zamanda İran İslam rejiminin bir güc mərkəzi olması inamı çox azdır. Deməli, İslam dünyasında yeni gücə çevirilə biləcək yeganə qüvvə türklərdir. Ona görə də, türklərə qarşı bu bölgədə kənar qüvvələrin və bəzi iç qüvvələrin iş birliyi açıq şəkildə özünü büruzə verməkdədir.

Gördüyümüz kimi, birinci Dünya müharibəsindən sonra “Qərb” aydınlarının əsas məqsədləri bir tərəfdən “Qərb” sivilizasiyasını dünyanın tək hakimi vəziyyətində saxlamaq, digər tərəfdən ondan kənarda qalan mədəniyyətlərin, özəlliklə “Şərq”in, Türk-İslam dünyasının “Qərb”in təsiri altında çıxmasına imkan verməmək olmuşdur. Məsələn, A.Toynbi “Sivilizasiya mühakimə olunur” (“Uygarlıq yargılanıyor”) əsərində birmənalı şəkildə “Qərb sivilizasiyası”nı əsaslandırmağa, dünyanın bu gününün və gələcəyinin, ancaq onunla bağlı olmasına inandırmağa çalışır. Eyni yolu F.Fukuyama “Tarixin sonu və son insan” əsərində, S.Hantinqton isə “Mədəniyyətlərin çatışması”na davam etdirmişdir. Bu üç aydının əsərlərinin məzmunu və mahiyyəti odur ki, dünya tarixinin mərkəzində daima əsasən, “Qərb” dayanmışdır, bu gün də “Qərb” dayanır.

Bu anlamda Toynbi, Fukuyama, Hantinqton üçün keçmişdə Yunan-Roma, Orta Çağda Xristian və çağdaş dövrdə “Qərb sivilizasiyası” və “Qərb demokratiyası” var. Əgər 20-ci əsrdə Toynbi “Qərb sivilizasiyası”nın əsas ideoloqlarından birdirsə, Fukuyama da hazırda əsasən “Qərb demokratiyası”nın (liberal-demokratizmi) ən aktiv təbliğatçısıdır. Onların “Qərb sivilizasiyası” və “Qərb demokratiyası” (liberal-demokratizmi) ideologisi isə “Qərb milliyətçiliyi” və “Qərb Xristianlığı”na əsaslanır.

Toynbi, Fukuyama, Hantinqton inandırmağa çalışırlar ki, “Qərb sivilizasiyası” və “Qərb demokratiyası”nın (liberal-demokratizmi) varlığı ilə dünya tarixinin sonu gəlmişdir. Yəni artıq dünyada geniş anlamda bir tarix yazılmayacaq. Çünki “Qərb sivilizasiyası” və “Qərb demokratiyası” (liberal-demokratizmi) tarixin pik nöqtəsidir. Toynbi “Qərb sivilizasiyası”nı şişirdərək, onu bütün dünyaya yayılan tək sivilizasiya kimi qələmə vermişdir (224, s.90). Bu baxımdan Toynbi bütün Qərb alimlərinin əksəriyyəti kimi inanır ki, dünyadakı bütün sivilizasiyalar (21 sivilizasiya) ya məhv olmuş, ya da məhv olmaq üzrədir. Yalnız “Qərb sivilizasiyası” ayaq üstədir və bütün dünyaya meydan oxuyur. “Qərb sivilizasiyası”nın qalmasına səbəb də texnoloji bilgi və bilim irəliləməsidir (224, s.27). O hesab edir ki, “Qərb”in bu başarıları Qərb sivilizasiyasını və “Qərb demokratiyası”nı dünyada təkbaşına hökmran etməklə yanaşı, dünyanın məhv olmasına da zəmin hazırlamışdır. Yəni tarixin sonu çatmış, sonuncu insan “qərbli”nin timsalında öz missiyasını başa

vurmuşdur. Bu baxımdan Toyinbi təkbaşına qalan “Qərb sivilizasiyası”nın bir gün məhv olmasından rahatsızdır: “Bugünkü durumumuz gerçəkdən qorxunc. Əldə etdiyimiz bilginin işığında tarixi görünüşümüzü incələdiyimizdə, insan növlərinin toplumlarını oluşturmaq üçün tarixin özünü iyrimi dəfə təkrarladığını, bizimki xaricində, sivilizasiya deyilən insan toplumu təmsilçilərinin hamısının ya ölü, ya da can çəkişməkdə olduğunu bilirik. Üstəlik, bu ölü ya da ölmək üzrə sivilizasiyaların tarixini dərinliyinə incələyib, birbiriylə qarşılaşdırdığımızda çözülmə, geriləmə və yıxılmalarında təkrarlanma düzəninə uyğun bəlirlilərin varlığını görürük. Təbii olaraq, tarixin bu özəl bölümünün bizim üçün də gərəkli olub olmadığını maraqlandırır” (224, s.39).

Başqa bir qərbçi Fukuyama isə tarixin sonunun gəlməsini bir tərəfdən elmlə, digər tərəfdən dinlə-xristianlıqla əsaslandırmağa çalışır. Onun fikrincə, tarixin sonunu Hegel 18-ci əsrdə liberal-demokratik dövlətlərin (Fransa, ABŞ vəb.) yaranması, Marks isə kommunizmin bərqərar olmasıyla ondan əvvəl irəli sürüblər. Fukuyamaya görə, bu anlamda dünyada artıq tarixi bir dəyişiklik olmayacaq və tarixin sonudur (190, 13, 21). Fukuyama tarixin sonunun çatmasının əsas amillərindən biri, bəlkə də birincisi kimi liberal-demokratik dövlətdə ağa və qul məsələsinin aradan qaldırılmasını, bu anlamda azadlıq və bərabərlik ideyalarının bərqərar olmasını göstərir. “Qərb” aydınına görə, bununla da dünyanın əsas problemi həll edilmişdir. Belə nəticə çıxır ki, demokratiya ağaların ağalıqdan əl çəkib qullarla eyni hüquqlara malik olmasıyla başlamışdır. Çünki azadlıq və bərabərlik ideyaları insan təbiətinin təməl özəlliklərini ifadə edir (190, s.85).

Ancaq bundan nəticə çıxarmayan Qərb üçün namus, əxlaq, şərəf və ləyaqət anlayışları “azad və bərabər” həyatın içində ərimək üzrədir. Bugünkü Qərbin “modern insan”ı yalnız özünü düşünər haldadır. Onun üçün nə ailə, nə millət, nə din, nə də bəşəriyyət maraqlıdır. “Modern insan” üçün yalnız maddi marağı və şəxsi təhlükəsizliyi üçün problemlər olanda bu anlayışların bir anlamı olur. Əgər bir toplumda ailənin, millətin, vətənin, dinin, dövlətin heç bir dəyəri qalmayıbsa, yaxud da onlar yalnız maddi maraq və şəxsi təhlükəsizlik nəminə bir dəyər daşıyırsa, artıq bu “qiyamət günü”nə bir şey qalmamışdır, deməkdir.

Bu baxımdan insan anlamalıdır ki, dünyada hər şey “azad və bərabər” olmaqla ölçülmür. Sadəcə, “azad və bərabər”lik insanlar, onların üzvləri olduğu toplumlar üçün “kölə və qeyribərabər”liyə qarşı bir əkslikdir. Burada orta yolun olması yetərlidir. Əgər “azad və bərabər”lik məsələsində orta yoldan sapılıb ifrata varılırsa Qərbdə olduğu kimi, o zaman yenidən “kölə və qeyribərabər”liyə qayıdılmış olacaqdır. Artıq qərblilər özlərini inandırılar ki, onlar dünyada azad, bərabər və öz-özünə sahib taysız bir cəmiyyət qurublar. Bir sözlə, süni mədəni-sivil davranış qaydaları, qeyri-müəyyən həyat tərz, aşırı dərəcədə pragmatistlik-günlük yaşam “qərblilər”in ruhi-mənəvi dünyasını alt-üst etmişdir.

Bu gün Qərbin ailədə dədələrinə, valideynlərinə, məktəbdə müəllimlərinə, cəmiyyət içində digərlərinə heç bir dəyər verməyən, davranışlarını tənzimləməyən “azad və bərabər” düşüncəli “modern insanı” var. Üstəlik, Qərbin “modern insanı” özündən hesab etdiyi yurddaşlarına “sivil” və “kültür”lü davrandığı halda, qeyri-qərblilərə münasibətdə aşağılayıcı mövqe tutur. Bu isə ona gətirib çıxardır ki, qərblilər dünyanın sivil təmsilçiləri iddiasınca, özlərindən kənarda qalanları aşağılamış olurlar.

Bu anlamda Toynbi ilə Fukuyamanın nəzərində dünyada idea olanl, alternativsiz Qərb sivilizasiyası ciddi problemlər yaşamaqdadır. “Qərb”in psixoloji-əxlaqi durumunda, özəlliklə irqçilik və ailə bütünlüyündə problemlərin olmasını, bu anlamda onun təhlükəli bir hala gəlməsini bir çox Qərb aydınları da görürlər və önləməyə çalışırlar. Özəlliklə, ABŞ ailə məsələsində tənəzzüldədir. Fukuyama yazır: “Topluluq yaşamının çöküşü ABŞ-da ailədən başlayır; ailə son iki nəsil içində, bütün amerikalıların şahid olduğu kimi sürəklil bölünüb parçalandı, atomizə oldu. Ayrıca bəlli bir yerə bağlı olmanın bir çox amerikalının gözündə bir önəmi qalmadı və dolaysız ailə çevrəsi xaricində bir topluluq ortamı bulmaq həmmən imkansız” (190, s.309). Arnold Toynbi də hesab edir ki, Qərb sivilizasiyası ekonomika və siyasi yöndən güclü olsa da, toplumsal və ruhi baxımdan zəif durumdadır. Özəlliklə, Qərbdə psixoloji duruma bağlı irqçilik güclənməkdədir (224, s.176). Bunu, keçən hər gün də daha çox görürük. İlham Məmməd zadə də hesab edir ki, əgər Qərb sivilizasiyasının böhranı varsa, Avropa şüurunda millilik və universallıq arasında ölçünün itirilməsi ilə bağlıdır (114, s.25). Deməli,

“Qərb”in ən mənfi cəhəti odur ki, bir yandan irqçiliyi-faşizmi, dini düşmənçiliyi tənqid etdiyi halda, digər tərəfdən özü “mədəni” və “sivil” formada irqçiliyi və dini düşmənçiliyi həyata keçirir. Artıq “Qərb”də günü-gündən çoxalan bir “Qərb irqçiliyi” baş qaldırmışdır. Belə ki, “Qərb” ağa-kölə münasibətlərini aradan qaldırıb “azad və bərabər” cəmiyyət yaratdığını bəyan etdiyi halda, yeni bir ağa-kölə dönməsinə başlamışdır. Bu almanların, italiyanların faşizminin, ingilislərin və fransızların imperializminin yeni bir formasıdır.

Maraqlıdır, “Qərb irqçiliyi” vüsət aldıqca qərblilərin “panislamizm”, “islamofobiya” deyə tənqid etdikləri İslam-Türk mədəniyyətinin oyanışı daha çox önə çıxır. Çünki Qərb sömürçəçiliyindən, “Qərb irqçiliyi”ndən qaçanlar İslama sığınmaqdan başqa yol tapmırlar ki, bu da müsəlmanları ümidləndirir. Bunu, Toynbi, Fukuyama, Hantinqton, U.Eko və başqa Qərb aydınları yaxşı anlaşırlar. Bunu anladıqları üçün də öz anlamlarında “panislamizm”, “islamofobiya”dan qurtulmağın yollarını axtarırlar. Bir sözlə, ötən əsrin birinci yarısında İslam dünyasını “panislamizm” adı altında tənqid edən Qərb aydınları indi də “islamofobiya” oyununu ortaya atıblar. Məsələn, 20-ci əsrin ortalarında Toynbi yazırdı: “Panislamizm yuxudadır, nə var ki, Qərbləşmiş dünyanın proletar qələbəliyi Qərb hökmranlığına qarşı ayaqlanıb anti-Qərb bir hərəkət yaradarsa, yatan divin oyana biləcəyini hesaba qatmaq zorundayız. Bu çağırının, İslamın millitan ruhunu qış yuxusuna yatmış kimi görünürsə də oyandırır və zəfər dolu bir çağa yönəltmədə, hesab etmədiyimiz etkinlikləri ola bilər. Keçmişdə İslam, Şərqli bir toplumu Qərb saldırsına qarşı sox gözəl ayaqlandırmışdı. Peyğəmbərin ilk izləyiciləri zamanında, İslam, Suriya və Misiri min ildir əllərində tutan Ellin hakimiyyətindən qurtarmışdır. Zəngi, Səlahəddin Əyyubi və Məmlüklər zamanında İslam, Xaçlı və Mogol istilasına qarşı durdu. Əgər insanlığın bugünkü durumu bir “irq savaşı”na yol açacaqsa, İslam tarixi vəzifəsini etmək üzərə bir kərə daha çağırılmalıdır. Diləyelim ki, belə bir savaş çıxmaz” (224, s.179).

Toynbinin bu fikirləri ona işarədir ki, “ideal və alternativsiz” “Qərb” üçün İslam sivilizasiyası əsas təhlükə mənbəyidir. Onu oymamaq üçün müsəlman xalqlarını inandırmaq lazımdır ki, qeyri-qərblilərin xoşbəxt gələcəyi “qərbləşmə” yolunu tutmaqla bağlıdır.

Bu isə “Qərb”in öz ömrünü uzatmasından, İslamın isə hələ də oyanmamasından başqa bir işə xidmət etmir. Toynbinin vaxtilə dediklərini U.Eko eynilə təkrarlayaraq “islamofobiya”ya qarşı mübarizə üçün xaç yürüşlərinin vacibliyindən bəhs edir (255, s.38-47). 21-ci əsrin əvvəllərində bu cür xaç yürüşləri isə əslində dəfələrlə reallaşdırılmışdır, hətta davam etməkdədir.

Çox təəssüf ki, belə bir prosesin hələ də davam etməsində qərblilərlə yanaşı “qərbləşmək”, Avropaya inteqrasiya yolu tutmuş bir sıra qeyri-qərb ölkələri, o cümlədən müsəlman dövlətləri, sözdə “islam fanatikləri” də maraqlıdırlar. Bu cür “Qərb” və “Qərbyönlü” hakimyyətlər, “islam fanatikləri” üçün önəmli olan öz çıxarlarını güdməkdir. Bu çıxarlar fərqli olsa da, ancaq qeyri-qərb ölkələrinin cəmiyyətlərinin mənəvi və maddi cəhətdən güclənməsinin qarşısının alınmasında niyyətlər eynidir.

Biz şübhə etmirik ki, bir vaxtlar insanları azad və bərabərlik iddiası ilə aldadan kommunizm necə iflasa uğradısa, bu aqibət Qərb sivilizasiyasını, Qərb liberal-demokratizmini də gözləyir. Baxmayaraq Qərb liberal-demokratizmində azadlıq, bərabərlik və insanın öz-özünün sahibi olması önəmlidir, ancaq dərinliyə varsaq bu da nisbidir. Çünki bütün insanlar üçün həmin anlayışlar eyni mənə və mahiyyət kəsb etmir. İnsan azadlığının dəyərini qadağalara görə dərk edir. Əgər insan üçün azadlığın bir dəyəri varsa, o da qadağalarla bağlıdır. Qadağalar insanı həmişə müəyyən çərçivədə saxlayır.

Qadağalar iki tipdir :

1. İnsanın əxlaqını, davranışını, mənəviyyatını tənzimləyən müsbət qadağalar,
2. İnsanın yaşam həyatını əngəlləyən mənfi qadağalar.

Azadlıqlarda iki tipdir:

1. İnsanı insanlıqdan çıxaran mənfi azadlıqlar
2. İnsanı insanlıqdan çıxmağa yol verməyən müsbət azadlıqlar.

Bu anlamda, mənəcə Fukuyamanın o fikrinə qatılmaq yanlış olardı ki, liberal-demokratizmdə ağa və qul münasibətlərinin qaldırılması ilə hər şey həll olunmuşdur. Əksinə liberal-demokratizm ağa və qul münasibətlərinə sözdə azadlıq və bərabərlik gətirməklə bir sıra ciddi problemlərə də yol açmışdır. Əgər tarixin başlanğıcında ağa və qul olubsa, bu gün liberal-demokratizmlə bunlar aradan

qaldırılırsa, bu tarixin sonu ola bilməz. Birincisi, ağa və qul münasibətləri “Qərb” ideologisi anlamında, guya aradan qaldırılmışdır. Əslində bu münasibətlər aradan qaldırılmaqdan çox, şəkil və forma dəyişdirmişdir. Başqa sözlə, bu bir təbii haldır, və onu nə “liberal-demokratizm”, nə də başqa ideya dəyişə bilməz. Sadəcə, bu münasibətlərdə ədalətlik gözlənilə bilər. İkincisi də, tarixin sonunun bu münasibətlərlə heç bir bağlılığı yoxdur. Bu anlamda Fukuyamanın liberal-demokratiyasının təməl prinsipləri kimi göstərdiyi azad, bərabər və öz-özünün sahibi (190, s.44) anlayışları mübahisəlidir. O başqa məsələdir ki, Fukuyama “Qərb”in liberal-demokratiyasını mədafiə və təbliğ etmək naminə bu fikirləri irəli sürür. Yəni “Qərb demokratiyası”nı həddən artıq şişirdir və onu alternativsiz ideya kimi təqdim etməyə çalışır.

Mən “Qərb” aydınlarının bu fikirlərindən belə bir qənatə gəlirəm ki, əslində onların əsas nigarançılıqları “tarixin, dünyanın və insanın sonu” ilə bağlı deyil, artıq ilk işartıları görünən “Qərb sivilizasiyası”nın tənəzzülü problemidir.

“Qərb sivilizasiyası”nın tənəzzülünün əsasında mənəvi dəyərlərin assimilyasiyası ilkin amildir. “Qərb” hər gün texnoloji və elm sahəsində irəlilədikcə, mənəviyyat sahəsində də bir o qədər geriləyir. Bu geriləmə texnolojinin və sosial rifahın gözqamaşdırıcı uğurları qarşısında bu gün az nəzərə çarpsa da, ancaq irəliliyi zamanlarda “Qərb”in ciddi mənəvi böhranla qarşılaşacağı birmənalıdır.

“Qərb sivilizasiyası”nın tənəzzülünün ikinci amili texnologiyanın qeyri-sağlam yöndə irəliləməsi, bunun fonunda təbiətin amansız şəkildə istismarıdır. Bundan ən böyük zərbəni “Qərb sivilizasiyası”nın mərkəzi və aparıcı qüvvəsi olan ABŞ görmüş olacaq, bəlkə də 21-ci əsr onların tarix səhnəsindən silinməsi ilə yadda qalacaqdır.

Bu anlamda, “Qərb” aydınlarının “tarixin, dünyanın və insanın sonu” ilə bağlı fikirlərini önəmsəməklə yanaşı, onun şişirdilməsini yanlış görürük. Ona görə də Qərb aydınlarının iddia etdiyi kimi, bu gün dünya və insan üçün qorxulu olan nə atom bombaları, nə nüvə başlıqları, nə də başqa kimyəvi silahların mövcudluğudur. Əslində dünya və insan üçün, özəlliklə “Qərb” üçün qorxulu olan “Qərb”in dünya hökmranlığına və yüksək mədəniyyətə sahiblənmək üçün xeyiri bir kənara ataraq, şəri üstlənməsidir. Başqa

sözlə, “tarixin, dünyanın və insanın sonu”nu gətirən atom bombaları, kimyəvi silahlar deyil, onları dünyaya hökmran olmaq üçün yaradan “qərblilər”dir. Deməli, “tarixin, dünyanın və insanın sonu”nu gətirən də “Qərb”, “Qərb”in mürtəcə ideoloqlarıdır. Ancaq “Qərb” aydınları inandıрмаğa çalışırlar ki, “tarixin, dünyanın və insanın sonu” bütün dünya üçün keçərlidir. Biz bu məntiqə qətiyyənlə razılaşmırıq. Doğrudur, əgər qonşun səhv yoldadırsa bundan sənə də zərərə dəyəcəkdir. Ancaq bu zərər eyni səviyyədə ola bilməz. O başqa məsələdir ki, atalarımız demişkən, cəhənnəmə gedən özünə yoldaş axtarır.

Biz inanırıq ki, heç bir zaman tarixin və dünyanın sonu olmayacaqdır. Başqa sözlə, “tarixin, dünyanın və insanın sonu” anlayışı nisbi xarakter daşıyır. Səməvi dinlərdəki (İudaizm, Xristian və İslam) “qiyamət günü” anlayışı belə “tarixin, dünyanın və insanın sonu” ilə deyil, dünyada yolunu azmış, xeyiri unudaraq şəri əlində bayraq etmiş “sivilizasiya”nın məhvi ilə bağlıdır. Hazırda bu “Qərb sivilizasiyası”dır. Artıq “Qərb sivilizasiyası”nın tənəzzülü prosesi başlamışdır ki, bu işə onun məhv olmasını qaçılmaz edir.

Digər tərəfdən, bütün millətlər üçün eyni tarix keçərli deyil. Hər bir millətin öz tarixi, bu tarixi baxımından da ümümdünya tarixi var. Bu gün və gələcəkdə baş verənlər də bir millət üçün keçərlidir. Əgər hər hansı bir millət tarix səhnəsindən tamamilə silinirsə, yaxud da arxa plana keçirsə həmin millət üçün dünyanın və tarixin sonudur.

Bir sivilizasiyanın tarix səhnəsindən tamamilə silinməsi, yaxud da arxa plana keçməsinə şərtləndirən 3 başlıca amil var:

1. Texnologiyadan yanlış istifadə;
2. Təbiətin amansızcasına istismarı;
3. İnsanın maddi rifahının inkişafı fonunda onun mənəvi dəyərlərinin tənəzzülü.

Fukuyama fəxrlə yazır ki, təbiətə hökm etməyə avropalılar çatdı. Modern təbiət elmi dünyaya Avropadan yayıldı (190, s.110). Amma o, bu fəxarətlə yanaşı gizlətmir ki, modern və texnoloji üstünlüyə malik “Qərb”in yığılması və barbarlığa dönməsi qorxusu var (190, s.121). Çünki bu gün modern təbiət elminin mövcud toplumlar tərəfindən rədd edilməsi inandırıcı deyil. Halbuki, “Qərb”in modern təbiət elmi dünyanın sonunu yaxınlaşdırır. Doğrudur, bu gün bəzi millətlər modern təbiət elmindən vaz keçərək ETT-nin hansısa uğurlarından imtina edə bilirlər. Amma əksər

millətlərin özəlliklə, “Qərb”in ETT-dən imtina etməsini gözləmək mənasızdır. Modern təbiət elminin “inkışafı” isə ona gətirib çıxaracaq ki, qlobal bir fəlakət baş verəcəkdir. Həmin qlobal fəlakətdə modern təbiət elminin məhvinə gətirib çıxaracaqdır. Fukuyama bunu sual kimi qoysa da (190, s.122), bizcə bu gec-tez baş verəcəkdir. Çünki “Qərb” təbiəti yalnız ram etmədi, cəmiyyətin inkışafı və daha yaxşı yaşaması prinsipiylə həm də təbiəti insanın köləsi halına gətirdi. Yəni Qərb insanı özünün üst rifah səviyyəsinə, lüks həyata qovuşması üçün yalnız təbiəti vəhşicəsinə istismara başlamadı, eyni zamanda insanlığın, insan olmanın xaricinə yuvarlandı. Fransız filisofu Jan Jak Russonun təbrincə desək, Qərb insanı ilərləmək üçün təbiətdən, təbiilikdən uzaqlaşib ikiüzlülyə yol aldı, elm və texnologiyayı mənəvi insanlığın məhvi, amma maddiçi insanlığın yüksəlişi üzərində istifadə etdi (219, s.248-249). Bu anlamda, Russo Avropanın bu cür rəşionalizmini və irəliləməsini gerilik kimi qəbul etmişdir. Bizcə, Russo bu fikirlərində çox haqlı idi.

Avropa Russo kimi düşünənlərdən nəticə çıxarmaq əvəzinə liberalizm və demokratizm ideyalarını gerçəkləşdirmək naminə, mənəvi insana deyil maddi insana, inancılı insana deyil praqmatist insana üstünlük verdi. Cemil Meriçin təbrincə desək, bununla da maddiçilik Qərbin yüksəlməsinə xidmət etsə də, digər tərəfdən insanda Tanrı inancını və əxlaq dəyərlərini yox etməyə başladı: “Maddi üzərindəki fəthləri, Qərb insanını doyurmur artıq, fəqət istismar istəyindən də vaz keçmir. Allahsız bir dünyanın qanma bilməyən ehtirası insanlığa çox bahalıya mal oldu” (204, s.478).

Bu anlamda maddi rifahla təmin olunmuş “Qərb” insanı “Qərb” üçün sonuncu insandır. Bu, “Qərb”in məhsulu olan maddi insandır. Ancaq “Qərb”üçün o, yalnız maddi deyil, həm də “azad” insandır. Çünki “Qərb” insanının artıq maddi rifah (bunun özü də mübahisəlidir) problemlə olmamaqla yanaşı, azadlıqlarının da demək olar ki, sərhədləri yoxdur. “Qərb” insanı o qədər azaddır ki, onun üçün adət-ənənələr, gələnlər yox səviyyəsidir. Onlar mənəvi məsələni yalnız xırda-para münasibətlərlə ölçürlər. Bu anlamda “Qərb”də mənəvi dəyərlər ikinci plandadır. Artıq “Qərb” insanı üçün Xristianlıqdakı cənnət deyilən anlayış da yox kimidir. Yaxud da bu yalnız çox az insanların şüurlarının bir güncündə ilişib qalıb.

Çox maraqlıdır ki, “Qərb” mənəvi böhranını aradan qaldırmaqdan daha çox onun yerini yeni sivilizasiyanın tutmasından rahatsızdır. “Qərb” aydınlarının əksərinin fikrincə, dünyanın tamamının qərbləşəcəyi təqdirdə global problemlər həll edilmiş olacaq. Amma bu gün dünyanın qərbləşdirilməsi prosesində əsas əngəllərdən biri İslam-Türk sivilizasiyasıdır. Başqa sözlə, yalnız İslam dini intellektual ruh, Türklük isə insanlıq dəyəriylə bir güc olaraq “Qərb sivilizasiyası”na alternativ olmaq gücündədir. Bu baxımdan vaxtilə Avropanı bir neçə dəfə fəth etmiş türklərin İslam-Türk sivilizasiyası öncüllüyündə yenidən dirçəlişi Qərbə əl vermir. Qərb çalışır ki, son iki əsrdə kölgədə buraxdığı İslam-Türk (Asya) sivilizasiyasını tamamilə yenərək dünyaya əbədi hökmran olsun.

Bu baxımdan “Qərb” aydınları bir tərəfdən “Qərb”də mənəvi problemlərin olmasını etiraf edir, digər tərəfdən “Qərb sivilizasiyası”nı, “Qərb demokratiyası”nı üstün tutmaq naminə hədəf kimi, onlarca “mühafizəkar” olan İslam-Türk sivilizasiyasını seçirlər. Yəni onlar mövcud problemlərini həll etmək əvəzinə, İslamı tənqid edir, Xristianlığı isə liberal-demokratizmin, “Qərb sivilizasiyası”nın əsas təməllərindən biri kimi müdafiə edirlər. Artıq bu bir ənənə şəklini almışdır. Çox təəssüflər olsun ki, bunun elmi əsalarını yaradanlardan biri də alman filisofu Hegel olmuşdur. Özəlliklə, Hegelin “Qərb”i və Xristianlığı öyən, yüksəldən, bunun əvəzində “Şərqi” aşağılayan fikirləri bunun ən gözəl örnəyidir: “Şərqlilər yalnızca təkin, Yunan və Roma dünyası isə bəzilərinin azad olduğunu bilirdi, buna qarşılıq biz, bütün insanların mütləq olaraq, yəni insanın insan olaraq azad olduğunu biliriz” (190, s.95). Bu o deməkdir ki, əslində “qərb” və yaxud da “qərbləşmə” deyilən şey əsasən xristianlıqdır. Belə olduğu təqdirdə “qərbləşmə”ni bir mədəniyyətdən çox din ideologiyası kimi qəbul etmək lazımdır. Bu anlamda “qərbləşmə”yə üz tutanlar “qərbləşmək” adı altında xristianlaşırlar.

Çağdaş Qərb aydınları da Qərb sivilizasiyasını böyütmək yolunda Hegelin “xristianlaşma” mirasından eninə-boynuna istifadə edirlər. Qərb ideoloqlarından Arnold Toynbi yazır: “Onun (Qərb) üçün İslam və Qərbin çağdaş qarşılaşması, keçmişdəki münasibətlərdən yalnızca daha canlı və içdən olmaqla qalmamış; qərbli adamın dünyayı “qərbiləşdirmə” istəyini açığa çıxaran bir olay olmuşdur... Bu yüzden İslam bir kəs daha Qərbə qarşılaşır. Nə var ki,

bu kəs kozlar, Xaçlı səfərlərinin ən kritik dövəmlərindəkindən daha çox ələyhində; çünki çağdaş Qərb, ona qarşı yalnız silah yönündən deyil, eyni zamanda silah sənayesinin son dərəcə bağlı olduğu ekonomik yaşam tərzi konusunda da və hamısının üstündə ruhsal költürdə - sivilizasiya deyilən və öz özünə xaricə dönük məhsulları yaradan və bəsləyən o dərin gücdən də üstün” (224, s.160).

Fukuyama da Hegel, Toynbi kimi bir tərəfdən İslam dinini liberal-demokratizmə qarşı qoyduğu halda, Xristianlığı liberal-demokratizmin təməl prinsiplərindən biri hesab edir. Guya, Xristianlıq İslamla müqayisədə daha azadlıqsevərmiş. Fukuyama yazır: “Hegelın Xristianlığı “mütləq din” olaraq qiymətləndirməsi, dargörüşlü bir etnomərkəzçilikdən deyil, Xristian öyrəti ilə Qərbi Avropadakı liberal demokratik toplumların oluşumu arasındaki nəsnəl tarixi münasibətdən dolayıdır. Bu münasibət daha sonra Veber və Nitsşe kimi çox sayda politik düşünür tərəfindən qəbul edildi. Hegelə görə azadlıq düşüncəsi Xristianlıqda sonndan bir öncəki biçimini alır, çünki Xristianlıq əxlaqi qəraralma, ya da inanma yetənlərlə bütün insanların Tanrının gözündəki dünyəvi bərabərliyi ilkəsini ilk təməlləndirən dindi” (190, s.255).

Bir sözlə, Fukuyama və Hegel üçün İslam az qala liberal demokratizmin düşməni olduğu halda, Xristianlıqda insan azadlıqları və bərabərlikləri üst səviyyədədir. Çünki Xristian azadlığı fiziki, maddi deyil, ruhi və mənəvidir. Digər tərəfdən, bu ideyanın müəlliflərindən olan Hegel Fukuyama üçün etnomərkəzçi deyil. Amma eyni sözləri bir İslam düşünürü yazarsa, o, artıq etnomərkəzçidir. Məsələn, Fukuyama üçün “Qərb” milliyyətçiliyi və liberal-demokratizmi, “Qərb” dini-Xristianlığı və demokratiya (190, s.278-279), bir sözlə Qərbin milli və dini adət-ənənələri ilə bugünkü “Qərb liberal-demokratizmi” bir-birini tamamlayır. Amma eyni anlayışların İslam dini ilə müqayisəsinə gələndə Fukuyama və onun digər fikirdaşları tamam fərqli fikirlər irəli sürürlər. Üstəlik, özünü “Qərb”dən müdafiə edənlər “İslam fundamentalizmi”ndə ittiham olunurlar. Hətta, İslam dini, “İslam fundamentalizmi” adı altında Avropa faşizmi ilə bərabər belə tutulur (190, s.301).

Bizcə, Fukuyama qəsdən İslam dinini liberal-demokratizmə qarşı qoyur, eyni zamanda “İslam fundamentalizmi”ni Avropa faşizmi ilə eyniləşdirir. Yəni Fukuyama nə yazdığının fərqiindədir.

Fukuyama da yaxşı bilir ki, əslində liberal-demokratiyanın təməl prinsipləri kimi göstərdiyi azad, bərabər və öz-özünün sahibi müddəaları İslamla heç bir ziddiyyət təşkil etmir. Sadəcə, Fukuyamanı rahatsız edən İslam dininin liberal-demokratizm qarşısında davam gətirməsidir: “İslam da, liberalizm və kommunizm kimi, bəlli bir əxlaq koduna, politik və sosial ədalət doktrininə sahib bütöv bir ideolojidir. Dünyəvi gerçəklik iddiasındadır və bütün insanlara azad etnik, ya da milli qrupların üzvləri olaraq deyil, insan olaraq səslənməkdədir. Gerçəkdən də İslam, İslam dünyasının önəmli kəsirlərində liberal-demokratizmi yenilgiyə uğratmışdır və politik iqtidara sahib olmadığı ölkələrdə də liberal dəyərlər qarşısında böyük bir təhdid yaratmaqdadır” (190, s.79-80).

Bütün bunlardan sonra, Fukuyamanın İslam dənini liberal-demokratizmə qarşı qoyması adi bir yanlışlıq hesab oluna bilməz. Əksinə, liberal-demokratizmin mənşeyini Yunan-Roma və Xristianlığa aparıb çıxaran Fukuyama bilərəkdən İslam dinini hədəf almışdır. Bunu, əslində liberal-demokratizmi yaxına buraxmayan, ya da qismən yaxına buraxan ölkələrin aydınları da yaxşı anlaşırlar. Hansı ki, bu cür ölkələri Fukuyama liberal-demokratizmə dirəniş göstərməkdə tənqid edir. Amma sonra da yazır ki, İslam liberal-demokratizmlə baş edə bilməz. Birincisi, İslamın kultural fəthlər dönmə keçmişdə qalmışdır, ikincisi, İslam öz sahəsində, fikir sahəsində liberal-demokratizmin qarşısına çıxamaz, çünki bu dünyada ən doğru ideologiya odur (190, s.80).

Amma liberalizm, “Qərb dəyərləri” nə qədər doğru imiş ki, ondan kənarda qalanlar, özəlliklə İslam dünyası üçün bir təhdid yaratmışdır. Deməli, “Qərb dəyərləri”nin dünya üçün tək seçənək olmadığını Fukuyama da yaxşı bilir. Üstəlik, onu da yaxşı bilir ki, bəlkə insanın maddi rifahı ilə bağlı bu gün Xristianlıq əsaslı “Qərb dəyərləri” arzuolunandır. Ancaq bunu insanın mənəvi rifahına aid etmək mümkün deyildir. İnsanın mənəvi rifahı məsələsində isə İslam dini Xristianlığı üstələyir. Sadəcə “Qərb”in texnoloji ilə gələn maddi rifahı İslam dünyasında bir sıra problemlərə yol açmış, “Qərb”də bundan bacardığı qədər yararlanmış, hələ də buna davam edir. İslam dünyasının, mənəviyyətsizliyə yol açan “Qərb” maddi rifahına qarşı dirənişini “İslam fundamentalizmi”, “Avropa faşizmi” kimi yozan Fukuyamaların bunu bilərəkdən etməsi apayındır. Bu baxımdan

Fukuyamanın məqsədi “Qərb dəyərləri”nin İslam dünyasında yol açdığı problemləri göstərmək deyil, əksinə bu problemləri çıxılmazla sürükləmək və bunu önləmək istəyənləri isə “İslam fundamentalizmi” adıyla ittiham etməkdir (190, s.303).

Burada Fukuyama ilə razılaşmadığımız birinci məqam odur ki, İslam dinini bilərəkdən liberal demokratizmə qarşı qoyur. Onun iddiasınca, İslam dinində liberal və demokratik dəyərlər yoxdur, amma Xristianlıqda var. Çünki ilk dəfə xristianlar bütün insanların Tanrı qarşısında bərabər olduğunu irəli sürüblər (190, s.90). Halbuki İslam dinində insan hüquq və azadlıqları kifayət qədər öz əksini tapmışdır. Eyni zamanda, İslam hüququ ilə yanaşı, bu dinə tapınmış millətlərin özünəməxsus adət-ənənələri, törələri var. Digər tərəfdən Xristianlıqdakı hüquq və azadlıqlar sonrakı dövrlərin məhsuludur. Özü də, bir o qədər yaxşı olmayan məhsulu. Fukuyama isə bütün bunları görmək və qəbul etmək istəmir.

Fukuyama ilə razılaşmadığımız ikinci məqam isə odur ki, “İslam fundamentalizmi”ndən bəhs etdiyi halda, özü “Xristian fundamentalizmi”ndən və onun müasir forması olan “Qərb fundamentalizmi”ndən çıxış edir. Heç bir ciddi əsas olmadan dünyanın yaranışının və məhvinin “Qərb”lə bağlı olmasını şüurlara aşılıyır. Onun fikrincə, demokratiyada “Qərb”də yaranmış və özünün yüksək zirvəsinə də burada çatmışdır (190, s.84). Bir sözlə, Hegeldən və digər avropalı mütəfəkkirlərdən ilham alan Fukuyama “uzun bir gələncəyə sahib istiqrarlı demokrasilərin yurddaşları olan” qərbliləri göylərə qaldırır. Amma unudur ki, çox uzaq deyil, yarım əsr bundan öncə Avropada demokratiya yox səviyyəsində idi. Buna nümunə alman faşizmi, italiyan faşizmi, ingilis-amerikan imperializmidir. Ola bilsin ki, onlar üçün bunlar faşizm, imperializm deyil, “istiqrarlı demokratiya”dır. Ancaq Fukuyama özü də etiraf edir ki, “Avropa faşizmi” olmuşdur. Bəs, Avropada “sürəkli istiqrarlı demokratiya” olmuşdursa, “Avropa faşizmi” harada baş vermişdir? Axı məntiqlə onun məkanı “Şərq” deyil, “Qərb”dir. Bu anlamda “Avropa faşizmi”ni də İslam-Türk dünyasının məhsulu kimi qələmə vermək mümkün deyildir.

Eyni zamanda, əgər doğrudan da liberal demokratizmin təməllərindən olan Xristianlıq maddiyə deyil mənəviyə, köləliyə deyil azadlığa əsaslanırsa, bəs onda bugünkü “Qərb” insanının mənə-

vi böhranını nə ilə izah etmək olar! Deməli, Hegelin dediyinin tam əksi olmuş, Xristianlıq mənəviyə deyil, maddiyə əsaslanmış, bununla da “Qərb” mənəvi dəyərlərdən çox uzaqlaşmışdır. Artıq onlar üçün Xristianlıqdakı Cənnət belə, bu dünyada gerçəkləşdirdikləri “Cənnət”in özüdür. Hər halda, “Qərb” insanının əksəriyyəti artıq bu düşüncədədir.

Bu anlamda “Qərb” deyil, “Qərb”dən kənarda qalanlar üçün pis-yaxşı bir mənəvi gözləntiləri var. Başqa sözlə, “Qərb”dən kənarda qalanlar “qərb”lilərlə müqayisədə, mənəvi məsələlərə münasibətdə qənaətbəxş durumdadırlar. “Qərb”dən kənarda qalanlar arasında inkişaf etməkdə olan İslam-Türk sivilizasiyası daha çox diqqəti cəlb edir. Zətən, “Qərb” aydınlarının, ideoloqlarının daha çox tənqid hədəfinə də onlar tuş gəlirlər. Çünki “Qərb” mədəniyyətinin və “Qərb” liberal-demokratizminin qeyd-şərtsiz həyata keçirilməsində ən çox elmi və siyasi etiraz burdan gəlir. Hazırda yalnız İslam-Türk sivilizasiyasının bir çox təmsilçiləri hesab edirlər ki, “Qərb” mədəniyyəti və liberal-demokratizm dünya üçün nüsxə ola bilməz. Bunu, ötən iki əsrə müqayisədə bu gün “Qərb” mədəniyyəti və “Qərb” liberal-demokratizminin İslam-Türk dünyasındakı tərəfdarlarının sayının xeyli dərəcədə azalması da ortaya çıxarır.

Bəlkə, bu gün yazdıqlarım inandırıcı deyil, ya da çox az inandırıcıdır. Amma gəldiyimiz qənaət budur ki, “Qərb sivilizasiyası”nın, “Qərb demokratiyası”nın mənfi və müsbət yönələri ilə birlikdə sonu görünməyə başlamışdır. Əslində Hegelin, Toynbinin, Fukuyamanın nəzərdə tutduğu “tarixin, dünyanın və insanın sonu” anlayışları bundan irəli gəlir. Özəlliklə, Tanrının öldüyünü iddia edən Nitsşe bu fikri, yəni “tarixin, dünyanın və insanın sonu”nu mənfi yöndən “inkişaf” etdirmişdir (207, s.12-13, 17). Sadəcə, Nitsşe bunu “Tanrının ölümü” və “son insan”, Toynbi sivilizasiyanın tənəzzülü, Fukuyama insanın və tarixin sonu, Hantinqton mədəniyyətlərin toqquşması kimi qiymətləndirmişdir. Ümumiyyətlə, “Qərb” aydınları bir tərəfdən dünyadakı hökmranlıqlarına sevindikləri halda, digər tərəfdən üzüntü və çarəsizliklər içindədirlər. Bunun səbəbi də “Qərb sivilizasiyası”nın sağlam təməllər üzərində qurulmaması, bunun açdığı mənəvi böhrandır.

Ona görə də, bu gün “Qərb” aydınlarını rahatsız edən “tarixin, dünyanın və insanın sonu” kimi irəli sürdükleri, amma

əslində “Qərb sivilizasiyası”nın tənəzzülüdür. Təsadüfi deyil ki, Toynbi “Qərb sivilizasiyası”nı daim ayaqda tutmaq üçün dünya hökumətinin yaranması, ekonomi və sosializm arasında uzlaşdırmanın olmasını və ruh sahəsində layiq üstyapıyı dinsəl qurumlarla birləşdirməyi təklif edirdi (224, s.40). Toynbi ondan rahatsız idi ki, “Qərb sivilizasiyası”ndan kənardakılar inkişaf etmək üçün, vaxtilə “Qərb”in keçdiyi yolu tutduqları halda, “Qərb” həmin yoldan sürətlə uzaqlaşmaqdadır. Toynbiyə görə, bu yol isə ondan ibarət idi ki, vaxtilə “Qərb sivilizasiyası”nın “yayılma hərəkətlərində dinsəl “öz”lə birlikdə texnoloji “qabıq”da yer alırdı” (224, s.75). İndi “Qərb”də texnoloji “qabıq” inkişaf etdiyi halda, dinsəl və milli “öz” yox olmaqdadır. Məsələn, Toynbi yazır ki, qərblilər öz yollaından uzaqlaşmağa başladığı bir vaxtda, qeyri-qərblilər arasında çinlilər və türklər Qərbin yalnız texnologisini, kultürünü deyil, ən önəmli toplumsal və siyasi qurumlarını da mənimsəyiblər (224, s.93).

5.2. “İdeal” Qərb sivilizasiyası dövründə Türk Dünyasında Türkçülük/Turançılıq və İslamçılıq məsələləri

Türk dünyasının bu günü və gələcəyi Türklük və İslamlığın hansı istiqamətdə inkişafından asılıdır. Əgər Türklük və İslamlıq təxminən 5-6 əsr bundan öncəki həqiqi, gerçəkçi bütövlüyünü, birləşdiriciliyini bir sözlə, İnsanlıq fəlsəfəsini ortaya qoyarsa o zaman yeni bir sivilizasiya yaranacaqdır. Ancaq bunun baş verməyəcəyi, yəni Türklük və İslamlığın təxminən son əsrlərdə, xüsusilə “İdeal” Qərb sivilizasiyası fonunda əsasən birbirinə olan məsafəli münasibətləri davam edəcəksə, o zaman Qərb sivilizasiyası ya da başqa yadelli bir sivilizasiya dünyada hökmranlıq etməyə davam edəcəkdir. Bizcə, dünyada yeni bir güc olmağın ilk yolu Türklük və İslamlıq arasındakı bağları yenidən, yeni ruhla bərpa etməyimizdir.

Hər halda son iki əsrdə “Qərb”, “Qərb milliyyətçiliyi” yəni bərpa etmək istədiyimiz Türklük, İslamlıq və İnsanlıq ruhumuzu zədələməklə, yaralamaqla qalmamış, onların yerinə bizlərə öz ideyalarını (praqmatizm, marksizm, həyat fəlsəfəsi, freydzizm, ekzistensializm vəb.) aşılamışdır. Bizlər də bu yad ideyalara qapılaraq istənilən məsələyə “Qərb mədəniyyəti”nin, “Qərb fəlsəfəsi”nin, “Qərb demokratiyası”nın gözü ilə görməyə, anlamağa və yaşamağa

başlamışdıq. Bizim şüurumuza zor-xoş yeridiblər ki, dünyanı yalnız “demokratik və sivil Qərb”dən idarə etmək mümkündür, çünki yalnız onlar buna qadir və layıqdırlar. Maraqlıdır ki, biz İslam-Türk dünyasının insanları bunu vaxtilə şüurumuza yeridənlərə də, bu gün yeritməyə davam edənlərə də az qala büt kimi sitayiş edirik.

Qərb sivilizasiyasının çiçəkləndiyi bir dövrdə “Turançılıq” ideyasının Rusiya əsarətində yaşayan bütün türklərin, o cümlədən Türkiyə türklərinin əsas hədəflərindən biri kimi qalması çox zor idi. Burada, ümid etmək ki, Ziya Gökalpın təbrincə desək, Rusiya dağılıb viran, Türkiyə böyüyüb Turan olacaq, realıqdan çox uzaq idi. Ancaq Ziya Gökalpın, M.Ə.Rəsulzadənin, Xəlidi Ədibəvarın, Nihal Atsızın, Ömər Seyfəddinin bu fikirləri, yəni Turanın Türk hökumətlərinin federasiyası şəklində gerçəkləşə bilməsi, o dövr üçün romantik xarakter daşısa belə, 1920-1930-cu illərdə bəzi müəlliflər, o cümlədən Hondkaryan, A.Kerenski, Zarevand, Mandelştam və başqaları panturanizm, pantürkizm təhlükəsindən bəhs edən əsərlər (“Türkiyənin qulluğunda”, “Rus milləti üzərində diktatura”, “Türkiyə. Panturanizm”) yazmağa davam edirdilər. Onların fikrincə, Sovetlər Birliyini dağıtmaq istəyən panturançılar Turan imperiyası yaratmaq niyyətindən əl çəkməyiblər. Məsələn, Zarevand ən çox türkçülüyn ideoloqları Ə. Hüseynzadə, Z.Gökalp, Y.Akçura və Atatürkü tənqid hədəfi götürmüş və onları panuturançılıqda, pantürkçülükdə ittiham etmişdir. Zarevanda görə guya, “panturanizm” ideyasını türkçülüyn ideoloqları Ə. Hüseynzadə, Z.Gökalp, Y.Akçura irəli sürmüşdür ki, çağımızın “panturanizm”ini isə Mustafa Kamal (Atatürk) həyata keçirir, çünki kamalçıların da əsas bayrağı pantürkizm, panturanizmdir. Bununla da, Rafail Əhmədlinin təbrincə desək, “əzilməyə məhkum edilmiş türk xalqlarını əsarətdən xilas etmək məqsədi ilə ortaya çıxan türkçülük ideologiyası türk düşmənləri tərəfindən “pantürkizm” və “panturanizm” kimi qələmə verilmiş, türklərin yenidən tarix səhnəsində söz sahibi olmasının qarşısı alınmağa çalışılmışdı” (67, s.195).

Şübhəsiz, antitürk ideoloqların Türkiyəyə qarşı yönəlmiş ittihamların arxasında, onu Sovetlər Birliyinə qarşı qoymaqla daha da təkləmək dayanırdı. Məhz bunun nəticəsi olaraq da Türkiyə Cumhuriyyətinin qurulmasından sonra geniş anlamdakı Türkçülük fikri bir anlamda arxa plana keçirilməyə başladı və onun yerini

türkiyəçilik, ulusçuluq, anadoluçuluq, ya da dövlətçilik-etatizm fikirləri tutmaya başladı (183, s.69). Beləcə, bir yandan Türk dili rəsmi dil elan edilmiş, tək Türk millətinin olduğuna dair hökmlər Ana Yasada yer bulsa da, digər yandan tək Türk milləti deyincə etnik deyil, siyasi millət ön görülürdü. Bu siyasi millətə isə Türk, Kürt, Laz, Çərkəz, Zaza və bütün etnoslar daxil edilirdi. Artıq Atatürk də bu dövrdəki çıxışlarında panislamizm və panturanizm ideyalarının indiyə qədər heç bir uğur əldə etməməsindən bəhs etmişdir. Atatürkün fikrincə, tək gerçək siyasət milli-ulusal siyasətdir ki, bu mənada «dünyanın bütün türklərini içinə alacaq bir dövlət yaratmaq amacı da gerçəkləşməz düşüncədir» (144, s.40). Ona görə də Ziya Gökalpın yazdığı kimi, artıq Türkiyə üçün utopik türkçülük, turançılıq deyil, real olaraq Türkiyəçilik önəmli idi. Ona görə, Türkçülük-oğuzçuluq və Turançılıq isə bütün Türklərin gələcək idealları idi (74, s.38).

Bizcə, 1920-1930-cu illərdə türk aydınlarının və liderlərinin turançılığa belə bir münasibət göstərməsinin əsas səbəblərdən biri həmin dövrdə türk ismiylə tanınan millətlərin, o cümlədən Türkiyə türklərinin dünya müstəvisində istənilən gücə sahib olmamaları idi. Belə ki, türklərin sahib olduğu iki böyük imperiya: 1) Osmanlı İmperiyası, 2) Qacarlar dağılmış, digər türk dövlətləri isə Sovet Rusiyası tərəfindən işğal olunmuşdur. Belə bir vəziyyətdə Gökalpın, Rəsulzadənin, Atatürkün və başqa türk böyüklərinin turançılığı daha çox mənəvi bir ölkü-məfkurə kimi qəbul edib, siyasi real türkçülük-dən çıxış etmələri təbii idi. Bu, onların turançılıqdan imtina etmələri deyil, Atatürkün də qeyd etdiyi kimi, zamanın tələblərinə və türk millətinin gücünə görə siyasət yürütmək idi. Bu baxımdan çağdaş Türkiyə alimi Ayyaz Gökdəmirin aşağıdakı fikirlərinə tamamilə qatılıraq ki, Z.Gökalp, Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, Y.Akçura kimi türk milliyətçiliyinə, turançılığa öncüllük və xidmət verən aydınların Türkiyənin sərhədlərinin xaricində qalan türk elləri ilə bağlı heç bir tələbdə bulunmamaları ağlabatan deyildir: “Burada əsəf ediləcək şey, aydınların turançı olması deyil, Türkiyənin də, Türk dünyasının da yetəri qədər güclü olmaması və qalib gələ bilməməsidir”(195, s.245).

Bu baxımdan 1920-1930-cu illərdə turançılığa yeni bir açıdan baxılması, bu mənada Şərqdəki milli axınlardan olan panturanizmlə Qərbdəki şovinist cərəyanları bir-birindən fərqlən-

dirməsi başa düşüləndir. Çünki Qərbdəki şovinizm-nasionalizm siyasi saldıracı, sosial tutucu ideologiya olduğu halda, Şərqdəki millətçilik isə siyasi qoruyucu, sosial yenilikçi olaydır. Başqa sözlə, ilk dövrlərdə romantik vahid Turan birliyinə qapılan türkcülər, artıq Türk irqindən ayrı-ayrı millətlərin və onların da öz müstəqil dövlətlərinin yaranmasına inanırdılar. M.Ə.Rəsulzadə də həmin dövrdə bir sıra məqalələrində, o cümlədən «pantürkizm», «panturanizm»lə bağlı ən məşhur əsəri «Panturanizm. Qafqaz problemi»ndə (1930) antitürkçülərə cavab olaraq yazırdı ki, bu məsələdən bəhs edənlər türkcülüyn, turançılığın tarixini, o cümlədən bu ideyaların müəlliflərinin fikirlərini təhrif edirlər. Belə ki, «pantürkizm», «panturanizm» panslavyanizm kimi ideologiyalardan fərqli olaraq xalqın içindən yaranan bir məfkurə olmuşdur. O yazırdı: “Pantürkizm məsələsinə gəlinə, fürsətdən istifadə edən yanıltmaçıların aldatmaq istədikləri zümrəyə birdəfəlik anladığı ki, slavyan millətlərində olduğu kimi, türk irqinə mənsub millətlərdə də, bir birlik məfkurəsi doğmuş və bu doğuş müəyyən bir zaman romantik bir dövr yaşayaraq, o vaxta qədər, İslam dini düşüncəsi alışqanlıqda olan siyasi türk-tatar fikri üzərində daha əsri və tərəqqi sevincisinə bir təsir yapmışdır. Fəqət panslavyanizmdən daha az real şərait və imkana malik olan panturanizm panslavyanizmin çatdığı nəticəyə nisbətən daha az bir zamanda gəlmiş və bu gün ən qatı panturanistlər belə sadə bir kültür birliyini mümkün mərtəbə mühafizəyə qeyrət etməklə kifayətlənmişlər” (145^a, s.50-51).

Bununla da, Rəsulzadə demək istəmişdir ki, birincisi turançılıq millətin özünün yaratdığı ideyadır, ikincisi isə bu ideya ilk dövrlərdə romantik xarakter daşısa da, artıq öz yerini gerçəkçi, müasir məsələlərə tərk etmişdir. Çağdaş dövrdə yeni türkcülük və yaxud da yeni turançılıq ideologiyası ondan ibarətdir ki, vahid türk milləti deyil, vahid türk irqi vardır. Türk irqinə aid hər bir millətin də ayrı-ayrı müstəqil türk dövlətləri yaratması məntiqə uyğundur. Bu baxımdan «panrusizm» vahid «slavyan» dövlətinin yaranmasına çalışdığı halda, yeni turançılıq ideologiyası ayrı-ayrı türk dövlətlərinin yaranmasını müdafiə edir. Bunu nəzərə alaraq Rəsulzadə yazır: «Varlığı ilə Sovet İttifaqında türk ellərinin ulusal, doğul axınlarını yaxşı yöndə etkiləyən çağdaş, gerçəkçi «türkizm», sözsüz «panrusizm» yağışdır» (144, s.27). Bu mənada 1930-cu illərin əvvəllərində

M.Ə.Rəsulzadənin irəli sürdüyü Türk hökumətlərinin federativ birliyi ideyası daha gerçəkçidir. Onun fikrincə, XX əsrin əvvəllərindəki siyasi türkçülərdən fərqli olaraq, çağdaş türkçülər vahid Turan dövləti ideyası ilə yaşayırlar. Ona görə də yeni türkçülər Türkiyənin-Osmanlının təmsalında türklərin böyük imperatorluğunu yaratmaq deyil, hər bir Türk millətinin ayrıca istiqlalı və daha sonra da Türk dövlətlərinin birliyi uğrunda mücadilə edirlər. Bu baxımdan slavyan birliyi fikri Çexoslovakiya dövlətinin təşəkkülünə mane olmadığı kimi, Türk dövlətlərinin birliyi fikri də Azərbaycanın müstəqil bir Türk dövləti kimi Qafqaz Konfederasiyasına girməsinə əngəl ola bilməz (145^a, s.52-53).

Azərbaycan Türk aydınlarından Mirzə Bala Məmmədzadə də “Milli Azərbaycan hərəkatı” (1938) əsərində türkçülük və turançılığın türk xalqları üçün hansı: siyasi, yoxsa mədəni birlik mənası daşması ilə bağlı mövcud olan fikirləri dəyərləndirməyə və bu məsələdə tutduğu mövqeyi ifadə etməyə çalışmışdı. M.B.Məmmədzadə qeyd edirdi ki, artıq türkçülük-türk birliyi kimi romantik turançılıq da əski mənasını tamamilə dəyişdirmişdi. O yazırdı ki, hələ çar Rusiyasının dağılması ərəfəsində türkçülər və turançılar vahid türk dövlətinin qurulması istəyində bulunsalar da, bunun imkansız olduğunu anlamışdılar: “Rusiyanın xarabalıqları üzərində vahid deyil, ayrı-ayrı türk dövlətləri qurulur və yaxud qurulmaq istənilir. Dünya türklərinin geopolitik vəziyyəti, coğrafi vəziyyət etibarilə dağınıq və bir-birilərdən uzaq olmaları, onları ayrı-ayrı dövlətlər qurmağa sövq etmişdi. Doğrudur, «Müsavət» fırqəsi bu vəziyyəti nəzərə almış və bu milli dövlət prinsipini dilə gətirərkən bir gün bu dövlətlərin federasiya yaradacaqlarını təsəvvür etmişdi. Fəqət o «bir gün» uzaq, bu gün isə yaxın idi. Türk dünyasının geopolitik vəziyyəti, mədəniyyət və kultür xüsusunda eyni məfkurə, qayə və taktikaya sahib müxtəlif türk ellərini siyasi-dövlətçilik sahəsində məhəlli yurdçuluq-vətəncilik yoluna sövq etmişdi” (121^a, s.201-202). Onun fikrincə, bir bütün halda başlayan türk milli hərəkatının ayrı-ayrı yurdçuluq və milli dövlətçilik halına gəlməsində siyasi, coğrafi, iqtisadi və strateji səbəblər mühüm rol oynamışdı.

Məhz bunun nəticəsidir ki, Türkiyədə milli hərəkata başlayanlar yalnız Anadolu türklərini düşünmüş, onların proqramında Türkiyə xaricindəki türklərdən bəhs olunmamış, hətta Türkiyə Misa-

qi-Millini gerçəkləşdirmək üçün Qərbi Avropa imperialistləri ilə döyüşdə Türküstan, Krım, İdil-Ural və Azərbaycan türklərinin mübarizə apardıqları Rusiya ilə müttəfiq olmaq məcburiyyətində qalmışdı. Türkiyə Cümhuriyyəti qurulduqdan sonra da bu proses davam etmiş və türk birliyi uğrunda mübarizə aparən «Türk ocağı» əvvəlcə fəaliyyətini Türkiyə ilə məhdudlaşdırmış, daha sonra isə bir müddət qapanmışdır: «Artıq Türkiyədə bir Türkiyə türkçülüüyü doğmuşdu və bu halın cığırından sapmış bir xətası olmaq üzrə «Anadolu millətçiliyi» epizodu da müşahidə edilmişdi. «Anadolu» məcmuəsi ətrafında toplanan bir qrup ziyalılardan ibarət zümərənin irəli sürdüyü iddiaya görə türklük bir millət deyil, bir irqdir və bu irqə Anadolu, Azərbaycan, Türküstan və i.a. kimi millətlər daxildir» (121^a, s.206).

Şübhəsiz, Türkiyə Cümhuriyyəti dövründə bu cür ideyaların təbliği birmənalı qarşılanmamışdır. Ancaq bir şey dəqiqdir ki, Atatürk də o zamanın ehtiyaclarına görə Türkiyəni qorumağa və yaşatmağa çalışmışdır. Bu anlamda Atatürkün SSRİ və Batı dövlətləri arasında siyasi gedişlər etməsi anlaşılandır. Bu baxımdan Atatürkün «qərbləşmək» siyasəti məsələsində bəzi kiçik haqlı iradlarla yanaşı, məsələnin ifratlaşdırılması daha çoxdur. Örnəyin, Atatürkün İslam dini, din-dövlət məsələsindəki tutumu əsasən doğaldır. Atatürkə görə dövlət daima güclü olmalıdır ki, din birliyi tərəfdarları "ümmətçilik" adı altında "qəza-cihad" fikrinə qapılmasınlar. Atatürkə görə, toplumda və dövlətdə kəsinliklə aqlın hakimiyyəti üstün olmalıdır (183, s.69). Bu isə o deməkdir ki, milli və dini dəyərlər yaşatmaq, eyni zamanda modern ruhlu olmaq hər hansı dövlətin başlıca qayəsi olmalıdır. Sadəcə modern ruhlu milli və dini dəyərlərə sahib millət ayaqta durur və dünya durduqca var olur.

Bu anlamda 1930-cu illərin sonu, 1940-cı illərin əvvəllərindən etibarən Türkiyədə türklük şüurunun nisbətən zəiflədiyi bir dövəmdə yenidən Türkçülük və Turançılıq ideyalarının gündəmə gəlməsi təbii idi. Öncə Nihal Atsızın, daha sonra Alparslan Türkeşin bu davaya qatılması Turançılığın Türkiyəə türkləri üçün vaz keçilməz olduğunu bir daha ortaya qoymuşdur. Özəlliklə, İkinci Dünya müharibəsinin son illərində (1944-1945) Sovetlər Birliyinin Türkiyə üzərində təzyiqlərinin artdığı bir dövərdə A.Türkeş, N.ATSIZ kimi turançıların həbsxanalara atılması təsadüfi olmamışdır. A.Türkeş həbsxanaya düşməsinə səbəb olan Orkun dərgisində nəşr

olunmuş məqaləsində yazırdı: “Başta kendini Türkten başka bir şey saymayan veya Türk kanından olan insanlar olmalı... Türküm deməkə de olmaz, Türklüğü sindirmiş olmalı” (215^a, s.110). Hesab edirik ki, ən azı 1940-ci illərdən etibarən Türk ictimai-siyasi həyatında ortaya çıxan Nihal Atsız, Alparslan Türkeşin düşüncəsində də geniş anlamdakı Türk Birliyi, Turançılıq ideyaları əsaslı bir zəmin kimi formalaşmışdır. Yəni Türkeş və Atsız Hüseynzadələr, Gökəlpərlər, Rəsulzadələr, Atatürklər kimi böyük türkçülərdən, turançılardan yol alaraq Türk Birliyi ideyasını davam etdirməyə çalışmışdır.

Özəlliklə, Türkeşin Sovetlər Birliyi dövründə Türkiyə xaricindəki Türk xalqlarıyla, o cümlədən Azərbaycan türkləriylə bağlı düşüncələri diqqətçəkici məqamlardandır. Hər halda 1960-cı illərin ortalarında siyasətə atılaraq silahdaşları ilə birlikdə Cümhuriyyətçi Köylü Millət Partiyasına (CKMP) daxil olan Türkeşin izlədiyi yolda Türk Birliyi ideyası ön sıralardan birini tutmuşdur. Belə ki, 1965-ci ildən CKMP-nin sədri olan Türkeş həmin siyasi təşkilatın ideya istiqamətinin müəyyənləşməsində də mühüm rol oynamışdır. Bu udeya istiqamətlərindən biri də “9 İşıq Doktrinası”nda da öz əksini tapdığı kimi Türk Birliyi idi. 1969-cu ildə CKMP Milliyətçi Hərəkət Partiyasına (MHP) çevirildikdən sonra da Türkeşin lideri olduğu bu siyasi qurum Türk Birliyi məfkurəsindən bir addım olsun geri addım atmamışdır.

Hər halda 1960-1970-ci illərdə onun “9 İşıq Doktrinası”nda, Ülkücülük görüşlərində Sovetlər Birliyinin tərkibində yaşamağa məcbur olan Türk xalqlarıyla bağlı mülahizələri bir çox müzakirələrə səbəb olmuşdur. Öncə bildirməliyik ki, “9 İşıq Doktrinası” Alparslan Türkeş tərəfindən Milli Doktorina kimi müəyyənləşdirilərək “Doqquz İşıq” kimi ortaya qoyulan idealist düşüncənin ifadəsidir. Əvvəlcə CKMP-nin, daha sonra da Milliyyətçi Hərəkət Partiyasının (MHP) proqramının təməl prinsipləri olan “9 İşıq Doktrinası”nı Türkeş 1960-cı illərdə kapitalizm, liberalizm və kommunizm başda olmaq üzrə xarici doktrina və rəhbərlik sistemlərinə qarşı son müstəqil Türk dövlətini qoruya bilmək üçün, milli bir görüş ətrafında birləşmək üçün ortaya qoymuşdur. Bizcə, Türkeşin Türk birliyi ya da “dış Türklər” siyasi-ideoloji baxışları onun “9 İşıq Doktrinası”nın ilk maddəsində - milliyyətçilikdə öz əksini tapmışdır. Türkeşə görə, Milliyyətçilik dedikdə -, hər şey Türk milləti üçün, Türk milləti ilə

birgə və Türk millətinə görə sözləriylə yekunlaşdırıla biləcək doktrinadakı fikir, Türk millətinə bağlılıq, sevgi və Türkiyə dövlətinə sədaqət və xidmətdir. Milliyyətçilik Türk millətini, Türk vətəninə və Türk dövlətini sevmək, bunların yaxşılığı üçün və yüksəlməsi üçün köklü bir ehtiras və şüur sahibi olmaq deməkdir. Türkçülük isə, mədəniyyətdə, elm və texnikada, siyasət, iqtisadiyyat və ticarətdə hər şeyin Türkə xüsusi və Türkə uyğun bir şəkildə olmasını istəmək və təmin etmək deməkdir.

Alparslan Türkeş, milliyyətçilik qanununda əvvəlcə Türk tərfi üzərində dayanmışdır. Türkeş bunu "Türklük şüuruna çatmış, səmimi olaraq "Mən Türkəm" deyən hər kəs Türkdür"-deyə ifadə etmişdir. "Türkçülük və Türkün təyininə, pozğun ölçülərə, xüsusilə məzhəbəçiliyə, coğrafiyaçılığa, laboratoriya irqçiliyinə inanmıram." (10 iyun 1973) sözləriylə açıqlamışdır. Milliyyətçilik maddəsinə görə Türkiyənin geri qalmışlığının ən böyük səbəbi xarici ideologiyalardan istifadə etməkdir. Buna görə bütün xarici ideologiyalara qarşı tamamilə yerli, tamamilə Türk olan bir ideologiya olan "Türk Milliyyətçiliyi" ideologiyası ölkənin rifahı üçün tək çarə olacaq. Milliyyətçilik ideali, Türk millətiylə inteqrasiya olunmaq, Türk millətinin böyük və güclü iqtidarını qurma idealıdır. Milliyyətçilik ideali ən başda milli dövlət qanununa inanır.

"9 İşıq Doktrinası"nın ikinci maddəsi olan İdealistlik də daha çox Türk Birliyi və Turançılıq üzərinə köklənmişdir. Alparslan Türkeşin də dediyi kimi ideal insanların yolunu təyin edən mövqeyidir ki, Ülkücülər ya da "Türk Milliyyətçiliyində İdealistlik, Dünya üzərindəki bütün Türk Millətini birlik və birlik içində ən yüksəyə daşıma ideologiyasıdır...". Deməli, Ülkücülüyn ya da Türk Milliyyətçiliyinin əsas hədəfi Türk Birliyi, Turandır.

Bütünlükdə, Türkeş Türk Birliyi məfkurəsini ya da Türk Birliyi fikrini güdənlərin ölküsünü belə dəyərləndirmişdir:

1. Öncə hər cür insanlıq haqlarından məhrum edilmiş bulunan və işkəncə ilə imhasına çalışılan əsir Türklərin propaqanda yolu ilə haqlarını qorumaq.
2. Diplomasi yolları ilə bunlara hər çeşid yardımı sağlamaya çalışmaq.
3. Arada, imkan nispetində költür birliyi qurmaya çalışmaq və bunu qüvvətləndirmək.

4. Əsir bulunan Türk yurdlarının ayrı ayrı istiqlal qazanaraq, hürr millətlər topluluğu içində layiq olduqları yerləri almalarını sağlamaya çalışmaq.
5. Əsir bulundurları ölkələrdən, mültəci və muhacir olaraq gələnləri müsbət bir ilgi ilə qarşılayıb hər çeşid qabil olan yaxın hədəflərə ulaşmaya çalışmaqdan ibarətdir (183^b, s.185).

Bundan başqa uzaq bir hədəf olaraq da bağımsızlıqlarını alaraq Türk ölkələrinin irəlində aralarında sağlam bir kultür birliyi qurduqdan sonra bərabərcə verəcəkləri bir qarla, böyük bir Türk birliyi meydana gətirmələri diləyi gəlməklə idi. Belə bir ölkü, xalqa bilxassa gəncliyin həyəcan və hiss qaynağı olur və Türkiyənin qalxınması için daha çox çalışmayı sağlar.

Bütün bunlarla yanaşı Türkes hesab edirdi ki, Türk Birliyi ölküsü yer yüzündəki bütün Türklərin bir millət və bir dövlət halında, bir bayraq altında toplanması ölküsüdür. Ona görə, Türk birliyi ölküsü də, sistemli çalışmaq, fürsət saxlamaq və hər şeydən öncə Türkiyəni qorumaq və yüksəltməyə çalışmaqda bir gün gerçək olacaqdır. Ən önəmli olanı da budur ki, Türkesin Türk birliyi düşüncəsi Türk-İslam sintezinə dayanırdı. Yəni o, yaxşı anlaşırdı ki, nə Rusiyanın kommunizmi nə də Batının demokratiyası Türk birliyi məfkurəsi ilə uzlaşmır (223^a, s.30-31).

Gördüyümüz kimi, bütün Türk dünyası, o cümlədən Türkiyə, Azərbaycan XX əsrin əvvəllərində türklərin tamamilə məhv olması üçün “Qərb dəyərləri”nə müraciət etmək zorunda qalmışdır. Bundan sui-istifadə edən “Qərb” aydınları da çalışmışlar ki, “qərbləşmək” ideologisi ilə şüurlarına nifaq toxumu səpilmiş türkləri tamamilə özlərinə tərəf çəksinlər. Yəni Türk millətini qərblilərin təbrincə desək, mühafizəkar İslamdan birdəfəlik qoparıb “irəliçi” xristian Qərbə birləşdirdinlər. Daha doğrusu, türkləri “irəliçi” xristian Qərbə birləşmək hissi altında daima basqı altında saxlasınlar.

Çünki bugünkü “Qərb” üçün Türkiyənin “qərbləşmə” yolunu davam etdirməsi qədər də, onun ən azı indiki durumuyla “Qərb” arealına daxil olmaması da maraqlandırır. “Qərb” aydınları açıq şəkildə yazmasalar da, türklər onların maraqlarına tam şəkildə cavab vermədiyi bir zamanca Avropa arealına daxil olmağa imkan verməyəcəklər. Bu heç də, “qərblilər”ə əngəl olmur ki, vaxtilə

“qərbləşmək” yolu tutduğu üçün türkləri buna görə təqdir etməsənlər. Bu bir növ şirinləşdirici amillər, manevralardır. Bunun örnəyi “Qərb sivilizasiyası”nı İslam-Türk mədəniyyətinə, “Qərb liberal-demokratizm”ini İslam dininə qarşı qoyan Toynbilərin, Fukuyamaların Türkiyəyə “dost”casına yanaşmaları, “qərbləşmək” yolu tutduqları üçün təqdir etmələri başa düşüləndir. Fukuyama yazır: “Çağdaş İslam dünyasındakı tek liberal-demokrasinin, daha 20. yüzilyılın başları İslami mirası laik bir toplum yararına kesinliklə reddetmiş tek ölkə olan Türkiyə olması, belki de bir raslantı değıldir” (190, s.280). Eyni zamanda, o, Qərb rasionalizmini Türkiyədə həyata keçirdiyi üçün Atatürkü tərifləyir (190, s.302). Arnold Toynbi də yazırdı ki, dünənə qədər dünyaya meydan oxuyan türklərin “Qərb”ə üz tutması, özəlliklə bunun Osmanlı türklərinin böyük qərbçilərinədən Mustafa Kamal Atatürk tərəfindən gerçəkləşdirilməsi “qərbililər”in açıısından olağanüstü bir hal idi (224, s.62).

Gördüyümüz kimi, Osmanlının yerinə qurulan Türkiyənin 1920-1930-cı illərdə Batıya xeyli meyliliyi gərək ölkə içində gərəkse ölkə dıısında ilgiylə izlənmışdir. Xüsusilə, Qərb ziyalıların 1923-cü ildən sonrakı Türkiyə haqqındakı fikirləri ilk baxışda Türk milləti üçün xoş təsir bağışlasa da, əslində onları zorla Qərbə yönəltmə və Qərbi daima ideal görmə istəyi var. Çünki vaxtilə dünyaya meydan oxuyan türklər Qərbə üz tutmaqdan başqa çarə görmürdülərsə, bu qərbililərcə böyük bir uğur idi. Bu anlamda hər b savařlarında əsasən müsəlman türklərə yenilən Xristian-Qərb dünyasının, amma düşüncə dünyasında Türkləri yenməsi onlar üçün böyük bir qələbə idi. Bu düşüncə “qələbəsin”də onlarca da, Atatürkün böyük payı olmuşdu.

Bunu, Toynbi daha açıq şəkildə ifadə edir. A.Toynbi gizlətmir ki, xristianlıq dövründəki Avropa üçün ən böyük təhlükə antiqərbilyönlü İslam-Türk hərəkəti olub. Onun fikrincə, 16-cı əsrdə İslam qərbli ürəklərə isterika verən antiqərb hərəkəti idi ki, onun da mərkəzində Türklər dayanırdı. Çünki Toynbiyə görə Orta Çağda “qərbililər Türk olmaq təhlükəsində qalıblar”mıř (224, s.26). Doğrudan da, Orta Çağda və onun pik nöqtəsi olan 16-cı əsrdə İslam dinini dünyaya yayan, Vyanaya qədər gedib çıxan Osmanlı türkləri idi. Bu anlamda türklərin 20-ci əsrin əvvəllərində “qərbləşmə” xətti seçməsi qərbililəri çox sevindirmışdir. Çünki onların da “yardımı” ilə, hazırda türklər “qərbli” olmaq təhlükəsi ilə üzbəüz qalıblar.

Amma “qərblilər” “konuşulmayan türk”ü özlərinə tərəf çəkməkdə xeyli məsafə qət etsələr də, yenə də türklərdən “narazıdır”lar. Bu “narazılığın” nəticəsidir ki, “Qərb” aydınları bir yandan Türkiyəni “Qərb”ə cəzb etmək üçün əllərindən gələni etdikləri halda, digər tərəfdən isə türklərin “Qərb” məkanına daxil olmağa yaramadığını ortaya çıxarırlar. İlk baxışda bu ziddiyyətli görünsə də, əslində “Qərb”in məntiqinə uyğundur. Belə ki, “Qərb” ötən bir əsr ərzində türklərin xeyli dərəcədə “qərbləşmə”sindən məmnun olsa da, ancaq onların İslamdan və milli adət-ənənələrdən tamamilə əl çəkməməsindən rahatsızdılar. Bu baxımdan “qərblilər” çalışırlar ki, türklər onlara çatmaq üçün bir tərəfdən İslam-Türk dəyərlərindən günü-gündən qopsunlar, digər tərəfdən “Qərb”ə həmişə əl çatmayan ideal kimi baxsınlar. Bu o anlama gəlir ki, “qərblilər” nə türklərin öz yollarını seçməkdə, özlərinə dönməkdə, nə də “Qərb” idealına çatmaqda maraqlı deyillər.

Çünki qərblilər “Qərb”in geriləməsi durumunda, bunun fonunda hər hansı qeyri-Qərb bir millətin və ya onu təmsil olunduğu bölgənin yeni bir sivilizasiya ilə meydana çıxmasından rahatsızdırlar. Özəlliklə, türklərin qərblilərin istəmədiyi bir şəkildə “qərbləşmə”si “Qərb” aydınları, ideoloqları üçün əlverişsizdir. Çünki “qərblilər” zaman-zaman “barbar”, “konuşulmayan Türk” kimi qələmə verdiyi türklərin hər iki halda, həm “qərbləşmək”də onları keçməklə, ya da qərbləşməyi bir kənara qoyub özünə dönməklə “Qərb” üçün daima bir təhlükə olması inancındadırlar. Bunun reallaşmaması üçün “Qərb” aydınları türklərin şüurlarını dolaşdırmaqla məşğuldurlar. Bu anlamda bir tərəfdən milli-dini adət-ənənələrdən imtina edərək “qərbləşmək” yolu tutan türkləri öyən “qərblilər”in bununla yanaşı, digər tərəfdən “qərbləşmə”yin son nəticədə onlar üçün uğursuz olmalarını dilə gətirmələri təsadüfi deyildir. Hər halda, Toynbi digər tərəfdən qərblilərin təhdidi ilə “Qərb” dünyasına daxil olmağa çalışan, bunun üçün milli-dini adət ənənələrindən xeyli dərəcədə imtina edərək Anayasasından tutmuş məişət həyatına qədər “qərbləşən”, daha doğrusu Qərb dövlətlərinin bir kopyasını Türkiyədə yaradan türklər, bütün hallarda “Qərb”in gözüne girə bilməmişdir. Toynbi bunu belə açıqlayır ki, türklər nə qədər gələnlərindən imtina edib onların yollarını tutsalar da, bu işdə yaradıcı tərəf olmadıqları və cəmiyyət daxilindəki çoxluğu ələ ala

bilməyəcəkləri üçün son amaçlarına çatmayacaqlar. Çüki başqalarının sivilizasiyasını kopyalayanlar gələnlərini olduğu kimi sürdürənlər kimi, yeni bir ideyalar ortaya çıxartmadıqları üçün uğursuzluğa düçar olmağa məhkumdurlar (224, s.168-170).

Biz də o fikirə qatılıraq ki, inkişaf yolunu tutan, ayaq üstə qalmaq istəyən hər hansı toplum tərəqqi dövrünü yaşayan millətin mədəniyyətindən yararlanma bilər. Bu Avropa da, Asiya da, Amerika da ola bilər. Əgər onların inkişafında müsbət cəhətlər varsa bu hökmən dəyərləndirilməlidir. Ancaq burada önəmli olan kənar toplumların ideyalarından yalnız yararlanmaq olmalıdır, onları yamsılamaq yox. Yeni toplumun inkişafının nüvəsində öz düşüncəsi, öz fəlsəfəsi önəmli olmalıdır. O, kənar ideyalardan yalnız “öz”ü gücləndirmək üçün istifadə etməlidir. Məsələn, ağacın nüvəsi var və onun əsasında boy atır, qollu-budaqlı olur. Amma onun bu inkişafında kənar amillər də (suvarma, budaqlama, gübrələmə vəs.) mühüm rol oynayır. Deməli, istənilən cəmiyyətin də əsasında “öz” olmalıdır. Örnəyi qərblilər bunu 17-18-ci əsrlərdə, yaponlar 19-cu əsrdə, Güney Koreya və Çin 20-ci əsrdə çox yaxşı şəkildə həyata keçirərək yeni bir dönmə qədəm qoydular.

Türklər, ərəblər, farslar bu məsələdə başarılı olamadılar. Ərəblər və farslar gah “Qərb”, gah da ənənəvi yolayrıcında çırpındılar. Hələ də, bunun ikisi arasında qalıblar. Türklər isə Türkiyənin və Azərbaycanın (zorla sovetləşdirmə dövrünü nəzərə almasaq) təməlinə bir əsrdir “Qərb”, Avropaya inteqrasiya yolunu tutmaqla bəlli uğurlar əldə etsələr də, amma onlar da “öz”ə əsaslanmadıqları üçün ciddi problemlərlə üz-üzədirlər. Çünki başqasının “öz”ü bizim “öz” ola bilməz. Biz türklər heç vaxt romalı, yunan, ingilis, amerikalı ola bilmərik. Bu analmda Toynbilərin, Fukuyamaların türklərlə bağlı nədən ziddiyyətli mövqe nümayiş etdirmələrini anlayır, bunu məntiqsizlik kimi qiymətləndirmirik. Çünki onlar hansı xətti, yeni “Qərb” yolunu, yoxsa ənənəvi yolu tumasından asılı olmayaraq türklərdən ehtiyat edirlər. Haqsız da deyillər. Bu mənada, hazırda “Qərb” yolu tutmuş türklərin zaman irəlilədikcə hansı addımları ata biləcəyindən tam əmin olmadıqları üçün bir növ bu millətin şüurunu dolaşdıracaq fikirlər irəli sürürlər. Özəlliklə, bu cür fəlsəfəçiliyi ingilis-amerikan filosofları çox yaxşı bacarırlar.

İngilis-amerikan filosoflarının bu fikirləri ona xidmət edir ki, türklər “Qərbləşmək”dən başqa çarə görməsələr də, əslində bu yolun da onları istədikləri amaca çatdırmayacağını anlasınlar. Yəni türklərin artıq keçmişə dönüb öz sivilizasiyasını bərpa etməsi qədər, inkişafda olan Qərb sivilizasiyasına daxil olmaqla öz varlığını qoruması da zordur. Belə ki, başqasının sivilizasiyasına daxil olub uğur qazanmaq mümkündürsə, sonucda sən özün deyil, başqasının bir kopyası olursan. Belə olduğu təqdirdə də sənə aid olmayan sivilizasiyanın içində əriyib gedirsən. Məncə, hər iki halda türklərin uğursuzluğa düçar olacağını iddia edənlərin əsil istəyi özünəgüvəni param-parça etməkdir. Bu anlamda toynbilərin, fukuyamaların “qərbləşmə” yolunu tutan türkləri “xəbərdar” etmələrini çox düşündürücü hesab edirik. Bu obyektiv bir düşüncədən daha çox, Türk düşüncəsini dalana dirəməkdir.

Bir məqamla razıyıq ki, türklərin “qərbləşmə” yolunda gəldiyi nəticələr Türk aydınları qədər Qərb aydınlarını da maraqlandırır. Necə ki, Qərb bir vaxtlar Rusiyaya marksizmi qəbul etdirərək sonra nəticəni gözləyirdilər. Eyni məsələ bir qədər fərqli şəkildə Türkiyədə də baş verir. “Qərb” Rusiyadan umduğunu bulmasa da, ən azından marksizmin nələrə yol açacağını əyani şəkildə gördü. İndi də Qərb müsəlman olan, vaxtilə dəfələrlə avropalıların ayaqlarını titrədən türklərin “Qərb liberal-demokratiyası” və “Qərb mədəniyyəti” ilə hansı şəkildə girəcəyinə, hansı nəticəyə gəlinəcəyinə çox maraq edirlər. Yəni türklər sona qədər “qərbləşmə”yə davam edəcəklərmi? Əgər davam edərsə nələr baş verəcəkdir? Yoxsa, türklər “qərbləşmə”yə “dur” deyəcəkdir? Əgər “dur” deyərsə nələr olacaqdır? Bunu yaxşı anladıqları üçün qərblilər bir tərəfdən türkləri ənənəvi milli-dini yola qayıtmasını istəməirlər, digər tərəfdən “qərbləşmə” yolundakı hər addımına da nəzarət edirlər.

Bizcə, “qərblilər”in türklərə qarşı bu cür davranışları əsassız deyildir. Qərblilər rusları nə qədər sevməsələr də, amma ən azı xristian olduqları üçün dünya hökmranlığını onlarla paylaşmaqdan son dərəcədə rahatsız deyillər. Bunu, 20-ci əsrdə baş verənlər, bu gün də davam edənlər açıq şəkildə ortaya qoyur. Bəlkə də, bu sözləri buddist çinlilərə də aid etmək olar. Amma iş türklərə, özəlliklə müsəlman türklərə gəlincə vəziyyət xeyli dərəcədə dəyişir. Qərblilər dünyanı türklərlə paylaşmaq istəməirlər. Burada da iki önəmli faktor

var: 1) İslam dini; 2) Türklər. Xristian-Qərb dünyası üçün ikisi də qəbuledilməzdir. Onlar üçün İslam dünyası fərqli bir sivilizasiya, türklər də həmin sivilizasiyanın öncülləridir. Bu iki amil bir-birini tamamladığı üçün “qərblilər” onu yaxına buraxmaq istəmirlər. Ancaq yalnız istəməməklə iş bitmir. “Qərblilər” onlar üçün təhlükə mənbəyi olan İslam-Türk məfkurəsini bir-birindən ayırmağa da çalışırlar.

Çünki “Qərb” aydınlarının əksəriyyətinin fikrincə, dünyanın tamamının qərbləşəcəyi təqdirdə global problemlər həll edilə bilər ki, amma bu gün dünyanın qərbləşdirilməsi prosesində əsas əngəllərdən biri müsəlman türklərdirlər. Başqa sözlə, yalnız İslam dini intellektual ruh, Türklük isə insanlıq dəyəriylə bir güc olaraq “Qərb sivilizasiyası”na alternativ olmaq gücündədir. Bu baxımdan vaxtilə Avropanı bir neçə dəfə fəth etmiş türklərin İslam-Türk sivilizasiyası öncüllüyündə yenidən dirçəlişi “Qərb”ə əl vermir. “Qərb” çalışır ki, son iki əsrdə kölgədə buraxdığı İslam-Türk sivilizasiyasını tamamilə yenərək liderliyini davam etdirdirsin.

“Qərb”in İslam və Türklüyü bir-birindən ayırmaq istəyi Orta Çağa gedib çıxsada, bunun bir proqram halına gəlməsi və sürətləndirilməsi son əsrlərin planıdır. Özəlliklə, 19-20-ci əsrlərdə Türklüyü “Qərb”ə yönəltmə ciddi şəkildə gündəmə gətirilmişdir. Bunun nəticəsidir ki, bu günün özündə belə Azərbaycanda və Türkiyədə Avropasayağı demokratik dövlət qurmağımızı fəxrə yazır və dilə gətiririk. Yəni “qərbləşmə” İslamlıq və Türklük kimi, bizim əsas idealımıza çevrilmişdir. Hətta, ötən yüz ildə bəzi aydınlarımız (M.F.Axundzadə, M.A.Şahtaxtılı, C.Məmmədquluzadə və b.) bu və ya digər formada İslamdan imtina edərək daha çox türklük və “qərbləşmə”nin sintezindən çıxış etmişlər, bu gün də belələri az deyildir.

Bu fikri mədafə edənlərin əsas teziisi də odur ki, türklərin inkişafdan qalmasına səbəb İslam dini olmuşdur. Bu anlamda “qərbləşmə” yolunu tutmuş türklər üçün İslam dini bir əngəl təşkil edir vəs. Bu cür düşüncələr yeri gəldikcə, eyni müddəanı dəstəkləyən fukuyamalardan, toynbilərdən də örnəklər gətirirlər. Əslində bu fikrin ilk qaynağı “Qərb” aydınları olduğu üçün burada təəccüblü heç nə yoxdur. Biz yuxarıda da göstərdik ki, “Qərb” aydınlarının əsas hədəfləri Türklük və İslam dinini aradan qaldırmaqdır. Bu o anlama gəlmir ki, Qərb üçün İslam dininin zəifləməsi və bunun fonunda türklüyün güclənməsi, ya da əks prosesin baş verməsi olduqca

nisbidir. Sadəcə, Qərb üçün birinci mərhələdə İslamı kənarlaşdırmaq üçün Türk milliyyətçiliyinin qalxınması önəmlidir. Zətən, türklər əksəriyyətlə İslamdan üz döndərərlərsə, Qərb ikinci mərhələdə Türklüyü sıradan çıxaracaqdır.

Bu baxımdan Qərb aydınları birinci mərhələdə türkləri, onların təbrincə desək “mühafizəkar İslamdan”, “İslam fundamentalizmindən” ayırmağa çalışırlar. Bunu gerçəkləşdirmək üçün indiyə qədər müxtəlif nəzəriyyələr də irəli sürülmüşdür və sürülməyə də davam edir. Toynbilər, Fukuyamalar, Habermaslar, Hantinqtonlar və b. Qərb aydınları Türklüklə İslam arasında ayrılıq toxumu səpmək üçün əllərindən gələni edirlər. Onların apardığı bu ideologinin müəyyən nəticələr verdiyini də etiraf etməliyik. Hər halda, Qərbin 17-18-ci əsrlərdən bu yöndə apardığı siyasət 20-ci əsrin əvvəllərində öz bəhrəsini verdi. Əvvəlcə İslam dünyasının dirəyi olan Osmanlı imperatorluğu çökdü, Osmanlının yerində yaranan Türkiyə isə ilk dövrlərdə xeyli dərəcədə İslami dəyərlərdən, müəyyən qədər isə milli adət-ənənələrdən imtina etdi. Bunun əvəzində Türkiyə Yunan-Roma və Xristian mədəniyyətinə əsaslanan “Qərbəşmə”yi, onların adət-ənənələrini özünə rəhbər tutdu.

Beləliklə, İslam-Türk sivilizasiyası bir tərəfdən sözdə bütün dinlərin əleyhdarı olan marksizmin, digər tərəfdən xristian əsaslı liberal-demokratizmin böyük ölçüdə təsirinə məruz qaldı. Bütün bunlar müsəlman türklərin şüurlarına xeyli dərəcədə təsir göstərdi. Dinmi-İslamı, yoxsa millətmi-türklükümü önəmlidir məsələsi gündəmə gəldi. Bununla da, dünənə qədər milli və dini kimliyini bütöv bir şəkildə dərk edən türklər “Qərb milliyyətçiliyi”nə yoluxdular. Başqa sözlə, dünənə qədər türklüyünü və müsəlmanlığını müqayisə və müzakirə etməyi ağına belə gətirməyən, türklük və İslam üçün canını eyni dərəcədə fəda etməyə hazır olan bizlər “Qərb milliyyətçiliyi”nin gəlişindən sonra bütün birləşdirici cəhətləri bir kənara qoyub fərqləri axtarmağa başladıq. “Qərb milliyyətçiliyi”nə əsaslanan fərqlər çoxaldıqca millət və din bütövlüyünün pozulması daha da dərinləşdi.

Qeyd edək ki, “Qərb milliyyətçiliyi”ni ruslar daha çox marksizm şəklində Azərbaycanda, Türkistanda yaydıqları halda, avropalıları Türkiyədə bunu həm liberal-demokratizm, həm də marksizm ideologisi ilə şüurlara yeritdilər. Hər iki halda əsas məqsəd

birinci olaraq türklük və islamlıq arasında bağları qırmaq idi. Hətta, bunu reallaşdırmaq naminə bəzi marksist və liberal ideoloqlar yeri gələndə Türklüyü tərəif və məhd belə etdilər. Onlar “Qərb milliyyətçiliyi”ni türklərin üstələnməsini gah olagaünüstü hal, ən ilginc olay, gah da “gerçəkdə, milliyyətçilik müsəlmanların içinə düşdükələri bir oyun. Müsəlmanların böyük bir çoxu üçün milliyyətçiliyin sonucu, Qərb dünyasının proletar qələbəliyi içində ərimək olacaqdır”, kimi yozdular (224, s.178-179).

Marksist və liberal-demokratların “Qərb milliyyətçiliyi”inin əsil mahiyyətini dərk etməyən bəzi aydınlarımız da onlara aludə olaraq İslamı hədəf aldılar. Amma onlar bir kərə olsun “Qərb milliyyətçiliyi”nin Qərbdə hansı şəraitdə yaranmasını və inkişafını dərinədən təhlil etmədilər. Əgər ciddidən və əsaslı şəkildə təhlil etsəydilər görərdilər ki, “Qərb milliyyətçiliyi” ilə “Şərq milliyyətçiliyi” tamamilə fərqlidir.

Bu mənada, bir çox Avropa aydınlarının yazması ki, Qərb sivilizasiyanın yaranmasına səbəb kapitalizm-sənayeləşmə-texnologiya və demokratiya-liberalizm səbəb oldu, bu yanlışdır. Məncə, bu məsələdə həqiqətə nisbətən yaxınlaşan ingilis alimi Arnold Toynbidir. Belə ki, Toynbi Qərb cəmiyyətinin yaranmasında millətçiliyin demokratiya-mədəniyyətdən öncə gəldiyini yazır: “Sənayeləşmə və millətçilik (industrializm və demokratiyadan daha çox) elə iki qüvvədir ki, faktiki olaraq Qərb cəmiyyətində hökmranlıq etmişlər (təqribən 1875-ci ilə qədər). Sənaye inqilabı və millətçiliyin indiki forması birgə fəaliyyət göstərmiş, öz-özlüyündə sanki kosmosa çevrilmiş, hər biri universal əhatə dairəsinə malik olmaq iddiasında olan “böyük imperiyalar” yaratmışlar” (253, s.22). Məncə, sənayeləşmə Qərb millətçiliyinin, Qərb irqçiliyinin yayılma arealını sadəcə sürətləndirdi. Yəni sənayeləşmə Qərb sivilizasiyasında əsas deyil, köməkçi rol oynadı. Qərb sivilizasiyasının yaranmasının əsasını millətçilik və dini irqçilik tutdu. Çünki Toynbiyə görə irqçilik də dini mənada Avropa da yaranmışdır (253, s.102).

Bu onu göstərir ki, sonralar sənayeləşmənin gətirdiyi maddəçilik Qərb millətçiliyini (milli) və Qərb irqçiliyini (dini) pərdələsə də, o, yenə də mövcuddur. Bu baxımdan Qərb sivilizasiyası dedikdə, indi nə qədər “Qərb sənayeləşməsi”, “Qərb demokratiyası”, “Qərb mədəniyyəti” başa düşülsə də, o, əslində

görüntüdür. Çünki Qərb sənayeləşmə, demokratiya, mədəniyyət məsələlərində başqalarından fərqli yol tutduğunu iddia etməsinə baxmayaraq, onun da kökündə millətçilik və dini irqçilik dayanır.

Bunu, “sivilizasiyaların toqquşması” konsepsiyasının müəllifi, başqa bir Qərb alimi S.P. Hantinqtonun fikirləri də sübut edir. O, sivilizasiyanı ali dərəcəli sosiomədəni müştərək dəyər, insanın mədəni özünüdərkinin yüksək zirvəsi kimi dəyərləndirməklə yanaşı, bir gün dünyada mədəniyyətlərin, sivilizasiyaların toqquşmasının qaçılmaz olacağından bəhs etmişdir. Hantinqton 1993-cü ildə ABŞ-ın “Forin affairs” adlı xarici siyasət jurnalında dərc olunan məqaləsində yazırdı: “Yeni dünyada toqquşmaların ana səbəbinin nə ilkin olaraq ideologiya, nə də ilkin olaraq iqtisadiyyat olacağı mənim hipotezimdir. İnsanlığın əsaslı şəkildə bölünməsi və toqquşmaların əsas yaranma səbəbi mədəniyyət olacaqdır. Milli dövlətlər bundan sonra da, əsas etibarilə dünya siyasətinin güclü aktorları olaraq qalacaqdır, yəqin ki, qlobal siyasətin prinsipial toqquşması fərqli sivilizasiyaların millət və qruplarının arasında baş verəcəkdir. Qlobal siyasətdə sivilizasiyaların toqquşması hakim olacaqdır. Sivilizasiyalar arasındakı sərhəd cızığı gələcəyin müharibə xətti olacaqdır” (187, s.31).

Doğrudan da, bu gün dünyada ən ciddi problem mədəniyyətlə bağlıdır. Bu gün mədəniyyətlərarası dialoqdan bəhs olunmasına səbəb də, əslində dialoqun olmaması, yaxud da onun görüntü xarakter daşmasıdır. Qərb alimləri nə yazırlar yazsınlar, mənəcə, mədəniyyətlər arasında uçurumun yaranmasında əsas günahkar “Qərb sivilizasiyası”dır. “Qərb sivilizasiyası”nın kökündə dayanan millətçilik və dini irqçilik, üstəlik buna əlavə olunan maddiçilik onun özünə və bütün dünyaya qarşı yönəlmişdir. Ancaq bunu bildikləri halda, Qərb alimlərinin əksəriyyəti mədəniyyətlərarası kəskinləşməyə səbəb kimi qeyri-qərbliləri, digər sivilizasiyaları (İslam, konfutsiçilik, yapon sivilizasiyası, hinduizm, ortodoks-slavyan sivilizasiyası və latın amerikanizm) göstərirlər. Avropalıların iddiasınca, yalnız “Qərb sivilizasiyası” mədəni, demokratik, azad və sairdir. Məsələn Hantinqton hesab edir ki, Qərb sivilizasiyası mədəni, demokratik sivilizasiya olub yerdə qalanları dini xarakter daşıyır: “Qərb sivilizasiyası fərdiyyətçilik, liberalizm, konstitusiyachılıq, insan haqları, bərabərlik, müstəqillik, hüququn üstünlüyü, demokratiya, sərbəst bazar, kilsə və dövlətin bir-birindən ayrı olması

kimi qərblı düşüncələrə əsaslanır” (187, s.37). Bu mənada, Hantiqton da “Qərb irqçiliyi”ndən çıxış edərək dünyanı iki qütbə ayırır: “Bütün yüksək dəyərlərə Qərb sahibdir, digərlərinin söykəndikləri köklər isə əsasən ailə, qan, inandır...” (187, 37).

Amma bütün bu üstünlüklərə baxmayaraq Hantiqton belə nəticəyə gəlir ki, “sivilizasiyaların toqquşması” zamanı “Qərb sivilizasiyası” məhv olacaqdır (187, s.91). Bu nə anlama gəlir? Əgər “Qərb sivilizasiyası” bütün cəhətlərinə görə “dini sivilizasiya”lardan üstündürsə, nədən məhv olmalıdır? Bu o deməkdir ki, “Qərb sivilizasiyası” heç də göründüyü kimi deyil. Deməli, onun özündə kifayət qədər problemlər vardır. Özü də bu o qədər ciddi problemlərdir ki, artıq onu önləmək mümkün deyildir. Bu problemlərin başında da millətçilik, dini irqçilik və maddiçilik gəlir. Hər halda, digər sivilizasiyalarda belə problemlər zahirən qabarıq görünənlər də, əslində “Qərb sivilizasiyası”nda olduğu kimi təhlükəli deyildir. Ona görə də, Qərb bacardıqca bu problemləri özündən uzaqlaşdırıb digər sivilizasiyalara, özəlliklə İslam dünyasına ixrac etməyə çalışır.

Türklərin “qərbləşmə” xətti altında “Qərb milliyyətçiliyi”nə müraciət etmələri başdan yanlış idi. Bu, türk olmayan müsəlmanlarla türk müsəlmanlar arasında ziddiyyətlərə gətirib çıxartdı. Bu ziddiyyətlər zaman ötdükcə daha da kəskinləşdi. Çünki Qərb millətləri dini və milli kimlikləri formalaşdırarkən buna hazır idilər. Türklər isə sadəcə “Qərb milliyyətçiliyi”nin kopyasını dövlətə tətbiq etməklə işin bitəcəyini sanmaqla səhvə yol verdilər. Bunu yaxşı dərk edən prof. Erol Güngör “Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik” əsərində yazırdı ki, bütün yad ideyalara qarşı dayanmaq üçün Türk milliyyətçiliyini Milli xarakter halına gətirmək lazımdır. Bu zaman milli və dini kimlik milli xarakterin bütövlüyü olmalıdır (192, s.125-127). Hilmi Ziya Ülken isə “Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi” əsərində bu məsələləri geniş şəkildə ələ almış, Türk düşüncəsinin Qərb düşüncəsi içində əriməsi təhlükəsindən bəhs etmişdir (226, s.728-730).

Beləliklə, biz türklər bir vaxtlar Çin mədəniyyətinə, İran mədəniyyətinə, Ərəb mədəniyyətinə yenildiyimiz kimi, bu dəfə də Qərb mədəniyyətinə yenilməyə üz qoymuşuq. Biz türklər Çin mədəniyyətindən köç etməklə, İran mədəniyyətindən hakimiyyəti ələ keçirməklə qurtulduqsa, Qərb mədəniyyətindən xilas olmağımız hələ mümkün olmamışdır. Bunun yollarını hələ də aramaqdayıq. Ancaq

bu günə qədər doğru bir təsbit yox kimidir. Əgər varsa da belə, həmin təsbit ciddiyyə alınmır və yox kimi qəbul edilir. Belə bir durumda “Qərb” əngəlini aşmağın yollarını aramaqda davam edirik. Təbii ki, nicat yolları aranarkən “Qərb sivilizasiyası”nın, “Qərb demokratiyası”nın bugünkü durumu da bizi çox maraqlandırır. Özəlliklə, “Qərb” aydınlarının “Qərb sivilizasiyası”, “Qərb demokratiyası”, “Qərb millətçiliyi” barəsində fikirləri də bizlərin şüurlarını çox işğal edir. Şübhəsiz, bunun müsbət tərəfləri ilə yanaşı, mənfə cəhətləri də az deyildir.

Bizcə, yeni bir sivilizasiyaya qədəm qoymaq istəyən millət və ya millətlərin aydınları bunların hər ikisini ələ almalıdır. Başqa sözlə, bir tərəfdən daima “Qərb” aydınlarının düşüncələrini, özəlliklə bizi maraqlandıran fikirlərini təqib edəcəyiz, digər tərəfdən yalnız onların fikirlərini aşağı-yuxarı dəyərləndirməklə qalmayacağız. Özümüz fikir yürüdəcək, tezislər irəli sürəcək, bir anlamda özümüzü daima inkişaf etdirəcəyiz. Əks təqdirdə “Qərb”in və onların aydınlarının arxasınca sürünməklə, onları təqlid etməklə, onlardan mövzular alıb doktorluq dissertasiyaları yazmaqla heç bir şeyə nail olmayacağıq. Örnəyi Qazaxıstan, Türkmənistan, Azərbaycan, Türkiyə vəb. Türk cümhuriyyətləri araşdırmaçıları Qərb fəlsəfəsindən, Qərb filosoflarından doktorluq dissertasiyaları, kitablar yazmağa hələ də davam edirlər. Artıq iki əsrdən çoxdur ki, Qərb düşüncəsinin əsrinə çevrilmişik, bir cür bundan qurtula bilmirik. Hətta, bundan qurtulmağa və öz yolumuzu seçməyə cəhd edən düşünürlərimizi bu günə qədər ciddiyyə almamışıq da. Bu günə qədər bizim üçün ciddi və elmi dəyəri olanlar yalnız “Qərb sivilizasiyası” və “Qərb demokratiyası”nı müdafiə edən aydınlarımız olmuşdur.

Bizim demək istədiyimiz o deyil ki, vaxtilə, yaxud da bu günün özündə Qərb sivilizasiyası və Qərb demokratiyasını Türk millətinin nicatı kimi görən aydınlarımızın hamısı yanlış yolda olublar. Əsla. Sadəcə Qərb sivilizasiyası və Qərb demokratiyasına daxil olduğumuz ilk gündən bu günədək keçdiyimiz dövrə yenidən baxılmalıdır, yenidən dəyərləndirilməlidir. Eyni zamanda, kimliyindən və şöhrətinin hansı səviyyəsindən asılı olmayaraq, bütün aydınlarımızın “Qərbləşmə”, yəni Qərb sivilizasiyası və Qərb demokratiyası ilə bağlı fikirlərini yenidən təftiş etməli, irəli sürüləcək istənilən tezisi açıq müzakirəyə buraxmalıyıq. Özəlliklə, Qərb sivilizasiya-

sının və “Qərb demokratiyası”nın sonuna gəldiyi, yaxud da gəlinmək üzrə olduğu bir dövəmdə, hələ də oturub kimlənsə, özəlliklə də bir “qərbli”nin (Toynbinin, Fukuyamanın, Habermasın və b.) bəzlərə nicat yolunu göstərəcəyi düşüncəsinə son verməliyik.

Türklüyün İslamlığa yönəlik hədəfləri...

Hazırda Türk-İslam dünyasında bir sıra ciddi siyasi-fəlsəfi, mədəni-əxlaqi və sosial-psixoloji problemlər vardır. Bu problemləri aşağı-yuxarı Türk-İslam dünyasına aid hər bir yazar, araşdırmaçı ya da elm insanı bilməkdədir. Xüsusilə, bu cür problemlərin haradan qaynaqlanması, onun doğurduğu nəticələrlə bağlı bəlkə də on minlərlə məqalələr, yüzlərlə isə kitablar yazılmışdır. Ancaq Türk-İslam dünyasının problemlərinə həsr olunmuş yazılarda çatışmayan cəhətlərdən biri sadəcə məsələni ortaya qoymaq olmuş, yəni həll yolları ya göstərilməmiş ya da əsasən bilərəkdən bilməyərək, Türk insanına yanlış bilgilərlə təqdim olunmuşdur.

Bizcə, Türk xalqlarının (Türkiyə, Azərbaycan, Türkmənistan, Qazaxıstan, Tatarıstan, Başqırdıstan, Krım, İraq türkmənləri, Suriya türkmənləri, Uyguristan və b.) özləri üçün aydınlaşdırmalı olduğu ilk məsələ İslam dini, İslam mədəniyyəti bir sözlə İslam dünyasıyla hansı anlamda, mahiyyətdə bütövlük təşkil etməsidir. Əslində bu gün Türk müsəlman xalqları özünü əsasən İslam dünyasında görürsə (hər halda xristian, buddizm, şamançı və digər dini inançlı türklər də vardır), o zaman bütün problemlərinə də ilk növbədə bu yöndən yanaşmaq, eyni zamanda İslam dünyasının bütün məsələlərini də öz məsələləri kimi dəyərləndirmək və həll etmək məcburiyyətindədir. Bu heç də göründüyü qədər sadə deyildir. Ona görə də, bütün Türk aydınları İslam dünyasının məsələlərinə mürəkkəbdən sadəyə doğru deyil, tam əksinə sadədən mürəkkəbə doğru cavab verməlidir. Türk aydınları ilk öncə, İslam dini inançlı Türk xalqlarının çağırışlarına cavab verməli, problemlərinə həll yolları göstərməli, amma müsəlman olmayan digər dini inançlı Türk-Turan xalqları (qaqauzlar, macarlar, bolqarlar, yakutlar, tuvalılar və b.) da unutmamalıdırlar. Ancaq bundan sonra İslam dünyası xalqlarının, dünya xalqlarının problemləri və həll yolları gündəmə gələ bilər. Atalarımız demişkən, “öncə evin içi, sonra çölü”.

Konkret olaraq Türkiyə Respublikası nümunəsində, burada yaşayan Türk aydınları birinci növbədə “evin içi” olan Türk

toplumunun ya da Türk-Müsəlman toplumunun, daha sonra Türkiyə xaricindəki Türk-Müsəlman toplumlarının (Azərbaycan, Qazaxıstan, Türkmənistan, Özbəkistan, İran İslam Respublikası, İraq, Suriya və b.) və qeyri-müsəlman toplumlarının problemləriylə bağlı araşdırmalar aparmalı, bu Türk toplumlarının birlik və bərabərliyini əngəlləyən amilləri aradan qaldıraraq onu gücləndirəcək həll yolları göstərməlidir. Yəni Türkiyəni təmsil edən bir Türk aydını ölkəsinin yalnız İslam dünyasının bir parçası deyil, eyni zamanda Türk dünyasının da bir parçası olduğunu unutmamalıdır. Bu anlamda Türkiyənin problemlərini yalnız İslam dünyasının deyil, ən azından başlanğıc olaraq Türk-İslam dünyasının problemləri olaraq görməli, bu adla da İslam dünyası çərçivəsində Türk-İslam xalqları və onların problemləri ilə daha çox maraqlanmalıdır. Ancaq bir Türk aydını bunun etmək əvəzinə, daha çox İslam dünyası düşüncəsiylə türk, qeyri-türk bütün müsəlman xalqlarının problemlərini həll etməyi üstünə götrürsə, o zaman işini çox qəlizləşdirmiş olur.

Əlbəttə, öncəliklə müsəlman Türk xalqlarının problemlərinin ələ alınması məsələsini ortaya atmaqla İslam dünyasını hansısa hissələrə bölmək fikrimiz yoxdur. Sadəcə, məqsədimiz odur ki, İslam dünyasının istər-istəməz parçaları olanlar arasında məntiqə və məqsədəuyğun olaraq daha ağıllı, soyuqqanlı bütövləşmə baş versin. Şübhəsiz, bu gün İslam dünyasının önəmli birisi olan, bəlkə də mərkəzini təşkil edən bir qüvvət varsa o da müsəlman türklərdir. Hər halda ərəblərin, farsların, pakistanlıların və digər müsəlman xalqlarının İslam dünyasının mərkəzi olması istəyi olsa da, faktiki olaraq bu gün onların arzuları gerçəkçi görünmür. Bunu, zaman zaman bütün müsəlman xalqlarını incələyən Qərb institutları və onların alimləri də yaxşı bilirlər. Əslində son iki əsrə yaxındır ki, Avropada Qərb-Xristian dünyasına İslam dünyasının alternativliyi daim diqqət mərkəzində olmuşdur. Ancaq Qərb-Xristian dünyasına alternativ olmaq üçün İslam dünyasına aid dövlətlərdən ya da millətlərdən biri avanqard rolunu oynamalıdır. Qərb də həm keçmiş tarixdən, həm də bugünkü vəziyyətdən nəticə çıxararaq İslam dünyasında avanqard, super güc olacaq bir dövlətin-xalqın ortaya çıxmasna yol vermək istəmir. Biz bu kimi nümunələri bir qədər fərqli formada 150-100 il bundan öncə İslam dünyasına aid Osmanlının, Qacarların çöküşü və həmin çöküşdən sonra yeni

yaranan dövlətlərin (Türkiyə, “İran”, Suriya, İrak və b.) Qərb ideyalarına yolux-durulmasında görmüşük.

Qərbdən müsəlman Şərfinə gələn ideyalar geniş anlamda “məzhəbçilik” və “milliyyətçilik” olmuşdur. Bu anlamda uzun müddət Şərq, o cümlədən İslam şərq dünyasının lideri olmuş müsəlman türkləri və onların dövlətlərini-imperiyalarını çökdürdük-dən sonra Qərb siyasətində hər hansı müsəlman xalqının İslam dünyasında yeni bir gücə çevrilməməsi məsələsinin həlli də iki əsas üzərində qurulmuşdur: 1) İslam dünyasını Qərbin ixrac etdiyi demo-kratiya, kommunizm, tolerantlıq, vətəndaş cəmiyyəti, multikultural-izm kimi ideyalarla zəhərləmək; 2) İslam dünyası xalqları arasında super güc olmaq istəyən dövlətləri ya da millətləri daima birbirinə qarşı qoymaq, bunun üçün milliyyətçilik və dini məzhəbçilik hisslərindən maksimum istifadə etmək.

Artıq yeni bir sivilizasiyanın doğuşu ərəfəsindəyik, bunu doğru qiymətləndirməliyik. Hesab edirik ki, “Qərb mədəniyyəti”, “Qərb liberal-demokratizm”i və “Qərb millətçiliyi” sözün həqiqi mənasında “qərblilərin” boynuna biçilmişdirsə, o zaman “Qərb sivilizasiyası”nın qeyri-qərblilərə heç bir aidiyyəti yoxdur. Sadəcə qeyri-qərblilər “Qərb sivilizasiyası”nın basqısından dolayı onunla təmas halındadır. İki əsrdən çox çəkən bu təmas İslam-Türk dünyası üçün bir təhdid yaratmaqla yanaşı, yeni bir sivilizasiyanın yaran-masını da sürətləndirmişir.

Artıq bizlər “Qərb” mədəniyyəti, “Qərb” liberal-demok-ratizmi, “Qərb millətçiliyi”nə Əli bəy Hüseynzadələrdən, Ziya Gökalplardan, Əhməd Ağaoğlulardan daha fərqli və diqqətli yanaşmaq zorundayıq. İslam-Türk mədəniyyətinin “Qərb mədəniyyəti”, “Qərb liberal-demokratizmi”, “Qərb millətçiliyi”nə qovuşması ilə qurtulduğumuz düşünmək çox yanlışdır. Əksinə, öz milli kultürünə, milli mədəniyyətinə, özgürlüklərinə, hürriyyətinə, ulusalığına əsaslanmayan heç bir millət tarix səhnəsində qalmamışdır. Başqa sözlə, öz kultürü, öz mədəniyyəti, öz vicdanı, öz fəlsəfəsi, öz aydınları, öz özgürlükləri, öz hürriyyəti olmayan istənilən millət, cəmiyyət məhvə məhkumdur.

Bunu, türklərin qərbliləşməsinə, “Qərb mədəniyyəti”nə, “Qərb demokratiyası”na, “Qərb millətçiliyi”nə daxil olmasını istəyən Ə.Hüseynzadədə, Z.Gökalpda, Ə.Ağaoğluda, Y.Akçurada, Cəlal

Nuridə və başqa Türk aydınları da yaxşı bilirdi. Ə.Hüseynzadə yazırdı ki, bir türkün avropalaşması artıq onun türklükdən uzaqlaşması, deməkdir: «Türkün irtidat edib firəngləşməsi, firənglərin ya mürtədlərin tərəqqisi deməkdir, yoxsa türk, ya müsəlman tərəqqisi demək deyildir!» (82, s.35). Gökalp da “Türk mədəniyyəti tarixi” əsərində yazırdı ki, vaxtilə Çin mədəniyyətini mənimsəyən türklər bunun nəticəsində məhv olmaqla üzbəüz qalmış, bundan qurtulmaq üçün başqa torpaqlara köç etməli olmuşlar: “Türklər nə zaman milli kültürə önəm verməyərək yabançı kültürə önəm vermişlərsə və öz millətlərini bəyənməyib başqa millətlərin təqlidçisi və taparcasına sevəni olmuşlarsa, belə bir köç fəlakətinə uğramışlardır” (194, s.73).

Meriçin təbrincə desək, bir mədəniyyəti başqa mədəniyyətlə əvəz etmək itəyimiz bizə bahalıya səbəb oldu: “Batılılaşmanın, batmaq olduğunu idrak etdiyimiz zaman iş işdən keçmişdi. Bir mədəniyyət başqa mədəniyyətdən yalnız malzəmə alar. Bu malzəmə bütün insanlığın ortaq malıdır. Hər müəssisə hər iqlimdə gəlişməz. Hansı müəssisələrin hansı iqlimlərdə gəlişəcəyi, ancaq uzun bir təfəkkür və səbirli bir tədqid ilə anlaşılr. Öz tariximizi, öz ictimai bünymizi bilmədən, tarixinə yabançı olduğumuz, təməllərinə əyilmədiyimiz, təzadlarından xəbərsiz bulduğumuz bir dünyanın siyasi müəssisələrini eynən mənimsəmək xətəların xətası idi” (204, s.479). Qərbi Qərb edən fikri təməllər, insanlığın və İslamın ortaq xəzinəsindən alınmışdır ki, bu anlamda türklər qeyb etdikləri xəzinələrinə yenidən sahiş çıxmalıdırlar. Ona görə də, Türk-İslam sivilizasiyasının tənəzzülündə digər kultürlərin başlıca rol oynadığını bildikləri halda, bəzi Türk aydınların türklərin 19-cu əsrdən “Qərb mədəniyyətinə” daxil olmalarını alqışlamalarını və bunu davam etdirmələrini zəruri saymalarını yanlış sayırıq.

Yeni dövrün “Avropa-Qərb” və yeni “Asiya-Şərq” sindromu...

Əslində “Qərb milliyyətçiliyi”nin ortaya çıxması 17-18-ci əsrlərdən başlayırsa, Şərqdə “milliyyətçiliyi”n kökləri daha dərinidir. Çünki Qərblə müqayisədə Şərqin millətləri daha qədimdirlər: misirlilər, şumerlər, hettler, assurlar, hindlilər, çinlilər, türklər, farslar və b. Demək olar ki, onlar çoxdan millət üçün vacib olan ərazi, dil, din, hakimiyyət birliyini də müəyyənləşdirmişdilər. Qərblilər ən qədim millətləri kimi yalnız yunanlar və romalılarla öyünə bilərlər

ki, onlar da Şərq millətləri ilə müqayisədə çox “gənc”dilər. Bunu dolayısıyla da olsa, K.Hübner “Millət: unudulmaqdan intibaha” (1991) əsərində etiraf etmişdir. O yazırdı ki, millət fenomeni yeni dövrün kəşfi deyil, qədim, antik və orta çağ dövlətlərinin də substonsional əsasını təşkil etmişdir (256, s.9).

Hər bir toplumun, ulusun öz ayaqları üstündə durması həmişə zor olmuşdur. Bunun müxtəlif səbəbləri vardır; burada özünü müdafiədən tutmuş iqtisadi çıxarlara qədər bir çox amillər mühüm rol oynayır. Əgər bir cəmiyyətin özünümüdafiə edəcək əsgəri yoxdursa, o gec-tez qonşularının işğalına məruz qalacaqdır. Eyni zamanda bir cəmiyyət iqtisadi gəlirləri baxımdan zəif durumdadırsa, yenə də başqasından asılı duruma düşəcəkdir. Bu baxımdan dilcə, adət-ənənəcə, dincə yaxın olan toplumlar ya zorakılıqla, ya da könüllü şəkildə bir araya gələrək daha güclü birlik olmağa çalışıblar. Bunun da nəticəsində müxtəlif dövlətlər və imperiyalar yaranmışdır.

Bu proses həmişə bəlli bir dairə üzrə təkrarlanmaqdadır. Çünki dövlətlər və imperiyalar onu yaradan amilləri sona qədər qoruya bilməmişdir. Bu təbii, gözlənilən proses olmuşdur. Çünki bütün dövlətlər və imperiyalar bütün möhtəşəmliklərinə baxmayaraq sonda çökmüşlər. Onların daxilində və xaricində gedən proseslər bunun qaçınılmaz olduğunu ortaya qoymuşdur. Bu gün də bir çox dövlətlərin, imperiyaların daxilində və xaricində gedən prosesləri diqqətlə izləyəndə hansıların tərəqqi, hansıların isə tənəzzül içində olduğunu görürük.

Bütün hallarda tərəqqinin tənəzzülə, tənəzzülün isə tərəqqiyə apara biləcəyi dəqiqdir. Çünki bütün başlanğıcların bir sonu, bütün sonların da bir bağlanğıcı vardır. Məsələn, Şumerin sonu Babilin başlanğıcı, Babilin sonu isə Yunanın başlanğıcı, Yunanın sonu Romanın başlanğıcı, Romanın sonu Bizansın başlanğıcı, Bizansın sonu Osmanlının başlanğıcı, Osmanlının sonu Avropanın (Böyük Britaniyanın, Rusiyanın və b.) başlanğıcı olmuşdur və s.

Bizcə, dövlətlərin və imperiyaların, geniş anlamda sivilizasiyaların yaranması və sonu ssenarisi, əsasən eynidir. Yəni sivilizasiyaların yaranması səbəb olan amillərlə, dağılmasını şərtləndirən faktorlar bir az aşağı-yuxarı oxşardırlar. Məsələn, bir-birinə yaxın və qonşu toplumlar aşağıdakı vacib amillərə əsaslanaraq müxtəlif

sivilizasiyalar yaradıblar: Din, Adət-ənənə (kültür), İqtisadiyyat, Qonşuluq, Milli yaxınlıq, Təhlükəsizlik, Elm, Hərb.

Bu amillərdən biri hər hansı sivilizasiyanın yaranmasında çox, digəri isə az rol oynamışdır. Buna səbəb də coğrafi quruluş, çoxetniklik, monoetniklik, intellektual baza, iqlimlər və s. olmuşdur. Məsələn, Misir sivilizasiyasının əsasını monoetniklik, iqtisadiyyat və din tutduğu halda, Şumer sivilizasiyasında çoxetniklik, elm və din ön plana çıxmışdır. Eyni zamanda Türk sivilizasiyasında milli yaxınlıq, hərbi və mədəniyyət mühüm rol oynadığı halda, Çin sivilizasiyasında elm, təhlükəsizlik və monoetniklik mühüm rol oynamışdır.

Hazırda Qərb sivilizasiyası kimi təqdim olunan Avropa-Xristian sivilizasiyasının əsasında da isə elm, din, mədəniyyət, təhlükəsizlik, çoxetniklik və hərbi güc təşkil edir. Deməli, “Qərb sivilizasiyası” daha geniş amilləri özündə birləşdirir. Ancaq etiraf etmək lazımdır ki, “Avropa” və “Qərb” adlı sivilizasiyanın yaranmasında əsas rolu intellektual baza oynamışdır. Çünki tarixən sivilizasiyaları dövlətlər, imperiyaların əsas xalqı, yaxud da xalqları yaratmışlar. Həmin sivilizasiyalar da həmin xalq və xalqların adları, ən azı onları bir yerdə tutan coğrafi adla bağlı olmuşdur. “Avropa” və “Qərb” adlı sivilizasiyada isə bunları görmək mümkün deyildir. Doğrudur, ilk baxışda “Avropa”nın coğrafi bir ad olduğunu düşünə bilərik. Ancaq “Avropa” avropalıların bu əraziyə verdiyi coğrafi anlayışdan çox siyasət anlamıdır. Siyasət anlamı daşıyan “Avropa” coğrafi mənada da işlənməyə başlanmışdır.

Bu baxımdan Avropanın coğrafi ərazisini müəyyənləşdirən hansısa dağlar, çaylar, dənizlər deyil xristianlığın yayılma arealıdır. Yəni xristianlıq genişləndikcə, Avropanın ərazisi də, eyni zamanda avropalı olmaq hissi də genişlənir və ya əksinə. Bu baxımdan rus filosofu Nikolay Yakovleviç Danilevskinin o fikri ilə razılaşırıq ki, əslində «Avropa» bir qitə deyil, antik coğrafiyaçıların uydurduğu kimi, bir alt qitədir. Yəni coğrafi məkandan çox düşüncənin məhsuludur və Asiyaya alternativ olaraq uydurulmuşdur. Danilevski yazır: “Əfqanıstan və Himalay dağlarının əvəzinə, qitə “Avropası”nın ənənəvi “Asiya” ilə iç-içə girdiyi ucsuz-bucaqsız düzənliklər var və görünlərdən başqa Ural dağlarını ayıra biləcək heç kim yoxdur. Bu bölgələrdə latın, katolik-protestant və maariflənmiş “Avropa” dövlətləri və mədəniyyətləri, “Avrasiya”

deməyə vərdiş etdiyimiz yerlə, qeyri-müəyyən bir davamiyyət daxilində olduğundan, digərlərilə, ortodoks, müsəlman, rus və türk yurdları ilə həm qarışmış, həm qarışmamışdır. Bu baxımdan “Avropa”-nı tam hissəli bir vahid kimi düşünmək sərhəd və mənsubiyyət problemlərinin yaranmasına şərait yaradar. Mədəniyyətləri tarixən xristianlığa aid olan və xristianlığı sonradan qəbul etdikləri üçün, serblər, moldovanlar, gürcülər və ermənilər “avropalı”dırlarmı? Tarixən müsəlman mədəniyyətinə aid olmayan və sonradan müsəlmanlığı qəbul etmiş albanlar, bosnyalılar, türklər və azərbaycanlılar «avropalı» deyillərmə?” (238, s.113-114).

Bu baxımdan bircə, xristianlıq Asiyada-Şərqdə yaranıb indi Qərbbə aid olduğu kimi, “Avropa”-nın da aqibəti eyni olmuşdur. “Şərq” “Qərb”i yaratdığı kimi, “Asiya” da “Avropa”-nı ortaya qoymuşdur. Ancaq bizi burada daha çox maraqlandıran “Qərb” və “Avropa”-nı yaradan “Şərq” və “Asiya”-nın durumudur. Çünki bu günə qədər modernləşmək adı altında “Qərb” və “Avropa”-ya aludə olaraq ancaq onları öyrənməyə, onları təqlid etməyə çalışmışıq.

Bugünədək Qərb və Avropanı hərfi mənadan tutmuş, siyasi-fəlsəfi nəzəriyyələrdə bütövlükdə əzbərlədiyimiz halda, Şərq və Asiyaya barmaqarası baxmışıq. Bununla da Qərb və Avropanı yaradan Şərq və Asiya demək olar ki, unudulmuşdur. Şərq və Asiyanı yalnız “Qərb” və “Avropa”-nı yedəyi kimi görməyə alışdırılmışıq. Bu günə qədər dünyada yazılan elmi-fəlsəfi, siyasi-ideoloji əsərlərin yüzdə doxsanı “Qərb” və “Avropa”-ya, yüzdə onu isə “Şərq” və “Asiya”-ya həsr olunmuşdur. Çünki əsas elm adamları kimi “Qərb” və “Avropa” alimlərini (Aristotel, Platon, Herodot, Strabon, Plotin, Bekon, Makiavveli, Russo, Kant, Hegel, Marks, Nitsşe, Freyd, Şpenqler, Toynbi, Hantinqton, Fukuyama və b.) qəbullanmışıq.

Bütün bunların nəticəsində də “Şərq” və “Asiya”-ya da onların gözü ilə baxırıq. Onların mədəniyyət və sivilizasiya, millət və din, tarix və arxeologiya, elm və texnologiya haqqında nəzəriyyələrini ehkam, doqma kimi qəbul edirik. Ən qəribəsi odur ki, heç bir anlamı olmadığı halda Qərb rəşionalizmindən və Şərq ruhundan bəhs edirik. Bununla da özümüzə təsəlli veririk ki, qərbilərdə intellekt varsa, bizdə də ruh vardır.

Bunun üçün üzümüzü Asiyaya, intellektimizi Şərqə, ruhumuzu Türklüyümüzə, İslamlığa, birliyimizi insanlığa yönəltməliyik. Fələstinli alim Edvard Səid “Oryantalizm: Sömürgeçiliyin keşf kolu” əsərində bu məsələləri geniş izah edərək yazırdı ki, Qərbdən kənarda qalanlara “Şərq” adı verilməsi və “Şərqçilik” adı altında elmi bölmələrin yaradılması təsadüfi deyildir. Onun fikrincə, bu anlamda “Şərq” və “şərqçilik” ingilislər, fransızlar, almanlar üçün coğrafi bir ayrım deyil, bir sıra çıxarlar toplamıdır. Bir sözlə, Qərb aydınlarının bütünü “Şərq”dən söz açarkən, yazarkən ancaq “Qərb”in yararından çıxış edirlər.

Belə bir durumda “Şərq” və “Asiya”nın mahiyyətində gizlənən intellekt yatmış vəziyyətdədir. Başqa sözlə, intellekt məsələsində psixoloji cəhətdən özünü “Qərb”lilərin qarşısında məğlub duruma salan, “Şərq”lilər təsəllini ruh anlamında tapır. Yəni “Şərq”də ruh var amma intellekt yoxdur. İntelleksiz ruh işə özünü bitirmək üzrədir. Çünki “Qərb” “Şərq”in intellektini əlindən aldığı kimi, onun ruhunu da demək olar ki, yox etmək üzrədir. Belə olduğu təqdirdə “Şərq” və “Asiya” xalqları nicatı yalnız ruhun yüksəlməsində deyil, intellektə qayıdıqda axtarmalıdır. Vaxtilə “Şərq” və “Asiya”nın bütövlüyü olan intellekt və ruh yenidən bərpa olunmalıdır. Yoxsa, yalnız tək ruhla “Qərb”ə, “Avropa”ya qarşı dirənmək, özünü müdafiə etmək mümkün deyildir.

Bu baxımdan hazırda zorla bir “Asiya birliyi” yaratmaq mümkün deyilsə, ancaq bunu şüurlara aşılamaq mümkündür. Biz bir “Asiya birliyi”nin vacibliyini dərk etsək, onu bir gün gerçəkləşdirmək mümkündür. Yuxarıda da bildirdiyimiz kimi, bütün sivilizasiyaların sonu vardır, amma elə etmək lazımdır ki, məhv olanın yerində yenisini qurmaq mümkün olsun. Yaxud da bizim olmayan bir sivilizasiyanın məhvi gerçəkləşərkən onun tənəzzülü başqalarını da yandırır yaxmasın. Atalarımız demişkən, qurunun oduna yaş da yanmasın.

Bu çox anlamlıdır ki, bitmiş biri olan və sonu gələn, hələ yenicə pöhrələyən və ayaq üstündə duran da özü ilə məhvə sürüklədiyi bir zamanda, nicat yolunu bitməkdə olan mı, yoxsa yenicə yetişən mi axtarmalıdır?

Hazırda qərblilər “Qərb sivilizasiyası”nın tənəzzülünün qarşısını almaq üçün qeyri-Qərb dünyasına, özəlliklə də Türk-Turan

dünyasına daha çox təsir göstərməyə çalışırlar. Bu anlamda qeyri-qərblilərə çoxmədəniyyətlik anlayışı altında çoxüzlülük, bir sözlə üzsüzlük təbliğ olunur. Bununla da millət öz milli üzünü itirir. Dünyaya, özünə Qərbin gözü ilə baxmağa və danışmağa başlayır. Halbuki hər bir toplum ilk növbədə, öz milli-mənəvi dəyərlərinin mihsuludur. Bir millət, toplum başqa toplumlardan bəzi dəyərləri mənimsəyə bilər, ancaq bu da müəyyən hədd çərçivəsində olmalıdır. Başqa millətin dəyərlərinə çox etina edən cəmiyyətlər ya məhvə, ya da məqurtlaşmaya məruz qalırlar.

Bu baxımdan Qərb sivilizasiyasının digər sivilizasiyaları sıxışdırması əksreaksiyaya səbəb olur. Hazırda Avropada İslam dininə mənsub olanların təzyiqlərə məruz qalması heç də yaxşı hal deyildir. Bu təzyiqlərə əsas səbəb odur ki, Avropa müsəlmanlarının əksəriyyəti din və millət məsələsinə avropalılar kimi maddiçilik, liberal dəyərlər əsasında yanaşırlar. Başqa sözlə, Avropa müsəlmanlarının qərbləşməsi prosesi qərbliləri qane etmir. Üstəlik Avropa müsəlmanları maddiçi və azad (liberal) qərblilərə də ciddi şəkildə təsir göstərməyə başlamışlar. Bu isə o deməkdir ki, yalnız qeyri-qərb, özəlliklə müsəlman ölkələrində deyil, Avropanın özündə də milli-mənəvi köklərə qayıdış güclənir. Bu istiqamətdə Qərb üçün əsas təhlükə İslam dini və hazırda onun aparıcı qüvvəsi olan türklərdir.

Ancaq bu gün Qərb istər Avropada, istərsə də ondan kənarda maddiçilik və azadlıq “mədəniyyəti”ni nə qədər gücləndirirsə, bir o qədər də bəlkə də ondan da arıq əks təzyiqlə üzləşməli olur. Əgər bu gün Qərbə qarşı təkpi müsəlman dünyasındadırsa, bunun yenə də günahkarı Qərb özüdür. Çünki Qərb maddiçiliyi və liberallığı daha çox müsəlman dünyasında, bütün vasitələrə əl atmaqla yaymaqdadır. Buna qarşılıq olaraq da, daha çox müsəlman dünyasından əks təzyiq görür. Deməli, bir gün dünyada sivilizasiyalararası, ya da mədəniyyətlərarası toqquşma olarsaqsə bunun əsas səbəbkarı Qərbdır, Qərb sivilizasiyasıdır.

Bu toqquşmanın da ilk növbədə Türk-Turan sivilizasiyası ilə baş verəcəyini, bəlkə də artıq bunun başladığını söyləmək olar. Çünki Qərb sivilizasiyası özü üçün əsas rəqib kimi Türk-Turan sivilizasiyasını görür. Məncə, qərblilər bu məslədə heç də yanılmırlar. Çünki hazırda Qərb sivilizasiyasına dur deyə biləcək ən güclü sivilizasiya Türk-Turan sivilizasiyasıdır.

Türklər yeganə millətdir ki, onlar üçün Asiya və Avropa, Qərb və Şərq ayrı deyil birdir. Çünki türklərin yaşayış məskəni Asiya və Avropa olmuşdur. Eyni zamanda türklərin Avropa xalqları ilə qohumluq əlaqələrinin olması barəsində əfsanələrdən tutmuş, elmi mülahizələrə qədər bir çox fikirlər mövcuddur. Məsələn, avopalıları da türklər kimi soykökünü Nuh peyğəmbərin oğlu Yafəsin nəslindən hesab edirlər. Avropalıları hesab edirlər ki, «Nuh peyğəmbərin Yafəs, Sam və Xam adlı üç oğlundan «ən qabiliyyətli və ən yaxşısı olan Yafəs yunanların, barbarların və xristianların babasıdır. Yəni avropalıların babasıdır. Sam yəhudilərlə ərəblərin babasıdır. Yəni asiyalıların babasıdır. Xam isə zəncilərin, yəni afrikalıların babasıdır. Bu inancın elmi və məntiqi bir izahı olmasa da Avropada olan irqçilik və ayrı-seçkiliyin əsasında bu əsatinin əhəmiyyətli təsiri olması fikri geniş yayılmışdır» (188, s.7).

Bu baxımdan həm Qərbdə, həm də Şərqdə Türk-Turan sivilizasiyası Qərb sivilizasiyası ilə mədəniyyət mücadiləsində ən azı 5 mərkəz formalaşdırmaq gücündədir:

- 1) Kiçik Asiya və onun ətrafı,
- 2) Rusiya və onun ətrafı
- 3) Orta Asiya və onun ətrafı
- 4) Ön Asiya və onun ətrafı (Yaxın və Orta Şərq)
- 5) Balkanlar və onun ətrafı

Qərbin kölgəsində qalmış digər sivilizasiyaların inkişafı da İslam-Türk sivilizasiyasının dünyada öndərliyi ələ alması ilə ortaya çıxacaqdır. Çünki İslamda və Türk dəyərlərində başqa sivilizasiyalara zorakı deyil, xoşgörü ilə davranmaq əsas yer tutur.

Rus Avrasiyaçılığı, yoxsa Türk Avrasiyaçılığı..

Türk dövlətləri müstəqilliyini bərpa edəndən sonra Rusiyanın imperalizm ənənələrini davam etdirən dairələr indi də “avrasiyaçılığı” müdafiə edirlər. Şübhəsiz, işğalçı mahiyyət daşıyan avrasiyaçılıq Rus avrasiyaçılığıdır və bolşevizmdən əsasən heç nə ilə fərqlənmir. Ancaq Avrasiyaçılığı türklüyə zidd hesab etməyənlər də var ki, belələrinə görə, burada heç bir işğılçılıq niyyəti yoxdur. Başqa sözlə, avrasiyaçılığı bolşevizm kimi qiymətləndirmək doğru deyildir. Halbuki vaxtilə bolşeviklər də, kommunizm adı altında “xeyirxah” görünsələr də, Türk xalqlarına əsarət gətirmişdir. İndi eyni şeyin təkrarlanıb ya da təkrarlanmayacağına heç kəs zəmanət

verə bilməz! Hər halda vaxtilə Türk xalqları “rus kommunizmi” ideyasının nəticəsi olaraq belə bir təhlükəni yaşamış və Sovet Rusiyasının müstəmləkə halına gətirilmişdir. Bizcə, həmin dövrdə baş verənlərlə indi baş verənlər diqqətlə təhlil edilməlidir. Yəni indi də avrasiyaçılıq rus avrasiyaçılığına çevrilib, Türk xalqlarına belə gətirəcəkmi, yoxsa bu dəfə vəziyyət başqa cür olacaqdır?!

Şübhəsiz, milli şüuru normal səviyyədə formalaşmayan toplumlarda kənar ideyalarla bağlı mövcud olan təsəvvürlərin özü də yarımçıq olur. Bu yarımçıqlıqlar insanların ictimai şüurunda natamamlıq kompleksi yaradır. Yaxın iki əsr ərzində milli yaddaşı dolaşdırılan bir cəmiyyətin bu problemi həll etmədən hər hansı bir modelə üz tutması asan deyildir. Öncə milli yaddaş şüuru bərpa olunmalı, daha sonra hansısa yeni bir modelin tətbiqinə cəhd göstərilməlidir. Əgər milli yaddaş şüuru bərpa olunmadan cəmiyyətə hər hansı bir model (“avrasiyaçılıq”, “Türk Birliyi”, “Avropa Birliyi” və b.) təklif olunarsa, cəmiyyətin müxtəlif təbəqələri ona fərqli təpkilər verəcəklər. Çünki cəmiyyətin əksəriyyətinin vahid milli şüuru formalaşmamışdır. Bu proses hələ, getməkdədir. Bir sıra obyektiv və subyektiv səbəblərdən dolayı milli şüurun, milli məniyyətin formalaşması ləng gedir.

Ona görə də Avropadan, İslam və Türk dünyasından, Rusiyadan gələn “yeni modellər”ə münasibət birmənalı deyildir. Amma bu modellər arasında Türk birliyi və Avrasiyaçılıq Türk toplumlarını daha çox cəlb edir. Əgər Türk birliyi daha çox gənc nəslin maraq dairəsindədirsə, “avrasiyaçılıq” isə yaşlı “sovet” nəslə üçün aktuallığını qoruyub saxlayır. Şübhəsiz, burada əsas məsələ isə ən optimal variantı seçmək və dəyərləndirməkdir. Yəni Avrasiyaçılıqla Türk Birliyi ideyalarının hər biri ayrı-ayrılıqda təhlil olunmalıdır. Əgər doğrudan da avrasiyaçılıq Türk xalqlarının müstəqilliyinin, milli dəyərlərinin əleyhinə çevrilməyibsə, başqa sözlə rus avrasiyaçılığı deyildirsə, o zaman onu da dəyərləndirmək mümkündür. Ancaq burada bir şeyi də açıq dərk edirik ki, avrasiyaçılıq müəyyən anlamda Türk Birliyinə alterantivdir, hətta, onu öz içində məhdudlaşdırmaq niyyəti vardır. Bir sözlə, əgər avrasiyaçılıqda rus-slavyan ideologiyası ağır basırsa, o zaman Türk birliyi məsələsi də, onların nəzarəti altında ortaya çıxmağa biləcəkdir.

Bu o deməkdir ki, rus-slavyan ideoloqları Türk Birliyi məsələsinin ciddiliyini görür və onu öz nəzarəti altında saxlamağa çalışır. Əgər nəzərə alsaq ki, son iki əsrə yaxındır Türk birliyinin zəifləməsində Rusiya faktoru Qərb faktorundan az rol oynamamışdır, rus-slavyan ideoloqları başa düşmək olar. Rus avrasiyaçıları başa düşürlər ki, əgər müstəqil, heç bir kənar qüvvədən asılı olmayan Türk Birliyi gerçəkləşsə, o zaman Rusiya Federasiyasının parçalanması daha real olacaqdır. Hər halda, müstəqil bir Türk Birliyi ortaya çıxarsa Rusiya nəinki Azərbaycana, Qazaxıstana, Özbəkistana, Türkmənistanı, Qırğızıstana əl sürə biləcək, üstəlik belə bir niyyətə düşərsə artıq qarşısında bir yox, bir neçə Türk dövlətini görməli olacaq hətta, öz tərkibindəki Türk muxtar respublikalarının da milli varlıqlarını tanımaq zorunda qalacaqdır.

Çünki bu gün nəinki müstəqil Türk dövlətləri, hətta Rusiya Federasiyasının tərkibindəki Türk muxtar respublikalarında (Tatarıstan, Saxa, Kalmıqya, Altay vəb.) da Türk Birliyi ruhu yüksələn xətlə davam etməkdədir. Ona görə də hesab edirik ki, Rusiya Federasiyası Türk Dünyasına münasibətini tamamilə dəyişib onunla səmimi şəkildə əməkdaşlıq etməli, bu anlamda Rusiya “avrasiyaçılıq” ideologiyasından türklərin əleyhinə istifadə etmək niyyətindən əl çəkməlidir. Bizcə, Rusiya Federasiyası Qərbə bənzər imperialist niyyətlərdən əl çəkib, Türk Dünyasıyla bolşevizmin təkrarı ola biləcək rus avrasiyaçılıqdan deyil, səmimi şəkildə əməkdaşlıq edərsə bəlkə də bu sahədə hər hansı uğur əldə etmək mümkündür.

Özəlliklə, Rusiya İslam dinini ikinci rəsmi din, Türk dilini ikinci rəsmi dil elan etməklə “Avrasiyaçılıq” məsələsində Qərbə bənzər imperialist deyil, qərblilərlə qarşı mübarizədə bərabər və ədalətli formada bir olduğunu ortaya qoya bilər. Eyni zamanda, Rusiya Avrasiyaçılığın-Asiyaçılığın İslam-Türk Dünyasının əleyhinə deyil, Qərbdən özünümüdafiə xarakterli olduğunu inandırmaq üçün Türk dili və İslam diniylə bağlı qəti bir qərara gəlməlidir. Artıq Moskva yönətimi Rusiya Federasiyası tərkibindəki, ondan kənardakı müsəlmanlara və türklərə Qərbin gözü ilə baxmaqdan əl çəkməlidir. Qərbin vaxtilə ortaya atdığı “marksizm” kimi ideoloji oyunlardan uzaq durmalı, ortaq mədəniyyət və ortaq tarixi keçmişdən çıxış etməlidir. Hər halda rusların, ukraynalıların, bolqarların və başqa slavyan millətlərinin keçmişi avropalılardan çox türklərlə bağlıdır.

5.3. Azərbaycan türklərinin Sovetlər birliyi, İran Pəhləvilər və İran İslam rejiminə qarşı Turançılıq mücadiləsi

“Sovet Azərbaycanı” dövründə Turan-İran məsələsi

Şübhəsiz, “Azərbaycan” məsələsinin günümüzə qədər aktuallığını qoruyub saxlamasında Rusiya (çar Rusiyası, Sovet Rusiyası, Rusiya Federasiyası), “İran” (Pəhləvilər və İİR) və Türkiyə (Osmanlı, Türkiyə Cümhuriyyəti) kimi 3 dövlətin ideoloqlarının, dövlət xadimlərinin də əhəmiyyətli dərəcə də rolu olmuşdur. Özəlliklə, Sovet Rusiyası və Pəhləvilər “İranı”nın yetkililəri, ideoloqları 1920-1930-cu illərdə “Türk Azərbaycanı”nın “Türksüz Azərbaycan”a yeni Azərbaycanın qüzeyinin “Sovet-Rus Azərbaycanı”na, güneyinin isə “İran Azərbaycanı”na çevrilməsi yolunda böyük bir yol qət etmişlər. Belə ki, bu dövrdə Sovet Rusiyasında Poxomov, Dyakonov kimi yarırus yarıyəhudi tarixçilər, Pəhləvilərdə isə Kəsrəvi tək yarıtürk yarıiranlı alimlər Türk-Oğuz-Turan ruhlu Azərbaycanı istər hərfiyyən, istərsə də mahiyyətcə təhrif edərək “Azəri” anlamında irandilli, ya da “Azərbaycanlı” mənasında qafqazdilli (əslində rusdilli) “xalq” yapmağa başlamışlar.

Şübhə etmirik ki, Sovet Rusiyası və İran Pəhləviləri ideoloqları tərəfindən milli kimliyin ifadəsi kimi ortaya atılan “Azəri” və “Azərbaycanlı” anlayışları “Azərbaycan” kəliməsinin Türk-Oğuz-Turan mahiyyətindən uzaqlaşdırmaq üçün öncədən düşünülmüşdü. Amma onlar ilk dövrlərdə çalışırdılar ki, mümkün olduğu qədər “Azəri” və “Azərbaycanlı” anlayışları Azərbaycan türk aydınlarının özləri tərəfindən irəli sürülsün, əsaslandırılınsın. Bu məqsədlə “Azərbaycan” sözünün orta əsr müəlliflərinin əsərlərinə istinadən türklükdən, oğuzluqdan uzaq yeni-yeni şərhləri ortaya atılırdı. Çox təəssüflər olsun ki, əsil türk ruhlu aydınlarımızda bir çox hallarda bunun fərqi nə varmadan “Azərbaycan” kəliməsinin fars, suriyani, yunan anlamındakı təfsirlərinə uymuşlar. “Azərbaycan” kəliməsinin bu dillərdəki yozumu isə onu türklükdən daha da uzaqlaşdırmışdır.

Halbuku “Türk” sözünün milli kimlik və dövlət adı kimi əsasən 4-7-ci əsrlərdə yaygınlaşdığını nəzərə alsaq, o zaman görərik ki, “Azərbaycan” kəliməsi daha əskilərdə Türklükdən çox Oğuzluğu, Xəzərliyi, Q(K)azaxlığı ifadə etmişdir. Əlbəttə bu o demək deyil ki, daha əskilərdə “Türk”, “Turan” anlayışları olmayıb. Sadəcə, Azərbaycan və ona həmhüdud ölkələr daha əskilərdə Turan-Türk və Oğuz-Xəzər anlayışları arasında yer dəyişdirmiş, ancaq onlardan bizə dörd əsas ad qalmışdır: 1) Oğuz; 2) Turan; 3) Xəzər; 4) Azərbaycan/Xəzərbaycan. Şübhəsiz, Azərbaycan ya da Xəzərbaycan məhz Oğuzluğun və Turanlılığın ən çox bu bölgədə yayılmasının, eyni zamanda Azərbaycanın ən əski dövrlərdən türklərin-turanların ölkəsi olmasının bariz örnəyidir. Bir sözlə, indi bütövlükdə Türk adlananlar vaxtilə Oğuz, Xəzər/Azər, Qazax, Bulqar, Hun, Suvar, Baharlı, Qacar, Əfşar və başqa isimlərlə tarixdə adını qoymuşlar ki, onların hər biri bizim, yəni “Azərbaycan Türk xalqının tarixi”nin bir hissəsidir.

Bunu, bizdən daha yaxşı bilən Sovet-Rus və İran-Fars ideoloqları da daima Xəzərləri, Hunları, İskitləri-Oğuzları, Qazaxları, Baharlıları, Bayandurları, Qacarları “Türk Azərbaycan”ından, Azərbaycan Türk tarixindən uzaq tutmağa çalışmışlar. Beləliklə, onların “Azərbaycan” kəliməsi üzərində apardığı ideoloji oyunlar 1930-cu illərin sonlarına doğru həm “Sovet Azərbaycanı”, həm də “İran Azərbaycanı”nda öz “bəhərsini” verməyə başlamışdır. Özəlliklə, “Sovet Azərbaycanı” və “İran Azərbaycanı”nda milli ruhlu aydınların repressiyaya cəlb olunmasıyla yalnız Türk millətinin milli ruhlu başbilənlərinin həyatlarına son qoyulmamış, eyni zamanda onun Oğuz-Türk-Turan ruhlu milli dilinin (Türk dilinin), milli kimliyinin (Türk kimliyinin), milli vətəninin (Türk Azərbaycanının) üstündən də amansızcasına xətt çəkilmişdir. Bununla da, Dərbənddən Kəngər körfəzinə, Bakıdan İrəvana qədərki Türk Azərbaycanında vahid millət, vahid dil, vahid mədəniyyət, vahid tarix, vahid vətən anlayışları aradan qaldırmağa çalışaraq, onun yerini irandilli azərilər, irandilli kürdlər, irandilli talışlar, irandilli tatlar, qafqazdilli udinlər, qafqazdilli albanlar, qafqazdilli ləzgilər, dağ yəhudiləri, rusdilli malakanlar və bu kimi “xalqlar”a, “millətlər”ə parçalamaqla doldurmaq istəmişlər. Guya, bugünkü Azərbaycan xalqının əcdadları da, hazırda əsasən türk dillərindən birində danışan irandilli “azərilər” ya da qafqazdilli albanlar, udinlər və başqalarıdır.

Bu baxımdan “Azərbaycan tarixi”, “Azərbaycan xalqının tarixi” anlayışlarına 1930-cu illərin sonlarına qədər olan baxışla sonrakı baxışlar arasında kəskin fərqlərin, daha doğrusu az qala alternativsiz müddəaların ortaya atılması təsadüfi olmamışdır. Sovet Rusiyası və İran Pəhləviləri demək olar ki, eyni dövrdə 1930-cu illərin ortaları və sonlarına doğru hər iki Azərbaycanda düşünülmüş siyasəti həyata keçirirdilər. Doğrudur, bəzi məsələlərdə heç də onların maraqları kəsişmirdi. Amma bütövlükdə hər ikisinin ortaqlıq niyyəti hərfi mənada “Azərbaycan” kəliməsindən Türk anlamını, mahiyyətə isə Azərbaycan ölkəsindən Türk Azərbaycanı izini silmək, bunun əvəzində “Rus-Sovet Azərbaycanı” ya da “Fars-İran Azərbaycanı” ortaya qoymaq idi.

Maraqlıdır ki, onların ideoloqları “Rus Azərbaycanı” ya da “Fars-İran Azərbaycanı”nı əsaslandırmaq üçün yalnız yeni yazdıqları kitablarda saxtakarlıqlarla kifayətlənməmiş, eyni zamanda vaxtilə Azərbaycan türklərinin tarixinə, ədəbiyyatına, fəlsəfəsinə aid yazılmış kitablara da ciddi şəkildə əl gəzdirmişlər. Məsələn, Bakıxanlının 1951-ci ildə Azərbaycan türkcəsində nəşr olunmuş “Gülüstani-İrəm” əsəri çoxlu təhriflərə məruz qalmışdır. Çünki o, bu əsərində Türk, Türk dili, Türk Azərbaycanı, Xəzər Azərbaycanı kimi anlayışlardan geniş şəkildə istifadə etmiş, bu anlamda Sovet Rusiyası ideoloqlarına lazım olan “Azərbaycan tarixi”, “Azərbaycan dili” kimi ifadələrə yer verməmişdir. Sovet ideoloqları da Bakıxanlının əsərinə əl gəzdirərək “Türk milləti” “Türk dili” sözlərini “azərbaycanlı”, “azərbaycanca” kimi təhrif etmiş, ya da ümumiyyətlə həmin hissələri kitabdan çıxartmışlar.

Gördüyümüz kimi, Sovetlər Birliyi dönməsinin 70 ili ərzində “Sovet Azərbaycanı” daha çox sovetləşmə-ruslaşma, “İran Azərbaycanı” isə əsasən iranlılaşma-farslaşma ideoloji prosesinin içində olmuşdur. Bununla da 20-ci əsrin sonlarına qədər hər iki Azərbaycanda “Azərbaycan tarixi”, “Azərbaycan fəlsəfəsi”, “Azərbaycan ədəbiyyatı” anlayışları Sovet Rusiyası və Pəhləvilər İranının (daha sonra Rusiya Federasiyası və İİR-in) təsiri altında mümkün olduğu qədər ilkin Türk mahiyyətindən uzaq tutulmuşdur. Ancaq 1990-cı ilin başlarında “Sovet Azərbaycanı”nın SSRİ-nin tərkibindən çıxaraq yenidən Türk kimliyinə və Türk dilinə sahiblənməsi və Türk Azərbaycanına dönüş etməsi Azərbaycan türklərinin yenidən bütöv-

ləşməsi yolunda mühüm bir mərhələ olmuşdur. Doğrudur, Rusiya Federasiyası SSRİ-nin dağılmasından sonrakı ilk illərdə Quzey Azərbaycanda məcburi olaraq buraxdığı boşluğu doldurmaq yolunda bir sıra addımlar atmışdır. Bircə, bu anlamda Quzey Azərbaycanın müstəqilliyinin ilk illərində təbii şəkildə ortaya çıxmış “Türk Azərbaycanı” ruhunun bir qədər sonra zəifləməsi, hətta Türk dilinin yenidən “Azərbaycan dili” kəliməsiylə əvəzlənməsi, özəlliklə Konstitusiyada bu cür təsbitini tapması təsadüfi olmamışdır. Deməli, SSRİ-nin varisi olan Rusiya Federasiyası Sovetlər Birliyi dönməində olduğu kimi, Azərbaycanda baş verən hər bir prosesi ciddi şəkildə təqib etməklə kifayətlənmir, eyni zamanda onun milli kimliyinin, milli dilinin, milli mədəniyyətinin, milli fəlsəfəsinin, milli tarixinin, milli ədəbiyyatının bir sözlə milli ideyasının hansı istiqamətdə formalaşmasına və inkişafına bacadığı qədər təsir göstərməyə çalışır. Təbii ki, Rusiya Federasiyasının ideoloqları bunu edərkən də “Sovet Azərbaycanı” dönməsi məktəbinin yerli yetirmələri olan tarixçi, dilçi, fəlsəfəçi, ədəbiyyatçı və başqa ziyalılardan, özəlliklə də bu sahələrdə etnik azlıqları təmsil edənlərin təmsilçilərindən kifayət qədər yararlanmağa çalışmışdır, çalışmağa da davam edir.

“İran Azərbaycanı” dövründə Turan-İran məsələsi...

Yüz illərlə aparılan antitürk ideologiyasının nəticəsi olaraq ingilislər başda olmaqla, Avropa dövlətlərinin iş birliyi nəticəsində 1925-ci ildə Türk Qacarları devirlərək onların yerinə fars Pəhləviləri hakimiyyəti gətirildi. Bununla da əfsanəvi “İran”ın gerçəkçi İrana çevrilməsi üçün ciddi zəmin hazırlanaraq türklərin ən azı min ildən çox idarə etdiyi bölgənin bilərəkdən farsçı-ariyançı “İran”a çevrilməsi prosesinə rəsmi şəkil verilməyə başlandı. Məhz bunun nəticəsi olaraq, öncədən də “İran” və “Turan” məsələlərində qafası qarışdırılan türklər, o cümlədən türk aydınlar arasında “Arian” kimlikli Pəhləvilərin hakimiyyətə gətirilməsiylə də, ziddiyyətli düşüncələr daha da dərinləşdi. Başqa sözlə, Qacarların devrilməsindən sonra (1925) türklər arasında “Türk Turanı” (Turanian) ilə yanaşı, ortaq vətən, mədəniyyət və dövlət kimlili “İran” anlayışı şüurlarda yer tapmağa başladı. Bircə, “İran” anlayışının türklər arasında ziddiyyətlərə yol açmasının nəticəsi olaraq Azərbaycan türklərinin əksəriyyəti bundan çıxış yolu kimi Arian-Fars kimlikli “İran”a qarşı, Türk-Turan kimlikli “Azərbaycan”ı ortaya qoydular. Yəni 1925-ci ildə Türk Qa-

carlar dövlətini itirməyimizin nəticəsi olaraq ortaya çıxan arian-fars kimlikli “İran”a qarşı olaraq təskinliyimizi, daha sonra da xilasımızı Türk “Azərbaycan”da aramağa başladıq. Çünki Türk ulusu olaraq qafamızı qarışdıran Fars-Arian İrandan qurtulmaq üçün hələlik, böyük Turan deyil, Azərbaycan qurtuluş yolumuz kimi görünməkdədir.

Bu anlamda vaxtilə Türk hökmdarlarının apardığı mücadiləni və islahatları da “Turan” çərçivəsində deyil, geniş mənada “İran” dar anlamda isə Azərbaycan yönündən yanaşırdıq. Bu zaman Azərbaycanı müdafiə etmək naminə də Türk hökmdarlarının mücadiləsini və islahatlarını 1925-ci ilə qədər pis-yaxşı mövcud olan Türk sülalələ dövlətlərinin “Turan” çərçivəsində deyil, 1925-ci ildən sonra hakimiyyətə gətirilmiş Pəhləvilərə nisbətdə Fars-Arian “İran”ı kontekstində görür, bu cür “İran”ı da yalnız 1925-ci ildən sonraya yox bütün zamanlara şamil edərək Azərbaycanın daimi düşməni kimi qələmə veririk. Sovetlər Birliyinin və Pəhləvilərin Azərbaycan türklərinə qarşı apardığı aşağı-yuxarı eyni siyasət nəticəsində də Nadir şah Əfşarlar, Şah İsmayıl Xətayilər, Şah Təhmasiblər, Nadir Şah Əfşarlar, Ağa Məhəmməd şah Qacarlar bir sözlə, bütün Türk hökmdarları “İran” şahına çevrilir, “İran” şahları kimi də Türkün və Azərbaycanın düşməni olurlar. Başqa sözlə, Sovetlər Birliyində Stalnin, Pəhləvilərdə Rza Mirpəncin apardığı siyasət Azərbaycan türklərinin kimliyinə yönəldilmiş, bunun nəticəsi olaraq dövrüyyəyə saxta “İranlı” və “Azəri” kimliyi gətirilmişdir (222, s.284-285).

Ona görə də, Türkiyə və Azərbaycanın rəsmi tarixçiliyində 1925-ci ildən sonrakı “İran”a nisbətlə “İran şahları” kimi adı keçən bütün Türk hökmdarları düşmən və işğalçı kimi qələmə verilir. Özəlliklə, Sovetlər Birliyi dövründə yazılan rəsmi “Azərbaycan tarixi” kitablarında 1925-ci ildən sonrakı “İran”a nisbətlə Səfəvilər, Əfşarlar, Qacarlar dövlətləri heç bir saf-çürük edilmədən, özəlliklə son min il ərzində bu coğrafiyada Türklərin hakimiyyət sürmələri nəzərə alınmadan bütünü Azərbaycana, Türkiyəyə bütünlükdə Türklüyə düşmən kimi qələmə verilmişdir.

Hesab edirik ki, “Azərbaycan tarixi” kitablarında Səfəvilərin, Əfşarların, Qacarların hakimiyyətini yalnız “İran hökmranlığı” kimi qələmə verib, onlardan “yadelli hökmranlıq” kimi bəhs etmək doğru deyildir. Özəlliklə də, Nadir şah Əfşar ya da Ağa Məhəmməd şah Qacar necə “yadelli hökmran” ola bilər ki, onlar Azərbaycanı hər

şeydən üstün saymış, hakimiyyətlərini Turanın mərkəzi Azərbaycanda bəyan etmiş, dövlətin iki mühüm paytaxtını – Təbrizi və Tehranı Azərbaycan ərazisində tutmuşdular. Yoxsa, kimlərsə xəyal edirlər ki, Əfşarlar ya da Qacarlar bu dövləti ingilis-amerikan-mason birliyinin əliylə hakimiyyətə gətirilən “Pəhləvilər”, ya da indiki şiəci-farsçı “Mollalar” üçün qurmuşlar? Əgər yalnız buna istinad edərək Əfşarlar və Qacarları “yadelli” hesab edənlər varsa böyük yanlışlıq edirlər. Əgər bu gün türklər ən azı min ilə yaxın bir tarixdə hakimiyyət sürdülkləri əfsanəvi ya da gerçək Turan və İran coğrafiyalarında mövcud olan “İran İslam Respublikası”nda haqsız duruma düşüblərsə, bu fars ya da farsdillilərin qəhrəmanlığı ilə deyil, ingilis-rus-alman qüvvələrinin işbirliyi nəticəsində baş vermişdir.

Ona görə də, bu gün əfsanəvi ya da gerçəkçi Turan və İran coğrafiyasında mövcud olan “İran İslam Respublikası”nın varlığını göz önündə tutaraq, üstəlik türklərin burada əsasən söz sahibi olmamasından çıxış edərək Səfəvilər, Əfşarlar və Qacarlardan imtina etməyimiz doğru deyildir. Çünki xarici qüvvələrin əliylə sonuncu Oğuz-Türk dövləti Qacarların yerinə hakimiyyətə gətirilmiş farsdilli “Pəhləvilər”lə “Mollalar” türklər olmadan varlıqlarını sürdürə bilmək halında deyildir. Hər halda bugünkü “İran İslam Respublikası” adlı dövlətin hakimiyyətində türklər, özəlliklə Azərbaycan türkləri mühüm yer tutmaqdadır. Bir sözlə, Türklər, o cümlədən Azərbaycan türkləri olmadan Pəhləvilər dönəmində olduğu kimi, “İran İslam Respublikası” böyük ölçüdə əhəmiyyətini itirir. Bunu, “İran İslam Respublikası”nda hakim qüvvə olan farsdilli “Molla” rejimi də, onları vaxtilə Türk Qacarların yerinə hakimiyyətə gətirmiş xarici qüvvələr də yaxşı bilirlər. Əgər bu gün türklər, o cümlədən bu millətin ana qolu olan Güney Azərbaycan türkləri “İran İslam Respublikası”ndan ayrılıb müstəqilliyini elan edərsə, “İran İslam Respublikası” da bitmiş olacaqdır.

Ona görə də, indiki farsdilli şiəci “Mollalar” rejimi də yaxşı anlayırlar ki, “İran İslam Respublikası”nın hakimiyyətini, onun parlamentini, dini rəhbərliyini Azərbaycan türklərindən tamamilə kənarda tutmaq ağılsızlıq, məntiqsizlikdir. Heç bunu, ingilis-amerikan qüvvələrinin əliylə hakimiyyətə gətirilmiş farsdilli Pəhləvilər bacara bilmədilər. Sadəcə, Pəhləvilər dövründə də yüksək, məsul vəzifə tutan Türk məmurlarının, Türk millət vəkillərinin, Türk

dini rəhbərlərinin əksəriyyətinin şüurunda “İran”ın bütövlüyü, “İrançılıq” əsas yer tuturdu. Doğrudur, Azərbaycandan olan türk məmurlar, dini rəhbərlər, millət vəkilləri arasında da Azərbaycan türklərinin “İran İslam Respublikası”ndakı mövcud durumuyla razılaşmayanlar var. Özəlliklə, Türk dilinin orta məktəblərdə tədris olunmaması, Türk dilində mətbuatın azlığı, Urmiya gölünün quruması, Azərbaycan türk torpaqlarının digər ostanlar arasında bölüşdürülməsi, Oğuz-Türk mədəniyyətinə biganə münasibət və digər məsələlər buraya aiddir. Bütün bular isə, “İran”, “İrançılıq” eyni zamanda şişçilik ideologiyaları adı altında istismar olunan türkləri, o cümlədən Azərbaycan türklərini yeni yollar aramağa məcbur edir. Bunu, son günlərdə yaradılmış Türk millət vəkillərinin fraksiyası da bir daha ortaya qoymuş oldu. “İran” parlamentinin az qala yarısını təşkil edən Türk millət vəkillərinin Fraksiyasının yaradılması da göstərdi ki, son yüz ildə “İran”, “İrançılıq” ideologiyasının Türklərin ya da Azərbaycan türklərinin varlığını inkarı üzərində qurulması əsasən, heç nəyi dəyişdirməmişdir.

Təbii ki, bu günə qədər türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin indiki “İran İslam Respublikası”nda tamamilə təsirsiz hala gətirilə bilməməsində yaxın 10 yüz ildə Azərbaycan Türk sülalələrinin (Atabəylər, Elxanilər, Qaraqoyunlular, Ağqoyunlular, Səfəvilər, Əfşarlar vəb.) burada hakimiyyət sürməsi faktı əsas rol oynayır. Əslində məhz Oğuz-Türk sülalə dövlətlərinin sayəsində indiki farsdilli “İran İslam Respublikası” mövcuddur, dünyada müəyyən bir nüfuzu vardır. Halbuki indi “İran”da hakim qüvvə olan farslar, farsdillilər son on (10) əsrdə demək olar ki, Türklər, o cümlədən Azərbaycan Türkləri qədər bu ərazilər üçün savaş verməmiş, onun böyüməsində və mövcudluğunda həlledici rol oynamamışlar. Oğuz-Türk boylarının gücü və idrakıyla qurulmuş Səfəvilər, Əfşarlar və Qacarlar dövründə bu torpaqlar üçün yüzlərlə savaşlar aparmış, eyni zamanda yüzminlərlə, milyonlarla övladlarını bu yolda qurban vermişlər. Belə olduğu təqdirdə, Türklər, Azərbaycan türkləri necə ola bilər ki, Səfəvilərdən, Əfşarlardan, Qacarlardan imtina etsinlər?! Onlar bu savaşları apararkən Fars milləti, ya da Farsistanla deyil, Oğuzluqları, Türklükləri, Azərbaycanlıqlarıyla öyünmüşlər.

“1925-ci ildə Böyük Britaniyanın birbaşa dəstəyi ilə Qacarlar dövlətini qanunsuz olaraq devirərək onun yerinə "İran Pəhləvilər" adlı saxta bir hökumət quran, daha sonra bu saxtakarlığı "İran İslam Cümhuriyyəti" ismiylə 1979-cu ildən indiyə qədər davam etdirən "şiəçi-irançı mollalar"a qarşı əsas gücün Türklər, o cümlədən Azərbaycan Türkləri olması şübhəsizdir. 1925-ci ilədək Qacarlarda, yəni öz dövlətlərində pis-yaxşı yaşayan Azərbaycan Türklərinin "İran-Pəhləvi" və "İran İslam Cümhuriyyəti" dövrlərində ön plana çıxmasının əsas səbəbi qanunsuz hakimiyyətə gələnlərin, özlərini türklər qarşısında ağa kimi apararaq bütün haqq və hüquqlarını tapdalamaları, qanları bahasına qurulmuş dövlətin din-məzhəb qardaşı saydıqlarının əliylə əleyhinə çevrilmələri olmuşdur. Əgər Qacarlar dövləti dövründə fars, türk, kürd, ərəb, lur fərqi qoyulmadan hər bir etnik qrupun dilinə, mədəniyyətinə, əxlaqına, həyat tərzinə saygı göstərilirdisə Türkün qurduğu dövlətdə ingilislərin oyuncağı olaraq hakim olan ərənçi irançılarının Türk düşmənçiliyi qəsdli xarakter daşımışdır.

Belə ki, irançı-şiəçi "mollalar" Türksöylü millət vəkillərinin təmsil olunduğu fraksiyanın yaradılmasına icazə verməsinin ardınca, Azərbaycanda 6 illik ibtidai təhsil üçün Ana dili dərsliliyi hazırlanması haqqında qərar da qəbul edib. Farsların öncüllüyündəki sözdə demokratik "İrançılar"la, sözdə dinçi-şiəçi "mollalar" Türk dövlətini qanunsuz olaraq qəsb etdiklərini yaxşı bilirlər, bunu yaxşı bildikləri üçün də məcburən bu addımları atırlar. Vaxtilə irançı-şiəçi "mollalar" bu qanunsuzluqlarını Əhəmənilər və Sasanilərdən qalma dövlətçiliklərilə, bu coğrafiyada onlardan əvvəl və sonra mövcud olmuş Türk dövlətçiliyini ört-basdır etmək istəsələr də, bu çox da uğurlu alınmayıb. Onlar yaxşı bilirlər ki, Avroplıların da yardımıyla ortaya qoyduqları bu cür aldatmacalar, quramalar müvəqqətidir və Türkün varlığı gec-tez onların saxta "İran-İslam" adlı qurama dövlətçiliyini məhv edəcəkdir. Ona görə də şiəçi-irançı "mollalar" ikibaşlı oyun oynayırlar. Belə ki, qanunsuz olaraq "hakim" qüvvəyə çevrildikləri gündən (1925) üzü bəri bir tərəfdən Türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin milli varlığına fasiləsiz olaraq qəsd edir, yəni onun dilini, mədəniyyətini, əxlaqını, həyat tərzini aşağılayırlar. Buna paralel olaraq da Azərbaycan türklərinin "İran-fars" kökənli olması təbliğatını aparır, ortağ yurd və ortağ kimlik anlamında "İran", "İranlı", "İran mədəniyyəti" kimliyini üst səviyyəyə qaldırmağa

çalışırlar. Digər tərəfdən şiəçi-irançı "mollalar" din amilindən yararlanaraq Azərbaycan türklərinin müsəlman kimliyini qanunsuz ağalılıqları yolunda bir oyun halına salmışlar. Bir sözlə, şiəçi-irançı "mollalar" hər iki amildən istifadə edərək qanunsuz ələ keçirdikləri Türk dövlətinin yenidən əsil sahiblərinə qayıtmamasına çalışırlar.

Bu anlamda şiəçi-irançı "mollalar"ın son zamanlarda Türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin xeyrinə atdığı kimi görünən addımlara çox həssas yanaşmalıdır. Qacarlardan qəsb olunmuş Parlamentdə əsasən Türksöylü millət vəkillərinin təmsil olunduğu fraksiyanın yaradılması, eyni zamanda Azərbaycanda 6 illik ibtidai təhsil üçün Ana dili dərslisinin hazırlanması müsbət amillər olsalar da, bunu böyük bir uğur hesab edib şişirtmək də, eləcə də "mollalar"ın oyunu sanıb tamamilə gözdən salmaq da doğru deyildir. Doğrudur, bu gün Qacarlar dövlətində qanunsuz olaraq oturan "irançı-şiəçi" qılıqlı "mollalar"ın qismən də olsa, bu addımları atmaqla Türk varlığıyla razılaşmalı olmaları ən azı 1925-ci ildən indiyə qədər apardıkları antitürk ideologiyasının az-çox uğursuzluğunu ortaya qoyur. Ancaq Qacarlar-Türk Parlamentini "İran-Fars Parlamentinə" çevirərək biz türklərə Türk Fraksiyasını "bəxş" edənlərə, eləcə də avropalıların əliylə yağmaladıqları Türk dövlətinin yerində qurduqları qanunsuz "hakimiyyətləri" dönməndə Ana dili-Türk dilinin aradan qaldıraraq indi bu yöndə hansısa kiçik bir güzəştə gedənlərə haqq etdikləri yerlərini göstərənə qədər əsas hədəfimizdən uzaqlaşmamalıyıq. Çünki irançı-şiəçi mollalar bu addımları atmağa məcbur olsalar da, ancaq onların da özlərinə görə müəyyən planları var. Şübhəsiz, "irançı-şiəçi" qılıqlı mollalar bu addımları atmaqla Azərbaycan Türklərini əsas hədəfdən yayındırmaq, bununla da qanunsuz ağalılıqlarını sürdürmək məqsədi güdürlər. Bu anlamda buna oxşar digər gözlənilməz addımlar da atmağa davam edəcəklər. Belə bir durumda Azərbaycan türkləri daha soyuqqanlı davranaraq Qacarlar dövründə qəsb olunmuş dövlətçiliyini bərpa etməyə çalışmalıdırlar.

İrançı-şiəçi "mollalar" dərk etməyə başlayıblar ki, Qacarlardan-Türklərdən qəsb etdikləri dövləti nə irançılıq, nə də şiəçiliklə saxlamaq mümkün deyildir. Azərbaycan türklərinə edilən son "güzəştlər"ın arxasında irançılıqla farsçı şiəçiliyin çöküşü kimi acı həqiqət dayanır. Bu "güzəştlər" qanunsuz irançı-şiəçi "molla"

ağalığının ciddi siqnallarıdır. Bu “güzəştlər” o deməkdir ki, “şiəşçi-irançı mollalar” Azərbaycanla, Azərbaycan türkləriylə bir yerdə, bir dövlətdə yaşamaq istəyirlərsə, ya vaxtilə ingilislərin, almanların daha sonra amerikanların oyununa gəldiklərini açıqca ortaya qoyub qanunsuz sahibləndikləri dövləti öz yiyələrinə geri verməli, ya da ölkənin ən azından iki hissəyə bölünməsinə razı olub yalnız Farsistanda və ətrafında ağalıqlarına davam etməlidirlər.

Hazırda 1990-cı illərin başlarında “Sovet Azərbaycanı”nın SSRİ-nin tərkibindən çıxaraq müstəqilliyini bərpa etməsi, eyni zamanda ilk dövrlərdə əsasən, daha sonra qismən Türk ruhunu ifadə etməsi “İran Azərbaycanı”nda geniş əks-səda doğurmuşdur. Belə ki, “İran Azərbaycanı” kəliməsindəki “İran” kimliyinə və vətəninə etiraz olaraq Azərbaycanın güneyində yaşayan soydaşlarımız iki vacib şüar irəli sürməkdədirlər: 1) “Haray, haray mən Türkəm!”; 2) “Azərbaycan var olsun, istəməyən kor olsun!” ya da “Azərbaycan İran deyildir!”. Gördüyümüz kimi, hər iki şüar birmənalı şəkildə “İranlı” ya da onun kiçik forması olan “azəri” milli kimliyinə, eyni zamanda “İran” adlı vətən-ölkə kimliyinə qarşı ortaya atılmışdır. “İranlı-azəri” etnik, “İran” vətən-ölkə kimliyinə qarşı isə dəqiq şəkildə Türk etnik kimliyi ilə Azərbaycan vətəni kimliyi qoyulur. Çünki “Mən Azərbaycanam”, “Mən Türkəm” ikiliyi vətən və millət ya da millət və vətən anlayışlarının milli düşüncədə daşlaşması, monolitləşməsidir. Deməli, Güney Azərbaycan türklərinin əsas yolu Güney Azərbaycanın vətən və milli kimlik baxımından “İran”a bağlı olmadığını isbat etmək, bu anlamda “İran Azərbaycanı” anlayışının yerinə də “Türk-Turan Azərbaycanı” düşüncəsini formalaşdırmaqdır. Bizcə, son zamanlarda bu yolda Güney Azərbaycan Türk aydınlarından M.Şəhriyar, Səhənd, M.Zehtabi, Əli Təbrizli, Cavad Heyət, Qulamrza Səbri Təbrizi və başqaları böyük əmək sərf etmişlərdir.

NƏTİCƏ

Biz nəticə olaraq iki məsələyə toxunmağı vacib hesab edirik: 1) Türkiyənin öndərliyində baş tuta biləcək Türk Birliyi, 2) Azərbaycanın bütövlüyündən keçən Türk Birliyi ideyası!

1. Bu gün Türkiyə Türk Dünyasının sözün həqiqi mənasında aparıcı dövləti olub dünyanın da super güclərindən biri olmaq istəyirsə, hədəfini dörd mərhələdən ibarət olaraq müəyyənləşdir-məlidir: 1) Türkiyə daxilində islamlıq və türklük ideyaları dəqiqləş-məli; 2) İslam və qeyri-İslam Türk Dünyasına hesablanmış hədəflər müəyyənləşməli; 3) İslam dünyasındakı hədəflər bəirlənməli; 4) Dünyanın hansı simada super güclərindən biri olmaq istəyi konkretləşməli. Biz eyni sözləri Qazaxıstan, Özbəkistan, Türkməni- stan, Qırğızıstan, Azərbaycan haqqında da deyə bilərik. Ancaq bu günün gerçəkliyi daha çox Türkiyənin üzərində dayanmağımızı ortaya qoyur. Təbii ki, bu günün Qazaxıstanı da sabah Orta Asiya və Qafqazda güclü bir dövlətə çevrildiyi halda, təxminən 20-30 ildən sonra Türk dünyasının, ardınca da İslam dünyasının da lideri ola bilər. Yaxud da iki əsr bundan öncə (1828-ci il) bir hissəsi çar Rusiyası tərəfindən işğal olunan və yenicə müstəqilliyini qazanan Quzey Azərbaycan, digər hissəsi isə “İran İslam” rejiminin hakimi- yəti altında olan Güney Azərbaycan vahid Azərbaycan olacağı təqdirdə Türk-İslam dünyasının lider dövləti olmaq gücündədir. Sadəcə, bu günün gerçəklikləri Qazaxıstanın, Azərbaycanın ya da digər bir müsəlman Türk dövlətinin deyil, daha çox Türkiyənin Türk dünyası və İslam dünyasının lideri olmasını önə çıxarır.

Doğrudur, bu gün Türkiyə təkbaşına İslam dünyasının yeni- dən mərkəzi olmaqda çətinlik çəkir. Bu da ondan irəli gəlir ki, Türk- iyə bir müddət Türk-İslam dünyasının lideri olması məsələsində doğru yol xəritəsi cıza bilməmişdir, ya da belə bir yolu cızmağa im- kan verməyən iç və xarici qüvvələr olmuşdur. Özəlliklə, son bir əsrdə Türkiyənin digər Türk-İslam xalqlarıyla istənilən münasibətləri qura bilməməsi diqqətçəkicidir. Halbuki Türkiyənin müsəlman türk-

ləri Osmanlı dönəmində uzun bir müddət İslam dünyasının mərkəzi halında olmuşdur. Doğrudur, bu daha çox qılınc gücü və dini təbliğat sayəsində baş vermişdir. Amma Osmanlının varisi olan Türkiyənin bu gün eyni siyasi-fəlsəfi ideologiyadan çıxış edərək yenidən yalnız Türk-İslam dünyasının deyil, dünyanın güclü dövlətlərdən biri olması çox da zor görünmür. Hər halda Türkiyə bildiyimiz, gördüyümüz qədər son illərdə buna doğru uğurlu cəhdlər göstərməkdədir.

Bizcə, Türkiyə öncə qeyri-müsəlman Türk xalqlarını da gözdə tutmadan, hər şeyi Türk müsəlman xalqlarıyla əməkdaşlıqdan başlamalıdır. Bu zaman da Türkiyə ilk növbədə, öz içindəki islamlıq və türklük ideologisinə aydınlıq gətirməlidir ki, Türkiyə xaricindəki türk-müsəlman xalqlarıyla münasibətdə də hədəflərini doğru müəyyənləşdirə bilsin. Başqa sözlə, Türkiyə daxilində dövlət siyasəti olaraq türklük və islamlıq məsələsi aydınlığa qovuşmadan, bu ölkənin digər Türk müsəlman xalqları ya da dövlətləriylə münasibətləri dostluqdan vahid birliyə doğru yüksəlişini gözləmək mənasızdır. Bu baxımdan Türkiyə dövlətinin islamlıq və türklük məsələsində dəqiq, aydın hədəfi olmalıdır.

Ən azı on əsrdən çoxdur ki, Türk-Turan xalqlarının özəyi dirəyi olan Qıpçaq-Tatar və Oğuz-Karluk boyları İslam dünyası içində müsəlman kimi yaşayırlar. Bu on əsrdən çox sürən tarix boyu İslam dini inancı istər Türk xalqlarının məişət həyatında, istərsə də dövlətçiliyində (Türk dövlətlərinin qurulmasında, inkişafında və tənəzzülündə) mühüm rol oynamışdır. Ancaq burada daha önəmli məsələlərdən biri ən azı on əsrlik müddət ərzində İslam dininin, İslam fəlsəfəsinin və İslam mədəniyyətinin Türk xalqlarının həyat tərzinə, mədəniyyətinə, dünyagörüşünə, fəlsəfəsinə, adət-ənənələrinə (toyları, yasları, mərasimləri) nə dərəcədə təsir göstərməsidir. Başqa sözlə, Türk-Turan xalqlarının əsasən İslam mədəniyyəti arealına daxil olmasıyla milli özünəməxsusluqlarını nə qədər qoruması ya da qoruya bilməməsidir.

Əlbəttə, İslamaqədərki və İslam dövründəki Türk-Turan xalqlarının adət-ənənələrini, mədəniyyətini, fəlsəfəsini, dövlətçilik ənənələrini yalnız o şəkildə müzakirə etmək olmaz ki, hər şey ya qaradır, ya ağdır. Yəni İslamaqədərki və İslamlıq dövründəki Türk xalqlarının adət-ənənələrində, mədəniyyətində, fəlsəfəsində müsbət və mənfi olanları yalnız İslam diniylə müqayisə etmək doğru deyil-

dir. Bu gün də məsələni bu cür qoymağı doğru görmürük. Hər bir məsələ elmi cəhətdən, mümkün olduğu qədər obyektiv olaraq əsaslandırılmalıdır. Düzdür, “elmi” və “obyektiv” sözlərinin özlərində də hardasa – indi biz dünya tarixini, elmini, ədəbiyyatını, fəlsəfəsini, mədəniyyətini öyrənəndə görürük ki, nə qədər subyektiv amillər vardır. Bu baxımdan müxtəlif mədəniyyətlər (Mesopatomiya, Misir, Roma, Zərdüştlük, Buddizm, Xristianlıq, İslam və b.) daxilində Türkün varlığını nəzərdən keçirərkən, burada əsas diqqət yalnız onların türklərə nə verdiyinə deyil, eyni zamanda turanlılardan nələr qazandıqlarına da önəm verməliyik. Əks təqdirdə belə anlaşılr ki, Türklər ayrı ayrı mədəniyyətlərdən ancaq nə isə alıblar, demək olar heç bir mədəniyyət yaratmayıblar. Bunu, bu və ya digər formada Türklərin İslam mədəniyyəti içində olduğu zaman kəsiyinə də aid edirlər.

Bütün bunları Türk-Turan xalqlarına qarşı ədalətsizlik hesab etməklə yanaşı, ən doğru yolu məsələyə bütöv şəkildə yanaşılmasını görürük. Məsələn, İslam və Türklük məsələsinə bütövlükdə, kompleks olaraq yanaşmaq lazımdır. İslamaqədərki dövrdə Türk mədəniyyətində, Türk fəlsəfəsində müsbət cəhətlərlə yanaşı, mənfi cəhətlər olduğu kimi, eyni məsələlərin aşağı-yuxarı İslam dövrüylə başlayan dövrlərdə də yaşamağımız təbiidir. Yəni Türkün İslamlıq dövründə əldə etdiyi hər bir uğuru İslamla bağlayıb şişirtmək nə qədər yanlışdırsa, uğursuzluqları da yalnız İslam dininin adına çıxmaq da eyni dərəcədə haqsızlıqdır. Bir ulusun, toplumun uğuru ya da uğursuzluqlarını bütövlükdə hər hansı bir dinlə bağlamaq kökündən yanlışdır. Əgər hər hansı bir din bir millətin, toplumun bütün qədərini, yəni keçmişini, bu gününü və gələcəyini tamamilə həll etmək gücündədirsə, o zaman problemi dində deyil ulusda axtarmaq lazımdır.

Bu anlamda Türk xalqlarının İslamaqədərki həyatıyla (əxlaq, fəlsəfə, dünyagörüş, dövlətçilik və s.), İslam dövrü ilə başlayan həyatı arasında böyük uçurumlar açmaq, özəlliklə İslamaqədərki həyat tərzini yumşaq dillə desək, kölgədə qoyub İslam diniylə başlayan dövrləri isə şişirtmək Türk-Turan xalqlarının bugünkü problemlərinin həlli yolunda ciddi əngəllərdən biridir. Bu ona gətirib çıxarır ki, İslam dininə, İslam mədəniyyətinə bağlı bir müsəlman türkü bütün varlığını yalnız İslamda, Qərb-Xristian mədəniyyətindən təsirlənmiş başqa bir türk isə hər şeyi Qərb demokratiyasında, Qərb

liberalizmində axtarır. Bununla da, bir toplum öz içində ən azı ikili zehniyyətə yuvarlanır ki, həmin şüurlardan çıxış edən elm insanları, araşdırmaçılar da özlərini ya İslam dünyası – İslam mədəniyyəti ya da Qərb-Xristian dünyası – Qərb mədəniyyəti daxilində görürlər.

Belə olduğu təqdirdə, özünü Şərq-İslam dünyasının içində görün bir türkü ittiham edə bilmədiyimiz kimi, eynilə özünü Qərb-Xristian dünyasında görən Türkü də suçlaya bilmərik. Çünki müsəlman türkü üçün İslam dünyasının ya da Türk-İslam dünyasının problemləri və həll yolları bir istiqamətdə, qərbçi türk üçün isə Qərbin demokratik, sivil, dünyəvi dünyanın problemləri və həll yolları başqa istiqamətdə maraqlıdır. O zaman bu gün, hər hansı türkün islamçılığı ya da qərbçiliyi üzərindən mühakimələr çıxarılması doğru deyildir. Çünki din dəyişdirmək deyil də, milli kimlik dəyişdirmək faciədir. İlk baxışda bu fikirlər doğru görünməyə, hətta yanlış anlamalarda da yozula bilər. Ancaq heç bir zaman unutmamalıyıq ki, din dəyişdirmək millətlərin taleyində dəfələrlə olmuşdur. Bu anlamda din dəyişdirməyi faciə deyil, Tanrıya gedən yolda daha mükəmməl bir axtarış kimi dəyərləndirmək lazımdır.

Əgər Türk-Turan xalqlarının böyük bir qismi 10 əsrdən çox İslam dini üzərində dayanıb, bu din vasitəsilə Tanrının yolunun yolçusu olduqlarına inanırlarsa təbiidir. Lakin bu o demək deyil, Türk-Turan xalqları İslamaqədərki tapındıqları milli və qeyri-milli dinlərində tamamilə yanlış yolda olublar. Demək istədiyimiz odur ki, Türk-Turan xalqlarının Tanrı yolunda yürüməkləri (yəni Türk əxlaqı, estetikası, adət-ənənələri, törələri, həyat tərz, dövlətçiliyi və s.) İslamlaqla başlamadığı üçün, onu həddən artıq ideallaşdırıb Türk kimliyini arxa plana keçirmək doğru deyildir. Doğrudur ki, Şamançılıq, Xristianlıq, Buddizm, Yəhudiliklə müqayisədə Türklər özlərini daha çox İslamlaqla tapmışlar. Məhz Türk özünü İslamlaqla daha çox tapdığı üçün də Tanrıya gedən yolda 10 əsrdən çoxdur İslamla birlikdədir. Bununla yanaşı onu da idrak etməliyik ki, Türklərin İslam dinini qəbul etməyi sadəcə, Tanrı yolunda yürüməyin ən uğurlu davamıdır. Ancaq bu heç də İslamdan kənarda başqa yollarla (xristianlıq, buddizm, şamançılıq, yəhudilik və b.) Tanrı yolunda yürüməyə davam edən Türk soydaşlarımızı inkar etmək anlamına gəlməməlidir.

Ona görə də, burada diqqət etməli olduğumuz əsas məsələ yalnız müəyyən bir dinin daşıyıcısı olan millətin, həmin dinə tapınmış olan digər xalqlarla birlikdə mövcud problemləri və onun həlli yollarını düşünməsi deyil, eyni zamanda dini həssaslıqlarını qorumaqla yanaşı digər ideyalara (dini, ya da siyasi-ideoloji) tapınan daxildəki soydaşlarıyla da bu və ya başqa məsələlərin həllində bir araya gələ bilməsidir. Bir toplum daxilindəki dini birlik inam və inanc birliydirsə, milli birlik isə milli qədər və milli dövlət yaratmaq, inkişaf etdirmək, yaşatmaq yoludur. Bu məsələnin çox sadə həll yolu var. Belə ki, milliyyətçiliyimizə Qərb milliyyətçiliyi, İslamçılığa isə Sami dinçiliyi mövqeyindən yanaşmaqdan əl çəkməliyik. Hər halda, biz belə hesab edirik ki, Qərb (ingilis, fransız, alman və b.) milliyyətçiliyi Türk milliyyətçiliyini, Sami-Yəhidi dinçiliyi isə İslamçılığı olduğu kimi ifadə etmir. Ona görə də, Türk-İslam dünyası məsələləri adına hər iki məsələnin ciddi şəkildə izahlarına ehtiyac vardır.

Bizcə, bu anlamda Türk xalqlarının həyatında mühüm rol oynamış, həmin rolu oynamağa davam edən istər İslamçılığa, istərsə də milliyyətçiliyə münasibət ilk növbədə, bir Türk dini-fəlsəfi dünyagörüşünün və Türk milliyyətçiliyinin çərçivəsində olmalıdır. Əlbəttə, bu o anlama gəlmir ki, hər bir millət İslam dininə öz kimliyindən yanaşaraq onun əsil mahiyyətindən uzaqlaşmalıdır. Ancaq eyni şəkildə öz milli dəyərlərini, adət-ənənələrini, mədəniyyətini tamamilə dinin, konkret İslam mədəniyyətinin içində əritməyi də doğru hesab etmirik. Hər bir şey ölçüsündə, əndazəsində və qədərində olmalıdır. Bir din hər hansı millətin dəyərləri içində assimliyasıya olunanda zahiri xarakter daşdığı kimi, bir millət də hər hansı dinin içində əriyəndə millətin yalnız adı qalır, özü və özülü isə məhv olur.

2. Türk Birliyinin Quzey və Güney Azərbaycan türklüyünün birləşməsindən sonra gerçəkləşməsi ən ciddi məsələlərdən biridir. Çünki yalnız Azərbaycan türkləri mənəvi-psixoloji və fiziki anlamda birləşdikdən sonra Türklük yeni bir güc əldə edəcəkdir. Hesab edirik ki, Azərbaycan türklüyünün bütövləşməsi bütün Türk Dünyasına ciddi bir güc qatacaqdır. Çünki Azərbaycan türklüyünün yerləşdiyi coğrafi və strateji mövqe Türklük üçün son dərəcə önəmlidir. Eyni zamanda Azərbaycan türklüyü tarixən Türklük və Turançılıq ideyasını özündə yaşadan və yaşada biləcək ən əsas mərkəzlərdən

biridir. Bunu, Qərb dünyası da, eyni zamanda onların sayəsində Qacarları devirərək hakimiyyətə gələn farsçı-irançı qüvvələr də yaxşı bilirlər. Bu anlamda Azərbaycanın bir hissəsində müstəqil Türkçülüyün olması irançıları və havadarlarını çox narahat edir.

Ancaq bu gün İran İslam rejiminin bütün cəhdlərinə baxmayaraq Güney Azərbaycanda Müstəqil Azərbaycana, Azərbaycan türklüyünə sevgi durmadan artmaqdadır. Doğrudur, Quzey Azərbaycandakı bəzi ruspərəstlər, farspərəstlər, ingilispərəstlər bu sevginin artmaması üçün əllərindən gələni edirlər. Ancaq bütün hallarda onlar bunun qarşısını tamamilə ala bilmirlər və bilməyəcəklər də. Bunu, Qərbdə, Rysiyada və “İran” rəhbərliyi də yaxşı anlayır, nəticənin onlara görə daha da ürəkaçan duruma gəlməməsi üçün hər cür əmək sərf edirlər. Rusiya Quzey Azərbaycana davranışında münasibətini sərtləşdirməklə, Ermənistan vasitəsilə tez-tez atəşkəsi pozmaqla Quzey Azərbaycanın güclənməsini əngəlləmək istəyir. Quzey Azərbaycanın yeni imkanlar əldə etməsi Rusiya və “İran” üçün eyni dərəcədə təhlükəli hesab olunur. Vaxtilə Ermənistanın əli ilə Qarabağ müharibəsində Quzey Azərbaycanı məğlub duruma salan bu qüvvələr, hər yolu dənəyərək iki Azərbaycanın bir olmasını istəməzlər, bunu heç gizlətmirlər də!

Ancaq artıq Azərbaycan Türkləri iki əsrlik ayrılığa, parçalanmaya son demək üçün yeni bir aşamaya qədəm qoyublar. Əgər Azərbaycan türkləri Əfşarlar və Qacarların ilkin dövrlərində olduğu kimi toparlana bilsələr, yalnız Təbrizli, Bakılı, İrəvanlı, Dərbəndli, Xoylu, Urmiyalı, Gəncəli, Qəzvinli Azərbaycana deyil, bütövlükdə əski Turana sahib çıxı bilərlər. Bəlkə, bu günün reallıqları baxımından yazdıqlarımız xəyalpərəstlik kimi görünür, ancaq biz türklər dəfələrlə xəyal görünənləri gerçəkliyə çevirmişik. Bunun əksi olaraq da gerçək olanları da, bir xəyal kimi əlimizdən vermişik. Bu anlamda Nadir şah Əfşarın ağıllı siyasəti nəticəsində böyük Azərbaycan mərkəzli Türk dövləti qurmaq yolunu davam etdirməliyik.

Bunun üçün bu gün Azərbaycanın bütövləşdirməyin əsaslarını, yəni bütövləşdirmə yolundakı əsas prinsiplərimizi ortaya qoymaq zamanıdır. Bizcə, Azərbaycanı bütövləşdirməyin əsasları aşağıdakı məsələlərin aydınlığa qovuşmasıyla birbaşa bağlıdır: 1. Yeni dövəmdə tarixi-coğrafi Azərbaycanın siyasi-ideoloji Azərbaycana çevrilməsi yolundakı ilk addımlar – Əfşarlar döənəmində Azər-

baycan vilayətinin qurulması; 2. Azərbaycanın Qacarlar dönəmindəki yeri və mövqeyi; 3. Azərbaycan Cümhuriyyətinin qurulması və Azərbaycanın bütövlüyü məsələsinin yeni qoyuluşu; 4. Sovetlər Birliyi və “İran Pəhləvilər” dönəmində Azərbaycanın bütövlüyü məsələsinin siyasi və milli aspektləri; 5. Quzey Azərbaycanın müstəqilliyi dönəmində Güney Azərbaycanda yüksələn “İstiqlal” ideyası.

Əgər biz birinci və ikinci məsələlərə bir bütün şəkildə yanaşsaq görürük ki, yeni dövəmdə “tarixi-coğrafi Azərbaycan” siyasi-ideoloji Azərbaycana çevirən və ona rəsmi status verən Nadir şah Əfşar, onun yolunu davam etdirən Ağa Məhəmməd şah Qacar və Abbas Mirzə olmuşdur. Doğrudan da, bu üç Türk dövlət xadimi Azərbaycanın bütövləşməsi uğrunda çox mücadilə vermiş, bu yolda önəmli işlər görmüşlər. Ancaq əgər bugünkü “Azərbaycan tarixi” kitablarında onların adları yalnız başkəsən, yadelli işğalçı, qanıçən hökmdarlar kimi yazılırsa, deməli Turan qayəli Azərbaycan milli ideyasının, Azərbaycanın bütövlüyünün mahiyyətini sözün həqiqi mənasında dərk etməmişik. Bu məsələylə bağlı hökmən deməliyəm ki, nə vaxta qədər “Azərbaycan Türk xalqının tarixi”ni deyil, “Azərbaycan taixi”ni, yəni yalnız coğrafi bir ərazinin ya da vətən tarixini yazacaq, buna uyğun olaraq sinkretik bir tarix uyduracağıqsa, o zaman Nadir şahlar, Ağa Məhəmməd şahlar, Abbas Mirzələr bizlər üçün doğma deyil, yad olacaqlar.

Bu məsələnin burada geniş izahına yol vermədən deyə bilərik ki, xalqın deyil, coğrafi ərazi ya da vətən tarixini yazmağa davam etdiyimiz üçün mövcud “Azərbaycan tarixi” kitablarında da bizə bəlli səbəblərdən, əsasən Azərbaycanın bütövləşməsindən çox Azərbaycanın parçalanmasını təbliğ edilir. Çünki bu gün Azərbaycan tarixçilərinin əksəriyyətində cəsarət və iradə yoxdur ki, Azərbaycan türklərinin tarixini yazsınlar. Əgər belə bir tarixi kitablar yazılırsa, Azərbaycanın, Azərbaycan türklüyünün bütövləşməsi və son nəticə olaraq Türk Birliyinin qurulması gerçək olacaqdır.

Bunun üçün də yeni tarix kitablarında Nadir şah, Ağa Məhəmməd şah, Abbas Mirzə kimi Türk böyüklərini Azərbaycanın, Azərbaycan türklüyünün bütövlüyü üçün mücadilə vermiş və bu yolda şəhid olmuş şəxsiyyətlər kimi qələmə verməliyəm. Bu gün onları türk, qacar, əfşar, azərbaycanlı və sair adlandıрмаğımızdan asılı olmayaraq onlar bu torpaqlarda savaşılar vermiş, bu torpaqlarda

hökmdarlıq etmiş Azərbaycan türkləridir. Əgər biz bunu doğru şəkildə övladlarımıza çatdırıbilsək, o zaman Azərbaycanın bütövlüyü də gerçəkləşəcəkdir. Əgər yeni nəsil bilsə ki, Nadir şahlar, Ağa Məhəmməd şahlar, Abbas Mirzələr onların ata-babalarıdır, özləridirlər, onların müstəqil və azad Türk dövlətlərində yaşamaları üçün çar Rusiyası, İngiltərə, Fransayla mübarizə ediblər, o zaman onların özlərinə inamı daha da artacaq, bütövlük və birlik ideyasına möhkəm sarılacaqdır. Bu anlamda Azərbaycanın bütövləşməyin ilk prinsipi bugünkü nəslin Nadir şah Əfşarlara, Ağa Məhəmməd şah Qacarlara, Abbas Mirzələrə sahib çıxmaları və onların törəmələri, davamçıları olduğunu bilməlidirlər.

Bizcə, indiyə qədər “Azərbaycan tarixi” kitablarında, eyni zamanda başqa kitablarda şüurlarımıza yeridilmiş “akademik tarix”in əsil mahiyyətini dərk etmədikcə “Gülüstən” və “Türkmənçay” barış müqavilələrinə münasibətimiz dəyişməyəcəkdir. Əgər bir xalqın tarixində onun hökmdarının, yəni Ağa Məhəmməd şah Qacarin Şuşada öldürülməsinə mədhiyələr yazılmışdırsa, hələ də bu davam edirsə, təbii ki, Azərbaycan Türk hökmdarı Abbas Mirzənin də bütövlük uğrunda apardığı müharibələrini bəzilərinin dili ilə desək, özümüzdən “İran adılanan ölkə”nin adına yazmaqla kifayətlənəcəyik.

Ümumiyyətlə hesab edirik ki, XX əsrin əvvəllərində Quzey və Güney Azərbaycan türkləri, onun tanınmış simaları Nəsim bəy Yusifbəyli, Məhəmməd Əmin Rəsulzadə, Səttarxan, Bağırxan, Şeyx Məhəmməd Xiyabani və başqaları, əsasən Azərbaycanın mənəvi, daha sonra fiziki birliyi uğrunda çox mühüm işlər görmüşlər. Təbii ki, burada müəyyən yanlışlıqlar və kənara çıxmalar olmuşdur, amma bu məsələyə bir bütün kimi yanaşsaq, bütövlük yolunda ciddi addımlar atılmışdır. Amma etiraf etməliyik ki, Sovetlər Birliyi və Pəhləvilər dönməində bu ideyalara qarşı antitəbliğat məşını işə düşdü. Belə ki, Quzey Azərbaycanın müstəqilliyini əsasən itirməsi (1920 aprel), çox keçmədən Türk Qacarlar dövlətini Fars Pəhləvilərin əvəz etməsi Güney Azərbaycanda Quzey Azərbaycana olan münasibəti dəyişməklə yanaşı, onun statusu da aşağı düşdü. Bu isə Azərbaycanın bütövlüyü yolunda müəyyən dəyişiklikləri özüylə bərabər gətirdi. Burada əsas məsələ bir-birinə yaxın iki Türk dövlətinin – Azərbaycan Cümhuriyyətinin və Qacarlar dövlətinin

mahiyyətinin dəyişməsi, bunun əvəzində zahirini qoruyub saxlaması idi. Belə olduğu təqdirdə, artıq iki Azərbaycanın bir olması məsələsi başqa aspektlərdən gündəmə gəlməyə başladı. Yəni Azərbaycanın bütövləşməsi məsələsi SSRİ tərəfindən milli məsələdən kənara çıxarılaraq “beynəlmilələşdirildi”.

Bu anlamda, özəlliklə SSRİ rəhbərliyinin başçılığıyla 2-ci Dünya müharibəsi illərində Azərbaycan SSR ilə Güney Azərbaycanın birləşdirilməsi olayı, Azərbaycanın bütövləşdirilməsi yolunda müsbət cəhətləriylə yanaşı, mənfi məqamları ilə də tarixə iz saldı. Hər halda Güney Azərbaycanda Milli hökumətin yaranması həm buradakı Azərbaycan türklərinin Pəhləvilərə qarşı özünü ifadəsinin bir örnəyi, həm də Quzey Azərbaycanla birləşə bilməsi ideyasını daha da gücləndirdi. Sadəcə, Azərbaycanın bütövlüyü ideyasının SSRİ tərəfindən ortaya atılması, daha sonra Moskvanın bunun arxasında dayanmaması kimi fikirlər də bütün Azərbaycan türklərinin yaddaşında mənfi iz buraxdı.

Bu gün Quzey Azərbaycanın müstəqilliyi Güney Azərbaycanın müstəqilliyi üçün əsas prinsiplərdən biri olmaqla yanaşı, bütövlüyə doğru gedən yolda bir mayakdır. Doğrudur, türklər arasında yalnız Azərbaycana deyil, bütövlükdə əski Midiyaya sahib çıxmaqla bağlı da ideya vardır. Təbii ki, əski Turan Midiyasına sahib çıxmaq üçün də öncə güclü, bütöv və yenilikçi Azərbaycan olmalıdır! Yəni bütün hallarda Azərbaycan bir olmalıdır ki, ondan sonra digər ideyalarımızı həyata keçirək. Əgər iki Azərbaycan bir olarsa, o zaman dünya tarixində Səfəvilərə, Əfşarlara, Qacarlara olan münasibət də, bugünkü mifik “İran”a və gerçək Turana olan baxışlarda tamamilə dəyişəcəkdir!!!

QAYNAQLAR

Türk dili (Azərbaycan)

1. Abdulla Kamal. Mifdən yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı: Mütərcim, 2009
2. Adcı M. Türk və dünya: munis tariximiz. Bakı, «BSU», 2006
- 2^a. ADR-İran diplomatik münasibətləri Qafqaz Fövqəladə Komissiyasının sənədləri işığında (1919-1920-ci illər). Bakı, Şərq-Qərb, 2017
3. Abbasov İdris. Din təhlükədir, yoxsa cəmiyyət təhlükədir? Bakı, “Zərdabi LTD” MMC, 2013.
4. Ağaoğlu Əhməd. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007
5. Ağaoğlu Əhməd. İran və inqilabı. Bakı: Azərnəşr, 2009
6. Ağaoğlu Əhməd. Üç mədəniyyət. Bakı, Mütərcim, 2006
- 6^a. Ağayev Ə. Şiə dinində məzdəki inancları (Fransızcadan çevirəni Hamlet Qoca) / “Mədəniyyət dünyası”, X buraxılış, 2005
- 6^b. Ağayev Ə. Bizim millətçilər. Kaspi qəz., Bakı, 25 sentyabr, 1903
7. Ağasioğlu Firudin. Azərbaycan Türklərinin İslamaqədər tarixi. I Bitik: Tarixi qaynaqlar. Bakı, “Ağrıdağ”, 2014
8. Ağasioğlu Firudin. Azərbaycan Türklərinin İslamaqədər tarixi. II Bitik: Tarixi coğrafiya. Bakı, “Ağrıdağ”, 2014
9. Ağasioğlu Firudin. Azərbaycan Türklərinin İslamaqədər tarixi. III Bitik: Azərbaycanda qurulan qədim dövlətlər. Bakı, “Ağrıdağ”, 2014
10. Ağasioğlu F. Azər xalqı. Seçmə yazılar. Bakı, “Ağrıdağ”, 2000
11. Allahmanlı M. Şaman, ozan və aşiq. Bakı, 2002
12. Ayvazov Həsən Səbri. Nədən bu hala qaldıq? // «Füyuzat» jur., №12, 1907, 15 mart.
13. Ayvazov H. Nədən bu hala qaldıq? // Füyuzat (1906-1907). Bakı, Çarşioğlu, 2006
14. Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2005
15. Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. III cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2005

16. Avesta. (farscadan tərcümə edən İ.Şəms) Bakı, Azərnəşr, 1995
17. Asiya xalqlarının nağıl və əfsanələri. Bakı, 2005
18. Akçura Yusif. Türkcülüyn tarixi. Bakı, Qanun, 2010
19. Azərbaycan tarixi. Üç cildə. I cild. Bakı, Azərbaycan SSR EA nəşriyyatı, 1958
20. Azərbaycan tarixi. VII cildə. I cild. Bakı, Elm, 2007
21. Azərbaycan tarixi. VII cildə. II cild. Bakı, Elm, 2007
22. Azərbaycan tarixi. VII cildə. III cild (XIII-XVIII əsrlər). Bakı, "Elm", 2007
23. Azərbaycan tarixi. VII cildə. IV cild (XIX əsr). Bakı, "Elm", 2007
24. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. 10 cildə, I cild. Bakı, Azərnəşr, 1976
25. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. 10 cildə, VI cild. Bakı, Azərnəşr, 1982
- 25^a. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. 10 cildə, VI cild. Bakı, Azərnəşr, 1987
26. Azərbaycan tarixi. Dərslik (redaktorlar: Z.M.Bünyadov və Y.B.Yusifov). Bakı: Azərnəşr, 1994
27. Azərbaycan tarixi (uzaq keçmişdən 1870-ci ilə qədər). Bakı, «Çıraq», 2009
28. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, I cild. Bakı: Elm, 2004
29. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, II cild. Bakı: Elm, 2007
30. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə. III cild. Bakı, Elm, 2009
31. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti (1918-1920). Parlament (stenoqrafiya hesabatları). I c. Bakı, «Azərbaycan», 1998
32. Azərbaycanlı. "Əvam gəzmək – yuxu yatmaq mı dedin?". "Kəşkül", 16 noyabr, Tiflis, 1890, №15
33. Azərbaycan folkloru. Bakı, Şərq-Qərb, 2005
- 33^a. Azəroğlu Balaş. İstibdad dövrünün ədəbiyyatı. XX əsr Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatında demokratik ideyalar. 1900-1985-ci illər, Məqalələr məcmuəsi, Bakı, 1990
34. Azərbaycan mifoloji mətnləri. Bakı, Elm, 1988

35. Azərbaycan etnoqrafiyası. Üç cildə I cild (baş red. T.Bünyadov). Bakı, «Şərq-Qərb», 2007
36. Azərbaycan nağılları. V cildə. I c. Bakı, Şərq-Qərb, 2005
37. Azərbaycan nağılları. V cildə. V c. Bakı, Şərq-Qərb, 2005
38. Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası (2 cildə 1 cild). Bakı, «Elm və təhsil», 2010
- 38^a. Azadlıq uğrunda mübarizə tariximizdən: Xiyabani hərəkəti-90. Bakı, “Bakı çap evi”, 2011
39. Bayati Həsən. Cami-cəm ayin. Bakı, Mütərcim, 2011
40. Bartold V.V. Müsəlman dünyası tarixində xəzəryanı bölgələrin yeri. Bakı: Elm, 1999
41. Bakıxanov A.A., Gülüstani-İrəm. Bakı, Möminin, 2001
42. Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya Press, 2005
- 42^a. Cəlal Bəydili. Türk mifoloji obrazlar sistemi: struktur və funksiya. Bakı, Mütərcim, 2007
43. Budaqova Z.İ., Hacıyev T.İ. Azərbaycan dili. – Bakı: Elm, 1992
- 43^a. Budaqov B., Qeybullayev Q. Ermənistanda Azərbaycan mənşəli toponimlərin izahlı lüğəti. Bakı, Oğuz eli, 1998
44. Bünyadov Z.M. Azərbaycan VII-IX əsrlərdə. Bakı: «Elm», 2005
45. Bünyadov Z.M. Dinlər, təriqətlər, məzhəblər. Bakı, Şərq-Qərb, 2007
46. Bünyadzadə Könül. İslam fəlsəfəsi: tarix və müasirlik. Bakı, Çarşıoğlu, 2010
47. Cabbarlı Cəfər. Əsərləri. Dörd cildə. I cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2005
48. Cavad Əhməd. Seçilmiş əsərləri. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005
49. Cavid Hüseyn. Əsərləri. Beş cildə. I cild. Bakı, «Lider», 2005
50. Cavid Hüseyn. Əsərləri. Beş cildə. II cild. Bakı, «Lider», 2005
51. Cənnəti Əbdülxaliq. Fəxriyyə. Füyuzat jur., Bakı, 1907-ci il avqust
- 51^a. Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cildə, 2-ci cild. Bakı, Elm, 1983
- 51^b. Cənubi Azərbaycan tarixinin öçərki (1828-1927). Bakı, Elm, 1985
52. Cəfərov Nizami. Azərbaycanşünaslığın əsasları. Bakı: Pedagogika, 2005

- 52^a. Cəfəroğlu Əhməd. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Mütərcim,, 2008.
- 52^b. Cəfəroğlu Ə. Türkçülüyn məsələləri. İstanbul, Kutlu, 2020
53. Cəfərsəy İlhami. İber və Hay folklorunda türk mifik təfəkkürünün izləri. Bakı, “Xəzər univer.,” 2006
54. Cəmənzəminli Yusif Vəzir. Əsərləri. 3 cildə. III cild. Bakı, «Avrasiya Press, 2005
- 54^a. Cəmənzəminli Yusif Vəzir. Əsərləri. 3 cildə. II cild. Bakı, «Avrasiya Press, 2005
- 54^b. Cəmənzəminli Y.V. Xarici siyasətimiz. “Azərbaycan”, qəzeti, 1919-ci il, 11 iyul
- 54^c. Çobanzadə Bəkir. Seçilmiş əsərləri. V cildə. III cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2007
55. Dadaşzadə Məmməd. Azərbaycan xalqının orta əsr mənəvi mədəniyyəti. Bakı, Elm, 1985
56. Elçibəy Əbülfəz. Bütöv Azərbaycan yolunda., Bakı, Nurlar, 2004,
57. Esxil. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 2006
- 57^a. Elay Pərviz. Ulu türk tarixi: unudulmuş böyük kəşflər. “Millətçilik” qəzeti, Bakı, 24-30 iyul 2010
- 57^b. Elay Pərviz. Qədim türklərin dini baxışlarına dair. “Millətçilik” qəzeti, Bakı, 12-18 mart 2011-ci il
- 57^c. Elay Pərviz. Qədim türklərin dini baxışlarına dair. “Millətçilik” qəzeti, Bakı, 19 -25 mart 2011-ci il
58. Əliyev Fuad, Həsənov Urfan. İrəvan xanlığı. Bakı, Şərq-Qərb, 2007
- 58^a. Əliyev R. Məşrutə inqilabı dövründə Cənubi Azərbaycanda ədəbiyyat (1905-1911)//Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (XX əsr). İki cildə, 2-cild. Bakı, Qanun, 2013
- 58^b. Əliyev Yunus (Yunus Oğuz). Türkün tarixinə yeni bir baxış. Bakı, Olaylar, 2007
- 58^c. Əliyev Yunus (Yunus Oğuz). Bəxtiyar Tuncay. Türkün gizli tarixi. Bakı, Apostrof, 2009
- 58^d. Əliyev Yunus (Yunus Oğuz). Qədim türklər və passio-narlıq nəzəriyyəsi L.N.Qumilyovun tədqiqatlarında. Bakı, “Apostrof” Çap Evi, 2012
59. Ələkbərov Faiq. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış (1-ci hissə). Bakı, “Təknur”, 2011

60. Ələkbərov Faiq. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış (II hissə). Bakı, «Elm və Təhsil», 2014
- 60^a. Ələkbərov Faiq. Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin dünyagörüşü. Bakı, Elm, 2007
- 60^b. Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). I cild. Bakı, Elm və təhsil, 2018.
- 60^c. Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). II cild. Bakı, Elm və təhsil, 2020.
- 60^d. Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). III cild. Bakı, Elm və təhsil, 2021.
61. Əlibəyzadə Elməddin. Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyət tarixi (İslamaqədərki dövr). Bakı, Gənclik, 1998
- 61^a. Əlibəyzadə Elməddin. “Avesta” Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyət tarixidir. Bakı, Yurd, 2005
- 61^b. Əlibəyli H. Cənubi Azərbaycan çar Rusiyasının geopolitik planında. II məqalə (Cənubi Azərbaycan ərazisində xristian dövləti yaratmaq planı). “İpək yolu” jurnalı, №2, Bakı, 1998
62. Ədilli Şirvani. Qacarlar dövlətinin... Türküstan qəzeti, 24-30 may 2016-cı il, №18 (434)
63. Əmin Abid. «Müsavət» jurnalı, 1995, №: 8
- 63^a. Əhməd Vüqar. Şeyx Məhəmməd Xiyabani. Bakı, Müəllim, 2010
- 63^b. Əhməd Vüqar. M.C.Pişəvəri: həyatı, mühiti və yaradıcılığı. Bakı, Göytürk, 1998
64. Əsatirlər, əfsanə və rəvayətlər. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005
- 64^a. Əsədov Firidun. Nadir Şah Əfşar. Bakı, 2011
65. Əndəlib. Oğuznamə. Bakı, “Ulu”, 2010
66. Əhmədli Rafail. Azərbaycan dövlətçilik fəlsəfəsinə dair. Bakı, «Təknur», 2009
67. Əhmədli Rafail. Azərbaycan milli-demokratik dövlətçilik məfkurəsi: türkçülük, müasirlik, islamçılıq. Bakı, «Elm», 2007
- 67^a. Əhmədli R. Mirzə Kazımbəyin ictimai fikirləri. Bakı, Elm, 2012
- 67^b. Əhədov A.F. Azərbaycanda din və dini təsisatlar. Bakı, Azərnaşr, 1991
68. Əfəndiyev Oqtay. Azərbaycan Səfəvilər dövləti. Bakı, Şərq-Qərb, 2007

69. Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərəi-Tərakimə. Bakı, Azərbaycan Milli Ensiklopediyası NPB, 2002
70. Firdovsi Ə. Şahnamə. Bakı, «Öndər», 2004
71. Fərhadoglu M. Fəlsəfənin əsasları. Bakı, Nurlan, 2006
- 71^a. Fəlsəfə ensiklopedik lüğət. Bakı, Azərbaycan Ensiklopediyası Nəşriyyatı, 1997
72. Gəncəvi N. Xosrov və Şirin. Bakı, “Lider”, 2004
73. Gəncəvi N. İskəndərnamə. Bakı, “Lider”, 2004
- 73^a. Gəncəvi N. Sirlər xəzinəsi. Bakı, “Lider”, 2004
74. Gökalp Ziya. Türkcülüyn əsasları. Bakı, Maarif, 1991
75. Hacıbəyli Üzeyir. Bir yaş//«Azərbaycan» qəz., 1919-cu il, 28 may, №190.
- 75^a. Hacıbəyli Üzeyir. Seçilmiş əsərləri. İki cildə. II cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005
76. Hacıyev Z. Fəlsəfə. Bakı, Adiloğlu, 2001
77. Heyət Cavad. Türklərin tarix və mədəniyyətinə bir baxış. Bakı, Azərnəşr, 1993
78. Həsənzadə T. 18-19 əsr Əfşarlar və Qacaqlar dövrünün görkəmli Azərbaycan türkləri. Bakı, Elm və təhsil, 2013
- 78^a Həmidullah Məhəmməd. İslama giriş. Bakı, Tuna, 2019
79. Həbiboglu Vəli. Qədim türklərin dünyagörüşü. Bakı, “Qartal”, 1996
- 79^a. Həbibov Ə. Cənubi Azərbaycanda azadlıq hərəkatı. Bakı, Azərnəşr, 1968
- 79^b. Həbibbəyli Ərəstun. Sivilizasiyaların kəsişməsində Türk dünyası. Bakı, Elm və təhsil, 2011
80. Həsənov H. Türklüyümüz. Bakı, AzAtaM, 2007
- 80^a. Həsənlı Cəmil. Sovet dövründə Azərbaycanın xarici siyasəti (1920-1939). Bakı, Adiloğlu, 2012
- 80^b. Həsənlı Cəmil. Güney Azərbaycan: Tehran – Bakı – Moskva arasında (1939-1945). Bakı, “Diplomat”, 1998
81. Hüseynzadə Əli bəy. Qırmızı qaranlıqlar içində yaşıl işıqlar. Bakı, Azərnəşr, 1996, s.180.
82. Hüseynzadə Ə. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2007
83. Hüseynzadə Əli bəy. Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir. Bakı, Mütərcim, 1997
84. Hüseynzadə Əli bəy. Siyasəti-Fürusət. Bakı, Elm, 1994

85. Hüseyn Əfşar Cahangir. Azərbaycan Nadir Əfşar dövləti. Bakı, 2014
86. Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007
- 86^a. Hüseynoğlu Kamil. Qədim Turan: mifdən tarixə doğru. Bakı, Elm və təhsil, 2006
87. Homer. Odisseyə. Bakı, «Öndər», 2004
88. Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. «Lider nəşriyyatı», Bakı, 2004
89. Xəlilli X.D. Sovet tarixşünaslığı – milli ölüm elmi. Bakı, «MBM» MMC, 2010
- 89^a. Xəlilov Səlahəddin. Sivilizasiyalararası dialoq. Bakı, “Adiloğlu” nəşriyyatı, 2009
90. Xətayi Ş.İ. Əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2005
- 90^a. Xiyabani Məhəmməd. Azərbaycan.// Azərbaycan publisistikası antologiyası. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007
91. İsmayılov M.Ə. Azərbaycan tarixi. Bakı, 1993
- 91^a. İbrahimov Mirzə. Cənubi Azərbaycanda milli-demokratik hərəkat haqqında.// “İnqilab və mədəniyyət” jurnalı, Bakı, 1947, №4
92. İmanov H. Fəlsəfənin əsasları. Bakı, Turan evi, 2007
93. Kalankatuklu Moisey. Albaniya tarixi. Bakı, Avrasiya press, 2006
94. Kitabı-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı, «Öndər nəşriyyatı», 2004
- 94^a. Kramer Samuel. Tarix Şumerdən başlanır. Bakı, 2009
95. Qarabağnamələr. I kitab. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006
96. Qarabağnamələr. II kitab. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006
- 96^a. Qafarov Anar, Şirinov Aqil. İslam fəlsəfəsi. Bakı, Tuna, 2019
97. Qarayev Yaşar. Azərbaycan ədəbiyyatı XIX və XX yüzillər. Bakı, “Elm”, 2002
- 97^a. Qaradağlı Eldar. Azərbaycan mərkəzli türkçü düşüncə. İstanbul, ÇAV yayınları, 2012
98. Qaşqay S. Manna dövləti. Bakı, Azərnəşr, 1993
- 98^a. Qaspiralı İsmayıl. Türkünstan üləması. «Örnək», Bakı, 2001.
- 98^b. Qaspiralı İ.B. Dildə, fikirdə, işdə birlik. İ.Qaspiralı 1851-1914. Qartal, Bakı, 2002.

- 98^c. Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı, “Maarif”, 1966
99. Qeybullayev Q.Ə. Azərbaycan türklərinin təşəkkül tarixindən, Bakı, 1994
100. Qədim Şərq ədəbiyyatı müntəxəbatı. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007
- 100^a. Qəfəsoğlu İbrahim. Türk milli kulturu. Bakı, BXQR, 2017
101. Qəşəmoğlu Əhməd. Postmodernizmin tarixi, mənəvi kökləri və mahiyyəti. http://avanqard.net/index.php?action=static_detail&static_id=56363
- 101^a. Qəşəmoğlu Əhməd. Sosial idarəetmənin fəlsəfi və psixoloji problemləri. Bakı, Elm və təhsil, 2008.
102. Quliyeva Zibəyda. Türk inancında Tenqriçilik. Ustad. 02 (9) fevral 2017
103. Qüddusi Hüseyn M. Nadir Şah (Fars dilindən tərcümə edən və ön sözün müəllifi Məhəmməd Əli Məsəddiq). Bakı, Gənclik, 1999
104. Qumilyov L. Qədim türklər. Bakı, Gənclik, 1993
- 104^a. Qurani-Kərim. Bakı, «Çıraq», 2005, 636 səh. (tərtibçilər: Z.M.Bünyadov və V.M.Məmmədəliyev).
105. Quluzadə Z. V.A.Şnirəlmə cavab... Bakı: «Təknur», 2009
- 105^a. Quliyev Aqşin. Zərdüştliyin sosial-siyasi və hüquqi ideyaları. Bakı, “Xəzər Univers.,” nəşriyyatı, 2016
106. Marağay Zeynalabdin. İbrahim bəyin səyahətnaməsi. Bakı, «Avrasiya press», 2006
- 106^a. Mahmudov Yaqub. Azərbaycan: qısa dövlətçilik tarixi. Bakı, «Təhsil», 2005
107. Mustafa Fazil. Azərbaycanda türk miliyi və saxta tarix problemi. Bakı, “Nurlar”, 2014
108. Mustafayev F.Q. Azərbaycan türklərinin dini-fəlsəfi dünyagörüşü. İstanbul, 2005
- 108^a. Mustafayev Vidadi. Cənubi Azərbaycanda milli şüur (XX əsrin birinci yarısı). Bakı, Əbilov, Zeynalov və oğulları, 1998
109. Mustafayeva Nisə. Cənubi Azərbaycan xanlıqları. Bakı, 1995
110. Mirəhmədov Əziz. Əhməd bəy Ağaoğlu. Bakı, “Ərgünəş”, 2014
111. Məmmədquluzadə Cəlil. Əsərləri. IV cildə, II cild. Bakı, Öndər, 2004

112. Məmmədquluzadə Cəlil. Əsərləri. IV cildə. III cild. Bakı, Öndər, 2004
113. Məmmədquluzadə Cəlil. Əsərləri. IV cildə, IV cild. Bakı, Öndər, 2004
114. Məmmədzadə İlham. Bir daha fəlsəfə haqqında. Müasir yanaşmalar. Təmayüllər. Perspektivlər. Bakı, Təknur, 2012
115. Mədətoğlu Aydın. Türklər (tarixi oçerk). Bakı, “E.L.” NPS MMC, 2012
116. Mədətoğlu Aydın. Güney Azərbaycan türkləri son 100 ildə, Bakı, Adiloğlu, 2012
- 116^a. Mədətli Eynulla. Azərbaycan tarixi məsələləri İran tarix-şünaslığında (XX əsrin əvvəlləri). Bakı, Turxan NPB, 2017
- 116^b. Mədətli Eynulla. İranda Azərbaycan tarixi məsələləri. Bakı, Turxan NPB, 2020
117. Məmmədova Fəridə. Azərbaycanın (Albaniyanın) siyasi tarixi və tarixi coğrafiyası. Bakı, Azərnəşr, 1993
- 117^a. Məmmədli Pərvanə. Cənubi Azərbaycan mətbuat tarixi. Bakı, Elm, 2009
- 117^b. Məmmədli Qulam. Şeyx Məhəmməd Xiyabani (Azərbaycan xalqının milli azadlıq mübarizəsi tarixindən). Bakı, Azərnəşr, 1949
118. Mərdanov M.C., Quliyev Ə.Q. «Azərbaycan Respublikasının dövlət rəmzləri». B: Çarşıoğlu, 2003
- 118^a. Məlikzadə Tohid. İttihadi-tərəqqi cəmiyyəti və Məşrutə inqilabı/Məşrutə inqilabı-100 (Məqalələr toplusu). Bakı, 2005
- 118^b. Məlikzadə Tohid (Dilməqani). Güney Azərbaycan Birinci Dünya müharibəsi illərində-Soyqırım. Bakı, Bakı çap evi, 2010
119. Məmmədov İsmayıl. Azərbaycan türk tarixi. İstanbul, Ötkən, 2009
- 119^a. Məmmədov Altay. Oğuz səltənəti. Bakı, Azərnəşr, 1992.
- 119^b. Məmmədov Fuad. Kulturologiya effektivli həyat və fəaliyyətə aparan yol kimi. Bakı, Çıraq, 2008
120. Mənzum Oğuznamə. Bakı, “Ulu” İKF, 2005
- 120^a. Mənsur Səməd. Seçilmiş əsərləri. Şərq-Qərb, Bakı, 2006
121. Məmmədov Zakir. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, Şərq-Qərb, 2006

- 121^a.Məmməd zadə M.B. Milli Azərbaycan hərəkəti. Bakı, Nicat, 1992
- 122.Müzənnib Ə. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2006
- 123.Mövsümova Lalə. Azərbaycan qadını uzaq keçmişdən indiyədək. Bakı, «Ulu», 2003
- 123^a.Monqolların gizli tarixi.Bakı,MBM,2011(tərcümə Ramiz Əskər)
- 124.Nadir Şah Əfşarın məktublaşması. Bakı, “Nurlan”, 2007
- 125.Nadir Şah Əfşar: diplomatik yazışmalar. Bakı, “Şərq-Qərb nəşriyyat Evi”, 2015
- 126.Namazov Qara. C.Çörçvördun tarixi kəşfləri. Bakı, 2010,
- 127.Nehrü C. Ümumdünya tarixinə nəzər. Bakı, «Şərq-Qərb», 2006
- 128.Nərimanov N. Nadir Şah (Seçilmiş əsərləri). Bakı, “Lider nəşriyyat”, 2004
- 129.Nəsibli Nəsim. Güneyli-Quzeyli məsləhətimiz. Bakı, Aypara3, 2013
- 129^a. Nəcəfli Güntəkin. Urmiya bölgəsində azərbaycanlılara qarşı soyqırımı (1917-1918). Bakı, “Azərbaycan Tarixçiləri” İB, 2015
- 130.Özdək Rəfiq.Türkün Qızıl kitabı. IV cildə, I cild. Bakı, Yazıçı, 1996
- 130^a. Özdək Rəfiq.Türkün Qızıl kitabı. IV cildə, II cild. Bakı, Yazıçı, 1996
- 131.Pakrəvan Əminə. Abbas Mirzə və Azərbaycan. Bakı, Qanun, 2007
- 131^a. Politologiya. İzahlı lüğət (baş red., R.Mehdiyev). Bakı, «Şərq-Qərb», 2007
- 132.Pişəvəri S.C. Məqalələri. Bakı: Azərnəşr, 2016
- 132^a. Pişəvəri S.C. Xatirələr. Bakı: ADF-nin nəşri, 2005
- 133.Radlov V.V. Sibiryadan. II c., İstanbul, 1956
- 134.Rəsulzadə M.Ə. İran Türkləri. Bakı, “Təknur”, 2013
- 135.Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri (1903-1909). I cild, Bakı, Azərnəşr, 1992
- 136.Rəsulzadə M.Ə.Əsərləri (1909-1914).II cild,Bakı, Şirvanəşr,2001
- 137.Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri. III cild, Bakı, “Elm”, 2012

138. Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri. IV cild, Bakı, “Qanun nəşriyyatı”, 2013
139. Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri. V cild, Bakı, “Təhsil”, 2014
140. Rəsulzadə M.Ə. Əsrimizin Səyavuşu, Çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatı, Çağdaş Azərbaycan tarixi. B.: Gənclik, 1990
141. Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri (Mühacirət dövrü: Türkiyə, 1922-1929). I cild, Bakı, “OL” npkt, 2014
142. Rəsulzadə M.Ə. Azərbaycan Cümhuriyyəti. Bakı: Elm, 1990
143. Rəsulzadə M.Ə. Azərbaycan və İran (Əsərləri). V cild (1918-aprel, 1920). Bakı, “Təhsil”, 2014, səh.244
144. Rəsulzadə Məhəmməd Əmin. Panturanizm. Qafqaz sorunu. Bakı, Təknur, 2012
145. Rəsulzadə M.Ə. Azərbaycan şairi Nizami. Bakı. Çıraq, 2008
- 145^a. Rəsulzadə M.Ə. Milli birlik. Bakı, Çıraq, 2009
146. Rəşidəddin F. Oğuznamə. Bakı, Azərnəşr. 1992
- 146^a. Rəhimli Səbuhi. Avesta gerçəyi. Zərdüştilikdə mərasim və bayramlar. “Aspoliqraf”, Bakı, 2018
147. Rəcəbli Ə. Ulu Türklər. Bakı, “Nurlan”, 2003
- 147^a. Rzasoy Seyfəddin. Oğuz mifologiyası (metod, struktur, rekonstruksiya). Bakı, “Nurlan”, 2009
148. Rüstəmov Y.İ. Fəlsəfənin əsasları. Bakı, “Azərbaycan Universiteti” nəşriyyatı, 2004
149. Rüstəmov Y.İ. Tarixi lokal sivilizasiyaların qarşılıqlı münasibəti kimi. Bakı, “Səda”, 2007
- 149^a. Rüstəmov Y.İ. Siyasi-hüquqi təlimlər tarixi Bakı, “Azərbaycan Universiteti” nəşriyyatı, 2000
150. Sabir M.Ə. Hophopnamə. İki cilddə, I cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2004
151. Sabir Mirzə Ələkbər. Hophopnamə. İki cilddə. II cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2004
152. Seyidov M. Qam-Şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. Bakı, Gənclik, 1994
153. Səfərov Yusif. Qədim Azərbaycan: nə bilirik. Bakı, Azərnəşr, 1989
- 153^a. Səfəri Həsən. Cənubi Azərbaycan: 1918-ci il soyqıdımı. Bakı, “Araz” nəşriyyatı, 2016

154. Süleymanov M. Nadir Şah Əfşar. Tehran, 2010
155. Süleymanoğlu Fikrət. Səhənd. Bakı, Nurlar NPM, 2017
156. Süleymanov O. Az-Ya. B.: Şərq-Qərb, 2007
157. Sümer Faruk. Oğuzlar. Bakı, «Elm», 1994
158. Şahtaxtı M. Zaqafqaziya müsəlmanlarını necə adlandırmalı? “Kaspi”, 1891, № 93
159. Şaiq Abdulla. Seçilmiş əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı, 2005
160. Şaman əfsanələri və söyləmələri. Bakı, Yazıçı, 1993
161. Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri. 3 cildə. II cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005
162. Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri. 3 cildə. III cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005
163. Şükürov A. Mifologiya. VI kitab//Qədim türk mifologiyası. Bakı, 1997
- 163^a. Şükürov A. Mifologiya. I kitab. Bakı, Elm, 1995
164. Şükürov A. Şərq fəlsəfəsi və filosofları. Bakı, Elm, 2005
165. Şükürov A. Mifologiya. III kitab. Bakı, Elm, 1996
166. Şükürov A. Fəlsəfə. Bakı, «Adiloğlu», 2002
167. Şəfizadə Balaoğlu. «Avesta» əbədi abidə kimi – Zərdüştün qatları. Avtoreferat. Bakı, 1996-cı il
168. Şəmsizadə N. Azərbaycançılıq. Bakı, 2006
- 168^a. Şəmsizadə N. Azərbaycan ideologiyası. Bakı, “Sabah”, 1996
169. Şəbüstəri Mirzə Əli Möcüz. Seçilmiş Əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2004
170. Şopenhauer Artur. Dünya iradə və təsəvvür kimi. 1. Cild, Bakı, Təknur, 2011
171. Tahirzadə Ədalət. Nadir Şah Əfşar (tərcümeyi-hal oçerki). Bakı, “Çıraq” nəşriyyatı, 2005
172. Tatarıstan MDA, f. 1186, iş 14, vərəq-24-36.
173. Tağıyev Əlikram. Milli kimlik və multikultural proseslər. Bakı, Gənclik, 2017
- 173^a. Tağıyeva Şövkət, Rəhimli Əkrəm, Bayramzadə Səməd. Güney Azərbaycan (məlumat kitabı, Bakı, Orxan, 2000
174. Türk xalqları ədəbiyyatı. Qədim dövr. Bakı: Çarşıoğlu-Az. Atatürk Mərkəzi, 2006

175. Toğan Zeki Velidi. Umumi Türk Tarihine Giriş. İstanbul, Enderun, 1981,
176. Tərbiyəti Məhəmmədəli. Danişmendani-Azərbaycan. Bakı. Azərnəşr, 1987
- 176^a. Ulusel Rahid. Qloballaşma və harmoniya fəlsəfəsi. Bakı, Elm, 2005
- 176^b. Ulusel Rahid. Qloballaşma və Türk Sivilizasiyası. Bakı, Çaşıoğlu, 2005
177. Vəliyev M.H. Azərbaycan (Fiziki-coğrafi, etnoqrafik və iqtisadi öçerk). Bakı, «Azərbaycan», 1993
- 177^a. Vəlixanlı Nailə. Azərbaycan VII-XII əsrlərdə: tarix, mənbələr, şərhlər. Bakı, Elm və təhsil, 2016
- 177^b. Vəlixanlı N. IX-XII əsr ərəb coğrafiyaşünas-səyyahları Azərbaycan haqqında. Bakı, Elm, 1974
178. Zərdabi Həsən bəy. Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, Avrasiya Press, 2005
179. Zərdabi Həsən bəy. Azərbaycan publisistikası antologiyası. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007
180. Zəhtabi M.T. İran Türklərinin qədim tarixi. Bakı, “Şəms”, 2010
- 180^a. Zərəndi Nəbil. Dan yerinin şəfəqləri. Bakı, 2001

Türk dili (Türkiyə)

181. Abdurraman, Ateş. Avşarlı Nadir şah və dönminde Osmanlı-İran mücadilələri (doktora tezi). İsparta, 2001
- 181^a. Akgündüz, Ahmed, Öztürk Said. Sorularla erməni məsələsi. İstanbul, Pasifik ofset, 2008
- 181^b. Ağayev, Ahmet. Türk alem-i. Türk Yurdu, sayı 1, yıl 1, 30 kəsım 1911
- 181^c. Aka, İsmail. Timur ve devleti. Ankara, TTK, 2014
182. Albayraq, Rəcəb. Türklərin İran. Yaxın gələcək. 2 cildə. 1-ci cild. Bakı, Elm və təhsil, 2016
- 182^a. Albayraq, Rəcəb. Türklərin İran. Yaxın gələcək. 2 cildə. 2-ci cild. Bakı, Elm və təhsil, 2016
- 182^b. İnan, Abdülkadir. Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller Ve Araştırmalar. Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2017

183. Bayar C. Atatürkün metodolojisi və günümüz. İstanbul, Kervan, 1978
- 183^a. Baykara Hüseyin. İran inkılabı və Azatlık Hareketleri. İstanbul, 1978
- 183^b. Başbuğ Alparslan Türkeş doğumunun 100. Yılında. Konya, Buğra, 2017
- 183^c. Bayrakdar Mehmet. Medler ve Türkler. Ankara, Akçağ yayınları, 2013
184. Caferoğlu Ahmed. İran Türkleri. İstanbul, 1968
185. Canbolat İbrahim S. Avrupa Birliği. Uluslarüstü bir Sistemin Tarihsel, Teorik, Kurumsal, Jeopolitik Analizi ve Genişleme Sürecinde Türkiye ile İlişkiler. İstanbul: ALFA, 2002
186. Cevizoğlu Hüseyin. Coğrafiyadan tarihe. Türk tarihi içinde Anadolu. TSAEM yay., İstanbul 1991
187. Çağlar Gazi. Uygarlıklar Arası Savaş Miti. Dünyanın Geri Kalan Bölümüne Karşı Batı. Samuel Hantington'un «Kültürler Mücadelesi» Tezine Yanıt. İstanbul: Bilge Yayınları, 2003
188. Çakmak Haydar Prof. Dr. Türkiye Avrupa Birliği İlişkileri. 2 Baskı, Ankara: Rlatin, 2007
- 188^a. Demir, Necati. Türklerin en eski destanı Ulu Han Ata Bitiği. İstanbul, Ötüken, 2018
- 188^b. Demir, Necati. Türklüğün Binlerce Yıllık Anayasası: Oğuz Kağan Töresi (Vasiyyetleri ve Ğğütleri). İstanbul, Ötüken, 2018
189. Çörçvörd Ceyms. Batık Kita Munun çocukları. Çevrəni Ercan Arısoy, İzmir, 2008
- 189^a. Ersoy M. Akif. Safahat. İstanbul, Dergah, 1998
- 189^b. Elekberov Faiq. Muhammed Emin Resulzadenin Dünya Görüşü. Konya, Buğra, 2014
- 189^c. Erman Altun. Popüler türk kültürünün dünya kültürlerine etkisi ve katkısı //VI Uluslararası türk kültürü kongresi bildirileri. IV cilt. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları. Ankara, 2009
190. Fukuyama, Frankis. Tarihin sonu ve son insan. İstanbul, Profil, 2014
- 190^a. Freud, Sigmund. Musa ve Tektanrılı din (üç inceleme). İstanbul, Say yayınları, 2012

191. Güngör Erol. Sosyal meseleler ve aydınlar. İstanbul. Ötüken. 2003
192. Güngör Erol. Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik. İstanbul. Ötüken. 2007
- 192^a. Gaspıralı İsmayıl. Seçilmiş eserleri: II. Fikri eserler. İstanbul, Ötüken, 2008
193. Gökalp Ziya. Türkleşmek, islamlaşmak, muasirleşmek. İstanbul, Akvaryum, 2005
194. Gökalp Ziya. Türk medeniyeti tarihi. İstanbul, Bilgeoğuz, 2013
195. Gökdemir Ayvaz. Düşüncə tarihimizden portreler. İstanbul, “Bayrak”, 2005
- 195^a. Galiyev, Sultan. Bütün Eserleri. Yay. Haz. Özgür Erdem. İstanbul: İleri Yayınları, 2006
196. Hazard Paul. Batı düşüncesindeki büyük deyişme. İstanbul, Ötüken, 1999
- 196^a. İbn Fadlan seyahetnamesi. İstanbul, 1975
197. Kaşgarlı Mahmud. Divanü Luğat-İt Türk. Konya, Eğitim Kitabevi, 2012
- 197^a. Kazvini, Hamdullah Müstevfi-yi. Tarihi-i Güzide. Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2018
198. Kafesoğlu İ. Türk milli kültürü. İstanbul, 1983,
199. Karatay Osman. Oğuz Hanın kimliği ve tarihi kişiliği üzerine// Çağdaş bilimler ışığında Oğuz Kağan destanı. Ankara, Kripto, 2014
- 190^a. Karatay Osman. İran ile Turan. Hayali milletler çağında Avrasiya ve Orta Doğu. Ankara, KaraM Yayınları, 2003
200. Köprülü Mehmet Fuad. Türk edebiyatı tarihi. Ankara, Akçağ yayınları, 2004
201. Kösoğlu N. Türk mädäniyyätü üzärinä düşüncələr. İstanbul, Ötkən, 1991
202. Kuçuradi İ. Şopenhauer ve insan. Ankara, TFK yayınları, 2006
203. Muhametdinov Rafael. Türk Dünyası ve Dünya Görüşü. Türk Yurdu dergisi, nisan 2015, sayı 332
204. Meriç Cemil. Kültürden irfana. İstanbul, İletişim, 2013
205. Necib Asım, Orhon kitabeleri, İstanbul, 1914
- 205^a. Nesibli Nesib. Azərbaycan tarihi: Millet-Devlet-Siyaset. Anakra, Altınordu, 2019

206. Nitsşe Fridrix. İyinin ve kötünün ötesinde. İzmir. İlya yayın evi, 2012
207. Nitsşe Fridrix. Böyle buyurdu Zerdüş. Ankara, Nilüfer, 2010
208. Nuri C. Türk inqilabı. İstanbul, Kaknüs, 2000.
209. Ögel Baheddin. Türk mitolojisi. 2 c. Ankara, TTK, 1993
- 209^a. Ögel Baheddin. Böyük Hun imperiyası. I cild. İki cildə. Bakı, Gənclik, 1992
- 209^b. Ögel Baheddin. Böyük Hun imperiyası. II cild. İki cildə. Bakı, Gənclik, 1992
- 209^c. Ötemiş Hacı. Çengiz-Name. Ankara, Türk Tarihi Kurumu, 2018
210. Öztürk Osman Metin. Amerika Çökerken. Yeni Kutuplaşma. Ankara: Fark Yayınları, 2007
- 210^a. Özgür Barış Etli. Bilimeyen Şamanizm. Ankara, Gece Kitablığı, 2019
211. Resulzade M.E. Hatıralar ve Kafkasya. İstanbul, 2011
212. Said Edvard. Oryantalizm: Sömürgeciliyin kaşf kolu. İstanbul, Pınar yayınları, 1982
- 212^a. Saray Mehmet. Kuzey ve Güney Azerbaycan türklerinin tarihi. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2010
213. Svyatovski Tadeuş. Rus Azərbaycanı. Ankara, 1988, s.54.
214. Şem’dani-Zade Fındıklı Süleyman Efendi, Mür’it Tevarih, yay. M. Aktepe, İstanbul 1976
- 214^a. Şevket Fahreddin. İran (İklim, halk, iktisadiyyat, ictimaiyyat, müessesat-ı medeniyye, adatt-ı miliyye). Ankara, TTK, 2017
215. Tanrıkulu Murat. Oğuz Kağan destanında geçen etnonimlər və yer adları/ Çağdaş bilimler işığında Oğuz Kağan destanı. Ankara, Kripto, 2014
- 215^a. Tanıl Bora, Medeniyet kaybı: Milliyetçilik və Faşizm Üzerine Yazılar. İstanbul, Birikim Yayınlar, 2011
216. Taberi. Milletler ve Hükümdarlar Tarihi, I cild. İstanbul, MEB yayınları, 1991
217. Taberi. Milletler ve Hükümdarlar Tarihi, II cild. İstanbul, MEB yayınları, 1991
218. Tanyu Hikmet. Türklerin din tarihcesi. İstanbul, 1978
219. Taşkın A., Becermen M., Rönesans, Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi. Ankara, Sentez, 2013

220. Turan Osman. Türk cihan hakimiyeti mefkuresi tarihi. İstanbul, Boğaziçi yay., 1995
221. Turan Refik. Azərbaycanda ilk və Orta tədrisində Tarih Öğretimi ve Ders Kitapları (Sovyet Azərbaycanından Azərbaycan Cümhuriyyətinə). Ankara, AKDITYK Atatürk Araştırma Mərkəzi, 2015
222. Turan Refik. Azərbaycanda Okutulan Tarih Ders Kitablarında Stalin və Uygulamalarına Yaxşalıq. Ankara, Bilig, 2013, sayı 67
223. Turan Refik. Türk Dünyası İçin Ortak Tarih Ders Kitabı Yazımı Meselesi. Ankara, Türk Yurdu, Nisan 2015, sayı 332
- 223^a. Türkeş Alparslan. Bunalımdan çıxış yolu. İstanbul, “Emek Matbaacılık ve ilancılık”, 1980, s.30-31
224. Toynbee A. J. Uygarlık yargılanıyor. İstanbul, Örgün, 2011
225. Ülken Hilmi Ziya. Türk tefekkür tarihi. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2013
226. Ülken Hilmi Ziya. Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi. İstanbul. Ülken. 2013
- 226^a. Yenisey Gülara. İranda etnopolitik hareketler (1922-2004), İstanbul, Ötügen, 2008

Rus dilində

227. Абуль-Хасан Али Надви. Что потерял мир по причине отхода мусульман от Ислама. Пер. с англ. М., Изд. дом «Ансар», 2006
228. Арунова М.Р., Ашрафян К.З. Государства Надир шаха Афшара. Москва, 1958.
229. Алиев И.Г. История Мидии. Баку, «Изд. АН Азерб. ССР», 1960
- 229^a. Aqaoğlu A. Kafkas qez., Tiflis, 31 mart, №86, 1892
- 229^b. Алекперов А.К. Исследования по археологии и этнографии Азербайджана. Баку, 1960.
230. Бакиханов А.К. Гюлистан-Ирам. Б., 1926 г
- 230^a. Bezertinov Rafael. Qeopolitika i praviteli Tataro-Monqolskix imperiy. Kazan, “Slovo”, 2013
- 230^b. Bezertinov Rafael. Tenqrianistvo – reliqiya turkov i monqolov.

- Kazan, "Slovo", 2000
- 230^c. Bezertinov Rafael. Drevnoturkskoe mirovozzrenie tenqrianistvo. Kazan, "Slovo", 2006
231. Бартолд В.В. Сочинения, т. II, ч. 1. М., 1963
- 231^a. Бартолд В.В. Мусульманский мир//Ислам. Энциклопедия культуры и искусства. Москва, Эксмо, 2010
- 231^b. Бартольд В. В. Место прикаспийских областей. Сочинения. Том2. Москва, Наука, 1964
232. Boqdanov L. Duxovenstvo: Mudjtexidi, ix rol v qosudarstve Sefevidov. Borba Nadir Şaxa s şiitstvom. Drevnie çarstva Vostoka: Midiya. Persia. İran. Sostavitel: İ.Q.Sareva. Moskva, 2003
233. Bosvort K. Muslumanskie dinastii. Spravoçnik po xronloqii i qenalooqii (rus dilində). Moskva. 1971
234. Бугков П. Материалы для новой истории Кавказа, ч. II., СПб., 1869
235. V sostav armyanskoqo panteona voşel i boq Tork. (İAN, 1980, 71)
236. Гумилев Лев. География этноса в исторический период. Ленинград. 1990
- 236^a. Гумилев Лев. Etnoqenez i bosfera zemli. Ленинград. 1989
- 236^b. Геюшев З.Б. Философская мысль в Советском Азербайджане. Баку, 1979
237. Bibileyskiy Ensiklopediçeskiy Slovar. Toronto, 1989
238. Данилевский Н.Я. Россия и Европа, Библиотека Вехи, М., 2003
239. Дьяконов И.М. История Мидии (от древнейших времен до конца 4 века до н.е.). Москва-Ленинград. "Изд. АН СССР", 1956
240. История азербайджанской философии, т.1. Баку:Элм, 2002
- 240^a. İvanov M.S. Oçerk istorii İrana. Moskva, 1952
241. Kadjar Çinqiz. Kadjarı. Baku, XXI YNE, 2001
- 241^a. Казым-бек М. Избранные произведения. Баку, Элм, 1985
- 241^b. Казым бек Мирзе. Mifoloqiya Persov, po Ferdousi. Jurnal "Severnoe obozrenie. S.-Peterburq, 1848 q.,
242. Кретацци Авгаам. Повествование. Перевод. Н.К. Корганяна. Ереван, 1973

243. Кишмишев С.Р. Походы Надир шаха в Герат, Кандагар, Индию и события в Персии после его смерти. Тифлис, 1889
244. Кулизаде З. Концептуальные проблемы исследования социокультурного развития (конец XX – начало XXI вв.). ч. II. Баку: «Текнур», 2009
- 244^a. Кулизаде З.А. Из истории азербайджанской философии в VII-XVI вв. Баку, Элм, 1992.
245. Локкарт Л. Надир шах. Критическое исследование на основе первоисточников (Лондон, 1938). Перевод с английского Н.Р. Гезаловой. Баку, 2004
246. Левиатов В.Н. Очерки из истории Азербайджана в XVIII веке. Баку, 1948.
247. Мамедова Ф. Кавказская Албания и албаны. Баку, ЦИКА. 2005
248. Маковельски А.О. Авеста. Баку, «Изд. АН Азерб. ССР», 1960
- 248^a. Marr N.Y. İstar. Yafetiçeskiy sbornik. vıp.V, Leningrad, 1927
249. Ницше Ф. Так говорил Зарастура. Санкт-Петербург, Ленинздат, 2010
250. Очерк по истории Азербайджанской философии. I том. Баку, Элм, 1966
251. Реклю Елизе. Человек и земля. ТИ, Ст-Петербург, Изд., Брокгауза и Ефрона, 1906
- 251^a. Рзакулизаде С. Дж. Из истории философской мысли Азербайджана. Баку, Текнур, 2010
252. Сумбатзаде А.С. Азербайджанцы – этногенез и формирование народа. Баку, Элм, 1990
253. Тойнби А.Дж. Постижение истории. .Москва, Айрис-Прессо, 2003
- 253^a. Тойнби А.Дж. Исследование истории. Москва, АСТ, 2010
- 253^b. Тойнби Арнольд. Цивилизация перед судом истории. Москва, Прогресс, 1996
254. Тер-Аветисян С. Походы Тамас-Кули-хана (Надир шаха) и избрание его шахом в описании Акопа Шамахеци. Тифлис, 1932
- 254^a. Şopen İ.İ. Kavkaz i eqo drevnie obitateli. SPb, 1866

255. Умберто Эко. Возможный крестовый поход. Сценарий // Полный назад. «Горячие войны» и популизм в СМИ. М., Эксмо, 2007, с. 38-47.
256. Хюбнер К. Нация: от забвения к возрождению. Москва, Кантон, 2001
257. Xorenskiy M. Armyanskaya istoriya soçinenya Moisseim Xorenskim. ç. 1, SPb, 1808
- 257^a. Зарринкуб Абдол Хосейн. Исламская цивилизация. Москва, Андалус, 2004

Digər əcnəbi dillərdə

258. Axworthy M. The Sword of Persia: Nader Shah from tribal warrior to conquering turant. London, 2006
259. Astrabadi Mirzə Mehdi xan. Tarix-e Cahanqoşa-ye Nader-i. Tehran, 1368.
260. Mərvi Məhəmməd Kazım. Aləm Ara-ye Naderi. I cild. III cildə. Tehran, 1371 (h).
261. Esnadi ez Revabet-ı İran ve Rusye ez Safaviye ta Kacariye, Ter. Rahim Musulmanyān Kubadiyani, Behruz Musulmaniyan Kubadiyani, Tahran 1387
262. Şücaəddin Şəfa, Min dörd yüz ildən sonra (Bə'd əz hezaro çeharsed sal), Fərzad yayınları, II cild, 1375
263. Weissbach F.H. Die Keilinschriften der Achameniden. Leipzig, 1911
264. Reza A. Heyət-e fəvqaladi-ye Qafqaziyye. Çap-e əvvəl. 1379. Tehran
265. Kaviyanpur Əhməd Sarvan. Tarih-e omimi-ye Azərbaycan. Tehran, Asya, 1346
266. Kesrevi Ehmed. Azeri, ya zəban-e bastan-e Azərbaycan, Tehran, Taban, 1317
267. Kesrevi Ehmed. Şəhriyaran-e-qomnam. Tehran, 1928
268. Kesrevi Ehmed. Tarix-e hijdahsale-ye Azərbaycan. Tehran, 1353/1974
269. Chaunu P. European Expansion in the Later Middle Ages, Amsterdam, 1979
270. Gonidec P.-F., Charvin R. Relations internationales, Paris, 1984

- 271. Jones E.L. The European Miracle: Economics and Politics in the Histories of Europe and Asia, Cambridge, 1981, Part. 8
- 272. Huntington S. P. The Clash of Civilization?, Foreign Affairs, 1993 May-June
- 273. Eckhard Henscheid. Neger, Frankfurt-Mayn, 1985
- 274. Lindberg Leon N. The Political Dynamics of European Economic Integration Standard, University Press, 1963
- 275. McDonald Maryon. "European identity-an anthropological approach", Reflections on European identity, ed. Thomas Jansen, European Commission Working Paper, 1999
- 276. Marchal A. L'Europe solidaire, Paris, 1964
- 277. Mingst Karen. Essentials of international relations, New York, London: W-W-Norton&Compony, 1999. – 297 P.
- 278. Montbrial T. de. La guerre et la diversité du monde. Les États-Unis contre l'Europe puissance, Paris, 2004
- 279. Morin E. Peuser l'Europe, P., 1967
- 280. Pinder John. European Communities: The Building of a Union, Oxford, 1991.
- 281. Philippe Moreau. Defarges introduction a la geopolitique, Paris, 1994.
- 282. Tibi Bassam. Krieg der Zivilisationen, Hamburg, 1995
- 283. Toynbee Arnold J. Civilization on Trial, Zurich/Viyana, 1949
- 284. Sbragia Alberta. Thinking about the European Future: the Uses Comparison in Europolitics, Wash., D.C., 1992

FAİQ ƏLƏKBƏRLİ

**TURAN SİVİLİZASIYASINA GİRİŞ:
TURAN MƏFKURƏSİ VƏ TANRIÇILIQ**

«Elm və təhsil» nəşriyyatının direktoru:
professor Nadir MƏMMƏDLİ

Üz qabığının dizayneri: Kamran İbrahimov
Tekniki redaktor: Rövşanə Nizamiqızı

Çapa imzalanmış 12.04.2021
Şerti çap vərəqi 31. Sifariş № 177
Kağız formatı 60x84 1/16. Tiraj 300

*Kitab “Elm və təhsil” nəşriyyat-poliqrafiya
müəssisəsində hazır diapozitivlərdən çap olunmuşdur.*

E-mail: nurlan1959@gmail.com

Тел: 497-16-32; 050-311-41-89

Ünvan: Bakı, İçərişəhər, 3-cü Maqomayev döngəsi 8/4