

AZƏRBAYCAN TÜRK MÜTƏFƏKKİRLƏRİ

MÜƏLLİF
Faiq ƏLƏKBƏRLİ



Karabük Üniversitesi Yayınları

Karabük Üniversitesinin Nəşrləri

AZƏRBAYCAN TÜRK MÜTƏFƏKKİRLƏRİ

MÜƏLLİF

Faiq ƏLƏKBƏRLİ

REDAKTOR

Prof. Dr. Ali ASKER

QRAFİKA DİZAYNERİ

Deniz TANIR

Əlaqə

Karabük Universiteti

<https://www.karabuk.edu.tr/tr>–<https://www.karabuk.edu.tr/en>

Karabük Universitetinin Əsas Kampusu

4440478

Bu əsərin nəşri, satışı və surəti çıxarılması hüquqları Karabük Universitetinə məxsusdur.

Karabük Üniversitesi Yayınları

Karabük Universitetinin Nəşrləri

MÜƏLLİF

Faiq ƏLƏKBƏRLİ

EDITOR

Prof. Dr. Ali ASKER

ORCID: 0000-0003-0932-5234

Kitabxana Qeydiyyat Kartı

Azərbaycan Türk Mütəfəkkirləri

ƏLƏKBƏRLİ, Faiq

289 pages, Bibliography included.

Bütün hüquqlar qorunur.

Naşirin icazəsi olmadan bu əsərin heç bir şəkildə surətinin çıxarılmasına icazə verilmir.

Mənbəyə istinad edilmək şərti ilə surətinin çıxarılmasına icazə verilir.

Bu əsərdə dərc olunmuş yazıların məzmununa görə müəlliflər tam məsuliyyət daşıyırlar.

KARABÜK UNIVERSİTETİNİN NƏŞRLƏRİ – 143

E-ISBN: 978-625-93475-1-6

Dekabr 2025

MÜNDƏRİCAT

TƏQDİM.....	vi
TAKDİM	viii
ÖN SÖZÜ YERİNƏ	x
I FƏSİL	13
OĞUZ ATANIN DÜNYAGÖRÜŞÜ – TANRIÇILIQ TƏLİMİ.....	13
II FƏSİL	30
QORQUD ATANIN DÜNYAGÖRÜŞÜ – QORQUDÇULUQ TƏLİMİ	30
III FƏSİL.....	48
QAM ATANIN DÜNYAGÖRÜŞÜ – MAĞLARIN TƏLİMİ	48
IV FƏSİL.....	62
XAQANİ ŞİRVANİNİN DÜNYAGÖRÜŞÜ.....	62
V FƏSİL.....	81
NİZAMİ GƏNCƏVİNİN DÜNYAGÖRÜŞÜ.....	81
VI FƏSİL.....	117
HACI ZEYNALABİDİN ŞİRVANİNİN DÜNYAGÖRÜŞÜ.....	117
VII FƏSİL	132
ABBASQULU AĞA BAKIXANOVUN DÜNYAGÖRÜŞÜ	132
VIII FƏSİL.....	165
SEYİD ƏBÜLQASİM NƏBATİ.....	165
IX FƏSİL.....	178
MƏHƏMMƏD HİDƏCİNİN DÜNYAGÖRÜŞÜ.....	178
X FƏSİL.....	204
ƏLİ BƏY HÜSEYNZADƏNİN DÜNYAGÖRÜŞÜ.....	204

XI FƏSİL.....	242
ƏHMƏD BƏY AĞAOĞLUNUN DÜNYAGÖRÜŞÜ.....	242

TƏQDİM

Azərbaycan xalqının minilliklər boyunca formalaşmış mədəni-intellektual həyatı yalnız siyasi hadisələr və tarixi proseslərin məcmusu deyil, hər şeydən əvvəl onun düşüncə sistemini formalaşdıran mütəfəkkirlərin irsi ilə bütövlük qazanan dəyərlər sistemidir.

Xalqların özünüdərk yolunda fəlsəfi təfəkkürün rolu əvəzsizdir; çünki fəlsəfə bir tərəfdən varoluşun mənasını açıqlayır, digər tərəfdən isə milli kimliyə çevrilən ideyaların təməlini formalaşdırır. Bu səbəbdən bir xalqın mütəfəkkirlərini öyrənmək, əslində, onun özünü və düşüncə dünyasını öyrənmək deməkdir. Dr. Faiq Ələkbərlinin bu əsəri məhz belə bir missiyanı yerinə yetirən sanballı və elmi baxımdan tutarlı bir tədqiqat nümunəsidir.

Əsərin əhatə dairəsi ilk baxışdan diqqəti cəlb edir. Kitab yalnız Türk mənəvi dünyasının ən qədim qatlarını — Oğuz Ata, Qorqud Ata və Qam Atanın fəlsəfi dünyagörüşünü — işıqlandırmaqla kifayətlənmir. Müəllif düşüncə tariximizi tək bir mərhələ ilə məhdudlaşdırmadan, Türk fəlsəfi irsinin qədim mifoloji köklərindən klassik orta əsr şair-filosoflarına, Şərq renessansının böyük şəxsiyyətlərindən maarifçilik dövrünün yeni ideya sahiblərinə, nəhayət XIX–XX əsrin milli ideologiya qurucularına qədər uzanan geniş bir tarixi dövrü əhatə edir. Bu yanaşma həm konseptual bütövlüyü təmin edir, həm də Azərbaycan düşüncə tarixinin uzunmüddətli inkişaf ardıcılığını aydın və sistemli şəkildə ortaya qoyur.

Birinci üç fəsildə müəllif Türk fəlsəfi təfəkkürünün ilkin qaynaqlarını dərinlən və sistemli şəkildə araşdırır. Bu bölmələrdə Tanrıçılığın yalnız dini bir fenomen olmadığı, eyni zamanda Türk dövlətçilik anlayışı və insan təsəvvürünün fəlsəfi çərçivəsini formalaşdıran əsas düşüncə sistemi olduğu inandırıcı şəkildə ortaya qoyulur. Oğuz Kağan dünyası, Qorqud hikməti və Qam–Maq təlimi bir-birindən təcrid olunmuş doktrinalar kimi deyil, Türk düşüncə sisteminin bir-birini tamamlayan və ardıcıl mərhələləri kimi təqdim edilir. Bu yanaşma oxucuya həm tarixi ardıcılıq, həm də ideya davamlılığı baxımından bütöv və aydın bir mənzərə yaradır.

Lakin əsərin əsas üstünlüyü yalnız qədim dövrlərin geniş və əhatəli şəkildə təhlilində deyil, həm də müəllifin klassik Azərbaycan intellektual mühitini — Xaqani Şirvani, Nizami Gəncəvi və Zeynalabiddin Şirvani yaradıcılığını — fəlsəfi düşüncənin mərkəzində təqdim etməsində özünü göstərir. Bu şəxsiyyətlərin əsərləri uzun müddət əsasən ədəbi kontekstdə təhlil edilsə də, onların fəlsəfi baxışları tarixən yetərli dərəcədə sistemləşdirilməmişdir. Faiq Ələkbərli isə bu boşluğu dolduraraq inandırıcı şəkildə göstərir ki, Azərbaycan klassiklərinin düşüncəsi yalnız poetik obrazların deyil, eyni zamanda rəşadət-fəlsəfi ideyaların da daşıyıcısıdır.

XIX əsrin maarifçi mühitini, xüsusilə Abbasqulu Ağa Bakıxanov, Əbülqasim Nəbatı və Məhəmməd Hıdaci yaradıcılığını təhlil etdiyi

bölmələrdə müəllif Azərbaycan mütəfəkkirlərinin Şərq və Qərb düşüncə modellərini hansı intellektual zəmində və necə sintez etdiklərini aydın şəkildə nümayiş etdirir. Milli dirçəlişin başlanğıc mərhələsi kimi səciyyələnən bu dövr, fəlsəfi və ictimai fikrin müasirləşmə yolunda keçdiyi mərhələləri anlamaq baxımından son dərəcə önəmlidir.

Əsərin son iki fəslə Azərbaycan və bütövlükdə Türk dünyasının XX əsrdə öz milli ideoloji platformasını formalaşdırmasında müstəsna rol oynamış Əli bəy Hüseynzadə və Əhməd bəy Ağaoğluna həsr olunmuşdur. Müəllif bu böyük mütəfəkkirləri yalnız siyasi düşüncə adamları və publisistlər kimi deyil, eyni zamanda dərin fəlsəfi-intellektual konsepsiyaların müəllifləri kimi təqdim etməyə nail olur. Türkçülük, modernləşmə, maariflənmə və millət ideyası kimi anlayışlar onların düşüncə sistemində tək-cə siyasi kateqoriyalar deyil, həm də fəlsəfi mahiyyət daşıyan məfhumlar kimi çıxış edir. Kitabda bu istiqamətlər arasında qurulan elmi əlaqə müasir milli ideyanın mənəvi-fəlsəfi əsaslarını anlamaq baxımından xüsusi dəyər kəsb edir.

Dr. Faiq Ələkbərlinin bu əsəri həm metodoloji ciddiliyi, həm də milli düşüncə tariximizin müxtəlif mərhələlərini vahid və bütöv bir konseptual çərçivədə birləşdirməsi ilə seçilir. Əsər aydın şəkildə göstərir ki, Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri əsrlər boyu yalnız ədəbiyyat sahəsində deyil, eyni zamanda fəlsəfə, politologiya, mədəniyyət nəzəriyyəsi və mənəviyyat fəlsəfəsi kimi elmi-intellektual sahələrin də daşıyıcıları olmuşlar.

Bu kitab tək-cə akademik auditoriya üçün deyil, milli kimlik, fəlsəfi irs və düşüncə tarixi ilə maraqlanan geniş oxucu kütləsi üçün də əvəzsiz bir mənbədir. Dr. Faiq Ələkbərlinin çoxillik zəhmətinin məhsulu olan bu tədqiqat, Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixinin sistemli şəkildə yenidən qurulması istiqamətində atılmış mühüm bir addımdır.

Bu dəyərli əsərin elmi ictimaiyyətə təqdim olunmasından böyük məmnunluq duyur, müəllifə gələcək araşdırmalarında uğurlar arzulayıram.

Ali Asker
Karabük Universiteti İqtisadi və İdarəetmə Fakültəsi
Beynəlxalq Münasibətlər Bölümü Professoru
Dekabr 2025

TAKDİM

Azerbaycan halkının binyıllar boyunca şekillenen kültürel-entelektüel hayatı, yalnızca siyasal olaylar ve tarihsel süreçlerle açıklanamaz; esasen, bu hayatı anlamlı kılan, düşünce sistemini kuran mütefekkirlerin bıraktığı mirastır.

Halkların kendini tanıma sürecinde felsefi düşüncenin rolü vazgeçilmezdir; zira felsefe, bir yandan varoluşun anlamını açıklarken, diğer yandan ulusal kimliği biçimlendiren düşünsel temelleri inşa eder. Bu nedenle bir halkın mütefekkirlerini incelemek, aslında o halkın kendisini ve düşünce dünyasını anlamak demektir. Dr. Faik Elekberli'nin bu eseri, tam da bu misyonu yerine getiren, yetkin ve kapsamlı bir araştırma örneği niteliğindedir.

Eserin ele aldığı konuların kapsamı, ilk bakışta dikkat çekmektedir. Kitap, yalnızca Türk manevî dünyasının en kadim katmanlarını — Oğuz Ata, Dede Korkut ve Kam Ata'nın felsefi dünya görüşünü — aydınlatmakla yetinmemekte, düşünce tarihimizi tek bir evreyle sınırlamaksızın, Türk felsefi mirasının kadim mitolojik köklerinden klasik Orta Çağ şair-filozoflarına; Doğu Rönesansı'nın büyük şahsiyetlerinden Aydınlanma döneminin yeni fikir sahiplerine; nihayet XIX–XX. yüzyılın millî ideoloji kurucularına kadar uzanan geniş bir zaman dilimini kapsamaktadır. Bu yaklaşım, kavramsal bütünlüğü sağlamakla kalmamakta, aynı zamanda Azerbaycan düşünce tarihinin uzun soluklu gelişim sürekliliğini de açık biçimde ortaya koymaktadır.

Eserin ilk üç bölümünde yazar, Türk felsefi düşüncesinin erken dönem kaynaklarını derinlemesine incelemektedir. Bu bölümlerde Tanrıcılığın yalnızca dinî bir olgu olmadığı, aynı zamanda Türk devlet anlayışı ile insan tasavvurunun felsefi çerçevesini belirleyen temel bir düşünce sistemi olduğu ikna edici biçimde ortaya konulmaktadır. Oğuz Kağan dünyası, Dede Korkut hikmeti ve Kam–Mag öğretisi, birbirinden kopuk doktrinler olarak değil, Türk düşünce sisteminin birbirini tamamlayan aşamaları şeklinde ele alınmaktadır. Bu yaklaşım, okura hem tarihsel süreklilik hem de düşünsel devamlılık bakımından bütüncül bir perspektif sunmaktadır.

Bununla birlikte eserin asıl gücü, yalnızca kadim dönemlerin kapsamlı biçimde ele alınmasında değil; aynı zamanda yazarın klasik Azerbaycan entelektüel dünyasını — Hâkânî Şîrvânî, Nizâmî Gencevî ve Zeynelâbidîn Şîrvânî'yi — felsefi düşüncenin merkezine yerleştirmesinde ortaya çıkmaktadır. Bu şahsiyetlerin eserleri çoğu zaman edebî bir çerçevede değerlendirilmiş olsa da, felsefi görüşleri tarihsel olarak yeterli ölçüde ve sistematik biçimde ele alınmamıştır. Faik Elekberli, bu boşluğu doldurarak Azerbaycan klasiklerinin düşünce dünyasının yalnızca poetik imgelerin değil, aynı zamanda rasyonel-felsefi fikirlerin de taşıyıcısı olduğunu açık biçimde

ortaya koymaktadır.

XIX. yüzyılın maarifçi ortamını, özellikle Abbaskulu Ağa Bakıhanov'u, Ebülkasım Nebatî'yi ve Muhammed Hidecî'yi ele aldığı bölümlerde yazar, Azerbaycanlı mütefekkirlerin Doğu ve Batı düşünce modellerini hangi entelektüel zemin üzerinde ve nasıl sentezlediklerini açık biçimde ortaya koymaktadır. Millî uyanışın başlangıcını temsil eden bu dönem, felsefî ve toplumsal düşüncenin modernleşme sürecinde kat ettiği aşamaları kavramak bakımından son derece önemlidir.

Eserin son iki bölümü, Azerbaycan'ın ve genel olarak Türk dünyasının XX. yüzyılda kendi millî ideolojik platformunu inşa etmesinde müstesna bir rol oynayan Ali Bey Hüseynzade ile Ahmet Bey Ağaoğlu'na ayrılmıştır. Yazar, bu iki büyük düşünürü yalnızca siyasal düşünce insanları olarak değil, aynı zamanda derin felsefî-entelektüel kavramsallaştırmaların üreticileri olarak ele almayı başarmaktadır. Türkçülük, modernleşme, aydınlanma ve millet fikri gibi kavramlar, onların düşünce dünyasında yalnızca siyasî kategoriler değil; aynı zamanda güçlü bir felsefî mahiyet taşıyan düşünsel çerçeveler olarak ortaya çıkmaktadır. Kitapta bu yönelimler arasında kurulan bilimsel ilişki, çağdaş millî düşüncenin manevî-felsefî temellerini kavramak bakımından son derece değerlidir.

Dr. Faik Elekberli'nin bu eseri, hem metodolojik titizliği hem de millî düşünce tarihimizin farklı evrelerini tek ve bütüncül bir kavramsal çerçevede birleştirmesi bakımından öne çıkmaktadır. Çalışma, Azerbaycan Türk mütefekkirlerinin yüzyıllar boyunca yalnızca edebiyat alanında değil; aynı zamanda felsefe, siyaset bilimi, kültür kuramı ve maneviyat felsefesi alanlarında da belirleyici düşünsel katkılar sunduklarını açık biçimde ortaya koymaktadır.

Bu kitap, yalnızca akademik çevreler için değil; millî kimlik, felsefî miras ve düşünce tarihiyle ilgilenen geniş bir okur kitlesi için de vazgeçilmez bir başvuru kaynağıdır. Dr. Faiq Elekberli'nin uzun yıllara yayılan emeğinin ürünü olan bu çalışma, Azerbaycan felsefî düşünce tarihinin sistemli biçimde yeniden inşası yolunda atılmış önemli bir adım olarak değerlendirilebilir.

Bu değerli eserin bilim dünyasına kazandırılmasından büyük bir memnuniyet duyuyor, yazara bundan sonraki çalışmalarında başarılar diliyorum.

Ali Asker
Karabük Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Uluslararası İlişkiler Bölümü Profesörü
Aralık 2025

ÖN SÖZÜ YERİNƏ

Xalqların varlığı baxımından fəlsəfi düşüncə yalnız nəzəri bir istiqamət deyil; zamanla siyasi, ictimai və mədəni müstəvilərə sirayət edən, toplumun özünü anlamasını formalaşdıran ən fundamental intellektual qüvvədir. Bir xalqın kimliyini dərk etməsi, tarixi yaddaşını bərpa etməsi və mənsub olduğu mədəni çevrənin sərhədlərini müəyyənləşdirməsi məhz onun düşüncə tarixinin keçdiyi inkişaf mərhələləri ilə sıx bağlıdır. Fəlsəfi düşüncə tədricən ictimai şüurun maddi gücə çevrilməsinə, toplumun milli özünüdərk səviyyəsinə qalxmasına və nəhayət, dövlət qurmaq iradəsinin yaranmasına yol açır.

Bu baxımdan Azərbaycan düşüncə tarixi, xüsusilə də Azərbaycan Türklərinin tarixi-mədəni inkişafı üçün müstəsna əhəmiyyət daşıyır. Çünki bu coğrafiya minilliklər boyunca müxtəlif mədəniyyətlərin qovşağında dayanmış, lakin bütövlükdə Türk dünyagörüşünün davamlı mərkəzlərindən biri kimi özünəməxsus fəlsəfi xəttini qoruyub saxlamışdır. Burada yalnız siyasi hadisələr deyil, Türkün Tanrıya baxışı, kainatı qavrama üsulu, insanı və toplumu anlama modeli, sözə və hikmətə verdiyi dəyər minillər boyunca maddi və mənəvi mədəniyyətlə çiyin-çiyinə inkişaf etmişdir.

Bu kitabın yazılmasında məqsədimiz Azərbaycan Türk fəlsəfi fikrinin İslamaqədərki mərhələlərini ardıcılıqla, elmi obyektivlik prinsiplərinə əsaslanaraq və milli intellektual yaddaşa söykənən metodlarla yenidən canlandırmaqdır. Müasir akademik mühitimizin əsas çatışmazlıqlarından biri ondadır ki, xalqımızın fəlsəfi mirası çox zaman ya ümumi regional çərçivələrə salınır, ya da xarici nəzəri modellərin kölgəsində dəyərləndirilir. Halbuki Azərbaycan Türk düşüncəsi özünəməxsus xətti olan müstəqil bir bütövdür və bu bütövlük Tanrıçılıqla, Oğuz mədəni fəlsəfəsi ilə, Qorqud hikməti ilə, Qam-Maq təlimi ilə birlikdə öyrəniləndə aydın görünür.

Əsərin üç əsas istiqaməti də elə bu səbəbdən təsadüfi seçilməyib. Oğuz Ata – Tanrıçılıq təlimi, Türk varlığının ilkin fəlsəfi dünyasını, Tanrı–insan münasibətlərinin ən arxaik modelini və kainatın quruluşu haqqında mifoloji-fəlsəfi təsəvvürləri əks etdirir. Qorqud Ata – Qorqudçuluq təlimi, bu qədim Tanrıçı dünyagörüşün İslamla qarşılaşdığı həssas mərhələni, Türk insanının dəyişən tarixi şəraitlərə uyğunlaşma bacarığını və mahiyyəti qoruma iradəsini özündə birləşdirir. Qam Ata və Maqların təlimi isə Türk-Turan mədəniyyətinin ən dərin, çox vaxt kölgədə qalmış, lakin mənəvi-fəlsəfi sistemimizin əsasını təşkil edən arxaik düşüncə qatını ifadə edir. Bu üç istiqamət birlikdə Azərbaycan Türk fəlsəfi tarixinin özəyini formalaşdırır.

Tarixi perspektivdə bu xətt öz inkişafını davam etdirərək orta əsr Azərbaycan mütəfəkkirlərinin yaradıcılığında yeni forma alır. Nizami

Gəncəvinin kamil insan ideali, Xətəinin mənəvi-ictimai nizam konsepsiyası, Nəsiminin insanın ilahi mahiyyəti haqqında dərinlən düşünlümüş baxışları, Füzulinin eşq fəlsəfəsi – bütün bunlar Qam Atadan, Oğuzdan və Qorquddan gələn milli intellektual enerjinin yeni tarixi şəraitdə yenidən ifadə olunmuş formalarıdır. Azərbaycan fəlsəfi fikri heç vaxt boşluqda yaranmamış, həmişə öz ilkin qaynaqlarına söykənərək inkişaf etmişdir.

Modern dövrdə bu xətt maarifçilərin yaradıcılığında yeni məzmun qazanır. Mirzə Fətəli Axundzadə, Həsən bəy Zərdabi, Mirzə Cəlil kimi mütəfəkkirlər cəmiyyətin yenilənməsini, elmin və rəsonal düşüncənin üstünlüyünü önə çəkərək milli fikri yeni mərhələyə yüksəldirlər. Əli bəy Hüseynzadə, Əhməd Ağaoğlu və Yusuf Akçura kimi Turançı ziyalılar isə bu qədim fəlsəfi enerjini pan-Türk ideyaları ilə birləşdirib regional miqyası aşan intellektual hərəkət yaradırlar. Hüseyn Cavid, Əmin Abid, Məhəmməd Hadi kimi düşünlər azadlıq, kimlik, insan və dövlət münasibətləri kimi məsələləri bədii-fəlsəfi dildə yüksək səviyyədə işləyərək Azərbaycan fəlsəfi fikrinin yeni mərhələsinin əsasını qoyurlar.

Bu kitab məhz bu geniş düşüncə xəttini – Qam Atadan başlayıb Oğuz və Qorquda, oradan Nizamiyə, Xətaiyə, Füzuliyə, maarifçilərə və Turan ideoloqlarına qədər uzanan intellektual zənciri – bütöv şəkildə göstərməyi qarşısına məqsəd qoyur. Azərbaycan Türk fəlsəfi fikri kənardan yazılan deyil; öz daxili məntiqi ilə formalaşmış, özünü davamlı şəkildə yeniləyərək zənginləşmiş və müxtəlif dövrlərdə fərqli dillərdə ifadə olunmuş vahid bir düşüncə sistemidir.

Bu kitabda mənim üçün ən önəmli olan odur ki, fəlsəfəyə yalnız akademik təlim kimi yanaşmırıq; fəlsəfi düşüncə ilə xalqın varoluş mücadiləsi arasındakı dərin bağları göstərməyə çalışırıq. Türkün Tanrı anlayışı yalnız dini-mifoloji təsəvvür deyil, onun dövlət quruculuğu fəlsəfəsinin təməlidir. Qorqudun sözü yalnız epik irs deyil, Türkün əxlaq və sosial nizamının rəmzidir. Qamların təlimi yalnız ayinlər sistemi deyil, insan–təbiət əlaqəsinin ən qədim fəlsəfi izahıdır. Bütün bunlar Azərbaycan Türklərinin minilliklər boyunca necə bir dünyagörüş formalaşdırdığını və bu dünyagörüşün necə dövlətçilik iradəsinə çevrildiyini göstərir.

Bu əsəri oxuyan hər kəs görəcəkdir ki, Azərbaycan Türk fəlsəfi fikri nə xarici təsirlərin kənar əlavəsidir, nə də ayrı-ayrı dövrlərin təsadüfi məhsulu. O, öz dinamikası, öz araşdırma metodları və öz mədəni-fəlsəfi sistemi olan müstəqil bir intellektual sahədir. Bu sahəni dərk etdikcə həm özümüzü daha yaxşı tanıyacağı, həm də gələcək nəsillərə daha möhkəm mənəvi təməl miras

qoyacağıq.

Ümid edirəm ki, bu kitab Türk-Turan fəlsəfi xəttinin Azərbaycan müstəvisindəki yerini daha aydın şəkildə göstərəcək, xalqımızın mədəni özünüdərək prosesinə töhfə verəcək və yeni araşdırmalar üçün stimül yaradacaq.

Faiq ƏLƏKBƏRLİ
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun
Türk xalqlarının fəlsəfi fikir tarixi və müasir fəlsəfəsi
şöbəsinin müdiri,
fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

I FƏSİL

OĞUZ ATANIN DÜNYAGÖRÜŞÜ – TANRIÇILIQ TƏLİMİ

Giriş. Azərbaycan xalqının qədim əcdadlarının Türk olması və burada da ilk növbədə, Oğuzların mühüm rol oynaması artıq elm aləmində çoxdan sübut olunmuşdur. Bu baxımdan Azərbaycan Türk fəlsəfi fikir tarixinin qədim dövründən bəhs olunarkən Tanrıçılıq-Gök Tanrı, Mağların təlimi-Qamlıq, Şamanizm, Qorqudçuluq, Türkçülük ilə yanaşı Oğuz Atanın/Oğuz Kağanın (təxminən e.ə. 2-ci minillik) xatırlanması təbiiidir. Apardığımız tədqiqatlar bizə deməyə əsas verir ki, əslində Oğuz Atanın dünyagörüşü onun öz adından (Oğuzçuluq) daha çox Gök Tanrıçılıq-Tanrıçılıq kimi tarixə düşsə də, ancaq Tanrıçılığın ilk kitablarından biri, bəlkə də birincisi “Oğuznamə”lərdir. “Oğuznamə” ləri iki qismə: 1) Oğuz Atanın birbaşa özü ilə bağlı olan “Oğuz Kağan” dastanı və qədim “Oğuznamə”, 2) Oğuz Atayla dolaylı bağlı olan Orta əsrlərdə qələmə alınmış “Oğuznamə”lərə bölmək lazımdır. Əgər diqqət etsək görərik ki, bütün “Oğuznamə”lərin ən geniş yayıldığı coğrafiyaların başında da Dərbənddən Kəngər körfəzinə, Bakıdan Kərkükə qədər torpaqları özündə birləşdirən Azərbaycan gəlir. Təkcə bu faktın özü bizə deməyə əsas verir ki, Oğuz Atanın (Oğuz Kağanın) Azərbaycanla bağlı olması, onun və övladlarının burada yaşayıb yaratması bir gerçəklikdir.

Ona görə də bu gün bizim qarşımızda duran əsas məsələ Türk/Turan mədəniyyətinin dünya mədəniyyətləri arasında özünəməxsus yer tutmasını, hətta Şumerdən 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 hesab edirik. Çünki Turan uyğarlığı həm yaxın uzaq Türk 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 uydurmалardan təmizləyib elmi obyektivliyə qovuşdurmalıyıq. Özəlliklə, bu dövlətin qurucusu olan oğuzlar, onların başçısı Oğuz Kağan (Oğuz Ata) və onun varisləri haqqındakı biliklərimizi artırmalı, genişləndirməliyik.

Azərbaycan Türk etnoqonik miqlərinə görə, Azərbaycan xalqının qədim əcdadlarından biri uğuzlar/oğuzlar olublar: “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”.¹ Deməli, Uğuzlar, ya da Oğuzlar türklərin ulu əcdadlarıdır və Uğuz ya da Oğuz ilk dəfə monoteist din olan Göy Tanrılığın əsasını qoymuşdur. Başqa bir etnoqonik mifə görə isə Oğuz deyil, Türk Nuh peyğəmbərin yeddi oğlundan biri olmuş, uzun müddət bir ada da təkbəşinə yaşamışdır. Türkün adadan xilas olmasında Boz Qurd mühüm rol oynamışdır.²

Oğuz Ata, ya da Oğuz Kağanla bağlı yaranmış bütün “Oğuznamə”lərdə də, o, həm Böyük Turan İmperatorluğunun qurucusu, həm də Dünya hakimiyyətini quran ilk hökmdar kimi dəyərləndirilmişdir. Məsələn, “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 aramaya başladılar. Sonunda bir çözüm buldular. İçlərindən seçiləcək bir kişinin qərarlarına uyacaqlar və çıxardığı hökümləri alıb itaət etmələri gərəkəcəkdi. Yəni bir kağan seçəcəklər. Qərara görə Ulu Ay Atanın ən böyük oğlu, digər hərəkədən sorumlu oldu. Çocuqlar, aralarında anlaşıb 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”.³

Bəzi mənbələr isə Oğuz Kağanı 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 Nuhun oğlu Yafəsin oğlu Türkün nəvəsidir.⁴ 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 Zülqəreynindir. Oğuz Ata ya da İskəndər Zülqərneyn Türklərə təxminən 5200 il bundan öncə Hənif dinini öyrətməmişdir.⁵ Bu anlamda Oğuz Xaqanın İskəndər Zülqərneynlə eyniləşdirilməsi daha çox inandırıcıdır, nəinki m.ö. 13-7-ci əsrlər arasında yaşaması güman edilən Alp Ər Tonqayla.⁶ Sözükeçən Oğuz Kağan 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

¹ Azərbaycan folkloru. Bakı, Şərq-Qərb, 2005, s.219

² Əsətlər, əfsanə və rəvayətlər. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.37-38

³ Demir, Necati (Ön sözün müəllifi və tərtibçi). Türklərin ən eski destanı Ulu Han Ata Bitiyi. İstanbul, Ötügen, 2018, s.89-90

⁴ Mədətoğlu Aydın. Türklər (tarixi очерк). Bakı, “E.L.” NPŞ MMC, 2012, s.34

⁵ Tanrıku Murat. Oğuz Kağan destanında keçən etnonimlər və yer adları/ Çağdaş bilimler işığında Oğuz Kağan destanı. Ankara, Kripto, 2014, s.131-132

⁶ Yəni orada, s.136-137

Mərv, Bəlx və digər şəhərlər göstərilməkdədir. Eyni zamanda, Oğuz Xaqan bir çox yeni şəhərlərin (Gəncə, Şiz, Qəzvin) də təməlini qoymuşdur.

Ancaq digər əfsanələrdə Oğuz Kağanın deyil, Turan dövlətinin başçılarından olan Alp Ər Tonqanın Azərbaycanda bir çox şəhərlərin, o cümlədən Gəncənin, Qəzvinin əsasını qoyması haqqında bilgiler vardır. Firdovsiyə görə, Alp Ər Tonqanı iranlılar Azərbaycanın Bərdə bölgəsindəki qalasında öldürüblər ki, bunu Təbəri də yazır.⁷ 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 haqqında qiymətli bilgiler vardır. Bu bizə deməyə əsas verir ki, Azərbaycan Turan İmperiyasının əsas tərkib hissəsi, hətta mərkəzi olmuşdur.

Maraqlıdır ki, Türküstanda yaranmış Qaraxanlı dövləti dövründə yaşayan Mahmud Kaşğarlı (XI əsr) kimi Türk bilgini də əsərində Oğuz Kağandan deyil, yalnız Alp Ər Tonqadan bəhs edir ki, onun atalarını da Qərb 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”.⁸ Hətta, İran milli dastanlarında da əski Turan-İran müharibələrinin Türkistandan-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. Ergənəkon dastanında da Türklərin əski ataları Türküstanı Xəzər dənizinin quzeyindən gəlirlər. Bir sözlə, Doğru 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.⁹

Bu anlamda Azərbaycan türklərinin Xəzərlərin davamçısı kimi “Azərbaycan” ya da “Xəzərbaycan” anlayışlarına sahib çıxmaları təbii. Yaqut əl-Həməvi də Azərbaycan sözünün kökündəki “azər” kəliməsinin “xəzər” sözüylə eyni mənənliliyindən bəhs etmişdir. Türkmən şairi

⁷ Taberi. Milletler ve Hükümdarlar Tarihi, II cild. İstanbul, MEB yayınları, 1991, s.649, 731-745

⁸ Kaşğarlı Mahmud. Divanü Luğat-İt Türk. Konya, Egitim Kitabevi, 2012, s.49

⁹ Karatay Osman. Oğuz Hanın kimliği ve tarihi kişiliği üzerine// Çağdaş bilimler ışığında Oğuz Kağan destanı. Ankara, Kripto, 2014, s.24-25

Nurməhəmməd Əndəlíp “Oğuznamə” əsərində Azərbaycanı Xəzərbeycan kimi qələmə vermişdir.¹⁰ Türkmənlərin Koroğlu da özünü xəzərbeycanlı adlandırır.¹¹ Türkmənistan türkmənləri indinin özündə də Xəzərbeycan, Xəzərbeycan ifadələrini işlədirlər ki,¹² bütün zamanlarda azər (as ər) və xəzər (kas/qaz/ xaz ər) sözləri eyni mənanı, oğuzluğu, türklüyü və turanlılığı ifadə etmişdir.

XIX-XX əsrlərdə Azərbaycan Türkçülüüyü ideyası qədər Turançılıq ideyasını ən çox müdafiə edənlər Azərbaycan Türk aydınları olmuşdur. Azərbaycan Türk aydınları (A.A.Bakıxanov, H.Zərdabi, Ə.Hüseynzadə, Ə.Cənnəti, Ə.Müznib, Y.V.Çəmənəminli, M.Ə.Rəsulzadə və b.) Türkçülüklə yanaşı Turançılığı da müdafiə edərkən onun bütün sahələrdə dar mənada anlaşılmamasına əsas tutmuşlar. 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.¹³ 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.¹⁴ 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.¹⁵ Eyni müddəaları XX əsrin əvvəllərində bu və ya başqa formada N.Marr, M.Ə.Rəsulzadə, M.H.Baharlı və başqaları da dəstəkləmişlər.

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 zərdüştliyə türk bilgələrin

¹⁰ Əndəlíp Nurməhəmməd. Oğuznamə. Bakı, “Ulu”, 2010, s.44

¹¹ Ağasıoğlu F.Azər xalqı.Seçmə yazılar. Bakı, “Ağrıdağ”, 2000, s.40

¹² Ağasıoğlu Firudin. Azərbaycan Türklərinin İslamaqədər tarixi. III Bitik: Azərbaycanda qurulan qədim dövlətlər. Bakı, “Ağrıdağ”, 2014, s.370

¹³ Hüseynzadə Əli bəy. Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir. Bakı, Mütərcim, 1997, s. 210-238

¹⁴ Yəni orada, s. 225

¹⁵ Hüseynzadə Əli bəy. Siyasəti-Fürusət. Bakı, Elm, 1994, s. 66

hər hansı əlavələrinin, şərhlərinin olması haqqında bilgilər 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 Fərabî və b.) adları Orta əsrlərdə çəkilir ki, onların özləri də əsasən İslam mədəniyyətinin ya da ərəbdilli fəlsəfənin nümayəndələri kimi qələmə verilirlər.

Bu anlamda hesab edirik ki, qədim dövr Türk bilgələrindən biri Oğuz Ata olmuşdur. Türk-Azərbaycan etnoqonik miflərində göstərilir ki, Uğuz-Oğuz Tanrını qəbul etməyən atasına qarşı çıxmış və yer üzündə tək tanrılıq – Göy Tanrıya inanmı yaymışdır.¹⁶ 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 Tanrılıq dinini təsis etmişdi.¹⁷

“Oğuz Kağan” dastanına görə, türklər həmişə tək Tanrıya ya da Göy Tanrıya inanmış, çoxallahlı olmamışlar. Şamanizm və Maniçilik kimi digər Uzaq Şərq kökənli dinlər isə Türklər arasında kiçik zümrələr xaricində heç bir zaman yaygınlıq qazanmamışdır.¹⁸ F.Ağasioğlu 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 (səmanı) bildirirdi”.¹⁹ Emin əl-Razi, İbn Fədlan kimi müəlliflərə görə də, Türklər, o cümlədən xəzərlər, bulqarlar bir Tanrıya tapınırdılar.²⁰

Çox güman ki, türklərdə Tanrı, Tanrılıq 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 Tanrılıq fəlsəfəsi Türk dini-mifik təfəkkürünün yekun nəticəsidir. Akademik Nizami Cəfərov yazır: “Tanrılıq dünyagörüşünün müəyyənəlməsi ilə ona qədərki bütün etnik-ideoloji idrak formaları tanrılığa tabe olur, mifologiya bundan sonra məhz bu mükəmməl dünyagörüşünün (tanrılığın)

¹⁶ Əsətlrlər, əfsanə və rəvayətlər. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.37

¹⁷ Ülken, Hilmi Ziya. Türk tefekkür tarixi. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013, s.42

¹⁸ Tanrıkulu Murat. Oğuz Kağan dastanında keçən etnonimlər və yer adları/ Çağdaş bilimler işığında Oğuz Kağan dastanı. Ankara, Kripto, 2014, s.153

¹⁹ Ağasioğlu Firudin. Azərbaycan Türklərinin İslamaqədər tarixi. III Bitik: Azərbaycanda qurulan qədim dövlətlər. Bakı, “Ağdağ”, 2014, s.469-470

²⁰ İbn Fədlan səyahetnəməsi. İstanbul, 1975, s.31

“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”.²¹ 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”.²²

Tanrıçılıq təliminə görə Türk xalqları arasında Gök Tanrı və Yağız yer arasında orta dünya var ki, burası adamın yaradıldığı və insanların yaşadıkları aləmdir. Tanrıçılıq təlimində Tanrının insanı yox yerdən yaratması deyil, daima onunla birlikdə var olması ideyası var. Yəni həmişə Tanrıyla (görən) birlikdə su (görülən-İnsanın ilk şəkli) 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. Turan-Türk düşüncəsində xatun da Yerlik xanın bir parçası deyildir. O, Qara xan tərəfindən ayrıca yaradılmış olub Yer Xatun ismiylə Yerlik Xana əks bir qüvvət təşkil edər.²³

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 özlüyündən ortaya çıxmışdır.²⁴

Ümumiyyətlə, Turan-Türk hikmətində “yaradılış” örnəklərinə yalnız “Oğuznamə”lər deyil, eyni zamanda “Kitabi-Dədə Qorqud”, Orxon kitabələri və qədim Türk əsərlərində rast gələ bilirik. Hilmi Ziya Ülken yazır ki, 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. Ülkenə görə,

²¹ Cəfərov Nizami. Azərbaycanşünaslığın əsasları. Bakı: Pedaqogika, 2005, s.56

²² Yenə orada, s.56

²³ Türk xalqları ədəbiyyatı. Qədim dövr. Bakı: Çarşıoğlu- Az.Atatürk Mərkəzi, 2006, s.21

²⁴ Demir, Necati (Ön sözün müəllifi və tertibçi). Türklerin en eski destani Ulu Han Ata Bitigi. İstanbul, Ötügen, 2018, s.88-89

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 itaət etmək 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 dərinliyə varmaq içərisində “tərəqqi” imkanı verən iki prinsip vardır. Əvvəlcə gördüyümüz kimi bu prinsiplərdən biri mükəmməlliyin, şəklin, sükunun və yaxınlaşmanın timsalı olan “Göy Tanrı”dır. O, bütün insanların hədəfi, son qayəsi, yəni birbaşa “məfkurə”dir. Digəri insanların içindən çıxdıqları və yenə içinə döndükləri torpaq; arzular, ümidlər, ehtirası və izzətləri, nəhayətsiz bir şövq və həmlənin timsalı olan “Asra Yer”dir. O da, bütün insanların qaynağı, qüdrətlərinin qaynağı, özlərinə məfkurəyə doğru atılma şövq və hərəkətini verən mənbə, yəni birbaşa şəkildə şəniyyətdir. Bu iki prinsip bir-biriylə çatışmaq və ya bir-birinə yadı aləmlər halında qalmaq belə dursun, əksinə nəhayətsiz iştiaqlarından dolayı ancaq vəhdət halına gəldikləri zaman varlıq və insanın ahəngini vücuda gətirirlər. Halbuki yunan hikmətində təbiətin mərtəbələri bir-birinə yad olduğu kimi; İran hikmətində də yaxşılıq və pislik şəklində təcilli edən edən iki zidd qüvvət insanın vicdanında bir mücadilə səhnəsi bulur.”²⁵*

Qədim 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, e.ə. IV minillikdə İkiçayarasında mövcud olmuş Sumer sivilizasiyasının varlığı da Turan/Türk kosmoqoniyasının İran, Çin, Hind, Misir kosmoqoniyalarından qədimliyinə dəlalət edir. Şumerlərdə və digər Turani qövmlərdə görünən Göy Tanrı dininin (Göy Tanrı və Asra-Yağız Yer ikiliyi) digər dinlərdən daha əski olması, üstəlik onlara təsir göstərməsi yavaş-yavaş dünya elmində də qəbul olunmaqdadır.²⁶ 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.²⁷

²⁵ Ülken, Hilmi Ziya. Türk tefekkür tarixi. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013, s.52-53

²⁶ Ələkbərlili Faiq. Turan sivilizasiyasına giriş: Turan məfkurəsi və Tanrıçılıq. Bakı, “Elm və təhsil”, 2021, s.53

²⁷ Rəhimovlu Arif. Tanrıçılıq. Bakı, “Elm və Təhsil” nəşriyyatı, 2024, s.176-185

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 Şumerlərlə, Tanrıya “Cingir baba”,²⁸ yəni Tanrı baba deyən əski Azərbaycan türkləri arasında yalnız dil qohumluğu deyil, dini-mənəvi eynilik də düşündürücüdür. Prototürk Subarlar isə Tanrıya Tenger demişlər.²⁹ Türklərin baş tanrı Tenqri/Dingirlə yanaşı Turan, Turkan, Tork, Turuk, Aras, Baba, Asar, Kuer, Qut, Qaşqay, Günəş kimi iyə adları da olmuşdur.³⁰ 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.³¹

Tanrının sinonimi olan Dinqir sözünə, “Dinqir Rusəş” şəklində Urartu mixiyazılı kitablarında rast gəlirik. Görünür, “Dinqir Rusəş” Tanrı Rusanın ya da Tanrı Uruzun övladları anlamındadır.³² 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.³³

Türk və Tanrı sözlərində də yaxınlıq, doğmalılıq vardır. “Avesta” da adı keçən turanlı Dureketay Turuqtaydır ki, onu da Tenqritay/ Taqritayla eyniləşdirmək mümkündür.³⁴ Tenqri, Tanrı və Türuk sözlərinin doğmalılığı Türk şəxs adlarında da öz əksini tapmışdır.

XI əsrdə Mahmud Kaşğarlı “Tanrı” sözünü Allah anlayışının sinonimi kimi vermişdir. Sadəcə, o bir müsəlman kimi artıq türklərin göy üzünə tanrı deməsini kafirlik hesab etmişdir.³⁵ Bütün hallarda Kaşğarlı Türk xalqlarının İslamaqədərki dini inanclarına daha çox hörmətlə yanaşmışdır.³⁶

Akademik Ziya Bünyadov “Tanrı” və “Göy Tanrı” anlayışları ilə

²⁸ Ağasioğlu Firudin. Azərbaycan Türklərinin İslamaqədər tarixi. II Bitik: Tarixi coğrafiya. Bakı, “Ağrıdağ”, 2014, s.150

²⁹ Ağasioğlu Firudin. Azərbaycan Türklərinin İslamaqədər tarixi. III Bitik: Azərbaycanda qurulan qədim dövlətlər. Bakı, “Ağrıdağ”, 2014, s.153

³⁰ Yənə orada, s.118,121

³¹ Azərbaycan mifoloji mətnləri. Bakı, Elm, 1988, s.52

³² Cəfərsəy İlhami. İber və Hay folklorunda türk mifik təfəkkürünün izləri. Bakı, “Xəzər univer.”, 2006, s.24

³³ Marr N.Y. İştər. Yafetiçeskiy sbornik. vıp.V, Leningrad, 1927, s.122-124

³⁴ Ağasioğlu Firudin. Azərbaycan Türklərinin İslamaqədər tarixi. II Bitik: Tarixi coğrafiya. Bakı, “Ağrıdağ”, 2014, s.326

³⁵ Kaşğarlı Mahmud. Divanü Luğat-İt Türk. Konya, Egitim Kitabevi, 2012, s.484

³⁶ Yənə orada, s.15-16

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”.³⁷

Akademik Nizami Cəfərova görə, “Oğuz Kağan” dastanından başlayaraq son oğuznamələrə qədər gözdən keçirilmiş müxtəlif xarakterli mətnlər deməyə əsas verir ki, onlar poetik struktur etibarilə biri digərinin birbaşa davamı olsa da, ideya-məzmunca üç dövrü əhatə edir:

- 1) Türk tanrıçılığı dövrü (e.ə. I minilliyin sonlarından, b.e. I minilliyin əvvəllərinə qədər);
- 2) Türk tanrıçılığının müsəlmanlıq iddiaları dövrü (I minilliyin əvvəllərindən orta əsrlərin sonlarına qədər);
- 3) Türk etnosunun müstəqil Türk xalqlarına ayrılmasından sonrakı “qarışıq” dövr (orta əsrlərin sonlarından sonrakı dövr).³⁸

Hesab edirik ki, Oğuz Ata Türk xalqları arasında əvvəllər mövcud olmuş, ancaq sonralar müxtəlif səbəblərdən unudulmağa başlamış Tanrıçılıq təlimini “Göy Tanrı”, “Göy Tanrıçılıq” kimi yenidən bərpa etmişdir. Hər halda “Oğuz Kağan” dastanı və “Oğuznamə”lərdən, xüsusilə də uyğur “Oğuznamə”sindən bəlli olur ki, Oğuz Ata dünyaya gəldiyi dövrdə Türk xalqları arasında tək Tanrıçılıq sistemi pozulmuş, türklər kafirliyə üz tutmuşlar. Oğuz Ata isə başda atası Qara xan və əmiləri olmaqla Tanrıçılıqdan uzaqlaşmış “kafir”lərə qarşı mübarizə apararaq onlar üzərində qələbə əldə edərək “Göy Tanrı” dinini təsis etmişdir.³⁹

Bu baxımdan Oğuz Atadan öncə Tanrıçılıq təliminin olması, ancaq zamanla unudulmuş, pozulmuş Tanrıçılığın Oğuz Ata tərəfindən “Göy Tanrıçılıq”, “Göy Tanrı” kimi bərpa olunması çox inandırıcıdır.

Böyük Türk mütəfəkkiri Əli bəy Hüseynzadə yazır ki, şamanizmlə (Qamlıq-Maqların təlimi) yanaşı türklərin əsas dini-fəlsəfi təlimi “Göy Tanrı” olmuşdur. Bəzi şamanların yanlış əməlləri nəticəsində “şamanizm” bütprəstliyə çevrilsə də, ancaq “şaman” bütprəstliyi uzun sürməmiş və

³⁷ Bünyadov Z.M. Dinlər, təriqətlər, məzhəblər. Bakı, Şərq-Qərb, 2007, s.263

³⁸ Cəfərov N. “Oğuznamələr”də Türk tanrıçılığının müsəlmanlıq iddiaları. Ədəbiyyat qəzeti. - 2024.- 6 aprel, №11-12.- s. 32-33.

³⁹ Rəşidəddin, F. Oğuznamə. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası NPB, 2003, s.18-19

Göy Tanrıçılıq dini yaranmışdır: “Fəqət şu təəddüd ilahə ilə bərabər Türk oğuzlarda vəhdaniyyəti-rəbbaniyyə fikrinə bir meyil bulunduğuna sahibüs-səma mənasına gələn və ilahüililahə olması möhtəmil olan “Tanrı”, yəni Göy Tanrı və yaxud sadəcə “Gög” denilən Allaha dəlalət ediyor. Qədim türklərin ruha etiqadları var idi. Orxon abidəsinə görə ruh bir quş şəklində təsəvvür olunuyordu. Movtayı dəfn etmək adəti dəxi talibi-diqqətdir”.⁴⁰

Tanrıçılığı Azərbaycan xalqının ən qədim dini-mifoloji təlimlərindən biri sayan tanınmış mifoloq alim Mirəli 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”.⁴¹ 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.⁴² 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, uralıq mənasını daşımış, öz əksini ailə və dövlət quruluşunda da tapmışdır.

Vəli Həbiboglu da Azərbaycan türklərinin qədim inanclarında tanrıçılığın xüsusi yer tutduğunu qeyd edərək yazır ki, qədim türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin mifoloji dünyagörüşündə Yer və Göyün ayrılması Tanrıyla bağlıdır: “Bu da onu göstərir ki, qədim türkdilli xalqlar arasında təkəllahlılıq inamı çox güclü olmuşdur. Məhz buna görə də türk xalqlarının bir çoxunda həyatın, kainatın yaradılışı anlayışının özü Tanrı, Allahla əlaqələndirilir”.⁴³

Ağayar Şükürov da türklərin əski inancları arasında tanrıçılığın əsas yer tutmasına əmindir: “Qədim türk mifologiyasının allahlar panteonunda birinci – mərkəzi yeri tenqri-tanrı tutur. Tenqri, yaxud çox vaxt 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

⁴⁰Hüseynzadə Ə. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2007, s. 64

⁴¹ Seyidov, M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı: Azərnaşr, 1989, s.164

⁴² Yəni orada, s.168

⁴³ Həbiboglu, V. Qədim türklərin dünyagörüşü. Bakı: “Qartal”, 1996, s.80

üzü idi".⁴⁴ O qeyd edir ki, qədim türklərin allahları panteonunda baş Allah Göy Tanrı hesab olunmuşdur. A.Şükürova görə, qədim türklərdə "Göy Tanrı" ideyasına aşağıdakılar aid idi: 1) göyə işarə; 2) yaradıcı funksiya; 3) hamilik funksiyası; 4) insan taleyini müəyyənləşdirən funksiya; 5) cəzalandırıcı funksiya; 6) kişi başlanğıcı ilə əlaqə funksiyası.⁴⁵

Fəlsəfə elmləri doktoru Zümrüd Quluzadə yazır ki, Allah haqqında oğuzların təsəvvürləri, ortodoks İslamdakı təsəvvürlərdən fərqlidir və onlarda İslamdan öncəki Türk xalqları dini təsəvvürlərinin ünsürləri geniş yer tutur: "Oğuzların təsəvvürlərində Allah təkdir, qüdrətlidir, mərhəmət, kömək, var-dövlət və ölüm Onun ixtiyarındadır. Allah uca göydədir. O, heç bir şeylə müqayisə olunmayandır; "bütün dünyaların yaradıcısıdır".⁴⁶

2003-cü ildə nəşr olunan "Azərbaycan Respublikasının dövlət rəmzləri" kitabında yazılır ki, Azərbaycan bayrağında öz əksini tapmış mavi (göy) rəng qədim türklərdə mövcud olmuş dini inanc – Tanrıçılıq dini ilə bağlıdır: "Qədim türklər Tanrıya (Allaha) "Göy Tanrı" 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".⁴⁷ Bu kitabda yazırlar ki, göy (*mavi*) rəngin türk varlığının, türklüyün simvolu kimi orta əsrlərdə və müasir dövrdə bir sıra türksöylü 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".⁴⁸ Bizə də elə gəlir ki, türkçülüyn simvolu olan göy (*mavi*) boya, eyni zamanda tanrıçılığın rəmzidir. Göy boya türkçülüynü əks etdirdiyi qədər də, tanrıçılığı – təkəllahlılığı da ifadə edir. Bu anlamda türkçülük tanrıçılıq, yəni tək olan Allaha inam deməkdir. Deməli, islamda yaşıl boya, tanrıçılıqda isə göy boya tək olan Allahı əks etdirir və hər ikisində dini-fəlsəfi məna vardır. Bu baxımdan türklərin tanrıçılıqdan sonra islama tapınmalarını başa düşmək çətin deyildir.

⁴⁴ Şükürov, A. Mifologiya. VI kitab // Qədim türk mifologiyası. Bakı, Elm, 1997, s.24

⁴⁵ Yenə orada, s.25-26

⁴⁶ Quluzadə Zümrüd. XI-XII əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfəsi // Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: "Elm", 2014, s.181

⁴⁷ Mərdanov, M. və Quliyev, Ə. Azərbaycan Respublikasının dövlət rəmzləri. Bakı: Çarşıoğlu, 2003, s.80

⁴⁸ Yenə orada, s.81

Seyfəddin Rzasoya görə, Oğuz mifologiyasında kosmos öz yaşam impulslarını xaosdan alır: kosmosla xaos arasında özünüyaratmanın mürəkkəb sinergetik strukturunu nəzərdə tutan dimamik əlaqə sistemi var. O, yazır: “Kosmosu təmsil edən fərdin xaosla istənilən əlaqəsinin vasitəsi, üsulu və funksional mexanizmi inisiyasiya rituallarına münəcər olunur. Demək, oğuz xaosunun bərpasının obyektində məhz ritual məkanı və onun struktur elementləri durmalıdır... Bu istiqamətdə apardığımız eksperimentlərdə dörd əsas nəticə əldə etmişik: birincisi, oğuz mifoloji düşüncəsində xaos ayrıca dünya şəklində təsəvvür olunmuş və “yalançı dünya” adlanmışdır; ikincisi, “yalan” və “yalançılıq” oğuz xaos modelinin uyğun olaraq əsas prinsip və davranış formulunu təşkil edir; “dəli” (semantemi) və “dəlilik” (statusu) bütün hallarda hər hansı şəkildə xaosla ritual bağlılığın işarə vahidləridir; dördüncüsü, oğuzların “kiçik ölüm” adlandırdıqları “yuxu” semantemi xaosa girib-çıxmanın mediativ mexanizmidir.⁴⁹

Müəllifi bəlli olmayan “Oğuz Kağan” dastanı və qədim “Oğuznamə”lər əslində Oğuz Atanın özü ilə birbaşa bağlı olub, onun dünyagörüşünün əksidir. Yaxud da ilk “Oğuznamə”ləri müdriklərin başçısı, məsələn Ulu Türük (Uluq Turuk) qələmə almışdır. Aybək Dəvadarinin “Oğuznamə” haqqında yazdığı aşağıdakı fikirlər qədim “Oğuznamə” ilə bağlıdır: “Türklərdə çox önəmli bir kitab daha vardır. Bu kitaba türklər çox dəyər verirlər və əldən-ələ dolaşdırırlar. Adı Oğuznamədir. Bu kitabın içində Oğuzun günlük yaşamı, ilk kağan oluşu, adını və namını Oğuz olaraq alışı anladılmışdır...”⁵⁰

Qədim “Oğuznamə”lərdən biri uyğur “Oğuznamə”sidir. Uyğur “Oğuznamə”si digər “Oğuznamə”lərdən fərqli olaraq çox cüzi şəkildə İslam dininin təsirinə məruz qalmışdır.⁵¹

Uyğur “Oğuznamə”sində Oğuzun dünyaya gəlməsi belə yazılır:

...kene kunlerden bir kun Ay kağan nunç

Gözü yarib butadı erkek oğul toğurdu.⁵²

Qədim, ilk “Oğuznamə”lər sonralar “Atalar sözü”, “Ata sözləri” kimi də tarixə düşmüşdür. Əslində burada qeyd olunan “Ata” anlayışı bilgəliyi, müdrikliyi ifadə edir. Şübhəsiz, Türk tarixində ilk bilgə atalardan biri ya da birincisi yenə də Oğuz Atadır.

⁴⁹ Rzasoy Seyfəddin. Oğuz mifologiyası. Bakı, “Nurlan”, 2009, s.142

⁵⁰ Demir, Necati (Ön sözün müəllifi və tertibçi). Türklerin en eski destanı Ulu Han Ata Bitiği. İstanbul, Ötüken, 2018, s.77-78

⁵¹ Bayat Füzuli. Oğuznamə(lər). Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Öndər nəşriyyatı, 2004, s.255-274

⁵² Bayat Füzuli. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz Kağan” dastanı. Bakı, Sabah, 1993, s.110

Oğuz Atanın dünya, həyat, ölüm, əxlaq, varlıq və digər məsələlər haqqında baxışlarını əks etdirən “Oğuznamə”lərin yeni variantları orta əsrlərdə qələmə alınmışdır. Həmin “Oğuznamə”lərdən birinin müəllifi 15-ci əsrdə Osmanlıda yaşamış Yazıçıoğlu Əlidir. Osmanlı padşahı II. Muradın istəyi ilə “Təvarix-i Ali Səlcuq” (“Səlcuqların tarixi”) əsərini qələmə alan Yazıçıoğlu Əli bu zaman Anadolu Səlcuqlu Dövlətinin tarixçisi İbn Bibinin “Əl-Əvəmirül-Aliyyə fil-umuril-Aliyyə” və Fəzlullah Rəşidəddin Həmədaninin “Cami ət-Təvarix” adlı əsərlərindən, tarixi Oğuz əfsanələrindən və uyğurca yazılmış “Oğuznamə”dən istifadə etmişdir.

Yazıçıoğlu Əli “Təvarix-i Ali Səlcuq”un Oğuznamə bölümündə Oğuz Atanın düşüncələrinə geniş yer vermişdir. Həmin kitabda yazılır: “Oğuz Kağanın törə olaraq bəirləyib vəsiyyət 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 bəirləyən sözlər, hikmətli sözlər hal və tavr anladan sözləri o vəsiyyət olaraq söylədi. Bu sözlər törə halına gəldi”.⁵³

“Təvarix-i Ali Səlcuq”un Oğuznamə bölümündə Oğuz Atanın ya da Oğuz Kağanın buyurduğu törə və yasasından 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 uyğundur. O, bir boya xan ola bilər...

Oğuz Kağan buyurdu: Üç bilgənin doğru bulduğu sözü hər yerdə söyləmək gərəkdir. Hər kişi öz sözünü, başqasının söylədiyi sözləri üç bilgənin söylədiyi sözlərlə qarşılaşdırın. Əgər uyğun düşərsə onu söyləmək olur. Əgər söz, üç bilgənin sözlərinə tərs isə o sözü söyləməmək gərəkdir...

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”....⁵⁴

Ən məşhur “Oğuznamə”lərin müəlliflərindən biri Fəzlullah Rəşidəddindir (13-14-cü əsrlər). Onun “Came-ət-Təvarix” adlı əsərinin “Tarixi-oğuzan və türkan və hekayəti-cahangiri-u” adlanan ikinci fəslini təşkil edən “Oğuznamə” əsaslı mənbələrdən biri hesab olunur. Fəzlullah Rəşidəddin yazır ki, Tanrıçılıq-Göy Tanrı dinini Oğuz xan ya da Oğuz Ata

⁵³ Demir, Necati. Türklüğün Binlerce Yıllık Anayasası: Oğuz Kağan Töresi (Vasiyyətləri və Ögütleri). İstanbul, Ötüken, 2018, s.29

⁵⁴ Yenə orada, s.33-34

formalaşdırıb və türklər arasında yayıb.⁵⁵ Fəzlullah Rəşidəddinin “Oğuznamə”sində Yuşi Xoca və onun oğlu Qara Sülük (Uruq Turuq) isə Xaqana yol göstərən və gələcəyi görən müdriklər idi.⁵⁶ Qara Sülük Oğuz xaqanın məsləhətçisi, qəbiləbirlişməsinin başçısı kimi ən çətin anlarda çıxış yolu tapırmış.

Eyni zamanda, Xarəzmin (14-15-ci əsrlər), Salar Babanın (16-cı əsr), Nurməhəmməd Əndəlibin (18-ci əsr)⁵⁷ və başqalarının da qələmə aldığı, təqribən 25-ə qədər “Oğuznamələr” vardır.

Akademik İsa Həbibbəyliyə görə müxtəlif əsrlərdə ayrı-ayrı müəlliflər tərəfindən yazılmış “Oğuznamə” yaradıcılarının əsas vəzifəsi geniş mənada oğuz türklərinin meydana çıxması, formalaşması və inkişafı tarixi haqqında yayılmış rəvayətləri və tarixi məlumatları toplayıb müəyyən sistemə salmaq və özlərinə məxsus sərhədlərlə tərtib etdirərək yazıya almaqdan və yaymaqdan ibarət olmuşdur.⁵⁸

Nəticə. Beləliklə, Türk Ata ya da Oğuz Atanın bir ya da ayrı-ayrı insan olaraq ilk bilgə Atalarımızdan biri olması haqqında dəqiq bilgi yoxdur. Ancaq bir çox bilgilər bizə deməyə əsas verir ki, Oğuz Ata və Türk Ata müxtəlif dövrlərdə yaşamış ayrı-ayrı müdrik atalarımız ya da bilgələrimiz olmuşdur. Eyni zamanda, hər iki bilgəmiz Tanrıçılıq təlimində mühüm rol oynamış atalarımız olub, ancaq müəyyən dərəcədə fərqli baxışlar sistemi olmuşdur. Məhz bu səbəbdəndir ki, Türk Atanın Tanrıçılıq təlimi sonralar onun adıyla bağlı olaraq “Türk törəsi”, Oğuz Atanın Tanrıçılıq təlimi isə “Gök”, “Gök Tanrı” təlimi kimi adlanmışdır. Təsədüfi deyil ki, bu anlamda “Tanrı” sözü “Türk”, “Oğuz” sözü isə “Gök” qavramları ilə eyniləşdirilir. Maraqlıdır ki, 6-7-ci əsrlərdən etibarən oğuzlar və türklərin eyni birliyə daxil olması nəticəsində dini-fəlsəfi sistemdə “Gök Tanrıçılıq”, sosial-siyasi sistemdə isə “Türk budunu” anlayışları öz yerini tapmış, hətta bu birliyin əsasında “Gök Türk” Xaqanlığı təsis olunmuşdur. Görünür, buna səbəb Oğuz Ata və Türk Atanın aşağı-yuxarı eyni dini-fəlsəfi təlim və törədən çıxış etməsi idi ki, onların davamçıları Tanrıçılığın və Türklüyün vəhdətindən başqa bir yol görməmişlər.

Ümumiyyətlə, fikrimizcə, Türk xalqlarının fəlsəfi fikir tarixində mühüm yeri Tanrıçılıq tutmuş, bu dini-fəlsəfi təlimin əsas nümayəndələri Türk Ata, Oğuz Ata, Qorqud Ata, Maq Ata (Qam-Ğam Ata), Xızır Ata və başqaları olmuşlar. Sadəcə, həmin bilgə atalarımızın Tanrıçılıqla bağlı baxışlar sistemi nüvə baxımından eyni ya da bənzər olsa da, ancaq fərqliliklər də olmuşdur. Ona görə də Oğuz Atanın dünyagörüşü ilə Türk

⁵⁵ Rəşidəddin, F. Oğuznamə. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası NPB, 2003, s.18

⁵⁶ Rəşidəddin, F. Oğuznamə. Bakı: Azərnaşr, 1992, s.15

⁵⁷ Əndəlib, Nurməhəmməd. Oğuznamə. Bakı, “Ulu”, 2010, s.44

⁵⁸ Həbibbəyli İsa. “Kitabi-Dədə Qorqud”: yazılı epos və ya epopeya. Bakı, Elm, 2020, s.97

Atanın dünyagörüşü (eləcə də digərləri) arasında yalnız bənzərlikləri deyil fərqlilikləri də görüb tədqiq etmək zəruridir. Bu bənzərliyi Qorqud Ata ilə Qam Ata arasında da aparən tədqiqatçılar vardır. Başqa sözlə, bəzi tədqiqatçılar da Qorqud Ata ilə Qam Atanın eyni bilgə atamızın olduğuna inandıqları halda, fərqli düşünənlər də az deyildir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

- 2000 Ağasioğlu Firudin. Azər xalqı (Seçmə yazılar). Bakı, "Ağrıdağ", 2000
- Ağasioğlu Firudin. Azərbaycan Türklərinin İslamaqədər tarixi. I Bitik: Tarixi qaynaqlar. Bakı, "Ağrıdağ", 2014
- Ağasioğlu Firudin. Azərbaycan Türklərinin İslamaqədər tarixi. II Bitik: Tarixi coğrafiya. Bakı, "Ağrıdağ", 2014
- Ağasioğlu Firudin. Azərbaycan Türklərinin İslamaqədər tarixi. III Bitik: Azərbaycanda qurulan qədim dövlətlər. Bakı, "Ağrıdağ", 2014
- Atalar sözü. (Toplayanı: Ə.Hüseynzadə). Bakı, Yazıçı, 1985
- Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. 10 cilddə, II cild. Bakı, Elm, 2020
- Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. 10 cilddə, I cild. Bakı, Elm, 2018
- Azərbaycan folkloru. Bakı, Şərq-Qərb, 2005
- Azərbaycan mifoloji mətnləri. Bakı, Elm, 1988
- Bayat Füzuli. Oğuz epik ənənəsi və "Oğuz Kağan" dastanı. Bakı, Sabah, 1993
- Bünyadov Ziya. Dinlər, təriqətlər, məzhəblər. Bakı, Şərq-Qərb, 2007
- Cəfərov Nizami. "Oğuznamələr"də Türk tanrıçılığının müsəlmanlıq iddiaları. Ədəbiyyat qəzeti. - 2024.- 6 aprel, №11-12
- Cəfərov Nizami. Azərbaycanşünaslığın əsasları. Bakı: Pedagogika, 2005
- Cəfərsəy İlhami. İber və Hay folklorunda türk mifik təfəkkürünün izləri. Bakı, "Xəzər univer.," 2006
- Demir, Necati. Türklərin en eski destanı Ulu Han Ata Bitiği. İstanbul, Ötügen, 2018
- Demir, Necati. Türklüğün Binlerce Yıllık Anayasası: Oğuz Kağan Töresi (Vasiyyətleri ve Ögütleri). İstanbul, Ötügen, 2018
- Elekberli Faiq. Turan Uygarlığına giriş: Turan Mefkuresi ve Tanrıçılık. 1. Kitab. İstanbul, Çınaraltı yayınları, 2025

Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərəi-Tərakimə (Türklərin soy kitabı). Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası, 2002

Əfzələddin Əsgər. Oğuznamə yaradıcılığı. Bakı, Elm və təhsil, 2013

Əfzələddin Əsgər. Oğuznamələr // Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. 10 cildə, I cild. Bakı, Elm, 2018

Ələkbərli Faiq. Turan sivilizasiyasına giriş: Turan məfkurəsi və Tanrıçılıq. Bakı, "Elm və təhsil", 2021

Əlizadə Samət (tərtibçi müəllif). Oğuznamə. Bakı, Yazıçı, 1987

Əndəlib Nurməhəmməd. Oğuznamə. Bakı, "Ulu", 2010

Əsatirlər, əfsanə və rəvayətlər. Bakı, "Şərq-Qərb", 2005

Fahrettin M.Kızıoğlu. Dede Korkut Oğuznameleri. Ankara, AtatürkKültür Merkezi Yayınları, 2000

Həbibbəyli İsa. "Kitabi-Dədə Qorqud": yazılı epos və ya epopeya. Bakı, Elm, 2020

Həbibəğlu Vəli. Qədim türklərin dünyagörüşü. Bakı: "Qartal", 1996

Hüseynzadə Əli bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb", 2007

Hüseynzadə Əli bəy. Siyasəti-Fürusət. Bakı, "Elm", 1994

Hüseynzadə Əli bəy. Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir. Bakı, Mütərcim, 1997

İbn Fadlan seyahetnamesi. İstanbul, 1975

Karatay Osman. Oğuz Hanın kimliyi ve tarihi kişiliği üzerine// Çağdaş bilimlər işığında Oğuz Kağan destanı. Ankara, Kripto, 2014

Kaşgarlı Mahmud. Divanü Luğat-İt Türk. Konya, Egitim Kitabevi, 2012

Quluzadə Zümrüd. XI-XII əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfəsi // Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: "Elm", 2014

Marr N.Y. İştər. Yafetiçeskiy sbornik. vıp.V, Leninqrad, 1927

Mədətoğlu Aydın. Türklər (tarixi очерк). Bakı, "E.L." NPŞ MMC, 2012

Mənzum Oğuznamə. Qədim türkcədən uyğunlaşdıran və ön sözün müəllifi İ.Osmanlı. Bakı, Ulu, 2005

Mərdanov, M. və Quliyev, Ə. Azərbaycan Respublikasının dövlət rəmzləri. Bakı: Çayıoğlu, 2003

Oğuznamə. Bakı, Şərq-Qərb, 2006

Oğuznamələr. İşləyib çapa hazırlayanlar: K.V.Nərimanoğlu və

- F.Uğurlu. Bakı: Bakı Universiteti Nəşriyyatı, 1993
- Rəhimoğlu Arif. Tanrıçılıq. Bakı, “Elm və Təhsil” nəşriyyatı, 2024
- Rəşidəddin, F. Oğuznamə. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası NPB, 2003
- Rəşidəddin, F. Oğuznamə. Bakı: Azərnəşr, 1992
- Rzasoy Seyfəddin. Oğuz mifologiyası. Bakı, “Nurlan”, 2009
- Salar Baba. Oquz və övlad və etba və bakı-ye etrak tarixi. Orijinal tekstin ılmı düzüücisi Z.M.Muxammedova. Aşqabat, 1992 (türkmence)
- Seyidov, M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı: Azərnəşr, 1989
- Sümer Faruk. Oğuzlar. Bakı, “Elm”, 1994
- Şükürov, A. Mifologiya. VI kitab//Qədim türk mifologiyası. Bakı, Elm, 1997
- Taberi. Milletler ve Hükümdarlar Tarihi, II cild. İstanbul, MEB yayınları, 1991, s.649, 731-745
- Tanrıkulu Murat. Oğuz Kağan destanında geçen etnonimler ve yer adları/ Çağdaş bilimlər işığında Oğuz Kağan destanı. Ankara, Kripto, 2014
- Türk xalqları ədəbiyyatı. Qədim dövr. Bakı: Çarşioğlu- Az.Atatürk Mərkəzi, 2006
- Ülken, Hilmi Ziya. Türk tefekkür tarihi. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013
- Мовсумова Л.Д. Тэнгрианство: сочетание мифологических, религиозных и философских начал в религии древних тюрков. Баку, “Füyuzat”, 2023

II FƏSİL

QORQUD ATANIN DÜNYAGÖRÜŞÜ – QORQUDÇULUQ TƏLİMİ

Giriş. Türk xalqlarının fəlsəfəsi mahiyyət etibarıyla tək Tanrıçılığa əsaslanan vəhdətçi, ahəngçi və monist dünyagörüşü olub ki, bu fəlsəfəni izləyənlərdən biri də Qorqud Ata ilə bağlı olan Qorqudçuluq təlimidir. Başqa sözlə, İslam dininin meydana çıxmasına qədərki dövrdə yaşamış, hətta İslamla da bağlanılmasına çalışılmış böyük Türk bilgələrindən biri Azərbaycanın Dərbənd şəhərində dünyaya gəlmiş Qorqud Atadır (təxminən e.ə. 1-ci minilliyin əvvəlləri). Bu baxımdan *Qorqud Ata ya da Dədə Qorqudun* bir müdrik kimi Tanrıçılıqdan İslama keçid arasında bir körpü rolu oynaması sonrakı dövrün məhsulu olsa da, burada düşündürücü məqamlar da vardır. Əgər Qorqud Atada əsasən Tanrıçılığın (Göy Tanrı) etiqadları, Türk dünyagörüşü öz əksini tapmışdırsa, o, İslamı “qəbul etmək”lə hər iki dünyagörüşün sintezindən, bütövlüyündən çıxış etmişdir. Bir sözlə, Qorqud Ata İslam dininə “tapınmaq”la Türkün öz din-fəlsəfi dünyagörüşündən imtina etməmiş, tək Tanrıçılıq dini-fəlsəfi sisteminin yeni bir mərhələsinə (Qorqudçuluğa) qədəm qoyulmasına çalışmışdır.

Əgər tanrıçılıqdan, Qorqud Atanın 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. Zatən 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. 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.

Tanrıçılığa, o cümlədən bu dini-fəlsəfi dünyagörüşün erkən orta əsrlərdə Azərbaycanda və Türkistanda 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 artıq 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 (“Oğuznamə”, “Gültəkin”, “Orxon-Yenisey”, “Kitabi-Dədə Qorqud” və b.) mütləq mənimsəməliyə. Artıq Azərbaycanın ilk filosofunun Zərdüşt deyil, Türk Ata, Oğuz Ata, Qorqud Ata, Uluq Turuq, Anaxars, yaxud da başqa bir bilgənin olması ideyalarını təbliğ etməliyə. Eyni zamanda, bu gün azərbaycanlıların-türklərin yaz bayramında od, su, hava və torpağa olan münasibətin də zərdüştilikdən deyil, şamanizm, tanrıçılıq, “maqların təlimi” kimi dini-mifoloji, dini-fəlsəfi təlimlərdən qaynaqlandığını öyrənməliyə. Bu baxımdan islamiyyətdən əvvəlki dövrdə oğuzların-türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin maddi və mənəvi həyatım əks etdirən ünsürlər, adət-ənənələr, əxlaq-etika, ədəb-ərkan normaları “Kitabi-Dədə Qorqud”da daha aydın ifadə olunmuşdur.⁵⁹

Əslində Qorqud Ata Tanrıçılıqdan İslama keçid üçün tarixi “gənc”ləşdirilmiş tanrıçı bir Atadır. Çünki Qorqud Atanın yaşadığı zamanla İslamın meydana gəldiyi dövrlər arasında böyük bir zaman kəsiyi var. Ancaq təqribən bir minilik tarixdə Qorqud Atanın yaşması mümkün olmadığı üçün deməli, burada başqa məqamlar vardır. Bizcə, bu məqamlardan biri, bəlkə də birincisi Qorqud Atanın Oğuzlar və Midiya dövründə mövcud olmuş qamlar təlimi ya da maqlar təlimi ilə bağlılığıdır.

Qorqudşünaslardan Samət Əlizadə yazır ki, Qorqud Ata özü ən böyük şaman-kahin olub, peyğəmbər səviyyəsindədir: “Onun sözündə xariqüladə qüvvə vardır, - “alqış alqış, qarğış qarğışdır”, “anısı tutanda” şamanlıq sehri və sözün gücü ilə Dəli Qarcarın qolunu qurudur. Qəhrəmanlara hər kəsin əməlinə, qabiliyyətinə və niyyətinə görə o, ad verir. Bir neçə nümunə istisna olmaqla, adlar İslam zehniyyətindən uzaqdır, qədim Oğuz zövq və təsəvvürünün məhsuludur”.⁶⁰ Doğrudan da dastandan məlum olur ki, Türklər-Oğuzlar arasında birinci hörmətli adam, Qorqud Ata idi. “Oğuzun ol kişi təmam bilicisiydi, - nə diyərsə, olurdu. Qaibdən dürlü xəbər söylərdi. Həq təala onun könlünə ilham edərdi... Qorqud Ata Oğuz qövminin müşkülünü həll edərdi. Hər nə iş olsa. Qorqud Ataya danışınca işləməzlərdi. Hər nə ki buyursa, qəbul edərlərdi; sözün tutub təmam edərlərdi...”.⁶¹

“Kitabi-Dədə Qorqud”da Tanrıçılıq və şamanizmin izləri özünü daha çox büruzə verməsi təbiidir. Fəlsəfə elmləri doktoru Zümrüd Quluzadə hesab edir ki, Qamların təbliğ etdiyi tanrıçılıq fəlsəfəsini

⁵⁹ The Book of Dede Korkut, Penguin Books, London, 1974, r. 11-16.

⁶⁰ Əlizadə Samət. Tarixin yenilməz kitabı// Kitabi-Dədəm Qorqud (1999). Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, s.8-9

⁶¹ Kitabi-Dədəm Qorqud (1999). Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, s.30

öyrənmək üçün, onların Kitabı-Dədə Qorquddə ortaya qoyduqları fəlsəfi məsələləri incələmək çox vacibdir: “Bunu bizdən Qam (şaman) oğlu qam Bayandır xanın türklərə başçılığı, başqa sözlə, əcdadlarımızın şamanizmə tapınması tələb edir. Digər tərəfdən, dünya – təbiət və insanla üz-üzə duran hökmü rəvan şaman şəxsiyyəti etnik türk xarakterində özünə inam, ötkəmlik, qüdrət və cəsarətin olmasını müəyyən edir desək, bəlkə də yanılımarıq”.⁶² Bu baxımdan Qorqud Atanın qəhrəmanlarından biri olan Dəli Domrulun Tanrını mədh etmə tərzii xüsusilə diqqətəlayiqdir:

*Ucalardan ucasan,
Kimsə bilməz necəsən.
Görklü Tanrı!
Neçə cahillər səni
Göydə arar,
yerdə istər.
Sən xud möminlərin könlündəsən.
Daim duran cəbbar Tanrı,
Baqi qalan səttar Tanrı.*⁶³

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı Azərbaycanın oğuz tayfalarının əxlaqi normaları və mənəvi sərvətləri haqqında parlaq bir təsəvvür yaradır. Burada şan-şöhrət, cəsarət, mətanət, düşməyə qarşı mübarizədə qorxmazlıq, dönməzlik, vətənpərvərlik tərənnüm edilir. Əsərdə çətin məqamlarda qarşılıqlı kömək, təvazökarlıq, lovğalıqdan uzaq olmaq kimi cəhətlər tərənnüm edilir. Lakin bütün bu keyfiyyətlər dastanda əsasən oğuz xanlarının və bəylərinin həyatı və məişəti təmsalında verilir. Z.Quluzadə yazır: “Kişinin bir mərd kimi özünü təsdiq dastana görə, onun cəngavərliyi ilə bağlıdır. Ad qazanmaq üçün o, baş kəsməli, qan tökməli, düşmənin ölkəsini rəhimsizcəsinə və amansızlıqla talan etməlidir. Eyni zamanda ad qazanmaq üçün ondan xeyirxahlıq və əliaçıqlıq tələb olunur ki, bu xüsusiyyətlər də hər şeydən əvvəl qonağı ləyaqətlə qarşılamaq, acı doyurmaq, ayaqyalını, paltarsızı geyindirmək, borclunu girovdan, qulu köləlikdən azad etmək kimi xüsusiyyətlərdən ibarətdir”.⁶⁴ Z.Quluzadəyə görə, erkən orta əsrlərdə Azərbaycan əhalisinin mühüm bir hissəsini təşkil edən türk tayfalarının öz dili – türk dili, öz dini – tək Allaha – göyə (Göy – Tanrıya) və şamanlığa inam və türkdilli bölgəyə xas olan öz mədəniyyəti var

⁶² Кулизаде З. Концептуальные проблемы исследования социокультурного развития (конец XX – начало XXI вв.). ч. II. Баку: “Текнур”, 2009, s.195-196

⁶³ Kitabı-Dədəm Qorqud (1999). Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, s.111

⁶⁴ Quluzadə Zümrüd. XI-XII əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfəsi // Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: “Elm”, 2014, s.183

idi.⁶⁵

Elməddin Əlibəyzadə hesab edir ki, Azərbaycan xalqının dini-etik görüşləri, fəlsəfi baxışı və bədii fikir dünyasının mayası, qaynağı, özülü Şumer-Babil mədəniyyəti, “Bilqamis” dastanı ilə yanaşı “Dədə Qorqud kitabı” olmuşdur: *“Oradakı dünyəvi fikirlər tarix boyu dini inamımızın, fəlsəfəmizin, adət-ənənələrimizin, ədəbiyyatımızın, mənəvi və estetik zövqümüzün ilkin çıxış nöqtəsi, baş xətti olubdur. İslam görüşləri nə qədər güclü əks təsir göstərsə də bu kökü, özəyi üzə, üstələyə və itirə bilməmişdir, bu ana teli təkcə islamaqədərkə xalq kəlamının zirvəsi olan “Dədə Qorqud kitabı”nda və lap islam mədəniyyəti dövrünün dühası sayılan Nizaminin yaradıcılığında izləsək, fikrimizin doğruluğu təsdiq olunar”*⁶⁶.

Hesab edirik ki, Türk-Turan hikmətində, o cümlədən Qorqudçuluqda tale, Yunan hikmətində olduğu kimi fəlakətlər gətirən fatalist bir qüdrət deyildir. Türk hikmətincə, taleyi düzəltmək, islah etmək mümkündür. Hətta, insanların pis niyyətlərini belə yaşıya döndərmək mümkündür. Bunun izləri Dədə Qorqud boylarında açıq şəkildə özünü büruzə verməkdəir (Dədə Qorqudda Dirsəxan və Buğac, Dəli Domrul). 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 timsalı 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.⁶⁷

“Türk xalqlarında şaman Tanrı ilə insanlar, heyvanlar, təbiət arasında bir növ vasitəçi rolunu oynamışdır” - deyən, Vəli Həbiboglu bu anlamda 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.⁶⁸

Tanınmış alimimiz Mirəli Seyidov şamanizmi daha dərinədən tədqiq etmiş, onun Qorqud Atanın fəlsəfəsi ilə bağlılığını tutarlı müləhizələr sübut etməyə çalışmışdır. “Qam-Şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış” əsərində tanımış mifoloq qeyd edir ki, türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin ilk dini olan qamçılıq-şamançılıqın kökündə,

⁶⁵ Yəni orada, s.185-186

⁶⁶ Əlibəyzadə, E. Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyət tarixi (İslamaqədərkə dövr). Bakı: Gənclik, 1998, s.154

⁶⁷ Kitabı-Dədəm Qorqud (1999). Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, s.108-109

⁶⁸ Həbiboglu, V. Qədim türklərin dünyagörüşü. Bakı: “Qartal”, 1996, s.131

başlanğıcında təbiətdən asılılıq durur ki, bu asılılıq qarşı insanların apardığı mübarizə onun yaranmasında mühüm rol oynamışdır. Deməli, qam-şaman dünyagörüşünün mahiyyətində insan və təbiət durur. Təbiətdən asılılığa qarşı mübarizə aparən qam-şamanlar soyun-qəbiləbirləşməsinin fikir aləminin başcısı, ictimaiyyətin fikri və düşüncə dünyası idi. O qeyd edir ki, bu dinin xadimi əvvəllər qam, yaxud da qamğan-qamxan, sonralar isə bunlarla yanaşı, şaman adlanmışdır. Hər bir soyda qama həm ata, həm də xan kimi baxırlarmış. Deməli, ilk dövrlərdə qam-şamanlar həm müdrik, həm də dövlət rəhbəridir. M.Seyidov yazır: *“Bu tarixi toplumsal, dini durum, yəni qamın başçı olması soy, qəbilə ağsaqqalının ağalığına gərək idi. Axı, ilkin ağsaqqal dini və dünyəvi rəhbər idi. Doğrudur, ilkin çağlar açıq-açıqlığına gözə çarpan inzibati fərqlənmələr olmasa da, onun izləri özünü göstərirdi və bu izlər getdikcə dərinləşir, cəmiyyətdə də özünü möhkəmləndirirdi”*.⁶⁹

Ancaq sonralar, zaman-zaman qam-şamanlar daha çox xaqanın, o cümlədən dövlətin yolgöstərəni funksiyasını yerinə yetirirlər. Bu baxımdan elin bilicisi olan qam-şamanlar daha çox Türk xaqanlarının məsləhətçisidir; müdrik, ideya və düşüncə başcısı kimi dövlətin gələcək taleyini izah edən və yol göstərəndir. Bir sözlə, ictimai həyata, əxlaq normalarına göz qoyan, soyunun-qəbilənin düşünən beyini olan qam-şamanlar əsasən Qorqud Ata kimi gələcəkdən xəbər verirmişlər. Qam-şamana bu cür keyfiyyətlər isə göydən gəlir, göyqurşağı kimi bədənlərinə daxil olurmuş.

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

Yakutiya, Altay, Türkünstan, Azərbaycan və başqa türk ellərində yayılmış əfsanələrində dini-mifik təlim olan şamanizmin Türk xalqları ilə

⁶⁹ Seyidov, M. Qam-Şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. Bakı: Gənclik, 1994, s.121

bağlılığı açıq şəkildə hiss olunur. Məsələn, qam-şaman əfsanələrində ruhun ölməzliyi və axirət dünyasına inam güclüdür. “KDQ-də dastanm əsas qəhrəmanları olan müsəlman oğuzların da axirət həyatına inandıqları, etnik-əxlaqi davranışların da, həyata baxışların da, ətrafla münasibətlərində bu inanca söykəndikləri məlum olur. Dədə Qorqud oğuz igidləri haqqında boy boyladıqdan sonra deyir; “İmdi qanı dedügim bəy ərənlər? Dünya mənim deyənlər! Əcəl aldı, yer gizlədi; Fani dünya kimə qaldı? Gəlimli gedimli dünya, Son ucu ölümlü dünya!..”⁷⁰

Qamçılıq-şamançılıq iudaizm, xristianlıq və islam dinlərinin türklər arasında yayıldığı dövrlərdə cadugərlik kimi qiymətləndirilmişdir. Hətta iudaizmi və xristianlığı qəbul etmiş bəzi Türk xaqanları (Xəzər xaqanı və b.) əski dinlərindən – şamanizm və tanrıçılıqdan üz döndərdikdən sonra qam-şamanlara və göy tanrıçılara divan tutmuşlar. Ancaq bütün bunlara baxmayaraq, şamanizm öz izlərini erkən orta əsrlərdə və sonralar davam etdirmiş, öz cizgilərini müəyyən mənada “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında, təsəvvüfdə əks etdirmişdir. Müdrik-filosof Dədə Qorqud şamançı-tanrıçı kimi İslam dininə keçid arasında bir körpü rolunu oynayır.

Azərbaycan fəlsəfəsi tarixini ilk dəfə yığcam və elmi şəkildə yazan akademik Heydər Hüseynovun “Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən” (1949) əsərində Azərbaycan xalqının qədim dini-fəlsəfi təlimi kimi zərdüştiliyi göstərməsi, şamanizm və tanrıçılıqla bağlı heç bir qeyd etməməsi təəccüblü deyil. O, sovet ideologiyasına uyğun olaraq Azərbaycan türklərinin qədim dini-fəlsəfi dünyagörüşündən bəhs edən “Kitabi-Dədə Qorqud”la bağlı tək bir cümlə yazmışdı: “XI əsrə yaxın gözəl xalq əfsanələri və əsətləri əsasında “Kitabi-Dədə Qorqud” adı ilə məşhur olan yüksək poetik xalq qəhrəmanlıq dastanı yarandı”.⁷¹ Sovet dövründə, 1940-cı illərdən başlayaraq irəli sürülən bu mülahizələr – zərdüştiliyin Azərbaycanda fəlsəfi fikrin rüşeymi olması, Zərdüştün ilk Azərbaycan filosofu olması, eləcə də “Kitabi-Dədə Qorqud”a tarixi, fəlsəfi və elmi ədəbiyyat kimi lazımı qiymətinin verilməməsi, şamanizm və tanrıçılıqdan bəhs olunmaması bu günə qədər bir çox fəlsəfi ədəbiyyatlarda öz mövqeyini qorumuşdur. Beləliklə, müstəqillik dövründə də farslara aid atəşpərəstlik, zərdüştilik (“Avesta”) və zərvanilik Azərbaycan fəlsəfəsinə, mədəniyyətinə aid olması fikri geniş yayıldığı halda şamanizm, tanrıçılıq, tanrıçılığı təbliğ edən “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı ictimai-fəlsəfi, sosial-siyasi fikirlər, Dədə Qorqud müdrikliyi yetərinə öz lazımı qiymətini almamışdır.

⁷⁰ Kitabi-Dədə Qorqud Ensiklopediyası. İki cildə, 1-ci cild. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 2000, s.16

⁷¹ Hüseynov, H. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı: “Şərq-Qərb”, 2007, s.14

H.Hüseynovun dövründən sonra, 1950-ci illərin sonlarına doğru Sovet İmperiyasında, o cümlədən Azərbaycanda ab-havanın nisbətən yumşalması Azərbaycan xalqının dini-fəlsəfi dünyagörüşünə münasibətdə də müəyyən qədər dəyişikliyə səbəb olmuşdur. Bu səbəbdəndir ki, H.Hüseynovdan fərqli olaraq Ə.M.Dəmirçizadə 1950-ci illərin sonuna doğru “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili” əsərində (1959) qədim Azərbaycan ərazisində yaşamış yerli tayfaların, o cümlədən türksöylü etnosların dünyagörüşü barədə müəyyən bilgi verməyə çalışmışdır: *“Dağda-aranda, yaylaqda-qışlaqda öz təsərrüfatını quran və yarımköçəri həyat sürən azərbaycanlılarla yanaşı, ağban evlər, altun seyvanlı saraylar, qalalar, karvansaralar tikib şəhərlər salan azərbaycanlılar da olmuşdur. Azərbaycanlıların qədim dövlətləri, məlum sərhədləri, sabit bədət və adətləri, suçusu, pusquçusu, gözçüsü, gözətçisi, qaravulu, yasavulu, ordusu, çərisi, bəyi, xanı, çobanı, bilicisi və ozanı da olmuşdur”*.⁷²

Alimin fikrincə, “Kitabi-Dədə Qorqud”un ondan da qədim tarixi olan “Oğuznamə”lərlə eyni mənşəliliyi ilə bağlı cəhətləri var. “Dədə Qorqud” boyları VIII-IX əsrlərdə Azərbaycanda yaşayıb yaratmış ozanlar tərəfindən yayılsa da, “burada nağıl edilən vəqələrin (hadisələrin – F.Ə.) hamısı bu dövrdə baş vermiş hadisələr deyildir. Bu dastanlarda çox qədim dövrlərə aid hadisələr, əxlaq qaydaları, məişət tərzı də bu və ya digər şəkildə əks olunmuşdur. Hətta bunlardan bəzilərinin doğrudan-doğruya keçmişlə əlaqədar olduğuna işarə də edilir”.⁷³

Akademik İsa Həbibbəyli hesab edir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı boylardan hər biri ayrı-ayrılıqda oğuznamədir: “Bu məqamda klassik poetika an-ayışı ilə Oğuznamə sözü boyların janrını bildirir. Bu o deməkdir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” boyları ayrı-ayrı oğuznamələrdən düzəldilmişdir. Bütövlükdə “Kitabi-Dədə Qorqud” isəhəmin boyların – oğuznamələrin cəmindən ibarət olan Böyük “Oğuznamə” Kitabıdır”.⁷⁴

Çağdaş Azərbaycan tədqiqatçıları arasında tanınmış alim, professor, türkoloq Cavad Heyət isə birmənalı şəkildə iddia edir ki, türklər qədim dövrlərdə totemizm və şamanizmə deyil, təktanrıçılığa inanmışlar. Onun fikrincə, totemçilərdən fərqli olaraq türklərdə ana yox, ata hüququ hakim olmuşdur, eyni zamanda türklər Qurdu uğurlu saysalar da, ona pərəstiş etməyiblər. C.Heyət yazır ki, totemçilər ruhun öldüyünə inansalar da, türklər ruhları əbədi bilib, kainatın da ruhunun olduğuna inanıblar. Totemizm və şamanizmi qədim monqol inancları sayan C.Heyət yazır ki, “əski türklərdə Kam və ya Qam ruhani mənasına gəlir, lakin şaman sözü

⁷² Dəmirçizadə, Ə. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili. Bakı: Azərənəşr, 1959, s.5

⁷³ Yəni orada, s.9

⁷⁴ Həbibbəyli İsa. “Kitabi-Dədə Qorqud”: yazılı epos və ya epopeya. Bakı, Elm, 2020, s.32

hind-avropalı bir termindir”.⁷⁵ Onun fikirlərindən belə nəticə çıxır ki, totemizm və şamanizm türklər arasında monqollar tərəfindən yayılmışdı.

Çağdaş dövrdə nəşr olunmuş “Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi”, “Fəlsəfə”, “Azərbaycan tarixi”, “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi” və başqa kitablarda da Azərbaycan türklərinin qədim inanclarından hesab edilən tanrıçılıq-Göy Tanrıya inamla bağlı maraqlı mülahizələr var. “Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi” kitabının müəllifi Zakir Məmmədov yalnız “Kitabi-Dədə Qorqud” boyu ilə bağlı müəyyən qədər Azərbaycan-Oğuz türklərinin dini-fəlsəfi dünyagörüşünə toxunmuşdu.⁷⁶ O, eposda Oğuz türklərinin İslamdan öncəki dini inanclarının, düşüncə tərzinin, eləcə də müəyyən qədər totemlərə bağlılığın öz əksini tapdığını qeyd etsə də, konkret olaraq bütün bunların şamanizm, tanrıçılıq, yaxud da büt-pərəstliklə bağlı olub-olmaması məsələsinə toxunmamışdır.

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

Yuxarıda adları çəkilən elmi ədəbiyyatlardan fərqli olaraq “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi” adlı kitablarda, o cümlədən AMEA Ədəbiyyat İnstitutu tərəfindən nəşr edilən eyni adlı 6 cildlik kitabın 1-2-ci cildlərində Azərbaycan xalqının islamaqədərki dini-mifoloji, dini-fəlsəfi dünyagörüşü, o cümlədən tanrıçılıq geniş şəkildə izah olunmuşdur. Çoxcildlik “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi”nin 1-ci cildində də şifahi xalq ədəbiyyatından bəhs olunur ki, burada açıq şəkildə Azərbaycan xalqının ən qədim dini-fəlsəfi dünyagörüşünün türk folklor ənənəsi əsasında (“Alp Ər Tonqa”, “Şu”, “Oğuz kağan” və b.) təşəkkül tapdığını və onların davamı olaraq Oğuz-Azərbaycan folklor mühitinə məxsus “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Koroğlu” və başqa eposların meydana çıxdığı göstərilir; bütün bunlar “tarix

⁷⁵ Heyət, C. Türklərin tarix və mədəniyyətinə bir baxış. Bakı: Azərnəşr, 1993, s.55-56

⁷⁶ Məmmədov, Z. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı: “Şərq-Qərb”, 2006, s.11

içindən boylanan gerçəklik” kimi qiymətləndirilir. Ən maraqlısı isə odur ki, bu kitabda milli mədəniyyətin və onun bir qolu olan ədəbiyyatın qaynağı kimi milli mifologiyadan-türk mifologiyasından bəhs olunur.⁷⁷ Eyni zamanda bildirilir ki, mifologiya milli mentalitetlə bağlıdır, onun mahiyyətini ifadə edir və formalaşdırır. Bu kitaba görə, “türk mifologiyasının təməlini və başlıca məzmununu *tanrıçılıq* təşkil edir. Türk mifologiyasının ümumi mənzərəsi və başlıca problemləri, bir dünyabaxışı və mifik görüşlər sistemi kimi türk tanrıçılığının struktur-semantik tərkibi, təməl, ünsür və anlayışları, funksional strukturu məhz türk tanrıçılığının məzmununda daha tam halda və qabarıq görünür. Türklərin tək bir yaradıcı varlığa inanmaları və onu “tanrı” (çənli tənqri, teyri, tora, tanrı, dingir) adlandırmaları haqqında ilk məlumatları qayaüstü rəsmlərdən, Şumer dönmindən başlayaraq mixi yazılardan, arxeoloji və etnoqrafik mənbələrdən alırıq”.⁷⁸ Bu kitabda qeyd olunur ki, qədim türklərin bütün başqa dinlərdən fərqli, kifayət qədər inkişaf etmiş, universal dini-mifoloji sistemi olmuşdur. Bu sistemi bəzi tədqiqatçılar “tenqrizm”, bəziləri isə “tanrıçılıq” adlandırırlar.

F.Simokatta (VII-VIII əsrlər) türklərlə bağlı yazır ki, bu millət odu hər şeydən uca tutur, hava, su və torpağa ehtiram göstərir və bütün bunları yaradanı Tanrı adlandırır. Bir çox yerli və əcnəbi (V.V.Bartold, C.Lyuis, F.Simokatta, və b.) tədqiqatçılar hesab edirlər ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da təsvir edilən hadisələrin kökləri bəzən miladdan əvvələ gedib çıxır və burada Tanrı ideyası əsas yer tutur.

Süleyman Əliyarlının redaktoru olduğu “Azərbaycan tarixi”ndə göstərilir ki, Azərbaycan türkləri islamı qəbul etsələr də, onların arasında hələ də qədim dinlərinə – tanrıçılığa inam yaşayırdı. Tarixçi alimə görə, yenicə “iman etmiş”, “dinə gəlmiş” Azərbaycan əhalisinin məənəvi durumu və davranışı “Kitabi-Dədəm Qorqud” boylarında müəyyən iz qoymuşdu. Bu boylarda oğuzlar dönə-dönə müsəlman adlandırılsa da, oğuz cəmiyyəti islam, şəriət qanunları ilə hələ çox üzdən tanış idi. Onların görüşlərində Türk Tanrısı böyük yer tutmaqda idi. S.Əliyarlı yazır ki, “Kitabi-Dədəm Qorqud” Azərbaycan tarixinin ana qaynağı, onun uzaq keçmişinin və orta çağ yaşamının ensiklopediyasıdır. Oğuz türklərinin yaranışını, bütünlükdə uzaq keçmişini “Kitabi Dədəm Qorqud”suz öyrənmək mümkün deyildir.⁷⁹ Qədim türk dini-mifoloji dünyagörüşünün – totemizm, Göy Tanrıya inamın yer aldığı kitabda o da qeyd olunur ki, Azərbaycan türkləri tanrıçılıq ilə islam arasında bir çox oxşarlıqları görmüş və çox keçmədən kütləvi şəkildə bu dinə tapınmışlar.

⁷⁷ Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, I cild. Bakı: Elm, 2004, s.34-37

⁷⁸ Yenə orada, s.41

⁷⁹ Əliyarlı, S. Azərbaycan tarixi (uzaq keçmişdən 1870-ci ilə qədər). Bakı: “Çıraq”, 2009, s.142

Qeyd edək ki, 7 cildlik “Azərbaycan tarixi”nin 1 və 2-ci cildlərində zərdüştilikdən, atəşpərəstlikdən geniş şəkildə bəhs edildiyi halda şamanizm və tanrıçılıqdan ümumiyyətlə, söz açılmamış, türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin “Kitab-Dədə Qorqud” eposundan isə ədəbiyyat qismində çox cüzi şəkildə bəhs edilmişdir. Ancaq az da olsa, burada səslənən bəzi fikirlər diqqətimizi cəlb etdi. “Azərbaycan tarixi”nin 2-ci cildində “Kitabi-Dədə Qorqud”la bağlı yazılır: “Tədqiqatçıların “Azərbaycan şifahi və yazılı ədəbiyyatının babası” adlandırdığı bu oğuz dastanı şifahi şəkildə VI-VIII əsrlərdə formalaşmağa başlamış, VII-IX əsrlərdə təşəkkül tapmışdır”.⁸⁰ Tədqiqatçılar “Kitabi-Dədə Qorqud”u “Azərbaycan şifahi və yazılı ədəbiyyatının babası” adlandırdığı halda, zərdüştilik və “Avesta” hansı xalqın, dövlətin yazılı ədəbiyyatının “babası”dır? Əgər Zərdüş və onun “Avesta”sı İran xalqlarına, İran mədəniyyətinə məxsusdursa niyə ondan imtina etmirik, yaxud da İran mədəniyyəti adı altında öyrənmirik? İmtina etmədiyimiz təqdirdə belə anlaşılr ki, İ.Əliyev, İ.Dyakonov, S.Qasımova və onlarla eyni fikirdən çıxış edənlərin dediyi kimi, biz irandilli-farsdilli madalılarn nəslindənək, ona görə də Zərdüş və onun “Avesta”sından ikiəlli yapışmışıq. Bəs onda, “Kitabi-Dədə Qorqud”da hansı haqla iddia edə bilərik? Axı “Kitabi-Dədə Qorqud” demək olar ki, zərdüştlükdən, “Avesta”dan tamam fərqli dünyagörüşünün məhsuludur. Deməli, “Avesta”ya iddia etmək üçün ya onun da Türk düşüncəsinin məhsulu olduğunu sübut etməli, ya da sübut edə bilmiriksə ondan imtina etməliyik.

7 cildlik “Azərbaycan tarixi”nin 2-ci cildində qeyd olunan fikirdən aydın olur ki, islamaqədərki dini-fəlsəfi təlimlərdən Azərbaycanda yalnız zərdüştiliyin hakim olması fikri doğru deyil: “Alimlərin (V.V.Bartold, A.Y.Yakubovski, V.M.Jirinski və b.) ümumi rəyinə görə əsasən Azərbaycan ərazisində baş verən hadisələrin təsvir edildiyi bu dastanlarda (“Oğuznamə”lər, “Kitabi-Dədə Qorqud” – F.Ə.) oğuzların islamiyyətə qədərki maddi və mənəvi həyatını əks etdirən ünsürlər, adət-ənənələr, əxlaq-etika normaları və s. öz əksini tapmışdır. Burada təbiətə, cəmiyyətə və ağla-zəkaya dair baxışlarda rəşadət fikirləri irəli sürülür, xeyirlə şərin mübarizəsində nikbin əhval-ruhiyyətə üstünlük verilir, işıqlı gələcəyə möhkəm inam aşılardı”.⁸¹ Bu eposda yazılanların “Azərbaycan və Gürcüstanda” baş verməsinə şübhə etməyən A.Yakubovski yazır: “Kitabda olan bilgiləri moğollardan və hətta islamdan öncəki oğuzların ictimai yaşayışını quraşdırmaq üçün istifadə etməyə bizim tam haqqımız var”.⁸²

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

⁸⁰ Azərbaycan tarixi. VII cildə. II cild. Bakı: Elm, 2007, s.297

⁸¹ Yəni orada, s.298

⁸² Yəni orada, s.298

yazılanlar kökündən yanlışdır. Bir sıra alimlər (V.V.Bartold, A.Y.Yakubovski və b.) də təsdiq edirlər ki, “oğuznamə”lərdə xeyirlə şərin mübarizəsindən bəhs olunur və nikbin əhval-ruhiyyəyə üstünlük verilir. Bu o deməkdir ki, oda olan inamla bağlı olduğu kimi, xeyir və şəər arasında gedən mübarizəni də, yalnız zərdüştiliklə bağlamaq doğru deyildir. Təkcə bir şey bəllidir ki, qədim dövrlərdən hər bir xalqın təbiətin ünsürlərinə (od, su, hava, torpaq və b.), xeyir və şəər məsələsinə, Tanrıya və b. anlayışlara özünəməxsus inamları olmuş və bunu, bəzi dəyişikliklərlə, günümüzədək qoruyub saxlamışlar.

“Azərbaycan tarixi”nin 2-ci cildində əks olunan ən maraqlı fikirlərdən biri də aşağıdakıdır: “Bütün türk ədəbi-bədii fikrinin ən qədim və zəngin qaynaqlarından biri olan “Kitabi-Dədə Qorqud” tarixi mənbə kimi də dəyəərə malikdir”.⁸³

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.⁸⁴ 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.⁸⁵ Dastan onun yayıldığı geniş ərazidə vahid dildə – Türk dilində danışan Turanlıların varlığını sübut edir.

Son illərdə “Kitabi-Dədə Qorqud”un tarixi-fəlsəfi dərkinin önə çıxmasında mühüm rol oynayan Kamal Abdulla “Gizli Dədə Qorqud” silsiləsindən yazdığı əsərlərdə sübut etməyə çalışır ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” yalnız erkən orta əsrlərin deyil, o həm də türklərin-turanlıların millətdən öncəki yüzilliklərdən xəbər verən qiymətli bir abidəsidir. Bu mənada K.Abdullanın eposun qəhrəmanları ilə (Salur Qazan, Beyrək, Basat, və b.) yunan mifologiyasının, o cümlədən Homerin qəhrəmanları ilə (Odisey, 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

⁸³ Yenə orada, s.299

⁸⁴ Kitabi-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı: Öndər nəşriyyatı, 2004, s.248

⁸⁵ Yenə orada, s.262

olduqdan sonra, K.Abdullanın təbrincə desək, başa düşürsən ki, onda "Milli yaddaşımızın nəhəng potensialı yatır".⁸⁶ Bu baxımdan, bəlkə də erkən orta əsrlərdəki Dədə Qorqudun tərənnümü etdiyi Oğuz-Saka dövləti, oğuzların ondan çox qədimlərdə mövcud olmuş Turan Atlantidasının nisgilidir.⁸⁷

Elçin Əfəndiyev də hesab edir ki, bütün hallarda Dədə Qorqud real bir şəxsiyyət olub, onun tarixi daha qədim dövrlərə gedib çıxır: "⁸⁸

Orxan Şaiq Gökyay da vaxtilə yazırdı ki, Qorqud Atanın varlığı e.ə. I-ci minilliyin əvvəllərinə qədər gedib çıxması barədə bilgilər var: "Dede Korkut kitabı, gerek dil yönündən, gerekse anlatım sanatı bakımından Türk edebiyatını daha başlangıç zamanlarında klasik doruğa çıxaran bir eserdir. Çok defa Türk Homeros'u diye adlandırılan bu kitapta, başka edebiyatlara gözle görülür şekilde dayanan hiçbir yer yoktur. Dede Korkut kitabını Odysssea'nın atası olarak alanlar olduğu gibi, Hikâyeleri de Hesiod ya da Beowulf anonimleriyle bir tutanlar da olmuştur".⁸⁹

Görkəmli rus alimi Vasili Bartold⁹⁰ və böyük Azərbaycan qorqudsünası Məhəmməd Hüseyn Təhmasib I Dədə Qorquddan gələcəkdən xəbər verən övliyə, ərən kimi bəhs et-mişlər. Homer antik yunan ədəbiyyatında və ümumən Avropada, Dədə Qorqud isə Azərbaycanda və Türk dünyasında qəhrəmanlıq eposunun yaradıcısıdır.⁹¹

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 bilməmişlər. Tanınmış Türk/ Qazax alimi Oljas Süleymenov Midiyanın əsas mütəffiqlərindən olan İskitlərin qədim yəhudi mənbələrində "İş quz", "Aş quz" kimi qeyd edildiyini görmüş və bunu,

⁸⁶ Abdulla Kamal. Mifdən yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı: Mütərcim, 2009, s.18-19, 355

⁸⁷ Yəni orada, s.18-19, 354

⁸⁸ Elçin. "Kitabi-Dədə Qorqud" aliliyi. Bakı, Azərənəşr, 1999, s.18

⁸⁹ Gökyay, Orhan Şaik. Dedem Korkudun kitabı. İstanbul, Kabaçlı Yayınları, 2007, s.964

⁹⁰ Василий Бартольд. Турецкий эпос и Кавказ // Книга моего Деда Коркута. Баку, ИИЭ-XXI, 1999, с.125

⁹¹ Məhəmməd Hüseyn Təhmasib. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). Bakı, Elm, 1972, s.32

“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 romalılar yad dilin terminlərini bu cür dəqiqliklə ifadə etmək qabiliyyəti ilə öyünə bilməzlər, dahiyanə iş = oğuz (iç oğuz) etnonimi oğuz eposu “Dədə Qorqud” dastanı sayəsində bizim günlərə gəlib çatmışdır”.⁹²

Fəlsəfə elmləri doktoru Lalə Mövsümovanın fikrincə də, qədim türk xalqlarının həyatında və məişətində şamanizm dini mühüm yer tutub ki, onun izini “Kitabi-Dədə Qorqud”da da görmək olar.⁹³

Qədim çağlarda türklər Qurdu totem saymışdırsa belə, sonralar Qurd qutsal bir simvola çevrilmişdi. Hətta Göy-türklər bayraqlarında Boz Qurdun rəsmiini 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 Salur Qazan da Basat kimi kökünü Boz Qurdla, aslanla, quşla və s. ilə bağlamış, eyni zamanda “qurd üzü uğurludur” sözündən istifadə etmişdir.⁹⁵

Zakir Məmmədova görə, “Kitabi-Dədə Qorqud”da müəyyən qədər totemlərə bağlılıq öz əksini tapmışdır.⁹⁶ Qədim türklərdə totemizm əlamətlərinin olduğunu yazan A.Şükürov isə, buna örnək kimi qədim türk qəbilələri arasında müxtəlif canlılara – quşlara, heyvanlara sitayişini göstərir.⁹⁷ Qədim türk, o cümlədən Azərbaycan türklərinin eposlarında – “Alpamış”, “Oğuz Kağan” və b.-də da totemlərə sitayiş elementləri var.⁹⁸ S.Əliyərliyə görə də, tarixi qaynaq olaraq araşdırılması yenicə başlayan Dədə Qorqud boylarında totemizm izləri var.⁹⁹

Hər halda qədim əfsanələrdə görürük ki, türklər mənşəyini dişi 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,

⁹² Süleymanov O. Az-Ya. B.: Şərq-Qərb, 2007, s.241-242

⁹³ Mövsümov Lalə. Azərbaycan qadını uzaq keçmişdən indiyədək. Bakı, «Ulu», 2003, s.76

⁹⁴ Kitabi-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı: Öndər nəşriyyatı, 2004, s.272

⁹⁵ Yenə orada, s.192

⁹⁶ Məmmədov Zakir. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, Şərq-Qərb, 2006, s.41

⁹⁷ Şükürov A. Mifologiya. I kitab. Bakı, Elm, 1995, s.138

⁹⁸ Yenə orada, s.138-139

⁹⁹ Əliyərli S. Azərbaycan tarixi (uzaq keçmişdən 1870-ci ilə qədər). Bakı, “Çıraq”, 2009, s.192

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.

B.Ögəl doğru qeyd edir ki, Qamların fəlsəfəsində və Tanrıçılıqdakı “od tanrısı” ilə zərdüştilərin “od tanrısı” eyni mənəni ifadə etmir. Belə ki, türklərə görə, hər bir ocağın ayrıca sahibi və qoruyucusu var, bütün ocaqları tək ruh və tək od tanrısı təmsil etmir. Ögəl yazır ki, Qorqud Atada da, ocağın ruhu sitayiş edilən bir Tanrı deyildir.¹⁰⁰

Arif Rəhimovlu yazır ki, öz ucalığı ilə seçilən Yerüzü obyektləri (dağ, ağac...) ucalardan ucaya – Bir Tənriyə daha yaxın olduğu üçün onların üstündə, yanında, çevrəsində Tanrıya ibadət etmək də Türk inancı baxımından, o cümlədən Qorqud Atanın dünyagörüşündə daha uğurlu və düşərlı sayılırdı: “Ona görə də, səmavi dinlərdə insanların özlərinin tikdiyi bir binaya yönəlik özəl sayğıya bənzər bir münasibəti əski Türklər Böyük Tanrının yaratdığı uca dağlarla, Ulu Tanrının bitirdiyi hündür ağaclarla... bağlı ortaya qoymuşsa, bunu yanlış yozmaq və əski Türklərin maddi obyektlərə tapınması kimi yorumlamaq doğru deyil. Çünki əski Türklər bu maddi obyektlərin özlərindən daha çox onların böyüklüyünü, ucalığını, yüksəkliyini... önəmli bilmiş və o böyüklüyü, ucalığı, yüksəkliyi... qutsal saymışlar. Elə ona görədir ki, İslamı yenidən qəbul edən, ancaq böyük ölçüdə Tanrıçılığı da qoruyan Dədə Qorqud dönəmi igidlərinin Tanrıya yönəlik alqışlarında Tanrının ucalığı ayrıca vurğulanırdı”.¹⁰¹

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

Azərbaycan, Türkiyə, Türküstan, Tatarıstan və digər Türk xalqları

¹⁰⁰ Ögəl Bahəddin. Türk mitoloji. 2 c. Ankara, TTK, 1993, s.496

¹⁰¹ Rəhimovlu Arif. Tanrıçılıq. Bakı, “Elm və Təhsil” nəşriyyatı, 2024, s.185

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

“Kitabi-Dədə Qorqud” boyları şifahi şəkildə eramızın VI-VIII əsrlərində formalaşsa da, onun kökləri daha qədimlərə, eramızdan əvvəlki yüzilliklərə, bəlkə də minilliklərə gedib çıxır. Bir məsələ də dəqiqdir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” özündən əvvəlki türk boylarının (“Yaradılış”, “Alp Ər Tonqa”, “Şu”, “Oğuz Xaqan”, “Göktürk”, “Köç”, “Ərgənəkon” və b.) davamı olmuşdur. “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı boylar türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin qədim dini etiqadlarını, eləcə də tanrıçılıq-Göy Tanrı dinini öyrənmək baxımından çox önəmlidir. Bu boylarda qədim türklərin dini etiqadları, dünyagörüşləri, adət-ənənələri öz dolğun əksini tapmışdır. “Dədə Qorqud” boyunda qədim Türk epos təfəkkürünün müəyyən əlamətləri mühafizə edilir. Qədim türk eposunun əsas qəhrəmanları mifik obrazlar olmuşdur (Su, Göy, Yer, Ağac, Quş, Boz Qurd, Tanrı xan və b.). Türklər islamı qəbul etdikdən sonra türk Tanrısını islam Allahı əvəz edir.¹⁰²

Eyni zamanda “Kitab”a yerli və gəlmə Türk boyları, Oğuzların yaşadığı coğrafiya, “iç” və “dış” oğuzların münasibətləri yanaşı, Oğuzların dini etiqad, inam və əxlaq normalarından bəhs olunur. Burada totemizmin, şamanizmin müəyyən izləri olsa da, əsas yeri tanrıçılıq tutur: “Vurduğunu ulatmayan ulu Tanrı! Basdığını bildirməyən bəlli Tanrı! Apardığını göyə yetirən əziz Tanrı! Qəzəbləndiyini batırıb-boğan acıqlı Tanrı! Birliyinə sığındım, qadir Tanrı!”.¹⁰³ Deməli, “Kitab”da türklərin dini-fəlsəfi dünyagörüşünün ən ali forması kimi tanrıçılıq-Göy Tanrıya inam öz əksini tapmışdır. “Kitab”da and içənlər “Göy”ü, “Yer”i, “Günəş”i, “Ay”ı, “Tanrı”nı şahid gətirirlər və burada Ağaca, Dağa, Suya, Boz Qurda xüsusi inam var.

Beləliklə, Qorqud Atanın dünyagörüşünün – Qorqudçuluğun Tanrıçılıqla və Göy Tanrıçılıqla bağlı olması şübhə doğurmur. Ancaq onun adıyla bağlı hesab etdiyimiz Qorqudçuluq da Qamların ya da Mağların təliminin elementləri də kifayət qədərdir. Hətta, Qorqud adının (Qor-Qut – Qutlu od) mənasının xoşbəxtlik oduyla bağlanması cəhdləri də bundan

¹⁰² Kitabi-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı: Öndər nəşriyyatı, 2004, s.172-174

¹⁰³ Yenə orada, s.264

irəli gələ bilər. Vaxtilə Mirəli Seyidov yazırdı ki, Qorqud sözünün iki anlamı var: 1) həyat qüvvəsi mayası, 2) xoşbəxtlik odu.¹⁰⁴ Görünür, bu baxımdan sonralar Qorqud Atanın dünyagörüşü ilə Qamların ya da Maqların təlimi arasında daha çox paralelliklər aparılmışdır.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

Abdulla, Kamal. Mifdən yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı: “Mütərcim”, 2009

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. 10 cildə, I cild. Bakı, Elm, 2018

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. 10 cildə, II cild. Bakı, Elm, 2020

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, I cild. Bakı: “Elm”, 2004

Azərbaycan tarixi. VII cildə. II cild. Bakı: “Elm”, 2007

Bünyadov Ziya. Dinlər, təriqətlər, məzhəblər. Bakı: “Şərq-Qərb”, 2007

Cəfərov Nizami. Azərbaycanşünaslığın əsasları. Bakı: “Pedaqogika”, 2005

Demir Necati (Ön sözün müəllifi və tərtibçi). Türklərin ən eski destanı Ulu Han Ata Bitiği. İstanbul, Ötüken, 2018

Dəmirçizadə Əbdüləziz. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili. Bakı: Azər nəşr, 1959

Elçin. “Kitabi-Dədə Qorqud” aliliyi. Bakı, Azər nəşr, 1999

Elekberli Faiq. Turan Uyğarlığına giriş: Turan Məfkuresi və Tanrıçılıq. I. Kitab. İstanbul, Çınaraltı yayınları, 2025

Ələkbərli Faiq. “Kitabi Dədə Qorqud”da əski Tanrıçılığın və Şamancılığın izləri // III Beynəlxalq Türk Dünyası Araşdırmaları Simpoziumunun MATERIALLARI (Bakı, Azərbaycan. 25-27 may 2016-cı il). Cild II. Bakı, Elm və təhsil, 2016. s. 89-98

Ələkbərli Faiq. Turan sivilizasiyasına giriş: Turan məfkurəsi və Tanrıçılıq. Bakı, “Elm və təhsil”, 2021

Əlibəyzadə, Elməddin. Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyət tarixi (İslamaqədərki dövr). Bakı: Gənclik, 1998

Əliyərli, Süleyman. Azərbaycan tarixi (uzaq keçmişdən 1870-ci ilə qədər). Bakı: “Çıraq”, 2009

¹⁰⁴ Seyidov M. “Qorqud” sözünün etimoloji təhlili və obrazının kökü haqqında// “Azərbaycan” jurnalı, 1979, № 1, s.181

Əlizadə Samət. Tarixin yenilməz kitabı// Kitabı-Dədəm Qorqud. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 1999

Fahrettin M.Kırzioğlu. Dede Korkut Oğuznameleri. Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000

Gökyay, Orhan Şaik. Dedem Korkudun kitabı. İstanbul, Kabalıcı Yayınları, 2007

Hacıyev Tofiq. Dədəq Qorqud: dilimiz düşüncəmiz. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 1999

Heyət, Cavad. Türklərin tarix və mədəniyyətinə bir baxış. Bakı: Azərnəşr, 1993

Həbibbəyli İsa. “Kitabi-Dədə Qorqud”: yazılı epos və ya epopeya. Bakı, Elm, 2020

Həbiboglu Vəli. Qədim türklərin dünyagörüşü. Bakı: “Qartal”, 1996

Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı: “Şərq-Qərb”, 2007

Kitabi-Dədə Qorqud Ensiklopediyası (2000). İki cildə. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 2000

Kitabi-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı: Öndər nəşriyyatı, 2004

Kitabi-Dədəm Qorqud. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 1999

Quluzadə Zümrüd. XI-XII əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfəsi // Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: “Elm”, 2014

Məmmədov Zakir. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı: “Şərq-Qərb”, 2006

Mərdanov M. və Quliyev Ə. Azərbaycan Respublikasının dövlət rəmzləri. Bakı: Çarşıoğlu, 2003

Min beş yüz ilin Oğuz şeiri. Antologiya. Bakı, Azərnəşr, 1999

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

Ögel Baheddin. Türk mitolojisi. 2 c. Ankara, TTK, 1993

Rəhimoglu Arif. Tanrıçılıq. Bakı, “Elm və Təhsil” nəşriyyatı, 2024

Rəşidəddin Fəzlullah. Oğuznamə. Bakı: Azərnəşr, 1992

Seyidov Mirəli. “Qorqud” sözünün etimoloji təhlili və obrazının kökü haqqında// “Azərbaycan” jurnalı, 1979, № 1

Seyidov Mirəli. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı: Azərnəşr, 1989

Seyidov Mirəli. Qam-Şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. Bakı: Gənclik, 1994

Süleymenov Oljas. Az-Ya. Bakı: “Şərq-Qərb”, 2007

Şükürov Ağayar. Mifologiya. I kitab. Bakı, Elm, 1995

Şükürov Ağayar. Mifologiya. VI kitab//Qədim Türk mifologiyası. Bakı, Elm, 1997

Təhmasib Məhəmməd Hüseyn. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). Bakı, Elm, 1972

The Book of Dede Korkut, Penguin Books, London, 1974

Türk xalqları ədəbiyyatı. Qədim dövr. Bakı: Çarşıoğlu- Az. Ataturk Mərkəzi, 2006

Ülken, Hilmi Ziya. Türk tefekkür tarihi. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013

Бартольд Василий. Турецкий эпос и Кавказ // Книга моего Деда Коркута. Баку, ИНЭ-XXI, 1999

Кулизаде З. Концептуальные проблемы исследования социокультурного развития (конец XX – начало XXI вв.). ч. II. Баку: “Текнур”, 2009

Мовсумова Л.Д. Тэнгрианство: сочетание мифологических, религиозных и философских начал в религии древних тюрков. Баку, “Füyuzat”, 2023

III FƏSİL

QAM ATANIN DÜNYAGÖRÜŞÜ – MAĞLARIN TƏLİMİ

Giriş. Tanrıçılıq fəlsəfəsinin əsil mahiyyətini aşkara çıxarmağın yollarından biri də Oğuz və Turani Midiyasının Qamların fəlsəfəsi olan Mağların təlimindən keçir. Şübhə etmirik ki, Mağların təlimi Tanrıçılıq fəlsəfəsinin müdrikləri olan Qamlardır. Əslində 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 uyğun olaraq Q(Ğ)am və Maq(ğ) adlandırıblar.

Əhəmənilərə üsyan qaldıran Qam Ata/Qaumata (e.ə. 6-cı əsr) da turanlı kimi iranlılara qarşı savaşmışdır. Bir çox bilginlər də Qam Atanın soyunu, eyni zamanda 6 mada tayfasından biri olan maqları turanlı kimliyində vermişlər. Turan Midiyasının qəsb edilmiş hakimiyyətini bərpa etmək üçün Əhəmənilərə qarşı mübarizədə Qam Ata özünü Əhəmənilər hökmdarı Kambizin qardaşı şahzadə Bardiya (Smerdis) kimi qələmə vermişdir. Qardaşı Kambiz tərəfindən öldürülən Bardiyanın adı qaynaqlarda Bardiya (Büsutun), Mard (Esxil), Merdis (Pompry Troq), Smerdis (Herodot), Tanaoksar (Ksenefont) və sair şəkildə verilir. Onun Mada ilə dolayı əlaqəsi barədə Ktesidə məlumat vardır. Guya o, Kuruşun Astiaqın qızı Amitisdən olan oğlu və erməni, kadusi və madalıların satrapı imiş. Bardiyanın Kambizlə “anabir, atabir” qardaş olduğunu deyən Herodotun qeydi isə,¹⁰⁵ Büsutun yazısında “hamata, hamapita” ifadəsi ilə təsdiq olunur. Ancaq üsyanı qaldıran Kambizin qardaşı .şahzadə Bardiya deyil, onun adıyla hərəkət edən Qam Ata və onun silahdaşları olan mağlar olmuşlar.¹⁰⁶

Hər iki halda Bardiya əhəməni şahzadəsidir və Qam-Ata əvvəlcə onun adı altında üsyana başlasa da, çevrilişdən sonra öz əsl adını, soyunu və pers (fars) hegemonluğuna qarşı mübarizə məqsədini gizlətməmişdir.¹⁰⁷ Açıq mübarizə ilə hakimiyyəti ələ alan və paytaxtı Madaya köçürən Qam-Ata taxta çıxdığı gündən imperiyada əmin-amanlıq yaranmışdı, yəni şahın fərmanı ilə amansız müharibə və çəkişmələrdən əziyyət çəkən əhali hərbi çağırışdan və vergidən üç il azad edilmişdi. Herodot yazır ki, Smerdisi (Qam-Atanı) xalq çox sevirdi, çünki xalq üçün çox iş görmüşdü, o

¹⁰⁵ Herodotos. Herodot tarixi. İstanbul, Remzi Kitab evi, 1973, s. 214

¹⁰⁶ Yenə orada, s.213

¹⁰⁷ Ağasıoğlu F.Azərbaycan xalqı.Seçmə yazılar. Bakı,“Ağrıdağ”, 2000, s.164

öləndə “*perslərdən başqa*” bütöv Asiya xalqları ağlayırdı.¹⁰⁸

Qam-Atanın adını mütəxəsislər Büsütun yazısında qədim farsca Qaumata şəklində oxuyurlar. Lakin həmin yazının elamca variantındakı Kammatta, akkadca Qumati formasında və bu adın əski latınca Kometes şəklində yazılışında (Yustin) ilk saitın diftonq olmadığı görünür. Ona görə də qam və ata tərkib hissələrindən ibarət olan bu antroponim müasir transkripsiyada Qam-Ata və ya Kam-Ata şəklində yazılmalıdır.¹⁰⁹

Qam sözü Türk dillərində kiçik fonetik fərqlərlə şəxs, tayfa və yer adlarında işlənir: Qaman, Qambay, Kambar, Kamər, Qamərli, Kəmərli və s. Tövratda Yafəsin oğlanları sırasında Madayla yanaşı Qomer adı vardır.¹¹⁰ Bu onomastik sözlərin hamısı türk dilləri modelindədir, çünki “qam” hissəsindən sonrakı morfemlər türkcə aydın və anlaşıqlıdır. Qam sözünün isə türk dillərində “şaman” anlamında olub, “kahin”, məfhumu bildirdiyini hələ vaxtilə Mahmud Kaşğarlı göstərmişdir.¹¹¹ Xaqani Şirvanini də yaradıcılığında mağlardan və onların dünyagörüşündən bəhs etmişdir.¹¹²

“Kitabi-Dədə Qorqud” qəhrəmanlarından biri Kam-büre (müqəddəs qurd) adlanır, hadisələrdə birbaşa iştirak etməsə də, boylarda adı hörmətlə tutulan Bayındır xan ulu şaman soyundandır, Qam-Gan (Qam xan) oğludur. Ona görə də, oğuz başçıları Bayındır xanın məsləhətləri ilə oturub-durur, mühüm dövlət işlərində onun tövsiyələrinə uyğun hərəkət edirlər.¹¹³

Qam Atanın əhəməni sülaləsindən alıb madalılara qaytardığı hakimiyyət cəmi 7 ay çəkmiş, imperiyanın idarə olunmasından əli çıxan fars zadəganları növbəti saray çevrilişi üçün fürsət axtarıblar. Bu baxımdan saraya yaxın olan 7 fars əyanı Qam Atanı öldürmək üçün plan cızaraq hərəkətə keçiblər. Herodot həmin söhbəti belə verir ki, fars-pers əyanlarından Otanes monarxiyanın əleyhinə çıxıb, xalq yönətimi (hərbi demokratiya) üsulunu müdafiə edir, Meqabizis hakimiyyətin qara camaatın ixtiyarına verilməsinə qəti etiraz edir və özləri daxil olmaqla, kollegial idarəçiliyi, oliqarxiya üsulunu təklif edir. Dara isə monarxiya tərəfdarı olduğunu söyləyir və fikrini əsaslandırmaq üçün fars hegemonluğunun monarxiya ilə əldə olunduğunu xatırladır. Bu xırdaqlıqların yunan

¹⁰⁸ Ağasioğlu Firudin. Azərbaycan Türklərinin İslamaqədər tarixi. III Bitik: Azərbaycanda qurulan qədim dövlətlər. Bakı, “Ağrıdağ”, 2014, s.361-363

¹⁰⁹ Ağasioğlu F.Azərbaycan xalqı. Seçmə yazılar. Bakı, “Ağrıdağ”, 2000, s.164-165

¹¹⁰ Kalankatlı Musa. Albaniya tarixi. Qoş M. Alban salnaməsi. Bakı, 2006, s.17

¹¹¹ Kaşğarlı Mahmud. Divanü lüğat-it-türk. Dörd cildə. I cild, Bakı, “Ozan”, 2006, s.274

¹¹² Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyatı”, 2004, s.173

¹¹³ Kitabi-Dədə Qorqud Ensiklopediyası. İki cildə, 1-ci cild. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 2000, s.94

tarixçisinin fantaziyası olması qəbul edilsə də, lakin hər halda o dövrün dövlətçilik görüşləri baxımından maraqlıdır.¹¹⁴

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 (əslī Manqa) etnonimi bəlkə də eyni mənşəyə malikdir”.¹¹⁵

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 “Qam”la yanaşı, “Mağ”/“Muğ” kimi də məşhurlaşmışdır. Bəzi müəlliflərin yazması ki, Midiyanın idarəçiyində mağlar mühüm rol oynamışlar, əslində Qamlar əvvəllərdə Türk dövlətlərində yüksək vəzifə almışdılar. Yəni Mağların Türk dövlətçiliyində yüksək vəzifələr tutması Midiyayla 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

¹¹⁴ Herodotos. Herodot tarixi. İstanbul, Remzi Kitab evi, 1973, s.213

¹¹⁵ Budaqov B., Qeybullayev Q. Ermənistanda Azərbaycan mənşəli toponimlərin izahlı lüğəti. Bakı, Oğuz eli, 1998, s.59

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 qənaətdəyik. 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, Mağlar təlimi, yəni Qamların fəlsəfəsi Zərdüştlikdən çox öncə mövcud olmuş və Ön Asiyanın aparıcı dini-fəlsəfi təlimlərindən biri olmuşdur.¹¹⁶ Bu isə o deməkdir ki, Ön Asiyaya gəlmə olan iranlılar/aryanlar Mağlaqın/Qamların təsiri altında yeni din, yəni zərdüştliyi/atəşpərəstliyi yaratmışlar. Şübhəsiz, onlar zərdüştliyi yaradarkən də Mağlar təlimindən faydalanmaqla yanaşı, onu xeyli dərəcədə təhrif etmişlər. Məhz indiki tədqiqatçıların çoxu da Türklər/Turanlılara aid əsil Mağlar/Qamlar təlimini deyil, sonralar İranlılar/Aryanlar tərəfindən mahiyyəti və mənası xeyli dərəcədə təhrif olunmuş Mağlar təlimini önə çəkirlər. Şübhəsiz, Turan İmperiyaları olan Saka-İşquz və Midiya-Mada dövründəki Maqlar/Qamlar təlimiylə, Əhəmənilər dövründəki Mağlar təlimi arasında yerlə göy arasında fərq vardır. Hər halda Maqlar təlimində Zərdüştliklə üst-üstə düşməyən, kifayət qədər fərqli olan məsələlər var. Məsələn, Mağların od, su, hava və torpağa münasibətiylə, Zərdüştilərin 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”.¹¹⁷ Bu müəllifə görə, qədim Azərbaycanda geniş yayılmış və min illərlə qorunub saxlanmış əsas kultlar od və su kultu olmuşdur ki, bu kultlara qədim midiyalıları, o cümlədən maqlar tapınmışlar.¹¹⁸

Fikrimizcə, Midiya kahinlərinin təliminin hansı xalqın dünya görüşünə aid olması ilə bağlı əsas ziddiyyət də, “maqlar təlimi” ilə zərdüştlik arasındakı ziddiyyətlərin göstərilməməsindən, xüsusilə maqlara aid oda sitayişlə zərdüştilərin atəşpərəstliyinin bir-birindən fərqləndirilməməsin-

¹¹⁶ Azərbaycan tarixi. Üç cildə. I cild. Bakı, Azərbaycan SSR EA nəşriyyatı, 1958, s.53

¹¹⁷ История азербайджанской философии, т.1. Баку: ЭАМ, 2002, s.29

¹¹⁸ Yenə orada, s.23-24

dən 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"nın 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".¹¹⁹ Deməli, Yusif Səfərov bir tərəfdən maqların təlimi ilə zərdüştlük, mazdaizm arasında yaxınlıq olduğunu söyləsə də,¹²⁰ 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 münasibətlərindən 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 zərdüşst kahnələri Maq yox, Atravan-od saxlayan adını daşıyırlarmış: "Hər iki məfhumun İran dilləri əsasında izah edilməsinə baxmayaraq atəşpərəstlər müxtəlif etnoslara mənsub olmuşlar".¹²¹ 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, zərdüştlük 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 Zərdüştiliyin həm də atəşpərəstlik kimi tanınmasında hər iki təlimdə oda sitayişin xüsusi yer tutması mühüm rol oynamışdır. Ancaq nədənsə bir çox müəlliflər Maqların təlimi ilə zərdüştlük də atəşə fərqli münasibətləri nəzərə almamışlar. Bizcə, atəşpərəstliyin fəlsəfə və din tarixində Maqların təlimi kimi deyil, daha çox zərdüştiliyin 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, zərdüştilər atəşpərəst kimi

¹¹⁹ Səfərov Yusif. Qədim Azərbaycan: nə bilirik. Bakı, Azərənşr, 1989, s.100-101

¹²⁰ Yenə orada, s.105

¹²¹ Azərbaycan tarixi. Dərslik (redaktorlar: Z.M.Bünyadov və Y.B.Yusifov). Bakı: Azərənşr, 1994, s.166

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 zərdüştliyə bağlamalarını, üstəlik guya, maqların e.ə. VII – e.ə. V əsrin axırı, IV əsrin əvvəlində zərdüştliyi qəbul etmələrini ideoloji anlamda dəyərləndirmək lazımdır.¹²² Hər halda “Avropa mərkəzçilər”in Azərbaycandakı təmsilçilərindən İ.Əliyevin, S.Qasimovanın bir tərəfdən Maqların təliminin Azərbaycan və İran ərazisində zərdüştlikdən 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.¹²³ İqrar Əliyevin Maqlar təlimini Zərdüştliklə bağlamaq üçün irəli sürdüyü məntiqsiz fikirləri, özəlliklə Maqların təlimini “Zurvanizm”lə əlaqələndirməsi, hətta Maqların fəlsəfəsindəki işıq və zülmətin mübarizəsinin buradan qaynaqlanmasını irəli sürməsi cəfəngiyyətdir.¹²⁴ Bizcə, xeyir və şər, işıq və zülmət arasında mübarizəni yalnız Zərdüştlük və onunla bağlı dinlərlə əlaqələndirmək doğru deyildir. Bu cür ikili mübarizə bütün əski və sonrakı dinlərdə, hətta mifologiyələrdə olmuşdur. Yəni ikili mübarizəni ancaq zərdüştliklə bağlayaraq, Tanrıçılıq fəlsəfəsinin tərkib hissəsi olan Maqlar təlimini də onunla qohum etmək sırf ideoloji mahiyyətlidir. Bizcə, 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.¹²⁵ 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 farsdillli etnoslarla deyil, məhz türklərlə bağlı ola bilərdi. “Avropa mərkəzçilər”dən Sara Qasimovanın daha sonra yazması ki, Əhəmənilər dövlətində də peşəkar kahin olan məcusların çoxunu midiyalılar təşkil

¹²² Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası (ASE). 10 cildə, VI cild. Bakı, Azərneşr, 1982, səh.285

¹²³ Azərbaycan tarixi. VII cild. I c. Bakı: Elm, 2007, s.254-255

¹²⁴ Yəni orada, s.255

¹²⁵ Azərbaycan tarixi. VII cild. II c. Bakı: Elm, 2007, s.104-105

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”,¹²⁶ 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.Qasımova 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 bacarıb və “maqların təlimi”nin mahiyyətini tamamilə dəyişdirir. Bununla da, zərdüştəqədərki “maqların təlimi” ilə zərdüştədən sonrakı “maqların təlimi” arasında böyük fərq yaranır. Doğrudur, bəzi tədqiqatçılar sübut etməyə çalışırlar ki, Zərdüştün bu məsələdə heç bir rolu olmamış və əksinə Zərdüşt özü də, hətta türk olmuş, guya zərdüştiliyin, o cümlədən “Avesta”nın da mahiyyətini farslar təhrif etmişlər. Bizcə, bütün bunlar, yəni Maqların təliminin mahiyyətinin, məzmununun təhrif olunması və bu dini-fəlsəfi təlimin əvvəlcə guya, zərdüştiliyə xidmət etməsi, daha sonra atəşpərəstlik kimi tanınması məhz ilk növbədə Zərdüştün özünün iştirakı ilə baş vermiş, hətta o, bu məsələdə “yenilikçi” rolunu oynamışdır. Belə olmasaydı Zərdüştü 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 canyananlılığı 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 sehri inanan xalq turanlılar idilər. Yəni

¹²⁶ Yenə orada, s.105

“Avropa mərkəzçilər”in Maqların təlimini farsdilli etnoslarla bağladıkları 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 zərdüştiliyi eyniləşdirib İran mədəniyyətinə aid etmələri yanlış olduğu qədər, bəzi türk araşdırmaçıların da maqlarla zərdüştlük 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 Maqlar təlimi irançı zərdüştilər tərəfindən elə bir şəkildə təhrif olunaraq məniəmsənilmişdir ki, indi onları biri-birindən ayırmaq çox çətindir. Məhz Maqlar təliminin zərdüştilər tərəfindən təhrifli şəkildə məniəmsənilməsinin nəticəsidir ki, bəzi tədqiqatçıların fikirlərinə görə “Maqların təlimi” və zərdüştlük Azərbaycan Türk xalqının sitayiş etdiyi dinlər olmuşlar.

Hələ, XIX əsrdə tanınmış şərqşünas 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 Zərdüştin dini də Azərbaycan xalqına məxsus olmuşdur.¹²⁷ Bu kimi yanlış fikirləri məniəmsəyən Yusif Vəzir Cəmənzəminli də iddia edirdi ki, maqların təlimi və zərdüştlük 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 məniəmsəmiş və təhrif etmişlər.¹²⁸

Beləliklə, çar Rusiyası dövründən başlayaraq dolaşdırılan Maqlar təlimi və Zərdüştlük eyniliyi məsələsi, günümüzədək davam etməkdədir.¹²⁹ 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”.¹³⁰ Bir sözlə, bir tərəfdən “Maqların təlimi”nin zərdüştlükdən qədim olmasından bəhs edən, maqları Şərqi İran-

¹²⁷ Tataristan MDA, f. 1186, iş 14, vərəq-30.

¹²⁸ Cəmənzəminli Yusif Vəzir. Əsərləri. 3 cildə. III cild. Bakı, «Avrasiya Press, 2005, s.314-315

¹²⁹ Məmmədov Zakir. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, «Şərq-Qərb», 2006, s.11, 15

¹³⁰ Şükürov A. Şərq fəlsəfəsi və filosofları. Bakı, Elm, 2005, s. 153, 155

Azərbaycan dünyasının ilk filosofları hesab edən,¹³¹ A.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 milliyyətə türk olması haqqında (son illərdə bu fikir daha tez-tez işlədilir) sübutun mövcudluğu bu iddianı daha da dəqiqləşdirməyi tələb edir”.¹³² Hər halda, əgər Maqlar/Qamlar zərdüştədən öncə mövcud olublarsa, o zaman Zərdüştün birinci maq, baş maq adlandırılması məntiqsizlikdir. Şübhəsiz, burada baş maq Zərdüşt deyil, Maq Ata ya da Qam Ata özü olmuşdur.

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 fikri 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”.¹³³

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 Hürmüz); 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.¹³⁴

¹³¹ Yenə orada, s. 156

¹³² Şükürov A. Mifologiya. III kitab. Bakı, Elm, s.21

¹³³ Şükürov A. Fəlsəfə. Bakı, «Adiloğlu», 2002,, s.161

¹³⁴ Şükürov A. Şərq fəlsəfəsi və filosofları. Bakı, Elm, 2005, 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, zərdüsti 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 zərdüstiliyə deyil, şamanizmə/qamlığa gedib çıxır.¹³⁵ Məsələn, qədim türklərin dünyagörüşündə, o cümlədən qamlıqda/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.¹³⁶ B.Ögəl doğru qeyd edir ki, Qamların fəlsəfəsində və Tanrıçılıqdakı “od tanrısı” ilə zərdüstilərin “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.¹³⁷

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 zərdüstilikdə 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 zərdüstiliklə əlaqəsi,

¹³⁵ Hüseynzadə Ə. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2007, s. 55

¹³⁶ Seyidov M. Qam-Şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. Bakı, Gənclik, 1994, s.52

¹³⁷ Ögəl B. Türk mifologiyası. 2 c. Ankara, TTK, 1993, s. 496

haqqındakı ehtimallar həqiqətdən uzaqdır. O yazır: “İranda möbüdan-möbüd müqəddəs oda yaxınlaşarkən sifətinə örtük taxırdı ki, nəfəsi ilə odu murdarlamasın, türklərdə isə od vasitəsi ilə bəd ruhları, yəni dünyadakı ən şər qüvvələri qorxudurdular. Məsələn burasındadır ki, İranda od dini sitayiş obyektı, Türk tayfalarında isə magiya vasitəsi idi, yəni əslində onların arasında heç bir oxşarlıq müşahidə olunmurdu”.¹³⁸ 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 ölmüşdür: “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”.¹³⁹

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 türksoylu 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.

Nəticə. Maqlar təlimində zərdüştilikdən fərqli olaraq ikili mübarizə məsələsində də xəyalçılıq və qədərçiliyə yer yoxdur. Azərbaycan-Turani maqların təlimində ikili mübarizə vahid ruhdan törəyən dualizim olduğu halda, zərdüştlükdə hərəsi müstəqil qüvvələrdir. Deməli, təkallahlıq dini inanc sistemi olan Maqlar təlimindən fərqli olaraq Zərdüştlükdə ikiallahlıq vardır. Bu baxımdan İ.Əliyevin yazması ki, maqlar odu, torpağı və suyu allah hesab etdikləri halda, onlar allahların təsvirlərini tanımırdılar,¹⁴⁰ 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

¹³⁸ Qumilyov L. Qədim türklər. B: Gənclik, 1993, s.103

¹³⁹ Kösoğlu N. Türk mədəniyyəti üzərinə düşüncələr. İstanbul, Ötən, 1991, s.35

¹⁴⁰ Azərbaycan tarixi. VII cild. I c. Bakı: Elm, 2007, s.255

İnsan daxilində İşıq və Zülmətin mübarizəsi gedirdi. Təbii ki, Turani Maqların inanc sistemindəki Tanrı İşığın yanında yer alır, Zülmət və digər mənfliklərə qarşı idi. Bu baxımdan Maqların təlimindəki tək Tanrıdan törəyən İşığın Ahur-Mazdaya, Zülmətin isə Anhra-Manyuya çevrilməsi Zərdüştizmin məhsuludur, bunu maqlarla bağlamaq doğru deyildir.¹⁴¹ 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.¹⁴² 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 Zərdüsti kahinlərin Əhəmənlər və Sasanlar dönməində buranı diqqət mərkəzində saxlaması təbiidir. Yəni Azərbaycanın din mərkəzinə çevrilməsi yerli Turanlılarla bağlı olmuş, sonralar bu ərazilərə köç etmiş Hind-İrandilli (Əhəmənlər, Sasanlar) zərdüsti kahinlər də həmin ənənəyə sadıq qalaraq Azərbaycana özəl münasibət bəsləmişlər.

Əlbəttə, tarixi analogiyalara görə də, qam-şamanlar öz peşə sirrini mənsub olduğu soy, klan arasında nəsildən nəslə ötürərək zaman-zaman yaşadır və dövlətdə dinlər dəyişəndə yeni dini görüşləri mənimsəmək üçün adaptasiya olunur, yeni mərasimlərin icrasının başqa əllərə keçməsinə qısqanıblar. Bundan irəli gələrək belə bir mülahizə irəli sürülür ki, maqlar ilkəl qam-şaman inanclarına təcavüz edən iran-pers fəthlərinin hegemonluğuna qarşı üsyan etsələr də, sonrakı çağlarda hakim təbəqənin qəbul etdiyi və türk-pers sintezi ilə yaranan rəsmi zərdüştüyü təbliğ edən kahinlərə çevriliblər. Bu baxımdan da, Orta əsr İslam müəllifləri maq və zərdüsti kəlmələrini sinonim kimi işlətməmişlər. Hesab edirik ki, bəzi maqların könüllü ya da məcburən zərdüsti kahinə çevrilməyi inandırıcı görünsə də, ancaq bütövlükdə maqlar təlimi ilə zərdüştilik arasında ciddi fərqlər vardır. Hər halda Maqlar təliminin başlanğıcı qam-şamanlarla bağlı olub,

¹⁴¹ Yenə orada, s.256

¹⁴² Yenə orada, s.293

Tanrıçılığa əsaslandığı halda, zərdüştilik hind-iran mənşəli bir dini təlim olmuşdur.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

Ağasioğlu Firudin. Azər xalqı (Seçmə yazılar). Bakı, "Ağrıdağ", 2000, s.164

Ağasioğlu Firudin. Azərbaycan Türklərinin İslamaqədər tarixi. III Bitik: Azərbaycanda qurulan qədim dövlətlər. Bakı, "Ağrıdağ", 2014

Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. 10 cildə, VI cild. Bakı, Azərnaşr, 1982

Azərbaycan tarixi. Dərslik (redaktorlar: Z.M.Bünyadov və Y.B.Yusifov). Bakı: Azərnaşr, 1994

Azərbaycan tarixi. Üç cildə. I cild. Bakı, Azərbaycan SSR EA nəşriyyatı, 1958

Azərbaycan tarixi. VII cild. I cild. Bakı, "Elm", 2007

Azərbaycan tarixi. VII cild. II cild. Bakı, "Elm", 2007

Budaqov B., Qeybullayev Q. Ermənistanda Azərbaycan mənşəli toponimlərin izahlı lüğəti. Bakı, Oğuz eli, 1998

Çəmənəminli Yusif Vəzir. Əsərləri. 3 cildə. III cild. Bakı, "Avrasiya Press", 2005

Elekberli Faiq. Mağların təlimi: Türk fəlsəfəsi, yoxsa İran fəlsəfəsi.// Türkoloji (ilmi xəbərlər dergisi) №2 (82), Turkistan, Ahmet Yesevi Univeristesinin Turan matbaası, 2017, s.112-122

Ələkbərli Faiq. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixindən: Mağların təlimi. // "Dövlət və din" İctimai fikir toplusu. Sayı: 01 (30). Bakı, "Azərbaycan" nəşr., 2015, s. 97-107

Herodotos. Herodot tarixi. İstanbul, Remzi Kitab evi, 1973

Hüseynzadə Əli bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2007

Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Lider nəşriyyatı", 2004

Kalankatlı Musa. Albaniya tarixi. Qoş M. Alban salnaməsi. Bakı, 2006

Kaşğarlı Mahmud. Divanü lüğət-it-türk. Dörd cildə. I cild, Bakı, "Ozan", 2006

Kitabi-Dədə Qorqud Ensiklopediyası. İki cildə, 1-ci cild. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 2000

Kösoğlu N. Türk mədəniyyəti üzərinə düşüncələr. İstanbul, Ötkən

yayınları, 1991

Qumilyov Lev. Qədim türklər. Bakı, Gənclik, 1993

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

Ögel Baheddin. Türk mitolojisi. 2 c. Ankara, TTK, 1993

Seyidov Mirəli. Qam-Şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış.
Bakı, Gənclik, 1994

Səfərov Yusif. Qədim Azərbaycan: nə bilirik. Bakı, Azərnəşr, 1989

Şükürov Ağayar. Fəlsəfə. Bakı, “Adiloğlu”, 2002

Şükürov Ağayar. Mifologiya. III kitab. Bakı, “Elm”, 1996

Şükürov Ağayar. Şərq fəlsəfəsi və filosofları. Bakı, “Elm”, 2005

Tatarıstan MDA, f. 1186, iş 14, vərəq-30.

История азербайджанской философии, т.1. Баку: “Элм”, 2002

IV FƏSİL

XAQANI ŞİRVANININ DÜNYAGÖRÜŞÜ

Giriş. Əbu Bədil Əfzələddin İbrahim İbn Əli Nəccar İbn Osman İbn İbrahim Həqaiqi Həssanül-Əcəm Xaqani Şirvani (1120/1126-1199) Şamaxı şəhərinin yaxınlığında yerləşən Məlhəm kəndində, oğuz türkü ailəsində doğulmuşdur.¹⁴³ Xaqani “Təhfətül-İraqeyn”də milliyyətcə “əcəm türkü” (azərbaycanlı) olduğunu göstərmişdir: “Əcəm türküdür. Ancaq dəricə söz söylə-mişdir”. Başqa bir şeirində də əcəm türklərinin (azərbaycanlıların) şairi olduğunu, onların qəmini çəkdiyini bildirmişdir.¹⁴⁴ Nizami Gəncəvi “Leyli və Məcnun” əsərində “əcəm türkü” ifadəsini Xaqaninin işlətdiyi mənada işlətməmişdir. Tarixçi Tabəri də azərbaycanlılara “əcəm türkü” demişdir.¹⁴⁵

Səkkiz yaşına çatdıqda dayısı Kəfiyəddin Ömər Osman oğlu onun tərbiyəsini öz üzərinə götürür və oğlu ilə birlikdə Xaqaninin təhsili ilə məşğul olmağa başlayır. Dayısı Kəfiyəddin və dayısı oğlu Vahidəddin ziyalı şəxslər olub, həmin dövrdə inkişaf etmiş bütün elmlərlə (riyaziyyat, ritorika, astronomiya, fəlsəfə, məntiq, hüquq elmləri və islam ilahıyyatı) məşğul olurdular.¹⁴⁶ İlk təhsildən sonra Kəfiyəddin Ömər tələbəsinə ilahıyyat, nəhv (dilçilik), riyaziyyat, fəlsəfə, təfsir elmlərini öyrətmişdir. Əmisinin “ədəb” elmində ustadlığı gənc Əfzələddinin şairlik istedadının inkişafına da təsir etmişdir. Hər iki müəllim gənc Xaqanidə klassik Şərq və Qər q alim və ədibləri Boqrat (Hippokrat), Buzurqmehr, Kosta, Sabi, Xəlil Əruzi, Sipiəveyh, ibn Miskəveyh, Cahiz, Buhtari, Mütənəbbi, Əbu Təmmam, İbn Sina, əl-Məərri dühasına maraq yaratmışlar. Bunlardan başqa, Xaqaninin görkəmli mü təsəvviflər Mühyəddin ibn əl-Ərəbi, Əbu Hamid əl-Qəzalinin, fars şairləri Rudəri, Ünsüri, Sənainin əsərləri ilə gənclik illərindən tanış olduğu bildirilir. Türk dili (Azərbaycan) ilə yanaşı, ərəb və fars dillərini mükəmməl yiyələnmişdir. Təxminən, 18 yaşında saraya dəvət olunan sənətkar çox keçmədən Şirvanşahlar dövlətində şairlərin başçısı olur.¹⁴⁷

O, iki dəfə Ərəb və Əcəm İraqını səyahət etmək üçün Kəbə ziyarətinə getmişdir. İlk səfərində Bağdadda Xaqanini xəlifə Məhəmməd

¹⁴³ Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyatı”, 2004, s.5

¹⁴⁴ Xaqani Şirvani. Divan (Divan-e Əfzələddin Bədil bin Əli Nəccari). Tehran, 1338 h., s.296

¹⁴⁵ Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. On cildə, ikinci cild. Ortaq başlanğıc (VII-Xəslər) və intibah dövrü (XI-XII əslər) ədəbiyyatı. – Bakı, Elm, 2020, s.717-718

¹⁴⁶ Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyatı”, 2004, s.4

¹⁴⁷ Araslı Həmid. Xaqani Şirvani. Bakı, “Yazıcı”, 1982, s.8-10

ibn Müstəhzər qəbul etmiş və ona katib vəzifəsini təklif etmişdi, lakin Əfzələddin bundan imtina etmişdi. Xaqani ikinci dəfə ziyarətə getmək istəyəndə, Şirvanşahların xaqanı Axsitan buna izn verməmiş, Əfzələddin də gizli olaraq Şirvanı tərk etmişdir. Ancaq onu Beyləqan ətrafında yaxalayaraq şahın əmri ilə dövlət həbsxanasına salmışlar. Burada o, bir neçə ay həbsdə olarkən bir sıra çox şeirlər, həmçinin həmin vaxt Bizans imperiyasının şahzadəsi Andronik Komnenə həsr olunmuş iki qəsidə yazmışdır.¹⁴⁸ Bu şeirlər mütəfəkkirin xristian dinini və o zaman bu dinin ayrı-ayrı ehkamlarının ətrafında baş verən ilahiyyat mübahisələrini mükəmməl bilməsini nümayiş etdirmişdir.

Həbsdən azad olunduqdan sonra, Xaqani ikinci dəfə Məkkəyə üz tutsa da, 1176-cı ildə Kəbə ziyarətindən sonra vətənə qayıtmayan Xaqani, ömürlük Təbrizdə məskən salmışdır. 1199-cu ildə vəfat edən Xaqani Təbrizdə məşhur Məqbərətüş-şüəra məzarlığında dəfn olunmuşdur.¹⁴⁹

Şairin iki əsas təxəllüsü var idi: 1) “hökmdara mənsub olan” anlamındaki Xaqani, 2) “həqiqət tərəfdarı” mənasında olan Həqayıqi.¹⁵⁰

Əfzələddin Xaqani Şirvaninin əsərləri fars və ərəb dillərində yazılmış “Təhfətül-İraqeyn” poemasından və böyük həcmli şeirlər divanından ibarətdir.¹⁵¹

Fəlsəfi və dini dünyagörüşü. Xaqaninin dünyagörüşündə din və fəlsəfə bəzən yaxın, bəzən də bir-birinə çox uzaq anlayışlar kimi istifadə olunmuşdur. Xüsusilə, o, “Təhfətül-İraqeyn” əsərində din və fəlsəfə məsələsindən çox bəhs etmişdir. Onun fikrincə, dinin əhəmiyyəti insanın Yaradana olan inamı ilə bağlıdırsa, fəlsəfə daha çox insanı düşündürən suallara cavab verir. Fəlsəfə tarixçisi Solmaz Rzaquluzadə yazır ki, Xaqaninin dünyagörüşünü tədqiq etdikdə, onun ilahiyyat və fəlsəfəyə olan münasibəti, onların əhəmiyyət və aktuallığının dəyərləndirilməsi maraq oyadır: “Bu problemin Xaqani irsindəki izahının təhlili zamanı mütəfəkkirin adı çəkilən fenomenlərə münasibətini aşkara çıxarmaqla yanaşı, onun dünyagörüşü mövqeyinin mahiyyəti, sonuncunun daxilən birmənalı olmaması və eyni zamanda mütəfəkkirin dünyagörüşünə dair təsəvvürlərinin məntiqi açıqlanmış olur. Xaqani əsasən dinə inanan və ilahiyyətə müsbət münasibət bəsləyən insan olmuşdur. Hətta mütəfəkkirin, fəlsəfə və ilahiyyətə münasibətdə ilahiyyəti daha yüksək dəyərləndirilməsinə rast

¹⁴⁸ Sultanov Məmmədəğa. Xaqani Şirvani. Bakı, Azərnəşr, 1954, s.31

¹⁴⁹ Araslı Həmid. Xaqani Şirvani. Bakı, “Yazıçı”, 1982, s.15

¹⁵⁰ Sultanov Məmmədəğa. Xaqani Şirvani. Bakı, Azərnəşr, 1954, s.27

¹⁵¹ Рзакулизаде С. Дж. Из истории философской мысли Азербайджана. Баку, “Текнур”, 2010, с. 220

gəlirik".¹⁵²

Onun dünyagörüşündə fəlsəfi məsələlər iki istiqamətdə: 1) fəlsəfə elm, 2) fəlsəfə qeyri-elm kimi, inkişaf etmişdir. Solmaz Rzaquluzadə doğru yazır ki, Xaqaninin ümumilikdə fəlsəfənin, o cümlədən onun ayrı-ayrı sahələrinin ünvanına istiqamətləndirdiyi bəzi neqativ fikirləri, ciddi dünyagörüşü problemlərinin həlli ilə məşğul olan fəlsəfəyə (fəlsəfənin elmliyinə) qarşı deyil, heç bir məqsədə əsaslanmayan fəlsəfəyə, daha dəqiq desək, sofistlik mənasız danışıklara (qeyri-elmi fəlsəfəyə) qarşı yönəlmişdi.¹⁵³

Xaqani yunan fəlsəfəsində Aristotel və Platonu yüksək dəyərləndirir və hesab edirdi ki, bu filosofların əsərlərini öyrənməyən insan ziyalı adlana bilməz. Rəqiblərindən hər hansı birini pislədikdə Xaqani yazırdı: o, "müdrəklik iddiasındadır, halbuki, heç yunan fəlsəfəsi haqqında təsəvvürü belə yoxdur".¹⁵⁴ Xaqani fəlsəfəyə mahiyyət haqqında elm, "mahiyyət qapılarını bütün dünyaya açan"¹⁵⁵ elm kimi tərif verir.

Bu anlamda deyə bilərik ki, fəlsəfənin elmliyi İslam dinində, Türk mədəniyyətində, Yunan fəlsəfəsinin bir qisminə (Platon, Aristotel və b.) öz əksini tapdığı halda, zərdüştilərə, ismaililərə, yunan sofistlərinə nisbətə isə qeyri-elmi xarakter daşmışdır. Bu baxımdan Xaqani Şirvani də Nizami Gəncəvi kimi zərdüştlüyə münasibətdə kəskin mövqe tutmuşdur. Onun fikrincə, zərdüştlük bütürəstlikdən başqa bir şey deyildir:

*Kimin qızıldadır gücü, yəqin bil,
Köldür, qızılın sahibi deyil!
Bir möhnət odudur cana simü-zər,
Düz olar, qızıla deyilsə "azər".
Zərdüştin adının əvvəlidir zər,
Zərə səcdə edir atəşpərəstlər.
Zər nədir? Sönmüş bir atəşdir, ancaq,
Ona demək olar: bir ölü torpaq.¹⁵⁶*

Xaqaniyə görə atəşə baş əyənlər doğru yolda olan insanlar ola bilməz. O, yazırdı:

¹⁵² Rzaquluzadə Solmaz. Xaqani Şirvani //Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: "Elm", 2014, s.365-366

¹⁵³ Yenə orada, s.367

¹⁵⁴ Xaqani. Divan. Tehran. 1317 h.ş.. s.328.

¹⁵⁵ Yenə orada. s. 627.

¹⁵⁶ Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Lider nəşriyyatı", 2004, s.25

*Çoxdan öyrənmişəm büt qırmağı mən,
 Qaçmışam atəşə baş əyənlərdən.
 Altıbaşlı dünya arzular insan,
 Qızıl yeddibaşlı ilandır, ilan.
 Kimin gözlərində qızıl tutub yer,
 O, aynaya baxıb, özün görməyir.¹⁵⁷*

Xaqani zərdüştilər kimi ismaililəri ya da Həsən Səbbahın tərəfdarlarını da sərt şəkildə tənqid etmişdir. O yazırdı ki, ismaililər daima düzlükdən danışsalar da, ancaq işləri başdan ayağa ayrılıkdir: “Hər zaman “Ələmət” deyib, dururlar, Heyf ki, “əlmovtdan” uzaqdır onlar”. Mənim sözlərimi yaxşı dinlə bir, Əlmövtdun özü də ölüm deməkdir. Daima düzlükdən dəm vursalar da, Əyrilik görərsən yalnız onlarda. Onlar alçaqlara çox alçalıblar, “Dal” kimi, “nun” kimi əyri qalıblar. Onlar etibarda Kufə əhlidir, Bağdad əhli kimi haça dillidir”.¹⁵⁸

Xaqani bir tərəfdən zərdüştiləri, atəşpərəstləri büt-pərəstlikdə ittiham etsə də, onun göy cismi kimi Günəşə münasibəti də maraqlıdır. Əlbəttə, Xaqaninin Günəşə münasibəti ilə atəşpərəstlərin oda münasibəti eyni deyil. O, maddi aləmdə baş verən proses və hadisələrlə əlaqədar Günəşə böyük əhəmiyyət verir. O dəniz, çay, okean sularının buxarlanmasını,¹⁵⁹ yerin, daşların rəngini, Ayın işıqlanmasını¹⁶⁰ Günəşin təsiri ilə izah edir. O, “Töhfətül-İraqeyn”də “Günəşə xitab və qızılı məzəmmət” başlığında yazır:

*Sən, ey gövhərlərə gözəl rəng verən,
 Hər şeyə bir surət, bir ahəng verən.
 Dünyada hər kəsə əziz, mehriban,
 Hamıya bir baxan, bir qiymət qoyan!
 Günəş! Sən hər şeyə nürüz edirsən,
 Çox böyük, çox uca olsan da, bəzən,
 Enirsən üstünə qara torpağın,
 Ayağı altına hər bir alçağın.¹⁶¹*

¹⁵⁷ Yenə orada, s.25-26

¹⁵⁸ Yenə orada, s.94

¹⁵⁹ Xaqani. Divan, s. 337.

¹⁶⁰ Yenə orada, s. 88.

¹⁶¹ Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyatı”, 2004, s.26

Tədqiqatçılara görə Xaqani, Günəşi – “torpağı qızıla döndərən mahir kimyaçı”,¹⁶² “həyat mənbəyi” adlandırır. Bəzi şeirlərində o, Günəşi Allahın ən gözəl yaradılışı, – “Şərqin odunu” (yəni Günəşi) Onun (Allahın) yaratdıqlarının “başının tacı” hesab edir. Digər şeirlərdə Günəş Allah anlayışını əvəz edir¹⁶³. Xaqani Günəşə müraciət edərək yazır:

*Sənin simandan İsa məbədinin şamı şölələnir,
Sənin atributundan gecənin işığı emanasiya edir.
Mahiyyətlərə yetişmə yolunun ardıcılıqları da,
Sənin eşqinin piyaləsindən sərxoşdurlar.
Sənin simandan minlərlə zərdüştilərin qəlbləri odla doludur*¹⁶⁴.

Solmaz Rzaquluzadəyə görə Günəşin ilahiləşdirilməsi və onun təbiət hadisələrinə təsirinin vurğulanması, təbiətin əsasını təşkil edən dörd ünsürün fəallığı ilə şərtlənən, təbiətin daxili inkişafının qeyd edilməsi – bütün bu mülahizələr Xaqaninin rəşadətçilik meylinə, zamanının elminin mövqeyindən, dünyanı dərk etmək və kor-koranə ortodoks təsəvvür və ehkamlara əməl etməmək cəhdindən, onun azad fikirliliyindən xəbər verir.¹⁶⁵

Xaqani “Günəş”lə yanaşı “Yer”i də unutmur, ərzin fəzilətindən də bəhs edir. Onun fikrincə, torpaq kainatın cəvəhəri olmaqla yanaşı, bütün mənalar da ondan irəli gəlir. Xaqani yazır:

*Torpaq cəvəhəridir bu kainatın,
Həm xəzinəsidir cəvəhəratın
Dünyanın beşiyi olmuş bu torpaq,
Torpaqdan doğulmuş mənalar ancaq.
Mustafa torpaqda yatdığı üçün,
Yer göydən əzizdir, üstündür, üstün!
Ürək ikiüzlü aynadır, ancaq,
Onu da hiş edir bizim bu torpaq.
Bir üzü işığa meyl edir hər an,
Digəri ayrılır qara torpaqdan.*¹⁶⁶

¹⁶² Yenə orada, s. 640.

¹⁶³ Xaqani. Divan, s. 849, 881, 892.

¹⁶⁴ Yenə orada, s. 881.

¹⁶⁵ Rzaquluzadə Solmaz. Xaqani Şirvani // Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: “Elm”, 2014, s.370

¹⁶⁶ Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyatı”, 2004, s.30

Bizcə, Xaqaninin Günəşə fəlsəfi münasibəti daha çox Türk fəlsəfəsindən, Xəzərlərin¹⁶⁷ və Səlcuqların dünyagörüşündən qaynaqlanmışdır. Maraqlıdır ki, zərdüştiliyi farslarla əlaqələndirən Xaqani türklərin yaşadığı Türkiстанı müdrik və cəsur insanların yaşadığı ölkə kimi qələmə almışdır: “Əsil Türkiстанə get, orda mənalı adam axtar, Kimə lazım Çinə adəmgiyah axtarmağa getmək”.¹⁶⁸

Turan və Türk anlayışlarına əsərlərində tez-tez müraciət edən Xaqani üçün bütün bunlar keçmişin yalnız maddi deyil, eyni zamanda mənəvi-fəlsəfi irsi idi.¹⁶⁹ “Bir Əcəm türküyəm, dəricə deyən, yalvac tanıyanam, Tanrı istəyən” – deyən Xaqanin əsərlərində böyük mütəfəkkir-filosof Nizami Gəncəvi kimi, Türklüyü ilə fəxr etməsinə tez-tez rast gəlirik. Xaqani “Türk zəmrindən”, yəni Türk ruhundan, Türk mahiyyətindən irəli gələn şeirləri ilə qürur duyduğunu ifadə etmişdir.¹⁷⁰

Türklük fəlsəfəsinə əsaslanan Xaqaninin əsərlərində, o cümlədən “Töhfətül-İraqeyn” də tez-tez Xızır peyğəmbər müraciət etməsi də təsadüfi deyil. Çünki Xızır peyğəmbər Azərbaycan Türk fəlsəfəsi ilə bağlıdır. O, yazırdı:

*Səhərin bayrağı yüksələn zaman,
Birdən daxil oldu Xızır qapundan.
Boynunda var idi onun həmayil,
Yox, dörd kitab idi, həmayil deyil.
Müqəddəs bir xəyal gəzdi başımda,
Fəzilət heykəli durdu qarşımda...¹⁷¹*

Xızır peyğəmbərlə söhbət zamanı, Xaqani ona bir çox fəlsəfi suallar verərək ondan cavab gözləyir: “Ey mələk sifətli, mənə söylə bir, Deyirsən bu dünya min bir rənglidir. Dünya həm ucadır, həm də ki, alçaq, Bu dünya nə zaman, de, məhv olacaq? De, yazıq insanlar nə zamanadək, Ümidlə, qorxuyla ömür sürəcək? Bu odlu körpüdən keçmək olarmı? Yoxsa ki, odlarda yanacaq hamı? Ağıl, huş ki uçur: “Nur alım” deyə, Yol tapa bilərmim yeddi tağ göyə? Beş hiss, altı cəhət tilsim torundan, Qurtarmaq mümkünmü bizlərə bir an? Başımız üstündə bu yüksək çətir - Gömgöy, əyri tağlı bu səhnə nədir? Bu çevrə nə zaman, de, qərar tapar? Bu nöqtə nə cürə yerindən

¹⁶⁷ Yenə orada, s.139

¹⁶⁸ Yenə orada, s.222

¹⁶⁹ Yenə orada, 2004, s.133

¹⁷⁰ Kəndli-Herişçi Qafar, Xaqani Şirvani (həyatı, dövrü və mühiti), Bakı: “Elm”, 1988, s.214

¹⁷¹ Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyatı”, 2004, s.44

qopar? Necədir o yanı xətt-üstüvanın? Kimdir sakinləri bəs o dünyanın? Qəribə olmazmı xətt-üstüvadan? Bizə tərəf olan yerdə yaşayan, Canlılar, sonradan bir zaman əgər, O biri tərəfi məskən etsələr? Dörd ana, doğrudan, qəribədir bu: Nə üçün, görəsən, üç inci doğdu? Hər zaman sürətlə dövr edən aləm, Nə üçün gah bərkdir, gah boşdur”.¹⁷²

Xızır isə ona cavabında deyir ki, bu kimi şübhə dolu sualları ancaq zərdüştilər verə bilər. Bu kimi fəlsəfə də zərdüşti fəlsəfə olub, çürük fəlsəfədir. Xaqani Xızırın dilindən yazır: “De, nə vaxta qədər sən yorulmadan, Çürük fəlsəfədən dəm vuracaqsan? Əslinə baxanda “fəlsəfə” sözü, Lap “səfeh” sözünə bənzəyir, düzü. Ayrı bir mənası olmamış dərin, “Quran”ın, danılmaz bu hədislərin. Önündə, məlum ki, anlayır hər kəs, Yunan fəlsəfəsi bir çöpə dəyməz. Vaz keç bu hədisdən, heç bənd olma, sən! Bir fülus (xırda pul) yaxşıdır min fəlsəfədən. Canını, gəl, dinə sən tapşır ancaq, Səni şübhələrdən o qurtaracaq. “Quran” xəzinədir, şair, gərək sən, Hər sözü alasan bu xəzinədən”.¹⁷³

S.Rzaquluzadə yazır ki, Xaqani, yaşadığı dövrdə maddi dünyanın dörd ünsürdən – su, od, torpaq, havadan – ibarət olduğu haqqında yayılmış təlimə tərəfdar idi: “O, təbiətin öz-özünə fəallığını və məhz bu dörd ünsürün maddi dünyanın bütün müxtəlifliyini yaratmasını nəzərə alaraq, onları “dörd yükdaşıyan”, “dörd əsas”, “dörd qara qrif” (antik əfsanələrdə qartal başlı, aslan bədənli, qanadlı əjdaha), əksər hallarda isə “dörd qadın”, “dörd ana” adlandırırdı”.¹⁷⁴ Qeyd edək ki, Xaqaninin, materiyanın, dörd ünsürün fəallığını qəbul etməsini “Töhfətül-İraqeyn” əsərində Xızırə ünvanlanan suallar təsdiq edir: “Əgər səma xəttinin o biri tərəfində bu tərəfdəki kimi rahatlıq və məskən mövcuddursa, bu təəccüblü deyil. Məgər o biri tərəfdə dörd ünsürün bətni üç qiymətli şeyi doğmurmu? (nəbatı, heyvani və insani) Bəlkə bu tez ötüb keçən aləm kimi o dünya da yarıya qədər cansız əşyalardan ibarətdir”.¹⁷⁵ Xızır cavab verir ki, bu suallarla məşğul olmaq lazım deyil, lakin bu haqda söhbətin özü çox vacibdir. “Deyilənlərdən aydın olur ki, Xaqani kainatın hüdudlarını yer və onu əhatə edən səma çərçivəsi ilə məhdudlaşdırmır. Mütəfəkkir bizim yer dünyasına bənzər digər aləmlərin mövcudluğunu təxmin edir, orada da dörd ünsür (materiya) “üç qiymətli şeyi”, yəni üç nəfs [növünü], üç aləmi – bitki, heyvanat və insanlar aləmini – yaradır. Xaqani təfəkkürünün dərinliyini və müəyyən qədər dialektik səciyyəsinə sübut edən bu fikir, o dövr üçün, şübhəsiz ki, çox

¹⁷² Yenə orada, s.48

¹⁷³ Yenə orada, s.49

¹⁷⁴ Rzaquluzadə Solmaz. Xaqani Şirvani //Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: “Elm”, 2014, s.369

¹⁷⁵ Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyatı”, 2004, s.49-50

cəsəratlı fikir idi”.¹⁷⁶ Xaqani yazırdı:

*Yaratmaqla heyvanatı, cəmadı, nəbatatı,
Təbiətin son istəyi insan idi, tək insan.
Üç pillədən sonra insan yarandığı kimi də,
Üç kitabdan sonra nazil oldu dünyaya “Quran”.¹⁷⁷*

Xəlil Yusifliyə görə şairin humanizmi, insan üçün döyünən şair qəlbi bu sualda ifadə olunmuşdur: “Divlər dünyasına, əhrimənlər aləminə, əliqılınclı hökmdarlara nifrət, sadə adamlara məhəbbət Xaqani poemasının əsasıdır. Daha çox Şirvan şərinə nifrətin yüksək poetik ifadəsi olan “Töhfətül-İraqeyn” təkcə səfərnəmə deyil, dərin humanist məzmunlu və yüksək sənətkarlıqla yazılmış ictimai, siyasi, fəlsəfi, əxlaqi düşüncələrlə zəngin orijinal, oxşarsız lirik poemadır”.¹⁷⁸ “Şəriətdən kənar elm yoxdur, bil, Varsa qara xaldır, heç bilik deyil”¹⁷⁹ – deyən Xaqani bəzən üstünlüyü üləmalara verib filosofları tənqid etsə də, onun əsas tənqid hədəfi boşboğaz filosoflar və üləmalar idilər.

Həmid Araslı da hesab edir ki, Xaqaninin fəlsəfi baxışları dini baxışlarını üstələmişdir: “Şairin fəlsəfi əsərlərində dünya, yaradılışın mənsəyi, təbii qanunauyğunluqlar mütərəqqi cəbhədən aydınlaşdırılarkən, dini mülahizələrdən daha çox, fəlsəfi mühakimələrə yol verilir. Bu baxımdan Azərbaycan ədəbiyyatında fəlsəfi qəsidənin ilk gözəl nümunələrindən sayılan, həm fikri-məzmunu, həm də sənətkarlıq baxımından həqiqətən dünya poeziyasının misilsiz nümunəsi olan “Mədain xərəbələri” şeiri diqqəti cəlb edir”.¹⁸⁰

Tədqiqatçılara görə, Mədain xərəbələri şairi dərin, sarsıdıcı, ibrətli düşüncələr aləminə aparır. Şairin nəzərində Mədainin xərəbələri ibrət aynasıdır. Bu ayna qarşısında həyəcanlanmamaq, sarsılmamaq, gözyaşı tökməmək mümkün deyil. Təkcə keçmiş üçün, xarabaya çevrilmiş Mədain üçün yox, bəlkə daha çox bu gün üçün, bu günün şahlarından tutmuş adi insanlarına qədər hamı üçün. Xaqani yazırdı:

*İbrətlə bax, ey könlüm, bu aləmə, gəl, bir an,
Eyvani-Mədaini ayineyi-ibrət san.*

¹⁷⁶ Rzaquluzadə Solmaz. Xaqani Şirvani // Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: “Elm”, 2014, s.369

¹⁷⁷ Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyatı”, 2004, s.150

¹⁷⁸ Yusifli Xəlil. Xaqani Şirvani və ədəbi irsi // Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyatı”, 2004, s.14

¹⁷⁹ Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyatı”, 2004, s.49

¹⁸⁰ Araslı Həmid. Xaqani Şirvani. Bakı, “Yazıçı”, 1982, s.31-32

*Dəcləylə güzər eylə bir dəfə Mədainə,
 Bir Dəclə də sən gözdən torpağına tök nalan.
 Bax, Dəclə tökər gözdən yüz Dəclə qədər qan-yaş,
 Göz yaşı deyil, atəş süzməkdə yanağından.
 Bax! Dəclə göpüklənmiş, hər dalğa dodağında
 Bir eylə uçurdur ki, doğmuş ürək ahından.¹⁸¹*

Qəsidə butünlüklə bu sualın dərin poetik cavabından ibarətdir. Şairin böyüklüyü ondadır ki, o, Mədainin məhvində bir qanunauyğunluq görür: “Hər bülbülü bir bayquş, hər nəğməni bir növhə İzlər bu cahan içrə, olma buna gəl heyran Sordun hara getmişdir indi o böyük şahlar, Bir hamilədir torpaq, çox udmuş o, şah, xaqan. Udmuş nə qədər bilsən zalımları bu torpaq, Lakin yenə doymaz bu acgöz adam udmaqdan”.¹⁸² Beləliklə, Xaqani mütəfəkkir şair kimi Mədainin məhvini, Kufə və Bağdadın yüksəlişini dialektikcasinə izah edir. S.Rzaquluzadəyə görə bu əsərdə, bütün mövcudatın keçici xarakteri, materiyanın formasını dəyişməsi haqqında olan mülahizə ilə yanaşı, Xaqani Mədain sarayının əvvəlki möhtəşəmliyindən, onun çoxdan bəri torpağa qovuşan sahiblərinin qüdrət və sərvətindən, sarayın özünün isə dağıdıldığından bəhs edir.¹⁸³ Xaqani yazır: “Mən eşitdim, sarayın xarabalıqları mənə söylədilər ki: “Əgər biz ədalət sarayı olaraq dağıdılmışıqsa, onda zülmkarların saraylarını hansı cəza gözləyir?””.¹⁸⁴

Böyük Azərbaycan Türk mütəfəkkiri, milli ideoloq Məhəmməd Əmin Rəsulzadə tərəfindən “çökən insanlıq kulturu ilə yıxılan mədəniyyət abidələrinə ağlayan, qüvvətə, dünya ədəbiyyatında bərabəri olmayan bir şah əsər” kimi qiymətləndirilən “Mədain xarabələri” qəsidəsi şairin yaradıcılığında mühüm yer tutmuşdur.¹⁸⁵ Elnarə Zeynalovun fikrincə, “şairin “Mədain xarabələri” də öz məzmununa görə qədim dövlətlərə yazılan mərsiyədir: “Bu mövzu ətlal – keçmiş obanın qalıqları qarşısında söylənilən nitqə bənzəsə də, onu dövlətlərə yazılan mərsiyə kimi təqdim etmək daha məntiqlidir. Əgər ətlalda daha çox nostalji hisslərüstünlük təşkil edərsə, bu qəsidənin mövzusu daha nəsihatəmə və fəlsəfəməna ehtiva edir. Hökmdarları keçmişdən ibrət dərsi almağa çağırmaq hər iki qəsidədə əsas

¹⁸¹ Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyatı”, 2004, s.381

¹⁸² Yenə orada, s.382

¹⁸³ Rzaquluzadə Solmaz. Xaqani Şirvani //Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: “Elm”, 2014, s.378

¹⁸⁴ Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyatı”, 2004, s. 383.

¹⁸⁵ Resulzade Mehmet Emin. Şirvanlı Hakani // Azerbaijan Yurt Bilgisi dergisi. Ankara,şubat 1954, cilt 4, sayı 37, s.2-10.

məqsəd kimi ön plana çəkilir”.¹⁸⁶

Xaqaninin digər ictimai-fəlsəfi qəsidələrindən biri də “Qəsideyi-siniyyə”dir. O, həmin fəlsəfi qəsidəsində həyat sirlərini öyrənməkdə və həyat müəmmalarını açmaqda zəka və təfəkkürün rolunu yüksək qiymətləndirməklə bərabər, bu sirlərin hələ də tamamilə dərk edilmədiyini söyləyir. Araslı yazır: “O, ömür keçdikcə həmin müəmmaların sirrini öyrənməkdə çəkdiyi çətinliklərin daha da artmasından, kainatı dərk etməkdə insanın acizliyindən söhbət açmış xalqı düşünməyə, oxuyub öyrənməyə çağırmışdır. Şair kainat sirlərinin dərinliklərinə nüfuz etməyin ləzzətindən də danışmışdır...”.¹⁸⁷

Xəlil Yusifli hesab edir ki, bu qəsidədə iki insan tipi qarşılaşdırılır: 1) dünyanı dördəlli tutanlar, nəfsə aldananlar, hamıya ağalıq etmək istəyənlər, 2) nəfs adlı aslanı it kimi diz çökdürənlər, həm mərddə, həm də namərdə baş əyməyənlərdir: “Xaqani özünü ikincilərdən sayır və bununla fəxr edir. Şair həmin iki insan tiplərini müxtəlif baxımlardan müqayisə edir, dərviş və sultan obrazları ilə məsələni bir qədər də konkretləşdirir. Şair bu əsəri yazarkən sufizm və əxiliklə bağlanmış, yunan fəlsəfəsinə qarşı soyumuşdu. İndi onu sırf elmi məsələlərdən daha çox insan, onun taleyi, mənəvi aləmi ilə bağlı problemlər maraqlandırır”.¹⁸⁸ Xaqani yazırdı:

*O gün ki, sirri yoxluqdan ibarət “əbcəd”i bildim,
Unutdum varlığa bağlı olan hər bir müəmmam.
Görünca bilməməkdir bu qəribə məktəbin elmi,
Unutdum hafizəmdə yer tutan hər elmü ürfanı.
Qəribə elm öyrəndim, başa düşdüm ki, nadanam,
Əcəb ustaddır, təlim edir mən kimi nadanı.
Necə ayinədə tuti görər öz əksini, lakin,
Gələr nitqə təəccübdən, olar əksinin heyranı.
Ömür keçdi bu məktəbdə, hələ “əbcəd” dəyəm aciz,
Nə vaxt dərk eyləram, aya, müəmmalı bu divanı.
Hələ körpə uşaqlar tək oyun ardındadır fikrim,
Bu hoqqabaz fələk heyran edir fəliylə insanı.”¹⁸⁹*

¹⁸⁶ Zeynalova Elnarə. Xaqani Şirvaninin şəxsiyyəti və irsi Yaxın-Orta Şərq və Qafqazın multikultural mühiti müstəvisində // Bakı: Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığı. Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutunun Əsərləri, 2019. N 2, s.48-49.

¹⁸⁷ Araslı Həmid. Xaqani Şirvani. Bakı, “Yazıçı”, 1982, s.34

¹⁸⁸ Yusifli Xəlil. Xaqani Şirvani və ədəbi irsi // Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyatı”, 2004, s.9

¹⁸⁹ Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyatı”, 2004, s.100

Xarəzmşahlar dövlətinin hökmdarı Məlik ul-əzəm Əla əd-Din Atsız həsr olunan qəsidə isə Xaqaninin fəlsəfi fikirlərinin öyrənilməsi sahəsində xüsusilə qiymətlidir. “Maraqlı məzmunu ilə diqqəti cəlb edən qəsidə yüksəkliyin təsviri ilə başlayır. 1-10 cu beytləri əhatə edən hissədə göstərilir ki, bu yüksəkliyin zirvəsində İsa (s. ə.s.) üçün pənahgah var, İdris (s. ə.s.) üçün genişlik; ulduzlar onun yolunda oruc tutur, səma səcdəyə gedir. 11-15-ci beytlərdə şair, öz məmduhunu bu yüksəkliyin üzərində təsvir edir”.¹⁹⁰Xaqani yazırdı:

*Ey açılan sübh kimi parlaq olan mənim rəyam!
Şəfəq söküb, sübh açıldı, mən hələ də yuxudayam.
Aldadıcı rəngi ilə sübh gözəl qıza oxşar,
Gah gizlədər çöhrəsini yad baxışdan, gah da açar.
Qövs-qüzeh büsatını üfüqlərdə açmış səhər,
Bircə gözün baxışıyla naxışlanır bütün tellər.
Üfüqlərin gözlərində qaranlıqdan sürmə vardı,
Onu səhər çisələyən qətrələr yuyub apardı.
Bu yumyumşaq buludlar ki, göydə pərən-pərəndilər,
Sübhün əli toxunanda cərgə-cərgə gizləndilər.¹⁹¹*

Qəsidədə Əla əd-Dini “dövrünün Cahizi” adlandıran şair, onu iki tac sahibi Keyxosrov kimi qələmə verərək, həm türklərin, həm də İranın ona itaət etdiyini göstərir. Tədqqiqatçılara görə şairin dünyagörüşündə, fəlsəfəsində baş verən dəyişikliyi, yəni əvvəllər aludə olduğu yunan fəlsəfəsinə sonralar şübhə ilə baxmasına bəlkə də Cahizin təsiri olmuşdur. Çünki Cahiz Aristotel fəlsəfəsi haqqında “Onun məntiqi heç bir ərəb oratoruna aydın deyil” demişdi.¹⁹²Xaqani yazırdı:

*Zəmanənin Cahizidir Əlaəddin aşikar,
Sözlərində, əməlinə sevinc, həm də kədər var,
Arı kimi həm şəhdi var onun, həm də tikanı,
Arı sancsa, çox incitməz bal yeyən bir insanı.
Əlaəddin xoş sözləri eşidirmi, ey xuda?*

¹⁹⁰ Zeynalova Elnara. Hakani Şirvani Yaradıcılığında Tarihilik. XVIII. Türk Tarih Kongresi, 1-5 Ekim 2018, Ankara. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2022, s.699

¹⁹¹ Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyatı”, 2004, s.235

¹⁹² Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. Том II, Москва-Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1956, s.363

Qafar Kəndli-Herişçi hesab edir ki, Xaqannın fəlsəfi görüşləri əxiliklə daha çox səsleşmiş, bu anlamda İbn Sinanın fəlsəfəsinə, Əbül-Əla Gəncəviyə nisbətən az meyil göstərmişdir.¹⁹⁴ Eyni zamanda, bəzi tədqiqatçılar Xaqanini sufiliklə də əlaqələndirirlər ki, ancaq o, yaradıcılığında mütəsəvvif şeyrdən bəhrələnsə də, şeyrdə dünyəvilik istəyini artıran ustad bir şair idi. Şairi təsəvvüfün qurumuş hökmləri yox, mahiyyəti düşündürürdü.¹⁹⁵ Bu baxımdan Xaqaninin sufilikdən çox əxiliyə bağlı olması fikri geniş yayılıb. “543-571 (1148/49-1175/76)-ci illəri əhatə edən ikinci dövrdə şairmələmətilərin və qələndərilərin əxlaqi-fəlsəfi baxışları ilə maraqlanır. Mələmətilik sufilik demək deyildi. Ancaq bir sıra məsələlərdə sufiliklə üst-üstə düşürdü. Bu illərdə şair İbn Sinanı çox oxuyur, “Qanun” və “Şəfa”-nı əldən yerə qoymur, qədim yunan filosofu Aristoteli, Yaxın və Orta Şərqi aristotelçilərinin əsərlərini öyrənir, ustadı Əbul-Əla Gəncəvi kimi Əbu Əliyə qoşulanlardan sayılırdı. Lakin bir qədər sonra Aristotel və Şərq aristotelçilərinin təliminə şübhə ilə yanaşmağa başladı. Artıq onu xalq fəlsəfəsi – əxilik daha çox cəlb edirdi... Əxilik hərəkəti ziddiyyətlərdən doğan fəlsəfi-əxlaqi bir dünyagörüşü idi. Humanist düşüncələri və qabaqcıl sosial utopiyaları özündə birləşdirən, ümumbəşəri mahiyyət daşıyan bu hərəkətin qolları çox idi və o, müxtəlif ölkələrdə müxtəlif adlar altında yayılırdı. El adət-ənənələrini özündə birləşdirən əxilik türksoylu xalqlar, eləcə də Azərbaycanda hələ qədimdən mövcud olub”.¹⁹⁶

S.Rzaquluzadəyə görə öz dövrünün ayrı-ayrı fəlsəfi nəzəriyyələri ilə yaxından tanış olan Xaqani ən çox peripatetizm (Aristotelin təliminə) yaxın idi. Dünyanın Allah tərəfindənmi və necə yaradılması, Allahın imkan və iradəsinin sonsuzluğunun həddi, onun mövcud aləmə təsir dərəcəsinin necə olması və digər məsələlər ilahiyyat və fəlsəfədə mübahisələr yaradan əsas məsələlərdən idi. S.Rzaquluzadə yazır: “Xaqani Allahın Xaliq kimi varlığını¹⁹⁷ və maddi dünyanın yaradıldığını qəbul edir, lakin onun, Allahın təbiətlə, materiya ilə olan qarşılıqlı əlaqəsinə dair fikirləri müəyyən qədər qeyri-ortodoksallığı ilə fərqlənir. Xaqaniyə görə Allah dünyanı öz istək və iradəsilə deyil, zərurət üzündən yaradır; aləm Allahdan emanasiya edir, ona görə də, faktiki olaraq Allah və aləm tamamilə əks başlanğıclar deyil, əslində

¹⁹³ Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyatı”, 2004, s.235

¹⁹⁴ Kəndli-Herişçi Qafar, Xaqani Şirvani (həyatı, dövrü və mühiti), Bakı: “Elm”, 1988, s.214

¹⁹⁵ Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. On cildə, ikinci cild. Ortaq başlanğıc (VII-X əsrlər) və intibah dövrü (XI-XII əsrlər) ədəbiyyatı. Bakı, Elm, 2020, s.741

¹⁹⁶ Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. On cildə, ikinci cild. Ortaq başlanğıc (VII-X əsrlər) və intibah dövrü (XI-XII əsrlər) ədəbiyyatı. Bakı, Elm, 2020, s.739

¹⁹⁷ Xaqani. Divan. s.610, 616

bir bütövdürlər”.¹⁹⁸

Allahla bütün mövcudatın eyniliyini və onların mahiyyət baxımından vəhdətini iddia edərək,¹⁹⁹ Xaqani yazırdı: “Vacib varlıq ki Ondən başqa bu şeylərin çıxış nöqtəsi yoxdur, zərrə qədər nə azalır, nə çoxalır. Vahid nöqtənin təzahürü olan yüzlərlə nöqtə və xəttlərin Onun (Allahın) vəhdətində fərqləri yoxdur”. Beləliklə Xaqani Allahın və bütün mövcudatın mahiyyətlərinin eyniliyini təsdiq edir. Xaqani, Allahla insanın eyniliyini vurğulayaraq, yazır: “Mənim bütün surətim – Odur, mənim surətim, mənim bütün atributlarım – Odur, ona görə də, mənim sözlərimdə heç kim “mən” və “biz”i ayırd edə bilmir”.²⁰⁰ Allah, təbiət və təbiətin ən yüksək zirvəsi olan insanın eyniyyətinə əsaslanan Xaqani dünyanı Allahla birlikdə əbədi hesab edir və onu “əbədi dünya” kimi müəyyən edərək, Allaha yalnız yaradılış başlanğıcının birinciliyini aid edirdi.²⁰¹

İctimai-siyasi və əxlaqi görüşləri. Xaqaninin ictimai-siyasi görüşlərində ən çox diqqəti cəkən ədalətsizlik, haqsızlıqdır. “Xaqaninin fikrincə, şah sarayları elə bir dənizdir ki, orada sədəf yox, yüz min nəhəng var. İnsana heç bir inci verməyən, lakin onu məhv etmək üçün hər dəqiqə min oyun quran saraylar şairin əsas nifrət və inkar obyektidir. Gəncliyində saraya dəvət alan şair, çox keçmir ki, səhv etdiyini başa düşür, saray həyatının eybəcər, şər dolu mahiyyətini anlayır, özü ordan qaçmağa çalışdığı kimi, başqalarına da məsləhət görür ki, saraylardan uzaq yaşasınlar, ağalardan uzaq olsunlar”.²⁰² Xaqani yazırdı:

*Şahların sarayı bir dənizdir ki,
Orada sədəf yox, yüz min nəhəng var.
Arzu gəmisini salmaz heç zaman,
Bu coşğun dəryaya, ağı olanlar.
Bir inci verməz də, can almaq üçün,
Hər dəqiqə sənə min oyun tutar.
Könül, sən gəl ağlın pənahında ol,
Ki, ağıl tamahın boynunu vurur.
Bir parça çörəyə, suya qane ol,*

¹⁹⁸ Rzaquluzadə Solmaz. Xaqani Şirvani //Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: “Elm”, 2014, s.368

¹⁹⁹ Yenə orada, s.368

²⁰⁰ Xaqani. s.. Divan. s.712.

²⁰¹ Rzaquluzadə Solmaz. Xaqani Şirvani //Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: “Elm”, 2014, s.368-369

²⁰² Yusifli Xəlil. Xaqani Şirvani və ədəbi irsi // Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyatı”, 2004, s.16

*Nə sərvət, nə mənsəb, nə ağa axtar.*²⁰³

Həmid Araslı yazır ki, Xaqaninin mədh xarakterli şeirlərində ədalətə çağırış, pis əməllərdən uzaqlaşmağa dəvət kimi əhəmiyyətli məsələlərə geniş yer verilir: “O öz mədhlərində hökmdarlara nəsihətlər etmiş, onlara qayğıkeşlik, insaf mərhəmət, səxavət kimi nəcib sifətlər aşılamağa cəhd göstərmişdir. Şair ədaləti hökmdar üçün zəruri bir halət kimi tərifləyərək, zamanə şahlarına ədalətli olmağı, ağıl rəhbər tutmağı, xalqla insafra rəftar etməyi tapşırırdı”.²⁰⁴ Xaqani hökmdarlara nəsihətlərindən birində yazırdı:

Əvvəlində hərtərəfli fikirləşən adamlar.

*Müskül olan hər bir işi başa vurur çox asan.*²⁰⁵

H.Araslı yazır ki, Xaqani yaradıcılığında azadlıq meyli çox qüvvətlidir: “Şairin saray mühitindən şiddətlə danışması hər şeydən əvvəl onun azadlıq ideyaları ilə bağlıdır. Sarayda insan heysiyyətinin tapdalanması, bir tikə çörək üçün insanlıq ləyaqətinin itirilməsi onda qəzəb və kin doğurdu. Odu ki, Xaqani insan şəxsiyyətini hər şeydən yüksək qiymətləndirmiş, əsərlərində azadlıqdan tez-tez danışmış, onu ən gözəl nemət adlandırmışdır. Şair insan azadlığını məhdudlaşdıran, onun müqəddəs arzuları önünə keçilməz sədlər qoyan maniyələri nifrətlə xatırlayaraq, tamah, varlanmaq ehtirası, naz-qəmzə tələbi, pul dükünlüyünün insanı bu ali nemətdən məhrum etdiyini bildirmişdir”.²⁰⁶ Xaqani yazırdı:

Cahanda bir kimsədə yox insanlıq gövhəri,

Əgər varsa, de, gəlsin, əslindən versin nişan.

Harda bir əhl adam var, alçaq da onunladır,

Bəli, qarışmış artıq mal ətilə zəfəran.

Saf qızıl yer tapıbdır qatırın palanında,

Kafur dənəsi artıq secilməyir darıdan.

Püxtələşdimi insan, soltandır insü-çinə,

*Hələ ki, püxtə deyil, ya vəhşidir, ya şeytan.*²⁰⁷

²⁰³ Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyatı”, 2004, s.500

²⁰⁴ Araslı Həmid. Xaqani Şirvani. Bakı, “Yazıcı”, 1982, s.23

²⁰⁵ Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyatı”, 2004, s.150

²⁰⁶ Araslı Həmid. Xaqani Şirvani. Bakı, “Yazıcı”, 1982, s.29-30

²⁰⁷ Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyatı”, 2004, s.297

Xaqaniyə görə dövründə adətən mal və şöhrət sahibi alçaq adamlar olub, dünyada nəfsinə əsir olanların dünyasıdır. Belə bir dünyada insanlığı qoruyub saxlamaq çox da asan deyildir:

*Bu ötgəri qəm evində varsa şadlıq əsəri,
Onlar olar şad ki, yoxdur insanlıqdan xəbəri.
Keçmə önə bu dünyada, get, üzlətdə tut qərar,
Qoy yuxarı başa keçsin daldan gələn adamlar!
Yaxşı adam pislik görür bu dünyaya gələndən,
Nə eyləsin dünya, ancaq pislik gəlir əlindən.²⁰⁸*

Tədqiqatçılara görə, uzun müddət şah sarayında xidmət etməsi və şəxsi həyatının firavanlığı Xaqaninin diqqətini sosial problemlərdən, məzlum xalqın vəziyyətindən yayındıra bilmədi. Mövcüd cəmiyyətin kəskin tənqidi ilə çıxış edən Xaqani, “dəyərsiz insanlara var-dövlət bəxş edildiyi”,²⁰⁹ “millətin payına isə yoxsulluq düşdüyü”,²¹⁰ “yalnız insanlığın nə olduğunu dərk etməyənlərin şadlandıkları”²¹¹ dünyanı “zülm evi” adlandırır.²¹² Mütəfəkkir yazır ki, onun yaşadığı cəmiyyətdə istedad, əql və insan şəxsiyyətinin meyarı yalnız zənginlikdir. Yəni zəmanəmizdə sərvətin yoxdursa, əqldən bir fayda gözləmək əbəsdir. Başqa sözlə, kimin sərvəti yoxdursa, əql onun heç nəyinə lazım deyil, hətta əgər ləyaqət var və sərvət yoxdursa, onda sərvətsiz ləyaqət eynilə mənadan məhrum edilmiş ad kimidir. Xaqani yazırdı:

*Əqlinin qiyməti dinarsa əgər,
Dinar üçün əl açma, eylə həzər.
Bir bələdir tamah başa, bişekk,
Tamahından başın bəla çəkəcək.
Mis qaba sirkə tökmə, paxrı çıxar,
Tamahı qəlbə salma, canı yaxar.²¹³*

Xaqaninin rəğbəti açıq-aydın ədalətlik tərəfində olub, bir Türk

²⁰⁸ Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyatı”, 2004, s.311

²⁰⁹ Xaqani. Divan, s. 205.

²¹⁰ Yenə orada, s. 253.

²¹¹ Yenə orada, s. 185.

²¹² Rzaquluzadə Solmaz. Xaqani Şirvani //Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: “Elm”, 2014, s.374-375

²¹³ Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyatı”, 2004, s.178

filosofu kimi riyakar məmurları, ikiüzlü din xadinmlərini kəskin şəkildə tənqid edirdi. Uzun müddət saray həyatının bu burulğanında yaşayan Xaqani dünyanın şirnikləndirici şeyləri ilə insan ləyaqətinin qorunması arasındakı seçimdə özü ilə uzun və çətin mübarizədə mənəvi qələbə qazanmağa müvəffəq olmuşdur. O, şeirlərində o, dəfələrlə şahlardan tamamilə uzaqlaşdığını və öz vaxtını, istedad və bütün qüvvəsini onlara xidmətə sərf etdiyinə peşman olduğunu qeyd edirdi.²¹⁴

Xaqani, millətin acınacaqlı vəziyyəti haqqında, “bu dünyada ən güclülərin zəiflərə qarşı sərt” olduğu, millətin amansız istismara məruz qaldığı, varlıların “üzümlüyün qanını (şərab) və fəqirlərin (hüquqsuzların) qanını” içdikləri barədə dəfələrlə yazırdı.²¹⁵ Humanist mütəfəkkir xalqın məzlum vəziyyətilə bərişə bilmirdi, çünki o, insanların təbiətən bərabərliyinə əmin idi, onun təsəvvürünə görə şah və yoxsul tən doğulublar: “Əgər şah, bir anlıq belə tacından məhrum olarsa, fəqirdən başqa o heç kim ola bilməz”.²¹⁶

Azərbaycan alimlərindən Məhəmmədli Tərbiyyət Xaqaninin elmi biliyi, dünya görüşü ilə bağlı yazırdı: “Xaqani Şirvani öz dövrünün işlənməkdə olan elmlərinin çoxuna, xüsusən də hikmət, nücum, musiqi elmlərinə yaxşı bələd idi. Onun əsərlərində bu elmlərdən çox istilahlər var; o, tarixi də yaxşı bilirdi. Xaqani Şirvani qəsidəsinin birində bu haqda yazır: “O hansı elmdir ki, mən onu bilmirəm? – mənə sınamaq istəyirsən, əsərlərimə diqqət et”. Xaqani bu fikri ərəb dilində yazdığı bir əsərində də təkrar edərək yazır: “Mən elmlə şərəflənib onun sayəsində şöhrət tapıram””.²¹⁷ Tərbiyyət daha sonra yazırdı ki, o, öz dövrünün ədəblərindən fərqli olaraq, əsrindəki elmlərin bir çoxunda, xüsusilə fəlsəfə, heyət, nücum və musiqidə dərin bilik sahibi olmuşdur: “Buna görə də o, şeirlərində bu elmlərə aid ifadələr işlətməmişdir. Xaqani tarixi və qədim hadisələr, xəbərlər haqqında geniş məlumatlı olmuş, şeirlərində bu hadisələrə işarə etmişdir”.²¹⁸

Xaqaninin aydın ifadə olunmuş azad fikirliliyi və humanizmi onun fəlsəfi poeziyasını sonrakı əsrlərdə də demokratik fikrin nümayəndələri üçün təqlid nümunəsinə çevirdi.²¹⁹

Əsərlərində əxlaq məsələlərinə də mühüm yer verən Xaqaniyə görə poeziyanın əsas vəzifələrindən biri insanlara yüksək mənəvi keyfiyyətləri

²¹⁴ Rzaquluzadə Solmaz. Xaqani Şirvani //Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: “Elm”, 2014, s.377-377

²¹⁵ Xaqani. Divan, s. 569.

²¹⁶ Yenə orada, s. 451.

²¹⁷ Tərbiyyət Məhəmmədli. Danışməndani-Azərbaycan. Bakı, Azərnaşr, 1987, s.358-359

²¹⁸ Yenə orada, s.359

²¹⁹ Sultanov M.S. Xaqani Şirvani. Bakı, Azərnaşr, 1954, s.101-107

aşılamaqdır. O, yazırdı: “Hər tərbiyəçi şair olmaya da bilər, lakin hər bir şair tərbiyəçi olmalıdır”, və inanırdı ki, nəsihət və məsləhətlərin köməkliyi ilə qüsurlara qarşı mübarizə aparmaq, insanların xasiyyətlərini yaxşılaşdırmaq mümkündür. Buna görə də, Xaqaninin irsində “insanın şəxsiyyəti – onun bəşər səadətinə yönəlmiş fəaliyyəti ilə müəyyən edilir” postulatına əsaslanan didaktik fikirlər geniş yer tutur.²²⁰ Xaqaninin nəsihətlərinə görə, insanın həyatında ən mühüm şey nə var-dövlət, nə də ki, qızıldır. Həyatın mənası sərvət yığmaq deyil, əksinə, məzlumlara yardım etməkdir. Şeirlərinin birində Xaqani yazır ki, Mənuçöhr şah bir abiddən nəyin hər şeydən qiymətli olduğunu soruşduqda, “o, cavab verdi ki, bu fani dünyada ən yaxşı olan – müdriklərin söhbətləri və səxavətli insanların əməlləridir”.²²¹

S.Rzaquluzadəyə görə Xaqaninin etik və sosial baxışlarının yüksək insanpərvərliyi, mütəfəkkirin geniş bilik dairəsi fəlsəfənin əsas problemlərinə dair nisbətən aydın mövqelərində ifadə olunmuş fəlsəfi azadfikirliliyi, yüksək poetik və oxucuya asanlıqla çatdırılan formada söylənilən fikirləri, mütəfəkkirin irsinin Şərqi müsəlman bölgəsinin və ilk növbədə onun vətəni olan Azərbaycanın mədəniyyət və fəlsəfə tarixindəki əhəmiyyətini və yerini müəyyən etdi”.²²²

Tədqiqatçılara görə yaradıcılığının son dövründə Xaqani öz əsərlərində ədalət anlayışına, humanist ideyalara, əxlaqi dəyərlərə daha geniş yer vermiş və hakim qüvvələri ədalətə çağıran “fütüvvətnamə”sini yazmışdır. “Əxi “fütüvvətnamə”lərinə əlavələr edən şair nəfslə mücadilə etmək, özünü xalqa həsr etmək, din, məzhəb fərqi qoymadan bütün insanları sevmək, vəfa, doğruluq, dözümlülük, tövbə və mürüvvəti insanın ən yüksək keyfiyyətləri kimi qələmə vermiş və bu keyfiyyətləri insanlara təlqin etməyə, onları öyüdlə doğru yola yönəltməyə çalışmışdır. Minnət qoymadan yaxşılıq etmək, əqlin işığına sığınmaq, elmə yiyələnmək, hirs, tamah, qeybət, ikiüzlülük və zülmədən çəkinmək, sirr saxlamaq, hər işdə ədaləti gözləmək, var-dövləti cəmiyyətin ixtiyarına vermək, ata-ananın hörmətini saxlamaq, qadının cəmiyyətdəki mövqeyini uca tutmaq, zahirə yox, batınə – mənaivyyata diqqət yetirmək bu illərdə Xaqani yaradıcılığının əsas qayələrindən idi”.²²³

Nəticə. Xaqani Şirvani yalnız Azərbaycanın yox, bütün yaxın Şərqi ədəbi-ictimai fikrinin XII əsrdə yetirdiyi ən görkəmli simalardan biri,

²²⁰ Rzaquluzadə Solmaz. Xaqani Şirvani //Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: “Elm”, 2014, s.381

²²¹ Xaqani. Divan, s. 669.

²²² Rzaquluzadə Solmaz. Xaqani Şirvani //Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: “Elm”, 2014, s.383

²²³ Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. On cildə, ikinci cild. Ortaq başlanğıc (VII-Xəslər) və intibah dövrü (XI-XII əsrlər) ədəbiyyatı. Bakı, Elm, 2020, s.739-740

sənətinin bəzi əzəmətli keyfiyyətləri ilə birincisidir. Tədqiqatçılar haqlı olaraq onu ədəbiyyatımızda fəlsəfi qəsidənin banisi, ilk və ən güclü məsnəvilərin, incə ruhlu qəzəllərin və müdrik rübailərin, nəhayət, kamil mənzum səyahətnamənin yaradıcısı kimi çox yüksək qiymətləndirirlər.²²⁴ Xaqaninin ictimai-fəlsəfi düşüncəsi xalq fəlsəfəsinə əsaslanmışdır ki, bu da Türk fəlsəfəsindən irəli gəlirdi. Başqa sözlə, Xaqaninin fəlsəfi düşüncələri, özündən əvvəlki Türk düşüncə sisteminin aşağı-yuxarı davamı idi. XI-XII yüzilliklərdə Azərbaycan mədəniyyəti zəminində yayılmış əxiliyin qaynağı da qədim Türk fəlsəfəsi olduğu üçün, Xaqani də ona əsaslanmışdır.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

Araslı Həmid. Xaqani Şirvani. Bakı, “Yazıcı”, 1982

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. On cildə, ikinci cild. Ortaq başlanğıc (VII-Xəslər) və intibah dövrü (XI-XII əsrlər) ədəbiyyatı. – Bakı, Elm, 2020

Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: “Elm”, 2014

Xaqani Şirvani, Divan, AMEA Əlyazmalar İnstitutunun əlyazması, M-413

Xaqani Şirvani. Divan (Divan-e Əfzələddin Bədil bin Əli Nəccari). Tehran, 1338 h.

Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyatı”, 2004

Xaqani. Divan. Tehran. 1317 h.ş.

Kəndli-Herisçi Qafar, Xaqani Şirvani (həyatı, dövrü və mühiti), Bakı: “Elm”, 1988

Qaraoğlu Fazil. Tarixdə iz buraxanlar: Xaqani Şirvani. “Bakı xəbər” qəzeti.- 2017.- 11 oktyabr

Mahmudov Yusif. Xaqani Şirvani və Nəsimi yaradıcılığında təbiət-insan: multikultural dəyərlər. [“Türküstan” qəzeti.-2025.- 24-30 iyun \(№21\).- s.15.](#)

Resulzadə Mehmet Emin. Şirvanlı Hakani // Azərbaycan Yurt Bilgisi dergisi. Ankara, şubat 1954, cilt 4, sayı 37, s.2-10

Rzaquluzadə Solmaz. Xaqani Şirvani // Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: “Elm”, 2014

Sultanov Məmmədağa. Xaqani Şirvani. Bakı, Azərnəşr, 1954

²²⁴ Qaraoğlu Fazil. Tarixdə iz buraxanlar: Xaqani Şirvani. “Bakı xəbər” qəzeti.- 2017.- 11 oktyabr.- S.15.

Tərbiyət Məhəmmədəli. Dənşməndani-Azərbaycan.
Bakı,Azərnəşr, 1987

Zeynalova Elnara. Hakani Şirvani Yaradıcılığında Tarihilik.
XVIII. Türk Tarih Kongresi, 1-5 Ekim 2018, Ankara. Ankara: Türk Tarih
Kurumu, 2022.

Zeynalova Elnarə. Xaqani Şirvaninin şəxsiyyəti və irsi Yaxın-Orta
Şərq və Qafqazın multikultural mühiti müstəvisində // Bakı: Azərbaycan
ədəbiyyatşünaslığı. Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutunun Əsərləri,
2019. No 2

Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. Том II, Москва-
Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1956.

Рзакулизаде С. Дж. Из истории философской мысли
Азербайджана. Баку, “Текнур”, 2010

V FƏSİL

NİZAMİ GƏNCƏVINİN DÜNYAGÖRÜŞÜ

Giriş. XII əsrdə Azərbaycanın Gəncə şəhərində yazıb yartamış Azərbaycan Türk mütəfəkkiri, filosof Nizami Gəncəvinin (1141-1209) dünyagörüşündə islamlıq, türklük və insanlıq bir-birlərini daim tamamlamış, onun fəlsəfəsində türklük kimi, islamlıq da bir çox hallarda insanlığın sinonimi kimi ifadə olunmuşdur. Bu baxımdan hesab etmək olar ki, onun ümumilikdə insanlıq dəyərlərinə baxışı İslam-Türk mədəniyyətinə əsaslanmışdır. N.Gəncəvinin “Beşliy”ini diqqətlə tədqiq edəndə görürük ki, o, bu əsərlərində bir tərəfdən Türk dünyagörüşünü, Türk adət-ənənəsini, Türk əxlaqını, digər tərəfdən bütün bunlarla bərabər, İslamlıq fəlsəfəsini izah etməyə çalışmışdır. Böyük mütəfəkkirimizin yaradıcılığında İslam dininə münasibət səmimiyyət və sevgi üzərində qurulmuşdur. Onun dünyagörüşündə İslam dini əvvəlki dinlərdən fərqli olaraq bir tamamlayıcı missiya rolunu oynayır. Başqa sözlə, digər dinlərdən fərqli olaraq İslamda elə bir məsələ, mövzu yoxdur ki, Qurani-Kərimdə onun cavabı olmasın. Bu baxımdan Nizami Gəncəvi üçün İslam dini bütün suallara cavab verən mükəmməl bir dindir.

Bu baxımdan Nizami Gəncəvinin dünyagörüşündə islamlıq məsələsi xüsusi yer tutmuşdur. Nizami Gəncəvinin yaradıcılığında zərdüştiliyin, atəşpərəstliyin birmənalı şəkildə pislənməsi, eyni zamanda makedoniyalı İskəndəri bu dini dünyadan təmizlədiyi üçün tərifləməsi də islamlığa bağlılığın nəticəsi idi. Əgər Firdovsi “Şahnamə”də fars düşüncəsini, fars atəşpərəstliyini təbliğ etmişdirsə, N.Gəncəvi də “Beşlik”də, o cümlədən “İskəndərnamə” poemasında islamlığı və türklüyü tərif edərək, onların bir-birini necə tamamlamasını ifadə etməyə çalışmışdır. Nizami Gəncəvi “Xosrov və Şirin” əsrində də diqqəti kainat və insana, onların əlaqələrinə cəlb etmiş, “Xaliq və məxluq nə deməkdir” sualına İslam dini əsasında cavab verməyə çalışmışdır.

Şübhəsiz, bütün bunların Azərbaycan Türk fəlsəfə tarixində hansı yönərdən araşdırılması diqqəti cəlb etməkdədir. Bu baxımdan Azərbaycan Türk fəlsəfə tarixində Nizami Gəncəvinin irsinə olan münasibəti araşdırmaq, onu tədqiqat işi çərçivəsində öyrənmək təsadüfi olmamışdır. Burada əsas məqsəd Nizami Gəncəvinin irsinə yenidən dönmək və onu müasir dövrün tələbləri ilə yanaşı, obyektiv şəkildə qiymətləndirməkdir.

Xüsusilə, Nizami Gəncəvinin bu günə qədər həm bir Azərbaycan Türk filosof-mütəfəkkiri, həm də şairdən daha çox filosof kimi qələmə verilməməsinin əsas səbəblərini göstərməkdir. Bizcə, Nizami Gəncəvinin

Azərbaycan Türk filosof-mütəfəkkiri olması daha güclü bir şəkildə öz təsbitini tapmalıdır. Bu işdə ən böyük əməyi, birmənalı şəkildə Azərbaycan Türk mütəfəkkiri, milli ideoloq Məhəmməd Əmin Rəsulzadə böyük ölçüdə meydana qoymuşdur. Hər halda M.Ə.Rəsulzadənin “Azərbaycan şairi Nizami” əsərində Nizami Gəncəvinin Türklüklə bağlı gəldiyi qənaətlər inkar olunmaz faktlardır. Milli ideoloq çox tutarlı mənbələr və elmi dəlillərlə bu məsələni böyük ölçüdə həll etməyi bacarmışdır. Nizami Gəncəvinin “Beşliy”ini oxuduqda görürük ki, o bütün əsərlərində öz türklüyü ilə qürur duymuş, ən əsası Türklüyü yalnız enik-milli mənsubiyyətlə məhdudlaşdırmamış, onu Türk dünyagörüşü kimi xarakterizə etmişdir. Başqa sözlə, Nizami Gəncəvinin irsində türklük yalnız bir etnik-milli mənsubiyyət anlamında qalmamış, eyni zamanda Türk dünyagörüşü, Türk fəlsəfəsi kimi də özünü büruzə vermişdir. Bu baxımdan Nizami Gəncəvinin türklüklə bağlı düşüncələri olduqca heyvətəmiz və düşündürücüdür.

Digər tərəfdən Nizami Gəncəvinin ictimaiyyətə bir şair kimi qələmə verilməsi də bir çox hallarda yanlış olmuşdur. Doğrudur, o, əsərlərini nəzm formasında ərsəyə gətirmişdir. Ancaq Nizaminin əsərlərini nəsr deyil nəzm şəklində, yazması heç də onun yalnız şairliyinə dəlalət edə bilməz. Çünki onun əsərlərində fəlsəfi yük hər daim bir addım öndə olmuşdur. Bu baxımdan Nizami şairdən daha çox filosofdur ki, o, yalnız fəlsəfi məsələlərə münasibətdə deyil, bütövlükdə öz dərin düşüncələrinə görə filosofdur. Onun fəlsəfəsi, ilk növbədə Türk fəlsəfəsi, daha sonra isə Türk fəlsəfəsi ilə İslam fəlsəfəsinin bütönlüyüdür. Onun Türk fəlsəfəsi insanlıq fəlsəfəsi ilə səsləşməkdədir. Başqa sözlə, Nizaminin irsində insana və dünyaya münasibətin əsasında Türk fəlsəfəçiliyi dayanır. Türkün fəlsəfəsi bütün dövrlərdə digər fəlsəfələrdən, o cümlədən Yunan, Roma, Hind, Çin, Misir və digər fəlsəfələrdən fərqlənmişdir. Bu baxımdan biz burada tədqiqat işimizdə Nizami Gəncəvinin bir filosof və Türk fəlsəfəsinin nümayəndəsi kimi də araşdırmışıq. Əlbəttə, bizim araşdırmamız Azərbaycan Türk fəlsəfə tarixi kontekstində aparıldığı üçün bu məsələyə hər daim diqqət etməyə çalışmışıq.

Nizami Gəncəvinin dünyagörüşündə islamlıqla türklüyün vəhdəti Azərbaycan fəlsəfə tarixi kontekstində. Nizami Gəncəvinin Türklüyə və İslam dininə bağlılığını, bunun müqabilində digər dinləri, xüsusilə də fars atəpərsətliyinin tənqidi Azərbaycan Türk mütəfəkkiri, milli ideoloq Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin “Azərbaycan şairi Nizami” əsərində hərtərəfli şəkildə tədqiq edilmişdir. M.Ə.Rəsulzadə sözügedən əsərində göstərirdi ki, Nizami Gəncəvi üçün təkallahlıq baxımdan İslam dini ən idealdir və sonuna qədər bu dinə sadıq qalmışdır. Nizaminin özünü İslam dinində tapmasını əsaslandırmağa çalışan Rəsulzadənin fikrincə, böyük şair-filosofun gəldiyi son nəticəyə görə, yalnız bu din sayəsində bütün insanlar xilas yolunu görə bilmişdir.

Ümumiyyətlə, böyük mütəfəkkirimizin yaradıcılığında islamlıq və türklüyün bir qırmızı xətt olması açıq şəkildə hiss olunur. Nizami islamlıqı və türklüyü bir-birindən ayırmır, bir çox hallarda eyniləşdirir. Əgər bütün əsərlərin girişində İslam dininə, onun peyğəmbərinə böyük sevgi təzahürləri varsa, onların mahiyyətində isə türklüyün ədalətliyi, ucalığı, saflığı, humanizmi ön plandadır. N.Gəncəviyə görə, İslam dini yenilikçi bir din olmuş, dünyanın zərərli köhnə qaydalarını yıxaraq bir çox müsbət yeniliklər gətirmişdir. O, yazırdı:

*Şəriət evinə qoymuşdur dörd hədd,
Qurmuş dörd divarla bir əbədiyyət.
Nübüvəttə dini verdi yenilik,
Köməkçisi oldu ağıl və bilik.
Dini dünyada son dini olduğundan,
Başqa dinlər batil edildi haman.²²⁵*

Nizami Gəncəvinin dünyagörüşündə islamlıqla türklüyün vəhdəti ilə yanaşı, atəşpərəstliklə ismaililiyə münasibəti olduqca kəskinidir. Məsələn, N.Gəncəvinin Sasani hökmdarı Pərvizin Məhəmməd peyğəmbərin (s.) məktubuna qarşı göstərdiyi münasibətində zərdüştlüyə nifrəti, islamlığa isə sevgisi son dərəcə açıqdır. Hər halda Nizaminin atəşpərəst dininə tapınan Pərvizin peyğəmbərin məktubunu cırmasını “quduzluq” kimi qiymətləndirməsinin xüsusi bir anlamı vardı.

Ümumiyyətlə, Nizami Gəncəvinin yaradıcılığında zərdüştiliyin, atəşpərəstliyin birmənalı şəkildə pislənməsi, eləcə də Makedoniyalı İskəndəri bu dini dünyadan təmizlədiyi üçün tərifləməsi, heç bir halda təsadüf hesab oluna bilməz. Nizami Gəncəvi yazırdı:

*Hansı bir dövlətə verdi nəhayət,
Kəyan adətində göstərdi hörmət.
Yalnız zərdüştlüyü qəbul etməmiş,
Başqa adətlərə etdi pərəstiş.²²⁶*

Əgər fars şairi Əbülqasim Firdovsi “Şahnamə”də fars düşüncəsini, fars dini etiqadlarını, fars dünyagörüşünü təbliğ etmişdirsə, N.Gəncəvi də “Beşlik”də, o cümlədən “İskəndərnamə” poemasında Türk həyat tərzini, Türk düşüncəsini, Türk dini etiqadlarını, Türk adət-ənənələrini, Türk dünyagörüşünü böyük ustalıqla əks etdirmişdir.

Qeyd edək ki, N.Gəncəvinin dünyagörüşünün islamlıq, türklük və insanlıq əsasında obyektiv, elmi prinsiplərə əsaslanan şərh, təfsiri ilk dəfə

²²⁵ Gəncəvi Nizami. Xosrov və Şirin. Bakı, “Lider” nəşr, 2004, s.31

²²⁶ Gəncəvi Nizami. İskəndərnamə. Bakı, “Lider” nəşr, 2004, s. 136

Azərbaycan Cümhuriyyətinin qurucusu, ictimai-siyasi və dövlət xadimi, mütəfəkkir Məhəmməd Əmin Rəsulzadə tərəfindən verilmişdi. Rəsulzadə N.Gəncəvinin İslam-Türk fəlsəfi düşüncəsinə, İslam-Türk mədəniyyətinə və insanlıq fəlsəfəsinə bağlılığını vaxtında görərək, bütün bunları “Azərbaycan şairi Nizami” əsərində dolğun şəkildə əks etdirə bilmişdi. “Azərbaycan şairi Nizami” adlı əsərində böyük Türk mütəfəkki-filosofu Nizami Gəncəlini təkrarolunmaz bir şəkildə tədqiq edən Rəsulzadə bir tərəfdən onun Türk mənsubiyyətinə, Türk dini-fəlsəfi düşüncəsinə, Türk ruhu-na, Türk fəlsəfəsinə bağlılığını elmi-fəlsəfi şəkildə ortaya qoymuş,²²⁷ digər tərəfdən dövrünün ictimai-fəlsəfi, sosial-siyasi problemləri kontekstində milli ideya ilə, dünyəvi ideyaları uzlaşdırmağa çalışmışdır. M.Ə.Rəsulzadə yazır ki, Firdovsi İran millətçiliyinin ideoloqu, fars oğlu fars olduğu kimi,²²⁸ N.Gəncəvi də Türk oğlu Türk kimi bir Azərbaycan şairidir.²²⁹

O, Nizami Gəncəvinin dünyagörüşündə türklüklə farslığın, zərdüştlüklə islamlığın bir-birinə nə dərəcə də tərs mütənəşib olmasını göstərməyə çalışmışdır. M.Ə.Rəsulzadəyə görə, Nizaminin iranlılıqdan, farspərəstlikdən uzaq olmasına nümunə “Xosrov və Şirin” poemasında Sasani hökmdarı Pərvizin Məhəmməd peyğəmbərin məktubunu cırmasını “quduzluq” adlandırması, “atəşpərəst hökmdarın yalnız maddi fəlakət və süqutunu şərh etməklə kifayətlənməyib, eyni zamanda İran imperiyasının mənəvi tənəzzülünün tarixçəsini də əsərinə daxil etməsi”dir.²³⁰

Rəsulzadənin fikrincə, Nizaminin bir o qədər də ehtiyac olmadan peyğəmbərin Xosrovun yuxusuna girməsi, əlindəki qırmancla onu vürməsi, vəziri Büzürgümidin ona ərəb peyğəmbəri haqqındakı söhbəti, Məhəmmədin doğulduğu gün Kəsra tacının çökməsi və atəşkədələrin (atəşgahların) sönməsi kimi əhvalatları “Xosrov və Şirin” poemasına əlavə etməsi, Türk filosofun farslıq təəssübündən, fars düşüncəsindən uzaq olmasıyla bağlı olmuşdu. M.Ə.Rəsulzadə yazır ki, Nizaminin farspərəstlikdən uzaq olmasını göstərən kəskin dəlillərdən biri də atəşpərəstliyə düşmən olması idi: “Məcusilik, zərdüştilik və atəşpərəstlik Nizamidə daim zərərli və alçaq sayılır. Təkcə peyğəmbər və müsəlmanlar deyil, İskəndər belə atəşpərəstliyin düşmənidir. Kəyanilərin bütün idarələri içərisindən İskəndər yalnız atəşgədələri dağdır. Hər hansı bir vilayətin düşmənləri İskəndəri bu vilayətə qarşı qaldırmaq üçün orada atəşpərəstliyin hələ yaşamaqda olmasından söz açırlar. Nizami İskəndəri şövqlə tərifləyər-kən “dünyanı məcusilikdən təmizlədiyini” xüsusi bir razılıqla qeyd edir”.²³¹ Rəsulzadənin fikrincə, farslığın ən böyük və ən parlaq ənənəsi zərdüştilik və

²²⁷ Rəsulzadə M.Ə. Azərbaycan şairi Nizami. Bakı, “Çıraq”, 2008, s.40, 164, 173

²²⁸ Yenə orada, s.40, 164, 15

²²⁹ Yenə orada, s.40, 164, 40

²³⁰ Rəsulzadə Məhəmməd Əmin. Azərbaycan şairi Nizami. Bakı, “Təknur”, 2011, s.202

²³¹ Yenə orada, s.203

atəşpərəstlik olduğu halda, fars şeirinin Firdovsidən sonra ikinci dirəyi olan Nizaminin həmin təlimə bu qədər düşmənçiliyi, mənfi münasibət bəsləməsi onda farslıq duyğusunun olmaması idi.²³²

M.Ə.Rəsulzadəyə görə, Nizami bütün duyğu və şüuru ilə müsəlmandır, tək Allaha inanır: “Təkallahlıq mövqeyindən də o hər cür ikilik və çoxluğu rədd edən bir “vəhdaniyyətçidir”. Zərdüştiliyn xeyrin ayrı, şərin də ayrı mövcud olub öz aralarında vuruşan ikiallahlılıq sisteminə onun nə sufiliklə yetişdiyi Allah məfhumu, nə də daşdığı xalis müsəlman əqidəsi uyğun gəlir”.²³³ M.Ə.Rəsulzadə yazır ki, hətta Nizami üçün “qədim farslığın islama qarşı müxalifətinin bir ifadəsi” olan ismaililik “iranlı-fars” məzhəb kimi onun dilində bir söyüşdür. “Dediyim kimi deyilsə, ismaili olum”.²³⁴

Deməli, N.Gəncəvi qədim türklərin tanrıçılıq dini-fəlsəfi təlimində olduğu kimi təkallahlılıq dünyagörüşünə sahib olmuş və bütün hallarda dualist, politeist sistemləri inkar etmişdi. Bu da, bir daha göstərir ki, N.Gəncəvi XII əsrdə dualist fars düşüncəsinin, atəşpərəst fars ehkamçılığının, yaxud da islama qarşı yönəlmiş “Firdovsi-fars kini”nin yox, qədim dövrdən etibarən türk düşüncəsinə hakim olan monoteizmin, türk etiqaadının, o cümlədən islamlığın daşıyıcısı olmuşdur.²³⁵

Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Abdulla Şaiq də M.Ə.Rəsulzadə kimi hesab edirdi ki, N.Gəncəvi fars dilinin təsiri altında olsa da, ancaq islamlıq və türklük ruhunu heç də özündən uzaq tutmamışlar. Şaiq yazırdı: “Buna dəxi bir para tarixi səbəblər olduğu kimi, keçmiş böyük şairlərimizin də qüsurları görünməkdədir. Doğrudur ki, Xaqani və Nizami kimi müqtədir şairlərimiz fars lisanında törətdikləri bədiələr şərafı yenə də bizlərə məxusdur. Lakin tarixi-ədəbiyyatımızın parlaq səhifələrində onların əsərləri heç bir yer tutmayacaq və nami-mübarəkləri ədəbiyyatımızı zinnətləndirməyəcəyi təəssüf olunacaq şeylərdir. Ana dilində şeir söyləyən şairlərimizin bir çoxu da bütün-bütünə dilimizin ahəngini pozmuşlar. Cəli və təqlidi olaraq meydana çıxardıqları əsərləri nə ədəbiyyatımızda və nə də camaatımızın əhvali-ruhiyyəsində başqalıqlar törətməyə müvəffəq olmamışdır. Odur ki, ədəbiyyatımız irəliləməmiş və haman bir halda donub qalmışdır”.²³⁶

Onun fikrincə, Osmanlı Türk ədib və şairləri də fars və ərəb

²³² Ələkbərli F.Q. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). II hissə. Bakı, “Elm və təhsil”, 2020, s.296

²³³ Rəsulzadə Məhəmməd Əmin. Azərbaycan şairi Nizami. Bakı, “Təknur”, 2011, s.203

²³⁴ Yenə orada, s.204

²³⁵ Türkel Yadigar. Nizami Gəncəvinin siyasi və dini-ideoloji baxışları. Bakı, Təknur, 2010, s.32-33

²³⁶ Məmmədov M. Azərbaycan ədəbi tənqidi. Müntəxabat. Bakı, “Tural-Ə” NPM, 2002, s.290-291

lisanının şiddətli nüfuzu altına keçdiyindən çox sapmışlar. O yazırdı ki, dilin islah olunmasının əleyhinə deyil: “Tərəqqi zamanı və yeniləşmə dövrü olduğu halda biz nə üçün tərəqqiyə çalışmıyıq? Biz nə üçün gözəl dilimizin islahı və mükəmməliyyəti uğrunda səy və kuşış etməyək? Çalışaq, dilimizi ən fəsih və ən mükəmməl bir dil dərəcəsinə və qiblə ediləcək ədəbi dil halına gətirək. Ancaq əndazəsilə”.²³⁷

İslam dini və Türklük ruhuna zidd “irançılıq” və “avropaçılıq”ın təsiri altında olan Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Mirzə Fətəli Axundzadə bu səbəbdəndir ki, iran-fars şahlarından, fars şairlərindən ağızdolusu danışmış, hətta Nizami Gəncəvinin də fars şairi kimi qəbul etmiş, türklərin isə tarixdə cəmi iki şairinin olduğunu söyləmiş, Füzulini isə şair deyil, sadəcə “nazimi-ustad” saymışdır.²³⁸ Bu məsələ ilə bağlı, bəzi tədqiqatçılar (Y. Qarayev və b.) hesab etsələr də ki, Axundzadə bu məsələlərdə təsadüfən “səhv etmişdir”,²³⁹ bununla razılaşa bilmərik. Axundzadə məhz “iran ruhu”nın təsiri altında bu fikirləri söyləmişdir. Bir çox dünya mütəfəkkirləri ilə tanış olan Axundzadənin Türk mütəfəkkirlərindən Nəsimini, Nəvaini, Xətayini, Saibi və başqalarını tanınaması, Füzulini isə şair-mütəfəkkir hesab etməməsi təsadüfi yanlışlıq, “səhv” ola bilməzdi.

M.F. Axundzadənin bu cür mövqə tutmasında “ruhül-qüds” adlandırdığı erməni mənşəli Mirzə Melkum xan,²⁴⁰ Qacarların Tiflisdəki baş konsulu Mirzə Hüseyn xan, rus məmur və ziyalıları (Nikolayı və b.) və masonlar mühüm rol oynamışdılar. Əgər Axundzadə milli-dini kimlik məsələsində türklüyün və islamlığın üzərində dayansaydı, onda onun mübarizəsinin hədəfində Türk xalqlarının, o cümlədən Azərbaycan türklərinin birliyi olacaqdı. Bu isə, nə havadarlarına arxayın olaraq Qacarlara devirmək istəyən farslara, nə Türkiyənin Şərqi və Qafqazda dövlət yaratmaq istəyən ermənilərə, nə də onların arxalarında dayanan və bu bölgədə əbədi nüfuz sahibi olmaq istəyən ruslara və masonlara sərf edirdi. Bu mənada onların milli kimlik və başqa ideoloji məsələlərdə Axundzadəyə mümkün təsirləri şübhəsizdir və bu mülahizə daha çox inandırıcıdır. Əks təqdirdə Türk məmləkəti Azərbaycanda dünyaya gələn, əvvəlcə nəslini türkmən kimi göstərən, türk insanını maarifləndirməyə çalışan Axundzadənin milli kökünü sonralar farslarla bağlayıb türklərə yuxarıdan aşağı baxması, üstəlik İslam dinini tamamilə rədd etməsinə başqa nə səbəb ola bilər?

Nizami Gəncəvinin tədqiqatçılarından olan Mirzə Məhəmməd Axundzadə (1875-1923) ibtidai təhsilini Gəncədə Şah məscidindəki

²³⁷ Yenə orada, s.292

²³⁸ Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cild. II cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.152

²³⁹ Yenə orada, s.10

²⁴⁰ Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cild. III cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.73

mədrəsədə almış, daha sonra Gəncə gimnaziyasında oxumuşdur. O, Gəncə gimnaziyası, Gəncə Sənət məktəbi və Məktəbi-ruhaniyyədə müəllimlik etmişdir. Gəncədə “Sənəyəyi-nəfisə” ədəbi dərnəyinin “Nəşri-maarif” cəmiyyətinin yaradılmasında iştirak etmişdir. Bu dövrdə “Sərfi-Türki” (1897), “Əqaidi-əl Müslimin” (1908) dərsliklərini yazıb Tiflisdə çap etdirmişdir. Maarifçilik ideyalarının yayılmasında teatrın rolunu yüksək qiymətləndirən M.M.Axundzadə dramaturgiyaya önəm vermiş, məişət mövzusunda “Məhəbbətsizlik, yaxud ata-ananın təqsiri”, “Analıq”, “Sonrakı peşmançılıq fayda verməz”, tarixi mövzuda “Səd Vəqqas” pyeslərini, “Röyam, yaxud həqiqətə təsadüf” əsərini yazmışdır. O, eyni zamanda “Şeyx Nizami” və “Teatro nədir” haqqında ilk monoqrafiyaların müəllifidir.

O, “Şeyx Nizami” əsərinin girişində yazırdı ki, alman ədiblərindən məşhur Fridrix Avqust Müller özünün “Tarixi-İslam” kitabında fars şairlərini tənqid etdiyi yerdə Türk şairlərinə keçib Şeyx Nizamini tərif və təhsin edüb, Firdovsidən sonra əvvəlinci şair hesab edir. Mirzə Məhəmməd bəyin fikrincə, daha çox guşənişin həyat sürən Nizaminin şeirlərinin çoxu fəlsəfi ruhlu imiş: “Əşarının çoxusu hikməti havi olduğundan həkimlik ləqəbini dəxi qazanmışdır. Və ona görə də ona “Həkim Nizami” deyə söyləmişlər. Həqiqətdə də həkim kimsənə imiş. Qabiliyyəti-şeiyyəsinə heç bir söz yoxdur. Birinci dərəcə şairlərin cümləsindən hesab olunmaqdadır. Zəmanəsinin padşahları kəndisinə nəhayət dərəcədə ehtiram edirlərmiş. Bununla belə, bu da başqa şairlər kimi ömrünü padşahlara, ümərə'yə və əğniyəyə təməllüq edüb, məddahlıqda keçirməyibdir. Bir neçə yerdə divanında padşahlara mədh yazubdursa da, o biri şairlər kimi həddindən artırmıyubdur və bəlkə həman mədhi padşahlara nəsihət və moizədən ibarət olubdur”.²⁴¹

Axundzadə yazırdı ki, Şeyx Nizaminin “Məxzənül-əsrar” (“Sirlər xəzinəsi”) adlı kitabı başdan-ayağa hikmət və əxlaq öyrədən mənzum hekayələrdən ibarətdir: “Bu kitabın ibtidasinə hansı tarixdə şüru` edübdür və nə vəqtdə təmamə yetürübdür, orası dürüst məlum olmuyor”.²⁴²

Nizaminin “Xosrov Şirin” əsərinə gəldikdə, Axundzadə yazır ki, bu kitab suzişli və eşqli bir hekayədir: “Bu kitabı nəzm etməkliyinə səbəbini özü belə rəvayət eliyor: “Bir gün dustlərimdən biri məni görməyə gəlmişdi, söhbət arasında həmin dustum mənə itab və xitab edüb tövhiddən bir şey yazmağımı xahiş elədi. Mən də bunun cavabının müqabilində “Xosrov Şirin” əhvalatını buna nəql etməyə başladım. Belə şirin bir hekayəni məndən eşitdikdə, dustum təhsin eliyüb, əvvəlki fikrindən dəyişirilib, həmin hekayəni nəzmə çəkməyimi xahiş elədi. Bunun xahişinin müqabilində nə qədər üzr gətürdimsə, qəbul etmiyüb, öz sözündə ısrar

²⁴¹ Axundov Mirzə Məhəmməd. Şeyx Nizami. Bakı, “Zərdabi LTD” MMC, 2017, s.78-79

²⁴² Yenə orada, s.82

elədi. La əlac qalub, iltimasını qəbul elədim». Həmin hekayədə Şeyx Nizami əleyhırrəhmə məhəbbət rıftəsinə gövhər düzübdür, deyilsə, səzadır. Əşxası lazımcına təsvir eliyübdür. “Şirin”in aşıqı olan Fərhadın sözlərini oxuduqca insanın qəlbinə od saçub yandırır”.²⁴³

Akademik İsa Həbibbəyli yazır ki, Nizami Gəncəvi ilk böyük mənzum əsəri olan “Sirlər xəzinəsi” məsnəvisində gənc yaşına rəğmən, dünyanın dərkı və seyri üzərinə dərin sosio-fəlsəfi görüşlərini dilə gətirərək, hadisələrin seyrini dərinədən anlayan gənc bir mütəfəkkir olduğunu ortaya qoymuşdur. “Sirlər xəzinəsi” məsnəvisində yer alan “Dünyanın halı və insanlığın acıları”, “Dünyanın sonu”, “Dünyaya vida”, “Dünyanın dərdləri” kimi hekayələr Nizami Gəncəviyi bəşəri düşüncəyə sahib bir sənətçi olaraq tanıdır. Digər əsərlərində Nizami Gəncəvi, dünya humanizm fəlsəfəsinin dahi bir ideoloqudur. Böyük şairin bütün həyatı boyunca uğraşdığı ədalət sorunu, “Sirlər xəzinəsi” məsnəvisinin də təməl məsələlərindəndir. “Sirlər xəzinəsi”ndəki ədalət üzərinə söylənilən fəlsəfi görüşlər, Nizami Gəncəvinin ədalət qavramına, adil bir hökmdar və ya ideal bir toplum arayışına bir başlanğıc səviyyəsindədir.²⁴⁴ Nizami Gəncəvi yazır:

Dünyada fateh olmaz zülmkarlıq, rəzalət,

Yer üzünün fatehi ədalətdir, ədalət!

Ədalətin müjdəsi bu dünyayı şad eylər,

Ədalətin işidir, ölkəyi abad eylər.

Məmləkətin dayağı ədalətdir hər zaman,

*Ədalətlə nəsibin səadətdir hər zaman.*²⁴⁵

Deməli, Nizami Gəncəvi üçün önəmli olan humanizm və ədalətlik “Sirlər xəzinəsi”ndə mühüm yer tutmuşdur. Bu baxımdan “Sirlər xəzinəsi” tamamilə Nizami Gəncəvinin insanlıq haqqındakı düşüncələrindən, nəsihətlərindən ibarət olub, zəngin bir irs təşkil etmişdir.

Nizami Gəncəvidə Türklük məsələsi və Türk fəlsəfəsi. Filosof-mütəfəkkir Nizami Gəncəvinin dünyagörüşündə türklük insanlıqla bir birini daim tamamlamış, onun fəlsəfəsində türklük bir çox hallarda insanlığın sinonimi kimi ifadə olunmuşdur. Bu baxımdan hesab etmək olar ki, onun ümumilikdə insanlıq dəyərlərinə baxışı Türk mədəniyyətinə, Türk fəlsəfəsinə əsaslanmışdır. N.Gəncəvinin “Beşliy”ini də diqqətlə tədqiq edəndə görürük ki, o, bu əsərlərində türk adət-ənənəsini, türk əxlaqını, bütün bunlarla bərabər insanlıq fəlsəfəsini izah etməyə çalışmışdır. Qeyd

²⁴³ Yenə orada, s.85

²⁴⁴ Həbibbəyli İsa. Nizami Gencevi Azərbaycandan dünyaya. Ankara, “Bengü yyanları”, 2021, s.40

²⁴⁵ Gəncəvi Nizami. Xəmsə. Bakı, Maarif” nəşr, 2012, s. 26

edək ki, N.Gəncəvinin dünyagörüşünün türklük və insanlıq əsasında obyektiv, elmi prinsiplərə əsaslanan şərh, təfsiri ilk dəfə Azərbaycan Cümhuriyyətinin qurucusu, ictimai-siyasi və dövlət xadimi, mütəfəkkir, milli ideoloq Məhəmməd Əmin Rəsulzadə tərəfindən verilmişdi. Rəsulzadə N.Gəncəvinin Türk fəlsəfi düşüncəsinə, Türk mədəniyyətinə və insanlıq fəlsəfəsinə bağlılığını vaxtında görərək, bütün bunları “Azərbaycan şairi Nizami” əsərində əks etdirmişdi.

Nizami Gəncəvi demək olar ki, bütün əsərlərində dünyada müdriklik, əxlaqlıq, nəciblik, alicənablıq, igidlik, paklıq və bu kimi digər xüsusiyyətləri türkə, Türk millətinə aid hesab etmişdir. Filosof-şair “Sirlər xəzinəsi”ndə dəfələrlə Türk düşüncəsinə, Türk etiqadlarına müraciət etmişdi:

*Türkə bənzər yasəmən çöldə qurub ağ çadır,
Çadırın ayparası Sürəyyaya nur saçır.*²⁴⁶

Burada o, ağ yasəmən qıpçaqlarda (əngin çöllərdə) yurd salmış türklərin aypara şəkilli döyüşçü çadırına oxşadır və bu çadır guya, o qədər əzəmətlidir ki, Sürəyya ulduzunadək ucalıb ona şölə verir. Nizami daha sonra yazır:

*Lalənin bağı qara – ərəb yavrusu kimi,
Türk yasəmən Yəməndə Süheyl ulduzu kimi!.*²⁴⁷

“Türk yasəmən” ifadəsi Nizaminin ənənəvi məcazlarından və türkün qədim dövrlərdən əbədi bahar, təzəlik, paklıq rəmzi olduğuna işarədir. M.Ə.Rəsulzadə də yazır ki, Nizami Gəncəvi “Türk” dedikdə – gözəl, mərd, qəhrəman, döyüşçü, sərkərdə, həmçinin bilici, ər, rəhbər və başçı nəzərdə tutur; “türklük” dedikdə – vəfani, düzgünlüyü və istədiyinə qovuşmağı nəzərdə tutur.²⁴⁸

Eyni zamanda Nizamidə türklük – qüvvət və qəhrəmanlıq simvoludur. Rəsulzadə yazır: “Hər halda türk məfhumuna, hisslərində, duyumlarında, fikir və düşüncələrində bu qədər yüksək yer verən bir Azərbaycan evladına, gözəl ilə ucaya – “türk”, gözəllik və ucalığa – “türklük”, gözəllik və ucalıq diyarına – “Türküstan” deyən bir şairə, yalnız farsca yazdığı üçün türk deməmək mümkündürmü? Əsla!!! Əsərlərini ərəbcə yazdıqları halda, türklük haqqındakı duyğuları ilə türk mədəniyyəti və vətənpərvərliyi tarixində müstəsna yer tutan Kaşğarlı Mahmudlar, Gurlu Fəxrəddin Mübarəkşahlar, Zəməxşərli Mahmudlar nə qədər türkdürlərsə, Nizami də onlar qədər türkdür”.²⁴⁹

²⁴⁶ Gəncəvi Nizami. Sirlər xəzinəsi. Bakı, “Lider” nəşr, 2004, s. 74

²⁴⁷ Yenə orada, s. 74

²⁴⁸ Rəsulzadə Məhəmməd Əmin. Azərbaycan şairi Nizami. Bakı, “Təknur”, 2011, s.169

²⁴⁹ Yenə orada, s.176

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

Ümumiyyətlə, N.Gəncəvinin əsərlərində “Türk mənsubiyyəti” amili də xüsusilə önə çəkilmiş və Azərbaycan da türklərin qədim vətəni kimi açıq şəkildə qeyd edilmişdir. Xüsusilə N.Gəncəvi “İskəndərnamə” poemasında Türk xalqlarının qədimliyini, onların adət-ənənələrini böyük ustalıqla əks etdirmişdir. Bu əsərində Makedoniyalı İskəndərin Qıpçaq ellərinə səfərindən bəhs edən N.Gəncəvinin məqsədi türklərin yalnız Azərbaycanda deyil, Orta Asiya və bütün Qafqaz ellərində qədim xalqlardan biri olduğunu sübuta yetirmək olmuşdu.²⁵⁰

Ümumiyyətlə, N.Gəncəvinin bütün yaradıcılığı bizə onu deməyə əsas verir ki, o bir türk ölkəsində-şəhərində dünyaya gəlmiş, türk kimi böyümüş və türk adına xidmət etmişdir.

N.Gəncəvinin “İskəndərnamə” poemasında türk ölkəsi, türk əhalisi, türk yurdu və digər mənalarda tez-tez ifadə etdiyi “Xəzran”, “Xəzər”, “xəzərli”, “xəzərlər”, “Xəzər dağı” anlayışları da göstərir ki, o, bir türk filosofu olmuş və türk ölkəsində yaşamışdır. “Xəzər dağından Çin suyuna qədər Türklərlə doludur bütün bu yerlər”²⁵¹ – yazan N.Gəncəvi birincisi, Azərbaycanın qədimdən türk torpağı olduğunu, ikincisi isə “Xəzər dağı” ifadəsini işlətməklə həmin dövrdə xəzərlər adlı türk etnosunun mövcudluğunu göstərmək istəmişdir. Başqa tərəfdən N.Gəncəvinin “İskəndərnamə”sində görürük ki, İskəndərin qoşununda türklər olduğu kimi, rusların da qoşununda Xəzər, Xəzran ölkəsindən gəlmiş “xəzərlər” adlı türk tayfaları var:

Qarşıda bənizi qırmızı ruslar

Məcusun atəşi kimi parıldar.

²⁵⁰ Gəncəvi Nizami. İskəndərnamə. Bakı, “Lider” nəşr, 2004, s. 314

²⁵¹ Yenə orada, s. 322

Sağ qolu bəzəmiş Xəzran dəstəsi,

*Soldan da ucalır Burtasın səsi.*²⁵²

Əslində “Xəzran” sözünün mənası Xəzərlər – “Xəzərlər ölkəsi” deməkdir. Hətta, N.Gəncəvi “İskəndərnəmə”də bir türk etnosu kimi “xəzərli” terminindən də istifadə etmişdir.²⁵³ N.Gəncəvi “Xəzər” və “Xəzərlər ölkəsi”ndən “Xosrov və Şirin”də də bəhs etmiş, Xəzər ölkəsinin Muğan tərəfədə olduğunu göstərmişdir: “Oradan Muğana tərəf yollandı, Muğandan da Xəzərlərə sarı keçdi”.²⁵⁴ Deməli, “Xəzəran” dövləti və xəzərlər e.ə. IV əsrin sonlarında belə mövcud idi və ruslarla birgə İskəndərə qarşı döyüşdə iştirak ediblər.

Qeyd edək ki, bir sıra tarix kitablarında, o cümlədən ASE-nin 10-cu cildində “Xəzər Xaqanlığı dağıldıqdan sonra xəzərlər müxtəlif türkdilli xalqlara qaynayıb-qarışdılar”²⁵⁵ mülahizəsi öz əksini tamışdır. Əslində xəzərlər Qafqazın və Azərbaycanın yerli və qədim sakinləri kimi həmişə mövcud olubular və onların öz qohum tayfaları ilə qaynayıb-qarışması isə, xəzərlərin bir etnos, millət olaraq yoxa çıxması kimi qiymətləndirilə bilməz. Yəni indi Azərbaycanda “azərbaycanlı” adlanan türklər keçmişin, deməli həm də bu günün azları, xəzərləri, araları (albanları) hunları, oğuzları, qıpçaqları, səlcuqlarıdır. Yədigar Türkel də yazır ki, böyük şair-filosofun “Beşliy”ində tez-tez adını çəkdiyi xəzərlər qədim Azərbaycanın yerli əhalisidir: “Miladdan qabaq ən azı VII-VI yüzilliklərdən Dəşti-Qıpçaq, Dəşti-Xəzər türklərin yurduudur. Dəmirqapıdan güneyə, gündoğana doğru bütün yerlər, Bakı və Muğan Xəzərlərin idi”.²⁵⁶ Onun fikrincə, “türk düşmənlərinin son 100-150 ildə uydurub kitabdan kitaba köçürdükleri kimi, Xəzərlər “yox olub getmiş türk tayfası” yox, indiki Azərbaycan türkləridir”.²⁵⁷

Bütün bunlar bir daha təsdiq edir ki, tarixdə iki “Xəzər dövləti” olmuşdur və bir çox tədqiqatçılar hər iki dövlətin əsas əhalisi olan xəzərlər haqqında “yox olub getmiş tayfa» kimi bəhs edirlər. Halbuki millətdən əvvəlki və erkən orta əsrlərdə tarixdə yad edilmiş xəzərlər bugünkü Azərbaycan türklərinin ulu əcdadlarıdır. Ancaq biz ulu əcdadlarımıza sahib çıxmaq əvəzinə, “Azərbaycan tarixi” kitablarında və b. əsərlərdə tək bir Xəzər Xaqanlığından bəhs edirik ki, onu da Azərbaycan xalqına yad, ən yaxşı halda

²⁵² Yəni orada, s. 324

²⁵³ Yəni orada, s. 44

²⁵⁴ Türkel Yədigar. Nizami Gəncəvinin siyasi və dini-ideoloji baxışları. Bakı, Təknur, 2010, s.25

²⁵⁵ ASE. 10 cildə, X cild. Bakı, Azərənşir, 1987, s.72

²⁵⁶ Türkel Yədigar. Nizami Gəncəvinin siyasi və dini-ideoloji baxışları. Bakı, Təknur, 2010, s.39

²⁵⁷ Yəni orada, s.62

qonşu olan və bu əraziyə tez-tez basqınlar edən bir dövlət kimi qələmə veririk.²⁵⁸

Ancaq Azərbaycan xalqının tarixinə düzgün işıq salıb obyektiv şəkildə mənimsəsək görürük ki, orta əsrlərdə yalnız Azərbaycan türkləri olan N.Gəncəvi və Xaqani deyil, ərəb tarixçiləri də Azərbaycanı “Xəzərlər məmləkəti” adlandırıblar. Qeyd edək ki, ərəb alimi əl-Təbəri hələ N.Cəncəvi və Xaqanidən öncə IX-X yüzilliklərdə Azərbaycanın “Xəzərlər məmləkəti” olduğunu yazmışdır.²⁵⁹ XIV yüzillikdə isə türk tarixçisi F.Rəşidəddin Dəmirqapı Dərbənddən bəhs edərkən, onu “Xəzər Dərbəndi” adlandırmışdır.²⁶⁰

Ümumiyyətlə, Nizami Gəncəvinin əsərlərində “türk” amili xüsusilə önə çəkilmiş və Azərbaycan türklərin qədim vətəni kimi açıq şəkildə qeyd edilmişdir. “Xosrov və Şirin” poemasında “Dərbənd dənizinin bir sahmanında”, “Arrandan başlamış Ərmənə qədər”²⁶¹ hökmdarlıq edən Məhin Banunun dilindən Nizami türklüyümüzün qədimliyini bu cür ifadə edir:

Əgər o aydırsa, biz afitabıq,

O, Keyxosrov, bizsə Əfrasiyabıq (Alp Ər Tonqa – F.Ə.).²⁶²

Deməli, Arran-Bərdə hökmdarı Məhin Banu özünü Əfrasiyabın, yəni türklərin nəsilindən hesab etmişdi. N.Gəncəvi də Məhin Banunun dilindən bu xalqın kökünün türk olması və türklərin Əfrasiyab (Alp Ər Tonqa) kimi hökmdarının olması ilə fəxr edir. Ümumiyyətlə, N.Gəncəvinin bütün yaradıcılığı bizə onu deməyə əsas verir ki, o bir türk ölkəsində-şəhərində dünyaya gəlmiş, türk kimi böyümüş və türk adına xidmət etmişdir.

Fəlsəfə elmləri fəktoru Yadigar Türkel “Nizami Gəncəvinin siyasi və dini-ideoloji baxışları” kitabında böyük mütəfəkkirin dünyagörüşünü hərtərəfli şəkildə təhlil etmiş, onun siyasi-ideoloji baxışları ilə bağlı mühüm nəticələrə gəlmişdir. O, yazır ki, 21. yüzildə - bilgi çağında yaşayan oxucu “hər bir elmdə əvəzsiz” Nizaminin dünya haqqında verdiyi bilgilərdən, biliklərdən heyrətlənir: ““Hər bir incə fikri üçün tez qələmə əl atan” Nizami sözlə Əlbürz dağından Kürə, Şəttülərəbdən Ceyhuna, Zərdüşt ayinlərindən Qəndəhar bütxanələrində əvəzsiz bəddi rəsmlər çəkir, çağdaş alimlərin yüksək elmi-texniki vasitələrlə 2007-ci ildə

²⁵⁸ Ələkbərov Faiq. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış (I hissə). Bakı, “Təknur”, 2011, s.155

²⁵⁹ Türkel Yadigar. Nizami Gəncəvinin siyasi və dini-ideoloji baxışları. Bakı, Təknur, 2010, s.27

²⁶⁰ Rəşidəddin, F. Oğuznamə. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası NPB, 2003, s.27

²⁶¹ Gəncəvi Nizami. Xosrov və Şirin. Bakı, “Lider” nəşr, 2004, s.63

²⁶² Yenə orada, s.119

dəqiqləşdirdikləri “Nil çayının başlanğıcı”ndan Qanq çayına kimi, Şor sulu Çin dənizindən, acı sulu Zəngibar dənizinə kimi dünya və yaranış haqqında çox dəyərli bilimsəl, fəlsəfi fikirlər söyləyir. “Bizdən əvvəl heç kim belə nübar verməyib” deyən Nizaminin “Beşlik”ində irəlidə alınmış Xuzistan uzağın nişanı, göstəricisi, bənzətməsidir. “Köhnə dastanlardan xəbər verən” Nizami Gəncəvinin “Beşlik”də bütün millətlərin həyatından çox yüksək düzəyde danışdığı poemaları, başda “Xosrov və Şirin” də olmaqla, Azərbaycan Türk ruhunda yazılmış böyük mədəniyyət anıtlarıdır. Bu anıtlarda o, hər yerdə üstünlüyü türkə, türklərə vermişdir”.²⁶³

Nizami Gəncəvi yaradıcılığında təkallahlıq və insanlıq fəlsəfəsi bir bütün kimi. İslamlıq və insanlığın bir-birini tamamlaması məsələsinə gəlincə, N.Gəncəvinin əsərlərində bu problem daha çox Allah, Kainat və insan bütünlüyü kimi ifadə olunmuşdur. Məsələn, “Sirlər xəzinəsi” poemasında dəfələrlə nadanlığın əqlin köməyi ilə aradan qaldırılmasının zəruriliyi haqqında fikirlərə rast gəlirik. Burada “əql” kimi “nadanlıq” da iki mənə daşıyır, həm insanın real aləm və özü haqqında biliyinin olmamasını ifadə edir, həm də insanın Allahın və dünyanın, Allah və özünün qarşılıqlı əlaqələrinin sirrlərini dərk edə bilməmək kimi mistik mənə daşıyır.

Onun “Beşliyi”i əsasən insanın mənəvi təkamülü, ruhunun mənəvi mənzərəsi ilə bağlıdır. Nizaminin dünyagörüşündə insan Tanrının yaratdığı şürlü bir canlı kimi ona baş əyir. O, “Leyli və Məcnun” əsərinin başlanğıcında Tanrıya olan münasibətini belə açıqlayır:

*Ey adı ən gözəl başlanğıc olan,
Adınla başlanır yazdığım dastan,
Sən, ey xatirəsi könlümə həmdəm,
Adın düşməmişdir dilimdən bir dəm.
Bütün varlıqları özün yaratdın,
Bağlı qapılara açardır adın.
Adının qərarı olmadan əvvəl,
Qələm tutmamışdır dünyada bir əl.
Ey bütün varlığın həyat təməli,
Yetməz dərgahına bir insan əli.²⁶⁴*

“Azərbaycan fəlsəfə tarixi” 4 cildliyinin 1-ci cildində Nizami Gəncəvi bölümüm müəllifi, əməkdar elm xadimi, f.e.d. Zümrüd Quluzadə

²⁶³Türkel Yadigar. Nizami Gəncəvinin siyasi və dini-ideoloji baxışları. Bakı, Təknur, 2010, s.20

²⁶⁴ Gəncəvi Nizami. Leyli və Məcnun. Bakı, “Lider” nəşr, 2004, s.15

yazır ki, idrak, yüksək mənəviyyət, insanın əzəmətinin rəhni olaraq, eyni zamanda bu əzəmətdən irəli gəlir və ona əsaslanır, çünki insan məxluqatın tacı kimi yaradılıb. Onun fikrincə, N.Gəncəvi “Sirlər xəzinəsi” poemasında bu məsələləri ətraflı şəkildə şərh etmişdir. Z.Quluzadə yazır: “İnsanın kainatdakı yüksək mövqeyi onun mənəvi statusu ilə müəyyən edilir: o, yüksək əxlaqi keyfiyyətlərin daşıyıcısı, özündə tərbiyə edilməsi üçün şəxsən məsul olmalıdır. Nizami insanları pis əməllərdən, zorakılıqdan əl çəkməyə, həyəlarını itirməməyə, səxavətli olmağa, azadlıq və ləyaqətlərini qorumaq naminə aza qane olmağa çağırır. Humanist mütəfəkkir əxlaqın mənasını “səadəti bəsləmək və onu qoruyub saxlamaq”da ədalətin zəfər çalmasında görür. Poemanın səadətdən bəhs edən bölməsi axıncı bir ovuc toxumunu torpağa səpən qoca haqqındakı ibrətli hekayə ilə tamamlanır. Qocanın suyu - alınının təri, beli isə - dırnaqlarıdır, lakin o, inanır ki, Allah ona bol məhsul göndərəcək, çünki İlahi ədalət özünü zəhmətin mükafatlandırılmasında göstərməlidir. Poemada biz xoşbəxtlik anlayışının birmənalı olmayan izahı ilə rastlaşırıq. Şair insanı gah bu dünyada səadətə dəlalət edən azadlığı və ləyaqətini qoruması naminə, gah da o biri dünyada xoşbəxt olmaq naminə aza qane olmağa çağırır. Nizamiyə görə, ali səadət sosial ədalətdir, onun üçün isə məsul, ilk növbədə, iqtidara malik hökmdarlardır. Nizami irsi üçün mühitdən, cəmiyyətdən uzaqlığın, gəşənşinliyin, dünyadan, dünyəvi həyatdan imtinanın təbliği ilə yer üzündə ədalət və səadət uğrunda fəal mübarizəyə çağırışın uzlaşması, vəhdəti səciyyəvidir. Bu mübarizəyə çağırış, mütəfəkkirin müasiri olduğu antifeodal cərəyanların mübarizəyə çağırışları, müvəqqəti xalq hakimiyyəti ilə nəticələnmiş Beyləqan xalq üsyanının tələblərilə həmahəng idi”.²⁶⁵

Zümrüd Quluzadənin də qeyd etdiyi kimi, mütəfəkkirin insanpərvər, müriyyəti cəmiyyət və onun şahı haqqındakı təsəvvürləri əsərdə çoxsaylı misallar və hekayələr vasitəsilə açılır: “Nizamiyə görə, mistik etik kamillik mənəvi və sosial kamilliklə bağlıdır, sosial münasibətlərdə isə kamillik və ədalət mütəfəkkiri xüsusilə narahat edirdi. Mütəfəkkirin sosial-etik görüşlərinin poema boyu təqdim və şərhə diqqətə layiqdir. İnsanpərvərliyin tərənnümü ilə başa çatan “Adəmin yaradılması haqqında”kı fəsildən sonra yer üzündəki şahları zülm və haqsızlıqdan əl çəkməyə və rəiyyəyə qarşı ədalətli, xeyirxah olmağa çağıran hekayələr gəlir. Səciyyəvidir ki, poemada dərvişliyin də, şahlığın da mahiyyəti və zirvəsi insanpərvərlikdir. Nizami qəhrəmanı olan insanda Məhbubun yolunda məhəbbət, sədaqət və fədakarlıq dünyəvi ədalət, şəh və zülmə qarşı yönələn, insan ləyaqəti və səadəti uğrunda mübarizliyin əzəməti birləşir. Qəhrəmanın özündə üç-mənəvi, intellektual və sosial ideali birləşdirən təsviri mütəfəkkir-şairin gələcək poemalarında ənənəyə çevrilir.

²⁶⁵ Quluzadə Zümrüd. Nizami Gəncəvi//Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: “Elm”, 2014, s.400-401

Poemada yazdığı kimi zahidlik yolunu seçmiş mütəfəkkir insanların dünyəvi səadət və rifahı real həyatda xeyir və ədalətin zəfər çalması uğrunda fədakarasına mübarizə aparır. Dövrünün sufizm də daxil olmaqla, qeyri-ortodoksal demokratik cərəyanlarının etik-sosial görüşləri Nizaminin sosial görüşlərinin təşəkkülünə, sosial mövqeyinin qərarlaşmasına şübhəsiz böyük təsir göstərir. Lakin bu mövqe, onu əks edən görüşlər yalnız hansısa təriqətin davamçılarına, məhdud sufi, dərviş, zahid auditoriyasına deyil, təriqət təriqət və ya dinə nənsubiyyətindən asılı olmayaraq bütün insanlara ünvanlanmışdır”.²⁶⁶

Nizami Gəncəvinin “Xosrov və Şirin”də də “Sirlər xəzinəsi” poemasında olduğu kimi diqqət kainat və insana, onların əlaqələrinə cəlb etmiş, “Xəliq və məxluq nə deməkdir” sualına cavab verməyə çalışmışdır. Ona görə Allahın yaratdığı – kainat, insan, ruh və aqlın ilk səbəbidir. Poemada Nizami dəfələrlə insanın Allaha məhəbbətinə müraciət edir və Allaha məhəbbəti insanın Allah yolunda özündən imtinası kimi təfsir edir. Z.Quluzadə yazır: “Poemada insan sağ ikən onun nəfsini cismi ilə, ölümündən sonra isə fələklərin (pərgarı) dairəsi ilə əlaqəsi əsaslandırılır və burada nəfsin öz iqəmatgahını necə tərk etdiyini, yəni ölümün sirrini – heç kimin öz ölümünə qədər bilməməsi haqqında oxuyuruq. Şairin yazdığına görə, bunu yalnız peyğəmbərlər bilir, lakin onlar bu sirri ağah olmayanlara açmırlar. Başqa sözlə, cismə nəfsin qarşılıqlı əlaqələri və nəfsin ölməzliyi məsələləri heç də sadəcə olaraq bəyan və qəbul edilmir. Real və irreal (həqiqətdə mövcud olan və olmayan, gerçək və ya qeyri-gerçək) arasındakı əlaqəni dərk etmək cəhdlərindən bəhs olunur və bu barədə suallar qurtarmır.

Məsələn Xosrov soruşur:

Əgər nəfs və cisim birlikdə yox olurlarsa,

Yuxularda gördüyümüz ölümlərin surətləri nədir?

Bu surətləri saxlayan kimdir?

Gerçək və qeyri-gerçəyin birliyindən çıxış edərək irrealı real olanın vasitəsilə izah etmə cəhdi Bücrü Ümidin aşağıdakı cavabında əksini tapır:

Cavab verdi: bunu bir çox şey sübut edir,

Ölümlər haqqında xəyal adətən sənirləndir.

Yuxu fikrini (yəni ayıqlığını) əlindən alanda,

Adət üzrə (o ölü) canlar peyda olurlar.

Beləliklə, diri, canlı insan yuxuda dünyasını dəyişmiş adamların surətini ona görə görə bilir ki, o, onların yox olmuş xəyalını özündə saxlayır

²⁶⁶ Yenə orada, s.403

və diri insanda yaşayırlar”.²⁶⁷

“İmtinanın yolunu isə insanın daim mənəvi intellektual təkmilləşməsində görür. Təsadüfi deyil ki, ilk baxışda, zahirən dünyəvi eşqə həsr edilmiş “Xosrov və Şirin”də etik problemlər, əxlaqi tərbiyənin intellektual kamilləşmə ilə vəhdəti xüsusi yer tutur. Bu məsələlərlə bağlı Zümrüd Quluzadə yazır: “Poemada etik problemlərin şərhində əsas yeri “Xəmsə” üçün ənənəvi olan zəruri əxlaqi prinsiplər, “bəd ehtiraslar”la mübarizə, zorakılıq, zülm, qəddarlıq, hiyləgərlik, xəyanətkarlıq, yalançılıq, nadanlıq, təkəbbürlülük, acgözlük, qarınqululuq, boşboğazlıq, laqeydlilik və sair bu kimi keyfiyyətlərdən imtina barəsində təsəvvürlərin və tövsiyələrin açıqlanması tutur. İnsanın əxlaqi-intellektual kamiliyyətinin ali dərəcəsi onun Alaha məhəbbət naminə öz “mən”indən imtinası, özünü unutməsi, fədakarlığı ilə bağlıdır”.²⁶⁸

İnsanın özünü ifadəsi kimi bilik rəmzi olan sözə “Yeddi gözəl”də mütəfəkkir xüsusi yer verərək yazır: “O ki, həm yeni və həm qədimdir sözdür”. Nizami Gəncəviyə görə, insandan sonra ondan yeganə xatirə qalan sözdür ki, insanın əbədiyyətini təcəssüm etdirir. Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Firudin bəy Köçərliyə görə, istənilən şair-mütəfəkkirin, ya da sadə bir insanın əsas silahı “Söz”dür ki, bunun ən mahir ustalarından biri olan N.Gəncəvinin yaradıcılığında bunu özünə büruzə vermişdir. Köçərliyə görə dünyadan öncə də, dünyanın özünün də, dünyada nə varsa hamısının da, o cümlədən bütün məxluqatın da vücuda gəlməsinə səbəb “Söz” olmuşdur. Ona görə “Söz”ün meydanı o qədər vüsətlidir ki, onun sərhəddi və əndazəsi təsəvvürə gəlməz. O, yazırdı: “Sözsüz cümlə məsələlər və sirrlər aləmdə iləl-əbəd püşidə qalardı və insanın heyvanat və nəbatat qismindən artıq bir fərqi və təfəvvütü olmazdı və aləmdə bütün görünən nə varsa susan, dinməz xəzinə olub zübur etməzdi. Bəs, nə vaxtdan ki, dünya yaranıbdır, onda vüqə gələn əlamətlərin cümləsində sözdən bir əsər var. Nitq qutusunda söz xoşbəxt bir gövhəri-dilkəşdir və hər şeyin iç dünyası ona bağlı olub, kəşfi-bəyanı ondan asılıdır. İnsanın fikrində yengiyə təşkil bulan hekayələri ən əvvəlcə bilən və onları əlvan libas geydirib aləmə göstərən sözdür və nə qədər ki, dünyada söz həm əskidir, həm də yengiyə doğduqda yenə tərzədir və Şeyx Nizaminin dediyi haqdır ki, bizim həyatımız, ölmümüz sözün varlığına və yoxluğuna bağlıdır”.²⁶⁹

Nizaminin “Leyli və Məcnun” poemasında da öz əksini tapmış yüksək humanizmini qeyd etmək lazımdır. Burada da insan, şəxsiyyət, onun hüquq və ləyaqətinin müdafiəsi probleminin, “Xəmsə”nin yüksək

²⁶⁷ Yenə orada, s.408-409

²⁶⁸ Yenə orada, s.413

²⁶⁹ Köçərli F.b. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, II cild.Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.314

insapərvərlik tərənnüm etdiyi başqa poemalarda olduğundan daha bariz şəkildə qoyuluşu ilə rastlaşırıq. Bu poemada da Nizaminin etik-sosial ideali – mənəvi cəhətdən, kamil, üzləri arasında məhəbbət və insanlığın hökm sürdüyü harmonik cəmiyyətdir.²⁷⁰ Nizami Gəncəvi yazırdı:

Acizlik daxili əziyyət (əzab) gətirər.

Zülmə qatlaşmaq zillət gətirər.

Tikan kimi nizə çiyində olsun ki,

Gül xərmənini (dəstəsini) bağrına basasan.

Ah və təəssüf insanı üzər.

Adəm övladı ah, təəssüfdən ölər.

Və ya:

Nə vaxtadək buz kimi donub qalmalı,

Suda ölü siçan kimi qalmalı.

Gül kimi yumşaq təbiətli olmağı tərk et!

Bənövşə kimi ikiüzlü olmaqdan əl çək!

Elə yer var ki, tikan olmaq lazımdır.

*Divanəlik [belə] işə yarayır.*²⁷¹

Nizamiyə görə, özünü dərk edə bilməyən insan varlığın dərkində də nadandır, yəni “öz varlıqlarından bixəbər olan kimsələr, bu qapıdan necə giriblərsə, o qapıdan da elə çıxırlar:

Əqli-küll ki, Səndən yol tapmış,

Sənin heybətindən Sənə heç baxa bilmir.

Deməli, yalnız əxlaqi və əqli kamillik pillələri ilə Allahın mərifəti (mistik idrakı) səviyyəsinə çatmaq mümkündür. Z.Quluzadə də yazır ki, Nizaminin bütün poemalarında İnsanın kamilliyə çatmasında çox böyük əhəmiyyətə malik olduğunu göstərdiyi əqlin, intellektual başlanğıc kimi rolunun kiçildilməsindən deyil, mənəvi başlanğıcın insan həyatında daha mühüm rol oynadığından, bütövlükdə insan fəaliyyətinin mənəvi dəyərlərə tabe olmasından gedir.²⁷²

N.Gəncəvi “İskəndərnamə”də də nəfs, onun Allah, dünya və insanla əlaqəsi probleminə toxunmuşdur. Z.Quluzadə yazır ki, Nizamiyə görə, nəfsi insana Allah verir və insanın ölümündən sonra o, yenidən İlk

²⁷⁰ Quluzadə Zümrüd. Nizami Gəncəvi // Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: “Elm”, 2014, s.418

²⁷¹ Gəncəvi Nizami. Leyli və Məcnun. Bakı, “Lider” nəşr, 2004, s.172

²⁷² Quluzadə Zümrüd. Nizami Gəncəvi // Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: “Elm”, 2014, s.423

başlanğıca - Allaha qayıdır: “Onun ilahi təbiəti vardır və buna görə də Hind müdrikinin onu odla müqayisə etməsi mütəfəkkirə görə səhv və günahdır. Poemanın başqa bir yerində Nizami yazır ki, nəfs sudan və ya torpaqdan deyil, ilahi nurdan ibarətdir. “O, həyat mənbəyidir”. Lakin nəfsin (canın) cisimdən (bədənədən) ayrılması nəfsin ölümü demək deyil; insan onu Allaha qaytarır və nəfsin mövcudluğu itmir”.²⁷³

M.Ə.Rəsulzadəyə görə, insan haqqındakı mistik anlayışı Nizaminin daşdığı dini tələqqidən irəli gəlməkdədir. Onun fikrincə, Nizami dindar olsa da, bu mərasimçilikdən ibarət cansız bir dinçilik deyildir. O, yazırdı: “Nizami bütün varlıqları Allahdan bilir, öz-özünə duran, varlığının şəkli olmayan, kimsəyə bənzənməyən, dəyişməyən və ölməyən bir Allah. O, belə mücərrəd bir Allaha tapınır. Bu tapışında o, səmimi və fədakardır. Allahla münasibətdə doğruluq və səmimiyyəti əsas tutan həkim şairin allahsevərlik haqqındakı tələqqisi də o nisbətdə ciddidir. Özünə “allahsevər” [izədpərəst] deyən hər adamı Nizami həmən allahsevər deyə tanımaz. Özünü qiblə bilən [eqosentrik] bir özgüdər [eqoist] Nizaminin gözündə qətiyyəni Allah adamı və ya Allahsevər olamaz”.²⁷⁴

Milli ideoloqun fikrincə, təkallahlıq və varlıqda təsəvvür etdiyi birlik Nizamini tək həqiqət sisteminə götürür. Başqa sözlə, həqiqət, dindar Nizamiyə və yaşadığı zamanın hakim tələqqisinə görə, dində görünür. Rəsulzadə yazırdı: “Təkallahlıq, fənafillahlıq, təkhəqiqətçilik və həhəqiqətə aşiqlik kimi ana qaynaqlardan doğan Nizamilik insan və ya qullanıslı təbirlə fərddə cəmiyyətin, yaxud vətəndaşla dövlətin münasibətlərini olduğu kimi, millətlərarası münasibətləri dəxi, özucə nizama qoyan bir düşüncə və dünyagörüşü sistemini vermişdir. İnsan mücərrəd bir ruh olmaq etibarı ilə “fənafillah” olduğu zaman, ancaq mənəvi dəyər və şərəfini qoruya bilir. Nizamninin görüşündə müəyyən bir fərd olmaq baxımından da, bir insan ancaq mənsub olduğu cəmiyyətə faydalı olması, başqa təbirlə “fəna filmillə”liyi nisbətində şərəflidir”.²⁷⁵

Sovetlər Birliyi dövründə akademik Heydər Hüseynov Nizami Gəncəvinin cəmiyyət və dövlətlə bağlı baxışlarına kommunist ideologiyası çərçivəsində yanaşmışdır. Hətta, Hüseynov Gəncəvidə materialist elementlər axtarır tapmağa çalışmış, onun mürəkkəb təkamül prosesində əvvəlcə idealist olduğunu, ancaq zamanla materializmə meyil göstərdiyini iddia etmişdir. O, yazırdı: “Nizaminin ilk poeması olan “Sirlər xəzinəsi”ndə idealist fəlsəfə öz möhürünü vurmuşdur, o biri poeması “Yeddi gözəl”də idealizmin təsiri hələ də duyulur, lakin sonralar Nizaminin fəlsəfi

²⁷³ Quluzadə Zümrüd. Nizami Gəncəvi // Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: “Elm”, 2014, s.436

²⁷⁴ Rəsulzadə Məhəmməd Əmin. Azərbaycan şairi Nizami. Bakı, “Təknur”, 2011, s.297

²⁷⁵ Yenə orada, s.299

görüşlərinin təkamülündə dönüş baş verir və o, materializm və idealizm arasında tərəddüd etməyə başlayır. Nizami empirizm (sensualizm) və rəşionalizm arasında əksliyi aradan qaldırmağa çalışırdı. XII yüzillikdə hər yerdə və xüsusilə metafizik konsepsiyanın ağılıq etdiyi, sşolastikanın və dini ehkamların hökm sürdüüyü Şərqdə Nizaminin dünyagörüşü dialektika elementlərini özündə ehtiva etməsi ilə aşkar seçilirdi”.²⁷⁶

H.Hüseynov dövrünün şərtlərinə uyğun olaraq Nizaminin sosial görüşlərinin tarixi məhdudluğundan bəhs etmiş, onun idealistliyinə tənqidi yanaşmışdır: “O, insan cəmiyyətinin inkişafı prosesini idealistcəsinə anlayır. Sosial bərabərsizlikdən danışarkən, Nizami onu doğuran əsas səbəbləri göstərə bilmir. Bununla belə, o hüquq, bərabərliyi ideyasını təbliğ edir və insanları əməkdaşlığa, xeyirxah işlər görməyə, şərlə mübarizə aparmağa dəvət edir”.²⁷⁷

Onun iddiasınca, Nizami bütün hökmdarlara qarşı çıxış etmişdir, guya ona görə ki, şahların hamısı qəddarlıqda bir-birinə bənzəyirmiş, sadəcə bəziləri gözdən pərdə asmaq üçün ədalətdən çox dəm vururmuşlar. O, yazırdı: “Nizami xalqın özü tərəfindən idarə edilən cəmiyyəti gömək arzusunda idi. “İskəndərnamə” poemasında deyilir ki, onun qəhrəmanı İskəndər dünyanı fəth etdikdən sonra şimalda azad və xoşbəxt yaşayan bir xalqla qarşılaşır, yəni orada Nizaminin axtardığı və arzu etdikləri həyata keçmişdi”.²⁷⁸

Bizcə, Hüseynov N.Gəncəlinin hökmdarın məziyyəti ilə bağlı fikirlərini bir qədər doğru ifadə etməmişdir. Gəncəlinin istədiyi ədalətli şah və ədalətli cəmiyyət idi. Yəni ya şah ədalətli olub cəmiyyəti ədalətlə idarə edəcək, ya da cəmiyyətin özü elə bir inkişaf səviyyəsində olacaq ki, şah olmadan da cəmiyyəti ədalətli idarə etmək mümkün ola biləcək idi. O, yazırdı: “Nizami yaradıcılığının ilk dövründə müdrik və ədalətli padşah ideyasını irəli sürür, sonuncu “İskəndərnamə” poemasında isə o, özünün sosial utopiyasını – varlılara və kasıblara bölgünün, zorakılığın və məcburiyyət aparatının olmadığı ideal cəmiyyətini yaradır. Bu cəmiyyətdə tufeyli ünsürlər yoxdur. Məhkəmələr də yoxdur, çünki burada oğurluq, qarət, qətl və başqa cinayətlər baş vermir. Bu cəmiyyətin sakinləri müharibə etmirlər, “qan tökmürlər”. Bütün vətəndaşlar eyni hüquqlardan istifadə edirlər”.²⁷⁹

Demək, N.Gəncəlinin ideal cəmiyyətində hər kəs öz işini bilir, artıq burada zülmkar məmurlara və ikiüzlü ruhanilərə ehtiyac qalmır. Başqa

²⁷⁶ Hüseynov Heydər. Azərbaycanca XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.17

²⁷⁷ Yenə orada, s.18

²⁷⁸ Yenə orada, s.19

²⁷⁹ Yenə orada, s.20

sözlə, Allaha sitayiş var ancaq məbədlər və ruhanilər yoxdur, cəmiyyətin başçısı var ancaq qorxu və zülmkarlıq yoxdur. Hüseynova görə, Nizaminin təsvir etdiyi ideal cəmiyyət həyatının bu mənzərəsi onun feodal cəhalətpərəstliyi əleyhinə etirazını, ədalət və aqlın təntənəsinə çalışdığını göstərirdi: “Lakin öz tarixi məhdudluğu və tarixi idealist anlamı üzündən Nizami müasiri olduğu ictimai quruluşu dəyişməyin düzgün yollarını görmür”.²⁸⁰

Əlbəttə, H.Hüseynov böyük mütəfəkkirimizlə bağlı düşüncələrini Sovetlər Birliyi dövrünün ideoloji təsiri altında qələmə aldığı üçün, bəzi baxışları doğru deyildir. Xüsusilə, digər orta çağ mütəfəkkirləri kimi Nizami Gəncəvinin də yaradıcılığında materializm elementləri axtarıb tapmaq məcburi bir hal almışdı. Hüseynov da bu məsələdən yan qaça bilmədiyi üçün, N.Gəncəvinin dünyagörüşünün idealizmdən materializmə doğru inkişaf etməsi iddiasını irəli sürmüşdü. Şübhəsiz, N.Gəncəvinin materializmə meyil etməsinin heç bir elmi əsası olmamışdır.

Professor Şükufə Mirzəyevanın yaradıcılığında milli fəlsəfi fikir tarixi, o cümlədən estetik fikir tarixi ətraflı şəkildə araşdırılmışdır. Bu baxımdan onun “Heydər Hüseynov” adlı kitabçasında daha çox fəlsəfi fikir tarixi öz əksini tapmışdır. Hər halda bu əsərində Heydər Hüseynovun fəlsəfi irsini araşdırmağı qarşısına məqsəd kimi qoyan Şükufə Mirzəyeva buna paralel olaraq Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərindən Nizami Gəncəvinin, A.A.Bakıxanovun, Mirzə Fətəli Axundovun, Həsən bəy Zərdəbinin və digər ziyalılarımızın dünyagörüşünü də təhlil etməyə çalışmışdır.

Məsələn, Ş.Mirzəyevaya görə, Nizami Gəncəvinin əsərləri yalnız şeir incisi deyil, habelə fəlsəfi fikirlər xəzinəsidir. Bu əsərlərdə fəlsəfə, etika, estetika və pedaqoji məsələləri mütəfəkkir şairimiz tərəfindən böyük bir məharət və cəsarətlə irəli sürülür. Ş.Mirzəyeva hesab edir ki, N.Gəncəvinin fəlsəfi irsini araşdırarkən H.Hüseynov onun “İqbalnamə” poemasında irəli sürülən cəmiyyət quruluşu idealına xüsusilə diqqət yetirmişdir: “Heydər Hüseynov bu tədqiqat əsərlərində göstərir ki, Nizami Gəncəvinin yaratdığı ideal cəmiyyətdə iqtisadi bərabərlik vardır, burada zorakılıq və istismar yoxdur, bu cəmiyyətdə əmək, insanların ən gözəl bəzəyidir. Bunları qeyd etməklə bərabər Heydər Hüseynov, Nizami Gəncəvinin dərin bir ehtirasla arzu etdiyi, lakin dövrünə görə müvəffəq ola bilmədiyi insanpərəvərlik duyğularından xüsusilə bəhs edir. Heydər Hüseynov Nizaminin əsərlərini tədqiq edərkən şairin hökmdarlar haqqındakı fikirlərinə, hökmdarlara verdiyi nəsihətlərinə xüsusi bir diqqət yetirmişdir. Şərqdə kök salmış adət və qaydalara əks olaraq Nizami, öz xalqına xidmət edən, onun üçün xoşbəxt

²⁸⁰ Yenə orada, s.20

həyat qurmağa çalışan hökmdarları həqiqi dövlət başçıları sayır”.²⁸¹

Gördüyümüz kimi, Şükufə xanım burada H.Hüseynovun N.Gəncəlinin ideal dövlətlə bağlı gəldiyi qənaətlərlə razılaşır. O, hesab edir ki, Nizami öz dövrünün irəli görüşlü bir mütəfəkkiri olmuş, xalq və hakimiyyət arasında münasibətlərin doğru qurulması yolunda öz düşüncələrini ortaya qoymuşdur: “Nizaminin fikrincə, qadın öz qabiliyyəti və və əxlaqi mənliliyi etibarilə kişilərlə nəinki bir hüquqa malikdir və hətta bir çox hallarda onlardan yüksək bir mövqe dəxi işğal edə bilər. “İskəndərnamə” poemasında təsvir edilən Bərdə hökmdarı ağıllı və tədbirli Nüşabə və Aristotelin istedadlı şagirdi Məryəm və başqa bu kimi qadınlar dediklərimizə parlaq bir misaldır”.²⁸²

Şükufə Mirzəyevanın Azərbaycan xalqının fəlsəfi-estetik fikir tarixi baxımından ən önəmli əsəri “Azərbaycan estetik fikir tarixindən (XIX-XX əsrin əvvəlləri)” kitabıdır. O, göstərirdi ki, İslamqədərki dövrdə də, Azərbaycanda estetik ya da incəsənətlə bağlı təsəvvürlər müxtəlif formalarda mövcud olmuşdur. Ş.Mirzəyeva buna nümunə kimi də, daha çox Qobustan abidəsi üzərində dayanmış, burada mövcud daş qayalardakı rəsmləri təhlil etməyə çalışmışdır.²⁸³ O, daha sonra antik dövrə abidələrdən, xüsusilə e.ə. 1-ci minillikdə mövcud olmuş estetik-incəsənət təsəvvürlərindən bəhs etmişdir.

O, kitabın giriş hissəsində daha çox Nizami Gəncəvi, Məhcəti Gəncəvi, Əfzəlləddin Xaqanidən başlayaraq Azərbaycan xalqının estetik fikir tarixi haqqında məlumat verməyə çalışmışdır. Ş.Mirzəyeva hesab edirdi ki, İslam dininin mövcudluğu, eləcə də sufizmin, əxiliyin geniş yayıldığı dövrdə Azərbaycan mütəfəkkirlərinin yaradıcılıqlarında fəlsəfə ilə qırılmaz surətdə bağlı olan etika və estetika sahələrinə müraciət etmələri təsadüfi olmamışdır. O, xüsusilə də Nizaminin estetik görüşləri üzərində dayanaraq böyüş mütəfəkkirin əsərləri əsasında təhlillər aparmışdır. Onun fikrincə, Nizaminin estetik baxışları onun yaşadığı bölgənin sərhədlərini də aşaraq bəşəri xarakter daşmışdır. Çünki Nizaminin dünyagörüşündə mədəniyyət, incəsənət, arxitektura, musiqi və s. bir bütöv şəkildə olub insani dəyərlər, humanizm mahiyyətində öz əksini tapmışdır.²⁸⁴

Şərq ədəbiyyatı və fəlsəfəsi, o cümlədən Türk, Ərəb, Fars ədəbiyyatı və fəlsəfəsi ilə dərinlən tanış olan Güney Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Məhəmməd Hıdaci fars dilində yazan şair-mütəfəkkirlər

²⁸¹ Mirzəyeva Şükufə. Heydər Hüseynov. Bakı, Azərbaycan SSR Siyasi və Elmi Bilikləri yayın Cəmiyyəti, 1957, s.15

²⁸² Yenə orada, s.15

²⁸³ Мирзоева Шукюфа. Из истории эстетической мысли Азербайджана (XIX – начало XX века). Баку, “ЭЛМ”, 1981, s.7-8

²⁸⁴ Yenə orada, s.18-19

arasından Firdovsi, Nizami və Hafizə daha çox diqqət etmiş, onların əsərlərini şərh etmişdir. Məsələn, Həkim Hidəci fars mütəfəkkiri Əbülqasim Firdovsiyə bir nağılçı kimi baxıb satirik dil ilə onu sadəcə “elm axtaran” adlandırmışdır. Xüsusilə də, o, farsca yazdığı “Danışnamə” mənzuməsində Firdovsini nağılvəri (narrativ) tarixçiliyinə görə çox tənqid etmişdir.

Hidəcinin Azərbaycan Türk şair-mütəfəkkiri, filosofu Nizami Gəncəviyə münasibəti isə çox yüksək səviyyədə olmuşdur. Həkim Hidəci, Nizami Gəncəvinin fəlsəfi və irfani dünyagörüşünü şərh edərkən onun elmini bir çox mütəfəkkirlər üçün örnək hesab etmişdir. O, Nizaminin “Sirlər xəzinəsi”ndə olan mövzuların təsiri altında bir çox məsnəvilər qələmə almışdır. Hətta, onun məsnəviləri Nizaminin beytləri ilə çox səsləşməkdədir.

Həkim Hidəci Nizami Gəncəvidən sonra dəyər verdiyi, hörmət bəslədiyi ikinci mütəfəkkir isə Şirazlı Hafiz olmuşdur. Hidəci fars şeirinin söz ustadı olan Hafiz Şirazinin yüksək ruhunu sevmiş, onun təsiri altında söz xəzinəsini “xırdalamışdır”. Hər iki şairi yaxınlaşdıran dini çəkişmələrə, təriqət ayrılığına qarşı nifrət hissinin güclü olması, saf bəşəri duyğuların tərənnümü idi.²⁸⁵

Həkim Hidəcinin “Danışnamə” və divanına ön söz yazan Qulamhüseyn Rzanejad Mirzə Hüseyn Səbzvarinin “Şərhi-mənzumə”sinə yazılan “Təliqə”ni oxuyaraq belə bir nəticəyə gəlmişdir ki, Həkim Hidəcinin fəlsəfi düşüncələri və haşiyələri bu sahədə ən əhatəli, ən ecazkar hesab olunmalıdır. Belə ki, Həkim Hidəci İbn Sinanın “Şəfa”, “İşarət”, “Tənbihat” və başqa əsərlərini, eləcə də Molla Sədranın “Əsfar” kitabını tam öyrənmiş və fəlsəfi şərhlər vermişdir. Rzanejada görə Həkim Səbzvarinin şagirdi Hacı Mirzə Həsən vasitəsilə Hidəci ona yaxın sayılmış ki, məhz Səbzvarinin mənzumə mübahisələrini ondan dinlədiyi üçün belə gözəl, əhatəli, dəyərli fəlsəfi fikirlər yazmışdır.²⁸⁶

Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Süleyman Təkinərə görə Şərq-İslam mədəniyyətinin əsas ünsürlərindən birini təşkil edən klassik “İran” ədəbiyyatında da Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin mühüm yeri vardır. XI əsrdə yaşayaraq o zamankı azərbaycanlı hökmdarların həyat və əməllərini nəzm etmiş Təbrizli Qətrandan başqa, XII əsr, yaşatdığı Nizami Gəncəli, Xaqani Şirvani, Fələki Şirvani, Mücirü Beyləqani və Əbülülə Gəncəvi kimi dahi sənətkar və mütəfəkkirlərlə adətə öyünməkdədir. Onun fikrincə, bu böyük elm və fikri adamlarının əsərlərini zamanın rəsmi dili olan farsca yazmaları mənsub bulundurları mühit və cəmiyyətə bağlı qala

²⁸⁵Şahaliyeva Mətanət. Cənubi Azərbaycan poeziyasının inkişaf problemləri (XIX əsrin ikinci yarısı). Bakı, Elm və təhsil, 2019, s.200

²⁸⁶Yenə orada, s.194

bilmələrinə bir əngəl təşkil edəməmişdi. Geniş görüşü, içli duyğu və mütərəqqi fikirləri ilə XII yüz ilin dəyərlı siması, tanınmış mütəfəkkir-filosof Nizami Gəncəli bu dövrə öz damğasını vurmuşdu. Təkinər yazırdı: “İnsan ən yüksək qiymətini Nizamidə almışdır desək, mübaliğə yapmamış oluruq. Nizaminin təsvir etdiyi insan bütün zorluqları yenərək təbiətə hakim olmasını bilən, elm və sənət sahibi olan kamil bir insandır. “Öyrənməkdən sıxılmayan insandır ki, sudan inci, daşdan da bal çıxarır” (M.Ə.Rəsulzadə. Azərbaycan şairi Nizami, s.258). bağlı bulunduğu ideal üçün böyük məhrumiyyətlərə qatlanmasını bilmək, nəfsinə hakim olmaq, həyat sevmək – bütün bunlar, Nizaminin insanda gömək istədiyi vəsflərdir. “Xalqa qarışmaq, xalqa faydalı olmaq – işte, insanlığın sifəti” (s.257)”²⁸⁷

Təkinərə görə sosial düzən və ədaləti cəmiyyətin təməli olaraq qəbul edən Nizami bu düzənin hər hansı bir şəkildə pozulmasından dövləti, birbaşa hökmdarı məsul tutmuşdur. Ədalət ünsürünü dövlətin təməli olaraq qəbul edən Nizami, bu ünsürü Türk dövləti üçün təbii bir hal olaraq qəbul etmişdir. O, yazırdı: “Uzun və verimli çalışmaları məhsulu olaraq M.Ə.Rəsulzadənin meydana qoymuş olduğu “Azərbaycan şairi Nizami” əsərində, böyük şair və mütəfəkkir üzərində yapılan dərin tədqiqlər nəticəsi olaraq, şairin milliyət, məfkurə və yaradıcılığına təəllüq edən məsələlərdə varılan beynəlmiləl mahiyyətdəki sonuclar, şübhəsiz ki, klassik ədəbiyyat və fəlsəfəni məşğul kimsələrin, Nizami bəhsindəki mövcud görüş və qənaətlərində əsaslı dəyişikliklər yapılmasını zəruri qılacaqdır”²⁸⁸

Təkinər daha sonra yazırdı ki, XIII əsrdə milli ictimai fikir həyatında tanınmış şəxsiyyəti İzzəddin Həsənoğlu, Fəzlullah Nəimi, XIV əsrin tanınmış mütəfəkkirləri Qazi Bühranəddin, İmadəddin Nəsimi olmuşdur. Ona görə XIV yüzyl Azərbaycan Türk ədəbi və fikri həyatının ən qüdrətli şəxsiyyəti İmadəddin Nəsimidir. O, yazırdı: “Sürətlə gəlişən ədəbi yaradıcılığı və fəlsəfi fikirləri ilə İraq, Azərbaycan, Şimali İran və Anadolu kimi geniş sahələri uzun bir müddət qüvvətli təsirləri altında bulunduran Nəsimi bütün Türk ədəbi və fikri həyatının da yüksək müməsillərindəndir. Nəsimi sufi təriqətlərindən olan hürufiliyin müəssisi məşhur Fəzlullah Hürufinin xələflərindən olub, bu təriqəti intişar etdirənlərdəndir”²⁸⁹

Böyük Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Nizami Gəncəvinin fəlsəfi dünyagörüşünü tədqiq edən AMEA-nın müxbir üzvü, prof. Zakir Məmmədov göstərir ki, onun varlığa dair baxışlarında ilk növbədə Allah ilə mövcudat, onlar arasındakı münasibət nəzərdən keçirilir. Mütəfəkkir şairin bu barədə fəlsəfi düşüncələri o dövrün mövcud təlimləri, xüsusilə, İslam

²⁸⁷ Təkinər Süleyman. Əsərləri (“Azərbaycan mühacirət ədəbiyyatı kitabxanası” seriyası, VI cild). Bakı, Elm və təhsil, 2022, s. 19-20

²⁸⁸ Yenə orada, s. 20-21

²⁸⁹ Yenə orada, s. 21

dini zəminində yaranıb formalaşmışdır.²⁹⁰

Z.Məmmədov yazır ki, Nizaminin varlıq haqqında görüşləri, ümumiyyətlə, fəlsəfi düşüncələri dərin məzmunlu olmaqla bərabər, son dərəcə məntiqidir, orijinal deyilişi ilə müstəqildir: “Onun fikirləri, sufizm, ismailizm, panteizm və i.ə. izmlər qəlbinə girmir. Mistik ekstaz (vəcd) halında ortaya çıxan panteist əhval-ruhiyyə Nizami dünyagörüşünə tamamilə yad idi. “Özündə allahlığı axtarmaq yaramaz” deyən mütəfəkkir Allaha müraciətlə yazırdı: “Səndən başqa kim cürət edib dyə bilər: “Ən-əl-Haqq””²⁹¹

Z.Məmmədova görə, bu baxımdan Nizaminin sufizmə, ismailizmə bağlanması, o cümlədən panteizmlə əlaqələndirilməsi qətiyyənlə doğru deyildir. Onun fikrincə, N.Gəncəvinin dünyagörüşü dini, dini-fəlsəfi, fəlsəfi konsepsiyalardan heç birini basmaqəlib təkrar etmir, mövcud təlimlərin bir çoxundan tamamilə təcrid edilmiş də deyildir: “Mütəfəkkir Allah ilə mövcudat arasındakı şərh edərkən kreasionizmə əsaslanmışdır. O, Allaha “varlığı ixtira edən”, “varlığın əsasını yaradan”, “bütün var olanların xalığı” deyərək fikrini dindəki “kün yəkun” (“ol deməklə olur”) ifadəsi ilə təsbit edir”.²⁹² Ümumiyyətlə, Nizami Allah ilə mövcudat arasındakı münasibəti izah edərkən Şərq peripatetizmi ilə İslam kreasionizmi arasında öz fəlsəfi düşüncələrinin ümumi məntiqinə uyğun bir mövqe tutmuşdur. Nizaminin fikrincə, mövcudatın meydana çıxması Allahın səxavəti ilə kəramətinin abad olması sayəsindədir.²⁹³

Z.Məmmədova görə, N.Gəncəvi insan və cəmiyyətə ümumi mövcudatın, kainatın özünəməxsus tərkib hissəsi kimi baxmış, onlar arasındakı münasibətləri daim izləmişdir. O, yazırdı: “Nizaminin əsərlərində insan surəti peyğəmbər (Adəm, Məhəmməd, Xızır və b.), ədalətli şah, zəhmət adamı və ümumiyyətlə, xilqətin üstünlük verdiyi İnsan simasında nümayiş etdirilir... İnsan Məhəmməd surətində ən yüksək dərəcəyə qalxır: Merac zamanı mövcudatın son həddinə – ərşin fəvqünə çatır, “iki cahan halqası onun itaətkarı” olur”.²⁹⁴

Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Məhəmmədəli Tərbiyət şair-filosof Nizami Gəncəvi haqqında isə yazırdı ki, o, Azərbaycanın ən böyük söz ustası və mütəfəkkiridir. Tərbiyət Nizami Gəncəvinin “Beşliy”i haqqında qısa icmallar verdikdən sonra yazırdı: “Nizami Gəncəvi həm aşiqanə, həm də həmasi şeirdə misilsiz usta olmuş, döyüş meydanına, eləcə də şənlik məclisinə uyğun olan sözlər və ifadələr işlətməkdə; incə və zövqə yatan

²⁹⁰ Məmmədov Z.C.Nizaminin fəlsəfi düşüncələri. Bakı, Elm, 2000, s.27

²⁹¹ Məmmədov Zakir. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, «Şərq-Qərb», 2006, s.163

²⁹² Məmmədov Z.C.Nizaminin fəlsəfi düşüncələri. Bakı, Elm, 2000, s.35

²⁹³ Yəne orada, s.37

²⁹⁴ Yəne orada, s.44-45

təşəbbüskar, bədii, mənalı, məzmunlu, gözəl və zövq verən istiarələr, təşbilər yaratmaqda, hadisələri, eləcə də təbiət mənzərələrini öz incəlikləri ilə təsvir etməkdə həddən artıq məharətli olmuşdur. buna görədir ki, bu gəncəli şair bütün ədəbiyyatşünasların hüsn-rəğbətini cəlb etmiş, onun yaradıcılığından iqtibas edən söz ustaları istisnasız olaraq, Nizami adını böyük hörmətlə dilə gətirmiş və onu tərifləmişlər”.²⁹⁵

Nizami Gəncəvidə ideal cəmiyyət və ədalətli dövlət ideyasının Azərbaycan fəlsəfə tarixində əksi. Nizami Gəncəvinin dünyagörüşündə mühüm yer tutan məsələlərdən biri də, ideal cəmiyyət və ədalətli dövlət ideyasıdır. Məsələn, “Qarı ilə Sultan Səncərin hekayəti”ndə Nizami Gəncəvi 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, şafqəti.*

*Sən yıxdın o şöhrəti, batıb getdi o ad-san,
Demək, sən türk deyilsən, yağmaçı bir hindusan.*²⁹⁶

Fikrimizcə, burada N.Gəncəvi bir tərəfdən Sultan Səncərin timsalında Türk xaqanlarını Türk düşüncəsinə, Türk adət-ənənələrinə əməl etməyə çağırmaqla yanaşı, onları pis əməllərdən çəkəndirməyə çalışmış və başqa tərəfdən Azərbaycanda bir Türk dövlətinin hakim olduğuna işarə etmişdir.

Qeyd edək ki, “Sirlər xəzinəsi”nin başqa bir məqaləsində isə rəiyyətin şahla dialoqu yer almışdır. Qoca bir kişi zalım şahın zülmələrindən danışarkən, xəfiyələr bunu eşidib hökmdara məlumat verirlər. Şahın məmurları həmin qoca kişini saraya çağırırlar. Şahla üz üzə dayanan qoca onun bütün zülmələrini qorxmadan deyir. Qoca özünü onun qarşısında dayanan güzgüyə bənzədərək deyir ki, güzgü sənin eyblərini sənə göstərəkən güzgünü sındırma, eyblərini islah et, aradan qaldır. Bu sözlər şahın qəlbinə yatır, rəftarını dəyişir və ədalətli olmağa qərar verir.

*İstibdadan, zülmədən o gündən əl çəkdi şah
Əziz tutdu xalqını, dərdindən oldu agah.*

²⁹⁵ Təربiyət Məhəmmədli. Dənışməndani-Azərbaycan. Bakı, Azərnaşr, 1987, s.260

²⁹⁶ Gəncəvi Nizami. Sirlər xəzinəsi. Bakı, “Lider” nəşr, 2004, s.111

*Şahın dürüst işini heç kəs etmədi inkar,
Doğruluğu danmağa axı, kimin şövqü var?*

*Düzlüklə qurtularsan hər acıdan, ağrıdan,
Qoy düzlük səndən olsun, zəfərlərin Tanrıdan.*

- *Haqq söz halva da olsa, haqsız üçün acıdır,
Haqq - acı, fəqət hamı həqiqət möhtacıdır.*²⁹⁷

“Xosrov və Şirin” poemasında da Nizami göstərir ki, həyat ədalətin beşiyidir. Belə ki, zülm edən tez-gec zülm, yaxşılıq edən də yaxşılıq görəcəkdir. Şair-filosoфа görə, kainat nizam-intizam, ədalət üzərindədir. Ona görə də, başqasına quyu qazırsansa bir gün həmin quyuya özün düşəcəksən:

Bütün cahana bir nida gəldi:

Kim başqasına pislilik edirsə

*Əslində özünə pislilik etmişdir.*²⁹⁸

Həmid Araslı da yazır ki, Nizami Gəncəvi “Sirlər xəzinəsi”ndəki bir çox hekayələrində öz ölkəsində olan hakimlərə, saraylara müraciət edərək, onların aqibətlərini özlərinə göstərir: “Ədalətin üstünlüyündən danışır, onlara pislikdən qayıtmaq, yüksək arzular və xeyirli işlər dalınca getmək lazım gəldiyini, ləkələrini yumağın mümkün və vacib olduğunu göstərir. Nizaminin dövlət məsələsi ilə bu qədər məşğul olması, şahlara öyüd vermək təşəbbüsü təsadüfi deyildir. Ölkənin müqəddəratını düşünən, əməkçi xalqın ağır vəziyyətindən son dərəcə mütəssir olan, xalqın zülmkar hakimlər, sərxoş darğalar tapdığından qurtarmasını arzu edən, elmin, mədəniyyətin inkişafında dövlətin vəzifəsini başa düşən Nizami hələ gənclik illərində dövlət quruluşunun əsasını şahlıqda görürdü. Məhz ona görə də ədalətli şah arzulayırdı. Məhz buna görə də o, sonrakı əsərlərində də ədalətli şah surətləri yaradır. İrəli sürdüyü müsbət şah surətlərini mükəmmələşdirir. Onları elmlə, ədalətlə, ölkə qeydinə qalan, tədbirli görmək istəyir. “İskəndərnamə” əsərində yaratmış olduğu ideal hökmdarın - İskəndərin də arzuladığı xoşbəxt cəmiyyətin şahlar (Bəhramlar, İskəndərlər) tərəfindən yaradıla bilməyəcəyini düşünərək, dövlət üsuli-idarəsi məsələsində yeni, hökmdarsız xalq hakimiyyəti fikrinə gəlib çıxma bilmişdir.”²⁹⁹

²⁹⁷ Yenə orada, s.166

²⁹⁸ Gəncəvi Nizami. Xosrov və Şirin. Bakı, “Lider” nəşr, 2004, s.374

²⁹⁹ Araslı Həmid. Şairin həyatı. Bakı, Gənclik, 1967, s.73-74

Ədalətli cəmiyyət və ideal dövlət anlayışını şərh edərkən Nizami Gəncəvinin müvafiq baxışlarına müraciət edən Məhəmməd Əmin Rəsulzadə böyük şair-filosofun “İskəndərnamə”də milli-demokratik dövlət nəzəriyyəsini təhlil etməyə çalışmışdır. Rəsulzadə yazır: “Nizamiyə görə, dövlət başçısı “sürüyə cavabdeh bir çobandır”. Hətta bundan da məsuliyyətli bir mövqedədir. Başdakı beyin bədəninin bütün üzvlərini idarə etməkdə hansı mövqedədirsə, dövlət başçısı da onun kimidir. “Əl ayağın fəaliyyətindən razı deyilsə, cavabdeh başdır”. Fərd dövlətə münasibətdə müəyyən vəzifələri icra etməyə borcludur. Amma fərd hər hansı dövlətdə yalnız vəzifə daşımağa borclu deyil, həm də bir sıra hüquqlara malikdir”.³⁰⁰ Türk hökmdarını ədalətli və vicandlı olmağa çağıran Nizamiyə görə türk hökmdarları heç bir zaman zalım və ədalətsiz olmamışlar, Sultan Səncərin buna uyğun olmayan davranışı isə Türk adına şərəf gətirmir.³⁰¹

M.Ə.Rəsulzadə dövlətdə fərdin rolunu xüsusilə dəyərləndirməklə yanaşı, onun vəzifələrini də göstərir. Dövlət başçısı dövləti idarə edən bir şəxs kimi fərdə nisbətən daha məsuliyyətli olmalıdır. Ancaq bu o demək deyil ki, fərd məsuliyyəti dövlət başçısının, və yaxud vəzifə sahiblərinin üstünə ataraq tamamilə geri çəkilməlidir. Ona görə də, Rəsulzadə N.Gəncəvi kimi, dövlətin idarə olunmasında məsləhətləşmələri önəmli sayır: “Nizamiyə görə, iqtidar ilə təmkin bir-birini tamamlayan şeylərdir: “Güclü ol, amma təmkinini əldən vermə”. Dövlətin idarə olunmasında şair məsləhətləşmə tərəfdarıdır”.³⁰²

Nizamiyə görə dövlət başçılarından başqa ölkə üçün dost və düşmən təsəvvür etmək olmaz. Millət əgər öz vəzifəsini yerinə yetirsə, düşmənlər də dost olacaqlar. Əgər öz vəzifəsini yerinə yetirə bilməzsə, dostlar da düşmən olarlar.

Rəsulzadəyə görə, Nizaminin baxışlarına uyğun dövlət idarəsini reallaşdıran hökmdar İskəndərdir. Rəsulzadənin Nizaminin İskəndərinə və onun işlərinə xüsusi yer verməsi təsadüfi deyil. O, Nizaminin “İskəndərnamə”də yaratdığı ideal cəmiyyəti özü də görür: “İskəndərin şəxsində Nizami biliyə, hikmətə və sənətə bağlı olan ziyalı bir hökmdar görür. Filosoflar, alimlər və ədiblər tərəfindən əhatə olunmuş bu hökmdarın özü də xarakter (səciyyə), cəsarət və qəhrəmanlıqla bərabər, alim, filosof və tədbirli bir insan kimi tanınır. Ona müavinlik edən vəzir Yunanıstanın ən məşhur filosofu Ərəstundur (Aristotel). Sarayında Yunanıstanın bütün tanınmış filosof və alimlərindən təşkil olunmuş Dövlət Şurası tipli yüksək bir məclis vardır”.³⁰³

³⁰⁰ Rəsulzadə M.Ə. Azərbaycan şairi Nizami. Bakı: Azərnaşır, 1991, s.213

³⁰¹ Gəncəvi Nizami. Sirlər xəzinəsi. Bakı: “Lider”, 2004, s.111

³⁰² Rəsulzadə M.Ə. Azərbaycan şairi Nizami. Bakı: Azərnaşır, 1991, s.215

³⁰³ Yenə orada, s.216

Fikrimizcə, N.Gəncəvinin “İskəndərnamə”ni yazmaqda məqsədi yalnız Makedoniyalı İskəndərin timsalında adil hökmdarı, ədalətli cəmiyyəti təsvir etmək deyil, eyni zamanda Türk millətinin qədimliyini, Türk inanclarını, Türk adət-ənənələrini və sairəni dünyaya tanıtmaq olmuşdu. Bu baxımdan N.Gəncəvinin Makedoniyalı İskəndəri Türk dünyasının bir hissəsi olan Azərbaycana, daha sonra Qıpçaq elinə aparması təsadüfi ola bilməzdi. N.Gəncəvinin burada başlıca məqsədi Azərbaycanda, Qafqazda, Orta Asiyada və başqa yerlərdə yaşayan türklərin adət-ənənələrini, mədəniyyətini, düşüncələrini açıqlamaq olmuşdu. Məsələn, İskəndəri Qıpçaq elinə aparən N.Gəncəvi yazır ki, Qıpçaq türklərinin adət-ənənələri böyük fatehi mat qoyur. Xüsusilə qadınların üzlərini örtməməsi və kişilərdən qaçmaması İskəndəri təəccübləndirir. İskəndər qıpçaqların ağsaqqallarını başına yığaraq bu adətlərdən əl çəkməyə çağırır: “Örtülü dedi çöl qıpçaqlarına: “Üzünü gizləmək xoşdur qadına””.³⁰⁴ Qıpçaq türkləri isə İskəndəri başa salırlar ki, onlar adətlərini dəyişməyəcəklər, makedoniyalı fateh isə hiylə işlətməklə istəyinə çatır.

Məhəmməd Əmin Rəsulzadəyə görə, ideal cəmiyyətdə zor heç nəyi həll etməməlidir. Demokratik cəmiyyət M.Ə.Rəsulzadənin dövlət siyasətinin tərkib hissəsi idi. Bu onun düşüncələrinə hakim kəsilib və sosial-fəlsəfi dünyagörüşünə mühüm təsir edib. O, Nizaminin də axtarıb tapdığı bu ideal dövlət fəlsəfəsini fikirlərində inkişaf etdirir: “Hər böyük və həqiqi sənətkar kimi Nizami də millilik və vətənsəvrlik xüsusiyyəti daşımaqla bərabər, yaratdığı obrazlarla təlqin etdiyi fikir meydanında milli çərçivədən kənara çıxmış, bütün bəşəriyyətə şamil olan duyğularla həyacanlanmış, millətlər və ölkələrin fəvqündə olduğu kimi, dövrlər və əsrləri yarıb keçən yüksək və dünyaya şamil bir qayğıya cavab verə biləcək “söz”ü tapmağa çalışmışdır. Bizim qənaətimiz ilə bu “söz” İskəndərin möcüzəsində tapılmışdır. Bu möcüzə bugünkü bəşəriyyətlə birlikdə bizim də gerçəkləşməsini görmək istədiyimiz idealdır. Millətlərə yalnız mənəvi avtoritetlə nüfuz etmək, ruhlarını anlayaraq varlıqlarına qarşı ehtiram etmək”.³⁰⁵

M.Ə.Rəsulzadə Nizaminin yaratdığı həmin ideal cəmiyyətin Sovet dövründə kommunizm quruluşuna oxşadılmasına etiraz edirdi. M.Ə.Rəsulzadə, Nizaminin ideal cəmiyyəti ilə bolşeviklərin kommunizm ideologiyası arasında heç bir oxşarlığın olmadığını ortaya qoyurdu: “Nizaminin “Cənnət şəhər”i dindardır, sovet cənnəti isə dinsizdir. Birincisi Allahı tanıyır, o birisi isə rədd edir. Birincidə yalan söylənməz, ikincidə isə yalan ən böyük təbliğat silahıdır. Birincidə sevgi əsas ikən, ikincidə sinif qovğası əsasdır. Birincidə heyvanlar belə təhlükəsiz yaşadığı halda, ikincidə insanlar daim ölüm qorxusu altındadır. Birincidə qan tökmək haram ikən,

³⁰⁴ Gəncəvi Nizami. İskəndərnamə. Bakı: “Lider”, 2004, s.314

³⁰⁵ Rəsulzadə M.Ə. Azərbaycan şairi Nizami. Bakı: Azər nəşr, 1991, s.29-30

ikincidə qanlılıq əsasdır. Birinci oğurluq nədir bilmir, ikincidə isə oğurluq ən qanlı polis rejimidir. Birinci casusluq bilməz, ikincidə hamı casusdur. Birinci silahsız və dindar, ikinci, təcədən-dırnağa qədər silahlıdır. Birinci, fitnə nədir bilməz, ikinci, bütün dünyanı bürüyəcək bir fitnə yuvasıdır. Sözüün qıssası: dini əxlaq və ictimai anlayışa əsaslanan “Nizami sosializmi” ilə dini rədd edən və siniflər qovğasını əsas tutan qanlı “rus sosializmin” bir-birinə bənzər heç bir tərəfi yoxdur!.. Fəqət, bizim fikrimizcə, sevgi ilə nifrət, rəhmət ilə lənət nə qədər bir araya sığa bilərsə, Nizami ilə bolşeviklər də o qədər birgə ola bilərlər!...”.³⁰⁶

Bununla, M.Ə.Rəsulzadə bolşeviklərin öz aləmlərində N.Ğəncəvinin ideal cəmiyyətinə bənzətdiyi kommunizmin əsassız olduğunu bəyan edirdi. Onun fikrincə, Nizaminin ideal cəmiyyəti dinsiz Sovet İmperiyası ilə deyil, Azərbaycan Cümhuriyyəti ilə bərabər tutula bilər.

Prof. Yevgeni Bertels hesab edir ki, Nizami Ğəncəvi “Sirlər xəzinəsi”ndə öz mürsidlərinin nəzəriyyələrinə əməl edərək fikirlərini sufi poemasına məxsus formada ifadə etmiş, burada dini normalar birinci planda durmuşdur. O, yazırdı: “Lakin poemanın mahiyyətinə diqqətlə baxdıqda, poemanın əsas vəzifəsi – bu dünyadakı həyatı təşkil etmək, ölkənin səadət və tərəqqisini təmin etmək yollarını hökmdara öyrətmək olduğunu görürük. Burada məzhəb prinsipləri, əlbəttə, öz qüvvəsini saxlayır, bu epoxada başqa şey gözləmək də olmazdı, ancaq bunlar, hakimlərin maraqlarını yox, bəlkə rəiyyətin haqq və azadlığını qoruyan prinsiplər kimi izah edilir”.³⁰⁷

Y.Bertelsin fikrincə, bu poemanın əsas qayəsi siyasi məsləhətlərlə hökmdarları maarifləndirməkdir. Başqa sözlə, bəşəriyyət şərəfini özündə təcəssüm etdirən, insan səadətini yaradıcısı olan əzəmətli zəhmətkeş obrazı şaha qarşı qoyulur. Nizamiyə görə yaşamaqdan məqsəd əməkdir: “Biz dünyaya əmək üçün gəlmişik, Boş danışqlar üçün gəlməmişik”. Y.Bertels yazırdı: “Bu əmək hər zaman sərvət gətirmir, çox vaxt zəhmətkeşin mükafatı “qarın üçün bir parça çörək, bir udum da su” olur; buna baxaraq yenə də sərvət qarşısında alçalmaq lazım gəlir: “Mən mal-dövlət üçün kimsəyə əl uzatmam, Sənə də heç vaxt əl uzatmam”. Demək, Nizaminin birinci poemasının əsas fikri insan cəmiyyətinin ədalətsizliyini meydana qoymaq və bu ədalətsizliyi aradan götürmək üçün yollar axtarmaqdır. Sonra görəcəyimiz kimi, bu fikir şairi bütün həyatında məşğul etmişdir. Bu poemadakı ayrı-ayrı qeydlər, şairin həyatının sonunda birləşir və qardaşcasına qurulmuş azadlıq dövlətinin təsvirini yaradır. Bu elə

³⁰⁶ Yenə orada, s.211-212

³⁰⁷ Bertels Yevgeni. Böyük Azərbaycan şairi Nizami (Epoxası, həyatı, yaradıcılığı). Bakı, EA Azfil Nəşriyyatı, 1940, s.55-56

bir dövlətdir ki, orada vahid icmanın üzvləri bərabər əsalar üzrə çalışırlar”.³⁰⁸

Y.Bertels hesab edir ki, Nizami “Xosrov və Şirin” poemasında isə ayrı-ayrı iki sinfin nümayəndəsi kimi Xosrovlə Fərhadı qarşı-qarşıya qoymuşur: “Demək Nizami iki sinfin nümayəndəsini üz-üzə çarpışdıraraq, məzlum sinif nümayəndəsinin həlak olmasını göstərmişdir. Nizami o zaman bu cür toqquşmaların ancaq belə bir nəticə verəcəyini təsdiq etmiş olsa da, eyni zamanda göstərir ki, Fərhadın ölümünə səbəb hakimin xəyanətidir. Nizami demək istəyir ki, şərəfli, mərd-mərdanə döyüşdə hakim pəhləvana üstün gələ bilməz, bu pəhləvan indi məğlub olsa da, o, tez-gec öz haqqının tələb edəcək və alacaqdır! Bu fikirdə şəhərin möhkəmlənən qüvvəsi özünü göstərir”.³⁰⁹

Nizaminin “İskəndərnamə” poemasına gəlincə, Bertels yazır ki, o, öz qəhrəmanını üç simada göstərmək istəmişdir: “O İskəndəri – hakim, filosof və nəhayət peyğəmbər simasında göstərməyə çalışır:

*Bəziləri bunu tac sahibi
Ölkələr hamisi, daha artıq, üfüqlər fatehi adlandırıb.
Onun yaxın adamlarından olan digərləri
Ona həkim şəhadətnamsəi vermişdir.
Daha başqaları, saflığına və dinə qarşı çoxşün münasibətinə görə
Onu peyğəmbər saymışlar.
Mən isə həkimlərin səpdiyi üç toxumdan
Meyvəli bir ağac yetişdirmək istəyirəm.
Əvvəlcə mən səltənatların qapısının döyəcəm
Və ölkələrin fəth edilməsindən bəhs edəcəyəm.
Sonra onun həkimliyindən bəhs edəcəyik və
Qədim tarixi canlandıracaq.
Bundan da sonra peyğəmbərliyin qapısını döyəcəyik.
Çünki Tanrı özü onu peyğəmbər adlandırmışdır.
Üç hissə tərtib etmişəm, hər biri xəzinə çəşməsidir.
Bunların hər birinin üzərində mən ayrı-ayrı çalışmışam.
Bu üç dəniz, bu üç dürr ilə
Mən dünyanın atəyini xəzinə ilə dolduracağam.*

Nizami üç hissədən bəhs edir, ancaq yuxarıda gördüyümüz kimi əsər iki hissədir. Məlum olur ki, ikinci və üçüncü hissə birləşdirilmişdir,

³⁰⁸ Yenə orada, s.59-60

³⁰⁹ Yenə orada, s.72

çünkü Nizami həkim ilə peyğəmbər arasında sərhəd qoya bilməmişdir. Bəlkə də burada göstərilməsi uzun olan və şairin söyləmək istəmədiyi səbəblər də vardır. Məsələnin belə qoyuluşu burada Nizamini Firdovsidən ayırır. Firdovsi İskəndəri yalnız qəhrəman simasında vermişdir”.³¹⁰

Nizami İskəndəri bir filosof kimi təsvir edərkən fəlsəfəyə aid bir çox məsələlərə toxunmuşdur. Bertelsə görə, xüsusilə də, əsərin son fəsillərində fəlsəfi məsələlər əsas yer tutmuşdur: “Sonuncu fəsillər qrek alimlərindən, məşhur Qermes Trismeqistdən, musiqinin əsrarlı qüvvəsindən və İskəndərin Diogenlə müsahibəsindən bəhs edir. Bu giriş fəsillərindən sonra İskəndərin özünün fəlsəfi bacarığını göstərən fəsil gəlir. Bu fəsil İskəndərin hind alimi ilə etdiyi mübahisə ilə başlanır. Hind alimi İskəndərə bir sıra sual verir. Bu suallar təxminən belə idi: dünya daimidir, ya yox, ruhun mahiyyəti nədən ibarətdir, rəy nədir, astrologiya müsbət elmdirmi və sairə. Bütün bunlar XII əsrin bütün görkəmli alimlərini məşğul edən ən mühüm problemlər idi. Bu fəsil romanın qrek orqinalında da var, ancaq Nizami bu problemləri özü üçün maraqlı olan məsələlərlə əvəz etmişdir. Birinci mübahisənin ardınca dünyanın yaranması haqqında disput başlanır; bu mübahisəni İskəndərin sarayında yaşayan yeddi qrek həkimi – Aristotel, Tianslı Apolloniy, Sokrat, Platon, Fales, Profiriy və Hermes aparır. Görüldüyü kimi, Nizami xronologiya ilə çox da hesablaşmamışdır. Nizami fəlsəfə tarixini xülasə etmək deyil, bəlkə, özü məlum olan bütün qədim qrek teoriyalarını qarşılaşdırmaq istəmişdir”.³¹¹

Nizami “İskəndərnamə”də yazır:

Kimsənin qəlbinə heç toxunmadan,

Yeddi filosofu seçdi bu zaman.

Ərəstu – tədbirli bir vəzir idi.

Bəlinas – cavanmərd, Sokrat – pir idi.

Valislə Əflatun bir də Fərfiryus –

Heyrandı onlara o rühülqüds.

Y.Bertels hesab edir ki, Nizami həmin filosoflarla İskəndəri görüşdürməklə hökmdarı insan biliyinin pillələri ilə ən yüksək nöqtəyə çatdırmışdır: “Burada qeybdən bir səs onun dünyaya peyğəmbər göndərildiyini xəbər verir. O bəşəriyyəti ayıltmalı və yaxşılığı dərk etmək yoluna çağırmaqlıdır.

Sən bu köhnə tağı yenidən tikməli,

Üfüqləri tər-təmiz yumalısan.

³¹⁰ Yenə orada, s.112-113

³¹¹ Yenə orada, s.120-121

*Dünyanı divlərin ədalətsizliyindən azad etməli,
Yatanları, başlarını quxudan qaldırmağa məcbur etməli,
Əqlin üzündən pərdəni qaldırmalısan.*

İskəndər bu əmri alaraq yenidən uzun səyahətə hazırlaşır. İndi ona başqa silah lazımdır – ona hikmət silahı lazımdır. Filosoflardan Aristotel, Platon və Sokrat onun üçün “Hikmət kitabları” yaradırlar. Nizami bu kitabdan parçalar verir. Nizaminin bütün dünyagörüşü sərt, lakin son dərəcə yüksək əxalqi səviyyədə olan nəzəriyyələri yığcam bir formada bu kitablarda verilmişdir”.³¹²

Nizami “İskəndərin yeddi alim ilə xəlvətə çəkilməsi” bölümündə filosofları bir yerə yığıdıqdan sonra onlara dünyanın yaradılışı haqqında sual verir. Həmin suala ilk növbədə, Aristotel belə cavab verir:

*Əvvəl vardı ancaq bir hərəkət,
Onu iki yerə ayırdı sürət.
Bu iki hərəkət gəlib bir yerə,
Yeni bir hərəkət doğurdu hərə.
Əvvəlki hərəkət ayrıldı yenə,
Bu üçü qoşuldu biri-birinə.
Üç xətt zahir oldu üç hərəkətdən,
Üç dövrə yarandı ondakı xətdən.
Mərkəzdən ayrıldı həmin dövrlər,
Yaranıb ortaya çıxdı bir cövhər.
Cövhər keşməkesdən doğub parladı,
“Hərəkət eyləyən cism” oldu adı.*

Bundan sonra Nizami, filosofun Göy, Yer, – dörd ünsür – od, su, torpaq və hava, daha sonra bitkilər və nəbatat haqqında fikirlərini poetik dillə təqdim edir. Bu və bundan sonra da görürük ki, Nizami filosofların fikirlərini oxucuya təqdim edərkən həm onların yaradıcılığına bələdliyini nümayiş etdirir, həm də onlara yaradıcı münasibətini göstərir.³¹³

Həmid Araslıya görə, Nizami İskəndər surəti vasitəsilə öz ideyalarını və elmi biliklərini ifadə etməyə çalışmışdır.³¹⁴ Araslı Nizaminin dilindən yazırdı: “Mən İskəndər simasında ədalətli bir hökmdar yaratmışam ki, tartixdbə belə bir şəxsiyyət olmayıb. Onun əməllərilə öz arzularımı

³¹² Yenə orada, s.121

³¹³ Eyvazov Seyfəddin. Nizami Gəncəvinin fəlsəfi görüşləri.
<https://tehsil.biz/news/az/18467/Nizami-Gncvinin-flsfi-grlri>

³¹⁴ Araslı Həmid. Şairin həyatı. Bakı, Gənclik, 1967, s.157

verməyə çalışmışam. Mən istəyirəm ki, dövlət başında duran hökmdarlar ədalətli olsun, bilikli olsun, alimləri öz ətrafında birləşdirsin. Onların məsləhətlərilə yer üzündə xoşbəxt və ədalətli yaşayış qurulsun. İnsanlar xoşbəxt yaşasın, zəhmətə və hünərə düzgün qiymət verilsin”.³¹⁵

Y.Bertels isə hesab edir ki, Nizami, İran mədəniyyətinin üstün yer tutduğu rayonlarda yaranmış ənənlərə əsaslanarsa da, böyük dahi Firdovsinin qarşısında baş əysə də, o, “Şahnamə”də İran aristokratiyasının çox aydın əks etdirilən siyasi nəzəriyyələrini qəti surətdə rətt etmişdir: “Bu son dərəcə mühümdür. Çünki bu vəziyyət aydın göstərir ki, Nizami, Azərbaycanı İranın bir hissəsi hesab etmir, o Azərbaycanın müstəqil və azad olmasını ciddi surətdə təkid edir. Lakin bununla bərabər şairdə şovinistlik meyli yoxdur. Biz o zamankı Azərbaycan şəhərlərinin internasional xarakterini gördük; biz açıq gördük ki, daha sonralar kapitalizm sayəsində baş verən milli qırğın və ədavət, o zamanlar heç yox imiş. Zəhmətkeşlərin səadətini axtaran şəxs Nizaminin nəzərində dost, bunlara zülm edən isə - düşməndir. Nizami üçün milliyət, dil və din çox da əhəmiyyətli deyildir. Poemada, ruslardan başlamış uzaq Hindistan və Çinə qədər onlarca başqa-başqa xalqlar bizim gözüümüzün önündən keçir. Lakin biz Nizaminin əsrlərində heç bir yerdə belə bir şeyə rast gəlmirik ki, Nizami bir şəxsi filan xalqa mənsub olduğuna görə pisləsin”.³¹⁶

Doğrudan da, Nizamnin əsrlərində türk ya da qeyri-türk bütün xalqlara bərabər, ədalətli münasibəti görürük. Sadəcə olaraq yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Nizami Gəncəvi türklüyə münasibətdə onu ədalətliyin, paklığın, humanizmin, insanlığın sinonimi kimi qələmə vermişdir.

Nəticə. Nizami Gəncəvinin irsi bir daha təsdiq edir ki, orta əsr Azərbaycan Türk ziyalılarının əksəriyyəti (Ə.Xaqani, Qul Əli, F.Nəimi, İ.Nəsimi, M.Füzuli və b.) islamaqədərki dini-fəlsəfi təlimlərdən üstünlüyü tanrıçılığa, eləcə də türk adət-ənənələrinə, türk mədəniyyətinə vermiş, etnik mənsubiyyətlərinin türk olduğunu göstərmiş və zərdüştilikdən, fars atəşpərəstliyindən çox uzaq olmuşlar. Bu baxımdan hazırda bəzi elmi ədəbiyyatlarda Azərbaycanda orta əsrlərdə qədim dini-fəlsəfi təlimlərin – zərdüştiliyin, atəşpərəstliyin davamı kimi yalnız məzdəkilik, xürrəmilik və başqalarının olması haqqında qeyd olunan mülahizələr fikrimizcə, doğru deyildir. Hər halda bu iddia da bulunan tədqiqatçılar, müəlliflər nədən onu da qeyd etmirlər ki, Azərbaycan Türk xalqının qədim dinlərinin – şamanizm, tanrıçılıq, maqların təlimi və başqalarının davamı kimi orta əsrdə islam qəbul olunmuş, eləcə də İslam dini əsasında yaranmış sufilik, hürufilik

³¹⁵ Yenə orada, s.169

³¹⁶ Bertels Yevgeni. Böyük Azərbaycan şairi Nizami (Epoxası, həyatı, yaradıcılığı). Bakı, EA Azfil Nəşriyyatı, 1940, s.140

və başqa təriqətləri Azərbaycan Türk ziyalıları öz qədim dinləri ilə uzlaşdırmağa çalışmışlar.

Bizcə, bütün bunları, yəni Nizami Gəncəvinin yaradıcılığındakı türklük, Türk fəlsəfəsi, İslamlıq, islamlıq fəlsəfəsini ən dərinə və mükəmməl şəkildə tədqiq edən, bütün incəliklərinə qədər meydana qoyan böyük mütəfəkkir, milli ideoloq Məhəmməd Əmin Rəsulzadə olmuşdur. Belə ki, milli ideoloqumuz “Azərbaycan şairi Nizami” əsərində digər mövzularla yanaşı, Nizaminin türklük və islamlıq fəlsəfəsini hərtərəfli və əsaslı şəkildə ortaya qoymağı bacarmışdır. Ən əsas məsələlərdən biri də odur ki, Rəsulzadə bir tərəfdən N.Gəncəvinin islamlıq və türklük fəlsəfəsinin mahiyyətini göstərməyə çalışmış, digər tərəfdən isə onları insanlıq fəlsəfəsi ilə uzlaşdırıb, tutarlı dəlillərlə ustalıqla aşkara çıxarmışdır. Eyni zamanda, Nizami Gəncəvinin irsi ilə bağlı Mirzə Fətəli Axundov, Mirzə Məhəmməd Axundzadə, Yevgeni Bertels, Həmid Araslı, Zümrüd Quluzadə, Yadigar Türkel, Zakir Məmmədov, Məhəmmədali Tərbiyət, Süleyman Təkinər və başqaları dəyərli araşdırmalar aparmışlar.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

Ağamirov Cahan. İran ədəbiyyatşünaslığında Nizami Gəncəvi irsinin öyrənilməsi və tədqiqi. Bakı, 2015

Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cild. III cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005

Axundzadə Mirzə Fətəli. Əsərləri. Üç cild. II cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005

Araslı Həmid. Nizami Gəncəvi. Bakı, 1947

Araslı Həmid. Şairin həyatı. Bakı, Gənclik, 1967

Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. 10 cild. X cild. Bakı, Azərnaşr, 1987

Bertels Yevgeni. Böyük Azərbaycan şairi Nizami (Epoxası, həyatı, yaradıcılığı). Bakı, EA Azfil Nəşriyyatı, 1940

Cəfər Məmməd. Nizaminin fikir dünyası. Bakı, “Elm”, 1982

Eyvazov Seyfəddin. Nizami Gəncəvinin fəlsəfi görüşləri. <https://tehsil.biz/news/az/18467/Nizami-Gncvinin-flsfi-grlri>

Ələkbərli Faiq. “Nizami Gəncəvinin irsində islamlıq məsələsi və M.Ə.Rəsulzadənin “Azərbaycan şairi Nizami” əsəri” // Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun təşkilatçılığı ilə “Dini-irfani və fəlsəfi kontekstdə Nizami Gəncəvi yaradıcılığı” mövzusunda Respublika elmi konfransının materialları (21 may 2021). Bakı, “Nurlar” NPM, 2021

Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). II hissə. Bakı, “Elm və təhsil”, 2020

Ələkbərli Faiq. Nizami Gəncəvi irsində türklük və insanlıq məsələləri // “Şərq fəlsəfəsi problemləri”. Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal. Bakı, Elm və təhsil, 2020, səh. 99-107

Ələkbərov Faiq. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış (I hissə). Bakı, “Təknur”, 2011

Gəncəvi Nizami. Xəmsə. Bakı, “Maarif”, 2012

Gəncəvi Nizami. Xosrov və Şirin. Bakı, “Lider” nəşr., 2004

Gəncəvi Nizami. İskəndərnamə. Bakı, “Lider” nəşr., 2004

Gəncəvi Nizami. Leyli və Məcnun. Bakı, “Lider” nəşr., 2004

Gəncəvi Nizami. Sirlər xəzinəsi. Bakı, “Lider” nəşr., 2004

Gəncəvi Nizami. Yeddi Gözəl. Bakı, “Lider” nəşr., 2004

Habibbəyli İsa. Nizami Gencevi Azerbaycandan dünyaya. Ankara, Bengü yayınları, 2021

Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007

İbrahimov Əli. Azərbaycanın ictimai-siyasi fikir tarixində ədalətli hökmdar problemi (N.Gəncəvinin ideya irsinin materialları əsasında). Bakı, “Təknur”, 2010

Köçərli Firudin bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, 2-ci cild. Bakı, “Avrasiya-Press”, 2005

Quluzadə Zümrüd. Nizami Gəncəvi//Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: “Elm” 2014

Məmmədov Məmməd. Azərbaycan ədəbi tənqidi. Müntəxabat. Bakı, “Tural-Ə” NPM, 2002

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

Məmmədov Zakir. Nizaminin fəlsəfi düşüncələri. Bakı, “Elm”, 2000

Mirzəyeva Şükufə. Heydər Hüseynov. Bakı, Azərbaycan SSR Siyasi və Elmi Bilikləri yayan Cəmiyyət, 1957

Rəsulzadə Məhəmməd Əmin. Azərbaycan şairi Nizami. Bakı, “Azərnəşr”, 1991

Rəsulzadə Məhəmməd Əmin. Azərbaycan şairi Nizami. Bakı, “Çıraq”, 2008

Rəsulzadə Məhəmməd Əmin. Azərbaycan şairi Nizami. Bakı,

“Təknur”, 2011

Rəşidəddin Fəzlullah. Oğuznamə. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası NPB, 2003

Şahaliyeva Mətanət. Cənubi Azərbaycan poeziyasının inkişaf problemləri (XIX əsrin ikinci yarısı). Bakı, “Elm və təhsil”, 2019

Təkinər Süleyman. Əsərləri (“Azərbaycan mühacirət ədəbiyyatı kitabxanası” seriyası, VI cild). Bakı, “Elm və təhsil”, 2022

Tərbiyə Məhəmmədli. Danışməndani-Azərbaycan. Bakı, Azərnəşr, 1987

Türkel Yedigər. Nizami Gəncəvinin siyasi və dini-ideoloji baxışları. Bakı, “Təknur”, 2010

Мирзоева Шукюфа. Из истории эстетической мысли Азербайджана (XIX – начало XX века). Баку, “ЭЛМ”, 1981

VI FƏSİL

HACI ZEYNALABİDİN ŞİRVANININ DÜNYAGÖRÜŞÜ

Giriş. 1779-cu ildə Şamaxı şəhərində ruhani ailəsində dünyaya gələn Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Hacı Zeynalabidin Şirvani (1779-1838) uşaq yaşlarında digər ailə üzvləri ilə birlikdə Kərbəlaya köçmüşdür.³¹⁷ Atası Axund İskəndər bəy Şirvani Kərbəladə dərs deməyə başlamış, Şirvani də ilk təhsilini bu mədərəsədə almışdır. Kərbəladə aldığı biliklərlə qane olmayan Şirvani, 1796-cı ildə təhsilini başa vurmaqdan ötrü Bağdad şəhərinə getmişdir. Zeynalabdin Bağdadda fəlsəfə, tibb, astronomiya və riyaziyyatı, habelə müxtəlif dilləri öyrənməkdə davam etmişdir.³¹⁸ Bağdad kitabxanalarında olan səyahətnamələr, bütün Şərq dünyasından buraya axışmış gəlmiş alimlərin, şəhərin ziyarətinə gələn zəvvarların söhbətləri gənc istedadlının nəzərlərində yeni bir dünya açmışdır. Dünyanı görmək və onun möcüzələri ilə həmyerlilərini tanış etmək elə həmin vaxtdan gənc Zeynalabdinin həyat məqsədinə çevrilmişdir.³¹⁹

Şirvani 17 yaşa çatdıqdan sonra biliklərini təkmilləşdirmək məqsədilə bir çox ölkələrə, o cümlədən Əfqanıstan, İraq, Türkiyə, Misir, Suriya, Hindistan, Orta Asiya və digər ölkələrə səyahətlər etmişdir.³²⁰

Fazil Qaraoğlu yazır ki, 1805-ci ildə Hacı Zeynalabdinlə görüşən ingilis tədqiqatçı Mark Vilsonun tarixi şəxsiyyətimiz olan səyyahın əsərləri, səfərləri ilə ciddi şəkildə maraqlanması azərbaycanlı səyyahın irsinin bəşəri mahiyyət daşıdığını göstərir: “Şirvani Hindistan əhalisinin etnogenezi, dini-fəlsəfi axınlar, təsərrüfat həyatı, yaşayış məskənləri, yaşayış evləri, sənətkarlıq və s. haqqında məlumatlarda sadəcə təsvirlə kifayətlənmir, izahlar, şərhlər verir. Kəşmir əhalisinin türk mənşəyi, burada türk və hind etnosları arasında assimilyasiya proseslərinin getməsi, Kəlküttənin ingilis koloniyasının mərkəzi olması, Dehlinin mədəni həyatının türk-müsəlman dünyasından gələn ziyalılar, mütəfəkkirlərin fəaliyyəti ilə zənginləşməsi və s. barədə məlumatların tədqiqi müasir dövrdə də aktualdır. Yəni səyyah, tarixçi, filosof, şair Hacı Zeynalabdin Şirvaninin əsərləri XIX əsrin

³¹⁷ Bakıxanov A.A. Gülistani-İrəm. Bakı, Azərənşr, 1951, s. 218

³¹⁸ Köçərli Fəridun bəy. Azərbaycan Türk ədəbiyyatı tarixi materialları. I cild, 1-ci hissə. Bakı, Azərənşr, 1925, s.88-89

³¹⁹ Kərəmov Nürəddin. Böyük səyyah, coğrafiyaşünas Hacı Zeynalabidin Şirvani. Bakı, Elm, 1975, s.6-7

³²⁰ Очерки по истории азербайджанской философии. Т. 1. Баку, 1966, s. 322

əvvəllərində Hindistanın tarixi, etnoqrafiyası, maddi və mənəvi həyatı barədə geniş təsəvvür yaradır. Onun irsinin tədqiqi Azərbaycanın Hindistanla tarixi mədəni-mənəvi əlaqələrinin bərpası baxımından mühüm əhəmiyyət daşıyır”.³²¹

Akademik Heydər Hüseynova görə Z.Şirvaninin belə bir dövrdə meydana çıxması və məşhurlaşması təsadüfi olmamışdır. O, yazırdı: “XVIII əsrdə Azərbaycan xalqının tarixi İraq, Orta Asiya, Əfqanıstan, Hindistan, Yəmən, Ərəbistan, Misir, Sudan, Türkiyəyə səyahət etmiş, həmçinin öz vətəni Azərbaycanı tədqiq etmiş və Şirvan, Muğan, Ordubad, Naxçıvan, Ərdəbil, Ağsu, Dərbənd, Bakı, Bərdə, Təbriz, Gəncə və başqa şəhərlərdə olmuş coğrafiyaçı və etnoqraf alim Hacı Zeynalabdin Şirvanini elm meydanında irəli çəkdi. Hacı Zeynalabdin Şirvani sanballı əsərini - “Səyahət bağı”-nı (“Büstanüs səyahə”) yaratmışdır, burada o, əlifba sırası ilə olduğu ölkələri, həmçinin bu ölkələrin sakinlərinin mədəniyyətini, həyat tərzini, adətlərini, dinini, təriqətlərini və i.a. müfəssəl surətdə təsvir etmişdir”.³²²

N.Kərəmov yazır ki, Osmanlı və Qacarların hökmdarları Z.Şirvanini öz saraylarında yaşamağa dəvət etmişlər. Hökmdarların oxşar təkliflərini qəbul etməyən Şirvani Qacarlarda fanatik ruhanilərin dəfələri qəzəbinə tuş gəlmişdir. O, əvvəlcə Tehrandan, daha sonra da Kirmandan sürgün olunmuşdur.³²³

Eyni zamanda, Z.Şirvani “Təmkin” təxəllüsü ilə şeirlər də yazıb. Həmin şeirlər onun səyahətnamələrinə səpələnmiş və əlyazması Tehran mərkəzi kitabxanasında saxlanan “Divan”-ında toplanmışdır. Bu nadir şəxsiyyətin digər əsərlərinin əlyazmaları Britaniya muzeyində, Paris Milli kitabxanasında, Sankt-Peterburqda və Tehrandan saxlanılır.³²⁴

1838-ci ildə Məkkəyə gedərkən gəmidə vəfat edən H.Z.Şirvani Ciddə şəhərinin Ümmənə Həvva şəhər qəbiristanlığında dəfn edilir.³²⁵

Onun əsas əsərləri “Səyahət bağçaları” (“Riyazü-s-səyahə”), “Səyahət bağları” (“Hədayiqü-s-səyahə”), “Səyahət gülüstani” (“Bustanü-s-səyahə”), “Büstanül-arifin” (“Ariflər bağı”, 1832) və “Kəşfül-maarif” (“Biliklərin kəşfi”, 1834) və başqalarıdır. O, həmin kitablarında həm gəzdirdiyi ölkələrin coğrafi vəziyyəti, adət-ənənələri, dini-fəlsəfi cərəyanları (məzdəkilik, hürufilik, nəqşbəndilik, ismaililik, nurbəxşilik, zeydilər,

³²¹Qaraoğlu Fazil. Tarixdə iz buraxanlar: Hacı Zeynalabdin Şirvani. “Bakı xəbər” qəzeti, 26 dekabr 2017-ci il, s.15.

³²²Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.25

³²³Kərəmov Nurəddin. Qırx il səyahətdə. Bakı, Azərənəşr, 1977, s.25

³²⁴Qaraoğlu Fazil. Tarixdə iz buraxanlar: Hacı Zeynalabdin Şirvani. “Bakı xəbər” qəzeti, 26 dekabr 2017-ci il, s.15.

³²⁵Kərəmov Nurəddin. Qırx il səyahətdə. Bakı, Azərənəşr, 1977, s.98-99

vəhabilər, qibtilər, mühlidilər, qədərilər, bektəşilər, safilər, mövləvilər və b.) haqqında məlumatlar vermiş, həm də dəyərli fəlsəfi-ictimai fikirlər irəli sürmüşdür. Məsələn, Məhəmmədali Tərbiyət “Səyahət bağçaları” (“Riyazü-s-səyahə”) əsər haqqında yazırdı: “...Bu kitab həqiqətən, çoxlu faydalı mətləbin xəzinəsi olub, müəllifinin bilikli olduğunu göstərən böyük bir sübutdur”.³²⁶ Muxtar Cəfəri “Kəşfül-məarif” əsəri ilə bağlı yazır ki, o, bu kitabda müxtəlif ölkələrin, xalqların və onların tarixi-coğrafiyası, dini, alimləri, ədəbləri, şairləri və görüşdüyü hökumət başçıları haqqında yazmışdır.³²⁷

Eyni zamanda, H.Z.Şirvani Cəlaləddin Ruminin çoxcildli “Məsnəvi” (Bombey, 1895) əsərinə müqəddimənin müəllifidir. Onun şeirləri isə “Divan”-ında toplanmışdır. Hacı Zeynalabdin Şirvaninin elmi və ədəbi fəaliyyəti bir sıra rus, Qərbi Avropa, Şərq və Azərbaycan tədqiqatçıları tərəfindən öyrənilmiş və yüksək qiymətləndirilmişdir.³²⁸ Əsərlərinin əlyazmaları Londondakı Britaniya muzeyinin kitabxanasında, Paris Milli kitabxanasında, Tehran universitetinin Mərkəzi kitabxanasında, Misirin Xidiviyyə kitabxanasında, Rusiya EA Şərqşünaslıq İnstitutunun Sankt-Peterburq şöbəsi kitabxanasında, Gürcüstan Əlyazmaları İnstitutunda saxlanılır.

Fəlsəfi görüşləri: Şərq-İslam mədəniyyətinin davamçısı olmaqla yanaşı, mütərəqqi ruhlu bir mütəfəkkir olan Şirvaninin dünyagörüşündə panteizm mühüm yer tutmuşdur. Bununla bağlı fəlsəfə tarixçisi Əhməd Əminzadə yazırdı: “H.Z.Şirvaninin fəlsəfi görüşlərinin əsasını panteizmlə birləşmiş idealizm təşkil edir. Mütəfəkkir İslam dininə inanırdı, lakin onu başqa müsəlman dindarlardan fərqləndirən başlıca cəhət bundan ibarət olmuşdur ki, o, dini ehkama fanatik və ortodoksal münasibət bəsləməmişdir. Onun dünyagörüşü üçün azadfikirlik və başqa dinlərə, təriqətlərə hörmət etmək hissi böyük üstünlük təşkil etmişdir”.³²⁹

H.Z.Şirvaninin panteizmi nemətullahi təriqətinə (Nemətullahi təriqətinin bansı, başçısı panteist-sufi Seyid Nurəddinşah Nemətullah Vəli olub, o, XIV əsrin sonu XV əsrin ilk yarısında Hələb, Kirman və digər yerlərdə yaşamışdır) bağlılıqda özünü büruzə vermişdir ki, 19-cu əsrin ilk yarısında Qacarlar dövlətində nemətullahi təriqətinə münasibət birmənalı olmamışdır. Məsələn, Qacarların hökmdarı Fətəli şah Qacar nemətullahilərə münasibətdə radikal mövqe tutduğu halda, onun vəliheddi Abbas Mirzə daha çox mötədilliyi ilə seçilmişdir. Yenilikçilik-isləhatçılıq

³²⁶ Tərbiyət Məhəmmədali. Daneşmendan-e Azərbaycan. Tehran, 1314 (1935), s. 170.

³²⁷ Cəfəri Muxtar. Azərbaycan elm və irfan sərdarları. Bakı, Nurlar, 2015, s. 315

³²⁸ Kərəmov Nurəddin. Qırx il səyahətdə. Bakı, Azərnaşr, 1977, s.32

³²⁹ Əminzadə Əhməd. Hacı Zeynalabidin Şirvani // Azərbaycan fəlsəfə tarixi. II cild. Bakı: “Elm” nəşriyyatı, 2014, s.651

tərəfdarı olan Abbas Mirzənin nemətullahilərə olan mötədil münasibəti Məhəmməd şah Qacar da davam etdirmişdir. Hətta, Məhəmməd şah Qacar nemətullahilərdən olan Hacı Mirzə Ağasını sədrəzəm, baş vəzir vəzifəsinə qədər irəli çəkmişdi. Rizvan Fərhadov yazır: “Şah, müəllimi və baş vəziri olan Mirzə Ağasını “şəriət və təriqət qübbəsinin dirəyi” adlandırır, şiə müqəddəslərinin türbələrinin əvəzinə sufi dərvişlərinin türbələrini ziyarət və təmir edirdi. Sədrəzmin sayəsində bir çox sufi təmayüllü ruhani yüksək vəzifələrə təyin edilmişdi. Ruhanilərin etirazına baxmayaraq, sarayın himayəsi nəticəsində Təbrizdə də Molla Rza Həmədani, Kövsərli Şah kimi nemətullahilər məhkəmələrdə və dövlət vəzifələrində xidmət edirdilər. Hətta, nadan ruhanilər tərəfindən “allahsız, kafir” sayılan, Fətəli şah tərəfindən təzyiqlərə məruz qalan və bir çox əlyazması məhv edilən nemətullahi şeyxi, Məstəlişah ləqəbli səyyah Hacı Zeynalabidin Şirvani baş vəzirlə arasında rəqabət olmasına baxmayaraq, ölənə qədər Məhəmməd şahdan maaş almış, şah ona Şiraz yaxınlığında kənd bağışlamışdır. Hacı Mirzə Ağası H.Z.Şirvaninin əvəzinə özü nemətullahilərin piri olmaq istəyirdi və sonunda Z.Şirvanini saraydan qovdura bilmişdi”.³³⁰

H.Z.Şirvani haqqında ilk məlumatları qələmə alan Abbasqulu Ağə Bakıxanov “Gülüstanı-İrəm” əsərində bu məsələ ilə bağlı yazırdı: “Zahirpərəstlərdən bəzisi onu kafir hesab etdilər. İran padşahının rəyini onun əleyhinə çevirməklə dəfi xəyalına düşdülər. O, Qələmröv yolu ilə Şiraza gəlib, oradan Kirmana getdi. Kirman hakimi İbrahim xandan çox əziyyət görüb yenə Şiraza qayıtdı. Hicri 1236-cı (=1821) ildə evlənmişdir. Oranın alimlərindən - müctəhid və təqlidçilərindən bəzisi onun əleyhinə, bəzisi də lehinə hərəkət etmişdir. Onlar öz mənfəətlərini özgənün zərərində görürdülər”.³³¹

Həmin dövrdə bu təriqətə Hacı Məhəmməd Cəfər Qaragözlü rəhbərlik edirdi ki, o, Qaragözlü Məczub-Əlişah ləqəbi ilə məşhur idi.³³² H.Z.Şirvani Məczub-Əlişahı yüksək səviyyəli bir alim, gözəl əxlaqlı bir insan kimi səciyyələndirmişdir: “Mən övliyələrin sultanı, möminlərin dəlili, aləmin gözəli, tayfaların pənahgahı, üfüqlərin qütbü və haqlı xəlifə olan Məczub-Əlişahın müridiyəm. O cənabın bəndəliyini və o dərgahın müridliyini dünyaya ağılıq və insanlara şahlıq etməkdən üstün tutdum”.³³³

H. Z.Şirvani nemətullahiyyə təriqətinin 31-ci şeyxi idi. 1823-ci ildə o, təriqət rəhbərliyinin başına keçərək “Məstəlişah” ləqəbini qəbul etmiş və

³³⁰ Fərhadov Rizvan. Qacarlar dövründə sufizm: Zeynalabdin Şirvani nümunəsi. //Tarix, insan və cəmiyyət: Elmi-nəzəri və elmi-metodik jurnal /Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti, 2021, №3(33), s.59

³³¹ Bakıxanov A.A. Gülüstanı-İrəm. Bakı, Azərənəşr, 1951, s. 219-220

³³² Quliyev Ağamir. Hacı Zeynalabdin Şirvani. Bakı, 1964, s. 94.

³³³ Şirvani H.Z. Riyazü-s-səyahə. (Fars dilində) Tehran, 1969, s. 583

ömrünün sonuna kimi (15 il) nemətullahiyyə təriqətinin başçısı olmuşdur.

334

H.Z.Şirvani bu təriqətin əsas səciyyəvi cəhətini tərki-dünyalığın lüzümsuzluğunu və real dünyada tənbelliyin, fəaliyyətsizliyin mənasızlığını, bir sözlə, nikbinliyin, optimizmin vacibliyini, eyni zamanda sadəliyin, səmimiyyətin önəmliliyi və ikiüzlülüyə qarşı düşmənçiliyi, xüsusilə qeyd edirdi.³³⁵ Şirvani yazırdı: “Bu təlim bəzi sufi təlimlərinin əleyhinədir. Çünki onların əksəriyyəti işləməkdən və sənət kəsb etməkdən boyun qaçıрмаğı lazım bilib, dünyəvi işlərlə məşğuliyyətdən uzaqlaşmağı zəruri sayırlar”.³³⁶

Əhməd Əminzadə yazırdı ki, nemətullahi təlimi fəlsəfəsi onun müasiri olduğu dövrdə və sonrakı dövr mənbələrində panteist kimi səciyyələndirilirdi. Şirvaninin ontologiyasında araşdırılan problemlərin şərhinin panteistliyi idealizm ilə birləşirdir. Əminzadə yazırdı: “Təbii ki, sonsuz səyahətlər və söhbətlər vasitəsilə ətraf aləmlə mənəvi təmas quran H.Z.Şirvani, ehtimallara əsasən, bu səyahətlər zamanı ardıcılı olduğu nemətullahi təliminin fəlsəfəsi və sosial mövqeyinin əsas müddəalarını təbliğ edirdi. Bu təlim mütəfəkkirin ortodoks ruhanilər tərəfindən təqib olunmasına səbəb olmuşdur. Nemətullahi təliminin fəlsəfi prinsiplərini təbliğ edən H.Z.Şirvani öz dünyagörüşünü əsaslandırmaq üçün Şərqi zəngin panteist ənənələrinə istinad edir. Belə ki, bu təriqətin fəlsəfi dünyagörüşünün mahiyyətini açıqlayaraq böyük panteist filosof Mahmud Şəbüstərinin əsərlərinə müraciət edir”.³³⁷ Məsələn, Mahmud Şəbüstəri “Gülşəni-Raz” əsərində təfəkkürün mənasını panteist düşüncə baxımından belə izah etmişdir:

*Dedin ki, söyləyim nəymiş təfəkkür,
Çün oldun bəstəyi-təhəyyür.
Təfəkkür haqqə batildən yol etmək,
Və həm cüzw içrə mütləq küllü görmək.
Həkimlər etdi ol məflumu təsnif,
Ona həm verdilər bir böylə tərif:
Yarınsa qəlb içində gər təsəvvür,*

³³⁴ Quliyev Ağamir. Hacı Zeynalabdin Şirvani. Bakı, 1964, s. 94; <https://islam.az/20813/haci-zeynalabidin-sirvani-kimdir-ve-tesevvuf-tarixinde-hansi-yeri-tutur/>

³³⁵ Əminzadə Ə. Azərbaycan fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir tarixindən (17-18-ci əsrlər və 19-cu əsrin birinci rübü). Bakı, “Elm” nəşriyyatı, 1972, s.172

³³⁶ Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s.529

³³⁷ Əminzadə Əhməd. Hacı Zeynalabidin Şirvani // Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. II cild. Bakı: “Elm” nəşriyyatı, 2014, s.655

Ona əvvəlcə söylərlər təzəkkür.

Təzəkkürdən ki, keçdin, getdi surət,

İkinci pilləsi ibrətdir, ibrət.³³⁸

Ümumiyyətlə, Z.Şirvani tarixi sələfləri olan Şərqin panteist filosofları Mahmud Şəbüstəri, Əvhədi Marağalı, Sədi Şirazi, Cəlaləddin Rumi, Əbdürrəhman Cami, Hafiz Şirazi ilə özünün ideya birliyini və onların bir sıra fikirlərilə şərik olduğunu bildirmişdir.³³⁹

Prof. İzzət Rüstəmovə görə Z.Şirvaninin dünyagörüşü bütövlükdə idealist xarakterdə olsa da, o, bir çox materialist, mütərəqqi panteist ünsürlərdən də məhrum deyildir.³⁴⁰

Ümumiyyətlə, Z.Şirvaninin fəlsəfi görüşləri “Riyazü-s-səyahə” və “Bustanü-s-səyahə” əsərlərinin bir sıra bölümlərində öz əksini tapmışdır ki, burada da daha çox sufilik, sufiliyə aid nemətullahilik və digər təriqətlərə münasibətdən, eləcə də varlıq, idrak, ruh və materiya kateqoriyalarına baxışlarından bəhs olunur. O, real maddi aləmin mövcudluğunu qəbul etməklə yanaşı, onun mövcud olmasının səbəbini bir tərəfdən ilahi qüvvə ilə əlaqələndirir, digər tərəfdən isə, Allahı real olan aləmdə görür, maddi aləmi, onun şeylərini və hadisələrini ilahiləşdirir.³⁴¹

Şirvani “vəhdət əl-vücud”un ya da vahid varlığın daha geniş tərifini verərək qeyd edir ki, onun səbəbi və nəticəsi yoxdur, mücərrədliklə və ya konkretliklə, substansiya və ya aksidensiya ilə məhdudlaşmır və hüdudsuzdur. H.Z.Şirvani yazır: “Bu varlığın vəhdəti rəqəmlərin başlanğıcı olan vahid rəqəmin vəhdəti deyildir. Çünki bu varlıq mümkün olan varlıqları və mahiyyətləri əhatə etmişdir. Bu varlıq xüsusi sifət ilə vəsf olunmaqla dayanıb, qalmır, əzəlilikdə, sonluqda, təkamüldə, nöqsanda, səbəb və nəticə olmaqda, substansiya və aksidensiya olmaqda, mücərrədlikdə və cisimləşməkdə müəyyən çərçivə daxilində məhdudlaşmır. Bəlkə bu varlıq yaranma və mənşə etibarilə öz-özünə mövcuddur”.³⁴² Şirvani poetik anlamda Allahın təkliyi və hər bir yerdə, hər bir cismdə olmasını isə belə ifadə etmişdir:

Sən gah günəş, gah da “anka” (simurq quşu) olursan,

Gah Qaf dağı, gah da dəniz olursan;

Öz mövcudiyyətinə görə, Sən nə osan, nə də bu,

³³⁸ Şəbüstəri Mahmud. Gülşəni-Raz. Bakı, Elm və təhsil, 2012, s. 20

³³⁹ Əminzadə Ə. Azərbaycanda fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir tarixindən (17-18-ci əsrlər və 19-cu əsrin birinci rübü). Bakı, “Elm” nəşriyyatı, 1972, s.174

³⁴⁰ Rüstəmov İzzət. Azərbaycanda təbii-elmi biliyin inkişafının fəlsəfi problemləri (XIX əsr – XX əsrin əvvəli). Bakı, “Diplomat”, 2001, s.77

³⁴¹ Şirvani H.Z. Riyazü-s-səyahə. (Fars dilində) Tehran, 1969, s. 352

³⁴² Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s.599

*Ey bütün xeyallardan daha artıq kənarda qalan!*³⁴³

Deməli, Allah elə bir əzəmətli, fəvqəltəbii qüvvədir ki, O, hər bir yerdə mövcuddur. Yaradanın mövcudluğu özünü hər bir nəsnədə büruzə verir.

Feyzulla Qasımzadə də yazırdı ki, H.Z.Şirvani dünyadakı hər bir məsələni “vəhdəti-vücudiyyə” əqidəsi nöqtəyi-nəzərindən həll etməyə çalışmışdır.³⁴⁴

Şirvani dünyada canlıların, o cümlədən insanın yaranmasını təkamül şəklində izah etmişdir. O, hesab edirdi ki, təbiətin dörd ünsürü olan od, su, hava və torpaq nəticəsində, əvvəlcə maddən (minerallar), daha sonra nəbatat, heyvanlar və insanlar yaranmışdır.³⁴⁵ Ə.Əminzadəyə görə bu məsələdə dəhriyələrin (Yaradanın varlığını inkar edən dəhriyələrə görə dünyanın əsasını dörd ünsür: od, su, hava və torpaq təşkil edir ki, hər nə varsa onun nəticəsində yaranmışdır) mövqeyinə yaxınlaşan Şirvani peşəkar filosof olmadığına görə, bu təşəbbüsü genişləndirib axıra qədər davam etdirməmiş, yaxud ictimai mühitin və zamanın şəraitini nəzərə alaraq bu barədə dərinə getmək istəməmişdir.³⁴⁶

Qnoseoloji problemlərə gəlincə, H.Z.Şirvani də Mahmud Şəbüstəri kimi hesab edir ki, idrak obyektini ilk növbədə, Allahdır və daha çox ondan asılıdır. Şəbüstəri yazırdı:

Düşün nemətləri, bil ki, haladır,

Düşünmək zatını eyni-zavalıdır.

Düşünmək Həqq zatın oldu batıl,

Günorta şəm tutmaqdan nə hasil?!

İşarətlər çün olmuş ondan aşkar,

O ki, olmaz işarətlərlə izhar.

Onun nurundan aləm oldu peyda,

*O ki, olmaz bu aləmdən hüveyda.*³⁴⁷

H.Z.Şirvaniyə görə də, idrakın yolu - batıldan həqiqətə, qeyri-dəqiqlikdən dəqiqliyə doğru gedən yoldur. Mütəfəkkir məhz bu prosesdə insan aqlının rolunu yüksək qiymətləndirir. O, əqli həqiqəti yalandan ayıran amil hesab edir. Bununla əlaqədar olaraq mütəfəkkir yazır: “Əqlin mənası

³⁴³ Yenə orada, s.599

³⁴⁴ Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı, “Maarif”, 1956, s.27

³⁴⁵ Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s.386, 469

³⁴⁶ Əminzadə Ə. Azərbaycanda fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir tarixindən (17-18-ci əsrlər və 19-cu əsrin birinci rübü). Bakı, “Elm” nəşriyyatı, 1972, s.179

³⁴⁷ Şəbüstəri Mahmud. Gülşəni-Raz. Bakı, Elm və təhsil, 2012, s. 24-25

bundan ibarətdir ki, o, həqiqəti düzgün olmayandan fərqləndirsin və həqiqət hüdudundan kənara addım atmasın”.³⁴⁸ Şirvaniyə görə dünyanı olduğu kimi dərk etmək, hadisə və şeylərin mahiyyətini müəyyən etmək üçün əqlə müraciət etmək lazımdır:

*Əql bütün şeylərin adını bilər,
O yaxşını pisdən fərqləndirər.
Əqlə sahib olan hər bir adam,
Dünyanı olduğu kimi görüb dərk edər.*³⁴⁹

Əhməd Əminzadə yazır ki, bununla da rəasionalist mövqedən çıxış edərək H.Z.Şirvani əql ilə bərabər, elmin və elmi biliklərin rolunu da yüksək qiymətləndirir; cahilliklə, mövhumat və fanatizmlə mübarizə aparan mütəfəkkir maarifin təkmilləşdirilməsini və yayılmasını təbliğ edir.³⁵⁰

Şirvani bu fikirlərini əsaslandırmaq üçün Orta çağın Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Əvhədi Marağalının “Cami-Cəm” poeməsindən iqtibas gətirir:

*Yoxdur bilik kimi bir abi-həyat,
Ancaq bilik verər insana nicat.
Bu sudan içənlər əbədi oldu,
Gözləri saqinin üzündə qaldı.
Ruhuna elm ilə kömək et hər an,
Onda Cəbrayıl yoldaş olarsan.
Biliklə dinin də adı ucalar,
Din elmə söykənsə necə qocalar?!
Elm ağlın ziyası, biliksə bir nur,
Bu sözlər aydındır, doğrusu budur.
Biliyin olarsa, qalmazsan naçar,
Bilik yollarında çıraq tək yanar.*³⁵¹

Deməli, Ə.Marağalı kimi Şirvani də dini elmlərlə kifayətlənməyərək dünyəvi elmlərin öyrənilməsindən yanadır. Şirvani də hesab edirdi ki, biliksiz, elmsiz məqsədə, mətləbə çatmaq mümkün olmadığı üçün elmlə dost olmaq lazımdır. Bu baxımdan Şirvani

³⁴⁸Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s. 432

³⁴⁹Yenə orada, s. 433.

³⁵⁰ Əminzadə Əhməd. Hacı Zeynalabidin Şirvani // Azərbaycan fəlsəfə tarixi. II cild. Bakı: “Elm” nəşriyyatı, 2014, s.684

³⁵¹ Marağalı Əvhədi. Cami-cəm. Bakı, Lider nəşriyyatı, 2004, s. 46

Ə.Marağalının elmlə, biliklə bağlı gəldiyi fikirləri təsdiqləmişdir:

*İnsanı süst, tənbel edər cəhalət,
Bilik qüvvə verər, bir də cəsarət.
Göylərin hərəkət etməsi, de bir,
Elm ilə deyilsə, bəs nə ilədir?!
Bu qədər gördüyün işlər, peşələr,
Elmdən, düşüncədən doğmamış məgər?!
Bilik insanları ucaldar Aya,
Nadanlıq korlar tək salar quyuya.
Elm ilə açarsa ürək gözünü,
Bil ki, Yaradana tutar üzünü.*³⁵²

Qeyd edək ki, Şirvaninin “Büstanüs-səyahə” əsərinin onun qnoseoloji baxışlarını öyrənmək baxımından çox əhəmiyyətli olmasını prof. Nurəddin Kərəmov da göstərmişdir. O, yazırdı ki, onun “Büstanüs-səyahə” əsəri hikmətli, tərbiyəvi sözlərlə dolu olan tükənməz xəzinədir: “H.Z.Şirvani qadının da, kişinin də elm ardınca getməsinə arzu edir. O, biliksiz adamı işıqsız gözə oxşadır və yazır ki, elm – işıq, elmsizlik isə qaranlıqdır. Şirvani “əлиндən pislik gəlməyən, özü etmədiyini başqalarına məsləhət bilməyən” adamları çox qiymətləndirirdi. Sonra o, yazır: “Mənsəb xətinə elm ardınca gedirsənsə aqibətini boş zəhmət və bədbəxtlik bil”. H.Z.Şirvaniyə görə: “İnsan nə qədər elm yiyələnsə, nə qədər bu sahədə yüksəlsə, yenə də az şey bilir, bu və ya digər cəhətdən biliyi çatmır, onu təkmilləşdirməkdə başqa böyük bir alimin köməyinə ehtiyacı vardır””.³⁵³

Göründüyü kimi, qnoseoloji problemə münasibətdə Şirvani əqlin, biliyin gerçəkliyə, həyatiliyə, dəqiqliyə, doğruluğa uyğun gəlməsinin tərəfdarı olmuşdur. Başqa sözlə, o, idrakı, təfəkkürü yanlışlardan həqiqətlərə, doğruluğa tərəf gedən bir proses kimi göstərməyə çalışmışdır.³⁵⁴

İctimai-siyasi görüşləri. Mövcud sosial normaların qəbul edilməzliyini müxtəlif forma və kontekstlərdə verən H.Z.Şirvani tərəfindən hakim təbəqə zorakılıq mənbəyi kimi təsvir olunmuşdur. İctimai zorakılığı mənəvi naqislik, hakim təbəqənin mahiyyəti ilə əlaqələndirən mütəfəkkirə görə bu keyfiyyətlər irsən və nəsilən-nəslə keçir. Şirvani yazırdı: “Görüb

³⁵² Marağalı Əvhədi. Cami-cəm. Bakı, Lider nəşriyyatı, 2004, s. 47

³⁵³ Kərəmov Nurəddin. Qırx il səyahətdə. Bakı, Azərnəşr, 1977, s.155-156; bax: Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s. 388, 395, 395

³⁵⁴ Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). Üç cildə, I cild. Bakı, “Elm və təhsil”, 2023, s. 213.

müşahidə edirsən ki, şahların və hökmdarların övladları, ruhani üləmaların və müctəhidlərin uşaqları, şeyx balaları və başqa bu kimilər əksər hallarda kütbeyin, tənbel, mərifətsiz, cahil olub insanlıqdan, elm və bilik aləmindən uzaqdırlar”.³⁵⁵

Ə.Əhmədzaadə yazır ki, xalqın xoşbəxt və azad həyatını ədalətli hökmdarlarla əlaqələndirən, bilavasitə feodal şah mütləqiyyətinə qarşı açıq çıxış etməsə də, mütləqiyyətin törətdiyi zülm və zorakılığa qarşı etiraz ifadə edən mütəfəkkir bütövlükdə cəmiyyətdə ədalət və bərabərliyin təmin olunmasını tələb edirdi.³⁵⁶ Doğrudan da, H.Z.Şirvani cəmiyyətdə geniş yayılmış halların - hakimiyyətdə olanlara təzim və yaltaqlıq etməyin, onlara mədhiyyələr söyləməyin, hətta saraylara məxsus qaydalara məcburi riayət etməyin ciddi surətdə əleyhinə olmuşdur. Bu baxımdan o, Osmanlı hökmdarı Sultan Mahmudla görüş zamanı onu hər zaman ədalətli olmağa dəvət etmişdir.³⁵⁷

Cəmiyyətin islahatı mövqeyindən çıxış edən H.Z.Şirvani ideal dövlət quruluşu haqqında bir sıra maraqlı mülahizələr söyləmişdir. Mütəfəkkir gələcək dövlət quruluşunun siyasi, iqtisadi, mədəni və hərbi prinsiplərini əhatə edən 50 maddədən ibarət özünəməxsus proqram tərtib etmişdir. Onun bu proqramının əsas mahiyyətini hökmdar və onun məmurlarının bütün hallarda, fəaliyyətlərdə, əməllərdə orta və mötədil yol izləməsi təşkil etmişdir.³⁵⁸

Şirvani “Riyazü-s-səyahə” əsərində də zamanəsindən çox şikayətlənmişdir. O, hesab edirdi ki, hansı hökmdar xalqa münasibətdə nə əkirsə onu da biçir; əgər zülm əkərsə zülm, ya da ədalətli iş edirsə onun faydasını görür.³⁵⁹ Şirvani yalnız despotik hakimləri, ikiüzlü ruhaniləri, müctəhidləri, şeyxləri deyil, onların övladlarını da tənqid etmişdir. O, yazırdı: “Görüb müşahidə etmisən ki, bir çox hallarda şahların, hökmdarların, ruhanilərin, müctəhidlərin övladları, şeyxzadələr və başqa bu kimi şəxslərin uşaqları kütbeyin, tənbel, mərifətsiz, insanlıq və elmdən uzaq cahil olurlar”.³⁶⁰

Azərbaycan Türk mütəfəkkiri savadlı, ağıllı adamların tərbiyə olunmasına fikir verməyi, kasıbların, yoxsulların qeydinə qalması dövlət

³⁵⁵ Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s. 18.

³⁵⁶ Əminzadə Ə. Azərbaycanda fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir tarixindən (17-18-ci əsrlər və 19-cu əsrin birinci rübü). Bakı, “Elm” nəşriyyatı, 1972, s.185

³⁵⁷ Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s. 441.

³⁵⁸ Əminzadə Ə. Azərbaycanda fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir tarixindən (17-18-ci əsrlər və 19-cu əsrin birinci rübü). Bakı, “Elm” nəşriyyatı, 1972, s.187; bax: Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s. 625.

³⁵⁹ Şirvani H.Z. Riyazü-s-səyahə. (Fars dilində) Tehran, 1969, s. 120-121

³⁶⁰ Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s. 18

başçılarına məsləhət görür, müəyyən bir məsələ haqqında qərar qəbul etməmişdən öncə alimlər, təcrübəli şəxslərlə məsləhətləşməyi tövsiyyə edirdi. Dövlət orqanlarından, vəzifə bölgüsündən bəhs edərkən bir nəfərə bir neçə deyil, yalnız bir vəzifə tapşırmağı və həmin vəzifəni layiqincə yerinə yetirməyi, bacarıqsız, fitnə-fəsad dolu adamları dövlət aparatından uzaq tutmağı hökumət başçısının ən vacib vəzifəsi saymışdır. Şirvaniyə görə hökmdar günahkarları cəzalandırmaqda, ölüm hökmü çıxarmaqda tələsməməli, bu işdə son dərəcə ehtiyatlı olmalı və məsləhətləşmələr aparmalıdır.³⁶¹

Şirvaniyə hökmdarlar Yaxın və Orta Şərq ölkələrində müxtəlif tayfaların, etnosların, milliyyətlərin, xalqların yaşadığını nəzərə alaraq onların məişət tərzinə, mədəniyyətinə, adət-ənənəsinə toxunmamalı, dini əqidələrinə hörmətlə yanaşmalıdır.³⁶² Ümumiyyətlə, o, hökmdarlardan barəsində yazırdı ki, əslində şairlər, alimlər, dünyagörüşlü adamlar onlardan çox-çox üstündür.³⁶³

Ə.Əminzadə hesab edir ki, ictimai-siyasi baxışlarından, dövlət funksiyası haqqında söylədiyi ümumi proqramından aydın olur ki, H.Z.Şirvani öz dövrünün yeganə ideoloji forması olan din forması çərçivəsindən kənara çıxmadan bir sıra maraqlı, mütərəqqi mülahizələr irəli sürmüşdür: “Şübhəsiz, bu mülahizələrin özü islam döqmatizmi və ehkamları əleyhinə getməsə də, böyük alim onları öz sosioloji proqramına uyğun şəkildə başa düşmüş və əfkari-ümumini də başa salmaq istəmişdir”.³⁶⁴

Etik görüşləri. H.Z.Şirvaninin əxlaq təlimi və etik normalar haqqındakı fikirlərində ən dəyərli xüsusiyyət ondan ibarətdir ki, insanın mənəvi keyfiyyətləri donmuş, durğun vəziyyətdə deyil, daim dəyişkən və inkişafda nəzərdən keçirilmişdir. H.Z.Şirvani yazırdı: “Həqiqətdə elə bir insan tapmaq olmaz ki, onun kamilləşməyə ehtiyacı olmasın. İnsanın mənəvi kamilləşməsi onun inkişafının daimi prosesidir. Yüksək keyfiyyətlərə malik olan insanın da kamilləşməyə ehtiyacı vardır. İnsanda nə qədər müxtəlif fəzilətlər və kamal olarsa, yenə də o, bu cəhətdən yoxsul və qüsurludur”.³⁶⁵

Ağamir Quliyev yazır ki, H.Z.Şirvani bir insanın digərinin hesabına yaşamasını, onun alın təri ilə əldə etdiyinə tamah etməsini ən alçaq və

³⁶¹ Quliyev Ağamir. Hacı Zeynalabdin Şirvani. Bakı, 1964, s. 147-148; bax: Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s. 625-626

³⁶² Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s. 627

³⁶³ Şirvani H.Z. Riyazü-s- səyahə. (Fars dilində) Tehran, 1969, s. 25

³⁶⁴ Əminzadə Ə. Azərbaycanca fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir tarixindən (17-18-ci əsrlər və 19-cu əsrin birinci rübü). Bakı, “Elm” nəşriyyatı, 1972, s.195

³⁶⁵ Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s. 617

nifrətəlayiq hərəkət adlandırır, insanları başqalarının əməyinə göz tikməməyi, işləməyə, zəhmət çəkməyə çağırmışdır: “H.Z.Şirvaninin fikrincə, insan həyatda yüksəlmək, irəli getmək, müvəffəqiyyət qazanmaq istəyirsə, çalışıb işləməli, qurub yaratmalıdır. O, işsizliyi insan üçün ən böyük nöqsan hesab edirdi”.³⁶⁶

Ə.Əminzadəyə görə H.Z.Şirvani mənəvi tərbiyə ilə ictimai mühit, adətlər, ənənələr və qanunlar arasında bilavasitə bağlılığın olduğunu müşahidə etmişdir: “İnsanların mənəvi tərbiyəsi onların əqli inkişafının səviyyəsi ilə şərtlənir. Əql cəmiyyət daxilində insanların hərəkət və rəftarını tənzimləməli, xeyir və şər arasındakı fərqi dərk etməyə kömək etməlidir; əql insanlara bəd əməllərdən çəkinməyə imkan yaradır”.³⁶⁷

H.Z.Şirvaniyə görə başlıca əxlaqi fəzilətlər aşağıdakılardan ibarətdir: hikmət, şücaət, iffət və ədalət. Bu dəyərlər kamil və xoşbəxt insanın əxlaqının əsası hesab olunur, yerdə qalan dəyərlər isə bu “dörd fəzilətin” qol-budağı və təfərrüatıdır.³⁶⁸ O, bu “dörd fəzilət”i də, od, su, hava və torpaqdan ibarət “dörd ünsür”lə müqayisə etmişdir. “Dörd ünsür” dünyadakı hadisələrin və bütün əşyaların əsasını təşkil etdiyi kimi, “dörd fəzilət” də bütün etik qayda və normaların mənəvi mahiyyətini təmsil etməkdədir.³⁶⁹

Onun düşüncəsində etik kateqoriya olaraq “hikmət” yeddi xüsusiyyətə malik idi: “Hikmətin çoxlu növü və saysız şaxələri vardır ki, onlardan məşhur yeddisi filosofların kitablarında göstərilmişdir: 1) zəka; 2) təfəkkür surəti; 3) zehnin duruluğu; 4) təlimin sadəliyi; 5) ağıllı olmaq; 6) hafizəli olmaq; 7) dərrakəli olmaq”.³⁷⁰

H.Z.Şirvani “şücaət” kateqoriyası isə haqqında yazırdı: “Şücaət bundan ibarətdir ki, insan xətərli işlərdə təşvişə düşməsin, etdiyi təşəbbüs öz rəyi əsasında olsun, ta gördüyü iş qəşəng və göstərdiyi - hövsələ”.³⁷¹ O, “şücaət” kateqoriyasının 11 özəlliyini vermişdir: 1) nəfsi öldürməyi bacarmaq; 2) cəsarətli olmaq; 3) yüksək hümmət göstərmək; 4) səbatlı olmaq; 5) helmlı (mülayim) olmaq; 6) aram olmaq; 7) fədəkar olmaq; 8) dözümlü olmaq; 9) təvazökar olmaq; 10) çalışqan olmaq; 11) qeyrətli olmaq.³⁷²

³⁶⁶ Quliyev Ağamir. Hacı Zeynalabdin Şirvani. Bakı, 1964, s. 146; bax: Şirvani H.Z. Bustanüs-səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s. 602

³⁶⁷ Əminzadə Əhməd. Hacı Zeynalabdin Şirvani // Azərbaycan fəlsəfə tarixi. II cild. Bakı: “Elm” nəşriyyatı, 2014, s.690

³⁶⁸ Şirvani H.Z. Bustanüs-səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s. 388.

³⁶⁹ Yenə orada, s.5-6.

³⁷⁰ Yenə orada, s. 386.

³⁷¹ Yenə orada.

³⁷² Yenə orada.

Ə.Əminzadə yazır ki, H.Z.Şirvani “iffət” (əxlaqi təmizlik, şərəf) kateqoriyasına tərif verərək onun orqanizmin bioloji tələbatını “danışan nəfsə” tabe edən əxlaqi qüvvə kimi izah etmişdir. Mütəfəkkirə görə, belə bir yüksək əxlaqi keyfiyyət insana geniş fəaliyyət meydanı açır, ona müstəqillik verir, çirkin əməllər və pis təsirlər altına düşməmək, nəlayiq hərəkətlərdən çəkinmək imkanları verir.³⁷³ Bu etik kateqoriya ilə bilavasitə bağlı olan bir sıra əxlaq normalarının izahını verərək H.Z.Şirvani yazır: “Alimlərin dediyi kimi, 12 sifət “iffət”in ayrı-ayrı şəxslərini təşkil edir: 1) həya; 2) dözümlülük; 3) yaxşı rəhbərlik; 4) güzəşt; 5) sakitlik; 6) səbr; 7) qənaət; 8) vəfa; 9) möminlik; 10) nizam-intizam; 11) azadlıq; 12) səxavət.”³⁷⁴

O, etik kateqoriyanın sonuncusu saydığı “ədaləti” haqqında yazırdı ki, ona insana aid bütün mənəvi keyfiyyətlər, p cümlədən yuxarıda qeyd olunan üç başlıca əxlaqi keyfiyyətlər xasdır. O, yazırdı: “Ədalət əvvəldə göstərilən üç qüvvənin (hikmət, şücaət və iffət) və onların qol-budaqlarının bir-biri ilə birləşməsindən və ayırdedici qüvvəyə boyun əyməsindən ibarətdir. Belə ki, həvəslərdəki ziddiyyət və (başqa) qüvvələrdəki cazibədarlıq insanın karıxmasına və həlak olmasına səbəb olmasın”.³⁷⁵

Nəticə. Beləliklə, H.Z.Şirvaninin fəlsəfi, ictimai-siyasi və etik baxışları, bütövlükdə onun Azərbaycan xalqının fəlsəfi və ictimai fikir tarixində tutduğu mühüm yerdən xəbər verməkdədir. O, ziddiyyətli bir dövrdə yazıb yaratsa da, geniş mənada öz mütərəqqi düşüncələrinə görə xeyli dərəcədə fərqlənə bilmişdir. Xüsusilə də, o, ictimai-siyasi baxışlarına görə mütərəqqi-yenilikçi mövqe tutmuş, Türk-İslam xalqlarının maariflənməsi və yenidən oyanışı üçün böyük əmək sərf etmişdir. Avropada yeni ictimai-siyasi quruluşa malik dövlətlərin ortaya çıxmasını doğru dəyərləndirən H.Z.Şirvani haqlı olaraq ədalətli hökmdarların olmasının və dövlətdə məşvərətçi qurumların yaradılmasının vacibliyindən bəhs etmişdir. Şübhəsiz, onun fəlsəfi və əxlaqi görüşləri də öz dövrü üçün əhəmiyyətli olmaqla yanaşı, hazırda aktuallığını qoruyub saxlayan yönləri vardır.³⁷⁶

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Azərnəşr, 1951

³⁷³ Əminzadə Əhməd. Hacı Zeynalabidin Şirvani // Azərbaycan fəlsəfə tarixi. II cild. Bakı: “Elm” nəşriyyatı, 2014, s.692-693

³⁷⁴ Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s.388

³⁷⁵ Yenə orada, s. 386.

³⁷⁶ Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). Üç cildə, I cild. Bakı, “Elm və təhsil”, 2023, s. 218.

Cəfərli Muxtar. Azərbaycan elm və irfan sərdarları. Bakı, Nurlar, 2015

Əhmədov Şahin. Coğrafiyaşünas alim və səyyah H.Z.Şirvani // Dördüncü Türkçülük Çalışmaları: “Tarixdəki qəhrəmanlarımız və qurucu babalarımız” konfransının Materialları. Bakı, Salman Mümtaz yayınları, 2025

Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). Üç cildə, I cild. Bakı, “Elm və təhsil”, 2023, 784 s.(Tamamlanmış və əlavələrlə yenidən işlənmiş üçüncü nəşri)

Əminzadə Əhməd. Azərbaycanda fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir tarixindən (17-18-ci əsrlər və 19-cu əsrin birinci rübü). Bakı, “Elm” nəşriyyatı, 1972

Əminzadə Əhməd. Hacı Zeynalabidin Şirvani // Azərbaycan fəlsəfə tarixi. II cild. Bakı: “Elm” nəşriyyatı, 2014

Fərhadov Rizvan. Qacarlar dövründə sufizm: Zeynalabdin Şirvani nümunəsi. [//Tarix, insan və cəmiyyət: Elmi-nəzəri və elmi-metodik jurnal /Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti, 2021, №3\(33\)](#)

Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007

Kərəmov Nurəddin. Böyük səyyah, coğrafiyaşünas Hacı Zeynalabidin Şirvani. Bakı, Elm, 1975

Kərəmov Nurəddin. Qırx il səyahətdə. Bakı, Azərnəşr, 1977

Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan Türk ədəbiyyatı tarixi materialları. I cild, 1-ci hissə. Bakı, Azərnəşr, 1925

Qaraoğlu Fazil. Tarixdə iz buraxanlar: Hacı Zeynalabdin Şirvani. “Bakı xəbər” qəzeti, 26 dekabr 2017-ci il

Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı, “Maarif”, 1956

Quliyev Ağamir. Hacı Zeynalabdin Şirvani. Bakı, 1964

Marağalı Əvhədi. Cami-cəm. Bakı, Lider nəşriyyatı, 2004

Rüstəmov İzzət. Azərbaycanda təbii-elmi biliyin inkişafının fəlsəfi problemləri (XIX əsr – XX əsrin əvvəli). Bakı, “Diplomat”, 2001

Şəbüstəri Mahmud. Gülşəni-Raz. Bakı, Elm və təhsil, 2012

Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940)

Şirvani H.Z. Riyazü-s-səyahə. (Fars dilində) Tehran, 1969

Şirvani H.Z. Səyahət bağları. II hissə, I cild. Bakı: “OPTİMİST” MMC, 2024

Tərbiyət Məhəmmədəli. Daneşməndan-e Azərbaycan. Tehran,
1314 (1935)

Очерки по истории азербайджанской философии. т. 1. Баку,
1966

VII FƏSİL

ABBASQULU AĞA BAKIXANOVUN DÜNYAGÖRÜŞÜ

Girş. XIX əsr Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixində İslam dininə, o cümlədən Şərq-Türk mədəniyyətinə bağlı böyük filosof, ensiklopedik alim Abbasqulu Ağa Bakıxanovdur (1794-1847). 1794-cü ildə Bakı qəzasının Əmirhacıyan (Əmircan) kəndində anadan olan Bakıxanov doğma Türk dili (Azərbaycan) ilə yanaşı, Ərəb, Fars və Rus dillərini də mükəmməl öyrənmişdir.³⁷⁷

1819-cu ildə Qafqazın baş hakimi A.P.Yermolov tərəfindən Tiflisə dəvət olunaraq Şərq dilləri üzrə mütərcim-tərcüməçi vəzifəsinə təyin olunan Bakıxanov, eyni zamanda çar Rusiyasının hərbi qulluğunda da bir sıra vəzifələr tutmuşdur. Rus-Qacar, Rus-Osmanlı müharibələrində yaxından iştirak edən Bakıxanov 1830-cu illərdə ömrünün bir hissəsini Rusiya, Polşa, Ukrayna, Litva və digər ölkələrdə səyahətlərdə keçirmişdir.³⁷⁸

Çar Rusiyası ordusundan istefa verdikdən sonra o, elmi yaradıcılıqla məşğul olmaqla yanaşı daha sonra müsəlman Şərqinə səyahət etmişdir. 1846-cı ilin martında səfərə çıxaraq, əvvəl Qacarlara, oradan Osmanlıya getmişdir. Bir ay İstanbulda qalan Bakıxanov daha sonra Misirə oradan da Məkkəyə üz tutmuşdur. A.Bakıxanov 1847-ci ildə Məkkə ilə Mədinə arasındakı “Vadiyi-Fatimə”də vəba xəstəliyindən vəfat etmiş və orada dəfn edilmişdir.³⁷⁹

Onun başlıca əsərləri aşağıdakılardır: “Mişkatül-ənvar”, “Riyazül-Qüds”, “Qanuni-Qüdsi”, “Əsrarül-Mələkut”, “Təhzibi-əxlaq”, “Nəsihətnamə”, “Kəşfül-Qəraib”, “Gülüstani-İrəm”, “Eynəl-mizan”, “Kitabi-Əsgəriyyə” və b.

Dini və əxlaqi-fəlsəfi görüşləri. Azərbaycan Türk mütəfəkkiri başlanğıcda qarşımıza öncə İslamın şiə məzhəbinin bir təmsilçisi kimi çıxır ki, bu, əslində fanatizmdən çox uzaq olub Əhli-beytə olan səmimi sevginin təzahürü idi. Bu anlamda tanınmış alim, mütəfəkkir Firidun bəy Köçərli “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” (1903, 1907) fundamental əsərində

³⁷⁷Poetik məclislər. Toplayanı və tərtib edəni: Nəsrəddin Qarayev. Bakı, “Yazıçı” nəşriyyatı, 1987, s.33

³⁷⁸ Рзакулизаде С. Дж. Из истории философской мысли Азербайджана. Баку, “Текнур”, 2010, с.529-535

³⁷⁹ Bakıxanov A.A. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan şəri antologiyası, Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.67

doğru yazırdı ki, o, İslamda şialik məzhəbindən olsa da, əslində çağdaşı olduğu dindəşlarına bənzətmirmiş: “Əgərçi mərhum özü şieyi-isna əşərə məzhəbində imiş, amma etiqad cəhətincə qeyri-müasirlərinə bənzəməz imiş və xüləfayi-sələseyə, rəfzü səbb kimi nalayiq əməllərə razı olmaz imiş”.³⁸⁰

Doğrudan da, yaradıcılığının başlanğıcında Bakıxanov şiə təəssübkeşi kimi çıxış etmiş, hətta ilk iri həcmli əsərini – “Riyazül-Qüdsü” (“Qüdsi çiçəkliyi”) 14 məsumə, xüsusilə də, Kərbəla faciəsində şəhid olmuş Peyğəmbərin (s) sevimli nəvələrindən İmam Hüseynə (ə) həsr etmişdir. Mərsiyə xarakteri daşıyan bu əsərini qələmə almaqda Bakıxanovun əsas məqsədi Əhli-beyt tərəfdarlarının və İmam Hüseynin (ə) şəhadət yolunun fəlsəfi-manəvi mahiyyətini göstərmək istəyi olmuşdur. Azərbaycan Türk mütəfəkkiri çalışmışdır ki, əqidə və iman yolunda şəhid olan İmam Hüseynin (ə) yüksək əqidəsini müsəlmanlara çatdırsın:

Sənsiz siyah olur bizə bu ruzigarlar,

Əldən alır inamımızı ahü zarlər.

Ali-Rəsul bisərü saman qalan zaman,

*Qılsın nə çarə dərdinə dİlfikarlər?*³⁸¹

Bakıxanovun fikrincə, Kərbəlada baş verən hadisə elə bir faciədir ki, bütün dünya, o cümlədən İslam aləmi heç vaxt onun üstündən sükutla keçə bilməz. Əksinə, Kərbəladakı matəm qəmini bu günə qədər unutmayan müsəlmanlar indən belə də İmam Hüseynin (ə) şəhadətə qovuşduğu günü qeyd edəcəklər. Çünki Bakıxanovun təbrincə desək:

Bu matəmdə yanıb könlüm ürək qəmdən olub bitab,

Bu ahü nalə ardınca düşür varlıq yaman halə.

Bu odlu qəlbim, ey Qüdsi, alovlu ahımın içrə,

*Sansan aydır, ətrafın tutubdur bir bulud halə.*³⁸²

Mütəfəkkirə görə, İmam Hüseyn (ə) Kərbəlada elə bir qəhrəmanlıq göstərmişdir ki, onun misli İslam tarixində görünməmişdir. O, var-dövlətdən, hakimiyyətdən imtina edərək özünü ali mərtəbəli və səadətverici bir qəhrəman kimi aparmış, vətən məhəbbətinin və Allah imanının hər bir şeydən üstün olduğunu əməli ilə sübut etmişdir. Bakıxanov yazırdı:

Ol namivəri-büləndcahə,

³⁸⁰ Köçərli Fəridun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.265

³⁸¹ Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.450

³⁸² Yenə orada, s.450

*Kim mehri nəzər baxarsa mahə,
Keyvandan alıb kəməli-rifət,
Bercisə verərdi min səadət.
Əzmində görüb fütuhi-fərcam
Almazdı əlində tiğ Bəhram.³⁸³*

Ümumilikdə, Azərbaycan Türk alimin fikrincə, imamın şəhadəti günündə (Aşura günündə) ağlayıb-sızlamaq, yaxud da ah-nalə çəkməklə iş bitmir. Eyni zamanda, o, peyğəmbərin Əhli-beytinin, o cümlədən İmam Hüseynin (ə) apardığı müqəddəs davanın mahiyyətini dərk etməyi də vacib sayırdı. Onun fikrincə, bu baxımdan “dildə nalə, gözdə yaş, qəlbə al qan eyləmək”lə kifayətlənmək olmaz, eyni zamanda, Peyğəmbər (s) övladının şəhadət yolunu dərk edib, bu yolu davam etdirmək lazımdır:

*Canə gəlmişdim Rəsul evladının dərdilə mən,
Söyləməklə dərdimi yüngül və asan eylədim.
Gəm xəzanı solduranda dostların əhvalını,
Min bəzəklə rəng vurub səhni-gülüstan eylədim.
Son vəsi evladının meydandakı cövlanını,
Vəsf edib sən də qələm atılə cövlan eylədim.³⁸⁴*

Ancaq çox keçmir ki, onun dünyagörüşündə ciddi dəyişikliklər baş vermiş, o, şialik təəssübkeşliyini davam etdirmək əvəzinə, fəlsəfi və ictimai fikir baxımından önəmli olan digər əxlaqi-fəlsəfi və dünyəvi məsələlərə də üz tutmuş, bununla da çağdaşlarından xeyli dərəcədə fərqlənmişdir. Fikrimizcə, bu dəyişikliyin kökünü ilk növbədə, Bakıxanovun İslam-Şərq mədəniyyətinə yalnız sxolastik-ilahiyyatçı fəlsəfi təfəkkürlə deyil, bir filosof və alim kimi yenilikçi fəlsəfi təfəkkürə meyil etməsində axtarmaq lazımdır. Ənvər Əhmədov yazır ki, “sosial mənsubiyyətinə görə zadəgan olduğundan, Bakıxanov nə siyasi-ideoloji, nə də psixoloji olaraq elm və din arasındakı kompromisdən uzağa getməyə hazır deyildi... Onun elm və din arasında tərəddüd etməsi, yəni, “həqiqətlərin ikiliyi” nəzəriyyəsi də buradan qaynaqlanmaqdadır”.³⁸⁵ Bu baxımdan onun fikrincə, “Bakıxanov Azərbaycanın orta əsrərinin son və eyni zamanda da, yeni dövrünün ilk mütəfəkkiri idi... Onun əsərləri forma və mahiyyət etibarı ilə köhnə və yeninin qarışığından ibarətdir”.³⁸⁶

³⁸³ Yənə orada, s.453

³⁸⁴ Yənə orada, s.454

³⁸⁵ Ахмедов, Э.М. Философия Азербайджанского просвещения. Баку: Азернешр, 1983, s.12

³⁸⁶ Yənə orada, s.60

Bizcə, yalnız Orta çağın sxolastik-ilahiyyatçı fəlsəfi təfəkküründən çıxış edərək İslam dininə və digər məsələlərə baxışla, yenilikçi-dünyəvi fəlsəfi təfəkkürlə İslam dininə və digər məsələlərə olan baxış xeyli dərəcədə fərqlidir. Bunu biz yalnız Bakıxanovun deyil, hər iki məsələyə bələd olmuş Bakıxanovaqədərki (N.Gəncəvi, Füzuli, Nəsimi və b.) və Bakıxanovdan sonrakı (M.F.Axundzadə, H.Zərdabi, Ə. Ağaoğlu və b.) ayrı-ayrı mütəfəkkirlərimizin irsində də müşahidə edirik. Bu məsələ ilə bağlı onu da hökmən qeyd etməliyik ki, dini elmlərlə yetərincə tanış olmayan, ancaq dünyəvi elmlərə yiyələnmiş mütəfəkkirlərin də din məsələsində tamamilə obyektiv mövqe tutması inandırıcı deyildir. Bütün bunlarla yanaşı, hesab edirik ki, dini və dünyəvi elmlərlə hansı dərəcədə tanış olmasından asılı olaraq, hər bir mütəfəkkirin istənilən məsələyə (insan, cəmiyyət, dünya, dövlət və s.) özünəməxsus yanaşması, idrak prizması vardır.³⁸⁷

Biz, Bakıxanovun dini məsələlərlə yanaşı, elmi-fəlsəfi məsələlərə üz tutmasının kökünü, ilk növbədə, riyakar ruhaniləri boş-boşuna təqlid etməkdənsə, ilahi sevgini dərk edib Allaha qovuşmaq üçün kamilləşməyin və elmiliyin yollarını axtarmaqda görürük. Ona görə də “Əxlaqın saflaşdırılması” əsərində Bakıxanov yazırdı ki, insanlar İslam dininə hissi, təqlidi yanaşmadan əl çəkib, onu ağıl, idrak qüvvəsi ilə mənimsəməli və kamilləşməlidirlər. Onun fikrincə, mədrəsədə öyrədilənlərdən çoxlarının baş çıxarmamağının səbəbi savadsızlıqda deyil, mənanı və mahiyyəti bilmədən, zahirə üstünlük vermələrindədir. Bu baxımdan filosofa görə, elm öyrənməkdə məqsəd olmalı, insan idrakını, aqlını doğru istiqamətə yönəltməli, özünü zahirən kimlərəşə oxşatmamalıdır, əks təqdirdə, “insan heyvandan fərqlənməz”.³⁸⁸ Bu mənada, Bakıxanov etiraf etmişdir ki, gənc yaşlarında özü də bu hissləri keçirmiş, təcrübəyə, elmə, həqiqətə, lazımlı şeylərə deyil, təsadüfə, adətə, xəyala, lüzumsuz şeylərə qapılmışdır: “O vaxtdan ədəb və bilik əldə etmək, əxlaqı təmizləyib saflaşdırmaq və təhqiqat aparmaq üçün keçmiş adamların kitablarına əl atdım”.³⁸⁹ Ancaq mütəfəkkir bundan da istədiyinə tam nail olmamışdır. Görünür, buna səbəb ilk dövrlərdə qurtuluş yolunu yalnız dini kitablarda axtarması olmuşdur. Həmin kitablarda isə Bakıxanova nicat yolu göstərmək əvəzinə, beynini bir az da “dolaşdırmış”dır: “Gördüm biri zahidliyə və şübhəyə qapılmış, başqa birisi hər şeyi inkar edərək, hətta inam və əqidənin zəruri işlərindən belə kənarda qalmışdır. Birisi şirindilli, amma ürəyi qərəzlidir. O birisi şöhrət qazanmaq üçün özünü tərifləyir. Bunların arasında bir neçə haqq danışana rast gəldimsə, onların da özləri maarifə və həqiqət uyğun olduğuna baxmayaraq, aralarında elə ixtilaflar var idi və bir-birlərindən elə

³⁸⁷ Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). Üç cildə, I cild. Bakı, “Elm və təhsil”, 2023, s. 166.

³⁸⁸ Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.20-21

³⁸⁹ Yenə orada, s.21

fərqlənirdilər ki, mətləbləri tutuşdurmadan və dəilliləri araşdırmadan onları anlamaq çətin idi”.³⁹⁰

Bakıxanov yazırdı ki, yalnız dünyanın qabaqcıl adamlarının və xalqların böyük filosoflarının, alimlərinin əsərlərini araşdırmağa, tədqiq etməyə başlayıb, onların dünyagörüşlərindən xəbərdar olduqdan sonra faydalar əldə etmiş, həyacan və iztirabı nisbətən yumşalmış və çətinliklərin çoxundan təsəlli yolu tapmışdır.³⁹¹ Bu o deməkdir ki, Bakıxanovun dünyagörüşündə baş verən dəyişiklikdə dünyəvi elmlərlə, o cümlədən fəlsəfə ilə tanışlığı mühüm rol oynamışdır. Artıq Bakıxanov anlamağa başlamışdır ki, müsəlman ölkələrindəki problemin qaynağı ilk növbədə, elm, din, əxlaq və digər ictimai şüur formalarında zahirliyə, təqlidə üstünlük verilib onların mahiyyətindən xəbərsizlikdir. Bizə elə gəlir ki, Bakıxanov “Əxlaqın saflaşdırılması”, “Nəsihətnamə” əsərlərini də özünün təbrincə desək, bəzi əvvəlki alimlər kimi şöhrət qazanmaq üçün deyil, məhz İslam dinini qəbul etmiş xalqlarda mövcud olan əxlaq məsələlərinə aid çatışmazlıqları aradan qaldırıb insanları maarifləndirmək, kamilləşdirmək və Allaha qovuşmağın yolunu göstərmək üçün qələmə almışdır. Eyni zamanda, o, bu əsərlərində müasiri olduğu müsəlman-türk cəmiyyətlərində milli-dini əxlaqda yaşanan problemlərin kökünün əsil mahiyyətini tədqiq etmiş və çıxış yollarını ortaya qoymağa çalışmışdır. Azərbaycan Türk mütəfəkkiri hesab edirdi ki, mömin müsəlman yolunu azmış riyakar ruhanilərlə üləmalardan uzaq durub öz həyat tərzlərində etidal, yaxşılıq, adət, şöhrət, rahatlıq, eşq aləmi, işin faydaları, rəftar qaydaları, təvazökarlıq, insaf, təvəkkül məsələlərinə diqqətli yanaşsa kamilləşə və ilahi sevgi səbəbilə Allaha qovuşa bilər. Bu məsələlərə baxışda o, Orta çağın sxolastik fəlsəfi təfəkkürdən xeyli dərəcədə uzaqlaşaraq yeni dövrün fəlsəfi təfəkküründən çıxış etmişdir.³⁹²

Azərbaycan Türk filosofu kamil insana çevrilməyin ilk yollarından biri kimi, həyat tərzində etidal (orta) mövqedə olmağı vacib hesab etmişdir. Onun fikrinə görə, dünyanın ya da təbiətin özü orta bir vəziyyətə (yer kürəsinin soyuqluğu mane olmasa, günəşin hərarəti aləmi yandırır və s.) malik olduğu kimi, başdan ayağa bir aləmdən ibarət olan insan da təbiətin bir parçası olaraq öz bədənində təbii surətdə təşəkkül tapmış bu qanuna (etidala) əxlaq baxımından əməl etməlidir. Bakıxanov yazırdı ki, insanlar “hər şeyin orta vəziyyəti yaxşıdır” hökmündən çıxış edərək, həddən artıq israfçılıqla yanaşı, həddən çox xəsislik də etməməli, ifrat həlimliklə bərabər, ifrat qəzəblilikdən uzaq durmalı, yaxşılıq etməkdə də etidal mövqə tutub, yamanlara yaxşılıq edib yaxşılıqları pis vəziyyətdə qoymamalı, tənbəlliyə qapılmamaqla yanaşı, hərislikdə də etidalı gözləməlidir. Həyat yaşamında etidala əməl edilməsinin vacibliyi ilə bağlı fikirlərinə davam edən filosof

³⁹⁰ Yenə orada, s.22

³⁹¹ Yenə orada, s.22

³⁹² Əsgəri Zaman. Bakıxanov – Qüdsi. Bakı, “Elm”, 2015, s.97

yazır: “Dəfələrlə təcrübədən çıxmışdır ki, etidal həddindən çıxan hər bir işin təsiri əksinə olar. Məsələn, işrət getdikcə adət şəklini alır və axırda hər bir adi iş peşmançılığa səbəb olur. Azadlıq ifrat dərəcəsinə çatdıqda özbaşınalığa çevrilir. Şöhrətpərəstlik insana qalib gəlsə, onu öz nəfsinin qulu edər. Zehni itiliyi fəsadlı olarsa və puç xəyallara qapılırsa, axmaqlığa çevrilər. Ehtimal və təsdiq işində olan ifrat bilik, tərəddüdə və şübhəyə gətirib çıxarar”.³⁹³

Gördüyümüz kimi, burada filosof təbiət qanunlarından da çıxış edərək insanların hər bir məsələdə orta mövqe tutmasını vacib hesab etmişdir. Doğrudan da, təbiət qanunlarında əsasən orta bir vəziyyət hökm sürür, ancaq bundan kənara çıxmalar baş verdikdə ciddi kataklizimlərlə üzü-üzə qalırıq. Deməli, insan toplusları da orta vəziyyətə əməl etdikcə, həyat öz axarı ilə davam edir. Ancaq hər hansı bir toplum, ya da toplumlar bu həyat axarında ciddi şəkildə kənara çıxmalara yol verdikləri zaman ciddi böhranlar, kaoslarla üzləşməli olurlar. Çox maraqlıdır ki, Bakıxanovun da qeyd etdiyi kimi, təbiətin qanunlarından fərqli olaraq, insan qanunlarında orta ya da etidal mövqedən kənara çıxmalara səbəb “ifrat bilik” səbəb olur. Yəni hər hansı cəmiyyətin fərdi olan bir mütəfəkkirin “zehin itiliyi” etidal mövqedən kənara çıxıb fəsadlı işlərin xidmətçisinə çevrildəndə, o zaman nəinki təmsil olunduğu topluma, eləcə də digər toplumlara və bütövlükdə bəşəriyyətə ciddi zərər verir.

İnsanın kamilləşərək Allahla vəhdətdə olması yolunda yaxşılığın fəziləti məsələsinə gəlincə, Bakıxanova görə, aləmdə olan hər şey xeyir üçün yaradılmışdır, həqiqətdə şərin vücudu yoxdur. Ancaq bununla yanaşı şərin hiss olunmasını xeyir üçün faydalı hesab edən filosof iddia edirdi ki, böyük xeyir xatirinə cüzi şəraifə yol vermək özü məsləhətdir. Çünki dünyanın bütün atributlarında Allahın zatından başqa həqiqi təsiredici qüvvə olmasa da, ancaq insan öz əməllərində sərbəstdir, həmin əməllərinə də uyğun olaraq savab və günah qazanır. Bakıxanov yazır: “Dünyada heç bir şey təbiətin ziddinə çıxma bilməz. Şeylər öz varlıqlarında gözlənilən vəzifəni icra edə bilməzlər. Lakin insan müstəsna, çünki o bu işi görməyə və görməməyə muxtardır. Bu səbəbdən də o, həm yaxşı, həm də pis iş görə bilər. Aləmdə əsil məqsəd və həqiqi məsləhət xeyirdən ibarət olduğu üçün aləmin ən şərəfətli cüzi olan insan da gərək borclarını əda eləsin və öhdəsinə düşən vəzifəni unutmasın. Həmişə yaxşılıq etməyə çalışsın və bilsin ki, əxlaqi təmizləyib islah etməkdən və maarif təhsil etməkdən məqsəd yaxşılıqdır”.³⁹⁴ Bir sözlə, Bakıxanova görə, insan etdiyi yaxşılığı yadına saldıqca elə bir zövq alır ki, heç bir dövlət ona çatmaz; pis iş tutmuş adam isə əməlini düşündükcə xəcalət çəkər.³⁹⁵ Başqa sözlə, ona görə yaxşı əməldən iki dəfə

³⁹³ Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.23

³⁹⁴ Yenə orada, s.24

³⁹⁵ Yenə orada, s.25

zövq alırsan, birincisi onu edəndə, ikincisi isə onun əvəzi sənə çatanda.³⁹⁶

İnsanın kamilləşərək Allahla vəhdətdə olması yolunda rahatlıq məsələsinə gəlincə, Bakıxanovun düşüncəsi ondan ibarətdir ki, rahatlıq haldadır, yəni malda, dövlətdə, rütbədə deyildir.³⁹⁷ Ona görə, rahatlıq insanın öz halından razı olmasından ibarət olduğu üçün də o, hər hansı bir mənəbdə və ya peşədə olur-olsun rahatlığı əldə edə bilər. Azərbaycan Türk mütəfəkkiri çox doğru ifadə edirdi ki, şadlıq əldə etmək səbəblərinin fikrini etməyin özü də tükənməz bir qəmdir, yalnız bu dairədən uzaq olan ürək şadlıq: “Xülasə, adam gərək elə etməsin ki, öz tayları ona qibtə etsin, eyni zamanda, özünü o yerə yetirməsin ki, onların nəzərində xar olsun. Hər bir böyük və kiçik iş üçün orta bir hədd vardır ki, bütün hallarda bəyənilən və rahatlıq axtaranlar üçün zəruridir. Rahatlığa lazım olan şərtlərin başlıcası qəlbin sakitliyidir ki, dünyada baş verən hadisələr onu iztiraba salmasın”.³⁹⁸

Bakıxanova görə, həqiqi bədbəxtlik odur ki, başına müsibət gəlmiş bir adam buna tab gətirərək çıxış yolu aramır. Bu müsibətlərin də iki səbəbi var, yəni ya özümüz ya da başqası ona səbəbdir. Əgər müsibətə özümüz səbəb olmuşuqsa, başqalarından deyil, özümüzədən şikayət etməliyik, əks təqdirdə də, kənardan gələn müsibətlərə qarşı mübarizə aparmalıyıq. Mütəfəkkirə görə, bu müsibətləri bütün hallarda yalnız özümüzə nisbət verərək izah etməməli, təbiətin və cəmiyyətin ümumi problemləri kimi görməli, müsibətlərə qarşı da təkbəşinə deyil, birlikdə mübarizə aparmaq məqsəduyğundur.³⁹⁹ Bizcə də, fərd, cəmiyyət olaraq müsibətlərin özümüzədən ya da kənardan gəlməsindən asılı olmayaraq, birincisi, bəlalara heç bir zaman boyun əyməyərək daim çıxış yolu aramalı, ikincisi isə daha çox özümüzədənmi, ya da kənardanmi, bəlkə də hər ikisindən də qaynaqlanmasını müəyyənləşdirərək daha sağlam yol tutmalı, üçüncüsü, müsibətlərə qarşı toplum olaraq bir yerdə mücadilə etməyin vacibliyini dərk etməkdir.

Əxlaq problemi ilə bağlı olan milli adət-ənənələr məsələsində də Bakıxanov qiymətli fikirlər irəli sürmüşdür. Azərbaycan Türk filosofuna görə, avam adamların idrakla mərifətlərinin yüksək dərəcəsi təqlidlə bağlıdır ki, onlar heç bir halda bundan kənara çıxmağa qadir deyildir. Bu anlamda hər bir ölkənin əhalisi öz milli adət-ənənələrini, qayda-qanunlarını, həyat tərzini bəyənərək digər ölkənin millətini bu kimi məsələlərdən ötrü töhmətləndirirlər. Bu anlamda milli adətlərinə görə türklər farsları, farslar ərəbləri, ərəblər almanları, almanlar ingilisləri bəyənmirlər. Bakıxanov yazır: “Hələ avam camaat kənarda dursun, kamal sahibləri də təqliddən əl

³⁹⁶ Bakıxanov A.A. Nəsihətlər. Hikmət çələngi. Bakı, Gənclik, 1997, s.11

³⁹⁷ Yenə orada, s.7

³⁹⁸ Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.27

³⁹⁹ Yenə orada, s.27-28

çəkə bilmirlər. Zəhidliyə əsir olan şəriət başçıları, vacib şeylərdən başqa, ehtiyatla hərəkət edib, heç bir şeyin puçluğunu qəbul etmirlər”.⁴⁰⁰

Bakıxanov haqlı olaraq göstərirdi ki, “zəhidliyə əsir olan şəriət başçıları”, ya da məhdud düşüncəli bilikli adamlar bu işdə avamlardan daha çox qüsurlara yol verirlər. Çünki hər millət öz milli-dini adət-ənənələrinə sahib çıxmaqla yanaşı, dünyada baş verən yenilikləri (buxar qüvvəsi ilə havaya qalxmağı, Ayın Yer kürəsinə təsirini və s.) də görməli, başqa millətlərin inkişafından nəticə çıxararaq, öz millətinə fayda verməyə çalışmalıdırlar.⁴⁰¹ Deməli, Bakıxanov bu əsərində bir tərəfdən etik-fəlsəfi məsələlərə geniş yer vermişdirsə də, ancaq yeri gəldikcə, müsəlman xalqlarının nədən geri qalması, bunun müqabilində isə xristian xalqlarının tərəqqi etməsinin səbəblərini də izah etməyə çalışmışdır.

“Şöhrət” məsələsinə də etik-fəlsəfi problem çərçivəsindən yanaşan Bakıxanova görə, həddən çox buna aludə olan insanlarda ruh düşgünlüyü yaranır, gözəl əxlaq təcridcən korlanır, öz işləri və əməllərində daim təşvişdə olur, bir sözlə, yavaş-yavaş peşmançılığa aparıb çıxarır. Azərbaycan Türk filosofu hesab edir ki, insan mümkün olduğu qədər öz insanlığının tələbi ilə iş görərək şöhrət qeydinə qalmamalıdır. Abırı, yaxşılığı şöhrətdən üstün tutan insanlar üçün yamanlığına danışanların tənəsindən qorxusu da olmaz. Ancaq bir şey həqiqətdir ki, doğru yolda olub şöhrət dalınca qaçmayanlar da pis danışanların tənəsindən can qurtara bilmirlər. Bakıxanov yazır: “Bir çoxları hikmətə bağlı və hər bir halda məsləhətə müfəviq olan hadisələri və aləmin intizamını öz rəylərinə düz gəlmədikdə bəyənmir. Mümkün etsələr, hətta Allahın özünü belə məlamət edər və Ona irad tutarlar. Beləliklə, camaatın rədd və ya qəbulu insanı öz işindən geri qoymamalıdır. Bununla belə məlum rəftar və hərəkətinin, adət və ənənələrinin mümkün qədər ziddinə olmamağa çalışmaq lazımdır. Çünki hər şey xalqın adət-ənənələrinə zidd olduqda, xalq ondan çəkinər və xeyirli iş görməyə bacarığı olmaz”.⁴⁰²

İnsanın kamilləşməsi və Allahla vəhdətdə olması yolunda eşq aləminin xüsusi yer tutmasına inanan Bakıxanova görə, o, təbiətin maddələrinin müxtəlifliyindən, bilik dərəcəsi və adətin təkrarından asılı olaraq bir neçə şəkildə meydana çıxır: meyil, ünsiyyət, həvəs, şövq, məhəbbət, eşq. Eşqi məhəbbətin ən yüksək dərəcəsi, ruhun tələbi kimi qiymətləndirən filosof yazır: “Təbiət aləmində ruhlarla ünsürlərin arasında xüsusi bir rabitə olduğu üçün, maddələrin mahiyyəti və xasiyyətlərin tələbəi səbəbindən vücuda eşq naqis və kamil ola bilər. Eşq hissələr vasitəslə həm qafil, həm də ayıq ola bilər. İşin başlanğıcında eşqimizin kimə olduğunu və ondan nə əldə edəcəyimizi düşünməliyik. O, əqlə batın və məqbul olursa,

⁴⁰⁰ Yenə orada, s.30

⁴⁰¹ Yenə orada, s.30

⁴⁰² Yenə orada, s.32

xoşbəxtlikdir”.⁴⁰³

İşin faydaları məsələsinə gəlincə, Bakıxanov öncə qeyd edir ki, Allahın işinə əl atıb hər hansı sorğu-sual aparmaq doğru deyildir. Müsəlman, Allahı hikmət sahibi bilirsə, daha Ona etiraz doğru deyil, sadəcə aləmin nizamı səbəblərin varlığına bağlı olduğu üçün səysiz və çalışmadan heç bi iş mümkün olmaz. Yəni insan bir tərəfdən baş aç bilmədiyi, ya da haradasa doğru görmədiyi məsələlərə görə Allaha etiraz etməməklə yanaşı, digər tərəfdən, əməllərin nəticəsi Allahın hikmətinə bağlıdır, “insan üçün səydən başqa bir şey yoxdur” - ayəsinə uyğun olaraq çalışmalıdır. Bakıxanov yazır: “Maraqlı burasıdır ki, bəzi adamlar işləmədən deyirlər ki, Allah istərsə verər. Daha bunu bilmirlər ki, Allah hər kəsə hər nemətin imkanlarını verməklə, o nemətin özünü də ona vermişdir. Lakin o özü çalışmadığından o neməti əldən vermişdir. İşləmədən, çalışmadan Allahdan nemət gözləmək özünü sərgərdanlıq zəncirinə bağlamaq deməkdir.”⁴⁰⁴

Ümumiyyətlə, Bakıxanov Allahın böyüklüyünü, kamilliyini qəbul etməklə yanaşı, dünyadakı işlərin icrasını səbəblərin varlığına bağlı etmişdir.⁴⁰⁵ Yəni Allah hər şeyə qadir olub kamilliyinin həddi-hüdudu olmasa da, dünya işlərində insanlara müəyyən sərbəstliklər də vermişdir. Mütəfəkkirmizə görə, həmin sərbəstliklərdən insanın pis və yaxşı şəkildə faydalanması mümkündür. Bunun üçün də Allah insanı sırayla ağıl, qələm və nurla qiymətləndirmişdir ki, hamısı bir mənanı ifadə edir. Bir sözlə, onların hamısı Vahid Allaha məxsus olduqları üçün özləri də vahiddirlər. Ancaq əbədi olan yalnız Allahdır, yerdə qalan nə varsa, müvəqqətidir və onların bir başlanğıcları olduğu kimi bir də sonları vardır.⁴⁰⁶

Bakıxanov insanın kamilləşməsi və Allahla vəhdətdə olması yolunda ən böyük əngəl kimi isə riyakar ruhaniləri, yalançı möminləri və zahidləri görmüşdür. Mütəfəkkir üçün yalançı zahidlik, ruhanilik açıq küfrdən, bütperəstlikdən daha təhlükəlidir. Çünki bu zaman İslam dininə və bu dinə tapınan müsəlmana daha çox xətər dəymiş olur: ““Bütün şeylər onun həmdini zikir edirlər” - ayəsi mövcubincə şəriət hökmlərindən də xəbərdar olmalıyıq ki, zahidlik bizim yolumuzun üstündə tələ olmasın və sənin əməllərin riya və ya adət üzündən olmasın; çünki riya üzündən olan zahidlik Allaha gizlicə şərik qərar verməkdən və zahiri küfrdən bətdədir. Bütperəstlik bu cür zahidlikdən fəzilətdir; çünki o, etiqad üzündən, bu isə qərəz üzündəndir.”⁴⁰⁷ Deməli, kamilləşmək və Allaha qovuşmaq istəyən müsəlman, cahillərin tutduğu yoldan uzaq durmalıdır.

⁴⁰³ Yenə orada, s.35

⁴⁰⁴ Yenə orada, s.39

⁴⁰⁵ Yenə orada, s.46

⁴⁰⁶ Yenə orada, s.62-63

⁴⁰⁷ Yenə orada, s.59

Bəs, zahidlərin tutduğu hansı yoldur ki, müsəlmanı kamilləşməkdən və Allaha qovuşmaqdan uzaq tutur? Bakıxanov bunu, yeddi amildə görmüşdür: 1) zahidlikdə təkəbbür və iftixar, fışqdə isə peşmançılıq və zavallılıq vardır; 2) zahidliyin xisləti daimi, fasiqinki isə anidir; 3) fasiq (yaramaz hərəkət edən şəxs-F.Ə.) adama nəsihət edəninin məzəmməti təsir edər, zahid isə öz əməlindən fəxr edib, özgələrinə tənə vurur; 4) fasiq adam üçün yüz cür zərər, əzab və xar olmaq qorxusu vardır. Lakin zahid xalq arasında hörmətli hesab edilərək, məişətdə onların neməti ilə təmin olunur; 5) riyasız zahidliyə çox az təsadüf edilir, lakin fasiqi isə gizli etmək lazım gəlir; 6) zahidlik xalqın gözəl zənni səbəbindən fasiqin toru ola bilər. Lakin fasiqdə bu xasiyyət yoxdur; 7) fasiq çox zaman haqqın köməyinə, zahid isə əməlinə arxalanır.⁴⁰⁸

Bizcə, Bakıxanovun zahidin əsil sifətlərini göstərərək onları ifşa etməkdə əsas məqsədi kamilləşmək və Allaha qovuşmaq yolunu tutmuş müsəlmanların, zahidlərin zahiri möminliyinə inanaraq yollarını azmasının qarşısını almaqdır. Çünki zahidlər də kamilləşməkdən və Allaha qovuşmaqdan bəhs edirlər. Belə olduğu təqdirdə, müsəlman əsil möminliklə yalançı zahidliyi bir-birindən necə ayıra bilər? O, “Mişkatül-ənvar”da yazır:

Ey düzlüyü sevən, eşqi gəl eyləmə məzəmmət,

Zahidlikdə mən görmürəm nicat üçün əlamət.

Küfrilə din heyran qalıb, onlar kimi arayır?

Daraq, kimin mişk ətirli saçlarını darayır?!⁴⁰⁹

Azərbaycan Türk mütəfəkkiri kamilləşmə və Allahla vəhdətdə olma yolunda əngəl kimi gördüyü zahidlərlə riyakar ruhaniləri birmənalı şəkildə qəbul etməmişdir. Bakıxanova görə, onların yalançı möminliyi əsil mömin müsəlmanları çaşdırmaqdan başqa bir işə yaramır, bu isə şeytana xidmət deməkdir:

Bu bədxahlıq, yaramazlıq, xəbisliklə, ey cahil,

İbadətin mənasızdır, qəbul olmaz duan, bil!

Bu hərəkət çox bənzəyir dərgahında üsyana,

Zahirdə həqq, batindəsə bağlanmışın şeytana.⁴¹⁰

Yaxud da:

Əlindən yaxşı bir iş çıxmayan kəslər deyil mömin,

⁴⁰⁸ Yenə orada, s.59

⁴⁰⁹ Yenə orada, s.133

⁴¹⁰ Yenə orada, s.157

*Həqiqət və ədalətdən kənar hər kəs də kafərdir.*⁴¹¹

Bizcə, aşağıda verdiyimiz şeirində də Bakıxanov Tanrı-insan eyniyyətini çox ideal səviyyədə ifadə etmişdir:

Həq yaratdı özü kimi səni, verdi min ziynət,

Bu qamətlə dedi bizə etməlisən itaət.

Onda olan əlaməti, o cəlalı istəsən,

Sidq ürəklə, doğru dillə zülcəlalı istə sən!

Xəlvətdən bir mənzil verdi sənə möhkəm, mükəmməl,

Sonra dedi öz əqlinlə bizə tərəf qayıt, gəl!

Lakin indi bunları sən unutmusan, ey insan,

Heyif olsun sənə, heyif, yazıq sənə, bir utan!

Bəzən guya meyl edirsən ibadətə, Xaliqə,

Pərdə olur öz varlığın itaətə, Xaliqə!

Cəhənnəm qorxusu, ya behişt üçün ibadət,

*Etməz Haqqın dərgahında sadıqlıya dəlalət.*⁴¹²

Bu şeirində o, açıq-aşkar insanı Allahın özünəbənzər yaratdığını, bu mənada da insanın kamilləşmə və dini-mistik fəna yolu (bəqaya) ilə yenidən Ona qovuşmasına inamını ifadə etmişdir. Deməli, Bakıxanova görə, əgər bir insan, ya da müsəlman dünya naz-nemətlərindən uzaq durub, kamilliyin zirvəsinə qalxarsa, o zaman Allahla bütünləşəcəkdir. Eyni zamanda, yalnız insanın deyil, bütün bəşəriyyətin yolu da kamilləşmədən və Allahın doğru yolunu tutmaqdan keçir. Əslində hər bir insan üçün də həqiqi xoşbəxtlik deyilən bir şey varsa, məhz Allah və insanın vəhdətindən irəli gələn ilahi bir sevgidir.⁴¹³

Deməli, kamil insan axtarışında olan Bakıxanov fəlsəfinin əsas məsələlərinə yanaşmada “vəhdət-vücut” mövqeyindən çıxış etmişdir. O, özünü zahidlərə tutaraq deyirdi ki, yaradılış mənasından uzaq düşdüləri üçün İslam dininin qayda qanunlarına da əməl etmirlər. Halbuki öz ürəyini azadlıqdan zindana salan insanlar bilməlidirlər ki, onların yaradılışında köləlik, ikiüzlülük, məddahlıq yoxdur; çünki çoxun başlanğıcı təkdir. İnsan yaradılışdan, ilk başlanğıcdan Haqqın bir zərrəsidir ki, Yaradan da ona qayıtmaq üçün insana əqil vermişdir.⁴¹⁴

⁴¹¹ Yenə orada, s.277

⁴¹² Yenə orada, s.158

⁴¹³ Кулизаде З. Концептуальные проблемы исследования социокультурного развития (конец XX – начало XXI вв.). ч.II. Баку: “Текнур”, 2009, s. 333-334.

⁴¹⁴ Məmmədov Zakir. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, Şərq-Qərb, 2006, s.307-308

Ancaq insan Haqqın bir zərrəsi olmasını da, əqli ilə Allaha yaxın olmasını da zaman-zaman unutmuşdur. Bir sözlə, Bakıxanova görə, çox təkdən yaranmışdır, tək olan Allaha qayıdısa səbəb də təmannasız sevgi, ilahi eşq olacaqdır. Bakıxanov yazırdı: “Əqli təhqiqat və nəqli əsərlərdən belə anlaşılr ki, imkanın vacibdən (həqiqətdən) və çoxun təkdəndə olduğu müəyyən edilmişdir. “Vahiddən yalnız vahid doğular” – dəlilinə görə, dünyada elə bir vücud meydana gəldi ki, bu da şeyləri tamam əhatə etmək baxımından, Allahın əvvəlcə yaratdığı ağıldan ibarət oldu. İşləri nizama salmaq məqsədilə Allahın əvvəlcə yaratdığı şey qələm olmuşdur ki, bu da o vücudu göstərir. İlk və son olaraq yaratdığı nur ona işarədir. Bu ləlmələr müxtəlif olduğuna baxmayaraq, bir mənanı ifadə edir. O vücud bütün səbəblərin səbəbi olduğu kimi, hadisələrin təzahüründə kamillik və nöqsan ola bilər. Onun bu kamilliyi və nöqsanından bütün kəmiyyət və keyfiyyətlərə təzad doğur. Rədd və cəzb intizam üçün hasil olur. Çoxluğun olmasına baxmayaraq öz vəhdətliyi də qalır, dəyişiklik yalnız onun zahiri təyinlərində olur, özü isə zaval tapmaz. “Onun özündən başqa hər şey məhv olacaqdır” – ayəsi Onun hər şeyi əhatə edən varlığına dəlilətdir. Onun hökmü işlərin intizamı üçündür və “Onun tərəfinə qayıdacaqlar” – ayəsi başlanğıcın və qayıtmanın mərtəbələrini bəyan edir”.⁴¹⁵

Bakıxanova görə kainatda “yoxluq” deyilən anlayışın özü nisbidir. Çünki “yoxluq” dediyimizin özü sadəcə bir haldan digər hala keçməsi ilə bağlıdır. Deməli, əslində “yoxluq” özü də varlığın mahiyyətindədir. Bakıxanov yazırdı: “Varlıqda yoxluq yoxdur. Biz təğyir tapmağa və bir haldan başqa hala keçməyə “yoxluq” adı vermişik. Bütün şeylər bir şəkildən başqa şəkllə girmək üçün həlak olur... Lakin bu dəyişiklik mütləq aləmin intizamı dairəsindən kənara çıxmaz”.⁴¹⁶

Feyzulla Qasımzadə iddia edir ki, “Təhzibül-əxlaq” müəllifi bu sözləri ilə maddənin özündə hərəkət və dəyişikliyi təsdiq edir, bununla da materialist dünyagörüşünə yaxınlaşır: “Burada A.A. Bakıxanovun qədim yunan materialist filosofları Heraklit, Demokrit və Empedoklun əsərləri ilə tanış olduğu aydın hiss olunmaqdadır. Lakin bu materialist dünyagörüşü onda müntəzəm və ardıcıl surətdə axıra qədər davam etmir, idealist dünyagörüşü ona qalib gəlir. A.Bakıxanov kainat və Allah məsələlərinin şərhində islam irticaçılarından və şəriətçilərindən ayrılır. Öz dövrünün maarifçisi olaraq, o hər bir məsələdə ağıllı rəhbər tutduğu kimi, Allahı da ağıl vasitəsi ilə dərk etməyə çalışırdı. O, idealist mütəfəkkir olaraq, Allahı müstəqil mənəvi bir varlıqdan – “vücudi-küll”dən ibarət görür və ona “iradə” və “ixtiyar” qərar verir. Lakin bu “vücudi-küll”ün nədən ibarət olduğu bütün idealist filosoflar üçün qaranlıq qaldığı kimi, onun üçün də

⁴¹⁵ Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.60-61

⁴¹⁶ Yenə orada, s.61

dərk olunmamış qalır”.⁴¹⁷

Halbuki burada Bakıxanov üçün qaranlıq qala biləcək heç nə yox idi: “Ürək cinsiyyət etibarilə sair üzvlərlə bərabər olduğu kimi, müxtəlif maddələrin lətifliyi səbəbindən Allahın nurlarını əks etdirir... Bütün mövcudatın mənşəyi olan və aləmi idarə edən varlıq əslində ancaq öz zatına münhəsir qalmır, cüzə küllə həqiqi təsir edən də onun zatından başqa bir şey deyildir. Lakin mahiyyət olmadıqda, keyfiyyət anlaşılmadığı üçün onun buna olan təsirini və bunun ona olan nisbətini bilmək olmaz”.⁴¹⁸

Doğrudur, bəzən Bakıxanov özü də etiraf edirdi ki, ikiüzlü ruhanilərin, yalançı zahidlərin əməlləri onu nəinki kamilliyə, tovhidə dörə aparır, az qala müsəlmanlıqdan uzaqlaşdırır və kafirliyə sövq edir. Ancaq bütün bunlar heç də Bakıxanovun materialist dünyagörüşünə yaxınlaşması anlamına gələ bilməz. Bakıxanov yazır:

Kafirlik ömrümü etmişdir hədə,
Məqsədçin mən hara eyləyim səfər?
Hardadır dünyada o müsəlmanlıq
Ki, olsun bu yolda qəlbimə rəhbər?!⁴¹⁹

Bakıxanovun burada ifadə etdiyi “kafirlik” kamilləşmək və Allaha qovuşmaq yolundakı çətinliyi, “müsəlmanlıq” isə məhz bu çətinliyi dəf edib yolun sonuna gəlməyin özüdür. Yəni o, hesab edir ki, “kafirliyi”-in yolu insanı kamillikdən və Allaha qovuşmaqdan uzaq tutduğu, üstəlik insanın da bunu bildiyi halda, onun “müsəlmanlıq”ı qəlbində rəhbər tutmaqda zorlanması təsadüfi ola bilməz. Onun burada ifadə etdiyi “müsəlmanlıq” isə sadəcə, bir İslam dini çərçivəsində məhdudlaşmır və dünyəvi xarakter daşıyır. Çünki Bakıxanov “Suallar” şeirində də yazırdı ki, əgər bütün səmavi dinlər doğrudursa, haqq dinləridirsə, yəni heç bir kəs küfr dinini qəbul etmirsə, o zaman insanlar arasında fikir ayrılıqlarına səbəb olan nədir? Bakıxanov yazır:

Həqiqətdə yoxsa əgər küfrü din,
Bəs nə üçün hərə tutmuş bir ayin?
Əgər kitab təkcə doğru yoldursa,
Hərə bir yol tutmuş nəçin dünyada?.⁴²⁰

Bizə elə gəlir ki, Bakıxanovun cavabını axtarıdığı əsas sual müxtəlif dinlərdə insanın Allahın təklisini və Ona dönüşün mütləqliyini bildiyi

⁴¹⁷ Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı, “Maarif” nəşriyyatı, 1966, s.123

⁴¹⁸ Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.61

⁴¹⁹ Yenə orada, s.407

⁴²⁰ Yenə orada, s.183

halda, cürbəcür yollardan istifadə etməsi və bu zaman da Haqqa gedən yolda buna zidd olaraq kənara çıxmalara, riyakarlıqlara yol verməsi başa düşülən deyildir. Belə olduğu təqdirdə də, Bakıxanov etiraf edirdi ki, Haqq yolundan, kamilləşməkdən danışıb ancaq ona əməl etməyənləri görəndə insan tutduğu dinini dəyişib bütə tapınmaq istəyir. Çünki bütə tapınanlar bunda səmimi olduğu halda, ancaq aşkarda səmavi dinlərə tapınıb, gizlində isə Allaha şərik qoşanlar riyakardırlar. O, yazır:

Mən ki, möhkəm deyiləm dinimə, qorxum budur ah,

*Axiri səcdə edim bir bütə mən pünhani.*⁴²¹

Şübhəsiz, bütün bunlar heç də bəzi tədqiqatçıların iddia etdiyi kimi, Bakıxanovun elmi-materialist dünyagörüşünə yaxınlaşmasının nəticəsi hesab oluna bilməz. Məsələn, 7 cildlik “Azərbaycan tarixi”nin 4-cü cildində A.A.Bakıxanov haqqında bununla bağlı məntiqsiz bir mülahizə öz əksini tapmışdır: “Yerin və digər planetlərin Günəş ətrafında fırlanmasını sübut edən A.Bakıxanov islamın müddəalarını təkzib edir...”⁴²² Bizcə, Bakıxanov burada İslam dininin müddəalarının təkzib etməyi deyil, tam əksinə, bu dinin özündə də qeyd olunduğu kimi, həqiqəti görmüş və onu dəyərləndirməyə çalışmışdır.

Bu anlamda, onun dünyagörüşündə yer tapmış astronomiya, kosmoqrafiyaya aid məsələlərə də müəyyən qədər toxunmağı zəruri hesab etdik. Bakıxanovun xüsusilə, “Əsrarül-mələkut” əsərində üç məsələni: 1) Yer in vəziyyətini, 2) Səma cismlərini, 3) Kepler qanunlarını və Nyutonun ümumdünya cazibə qanununu şərh etmişdir. O bu əsərində öncə Yer in vəziyyəti ilə bağlı Günəş sistemini və onun mahiyyətini şərh edir, bununla bağlı Ptolemeyin, Kopernikin, Aristarxın və başqalarının nəzəriyyələrini geniş şəkildə təhlil süzgəcindən keçirir. Onun fikrincə, Yer kürəsi ilə bağlı hələlik, ən mükəmməl nəzəriyyə Kopernikə məxsusdur.⁴²³ O yazırdı ki, Kopernikin heliosentrik nəzəriyyəsinə görə, Yer Günəş ətrafında dövr edib fırlanır, əks halda, Yer in Günəşə çevrilmiş tərəfində həmişə gündüz və yay olardı, əks tərəfində isə gecə və qış hökm sürərdi.⁴²⁴

Ay və Günəş haqqında da geniş məlumat verən A.A.Bakıxanov hər iki göy cisminin tutulması haqqında yazırdı: “Ay tutulması Yer Günəşlə Ay arasında olduqda, Günəş in tutulması isə Ay Günəşlə Yer arasında olduqda baş verir. Ay in tutulması Ay bədirləndiyi vaxt gecə, Günün tutulması isə Ay in Günəş şüalanmasından aşağıda yerləşdiyi zaman baş verir. Tutulmalar in heç biri hər ay başı əmələ gəlməz, ona görə ki, Ay in orbiti və

⁴²¹ Yenə orada, s.256

⁴²² Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. IV cild (XIX əsr). Bakı, “Elm”, 2007, s.155

⁴²³ Bakıxanov A.A. Əfkarül-cəbərut. İstanbul, 1848, səh. 30-31

⁴²⁴ Rüstəmov İzzət. Azərbaycanda təbii-elmi biliyin inkişafının fəlsəfi problemləri (XIX əsr – XX əsr in əvvəli). Bakı, “Diplomat”, 2001, s.91

Zodiakın zolağı ekvatora doğru müxtəlif meylə malikdir. Onların ekvatora doğru meyilliyinin fərqlini müəyyən etməklə Ay və ya Günəşin tutulmasının vaxtını qabaqcadan xəbər vermək olar”.⁴²⁵ Eyni zamanda, o, Ay, Günəş və digər göy cisimlərindən bəhs edərkən Qurandan da nümunələr vermişdir. Bakıxanova görə, kainat sistemləri, ulduzlar sistemi, Günəş sistemi ilə bağlı Quranda bir çox ayələr vardır. Onun fikrincə, hər şey Allahın iradəsi altında olduğu üçün istənilən şeyi O, istəyəndə yaradır, istəməyəndə məhv edir. Yaxud da Allah istərsə yaratdığı bir planet gələcəkdə yeni bir planet kimi meydana çıxıb bilər. ⁴²⁶ Deməli, Bakıxanov bütün hallarda bu məsələlərə baxışında Allahın mütləq iradəsini də ifadə etməyi unutmamışdır.

Ənvər Əhmədov yazır ki, “A.A.Bakıxanov öz kosmoqrafik görüşlərində bir çox Qərb alimlərinə istinad etsə də, yerin öz oxu və günəş ətrafında fırlanması, aləmin sonsuzluğu ideyalarını uğursuz bir şəkildə Quran ayələrinin mahiyyətləri ilə də uzlaşdırmağa çalışırdı”.⁴²⁷ Zaur Rəşidova görə A.A.Bakıxanovun yaradıcılığına xas bütün bu özünəməxsus məqamlar, Azərbaycan maarifçilik hərəkatının əvvəldə qeyd etdiyimiz kimi, Azərbaycan mədəniyyətinin tarixi keçmişlə sıx varislik bağları vasitəsilə bağlı olmasından irəli gəlirdi: “Bu mənada bir qədər paradoksal səslənsə də, ümumilikdə Azərbaycan mədəniyyətinə münasibətdə “köhnəlik” termini yenilik termininin antonimindən, daha çox hansısa mənada, onun sinonimidir. Onların arasındakı qəti sərhəd son dərəcə şərtidir. Bu ikisi daima qarşılıqlı vəhdətdədir. Biri-köhnəlik o birini-yeniliyi hər dəfə tamamlamaqdadır. Fəlsəfi mənada yenilik köhnəliyin yenilənərək yeni təzahürüdür. Keçmişlə gələcək arasında sıx varislik əlaqələri qurma ənənəsi Qərb maarifçiliyinə də xasdır”.⁴²⁸

Beləliklə, deyə bilərik ki, Bakıxanov müasirləri ilə müqayisədə əxlaqi-fəlsəfi problemlərə, o cümlədən İslam dininə münasibətdə xeyli dərəcədə fərqli mövqe ortaya qoya bilmişdir. Deməli, bir dini dərindən bilmək, onun qayda-qanunlarına əməl etmək, onun əsas kitabı və peyğəmbəri haqqında əsərlər yazmaq hər hansı mütəfəkkir üçün işin bir tərəfidirsə, din adı altında insanları istismar edən despotik şahları və onun məmurlarını, ikiüzlü ruhaniləri və din xadimlərini ifşa etmək, dini xurafatı və mövhumatı qəti şəkildə pisləmək, İslamın əsil mahiyyətini müsəlmanlara başa salmağa çalışmaq məsələnin digər tərəfidir. Fikrimizcə, Bakıxanovun dini və əxlası-fəlsəfi baxışlarında müasirlərindən fərqləndirən əsas cəhət

⁴²⁵ Bakıxanov A.A. Əfkarül-cəbərut. İstanbul, 1848, səh. 138-139

⁴²⁶ Yenə orada, s. 200-222

⁴²⁷ Ахмедов, Э.М. Философия Азербайджанского просвещения. Баку: Азернешр, 1983, s.53

⁴²⁸ Rəşidov Zaur. Ənvər Əhmədovun tədqiqatlarında Azərbaycan maarifçilik fəlsəfəsi: tənqidi təhlil. “Metafizika” jurnalı, 5(4), Bakı, 2022, s.60

məhz bu sonuncu amillərlə bağlı olmuşdur.⁴²⁹

İctimai-siyasi görüşləri. Bakıxanovun ictimai-siyasi görüşləri daha çox dini inhisarı altına almış despotik məmurların tənqidində və onların maariflənməsində özünü büruzə vermişdir. Onun fikrincə, müsəlman xalqlarının geriliyində ikiüzlü, riyakar ruhanilər qədər despotik məmurların mənfi əməlləri də mühüm rol oynamış, onların sayəsində İslam dini, Şərq mədəniyyəti mütərəqqi ənənələrindən xeyli dərəcədə uzaqlaşmışdır. Bütün bunları bir şeirində mütəfəkkir tam çılpalığı ilə belə ifadə etmişdir:

*İndi zəmanə içrə fəzilətilə olmur intixab,
İşlər dolaşmış, öylə ki, yox işdə haqq-hesab.
Hər kəs nə istəyir eləyir, yox sənəd, sübut,
Guya ki, ən zəif şey imiş dünyada kitab.
Axırda boş xəyal ilə bir iddia olar,
Kim göydə heç də dövr eləmir mahü afitab.
Bir fiqhə bağlıdır görürəm işlər ah, əsəf,
Hər kəs özün görür, başa düşmür günah, səvab.
Şöhrət adıyla hökm edilir, ədlə yox baxan,
Düzlüklə ayrilik qarışmış, artmış iztirab.
Cənnət içində də elə bil ayrilik düşüb,
Allaha şərikdir dəyəsən orada hər cənab.
Axtarma Qüdsi, sözdə dəlilü sualı sən,
Küfrə gedib çıxar sonu hər verdiyin cavab.⁴³⁰*

Bakıxanov hesab edirdi ki, İslam dini müsəlmanlara təhsil verilməsini, ədəb öyrədilməsini vacib buyurduğu halda, bu gün müsəlman dövlətlərinin, yəni Osmanlı və Qacarların təhsildən, ədəbdən uzaq olmasının başlıca günahkarı İslam dini deyil, riyakar din alimləri ilə onlara hər cür arxa duran despotik məmurlardır. Məhz onların sayəsində müsəlman dövlətlərində özbaşınalıq, avamlıq, nadanlıq baş alıb gedir. O, yazır:

*Yadımdamı Rum elində (Osmanlı), İranda (Qacarlar),
Bir düşkünlük görmüşdün hər insanda.
Xəbərsizdi onlar bütün aləmdən,*

⁴²⁹ Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). Üç cildə, I cild. Bakı, "Elm və təhsil", 2023, s. 182.

⁴³⁰ Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.273

*Yabançıydı onlara hər elmü fən.
 Fəxr edirdi hər kəs varla, nəsəblə,
 İşi yoxdu təhsil ilə, ədəblə.
 Bir məqsəddi dövlət yığmaq hər kəsə,
 O dövləti sərf etsin boş həvəsə.
 Axtarıb bir mənəsb tapsın özünə,
 Zorla xalqı tabe etsin özünə.
 Dəm vuraraq onlar həsəb-nəsəbdən,
 Kənardılar hər bir hünər ədəbdən.⁴³¹*

Hesab edirik ki, Bakıxanovun ictimai-siyasi görüşlərini daha dəqiq şəkildə ifadə edən əsərlərindən biri Təbriz əhlinə xitabən yazdığı şeiridir. O, həmin şeirində açıq şəkildə yazırdı ki, haqqdan, ədalətdən uzaqlaşıb xalqı zəlil, avam günə salanlar axundlarla xanlardır:

*Əya güruhu-sitəmgər, əhaliyi-Təbriz,
 Vəfa yerinə cəfa sizdə bu nə adətdir?!
 Nə elmə talib olan var, nə mənindən agah,
 Görüm, ilahi, dağılsın, necə vilayətdir?!
 Nə rahü rəsmi-nəsara, nə şiveyi-islam,
 Nə büt-pərəst süluki bular, nə millətdir?!...
 Axund ilə xana hər tənə eyləsən yaraşır,
 Bu müftəxorların əndişəsi şərərətdir.⁴³²*

Mütəfəkkirə görə, əslində zülmkarlıq, ədalətsizlik, haqsızlıq hər hansı hökmdarın sifəti ola bilməz. Dövlət başçısının hökmü xalqın rəyinə, ləyaqətinə uyğun olmalıdır. Bakıxanov yazır:

*Ölkəsində qəddarlığa, zülmə etsə şah adət,
 Heç bir zaman xalq içində hökm sürməz ədalət.
 Şah bir etsə zülmü, onun xadimləri yüz edər,
 Gedər elin iqtidarı, hörməti də tez itər.
 Bu halları görən zaman söyləmişlər atalar:
 Ölkədə şah zalim olsa, xadimləri can alar.
 Viran edər öz yurdunu zülm eyləyən hökmran,*

⁴³¹ Yenə orada, s.194

⁴³² Köçərli Fəridun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.272-273

Həqiqəti yox eyləyər, puça çıxar din-iman.

Şah kafər də olub əgər ədalətlə görsə iş,

Rəhmət ilə yad olunar, versə elə asayış.⁴³³

Bakıxanov açıq şəkildə yazırdı ki, ancaq riyakar ruhanilərlə zülmkar məmurlar birləşəndə zülm ərsə çıxır, xalqın vəziyyəti daha da ağırlaşır. Çünki xalq, məmurlardan daha çox din xadimlərinin sözüinə inandığı üçün onlar nə oyun qursalar inanır, bununla da yalnız kahinlərin deyil məmurların da zülmünə düşmüş olurlar. Başqa sözlə, kahinlər dində, dövlət işlərində ixtiyar sahibi olduqları üçün hökmdarları ədalətə, haqqa dəvət etmək də, eyni zamanda hökmdarları ədalətsizliyə, zülmkarlığa sövq etmək də onların əlindədir. Məsələn, Bakıxanovun nəql etdiyi bir hekayədə məmurlar bir neçə riyakar ruhanilərlə sövdələşmə apararaq xalqa zülm verilməsinə, ədalətsizliyin baş alıb getməsinə səbəb olduqları halda, ancaq elə ruhanilər də, məmurlar da tapılmışdır ki, ədalətin, haqqın tərəfdarı olmuşlar.⁴³⁴

Mütəfəkkir “Hikmətin fəziləti” mənzuməsində göstərir ki, dünyada insanlara, o cümlədən hökmdarlara vacib olan hünər, yaxşılıq və həqiqətdir.⁴³⁵ Başqa bir mənzum hekayətində (“Haqq söz”) isə Bakıxanov yazırdı ki, şahın başı eys-ışrətə qarışıb, əgər qafil yaşasa xalqdan, dövlətdən o zaman dövlətin əsası yelə verilər. Bu anlamda “ədalətli şah”, “maariflənmiş monarx”⁴³⁶ obrazı üzərində işləyən Bakıxanova görə, əsil şah odur ki, xalqa ədalətlə yanaşib rəiyyətdən çox işləyir:

Dünya, din işinə baxarsa yəqin,

Düzələr ölkəsi, rəvnəq tapar din.

Adına deyilər ədalətli şah,

Ona kömək edər hər işdə Allah.⁴³⁷

Gördüyümüz kimi, Bakıxanov “ədalətli şah” məsələsindən bəhs edərkən dünya və din işlərini bir-birindən ayırmışdır. Bu o deməkdir ki, Bakıxanov dövlət siyasətində dünya işləri ilə din işlərinin ayrı tutulmasının tərəfdarı olmuşdur. Şübhəsiz, burada “dünya işi” dedikdə, maddi aləmin sosial-siyasi, hərbi və s. problemlərinin həlli nəzərdə tutulur. O yazır:

Ey Qüdsi, bax, biz acəb biçarəyik,

Dünyadan və dindən də avarəyik.⁴³⁸

⁴³³Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.168-169

⁴³⁴Yenə orada, s.168-178

⁴³⁵Yenə orada, s.222

⁴³⁶Əhmədli Rafail. Azərbaycan dövlətçilik fəlsəfəsi. Bakı, “Nurlan”, 2008, s.106-107

⁴³⁷Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.223-224

⁴³⁸Yenə orada, s.233

Ən önəmlisi odur ki, Bakıxanov dünya işi və din işində məşvərətin, tədbirli olmağın tərəfdarı olmuşdur. Onun sözlərinə görə, məşvərət zamanı da nə olursa olsun, düzlükdən çıxış edilməli, həqiqət nə qədər acı, ağrılı da olsa dilə gətirilməlidir:

*Düz iş yoxlanarsa, nə qorxusu var,
Düşmən də düz işi eyləməz inkar.⁴³⁹*

Eyni zamanda, Bakıxanova görə istər hökmdar olsun, istərsə də sadə bir insan dünya və dini işlərdə əqlə əsaslanmalıdır. Hər bir işə ağılla, şüurlu şəkildə yanaşmaq vacibdir. O, yazır:

*Əqlə istinadın mənası çoxdur,
Bəxt üz döndərsə də, zərəri yoxdur.
Nakam yaşasa da şüurlu insan,
Yaxşıdır xoşbəxt bir nadan olmaqdan.⁴⁴⁰*

Buradan belə bir qənaətə gəlirik ki, yeni dövrdə dini elmlərlə yanaşı, dünyəvi elmləri öyrənməyin əhəmiyyətini Bakıxanov çox yaxşı anlamış, bu anlamda əqlin üstünlüyündən, dünyəvi elmlərin vacibliyindən daim bəhs etmişdir. O yazır:

*Bir gecə gördüm qoca öyüt verir oğluna,
Deyir malü dövlətə bel bağlama amandır.
Get, bala, elmi öyrən, qulaq ver hər hikmətə,
Elmlə bu dünyada hər iş əqlə batandır.
Fərqdədir aləmin ləzzəti, asayışı,
Hər dövlətli nadanın əhvalı çox yamandır.⁴⁴¹*

Onun ictimai-siyasi görüşlərində Qərb-Avropa mədəniyyəti ilə İslam-Şərq mədəniyyətini müqayisəsi də mühüm yer tutur. Belə ki, o, çağdaşları arasında ilk dəfə Qərb-Avropa mədəniyyəti ilə İslam-Şərq mədəniyyətini müqayisə etmiş, bütün çatışmazlıqlarına baxmayaraq, üstünlüyü yenə də sonuncuya vermişdir. Fikrimizcə, bu heç də Azərbaycan Türk mütəfəkkirinin İslam-Şərq mədəniyyətinə kor-koranə, ya da fanatikcəsinə bağlılığı ilə əlaqəli bir məsələ olmamışdır. Bakıxanov nəzəri təfəkkürünün və apardığı əyani təcrübələrinin nəticəsi olaraq belə bir qənaətə gəlmişdir.

Öncə qeyd edək ki, həm Avropa mütəfəkkirlərinin əsərləri ilə yaxından tanışlıq, həm də müsəlman ölkələrində (Qacarlar, Osmanlı)

⁴³⁹ Yenə orada, s.237

⁴⁴⁰ Yenə orada, s.241

⁴⁴¹ Yenə orada, s.402

səyahətdə olarkən burada gördüyü mövhumat və cəhalət onda Qərb mədəniyyətinə müəyyən maraq yaratmışdır. Ən azı Şərq və Qərb mədəniyyətlərindən hansının üstün olması tərəddüdləri baş qaldırmışdır. Bu tərəddüdlərə son qoymaq üçün Bakıxanov Qərb mədəniyyəti ilə daha yaxından tanış olmaq qərarına gəlmiş, bu məqsədlə də bir neçə il Rusiyada, Polşada, Litvada və başqa Avropa ölkələrində səyahətdə olmuşdur: “Bir çox qəribə işlər və saysız təəccüblü əsərlər gördüm. Hər bir ölkədə, hər bir işdən təcrübəmi artırdım. Get-gedə cəhalətim azaldı. Yavaş-yavaş xəyalat və təsəvvüratımın puçluğu aydınlaşdı və gördüm ki, dünyanın yüksək mənəbləri çox alçaqdır və bizim əziz saydığımız tədbirlər bir sərxoşun ağıl sınamasına bənzər”.⁴⁴²

Onun bu sözlərindən belə nəticə çıxarmaq olar ki, Avropa ölkələrinə səyahət edərək Qərb mədəniyyəti ilə yaxından tanış olan Bakıxanov onlarla bağlı ümid etdiklərinə dolğun cavab tapa bilməmişdir. Hətta, Avropa ölkələrinə səyahət Qərb mədəniyyətinə münasibətdə onda müsbətdən çox mənfi rəy yaratmışdır. Hər halda “Xəyalın uçuşu” əsərində o, yazırdı ki, Şərqdə gördüyü kədər unutmaq üçün Qərbə səyahət etsə də, burada Qərb mədəniyyəti ilə bağlı deyilənlərin hamısının doğru olmadığını anlamışdı:

Mən firəngə (Aropaya-F.Ə.) bir səyahət eyləyim,

Elmü fəndən kəsbi-ləzzət eyləyim

Deyə, düşdüm boş xəyalə mən aman,

*Dəmir zərlə örtülübmüş nə yaman!*⁴⁴³

Bakıxanov Avropada olarkən görür ki, əslində Qərb mədəniyyətinin içi ilə zahiri eyni deyildir. Bu anlamda Şərq və Qərb mədəniyyətlərinə bənzəməyən başqa bir ideal cəmiyyəti axtaran Bakıxanov sonda onu xəyalında tapır:

Nə etməli ki, asudə olum mən,

İslam ilə Firəng çəkişməsindən.

Söylə, varmı bu dünyada bir imkan

Ki, orada ürək olsun kamiran?

Burada xəyal ayrıca bir surətdə

*Məni haldan-hala saldı sürətlə.*⁴⁴⁴

Maraqlıdır ki, Bakıxanov xəyalında “İslam və Firəng”dən üstün olan ideal cəmiyyəti tapsa da, sonda məlum olur ki, həmin “ideal

⁴⁴² Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Möminin, 2001, səh. 254

⁴⁴³ Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.193-194

⁴⁴⁴ Yenə orada, s.196

cəmiyyət” də mahiyyət etibarilə Şərqə yaxındır, Qərbə yox.. Beləliklə, xəyal və təsəvvür etdiyi (ən azı kitablardan) Avropa ilə gerçək Avropa arasında xeyli fərqlərin olduğunu görən Bakıxanov Axundzadədən, Mirzə Kazım bəydən fərqli olaraq qurtuluş yolunu Qərb mədəniyyətində, xristianlıqda deyil, yenə də İslam dininin özündə - müsəlmanlıqda, Şərq mədəniyyətində görmüşdür:

*Bu ki sənsən, bu da sənin həyatın,
Bunlar sənin öz halın, öz büsatın.
Bir bax, hər şey burda hazır, sən uzaq,
Sənin könlün öz nəfsinə uyaraq,
Səadəti verib burda (İslam Şərqində-F.Ə.) əlindən,
Axtarırsan, uzaqlarda (Qərbdə-F.Ə.) sən.⁴⁴⁵*

Bakıxanovun “Firəng məclisi” mənzuməsindən də görürük ki, o, Avropa əxlaqını, Avropa mədəniyyətini qətiyyənlə qəbul etməmişdir. Çünki yeni dövrdə Avropada meydana çıxan əxlaqi dəyərlərdə, insan azadlığında, qadın azadlığında, eşq məsələsində, insanların həyat tərzində, bir sözlə yeni Qərb mədəniyyətində sünilik təbiilikdən çoxdur. Xüsusilə, qadınların müqəddəs eşq-sevgi hissini cılızlaşdırmasını Bakıxanov kəskin tənqid etmişdir:

*Huri kimi bəzənmiş bu gördüyüm gözəllər,
Yolkəsəndir quldurdu, biri birindən betər...
Onlar eşqi bənzədir mənasız bir həvəsə,
Qarğa ilə bülbülü salırlar bir qəfəsə.⁴⁴⁶*

Beləliklə, Azərbaycan Türk mütəfəkkiri hesab edirdi ki, Şərq mədəniyyəti yenidən dirçəlsə, İslam qayda qanunları doğru şəkildə yerinə yetirilərsə, müsəlmanlar yalnız dini deyil dünyəvi elmləri də əxz edərlərsə İslam dünyası əvvəlki əzəmətini yenidən bərpa edə bilər. Digər tərəfdən, Qərb mədəniyyəti İslam ölkələrinə tətbiq edilə bilməz, çünki onun əsil mahiyyəti İslam-Şərq mədəniyyəti ilə üst-üstə düşmür. Bu o demək deyil ki, Bakıxanov Qərb mədəniyyətinin müsbət cəhətlərini tamamilə görməmişdir. Şübhəsiz, o, məsələyə daha geniş prizmadan və milli-dini özünəməxsusluqdan yanaşdığı üçün Qərb mədəniyyətini müsəlman xalqları üçün uğurlu yol hesab etməmişdir.

Ümumilikdə, Avropa səyahəti isə Bakıxanovda İslama, Vətəninə və Millətinə bağlılığı daha da artırmışdır. O, bir daha anlamışdır ki, hər bir millətin xoşbəxtliyi ilk növbədə, onun öz mədəniyyəti, adət-ənənələri, tarixi,

⁴⁴⁵ Yenə orada, s.200

⁴⁴⁶ Yenə orada, s.217

bir sözlə milli-dini dəyərlərilə bağlıdır. Bu mənada, millət xaricində hər hansı mədəniyyət nə qədər parlaq və möhtəşəm görünə də, o yenə də təftiş olunmalıdır; yəni istənilən yad mədəniyyətin zahirinə aldanılmamalıdır. Çünki hər hansı millətin tərəqqisi və tənəzzülü ayrı-ayrı zaman kəsiklərində onun daxili potensialının, mühitinin, mədəniyyətinin, dini dəyərlərinin, mütəfəkkirlərinin dünyagörüşü ilə ölçülür. Bizzə, Bakıxanov bu səyahətdən əldə etdiyi ən mühüm nəticə o olmuşdur ki, əslində İslam dünyası, o cümlədən müsəlman-türk xalqları tarixi keçmişinə, mədəniyyətinə, mütəfəkkirlərinin səviyyəsinə, dünyəvi elmlərə münasibətə, milli-dini dəyərlərə hörmətinə görə nəinki Avropa millətlərindən geri, hətta üstündür. Sadəcə olaraq, son əsrlərdə İslam dünyasında bu məsələlərdə durğunluq olduğu halda, Avropa ölkələrində isə əksinə tənəzzüldən tərəqqiyə doğru çox ciddi addımlar atılmışdır. Bununla da, son əsrlərə qədər tərəqqiyə nail olmaq üçün Şərqə, İslam dünyasına üz tutan Avropa və onun mütəfəkkirləri artıq özləri bir örnəyə çevrilməyə başlamışlar.

Bakıxanov da, Qərb ölkələrində səyahətdə olarkən Avropanın tərəqqisinə səbəb olan, ancaq Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti ilə səsleşməyən həddən artıq liberal dəyərləri (fərdin marağının dövlətin marağı ilə bərabər, hətta üstün tutulması, qadınlara verilən ifrat sərbəstlik və s.) qəbul etməməklə yanaşı, bəzi müsbət cəhətləri, xüsusilə uzun müddət Avropada dinin fonunda kölgədə qalan milliyyət hisslərinin burada necə inkişaf etdiyini görməyə bilməzdi. Bu, xüsusilə çar Rusiyasının müstəmləkəsi olan ölkələrdə (Polşa, Litva, Ukrayna, Gürcüstan və b.) özünü daha çox büruzə verirdi. Bu mənada, Bakıxanov nə qədər tənqidi yanaşsa da, milli və dini hisslərin fərqləndirilməsi məsələsində Qərb mədəniyyətindən də təsirlənmişdir. Çünki polyaklar, ukraynalılar, belaruslar, litişlər, latışlar, gürcülər və başqa xristian millətlər ruslar qədər xristian, hətta bəziləri (ukraynalılar, polyaklar, belaruslar və b.) eyni ortaq etnik kökə yaxın olmalarına baxmayaraq, milliyyət hisslərini irəli sürərək milli azadlıq uğrunda mübarizə aparırdılar. Şübhəsiz, bu mübarizə çoxaspektli xarakter daşıyırdı; buraya milli azadlıq hərəkatından tutmuş milli ədəbiyyatın və milli tarixin yazılmasına qədər hər şey aid idi.

Bu baxımdan A.A.Bakıxanovun ictimai-siyasi görüşlərində ən mühüm yerlərdən birini də çar Rusiyasının əsarət altında assimilyasiyaya məruz qalan millətinə yardım etmək üçün milli "Tarix"i yazması tutur. Ənvər Əhmədov yazır ki, maarifçilik dönməndəki milli həmrəylik və iqtisadi canlanma şəraitində, Azərbaycan alimləri ilk növbədə, doğma diyarlarının tarixi keçmişinin öyrənilməsinə mənəvi tələbat hiss edirdilər. Bu mənada, "milli tarixin yazılmasının əhəmiyyətini ilk anlayanlardan biri də, Abbasqulu ağa Bakıxanov (1794-1846) olmuşdur".⁴⁴⁷

⁴⁴⁷Ахмедов, Э.М. Философия Азербайджанского просвещения. Баку: Азернешр, 1983, s.41

A.A.Bakıxanov göstərirdi ki, yalnız “Tarix” vasitəsilə hər bir xalq adət-ənənələrini, milli xüsusiyyətlərini, dövlətçiliyini öyrənir və keçmiş haqqında məlumat əldə edir: “Tarix yazmaqda lazım gələn qaydalara riayət etdim: mətləbləri müxtəsər və sadə ibarələrlə yazdım, tədricən diqqət etdim və hadisələr arasındakı rabitəni gözlədim, millət təəssübündən və vətən tərəfdarlığından çəkindim”.⁴⁴⁸ Onun sonuncu ifadələri bizə deməyə əsas verir ki, o, millət təəssübkeşliyinin və vətənpərvərliyin nə olduğunu çox yaxşı anlayırmış. Sadəcə, o, fikirlərini bu cür ifadə etməklə, həqiqi niyyətini çar məmurlarından mümkün olduğu qədər gizlətmək istəmişdir. Ancaq çarizm onun əsil niyyətini bir qədər gec də olsa başa düşmüş, onun “Tarix” kitabını dövlət səviyyəsində nəşr etməyə qadağa qoymuşdur. Çarizmin A.A.Bakıxanovdan ehtiyatlanması isə əsassız deyildir. Belə ki, A.A.Bakıxanov özü də sonralar “Tarix” kitabı haqqında, əvvəllər yazdığı fikri ilə üst-üstə düşməyən ifadələr işlətməmişdir. “Tarix”in qələmə alınmasının üstündən bir neçə il keçdikdən sonra, o, bir şeirində yazır ki, ana öz uşağına necə məhəbbət göstərsə, o da bu əsərini həmin sevgi ilə yazmışdır: “Bu ananın hiss etdiyi ləzzət gəlməz hesaba, Bənzər ancaq o ləzzət bu tərəvətli kitab”.⁴⁴⁹ “Tarix” kitabının mahiyyətini açdığı bir şeirində də o, bu əsərini Azərbaycan türkləri üçün yazdığını açıqca etiraf etmişdir.

Hər halda A.A.Bakıxanovun “Tarix”in əvvəlinə yazdığı “millət təəssübündən və vətənpərvərlikdən çəkindim” fikri, “yazılmalı oldu, lakin, bu əsərim (“Gülüstani-İrəm” nəzərdə tutulur – F.Ə.) xalq üçün”⁴⁵⁰ fikri ilə heç də uzlaşmır. Deməli, A.A.Bakıxanovun əvvəlki fikri sırf taktiki bir gediş idi. Ona görə də A.A.Bakıxanov millətinin “Tarix”ini yazarkən ümid etmişdir ki, çar Rusiyası onun əsil niyyətini anlamayacaq, tarixi olayları obyektiv şəkildə qələmə aldığı üçün ona təzyiq etməyəcək və hətta kitabının nəşrinə yardım edəcəkdir. Bu məqsədlə A.A.Bakıxanov əvvəlcə farsca yazdığı “Gülüstani-İrəm” kitabını, sonra rus dilinə tərcümə edərək (özü də “Qafqazın Şərq hissəsinin tarixi” adı ilə) hərbi nazir A.İ.Çernışovun vasitəsilə çar I Nikolaya göndərmişdir. Akademiklər M.Brosse və B.Dornunun kitab haqqındakı müsbət rəylərinə baxmayaraq, çar “A.A.Bakıxanovun əsəri Avropa alimlərinin tənqidinə davam gətirə bilməz” deyə, kitabın dövlət hesabına nəşr edilməsinə icazə verməmişdir.⁴⁵¹ Bu bir bəhanə idi. Çar və onun məmurlarını əndişəyə salan Bakıxanovun “Tarix”inin Avropa alimlərinin tənqidinə davam gətirib, ya da gətirməyəcəyi deyil, millət təəssübkeşliyi və vətənpərvərlik ruhunda yazılması idi. Bununla da, çarizm Qafqaz, o cümlədən Quzey Azərbaycan türkləri arasında milli oyanışın baş

⁴⁴⁸ Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Azərnəşr, 1951, səh. 11

⁴⁴⁹ Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.442

⁴⁵⁰ Yenə orada, s.442

⁴⁵¹ Köçərli Fəridun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.534

verməsinin qarşısını almaq niyyətində olmuşdur. Bu isə, bir daha Bakıxanovun məlum əsərinin Türk dünyası və o cümlədən Azərbaycan türkləri üçün əhəmiyyətinin böyüklüyündən xəbər verir.

Doğrudan da, Azərbaycanın quzey hissəsinin çar Rusiyası tərəfindən işğalı prosesinin canlı şahidi olan Bakıxanovun Avropa səyahətindən döndükdən sonra İslam tarixi, yaxud hansısa bir xanlığın, sülalənin deyil, məhz milli tarixi yazmağa qərara gəlməsi təsadüfi ola bilməzdi. Əksinə, Bakıxanov bu tarixi yazmaqla mənsub olduğu türk (Azərbaycan) millətinə aşılamaq istəyirdi ki, onun əzəmətli bir keçmişi vardır. Bu mənada, Bakıxanovun tarixi ilk baxışda “Dağıstan və Şirvan ölkələri”nin ərazisi ilə məhdudlaşdırılsa da, əslində burada qədim türklərin yaranışı, onun ayrı-ayrı qolları, xüsusilə Azərbaycan ərazisində və yaxud da Azərbaycan da daxil olmaqla, böyük dövlətlər yaratmış Türk sülalələrindən (Qərbi Türk xaqanlığı, Xəzər xaqanlığı, Səlcuqlar, Atabəylər, Cəlayirlər, Şirvanşahlar, Teymurilər, Qaraqoyunlular, Ağqoyunlular, Səfəvilər, Azərbaycan Türk xanlıqları və b.) bəhs olunmuşdur. Bəs, A.A.Bakıxanovun “Tarix” əsərində hansı milli xüsusiyyətlər öz əksini tapmışdı ki, çar və onun akademikləri onun nəşrinə əngəl törətmişlər? Burada bir neçə önəmli məqamlar var ki, aşağıda onları təhlil etməyə çalışmışıq.

Bakıxanovun əsərində diqqət yetirdiyi **birinci məsələ** “Şirvan və Dağıstan xalqları”nın (əslində Azərbaycan Türk xalqının) qədim sakinlərinin mənşəyi və onların adlarının mənasıdır. O yazır ki, erkən orta əsrlərdə Şirvan və Dağıstan birlikdə Albaniya adlanmışdır və alan tayfası bu ölkənin qədim sakinləridir və onların öz padşahları olub. Bakıxanov Əğvan sözünü də Albanla əlaqləndirir. Onun fikrincə, alan və alban sözləri isə bir-birinə bənzəyir və biri o birindən alınmışdır.⁴⁵² Ona görə, massagetlərdən olan alan tayfası, cənub tarixçilərinin buranın qədim sakinləri hesab etdiyi skif (iskit) tayfasını Albaniyada sıxışdıraraq burada məskunlaşıblar. Skiflər isə hələ miladdan yeddi əsr öncə kimmeriləri qovaraq Qafqazda olublar. Beləliklə, skif tayfasından olan massagetlər və alanlar daha da yaxınlaşıblar. Eyni zamanda, alanların bir çox adət və ənənələri Hun tayfası ilə oxşardır.⁴⁵³

A.A.Bakıxanova görə, alan dağlı deməkdir və Albaniyanın yerli xalqlarından olan massagetlərdən bir tayfanın qədim zamanlarda Altay dağlarında yaşadıkları üçün belə adlandırılıblar və alan tayfası Qafqazın quzey tərəfində yerləşdiyinə görə, onların cənuba hər iki tərəfdən hücum etmək üçün yolları var idi. Bakıxanov yazır: “Alan adı məşhur olduğu üçün bir çox erməni kitablarında Qafqazın Şərq tərəflərində yaşayan dağlıların hamısına bu ad verilir. Hətta Şirvan yaxınlığındakı Muğan səhrasının quzey qismi də, qədim kitablarda Alan səhrası adı ilə məşhurdur. Tarixçilərin yaz-

⁴⁵² Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Möminin, 2001, s. 14

⁴⁵³ Yenə orada, s. 15

dığına görə, Albanus və Qassı çayları arasında olan Alban şəhəri, yerin vəziyyəti və münasibətinə görə, gərək Dərbənd şəhəri olsun”⁴⁵⁴ O, albanların türk olmasını isə belə əsaslandırır: “Quba ölkəsində Alpan adlı bir kənd vardır, alban sözündən dəyişmiş ola bilər. Bir dağın təpəsində çox qədim bir qala mövcuddur, onu Əşkəbus adlandırırlar. Firdovsinin “Şahnamə”dəki qeydinə görə, Əşkəbus türklərdən bir pəhlivan olub, xaqanın döyüşündə Rüstəm tərəfindən öldürülmüşdür”.⁴⁵⁵ Bu o deməkdir ki, A.A.Bakıxanov hələ XIX əsrdə albanların türk olduqları ideyasını irəli sürmüşdü.

A.A.Bakıxanov bu əsərində “türk” və ona yaxın məfhumların yaranmasına və inkişafına xüsusi aydınlıq gətirmişdir. O, orta əsr tarixçiləri H.Mustovfi Qəzvini (XIII-XIV əsrlər), Murond və Xandəmirə (XV əsr) istinad edərək yazır ki, Nuh peyğəmbərin 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”.⁴⁵⁶ A.A.Bakıxanov Karamzin və başqa tarixçilərə istinadən yazır ki, güclü bir tayfa olan türklər Çin və “İran” ölkələrinə tez-tez basqın edərmişlər və 580-ci ildə Qara dənizin quzey-doğu sahillərini Kırım ölkəsinə qədər istila etmişlər. Bu dövrdə onun yanına elçi sifətində gələn rumluya (avropalıya) Türk xaqanı demişdir: “Siz o rumlular deyilsiniz ki, on dildə danışır hamısını da eyni dərəcədə aldadırsınız? Biz türük, yalan və aldatmaq bilmərik”.⁴⁵⁷ Fikrimizcə, böyük bilgəmiz Türk xaqanının adından belə bir iqtibas verməklə türklərin malik olduqları böyük mədəniyyəti və uygarlığı ifadə etmişdir.

A.A.Bakıxanov yazır ki, 581-ci ildə Türk ölkəsi şərq və qərb ölkələrinə bölünmüş, sonralar qüvvətlənib, keçmiş əzəmətini bərpa etmişdir. A.A.Bakıxanov hesab edir ki, Yafəsin oğullarından olan xəzərlər də türk tayfasından olub, Xəzər və Qara dəniz arasında məskunlaşıblarmış.⁴⁵⁸ O yazır ki, indiki Xəzərin sahillərində Xəzərgan adlanan yer var ki, bu da N.Gəncəvinin “İskəndərnamə”sindəki Xəzrankuh adlanan yer ola bilər.⁴⁵⁹ A.A.Bakıxanov bu fikrində də tamamilə haqlı idi. Çünki N.Gəncəvi,⁴⁶⁰ həm də Xaqani⁴⁶¹ Xəzərlərin ölkəsini Xəzran kimi qeyd ediblər. A.A.Bakıxanov Kəspə və Qafqaz anlayışlarının da bir-birinə yaxın anlayışlar olduğunu,

⁴⁵⁴ Yenə orada, s. 16

⁴⁵⁵ Yenə orada, s. 16

⁴⁵⁶ Yenə orada, s. 27

⁴⁵⁷ Yenə orada, s. 28

⁴⁵⁸ Yenə orada, s. 29

⁴⁵⁹ Yenə orada, s. 17

⁴⁶⁰ Yenə orada, s. 44, 324

⁴⁶¹ Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. “Lider nəşriyyatı”, Bakı, 2004, səh. 139

qədim dövrlərdə burada Qaspi adlı tayfanın yaşadığını və yunanlar, romalılar arasında bu dənizin Qaspi adlandırıldığını qeyd edərək yazır: “Qafqaz sözü də, həmin qaspi adlı tayfanın adından və Quranda qeyd edilən Qaf dağından alınmışdır”.⁴⁶² Bir sözlə, Bakıxanov Turanın türklərin qədim vətəni olduğuna inanmış,⁴⁶³ eyni zamanda Qafqazı, o cümlədən Azərbaycanı da Turanın bir hissəsi hesab etmişdir.

A.A.Bakıxanovun “Gülüstanı-İrəm” əsərində **ikinci önəmli məsələ** Şirvan və Dağıstan xalqlarının dili ilə bağlıdır. O yazır ki, buranın xalqlarının əksəriyyəti türk dilində, yaxud da türk dilinin müxtəlif ləhcələrində danışır: “Mağarti, Mərağə, Xoçni və Çıraq adlı dörd kənddə, Dərbənd şəhərində və onun hər iki tərəfində olan Ulus və Tərəkəmə mahalındakı kəndlərin hamısında, Tip, Müskür və Şabran mahallarında və Quba şəhərinin özündə, Səlyan ilə Şirvanın digər mahallarında, Bakının altı tərəkəmə kəndində və bütün Şəki ölkəsində əhalinin dili türkcədir. Bunların əksəriyyəti türk, moğol və tatar nəslindən olub, bəziləri də, Osmanlı – İran müharibələri zamanında, Səfəvilər dövründə və bundan sonra gəlmişlər. Bunların ləhcələri Ermənistan (Ərməniyyə – F.Ə.) və Azərbaycanın bütün vilayətlərində və İranın bir çox yerlərində işlənən türk dilinə mənsubdur. Bu ləhcə Osmanlı, Cağatay, Qumuq və Noğay ləhcələri arasında orta ləhcədir, lakin hər bir dil üçün lazım olan yazı qaydaları və qanunları (sərf-nəhv) bu dil üçün hələ təyin edilməmişdir”.⁴⁶⁴ O, yazırdı ki, Şirvan və Dağıstanda yaşayan başqa xalqlar türk dilində danışanları moğol adlandırırdılar.⁴⁶⁵

Maraqlıdır ki, Bakıxanov ilk əsəri olan “Riyaz əl-Qüds”ü də doğma Türk dilində yazdığını qeyd etmişdir: ““Riyaz əl-Qüds”, türk dilində, 14 fəsilədən ibarətdir”.⁴⁶⁶ Eyni zamanda o, həmin tarixi əsərində ərəb, fars, türk və tatar dillərində yazılmış kiçik şeirlərinin də olduğunu qeyd edir.⁴⁶⁷ Görünür, A.A.Bakıxanovun dövründə hələlik “tatar” anlayışı geniş yayılmadığı üçün, mütəfəkkir türk dilini əvvəlcə müstəqil, daha sonra ayrı-ayrılıqda türk və tatar dilləri şəklində işlətmişdir. Bu zaman A.A.Bakıxanovın türk və tatar dilləri dedikdə, onları necə fərqləndirməsi aydın olmasa da, belə nəticə çıxarmaq olar ki, Türk dili Osmanlı türkcəsinə, Tatar dili isə Azərbaycan türkcəsinə şamil edilmişdir. Hər halda A.A.Bakıxanov çar Rusiyasının rəsmi təbliğatına baxmayaraq, Azərbaycan türklərinin dilinin türk dili olmasını ifadə etmişdir. Sadəcə, o, Azərbaycan Türk dilini çarizmin siyasətinə uyğun şəkildə bəzən “tatar dili”, Azərbaycan türklərinin milli mənşəyini isə türk əvəzinə “tatar” kimi qeyd etmək məcburiyyətində

⁴⁶² Bakıxanov A.A. Gülüstanı-İrəm. Bakı, Möminin, 2001, s. 17

⁴⁶³ Yenə orada, s. 33

⁴⁶⁴ Yenə orada, s. 24

⁴⁶⁵ Yenə orada, s. 24

⁴⁶⁶ Бакиханов А.К. Гюлистан-Ирам. Баку, 1926, səh. 206-207

⁴⁶⁷ Yenə orada, s. 206-207

qalmışdır. Bunu, çarizmin apardığı mənfur siyasətin təsiri altında A.A.Bakıxanovun Azərbaycan Türk dilinin indiyədək qrammatikasının təyin olunmaması mülahizəsi,⁴⁶⁸ eyni zamanda, “Tatar nəğməsi” adlı şeiri də göstərir.⁴⁶⁹

Ümumiyyətlə, A.A.Bakıxanovun yuxarıda qeyd olunan əksər qiymətli fikirləri də bizə deməyə əsas verir ki, Azərbaycan qədimdən türklər yaşayan bir bölgə olmuşdur. Eyni zamanda, Bakıxanov artıq heç bir tarixçi tərəfindən türk olduqları şübhə doğurmayan Xəzər, Azərbaycan Atabəylər, Azərbaycan Qaraqoyunlular və Azərbaycan Ağqoyunlular dövlətlərinin qurucularının türksoylu olduqlarını qeyd etmişdir.⁴⁷⁰ A.A.Bakıxanovun “Tarix”inin milli ruhda yazılmasının və bir növ vətənpərvərliyinin, “millətçi”liyinin nəticəsi idi ki, onun bu əsəri Sovetlər Birliyi dövründə də birmənalı qarşılanmamışdır. Belə ki, 1926-cı ildə Bakıda rus dilində nəşr olunan bu kitab, yalnız ciddi redaktələrdən sonra 1951-ci ildə Azərbaycan türkcəsində nəşr olunmuş, rus dilindəki nəşrindən fərqli olaraq A.A.Bakıxanovun kitaba yazdığı “Ön söz” böyük ölçüdə ixtisar edilmişdir. Məsələn, 1926-cı il nəşrində “Riyaz əl-Qüds”ü türkcə yazdığını, türk və tatar dillərində kiçik şeirlərinin olduğunu qeyd etdiyi halda,⁴⁷¹ 1951-ci il nəşrində “türk” ifadəsi “azərbaycanca” ifadəsi ilə əvəz edilmişdir.⁴⁷² 1951-ci il nəşrinə “Giriş” yazanlar bunu, belə əsaslandırmağa çalışırlar: “Əsərin bu çapında (“Gülüstani-İrəm”in 1926-cı ildə, Bakıda rus dilində nəşri nəzərdə tutulur – F.Ə.) bəzi dəyişikliklər və bir çox nöqsanlar vardır. Xüsusilə coğrafi və şəxsi adların düzgün qeyd edilməməsini göstərmək lazımdır... Əsərdən tarixi əhəmiyyəti olmayan və mətni ağırlaşdıran bəzi hissələr çıxarılaraq nöqtələrlə əvəz edilmişdir”.⁴⁷³

Aydındır ki, SSRİ ideoloqları mətndən hansı hissələri çıxardıb, yaxud da düzəlişlər ediblər. Xüsusilə nəzərə alsaq ki, 1950-ci illərdə artıq “türk milləti”, “türk dili”, “türk mədəniyyəti” anlayışlarının işlədilməsi qadağan edilmişdi, ona görə də Bakıxanovun kitabından hansı hissələrin çıxarıldığı, yaxud da hansı hissələrin dəyişdirildiyi aydın olur. Bunu, Bakıxanovun milli “Tarix”inə qeyri-obyektiv izahlar verməyə çalışmış sovet ideoloqlarının aşağıdakı fikirləri də bir daha açıq şəkildə ortaya qoyur: “Əsərin müqəddəmə hissəsində müəllif Şirvan və Dağıstan xalqlarının mənşəyi haqqında məlumat verir. O, islam dininin, istifadə etdiyi şərq məxəzlərinin, eyni zamanda özünün idealist görüşləri əsasında ümumiyyətlə xalqların, xüsusilə Şirvan və Dağıstanda yaşayan xalq və tayfaların

⁴⁶⁸ Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Möminin, 2001, səh. 24

⁴⁶⁹ Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.438

⁴⁷⁰ Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Möminin, 2001, səh. 94

⁴⁷¹ Бакиханов А.К. Гюлистан-Ирам. Б., 1926, səh. 206-207

⁴⁷² Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Azərənşr, 1951, səh. 223

⁴⁷³ Yenə orada, səh. 8-9

mənşəyini təhrif edilmiş bir tərzdə izah etməyə çalışmışdır”.⁴⁷⁴ Bu, bir daha çar Rusiyası qədər Sovet Rusiyasının da, eyni ideoloji şəkildə Bakıxanovun əsərinə qərəzli münasibət bəslədiyini ortaya qoyur. Çünki Bakıxanov “Tarix”i yazarkən heç bir təhrifə yol verməmiş, sadəcə əlində olan qaynaqları üzə çıxarmışdır. Əlbəttə, bu bilgiler nə çar Rusiyasına, nə də Sovet Rusiyasına sərfəli deyildi. Onlar üçün Bakıxanovun bu bilgileri millətçi, vətənpərvər yönlü idi və ona görə də çar Rusiyası “Tarix”i nəşr etməkdən imtina etmiş, Sovet Rusiyası isə saxtakarlıq üsullarına əl atmışdı.

Bütün bunlar bir daha göstərir ki, A.A.Bakıxanovun “Tarix”i milli “Tarix”dir və burada öz əksini tapan bilgiler Azərbaycan türklərinin milli özünüdərkinə hesablanmışdır. Bu kitabla dərinlən tanış olan hər bir kəs anlaya bilər ki, bu əsər “Gülüstani-İrəm” adlanıb, özü də ilk baxışda Şirvan və Dağıstan xalqlarının tarixindən bəhs edəcək təsiri bağışlasa da, əslində bu “Tarix” Qafqaz türklərinin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin tarixidir. Eyni zamanda, hiss olunur ki, burada yalnız quru bir “Tarix” yazılmamış, həm də Azərbaycan türklərinin milli mənəvi dəyərlərinin tarixi və mədəni irsi – türklərin soykökü, dili, mədəniyyəti, dövlətçiliyi, coğrafiyası, etnoqrafiyası öz əksini tapmışdır. Deməli, Bakıxanov bu əsərində tarixçiliyi ilə bərabər millətini, vətəninə sevmə və onu təbliğ edən bir ideoloq kimi çıxış etmişdir.

A.A.Bakıxanovu özündən əvvəlki yerli tarixçilərdən fərqləndirən başlıca cəhətləri də məhz bunda axtarmaq lazımdır. Bu mənada, A.A.Bakıxanov “Gülüstani-İrəm” tarixi əsəri ilə Qafqaz və Azərbaycan türklərinin həyatında yeni bir səhifə açmışdır. Biz heç də o fikirdə deyilik ki, Azərbaycanın Türk tarixini ilk dəfə A.A.Bakıxanov yazıb. Hər halda elm aləminə məlumdur ki, XIII əsrdə yaşamış Əbülhica Əl-Rəvvadinin Azərbaycan Türk tarixinə dair “Tarixi Azərbaycan” adlı əsəri olmuşdur, lakin bu əsər hələlik tapılmamışdır. Bu mənada akademik Ziya Bünyadov haqlı olaraq yazır ki, A.A.Bakıxanov Azərbaycan elmi tarixşünaslığının banisi, onun “Gülüstani-İrəm” əsəri isə akademik planlı ilk monoqrafik tədqiqatdır.⁴⁷⁵ A.A.Bakıxanov Azərbaycan elmi tarixşünaslığının banisi olmaqla yanaşı, həm milli ideyalılığı ilə seçilən milli tarixi, həmçinin yeni dövrdə milli ideyanın ilk yaradıcılarından biri olmuşdur. Bizim bu fikrimizi, XX əsr Azərbaycanın görkəmli ziyalılarından biri, türkçülük ideologiyasının daşıyıcısı Y.V.Çəmənzəminlinin A.A.Bakıxanovun tarix əsərinə verdiyi qiymət də təsdiq edir: ““Gülüstani-İrəm” indiyə qədər mövzumuza dair (söhbət “Azərbaycan tarixi” haqqında yazılmış əsərlərdən gedir – F.Ə.) qələmə alınan əsərlərin ən qüvvətliyəndir. Qüdsi tarixi yalnız siyasi hadisə kimi deyil, daha geniş olaraq təsəvvür edir. Coğrafiya, etnoqrafiya və ədəbiyyatımızı belə unutmur. Bizə görə etnoqrafik məlumatı son dərəcə

⁴⁷⁴ Yenə orada, s. 7

⁴⁷⁵ Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. (“Ön söz”ün müəllifi Z. Bünyadov) Bakı, 1991, s. 3

maraqlıdır...”.⁴⁷⁶ XX əsrin başqa bir görkəmli mütəfəkkiri H.Hüseynov da Bakıxanovun “Tarix” əsərinə dolğun və obyektiv qiymət vermişdi. H.Hüseynova görə, bu əsər Azərbaycan xalqının tarixinə həsr olunmuş ilk böyük tədqiqat əsəridir: “Azərbaycanda ictimai fikrin, elmin, mədəniyyətin və xüsusilə tarix elminin inkişafında A.Bakıxanovun “Gülüstani-İrəm” əsərinin müstəsna əhəmiyyəti olmuşdur. Bu əsərdə A. Bakıxanov Azərbaycan xalqının tarixini böyük həvəslə şərh etmişdir. “Gülüstani-İrəm”də vətənpərvərlik hissi olduqca çoxdur. A.Bakıxanov öz vətənini, öz xalqını sevir və onunla fəxr edirdi. Onun “... bu ölkədən olmağımla fəxr edirəm” deməsi heç də təsadüfi deyildi”.⁴⁷⁷

Fikrimizcə, Bakıxanov milli çəllərləri gizlətmək naminə bu əsərinə belə bir rəmzi ad, yəni “Gülüstani-İrəm” adını vermişdir. Əslində bu kitabı yazmaqda onun əsas niyyəti Azərbaycan türklərinin bu ərazinin aborigen milləti və vaxtilə burada yaranmış dövlətlərin də türk dövlətləri olduğunu göstərmək olmuşdur. Görünür, A.A.Bakıxanov artıq öz dövründə türklərə bəzi qonşu xalqların, o cümlədən ermənilərin mənfur niyyətini də duymuş və buna uyğun olaraq da Şirvan və Dağıstan xalqlarının tarixi adı altında, Qafqaz və Azərbaycan türklərinin, bütövlükdə isə, bu bölgəyə aid olan bütün türk etnoslarının tarixini, etnoqrafiyasını, dövlətçilik ənənələrini və mədəni irsini qələmə almışdır. Bu baxımdan Bakıxanovun Qafqaz, o cümlədən Azərbaycan türklərinin tarixinə həsr edilmiş bu əsəri, indiyə qədər yazılmış bir çox tarixi əsərlərdən daha obyektiv, daha sanballı və daha qiymətlidir. Hər halda, Bakıxanov bugünkü bəzi “tarixçilərimizin”, “alimlərimizin” dolaşıq, qarmaqarışq tarixindən daha aydın və obyektiv bir tarix yazmışdır; baxmayaraq ki, o, çar Rusiyasının əsarəti altında olan bir ölkədə yaşamış və ondan sonrakı dövrlərdə aşkarlanan bir çox mənbələr və abidələr onun əlində olmamışdır. Çox təəssüf ki, A.A.Bakıxanovda olan milli-dini və yenilikçi ruhu indi adını ziyalı, alim, tarixçi, filosof, filoloq, politoloq və s. adlanan bir çox tədqiqatçılarda görə bilmirik.

Ümumiyyətlə, fikrimizcə yeni dövrdə A.A.Bakıxanov Azərbaycan milli ideyasının ilk nümayəndəsidir. Çağdaş anlamda ilk millilik, milli özünüdərk, milli özünəməxsusluq kimi keyfiyyətlər A.A.Bakıxanovda özünü büruzə vermişdir. Əgər kimlərsə iddia edərsə ki, milli ideyanın başlanğıcı, ilkin mərhələsi M.F.Axundzadə ilə başlayır, bu çox mübahisəlidir. Apardığımız tədqiqatlar əsasında belə bir nəticəyə gəlmişik ki, M.F.Axundzadədən öncə və ondan fərqli olaraq yalnız qiyabi deyil, əyani şəkildə Qərbi dünyası ilə yaxından tanış olan A.A.Bakıxanov öz dövrünün, XIX yüzilliyin ilk milli ideoloqu və milli maarifçisidir. Şübhəsiz, burada “milli ideoloq” və “milli maarifçi” nisbi xarakter daşıyır. Çünki bu anlayışlar

⁴⁷⁶ Cəmənzəminli Y.V.Əsərləri. 3 cildə. III cild. Bakı, “Avrasiya Press”, 2005, s.317

⁴⁷⁷ Hüseynov Heydər. Azərbaycan XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.72

ilk növbədə yeni dövrün, kapitalist münasibətlərinin mövcudluğu şəraitində meydana çıxmışdır. Biz də, bu mənada A.A.Bakıxanovu ilk milli ideoloq və milli maarifçi hesab edirik.⁴⁷⁸

Ümumiyyətlə, maarifçilik nə Bakıxanovdan, nə də Axundzadədən başlayır. Maarifçilik hər bir kəsdən əxlaqlı, savadlı, humanist, ədalətli, vicdanlı, müxtəlif fikirlərə dözümlü olmağı, doğrunu söyləməyi, yalan danışmamağı, dini xurafatdan və mövhumatdan uzaq olmağı, cəmiyyətin daim dəyişən tələblərinə uyğunlaşmağı və bu kimi başqa keyfiyyətləri tələb edir. Bu yolu tutan hər bir ziyalı – Nizami, Xaqani, Tusi, Nəsimi, Füzuli, Vaqif, Bakıxanov, Axundzadə və başqaları maarifçidirlər. Fikrimizcə, bu məsələyə ilk dəfə, daha obyektiv mövqedən yanaşan və maarifçilik anlayışına adekvat qiymət verilməsinin zəruriliyini irəli sürən fəlsəfə elmləri doktoru Zümrüd Quluzadə olmuşdur.⁴⁷⁹ Quluzadə yazır ki, maarifçiliyin, “maarifçilik ideologiyası”nın mahiyyətini açmadan, hansısa tədqiqatçıların (H.Hüseynov, Z.Göyüşov) Bakıxanovu, yoxsa (Ə.Əhmədov və b.) Axundzadəni Azərbaycan maarifçiliyinin banisi sayması doğru deyildir: “Bu məsələni yalnız maarifçiliyin meyarlarını və Azərbaycan maarifçiliyinin təzahür spesifikasiyasını dəqiqləşdirməklə həll etmək olar. Bu məsələyə dair indiyədək dəqiq elmi mövqe yoxdur”.⁴⁸⁰

Bakıxanov sələfləri Nizaminin, Xaqaninin, Füzulinin və başqalarını yolunu davam etdirmiş, eyni zamanda dövrünün mənəvi-ideoloji tələblərini müəyyən qədər də olsa, görüb dəyərləndirmişdir. Bu mənada, Bakıxanova İslama və şəriət qanunlarına daha real yanaşmasına, Qərb mədəniyyətinə özünəməxsus münasibətinə, millətinin tarixini qələmə almasına görə yeni dövrün, ilk milli və öncül maarifçisi adı vermək olar. Deməli, A.A.Bakıxanovun maarifçiliyinin əsas prinsipi milli-mənəvi dəyərlərimizə yeni bir rəng, çalar qatması olmuşdur. Bu mənada Bakıxanovdakı maarifçilik İslam dəyərlərindən bəşəri dəyərlərə, bəşəri dəyərlərdən isə milli dəyərlərə qədər təkamül yolu keçmişdir. Mütəfəkkirin yaradıcılığının ilkin dövrlərində dini və bəşəri dəyərlər üstünlük təşkil edirdisə, ömrünün son çağlarında milli və dini hislərin vəhdəti onun düşüncəsinə hakim kəsilmişdi.⁴⁸¹

Bütün bunlardan sonra Bakıxanovun dünyagörüşü ilə bağlı ümumiləşdirmələrimizi belə yekunlaşdırırıq: Birincisi, Bakıxanov ilk

⁴⁷⁸ Ələkbərov Faiq. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış (1-ci hissə). Bakı, “Təknur”, 2011, s.326

⁴⁷⁹ Кулизаде З.А. Из истории Азербайджанской философии VII-XVI вв., Баку: Азернешр, 1992, s.207

⁴⁸⁰ Yenə orada, s.207

⁴⁸¹ Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). Üç cildə, I cild. Bakı, “Elm və təhsil”, 2023, s. 201.

baxışda şiə məzhəbindən çıxış etsə də, ümumilərsə İslam dininin bəşəri mahiyyətini ön plana çəkirdi. Bu anlamda islam dininin hansısa bir millət ya da bölgəylə ya da fəlsəfi anlamda məhdudlaşdırılmasının əleyhdarı olan Bakıxanovu bu dinin şarlatan axundların, zahidlərin inhisarından çıxarılmasının, yenilikçi-mütərəqqi və bəşəri mahiyyətinin yenidən canlandırılmasının tərəfdarı idi. Bu anlamda o, islam dini işığında insanın kamilləşməsinə və Allaha qovuşmasını da mümkün hesab etmişdir. Başqa sözlə, Bakıxanov inanmışdır ki, yalançı ruhanilər, zahidlər müsəlmanları kamilləşməyə və Allaha qovuşmağa aparan ilahi eşq yolunda bir əngəl olsalar da, bütün bu çətinliklərə dözərək öz yolundan dönməyənlər sonda məqsələrinə çatacaqlar. İkincisi, o, milli kimliyin dini kimliyə qarşı qoyulmasını qətiyyənlə qəbul etməmiş, hər ikisinin hər bir müsəlman xalqının həyatında ayrıca rolunun oynamasını xeyli dərəcədə anlamışdır.

Bakıxanovun bütün əsərlərinin təhlili bizə deməyə əsas verir ki, o, İslam dini kimliyi qədər Türk milli kimliyini də yetərincə dərk etmiş, bu anlamda da əsasən Azərbaycan türklərinin tarixini, qismən də fəlsəfi ədəbiyyatını qələmə almışdır. Üçüncüsü, Bakıxanovun əsərlərində yenilikçi ruhlu fəlsəfi düşüncələr yetərincədir ki, bunu da onun İslam dininə, milli məsələlərə və bütövlərsə həyatdakı hadisələrə obyektiv yanaşmasından görürük. Xüsusilə də, Bakıxanovun gerilikçiliyə, despotizmə, xurafata, cəhəllətə və digər məsələlərə münasibətində dövrünün cəlbədedici Avropa dəyərlərini deyil, vaxtilə mütərəqqi, yenilikçi dövrünü yaşamış İslam-Şərq mədəniyyətini örnək alması çox düşündürücüdür. Bir sözlə, Bakıxanovun ümumilərsə gəlidiyi qənaət odur ki, bu gün Avropa mədəniyyəti nə qədər mütərəqqi görünüb gözqamaşdırıcı olsa da, İslam-Şərq xalqları öz problemlərinin çarəsini Qərb-Xristian mədəniyyətində axtarmamalıdır. Hər bir müsəlman xalqının nicat yolu bəşəri, yenilikçi mahiyyətli İslam dininin əsil mahiyyətini dərk etməkdən, eyni zamanda həmin dini qəbul etmiş xalqların öz milli dəyərlərini, milli xüsusiyyətlərini yenidən ortaya qoymasından keçir. Çar Rusiyasının Qafqazı, o cümlədən Quzey Azərbaycanı işğal etdiyi bir dövrdə yaşayan hətta, bu proseslərin birbaşa şahidi rolunda çıxış edən Bakıxanovun dünyagörüşünə şübhəsiz, iki fərqli mədəniyyətin, yəni doğma Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti ilə yanaşı, yad Qərb-Avropa-Rus mədəniyyətinin də müəyyən qədər təsiri olmuşdur. Hər halda biz onun 19-cu əsrin birinci yarısında qələmə aldığı bütün əsərlərində bu mədəniyyətlərin təsirini, xüsusilə də Şərq-İslam-Türk mədəniyyətinin üstünlüyünü çox hiss edirik.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. IV cild (XIX əsr). Bakı, "Elm", 2007

Bakıxanov A.A. Əfkarül-cəbərut. İstanbul, 1848

Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Azərənşr, 1951

- Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Möminin, 2001
- Bakıxanov A.A. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan şeri antologiyası, Bakı, "Şərq-Qərb", 2005
- Bakıxanov A.A. Nəsihətlər. Hikmət çələngi. Bakı, Gənclik, 1997
- Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005
- Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. ("Ön söz"ün müəllifi Z.Bünyadov). Bakı, 1991
- Çəmənizadə Y.V. Əsərləri. 3 cildə. III cild. Bakı, "Avrasiya Press", 2005
- Əhmədli Rəfail. Azərbaycan dövlətçilik fəlsəfəsi. Bakı, "Nurlan", 2008
- Ələkbərlı Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). Üç cildə, I cild. Bakı, "Elm və təhsil", 2023, 784 s. (Tamamlanmış və əlavələrlə yenidən işlənmiş üçüncü nəşri)
- Ələkbərov Faiq. A.A. Bakıxanovun "Tarixi" milli özünüdərk prosesinin başlanmasının təzahürü kimi // "Şah İsmayıl Xətai: müasirlik və əbədi" Ümumrespublika elmi-praktik konfransının MATERIALLARI (17 iyul 2011). Bakı, Təknur, 2011, s.22-35
- Ələkbərov Faiq. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış (1-ci hissə). Bakı, "Təknur", 2011
- Əsgərli Zaman. Bakıxanov – Qüdsi. Bakı, "Elm", 2015
- Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, "Şərq-Qərb", 2007
- Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. "Lider nəşriyyatı", Bakı, 2004
- Köçərli Fəridun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005
- Qasımlı Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı, "Maarif" nəşriyyatı, 1966
- Məmmədov Zakir. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, Şərq-Qərb, 2006
- Poetik məclislər. Toplayanı və tərtib edəni: Nəsrəddin Qarayev. Bakı, "Yazıçı", 1987
- Rəşidov Zaur. Ənvər Əhmədovun tədqiqatlarında Azərbaycan maarifçilik fəlsəfəsi: tənqidi təhlil. "Metafizika" jurnalı, 5(4), Bakı, 2022
- Rüstəmov İzzət. Azərbaycanda təbii-elmi biliyin inkişafının fəlsəfi problemləri (XIX əsr – XX əsrin əvvəli). Bakı, "Diplomat", 2001
- Ахмедов, Э.М. Философия Азербайджанского просвещения.

Баку: Азернешр, 1983

Бакиханов А.К. . Гюлистан-и Ирам. Баку, 1926

Кулизаде З. Концептуальные проблемы исследования социокультурного развития (конец XX – начало XXI вв.). ч.II. Баку: “Текнур”, 2009

Кулизаде З.А. Из истории Азербайджанской философии VII-XVI вв., Баку: Азернешр, 1992

Рзакулизаде С. Дж. Из истории философской мысли Азербайджана. Баку, “Текнур”, 2010

VIII FƏSİL

SEYİD ƏBÜLQASİM NƏBATİ

Giriş. XIX əsr Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərindən Seyid Əbülqasim Nəbatı (1812-1873) Qaracadağ mahalının Üştibin qəsəbəsində dünyaya gəlmişdir. Uşaq yaşlarından ana dili olan Türk dili ilə yanaşı, ərəb və fars dillərini də mükəmməl mənimsəyən Nəbatinin “Divani-türki” və “Divani-farsi” əsərləri olmuşdur. Hər iki əsər (“Divani-türki Seyid Əbülqasim Nəbatı”, “Divani-farsi Seyid Əbülqasim Nəbatı”) 1993-cü ilə dr. Hüseyn Məhəmməd zadə Sədiq tərəfindən Təbrizdə nəşr edilmişdir.⁴⁸²

Gənc yaşlarından dini elmlərlə yaxından tanış olan Nəbatı, hətta şeirlərində şəcərəsini bir tərəfdən seyid peyğəmbər övladı kimi ərəblərə, digər tərəfdən xançobanlı kimi türklərə bağlamışdır. Belə ki, şair şeirlərinin birində ərəb “olmasını” belə yazmışdı:

*Meydani-eşq içrə səyirtdim atı,
Müsəxxər eylədim Rumu, Heratı,
Möhtərəm oğluyam, adım Nəbatı,
Zatımız Haşimi, əslimiz ərəb.*⁴⁸³

Şübhəsiz, Nəbatinin burada milli mənşəyini ərəblərlə bağlamasının səbəbi İslam dini, o cümlədən şiə təəssübkeşliyidir. Başqa sözlə, Nəbatinin dini kimliyini özünün milli kimliyi olaraq da görməsi, birmənalı şəkildə İslama sevgisindən, inamından irəli gəlmişdir. Çünki başqa şeirlərində Nəbatı milli kimliyini və dilini Türk kimi qələm vermiş və Türk olması ilə fəxr etmişdir:

*Bəççeyi-türkəm, dilim türki, kəlamım həcv-məcv
Xançobanı can alan cananı gözlər gözlərim.*⁴⁸⁴

Dini görüşləri. 19-cu əsrin əksər Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri kimi, Nəbatinin yaradıcılığında əsas yeri şiəlik, ya da Əhli-beyt sevgisi və sufilik tutmuşdur. Onun öncə sufiliyə, daha sonra şiəliyə, ya da əksinə əvvəlcə şiəliyə, daha sonra sufiliyə, daha çox meyil etməsi ilə bağlı fərqli fikirlər mövcuddur.⁴⁸⁵ Bütün hallarda mütəfəkkir dünyagörüşü bir çox tərəddüdlərinə baxmayaraq, əsasən sufilik və şiəlik düşüncəsinə köklənmişdir.

Şiəliklə bağlı onu deyər bilərik ki, şeirlərində Həzrət Əlinin (ə)

⁴⁸² Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, 4-cü cild. Bakı, Elm, 2011, s.221

⁴⁸³ Nəbatı Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2004, s.4

⁴⁸⁴ Yenə orada, s.100

⁴⁸⁵ Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, 4-cü cild. Bakı, Elm, 2011, s.221

yolunun davamçısı olduğunu dəfələrlə ifadə edən Nəbatiyə görə, bütün daxili tərəddüdlərə son qoyub qurtuluş yolu tapmaq üçün sidq ürəklə “şahi-Mərdanə”nin izi ilə getmək lazımdır:

*Qorxma nirani-fəraqın şərərindən, ey gül,
Sidqılən tut üzünü bircə şahi-Mərdanə.
İsmi-əzəm deyilən ismi-Əlidir, billah,
Gəzmə bica yerə Nəsnas kimi hər yana.
Etməz iqrar, Nəbati, bu sözə zahidi dun,
Gəlməz imanə yaqin and içəsən Qurana.⁴⁸⁶*

Yaxud da:

*Mətləi-şəmsi-züha, məzhəri-nuri-hüda,
Fəxri-dili-Mürtəza, mənbəi-ürfanə arz.⁴⁸⁷*

Bu anlamda abid, dərviş, brəhmən, qələndər olmaq arasında tərəddüd etdiyi zamanda Nəbati şialik təəssübündən əl çəkməmiş, həmişə gözləri Həzrət Əlini gözləmişdir:

*Müxtəsər, yeydir, Nəbati, bir sözü çox çeynəmə,
Söylə bir yol Heydəri-kərrarı gözlər gözlərim.⁴⁸⁸*

Bütün bunlar bir daha göstərir ki, Nəbatinin yaradıcılığında şialiyyə, xüsusilə Həzrət Əlinin (ə) ayrıca bir yeri olmuşdur.⁴⁸⁹ Onun düşüncəsində Həzrət Əli (ə) bir həqiqət meyarı, ərənlər ərəni, ən adil hökmdar və güclü alim olmuşdur.

*Ya Əli, ya övlia, ya Bülhəsən, ya Butürab!
Şiri-həqq bir qüdrəti-yəzdanı gözlər gözlərim.
Lafəta, illa Əli, laseyfə, illa Zülfüqar
Seyheyi-Düldül-fələkcövləni gözlər gözlərim.⁴⁹⁰*

Başqa bir şeirində isə Nəbati Həzrət Əlini (ə) daha yüksək məqamlara qaldırır, onu aləmin sultanı, şahların şahı kimi qələmə verir. Nəbati yazırdı ki, birinci imamın məqamı Makedoniyanın İskəndərindən, Əhəməninin Daralarından qat-qat yuxarıdır:

*Nə Dara tanıram mən, nə İskəndər,
Mənim Fəğfurü xaqanım Əlidir.*

⁴⁸⁶ Nəbati Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2004, s.26

⁴⁸⁷ Yənə orada, s.31

⁴⁸⁸ Yənə orada, s.49

⁴⁸⁹ Behcət Əfəndi Bəhlul. Nəbati. Bakı, Azərənşr, 1935, s.3-5

⁴⁹⁰ Nəbati Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2004, s.99-100

*Behiştî zahidə versəm sərəsər,
Mənim gülzari-rizvanım Əlidir.
Əgər hər kimsənin bir şahı olsa,
Mənim də şahı-şahanım Əlidir.*⁴⁹¹

Bütün bunlarla yanaşı Nəbati başqa bir şeirində Həzrət Əlinin Allah səviyyəsinə qaldırılmasını əleyhinə çıxdığını söyləsə də, ancaq ona olan müstəsna sevgisini gizlətmir də. Hətta, F.Köçərlinin təbrincə desək, həmin şeirində Nəbati dolayısıyla da olsa, özünü də şəkəkaklar silkinə aid etmişdir. F.Köçərli yazır: “Nəbati həzrət Əil əleyhissəlamın həqiqi və səmimi məddahlarından olduğu üçün ol cənabın vəsfi-şəninə çox gözəl və qərra qəsidələr yazıbdir ki, hər kəs onları mütaliə etsə, onun qəlbində həqiqi bir vəcd və tərəb vüqua gəlir. Nəbati demək olar ki, öz mövlasına ürəkdən açıq imiş və bu məhəbbəti ucundan ol şahı-dəryadilin və gövhəri-Nəcəf və mədəni-izzü şərəfin mədhində yazdığı bir kəlamında əndazədən çıxır və bir növ özünü şəkəkaklar silkinə daxil edən kimi olur”.⁴⁹² Köçərlinin bəhs etdiyi həmin şeirində Nəbati yazır:

*Mən ruzi-əzəldə sevmişəm bir şahı,
Allah deyər, ona əliallahı,
Hər kim ona Allah desə, kafirdir,
Şəkəkakdır ol Nəbati tək, vallahi.*⁴⁹³

Nəbati başqa bir şeirində də açıq şəkildə yazır ki, “dünyanın binasının yaranması Əlinin adınadır, Peyğəmbərin dini qanunları Əlinin qılınının gücünədir”.⁴⁹⁴ Deməli, Nəbati özü əliallahları tənqid etsə də, onun dünyagörüşündə Həzrət Əlinin ilahiləşdirilməsi də istisna deyildir. Bu anlamda o da, az-çox əliallahilərin təsirinə düşmüş, “Həqq Əlidədir, baxsan həqq ilə” tezisinin təsiri altına qalmışdır. Burada sual yarana bilər ki, niyə İslam dininin peyğəmbəri Məhəmməd Peyğəmbəri deyil də, Nəbati də digər əliallahilər kimi Həzrət Əlini Allah səviyyəsinə qaldırmışdır? Hesab etmək olar ki, İsa Məsihiyə verilən Allah oğlu, ya da Allahın özü olmaq sifətinin Həzrət Əliyə verilməsi mistik səbəblərlə bağlıdır. Hər halda Həzrət Əlinin ilahiləşdirilməsinin dərin dini-mistik kökləri var ki, Nəbati də “Divani-Türki” əsərində birmənalı şəkildə onu bütün peyğəmbərlərdən üstün tutaraq Allahla eyniləşdirmişdir. O, “Divani-Türki”də yazır:

⁴⁹¹ Nəbati Seyid Əbülqasim. Əsərləri. Bakı, Azərnəşr, 1968, s.151

⁴⁹² Köçərli Fəridun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. I cild, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.445

⁴⁹³ Nəbati Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2004, s.178

⁴⁹⁴ Köçərli Fəridun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. I cild, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.446

Ruzi-əzəl Cəbrailədn ta ki, etdi sual:

Sən nə kimsən, mən kiməm, söylə cavabəm, olma lal!

Dedi: - Sən sənsən, mən mən. Od tutdu, yandı pəri-bal,

Mütləca oldu bu ismə, ta ki, rəf oldu məlal:

Şahi-mərdan, Şiri-yəzdan, Heydəri-Düldülsəvar,

Lafəta illa Əli, la sefya illa Zülfiqar...⁴⁹⁵

Nəbatinin fikirlərindən belə çıxır ki, İsa Məsih kimi Həzrət Əli də Allahın özündə təcəllə etdiyi üçün ölməmiş, qeybə çəkilməmişdir. Bu anlamda Həzrət Əlinin və onun övladlarının ölümünə mərsiyə yazmayan Nəbati üçün o, bir Xilaskar olaraq insanların imdadına yetişəcəkdir.⁴⁹⁶ Ancaq bütün bunlarla yanaşı, Nəbati onu da yazırdı ki, bu mövcudatda Allahın yeri başqa, Əlinin yeri isə başqadır. Çünki biri Yaradandır, o biri isə yaranan. Nəbati yazır:

Nəbati, çək: Əli, Əli,

Könlün olsun cəli, cəli.

Onu Allah, bəli, bəli,

Bu dildə əzbər yaradıb.⁴⁹⁷

Fəlsəfi görüşləri. Ümumiyyətlə, Nəbatinin yaradıcılığında “vəhdəti-vücut”, yəni sufilik də güclü şəkildə özünü büruzə vermişdir. Gənc yaşlarından şeir yazan Nəbati Azərbaycanın bir çox şəhər və kəndlərini (Əsgəran, Ağdam, Təbriz, Lənkəran, Salyan, Hindarx və b.) gəzərək sufilər kimi dərvişlik etmiş, sufi ruhlu bir mütəfəkkir olmuşdur. Firidun bəy Köçərli yazır: “Rəvayət olunur ki, Seyid Əbülqasım Üstibində əvvəlcə dərvişlər həlqəsinə daxil olub, onların içində nüfuzu artıbdır və sonralardan dərvişlərə mürşid olubdur. Bəzi vaxtlarda ondan kəramət sadır olarmış; belə ki, bir para xariqüladə əlamətlərin ondan zühur etməyini görənlər olubdur. Etikafdan çıxan zamanı onun simasında başqa bir parlaqlıq və nuraniyyət cəlvə edərmiş; özgə bir halətə düşərmiş və bəzi vaxtı şövqü zövq ilə eşqdən, mey və məhəbbətdən dəm vurarmış”.⁴⁹⁸

Eyni zamanda, o, Nemətullah Vəlinin adıyla bağlı olan təriqətə də ciddi şəkildə meyil göstərmiş, özünü şeirlərində “Məcnunşah” adlandırır onlar kimi Allah çatmağın yollarını aramışdır. Feyzulla Qasımzadə yazırdı: “Nəbatinin “Məcnunşah” ləqəbini qəbul etməsi onun XIV— XV əsrlərdə yaşamış məşhur təriqət mürşidi Şah Nemətullah Vəlinin (1331 -1431)

⁴⁹⁵ Nəbati. Divani-Türki Seyid Əbülqasim Nəbati. Təbriz, 1993, s.307

⁴⁹⁶ Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, 4-cü cild. Bakı, Elm, 2011, s.227

⁴⁹⁷ Nəbati Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2004, s.137

⁴⁹⁸ Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.445

təriqətinə mənsub olması ilə əlaqədardır. Şah Nemətullah təriqətini yayanlar öz ad və ya ləqəblərinə “şah” sözünü əlavə edirdilər. Nəbati farsca şeirlərində bir neçə yerdə Şah Nemətullah təriqətinə xidmət etdiyini göstərir”.⁴⁹⁹

Bu anlamda bütün sufilər kimi Nəbati də, özünü cismən unutmağa, fənaya uğramağa və sonunda Haqqa qovuşmağa çalışmışdır. Bu isə o deməkdir ki, Nəbati şialik qədər sufiliyin də təsiri altında olmuşdur.

*Gah ağıllı, gah divanə oldum,
Gah abad, gah viranə oldum,
Gah xərabat içində sufi,
Gah da meyxanə süpürgəçisi oldum...⁵⁰⁰*

Hesab etmək olar ki, onun sufiliyə meyil etməsində kainatın sirlərini öyrənmək və Allaha qovuşmaq istəyi mühüm rol oynamışdır. Bu anlamda dünyada, yəni yerdə və göydə olan nə varsa hamısında Yaradanın bir zərrəsi vardır. O, yazır:

*Cumdum genə qəvvas tək dəryayə mən, dəryayə mən,
Qıldım nəzər bir lövlövü-laləyə mən, laləyə mən.
Sən sanma mən bu bəhrdə hər inci, mirvari gəzim,
Göz dikmişəm bir gövhəri-valəyə mən, valəyə mən.
Getdim biyaban gəştinə, vurdum təcəllə dəştinə,
Etdim tamaşa Turdə Musayə mən, Musayə mən.
Çıxdım bu ərşin üstünə, baxdım büləndü pəstinə,
Pəs onda nəgəh uğradım İsayə mən, İsayə mən.⁵⁰¹*

Bizcə, Nəbati şeirlərində Tur dağında Allahla söhbət edən Musa Peyğəmbərdən ya da İsa Peyğəşmbərdən nümunələr verməklə, özünün də Tanrıya yaxın olmasına işarə etmişdir. Yəni Nəbati Musa və İsa kimi, özünün də Allahla kəlmə kəsməsini istisna etməmişdir. Nəbati yazır:

*İndi qeybdən Xançobanına
Nəxli-Turdən bir şərə gərək.⁵⁰²*

Bir sufi-panteist kimi özünü Həllac Mənsura oxşadan Nəbati

⁴⁹⁹ Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı, Elm və təhsil, 2017, s.102

⁵⁰⁰ Nəbati Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2004, s.6

⁵⁰¹ Nəbati Seyid Əbülqasim. Əsərləri. Bakı, Azərnaşır, 1968, s.89

⁵⁰² Nəbati Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2004, s.127

şeyirlərində tez-tez “ənəlhəq” yazırdı ki, artıq onun üçün sufilik həyatının bir parçası idi. O, yazır:

*Xatirim istər ola sirr – “ənəlhəq” məzhəri,
Kəlle-i-dar üzrə bir culağı gözlər gözlərim.⁵⁰³*

Və ya:

*Güşeyi-vəhdət nə əcab cə imiş,
Sirri-nihan onda hüveydə imiş.*

Aşiqi-divanələrin mənzili-

Rütbəyə bax, ərşi-müəlla imiş.

Qafil idim bu dili-viranədə,

Dil demə, oğlan, bu ki dərya imiş.⁵⁰⁴

Ümumilikdə, Nəbati Yaradanla yaranan arasındakı ilahi bir bağın olması düşüncəsində olmuşdur. Nəbati bütün bu düşüncələrin təsiri altında da Həzrət Əli, Həzrət Musa, Həzrət İsa, Həllac Mənsur, Nemətullah Vəli, Qasım Ənvar və başqaları kimi özünün heç də onlardan geri qalmayaraq, Həqqə yaxın olduğunu iddia etmişdir. Bizcə, onun şeyirlərində ifadə etdiyi “Mən” və Allah (Musa və Allah, İsa və Allah, H.Mənsur və Allah) bir bütündür ki, artıq bu zaman müsəlman, şiəlik, məcusilik, xristianlıq, yəhudilik öz əhəmiyyətini itirmiş olur.⁵⁰⁵ Deməli, Nəbatinin sözdə İslamdan dönüb üzünü gah Musa peyğəmbərə, gah İsa peyğəmbərə tutması da nisbidir:

*Tərk edib islamı, tutdum məzhəbi-Ruhullahı,
Səcdə qıldım xaçə, bir rəhbəni görən gözlərim.⁵⁰⁶*

Nəbati bəzi şeyirlərində açıq şəkildə yazır ki, onun sözlərində zahirdə bir, batində isə tamamilə fərqli mənalar vardır. Bu isə o deməkdir ki, onun din “dəyişkənliyi” məcazi xarakterlidir. Çünki Nəbati bu dünyada hansı dinə “üz tutması”ndan asılı olmayaraq onun “gizlin pərdə”də pənah tapdığı əsas məzmun Yaradanın özüdür. Bu anlamda Nəbatinin “kafirliyi” bütün dinlərin üstündə olan Allahdan yapışmasıdır:

*Yoxdu bir kimsə ilə ülfətü rəbtim, rəbtim,
Söylərəm pərdədə gizlin belə məzmun, məzmun.
Çox da axtarma Nəbatini, keç ondan, keç, keç!*

⁵⁰³ Yenə orada, s.46

⁵⁰⁴ Yenə orada, s.5

⁵⁰⁵ Yenə orada, s.173

⁵⁰⁶ Yenə orada, s.102

*Dini yox, məzhəbi yox, gəbrdi məlun, məlun!*⁵⁰⁷

Deməli, Nəbatinin şeirlərində Allah və “Mən” anlayışı bir bütündür, yəni onlar mahiyyətə də, mənaca da eynilik təşkil edir. Onun “Mən” dediyi heç bir şeylə, yəni var-dövlətə, şəhvani hisslərə qurban edilməyəcək qutsal bir “Mən”dir. Bu “Mən”in mahiyyətində Musa da var, İsa da var, Həllac Mənsur da var, sonuncu Peyğəmbər də var.⁵⁰⁸ “Divan”-çasında verilən dibaçədə Nəbati kainatın, dünya “nemət və gözəlliklərinin yaranmasını” vücu-di-mütləqə, yəni xaliqə (Allaha) bağlayır və həmin xaliqin əli ilə özünün “aşıqi-şeyda” olduğunu təsvir edir: “Gah bu biçərə- yi-dilxəstəyə bir rəhm edəsən, yoxsa məgər bilmirsən kim sənə mən aşiqəm, ey yarı-cə fakar, dilazar, sitəmpişə və birəhmü mürüvvət! Nə xoşumdur ki, çəkım mən belə zillət! Səni tari, dəxi əl çək bu cəfadən ki, gümanım budu bu vəsfdə gər görsə məni rəhm eliyə kibrü nəsarə! Elə gəldi, belə getdi, belə gəldi, belə baxdı, necə baxdı ki, göz axdı, canımı odlara yaxdı. Yeri get dəng eləmə, bir elə göz taki deyim mən belə gəldi, belə baxdı. Deyəcəklər ki, bu əfsanədi kim belə gəldi, belə getdi. O nə Məcnundu, nə Leyla və nə məxfidü, nə peyda və nə Vamiqdü, nə Əzra, nə Nəbatidü nə Hafiz. O, müdəbbirdü ki, tədbir elədi, etdi məni aşiqi-şeyda”.⁵⁰⁹ Nəbatinin şeirlərində də bu ruh var

*Etmişəm suzanımı rüşteyi-Məryəmdən dur,
Minmişəm tövsəni-gərdunə, Məsihayəm mən.
Möcizəti-həmə peyğəmbər olub mində ayan,
Bilmək olmaz məni, bir sirri-hüveydayəm mən.
İstəsən kim, biləsən kimdi bu inşanı qılan,
Gəzgəzəm, qanıçici duxtəri-tərsayəm mən.
Hələ gör bəsdi, Nəbati nə ənləhəqdir bu?
Dəxi bir yol deginən vahudü yektayəm mən.*⁵¹⁰

Mütəfəkkir mövləvilər kimi tez-tez “hu-hu” dediyini də xatırladır. Onun “hu-hu” çəkməsi Tanrıya çatmaqdan, onu zikr etməkdən başqa bir şey deyildir:

*Baisi-icadi-ələm ta ki, bildim eşq imiş,
Zikri “hu-hu” eylərəm hər ləhzə yəhulər kimi.*⁵¹¹

⁵⁰⁷Yenə orada, s.61

⁵⁰⁸ Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). Üç cildə, I cild. Bakı, “Elm və təhsil”, 2023, s. 326

⁵⁰⁹ Nəbati. Divança. Təbriz, hicri 1309 (qəməri), s.3

⁵¹⁰ Nəbati Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2004, s.59

⁵¹¹ Yenə orada, s.37

Nəbati şeirlərində göstərir ki, yarı təsvir və tərənnüm etməkdə məqsədi “zahidi-yekta”dır (Allahdır). İlahi eşqə sarılan şair eşq əhlinin ustadı olan “Məcnuni-zəbunu” və “Fərhadı-qəmpərvəri” xatırlayaraq özünü onların cərgəsinə daxil edir.

Feyzulla Qasımzadə hesab edir ki, “Vəhdəti-vücut” və ya Şərq panteizmi Nəsimi və Füzuli dövrləri üçün mütərəqqi hadisə kimi qiymətləndirilsə də, Nəbati dövrü üçün artıq mürtəce mahiyyət daşıyır. Artıq “Vəhdəti-vücut” onun yaradıcılığında dərin bir ziddiyyət və məhdudluq təşkil edir. F.Qasımzadə yazır: “Sonsuz boşluqlar, içərisində dönüb-dolaşan kainatın, mütə-madiyənin toplanıb dağılmaqda olan varlıq aləminin haradan doğulduğunu, haraya getdiyini və bunların nə kimi bir qüvvə tərəfindən yarandığını və idarə edildiyini o daima düşünürdü. Bu çətin fəlsəfi müəmmalar qarşısında aqlının gücsüzlüyünü hiss edən şairdə getdikcə şübhə və tərəddüdlər dərinləşirdi. O bu zaman hər şeyi şübhə altına alır, heç bir şeyə inanmayırdı. Şairin mütərəddid ruhunu idealist fəlsəfi aqidələrin, dini məzhəb və təriqətlərin heç biri təmin edə bilmirdi”.⁵¹² Doğrudan da, bəzi şeirlərində Nəbatinin müəyyən dərəcədə aqnostizmə yuvarlanması meyli özünü büruz verir. Məsələn, o, bir şeirində yazırdı:

Nə İraqiyəm, nə Rumi, nə sahaiyəm, nə lovmi.

Nə qəribəmi nə bumi, hələ lənə, lənək ləngəm.

Nə zi kafəmi nə əz nun, nə əzin dü hərf birün,

Nə Çobaniyum, nə Məcnun, xələ lənk, lənk, pənkəm.

Nə Nəbatiyəm, nə bənəi, nə müsəlliyəm, nə cəngi,

Nə məcusu nə firənəi, hələ lənə, lənə, lənəm.

F.Qasımzadə hesab edir ki, bu şeirində Nəbati artıq nə İslamın düşündüyünü “Külli kainatı yaradan Xəliqi-yektayə” və onun peyğəmbərinə, nə haqqında vaxtı ilə qəsidələr yazdığı “Lafəta illa”yə (Əliyə), nə də həqiqi aşiqi olub illərcə “vüsali” uğrunda çırpındığı “vücudi-mütləq”ə inanırdı: “O bunların hamısından əl çəkmişdi. Lakin o, bütün bu fəlsəfi və dini məzhəbləri, bir ateist kimi, puç və əfsanə saydığı üçün deyil, bəlkə əsil mahiyyətlərini dərk edə bilmədiyi və fəlsəfi bir bəhran keçirdiyi üçün tərk etmişdi”.⁵¹³

Nəbati özünün fikri böhranlarını və aqnostik dünyagörüşünü “Nədir” rədifli qəzəlində də ifadə etmişdir. O, yazırdı:

Eylə məstəm bilmirəm kim, mey nədir, mina nədir,

Gül nədir, bülbül nədir, sünbül nədir, səhra nədir.

⁵¹² Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı, Elm və təhsil, 2017, s.119

⁵¹³ Yəni orada, s.120

*Od tutub canım sərasər yandı, amma bilmədim,
Dil nədir, dilbər nədir, başımda bu sevda nədir.
Bilmədim ömrümdə heç bir küfrü iman hansıdır,
Əhmədü Məhmud kimdir, Musiyü İsa nədir.
Şahbazi-övcü-vəhdət, vahidü pəyyü qədim,
Xəliqi-ərzü səma, ol fərdi-bihəmta nədir.*

Beləliklə, Nəbatinin fəlsəfi fikrinin inkişaf yolunun İslamın şiə məzhəbi, “vəhdəti-vücut” və müəyyən qədər aqnostisizmlə bağlı olduğunu iddia etmək olar. Bizcə, Nəbatinin dünyagörüşündə əsasən İslam dinindən qaynaqlanan şiəlik və sufilik əsas yer tutmuş, aqnostizm isə zaman-zaman özünü büruzə vermişdir. Hər halda, bəzi şeirlərində onun tərəddüd içində olduğunu, hansı tərəfə yön alması ilə bağlı qəti qərara gələ bilmədiyi və heçliyə yuvarlandığı (aqnostizm) da hiss olunur. Onun bu tərəddüdlərində riyakar zahidlərin də mühüm rol oynamasını unutmamalıyıq. Ancaq bu tərəddüdlər daimi xarakter daşımamış və şair daha çox özünü hər daim yenilikçi, dünyəvi ruhlu olan İslam dininə bağlamaqla xilas yolünü görmüşdü. F.b.Köçərli yazır: “Seyid Əbülqasim Azərbaycan türklərinin Xacə Şəmsəddin Hafizi və Şəms Təbrizi və bəzi məqamlarda Mövlana Cəlaləddin Rumi mənziləsindədir. Necə ki, Hafiz fəşahət və bəlağətdə şüərayi-farsın sərdəftəri olub, həmçinin Nəbati də Azərbaycan şüərasının fəsihraqdır”.⁵¹⁴

Şairin yaradıcılığında sufiliklə bu və ya digər şəkildə bağlı olan şeirlərində ikizülü zahidlərin, riyakar ruhanilərin tənqidi də mühüm yerlərdən birini tutur. Nəbati məsciddən üz döndərüb meyxanələrə üz tutmasının ya da hücrələrə çəkilib dərvişlik etməsinin günahkarı kimi riyakar zahidləri, şeyxləri göstərmişdir:

*Mən dustü düşmən bilmənəm, şeyxü brəhmən bilmənəm,
Tərcih vermən Kəbədən bütخانəni, bütخانəni...*

*Məscidləri ver zahidə, qoy xanəgahı abidə,
Gəl, sən, Nəbati, məskən et meyخانəni, meyخانəni.⁵¹⁵*

Və yaxud da:

Eşqi, aşiqliyi mən eyləmə, zahid, billah,

⁵¹⁴ Köçərli Fəridun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.451

⁵¹⁵ Nəbati Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2004, s.36

*Əqlini başına yığ, aşıqi-bir yar ol-ol.*⁵¹⁶

Başqa bir şeirində isə Nəbati yazırdı ki, onu görən zahid cin görübmüş kimi, yan qaçır:

Məni görəcək, deyəsən, cin eşidib "bismillah",

Zahidin pis gözüne bir çalıcı mar olubam.

Ta bilim bəlkə, məgər, ol sənəmin məvasın,

Gah meyxanəyə, gah məscidə səyyar olubam.

Sən get öz karına, ey zahidi-bədkiş ki, mən

*Talibi-cami-Cəmi badeyi-gülzar olubam.*⁵¹⁷

Zahidlərin bəd əməlləri üzündən sanki Nəbatinin yaradıcılığında bəzən dinə münasibətdə müəyyən tərəddüdlərə, yaxud da ziddiyyətlərə rast gəldiyimizi iddia edə bilərik. Belə ki, şair bəzən abid ikən brəhmən ya da xristian olduğunu, məsciddən üz döndərüb bütخانəyə, kilsəyə getdiyini yazır:

Gah abid oldum, gah brəhmən,

Gah məscid, gah bütخانə oldum.

Gah dərviş oldum, gah qələndər,

*Gah məst, gah da məstanə oldum.*⁵¹⁸

Yaxud da:

Tərk edib islami, tutdum məzhəbi-Ruhullahı,

*Səcdə qıldım xaçə, bir rəhbəri gözlər gözlərim.*⁵¹⁹

Və ya:

Meyxanələr abad olsun,

Sakinləri dilşad olsun,

Məscid görüm bərbad olsun!

*Saldı məni qalə, qalə.*⁵²⁰

Başqa bir şeirində Nəbati yazırdı ki, dindən dönüb kafir olmasının səbəbi özünün dinin mahiyyətindən çox uzaqlaşmasıdır:

⁵¹⁶ Yenə orada, s.43

⁵¹⁷ Yenə orada, s.55

⁵¹⁸ Yenə orada, s.6

⁵¹⁹ Yenə orada, s.102

⁵²⁰ Yenə orada, s.140

*Saqi, dur, ver bircə sağər,
Dindən döndüm, oldum kafər,
Tapammadım, qaldı gövhər,
Qəri-dəryadə, dəryadə.⁵²¹*

Ya da:

*Dur get, göz önündən it, çox başımı ağrıtmə,
Hər yanə gedirsən get, gəlmə dəxi bu yanə!*

*Qurbanın olum, saqi, səndən nə təğafüldür,
Mən zahidə tuş gəldim, sən dövr elə məstanə!⁵²²*

Və ya:

*Qüruri-ruzə xüşk etmiş səni, zahid, nə qafilsən,
Bu təzvirü riyadən keç, Xudadən bircə ar eylə.⁵²³*

Zahidi zikri bəd, adı yaman, xalq yanında üzü xar kimi qələm verən Nəbati yazırdı ki, bu cür müsəlmanlıqdansa, Şeyx Sənan kimi eşq dəlisi olub “kafir” olmaq yaxşıdır:

*Şeyx Sənan kimi boynuma saldım zünnar,
İndi gəl, gör ki, kəlisələrə rəhbən oldum.⁵²⁴*

Çünki zahidə bu dünyada yaşamaq üçün Allah, Nəbati kimlərə isə mövla gərəkdir:

*Zahid, əl çək, sən tari, yeri get, dəng etmə,
Sənə Allah gərəkdir, mənə mövla, mövla.⁵²⁵*

Yaxud da:

*Zahidin başına kül, talib olur rizvanə,
Gün bu gün, Tari bilir, deyrdə rəhbənindir.⁵²⁶*

Nəbati hesab edirdi ki, yalançı ruhaniləri ikiüzlü əməllərinə görə qınamaq əslində mənasızdır. Çünki onların da bu dünyada özünəməxsus rolları vardır:

⁵²¹ Yenə orada, s.143

⁵²² Yenə orada, s.18

⁵²³ Yenə orada, s.21

⁵²⁴ Yenə orada, s.45

⁵²⁵ Yenə orada, s.89

⁵²⁶ Yenə orada, s.66

*Mən qılmayın çox da zahidi,
Üzrü var onun, aşiq olmayıb,
O əbəş yerə xəlq olunmayıb,
Bağbanə bir kalləxər gərək.*⁵²⁷

Və ya:

*Haşəlillah, tövbəkərəm, mən hara, məscid hara?
Rindi-məstəm, xaneyi-xummarı gözlər gözlərim.*⁵²⁸

Yaxud da:

*Zahidin başına kül, talib olur rizvanə,
Gün bu gün, Tanrı bilir, deyrdə rəhbənidir.*⁵²⁹

Bu mənada, şairin fikrincə, Allah eşqi nədir, zahid anlamaz. Bunu üçün insanda Allahı sevən odlı bir ürək olmalıdır. Belə bir ürək isə zahiddə yoxdur. Ona görə də zahidin işi-gücü saxta qəlblə və riyakar dillə Allahı anmaqdır. Bunu, kimsə anlamasa da, Nəbati kimi Tanrı aşıqları yaxşı anırlar:

*Zahid, az danış, get gözümdən it!
Eşqdən məni çox da danlama,
Mən məgər əbəş olmuşam dəli,
Bir o mimü dal, bavü rayə bax.*

*Məndən əl götür, ey uzunqulaq!
Zöhd satma çox ey himari-məhz!
Dur ayağa bir, aç o kor gözü, n,
Bir bu gözləri sürməsəyə bax.*⁵³⁰

Beləliklə, Nəbatinin dünyagörüşünü bir neçə istiqamətdə ümumiləşdirməyi vacib bilirik. Birincisi, Nəbatinin milli kimliyini dini kimlikdən fərqləndirməsini şəcərəsini bir tərəfdən seyid-peyğəmbər övladı kimi ərəblərə, digər tərəfdən xançobanlı kimi türklərə bağlamasında görürük. Hər halda şairin fəlsəfi şeirlərində görürük ki, əslini ərəblərə bağlaması İslam dininə ilahi sevgisindən irəli gldiyi qədər, Türk kimliyinin ifadəsi isə milli varlığının, milli dilinin, bir sözlə milli xüsusiyyətlərinin ifadəsi olmuşdur. İkincisi, Nəbatinin İslam dininə münasibətində isə şüalilik

⁵²⁷ Yenə orada, s.127

⁵²⁸ Yenə orada, s.48

⁵²⁹ Yenə orada, s.66

⁵³⁰ Yenə orada, s.130

və sufilik meyilləri daha çox özünü büruzə vermişdir ki, ümumilikdə o, bu dinin bəşəri-dünyəvi mahiyyətini daha dərinədən mənimsəmişdir.⁵³¹ Çünki Nəbatinin şeirlərində görürük ki, müsəlman demək zahid ya da axund olub bütün günü məscidlərdə ibadət etmək deyil, sadəcə bu dinin əsil mahiyyətini başa düşmək və onun insanlıq və ilahi eşq fəlsəfəsinə uyğun həyat tərzini keçirməkdir. Yəni o, ruhi baxımından nə qədər şiə-Həzrət Əli sevdalı olsa da, bütövlükdə əliallahiliyin əleyhinədir və İslam dininin lokallaşdırılmasını qətiyyənlə qəbul etmir. Üçüncüsü, Nəbatinin yaradıcılığında ikiüzlü zahidlərin, riyakar ruhanilərin tənqidi mühüm yerlərdən birini tutur ki, bunu da, onun yenilikçi-azad fəlsəfi düşüncələri ilə izah etmək olar. Şair açıq-aşkar şeirlərində yazır ki, zahidlərə bu dünyada yaşamaq üçün Allah, Nəbati kimilərə isə mövla gərəkdir. Bu o demək idi ki, Nəbatinin dünyagörüşündə ruhi-fəlsəfi anlamda çıxış yolu bəşəri-yenilikçi mahiyyətli İslam dini və milli adət-ənənələr olmuşdur.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

- Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, 4-cü cild. Bakı, Elm, 2011
- Behcət Əfəndi Bəhlul. Nəbati. Bakı, Azərnəşr, 1935
- Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). Üç cildə, I cild. Bakı, "Elm və təhsil", 2023, 784 s. (Tamamlanmış və əlavələrlə yenidən işlənmiş üçüncü nəşri)
- Köçərli Fəridun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005
- Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı, Elm və təhsil, 2017
- Nəbati Seyid Əbülqasim. Əsərləri. Bakı, Azərnəşr, 1968
- Nəbati Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb", 2004
- Nəbati. Divançı. Təbriz, hicri 1309 (qəməri)
- Nəbati. Divani-Türki Seyid Əbülqasim Nəbati. Təbriz, 1993

⁵³¹ Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). Üç cildə, I cild. Bakı, "Elm və təhsil", 2023, s. 332

IX FƏSİL

MƏHƏMMƏD HİDƏCİNİN

DÜNYAGÖRÜŞÜ

Giriş. Axund Molla Məhəmməd Hidəci/Hidəcli (1853-1928) Azərbaycanın Xəmsə vilayətinə bağlı və Zəncan şəhərinin yaxınlığında yerləşən Hidəcdə (Hiyədə) dünyaya gəlmişdir.⁵³² O, Hacı Axund Hidəci, Molla Məhəmməd Hidəci, Həkim Hidəcli adları ilə tanınıb ki, adının önündə “həkim” sözünün olması fəlsəfə ilə dərinlən maraqlanması və əsərlərində fəlsəfi düşüncələrin öz əksini tapması ilə bağlı olmuşdur. Onun atası Molla Məsuməli də ruhani və din alimi olmuşdur. O, ilk təhsilini Hidəc kəndində atasından almış, daha sonra kənd mədrəsəsində oxumuşdur. Hidəci Türk, Fars və Ərəb dillərinə bələd olub, Azərbaycan türkcəsinin Zəncan şivəsində yazıb yaratmışdır.

1879-cu ildə dini biliklərini və elmi dünyagörüşünü artırmaq üçün Qəzvinə gedən Hidəci buranın Həsən-xan-Hüseyn-xan mədrəsəsində sərf-nəhv, məntiq, əxlaq və bəyan elmlərini öyrənmişdir. Qəzvinə təxminən beş il təhsil alan Hidəci, bəzi qeydlərə görə Qəzvin elmiyyə hövzəsində (mədrəsə) Seyid Əli Xoyinin şagirdi olmuş, əqli elmlər və fəlsəfəyə maraq göstərmişdir.

O, Qəzvinədən sonra Tehrandə “Əbdullah-xan” və “Dərülşəfa” mədrəsələrində öz dövrünün seçkin alim-müəllimlərindən olan Mirzə Hüseyn Səbzvari, Əbülhəsən Cilvə və başqalarından təhsil almışdır. Onların təsiri ilə Hidəcinin həyata baxışında yeni fikirlər formalaşır. Hidəci 1887-ci ildə Tehrandə elmi biliklərini tamamladıqdan sonra “müctəhid” adını almaq üçün Nəcəfə getmişdir.⁵³³ Nəcəfdən sonra Kərbəla, Məşhəd və digər şəhərlərdə də olan Hidəci Məkkəyə gedərək hacı ünvanına da sahib olmuşdur.

O, ömrünün son iyirmi beş ilini Tehranın Münriyyə mədrəsəsində tədris ilə məşğul olmuşdur.⁵³⁴

Ömrünün son illərində ciddi şəkildə xəstələnən Hidəci Tehrandə vəfat etsə də, onun nəşini Qum şəhərinə aparıb “Tekye Tovliyyət” deyilən yerdə dəfn etmişlər.⁵³⁵

⁵³² Mümtəz Salman. El şairləri. I hissə. Bakı, Azərnaşr, 1935, s.314-315

⁵³³ Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cildə, 1-ci cild. Bakı, “Elm”, 1981, s.139

⁵³⁴ Mirəyevə Lətifə. XIX əsrin talesiz şairi. “Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığı” jurnalı, Bakı, 2019, sayı 2. s. 254

⁵³⁵ Şahaliyeva Mətanət. Cənubi Azərbaycan poeziyasının inkişaf problemləri (XIX əsrin ikinci yarısı). Bakı, Elm və təhsil, 2019, s.191

Hidəcinin əsərləri aşağıdakılardan ibarətdir: 1. “Təliqə ələl şərhi mənzumə”, 2. “Təliqə ələl əsfar”, 3. “Risaleyi duxaniyyə”, 4. “Danışnamə”, 5. “Kəşkül”, 6. “Vəsiyyətnamə”, 7. “Məktubat”, 8. Farsca şeir divanı, 9. Türkcə şeirlər divanı və b.

Hidəcinin fəlsəfi dünyagörüşü. Şərq ədəbiyyatı və fəlsəfəsi, o cümlədən Türk, Ərəb, Fars ədəbiyyatı və fəlsəfəsi ilə dərinlən tanış olan Hidəci fars dilində yazan şair-mütəfəkkirlər arasından Firdovsi, Nizami və Hafizə daha çox diqqət etmiş, onların əsərlərini şərh etmişdir. Məsələn, Həkim Hidəci fars mütəfəkkiri Əbülqasim Firdovsiyə bir nağılçı kimi baxıb satirik dil ilə onu sadəcə “elm axtaran” adlandırmışdır. Xüsusilə də, o, farsca yazdığı “Danışnamə” mənzuməsində Firdovsini nağılvəri (narrativ) tarixçiliyinə görə çox tənqid etmişdir.

Hidəcinin Azərbaycan Türk şair-mütəfəkkiri, filosofu Nizami Gəncəviyə münasibəti isə çox yüksək səviyyədə olmuşdur. Həkim Hidəci, Nizami Gəncəvini fəlsəfi və irfani dünyagörüşünü şərh edərkən onun elmini bir çox mütəfəkkirlər üçün örnək hesab etmişdir. O, Nizaminin “Sirlər xəzinəsi”də olan mövzuların təsiri altında bir çox məsnəvilər qələmə almışdır. Hətta, onun məsnəviləri Nizaminin beytləri ilə çox səsələşməkdədir. Bu anlamda, Hidəcinin fəlsəfi dünyagörüşünün formalaşmasında Nizaminin təsiri çoxdur və bunu, onun fəlsəfi şeirlərində dərhal hiss etmək olur.⁵³⁶

Həkim Hidəci Nizami Gəncəvidən sonra dəyər verdiyi, hörmət bəslədiyi ikinci mütəfəkkir isə Şirazlı Hafiz olmuşdur. Hidəci fars şeirinin söz ustadı olan Hafiz Şirazinin yüksək ruhunu sevmiş, onun təsiri altında söz xəzinəsini “xırdalamışdır”. Hər iki şairi yaxınlaşdıran dini çəkişmələrə, təriqət ayrılığına qarşı nifrət hissinin güclü olması, saf bəşəri duyğuların tərənnümü idi.⁵³⁷

Həkim Hidəcinin “Danışnamə” və divanına ön söz yazan Qulamhüseyn Rzanejad Mirzə Hüseyn Səbzəvarinin “Şərhi-mənzumə”sinə yazılan “Təliqə”ni oxuyaraq belə bir nəticəyə gəlmişdir ki, Həkim Hidəcinin fəlsəfi düşüncələri və haşiyələri bu sahədə ən əhatəli, ən ecəzkar hesab olunmalıdır. Belə ki, Həkim Hidəci İbn Sinanın “Şəfa”, “İşarət”, “Tənbihat” və başqa əsərlərini, eləcə də Molla Sədranın “Əsfar” kitabını tam öyrənmiş və fəlsəfi şərhlər vermişdir. Rzanejada görə Həkim Səbzəvarinin şagirdi Hacı Mirzə Həsən vasitəsilə Hidəci ona yaxın sayılmış ki, məhz Səbzəvarinin mənzumə mübahisələrini ondan dinlədiyi üçün belə gözəl,

⁵³⁶ Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). Üç cildə, I cild. Bakı, “Elm və təhsil”, 2023, s. 294

⁵³⁷ Şahaliyeva Mətanət. Cənubi Azərbaycan poeziyasının inkişaf problemləri (XIX əsrin ikinci yarısı). Bakı, Elm və təhsil, 2019, s.200

əhatəli, dəyərli fəlsəfi fikirlər yazmışdır.⁵³⁸ Hidəcinin Mirzə Hüseyn Səbzvarinin “Şərhi-Mənzumə” kitabına yazdığı “Təliqə” isə üç hissədən ibarətdir:

1. “Haşiyyə ləali müntəzimə və şərhi mənzuməti məntiq”,
2. “Təliqəqi ğurur-əl fərayed”,
3. “Fi qəvaed-ol-hokəm”.

O, “Təliqə” kitabının sonuna bir neçə səhifədən ibarət olan “Fi qəvaed-ol-hokəm” risaləsinə fəlsəfəni öyrənən tələbələrə yardım üçün yazmışdır.⁵³⁹

Hidəcinin şeirləri daha çox fəlsəfi mahiyyət daşıyıb demək olar ki, divanlarında onun bu ruhda olmayıb bir beyti belə tapılmaz. O, şeirdə özünü bir fəlsəfə müəllimi kimi görür və sanki tələbələrinə dərs demək üçün əlinə qələm almışdır. Bu baxımdan Hidəcinin varlıq, varlığın birliyi, surət və həyula, təcəlli, təslim və riza, eşq və digər anlayışlara nəzər yetirmək yaxşı olardı.

Hidəciyə görə Varlıq əsldir, bütün varlıqların qaynağı Odur və məhz xeyirdir. Şəxsi və zati vəhdəti ilə xalis və vacibdir, yəni yalnız bir vardır ki, o bir “Sahibi rəna”dır, “Haqq”dır: “Lavəcudə la məcudə elləl həq”. Hidəci deyir ki, Haqqın sifətləri onun zatından naşidir, yəni zahirdədir, batində deyildir. Bütün şeylərin, yəni təcəssüm tapan hər nə varsa onun zati, mahiyyət və surətləri əzəl olan Əzəldi. Haqq elmində və bilgində sabitlər və haqq onları bilirdi. Bunlara “əyani sabitə” deyilir. Bu bilgi isə haqqın zatındadır və haqqın təcəllisi ilə bu şeylər və eynlər zühur edirlər. Əgər Haqq-Taala müticəlli olmasaydı, bu əyan sabit də zühur etməzdilər və beləliklə bütün varlığın yaranması və zühuru onun təcəllisi səbəbi ilədir. Əgər Haqq ondan törəyən varlıqlardan qeyb edərsə, dünya mənasını əldən verər. O, yazırdı:

*Əsdi əgər yel, yedi dərya təkan,
Mövcü hübab özündə əyan.
Yel ki, o çağ boşladı dəryanı, bu
Mövcü hübabı dolanıb oldu su.
Burda, babam, bil, bu məsəldən murad,
Mövc, sudan başqa deyil özgə zad.*⁵⁴⁰

⁵³⁸ Yenə orada, s.194

⁵³⁹ Cavad Heyət, Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinə bir baxış. Iki cildə , II cild. Bakı, “Azərbaycan” nəşriyyatı, 1998, s. 277

⁵⁴⁰ Hidəci Məhəmməd. Qitələr // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.557

Yaxud da:

Vahid əgər olmaya, olmaz ədəd,

Eyləməyib bu sözü bir kimsə rəd.

Hər ədədə baxda baxıb vahidə,

Bu sözü olmaz deyəsən zahidə.⁵⁴¹

Hidəciyə görə Varlığın birliyinə (**Vəhdəti-Vücudə**) inananlar deyirlər: “La məvcudə səveyəl Haqq”. Yəni Haqdan başqa varlıq yoxdur. Bir də deyirlər: “Ləysə feldar geyrohu dəyyar”. Bu o deməkdir ki, bütün göylər, yerlər, canlı, cansız, bitki, bir sözlə gördüyümüz və hiss etdiyimiz hər şey Haqdan nəşidir və özlərinin müstəqil vücudları yoxdur. Başqa sözlə desək, birlik və vəhdət Haqq-Taala zatın istiqlalı anlamındadır. Belə ki, onun varlığının istiqlalı səbəbi olur ki, başqa heç bir varlıq müstəqil ola bilməsin və bütün varlıqlar “zilli” (onun bir parçası) və “təbii” (öz təmsilçisi kimi) olsunlar. Yəni, bütün varlıqlar Onun bir parçası və nümayəndəsi kimidirlər, hər nə varsa Onun zühuratı və təcəlliyatıdır. Başqa tərəfdən bütün varlıqlar “zühurat” olaraq, əsillərindən, yəni Haqq-Taalanın zatından ayrı deyildirlər. Çünki, əgər ayrı olsaydılar, ondan Allahın mövludları hesaba gəlirdilər, halbuki, Allah doğulmur (ləm yəlid). Allah buyurur: “və hovə məkon əynəmə kontom”, yəni harada olsanız, O, sizinlədir. Bu o deməkdir ki, Allahın bütün varlıqlara nisbətini günəş kimi müqayisə etsək, o zaman bütün varlıqlar da Ona şua kimi və ya kölgə kimidirlər. Hidəci yazırdı:

Bu söz əgər batilü gər haqqdır,

Bir də məsəl “məsdər”ü “müstəqq”dir.

Bil haqqı məsdər kimi, əsl kəlam,

Aləmi-həqqin kəlimatı tamam.

Məsdərü müstəqqidə yox fərq çox,

Məsdər əgər olmaya, müstəqq yox.

Çün çapısıb mütləqə çulğaşdı qéyd,

Çəkdi qılinc birbirinə Əmrü Zéyd.

Bu iki düşməni bərişarlar o gün,

Qalmaya mütləqdə nişan-i düyün.

Ol ki, tutar mütləqi, qéydi atar,

Məsdərə, müstəqqi görəndə baxar.

Mən baxaram hər kimə, görərəm onu,

Bir kəsə bənzər, ola doqquz donu.

⁵⁴¹ Yəni orada, s.558

*Vacibu mümkün həsəbi-etibar,
Burda tapar fərq, əya huşiyar!
Güzgü və üz bir-birinə oxşadı,
Bəzi azıb güzgülüyə də "üz" dedi.
Bu sözə bəvər yoxu əhli-kəlam,
Mən də əqidəm bu deyil, ey balam!⁵⁴²*

Arif və həkim şairlər, ümumiyyətlə irfani məsələləri rəmzi istilahlara, anlayışlarla dilə gətirmişlər. Bu da ona görədir ki, onların inancına görə bu mənalar ləfzə, yəni sözə sığmazlar və onlar üçün "ləfz" yoxdur. Hicəci yazırdı:

*Ləfz nədir? -Çıxdı bogazdan nəfəs,
Nəçə yerini dodagın ilə kəs.
İsm olur, fel olur, hərf kim,
Bu üçünü yığ, adını qoy "kəlimə" ...⁵⁴³*

Fəlsəfədə zatını və əməlini təmin edən uzuna, eninə və hündürlüyü olan cövhərə surət deyilir. Surət varlığının yüksək mərtəbələrində qərar tapır və həyula üçün səbəb sayılır. O, yazırdı:

*Hər nəmə surətlə tamama yetər,
Surət olan yerdə həyula itər.
Surət həyulaya varlıq bağışlayandır:
Dolandırır hər yan, həmişə gərban,
Dalınca bu surət mənə həyulanı!*

Həyula varlığın aşağı mərtəbələrindədir və surətin məlulu hesab olunur. Hicəciyə görə surət isə həyulanın səbəbidir:

*Kimsə tanımaz mən tək, bu gövhər napaki,
Ol surət nəhsitək batildir həyulası!.*

"Həyula" fəlsəfədə belə tərif olunur: "Çeşidli surətlər qəbul edən yaradılışının ilk maddəsidir. Surət qəbul etməsi, ona "potensial həyula" və surət qəbul etdikdən sonra, ona "bələfəl, gerçək həyula" deyilir. Hicəci yazırdı:

*Sənin inayətin olsa, tapar həqiqətə yol,
İnayətin olsa, surət tapar həyulası.*

⁵⁴² Hicəci Məhəmməd. Qitələr // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, "Nurlar" NPM 2009, s.558

⁵⁴³ Yenə orada, s.557

Beləliklə, bütün varlıq birliyinə inananlar kimi Hidəci də hesab edirdi ki, heç bir varlığı Haqq-taala varlığından müstəqil saymaq olmaz. Hər bir varlıq “zilli” və təbii olaraq mövcuddur və şəxsin kölgəsi kimi, zətin ardındadır. Zahir olan, zahir edəndən başqası deyildir və mütəcəlli, mütəcəllidən ayrı olmaz, başqa tərəfdən Quranda deyilir: “Kollo yome hovə fi şən”. Hidəci bu ayəyə istinad edərək, təəcəllini zətdən daha aşağı mərtəbə hesab edirdi. O, yazırdı:

Ta özün düşdü kölgəsi camə,

Ol səbəb xəlq düşdülər şəkkə.

Yaxud da:

Oldu bu bir cəlvədə külli cahan,

Zərrə sifət gün işığından əyan.

Haqqın özünün təəcəllisini çeşidli surətlərlə görməyə işarə edən Hidəci bütün surətləri güzgüyə təşbih edib. Bütün təəyinləri ondan bilir və kesrət içində vəhdət axtarır. O, yazırdı:

Güzgü əgər asta, əgər üstədir,

Yüz ola ya min, bir üzü göstərir.

Və ya deyir:

Mövc, sudan başqa deyil özgə zad.

Və ya:

Vahid əgər olmaya, olmaz ədəd.

Və ya:

Mən kiməm, ey dost! Hanı özgəsi?

Burda məşəl şəəsidir, öz kölgəsi!

Bizcə, Hidəcinin gül-tikan, tikan-gül bənzətməsi də təsadüfi deyil. Çünki bir-birinə nə qədər zidd olsalar da onlar da bir yerdədirlər. Hidəci yazırdı:

Ey gözləri ala, arizi al,

Bir busə ver, onda canımı al!

Hər yerdə, bizim, sənin xəyalın,

Bir yol bizi sən də xatirə sal.

Getdin, necə bəxt getdi bizdən,

Gəl, qoy, genə üz gətirsin iqlal.

Ox tək qədimi qəmin edib yay,

Éşqin sədəmatı dalımı “dal”,

Hər sözdə mənim dilim açıqdır,
 Amma, səni oxşamaqdadır lal.
 "Söymək" sənin dilində "öymək",
 Tiryak, sənin əlindədir "bal".
 Göstər üzün, olsun aşikara
 Həq, qalmaya ixtilafi-əqval.
 Hər kəs deyər öz yanında bir zad,
 Məlum deyil həqiqəti hal.
 Mən, əqldən ol gecə soruşdum:
 "Key həll səninlə cümlə işkal.
 Təqdir deyildi vəsli-canan?
 Ya mən özüm etdim onda ehmal?"
 Mənada qulağıma buyurdu:
 "Ey aşıqi-xamü arifi-kal!
 Olmaz ola gül-tikan; tikan-gül,
 Gər istərən agla, istərən gül!"⁵⁴⁴
 Bu şeirinin davamı olaraq Hüdəci daha sonra yazırdı:
 Ey şuxi firıştəxu, pəri pey,
 Əyyami-bahardır, gətir méy.
 Quşlar çəmənə salıb qiyaqu,
 Gülzarə düşüb əcəb heyəhey.
 Çək məsnədi-eyşi busitana,
 Qıl qussəvü-qəm büsatını tey.
 Bəl xidmətə bağlayıb sənubər,
 Qulluqda qulam tək durub néy.
 Ta, cami-həyat əlindədir iç,
 Ta, xani-məcəl önündədir yéy.
 Dünya, deyil, ey əziz, bir zad,
 Dövlət deyil, ey fəqir, bir séy.
 Qalı yoxun, altına dəri sal,
 Tirmə yoxun, əyninə çuxa géy.

⁵⁴⁴ Hüdəci Məhəmməd. Tərcibənd // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, "Nurlar" NPM 2009, s.560

*Men Hidəciyəm ki, laməkanəm,
Gəh sakini-şəhri Tus, gəh Réy.
Bir şəxs dünən soruşdu məndən:
“Hatəm nədən oldu Hatəmi-Tey?”
Aya özü söyü kuşış étdi,
“Ya, bəxti gətirdi?” Mən dédim: Ey!
Bıcarə, bu bəxşişi-Xudadır;
Kimdir düşünən nükəti, hay dey.
Olmaz ola gül-tikan; tikan-gül,
Gər istərən agla, istərən gül”.⁵⁴⁵*

İrfanda təslim və riza bir baxışa görə fəqrü fənadən qabaq sayılır. Bu məqamda salıq üçün, eşq və tələb habelə hüzur qeybət kimi, təslim və rizada bir cürə bir-birinə bağlıdır və sanki iki qanad kimidirlər. Hidəci bu “iki qanad” a fəlsəfi yöndən yanaşırdı:

*Nə qədr, hər necə, ey dust, qulluq olsa buyur,
Qabaqda hazır-i xidmət, müti-i fərmanəm.
Mən ol bəlayə dözən, can üzən, cəfa çəkənəm,
Həmişə dust yolunda qədayü qalxanəm.⁵⁴⁶
Yaxud da:
Döyərəm döy! Söyərəm söy! Kəsərəm başımı kəs!
Dözərəm, çarə yoxumdur. Gedərəm fərmanə.
Və ya:
Hidəci! Heç danışma! Elə öz payı və şükür.
Döz əgər başıva göydən keçək və payə gəlir.
Və ya:
Mənəm ki, dost yolunda cəfadan incimirəm,
Nə çünki, məzhəb aşiqdə, inciməkdi günah.
Və ya:
Ol riza qismətə, var hikməti Allahın işi,
Ol döndərdi qısa yayı, edər yay qışı.
Və ya:*

⁵⁴⁵ Yenə orada, s.561

⁵⁴⁶ Hidəci Məhəmməd. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.570

Hər neçə hər nə qədər müqəddər edib olsun olacaq,

Ver riza hökm qəzaya, aç üzündən qırışı.

Təsəvvüf əhli məcazi eşqi əsasən rədd edib yalnız səmavi eşqə inanırlar. Ancaq Hیدəcinin fəlsəfi düşüncəsində bütün surətlər həqiqətin misalıdır, madam ki, Haqq təcəllisi onlarda (“yar”da) zuhur ediblər, onlar ilə “eşqbazlıq” etmək olar. O, yazırdı:

...Naz eyləmə, dur ayagə, qoyma

Qəlbim ola qüssə payimalı,

Göyçəkləri mən çox istərəm, çün,

Surətdir həqiqətin misalı.

Zahid məni danlamazdı hərgiz,

Bu nüktəyə gər olaydı hali.

Dana düşünər sözə, nə hər kim

Börkü ucadır, yoğundu şalı.

Şövqilə hamı yetər tamama,

Éşq ilə qamu tapar kəmalı,

Ey mülki vücud şəhriyarı,

Eylə məni şəhri-eşqə vali,

Verdi bu rəyasətin havası

Axırda havayə mülkü malı.

Səs gəldi ki, çox danışma yersiz,

Ey əqli qırıq, dimağı xali,

Hərgiz, eləmə belə təmənnə,

Aqil eləməz tələb, məhalı.

Olmaz ola gül, tikan; tikan, gül,

Gər istərən ağla, istərən gül..⁵⁴⁷

Hیدəciyə görə bu baxımdan məcazi eşqin həqiqi eşqə çevrilib ikisinin bir olması mümkündür:

Şükür xuda oldum əcəb sərəfəz,

Oldu həqiqət mənə eşqi məcaz!.

O, “Əl götür” şeirində isə yazırdı ki, əgər sufilərin dediyi kimi məcazi eşq fittədirsə, nəfsə görə eşqə düşmək isə xətədir. Hیدəci yazırdı:

⁵⁴⁷ Hیدəci Məhəmməd. Tərcibənd // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.559

Ey könül, sən gəl bu yari-bivəfadan əl götür,
 Qoy səni bu dərd öldürsün, dəvadən əl götür!
 Yar-yoldaşdan ümid üz, qövm-qardaş istəmə,
 Yumgilən biganədən göz, aşınadən əl götür!
 Oxşadın gül üzləri, öydün bu qarə gözləri,
 Hasili noldu? Həvəs bəsdir, havadan əl götür!
 Fitnədir eşqi-məcəzi, fitnədən qorxmaq gərək
 Eşqi-nəfsani xəttadır, bu xəttadan əl götür!
 Ey məni gözdən salan mehrü vəfasız sevdiiyım,
 Gər yoxun mehrü vəfa, bəri cəfadan əl götür!
 Vədə vermişdin necoldu? Əhd qılmışdın hanı?
 Kim dedi, sən əhdini sındır, vəfadan əl götür?
 Zahidi-biçarə, bəsdir bir belə qıldın namaz,
 Səbhəvü səccadəni yığ, bu riyadan əl götür!
 Bir belə, ey xacə, yığdım mali-dünya, doymadın?
 Ta nə vaxta hirs? Bu fani sərədən əl götür!
 Taciri-bədnəfəs, xoşahır, peyğəmbərdən utan,
 Bəsdir, ey namərd, tənzilü ribadan əl götür!
 Ey dadaş, keçdi cavanlıq mövsimi-surü sürür,
 Yığ büsəti-işrəti, seyrü səfadan əl götür!
 Ta bilirsən, əqlə qulluq eylə, nəfsin burnun ov,
 Düş pərilər ardına, divi-dəğadən əl götür!
 Öz gümanımda budur: Mən aqilü fərzanəyəm,
 Laf vurma, Hidəci, bu iddiadən əl götür!⁵⁴⁸

“Əgər o yar” şeirində isə məcazi eşqlə həqiqi eşqin arasında çırpınan Hidəci bir növ fitnə və xəta arasında qalmışdır. Bu baxımdan o, burada məcazi eşqdən uzaqlaşib həqiqi eşqə yaxınlaşsa da, ancaq yenə də cismani “Yar”ın özü də konkret deyil, xəyalən arzuladığı ideal “Yar” obrazıdır. Şair də, özünü cismani olaraq xəyalında canlandırıdığı həmin ideal “Yar”ın yolunda qurban etməyə hazırdır. Çünki onun nəzərində istənilən əsil, konkret cismani “Yar” vəfasızdır. O, yazırdı:

Əgər o yar mənə bir gecə olar mehman,

⁵⁴⁸ Hidəci Məhəmməd. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan şəri antologiyası, Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.370

Bu canı mən də ayağında eylərəm qurban.
 Şikayət eyləmərəm bir də taleyimdən, əgər,
 Qəbul eyləsə qurbanlığa mənə canan.
 Yoxum həraş ölümündən, hanı bəla qılıcı,
 Deyin gələ, mənə bu baş qadayədir, qalxan.
 Yazıb qəza qələmi adıma qəm-ü ələmi,
 Yetər mənə sitəm-i çərx, ta varımdır can.
 Cahanda oldu mənim qismətim qəm-ü möhnət,
 Nəsibim oldu mənim ruzigardan hicrân,
 Sənəm, nə çox sənin üstündə söz gəlir üzümə?
 Bilən nə qədr şəmatət edər mənə hər yan.
 Sənin xəyalına, öz xanımanımı pozdum,
 Sənə görə elədim tərki-ölkə vü eyvan.
 Sənin yolunda nələr çəkmişəm, Xuda bilsin,
 Sayım cəfalarımı, saymagım deyil asan.
 Nə çox bəlalara dözdüm, dedim ürəkdə məgər,
 Vüsalına yétərəm, dərdimə olar dərman
 Sənin mənə ürəyin yanmadı, təccübdür.
 Gətirdi rəhm mənim halıma zəminü zaman.
 Nədən qapında mənim qullugum qəbul olmaz?
 Nə qədr, gör çəkərəm cövr, görməzəm ehsan.
 Nəmə şikayət edim, kimsə yox yetəm dadə,
 Kimə əlindən edim dad, yox edən divan.
 Ürək yanar, mən əgər nalə eyləsəm, nə əcəb,
 Odun yananda gələr cuşa, səslənər qazan,
 Kababı şişə çəkib, qoy od üstünə, yel vur,
 Əgər sızıldamadı, mən də, etməzəm əfqan.
 Hanı ölüm, ona versin cəzay-i xeyr Xudâ,
 Odur bu gün atadan mehriban mənə, anadan.
 Edər xilas nüfuzi-quyudi möhnətdən,
 Olur onunla yavuuq istirahətə ehsan.⁵⁴⁹

⁵⁴⁹ Yenə orada, s.371

Beləliklə, ortaya belə bir sual çıxır ki, məcazi eşqlə nəfsə görə eşqdən uzaq olan Hidəci hansı eşqə üz tutmuşdur. Bizcə, o, bu məsələyə “Bahar-ı ömr xəzan oldu” şeirində müəyyən qədər aydınlıq gətirməyə çalışmışdır. Belə ki, burada Hidəcinin nəzərdə tutduğu eşq saf, təmiz, təmännasız olub daha çox qutsal xarakter daşımışdır. Hidəci yazırdı:

*Bahari ömr xəzan oldu, yağdı başıma qar.
Bu gün gülüzləri sevmək olur mənimçin ar.
Mənə deyəllər qocaldın, cavanlıq etmə, Vəli,
O zad kim, oldu təbin, necə zaval tapar!
Mən eyləram bu məhəbbət odun ürəkdə xəmuş,
Əgər hərarəti zayıllıq edər özündən nar.
Məhəbbət əhli mələmü məzəmmətə baxmaz,
Bu sözlərə qulaq asmaz, əgər həqiqəti var.
Mən ol kəsəm ki, həvavü həvəslə məşhuram,
O sərxoşam ki, adım eşq ilən olubdur car.
Yapısdırar iki biganəni əlaqeyi-eşq,
Birin-birinə, necə iki təkəni mismar.
Əgər gözəlləri sevmək mənim günahımdır,
Bu, bir günahdır, ondan mən etməm istiğfar.
Səbə, pəyamımı cananıma yetir, de ki, ey,
Sözün yalan, özü namehriban, vəfasız yar!
Sənə görə götürüb mənədən əl qamı əqvam,
Sənin yolunda şəmətət edər mənə əgyar.
Əgər sən istərən, ey müğcə, Seyx Sənan tək,
Buyur, səlim qocalıq çağı boynuma zünnar.
Boyun bəlasın alım, dur ayagə, məqdəminə -
Nisar qılmaga yox başı can üçün miqdar.
Qadan mənə, gəl otur dövrənə gəzdim, dolanım,
Necə gəzər, dolanar devri mərkəzə pərgar.
Sənə əsər eləməz, ey əcəb, mənim ahım,
Mən ağlayanda gələr naləyə dəri divar
Hara bu xəlqin əlindən gedim, olum rahat,
Görün mənimçün olubdur, bu gencə dünya dar.
Adam kim, istəməz olsun öz ixtiyarı ilən,*

*Bu hər zə xalqı görür, olmaga olur nazar.*⁵⁵⁰

Hidəcini ömründən usandıran “Yar” uğrunda çəkdiyi əziyyətlərdir ki, buna səbəb də əqlə düşünməsidir. Yəni aqlını başından alan “Yar”dır ki, ona daim əziyyət verir, deməli “Yar”dan uzaq durmaq üçün də, ilk növbədə əqlinin öhdəsindən gəlməlidir. Şairin əqlini başından alacaq yeganə nəsnə də şərabdır, ancaq o da müvəqqətidir. O, yazırdı:

*Bu gün əziyyəti yarü məzəmməti əgyar,
Xuda bilir ki, məni ömrüdən edib bizar.
Mənə bu əql əziyyət edir, dur, ey saqi,
Gətir piyalə, apar əqli, canımı qurtar!
Binayi ömrümü bir cam ilən elə viran,
Deyil bu ömr məgər mayeyi qəmə azar.
Qatəb necə dəvənin çiyinini yük altında –
Sıxar, sıxıb məni bu rüzigari-nahəncar.
Könül özün eşiyə atdı pərdədən, ey vay,
Evim yıxıldı ki, bundan sora işümdir zar.
Hanı o kəs ki, mənim halıma yanar ürəyi,
Hara gedim, kimə öz dərdimi edim izhar?!
Söyüd ağacına atmaq gərək bu iradi,
O da, mənim kimi, gəlməz əmə, gətirməz bar.
Deyərlər lafi-məhəbbət vuran, bəlayə dözər.
Yalan deməklə, mənim həqq sözə yoxum inkar.
Dözən cəfaya mənəm, Hidəci, əgər gətirəm.
Bəyanə halımı, ağlar mənə dəri divar.*⁵⁵¹
Hidəci “Kimdir” şeirində isə yazırdı:
*Kimdir deyə ol şux, gülüz, qönçə dodağə,
Qış getdi, bahar oldu, gəlib gül yenə bağə.
Cana, çəməyə çək tərəbü eyş büsatın,
Qurbanın olum, hicreyi-xəlvətdə hacağə?
Sübhün dəmi, gül mövsümü, novruz həvası,
Naz etmə, qadan canıma saqi. dur ayagə;*

⁵⁵⁰ Hidəci Məhəmməd. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.574-575

⁵⁵¹ Yenə orada, s.573-574

Bir cikkə o meydən ki, dirildir ölünü, tök,
 Peymanəyə, gəlsin bu qoca bəlkə damağa.
 Yox tab dizimdə, çəkilib nur gözümdən,
 Artar işığı, töksən əgər yağ çirağa.
 Göyçək, mənə haqqındır edən naz, çətindir,
 Tərən edə razı özünü söhbəti-zağa.
 Gəh-gəh bu qoca aşiqinə eylə nəvaziş,
 Qoy xalq desin: Kəlik olub yar kəlağa.
 Al bir gecə öz qoynuna, cana, bu qocanı –
 Ta sübh; qucagında cavan dursun ayaga.
 Ey Türk, senin tellerine Tarimü Xalxal –
 Qurban ola, ol xalına Təbrizü Marağa.
 Sərdar Müəyyəd acığı gəlsə bu sözdən,
 Parə edərəm bu varağı, sallam ocağa.
 Ərbabi-səfa qönçə kimi üzləri gülsün,
 Gəlsin pis adam, yonca kimi boynu orağa.
 Bəs, piri-muğana gilə etdim ki, "Nəvaxta –
 Rənçürü giriftari-qəmə qüssəvü dağa?
 Olsaydı həqiqət mənə məlum..." Buyurdu:
 "Bihudə dizin qucma, özün sıxma bucağa.
 Ey xam, bu sevdanı həvəs éyləmə, olmaz,
 Anbarı tökən torbaya, dəryanı çanağa".⁵⁵²

Yeri gəlmişkən, Hidəci özünü sufilərdən ayrı saymış, onların yaradılış və kainat haqqında olan inanclarını batil hesab etmişdir:

Məzhəbi sufilərə nisbət məni
 Vermə; gözüm sevmədi bu sürməni.
 Mən deyiləm sərsəri yü bül-həvəs.
 Üz götürüm hər tərəfə gəldi səs.
 Gər səni hər kim çağıra, ey dadaş
 Getmə dəliyə qaçaraq, ol yavaş.
 Gör nə deyir, yumma bəsirət gözün,

⁵⁵² Hidəci Məhəmməd. Kimdir // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, "Nurlar" NPM 2009, s.568-569

Gər yoxdu bürhanı eşitmə sözün,
 Huşunu yığ başına, ol onda dil,
 Eylə təsəvvür, sona təsdiq qıl.
 Kimsə ki, təsdiq edər fikrəti,
 Olmaya yox onda adam fitrəti.
 Əql bu çöldə itiribdir özün,
 Huş tutub pərdə-yi hey-rət gözün.
 Var xə-təri, gétmə, bu, zülmatdır,
 Burda İskəndər qocasız matdır.
 Qıl özünə Xızrı bu çöldə dəlil,
 Hər nə deyər, hər nə edər səbr qıl.
 Əqlinə qurşan, itirmə özün,
 Əql də yoxdursa, cəhl tutubdur gözün.
 Qoy necə vü neçəni, olma füzul,
 Hər nə ki, salik buyurur, qıl qəbul.
 Dur yola düş, yatma rəvayətdə var:
 "Kimsə ki axtarır, muradını tapar".⁵⁵³

Sufiləri dəlil və argumenti olmayan düşüncə sahibləri adlandıran Hidəci aşığıdakı beytində yazırdı:

Sufi buyurdu seyrol səfərdir qəm əlac,
 Geydim çarığ ayağıma, aldım ələ ağac.

Sufiləri oyunlarını rədd etməyə çalışır və bəlkə istehza edir. Hidəci sufilərin əməllərinə görə hər zaman hey-rət içindədir, onların oyunlarından kənarda duraraq özünü əsil müsəlman sayır:

Hani o kəs çıxara canını bu hey-rətdən,
 Özün Xuda mənə də rəhm qıl, müsəlmanam!

Ya da:

Mənim halım Allah, sənə bəllidir,
 Qə-mim beş dö-gül, on dö-gül, əllidir.
 Bəyən-mə, gedim öz-gəy-ə əl açam,
 Bu ça-ğımda öz-gə dəli-yca qa-çam.

⁵⁵³ Hidəci Məhəmməd. Qitələr // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, "Nurlar" NPM 2009, s.558-559

Sənin bəndənəm yaxşıyam, ya yaman

Kimim var, əgər sən qapından qovan?

Əgər mən yoxum bəndəlik, çox pisəm,

Səni əl Yasinə verirəm qəsəm.

Bütün bunlara baxmayaraq bəzi tədqiqatçılar Hidəcini sufi şair-filosofu hesab edirlər ki, bu mülahizə ilə razılaşmaq mümkün deyil.⁵⁵⁴

Əxlaqi və estetik görüşləri. Onun farsca yazdığı “Danışnamə” məsnəvisi əxlaq fəlsəfəsinə aid mənzumə olub, müxtəlif toplumların fərqli adət-ənənələri, əqidələri arasındakı oxşarlıqlar və fərqliliklərdən bəhs olunur. O, qəbul etdiyi ya da tənqidi yanaşdığı hər bir əqidə, əxlaq normaları haqqında cəsarətli fikirlər irəli sürmüşdür. M.Şahaliyeva yazır: “Fəlsəfi, ürfani sözlükdən ibarət olan bu məsnəvidə şəxsiyyət bütövlüyü, vücudun təmizlənməsi, insanlarla yaxşı rəftar etmək və sairə fikirlər gəncləri pis əməllərdən uzaqlaşdırmaq məqsədi ilə yazılıb. Hidəci “Danışnamə” əsərində eyni zamanda, müxtəlif firqələrin və toplumların fəlsəfi görüşlərinə toxunaraq düşkün ehtiraslara, münafişələrə son qoymaq, əqidə təmizliyi kimi fikirləri önə çəkir. Əsərin bir sıra gözəl məziyyətləri var: birincisi, şair dərin məzmunlu fəlsəfi bəhsləri çox sadə, rəvan, yığcam cümlələrlə oxucuya çatdırır; ikincisi, mənzumənin daxilində olan fəlsəfi fikirlərin daha aydın şəkildə şərhini verərəkən türk dilinin geniş imkanlarından istifadə edir. Ən maraqlısı, şair mənzumənin iki yerində fərqli dönüş edərək türk və fars dilinin qarşılıqlı əlaqəsini yarada bilmiş, həmçinin bir sıra filosof alimlərin fikirlərini, inanclarını, istilahlarını bir yerə toplaya bilmişdir”.⁵⁵⁵

Onun türkcə və farsca qələmə aldığı “Divan”larında da əxlaqi-fəlsəfi məsələlər özünü çox büruzə vermişdir. Hidəci hesab edirdi ki, əxlaqi anlamda sirr saxlama, əsrari hifz etmə çox əhəmiyyətlidir. O, bir çox qəzəllərində sirr saxlamağı təkid edirdi:

Kim yumum ağzımı ol sevdigimi oxşamayım,

Ağrı vəqtə qala, yar baqi və söhbət baqi!

Hidəcinin başqa bir şeirində isə həm sirr saxlamanın, həm də düzgünlüyün, doğruluğun önəmindən bəhs olunur. Şair-filosof yazırdı ki, insan üçün özü və sözü bütöv olmaq, dosta-yoldaşa vəfakarlıq çox dəyərlidir. O, yazırdı:

Mən ol rəfiq-i şəfiq-i dürüst peymanəm,

Hərifi-hicrəvü kərma-bəvü gülüstanəm.

⁵⁵⁴İsmaylova Əfsanə. Molla Məhəmməd Hidəcinin məsnəviləri // Əlyazmalar yanmır, 2018, № 2 (7), s.104-105

⁵⁵⁵Şahaliyeva Mətanət. Cənubi Azərbaycan poeziyasının inkişaf problemləri (XIX əsrin ikinci yarısı). Bakı, Elm və təhsil, 2019, s.195

*Bu gün sözü, özü düzgün, əgər tapılsa mənəm,
 Bu söz deyil, mən özüm bu sözümdə bürhanəm.
 Mənəm ki, mehrü vəfa məsləkində salarəm,
 Mənəm ki, sidqü səfa kişvərində sultanəm.
 Deməm: Vəfa vü səfadə mənim nəzir yoxum,
 Vəli, vəfa vü səfa qalibində mən canəm.*⁵⁵⁶

Hidəci başqalarından fərqləndirən o idi ki, zahirən hamı kimi görünüb sıradan biri, bəlkə də avara biri təsir bağışlasa da, ancaq əslində onun dünyası tamam fərqli idi. Hidəci yazırdı:

*Məqam-i əzmdə ağzın kimi, gözəl, cəməm,
 Bu halə baxma ki, zülfün kimi pərişanəm.
 Mənə deyərlər: Nə çox qarə gözləri öyərəm?
 Bəli mənəm ki, bu gün üzlərə qəzəlxanəm.
 Mənəm ki, sur-i məhəbbətdə söhrəyi sehirəm,
 Mənəm ki, mehrü meveddetdə car-i dövrənəm.
 Tikildi çiyinmə hiydəcdə dağdağan ağacı,
 Belə düşüb ki, bu günlər müqim-i Tehranəm.
 Mənimlə çox oturub durdular, düşünmədilər,
 Ki, mən kimə görə avare-yi biyabanəm.
 Əgər dolandı, tələş etdi neçə gün hər kim,
 Yetişdi kamə, məgər mən, hənüz veyləyəm.
 Deyərlər: "Yoxsa, deyil pak niyyətin, etməz,
 Sözü'n əsər". Nə bilim mən özüm də heyranəm.*⁵⁵⁷

Hidəci "Deyiləm" şeirində də yenə insanın əsas əxlaqi sifəti kimi vəfalığı, doğruluğu, düzgünlüyü vəsf edib, bunun əksi kimi vəfasızlığı, riyakarlığı tənqid etmişdir. O, yazırdı:

*Xuda bilir ki, mən, ey dust, bivəfə deyiləm,
 Yoxum xilafü xəta, dust-i bisəfa deyiləm.
 Vəfavü mehr əgər özgələrdə az tapılar,
 Mən özgələr kimi bimehrü bivəfa deyiləm.
 Deməm "cəfa eləmə" mən, cəfayə təbib var,*

⁵⁵⁶ Hidəci Məhəmməd. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, "Nurlar" NPM 2009, s.570

⁵⁵⁷ Yenə orada, s.570-571

Vəli, bu qədri də müstövci-bi-cəfa deyiləm.
 Sənə nə etmişəm, ey dərdimin dəvası, bə gün,
 Uzanmışam ölürəm, layiqi-şəfa deyiləm?!
 Əlac yox, məni bu dərd öldürər, bilirəm,
 Dur ey təbib ki, mən qabili-dəva, deyiləm.
 Rizayəm ölməyə ta qurtulum, mənə birisi –
 Gər ağlaya mən öləndən sora, riza deyiləm.
 Qocalmışam döşümün, başımın tükü ağarıb,
 Yoxum ürəkdə həvəs, talibi-həva deyiləm.
 Mənə deyirlər: Demə xalq içində “mən dəliyəm”,
 Yalan niyə danışım, düşməni-xuda deyiləm.
 Mən öymənəm özümü, kibrü naz yox mənə,
 Xudaya şükr ki, bu dərdə mübtəla deyiləm.
 Əqilliyəm dəliyəm, mən pisəm, əgər yaxşı,
 Elə buyam ki, varam, adəmi-riya deyiləm.⁵⁵⁸

Hidəci “Ey dust” şeirində isə vəfasız dostdan gileylənir və belə “dost”dan uzaq durmağı tövsiyə edir. O, yazırdı:

Sənin yolunda mən, ey dust, canımı üzdüm,
 Nə qədr cövr-ü cəfa eylədin mənə, dözdüm.
 Dedim: Məgər tuta bir gün inayətin əlimi,
 Bilib bu olmayacaqdır, ümidimi üzdüm.
 Özüm özümdən utandım bu xam sevdadən,
 Nə qədr qulluq əgər etdim, olmadı müzdüm.
 Bu nəfs-i bulhəvəsi yüz füsün ilə neçə gün
 Salıb ilan kimi çantaya agzını büzdüm.
 Acıxdı güc gətirib çıxdı istədi çalsın
 Məni, düşüb suya bir cism ilə suyu üzdüm.
 Mənəm damağı quru, beyni boş, qırıq əqli
 Yığb bu sözləri muncıq kimi sapa düzdüm.⁵⁵⁹

⁵⁵⁸ Hidəci Məhəmməd. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan şəri antologiyası, Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.369

⁵⁵⁹ Hidəci Məhəmməd. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.571-572

O, "Atanın oğluna nəsihəti" əsərində isə valideynin üzərinə düşən mənəvi və maddi vəzifələrdən bəhs etmişdir. Hidəci yazırdı:

*Oglum, ata uşağına versin gərək əmək,
Hər söz ata deyər, ona vermək qulaq gərək.
Mən imtahanü təcrübə etdim, hər ol oğul,
Oldu ata anasına aq, tapmadı çörək.
Danaya ol qulam, sənə örgədib ədəb,
Ustadə qulluq eylə, veribdir sənə əmək.
Hörmət elə qocaya, qonağı əziz tut,
Əl tut balam, yıxılmışa, ol acizə kömək.
Anla sözü, danış, demə hər yerdə hər sözü,
Əndazə qoy danışmaga, tut agzına cəhək.
Üç zad yetib xəbərdə, unutma bu üç zadı;
Yol getmə tək, gəza yemə tək, evdə yatma tək.
Ayrana qıl qənaət, əgər yox sikəncəbin,
Gey əyninə palaz, əgər olmadı ipək.
Ye hər nəmə qabağa gələr, aş ya pilov,
Gey hər nəmə müyəssər olar, şal ya bərək.
Nəfs-i şərir noxtasını salma boynuna,
İstər sərərat eyləyə, vur basına kəcək.
Hər kimsəyə öküzü kimi göstərmə buynuzun,
İt tək yüyürmə, hər görəni qapma, ey köpək.
Məkrü fəsad rüşəsini qəlbindən qopar,
Mehrü vidad toxmunu can məzrində ək!
Dünyaya uyma, zahirinə baxma, bu qarı –,
Allatmağa səni, üzünə eyləyib bəzək.
Bu sustəhd kimsiyə hərgiz vəfası yox,
Bu bivəfaya gər kişisən bağlama ürək.
Vay halına o kəs ki, deyər, eyləməz özü –
Öz qövlünə əməl, yeri qədən olur dirək.⁵⁶⁰*

O, bir təmsilində də əxlaqi məsələlərə toxunmuş, başqa birisinə

⁵⁶⁰ Hidəci Məhəmməd. Atanın oğluna nəsihəti // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, "Nurlar" NPM 2009, s.568

“quyu qazanın” özünün “qazdığı quyu”ya düşəcəyinə işarə etmişdir. Başqa sözlə, hər kimsə yoldaşına, dostuna nə arzulayar, nə iş edərsə gec-tez öz qabağına çıxacaqdır. Hidəci yazırdı:

*Bu, türkəməsəldir: Gəlir başına,
Hər ol kəs edər hər nə yoldaşına.⁵⁶¹*

Hidəci hesab edirdi ki, uşaqların tərbiyəsi ilə valideynlər vaxtında məşğul olmalıdır. O, yazırdı:

*Uşağı pis öyrətmə, öydürmə çox,
Hər ol kim, uşağın öyər, ağı yox.
Bu sözdən darılma, gərək ey dədə,
Uşağa gərək atası ədəb öyrədə.*

Həkim Hidəcinin estetik görüşlərinə gəlincə, o, şeirdə mühtəvə və məzmunə önəm verdiyi kimi, şeir dilində təmiz və sağlam olaraq iş aparmışdır. Ədəbi sənətlər içində elə bir sənət yoxdur ki, şair onu tanıməsən və şerlərində istifadə etməsən. Elə vaxt da olur ki, bir beytin içində bir neçə ədəbi sənət işlədir. Misal üçün aşağıdakı şeirində Hidəci yazırdı:

*Sənəm! Sən etmə bəzək, qoy edə bəzək tavus,
Gözəl! Sən etmə gözüne sürmə, qoy edə ceyran.
Ayaga dur, özünü çox bəyənməsin şümşad,
Otur yerə, özünü artıq öyməsin tər lan.
Bahar ünsi gəlir, istəyir göyərsin gül,
Qadan mənə gələ, saqi, ayagə dur, sallan!
Sənin əlinlə gətir tövbədən, edəm, tövbə,
Alım çəkimi başa peymanə, sındırım peyman.*

Burada bir tərəfdən məşuqəni tavus və ceyrana oxşatmış (gizli ya müzəmmər təşbih) və başqa tərəfdən onun hər ikisinə tərcih etmişdir (tərcihədici ya müfəssəl təşbih). O, yazırdı:

*Sənəm, sənin üzünü oxşadım əgər Ayə,
Cəfa olur sənə, yox Ay üçün belə payə
Cəfa çox etmə! Məgər salmağa bəlayə məni,
Səni doğubdur anan, pərvəriş verib dayə?
O gün ki, bir görürsə dinimi sənə satdım,
Bu gün də bir öpüşə canı qoymuşam mayə.*

⁵⁶¹ Hidəci Məhəmməd. Təmsil // XIX əsr Azərbaycan şeri antologiyası, Bakı, "Şərq-Qərb", 2005, s.372

*Mən ol kəsəm ki, həmişə vəfa yolunda, mənəm,
Dəyər ayağıma daş, başıma gələr qayə.
Dözən bəlayə mənəm, Hidəci, mənimlən qəm,
Gəzər həmişə, necə şəxsilən gəzər sayə.
Gələr xoşu mənə bir paranın, budur cəhəti,
Ki, bağlamam özümə hiç vaxt pirayə.⁵⁶²*

Bəzi təşbihləri də (bənzətmə) yeni, bədii və çox gözəl olmuşdur. Məsələn aşağıdakı beytdə məşuqənin özünü laləyə təşbih etmişdir. Bu təşbih çox nadir və yeni bir haldır:

*O qönçə, ya sənin ağzın, o turre ya reyhan?
O lalə, ya sənin ordun, o nüqrən (gümüş) ya əndam?*

Onun bu kimi işlətdiyi çoxlu ədəbi bəzək, onun nə qədər lətif zövq və səliqəyə malik olmasını göstərir. Xeyrulla Məmmədova görə XIX əsrin sonlarında genyli şairlərin öyüd və nəsihətləri üçün səciyyəvi xüsusiyyətlərindən biri təbliğ edilən əxlaqi fikrin bədii təsir dairəsini artırmaq, onu oxucunun ünvanına yetişməsinə sürətləndirmək məqsədilə təbliği vacib olan ideyanın həyatdan, xalq və klassik ədəbiyyatdan alınmış hekayələr vasitəsilə əyanlaşdırməkdən ibarət olmuşdur. Onun fikrincə, bu baxımdan M.Hidəcinin də yaradıcılığı maraqlı xüsusiyyətlərə malikdir”.⁵⁶³

Hidəcinin ictimai-siyasi görüşləri. Hidəcinin ictimai-siyasi görüşlərində saray hakimiyyətinin və dini hakimiyyətin tənqidi mühüm yer tutmuşdur. Məsələn, o dini hakimiyyəti tənqid edərkən ən çox hədəfində zahidlər, riyakar mollalar olmuşdur. “Zahid” sözünü Hidəci mənfi bir kütübeyin və riyakarlıq simvolu anlamında işlədir. Ona görə zahid çalışır ki, ziyarəti, namazı ilə bu dünyada və o dünyada məqsədlərinə çatsın, lakin onun görüşləri dar və yolları məhduddur. Bu baxımdan qeyri-insanlıq xəstəliyinə tutulan zahiddə vicdanlı, arlı bir ürək yoxdur. O, yazırdı:

*Deyir zahid etməz mənimçün təfavüt,
Qıqaquq qaz ilə avazə bülbül.
Bu heyvana adəm deyirlər, mənə div,
Bu nadana aqıl deyirlər, mənə xəl!
Və ya:
Zahid danışanda, danlamazdım,*

⁵⁶² Hidəci Məhəmməd. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.570

⁵⁶³ Məmmədov X. XIX əsrin sonlarında Cənubi Azərbaycanda maarifçi ədəbiyyat.// Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. İki cildə, I cild (XIX əsr). Bakı, “Nurlar”, 2009, s.394

Sözdən əgər anlasaydı sağı.

Və ya:

Deyirlər zahid salusa xəlq sadə və saf,

Mənim kimi rind o zirək və qəllas.

Və ya:

Evin dilinməyə zahid məni o çağ danla,

Görən bu sadələri badə verməyən iman.

Və ya:

Bu əməlin zahid olsun özünə aid,

De hər nə deyinsən, sənə kimsə yoxdu dəvası.

Və ya:

Zahidi pəşminə puş, abidi kəşkinə xar,

Oldular arif, vəli mən niyə aya dəli?

Zahidi biçərə çox, etmə məzəmmət mənə!

Yoxsa etibar səni fikrət bica dəli.

Və ya:

Zahidi biçərə! Bəsdir bir belə qıldın namaz,

Səbbə və səccadəni yığ, bu rüyadan əl götür.

Və ya:

Alıb kəmənd sifət təsüfi elə zahid,

Baxar görər ki, ha çağ damənə şikar gələlər.

Və ya:

Danışma, zahid, əgər söz eşitmədim, - sənə nə?

Mən öz xudamə günah etdim, etmədim, - sənə nə?

Xuda behiştə-bərini sənə verib, - mənə nə?

Sənin gümanıma, mən kamə yetmədim, - sənə nə?

Neçün səni söyərəm, getmişəm kəlisayə,

Deyildi Kəbə nəsibimdə, getmədim, - sənə nə?

Mənə əgər dedilər: Gəl qılaq dalda namaz,

Baxıb səlahıma, bu əmrə bitmədim, - sənə nə?

Dedin: Mən eyləmərəm, iltifat dünyayə,

*Yeritdim öz sözümü, ya yeritmədim, - sənə nə?*⁵⁶⁴

Onun Qacarlar hakimiyyətinin tənqidinə ünvanlanmış çox dəyərli əsərləri də vardır. Hidəcinin bu sıradakı ən məşhur əsərləri arasında “Risaleyi Duxaniyyə” mühüm yer tutmaqdadır ki, bu əsər Qacarlar dövləti dövründə, daha doğrusu Nəsrəddin şah Qacarın hakimiyyətinin son illərində baş vermiş “Tənbəki hərəkəti”na həsr olunmuşdur.⁵⁶⁵ O, bu əsərini öz dediyi kimi, alimlərin xahişi və istəkləri əsasında qələmə almışdır. Bu əsər “Tənbəki hərəkəti” hadisələrini öyrənmək üçün ən mühüm ictimai-siyasi əsərlərdən biri sayılır. Əsərini Quranın “Ədduxan” surəsindən gətirdiyi bir ayə ilə başlayan Hidəci burada əhalinin xarici müstəmləkəçilərə qarşı ümumxalq mübarizəsinin mütərəqqi xüsusiyyətlərini göstərmişdir.

Onun “Kəşkül” və “Məktubat” əsərlərində də Qacarlar hakimiyyətini tənqid edən müxtəlif ictimai-siyasi mövzular vardır. Məsələn, o, “Məktubat”ında Nəsrəddin şah Qacar hakimiyyətini nəzərdə tutaraq yazırdı:

*Kəndəqun Həzrəti İmam Rza,
Səni ömrün eyləsin məyus.
Ol cahani cahanda sən şəddad,
Eylədən, etməmişdi Dəqyanus.
Yazaram Həzrəti Şahənşaha,
Ki, qapında qulam Kekavus.
Ta cahandar cəmi hadisədən,
Dövlətü şövkətin ola məhrus.
Kəndi qıldı xərab Mir Şikar,
Dutub eylər rəiyyəti məhbus.
Mənçun yox məcal Tehrana,
Tapşırıb yollar, qoyub casus.*

Həkim Hidəci hər cürə zülm qarşısında dayanan və zülmə təmkin etməyən bir insandır. O, öz zamanında Nəsrəddin şahı zülmkarlığın əsas təmsilçisi kimi görmüşdür:

*Şəri zəif oldu, qəvi küfrü kin,
Az qalıb əldən güdəm ainü din.
Aç əlin ey həzrəti həqqə vəli!*

⁵⁶⁴ Hidəci Məhəmməd. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan şəri antologiyası, Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.368

⁵⁶⁵ Bağırzadə S.B. Hidəcinin həyat və yaradıcılığı haqqında. Azərbaycan SSR EA-nın Xəbərləri. Ədəbiyyat, dil və incəsənət seriyası. 1968, sayı 3, s.26-27

Qoyma ola şəra uzun küfr əli.

Sinəmə bu tayıfədən kinədir,

Kinələri köynəyinə əyninədir?

Al ələ dad almağa kin tişəsin,

Qaz yer üzündən buların rişəsin.

Hidəci “Olsun” şeirində də, açıq-aşkar Nəsrəddin şah Qacarı hədəf almışdır. O, yazırdı:

...Yoldaş mənə çoxdur, dolanım aləmi, şayəd,

Bir kimsə tapım, dərdimə dərman qılan olsun.

Ox hər nə iti olsa, güman eyləmə, şəxsin,

Dünyada şəmatət kimi, bağrın dələn olsun.

Allah bu şahın bəxti dönüb təxti dolansın,

Müskil bunun əhdində dodağı gülən olsun.

Ey mayəsi az, yox eləmə naləvü fəryad,

Sən dərdini de, bəlkə dəvasın bilən olsun.⁵⁶⁶

Hidəci başqa bir şeirində isə Nəsrəddin şah Qacarın ölümünü haqq qazandırmış, ondan sonra ölkəyə rahatlığın gələcəyinə inanmaq istəmişdir. O, ümid edirdi ki, onun yerinə gələn şah ədalətli olub ölkəni qayda-qanunlarla idarə edəcəkdir:

Könül, darıxma, qəm etmə ki, qəmküsar gələr,

Bu rüzigar keçər, yaxşı rüzigar gələr.

Duman tutub yer üzün, yağar havadan qar.

Keçər gedər bu soyuq qış, genə bahar gələr.

Əgər o çağ ki, səfər etdi yar, getdi bəxt,

Xoş ol günə qayıdar bəxt ilə o yar, gələr.

Gecə gündüz çəkəram ah, tikmişəm yola göz,

Görüm haçaq yenə ol yar-i gülüzar gələr.

Solub cavanlığımın rəngi, başü qaş agarıb,

Bəli, bahar bitər lələ, qışda qar gələr.

Tələsmə, bu şahin əhdində gər sitem yetişər,

Bu şəhriyar gedər, ayrı şəhriyar gələr.

O şah ki, düşməmə satdı satdı rəiyyəti, gördün,

⁵⁶⁶ Hidəci Məhəmməd. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.573

*Necə əcəl oxuna, sinəsi düşər gələr?!
Dolanma boş, babacan, get özünə iş tap,
Demə mənə ki, bəyəm, kəsbi kar ar gələr.*⁵⁶⁷

Həyatda gördüyü haqsızlıq, icti-mai ziddiyyətlər Hidəcinin yaradıcılığının sosial mahiyyətini əks etdirir:

*Bu necə şah və bu necə əhddir,
Bu Şahın əhdində kişi qəhətdir.
Aləmə gəlməyib belə biar şah,
Kimsə bunu öldürə etməyib günah.
Mən ataram böylə şahın daşını,
Canını alam, kəsərəm başını.*

Hidəci “Ocağı odla” şeirində doğru yazırdı ki, yaşadığı cəmiyyətdəki insanlara zülm edən əslində özünə də zülm etmiş olur. Çünki insan yaşadığı cəmiyyətə nə qədər zərər verirsə, gec-tez nəticədə özü də ondan payını almış olacaqdır. Buna nümunə kimi, Nəsrəddin şahın faciəli sonunu göstərə bilərik. O, yazırdı:

*Babam, sitəm eləmə xalqa, rəhm qıl özünə,
O kəs ki zülmü edər özgəyə, edər özünə.
Hər ol keç ki vurardı qoyunları, gördüm,
Çoban ağacın atıb gəldi dəydi buynuzuna.
Yalan danışma, dəcəl olma, xalq ilən yola get.
Yetər muradına ol kəs, gedər yolun düzünə.
Əgər tapılsa vəfa bir nəfərdə, qədrini bil,
Bu bir nəfər o vəfasızların dəyər yüzünə.*⁵⁶⁸

Beləliklə, Hidəcinin fəlsəfi dünyagörüşünə yekun bir dəyərləndirmə edəndə görürük ki, nəinki öz dövründə yaşayanlar üçün, eyni zamanda gələcək nəsillər üçün də çox dəyərli fəlsəfi irs qoymuşdur. Onun fəlsəfəsinin əsasında Yaradanı mücərrəd deyil, aydın bir fəlsəfə ilə anlamaq və bu fəlsəfədə Tanrı+İnsan münasibətlərini doğru bir metodla ortaya qoymaq mühüm yer tutur. Ən əsası odur ki, Hidəcinin Tanrı+İnsan münasibətləri yanaşması mollakratiya dünyagörüşünə tamamilə ziddir. O, dini və dünyəvi məsələlərə yalnız İslam dini çərçivəsində deyil, eyni zamanda həmin dinin öz mahiyyətindən də irəi gələn İnsaniyyət bütün-

⁵⁶⁷ Yenə orada, s.574

⁵⁶⁸ Hidəci Məhəmməd. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.569-570

lüyündən baxmışdır. Şübhəsiz, İnsaniyyət fəlsəfəsi bütün Türk mütəfəkkirləri kimi Hidəcinin də vaz keçilməz bir cizgisi idi.⁵⁶⁹

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

Bağırzadə S.B. Hidəcinin həyat və yaradıcılığı haqqında. Azərbaycan SSR EA-nın Xəbərləri. Ədəbiyyat, dil və incəsənət seriyası. 1968, sayı 3

Cavad Heyət, Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinə bir baxış. İki cildə, II cild. Bakı, "Azərbaycan" nəşriyyatı, 1998

Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cildə, 1-ci cild. Bakı, "Elm", 1981

Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). Üç cildə, I cild. Bakı, "Elm və təhsil", 2023, 784 s. (Tamamlanmış və əlavələrlə yenidən işlənmiş üçüncü nəşri)

Hidəci Məhəmməd. Qitələr // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya). İki cildə - I cild. Bakı, "Nurlar" NPM 2009

Hidəci Məhəmməd. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan şəri antologiyası, Bakı, "Şərq-Qərb", 2005

İsmayılova Əfsanə. Molla Məhəmməd Hidəcinin məsnəviləri // Əlyazmalar yarmı, 2018, № 2 (7)

Məmmədov X. XIX əsrin sonlarında Cənubi Azərbaycanda maarifçi ədəbiyyat. // Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. İki cildə, I cild (XIX əsr). Bakı, "Nurlar", 2009

Mirəyeva Lətifə. XIX əsrin talesiz şairi. "Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığı" jurnalı, Bakı, 2019, sayı 2.

Mümtaz Salman. El şairləri. I hissə. Bakı, Azərnəşr, 1935

Şahaliyeva Mətanət. Cənubi Azərbaycan poeziyasının inkişaf problemləri (XIX əsrin ikinci yarısı). Bakı, Elm və təhsil, 2019

⁵⁶⁹ Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). Üç cildə, I cild. Bakı, "Elm və təhsil", 2023, s. 318

X FƏSİL

ƏLİ BƏY HÜSEYNZADƏNİN DÜNYAGÖRÜŞÜ

Giriş. Böyük Türk mütəfəkkiri, Türk filosofu Əli bəy Hüseynzadə (1864-1940) 24 fevral 1864-cü ildə çar Rusiyasının işğalı altında olan Quzey Azərbaycanın (indiki Azərbaycan Respublikasının) Salyan şəhərində dünyaya gəlmiş, uşaq yaşlarından doğma Türk dili (Azərbaycan) ilə yanaşı ərəb, fars dillərini daha sonra isə yunan, rus, alman, latın dillərini mükəmməl şəkildə mənimsəmişdir. Ana tərəfdən Qafqaz şeyxülislamı Axund Məhəmmədli Hüseynzadə, Axund Əhməd Hüseynzadə Səlyaninin nəticəsi və nəvəsi olan Əli bəy Hüseynzadənin atası Tiflis Müsəlman Məktəbinin müəllimi Molla Hüseyn Hüseynzadə də həmin nəsiləndir.⁵⁷⁰

XIX əsrdə mütərəqqi-yenilikçi ruhlu İslamlığın və Türkçülüyn nümayəndələrindən olan Şeyxülislam Axund Molla Əhməd Səlyani (1812-1887) Qafqazın birinci Şeyxülislamı Məhəmmədli Hüseynzadənin oğlu, ikinci Şeyxülislamı Fazil İrəvaninin isə sevimli tələbəsi idi.⁵⁷¹ Əhməd Hüseynzadə Qafqazın şeyxülislamı kimi dini və dünyəvi məsələlərə münasibətdə daim mütərəqqi-yenilikçi yol tutmuşdur. “Axund Molla Əhmədin tarixə, maarifə, ədəbiyyat tarixinə dair tədqiqatları bu gün də öz elmi əhəmiyyətini itirməyib. Onun ən böyük xidməti çətin və ağır zəhmət hesabına yazdığı Azərbaycan tarixindən bəhs edən “Bəsəül-nas fi-məmləkəti-Qafqaz” və Azərbaycan ədəbiyyatı tarixindən bəhs edən “Tarixi-ədəbiyyatı-Türk” əsərləridir. “Bəsəül-nas fi-məmləkəti-Qafqaz” adlı çox qiymətli əsəri XIX əsrdə A.A. Bakıxanovun “Gülüstani-İrəm” əsərindən sonra Azərbaycan tarixindən bəhs edən ikinci mükəmməl kitab sayılır. Müəllifin bitirə bilmədiyi bu əsər 70 səhifdən ibarətdir və farsca qələmə alınıb”.⁵⁷² Deməli, Şeyxülislam Əhməd Hüseynzadə dini əsərləri ilə yanaşı, təhsil-tərbiyyəyə aid “Dilgüşə”, “Tərbiətul-ətfal”, “Muəllimul-ətfal-fi-təriqə təlime ətfal”, eyni zamanda Azərbaycan Türk tarixindən və ədəbiyyatından bəhs edən “Bəsaul nas-fi-məmləkətul Qafqaz”, “Tarixi-ədəbiyyatı-Türk” adlı əsərlərin müəllifi kimi də məşhur idi.

Şeyxülislam Əhməd Hüseynzadəni yaxından tanıyan Mirzə Fətəli Axundzadə məktublarının birində onun haqqında belə yazırdı: “Müxtəlif

⁵⁷⁰ Turan Azər. *Əli bəy Hüseynzadə (həyatı, mübarizəsi, yaradıcılığı və şəcərəsi)*. Bakı, “Letterpress”, 2014, s.8-9

⁵⁷¹ Hüseynqulu Məmmədli. *Qafqazda İslam və Şeyxülislamlar*. Bakı, MBM, 2005, s.18

⁵⁷² Hüseynqulu Məmmədli. *Qafqazda İslam və Şeyxülislamlar*. Bakı, MBM, 2005, s.91

elmlər və fənlər sahəsində - astronomiya, coğrafiya, riyaziyyat, təbiət, tarix, hikmət və xüsusilə fiqh-elmi sahəsində bütün Qafqaz ölkəsində Şeyxülislamın tayı-bərabəri yoxdur. O, filosof təbiətli, liberal məsləkli, tərəqqi sevnə, fitrən fəsahtli bir adamdır”.⁵⁷³

Azər Turana görə, Axund Əhməd Səlyaninin gördüyü işləri, fəvqəladə xidmətləri, yazdığı kitabları imkan verir ki, şeyxin adı Azərbaycan maarifçilik hərəkatının öndə gələn xadimlərinin ismi ilə bərabər halandırılınsın: “Təkcə Axund Əhməd Səlyaninin varlığı ruhani təfəkkürün Azərbaycanda nüvə mütərəqqi əhəmiyyət kəsb etdiyini isbatlamaq üçün yetərlidir. O, Nəcəf ulu Əşrəfdə təhsil alsa da, ənənəvi Nəcəf alimlərindən olmadı. Qafqazdan İstanbula, Bağdaddan Təbrizə qədər elə bir ruhanimiz, elə bir şeyxülislamımız yoxdur ki, XIX yüzildə “Tarixi-ədəbiyyati-Türki” adlı əsər hazırlamağa cəhd etsin. İmanpərvər olduğu qədər də milliyyət-pərvər olsun. Türk millətinin başlıcaları və böyükləri, tu-kuye-lər – Göytürklər, uyğurlar barədə qələm çalsın. Ədəbiyyat tariximizdə ilk dəfə Oğuz poetik dünyası barədə fikirlər söyləsin. Diqqəti Orhon-Yenisey yazılı mətnlərinə yönəlsin. “Qutadqu-Bilik”, türklərin İslamı qəbul etmələri, uyğur lisanı, cığatayca yazılmış olan məşhur əsərlər, əski türklərin yazısı, cığatay ədəbiyyatının qızıl dövrü, uyğur dili, Əlişir Nəvai haqqında yazılı söz deməyi özünə vicdan borcu bilsin”.⁵⁷⁴

Əli bəy Turani, ilk təhsilini Tiflisdəki Ruhani mədrəsəsində, daha sonra babası Axund Əhməd Səlyaninin səbəbkarlığıyla Tiflis Gimnaziyasında (1875-1885) almışdır.

1885-ci ildə Peterburq Universitetinin Fizika-riyaziyyat fakültəsinə daxil olan Əli bəy Turan burada təhsil aldığı müddətdə (1885-1889) yalnız öz ixtisası deyil, eyni zamanda Şərqiyyat, Tibb, Rəssamlıq sahələrində də dərslərə getmişdir.

O, 1889-cu ilin yazında Osmanlının paytaxtı İstanbula üz tutaraq burada Əskəri-Tibbiyyə məktəbinə daxil olmuşdur. Qısa bir zamandan sonra “Gənc türklər”lə birlikdə “İttihad və Tərəqqi”nin qurucularından biri olmuşdur.⁵⁷⁵ Şərif Mardin yazır: “1900-cü illərdə türklük, osmanlılıq sorunları bir sürədən bəri Əskəri-Tibbiyyədə konuşulurdu. Bu konuşmaların 1889-cu ildən bəri Əskəri-Tibbiyyədə bulunan və dərin

⁵⁷³ Axundov, Mirzə Fətəli. Əsərləri. 3 cildə, 3-cü cild. Bakı, AEA Nəşriyyatı, 1962, s.165-266

⁵⁷⁴ Turan Azər. Şeyxülislam – həm də Türkoloq. “Ədəbiyyat” qəzeti №10, 13 mart 2009-cu il; Turan Azər. Əli bəy Hüseynzadə (həyatı, mübarizəsi, yaradıcılığı və şəcərəsi). Bakı, “Letterpress”, 2014, s.11

⁵⁷⁵ Hüseynzadə Əli bəy. “İttihad və tərəqqi” nasıl kuruldu?//Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası (mühacirət dövrü). Üç cildə, III cild. Bakı, “Elm və təhsil”, 2013, s.13; Turan Azər. Əli bəy Hüseynzadə (həyatı, mübarizəsi, yaradıcılığı və şəcərəsi). Bakı, “Letterpress”, 2014, s.44-47

kültürüylə Jön Türklərin sayğısını qazanmış Rusiya türklərindən Hüseynzadə Əlinin təsiriylə yapılmış olduğu muhtəməldir. Hüseynzadə Əli türklərarası bir birlik meydana gətirməkdən və Turandan söz edən ilk düşünlülərdəndir”.⁵⁷⁶ Ziya Gökalp yazırdı ki, Əli bəy Turanın təlqinləri, irşadları ilə “İttihad və Tərəqqi” cəmiyyəti qurulmuşdur.⁵⁷⁷ Rza Nur, Ənvər Ziya Karal, Sürəyya Şövkət Aydın, Nəcib Fazil Qısakürək, Hilmi Ziya Ülkən, Tadeuş Svyatxovski və başqaları da təsdiq edirlər ki, Əli bəy Hüseynzadə “İttihad və Tərəqqi” cəmiyyətinin qurucularından olmuşdur.

1895-ci ildə Hərbi-Tibb məktəbini bitirən Ə.Hüseynzadə həkim köməkçisi kimi işə başlamış, iki il sonra Türk-Yunan müharibəsində (1897-1900) iştirak etmişdir.

O, müharibədən sonra İstanbula dönərək “Əskəri-Tibbiyyə”də açılan müsabiqə imtahanını qazanmaqla bu məktəbdə il yarım qədər işləmiş, tibbə dair ilk əsərlər yazmağa başlamışdır.

1903-cü ildə İstanbuldan Bakıya gəlməyə məcbur olan Ə.Hüseynzadənin “İttihad və Tərəqqi”nin təlimatı ilə Vətəninə üz tutması ilə bağlı iddialar əsassız olsa da,⁵⁷⁸ ümumilikdə Türk birliyi, Turan uğrunda mücadilə verən bir təşkilatın ideyalarını təbliğatçısı olmaqda da qeyri-adi heç nə yoxdur.

O, 1. Rusiya inqilabı (1905) nəticəsində müstəmləkə xalqlara verilmiş söz, mətbuat, mədəniyyət, vicdan kimi azadlıqlardan istifadə edərək Bakıda “Həyat” qəzetini (1905-1906), “Füyuzat” jurnalını (1906-1907) nəşr etmiş, digər qəzetlərdə (“Kaspi”, “İrşad”, “Tərəqqi” və b.) elmi-publistik yazılarla çıxış etmişdir.⁵⁷⁹ 1908-1910-cu illərdə “Səadət” məktəbində pedaqoq kimi çalışan Ə.Hüseynzadə burada mühüm işlər görmüşdür.

O, 1910-cu ilin ortalarında Bakıdan yenidən İstanbula dönüb Heydərpaşa hərbi xəstəxanasının Tibb fakültəsində (1910-1931) çalışmışdır.

1911-ci ildə təkrarən “İttihad və Tərəqqi”nin mərkəzi təşkilatına üzv seçilən, eyni zamanda “Türk yurdu” ocağının və jurnalının yaranmasında, inkişafında yaxından iştirak edən Ə.Hüseynzadə 1915-1917-ci illərdə “Turan” adlanan bir heyətlə Avropa ölkələrinə səfər edərək Türk xalqlarının, xüsusilə də Rusiya türklərinin vəziyyətlərini onlar çatdırmağa çalışmışdır. Bu məqsədlə Berlində təşkil olunan “Türk xalqları konqresi” (1916), Stokholm Konqresi (1917) diqqəti daha çox cəlb etmişdir.

⁵⁷⁶ Mardin Şerif Jön. *Türklərin Siyasi Fikirleri*. İstanbul, İletişim yayımları, 1964, s.277

⁵⁷⁷ Gökalp Ziya. *Türkçülük nasıl doğdu?* “Yeni Macmua”, sayı 140. 18 aprel 1918, s.264

⁵⁷⁸ Mirəhmədov Əziz. Ə.Hüseynzadə // *Fikrin karvanı*. Bakı, “Yazıcı”, 1984, s.68; *Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi*. 2-ci cild. Bakı, 1960, s.441

⁵⁷⁹ Turan Azər. *Əli bəy Hüseynzadə (həyatı, mübarizəsi, yaradıcılığı və şəcərəsi)*. Bakı, “Letterpress”, 2014, s.57-61

1918-ci ilin iyununda yaxın silahdaşlarından Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Əhməd bəy Ağaoğlu ilə birlikdə Osmanlı dövlətinin hərbi naziri Ənvər paşanın qardaşı Nuri paşanın başçılıq etdiyi Qafqaz İslam Ordusu ilə birgə Gəncəyə gələn Ə.Hüseynzadə çox keçmədən İstanbula dönmüşdür. Ancaq 1-ci Dünya müharibəsinin nəticəsi olaraq Osmanlının məğlub ölkə kimi tanınması ilə (1918, 20 oktyabr Mudros müqaviləsi) onun da Antantanın başında duran ingilislər tərəfindən Maltaya sürgün olunması bir təsadüf nəticəsində baş tutmamışdır.

1925-ci ildə Bakıda keçirilən 1-ci Türkoloji qurultayda iştirak edib qayıtdıqdan az sonra (1926) o, Mustafa Kamal Atatürkə sui-qəsdə ittiham olunan ittihadçılarla birlikdə həbs edilmişdir. Ancaq məhkəmə tərəfindən bəraət qazanan Əli bəy Hüseynzadə bu hadisədən sonra ümumiyyətlə, siyasi-ideoloji məsələlərdən uzaq durmuşdur.

O, 1940-cı ilin martın 17-də İstanbulda vəfat etmişdir.

Onun əsas siyasi-ideoloji, elmi-fəlsəfi əsərləri “Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir?”, “Məcnun və Leylayı-İslam”, “Siyasəti-fürusət”, “Əbdi-Qıf məhfəzə”, “Qərbin iki dastanında Türk” və başqalarıdır.

İctimai və siyasi-fəlsəfi görüşləri. XX əsrin əvvəllərində Əhməd bəy Ağaoğlu siyasi-ideoloji “İslam millətçiliyi” ideyasına uyğun olaraq, əsasən İslam tarixini, İslam fəlsəfəsini, bir sözlə İslam mədəniyyətini tədqiq etdiyi halda, Əli bəy Hüseynzadə islamçılıqla müqayisədə türkçülüyn tarixinə, fəlsəfəsinə nisbətən çox önəm vermiş, siyasi türkçülüyə meyil göstərmişdir. Əslində bu mütəfəkkirlərin əsas məqsədləri bəllidir: İslam-Türk dünyasının qurtuluşu. Bu qurtuluş yolunda isə bir qədər fərqli taktikaların seçilməsi, fərqli mülahizələrin səslənməsi təbiidir. Əli bəy Hüseynzadənin təbircə desək, eyni ideya uğrunda mübarizə aparan insanlar arasındakı fikir ixtilaflarının, ziddiyyətlərinin olması milli birliyin pozulmasına dəlalət edə bilməz. Əksinə fikir ixtilafı nəticəsində həqiqət meydana çıxar və millət də əsil həqiqətin arxasınca gedər. O, yazırdı: “Ələlxüsus, böyük bir inqilab dövrü olan bu günlərdə hər halda bir neçə gözli olmaq zəruridir! Şəkk və şübhə yoxdur ki, “İrşad” ilə “Həyat”ın fikirlərində çox ixtilaf olacaqdır. Məbada cəmaətimiz bu ixtilafı-əfkəri ittihadsızlığa, ittifaqsızlığa həml edə! Xeyr! Ancaq ixtilaflarının vücudilə həqiqət təcəlla və təzahür edə, müssadiməyi-əfkardan bariqəyi-həqiqət parlamaqda olduğu hər kəscə müsəlləmdir. Elm və həqiqətin ən böyük, ən şərəfli dostlarının belə hər zaman əfkar və arasında ixtilaf olmuşdur”.⁵⁸⁰

Digər tərəfdən bütün türklər, o cümlədən müsəlman türkləri üçün din və millət anlayışları demək olar ki, həmişə mühüm əhəmiyyət mahiyyət daşımışdır. Bu anlamda, həmin dövrdə milli-demokratik cəbhəni təmsil

⁵⁸⁰ Hüseynzadə Əli bəy. “İrşad” // Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası. İki cildə, 1-ci cild. Bakı, “Elm və təhsil”, 2010, s.83

edən ziyalılarımızdan bir qisminin, Türk dünyasının nicatı üçün İslamla çulğalaşmış siyasi türklüyə (Yusif Akçura, Əli bəy Hüseynzadə, M.Ə.Rəsulzadə və b.), digərlərinin türklüklə çulğalaşmış siyasi islamçılığa (Əhməd bəy Ağaoğlu, Qara Qarabəyli, S.M.Qənizadə və b.) üstünlük verməsi təbiidir.

Onun ictimai-siyasi görüşlərində İslamla çulğalaşmış türkcülükdə iki yönü: 1) islamçılıq və türkcülüyn vəhdəti, yaxud da “islamlaşmaq, türkləşmək və avropalaşmaq” kimi qeyd edilən “üçü” düsturu; 2) və “Osmanlı-İstanbul mərkəzli türkcülüynü” ideyasını fərqləndirmək lazım gəlir.

İslamçılıqla türkcülüyn vəhdəti məsələsinin özündə də iki: 1) onları mühafizəkarlıq (gerilikçi islamçılardan) və ifratçılıqdan (radikal qərbçilərdən) uzaq tutaraq çağdaş ruhunu ifadə etmək, 2) islamçılıq və türkcülüyn vəhdətini qoruyub saxlamaqla bir-birinə qarşı qoyulmasına yol verməmək kimi, vacib məqam var idi.⁵⁸¹

Birincisi, yəni islamçılıq və türkcülüyn vəhdəti ideyası ilə yanaşı ifrat mühafizəkarlarla ifrat tərəqqiçilərə qarşı olan Əli bəy Hüseynzadə mötədil tərəqqipərvər kimi, İslam dininin və türklüyün ruhunda daima yeniliyin, çağdaşlığın olmasını rəhbər tutmuşdur. Ona görə bu gün müsəlman xalqları digər inkişaf etmiş millətlərdən geri qalmışdır ki, Türk-İslam dünyasının qurtuluşu məsələsində üç firqə: 1) mühafizəkarlar; 2) ifrat tərəqqipərvərlər; 3) mötədil tərəqqipərvərlər, mövcuddur. İslamçılığa və türkcülüyə əngəl kimi gördüyü ifrat mühafizəkarları və solçuları kəskin şəkildə tənqid edərək o, yazırdı ki, mühafizəkarlar hər növ təzə və yeni şeylərdən və işlərdən həzər edib insanları davamlı şəkildə bir nöqtədə saxlamaq xəyalındadırlar. Bunlar daima xalqın irəliləməsinə sədd çəkirlər.⁵⁸²

Onun fikrincə, 4-5 yüz ildən bəri avropalılar gözlərini gələcəyə doğru dikdiyi halda, İslam-Türk dünyası hələ də keçmişdən ayrılı bilmir. Halbuki keçmiş görmək, bilmək, yalnız istiqbalı, tərəqqiyi təyin üçün lazımdır, orada ilişib qalmaq üçün deyil. Bu keçmişpərəstliyin mötədil şəkli mühafizəkarlıq (köhnəpərvərlik), ifrat forması geriyəpərəstlikdir; məhz geriyəpərəstlərin üzündən müsəlmanlar 4-5 yüz il ərzində dünyada baş verən yeniliklərdən, dünyəvi elmlərdən xəbərsiz, nəsisiz qalıblar.⁵⁸³ O, yazırdı: “Bu mazipərəstlik, bu geriyəpərəstlik üzündən bizlər, biz şərqililər, biz müsəlmanlar şu son dörd-beş yüz il zərfində cərəyan edən dünyada baş verən hadisələrdən xəbərsiz, nəsisiz qaldıq. Binəsis və bixəbər qaldığımız üçün külliyyətlə zərər və ziyanlara düçar olduq. Öylə şiddətlə düçar olduq ki, bütün aləmi-İslam, bütün məmaliki-vasitəyi-İslamiyan Fasdan Cavayə qədər, Kazandan Zəngibarə qədər fəlcə uğramış kimi əzim bir cismi-atilə oxşa-

⁵⁸¹ Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). Üç cildə, II cild (Birinci kitab). Bakı, “Elm və təhsil”, 2023, s.195

⁵⁸² Hüseynzadə Əli bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.34

⁵⁸³ Hüseynzadə Ə. Seçilmiş əsərləri. İki cildə, 2-ci cild. Bakı, Çarşıoğlu, 2008, s.141

yır!”.⁵⁸⁴

Geriypərəstliyin zərərini çox yaxşı dərk edən Ə.Hüseynzadənin “Həyat” qəzetində dünyəvi, yoxsa dini elmlərlə bağlı “Bizə hansı elmlər lazımdır?” mövzusunda diskussiya təşkil etməsi təsadüfi olmamışdı. O, mühafizəkarlara üzünü tutaraq yazırdı ki, “elmi-əbdanla” (dunyəvi elmlərlə) “elmi-ədyanı” (dini elmləri) bir-birindən ayırmaq, dini elmlərlə yanaşı, riyaziyyat və təbiətşünaslıq kimi dünyəvi elmləri də öyrənmək lazımdır: “Axund həzrətləri, biz böylə zənn edirik ki, bizə ülumun kəffəsi eyni dərəcədə lazımdır: həm ülumi-diniyyə, şəriyyə və ruhaniyyə, həm də riyaziyyat və təbiyyat kimi ülumi-müccərrədə və cismaniyyə”.⁵⁸⁵

O, “Məcnun və Leylayi-İslam” məqaləsində də İslam dininin olmasa da, ancaq İslam dünyasında yaşayan müsəlman xalqlarının, xüsusilə də onun beyni-başı hesab edib “Türk xətti” adlandırdığı Osmanlının, onun ürəyi saydığı “İran”ın “xəstə”liyinin səbəblərini və müalicəsini göstərməyə çalışmışdır. Onun fikrincə, hazırda siyasi-İslamın beyni-başı olan “Türk xətti”ndə sultan II Əbdülhəmidin bütün əməllərinə baxmayaraq, İslam coğrafiyasının yalnız bədənini deyil, onun ruhu da xəstəlikdən əziyyət çəkir. Buna səbəb bir tərəfdən İslam dünyasının öz beyin-ruh sisteminin tənəzzülə doğru gedərək Qərb dünyasından gələn “zəhərli yellərə” yoluxmaqdirsa, digər tərəfdən Qərb missiyonerlərinin qeyri-müsəlman, ya da qeyri-türklər arasında apardığı təbliğatlardır.⁵⁸⁶ Xüsusilə də, “ingilis mikrobları”nın⁵⁸⁷ apardıqları antiislamlıq siyasəti nəticəsində İslam dünyasının ruhu hesab olunan Ərəbistanda da “tıq”, “taq” səslərini duymayan Hüseynzadə yazırdı: “Dəvəran və cövlani-dəmlə tərəfdən gələn hücum axın-axın bətinlərə daxil olaraq Kəbə və rövzeyi-mütəhhəreyi-dəli təvaf etdikdən sonra yenə yerlərinə övdət ediyordardı. Əcəba bunlar zülali-zəməmə ilə qidai-ruh və bədən olan mərif-i-islamiyyəni buradan hər tərəfə isal ediyorlarmı idi?.. Qahirədə, Nəcəfdə, Kərbəladə pərişan bir halda olsa da heç olmazsa mövcud olan mədaris və darülfünunun islamiyyədən buralarda, həkimi-dilgah Murad bəyin vaxtı ilə etdiyi dadü-fəryadlara rəğmən, nə bir nişanə, nə də bir əsər var idi...”.⁵⁸⁸

Əli bəy Hüseynzadəyə görə yalnız Osmanlıda deyil Qacarlarda da müsəlman xalqları cəhalət, xurafat içindədirlər. Sadəcə, Osmanlıda bir müstəbid olub (II Əbdülhəmid) əsas hakimiyyət İstanbulun əlində cəmləşdiyi halda, Qacarlarda onlarla müstəbid vardır və Tehran hökumətinin əli çox vaxt digər yerlərə çatmır. İstanbul hökuməti din məsələsinə əsasən nəzarət

⁵⁸⁴ Hüseynzadə Ə. Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir? Bakı, Mütərcim, 1997, s.129

⁵⁸⁵ Hüseynzadə Əli bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.124

⁵⁸⁶ Hüseynzadə Əli bəy. Qırımızı qaranlıqlar içində yaşıl işıqlar. Bakı: Azərnaşr, 1996, s.151-153

⁵⁸⁷ Yenə orada, s.156

⁵⁸⁸ Yenə orada, s.156-157

etdiyi halda, Tehran hökuməti mollalar, müctəhidlər və seydilərlə bacara bilmir. O, yazır: “Bu növ hökuməti-taliyyənin İran üçün ən təhlükəlisi seyd və molla hökumətidir. Osmanlı türkləri ələlümum qədimdən bəri tutduqları din və məzhəbdən ayrılmadıqları halda, İran mollaları iki də, bir də yeni məzhəblər ixtirasına qalxışaraq molla hökumətinin dəxi təəddüdünə çalışırlar”.⁵⁸⁹ Onun vaxtilə uzaqgörənliklə ifadə etdiyi bir durum olmalıdır ki, seyd və molla qılığındakıların “molla hökuməti” artıq “İran”da rəsmi olaraq 40 ildən çoxdur öz varlığını sürdürməkdədir.

Ona görə İslam coğrafiyasının ən ağırlı yeri olan “İran”da hind məzhəbləri buddizmlə brəhmənizm zərdüştiyə, xristianlıq maniliyə çevrilmiş, Yunan və Roma cümhuriyyətçiliyi də icmaya əsaslanan İslam Xilafətçiliyi diktaturasına dönüşmüşdür.⁵⁹⁰ Onun fikrincə, bütün bunlara əsas səbəb Hind məzhəblərindən qaynaqlanan zərdüştlüyün, onun “xeyir və şər” nəzəriyyəsinin bu və ya digər formada xristianlığı, cümhuriyyətçiliyi, xilafətçiliyi-islamçılığı yavaş-yavaş içdən öz təsiri altına salmasıdır: “Əsasən, İrandan məzhəb iqtizası olaraq heç bir fərdin Avropada və sair biladi-mütəmədinədə təhsili-elmə getməyə haqqı yoxdur. Çünki Zərdüştün “pak və napak” nəzəriyyəsi bu gün mübaliğəyə uğrayaraq, bu nəzəriyyəyə görə bir qaç milyon müsəlmandan başqa məxluqullah olan bir milyard yarım bəşəriyyətin qaffəsi əhli-kitabda daxil olduğu halda murdardır. Bakterologiya elminin “asepsi və antisepsi” nəzəriyyələrindən bixəbər olan İranın “pak və napak” fərziyyəsi şayani-heyrətdir: Bu fərziyyəyə görə qırx-əlli kəlin, qoturun, keçəlin girib çıxdığı hovuzun suyu pak ədd olunduğu halda, təqdirxananın o mikropsuz, rüsubsubuz bərraq suları napak və murdar hesab olunuyor”.⁵⁹¹

Ə. Hüseynzadənin burada ifadə etdiyi əsas məsələ zərdüştlüyün İslam dini, xüsusilə də onun şiə məzhəbciliyi daxilində yeni bir forma alaraq yaşamağa davam etməsi idi. Bizcə, irandilli xalqlar zərdüştlüyün şiəlik daxilində bu formada “İran”da davam etməsinə əsasən qarşı olmasalar da, ancaq eyni sözləri türklər və ərəblərlə bağlı demək doğru olmazdı. Çünki zərdüştlüyün şiəlik daxilində bu cür təzahürü irandilli xalqların milli adət-ənənələrinə uyğundur, nəinki ərəblər və türklərin milli törələrinə. Bunu, o zaman yaxşı dərk edən Ə. Hüseynzadə hər kəsin anlayacağı bir şəkildə yazırdı: “Biz zətdən şübhə etmiyorduk ki, bəzi iranilərdə İslama islamıyyət nəzərilə baxmağa istedad yoxdur. Çünki “Atavizm”ə (irsıyyətı-bəidə) icabatı ilə əfkar və mənəviyyatları ərəbin, türkün zərbeyi-islaxlarına rəğmən fursi qədim mədəniyyətindən xilas olmamışdır”.⁵⁹²

Ə. Hüseynzadə hesab edirdi ki, hazırda İslam aləmində diri, canlı,

⁵⁸⁹ Yenə orada, s.159

⁵⁹⁰ Yenə orada, s.160

⁵⁹¹ Yenə orada, s.161

⁵⁹² Yenə orada, s.181

mətin, nicatverici, ümidverici tək dövlət Osmanlı olub, “İran”ın ən azı yüz illik qəflət yuxusunda olduğu bir dövrdə xaricdən gələn bütün bəlalara təkbaşına cavab vermişdir: “Zatən İslamın bu üçüncü dövrü Türk dövrüdür. İslam türklüklə payidar oluyor, aləmi-İslamda Hinddən Misirə qədər İran da daxil olduğu halda nə qədər müstəqil və nimmüstəqil hökmdar varsa, həman cümləsi Türk nəslindəndir, içlərində bir fars yoxdur. Çünki hökm və idarə edə bilmək bir müddətdən bəri türklərə vergi olmuşdur”.⁵⁹³

Bu baxımdan İslam aləmində yeniliklə köhnəlik məsələsinin, hürriyyət və məşrutəliyyət anlayışlarının bütün müsəlman xalqları, onların ziyalıları üçün bənzər mahiyyət daşıdığını iddia etmək doğru deyildir. Ə.Hüseynzadənin təbrincə desək, müsəlman xalqları olmasına baxmayaraq milli adət-ənənələrə, inqilabi yeniliklərə, dində islahatlara və digər məsələlərə farslar, türklər və ərəblərin baxışları fərqlidir.

Bu baxımdan özünü geriyəpərəstlərə, diktatura tərəfdarları ilə hürriyyət aşıqları, Konstitusiya tərəfdarları arasındakı mübarizədə sonuncuların yanında olduğunu bəyan etməklə yanaşı Hüseynzadə, İslam aləmində sonuncuların birincilər üzərində hansı yolla qalib gəlməsi məsələsində fikir ixtilaflarının olmasını da təbii qəbul edirdi.⁵⁹⁴ O, yaxşı anlayırdı ki, hər daim Yer kürəsində və onun üzərindəki məxluqatda, bəşəriyyətdə dəyişikliklər iki yolla: 1) inqilab (dəyişiklik birdən birə baş verib, onun üzərində yeni keyfiyyətli bazis və üst qurum yaranır), və 2) təkamüllə (dəyişiklik təkamül yoluyla tədricilə baş verib yeni bazis və üstqurumları ortaya qoymuşdur) baş vermişdir. Bu baxımdan bəşəriyyət tarixində də iki böyük: 1) protestantlıq kimi dini inqilab, və 2) Fransada hüquqi-bəşərin elanı ilə siyasi inqilablar baş vermişdir. O, yazırdı: “Aləmi-İslam bu iki inqilabın heç birindən mütəəssir olmayub, hali-sabiqində davam edib durdu. Vəqəən İslam məmləkətlərində ara-sıra yeni-yeni məzhəblər törədi. Lakin bu məzhəblərin törəməsi İslam üçün əslən və qədən inqilab sayılamaz. Çünki inqilab dini, yeni məzhəb çıxarmaqda deyil, bəlkə həqiqi-əvvəliyyəyi-diniyyəyi əqəliyyətin əlindən xilas edib ümumin, külliyyəti-əhalinin mali etməklə olur. Protestantlıq böylə yaptı”.⁵⁹⁵

Osmanlı türkləri inqilab məsələsində ingilislər kimi təkamül yolu tutduğu halda, ancaq “İran” xalqları haqqında eyni fikirləri söyləmək çətinidir. O, yazırdı: “İran camaatı bir iki əsrdən bəri təkamül yolunda bir addım belə atmamış olduqlarından bu gün bəşəriyyətin ən geridə qalan bir üzvü bulunurlar. Şimdi ayılıb özlərini hər tərəfdən qayət həil dalğalara, girdablara məruz görüncə sələmi-təkamüli tədricən çıxmaqdan isə inqilab sıçrayış ilə

⁵⁹³ Yenə orada, s.183

⁵⁹⁴ Hüseynzadə Ə. “Həyat”ın sənəyi-dövriyyəsi // Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası. İki cildə, 1-ci cild. Bakı, “Elm və təhsil”, 2010, s.100

⁵⁹⁵ Hüseynzadə Ə. Qırımızı qaranlıqlar içində yaşıl işıqlar. Bakı: Azərənəşr, 1996, s.165

nicat yolu aramağa məcbur oldular. Zətən, inqilabdan başqa da çarələri yoxdur. Çünki təkamül yolunu tutmaq artıq gecdir. İran mükəmməl bir inqilaba müvəffəq olmazsa, məhv olduğu gündür”.⁵⁹⁶ Onun fikrincə, “İran” inqilabı dini, siyasi və ictimai olmalıdır. Belə ki, dini inqilab İslam birliyini, siyasi inqilab məşrutiliyyəti, ictimai inqilab isə sosial bərabərliyi və təkamül yolunu tutmağı təmin etməlidir.⁵⁹⁷

“İran” da baş verən inqilabda isə “ingilislərin barmağı”ndan çox Rusiya inqilabının təsiri və ictimai həddi-buluğa yetişmələri ilə bağlıdır. Sonuncu amildə iki vasitə: 1) iranlı tacirlərin daha çox Rusiya ilə ticarət etmələri, və 2) qövmiyyətlə bağlıdır. Belə ki, Rusiya müsəlmanlarının bir qismi ilə yanaşı, “İran”ın Quzey Azərbaycan qitəsi də daxil omaqla çoxu türkdür.⁵⁹⁸

Beləliklə, Ə.Hüseynzadə belə bir qənaətə gəlirdi ki, inqilab məsələsində sağ tərəfdə durub mühafizəkarlıq edənlərə nisbətdə sol tərəfdəkilərə ümid daha çoxdur: “Sola! Çünki bu dəfə uçurum, girdab, girdabi-hail sağ tərəfdədir. Əlhəzər, mühafizəkar bəylərin, köhnə fikirli, ya fikirsiz ağaların, kəvərəst, dünyapərəst sərmayədarların, korpərəst, axirətpərəst, lakin yenə sərmayəpərəst mollaların, keşişlərin, kiçik əqilli, böyük hiyləli, mürvətsiz, insafsız, vicdansız, münafiq, fitnəçi, provakator “bürokratların”, “divanışinlərin”, ümum əsarət və istibdad qullarının çəkdiqləri, sürüklədiqləri sağ tərəfdən! Uçurum oradadır!... Fərasət, zəka, ağıl, elm, tədbir, insaf, mürvət, nicat, səlamət həp sol tərəfdədir!”.⁵⁹⁹ O, daha sonra yazırdı: “Sağ tərəfdə bir uçurum hazırlanmışdır ki, əjdaha kimi ağzını açıb bütün cəmaətləri, bütün qövm millətləri, dinləri ilə, dillərilə, elm və məarifləri ilə, sənətləri və kəsbükarları ilə bəl və nabüd etməyə amadədir!.. Sol tərəf isə Rusiya üçün, Rusiya imperatorluğu üçün, xeyr, bütün aləmi-bəşəriyyət üçün bir dövr-i-cəddid, bir səadəti-ümumiyyə dövr-i-cəddidi ehzar eyliyor. Bu səadəti-ümumiyyə, bu dövr-i-cəddid həqiqi bir dövr-i-cəddid olacaqdır”.⁶⁰⁰

Ancaq cəmiyyəti radikal dəyişikliklərə çağıran sol qüvvələri əvvəlcə təqdir edən Ə.Hüseynzadə ifrata varmalarından dolayı çox keçmədən də onları tənqid edirdi: “Solumuzda duranlar isə rəqiblərimizi kor-koranə təqlid edərək birdən-birə sıçramaq, özlərini qorxulu girdablara, uçurumlara atmaq istəyirlər! Hər iki tərəfdən əlhəzər! Birincilər (geriyəpərəst mühafizəkarlar-F.Ə.) İslam dininin ruhuna vəqif olmayaraq öz zövq və həvəslərinə müvafiq bir halətdə qaldığını xəyal edirlər. İkincilər (ifrat tərəqqiçilər-F.Ə.) isə zənn edirlər ki, İslamda mədəniyyətə, tərəqqi və təkamülə xidmət edəcək

⁵⁹⁶ Yenə orada, s.166

⁵⁹⁷ Yenə orada, s.166-167

⁵⁹⁸ Yenə orada, s.62

⁵⁹⁹ Hüseynzadə Ə. Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir? Bakı, Mütərcim, 1997, s.192

⁶⁰⁰ Yenə orada, s.192

bir şey yoxdur. Avropa cəhətindən əsən bütün yellər, hətta zəhərli yellər belə şəfəbəxşdir. Bunlar bütün bu maddiyyunluğun (materializmin), dəhriyyunluğun (ateizmin), iştirakiyyunluğun (sosializmin) mahiyyətlərinə özləri belə agah olmadan bu tərqiət-i-fəlsəfiyyələrini nəşrə çalışıyorlar”.⁶⁰¹ Bu baxımdan keçmiş ideallaşdırən mühafizəkarlar kimi, İslamı tərəqqiyə əngəl olaraq görən ifrat tərəqqiçilər də yanılırlar. “Müsəlmanlıqda günah yoxdur” deyən, Əli bəyə görə eyibi İslamın zatında deyil, müsəlmanların öz əməllərində axtarmaq lazımdır.⁶⁰²

Əli bəy Hüseynzadə ifrat mühafizəkarlar və ifrat tərəqqiçilərə münasibətdə Ə. Ağaoğlu ilə təxminən eyni mövqə tutmuş, özlərini ayrıca bir müstəqil xəttin tərəfdarı kimi qələmə vermişlər. Sadəcə, yuxarıdakı bölgüdə ziddiyyətli və mübahisə doğuran məqam odur ki, Ağaoğlu və Hüseynzadə ifrat mühafizəkarlar və tərəqqiçilər arasında orta mövqə tutanları ilk vaxtlarda fərqli anlayışlarla (“panislamistlər”, “mötədil tərəqqipərvərlər”) adlandırmışlar. Ağaoğlundan fərqli olaraq Hüseynzadə “panislamizm” deyil, “mötədil tərəqqipərvərlər” məfhumundan istifadə etmişdir.⁶⁰³

Əli bəy Hüseynzadə “mötədil tərəqqipərvərləri” milli birlik yaratmaqda ittiham edən marksist-leninçilərə, daşnaklara cavab olaraq qeyd edirdi ki, Rusiya müsəlmanlarının, ya da türklərinin guya, “panislamizm” ideyası ətrafında ittifaq edərək Rusiya və Avropa üçün böyük təhlükə olduğu haqqında yazdıqları böhtandan başqa bir şey deyildir. “Panislamizm” kəlməsini ortaya atanlar şərqililər deyil, qərblilərdir – deyən Hüseynzadəyə görə İslam dünyası o qədər müttəfiqdir ki, “panislamizm” kimi bir əcnəbi kəlməsi icad edib yenidən ittihad və ittifaq etməyə əsla ehtiyacları yoxdur. Onun fikrincə, əslində qərbliləri qorxudan “İttihadi-İslam” deyil, İslam dünyasının qəflət yuxusundan oyanıb tərəqqiyə, maarifə üz tutmalarıdır.⁶⁰⁴ Beləliklə, Ə. Hüseynzadə bir tərəfdən “panislamizm” və “pantürkizm” devizini əldə bayraq edərək xristian dünyasını (Rusiya və Avropanı) təhlükə gözlədiyini iddia edən xristian millətçilərə (rus, erməni və b.), digər tərəfdən milli-dini ideyaları sinfi mübarizənin əleyhinə olduğunu irəli sürən ifrat tərəqqiçilərə, yəni marksist-leninçilərə qarşı mübarizə aparmışdır.

Onun fikrincə, ifrat mühafizəkarlar və tərəqqiçilərlə mübarizədə öz təşkilatı və proqramı ilə çıxış etməli olan mötədil qüvvələr, o cümlədən “gənc türklər” “köhnə” türklərin, ifrat mühafizəkarların üç yanlışını: 1) süniliyi şialiyi ayrı-ayrı hesab edib məzhəbciliklə islamiyyəti parçalamamalı, 2) xilafəti isə islamiyyətdən ayırmağı bacarmalı, 3) türklüyü yalnız osman-

⁶⁰¹ Hüseynzadə Əli bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.34

⁶⁰² Hüseynzadə Əli bəy. Ey qələm // Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası. İki cildə, 1-ci cild. Bakı, “Elm və təhsil”, 2010, s.103

⁶⁰³ Hüseynzadə Əli bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.34

⁶⁰⁴ Yəni orada, s.73-74

lılıqdan, Osmanlı sülaləsindən ibarət görməməli, təkrar etməməlidir. O, yazırdı: “Bizim isə aləmi-İslamda, ya aləmi-Ətrakdə (Türk aləmində-F.Ə.) əhəmiyyət verdiyimiz, rəbti-qəlb etdiyimiz, meylü-məhəbbət bağladığımız şey nə məzhəbdir, nə xilafətdir və nə də filan, ya filan sülaleyi-hökmdarıdır. Bunların heç biri deyildir, bunu bir kərə anlamalıdır. Bizim sevdiyimiz, rəbti-qəlbə-məhəbbət etdiyimiz şey nərdə olursa-olsun ancaq dindaşlarımız və həmcinslərimiz olan millət və cəməətdir. Əfradi-nasdən ibarət millət və cəməətdir. Qurani-məciddən, əhadisi-nəbəviyyədən ayrılmayan hansı hökuməti-İslamiyyə, hansı sülaleyi-hökmdarı olursa-olsun, ədalət, hürryyət və qanuni-əsasi sayəsində müsəlmanlardan və müsəlmanlar miyanında türklərdən ibarət cəməəti, milləti təriqi-tərəqqi və mədəniyyətə sövq edərsə, bizim də, meylü-məhəbbətimiz o tərəfə olur. Quru xilafət ünvanlarının, sülalə şöhrətlərinin təfriqeyi-məzhəb mübahisələrinin vəqti keçmişdir”.⁶⁰⁵ Belə bir mürəkkəb şəraitdə mötədil qüvvələr, o cümlədən “Gənc türklər” yalnız öz təşkilat və proqramı ilə hərəkət etməlidir. O, yazırdı: “Ancaq biz arzu edərdik ki, müsəlmanların özlərinə məxsus bir proqram və fırqəsi olsun və o fırqədə müsəlmanların və bilxassə Türk və Tatarların hər növ müsəvat və hürryyətləri ilə bərabər hüquqi-qövmiyyə, lisaniyyə və diniyyələrini təmin edən sair fırqələrə iltihəq etsin. Bizim üçün nicat, hər növ hürryyət və hüquqi-müsəvat tələb edən fırqələrlə birləşməkdədir”.⁶⁰⁶

O, haqlı olaraq hesab edirdi ki, “yeni türklər”, mötədil tərəqqipərvər öz təşkilatlarını və proqramlarını ortaya qoymaq, onu gerçəkləşdirmək yolunda da özləri fədakar olmalı, yeni fədailər yetişdirməlidir. Fədailər isə yuxarı çıxıran mürdarlıqlardan qorxmamalı, “türk qanlı, müsəlman etiqladlı, fırəng fikirli, Avropa qiyafətli”⁶⁰⁷ prinsiplərindən çıxış etməli, yeri gələndə ingilislər və amerikanlar kimi praqmatik, yaponlar kimi uzlaşdırıcı olmalıdırlar.

İkincisi, islamçılıqla türkçülüyn vəhdətindən çıxış edib onların bir-birinə qarşı qoyulmasına yol verməmək məsələsinə gəlincə, Hüseynzadə hələ, 1904-cü ilin noyabrında Misirdəki “Türk” qəzetinə göndərdiyi məqaləsində, bəzi istisnaları nəzərə almasaq, əsasən Y.Akçuranın “Üç tərzi-siyasət”dəki ideyalar ilə razılaşmışdır. Belə ki, Hüseynzadə də Akçura kimi “osmanlı milləti” ideyasını rədd edərək, əsas diqqəti müasir ruhlu islamçılıq və türkçülük üzərində cəmləşdirmiş, yeni ideyanın onların bütövlüyü ətrafında yaranmasını vacib saymışdır. Sadəcə, burada Hüseynzadə Akçuranın “üçlü” proqramında islamçılıq və türkçülüyn vəhdəti halından kənara çıxarılarq, ayrı-ayrılıqda götürülüb fərqli ideyalar kimi siyasiləşdirilməsinə etiraz etmişdir. O, yazırdı: “Süni olaraq ayrıca pantürkizm, panislamizm ad-

⁶⁰⁵ Hüseynzadə Ə. Qırmızı qaranlıqlar içində yaşıl işıqlar. Bakı: Azərnəşr, 1996, s.59

⁶⁰⁶ Yenə orada, s.80

⁶⁰⁷ Yenə orada, s.176

ları ilə məslək icadına nə lüzum vardır?”.⁶⁰⁸

Ə.Hüseynzadə ilk dövrlərdə mədəni türkcülük və islamçılıqdan çıxış edərək, hər ikisinin bütövlüyündən çıxış etməyə çalışsa da, ancaq onu da yaxşı anlayırdı ki, türklərin həyatında türkcülüyn, turançılığın daha çox rolu vardır. Bu baxımdan Hüseynzadə siyasi cəhətdən İslamı və Türklüyü bütöv şəkildə gördüyünü ifadə etsə də, mədəni cəhətdən Türk millətinin islamlıqları qədər türklüklərini də sözün həqiqi mənasında dərk etmələrini vacib saymışdı: “Müsəlmanlar və özəlliklə türklər, hər yerdə olursa olsun, istər Osmanlıda, istər Türküstanda, istər Baykal gölü ətrafında, ya Qaraqorum civarında olsun, bir-birlərini tanıyacaq, sünnilik, şiəlik və daha bilməmə nəlik adları ilə məzhəb təəssübünü azaldıb “Qurani-Kərimi” anlatmağa qeyrət edəcək, dinin əsasının Quran olduğunu biləcək olurlarsa, əl verməzmi?”.⁶⁰⁹ Bir millət üçün hər şeydən əvvəl arzu ediləcək qüvvətdir ki, bir millətin qüvvət qazanması da eyni fikirli adamlar arasında mənəvi dəyərlərin inkişafı, qarşılıqlı sevginin artması ilə bağlıdır.

Deməli, 1-ci Rusiya inqilabına qədər (1905) “Məktubi-məxsus” yazısından da göründüyü kimi, Ə.Hüseynzadə əsasən türkcülüklə islamçılığın vəhdətindən çıxış etməklə yanaşı, bəzi hallarda türkcülüynü, hətta turançılığı bir qədər önə çəkmək hissi güclü olmuşdu:

*Sizlərsiz ey qövmi-macar, bizlərə ixfvan,
Əcdadımızın müştərəkan mənşəyi Turan!
Bir dindəyiz biz, həpimiz haqpərəstan;
Mümkünmü bizi ayırsın İncil ilə Quran?*⁶¹⁰

Bu kimi milli yazılarına və şeirlərinə görə, ilk turançı hesab olunan Ə.Hüseynzadənin, ancaq ilk dövrlərdə turançılığı şiddət və qətiyyətlə müdafiə etmədiyi iddia olunur.⁶¹¹ Azər Turan haqlı olaraq hesab etsə də ki, Ə.Turan 1890-cı illərdən turançılığı alovlandırmış, yenidən diriliş bayrağını qaldırmışdır,⁶¹² bütün hallarda Ə.Hüseynzadədə türkcülük fəaliyyəti daha qabarıq şəkildə Rusiya-Yaponiya müharibəsi ərəfəsində və həmin dövrdə meydana çıxmışdır.⁶¹³ Bu dövrdən etibarən o, fasiləsiz olaraq “ümumət” və “millət” anlayışlarını bir-birindən fərqləndirmiş, sonuncu məfhumu elmi

⁶⁰⁸ Hüseynzadə Əli bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.30

⁶⁰⁹ Yenə orada, s.30

⁶¹⁰ Yenə orada, s.32

⁶¹¹ Akçura Yusif. Türkcülüyn tarixi. Bakı, Qanun, 2010, s.205

⁶¹² Turan Azər. Əli bəy Hüseynzadə (həyatı, mübarizəsi, yaradıcılığı və şəcərəsi). Bakı, “Letterpress”, 2014, s.38-39

⁶¹³ Akçura Yusif. Türkcülüyn tarixi. Bakı, Qanun, 2010, s.208

dəqiqlik, konkretlik gətirməyə çalışmışdır.⁶¹⁴

Xüsusilə də, Hüseynzadə çağdaş ruhlu islamçılıq və türkçülüyn vəhdəti ideyasını və siyasi türklüyə keçidi “Həyat” (1905-1906) qəzetindəki məqalələrində davam etdirmiş, daha sonra “Füyuzat” jurnalında (1906-1907) “türk qanlı, müsəlman etiqadlı, firəng fikirli və Avropa qiyafətli bir fədəi olalım” - deməklə, bütün Türk xalqlarının orta q məfkürəsinə çevrilən “türkləşmək, islamaşmaq və müasirləşmək” formulunun təməlini qoymuşdur.

Əli bəy Hüseynzadənin türkçülük baxışları onun Quzey Azərbaycanda olduğu dövəndə “Həyat” qəzetində yazdığı məqalələrində türklərin etnoqrafiyasına, dilinə, mədəniyyətinə, qədim dini-fəlsəfi təlimlərinə, ümumilikdə Türk xalqlarının tarixinə həsr etdiyi yazılarda özünü ortaya qoymuşdur. Bu qəzetdəki yazılarında “tatar” adlı millətin olmadığını, kırımlıların, orenburqların, kazanlıların da digər türklər kimi türk oğlu türk olduğunu vurğulamaqla,⁶¹⁵ Ə.Hüseynzadə islamçılığın və türklüyün ayrı-ayrılıqda dərkinə də vacib hesab etmişdir. O, yazırdı: “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 təkəmil ilə məsud olmasını arzu edirik”.⁶¹⁶

Ə.Hüseynzadə nə qədər milli-dini vəhdətdən çıxış etsə də, Türk xalqlarının daha çox türklük nüvəsində dirçəlməsini və birliyini vacib saymışdır. Bu anlamda onun “Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir?” əsəri Turançılığa, Türk-Turan mədəniyyətinə konseptual bir girişdir. Çünki bu əsərdə “əcdadımızın müştərək mənşəyi Turan” a işıq tutulmağa cəhd göstərilib, Türk xalqlarının Turan mədəniyyətində, Turan dil ailəsində yeri və rolu tədqiq olunmuşdur.

Onun Türk fəlsəfəsi ilə bağlı milli işlərindən **birincisi**, Türk/Turan tarixindəki şəxsiyyətlərə baxışdır. Əli bəy Hüseynzadə üçün Osmanlı dövlətinin başçısı sultan Səlim və Səfəvilərin başçısı Şah İsmayıl münasibət əsil Türk bilgəsinin baxışdır: “Şah İsmayıl heç bir zaman ümum-müsəlman düşmənlərinə şikayət edəcək qədər bir zilli irtikab etməmiş idi. Hər iki hökmdar (Sultan Səlim və Şah İsmayıl nəzərdə tutulur) qılıncı ilə bütün Avropanı titrədir, bir qüvvət və sərvətə malik idilər”.⁶¹⁷

Əli bəy Hüseynzadə çox haqlı olaraq “monqol-tatar” adı altında Türk tarixindən uzaq tutulan çingizilərə, teymurilərə sahib çıxırdı. O, yazırdı: “Çingiz fütuhətindən sonra Türk əqvam və məmalikinə bir qismi bu

⁶¹⁴ Balayev Aydın. Məmməd Əmin Rəsulzadə (1884-1955). Bakı, “Adiloğlu” nəşriyyatı, 2011, s.37

⁶¹⁵ Hüseynzadə Əli bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.30-31

⁶¹⁶ Yenə orada, s.35

⁶¹⁷ Hüseynzadə Ə. Qırımızı qaranlıqlar içində yaşıl işıqlar. Bakı: Azərənşr, 1996, s.186

cahangirin ordularında bulunan türk-moğol komandaları səhvən tatar namilə yad olunmağa başladı. Bu səhvə başlıca islavlar səbəb oldu. Çünki bunlar Çingiz qoşununun bir əksəriyyəti-əzimə etibarilə türk olduğunu anlamayıb ancaq əsgərin sərkərdələrini nəzri-etibara almış idilər. Halbuki fəth olunan ərazinin əhaliyyəti-turaniyyəsinə zəti minələqədəm türk, bu əraziyi fəth edən əsgərlər türk, bunları təqib edən mühacirlər türk, Çingizin özü türk, türkün bir qisminə, bir şivəsinə, bir dövr tarixinə namını verən oğlu Çığatay, yaxud özbək türklərinə nam verən digər oğlu Cuci kimi həp türk oğlu türk idilər. Çingiz ümuri-dövləti üçün moğalların deyil, uyğurların, yəni qədim türklərin xətt və lisanlarını qəbul etmiş olduğu da cümləcə məlum bir keyfiyyətdir”.⁶¹⁸

Əli bəy Hüseynzadənin Türk fəlsəfəsində **ikinci məsələ**, Turan mədəniyyətinin nüvəsi olan türklərin qədim zamanlarda əsasən təbiətə, təbiət sirlərinə pərəstişdən ibarət bulunan “şamanizm”ə (əslində qamlığa) və tanrıçılığa inanmalarını izah etməkdir. Onun fikrincə, “şamanizm” bəzi Qamların ya da “şaman”ların şarlatanlığı sayəsində sonralar büt-pərəstlik dərəcəsinə düşdüyü zamanlarda belə,⁶¹⁹ ancaq bu büt-pərəstlik, həmin dövrlərdə bir o qədər qaba olmayıb Misir, yaxud da Yunan qədim məzhəbləri kimi xurafat səviyyəsinə enməmişdir.⁶²⁰ O, türklərin ilkin inanclarında oda olan sitayişlərini şaman, ya da qamlarla bağlayıb, İranlıların gəlişindən sonra ortaya çıxan zərdüştilərin atəşpərəstliyə aid olmamasına diqqət çəkmişdir: “Nura pərəstiş guya İyzadə (Hörmüzə – F.Ə.) pərəstiş demək olduğundan Zərdüşt məzhəbinin başçıları tərəfindən axırda qaba bir atəşpərəstliyə çevrildi. Atəşpərəstlik isə zəti yuxarıda qeyd olunan şaman (əslində Qamlıq – F.Ə.) məzhəbində də var idi. Bir çox adətımız bu dövrlərdən qalmadır. Məsələn, axır çərşənbələrdə atəş yandırıb üzərindən atılmamız və sairə”.⁶²¹

Əli bəy Hüseynzadənin də yazdığı kimi, bu gün türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin Yaz bayramında təbiət ünsürləri (od, su, torpaq və hava) ilə bağlı keçirdiyi mərasimlərin kökü, mənşəyi də zərdüştiliyə deyil, şamanizmə/qamlığa gedib çıxır.⁶²² Tanrıçılıqdan sonra isə İslam 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 milliliyyətlərini qoruyub-saxlamışlar.⁶²³ O, yazırdı: “Türk qəvaidi o qədər sadə, o qədər gözəl və məntiqə müvafiqdir ki, onunla ülfət edən türk heç bir vaxt anı tərk eləyib, ərəbin qəvaidini qəbul etməyəcəyi

⁶¹⁸ Hüseynzadə Ə. Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir? Bakı, Mütərcim, 1997, s.217

⁶¹⁹ Hüseynzadə Ə. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2007, s. 54

⁶²⁰ Yenə orada, s. 64

⁶²¹ Yenə orada, s. 55

⁶²² Yenə orada, s. 55

⁶²³ Yenə orada, s.57

aşkar idi. İştə bu növ səbəblərdəndir ki, türklər dini-mübihi-İslamı öz ruh və mənəviyyatlarından nəban etmiş kimi bir şövqi-əzim ilə dərəgüş edib onun qəvi bir nigəhbani olmuş olduqları halda, əsla ərəbləşmədilər və qövmiyyəti-nəcibəyi-əsliyyələri mühafizə edə bilib, ancaq o yolda tərəqqiyyata məzhər olmağa başladılar”.⁶²⁴

Əli bəy Hüseynzadənin Türk/Turan fəlsəfəsi ilə bağlı **üçüncü məsələ**, İslam dininə tapınmış türklərin həm müsəlman aləminin mühüm bir istinadgahına çevrilməsini, həm də öz tayfa və milliyyətlərini qoruyub-saxlamasını, bu zaman ərəblərdən (samilərdən) və iranlılardan (ariyanlardan) fərqliliklərini ifadə etməkdir. Ona görə buna birinci səbəb ərəblər kimi türklərin də böyük bir millət olub, eyni zamanda Ərəbistandan uzaq yaşamaları göstərilə də, əsas ikinci səbəbdir ki, türklərin dilinin əsasını Turan dil ailəsi, ərəblərin dilini isə Sami dil ailəsi təşkil edir.⁶²⁵ Bu məsələ ilə bağlı Azər Turan yazır: “Tarixən bir dində qərar tuta bilməyən türklərin etiqad dünyasında davamlı sabitlik islamıyyətin zühurundan sonra baş verdi. Başqa dinlərə meyil etməyən türklər milli kimliklərini, etnik yapılarını yalnız İslam dininin vasitəsilə qoruya bildilər, digər tərəfdən də islamlaşsalar da ərəbləşmədilər. İslamı qəbul edəndən sonra milliyyətlərini qoruya bilməyib ərəbləşən Şimali Afrika, Suriya və Mesopotomiya (Əlcəzirə) xalqlarından fərqli olaraq, türklərin öz milli varlığını qoruyub saxlaya bilməsinin tək səbəbini Ə.Hüseynzadə hər şeydən əvvəl, Türk dilinin qüdrətində görürdü. Əli bəyin qənaətinə görə, Turan və Saminin siyasi və məfkurəvi çarpışması öncə dil meydanında baş verib. Türk dilinin qaydası Sami dillərinin qaydasına o qədər zidd olub ki, Saminin qamusundan, lüğətindən götürdüyü gen-bol sözlərə rəğmən, Turanın ahəngi Saminin ahəngini həzm edə bilməyib”.⁶²⁶

Deməli, Hüseynzadə birmənalı şəkildə Turanın Ariyanlar və Samilərlə yanaşı, böyük bir əzəmətə malik olmasını ifadə etmişdir. Türklərlə farsların adət-ənənələri arasındakı fərqləri də otaya qoyan Turançılığın ideologu bildirdi ki, Qacarlarda yaşayan türklərin böyük qismi də məhz Turana bağlı Azərbaycan türkləridir. Əli bəy Hüseynzadə “Füyuzat” jurnalında “İran-Turan” məsələsinə aydınlıq gətirmək üçün yazırdı ki, Firdovsinin “Şahnamə”də “İran”ın tarixi və “İran”ı idarə edən sülalələrlə bağlı bəhs etdiyi əfsanələr qədim hind hekayələrindən götürülmüşdür: “Bu hekayələrin nəhayət, Hindistandan uzaqlaşdırılan Zərdüşt tərəfindən İrana gətirildiyi zənn olunuyor. Çünki Pişdadiyan əsatiri hökmdarlarının adları daha əvvəl qədim hind tarixində keçiyor”.⁶²⁷

⁶²⁴ Hüseynzadə Ə. Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir? Bakı, Mütərcim, 1997, s.226

⁶²⁵ Hüseynzadə Əli bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2007, səh. 57

⁶²⁶ Turan Azər. Əli bəy Hüseynzadə (həyatı, mübarizəsi, yaradıcılığı və şəcərəsi). Bakı, “Letterpress”, 2014, s.96-97

⁶²⁷ Hüseynzadə Ə. Qırımızı qaranlıqlar içində yaşıl işıqlar. Bakı: Azərnəşr, 1996, s.111

Ə.Hüseynzadə bu bilginə tanınmış Türk alimi Şəmsəddin Saminin “Qamusi-Elam” əsərindən götürmüşdür. Samiyə görə Zərdüşt brəhmənlərin dinindən ayrılıb yeni məzhəb icad etdiyindən, vətənindən uzaqlaşdırılmış və o, İrana gəlmiş şah Gəştasib tərəfindən himayə olunmuşdur. İranda yaşayan Zərdüşt qədim hind əsatirlərini (“Cəmsid”, “Zöhhak”, “Firudin” və b.) “iranlı”lara öyrətmiş, bu əsatirlər Zərdüştün tarixi kitabı “Zənd Avesta”da da əks olunmuşdur.⁶²⁸ Deməli, Ş.Sami kimi Ə.Hüseynzadə də zərdüştiliyi birmənalı şəkildə Hind-İran, Hind-Avropa mədəniyyətinə aid etmişdir. O, “Siyasəti-Fürusət” əsərində isə yazırdı ki, Mənuçöhr, Nuzər və Əfrasiyab (Astiyaq) Turan ya da Midiya padşahları olduqları halda, yalnız Kirlər, Daralar, Kambizlər İran hökmdarları olublar.⁶²⁹

Bütün bunlarla yanaşı, o da, digər Türk aydınları kimi qavram olaraq bu ölkədən bəhs edərkən Qacarlar, Əfşarlar, Səfəvilər, Səlcuqlarla yanaşı, onlara sinonim 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 bədəni-ümumi İslamda bir üzv bulunduqca bizim ona riayətimiz bir kamaldır. Lakin farslar İranı özləri ilə bərabər vücudi-İslamdən ayrı bir şey hesab etməyə və məzahibi-İslamiyyənin heç birinə qənaət etməyərək, yenidən Zərdüştü “təqdisə” və mədəniyyətini əhyaya qalxısqıca 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 “Həqayiq” məcmuəsi “Həblülmətin” cərideyi-mötəbərəsindən ibrət alıb, anlamalı idi ki, farslığın, fars lisanının, fars əfkarının meydanı-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.”⁶³⁰

Birincisi, Hüseynzadənin bu fikirlərindən belə bir nəticə çıxartmaq olar ki, türklərin, Türk aydınlarının “İran”a olan sevgisi “İran”ın quzeyinin türk-müsəlman, güneyindəki farsdillilərin isə müsəlman olmasına görədir. Əgər farsdillilər nə zamansa islamlıqdan imtina edərək zərdüştlüyə dönerlərsə, türklər birmənalı şəkildə onlardan ayrılacaqlar. Başqa sözlə, Hüseyn-

⁶²⁸ Yenə orada, s.220

⁶²⁹ Hüseynzadə Əli bəy. Siyasəti-Fürusət. Bakı, Elm, 1994, s.66

⁶³⁰ Hüseynzadə Ə. Qırmızı qaranlıqlar içində yaşıl işıqlar. Bakı, Azər nəşr, 1996, s.180

zadə “İran mədəniyyəti” adı altında zərdüştlük maskasına bürünmüş fars şovinistlərinə demək istəyirdi ki, farslarla türkləri bir arada tutan “ortaq vətən” ya da fars mədəniyyət, fars dini (zərdüştlük), fars dili deyil, bu məsələdə əsas rol oynayan İslam dini və İslam mədəniyyətidir. Əgər farslar türklərlə onları birləşdirən əsas bağdan – İslam dini və İslam mədəniyyətindən uzaqlaşib zərdüştlüyə, fars mədəniyyətinə üz tutmaq niyyətindədirlərsə Türklər onların yoluyla getməyəcəkdir, çünki türklərin öz yolu vardır.⁶³¹

“Atəşi-Zərdüştü heç bir vaxt təqdis edəmiyəcəyiz. Biz Zərdüşte Budda və Konfusi ilə bərabər ancaq hörmət edə bilərik”⁶³² deyən, Ə.Hüseynzadə şüəlik-cəfərilik məzhəbinin də “İran”ın, fars mədəniyyətinin adına çıxılmasına qəti etiraz edirdi. O, yazırdı: “Şimdi, şüə məzhəbini burada zikr etməməkdən istidlal edə bilərəm ki, onu İran ixtiraatından ədd ediyorsan! Lakin yanılıyorsan, zikr etdiyin dörd məzhəb (hənəfilik, şafilik, hənəbəlilik, maliklik – F.Ə.) ixtiraatdan mədud olamayacağı kimi, şüəlik də nə ixtiradır və nə də İran ixtirasıdır. Haqq bildiyimiz bu beş məzhəbin beşi də islamıyyətin ibtidayı – zühuruna qərrib zamanlarda ya çox az sonra övsuq və o vaxt əldə bulunan mənbələre istinadən ictihad yoluyla təşəkkül etmiş məzhəblərdir. Ona görə də, ixtira deyil, ictihaddır! Onların cümləsi zahirən cüzi ictilafat ilə bərabər, batinən eyni məqsədə xidmət edirlər. Həblülmətin – İslamdan ayrılmazlar”.⁶³³

İkincisi, Ə.Hüseynzadə farslara xəbərdarlıq edirdi ki, indi “İran” adlanan ərazi əsasən iki hissədən ibarətdir, onun da yalnız cənubunda farslıq, fars dili, fars mədəniyyəti hakimdir. “İran”ın böyük bir hissəsində, 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. O, yazırdı: “Qövmiyyət bəhsinə gəlincə məlumdur ki, Rusiya əhalisinin bir qismi türklərdən ibarət olduğu kimi, İranın da bütün cəhəti-şimalıyyəsi bilxassə Azərbaycan qitəsi türkdür. İranın əyaləti-cənubiyyəsinə gəlincə burada sakin olan farsların adət, əxlaq və hətta lisanca türklərdən o qədər fərqləri yoxdur, hətta lisanca diyoruz, çünki hər iki dil müsəlmanlaşdığı üçün birbirlərinə o qədər təqərrüb etmişdir ki, cüzi bir himmətlə fars türkün, türk farsın lisanını anlaya bilir, çünki fərq lüğətlərdə olmayıb ancaq qəvaidədir... İran farslarının qanı türk və fars qanlarından ibarət olduğu kibi İran türklərinin də qanı eyni-ənəsirdən mürəkkəbdir”.⁶³⁴

Ə.Hüseynzadənin “ortaq din”dən sonra müəyyən qədər “ortaq yurd”, ortaq “dil”, “ortaq qan” məsələsi baxımından türklərlə farslar arasın-

⁶³¹ Yenə orada, s.184

⁶³² Yenə orada, s.185

⁶³³ Yenə orada, s.184

⁶³⁴Yenə orada,s.62-63

da bərabərlik işarəsi qoyması da təsadüfi deyildi. Başqa sözlə, “İran” adlandırılan bu ölkəyə farslardan çox türklərin haqlarının olduğunu, ancaq qaynayıb qarışma nəticəsində “iranlı” adını almış hər iki xalqın “İran”da eyni hüquqlara malik olmasına işarə edirdi. Bütün bunları nəzərə alaraq deyə bilərik ki, Qacarlar süquta uğrayana qədər “İran” nə qədər farslara aid anlayış idisə, Turan da bir o qədər türklərin idi. Üstəlik, ötən min il ərzində də Türklər yalnız Turanda deyil, farsdillilərin yaşadığı kiçik “Farsistan”da da hakim qüvvə idilər. Bu baxımdan indi “İran” adlanan ölkədə bəzi dövrlərdə yazı dili türkcə ilə yanaşı, farsca olsa da, bütün hallarda dövlət idarəetməsi türklərin əlində olmuşdu. Bir Türk dövləti zamanı gələndə gedər, digər Türk dövləti onun sülaləsinin yerində Turanda, o cümlədən kiçik “Farsistan”da hakim olurdu. Bunu, artıq Türk olmayan bütün millətlər, etnoslar o cümlədən irandillilər də təbii hal kimi qəbul etmişdilər.⁶³⁵

Turançılıq fəlsəfəsi və Qərb mədəniyyəti. Beləliklə, Ə.Hüseynzadənin siyasi-fəlsəfi ideyaları dörd xəttə yekunlaşmışdır. Hər halda o, Çarlıq Rusiyası dumasındaki müsəlman millət vəkiliyinə üzünü tutaraq onlardan aşağıdakılara əməl etməyi tövsiyyə etmişdir. O, yazırdı: **“Biz İnsanınız:** Binaənəleyh hər şeydən əqdəm bütün Duma ilə bərabər bilafərq məzhəb və qövmiyyət insanlığı, insanlıq hüququnu müdafiə ediniz. Məzlum olan sinifləri zalım siniflərin təcavüzatından azad etməyə çalışınız, müsəvatitə-tamamə istəyiniz. Yersiz, yurdsuz əkinçilərimizə, kəndlilərimizə yer-torpaq tələb edin, füqərayi-kasibəmizin şəraiti-təəyyüşünü təshihə çalışınız. **Biz Qafqazlıyız:** Qafqaz əhlinin öz ümuri-idarəsinə özü baxa bilmək üçün lazım gələn muxtariyyət tələb ediniz (Yeri gəlmişkən, o, yazırdı ki, bütün Qafqaz xalqları, o cümlədən türklər əsarəti sevməyən, qul olmaqdan köç edib azadlığa üstünlük verənlər, hətta əsir düşdükləri halda ağa olmağa bacaranlardırlar. Ancaq onların arasında Qafqaz türklərinin yeri ayrıdır: “Bənəcə Qafqaz türkləri türklərin ən hürriyyətpərəstidir”⁶³⁶). **Biz Müsəlmanınız:** Ona görə öz əqayidi-diniyyəməzdə hürriyyəti-vidcanımıza hər nə lazımsa onu istəyiniz, onu tələb ediniz. **Biz Türküz:** Dilimizin, lisanımızın tərəqqisinə mane olan hər növ sədlərin, divarların yıxılmasına, rəf olunmasına qeyrət ediniz!...”⁶³⁷

Ə.Hüseynzadənin türklərə çatdırmaq istədiyi digər bir fikir isə ondan ibarət idi ki, bu ideyaların mahiyyəti ilə ziddiyyət təşkil etməyən Avropa mədəniyyətinin təbliği də vacibdir. Ancaq Qərb mədəniyyətini mənimsəmək heç də müsəlmanların, türklərin avropalaşması, avropalıları təqlid etməsi anlamına gəlməməlidir: “Türkün irtidat edib firəngləşməsi firənglərin ya mürtədlərin tərəqqisi deməkdir, yoxsa türk, ya müsəlman tərəqqisi de-

⁶³⁵ Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). Üç cildə, II cild (Birinci kitab). Bakı, “Elm və təhsil”, 2023, s.212

⁶³⁶ Hüseynzadə Ə. Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir? Bakı, Mütərcim, 1997, s.197

⁶³⁷ Yenə orada, s.186

mək deyildir!”.⁶³⁸

Yeri gəlmişkən, Hüseynzadə təzadlı görünsə də, bir müddət Osmanlı sultanı II Əbdülhəmid müstəbid, despot adlandırılıb ona qarşı müxalif olan “Gənc türkləri” müdafiə etməklə yanaşı, ancaq sonuncuların həddən ziyadə ingilis “sevdası”nı da doğru saymamışdır: “Sultan Həmid isə az qalır ki, yeni türklərin fərqudi-cəxərəşindən bizar olub, ingilis kralının nəzdinə qaçsın. Yeni türklər isə zətən fələyin əlindən hər ingilis ölkəsinə qaçıyorlar... hər ingilis, ingilis, ingilis! Bir dəyən yoxdur ki, canım, bu nə ingilisbəzliqdir? Aləmi-İslamın qoca bir bir nisfini qanlı bir biftək kimi bəl edən bu ingilislərin nə olduqları halə anlaşılmadımi?”.⁶³⁹ O, yazırdı: “Şimdi bizə diyorlar ki, madam ki, ingilislər, firənglər, filanlar böylə imişlər, nə üçün siz də Səid paşalar, Salarüddövlələr kimi “Füyuzat”ınızda ingilislərə, firənglərə müraciət ediyorsunuz. Ortaya gah Hötenin “Faust”unu, gah Şekspirin “Yülü Sezarı”nı, gah nə bilim hankı avropalının hankı əsərini çıxarırsınız! “Avropalılışalım”, “firəngləşəlim” deyirsiniz?! Lakin ey qare, müraciətdən müraciətə fərq vardır. Biz avropalıların ədəbiyyatlarına, sənayələrinə, ülm və maariflərinə, kəşfiyyat və ixtiraatlarına müraciət etmək istəyiriz, özlərinə deyil. Biz istəyiriz ki, İslam ölkəsinə onların beynləri, dimaqları girsin, boğazları, mədələri girməsin. Biz istəriz ki, ölkəmiz onların beynlərini həzm etsin. Yoxsa, mədələrində həzm olunmasın”.⁶⁴⁰

O, yazırdı ki, bir gün qərblilərin mədəniyyət adı altında şərqilərin başına açdığı oyunlara görə cavab verəcəklərinə, yəni şərqilərin sürətlə tərəqqiyə başlayıb avropalıların özlərindən öyrəndiyi texnologiya sayəsində onları məğlub duruma gətirəcəklərinə heç də az ümid etmir: “Ah, o günlər! O günləri Şərq aləmi qərribən görəcəkdir? Görərsə, əminəm ki, o cəhənnəm kənarına gətirə bildikləri hərifləri hər halda əfv edər. Heç bir vaxt cəhənnəmə atmaz. Bəlkə özlərini də, onları da cəhənnəm əzabından xilas ilə bütün aləmə həqiqi bir sülh və asayiş təmin edər. İttihad etməliyiz, ittihad. İttihada doğru tərəqqi etməliyiz! İttihad və tərəqqi edərsək, o günləri də görürüz. Avropanın kisveyi-mədəniyyətinə bürünən bir tağım vəhşi həriflərinə “Qələt etdim”, “Tövbə etdim, bir daha yapmam” da dedirdiriz! Lakin o günlər gəlincəyə qədər həriflərin mədəniyyət naminə etmədikləri qəddarlıq qalmayacaqdır. Çünki haqq qüvətlinindir”.⁶⁴¹ O, yazırdı: “...İslam arasında təfriqə salmaq üçün avropalıların əlində daha bir vasitə qalıyor ki, o da Şərq bürokratiyası ilə hökuməti-mütləqələridir. Avropa diplomatları Şərqdə mütləqiyyətin bəqasını arzu ediyorlar. Çünki əvvəla, bir qac kişidən mürəkəb idareyni-keyfiyyə heyətini hər zaman qolaylıqla əldə etmək və çaldıqları düdüklə istədikləri kimi oynatmaq mümkündür. Saniyə, idareyi-mütləqə-

⁶³⁸ Hüseynzadə Əli bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.35

⁶³⁹ Hüseynzadə Ə. Qırmızı qaranlıqlar içində yaşıl işıqlar. Bakı, Azərənşr, 1996, s.190

⁶⁴⁰ Yenə orada, s.190

⁶⁴¹ Yenə orada, s.188-189

də millət ilə hökumət yekdigərindən təbəüd etdiyindən açıq qalan məsafə hər növ fitnə və fəsada müsaid bir meydan oluyor”.⁶⁴²

Türk bilgəmizə görə İslam aləmi tərəqqi edəndə də, etməyəndə də, müsəlman arasında birlik olanda da, olmayanda da Avropa tərəfindən daim tənqid olunub: “İttihad və ittifaq istəsək də, şikayət edərlər, nifaq və şıqaqa düçar olsaq da, şikayət edərlər! İttifaqımız bunlar üçün bir təhlükə, nifaqımız yenə təhlükə. İttifaq etsək “panislamizm” adı qoyarlar”.⁶⁴³ Belə anlaşılır ki, avropalıların xoşuna getmək üçün ya məhv olmaq, ya da onların köləsi olmaq lazımdır. O, yazırdı: “Nə etməli? Ya boynumuza bir zənciri-əsarət salmalı! Zəncirin bir ucunu da əllərinə verməli, yaxud məhvi nəbud olmalı, vəssalam!.. Üç-dörd yüz milyon xalq ya əsarətdə, ya məhviyyətdə!.. Başqa heç nə!..”.⁶⁴⁴

Bununla da, Ə.Hüseynzadə avropalaşmaq dedikdə, onun elm və texnologiyasını qəbulu etsə də, əxlaqi-mənəvi mahiyyətini qəbul etməmişdir. Başqa sözlə, o, yeniləşməyi zahirən Qərb mədəniyyəti, mahiyyət baxımından İslam-Türk dəyərləri çərçivəsində görmüşdür.

Hər halda, Hüseynzadə Qərb mədəniyyətini mənimsəməyi tövsiyə etməklə yanaşı, onların əsil niyyətlərini yaxşı bilirdi. Xüsusilə də, avropalıların aşkar və gizlədilmiş dəstəklədiyi mütərəqqi hadisə kimi görünən, “əlifba islahatı” (ilk baxışda mütərəqqi mahiyyət daşıyan ərəb əlifbasında ya dəyişikliklərin edilməsi, ya da latın əlifbasına keçirilməsi Türk xalqlarını parçalamğa yönəlmişdir), “din islahatı” ideyaları altında əslində əsasən İslam və Türk xalqlarını parçalamğa yönəlmişdir. Bu səbəbdəndir ki, M.F.Axundzadənin, M.A.Şahtaxtlının “əlifba və din islahatları”, Mirzə Kazım bəyin “dil islahatı” Avropa-Rusiya alimləri tərəfindən rəğbətlə qarşılanmış, onlara lazımı dəstəklər verilmişdir. Hüseynzadə bu “islahatlar”ın antislam, antitürk mahiyyətini görərək bildirmişdir ki, “əlifba islahatı”nın (Buna “din islahatı”nı da əlavə etmək lazımdır. Sadəcə, o dövrdə Axundzadənin antislam ruhlu “Kəmalüddövlə məktubları” hamı kimi ona da məlum deyildi) tərəfdarlarının (Axundzadə, Şahtaxtı və b.) Tiflisdən bunu bəyan etmələri çox düşündürücüdür: “Üç yüz milyon İslamın əlifbasının altmış-yetmiş milyon türkün imlasını bir hökmi-qaraquşilə türkün, İslamın mərkəzindən uzaq olan yuvalarından birdən dəyişmək istəyirlər! Halbuki, böylə mühüm bir əmr üçün kəndilərdə lazım gələn məlumatdan əsər belə yox! Türkün imlasını islahı üçün deyil, sərf və nəhvi mükəmməl bilmək, bəlkə bütün türklərin tarixinə, ədəbiyyatına, etnoqrafiyasına, fonologiyasına haqqı ilə əşina bulunmaq tələb edər”.⁶⁴⁵ O, xeyli dərəcədə haqlı idi ki, ortağ türkcədən ayrı

⁶⁴² Yenə orada, s.200

⁶⁴³ Hüseynzadə Ə. Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir? Bakı, Mütərcim, 1997, s.159

⁶⁴⁴ Yenə orada, s.160

⁶⁴⁵ Hüseynzadə Ə. Seçilmiş əsərləri. İki ciddə II cild. Bakı, Çapaşoğlu, 2008, s.360

Azərbaycan türkcəsinin inkişafında, əlifba islahatı məsələsində əvvəlcə Çarlıq, sonra Sovet Rusiyasının maraqlı və icraçı olmaları təsadüfi olmamışdır. Hər iki halda məqsəd Quzey Azərbaycanı Türk dünyasından, xüsusilə Güney Azərbaycan və Türkiyə türklərindən ayırmaq idi. Ona görə də Hüseynzadənin vaxtında ruslaşdırmaq, qərbliləşdirmək siyasətinə qarşı irəli sürdüyü “türkçülük” ideyasına haqq qazandırmamaq mümkün deyil.

Y.Akçuraya görə Ə.Hüseynzadə “Qəzetimizin məsləki” məqaləsində deyil, “Bizə hansı elmlər lazımdır?” mövzusu ətrafında gedən mübahisələr əsasında yazdığı məqaləsində ilk dəfə, tərəqqipərvər islamçılığın və türkçülüyn əsasını təşkil edən “üçlü” (türk.mə, islamlaşma və avropalaşma) düstura üz tutmuşdur;⁶⁴⁶ bu “üçlü” düstur da çox keçmədən Türk aləminin hər tərəfinə yayılmış, xüsusilə Osmanlı Türkiyəsində Ziya Gökalp və başqaları tərəfindən dəstəklənmişdir.⁶⁴⁷

Hilmi Ziya Ülken yazır ki, Ə.Hüseynzadənin bu “üçlü” görüşü daha öncə, bir az bəlisiz olaraq Ali Suavi tərəfindən irəli sürülmə müdafiə edilmişdir: “Fəqət Ali Suavi, hənüz Türkçülüyn oyanmadığı və Namiq Kamalın Osmanlı-İslam görüşünün hakim olduğu bir dövrdə yaşadığı üçün fikirləri unutulmuşdu. Əli bəy Hüseynzadənin təklifi tam zamanındaydı”.

648

Ümumiyyətlə, yeni dövrdə Türkçülük, İslamçılıq, Qərbçilik ideyalarının yaranması və inkişaf mərhələlərinə nəzər salsaq görərik ki, 19-cu əsrin ikinci yarısında Türk aydını Əli Suavi bu “üçlüy”ün ilk işartılarını ortaya qoymağa çalışmışdır. Belə ki, Əli Suavi qərbəşməyin qızğın tərəfdarı olsa da, türkçülük və islamlıq məsələsini heç də birmənalı olaraq bir kənara buraxmamışdır. Hətta, deyə bilərik ki, Suavi türklük və islamlıqdan uzaq bir qərbəşmək tərəfdarı da olmamışdır. Çox yazıqlar olsun ki, Suavinin Türklük və İslamlıq ideyalarına zidd olmayan Qərbəşmə, Qərb mədəniyyətini, yəni modern sivilizasiyanı mənimsəmək ideyaları öz dövründə və bir müddət də sonralar doğru anlaşılmamışdır. Belə ki, bəziləri Suavini radikal qərbçi kimi qələmə verərək onu daha çox islamçılığın və osmançılığın qatı əleyhdarı olaraq göstərməyə çalışmışlar. Üstəlik, bunun fonunda Suavinin türkçülük ideyaları da qərbçilik tezisinin kölgəsində qalmışdır. Bu anlamda Hilmi Ziya Ülken doğru yazır ki, Suavi islamlaşmaq, modern mədəniyyətə sahib olmaq və türkçülük məsələsində bir çox aydınlara öncüllük etmişdir.⁶⁴⁹ Sadəcə, Suavi Türkçülük, Qərbçilik və İslamçılıq ideyalarını formulə edə bilməmişdir. Ancaq bütün hallarda

⁶⁴⁶ Akçura Yusif. Türkçülüyn tarixi. Bakı, Qanun, 2010, səh.209

⁶⁴⁷ Akçura Yusif. Gökalp Ziya bey hakkında hatıra ve mülahızalar. Türk yurdu, Cilt15-1, sayı164-3, Ondördüncü sene, aralık 1924

⁶⁴⁸ Ülken Hilmi Ziya. Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi. İstanbul. Ülken. 2013, səh.337

⁶⁴⁹ Ülken Hilmi Ziya. Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi. İstanbul. Ülken. 2013, səh.91-115

Suavinin bu düşüncələri bir çox Türk düşüncülərinə o cümlədən də Gökalpa da təsirsiz ötürməmişdir.

Hesab edirik ki, Suavidən sonra isə Türkçülük, İslamçılıq və Qərbilik “üçlüyü” nə nisbətən yaxınlaşan Quzey türklərindən Yusif Akçura olmuşdur. “Üç tərz-i siyasət” (1904) əsərində, siyasi-ideoloji türkçülüynün nəzəri əsaslarını işləyib hazırlayan Y. Akçura bildirirdi ki, irq üzərinə dayalı bir Türk siyasi milliyyəti meydana gətirmək fikri çox yenidir; indiyə qədər, başda Osmanlı olmaqla heç bir Türk dövlətlərində bu fikir olmamış, son zamanlarda İstanbulda meydana çıxan türk milliyyəti arzu edən kadrlar isə siyasi olmaqdan daha çox elmi mütəxəssislər (Ş.Sami, N.Asim, V.Çələbi və b.) olmuşdur⁶⁵⁰. “Nə olursa olsun, irqə dayalı bir siyasi milliyyət icadı fikri meyvələrini verir” deyən Yusif bəy açıq şəkildə “Osmanlı milləti” ideyasını rədd edir və əsas diqqəti Türkçülüyə (Türk birliyinə) və İslamçılığa (İslam birliyinə) yönəldirdi. Bunlar arasında hansına üstünlük verilməsi məsələsində müəyyən qədər tərəddüdlərinə baxmayaraq, Yusif bəy sonda belə qənaətə gəlir 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 realdır⁶⁵¹. Ancaq o, bu zaman “türklük siyasəti” ilə “Türk birliyi”ni, “İslam siyasəti” ilə “İslam birliyi”ni bir-birilə qarışdırmışdır. Akçura sonralar özünü də etiraf edirdi ki, həmin anlayışlar fərqli mənalara daşıyır. Belə ki, Osmanlı dövlətinin öz daxilində Türklük və İslam siyasəti yürütməsi, onun xaricdə “panturanizm” və “panislamizm” tərəfdarı olması demək deyildir⁶⁵².

Bu “üçlü” düstur Ali Suavi, Yusuf Akçura və başqa Türk aydınları tərəfindən bu və ya digər tərəfindən toqunulsa da, ancaq onun bu formada orataya qoyulması Ə.Hüseynzadə tərəfindən baş vermişdi. Bu “üçlü” düstur da sonralar yalnız Türkiyə türklüyü və Azərbaycan türklüyü deyil, bütövlükdə Türk dünyasında mühüm rol oynamışdır. Hər halda Ə.Hüseynzadə 1900-1910-cu illərdə bu “üçlü” düsturu irəli sürərkən konkret nə Azərbaycan və Azərbaycan türkçülüynünü, nə də Türkiyə və Türkiyə türkçülüynünü nəzərdə tutmuşdur. O, həmin dövrdə nəzəri-fəlsəfi yönü “üçlü” düsturunun bütün Türk-İslam dünyası üçün irəli sürmüş, ondan sonralar bütün Türk xalqları, o cümlədən Azərbaycan türkləri (M.Ə.Rəsulzadə və b.), Türkiyə türkləri (Z.Gökalp və b.) və başqa Türk xalqları eyni dərəcədə yararlanmışdır.

Osmanlı türkçülüynü: siyasi-ideoloji və mədəni-mədəni. Əli bəy Hüseynzadə 1900-1910-cu illərdə milli və müasir ruhlu islamçılıqdan çıxış etsə də, bunun hədəflərinin qeyri-müəyyənliyini dərk etmiş və onunla

⁶⁵⁰ Akçura Yusif. Üç-tərz-i siyasət. Ankara, Kilit, 2012, 16-17

⁶⁵¹ Akçura Yusif. Türkçülüynün tarixi. Bakı, Qanun, 2010, səh.192

⁶⁵² Akçura Yusif. Türkçülüynün tarixi. Bakı, Qanun, 2010, səh.193

müqayisədə reallığa daha yaxın olan “osmanlı mərkəzli türkçülük” ideyasını irəli sürmüşdü. Hüseynzadə bütün müsəlmanların (ərəb, fars, türk və b.) “İslam birliyi”nin mümkün olmadığını yaxşı anladığı üçün, siyasi-ideoloji mənada diqqətini “Türk-İslam” birliliyinə əsaslanan “Osmanlı türkçülü-yü”nə yönəlmişdir. Bu isə, müəyyən qədər bütün türklərin Turan dövlətin-də (turançılıq-“panturanizm”) birləşməsi ideyası ilə səsləşirdi. Bu baxımdan Hüseynzadənin “Osmanlı mərkəzli türkçülü-yü-turançılığı” müdafiə etmə-sində iki əsas faktor: 1) siyasi-ideoloji; 2) mənəvi-mədəni türkçülük mü-hüm rol oynamışdır. Akçuranın təbrincə desək, İstanbullu İslam və Türk dünyasının siyasi-ideoloji mərkəzi kimi görən Hüseynzadə siyasətdə oldu-ğu kimi, dil və ədəbiyyatda da, mərkəzi Osmanlı olmaq üzrə türkçülü-yə, yə-ni osmanlı türkçülü-yünə, hətta panturançılığa təkan verən ilk ziyalıdır.⁶⁵³

Ə.Hüseynzadə siyasi-ideoloji mənada “osmanlı milləti”, “osmanlı millətçiliyi”ni deyil, mərkəzi İstanbul olan “osmanlı türkçülü-yü”nü müdafiə etmişdir. “Xüsusən “Füyuzat”da nəşr olunan məqalələrinin məzmun və bi-çimindən Hüseynzadə Əli bəyin türk, türkçü, hətta Osmanlıçı olduğuna dərhal qərar verilir. Bütün türklər arasında Osmanlı türkcəsinin yayılmasını, bütün türklərin ədəbi dilinin Osmanlı türkcəsi olmasını istəyir və özü yazı-larını olduqca təmiz Osmanlı ədəbi türkcəsi ilə, o zamanlar İstanbulda mö-təbər yeni ədəbiyyatı cədidə üslubu ilə yazır. Siyasi cəhətdən Osmanlı dö-vlətini, Osmanlı türklüyünü müstəqil türklüyün nüvəsi sayır. Bu baxımdan, bütün türklük məsələsində görüşü, “Üç tərz-i-siyasət”in türkçülük fikrinə yaxın deməkdir”.⁶⁵⁴

Onun türkçülü-yün siyasi-ideoloji nüvəsi kimi Osmanlı-nı görməsi-nə əsas səbəb o idi ki, digər Türk dövləti Qacarlar 20-ci əsrin əvvəllərində ingilislərin və rusların yarımvasalı olmaqla yanaşı, xeyli dərəcədə irançılıq adı altında farslaşdırılmış, eyni zamanda Quzey Azərbaycan, Tatarıstan, Başqırdıstan, Krım, Türküstan və başqaları isə Çarlıq Rusiyasının əsarəti al-tında idi. Bu anlamda Hüseynzadə haqlı olaraq hesab edirdi ki, yalnız siyasi və hüquqi cəhətdən müstəqil olan Türk dövləti türkçülü-yü inkişaf etdirərək başqa Türk ellərini də öz ətrafında birləşdirə bilər. Onun fikrincə, yaxın za-manda isə Türk-İslam dünyasının oyanışı, inkişafı və yüksəlməsi Osmanlı dövləti ilə bağlı idi. O, inanırdı ki, məhz Osmanlı türkçülü-yü bütün türklər üçün siyasi-ideoloji güc mərkəzinə çevrilərsə bundan Çarlığın əsarəti altın-dakı Rusiya türkləri, o cümlədən Azərbaycan türkləri də qazanmış olacaq-lar. Bu baxımdan müstəqil siyasi-ideoloji baxımdan daha çox təşkilatlanmış Osmanlı mərkəzli türkçülük bütün Türk milliyətləri üçün mühüm rol oy-naya bilər. Xüsusilə də, o, türkçülü-yü ötən 60-70 il ərzində Qafqazda çar Rusiyasının ruslaşdırma, xristianlaşdırma o cümlədən, Qacarlarda son dövrlərdə güclənən farslaşdırmaya qarşı irəli sürmüşdür.

⁶⁵³ Akçura Yusif. Türkçülü-yün tarixi. Bakı, Qanun, 2010, s.212

⁶⁵⁴ Yenə orada, s.210

Bu bir daha göstərir ki, Türk dünyasının qurtuluşu üçün irəli sürülən milli-dini birlik (islamlıq və türklüyün vəhdətinə əsaslanan) ideyası baxımından Ə. Ağaoğlu Osmanlı mərkəzli islamçılığa, Y. Akçura və Ə. Hüseynzadə Osmanlı mərkəzli türkçülüyə vermişdir. Bunu təsdiq edən Y. Akçuraya görə Hüseynzadə hətta, Azərbaycan türkləri arasında “mədəni və siyasi türkçülük hərəkatı”nın ilk yayıcısı olmuşdur.⁶⁵⁵ Əlbəttə, Ə. Hüseynzadə yeni dövrdə yalnız Quzey Azərbaycanda deyil, bütövlükdə Çarlıq Rusiyası və Osmanlıda da, “mədəni və siyasi türkçülük hərəkatı”nın ilk yayıcısıdır.

Ə. Hüseynzadənin Osmanlı mərkəzli türkçülüüyü bütün Türk-İslam dünyasının oyanışı və birliyi kimi görməsinə başlıca amil, başqa Türk xalqlarından fərqli olaraq onların siyasi müstəqilliyə və gücə sahib olmaları idi. O hesab etmişdir ki, məhz Osmanlı mərkəzli türkçülük bütün Türk xalqları üçün bir güc və ideoloji mərkəzə çevirildiyi təqdirdə başqa Türk elləri, uğur qazana bilərdi. Bu mənada bəzi müəlliflərin Ə. Hüseynzadə Osmanlı mərkəzli türkçülüklə digər Türk xalqlarını osmanlıların içərisində əritməyə çalışmışdır, fikri ilə razılaşmırıq.⁶⁵⁶ Ə. Hüseynzadənin “Osmanlı türkçülüüyü”nü bütün türklüyün nüvəsi kimi götürməsi digər Türk xalqlarında, o cümlədən Azərbaycan türklərində mövcud olan türkçülüyn ziddiyyəti kimi deyil, əksinə uzlaşdırıcı amili kimi baxmaq lazımdır. M. Ə. Rəsulzadə tamamilə doğru yazırdı ki, həmin dövrdə Ə. Hüseynzadə, Ə. Ağaoğlu və onların həmfikirlərinin irəli sürdükləri Osmanlı mərkəzli Türk birliyi ideyası ən azından müstəmləkə altına düşmüş ayrı-ayrı Türk milliyyətlərində müstəqillik eşqi yara-daraq onları inqilablaşdırmışdı: “Ancaq onlar ayrı-ayrılıqda qarşılarındakı yağlıların çox böyük güclərinin qorxusundan azadlıqdan, müstəqillikdən söz belə açamazdılar. Bununla belə, onların kiçik ellər yox, ünlü tarixi, eləcə də gələcəyi olan çoxmilyonlu ulusun-millətin üzvləri olmalarını anlamaları, doğ-al-təbii olaraq ümidlərini artırıb, yüzilin yağışı ilə dönmədən döyüşməyə çağırırdı”.⁶⁵⁷

Ə. Hüseynzadə ayrı-ayrı Türk dövlətlərinin yaranması ideyasından çox vahid Türk dövləti ideyasını müdafiə etsə də, onun fikirləri Osmanlıdan kənardakı Türk milliyyətlərini oyadırdı. O, dövrün reallıqlarından çıxış edərək yeganə müstəqil Türk dövləti olan Osmanlının təmsalında türkçülüüyü gücləndirməyə və möhkəmləndirməyə çalışır, bu yolda digər Türk milliyyətlərinin ona dəstək verməsinin vacibliyini vurğulayırdı. Bu baxımdan o hesab edirdi ki, Çarlıq Rusiyasının əsarəti altında olan türk-tatar xalqları da, ilk növbədə Osmanlı türkçülüynü müdafiə etməlidirlər. Zənnimizcə, 1918-i il Mudros müqaviləsinə, yəni Osmanlının məğlubiyyətinə qədər, türkçülük nəzəriyyəsi açısından bu mülahizə həmin dövr üçün, real və gərçəkçi baxış idi. Çünki son əsrlərdə qarışdırıqları islamçılıqla türkçülü bir-

⁶⁵⁵ Yenə orada, s.203-204

⁶⁵⁶ Balayev A. Məmməd Əmin Rəsulzadə (1884-1955). Bakı, “Adiloğlu”, 2011, s.27

⁶⁵⁷ Rəsulzadə M. Ə. Panturanizm. Qafqaz sorunu. Bakı, Təknur, 2012, s.52

birindən ayırmağa başlayan milli mütəfəkkirlər, o cümlədən Ə.Hüseynzadə üçün türkçülük ruhunun parçalanması, yəni ayrı-ayrı milli-məhəlli türkçülüyə bölünməsi çox yad və uzaq bir hiss idi. Bu məsələləri çox doğru dəyərləndirən milli ideoloq M.Ə.Rəsulzadə yazırdı: “Panislamizmdən 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!””⁶⁵⁸

1918-ci ildə Osmanlı hökuməti tərəfindən Ə. Ağaoğlu ilə birlikdə milli dövlət qurulması məsələsində Cümhuriyyətin ideoloqları ilə fikir mübadiləsi üçün Azərbaycana gələn Hüseynzadə hələ də ümidini vahid Türk dövlətinin olmasından üzməmişdir. Bizcə, onun Cümhuriyyət səfərindən sonra yazdığı məqalədə buna sətiraltı işarələr vardır: “Hilali-Əhməriyyənin bayrağı bizimkinin eyni olan fəqət al rəngli milli bayrağında bəyaz hilal qarşısında beş şualı yerinə səkkiz şüualı bir yıldız bulunan məmləkətdən, Qafqasiya Azərbaycanından, Azərbaycan Cümhuriyyətindən, daha doğrusu Qafqasiya Türk dövlətindən bir az bəhs etmək istəyəm”⁶⁵⁹ O, yazırdı ki, Azərbaycan Türk dövlətini çiyin-çiyinə qoruyan Osmanlı və Azərbaycan türkləri bir-birlərini mükəmməl anlaşırlar: “... Çünki Azərbaycan avam xalqı ilə Anadolu köylüsünün dili lap bir-birinin eynidir! Bir-birini anlamayanlarsa rus məktəblərində yetişib lisanları ruslaşmış olan Azərbaycan oxumuşları və İstanbul seçilmişlər ailəsinə məxsus istilahlər işlədən şəxslərdir”⁶⁶⁰ Azərbaycan və Osmanlı türklərinin bir-birinə qovuşmasını tarixi hadisə, təbii bir cərəyan kimi qəbul edən Hüseynzadənin fikrincə, hər iki Türk xalqının bir-birinə qaynayıb-qarışması ilə vahid Türk milləti müasirləşmiş, güclənmiş və bütövlənmiş olacaqdır. Belə ki, imperiaлизм, nasionalizm və sosializm cərəyanlarının faciəli fəaliyyət mərkəzinə çevrilən Azərbaycan, Azərbaycan türkləri bu müxtəlif cərəyanların altında nə edəcəyini bilmədi, mühakiməsini itirdi. Ancaq Osmanlı türklərinin onların imdadına çatması ilə yalnız Azərbaycan deyil, həm də Türkiyə türkləri də xilas oldu.⁶⁶¹

O, Azərbaycan türkçülüynün gerçəkliyə çevrilərək onun əsasında siyasi və hüquqi cəhətdən müstəqil bir Türk Cümhuriyyətinin yarandığını görərək, iki müstəqil Türk dövlətindən (Azərbaycan və Osmanlıdan) və onların bir-birinə dayaq olmasından bəhs etmişdir. Tadeuş Svyatovski yazır ki, həmin dövrdə Ə.Hüseynzadə Güney Qafqaz bölgəsi üçün üç seçimdən: 1)

⁶⁵⁸ Yenə orada, s.51-52

⁶⁵⁹ Hüseynzadə Əli bəy. Seçilmiş əsərləri. İki cildə, II cild. Bakı, Çapaşoğlu, 2008, s.366

⁶⁶⁰ Yenə orada, s.367

⁶⁶¹ Yenə orada, s.367

Qafqaz Federasiyasından; 2) müstəqil türk, gürcü və erməni dövlətlərindən; və 3) Qafqaz türklərinin Osmanlıya birləşməsindən bəhs etmişdir.⁶⁶² O, ilk vaxtlar daha çox ümidini vahid Türk dövlətinin qurulacağına bağlasa da, ancaq həm Cümhuriyyət liderlərinin “müstəqil Azərbaycan” ideyasına bağlılıq düşüncələrindən, həm də Osmanlının zəifləməsindən dolayı bunun mümkünsüz olduğunu anlamışdı.

Ümum Türkçülükdən milli-məhəlli türkçülüyə keçid isə yalnız o zaman baş verdi ki, 1911-1913-cü illərdə Osmanlı əvvəlcə Balkanlarda, daha sonra I-ci Dünya müharibəsindən məğlub çıxdı, bununla da, həm türkçülüyn məfkurəvi nüvəsi olmaq, həm də vahid Türk dövlətinə çevrilmək gücünü itirmiş oldu. Məhz bu hal türkçülükdə yeni bir dönəmin başlanğıcı oldu və bir çox türkçülər siyasi “romantik-özəkçilik” türkçülükdən (Türk birliyi-vahid Turan dövləti) xeyli dərəcədə uzaqlaşaraq, real milli-məhəlli türkçülüyə (müstəqil Türk dövlətlərinə) meyil göstərdilər. Bizcə, bütün bunlar Ə.Hüseynzadə üçün son dərəcədə ağrılı olmuşdur.

“Osmanlı türkçülüüyü”nün ikinci amilini təşkil edən mədəni-mənəvi türkçülüyə gəlincə, öncə qeyd edək ki, 1900-1910-cu illərdə Azərbaycanda dil və ədəbiyyat məsələsi ilə bağlı iki istiqamət mövcud idi. “Həyat”, “Füyuzat”, “Şəlalə” və digər qəzet-jurnallarda Hüseynzadə başda olmaqla Əhməd Kamal, İskəndər bəy Məlikov və başqaları osmanlı ədəbi dil siyasəti əsasında bütün türklərin bir araya gəlməsi və vahid ideya ətrafında birləşməsi üçün ortaq dilin vacibliyini irəli sürür və bütün türklərin ortaq ədəbi dili kimi Osmanlı türkcəsini görürdülər. Onlar deyirdilər ki, ədəbi dil kütləvi ola bilməz, o ancaq oxumuşlar, təhsilli adamlar üçündür; buna görə də ədəbi dilin sadələşməsinə çalışmaq lazım deyildir; ədəbi dil nə qədər çətin və ağır olsa, bir o qədər də mötəbər olar. Osmanlı ədəbi dilinin ən tanınmış tərəfdarı Əli bəy Hüseynzadə qeyd edirdi ki, ədəbi dildə yazmağa nə Qafqazdakı türk şivələri, nə də qədim türkcə yaramır. O, dilimizi əcnəbi lüğətlərlə doldurmaq əvəzinə Osmanlının İstanbul şivəsinin ədəbi dil kimi işlədilməsini məqsəduyğun hesab etmişdir. Hüseynzadə İstanbul şivəsinin ortaq türkcə olmasını əsaslandırmaq üçün yazırdı ki, ayrı-ayrı türk ləhcələrini inkişaf etdirməkdənsə vahid Türk dili üzərində düşünmək lazımdır. Onun fikrincə, əlifba və dil ilə bağlı islahatçı ideyaların, ancaq Qafqazda, xüsusilə Tiflisdə M.F.Axundzadə, M.Rza, M.Şahtaxlı və başqaları tərəfindən irəli sürülməsi isə düşündürücüdür.⁶⁶³

İstər 1900-1920-cu illərdə, istərsə də sonralar bəzi Azərbaycan Türk ziyalıları Hüseynzadəni “Osmanlı türkçülüüyü”nü həddən artıq ideallaşdırmasına, xüsusilə dil və ədəbiyyat məsələsində ifrata varmasına görə tənqid etmişlər. Məsələn, tanınmış aydınlarmızdan F.B.Köçərli, C.Məm-

⁶⁶² Святыховский Т. Русский Азербайджан 1905-1920 гг. “Хазар” жур., 1990, №1.

⁶⁶³ Hüseynzadə Ə. Seçilmiş əsərləri. Iki ciddə II cild. Bakı, Çarşıoğlu, 2008, s.360

mədquluzadə, Ö.F.Nemanzadə, A.Şaiq və başqaları hesab edirdilər ki, Azərbaycan Türk ədəbi dilini osmanlılaşdırmaq əvəzinə xalqa yaxınlaşmaq yolunu tutmaq lazımdır.⁶⁶⁴ Hətta, Cəlil Məmmədquluzadə yazırdı ki, Ə.Hüseynzadə 1910-cu ildə, yenidən Osmanlıya mühacirət edərkən Tiflisdə onların idarələrinə baş çəkərək, xalqa yaxınlaşmaq yolu Azərbaycan Türk ədəbi dilinin inkişafı uğrunda mübarizə aparən “mollanəsrəddinçi”ləri guya, təqdir etmişdir.⁶⁶⁵ Məmmədquluzadəyə inansaq, Ə.Hüseynzadə bütün türklərin ortaq ədəbi türkcəsi kimi Osmanlı-Türkiyə türkcəsini (İstanbul şivəsini) görməklə yanaşı, hər bir Türk xalqının öz doğma şivələrini inkişaf etdirmələrini də təqdir etmişdir. Kamal Talıbzadə isə yazır ki, 1926-cı ildə Bakıya gələn Ə.Hüseynzadə keçmişdə olub-keçənlərə nəzər salarkən demişdir: ““Füyuzat” məcmuəsini mən məhdud bir oxucu kütləsi üçün çıxarırdım. Sonralar başa düşdüm ki, bu mənim böyük səhvlərimdən biri olmuşdur. Yüksəlmək üçün öncə aşağılara enmək lazım idi: Ədəbiyyat da belədir! Xalqa enmədikcə yüksəlməz! Əvvəlcə xalqa, kəndliyə, fəhləyə – ümumiyyətlə, böyük kütləyə qədər enmək, sonra bununla bərabər yüksəlməyə çalışmaq lazımdır”.⁶⁶⁶ Əlbəttə, bütün bunlar nə “Füyuzat”ın, nə də Ə.Hüseynzadənin həmin dövrdəki qiymətini qətiyyənlə azaltmır. “İstanbul şivəsi”ni çox ideallaşdırmasını nəzərə almasaq, Ə.Hüseynzadə ortaq Türk dilinin yaranması məsələsini irəli sürməkdə tamamilə haqlı idi.

Ə.Hüseynzadə 1920-1940-cı illərdə Türkiyədə yaşadığı mühacirət dövründə də, tutduğu ideya xəttindən (Türkiyə mərkəzli Türk birliyi) demək olar ki, üz döndərməmişdir. Sadəcə, Atatürk Türkiyəsinin Qərb dövlətləri ilə məcburi anlaşıması nəticəsində “Türk ocağı”nın, “Türk yurdu”nun fəaliyyətinin məhdudlaşdırılması bir sözlə, türklüyün ancaq Türkiyə çərçivəsində görülüb onun xaricində təbliğatın aparılmasına qadağaların qoyulması Hüseynzadəyə də təsirsiz ötürməmişdir. Bu dövrdə türkcülüklə bağlı demək olar ki, artıq dəyərli əsərlər yazmayan Hüseynzadənin sadəcə, diqqəti cəlb edən bir neçə məqaləsi, M.Ə.Rəsulzadənin bir kitabına yazdığı rəyi və “Qərbin iki dastanında Türk” əsəridir.

1923-cü ildə M.Ə.Rəsulzadənin Türkiyədə nəşr olunan “Azərbaycan Cümhuriyyəti” kitabına ön söz yazan Hüseynzadənin fikrincə, bu kitab Azərbaycanı, Azərbaycan türklərini tanımaq baxımından qiymətli bir əsərdir: “Çünki mövzusu, siyasi və iqtisadi vəziyyəti ilə beynəlxalq bir əhəmiyyət daşıyan Bakının, Azərbaycanın və dolayısıyla bütün türklüyün müqəddəs və müəzzəz istiqlalı, istiqbalı məsələlərinə təmas edir. Bir xalqın, bir mil-

⁶⁶⁴ Məmmədquluzadə Cəlil. Əsərləri. IV cildə, II cild. Bakı, 2004, s.519; Nemanzadə Ömər Faiq. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, s.169; Azərbaycan publisistikası antologiyası. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.125

⁶⁶⁵ Dadaşzadə A.M. Seçilmiş əsərləri. 1-cicild. B: Azərnəşr, 1967, s.250-251

⁶⁶⁶ Talıbzadə Kamal. İnqilabi-demokratik ədəbi fikrin tribunası // Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası. İki cildə, 2-ci cild. Bakı, “Elm və təhsil”, 2011, s.118

lätin asudə və müsəmmər bir həyata, rifah və səadətə nail ola bilməsi ictimai sinfin beynində necə iqtisadi bir həmrəyliyin olmasını tələb edirsə, eləcə də aləmin, bütün bəşəriyyətin sülh və asayiş nemətlərindən faydalana bilməsi beynəlmiləl münasibətdə ədalət və insaf məfhumlarının hakim və cari olması ilə mümkündür. Beynəlmiləl insaf və ədalətdən doğan ümum dünya sülhü isə Azərbaycanın eyni şəkildə hürriyət və istiqlalını vacib edir”.⁶⁶⁷ Milli istiqlalıyyəti əlindən alınmış bir dövlətin təbii haqq və hüquqlarının pozulduğu halda, dünya dövlətlərinin buna göz yummasına təəssüf edən Ə.Hüseynzadə yazırdı ki, ancaq bu istiqlalın mücahidləri, rəhbərləri qüvvətli və səbrli olmalıdırlar.⁶⁶⁸ Ona görə Azərbaycan bütün hallarda türklərin yurduudur. O, yazırdı: “Qafqaz silsileyi-cibalinın cəhəti-cənubiyyəsinə sakin Azərbaycan türkləri şirvanlı, bakılı, qarabağlı, gəncəli, irəvanlı və sairədən ibarətdir (İrənin şimal-qərbi səkənəsi də bunlardandır) ...”.⁶⁶⁹ Onun fikrincə, Azərbaycan Türk dili də osmanlı, cığatay şivələrindən daha çox türkcədir, çünki o ərəb-fars təsirinə az məruz qalmışdır.⁶⁷⁰

Ə.Hüseynzadə 1920-1930-cu illərdə isə Türk dilinin saflaşması məsələsinə daha çox diqqət yetirmiş, bu dilin ərəb-fars mənəşəli sözlərdən təmizlənməsinə çalışmışdır. Belə ki, o, bu dövrdə qələmə aldığı yazılarında bəzi sözləri, qədim türkcədə olduğu kimi Tanrını Oğan, peyğəmbəri yalavac, metodu oran, şairi ozan, sazı çoğur-çökür, hökuməti törü kimi ifadə etmişdir. Ziyalının fikrincə, dilin saflaşması, təmizlənməsi məsələsinə ehtiyatla yanaşmaq, bu zaman bəzən inqilabla, bəzən də təkamüllə iş görmək lazımdır. Hüseynzadə bu mənada, Türkiyədə soyadların dəyişilməsi məsələsinə də diqqət yetirmişdir: “İsim məsələsində tərəzinin bir gözündə insanlığımı, millətlərarası təmayüllərimi, qərbçiliyimi, öteki gözünə türkçülüyümü, turançılığımı qoydum. İncə-ıncə çəkdim. Gördüm ki, tərəzinin sallantılarından sonra qərbçiliyim ağır gəldi”.⁶⁷¹ Deməli, alim son dərəcə turançı, türkçü olmasına baxmayaraq, soyadların dəyişilməsində Qərbin mütərəqqi dəyərlərinin nəzərə alınmasını vacib hesab etmişdir. Onun fikrincə, “oğul”, “lı” kimi soyad şəkilçiləri ataya, ailəyə mənsubiyyətlə, nəsilə mənsubiyyəti qarışdırır. Ə.Hüseynzadə daha çox “soy” şəkilçisinə üstünlük verirdi.⁶⁷²

Mühacirət dövründə Türkiyədə qələmə aldığı “Qərbin iki dastanında Türk” (1926) əsərində isə Ə.Hüseynzadə italyan Tokvato Tassonun “Qurtarılmış Qüds” və portegiz Kamoensin “Luziada” mənzum dastanlarında türkün mədəniyyət izini axtarmışdır. Ziyalı bu əsərləri tədqiq edərək, orta əsrlərdə Türk mədəniyyətinin Avropa ədəbiyyatında necə öz əksini

⁶⁶⁷ Rəsulzadə M.Ə. Azərbaycan Cümhuriyyəti. Bakı: Elm, 1990, s.7-8

⁶⁶⁸ Yenə orada, s.7-8

⁶⁶⁹ Hüseynzadə Əli bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.49

⁶⁷⁰ Yenə orada, s.44

⁶⁷¹ Yenə orada, s.440

⁶⁷² Yenə orada, s.442

tapdığını göstərməyə çalışır. Kamoens “Luziada” mənzum əsərində avropalıları bir-birilə boğuşmaqdan sonra müsəlman türklərlə qarşı mücadiləyə çağırır. Hüseynzadəyə görə İslama və türklərə yaxından bələd olmayan bir avropalı şairin belə sərt mövqe tutması düşündürücüdür.⁶⁷³ Onun fikrincə, Kamoensin türklərə qarşı olan bu münasibətinin səbəbi 1) türklərin müsəlman olmaları, 2) türklərin portegizlərlə bir neçə dəfə savaşımları, 3) ən mühüm, türklərin portegizlərin Şərq ilə, Hind ilə, Hind-Çin ilə ola biləcək münasibətlərinə bir əngəl olmalarıdır.⁶⁷⁴

Ancaq Kamoensdən fərqli olaraq Tasso İslamı və Türk millətini anlayıb təqdir etmişdir. Tasso türkləri ərəb, yunan və başqa millətlərlə müqayisə edərkən, onları çox yüksək, üstün tutur. Türk qəhrəmanlarından bəhs edərkən avropalı, yəni italyan şairi olduğu halda, Tassonun Türk müfəkkirindən heç bir fərqi yoxdur.⁶⁷⁵ Ə.Hüseynzadə yazır: “Şair çox epik, çox bitərəfdir. Bu kimi mövzulara girişərkən özünü bir türkün vəziyyətinə qoyur və onun ruhunu anlamaq istər”.⁶⁷⁶ Deməli, Hüseynzadə iki avropalı müfəkkirin təmsalında türklərin hansı mövqe tutduğunu aydınlaşdırmaq istəmişdir.

Dini-fəlsəfi görüşləri. İlk dövrlərdə Ə.Hüseynzadə islamiyyətdən kənar İslam millətlərinin müstəqil şəkildə öz dövlətlərini yaradaraq yaşaya biləcəklərinə inanmayıb. Bu baxımdan onun fikrincə, yalnız müasir ruhlu islamiyyət bütün İslam millətlərinin xilas ola biləcəyi. Başqa sözlə, yalnız İslam və Qurana əsaslanan bir ideya müsəlman xalqlarına nə isə verə bilər, bunlardan kənarda hər hansı bir ideya, o cümlədən millətçilik-nasionalizm müsəlman millətləri üçün çıxış yolu ola bilməz. O, yazırdı: “...deyər ki, tərəqqi edib, behəqq “zihəyat” bir millət olmaq istərsək, bizə hər şeydən əqdəm İslam bulunmaq, İslam qalmaq əlverişli və bilcəllə məsəli-i həyatpərəstə-nə və tərəqqipərvanəmiz ehkami-islamiyyəyə tofiqən icra olunmalıdır. Bizim üçün İslam xaricində nicat yoxdur. Bunu mazi-də büt-pərəst, ya atəşpərəst olan əcdadımız idrak etdikləri üçün dini-İslamı qəbul və nəşrilə müşərəf olmuşlar idi”.⁶⁷⁷

Əli bəy Hüseynzadə yaxşı dərk edirdi ki, hədəfi vahid bir İslam dövləti şəklində başa düşülən ifrat islamçılıq gerçəklikdən çox uzaqdır. Burada reallıq odur ki, məzhəbçilik qovğasına, ən çox da sünni və şiə məsələsi son qoyulsun və müsəlman xalqları arasında mədəni birlik ortaya çıxsın. O, yazırdı: “İslam məzhəb xüsusunda sünni və şiə olmaq etibarilə müsənnə olub, başlıca iki fırqədən ibarətdir, lakin bu cəhətdən fitnə və fəsad çıxarmağın eh-

⁶⁷³ Yenə orada, s.435

⁶⁷⁴ Yenə orada, s.435

⁶⁷⁵ Yenə orada, s.436

⁶⁷⁶ Yenə orada, s.436

⁶⁷⁷ Hüseynzadə Ə. Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir? Bakı, Mütərcim, 1997, s.70

timalı yoxdur; çünki bu firqənin islamı arasında əhəmiyyəti qalmayıb. Hər iki tərəf üləması ilə təbəələri ittihadə doğru mətin addımlar atmaqdadır... İslam cins və qövmiyyət və lisan etibarı ilə müsəlləs olub başlıca türk, fars və ərəbdən ibarətdir. Lakin bu cəhətdən dəxi müsəlman üçün müşkülət ehtimalı yoxdur; zira hər bir müsəlman dəyanətdən lisani-ərəbi bilməyə, sevməyə məcbur olduğu kimi, fars ilə türkün lisanları da bir-birlərinə o qədər təqərrüb etmişdir ki, az bir qeyrətlə bir-iki ayın içində fars türkü, türk də farsı anlaya bilər. Digər tərəfdən, İslam Xristianlığa bənzəməyib, əcnasi-müxtəlifəyi hər zaman bir kütləyi-vahidə kimi birləşdirməyə qabildir”.⁶⁷⁸

Eyni zamanda, o, dini mərasim və ayinlərin (ramazan, qurbanlıq, mövlud günü, məhərrəmlik və s.) İslam dininin mahiyyətinə və çağdaş mədəniyyətə uyğun olaraq həyata keçirilməsini vacib hesab etmişdir. Məsələn, o yazırdı ki, mənəvi saflıq ayı olan ramazanda müsəlmanlar ruhən sakitlik tapırlar. Çünki Allah qarşısında maddi və mənəvi borclarını yerinə yetirməyə çalışırlar.⁶⁷⁹ Bu anlamda, onun fikrincə, ramazan yalnız müsəlmanların deyil, bütün bəşəriyyət üçün qəbul ediləcək bir bayramdır. Çünki ramazanda insaniyyət, bəşəriyyət, qardaşlıq birinci yer tutur. Eyni zamanda, o, orucluğu hürriyətlə, azadlıqla müqayisə edirdi. Onun fikrincə, ramazan bayramı elə bir bayramdır başqa dinə tapınanlar arasında da sevgi və məhəbbət yaradır: “Hürriyət və ramazan! Nə qədər gözəl şeylər! Ona görə də ümid edirik ki, bu sənəki ramazan yalnız müsəlmanların deyil, bəlkə başqa millətlərin, müsəvi və isəvilərin, yəni ümum qonşularımızın dəxi qəlblərini, fikirlərini hürriyət sayəsində təmizləməyə, tənvir etməyə müvəffəq oldu”.⁶⁸⁰

Əli bəy Hüseynzadə bir çox məqalələrində Məhəmməd peyğəmbərin (s) əxlaqından, onun müdrik kəlamlarından da nümunələr gətirmişdir. Ona görə Allahın rəsulunun yolu ilə getmək istəyən müsəlmanlar arasında sünni, şiə və bu kimi məzhəb ayrılıqları olmamalı, eyni zamanda müsəlmanlar vicdan azadlığına, söz azadlığına, məzhəb azadlığına hörmətlə, dözümlə yanaşmalıdırlar.⁶⁸¹ Ə.Hüseynzadəyə görə Peyğəmbər (s) dini elmlərlə dünyəvi elmlərin hər ikisinin öyrənilməsinin zəruriliyindən bəhs etmişdir. O qeyd edirdi ki, Peyğəmbərimizin (s) buyurduğu kimi, riyaziyyat, təbiətşünaslıq, tibb və başqa dünyəvi elmlərin öyrənilməsi vacibdir: “Biz böylə zənn edirik ki, bizə üləmun kəffəsi eyni dərəcədə lazımdır: həm üləmü-diniyyə, şəriyə və ruhaniyyə, həm də riyaziyyat və təbiyyat kimi üləmü-müccərrədə və cismaniyyə! Mədəniyyə-elm olan Həzrəti-Peyğəmbərimizin (s) fikri də böylədir”.⁶⁸² Eyni zamanda, o, peyğəmbərimizin dünyəvi elmlərin öyrənilməsi ilə bağlı söylədiyi “Əl-əlmü elməni elmül-əbdan, elmül-ədyan”

⁶⁷⁸ Hüseynzadə Əli bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.270

⁶⁷⁹ Hüseynzadə Ə. Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir? Bakı, Mütərcim, 1997, s.104

⁶⁸⁰ Yenə orada, s.104-105

⁶⁸¹ Hüseynzadə Ə. Qırımızı qaranlıqlar içində yaşıl işıqlar. Bakı: Azərənəşr, 1996, s.193-194

⁶⁸² Hüseynzadə Ə. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.124

(Bədən-tibb elmi və dinlər elmi elmlərin ən yaxşısıdır) kəlamını da xatırlatmışdır. Hüseynzadə yazırdı: “Bu kəlamda iki nöqtəyə diqqət edilməlidir: nöqtələrdən biri elmül-əbdanın elmül-ədyana təqdim edildiyidir. Bu bir təqdimül-əhəmm ələl-mühümdür!.. Digəri ədyan kəlməsinin cəm siğəsində istemal olunduğudur. Kəlmənin cəm siğəsində istemalından anlaşılıyor ki, sadəcə dini-İslami bilmək kafi deyildir. Sair dinlərə dəxi vüquf peyda etməlidir. O dinlərin nə olduğunu bilməlidir!”.⁶⁸³

Beləliklə, Ə.Hüseynzadəyə görə islamiyyətin məqsədi insanlığın istiqbalıdır. Bu baxımdan o, Peyğəmbərin ideyalarının cəmiyyətdə olduğu kimi təqdim olunmasının tərəfdarı idi. Bununla da, Ə.Hüseynzadə İslamda peyğəmbər əxlaqına, peyğəmbər əqidəsinə mühüm yer verir və müsəlmanları onu kimi əxlaqlı, əqidəli olmağa dəvət edirdi. Bununla yanaşı, o qeyd edirdi ki, Məhəmməd peyğəmbər (s.) yalnız müsəlmanların həyatında deyil, bəşər cəmiyyətinin tərəqqisində də son dərəcədə böyük rol oynamışdır.

İslam beynəlmiləçiliyi, ya da islami sosializm. Müasir ruhlu islamiyyəti müsəlman-türk xalqlarının nicatı kimi görən, bir növ onu “İslam birliyi”nə zərər verə biləcək ayrıca götürülmüş nasionalizmə xüsusilə də, ifrat nasionalizmə və kapitalizmə qarşı qoyan Ə.Hüseynzadə, sosial-demokrat ideyasında buna yaxın fikirlər olduğu üçün, onu da təqdir etmişdir. O, “Milliyyət və insaniyyət” məqaləsində yazırdı ki, sosial-demokrlar bütün xalqların çıxış yolunu nasionalizmdə-millətçilikdə, milli müxtariyyətlərdə deyil, sosializmdə, internasiyonalizmdə, bir sözlə beynəlmiləyyətdə gördüyü kimi, müsəlmanların da bunu, islamiyyət daxilində ittihad və ittifaq etməkdə görürlər. Ancaq müsəlmanlar digər dinlərə tapınan xalqlardan fərqli olaraq ittifaq və ittihad etsələr də, etməsələr də “panislamizm” adı altında tənqid olunurlar. Halbuki müsəlman millətlərinin bu gün maarif, təhsil sahələrində görüdükləri işlərində qeyri-adi heç nə yoxdur. O yazırdı: “Biz bir sövqi-təbii ilə naqabil-təğyir bir hökmi-qədərle, bütün ədyanın, əqvam və millətin getdiyi yollarla gediyoruz!.. O yolun ibtidası qaranlıq və tikanlı isə də, ilərisi işıq və çəmənilidir!.. Millətlərin bir qismi yolun ortasında getdikləri və ya nəhayətinə yetişdikləri halda, digərləri o yolu başlarlar!.. Bu bir qanuni-təbiətdir ki, adına “evolyusiya”-təkamül qanunu deyərlər... Biz də bu yol ilə gediyoruz. Məqsədimiz, əməlimiz ittihad, ittifaq, ictimə, maarif, kəsbü-kar, sənaye, ticarət və sairə qüvvətlərilə küreyi-ərz üzərində insanlara mövcud olan səadətə nail olmaqdır”.⁶⁸⁴

Ə.Hüseynzadə daha sonra bildirir ki, sosializmin mahiyyəti milliyyətdə deyil, insanlığın istiqlalına müsaidsə olduğu kimi, islamiyyətin də məqsədi insanlığın istiqlalıdır. O, yazırdı: “Bu gün Avropanın qismi-əzəmini təhdid etməyə başlayan “sosializm”ə, “internasiyonalizm”ə (yəni beynəlmil-

⁶⁸³ Yenə orada, s.124-125

⁶⁸⁴ Yenə orada, s.113

ləliyyə) və “marselyoz” nəğməsi müqabilinə çıxan “internasiyonal” mahnnısı muxtariyyəti-milliiyyələrə deyil, istiqlalati-insaniyyəyə müsaidir!.. İslamiyyətin məqsədi isə istiqlalati-insaniyyədir. Çünki islamiyyət bir dindir ki, millət və milliyət tanımaz, kəlmeyi-şəhadət gətirib onunla mütədəyyin olanlara rəsmisiz, şəkilsiz, yoldaşsız bir Allaha iman gətirənlərə bir nəzərlə, bir ümmət nəzərilə baxar!.. Zəkat qanununu əvəz edən “Əlkasibü həbibül-lah”, “Küllü müsəlmin üxüvvətin” deyən və “vələdi-qeyri-məşru” namilə Avropa şəhərlərini dolduran hüquqi-mədəniyyədən, hüquqi-vərasətdən məhrum bir fırqənin törəməsinə mane olan faizi, mürabihəçiliyi, hər növ monopolya və inhisarçılığı haram bilən islamiyyətin nasyonalizmə ilə deyil, sosializmə ilə əlaqəsi vardır”.⁶⁸⁵ Ə.Hüseynzadə birmənalı şəkildə ifadə etdi ki, zamanın mədəni cərəyanları islamiyyətin və sosializmin deyil, kapitalizm və nasyonalizmin ziddinədirlər: “Kor qalıb bunu görməyən, fəhm və idrak etməyən cəmətlər bu cərəyanlara müqabilə etdikcə içdən çıxılmaz girdablara düşəcəkləri gün kimi aşikardır”.⁶⁸⁶ O, bu məqaləsində nasyonalizmlə müqayisədə beynəlmiləl mahiyyət daşıdığı üçün, sosializmin islamçılıqla oxşar cəhətlərindən belə bəhs etmişdi. Onun fikrincə, sosializmdəki ədalət, hüriyyət, bərabərlik və məhəbbət prinsipləri islamiyyətin həmişə əsas amallarından olub ki, Həzrət İsa və Həzrət Məhəmmədin (s.) qanunları da bu həqiqətə aiddir.⁶⁸⁷ Bir sözlə, əsl müsəlman, əsl islamiyyət, həm də ictimaiyyət və sosializm, yəni islami sosializmi deməkdir.

O, başqa bir məqaləsində isə yazırdı ki, sosializmin mahiyyətini olduğu kimi dərk etmək lazımdır: “Sosialistlər demiyorlar ki, gəlin, əhli-sərvətin mal və mülkünü bölüşəlim, xeyr, bunlar diyorlar ki, gəlin, öylə qəvanin və nizamati-ictimaiyyəyə vəz edəlim ki, bundan sonra hər kəs o mal-mülkü, o sərvəti haqq və ədalət dairəsində öz alınının təri ilə qazana bilsin. Buna şübhə yoxdur ki, qazanılan sərvətin haqq və ədalətə müvafiq olub-olmaması mövcud olan qəvanin və nizamata tabe bir keyfiyyətdir... Lakin sosialistlərin və ələlümum cəmətin haqqı var ki, idareyi-keyfiyyə üsulunu kökündən qazıyıb atsınlar və idareyi-keyfiyyə ilə vəz olunan qeyri-adilənə qanunların ləğvini tələb etsinlər. Bu gün cahanı qaplayan sosializmə vəlvələsi qəvanin və nizamət haqqındadır. Yoxsa kimsənin bu günə qədər qazanmış olduğu mal və sərvət haqqında deyildir”.⁶⁸⁸ Hüseynzadə yazırdı: “İstidlaki-milli dediyimiz nasyonalazasiyanın mənası cəmi əraziyi dövlət mülkü qılmaqdır. Bu isə cəmətin əraziyi nasıl təsərrüf edib ondan nasıl istifadə edəcəyini həll etmiyor. Sosializasiya, yəni istidlaki-ictimai isə işin bu cəhətini dəxi təyin etmiş oluyor. Sosialistlər sadə istidlaki-milliyə qənaət etməyib ərazinin cəməti amiyə namına istidlakını tələb ediyorlar. Demək olur ki, istidlaki-

⁶⁸⁵ Yenə orada, s.113-114

⁶⁸⁶ Yenə orada, s.114

⁶⁸⁷ Yenə orada, s.199

⁶⁸⁸ Hüseynzadə Ə. Qırımızı qaranlıqlar içində yaşıl işıqlar. Bakı: Azərnəşr, 1996,s.142

milli bir mərkəziyyət sifətilə müttəsis olduğu halda istimlaci-ictimai ədəmi-mərkəziyyəti icab ediyor”.⁶⁸⁹ O, yazırdı: “Proletariat, yəni fükərayı-kasibəyi-millət isə Gavə və muinləridir. Bunların rəf etdikləri qırmızı bayraqlar da di-rəfşi-Gavəyanıdır. Tarixin də və ulumı-təbiyyənin öz qanunları vardır”.⁶⁹⁰

Ə.Hüseynzadə K.Marksın sosializm ideyasından çox,⁶⁹¹ onun törə-məsi olan marksizm-leninizmə, yəni rus bolşevizminə, rus kommunizminə qarşı olmuş, onların “qırmızı inqilab” ideyasını kəskin şəkildə tənqid etmiş-di. “Qırmızı qaranlıqlar içində yaşıl işıqlar” məqaləsində Hüseynzadə qeyd edirdi ki, inqilabların baş verməsi üçün zəruri şərait olmalı, bütün inqilablar təkamül yolu ilə baş verməli və hər bir xalqın milli ruhuna, dininə, mədəniy-yətinə uyğun olmalıdır. Bu mənada Ə.Hüseynzadə rus bolşeviklərin radikal qırmızı-inqilab ideyalarını rədd edir, marksizm-leninizmi zərərli bir təlim adlandırır və ona qarşı müasir ruhlu milli-dini birliyi – “yaşıl inqilab” ideya-sını irəli sürürdü. O, “yaşıl inqilab” dedikdə, müsəlman xalqlarının, o cüm-lədən türklərin oyanmasını, inkişafını və birliyini nəzərdə tuturdu: “Yaşıl deyirik, çünki öz müsəlmanlarımızdır. Zümrüd-yaşıl işıqlı islamiyyə qəndil-lərini yandırmaq qeyrətində bulunanlarımızdır”.⁶⁹²

Əli bəy Hüseynzadəyə görə məhz müsəlmanların ilkin İslama əməl etməmələrinin nəticəsidir ki, Şərqi müsəlman məmləkətləri dərin bir əta-lət, zülmət və cəhalət içindədir: “İndi zülmət və cəhalətin yoldaşları olan ətalət və bətaəti nur və ziyanın lazım qeyri məfariqi bulunan tərəqqi və hərəkətlə qiyas edərsək, yenə eyni həqiqət mərrə təbyin edər!.. Ədalət və bətaət bir şeyə möhtac deyil ikən; tərəqqi və hərəkət cisim və maddəsiz olamıyordur!.. Bugünkü gün bizim Şərq cəmaəti, bu cəmaətin küliyyəti, adlarının əhli-nur və müsəlman olmasına, məmləkətlərinin məşriq, şəmsi-taban bulunmasına rəğmən qəri nayab, dərin bir çahi-ətalətdən vase bir sahəyi-zülmət və cəhalətdən ibarətdir! O ətalətin, o zülmətin müdhış və mühib girdabları, təlatümləri vardır. Cismaniyyət və maddiyyətə möhtac ol-mayan girdab və təlatümləri vardır”.⁶⁹³ Onun fikrincə, islamiyyət daxilində nifaqa və təfriqəyə səbəb İslam məmləkətlərindəki monarxiya, Şərq bürok-ratıyası və bundan istifadə edən Avropa dövlətləri və oradan əsən zəhərli yellərdir.⁶⁹⁴

Nəticə. Ümumilikdə, islamçılığın və türkçülüyn/turançılığın yal-nız Azərbaycanda deyil, Türk-İslam dünyasında böyük dava adamlarından

⁶⁸⁹ Yenə orada, s.146

⁶⁹⁰ Hüseynzadə Ə. Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir? Bakı, Mütərcim, 1997, s.126

⁶⁹¹ Hüseynzadə Əli bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.127

⁶⁹² Yenə orada, s.185

⁶⁹³ Hüseynzadə Ə. Vidanamə // Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası. İki cildə, 1-ci cild. Bakı, “Elm və təhsil”, 2010, s.109

⁶⁹⁴ Hüseynzadə Əli bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.270

biri olmuş Əli bəy Hüseynzadənin dəyərini hələ, çağdaşlarından Yusif Akçura, Məhəmməd Əmin Rəsulzadə, Əli Nəzmi və Əlabbas Müznib, Yusif Vəzir Cəmənzəminli və başqaları onu yeni nəslin öncül alimi və ideoloqu kimi qiymətləndirməklə, çox doğru qənaətə gəlirlər. Müznibin fikrincə, Əli bəy Hüseynzadə Əhməd bəy Ağaoğlu ilə birlikdə, “Qafqazdakı türk balalarına türklüyü bildirdi, həsb-i nəsəbini öyrətdi, abavü əcdadını tanıtdı. Lakin onların getməsi Qafqaz əhalisini başsız, böyüksüz buraxmış kimidir. Çünki o cənablar dilsizlərin dili, karların qulağı, korların gözü idilər. Müxtəsər, bir bölük maarif yetimi olan Qafqaz müsəlmanlarının ataları idi”.⁶⁹⁵

Yusif Vəzir Cəmənzəminli də yazırdı ki, millətinin yaşaması və inkişafı üçün bir əsas olaraq “Türkləşmək, islamlaşmaq və avropalılışmaq” lüzumunu iddia etmiş Hüseynzadə “Türk yurdu”nda yazıldığı kimi əsil türk və türkcüdür.⁶⁹⁶

Ə.Hüseynzadənin türkcülük, islamlıq, çağdaşlaşmaq düsturunun ilk müəllifi olmasını M.Ə.Rəsulzadə, Z.Gökəlp, Y.Akçura, M.B.Məmmədzadə və başqa mütəfəkkirlər də dəfələrlə qeyd etmişlər. Məsələn, Yusif Akçuraya görə Ə.Hüseynzadə müsəlman türkləri arasında ilk turançı, ilk pan-turançı hesab olunur.⁶⁹⁷ Y.Akçura yazırdı: “Türkləşmək, islamlaşmaq, müasirləşmək.. türkcülərin fəaliyyətində bir vəchə mahiyyətini haiz olan bu üçüz (üçlü-F.Ə.) ümdənin əsl atası Hüseynzadə Əli bəydir. Məhz siyasət sahəsində, biri digərinə zidd kimi görünən türklük, islamlıq, osmanlılıq siyasətlərinin, bu üç tərzə siyasətin, qabili təlif olduğunu Əli bəy iddia etmiş və “Füyuzat”ın 10 iyul ihtilalından əvvəl çıxmış nüsxələrindən birində türklük, islamlıq və avropalılıq” qayələrinin məmzucən (sintez edərək-F.Ə.) istehsalını tövsiyə etmişdi”.⁶⁹⁸

Məhəmməd Əmin Rəsulzadə isə bu məsələni bir qədər də dəqiq-ləşdirərək yazırdı: ““Füyuzat” jurnalı “Türk Yurdu”nda olduğu kimi aydın, ardıcılıqla olmasa da türkcülük mövzusunı daha öncə işə salmış, hətta mərhum Ziya bəyin son çağlarda “Türk millətindənəm, İslam ümmətindənəm, Qərb mədəniyyətindənəm” çağırışı ilə göstərdiyi anlamı Əli bəy Hüseynzadə “Türk qanlı, İslam imanlı və firəng geyimli olaq” formulu ilə açıqlamışdı. Azərbaycan mətbuatının, eləcə də Azərbaycan ədəbiyyatının şüurlu metodik bir biçimdə milli Türk ideologiyasını işə salmaq düşüncəsi isə I Dünya savaşı öncəsində, illərində daha çox gəlmişdir”.⁶⁹⁹

Mirzə Bala Məmmədzadə də yazırdı ki, Azərbaycan milli hərəkatı-

⁶⁹⁵ Müznib Əlabas. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, s.111

⁶⁹⁶ Cəmənzəminli Y.V. Əsərləri. Üç cildə. III cild. Bakı, Avrasiya-Pres, 2005, s.152

⁶⁹⁷ Akçura Yusif. Türkcülüyn tarixi. Bakı, Qanun, 2010, s.174, 205

⁶⁹⁸ Akçura Yusif. Gökəlp Ziya bəy Hakkında Hatıra ve Mulahazalar. İstanbul, “Türk yurdu” dergisi, 1924, II seri, C.I, S:3, s.159

⁶⁹⁹ Rəsulzadə M.Ə. Qafqaz türkləri. Bakı, Təknur, 2012, s.48

nın kamilləşməsində, onun ictimaiyyətinin şüurlanmasında “Füyuzat” jurnalı və onun əsas yazarı Ə.Hüseynzadə müstəsna rol oynamışdı.⁷⁰⁰

Çağdaş dövrdə Yaşar Qarayev,⁷⁰¹ Aydın Balayev,⁷⁰² Azər Turan⁷⁰³ da doğru yazırlar ki, türkçülük şüuru öncə çar Rusiyasının Türk xalqları arasında yaranmış, siyasi türkçülüyn, o cümlədən türkçülük, islamlıq və çağdaşlıq düsturunun əsaslarını Ə.b.Hüseynzadə işləyib hazırlamışdır.

Əli bəy Hüseynzadənin türkçülüyn, islamçılığın təbliğində və inkişafında tutduğu mövqe, oynadığı rol yalnız Türk aydınları tərəfindən deyil, sovet ədəbiyyatında da bu və ya digər formada etiraf olunmuşdur.⁷⁰⁴ Bu, Hüseynzadənin yalnız Azərbaycan türkləri deyil, bütün Türk dünyası üçün nə qədər dəyərli bir mütəfəkkir olmasını sübut edir. Bu mənada Hüseynzadənin dəyərini anlamaq üçün yeni “kəşflər” etmək deyil, sadəcə onun elmi-fəlsəfi irsini cəmiyyətə doğru-dürüst çatdırmaq lazımdır. Xüsusilə, qeyd olunmalıdır ki, Ə.Hüseynzadənin “üçlü” düsturu (türkləşmək, islamlaşmaq və avropalaşmaq) və Turançılıq ideyası milli-məhəlli türkçülük ideyalarının formalaşmasında da əvəsiz rol oynamışdır.

Çox təəssüf olsun ki, o, 1910-cu ildə Bakıdan İstanbula döndükdən sonra ictimai-siyasi və fəlsəfi məsələlərlə bağlı çox az yazmış, Türkiyə Cümhuriyyəti dövründə isə “Qərbin dastanında iki türk” kiçik bir əsəri istisna olmaqla, diqqət çəkən əsərlər yazmamışdır. Hələ, 1921-ci ildə Y.V.Çəmənzəminli yazırdı ki, “son zamanlar Əli bəy çox oxuyur, heyfə ki, bir şey qələmə almayıb”.⁷⁰⁵ Doğrudan da, Ə.Hüseynzadə ömrünün təxminən son 25-30 ilində ictimai-fəlsəfi və siyasi-ideoloji məsələlərə nadir hallarda müraciət etmişdir. Şübhəsiz, dahi mütəfəkkir-filosofun bu susqunluğu, yalnız Azərbaycan Türk fəlsəfi fikir tarixi baxımından deyil, ümumilikdə Türk fəlsəfəsi üçün böyük itki olmuşdur.⁷⁰⁶

Bütün hallarda Əli bəy Hüseynzadə Türk fəlsəfəsinin, Türk dünya-görüşünün yenidən dirçəlişində mühüm rol oynamış böyük bir bilgedir. Onun əsas məqsədlərindən biri Türk fəlsəfəsinin Turan mədəniyyəti adı altında yenidən ortaya qoyulması idi ki, bizcə, o, xeyli dərəcədə Turan mədəniyyətinin, Türk dünya-görüşünün dirçəlişinə nail ola bilmişdi.

⁷⁰⁰ Məmmədzadə M.B. Milli Azərbaycan hərəkəti. Bakı, Nicat, 1992, s.47

⁷⁰¹ Qarayev Yaşar. Tarix: yaxından və uzaqdan. Bakı, “Sabah”, 1996, s.363-364

⁷⁰² Balayev A. Məmməd Əmin Rəsulzadə (1884-1955). Bakı, “Adiloğlu” nəşr., 2011, s.17-18

⁷⁰³ Turan Azər. Əli bəy Hüseynzadə (həyatı, mübarizəsi, yaradıcılığı və şəxərəsi). Bakı, “Letterpress”, 2014, s.107-109

⁷⁰⁴ Azərbaycan Kommunist Partiyasının öçerkləri. I cild, Bakı: Azər nəşr, 1986, s.165

⁷⁰⁵ Çəmənzəminli Y.V. Əsərləri. Üç cildə. III cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.153

⁷⁰⁶ Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). Üç cildə, II cild (Birinci kitab). Bakı, “Elm və təhsil”, 2023, s.234

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

- Akçura Yusif. Türkçülüyn tarixi. Bakı, Qanun, 2010
- Akçura Yusif. Üç-tarz-ı siyaset. Ankara, Kilit, 2012
- Akçura Yusif. Gökalp Ziya bey Hakkında Hatıra ve Mulahazalar. İstanbul, "Türk yurdu", 1924, II seri, Cilt 15-I, sayı 164-3
- Axundov, Mirzə Fətəli. Əsərləri. 3 cildə, 3-cü cild. Bakı, AEA Nəşriyyatı, 1962
- Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası. Üç cildə, I cild. Bakı, "Elm və təhsil", 2010
- Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası. Üç cildə, II cild. Bakı, "Elm və təhsil", 2011
- Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası (mühacirət dövrü). Üç cildə, III cild. Bakı, "Elm və təhsil", 2013
- Azərbaycan publisistikası antologiyası. Bakı, "Şərq-Qərb", 2007
- Azərbaycan Kommunist Partiyasının öçerkləri. İki cildə, I cild. Bakı: Azərnəşr, 1986
- Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. 2-ci cild. Bakı, 1960*
- Balayev A. Məmməd Əmin Rəsulzadə (1884-1955). Bakı, "Adiloğlu" nəşriyyatı, 2011
- Bayat, Ali Haydar. Hüseynzadə Ali bey. Ankara, AKMBY, 1998
- Bayat, Ali Haydar. Ali bey Hüseynzadə və Türkiyədə yayınladığı eserləri. İstanbul, Türk Dünyası Araşdırmaları Vakfı, 1992
- Çəmənzəminli Y.V. Əsərləri. Üç cildə, III cild. Bakı, AVRASIYA-PRESS, 2005, s.152
- Dadaşzadə A.M. Seçilmiş əsərləri. 1-ci cild. B: Azərnəşr, 1967
- Elekberli Faiq. Ali Bey Hüseynzadənin Turancılık Felsefesi// Töre (Fikir Sanat ve Edebiyat). Yıl.3, sayı: 21. Adana, Töre Yayınları, 2015, s. 22-26
- Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). Üç cildə, II cild (Birinci kitab). Bakı, "Elm və təhsil", 2023, 800 s. (Tamamlanmış və əlavələrlə yenidən işlənilmiş ikinci nəşri)
- Ələkbərli Faiq. Əli bəy Hüseynzadənin Turancılık fəlsəfəsi.// Türk Eli. Elmi-ictimai-ideoloji jurnal, sayı 14. Bakı, Elm və təhsil, 2015, s.54-61
- Ələkbərli Faiq. Əli bəy Hüseynzadənin dünyagörüşündə türkçülüyn və islamçılığın nəzəri-fəlsəfi əsasları.// Din araşdırmaları jurnalı. №1. Bakı, Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, 2018, s.199-212

Əhmədli Rafail. Azərbaycan dövlətçilik fəlsəfəsi. Bakı, "Nurlan", 2008

Gökəlp Ziya. *Türkçülük nasıl doğdu? "Yeni Macmua", sayı 140. 18 aprel 1918*

Gökəlp Ziya. Altın ışık. İstanbul, Altın Kitaplar Yayın Evi, 2005

Hüseynzadə Əli bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb", 2007

Hüseynzadə Ə. Seçilmiş əsərləri. İki cildə, 1-2-ci cildlər. Bakı, Çarşıoğlu, 2008

Hüseynzadə Ə. Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir? Bakı, "Mütərcim", 1997

Hüseynzadə Ə. Qırımızı qaranlıqlar içində yaşıl işıqlar. Bakı: Azərnəşr, 1996

Hüseynzadə Əli bəy. Siyasəti-Fürusət. Bakı, Elm, 1994

Hüseynzadə Əli bəy. "İttihad və tərəqqi" nasıl quruldu? // Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası (mühacirət dövrü). Üç cildə, III cild. Bakı, "Elm və təhsil", 2013

Hüseynzadə Əli bəy. "İrşad" // Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası. İki cildə, 1-ci cild. Bakı, "Elm və təhsil", 2010

Hüseynzadə Ə. "Həyat"ın sənəyi-dövryyəsi // Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası. İki cildə, 1-ci cild. Bakı, "Elm və təhsil", 2010

Hüseynzadə Əli bəy. Ey qələm // Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası. İki cildə, 1-ci cild. Bakı, "Elm və təhsil", 2010

Hüseynzadə Ə. Vidanamə // Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası. İki cildə, 1-ci cild. Bakı, "Elm və təhsil", 2010

Qarayev Yaşar. Tarix: yaxından və uzaqdan. Bakı, "Sabah", 1996

Mardin Şerif Jön. *Türklerin Siyasi Fikirleri. İstanbul, İletişim yayınları, 1964*

Məmmədzadə M.B. Milli Azərbaycan hərəkəti. Bakı, "Nicat", 1992

Məmmədquluzadə Cəlil. Əsərləri. IV cildə, II cild. Bakı, 2004

Məmmədli Hüseynqulu. Qafqazda İslam və Şeyxülislam. Bakı, MBM, 2005

Mirəhmədov Əziz. Ə.Hüseynzadə // *Fikrin karvanı. Bakı, "Yazıçı", 1984, s.68*

Müzənnib Əlabas. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb", 2006

Nəmanzadə Ömər Faiq. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb", 2006

Rəsulzadə M.Ə. Panturanizm. Qafqaz sorunu. Bakı, "Təknur",

2012

240

Rəsulzadə M.Ə. Azərbaycan Cümhuriyyəti. Bakı: "Elm", 1990

Rəsulzadə M.Ə. Qafqaz türkləri. Bakı, "Təknur", 2012

Святыховский Т. Русский Азербайджан 1905-1920 гг. "Хазар" жур., 1990, №1.

Talıbzadə Kamal. İnqilabi-demokratik ədəbi fikrin tribunası // Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası. İki cildə, 2-ci cild. Bakı, "Elm və təhsil", 2011

Turan Azər. Əli bəy Hüseynzadə (həyatı, mübarizəsi, yaradıcılığı və şəxərəsi). Bakı, "Letterpress", 2014

Turan Azər. Şeyxülislam – həm də Türkoloq. "Ədəbiyyat" qəzeti №10, 13 mart 2009-cu il

Ülken Hilmi Ziya. Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi. İstanbul. Ülken, 2013

XI FƏSİL

ƏHMƏD BƏY AĞAOĞLUNUN DÜNYAGÖRÜŞÜ

Giriş. Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Əhməd bəy Ağaoğlu (1869-1939) Şuşada anadan olub ilk biliklərini buradakı Gimnaziyada almış, daha sonra təhsilini Texnologiya İnstitutunda davam etdirmək üçün Sankt Peterburqa getsə də, imtahanların birindən kəsildiyinə görə, Parisə üz tutmuşdur. Sorbonna Universiteti yanındakı Paris Hüquq Məktəbinin tələbəsi olan (1888) Ağaoğlu burada yaşadığı zaman tanınmış alimlərlə (Ceyms Darmsteter, Barbiye de Meynar, C.Əfqani, E.Renan və b.) yanaşı, “Gənc Türklər”lə (Əhməd Rza bəy, Əsəd Paşa və b.) də yaxından təmaslar qurmuşdur. 1890-cı illərdən etibarən Paris, Tiflis, Bakıda nəşr olunan qəzet-jurnallarla əməkdaşlıq edən Ağaoğlu 1894-cü ildə vətənə dönərək üç il Şuşada yaşamışdır. O, 1897-ci ildə Bakıya köçərək “Kaspi” qəzetinin redaktorlarından olub, eyni zamanda Bakı Ali Ticarət Məktəbində fransız dili müəllimi işləmişdir. 1905-ci il 1-ci Rusiya inqilabından sonra “Həyat”, “İrşad”, “Tərəqqi” qəzetlərində redaktor kimi aktiv fəaliyyət göstərən Ağaoğlu, 1906-cı ilin yayında yaradılan “Difai” Partiyasının əsas qurucusu, lideri idi. O, çar Rusiyasının ona qarşı basqılarının artması, eyni zamanda Osmanlıda “Gənc Türklər”in hakimiyyətə gəlməsi səbəbilə 1909-cu ilin yazında İstanbula köçmüşdür.⁷⁰⁷

İstanbulda əvvəlcə maarif müfəttişi, daha sonra Süleymaniyyə kitabxanasının müdiri və İstanbul Darülfünunun müəllimi kimi çalışan Ağaoğlu bütün bunlarla yanaşı, “Türk yurdu”, “Sirati-müstəqim”, “İslam məcmuəsi”, “Haqqa doğru” adlı qəzet-jurnallarla əməkdaşlıq etmişdir. “Türk ocağı”nın qurucularından olan Ağaoğlu 1912-ci ildə Afyon-Karahisardan Osmanlı Məclisi-Məbusanına millət vəkili seçilmişdir. “Hüseynzadə Əli bəylə birlikdə Ağaoğlu Əhməd hərbi-ümumidə (1-ci Dünya müharibəsi dövründə-F.Ə.) İsveçrədə Qafqaz türklüyü naminə çalışdığı məlumdur. Bu iki azəri türkü vətənlərinin xilasını üçün Avropa dövlətlərinə muxtıralar (ərizələr) verib Qafqaz türklərinin həqiqi vəziyyətini aydınlaşdırmağa çalışırdılar”.⁷⁰⁸

O, Azərbaycan Cümhuriyyəti yarandıqdan sonra Qafqaz İslam Ordusunun komutanı Nuri Paşanın siyasi müşaviri kimi yenidən vətənə gəl-

⁷⁰⁷ Quliyev Vilayət. Ön söz // Ağaoğlu Əhməd. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.16-17

⁷¹⁷ Məmmədzadə Mirzəbəla. Milli Azərbaycan hərəkəti. Bakı, Nicat, 1992, s.174

mişdir. Parlamentdə millət vəkili olan Ağaoğlu 1918-ci ilin dekabrında Ə.Topçubaşının rəhbərliyi ilə Paris Sülh Konfransına göndərilən nümayəndə heyətinin tərkibində İstanbulla getsə də, burada Antantanın işğalçı ordusu tərəfindən həbs edilib. 1919-cu ilin mayında "İttihad və Tərəqqi"nin tanınmış üzvləri ilə birlikdə İngiltərənin nəzarəti altındakı Maltaya sürgün edilən Ağaoğlu yalnız 1921-ci ilin mayında azadlığa qovuşaraq Romaya qayıdıb.⁷⁰⁹ O, Romadan Sovet Azərbaycanının başçısı N.Nərimanova məktub yazaraq Ankaradan Türkiyədə qalmaq üçün təklif aldığını, ancaq özünün Quzey Azərbaycana qayıdaraq vətəninə və millətinə xidmət etmək istədiyini yazmışdır. Nərimanovun onun Bakıya qayıtması ilə bağlı məktubunu İstanbulda oxuya bilən Ağaoğlu artıq buna qədər Ankarada qalmaqla bağlı qəti qərara gəlmişdir.⁷¹⁰

Ankarada Mətbuat baş müdiri olmaqla yanaşı, Qarsdan Türkiyə Böyük Millət Məclisinə deputat seçilmiş və Ankara Universitetində də dərs demişdir. 1930-cu ildə CHP-yə müxalif təşkilat kimi yaranan "Sərbəst" Fırqanın liderlərindən biri olan Ağaoğlu, həmin partiyanın bağlanmasıdan az sonra İstanbula dönərək "Axın" qəzetini təsis etmişdir. Ancaq həmin qəzetin nəşri də yarımçıq qalmış, üsətlik İstanbul Darülfünunun universitetə çevrilməsi zamanı təqaüdə göndərilmiş Ağaoğlu 1939-cu ilin mayında vəfat etmişdir.

Türk fəlsəfəsi, antik fəlsəfə, islam fəlsəfəsi, orta və yeni dövr Avropa fəlsəfəsini dərinlən öyrənən Ağaoğlunun əsərləri aşağıdakılardır: "İslam, Axund və Hatifülqeyb", "İslamlığa görə və islamlıqda qadın", "Mən kiməm?", "Üç mədəniyyət", "Sərbəst insanlar ölkəsində", "Dövlət və fərd", "İran və inqilabı" və b.

İctimai-siyasi görüşləri. XX əsrin əvvəllərində Əhməd bəy Ağaoğlu Qərb mədəniyyəti ilə İslam mədəniyyəti arasında uzlaşdırma yolu ilə "islam millətçiliyi" nəzəriyyəsini irəli sürmüş, əsasən, İslamda islahatlar aparmaqla müsəlmanların ictimai-siyasi tərəqqisinə və yüksəlişinə çalışmış, daha çox islamçılığı təbliğ etmişdir.⁷¹¹ Milli ideoloq M.Ə.Rəsulzadənin təbircə desək, bu dövrdə "milliyyətəpərvərliyin ən addı-sanlı mürşidləri, başda Ağaoğlu Əhməd bəy olmaqla, islamçılıqla türkçülüğü çox da ayırmır, türklük namına deyil, müsəlmanlıq namına mübarizə aparırdılar. Milli hərəkatımızın adı "panislamizm" idi. Bu yalnız rusların xətası deyildi. Özümüz də islamıyyəti milliyyət məfhumu yerində işlədirdik".⁷¹²

Dini-ideoloji baxışları: "İran şiaçiliyi"ndən "İslam millətçi-

⁷⁰⁹ Quliyev Vilayət. Ön söz // Ağaoğlu Əhməd. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb", 2007, s.18-19

⁷¹⁰ Yenə orada, s.22

⁷²⁰ Məmmədzadə Mirzəbala. Milli Azərbaycan hərəkatı. Bakı, Nicat, 1992, s.40-41

⁷²¹ Rəsulzadə M.Ə. İstiqlal məfkurəsi və gənclik // "Azadlıq" qəz., 1990, 31 dekabr

liyi” nədək. Ağaoğlu “İslam millətçiliyi”ni müdafiə edənə qədər isə “İran şiaçiliyi” tərəfdarı olmuşdur. Hər halda XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində şialik anlamında iranlılığın, sünnilik anlamında isə osmanlılığın təbliğ olunması Ağaoğludan da yan ötməmişdir.⁷¹³ 1890-cı illərdə “İran şiaçiliyi”inə aludə olan Ağaoğlu Parisdə, Tiflisdə nəşr olunan “İran cəmiyyəti” başlıqlı silsilə məqalələrində üç məsələyə 1) İslam aləmi, 2) İran cəmiyyəti, 3) şiaəliyə xüsusi diqqət yetirmişdir. “Nəhayət, o illərdə Ağaoğlu nəinki Avropa Şərqşünaslığının Azərbaycan və İran haqqında bəzi yanlış müddəalarının təsirlərindən azad deyildi, o, özünü həm də İran mədəniyyətinin mümayəndəsi, şiaəliyin ardıcıl tərəfdarı kimi təqdim edir, hətta bu İslam məzhəbini müstəqil, ayrıca bir din kimi alırdı”.⁷¹⁴

Ağaoğluna görə İslam aləminin nicatı olan “İran” Fransanın Avropada oynadığı rolu oynayaraq yeniləşməyə çalışan Osmanlıni belə ötüb keçəcəkdir. Bu anlamda ingilislərin “İran”a toxunmasını onlar üçün bir bomba təhlükəsi kimi xarakterizə edən Ağaoğlunun fikrincə, “İran” üçün şiaə təmayüllü ruhanilik institutu heç də gerilik hesab oluna bilməz. Bununla bağlı Əziz Mirəhmədov yazır: “Ruhanilik institutunun demokratik mahiyyətdə olduğunu, söylə nəzərə çatdıran müəllif iddia edir ki, bizdə əhalinin 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 varislilik əlaqəsinin səciyyəsi müəyyənləşdirilir və şiaəliyin yayılması bu aspektlərdə tədqiq edilir. Müəllif ölkənin tarixindən və xalqın mənəvi-əxlaqi aləmindən çıxış edərək ortodoks İslamla şiaçilik arasındakı qarşıdurmanın qanunauyğunluğunu sübuta çalışır”.⁷¹⁵

O, 1892-ci ildə Şərqşünasların Londonda keçirilən 9. Beynəlxalq Konqresində “Şiaə dinində məzdəki inanclar” məruzəsində də “İran şiaçiliyi”ni müdafiə etmişdir. Ağaoğluna görə şialik nə din, nə siyasi partiya anlamına gəlməyə də, öz mahiyyətini iranlılıqda tapıb: “Amma şialik başdan-başa İranın milli ruhu ilə doludur. Bu ruh isə keçmişlə bu gün, məzdəklik ilə İslam arasındakı uzlaşmanın əsrlər boyu aldığı özəllikdir İran milli düşüncəsinin sintezidir”.⁷¹⁶

Onun fikrincə, ərəblərin işğalçılığı dövründə onlardan yüksək mədəniyyətə sahib olan iranlılar, bu ağır vəziyyətdən çıxış yolunu İslam dini pərdəsi altında yeni bir “din”, yəni şiaəliyi, daha doğrusu “İran şiaəliyi”ni

⁷¹³ Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri. Beş cildə, III cild, Bakı: “Elm”, 2012, s.432

⁷¹⁴ Mirəhmədov Əziz. Əhməd bəy Ağaoğlu. Bakı, “Ərgünəş”, 2014, s.18

⁷¹⁵ Mirəhmədov Əziz. Əhməd bəy Ağaoğlu. Bakı, “Ərgünəş”, 2014, s.18-19

⁷¹⁶ Ağaoğlu Əhməd bəy. Mən kiməm? Bakı, Mütərcim, 2019, s.407

yaratmaqla tapmışlar. “İran şiəliyi”nin ortaya çıxmasında isə Salman Farsi mühüm rol oynamışdır. Belə ki, əvvəlcə Peyğəmbərin silahdaşı olmuş Farsi onun vəfatından sonra Həzrət Əliyə bağlanmışdır. Ağaoğlu yazır: “Həzrəti Məhəmmədin qardaşı oğlu və kürəkəni kimi Əlinin böyük nüfuz sahibi olduğunu bilən Salman Farsi həqiqi İran vətənpərvərinə xas bir tərzdə ölkəsinin mənafeyini güdərək onu İran taxtına çıxarmaq haqda düşünmüş, niyyəti barədə ölkəsinin nüfuzlu şəxsləri ilə fikir mübadiləsi aparmışdı. Əks təqdirdə, Əli kimi fəal mübarizə adamı olmayan, İranda yetərincə tanınmayan bir şəxsin bölgədə özünə bu qədər tərəfdar tapmasını başqa nə ilə izah etmək olar? Yaxud onun düşmənləri ilə savaşlarını daim İran səhnəsində aparmaq cəhdinə başqa hansı yolla şərh etmək mümkündür? Üstəlik onu da bilir ki, həzrəti Əli oğullarından birini – İmam Hüseyni Yəzdigürdün qızı, girov kimi ərəblərin əlinə düşən Şəhrəbanu ilə evləndirmişdi. Bu siyasi izdivac Sasani sülaləsinin hüquqlarının həzrət Əli ailəsinə verilməsi arzusunun təzahürü kimi meydana çıxmamışdırmı? İmamlığın Hüseynə keçməsi lazım ikən, Şəhrəbanunun nəvələrinə ötürülmüşdü. Kərbəla müsibətində ətrafındakıların hamısı öldürüləndən sonra şiə inanclarına görə Şəhrəbanu Bəni Həşim, yəni Həzrət Əli ailəsinin bayrağının mühafizi olmuşdu. Əri qətlə yetiriləndən sonra onun qanlı paltarını geyinib Peyğəmbərin çalmasını başına qoyaraq Hüseynin nəşini düşmən səflərində axtarmışdı. Peyğəmbərin çalması Bəni Həşimin, yəni Əli ailəsinin simvolik mirası idi...Sonra Abbasın bayrağını qaldırmış (həzrət Hüseynin qardaşı), Zülcənəhi (Hüseynin atı, bu da başqa bir simvolik mirasdır) minib düşmənlə əsarət şərtlərini müzakirə etməyə getmişdi. Şərqdə belə rolu ancaq başçı missiyası heç kimdə şübhə doğurmayan şəxslər öz üzərinə götürə bilirlər... Nəticədə Şəhrəbanunun üçüncü və dördüncü imamlar arasındakı qısa fasilədə bu öndərliyi İran ruhunun keçmişlə bu günü birləşdirməsi və onu müsəlman dünyasına gətirməsi kimi dəyərləndirilir”.⁷¹⁷

Ağaoğlu 1895-ci ildən sonra, özəlliklə də XX əsrin başlarından etibarən “İran şiəliyi”ndən uzaqlaşaraq “**İslam millətçiliyi**” nəzəriyyəsinin ideoloqu olmuş, onu soldan və sağdan tənqid edən tərəqqiçilərə və mühafizəkarlara qarşı mübarizə aparmışdır. Mühafizəkarların yeritdikləri ideya xətti ilə bağlı o, yazırdı ki, onlar həddən artıq yeniləşməyə qarşı çıxmaqla səhvə yol vermişlər. Çünki mühafizəkarların müsəlman xalqlarının vəziyyəti ilə bağlı gəldikləri qənaətə görə, onların bütün fəlakətləri adət-ənənələrdən üz çevrmələri, yəni əxlaq pozğunluğu, keçmişə sayğısızlıq etmələri və sərbəst düşüncələriylə bağlıdır. Ağaoğlu yazırdı ki, buradan da mühafizəkarlar “belə nəticəyə gəlirlər ki, xilas yolu nə Avropada, nə də həyatın məntiqinin axtarılmasındadır. Sadəcə, şəfəverici keçmişə qayıtmaq lazımdır. Həmin

⁷¹⁷ Ağaoğlu Əhməd bəy. Mən kiməm? Bakı, Mütərcim, 2019, s.410-411

keçmiş öz ecazkar qüvvəsi ilə müsəlman aləmini xilas edəcəkdir”.⁷¹⁸ O, sübut etməyə çalışırdı ki, Avropanın inkişafına səbəb olan mütərəqqi ideyalar-dan tamamilə imtina edib ancaq “şəfaverici keçmiş”ə qayıtmaqla müsəlman xalqlarının geriliyini, çəhalətini aradan qaldırmaq mümkün deyildir. Çünki müsəlman xalqlarının oyanışı, inkişafı yolunda ən başlıca əngəllərdən biri elə yaxın dövr əcdadlarımız, mühafizəkar ruhanilərdir. Belə ki, onlar öz ulu əcdadlarının aqlı və mənəvi sərvətlərini unudub sonrakı nəsillərə miras əvəzinə yalnız zülmət və nadanlıq, mövhumat və xurafat, əldən düşmüş bədən, quru və kütləşmiş beyinlər qoyub gediblər. Ağaoğlu yazırdı: “Ah, bu keçmiş! Axı o bizdən nə istəyir? Onun bizi hər mənada – həm maddi, həm zehni, həm mənəvi baxımdan məhv etməsi, dilimizi, dinimizi, xalqımızı, xəlqi-liyimizi məhv etməsi yetməzmi!”⁷¹⁹

Bu anlamda Ağaoğlu mühafizəkarların “şəfaverici keçmiş”ə qayıtmaq məsələsində yaxın dövr əcdadlarının mirasını qəbul etməmiş, üstəlik onların heç bir fərq qoymadan ümumilikdə yeniləşməyə qarşı olmalarını doğru saymamışdır: “Ata-babadan qalmış bəzi qayda və adətlərimiz də var ki, sədd kimi bizi nicat və fəlahətdən saxlayır. Min illərdən bəri o qədər bizim dillərimizi, aqlərimizi, qələm və fikirlərimizi döyüb döyənəyiblər ki, indi bizdə söz danışmağa, fikir cari etməyə, özümüzün qabiliyyətimizi izhar etməyə taqət və cürət qalmayıb”.⁷²⁰ Ancaq o, daha sonra yazırdı ki, əslində uzaq keçmişdə bu belə olmayıb: “Cümləyə məlumdur ki, biz müsəlman tayfası çoxdan bəri ata babamızın adət və qaidəsi olan və din mübəyyinimizin üsul əsas olan şura, ictimai və məşvərət yolunu unudub qeyrləri əlində səğir sürür kimi idarə olunmaqda idik. Padşahlarımız, xanlarımız, əmir və ümərə-lərimiz göydən göndərilən hakimi-mütləq surətində hər nə arzu və həvəsləri var isə, bizə cəbri və zülmü qəbul etdirməkdə davam edirdilər. Qeyri-tayfalar arasına düşənlərimiz də həmin surətdə idarə olunurdular”.⁷²¹

Ağaoğlu doğru qeyd edirdi ki, milli adət-ənənələrdən və şəriət qayda-qanunlarından uzaqlaşma son dövrlərdə olmuşdur. Belə ki, vaxtilə Türk dövlətləri (Səlcuqlar, Çingizlər, Teymurilər və b.) məşvərətsiz, şurasız və qurultaysız heç bir iş görmədikləri üçün böyük imperiyalar qurublar. İslam dini özü də ictimai ümmət olub, peyğəmbər və bir çox xəlifələr uzun müddət məşvərət və şura ilə qərar qəbul ediblər. O, yazırdı: “Lakin tarix getdikcə həm tayfamızın və həm məzhəbimizin qaidələrini unudduq. Və bu tazə qaidə və rusən sayəsində başımıza nə qədər bəlalar, fəlakətlər gəldi... Lakin bu fəlakətlərin, bu bəlalərin cümləsindən artıq hökmdarlığımızı, vilayətlərimizi əldən vermək olmayıb ən əvvəl və ən mühim bizim təbiətimizə şimdiyədək

⁷¹⁸ Ağaoğlu Əhməd. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.333

⁷¹⁹ Ağaoğlu Əhməd. Sözlər, sözlər.. // Azərbaycan publisistikası antologiyası. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.304

⁷²⁰ Ağaoğlu Əhməd. Qafqazda milli məsələ. Bakı, Mütərcim, 2019, s.184

⁷²¹ Yəni orada, s.189-190

olan əsəridir”.⁷²²

“İslam, Axund və Hatifülqeyb” (1904) adlı əsərində də İslamla bağlı olaraq son əsrlərdə yaranmış mövhumata, xurafata, dini fanatizmə diqqət yetirən Ağaoğlu riyakar ruhaniləri başa salmaq istəmişdir ki, onların İslamın adı ilə bağlı gördükləri işlər bu dinə mənfi təsir göstərmiş, onun qüdrətini zəiflətməmişdir.⁷²³ Əsərdən məlum olur ki, müsəlmanların çoxu İslamın, Quranın əsil mahiyyətini bilmir və burada da əsas günahkar din xadimləridir. Çünki “cəmi əməviri-nəvahiyyə-İslam siz axundların vasitəsilə və haman fikri-batıl ki, “şəriyyə-tahirə hökm edən”in bərəkəti ilə riyakarlıq və zahirpərəstlik olub, bilmərrə İslamın mahiyyətinə, yəni insan qəlbinə etina etmərsiz. Odur ki, müsəlmanların içərisində zahiri ibadət və itaət ilə belə bu qədər riyakar, bəkirdar mütəqəlliblər artıb”.⁷²⁴

Mühafizəkarlar yeniləşməyə qarşı çıxıb “şəfaverici keçmiş”i nicat yolu bildikləri halda, əksinə, tərəqqiçilər isə əsasən “şəfaverici keçmiş”lə birləşməlik vidalaşmış yalnız yeniləşmə tərəfdarı idilər. Hətta, bəzi tərəqqiçilər, xüsusilə də sosial-demokratizm təliminə həddən çox aludə olanlar deyirdilər ki, milli-dini adət-ənənələrdən tamamilə imtina edilməli və Avropa xalqlarının keçdikləri yol burada da olduğu kimi tətbiq edilməlidir. Tərəqqiçilərdən sosial-demokratlara münasibətdə Ağaoğlunun özü də ilk dövrlərdə, ümumilikdə heç də marksizmi İslam dininə tamamilə zidd saymamış, hətta 1905-1906-cı illərdə yazdığı məqalələrində onların elmi sosializm ideyasını təqdir etmiş, sosializmin əsas qayəsinin bəşər övladının mənəvi və maddi səadəti olduğunu bəyan etmişdi.⁷²⁵

Ancaq çox keçmədən Ağaoğlu marksizmi, xüsusilə rus bolşevizmini kəskin şəkildə tənqid etmişdir. Ona görə hər hansı cəmiyyətdə əsas məsələ kimi sinfi mübarizəni görmək doğru deyildir. O, yazırdı: “Sинfi mübarizə müxtəlif xalqlar arasında münasibətləri izah etmək üçün həddindən artıq elastik, həddindən artıq uzun, dumanlı haldır. Əgər bu termin altında əhəlinin müxtəlif, maddi cəhətdən bir-birindən asılı təbəqələri arasında maraqlar toqquşması başa düşülsə, onda sinfi mübarizə ilk növbədə, eyni millətin ayrı-ayrı qrupları arasında meydana gəlməlidir. Aydındır ki, bu cür toqquşmalar, məsələn, erməni işəgötürənlər ilə erməni işçiləri, erməni kapitalistləri ilə erməni kəndliləri arasında özünü büruzə verməli idi; eyniliklə türklərdə, gürcülərdə və başqalarında belə olmalı idi. Lakin biz bu hala rast gəlmirik və onun bizdə mövcud olması hələlik qeyri-mümkündür”.⁷²⁶ O, yazırdı

⁷²²Yenə orada, s.191

⁷²³ Ağaoğlu Əhməd. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.35

⁷²⁴Yenə orada, s.42

⁷²⁵ Mustafayev Qədim. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda islam ideologiyası və onun tənqidi. Bakı, Maarif, 1973, s.172

⁷²⁶ Ağaoğlu Əhməd. Qafqazda milli məsələ. Bakı, Mütərcim, 2019, s.117-118

ki, sinfi mübarizənin yaranması üçün cəmiyyətin ayrı-ayrı təbəqələrinin öz daxili birliyi, həmrəyliyi dərk etməsi lazımdır, bunlar isə yalnız çox yüksək kütləvi inkişaf vaxtı mümkündür: “Avropa “sinfi mübarizə” yoluna çoxdanmı qədəm qoyub? Çoxdanmı oradakı “dördüncü zümərə” özünə qarşı az-çox şüurla yanaşmağa başlayıb? Xaricdə bu zümərə indiyədək qaranlıq cəhəldə qalmaqdadır və onun şüurlu rəhbərləri kütlənin bu cəhəlatindən heç də az məyusluq keçirmir. Onda bizim Qafqazda hansı sinfi mübarizədən söhbət gedə bilər?”⁷²⁷

Ağaoğlu onun sosializmlə bağlı bəzi yazılarına istinad edilərək “sossialist” adlandırılmasını isə səhv hesab etmişdi.⁷²⁸ Hətta, “Materializmin təntənəsi və əsassızlığı” (1908) məqaləsində fəlsəfədə materializm cərəyanının əsassızlığını sübut etməyə çalışan Ağaoğlunun fikrincə, müəyyən bir dövrdə “qalib” durumda olan Marksın materialist təlimi hazırda öz əhəmiyyətini itirmişdir.⁷²⁹

Onda sosial-demokratizm, marksizm ideyalarına yenidən maraq Malta sürgünü (1919-1921) zamanı yaranmışdır. Belə ki, sürgündən azadlığa çıxdıqdan az sonra Sovet Azərbaycanının başcısı N.Nərimanova məktubunda Ağaoğlu yazırdı ki, Vətənə qayıtmaq və marksist-leninçilərlə bir yerdə sosializm uğrunda mübarizə aparmaq istəyir. Buna səbəb də, sürgündə olduğu zaman oxuduğu kitablardan əldə etdiyi qənaətdir ki, Qərb demokratları, xüsusilə də ingilislər ikiüzlü oyunlar oynayaraq yalnız Şərqi xalqlarını istismar etməyib, eyni zamanda Qərb xalqlarını da əsarət altında saxlayırlar. O, yazırdı: “Bütün bu mütaliələr, düşüncələr və bu müddətdə görmüş olduğum təcrübələr məni dərin və qəti bir imana gətirmişdir ki, istər Şərqdə, istərsə Qərbdə bütün ictimai üsul və bütün ictimai quruluş yalan, qaba sifət, güclülərin gücsüzləri əzmələri üzərində durmaqdadır. O şeyə ki, mədəniyyət, hüriyyət, müsavət deyirlər zəhərli bir yalan, alçaq bir riyakarlıqdır ki, onların sayəsində ancaq qaba zülm və haqsızlıq səltənəti qurula bilər. Bu idarə üsulu öz yalan və riyakarlığı ilə davam etdikcə bəşəriyyətə qurtuluş yoxdur və o bəşəriyyət əziyyətə məhkumdur. Ondan ötrü yeganə qurtuluş hal-hazırda Rusiyada hökmfərma olan ideal sayəsində mümkündür. Mən bu hərəkət rəhbərlərinə, bəşəriyyətin xilaskarlarına istirahət, məhəbbət və səadət üçün imanı ilə doğru yol göstərən peyğəmbərlərə baxan kimi baxıram.”⁷³⁰

Ağaoğlunun yaşının kamil çağında marksizmə bu cür yanaşması göstərir ki, ondan öncə Rəsulzadənin, Nərimanovun və başqalarının bu cə-

⁷²⁷ Yenə orada, s.118

⁷²⁸ Ağaoğlu Ə. Millət və millətçilik. “Tərəqqi” qəz., 1909, 22, 26 yanvar №16, №19

⁷²⁹ Ağaoğlu Ə. Materializmin təntənəsi və əsassızlığı. “Kaspi” qəz., №3, 4 yanvar 1908

⁷³⁰ Əhməd bəy Ağayevin Nəriman Nərimanova məktubu // Hüseynov Ş. Mətbu irsimizdən səhifələr. Bakı, “Çənlibel” NPM, 2007, s.78

rəyana meyil göstərməsi təsadüfi olmamışdır. Sadəcə, Rəsulzadə marksizmə münasibətdə daim məsafəli dayanıb marksizm-leninizmdən isə tamamilə uzaq durduğu halda, Nərimanov yalnız ömrünün son illərində sosial-demokratizm ətrafındakı oyunları dərk etməyə başlamış, ancaq yenə də ondan üz döndərməmişdir. Bu baxımdan Ə. Ağaoğlunun Malta sürgünündən sonra, müəyyən hisslərə qapılaraq marksizmə ideal kimi baxması təəccüblü deyil. Məhz bu hisslərin təsiri altında Ağaoğlu daha sonra məktubunda yazırdı ki, bolşevizm Şərq üçün də yeganə qurtuluş yoludur: “Zira zəif Şərqi istismar altına alan Qərb imperialistləri Qərb zəhmətkeşlərini də istismar altına alıb boğmağa imkan qazanırlar və bu da ümumbəşəriyyət ailəsi arasında yaxın bir uyğunluq vücudə gətirir. Rusiya qəhrəmanlarının böyüklüyü də bu dərin həqiqəti dərk etməkdə, bir millətin başqa millət tərəfindən istismar altına alınmasını inkar etməkdə, onu milli müqəddaratını təyini, millətlərin federasiyonu və daxili işdə millətlərin ixtiyaratı prinsipləri ilə əvəz etməkdədir. İştə Şərqi əsarətdən xilas edəcək və onunla bərabər Qərbi də qurutara biləcək budur... Biz Şərq millətləri bütün mövcudiyyətimiz ilə bu ideala ittihaq edərək (qoşacaq) və Şərqə naminə onun vücudə gəlməsinə xidmət etməliyiz. Ələlxüsus İslam Şərqi onu qəbul edəcəkdir və bütün Asiyani, Afrikanı öz arxasınca dartaraq bütün Qərbi də onun qarşısında səcdə etməyə məcbur edəcək, zəhmətkeş sinfi əsarətə alan yeganə vəsaiti-imperialistlərdən onu xilas edəcəkdir. Bu barədə Bakı fəvqaladə tarixi bir rol oynaya bilər”.⁷³¹

Nərimanovun onun bu istəyinə müsbət cavab verməsinə baxmayaraq, az sonra Ağaoğlu Azərbaycana dönmək fikrindən daşınmışdır. O, Nərimanova yazdığı ikinci məktubunda Quzey Azərbaycana qayıtmamasına üç səbəb: 1) bolşeviklərlə həmfikir olmamasını; 2) türklər üçün qurtuluş imkanının təkcə Osmanlı türklüyündə qalmasını; 3) onu əsarətdən qurtaran Ankaraya (Atatürkə) namus borcunun olmasını göstərmişdir.⁷³² Bizcə, Ağaoğlunun çox qısa bir zamanda fikrindən daşınmasında xüsusilə də, rus bolşevizminin əsas mahiyyəti haqqında bilgilərinin artması mühüm rol oynamışdır.

Ağaoğlu “İslam millətçiliyi”ndən çıxış etdiyi dövrdə qərbçi “Gənc türklər”lə də fikir ayrılığı yaşamışdır. Müsəlman xalqlarının dirçəlişi məsələsində “Gənc türklər”in bütövlükdə doğru yol tutduqlarını qəbul etməklə yanaşı, Ağaoğlu əsasən iki məsələdə: 1) Avropa ideyalarını ifrat şəkildə təqəlid etdiklərinə; 2) islamçılığın elmi nəzəriyyəsi yaranmadan onu siyasiləşdirdiklərinə, yəni siyasi partiya halına gətirdiklərinə görə onlarla razılaşmırdı. O, yazırdı ki, tərəqqiçilər belə düşünürlər ki, “bütün fəlakətlərin səbəbi müsəlmanların geriliyindən, onların dininin həyat uğrunda mübarizəyə yarsız olmasından irəli gəlir və bu vəziyyəti aradan qaldırmaq üçün bütün

⁷³¹ Yenə orada, s.78-79

⁷³² Ağaoğlu Əhməd. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.22

həyat quruluşunu dəyişdirmək, Avropanı təqlidə başlamaq lazımdır. Belələri Avropa təssisatının qüvvəsinə hədsiz inamla yanaşaraq onu yoxlamaqdan, saf-çürük edib araşdırmadan, ölkələrində tətbiq etməyin zəruriliyi haqqında moizələr oxuyurlar”.⁷³³

Ağaoğlu belə bir qənaətə gəlmişdir ki, Osmanlıdakı tərəqqiçilər ilk dövrlərdə, yəni XIX əsrin sonlarına qədər İslam ölkələrini Avropa elmləri və ideyaları ilə müalicə etmək yolu ilə canlandırmağa çalışmaqla düzgün yol tutsalar da, onlardan səbirsiz olanları, yəni “Gənc türklər” son nəticəni çıxarmağa tələsdilər. Halbuki din, siyasət, dövlət kimi mühüm məsələlərdə elmi həqiqətlərə çatmaq üçün səbir və təmkinlə hərəkət etmək lazım idi. Ona görə “Gənc türklər” siyasi məsələlərə qarışmaqla bütün Şərqi inkişafına əngəl yaratdılar: “Hərəkət həqiqi obyektivlik və rasionallığı itirdi, siyasiləşdi, partiyalaşdı və arxalandığı xalqı qeyb etdi”.⁷³⁴

Ümumilikdə, Ağaoğlu tərəqqiçilərin yeniləşmə hərəkətini müsbət dəyərləndirmiş, ancaq onun elmi-nəzəri əsasları yaranmadan, ən azı müəyyən bir mərhələ keçmədən siyasiləşməsinə doğru hesab etməmişdir. Onun fikrincə, Osmanlıda Midhət Paşa və onun davamçıları olan “Gənc türklər”in ideyalarının Türk xalqları arasında özünə geniş tərəfdar kütləsi tapmamasının başlıca səbəbi elmi nəzəriyyəsi yaranmadan siyasətdən qaynaqlanması olmuşdur: “Həmin kütlələr nə mənəvi, nə də zehni cəhətdən “Gənc türkləri” qavramağa hazır deyildir”.⁷³⁵ Tərəqqiçilərin İslamda yeniləşmə hərəkətini siyasiləşdirməsi mənfi nəticələrdən başqa bir şey verməmiş, elmi-raisonal hərəkət olan islamçılıq şübhə altına alınmışdı.⁷³⁶

İlk dövrlərdə Ə. Ağaoğlu Əli bəy Hüseynzadədən fərqli olaraq, mühafizəkarlar və tərəqqipərvərlər arasında orta mövqedən çıxış edən “ağıllı ünsürləri” mötədil tərəqqipərvərlər deyil, **“panislamistlər”** adlandırmış və **“panislamizm”** anlayışını mütərəqqi bir məfhum kimi qəbul etmişdi: “Ağıllı ünsürlər hər iki ifrat cərəyanı (yəni mühafizəkarlar və tərəqqiçilər – F.Ə.) birləşdirəcək və hər iki tərəfi razı sala biləcək elə bir yol-ideya yaratmaq istəyirlər ki, ifrat mütərəqqiçilərin xəyal etdikləri kimi, nə mücərrəd-zəminsiz, nə də köhnəpərəstlik kimi zamanənin ruhuna və dövrün tələbinə zidd olsun... Bu panislamizmdir”.⁷³⁷ Ona görə “panislamizm” özünün daxili məzmununa görə geriye dönmək olsa da, ancaq köhnəliyə qayıtmaq yox, daha inamla, qüvvətlə irəliyə getmək üçün geriye dönməkdir. Ola bilsin ki, Ə. Ağaoğlunun “panislamizm” anlayışına ilk dövrlərdə müsbət münasi-

⁷³³ Yenə orada, s.333

⁷³⁴ Yenə orada, s.336

⁷³⁵ Yenə orada, s.337

⁷³⁶ Yenə orada, s.338

⁷³⁷ Агайев А. Панисламизм, его характер и направление. “Каспий” газ., 1900 гг. 14 апреля №81, 22 апреля №873

bəti sonralar, həmin məfhumun “İslam birliyi” uğrunda mübarizə aparan bütün qüvvələrə verilmiş ümumi siyasi-ideoloji bir ada çevrilməsində də müəyyən rolu olmuşdu. Ancaq bütün hallarda Ə. Ağaoğlu da Ə. Hüseynzadə kimi, “panislamistlər” dedikdə, bütün “İttihadi-İslam” tərəfdarlarını deyil, yalnız onun orta mövqedən çıxış edən “ağıllı ünsürlər”ini, yəni mötədil tərəqqipərvər hissəsini nəzərdə tutmuşdu.⁷³⁸

Bunu sonralar Ə. Ağaoğlunun “panislamizm” anlayışına dəyişən münasibəti də göstərir. O, sonralar bu anlayış ətrafında Avropa, o cümlədən Rusiya millətçilərinin yaratdığı mənfi obrazı aradan qaldırmaq üçün qeyd edirdi ki, “müsəlmanlar qardaşdırlar” prinsipini irəli sürən İslam dini müsəlmanlar arasında qardaşlığa, ittifaqa və ittihadə əsaslanır: “Fəqət bu ittihad və ittifaqımız avropalıların ixtirası və onları təqlid yolu ilə Rusiya ermənilərinin də istilah etdikləri “panislamizm” deyildir. Yəni bizim “ittihadımız” slavyan milləti arasında mövcud olan “panslavizm” fikri kimi ümumislamları da bir dövlətə ilhaq etmək və yaxud bir nöqtəyə ictimai edərək, aləmi-xristianlığa qarşı qiyam etmək fikri deyildir”.⁷³⁹ Ağaoğlu yazırdı ki, onlarda “panslavizm”ə oxşar fikir yoxdur, ancaq belə bir fikir olsaydı pis olmazdı: “Kaş ki, bizdə dəxi böylə bir əsaslı fikir və mərkəzi-ictimaimiz ola idi də, biz müsəlmanlar da böylə bir məsləkə xidmət etməklə iftixar edər idik. Fəqət nərədə bu fikir, nərədə bu mərkəz?! Böylə bir xəyaldan ibarət bulunan “panislamizm” fikrinə deyil, heç olmazsa ittihadi-islamiyyə-şəriyyəmişə xidmət etsələr də çox təşəkkür edər idik”.⁷⁴⁰ Bununla da, o, “panislamizm”in müsəlmanların vahid dövlətinin yaradılması uğrunda mübarizə aparan bir cərəyan kimi göstərilməsinin əleyhinə çıxmışdı.

Ağaoğlu “panislamistlər”in əsas ideya xəttini “islam millətçiliyi” nəzəriyyəsi kimi görmüşdür. Burada başlıca qayə müsəlman xalqlarının ayrı-ayrı millətlər şəklində deyil, vahid “İslam milləti” olaraq təmərküzləşməsindən söhbət gedir. “İslam millətçiliyi” nəzəriyyəsi onun “Müsəlman xalqlarının vəziyyəti”, “Panislamizm və onun xarakteri”, “Axund, İslam və Hatifül-qeyb” və başqa əsərlərində, çoxsaylı elmi-nəzəri məqalələrində öz əksini tapmışdır. Həmin əsərlərində o, “islam millətçiliyi” ilə bağlı iki məsələyə diqqət yetirilməsini zəruri sayırdı: 1) İslam dünyasının fəlakətlərinin səbəbləri obyektiiv təhlil edilməli və “İslam milləti”nin qurtuluş yolu ruhanilərin təbliğ etdiyi İslamda deyil, mötədil tərəqqipərvər ruhlu İslamda axtarılmalı; 2) dini kimliklə (İslamla) milli kimlik (Türklük), dini özünüdərinlə (islam-

⁷³⁸ Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). Üç cildə, II cild (Birinci kitab). Bakı, “Elm və təhsil”, 2023, s.246

⁷³⁹ Ağaoğlu Ə. İttihadi-islam və panislamizm məsələsi // “İrşad” qəz., 10 aprel 1906-cı il, №86

⁷⁴⁰ Агайев А. Положение мусульманских народов // “Каспий”, 1903 г. 14 ноябр №246, 21 ноябр №251, 29 ноябр №256, 10 декабр №264, 13 декабр №267, 17 декабр №272

çılıqla) milli özünüdərin (türkçülük) nəinki ziddiyyət təşkil edir, əksinə bir-birini tamamlayır.

Qeyd edək ki, hələ, 1890-cı illərdə Parisdə təhsil alarkən Avropanın təzyiqindən sarsılmış İslam dünyasının fəlakətlərinin səbəblərini axtaran Cəmaləddin Əfqani ilə həmsöhbət olmaq, onun İslam dinində islahatçılıq baxışlarını öyrənmək Ağaoğluna dərin təsir bağışlamış, “islam millətçiliyi” nəzəriyyəsinin formalaşmasında təkanverici amil olmuşdur. Ağaoğlu yazırdı ki, Əfqani özündə cəsarət tapıb birinci olaraq müsəlmanların ailə və cəmiyyət həyatlarının köhnəliyini, çağdaş dövrə uyğun olmadığını və bunlara səbəb kimi ruhanilərin özlərinin köhnəlməsi, hakimiyyətin kütlüyü və nadanlılığı olduğunu qeyd etmişdir. Ağaoğlu qeyd edirdi ki, Əfqani “... müsəlman xalqlarını ilkin İslama qayıtmağa, ləyaqətsiz hökmdarlara qarşı açıq mübarizəyə qoşulmağa çağırırdı. Eyni zamanda o, ruhaniləri amansızcasına tənqid edir, onların “boş dialektika və sxolastikasını” məsxərəyə qoyur, onların riyakarlığına və həyasızlığına gülürdü. O, öz mühakimə və mülahizələrini Qurandan gətirilən iqtibaslarla, müsəlman tarixinə aid misallar və əfsanələrlə əsaslandırır. Onun bütün gücü də məhz belə “uyğunlaşmaq” barlığında idi. Bütün ölkələrin müsəlmanları onun səsinə nə isə tanış, eyni zamanda yeni çalarlar hiss edirdilər”.⁷⁴¹

Onun fikrincə, Əfqani özünün gələcək davamçılarının fəaliyyəti üçün proqram tərtib etmiş və bu davamçıların inkişaf etdirməli olduqları ideyaları göstərmişdir. Şübhəsiz, Ağaoğlu da Əfqaninin davamçısı kimi, “islam millətçiliyi”ni işləyib hazırlamışdır. O, yazırdı ki, taleyin zərbələrindən sarsılıb məyus olmuş müsəlmanlar indi gəzib bu fəlakətin onların üzərinə haradan gəldiyini axtarır və vəziyyəti düzəltmək haqqında düşünürlər.⁷⁴² Qədim Mustafayevə görə Ağaoğlu bu yazılarında Əfqaninin fikirləri ilə razılaşdığını bildirmiş, eyni zamanda “islam şərqinin böhrandan çıxmasının səbəbini “islamın bərpasında”, islam millətçiliyində görmüşdü”.⁷⁴³

“İslam millətçiliyi” nəzəriyyəsində qadınların azadlığı, ərəb əlifbasında islahatların həyata keçirilməsi, müsəlman islahatçısının olması, Qərb mədəniyyətindən yararlanmaq əsas şərtlərdən idi. Ə. Ağaoğlu yazırdı ki, müsəlmanların islahat dövrünü keçmələrinin vaxtı çatmışdır. İslahatlar ilk növbədə, qadınlara azadlıq verilməsindən və əlifbanın islahından başlamalıdır.⁷⁴⁴ Eyni zamanda, o, müsəlmanları qəflət yuxusundan oyatmaq üçün, Əfqani kimi müsəlman islahatçısının ortaya çıxmasını da vacib hesab edirdi:

⁷⁴¹Yenə orada.

⁷⁴²Yenə orada.

⁷⁴³ Mustafayev Qədim. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda islam ideologiyası və onun tənqidi. Bakı, Maarif, 1973, s.93

⁷⁴⁴ Ağaoğlu Əhməd. İslama görə və islamda qadın // “Mədəniyyət dünyası” - elmi-nəzəri məcmuə, 12 buraxılış, Bakı, 2006, s.49

“Müsəlman dünyasının qəflət yuxusundan oyadılması, onun mədəni xalqlar sırasına daxil olması üçün güclü sarsılma olmalıdır ki, müsəlmanlar da öz islahedilmə mərhələsinə keçsinlər və nəticədə onlardan da möhkəm iradəyə malik, canından keçməyə hazır olan bir rəhbər çıxmış olsun, həmin islahatçı isə İslamın özündə, onun tarixində və ənənələrində bərəkətli bir zəmin tapacaq”.⁷⁴⁵ Ağaoğluna görə “islam millətləri” əsil islami qanunlara əməl etməklə yanaşı, Qərb mədəniyyətinin müsbət dəyərlərini də mənimsəməli, Avropa millətləri kimi inkişaf etməlidirlər. Ona görə mühafizəkarların təbliğ etdiyi kimi İslam dini bədbinlik deyil, nikbinlik və tərəqqipərvərlik dinidir. O, yazır: “Nə Quran, nə də şəriət özlüyündə tərəqqinin düşməni deyildir; özlərini İslam ideyasının daşıyıcıları hesab edən şeyxlər və üləmalar bəd məqsədlərlə oradakı fikirləri təhrif edib, onları mədəniyyətin barışmaz düşmənlərinə çevirmişlər”.⁷⁴⁶

Ağaoğlunun fikrincə, yalnız “panislamistlər” birləşmə anlamındakı keçmişə qayıtmağın əleyhdarı olmadığı kimi, eyni formada yeniləşməyə də qarşı çıxmaqla razılaşa bilməz. Çünki onların nəzərində birləşmək naminə keçmişə qayıtmaq qədər, yeniləşmək də çox vacibdir. O, yazırdı: “Birləşmə mənasında keçmişə qayıtmağı təbliğ edən panislamizm, eyni zamanda müsəlmanlar arasında müasir həyatın köklü və biryolluq dəyişdirilməsində təkid edir... Bu, vaxtilə yalnız müsəlmanların malı olan iqtisadi, siyasi və mədəni fəthətlər sahəsindəki təkidir... Bir sözlə, Avropa ağıl tərzı və yeni müsəlman meyli möcübincə islamçının ideyalarında panislamizm və yevropeizm anlayışı sinonimi xarakteri kəsib etmişdir”.⁷⁴⁷ Ancaq Ağaoğlu “panislamizm” və “yevropeizm” arasındakı sinonimliyi əsasən elm, sənaye, siyasət, ticarət sahələrinə aid edib, bunu mənaəviyyat və əxlaqi məsələlərdən uzaq tutmağa çalışmışdır.

Ağaoğlu İslamda yeniləşmənin zəruriliyi bağı deyirdi ki, din nə qədər qüdrətli amil olsa da, özünü dində tapan insan, onun ən fəal amili kimi həmişə dini dəyişdirməyə, öz tələblərinə uyğun gələn nəzəriyyələr şəklinə salmağa çalışırdı. O, yazırdı: “İslamda da belə olmuşdur. Ərəblərin fiziki və zehni qüvvələri tükəndikdə, irq degenerasiyaya məruz qaldıqda, İslam onlardan heç də az primitiv, heç də az cəngavər olmayan Türk-Tatar tayfalarının əlinə düşdü, öz növbəsində onlar da İslamı öz qaydalarına uyğun dəyişdirdilər”.⁷⁴⁸

Quran ənənələri ilə öz dövrünü müqayisə edən Ağaoğlu İslamın

⁷⁴⁵ Yenə orada, s.49-50

⁷⁴⁶ Yenə orada, s.50

⁷⁴⁷ Агайев А. Панисламизм, его характер и направление. “Каспий” газ., 1900 гг. 14 апрел №81, 22 апрел №87

⁷⁴⁸ İqtibaslar aşağıdakı kitabdan götürülmüşdür: Mustafayev Qədim. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanı islam ideologiyası və onun tənqidi. Bakı, Maarif, 1973, s.89

təməl prinsiplərinə üstünlük verməklə yanaşı, onun heç bir siyasi, vicdani, mənəvi azadlığa zidd olmadığını əksinə, bu amillərin Quranda öz əksini tapdığını göstərməyə çalışmışdır. Q.Mustafayevin fikrincə, bununla da “ictimai-tarixi hadisələrə idealist-dini mövqedən yanaşan Ə.Ağayev özü-özünü inkar edir. O, bir əli ilə dində yeniliyin zəruriliyini yazır, digər əli ilə onu pozur”.⁷⁴⁹ Bizcə də, Ağaoğlunun bir tərəfdən dində yeniləşməni zəruri saydığı halda, digər tərəfdən İslamın təməl prinsiplərinin qorunması məsələsində ısrarlı olması bir qədər ziddiyyətlidir. Belə ki, “islam millətçiliyi”ni əsaslandırarkən İslam fəlsəfəsindən, o cümlədən Qurani-Kərimə və peyğəmbərin hədislərinə üz tutan Ağaoğlu hesab edirdi ki, Məhəmməd peyğəmbərin (s.) təlimi Allahın təlimidir və İslam haqqında fikir yürütmək üçün Quran əsas götürülməlidir: “Məhəmməd peyğəmbər (s.) Allah haqqında onun təsəvvürlərinin Quranda əks edildiyi kimi, müasir fəlsəfə terminologiyasında deizm adını daşıyan təlimin ən bitkin, ən mükəmməl və ən etiqadlı nümayəndəsidir. Onun Allahı şəxs deyil, heç bir müəyyənliyə malik deyil, onu ifadə etmək mümkün deyildir. Ona heç bir atribut – nə mənfə, nə də müsbət atributlar müncər etmək olmaz. Bu, hər şeydən əvvəl, formasız, nəhayətsiz abstraksiya, hər yerdə bulunan, sonsuz, əql xaricində və hər şeyi əhatə edən ideal təsəvvürlərdir”.⁷⁵⁰

Onun fikrincə, İslamdakı Allah anlayışı hər şeyin Ondan baş verdiyi və hər şeyin Ona qayıtdığı sonuncu “səbəblər səbəbidir”. Allah həyatı, ölümü, zamanı, məkanı Özündə ehtiva edir, Özünü isə bunların heç biri ilə məhdud deyildir. O, yazırdı: “Onun hər şeyi qavrayan deizmi... demək olar ki, panteizmə son dərəcə yaxınlaşır. Məhəmməd peyğəmbər (s.) bu ümumi müddəalardan çıxardığı nəticələrdə Avropa deistlərindən daha irəliyə getmişdir”.⁷⁵¹ Çünki Avropa filosoflarının “Ali əql” (“Mütləq ideya”), İslam mütəfəkirələrinin “Universal ruh” adlandırdıqları Allah bu peyğəmbərin və istəsilə həqiqəti insanlarla birləşdirmişdir. Onun fikrincə, İslam ehkamı əqli – “bütün insanların daşdığı daxili peyğəmbəri” bütün peyğəmbərlərdən yüksək tutur və o, peyğəmbərlər sırasının başında durur. Çünki əql insanlar üçün birinci peyğəmbərdir. Bu baxımdan İslam ehkamına görə “əqldə bəraət tapmayan nə varsa dinin tərkibinə daxil olmalıdır”. Ağaoğlu yazırdı: “Kim özünü təfəkkür, elm sahəsində göstərmək istəyir, qoy o, bu peyğəmbərlər nəzəriyyəsini, bu həqiqətin inkişaf mənzərəsini imkan həddinə qədər genişləndirsin. O zaman onun qarşısında nə qədər gözəl və nə qədər də böyük perspektivlər açılmış olar”.⁷⁵² Bu kimi mülahizələrdən görmək olar ki, Ağaoğlu özü də ilkin İslami ehkamların dəyişməsinin əleyhinə olub, yalnız İslama sonralar olunmuş əlavələrdən qurtulmağı vacib hesab etmişdir. Ancaq

⁷⁴⁹ Yenə orada, s.89

⁷⁵⁰ Yenə orada, s.89

⁷⁵¹ Yenə orada, s.90

⁷⁵² Yenə orada, s.91

məsələ ondadır ki, bəzi hallarda ilkin İslami ehkamlarla ona olunmuş əlavələrə bağlı da yekdil fikir yoxdur. Başqa sözlə, bəzən müəyyənləşdirmək olmur ki, hansı əsil İslami ehkamlar, hansı isə əlavələrdir.

Ağaoğlu daha çox “Panislamizm və onun xarakteri” silsilə məqalələrində “islam millətçiliyi”nin elmi-nəzəri əsaslarını verməyə çalışmışdır. Onun fikrincə, İslam dinini qəbul edən xalqlar arasında bir çox milli adət-ənənələrdəki fərqlər ortadan qalxmış, ortaqlar “İslam mədəniyyəti” və “İslam milləti” anlayışları yaranmışdır. Ağaoğlu yazırdı: “İslam ayrı-ayrı xalqların: ərəb, türk, fars, zənci, tacik və sairələrin özünəməxsus fərqli etiqadlarındakı, adət-ənənələrindəki, hətta dil və geyimlərindəki fərqi aradan qaldırmış – niyə verilməmiş, sözün tam mənasında onları fəthlərin assimilyasiyasına məruz qoymuşdur. Hal-hazırda müsəlman xalqlarının lüğətində millət məfhumuna uyğun olan bir istilahlı axtarmaq yersiz olar. Çünki onların hamısı bu mənanı ifadə edən ümumi bir istilahlı – ərəbəcə “millət” sözünü işlədirlər. Bu istilahlı isə irqi, qövmi, etnik, hətta əxlaqi birliyi deyil, hər şeydən əvvəl dini birliyi ifadə edir”.⁷⁵³

Onun fikrincə, “panislamizm” çərçivəsində “islam millətçiliyi” İslamın özündə, onun nəzəriyyə və tarixində ehtiva edilmişdir. Yəni hər cür etnik millətçiliyə düşmən olan İslam dini, onu qəbul edən xalqlar üçün ortaqlar bir din kimliyi “müsəlmanlar qardaşdirlar” tezisilə ilə möhkəmlətmışdir. O, yazırdı: “Ümumbəşərilik demək olan İslam milli əlahidəliyi, irqi ayrı-seçkililiyi, silki xurafat və ənənələri zəiflətməyə çalışır. İslama görə ona iman gətirən bütün insanlar qardaşdirlar, hamı Allah və Quran qarşısında bərabərdir. Nə türk, nə ərəb, nə fars, nə hindu, nə zənci, nə ağ var: hamı müsəlmandır, bərabər və birdir, hamı eyni bir Atanın, sevən bir Atanın övladlarıdır, fərqlə yalnız Ona itaət edənəin dərəcəsinədir. Bu ideya Quranda ümumi müddəə şəklində deyil, aydın və rəsmi şəkildə ifadə edilmişdir: “Müsəlmanlar qardaşdirlar””.⁷⁵⁴

Bizcə, Ağaoğlunun etnik millətçiliyi bir kənara qoyub “islam millətçiliyi”ni təbliğ etməsi və bunu “müsəlmanlar qardaşdirlar” tezisilə ilə əsaslandırmağa çalışması təsadüfi deyildi. Burada ilk növbədə, Avropa dövlətləri və ideoloqları tərəfindən şüuri, fiziki cəhətdən param-parçə olunmuş İslam xalqlarını bir arada tutmaq, onlar arasında mövcud olan düşmənçilik hisslərini aradan qaldırmaq idi. “İslam millətçiliyi”ni gerçəkləşdirmək naminə etnik millətçiliyi İslamın düşməni kimi qələmə verən Ağaoğlu da müsəlman xalqlarının qurtuluş yolunu “dini millətçilik”də görürdü.

Q.Mustafayevə görə “islam millətçiliyi”ni irəli sürməklə Ağaoğlu açıqlar şəkildə olmasa da, üstü örtülü olaraq dini millətçilik yolunu birinci pla-

⁷⁵³ Агайев А. Панисламизм, его характер и направление. “Каспий” газ., 1900 гг. 14 апрел №81, 22 апрел №87

⁷⁵⁴ Yenə orada.

na çəkir və müsəlman xalqları bu bayraq altında toplamağa çalışırdı: “Burjua millətçiləri Azərbaycan xalqının maarif və mədəniyyəti yolunda maarifçilərin mübarizəsini islam maarifi və mədəniyyəti uğrunda mübarizə istiqamətinə yönəltməyə çalışır, onların köməyi ilə islam dini ilə elmi bərabərləşdirmək, islam mədəniyyətini” “qərb mədəniyyətinə” qarşı qoymaq, islamı müasirləşdirmək, islam ruhaniliyini çarizmin təsirindən xilas edib, islam millətçiliyi axınına cəlb etmək istəyirdilər”.⁷⁵⁵

Bizcə, burada söhbət İslam mədəniyyətini Qərb mədəniyyətinə qarşı qoymaqdan çox Avropa mədəniyyətinə aid yeniləşmə ideyalarını da qəbul etməklə yanaşı, eyni zamanda, ona alternativ ola biləcək bir mədəniyyəti ortaya qoymaq idi. Sadəcə olaraq, burada özünü (panislamist, islam milləti) və mədəniyyəti (islam mədəniyyəti) adlandırma doğru seçilmədiyi üçün, bu Avropa ideoloqları tərəfindən ancaq dini birlik yönündən dəyərləndirilmişdir. başqa sözlə, C.Əfqani, Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu və başqa mütəfəkkirlər Yaxın Şərq xalqlarının ümumi oyanışı və birliyi adına “İslam milləti”, “İslam mədəniyyəti” anlayışlarına sinonim başqa uğurlu ad tapa bilməmişdilər. Bundan yalnız etnik-milli anlamda (türkçülük, farsçılıq, ərəbçilik və b.) kənara çıxmaq mümkün idi ki, bu da Qərb mədəniyyətinə qarşı alternativ olmağı mümkünsüz edirdi. Ona görə də, Qərb mədəniyyətinə, millətçiliyinə (əslində bunun da sinonim adı xristian millətçiliyi, xristian mədəniyyətidir) alternativ ola biləcək ən uğurlu ideya kimi “İslam mədəniyyəti” və “İslam millətçiliyi” görülmüşdür.⁷⁵⁶

Türkçülük və milli oyanış. Ağaoğlunun “islam millətçiliyi” ilə yanaşı türkçülüyə üz tutmasında ən başlıca amil Qafqazda ruslaşdırma, farslaşdırma siyasəti, erməni-müsəlman münaqişəsi və milli özünüdərk prosesi olmuşdur. “İslam millətçiliyi” bütün müsəlman xalqlarını vahid mədəniyyət, vahid ideya, vahid dini-siyasi millət olaraq bir arada tutmaq qədər vacib olduğu halda, dörd bir tərəfdən Türk varlığına qarşı açılmış savaflara dayanmaq üçün türkçülüyə də vacib etmişdir. Ancaq Ağaoğlunun nəzərində türkçülük süni bir millətçilik deyil, islamçılıqla səsleşən bir ideya idi. Ümumiyyətlə, o, süni millətçiliklə əsil millətçiliyi bir-birindən ayırmağa çalışmışdır. Onun fikrincə, “süni millətçiliyi” yaradan daha çox şəhər mühiti, onun məhdud görüşlü “intellektualları”dır: “Bir tərəfdən din, irq, digər tərəfdən isə insana nifrət – budur həmin “millətçilər”in guya öz millətçi tendensiyalarını bəyan etmək üçün istifadə etdiyi sevimli silahlar. Bu “intellektual əhval-ruhiyyə” şəhər islahatı keçiriləndən sonra bizim aramızda daha çox kəskinləşmişdir. Xalqı təmsil etməyə can atan, özgələrin fikirlərinə, sərbəstliyinə dözümsüz olan, başqalarının hüquqlarına, hisslərinə hörmət etməyən bu

⁷⁵⁵ Mustafayev Qədim. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda islam ideologiyası və onun tənqidi. Bakı, Maarif, 1973, s.93

⁷⁵⁶ Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). Üç cildə, II cild (Birinci kitab). Bakı, “Elm və təhsil”, 2023, s.254

“intellektual fanatiklər” xalqın “qayğısına qalanlar” adı altında “din”lə, “ irq”lə, “tarixi xatirələr”lə oynaqlaşırlar. Onlar hər boş şeyə, hər adi həvəsə milli-dini don geyindirməyə çalışırlar və nəticədə süni millətçilik meydana gəlir ki, bizim çoxsaylı “millətçilər” ondan məharətlə və özlərinə sərf edən kimi yararlanırlar”.⁷⁵⁷

O, “Qafqazda milli məsələ” (1904) məqaləsində də yazırdı ki, yaxşı və pis millətçilik var: “Birincisi vətənə məhəbbətlə, dil ilə, qan ilə, ümumi ənənələr və tabe ilə bağlı olduğunuz insanlara qeyri-ixtiyari rəğbət etməkdir. Bu cür millətçiliyi təbiət özü yaradır və heç bir kapitalın, heç bir qəzetin burada işi yoxdur. Təbii olduğu üçün belə millətçilik həm gözəldir, həm də xeyirxahdır. O, xeyirxahlıq etmək, vətənə xidmət göstərmək, onun uğrunda özünü, vaxtını, gücünü qurban vermək arzusundan o tərəfə keçmir. Ancaq pis millətçilik də var – ədavətə, nifrətə, başqalarına nifrət etməyə və əzməyə sürükləyən barışmaz millətçilik. Belə millətçilik sünidir, qeyri-təbiidir, onu insanlar və kapital yaradır”.⁷⁵⁸ Ona görə pis millətçilik hər gün həyatımızı korlayır, bu faktdır: “Belə millətçiliyin haradan gəlməsi isə başqa bir məsələdir ki, onu anlamaq üçün bu bəlanın bizim diyara nə vaxtdan gəldiyini xatırlamaq yetər. Bir şey şəksizdir: bizdə sənaye, iri ticarət mərkəzləri, bir sözlə, kapital olmayana qədər pis millətçilik də yox idi. Gəldiyimiz yeganə qənaət budur ki, Qafqazda kütlə arasında, şəhər mərkəzlərində, kəndlərdə və tarlalarda heç kim millətçilik barədə düşünmür; orada hamı hiyləgərcəsinə müdriklik etmədən, sadə, eyni vətənin övladları kimi, eyni qayğılarla əhatələnən, ümumi zəhmətlə birləşən, bir-birinin köməyinə gələn insanlar kimi yaşayır”.⁷⁵⁹

“Pis millətçilik” Avropada kapitalizmin yaranmasıyla meydana çıxmış, burada burjuaziya və millətçilik bir-birinə bağlı olduğu üçün burja olub millətçi olmamaq qeyri-mümkün olmuşdur. Ağaoğlu yazırdı: “Kapitalizm soyğunçuluğunda heç nəyə fərq qoymamaq isə kosmopolitizmdir. O, özünkünü də, özgəni də, ellini də, yəhudini də eyni rahatlıqla məhv edir. Lakin onun kosmopolitizmi bundan o yana keçmir. Özgəni məhv etmək lazım olanda və həmin özgə bunu könüllü etmək istəməyəndə kapital sözün ən pis mənasında millətçi olur”.⁷⁶⁰ O, daha sonra yazırdı: “Avropanı – barışmaz millətçiliyin bu klassik ölkəsini götürün. Onu yaradan həmin kapital deyilmi? Hansısa bazarda ingilis kapitalisti ilə rəqabət aparmaq istəyən fransız kapitalisti öz vətəninə ingilislərə qarşı nifrət, paxıllıq hisslərini oyadır. Unutmayın ki, onun bunun üçün vasitələri – qəzetlər, jurnallar, teleqraf agentlikləri və görkəmli, nüfuzlu mövqeyi var. O, həmvətənlərinin xoş hisslərindən, onların öz millətinə, vətəninə sevgisindən istifadə edir, bu hissləri

⁷⁵⁷ Ağaoğlu Əhməd. Qafqazda milli məsələ. Bakı, Mütərcim, 2019, s.119

⁷⁵⁸ Yenə orada, s.123

⁷⁵⁹ Yenə orada.

⁷⁶⁰ Yenə orada, s.122

pis yola çəkir, yaxşı millətçiliyi pis millətçiliyə çevrir. Bu azmış kimi, mənfəət qazanmaq üçün o, qayğı adı altında imkansızlığa düşər etdiyi, proletariata çevirdiyi əhalinin üçdə bir hissəsinə pis millətçiliyi artıqlaması ilə aşılayır. Bunlar barışmaz millətçiliyi daha da gücləndirir, inkişaf etdirir, dəstəkləyir”.⁷⁶¹

Ağaoğlunun dünyagörüşündə “islam millətçiliyi” ümumi xarakter daşdığı halda, türkçülük daha çox xüsusi mahiyyət kəsb etmişdir. Buradakı xüsusiyyətin mahiyyətində də çar Rusiyasının işğalı altında olan Türk-Tatar xalqlarının dini millətçilikdən daha çox etnik millətçiliyə görə assimilyasiyaya məruz qalması idi. Türkçülük hissənin güclənməsi də farslaşdırma, ruslaşdırma, erməniləşdirmə siyasəti qarşısında mühüm siyasi faktor idi. Ağaoğluna görə Rusiyadakı müsəlman cəmiyyəti də yalnız dini deyil, həm də milli xarakterlidir: “Bütün bu cəmiyyət yalnız dini cəmiyyət olmayıb, eyni zamanda etnik bir varlıqdır. Çünki bizim Rusiya müsəlmanları çox az istisna ilə böyük Türk-Tatar irqinə mənsubdurlar”.⁷⁶²

Y. Akçuranın təbrincə desək, ruslaşdırmaya, farslaşdırmaya qarşı dayanmaq, məzhəb ayrılığına son qoyaraq düşmənlərə fürsət verməmək baxımından Ə. Ağaoğlu, Ə. Hüseynzadə və Ə. Topçubaşı Qafqaz türkləri arasında milli birliyin yaranmasına çalışmışlar. Ona görə də Ə. Ağaoğlu nə qədər “İslam millətçiliyi” ndən çıxış etsə də, Azərbaycan türklərinin oyanması baxımından gördüyü milli işləri, xüsusilə erməni-müsəlman münasibəti zamanı “Difai” nin lideri kimi apardığı mübarizə onu islamçılığın ideoloqu ilə yanaşı, türkçü adlandırmağa layiq edir.⁷⁶³ T. Svyatxovski isə hesab edir ki, tatar-erməni mübarizəsi nəticəsində meydana gələn “Difai” özünün əsasən antirus fəaliyyəti ilə Şamil dövründən bu yana təşkilatlanmış heç bir müqavimətlə üzləşməyən çarlığı uzun illər boyu mütləq tabeçiləyə zərbə endirmiş oldu.⁷⁶⁴

Ağaoğlu “Tulu edən ay parçası” məqaləsində yalnız müsəlmanlığın deyil, türklüyün də müdafiəçisi kimi çıxış edib bunun səbəblərini göstərirdi: “Türklük və müsəlmanlıq məsələsinə gəldikdə yenə mənşəklər bilməlidir: biz müsəlmanız və türkü. Nə müsəlmanlıqda və nə türklükdə elə bir ləkə gətirən bir şey yoxdur ki, biz öz müsəlmanlığımızı və türklüyümüzü gizləyək. İslam dünyada ən əvvəlinci dinlərdən birisidir. Onda elə bir insanpərvərlik vardır ki, insana fəxr və səadətdən savayı bir şey gətirməz. İslamda nə var ki, biz ondan utanıb öz müsəlman olmağımıza pərdə çəkək? Mənşəklərə İslam xoş gəlməyir. Mənə də Xristianlıq xoş gəlməyir. Onlar öz yollarında, mən də öz yolumda. Nə onlara, nə də mənə bundan bir töhmət, bir

⁷⁶¹ Yenə orada, s.123

⁷⁶² Akçuraoglu Yusif. Türkçülüyn tarixi. Bakı, Qanun, 2010, s.228

⁷⁶³ Yenə orada.

⁷⁶⁴ Святыховский Т. Русский Азербайджан 1905-1920 гг. “Хазар”, 1990, №1, s.101

məzəmmət gəlməz. Türk tayfası isə ələn Asiya və Afrikada islamlar arasında ən böyük, ən rəşid, ən müstəid, ən qabil, ən həmiyyətli, ən birinci tayfadır. Türklük ilə ancaq ıftixar etmək olar”.⁷⁶⁵ O, yazırdı ki, türklük elə bir hiss, duyğudur ki, onu heç kim türkün əlindən zorla ala bilməz: “Türk olubda qəlbi-meylimiz dünyada, hər yerdə Türk var isə onadır. Bu bir hissi-təbiidir. Dünyada heç bir güc, heç bir zor bizim əlimizdən alamaz”.⁷⁶⁶

Ağaoğlunun fikrincə, ancaq antitürk, antiislam ideoloqların ifadə etdiyi kimi, müsəlman və türk olmaq heç də “panislamist” və “pantürkist” olmaq demək deyildir: “Çünki panislamist demək, yəni cümlə müsəlmanları bir müsəlman dövlətin təxti-idarəsinə cəm etmək deməkdir. Pantürkizm demək də cümlə türkləri bir türk dövlətinin təxti-hökumətinə cəm etmək deməkdir. Əgər məna belə isə dünyada bir müsəlman, bir türk tapılmaz ki, belə xəyal ilə uğraşsın. Əgər tapılsa belə divanədir. Çünki müsəlmanlar və türklərin indiki halında belə fikirlərə alışmaq Don Kixot kimi yel dəyirmanı ilə vuruşmaq kimidir. İslam və Türk bu halda elə pərişan, elə məzlumdurlar ki, bu növ fikirlərə əsla belə yer vermiyorlar. Müsəlmanların və türklərin yüzdə doxsanı özgə tayfaların əlindədirlər ki, olsun Avropa tayfalarından. Bu tayfalar alim, müsəlləh tayfalarıdır”.⁷⁶⁷

Ağaoğlu çar hökumətinin ruslaşdırma siyasətinə qarşı “Hürriyyət, Müsavat, Ədalət!” devizi ilə nəşr olunan “İrşad” qəzetinin tutduğu məsləki belə izah etmişdir: Birincisi rus hökumətinə qarşı mücadilə edərək Türk ünsürünün siyasi hüquqlarını təmin etmək, ikincisi isə, Türk ünsüründə birlik fikrini yaratmaq.⁷⁶⁸ Doğrudan da, Ə.Ağaoğlu həmin dövrdə çar hökumətinin, eləcə də marksist-leninçilərin Türk xalqlarına qarşı yeritdiyi riyakar siyasəti ifşa etməyə çalışmış, sonuncuları ittihad və ittifaqa çağırırmışdı.

Onun fikrincə, çar hökumətinin siyasəti isə, sadə rusların türklərə olan münasibətindən tamam fərqlidir. Belə ki, sadə ruslarla türk-tatarlar arasında gizli bir doğmalığ, yaxınlıq vardır, çünki rusların damaralarında türk-tatar qanı çoxdur. Tatarların bir neçə yüz il davam etmiş hökmranlığı hədəf getməmiş, hər iki irq bir-birinə möhkəm qaynayıb qarışmışdır. Bir sözlə, ruslarla türk-tatarlar aralarındakı din ayrılığına baxmayaraq, tatarların öz antropoloji xüsusiyyətlərini qoruyub saxlamaqla yanaşı, bir çox rus ailələrinin də damarlarından tatar qanı axır. Ancaq türk-tatarlarla ruslar arasındakı bu doğmalığa, yaxınlığa rəğmən, 1-ci Rus inqilabına qədər çar Rusiyası “mənfur məzhəbcilik-ruslaşdırma siyasəti” aparmış, onları ən təbii hüquq-

⁷⁶⁵ Ağaoğlu Əhməd. Qafqazda milli məsələ. Bakı, Mütərcim, 2019, s.236-237

⁷⁶⁶ Yenə orada, s.241

⁷⁶⁷ Yenə orada, s.237

⁷⁶⁸ Akçuraoglu Yusif. Türkçülüyn tarixi. Bakı, Qanun, 2010, s.228

lardan belə məhrum etmişdir.⁷⁶⁹ Maraqlıdır ki, vəziyyətin bu dərəcəyə çatmasında isə rus məmurları hökuməti deyil, türk-tatarların özlərini günahkar saymışlar. Belə ki, Ə. Ağaoğlu və başqa ziyalılardan ruslaşdırma ilə bağlı imperiya məmurlarına yönəlmiş ittihamlarına onların cavabı belə olmuşdur: təqsir sizin özünüzdədir, axı siz nə üçün səsinizi çıxarmırdınız, nə üçün indiyə qədər özünüzü göstərmirdiniz. Ə. Ağaoğlu isə, rus məmurlarının bu iradlarını acı həqiqət kimi dərk edib sarsıldıqlarını bildirmişdir.⁷⁷⁰ Rus məmurları bu iradlarında heç də haqlı deyildilər. Buna ən bariz nümunə kimi “Əkinçi”nin bağlanması, uzun müddət Türk dilində qəzetlərin nəşrinə qadağaları, çar zülmünə qarşı tək-tük çıxanların ya öldürülməsini, ya da Sibirə sürgün edilməsini göstərə bilər.

Rus məmurlarının dediklərində həqiqətə oxşayan, yalnız türk-tatarların milli birlik məsələsində yetərinə iş görməmələri, əksəriyyətinin haqsızlığa, ədalətsizliyə qarşı dözümlülük (!!!-F.Ə.) nümayiş etdirmələri idi. Ağaoğlu yazırdı: “Bu, bizim tərbiyəmizin birinci kredosudur, valideynlərimizdən aldığımız birinci öyüddür. Bizim bütün şairlərimiz, yazıçılarımız, müdriklərimiz dinməməyi gəncliyin ən böyük bəzəyi, qocaların müdriklik əlaməti kimi tərənnüm edirlər”.⁷⁷¹ Bir sözlə, müsəlmanlar arasında “susmaq qızıldır” kimi fikirlər hamıya məlumdur. Onun fikrincə, son əsrlərdə hökmdarlar, riyakar ruhanilər “özlərinin əmin-amanlığı naminə bizim müqəddəs dinimizi istismar etmişlər, onlar bizim qəlbimizlə oynamışlar və biz buna da dözüürük”.⁷⁷²

Deməli, son dövrlərdə “susmaq”ın nəticəsi idi ki, həm ruhən, həm də cismən əzilmiş bir millət tamam “lal” olmuşdur. Halbuki rus inqilabi illərində “danışmaq” qabiliyyətinə çox ehtiyac duyulurdu və millətin gələcək mövcudluğu da bundan asılı idi. O, yazırdı: “Rusiyalı müsəlmanlar üçün də köhnə dəyərləri yenidən qiymətləndirmək üçün tarixi məqam yetişmişdir. Biz özümüzün “tarixi sükutumuzu” da, onunla birlikdə insanların taleyinə hansısa möcüzəli bir ilahi qüvvənin müdaxilə edəcəyinə tarixi inamı da bir kənara atmalıyıq. Biz müsəlmanlar nədənsə belə düşünməyə vərmiş etmişik ki, guya biz heç nə etməsək də, ulu Tanrı bizim qeydimizə qalacaq və işlərimizi lap yaxşı yoluna qoyacaqdır. Bu cür düşüncə ilk növbədə, Qurana ziddir. Quranda göstərilir ki, insanın bütün taleyi, onun bütün qisməti özünün enerjisindən və əməyindən asılıdır”.⁷⁷³

Ağaoğlu yazırdı ki, əmək sərf etmədən işləyən, əl-ələ verib yaşayan

⁷⁶⁹ Ağaoğlu Əhməd. Peterburq səyahətimdən nə nəticə çıxardı? // Hüseynov Şirməmməd. Mətbu irsimizdən səhifələr. Bakı, “Çənlibel” NPM, 2007 s.40

⁷⁷⁰ Yəni orada, s.41

⁷⁷¹ Yəni orada, s.41

⁷⁷² Yəni orada, s.42

⁷⁷³ Yəni orada, s.42

xalqlarla rəqabət aparmağı düşünmək çox yanlışdır, daha belə yaşamaq yaramaz. Artıq özümüzü cansız, ölü portretlərin yerinə qoymaqdan əl çəkməli, işləməli, özümüz özümüzün qeydinə qalmalı, ehtiyaclarımız barədə düşünməli, onun təmin edilməsi üsullarını öyrənməliyik. O, yazırdı: “İndi bütün Rusiya qarşısızalmaz və qüdrətli bir tərzdə yeniləşdiyi bir dövrdə biz müsəlmanlar da yeniləşməliyik, əks təqdirdə biz yenə geridə qalacağıq, yenə hamı bizi ötüb keçəcək”.⁷⁷⁴ Rusiyada həyata keçirilən islahatlardan maksimum yararlanmaq, yeni həyat formaları arasında başımızı itirməmək, həmin formalara ağlabatan tərzdə uyğunlaşmaq, ətrafımızdakı xalqların səviyyəsinə çatmaq və özümüzlə layiqli yer tumaq lazımdır: “Bundan ötrü isə: 1) elə bu saat, dərhal ictimai həyatda bizim zəifliyimizin, indifferntliyimizin, dava-dalaşın, şəxsi qərəzliyin bütün səbəblərini bir kənara atmaliyiq; 2) hər yerdə və hər işdə ağla, zəkaya, işguzarlığa, biliklərə, namusluluğa üstünlük verməli, onları yerlibazlığın, qohumbazlığın və şəxsi qərəzliyin köllələrinə çevirməməliyik; 3) müsəlmanlara hər yerdə və hər işdə, həmçinin müsəlman ziyalılarına tam etimad göstərilməli, onları özləri üçün rəhbər seçməli, onların məsləhət və göstərişlərinə əməl etməlidirlər, çünki yeni həyatın tələblərini, bu tələblərin təmin edilməsi üsullarını ən yaxşı bilən həmin ziyalılardır”.⁷⁷⁵

Ağaoğlunun bu tezislərində açıq aşkar milli əlamətlər də öz əksini tapmışdır. Çünki o, Rusiyadakı müsəlman xalqları dini mənsubiyyət qədər, etnik mənsubiyyəti də nəzərə almaqla, birləşməyə çağırır və əsas yükü ziyalıların çiyinə qoyurdu. Birinci növbədə ziyalılar bütün qüvvələrini cəmləşdirməli, gecə-gündüz yorulmaq bilmədən işləməli və ölkə yeni həyata qədəm qoyduğu andan etibarən buna hazır olmalıdırlar. Çünki ziyalılar “öz xalqlarının taleyini müəyyənləşdirən məsələləri həll etməli olacaqlar. Məhz buna görə də ziyalılar təxirəsalınmadan bu məsələlər üzərində düşünməli, onları hərtərəfli, ağilla götür-qoy etməli, heç bir sentimental və ya nəzəri ideologiyaya uymamalıdırlar”.⁷⁷⁶ Türk-müsəlman ziyalılar Qafqazda müsəlman türklərin çoxluq təşkil edən bir millət olduğuna görə, mövcud olan rəsmi dövlət orqanları və başqa təşkilatları, eyni zamanda diyarın özünü hərtərəfli öyrənməlidirlər. Əgər bu baş verərsə, onda türklər Qafqazın ən sanballı milləti kimi diyarın həyatında onun sayına və mövqeyinə uyğun yer tuta biləcək və indiyə qədər olduğu kimi kənarda qalmayacaqdır.⁷⁷⁷

Ağaoğlu “Bəs bizim ziyalılarımız hardadır?” məqaləsində isə ruslaşdırma siyasətinə qarşı mübarizədə ziyalıların yerini və rolunu göstərməyə çalışmışdır. O, yazırdı ki, əsl ziyalı özü və ətrafı üçün deyil, bütövlükdə fərdi olduğu millət və onun ali məqsədləri, üçün mübarizə

⁷⁷⁴ Yenə orada, s.43

⁷⁷⁵ Yenə orada, s.44

⁷⁷⁶ Yenə orada, s.45

⁷⁷⁷ Yenə orada, s.45

aparan şəxsdir. O, təəssüf edidi ki, dövründə ziyalı adlananların böyük çoxu xalqdan uzaq olub, üstəlik cəmiyyəti durğunluqda, cahillikdə, avamlıqda, nadanlıqda ittiham etməklə işlərini bitmiş sayırlar. Ağaoğlu haqlı olaraq yazırdı ki, bunun müqabilində kütlənin bu cür ziyalılara soyuq, istehzalı-inamsız münasibətini ədalətli, əsaslı saymaq olar.⁷⁷⁸ Bütün bunlara baxmayaraq, son vaxtlarda sözün həqiqi mənasında milli ruhlu ziyalıların ortaya çıxmasına da işarə edən Ağaoğluya görə bu kimi ziyalılar xalqın içinə gedərək xalqın ümid yerinə çevrilməyə başlamışlar.⁷⁷⁹

Ağaoğlunun millət, millətçiliklə bağlı mülahizələri “Bizim millətçilər”, “Millət və millətçilik” məqalələrində də öz əksini tapmışdır. “Millət və millətçilik” silsilə məqalələrində o, yazırdı: “Kamali əminiyyət və ıftixar ilə deyə biləriz: Rusiya müsəlmanları arasında milliyyət və İttihadi-İslam məsələlərini qalxızanların birisi də biz özümüzük”.⁷⁸⁰ Ona görə artıq Türk xalqlarını millətlərin inkişafının ən parlaq mərhələsini təşkil edən millətçilik deyilən dövrə çatdırmaq uğrunda mübarizə aparmaq lazımdır.⁷⁸¹ Bəşərin tarixi təkamülündə dindən sonra millətçiliyi insan ruhunun ikinci növü adlandıran Ağaoğluna görə birincisi cəmiyyətin, millətin ilkin, əbədi halı, ikincisi isə bəşəri təkamülün vacib əlaməti, xassəsi, hətta onun inkişafının “sehrkar halı”dır: “Nasionalizm dövrəsi bir millətin əmrində həmin mayənin xəmiyyəyə təsir edib, onun qıvcırması kimidir. Nasionalizm dövründə millət özünə gəlir, özünü tanıyır, onun cümlə üzvləri cəbəca olub, millətin vücudu, bədəni qəribə bir mətanət, bir mükəmməliyyət kəsb ediyor”.⁷⁸²

Qeyd edək ki, 1910-1918-ci illərdə Ə. Ağaoğlu Türkiyədə olarkən, xüsusilə “Türk Yurdu”u dərgisində “Türk ələmi” silsilə yazıları ilə islamçılıqla türkçülüyn bütövlüyü məsələsinə daha çox diqqət ayırmışdır. Onun fikrincə, islamıyyət cərəyanının tərəfdarları bilməlidirlər ki, qövmiyyət (milliyyət) cərəyanı da ictimaiyyət arasında nüfuza malikdir: “İslamiyyət faili müxtəlif millətlərdən təşəkkül etdiyi üçün pək təbiidir ki, vahid külli qüvvət, səlahiyyət və mədəniyyət, onu təşkil etməkdə olan əza və əqvamın qüvvət və mətanəti ilə mütənasibdir. İslam millətləri nə qədər güclü və mətin olursa, islamıyyətin heyəti-ümumiyyəsi də eyni nisbətdə qüvvət və mətanət kəsb edir. Milliyyətə xidmət etmək filhəqiqə islamıyyətə də xidmət etmək deməkdir”.⁷⁸³

Bununla da, Ağaoğlu türkçülüynü islamçılığa, islamçılığı isə türkçü-

⁷⁷⁸ Ağaoğlu Əhməd. Bəs ziyalılarımız hardadır? Bakı, “Qanun”, 2019, s.102-103

⁷⁷⁹ Yəne orada, s.104-105

⁷⁸⁰ Ağaoğlu Ə. Millət və millətçilik. “Tərəqqi” qəz., 1909, 22 yanvar №16, 26 yanvar №19, 29 yanvar №22, 5 fevral №28

⁷⁸¹ Yəne orada.

⁷⁸² Yəne orada.

⁷⁸³ Ağaoğlu A. Türk ələmi. İslamiyyət və türklük//İstanbul, “Türk yurdu”, 1912, №7, s.198-199

lüyə qarşı qoyanlara öz etirazını bildirmişdir. O hesab edirdi ki, islamçılığı gücləndirən ən önəmli amil milliyyət, yəni türklükdür. Əgər onlar bir-birinə qarşı qoyularsa hər ikisi süquta uğrayacaqdır. Bu mənada Ağaoğlu islamçılığın güclü olması üçün, milliyyətin də güclü olması fikrini müdafiə etmişdir. Burada önəmli bir məqam var ki, Ağaoğlu bir müddət İslam-Türk birliyi tərəfdarı olmuşdur. Görünür, bu səbəbdəndir ki, Ağaoğlu İslam-Türk birliyindən çıxış edərək etnik türkçülüüyü, yəni ayrı-ayrı Türk dövlətlərinin yaranması ideyasına bir o qədər də rəğbət göstərməmişdir. Ağaoğlu yazırdı ki, Türk-İslam birliyi məsələsində Sultan Səlimdən sonra Nadir şah Əfşar mühüm rol oynamışdır: “Nadir bu işdə daha irəli getdi; Türkünə, Buxaranı, Xivəni aldı və Osmanlılarla birləşmək istədi; sünni-şiə itilaflarını aradan qaldıraraq vahid bir millət və vahid bir ümmət qurmaq sevdasına düşdü. Fəqət bu sevdəyə də İstanbulun inadı mane oldu!”⁷⁸⁴

Bu baxımdan bəzi tədqiqatçılar (A.Balayev və b.) hesab edirlər ki, 1918-ci ildə Qafqaz İslam Ordusunun tərkibində Azərbaycana gələn Ə.Ağaoğlu Nuru paşanın siyasi müşaviri kimi İslam-Türk birliyi ideyasına uyğun olaraq, müstəqil Türk dövlətlərinin yaranmasının əleyhinə çıxmış, hətta, Azərbaycanın Türkiyəyə birləşməsinə tələb edən “ilahaçılar”ın əsas ideoloqlarından biri olmuşdur.⁷⁸⁵ Vaxtilə M.B.Məhəmmədzadə də yazırdı ki, Nuru paşanın səlahiyyətli siyasi müşaviri Ağaoğlu onunla danışıqlar aparmağa gələn Milli Şuranın nümayəndələrinə (M.Ə.Rəsulzadə, F.Xoyski və M.H.Hacinski) xalqın onları istəmədiyini, bu səbədən onların hökumətinə qarşı xalq üsyan edəcəyi təqdirdə tərəfsiz qalacaqlarını bildirmişdi. Ə.Ağaoğlu siyasi böhrandan çıxış yolu kimi təklif etmişdir ki, Milli Şura ləğv olunsun və Nuru paşanın özü bir hökumət qursun. Ancaq Milli Şura nümayəndələrinin onun bu fikirlərinə etiraz etməsindən sonra Ə.Ağaoğlu razılaşmışdır ki, Milli Şura yeni hökuməti təşkil etsin və bütün hüquqlarına ona verməklə, özünü ləğv etsin.⁷⁸⁶ Ağaoğlunun Milli Şuraya qarşı tutduğu kəskin mövqe həm o zaman, həm də sonralar onun ayrı-ayrı müstəqil Türk dövlətlərinin deyil, vahid İslam-Türk dövləti ideyasının tərəfdarı olması mülahizəsinin yaranmasına səbəb olmuşdur.

Ümumiyyətlə, Azərbaycanın milli istiqlal məsələsində Ağaoğlu ziddiyyətli mövqe tutmuşdur. Nuru paşanın “siyasi müşaviri” kimi Milli Şuranın ləğvinə və Osmanlı ilə birləşmək istəyən “ilahaçılar”a meyilli yeni hökumətin təşkilinə nail olan Ə.Ağaoğlu, Osmanlıdan gələn türk əskəri Azərbaycanı tərk etməyə məcbur olduqdan sonra, Bakıda çıxan rusdillə qəzetlərdən birinə verdiyi müsahibəsində Azərbaycanın yenidən Rusiyanın tərkibinə qayıtmasını ən məqbul variant kimi göstərmişdi: “Azərbaycan türkləri-

⁷⁸⁴ Ağaoğlu Əhməd. İran və inqilabı (Seçilmiş əsərləri). Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.123

⁷⁸⁵ Balayev Aydın. Məmməd Əmin Rəsulzadə (1884-1955). Bakı, “Çıraq” nəşr., 2011, s.117-118

⁵⁸⁹ Məmmədzadə Mirzəbala. Milli Azərbaycan hərəkatı. Bakı, Nicat, 1992, s.99-101

nin indiyə qədər arxalandıqları Türkiyə, Dünya müharibəsi nəticəsində məğlub olmuşdur. Azərbaycan müstəqil yaşaya bilmədiyi üçün Rusiya ilə Türkiyədən birinə arxalanmalıdır. Türkiyə məğlub olduğdan sonra Azərbaycanın öz taleyini Rusiyaya bağlamaqdan başqa çarəsi qalmır. Özü də mədəni cəhətdən Rusiya Türkiyə ilə müqayisədə daha yüksək pillədə durur. Bütün bu mülahizələri nəzərə alaraq, eləcə də Azərbaycan məsələsinin Avropadakı sülh konfransında qəti həllini tapmayacağı təqdirdə, Azərbaycan xalqı ÜmumRusiya Federasiyasının tərkibinə daxil olmağa razılaşmalıdır”.⁷⁸⁷

Ancaq Parlamentin yaranması, siyasi böhranın aradan qalxmasından sonra, artıq millət vəkili kimi Ağaoğlu Cümhuriyyətin istiqlalını dəstəkləmişdir. Bunu, onun parlamentin iclaslarındakı çıxışları da təsdiq edir: “Hökumətin bəyannaməsində söylədiyi Azərbaycan istiqlalı bizim hamımızın əfzəl (birinci) amalıdır! Hər bir öz şərəfini, öz amalını bilən azərbaycanlı bunu duymalı və bu yolda olmalıdır!”.⁷⁸⁸ Ona görə Azərbaycanın coğrafi isim deyil, yer üzündə yaşayan bir millətin yurdu, dövləti olmasını artıq bütün dünyaya, o cümlədən Avropaya da tanıtdırmaq lazımdır.⁷⁸⁹

Hitlerizmin tənqidi. Kamalizm və hitlerizmin müqayisəsi.

Ə. Ağaoğlu yaradıcılığında hitlerizmin tənqidinə də yer vermişdir. Onun fikrincə, hitlerizm öz qaynağını alman filosofu F. Nitşenin “fövqəlinсан”, “üst insan” zehniyyətində bulmuşdur. Nitşe hərəkət və davranışlarında sərhəd bilməyən insanları “fövqəlinсан” adlandırır “qəhrəman” kimi təqdim edirdi ki, son nəticədə də “fövqəlinсан”lar “ari irqi”ni ortaya qoymuşdu. Beləliklə, qürur və kibr təlqin edən bu fikir mənzuməsi alman gəncliyini gizlicə bəslədi və ona almanların hər millətin və hər şeyin fövqündə olduğu və ona görə də bütün digər millətləri özündən aşağı görmək hissini verdi. O, yazırdı ki, Nitşenin “həyat fəlsəfə”sindən qaynaqlanan hitlerizm və onun Nasional-Sosialist partiyası rasisit, irqçi yol tutub bəşəriyyəti ikiye bölmüşdür: “Bir qismi başda Almaniya olmaqla arilərdir: Supermensch – yəni fövqəlbəşərləri onlar və bilxassə almanlar yetişdirir. Digər qismi isə - untermenschentum, yəni dünülbəşərdir, bütün Şərq insanları bu məyandadır: “Şərqlilər bəşəriyyətin aşağı məxluqu olduqlarından mədəniyyətə, ali, yaradıcı həmlələrə, əsil və nəcib fikirlərə və hissələrə istedadından məhrumdurlar. Onlar mənfi bir ünsür olduqlarından mədəniyyət üçün bir təhlükə təşkil edirlər. Ona görə də mədəniyyət amili olan “fövqəlbəşərlər”, bilxassə almanlar bu “dünülbəşərlər”dən mədəniyyəti

⁷⁸⁷İqtibas aşağıdakı kitabdan gətirilmişdir: Balayev Aydın. Məmməd Əmin Rəsulzadə (1884-1955). Bakı, “Çıraq” nəşr., 2011, s.148

⁷⁸⁸ Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti (1918-1920). Parlament (stenoqrafik hesabatlar). I cild. Bakı, “Azərbaycan” nəşriyyatı, 1998, s.129

⁷⁸⁹Yenə orada, s.130

qorunalıdılar və buna görə də onları hakmiyyətləri altına almalıdılar”.⁷⁹⁰ “Dünülbəşər” nəzəriyyəsi bütün Şərqi ehtiva etdiyindən Şərq xalqları, xüsusilə də Türkiyə kimi “fövqəlbəşərlər”ə yaxın olanlar bütün bunlara laqeyd qalmamalıdılar. O yazırdı ki, əgər alman nasistlər türklərin üzərinə irqçi nəzəriyyələri ilə gələrlərsə, onlara haqlı olaraq bu sözləri söyləyə bilərik: “Əvvəla, sizin bəşəriyyəti “fövqəlbəşər” və “dünülbəşər” deyə ikiyə bölməyiniz heç bir həqiqətə istinad etməyən zehni bir dəlalətdir. İkincisi, əgər həqiqətdə fövqəlbəşər bir irq var və bu irq də ari isə bəşəriyyətə imamət şərəfini arilərin əsil və kökü olan və bu baxımdan sizdən çox əsil və nəcib olan hindlərə buraxmalısınız...”⁷⁹¹

Hitlerizmlə Kamalizm arasında bənzərliklər tapmaq istəyənlərə qarşı çıxan Ağaoğlunun fikrincə, bu iki cərəyan arasında kifayət qədər təzad və ziddiyyətlər vardır. O, yazırdı ki, Kamalizm yaradıcı bir hadisə olub yoxdan bir dövlət vücudə gətirdiyi halda, hitlerizm müsbət anlamda bir yaradıcılıq əsəri göstərməyib: “Kamalizm geniş və məmləkətçi bir hərəkətdir. Kamalizmin vücudə gətirmiş olduğu Təşkilati-Əsasiyyə Qanunu Türk mədəniyyətini qəbul edən hər kəsi Türk kimi qəbul etməkdədir. Hitlerizm isə dar, inhisarçı bir hərəkətdir. İrqçi-rasist deyə öz-özünü tərif edən bu hərəkət alman mədəniyyətini qəbul edərək bu mədəniyyətin feilən inkişafına xidmət və yardım edənləri yalnız almanlıqdan deyil, alman hüdudu xaricinə atmaqdadır. Kamalizm milli olmaqla bərabər bəşəridir. O, hüquqda, əxlaqda bədiyyatda və bilgidə, bütün bəşəriyyətin birgə çalışması məhsulu olan bütün həqiqətləri, yaxşılıq və gözəlliyi mənimsəməkdə tərəddüd etməz. Hitlerizm isə qeyri-bəşəridir. Çünki hər sahədə hər şeyi almanlığa, alman irqinə çevirmək xülyəsindədir”.⁷⁹²

Beləliklə, Ağaoğlunun gəldiyi qənaətə görə hitlerizmin gələcəyi yoxdur, o müəyyən bir müddət “parlaya” bilər, ancaq tez sönəcəkdir. Çünki alman xalqı gec-tez demokratiya yolunu turmaqdan başqa bir yol görməyəcəkdir.

Əxlaqi-fəlsəfi və liberal görüşləri. Ağaoğlu “Üç mədəniyyət” (1919-1921) əsərində üç fərqli – İslam, Qərb və Budda-Brəhmən mədəniyyətlərinin müqayisəsini aparmış, əxlaqi-fəlsəfi anlamda fərqliliklərini izah etmişdir. O hesab edirdi ki, hansı xalqlar mədəniyyətin bütün sahələrində inkişafa nail olublarsa, digər mədəniyyətə sahib millətlər üzərində hökmran vəziyyətə gəlmişlər. Hazırda Avropa-Qərb mədəniyyəti məhz belə bir qalib mövqeyə çatmış, İslam və Budda-Brəhmən mədəniyyətləri isə məğlub duruma düşmüşlər. Ağaoğlu yazırdı: “Yenilmə iki cürdür: maddi və mənəvi.

⁷⁹⁰ Ağaoğlu A. “Untermenshentu” - “Dünülbəşər”. “Akın”, sayı 33, 30 haziran 1933

⁷⁹¹ Yenə orada.

⁷⁹² Ağaoğlu A. “Kamalizm ve Hitlerizm”. “Akın”, sayı 51, 18 temmuz 1933

Maddi yenilmə o qədər açıqdır ki, artıq zənn edirəm hamımızın beynimizə qədər girdi. Yenilmənin bu qismi bu gün deyil, üç yüz ildən bəri başlamışdır. İslam cəmiyyətləri bir-birinin ardınca və gurultulu bir tərzdə yıxılmaqda və məhv olmaqdadır. Bir çox müstəqil İslam hökumətlərindən tək bir dənəsi bu gün özünü qoruya bilmədi. İslamiyyətin son sağlam qalası olan Osmanlılıq da bugünkü pərişan halına düşdü. Artıq bu qədər yıxılma inkar olunacaq kimi deyildir. Bütün bu pərişanlıqlar, bu yıxılmalar, şübhəsiz Qərb mədəniyyəti ilə olan mücadilənin doğrudan-doğruya sonucudur”.⁷⁹³

İslam və Budda-Brəhmən mədəniyyətləri 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 Ağaoğlunun fikrincə, bununla da müsəlman ölkələrində qədim ənənələrə dayanan mühafizəkarlarla Avropa mədəniyyəti tərəfdarları çarpşmağa, ölüm-dirim mücadiləsi verməyə başladılar. Ağaoğlu yazır: “Bir tərəf əskini, ənənəni qorumağa çalışır, o biri tərəf isə bu mühafizəkarlığın ölüm demək olduğunu təqdir edərək, Avropa mədəniyyətini almaq sayəsində varlığını davam etdirməyə cəbalayır. Həyatın hər günkü təcrübələri, olayları bu ikinci cərəyana haqq verməkdədir. Avropa mədəniyyətindən qorunmaq istəyən bütün cəmiyyətlərin və özəlliklə İslam mədəniyyətinə mənsub olanların hər gün tükənib getməkdə olduqlarını görürük... 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 almaqdır”.⁷⁹⁴

Ancaq Avropa mədəniyyətini qəbul edənlər arasında da fikir ayrılığı vardır. Bəziləri mədəniyyəti elm və fənnə bağlayaraq, Avropa mədəniyyətinin süzgəcdən keçirilməsini, onun yalnız bu tərəfinin qəbul edilməsini irəli sürdüləri halda, başqaları Qərb mədəniyyətinin tam şəkildə mənimsənilməsinin tərəfdarıdır. Sonuncuların fikri ilə həmrəy olan Ağaoğlu yazır ki, bir mədəniyyət zümrəsi bölünməz bir bütündür, parçalanmaz, süzgəcdən keçirlə bilməz: “Qalibiyyət və üstünlüyü qazanan onun bütünüdür. Yoxsa ayrı-ayrı filan və yaxud filan qismi deyildir. Avropa sahəsində elm və fənn başqa çevrələrdən ziyadə gəlişirsə, bunun səbəbləri o çevrənin bütünündə aranmalıdır, bugünkü Avropa elm və fənni doğrudan-doğruya öz şərtlərinin və ümumi ünsürlərinin bir əsəridir”.⁷⁹⁵ Bu baxımdan Ağaoğluya görə Qərb mədəniyyətini tam qəbul etməli, yalnız geyimlərimizi, evlərimizi, müəssisələrimizi deyil, beynimizi, görüş tərzimizi, qəlbimizi, zehniyyətimizi də ona uyğunlaşdırmalıyıq və bundan kənarda qurtuluş yoxdur.⁷⁹⁶

⁷⁹³ Ağaoğlu Əhməd bəy. Üç mədəniyyət. Bakı: Mütərcim, 2006, s.28-29

⁷⁹⁴ Yenə orada, s.30

⁷⁹⁵ Yenə orada, s.30-31

⁷⁹⁶ Yenə orada, s.32

Onun fikrinə, türk-müsəlman xalqlarının Qərb mədəniyyətini tamamilə mənimsəməsi isə, heç də onların milli şəxsiyyətini və özünəməxsusluğunu itirməsi demək deyildir. Çünki, yalnız əsasən dil və başqa özünəməxsusluqları (menitalitet) nəzərə almasaq, hər bir millətdə dəyişməyən, ölümsüz bir özəlik yoxdur. Belə ki, tarix boyu hər bir millətin həyatında bir neçə dəfə din, hüquq, əxlaq və başqa sahələrdə 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. Demək ki, ümumiyyətlə, şəxsiyyət və özlük deyilən məfhum dillə bərabər bir millətin maddi varlığından başqa bir şey deyildir”.⁷⁹⁷

Ona görə hər bir xalq mentalitetini saxlamaqla yanaşı, həmişə dəyişməyə meyllidir. Mədəniyyət sahəsində məğlub durumda qalıb, Qərb mədəniyyətini mənimsəmək məcburiyyətində olan müsəlman xalqları bu addımı atmaqla milli şəxsiyyətlərini itirməyəcəklər. O, yazırdı: “Milli şəxsiyyəti yalnız hərəkətsizlik öldürür. İstər fərdlərdə və istərsə millətlərdə həyat nə qədər qatı və qüvvətlidirsə, şəxsiyyət də o nisbətdə ziyadədir. Qəlbinin həyəcanlarını yeni ahənglərlə söyləməyən zəka və aqlının məhsullarıyla insanlığı verimli, qüdrətli olmayan, fəaliyyətinin meyvələrini ümumi bazara çıxara bilməyən cəmiyyətlər hansı şəxsiyyətdən, hansı sözlükdən söz edə bilərlər”.⁷⁹⁸ Ona görə mədəniyyət sahəsində məğlubiyyətimiz qəti olduğu üçün, qalib mədəniyyəti mənimsəmək də məcburiyyətdir. O, yazırdı: “Bu gerçəyi nə qədər acı olsa etiraf etməli və görəyincə hərəkət etməlidir. Həm də qəti, açıq, qeydsiz-şərtsiz hərəkət etməlidir. Özümüzü kəlmələrlə, aldadıcı nəzəriyyələrlə cahilcə “idareyi-məsləhət”lərlə aldatmamalıyıq”.⁷⁹⁹

Avropa xalqlarında da təxminən dörd əsr bundan öncə xristianlıq həyatın bütün maddi və mənəvi məsələlərinə qarşırdı və onlar bunu həll etdilər. Halbuki “İncil”də ancaq mənəvi həyata aid məsələlər olmuş, buna baxmayaraq keşişlər maddi həyata da müdaxilə etmişlər.⁸⁰⁰ Brunolar, Qalileylər, Koperniklər, Lüterlər, Kalvinlər, Erazmlar, Russolar və başqalarının sayəsində kilsənin nüfuzu aradan qalxmağa başladı və 18-ci əsrin başlarından etibarən yenilikçilərlə (liberalistlər) mühafizəkarlar (klerikalistlər) arasında mübarizə yeni bir mərhələyə daxil oldu. Avropa xalqları kilsəyə qarşı mübarizə apararaq dünyəvi, maddi işlərini nizamalayıb tam bir hüriyyət və sərbəstlik əldə etdikdən sonra müsəlman xalqlarından daha çox irəliləməyə, yüksəlməyə başladı və zaman keçdikcə məsafələr genişləndi, bugünkü durum ortaya çıxdı. O, yazırdı: “Bir tərəfdə sərbəstlik və hüriyyət, təcrübə və ağıl hakimiyyəti, digər tərəfdə durğunluq və keçmişə bağlılıq. Bəsbəllidir ki,

⁷⁹⁷ Yenə orada, s.33

⁷⁹⁸ Yenə orada, s.35

⁷⁹⁹ Yenə orada, s.35

⁸⁰⁰ Yenə orada, s.41

birisi yürüyəcək və irəliləyəcək, ötəki heç olmazsa duracaqdı... Şimdi bir tərfdən bir cəmiyyət düşünüz ki, öz həyatını düzənləmədə, yəni qanun yapmada tamamilə sərbəstdir, digər tərfdən də başqa bir cəmiyyət təsəvvür ediniz ki, bu sərbəstlikdən yoxsun olsun, bir nöqtəyə saplanıb dursun. Bəsbəlidir ki, birinci həyatını daima zamana və məkana uyğun bir tərzdə düzənləmiş və tərtib etmiş olacaqdır; ikinci daima zaman və məkandan geri qalmış bulunacaqdır”.⁸⁰¹ Çünki ikinciyə aid olan dini zümrə tək səlahiyyəti özlərində görərək bu dini zehniyyətlə də həyat durdurur, ruhlu insanları ruhsuz bir qəlib halına salmağa çalışırlar. O, yazırdı: “Biz bir kərə gələnyə yapışıb qalmışıq. Biz hər şeyi oradan almağa və oraya döndərməyə alışmışıq. Yüz illərdən bəri bütün elm və fənni, hikmət və fəlsəfəni, əxlaq və hüququ, siyasəti, qıscası hər şeyi orayla ilgili görmüşük və şimdi də görürük. Bu görüş tərzinin dışına çıxanlara qarşı daima lənətləmə və kafir sayma silahını kullanmışıq və kullanırıq”.⁸⁰²

Avropanın 4-5 əsr əvvəlki zehniyyətini, həyatını daşdığımız halda, bu gün istər-istəməz onun bir çox həyatı müəssisələrini təqlid etmək məcburiyyətindəyik. Bu durum bizdə elə faciəvi hallar yaradıb ki, onun dərəcəsini yalnız uzun-uzun düşünüb bu gün çəkdiyimiz fəlakətlərin səbəblərini incələmək zəhmətinə qatılanlar təqdir edə bilirlər. O, yazır: “Məsələn, biz məşrutıyyət üsulunu Avropadan almaq məcburiyyətində qaldıq. Halbuki bu üsulun Avropada ifadə etdiyi mənə ilə bizim zehniyyətimiz arasında qara ilə ağ qədər fərq vardır. Avropada məşrutıyyət üsulu demək, milli hakimiyyət deməkdir. Yəni milli iradənin hər şeyə hakim olması, milli iradənin ilgili olduğu hər maddənin kəskin bir əmr olması deməkdir. Orada milli məclislər milli həyatın hər hansı bir qismini düzənləmək və hər hansı şəkllə salmaq haqqına sahibdir. Orada zamanın dəyişməsilə hökmlər də dəyişir qaydasına haqqı ilə riayət edilərək hər hansı qaydanı, üsulu lüzum görüldüyü anda dəyişdirə bilirlər”.⁸⁰³

Onun fikrincə, müsəlman dövlətlərində nə belə milli hakimiyyətlər, nə də milli məclislər var. Hətta, milli məclislər varsa belə, onlar da din qorxusundan hərəkət edə bilmirlər. O zaman, Avropadan əxz olunan müəssisələrin yalnız şəkli, forması təqlid olunur, məzmun və mahiyyətdə isə yenə də, son əsrlərdə hakim olan despotizm və din hakimiyyəti davam edir. Ağaoğlu yazırdı: “Bu zehniyyətdir ki, qurtuluşumuz üçün çarə sayaraq aldığımız bütün müəssisələrin tam əsasından pozaraq, əslini dəyişdirərək yalnız iş görməz deyil, hətta əksinə hərəkət edəcək bir hala soxur; faydalanmaq yerinə zərər görürük. O zaman saxta fikirli adamlarımızdan mütəəssüb və cahil gələnkəçilərimizə qədər hər kəs qınama dilini açaraq gördüyümüz qüsurları, əks nəticələri həmişə o müəssisələrə yükləyirlər. Bunlar anlamırlar

⁸⁰¹ Yenə orada, s.46-47

⁸⁰² Yenə orada, s.48

⁸⁰³ Yenə orada, s.49

və ya anlayıb etiraf etmək istəməirlər ki, qəbahət o müəssisələrdə deyil, bizdədir, bizim dar düşüncələrimizdə, kor zehniyyətimizdədir”.⁸⁰⁴ Əgər onun bu düşüncələrini incələsək görürük ki, müsəlman xalqlarda, o cümlədən İslam inancılı Türk dövlətlərinin çoxunda eyni vəziyyət, yəni sözdə “demokratiya” ənənələri (zəhri parlament, məhkəmə) davam etməkdədir.

Ağaoğluna görə müsəlman xalqlarının ən azı 4-5 əsrlik dini hökmləri (şəriəti) və milli adət-ənənələri (törələri) artıq bir işə yaramadığı üçün, çıxış yolu Qərb mədəniyyətindədir, onu da yalnız formaca, təzahürə deyil, məzmun və mahiyyət etibarilə bütününü qəbul etmək vacibdir. Çünki müsəlman dünyasında Qərb mədəniyyətindən bəzi örnəklər alaraq dini və milli adət-ənənələrlə bağlı aparılan dəyişikliklər heç bir fayda vermir. Belə ki, avropalı Spenserlərlə, Russolarla, Smitlərlə, Kontlarla, Berqsonlarla, Dürkheymlərlə (Pozitivizm, “ictimai müqavilə”, Struktur funksionalizm və b.) müsəlman şərqli Əbu Yusiflərin, Əbu Davidlərin (Örfçülük, Dahilik və b.) nəzəriyyələri arasında yerlə göy qədər fərq var ki, onları bir-birlərilə uzlaşdırmaq çıxış yolu deyil, bəlkə də ölümü seçmək kimi bir şeydir. Çünki birincilər, fərdin düşüncəsinə önəm verməklə yanaşı, fərdlə cəmiyyət arasındakı bağları, milli hakimiyyəti inkişaf etdirməyə çalışdıqları halda, ikincilər ya fərdləri əsassız olaraq mütləqləşdirilər, ya da fərdlərin fikirlərinə heç bir dəyər vermədən ümumi insani “tanrılıq” anlayışını ortaya atırlar. Ağaoğlu yazırdı: “Halbuki gerçəkdə siyasi, ictimai, estetik, fikri gəlişmənin ən təsirli amili yenə fərddir. Hər nə qədər fərdlər içində olduqları çevrədən ilham alırlar, fikir və duyğularının amillərini və əlamətlərini o çevrələrdən saxlayırlarsa da gəlişmə tarixi və hər günkü müşahidələrimiz isbat edir ki, bu xüsusda fərdlərlə çevrələr arasında qarşılıqlı bir fəaliyyət və təsir vardır. Çevrə fərdə nə qədər ilham verirsə, o nisbətə də fərd çevrə üzərinə təsir etməkdən geri qalmır. Fərd çevrədən aldığıni fazlasıyla geri verir. Zətən fərd bu olsaydı, özü çevrəyə ilham verməsaydı və çevrəyə qarşı yalnız qramofon rolunu oynamaqla (hazırda da müsəlman şərqli xalqların fərdlərinin çoxu qramofon rolunu oynamaqdadır – F.Ə.) qalmış olsaydı, bir çox fərdlərin bir araya gəlməsindən ibarət olan cəmiyyətdə heç bir yenilik, heç bir irəliləmə olmazdı. Cəmiyyətlər dönüb dönüb bir nöqtə üzərində qalmış olarlardı”.⁸⁰⁵

Ağaoğlu yazırdı ki, müsəlmanlar ölmək yox yaşamaq istəyirlərsə qərblili Spenserlərin, Russoların, Smitlərin, Kontların, Berqsonların, Dürkheymlərin yolunu seçməli, bu zaman da dinlərindən və milli şəxsiyyətlərindən uzaqlaşacaqlarını güman etməməlidirlər. Çünki müsəlman ibadət və inanclar anlamında dininə çox bağlıdır, üstəlik islamıyyətin başlanğıcından bu günə qədər, Tanrı birliyinə aid ayələr əleyhinə də heç bir dəyişiklik olmamışdır. Onun fikrincə, əsas problem dünya işlərinə aid hökmsüz buraxılmış ayələrlə bağlı olmuşdur ki, artıq müsəlman xalqları da dünya işlərini is-

⁸⁰⁴ Yenə orada, s.49-50

⁸⁰⁵ Yenə orada, s.51-52

tədikləri kimi təsərrüf etməlidirlər, bundan başqa çıxış yolu yoxdur.⁸⁰⁶

Bəs, ən azı 4-5 əsr bundan öncəki, yəni təhrifə məruz qalmadığı dövrlərdəki dini hökmləri (şəriəti) və milli adət-ənənələri (törələri) artıq heç bir işə yaramırdımı ki, çıxış yolu olaraq yalnız və yalnız Qərb mədəniyyətinin bütününün qəbulu vacib sayılırdı? Ağaoğlu bu məsələnin üzərində çox durmayaraq əsasən, İslam dünyasında son əsrlərdəki böhranlı vəziyyəti tənqid edir, bu böhrandan çıxmaq üçün də milli-dini törələrlə Qərb mədəniyyəti arasında hər hansı uzlaşdırmanın doğru saymadığını ifadə edirdi. Ona görə Qərb mədəniyyətini bütünlükdə (əxlaq, demokratiya, hüquq və s.) qəbul etməklə türklükdən və islamlıqdan uzaqlaşma baş verməyəcək.

Bu baxımdan Ağaoğlu əxlaqda da yeniləşməyi, Qərb mədəniyyətinə faydalanmağı mümkün sayırdı. Ona görə, müsəlman şərqində əxlaq məsələsi ilə bağlı iki başlıca müqəddəs qayda: 1) namus, 2) peyğəmbərlə (s.) imamların şəxsiyyətinə sayğı, var. Onlardan birincisi olan namus, ancaq qadınlara aid edilərək, kişilərin belə bir problemi olmadığı halda, ikinci qayda da isə, xalq vicdanında peyğəmbər və imamlar toxunulmazdır. O, yazırdı: “Fəqət bunların dışında digər bütün əxlaq qaydaları müəyyidədən (nəzarətdən) yoxsundur. Gərçi bizdə də başqa çağdaş cəmiyyətlərdə olduğu kimi yalan, riya, yarıma, yaltaqlanma, hiylə, fırıldaqçılıq, oğurluq, vəfasızlıq, sədaqətsizlik, öldürmə və bənzəri hərəkətlər pis sayılır. Fəqət sadəcə sayılırlar. Gerçəkdə xalq vicdanında bu məfhumların heç də bir qutsallığı yoxdur. Heç bir müəyyidə ilə qüvvətləndirilmirlər. Demək ki, həqiqətdə biz bu çeşid hərəkətlərə aid qaydaları müqəddəs tanıyırdıq”.⁸⁰⁷

Onun fikrincə, əslində nəzarəti olmayan hər hansı bir əxlaq qaydası yox kimdir və nəzarətin qüdrəti isə xalqın vicdanıdır. Ancaq xalq vicdanını hərəkətə gətirəcək qədər qutsallığı olmayan bir əxlaq qaydasını istədiyimiz qədər sözdə qəbul etməklə də, onun dəyər və önəmi olmaz.⁸⁰⁸ Deməli, hər hansı əxlaq qaydası sözdə qəbul edilib əməldə öz gerçəkliyini tapmırsa, o zaman “xalqın vicdanı” anlayışı da əhəmiyyətsizləşir. Görünür, bu cür mənfi məqamları nəzərə alaraq Ağaoğlu hesab edirdi ki, müsəlman şərqində zümrəvi və ictimai əxlaq prinsiplərindən bəhs etmək mənasızdır. Çünki Avropadan fərqli olaraq son əsrlərdə müsəlman ölkələrində nə düz əməlli zümrələr, nə də ictimai əxlaq prinsipləri vardır. Bütün bunların əsas səbəbi də nəzarətsizlik, ya da “xalq vicdanı”nın formal xarakterə çevrilməsidir. Bunun nəticəsidir ki, son zamanlar müsəlman ölkələrində, o cümlədən Türkiyədə yaranmış mətbuat orqanlarının, siyasi partiyaların çoxu cəmiyyətdə ciddi nüfuz qazana bilməmişlər, hətta “İttihad və Tərəqqi” kimi az-çox uğur qazananlar da ondan umulan iç sağlamlığı və dayanıqlığı sonuna qədər göstərə bilmə-

⁸⁰⁶ Yenə orada, s.54-55

⁸⁰⁷ Yenə orada, s.57

⁸⁰⁸ Yenə orada, s.58

mişdir; yavaş-yavaş əsil mahiyyətini qeyb edərək ilk önəmli zərbədə dağılıb getmişdir.⁸⁰⁹

Ağaoğluna görə ictimai əxlaqın nəzarəti ümumi əfkardır ki, Şərqdə gerçək belə bir anlayış olmadığından bu cür əxlaqdan söz belə edilə bilməz: “Bizdə ümumi əfkar deyilən şeyin tək görünmə vasitəsi mətbuatdır. Mətbuat ictimai zümrələrdən, bu zümrələrin dayandıqları əsas və prinsiplərdən ziyadə, şəxsləri, şəxslərin özəl təmayüllərini, diləklərini təmsil edir. Şəxsi dilək və təmayüllər isə bəlli bir ölçü, bir qayda, bir sınır içində girəməz və daima dəyişikdir. İştə, bunun üçündür ki, tərəfgirlik, aşırılıq, ölçüsüzlük qəzetlərimizin göstərdiyi ümumi hallardır. Bu da mətbuatımızı müəyyidə olmaq fəzilətindən yoxsun buraxmaqdır”.⁸¹⁰ Bununla da, Ağaoğlu belə bir nəticəyə gəlirdi ki, əxlaq məsələsində İslam xalqları çox zəifdirlər; üstəlik bu gerçəkliyi dərk etmək əvəzinə, əxlaqı qurşaqdən aşağı anlayıb Qərb cəmiyyətlərindən daha əxlaqlı olmağı iddia etmək qətiyyəni doğru deyildir: “Bu fikir qətiyyəni yanlış və yanlış olduğu qədər zərərliyədir. Çünki öncə burasını bilməliyik ki, əxlaqı yalnız cinsi münasibətlərlə sınırlandırılmış sayanlar insanı yalnız qurşağına qədər təsəvvür edənlərdir. Fəqət qurşaqdən yuxarı bir qəlb və bir də ruh vardır. İştə, bu qəlb və ruh aid olan əxlaq sahələrinin hamısında biz çox aşağı bir durumdayıq”.⁸¹¹

Müsəlman xalqlarında üst deyilən hakim təbəqə ilə alt təbəqə deyilən xalq arasında digər sahələrdə olduğu kimi əxlaq məsələsində də doldurulmaz bir uçurumun olduğunu yazan Ağaoğlu hesab edirdi ki, əgər cəmiyyətin aydını hesab edilənləri arasında bəzi “ziyalı”lar hər hansı millətin çeynənən haqqı uğrunda mübarizə aparmaqdansa köləliyə boyun əyirsə, o zaman həmin millətin işi çox çətin olacaqdır. Buna nümunə olaraq, Osmanlının tənəzzülü dövründə ortaya çıxan ingilispərəst paşaları göstərən Ağaoğlu ilk vaxtlarda ümid edib ki, hər kəs öz mətanət və səbatı ilə düşməni sayğıya sövq edəcək. Ancaq çox keçmədən məlum olub ki, nəinki İstanbulda qalanlar arasında, eyni zamanda Böyük Britaniyanın təlimatı ilə Maltaya sürgün edilən Türk ziyalıları arasında da fəlakətə boyun əyərək, hətta ingilis bayrağına bürünərək “uca və adil ingilis hökuməti”ndən əfv olmasına ümid edirmişlər.⁸¹²

Ağaoğlu xüsusilə də, üst təbəqədən (elit) hesab olunan ziyalıları arasındakı əxlaq düşkünlüyünün səbəblərini əxlaq növlərinin (din, ailə, ədəbiyyat, fəlsəfə, milli adət-ənənələr və s.) cəmiyyət və onun fərdləri tərəfindən hansı dərəcədə dərkli ilə açıqlamağa çalışmışdır. Onun fikrincə, məsələn islamıyyətin irəli sürdüyü əxlaqi prinsiplər (mərdlik, doğruluq, ədalət, bağış-

⁸⁰⁹ Yenə orada, s.60-61

⁸¹⁰ Yenə orada, s.61

⁸¹¹ Yenə orada, s.61-62

⁸¹² Yenə orada, s.67-68

lamaq, dayanışma, dözümlülük və s.) çox yüksək olsa da, ancaq gerçəklikdə onlara aid nə doğru-dürüst dini kitablar var, nə də onlara əməl edənlər var. Əslində islamıyyətin öyrətdiyi həmin əxlaqi prinsiplər deyil, sadəcə fərz, vacibət, halal və haramdır; üstəlik bundan qırağa çıxmaq ruhanilər tərəfindən qəbul edilməz hal hesab olunur. Bu cür ruhanilərə görə, islamıyyətin tarixini, xüsusilə də Məhəmməd peyğəmbərin İslam dininin yayılması uğrunda verdiyi mücadiləni, xəlifələrin islamlıq uğrunda gördüyü əməlləri, hətta Quranın əsil mahiyyətini dərk etmək deyil də, müsəlmanlar üçün zəruri olan qüsul qaydalarını, vacibətləri bilməkdir. Ağaoğluya görə nə islamıyyəti bu cür anlayan ruhanilərdən, nə də onlardan özünü uzaq tutaraq bir köşəyə çəkilib özünü ibadətə həsr etdiyini iddia edərək başqa kimsəyi düşünməyənlərdən cəmiyyət adına bir şeylər gözləmək faydasızdır.⁸¹³

Dindən sonra millətin əxlaqi görüşlərinə ədəbiyyatla fəlsəfi əsərlərin olduğunu inanan Ağaoğluna görə dünənə qədər bu məsələdə də daha çox ərəblərlə farsların kitablarına müraciət edilib. Ancaq həmin kitablarda da çağın ruhunu təmsil edəcək bir əsər yoxdur. N.Tusi kimi azsaylı mütfəkkirlərin müstəqil olaraq əxlaqdan bəhs etdiyini də xatırladan Ağaoğlu yazır ki, İslam üləmaları isə heç bir zaman əxlaqi müstəqil bir bölgü şöbəsi olaraq qəbul etməmiş, onu daima dinlə bağlamışlar: “Çünki onlara görə yaxşı və pis dəyərləri təyin, yalnız şəriət sahibinin yetkisi içindədir. Bu görüşə görə şəriətcə təyin edilmiş olan əxlaq prinsipləri daimi və əbədidir. Nə məkana, nə zamana, nə də sosial şərtlərə bağlıdır. O halda əxlaqdan ayrıca və müstəqil olaraq söz deməyə lüzum varmıdır?”⁸¹⁴

Ağaoğlu əxlaqi məsələləri, din və əxlaqi bir-birinə qarışdırdıqlarına görə mütəsəvvüfləri də tənqid etmişdir: “Bunlar şəkli ibadətə o qədər önəm verməzlər. Onlarca əsil olan iç təmizliyidir. Fəqət bu məzhəb də əxlaqi öz-özünə və doğrudan-doğruya bir qayə deyər qəbul etməyir. Yalnız bir vasitə olmaq üzrə tələqqi edir. Əsil hədəf “hüzura ulaşma”dır. Bu qayəyə varıldımı və ya daha doğrusu, varıldığı zənn edildimi, artıq əxlaqa belə lüzum qalmaz. Bu cəhət nə qədər çəkidir! Özünü Allahın hüzuruna əbədi təcəlli yerinə ulaşmış sayan birisi üçün artıq iç bağlantılara təbiətilə ehtiyac qalmır. Bu üz-dən ilgisizlik, laüballıq yolunu tutmuş olanlar nə qədər çoxdur”.⁸¹⁵ Ancaq az-çox islamıyyətdə ali fikirlərin, əxlaqın canlandırılması yalnız təsəvvüf yolunu tutanlarla mümkündür; çünki dini müəssisələr arasında həyat qabiliyyəti yalnız buradadır.

İslam Şərqiə aid ədəbiyyatda əxlaq məsələsinə gəlincə, burada da durumun yaxşı olmadığını yazan Ağaoğluna görə məşrutıyyətin elanına qədər yalnız mədrəsələrdə deyil, digər məktəblərdə də əxlaq adına yetərli ki-

⁸¹³ Yenə orada, s.69-70

⁸¹⁴ Yenə orada, s.71

⁸¹⁵ Yenə orada.

tablar olmamışdır. Ancaq “Kəlilə və Dimnə”, Şeyx Sədinin “Gülüstan” və “Büstan” kimi əsərləri İslam Şərqində geniş yayılıb ki, bunlar da öz dövründə bəlkə də müəyyən əhəmiyyət kəsb etdiyi halda, hazırda çağın ruhu ilə qətiyyəən səsleşmir. Ona görə də, milli hakimiyyət quruculuğu yolunu tutan bir millət üçün bir tərəfdən çağın ruhuna uyğun addımlar atmaqla yanaşı, hələ də Sədinin əsərlərinə müraciət edib hökmdarları “Allahın kölgəsi” kimi təqdim etmək qətiyyəən doğru deyildir. Bununla da, Ağaoğlu belə bir nəticəyə gəlirdi ki, Türkiyə “İran” kimi durğunluq içində yaşamağa davam etməməli, üzünü Avropaya tutmalıdır.⁸¹⁶

Biz görürük ki, Ağaoğlu da Ə.Hüseynzadə kimi az-çox dünyəvi dövlət olmaq yolunda Osmanlı (Türkiyəni) “İran”dan daha irəli görmüşdür. Ağaoğlu da Hüseynzadə kimi inanırdı ki, “İran” xüsusilə də, son bir əsrdir dərin bir yuxu içindədir və iranlılar yuxu içində olduğu dövrdə də müsəlman, o cümlədən Türk dünyasının əsas yükünü daşıyan Osmanlı olmuşdur. Çünki Sədilərin “əxlaq fəlsəfəsi”ndən (itaət, qənaət, təslim, təvəkkül, təhəmmül, susmaq) daha çox təsirlənən “İran” olmuş, burada fərd daha çox özü üçün yaşayır, özünün mutluluğuna çalışır, cəmiyyətin digər fərdləri ilə çox da maraqlanmır və cəmiyyətlə bağlı önəmli məsələləri də “Allahın kölgəsi” hesab etdiyi hökmdara, onun ətrafına etibar edir. Başqa sözlə, bir qoynun öz həyatını tamamilə necə çobanın ixtiyarına buraxırsa, Sədinin “əxlaq fəlsəfəsi”ndə də fərdlər ancaq özünü düşünür, yalnız təhlükə anında öz canını xilas etməyə çalışır və bunu bacarmayanda da həyatla vidalaşmalı olur. Ağaoğlu yazır: “Bu fəlsəfənin bir kərə nə qədər məncil, özünü bəyənməmişcəsinə olduğu meydandadır. Bütün prinsip fərdin özünü, öz nəfsini qurtarmasına yönəlmişdir. Fərdin öz cinsinə qarşı heç bir vəzifə yükləməz. Fərd yalnız özünü qurtarmağa çalışacaqdır, başqasını düşünməyəcəkdir. Bu fəlsəfənin ruhlarımız üzərində nə qədər yıxıcı bir təsir etmiş olduğu meydandadır. Deyilə bilər ki, İslam camaatı mənçiliyin ən fazla qol gəzdirdiyi bir sahədir. Mənçilik bizdə əsasdır. İştə, bunun üçündür ki, bizdə ictimai təşkilat asanlıqla meydana gəlmir”.⁸¹⁷

Ağaoğlu çox doğru yazırdı ki, biz əxlaqi örnəklərimizi Şirazdan, İsfahandan almaqdan, zərdüşti ənənələrlə tərbiyə edilməkdən, ariançılıqdan imtina etmədikcə İslam Şərqindən, o cümlədən Türk dünyasından inkişaf gözləmək çətinidir. Deməli, Ağaoğlu da Hüseynzadə kimi İslam Şərqinin, xüsusilə də onun aparıcı nüvəsi olan Türkün ruhuna ciddi sirayət etmiş zərdüştiyi, iranizmi görür və onların aradan qaldırılmasını vacib sayırdı: “Biz örnəklərimizi Şirazdan və İsfahandan alırıq. Avropa isə əski Yunanıstanla əski Romadan alır. Biz zərdüştilərin ənənələriylə tərbiyə edirik. Onlarsa əflatunların, aristotellərin, solonların ənənələriylə. Biz Fərri-Yəzdan (Allahın həşəmətinin timsalı) və yarı allahlar önündə qənaət, təslim və rizaya təhəm-

⁸¹⁶ Yenə orada, s.77

⁸¹⁷ Yenə orada, s.78-79

mül və susmaya qəlbimizi bağlarkən, onlar önlərində böyük bir hüriyyət dastanının haqq və ədalət tarixinin, altın səhifələrini qeyd edirlər. Biz, Daralar ilə düşüb qalxarkən, onlar Sokratlardan ilham alırlar”.⁸¹⁸

Bu coğrafiyadakı türklər üçün üç minillik “Ariyan” və zərdüştilik bəlası mövcuddur ki, bundan qurtulmaq heç də asan deyildir. Hazırda daha çox “İran türkləri” adlanan Türklər (Midiya, Azərbaycan, Xəzər, Parfiya, Hunlar, Səlcuqlar, Qaraoyunlu, Ağqoyunlu, Səfəvi, Əfşar, Qacar və b.) üç minillik ərzində Ariyançılıq və zərdüştlükdən qurtulmaq üçün müxtəlif üsullara əl atmış, yəni hərbi savaşırlardan tutmuş müxtəlif dini-fəlsəfi ideyalara da müraciət etmişdir. Bizcə, bu bölgədə yaşayan türklərin zaman zaman milli dini-fəlsəfi təlimlərini (tanrıçılığı) saxlamaqla yanaşı İudaizmə, Xristianlığa, İslama üz tutmalarında zərdüştlükdən uzaq durmaq məsələsi heç də az rol oynamamışdır. Ağaoğlu yazırdı: “Nə qəribədir ki, İslam mədəniyyəti Roma və Yunanla təmas edərkən və ondan fəlsəfəni və müsbət bilimlərə aid bilgiləri alarkən Yunan ədəbiyyatı ilə Roma hüququna tamamilə yabançı qalmışdır. Yunan fəlsəfəsindən və elmlərindən ilham alaraq bunca incə, dərin, əsərlər vücudə gətirən İslam fikir adamları, yunan əski ədəbiyyatı ilə Romanın hüquq xəzinəsini görməmişlər. Halbuki haqqdan və hüriyyətdən ilham alan bu ədəbiyyatla bu hüquq, İslam əsaslarına İran ənənələrindən daha ziyadə uyardı və daha ahəngli olardı. İcma-i ümməti əsas tutaraq hökumətin binasını ləhdən ziyadə istəmiş və hökumət yetkisini tamamilə cəmiyyətə əmanət edərək nəzarəti də ona təslim etmiş olan İslamiyyət Fərri-Yəzdan, Allahın kölgəsinə bənzərləri kimi Zərdüşt nəzəriyyələrinə tamamilə yabançı və qarşıydı. Əflatunla daha uyğun və ahəngliydi. Fəqət yazıq ki, iş əksinə olmuşdur. Fərri-Yəzdan nəzəriyyələri islamiyyətə qalib gəlidiyi kimi yunan və Roma xəzinələrini də İslamın gözündən saxlamışdır”.⁸¹⁹

Deməli, müsəlman fikir adamları mənaviyə aid Allah, ruh, varlıq məsələlərini araşdırıb, maddiyə aid olan gerçək həyat fəlsəfəsindən, qanundan, hüquqdan uzaq durublar. Onların maddi məsələlərdə Yunan ədəbiyyatı və Roma hüququna deyil “İran ənənələri”nə müraciət etməsi təsadüfi ola bilməzdi. Bu o deməkdir ki, Ariyançılıq və zərdüştlük kimi “İran ənənələri”ndə qeyri-adi olan nə varsa, o, yalnız qədim Midiyaya sahib olan yerli (türk), ya da gəlmə (yunan, romalı) qeyri-fars hökmdarları “özünküləşdirmir”, eyni zamanda qeyri-aryançı dinləri (Xristianlığı, İslamı), dini-fəlsəfi cərəyanları da dəyişdirərək iransayağı bir qəlibə salır. Məsələn, “İran”da Tanrıçılıq, Xristianlıq və İslamlıq öz əksini uyğun olaraq zərdüştlüklə çulğalaşmış maqlarda, manilikdə, məzdəklikdə, təsəvvüfün bir çox təriqətlərində, fars şiəçiliyində və digərlərində tapmışdır. Deməli, bu bölgədə yeniləşmənin, dünyəvi dövlət olmanın əsas problemi zərdüştlük və ariyançılıqdır! Bizcə, bu anlamda İslam mədəniyyəti daxilində də özünə yer taparaq yuvalan-

⁸¹⁸ Yenə orada, s.81

⁸¹⁹ Yenə orada.

miş əsas problem zərdüştlik və ariyançılıqdır! Başqa sözlə, İslam mədəniyyəti çərçivəsində yalnız bir panərəbizim, samiçilik problemi deyil, bəlkə də ondan da çox panariyanizm və zərdüştlikdir. Əslində bu coğrafiyada və ona həmhüddud bölgələrdə də İslam mədəniyyəti daxilində əsas mübarizə İslam dini ilə “İran ənənələri” arasında gedir. Ancaq bu “İran ənənələri” sırf İslam dininə qarşı olmaq kimi başa düşülüb, buna uyğun olaraq da yalnız bir Ərəb düşmənçiliyi deyil, eyni zamanda ondan da çox Türk düşmənçiliyi vardır. Çünki “İran ənənələri” nə İslama qədər də, İslamdan sonra da ən böyük mücadilə verən Türk gücü və Türk təfəkkürü olmuşdur. Hər halda İslamaqədərki dövrdə “İran ənənələri” (ariyanizm, zərdüştizm) ilə mübarizdə ən çox içdən və dışdan mücadilə verən türklər olmuş, ancaq bu məsələdə yunanların, romalıların da əməyini unutmaq olmaz. Nizmai Gəncəli heç də təssadüfi olmayaraq “İskəndərnamə” poemasında Makedoniyalı İskəndərin “İran ənənələri”ni (xüsusilə zərdüştizmi) məhv etməsini ürəkdən təqdir etmişdir.

Sadəcə, bir müddət Türk gücünü və Türk təfəkkürünü xeyli dərəcədə zəiflədərək bu bölgədə yenidən hakimiyyətə başına gəlmiş zərdüştü Sasanların 7-ci əsrdə bu dəfə İslam bayrağı altında ərəblərdən (İslam ordusu tamamilə ərəblərdən ibarət olmamışdır) böyük və həlledici zərbə alması ilə yeni bir mərhələ başlamışdır. Hər halda Türklərin tolerantlığını İslam Xilafətində görməyən “İran ənənələri”nin təmsilçiləri üçün yenidən toparlanmaq və gücdə qeyb etdiklərini təfəkkürdə qazanmaq üçün böyük bir yol keçmişlər. Bu yolda da, ən vacib olanı İslam mədəniyyətini ariyançı, zərdüştü təfəkkürə uyğunlaşdırmaq idi. Bunun üçün də, “İran ənənələri”nin təmsilçiləri iki istiqamətli iş aparmışlar: 1) islamlığı dünyəvilikdən mümkün qədər uzaq tutmaq, 2) islamlığı ərəblərdən də çox dünyəvi mahiyyətdə saxlamağa çalışan və orta çağın uzun müddət hakim qüvvəsi olan Türk xalqlarının ağılı (vəziri) olmaq.

Bizcə, “İran ənənələri”nə Samilərdən və başqa xalqlardan daha çox Türk xalqları qapılmışdır. Halbuki Türk dünyagörüşündə fərd və cəmiyyətin həm ayrı-ayrılıqda, həm də bir yerdə yeri və roluna münasibətlə, ariyançıların dünyagörüşü arasında xeyli ziddiyyətlər var. Ariyançılıqda fərd və cəmiyyət təzahür olaraq ali ideallarla (İslam dini, ya da şiəçilik, irançılıq) bir-birinə bağlı göründüyü halda, mahiyyətə həmin ali ideallar ariyançılığı qorumaq üçün əsas qalxan rolunu oynamaqdadır. Ancaq burada ilk baxışda ariyançılıq, zərdüştizmi hiss etmək mümkün deyil, bunun əvəzində guya dini ideal ön plandadır. Ariyançılar yaxşı dərk edirlər ki, əsasən iç-içə yaşadıkları gerçəkçi, həqiqətçi, ədalətsevər türklərin oyanışının qarşısını alıb, hakimiyyəti əldən verməmək yolunda əsas silah İslam dini (Əhli-beytə bağlılıq, Hz. Əlinin və Hz. Hüseynin məzlumların yanında olmaq fəlsəfəsinə inam və s.) və aski İran mədəniyyəti (Əhəmənilər, Sasanların orta q sahibli olmaq və s.) məsələləridir.

Bizcə, son əsrlərdə bu bölgədəki türklər fərd və təşkilat olaraq iki məsələdə: 1) Türk ruhlu Qızılbaşlıqdan uzaqlaşib, zərdüştizmə əsaslanan şiəçiliyə meyillənməklə, 2) Türk əxlaqından uzaqlaşib, “İran mədəniyyətinə” qapılmaqla aryançılara məğlub olmuşlar. Başqa sözlə, Türk fərdləri və təşkilatları həm ruhi-mənəvi, həm də maddi-fiziki varislik anlamında “İran ənənələrinə” sürətlə yenilməyə başlamış və son nəticədə hakimiyyətlərini də (1925) ariyançılara buraxmaq məcburiyyətində qalmışlar. Bu anlamda deyə bilərik ki, ərəblərin, yunanların Osmanlıda oynadığı buraxdığı mənfi təsirlə (yeri gəlmişkən, tamamilə mənfi məqamlar üzərində durmağı doğru hesab etməyərək, hətta türk-yunan, türk-ərəb münasibətlərində bəzi müsbət cəhətləri də istisna etmirik) müqayisədə, aryançılar türk dövlətlərinin tənəzzülündə və türk təfəkkürünün “İran ənənələri” içində assimilyasiyasında daha sisteməlik və ardıcıl iş aparmışlar. Məsələn, bu gün Anadolu türklərində İslam dininə olan sevginin ifratlığı müəyyən qədər ərəbləşməyə səbəb olmuşdursa, yaxud da əski Yunan-Roma mədəniyyətinə aşırı sevgi bəzilərini yunanlaşdırmışsa da, bu proses Midiya-Azərbaycan türklərinin başına gələnlər qədər ağırlı olmamışdır. Ona görə də, Anadolu türkləri Osmanlı Türk imperiyasından heç olmazsa bir Türkiyə Cümhuriyyəti ilə öz varlığını sürdürməyə davam etdiyi halda, Midiya-Azərbaycan türkləri Səfəvi, ya da Qacarlar Türk imperiyasından yalnız çox kiçik bir Azərbaycan Cümhuriyyəti ilə mövcudluqlarına davam edirlər. Yerdə qalan böyük bir ərazidə isə Midiya-Azərbaycan türkləri iki məsələ, yəni şiəçilik və aryançılıqla (“İran ənənələri”) bağlı ciddi problem yaşamağa davam edirlər.

Ağaoğlunun İslam Şərqində yaşayan xalqlarda (türk, ərəb, fars və b.) din, əxlaq və onun davamı kimi gördüyü fərd, ailədə yaşananlarla bağlı düşüncələrini izah edərkən, həmin xalqların milli-dini dünyagörüşü ilə bağlı daban-dabana zidd olan fərqliliklərini nəzərə almaq lazımdır. Əslində Ağaoğlu da “İslam mədəniyyəti” çərçivəsində müsəlman xalqlarının İslamılıqla yanaşı, ümumilikdə din, əxlaq, ailə, dövlət, fərd, cəmiyyət və bu kimi məsələlərdə fərqli yol tutmalarının əsil kökünü açmağa cəhd göstərmişdir. Bunu onun din, əxlaqa münasibətdə ortaya qoyduğu mülahizələrdən görürük ki, o, eyni formada fərd və ailəni də izah etməyə çalışmışdır.

Ağaoğluna görə hər hansı cəmiyyətdə fərd o zaman cahil qalır ki, buna səbəb ya dini əngəldir, ya da milli xüsusiyyətlərdən tamamilə məhrum olmaqdır. Uşağın bir fərd kimi formalaşmasında dini və milli bayramların, milli və dini məktəblərin mühüm rolu vardır; ancaq İslam Şərqində uşaqlar əsasən milli bayramlardan məhrumdurlar, dini bayramlar isə onlarda ortağ mənəvi həyatın formalaşmasına çox da kömək etmir, bəlkə də əngəl olur. Məktəblərə gəlincə, son əsrlərdə bunlar da işgəncə evlərinə çevrilmişdir. Deməli, milli və dini bayramlardan, dünyəvi məktəblərdən və elmlərdən yoxsun olan hər hansı cəmiyyətdə normal bir fərdin formalaşması mümkün deyildir. Ağaoğluna görə son əsrlərdə Osmanlı hökuməti fəzilətin, xüsusilə

də mədəni fəzilətin mənbəyini qurutmaq üçün nə lazımdırsa etmiş, ayrı-ayrı şəxsiyyətlərin yüksəlməsinə, ailələrin qurulmasına əngəl olmuşlar: “Doğruluğa, mədəni cəsarətə, haqqa, haqsevərliyə qarşı davamlı bir hərbi elan etmişlər. Doğrunu söyləyən, haqqı sevən nə bir hökumət adamını, nə bir şairi, nə də bir yazar və fikir adamını yaşatmışlar. Çalışaraq, şəxsi dühasıyla yüksəlmək istəyənlər daima əzilmişlər. Qısacası, fərdi fəzilətlərin hamısını ta kökündən qurutmaq üçün son dərəcə çalışılmışdır”.⁸²⁰

İslam Şərqi xalqlarında bu məsələdə çox şey dəyişməz olaraq qaldığı üçün, son əsrlərdə olduğu kimi günümüzdə də əsasən məddah şairlərlə məddah alimlər iş başındadırlar. Başqa sözlə, indinin özündə də müsəlman xalqlarında fərdin azadlıqları, mədəni fəzilətinin bəslənməsi, inkişafı çox ciddi problem olaraq qalmaqdadır. Burada fərdlərin böyük çoxu özünü düşünərək özünü qorumaqla, özünü qurtarmaqla məşğuldurlar. Ağaoğlunu təbrincə desək, köləlik ruhu ilə özünə inamsızlıq şəraitində günümüzdə də, müsəlman cəmiyyətlərində əsasən toplumun rifahı, ədalətliliyi, haqqı naminə fərdi qəhrəmanlıqlar, təşəbbüslər nadir hallarda ortaya çıxır: “Çünkü şəxsi təşəbbüslər və qəhrəmanlıqların qaynağı özünə güvəndir. Özünə güvən isə fərdi ilhamların yüksəkliyi və ictimai çevrənin əlverişli olmasıyla doğar. Fəqət fərdlərdə eqoizm nə qədər dərin isə şəxsi bacarıqsızlıq və zillətə təhəmmül də o dərəcə genişdir”.⁸²¹

Onun fikrincə, yüksək fərdiyyət, sərbəst sahə üzərində sərbəst çalışmaq, sərbəst ortaqlıq və sərbəst rəqabət əsaslarına dayanır ki, bu əsaslar da Böyük Fransız İnqilabı tətbiq etməyə başladı, daha sonra Qərbdə ailə, dövlət və cəmiyyət təşkilatının hamısı ondan ilham aldı: “O zamana qədər min türlü ailəvi, ictimai, siyasi, idari zəncirlərlə bağlanmış olan fərdlərin qabiliyyətləri, istedadları və qiymətləri bir sel kimi axmağa başladı. Elm və fənnin irəliləməsi, gözəl sənətlərin yüksəlməsi, xarüqə sayılacaq icadlar və kəşflər insanlıq tarixində heç bir zaman görülməmiş bir əzəmətlə bir-birini qovaladı. Ümumi sərvətin miqdarı, xalqın nüfuzu, şəhərlərin imarı şaşırlacaq bir dərəcədə yüksəldi”.⁸²² Sərbəst rəqabət sahəsində Qərbdə insanların güclərinin tarixdə misli görülməmiş bir tərzdə inkişaf etdiyini yazan Ağaoğluna görə bunun da sayəsində doğruluq, sədaqət, səbat, nizam, dayanışma və yardımlaşma, cəsarət, təşəbbüs, icad fikri inkişaf etdi.

Qərb xalqları inkişaf etdiyi bir dövrdə Şərqdə, xüsusilə də müsəlman Şərqində son 4-5 əsrdə fərdlər arasında həsəd, birləşməmə, yardımlaşmama, güvənsizlik nəticəsində təbiətimiz, əxlaqımız, ruh halımız pozulmuşdur. Onun fikrincə, artıq bütün bunlara son qoyulub həyatımızın bütün olaylarını çağdaş cəmiyyətlərin təqib etdikləri əsaslara görə düzənlənməli-

⁸²⁰ Yenə orada, s.85

⁸²¹ Yenə orada, s.86

⁸²² Yenə orada.

dir. O, yazırdı: “Ölmüş, çürümüş, əzilmiş fərd haqlarını təslim etməliyik. Ona yeni bir ruh aşılmalıyıq. Bu isə yalnız ailə, idarə, siyasət müəssisələrimizi, bu haqları gerçəkləşdirə biləcək bir hala gətirməklə mümkündür. Quru formulalardan ibarət olan bir Anayasanın elanı ilə iş olmaz. Bütün müəssisələrimizi ictimai, siyasi, iqtisadi təşkilatımızı yaşadığımız çağa uyğunlaşdırmalıyıq. Bizdəki fərd yalnız o zaman qurtulur və özündə gizlənmiş olan maddi və mənəvi dəfinələri o zaman meydana çıxarar”.⁸²³ Onun fikrincə, əsas və ruh, yəni “fərd yox, cəmiyyət var, haqq yox, vəzifə var” prinsipi dəyişməlidir, çünki fərdsiz cəmiyyət düşünmək, əlsiz və ayaqsız, başsız və gövdəsiz insan düşünməkdir. “Artıq bizi çürütmüş olan bu kimi Şərq prinsiplərinə son verərək ətrafımızı saran müdhiş həqiqətləri görməli və həyatımızı ona uyğunlaşdırmalıyıq” deyən,⁸²⁴ Ağaoğlu onu da yazırdı ki, hər şeydən əvvəl millət fərdləri mənəclilik, eqoizm bəlalərindən qurtulmalı, öncə fərdə sayğı olmalıdır.

Ailə məsələsinə gəlinə, Ağaoğluna görə “ailə, fərd ilə cəmiyyət, təbiətə insanlıq, maddi həyatla mənəvi həyat arasında atılan ilk əsaslı körpüdür. Sosial həyatın ilk və ən davamlı hücrəsi olmaqla bərabər, fərdi həyatın da ən səmimi, ən müqəddəs bir ocağıdır. Heyvani təmayülün ən açıq bir örnəyi olduğu halda, insani və mənəvi xassələrin də ən yüksək bir toplantı yeridir”.⁸²⁵ Ailə ilə bağlı bir neçə nəzəriyyə: 1) fərdin cəmiyyətin içində əriməsi yolunda ailə maneədir deyən cəmiyyətçilər (Platon, Furiye və b.), 2) ailəni müqəddəs hesab edərək cəmiyyətdən ayıran fərdçilər (Prudon və b.), 3) onların arasında orta yol tutan mütədilçilər vardır. Ailə məsələsində mütədil mövqe tutan Ağaoğluna görə əsirət daxilində ailəyə müdaxilələr çox olduğu halda, milli dövlət halında isə ailə dar çərçivədə qalır. Onun fikrincə, ən mükəmməl ailə təbii və ictimai amilləri özündə birləşdirən ailədir. Yəni ailə həm təbii istəklərin (anadangəlmə instinktlərin), həm də ictimai tələbatların (qarşılıqlı hörmət, millətə bağlılıq və s.) bütünlüyünü ifadə etməlidir.⁸²⁶

Cəmiyyət məsələsinə gəldikdə, Ağaoğluna görə burada dinin mühüm rolu vardır ki, müsəlman xalqlarında dini həyat ictimai baxımdan tamamilə çökmüşdür; artıq ruhlarda və qəlblərdə yaşamır, həyəcan oyatmır: “Dini bu hala gətirən və cameləri boşaldan, yenə din əmrini düzənləmək iddiasında bulunaraq insanın ruh halından tamamilə xəbərsiz olanlardır. Bunlar təqdir edə bilmirlər ki, insanları bir araya çəkən başlıca amil ya düşüncədir və ya duyğudur. Halbuki düşüncə və duyğu tamamilə cəmədən qovulmuşdur. Xütbə və vəzərlərimiz, yüz illərdən bəri təkrarlanan və xalqca dili anlaşılmayan bilməcələrdən ibarət eyni nəqaratdır. Xalqın mənəvi və maddi

⁸²³ Yenə orada, s.90

⁸²⁴ Yenə orada, s.91

⁸²⁵ Yenə orada, s.93

⁸²⁶ Yenə orada, s.94-96

iztirab və əndişələrinin heç birisini təmin edəcək mahiyyətdə deyildir”.⁸²⁷

Onun fikrincə, cəmiyyətin həyatının qüvvətlənməsinə səbəb olan, fikir və hiss axınlarıyla fərdləri birləşdirən fəlsəfə ilə ədəbiyyat məsələsində də ciddi problemlər vardır. Ağaoğlu iddia edirdi ki, müsəlman xalqlarında əskidən ədəbiyyat dışında fəlsəfə olmamış, yalnız təsərrüf ədəbiyyatında görülmüşdür (Ağaoğlunun bu fikirləri ilə, tamamilə razılaşmaq mümkün deyildir). Belə ki, fransızlar Volter, Didro, Monteskye, Russonun, almanlar Kant, Hegel, Şellinqin, ruslar Tolstoy, Dostoyevskinin, bolşeviklər Marksın, Engelsin fəlsəfi nəzəriyyələrindən ilham aldqları halda, Osmanlı yalnız tənzimat dövründə Avropadakı fikir cərəyanlarını təqib etmək yolu ilə fəlsəfə ilə ciddi maraqlanmışdır; ancaq burada da uğurlu bir fəlsəfi cərəyanlar ortaya çıxmamışdır.⁸²⁸ O, yazırdı: “Elmi müəssisələrin yoxluğu üzündən, bizdə elm, texnika və dolayısı ilə fikir və fəlsəfi cərəyanları və bu cərəyanların doğurduqları fikir həmrəyliyi və toplu həyəcanlar olmamışdır. Fikir nəzəriyyələrinin verdikləri həyəcanları, fərhlikləri biz bilməyirik. Bir kantizm, bir hegelizm, bir pozitivizm, bir darvinizm mücadilələri ətrafında qurulan fikir zümərələri bizə tamamilə yabançıdır. Son zamanlarda çox bilikli görünmək həvəsi ilə və həvəskar sifəti ilə Avropa süfrəsindən bir loxma olaraq aldığımız “fəlsəfə” kəlməsi və atdığımız “filosof” imzaları kəndirbazlıqdan başqa bir şey deyildir”.⁸²⁹ Cəmiyyətin həyatının qüvvətlənməsində əsas səbəblərdən biri kimi gördüyü ədəbiyyata gəlincə, Ağaoğluna görə müsəlman Şərqiində uzun müddət “Xosrov və Şirin”, “Leyli və Məcnun”, “Şahnamə”, “İsgəndərnamə” kimi ədəbiyyatlar hökm sürmüşdür. Yalnız Namiq Kamanın dünya çapındakı inqilabi ruhunu təqdir edən Ağaoğlu hesab edir ki, indiki türkcülər mənəvi olaraq onun təqibçisi olsalar da, “Türkün yüz illərdən bəri istibdad altında əzilmiş ruhu, zülm və cəhalət içində yuvarlanmış həyatı, kəndinə yol göstərəcək, ümid verəcək, iman aşılacaq bir öndər ayaq yır”.⁸³⁰

Ağaoğlunun dövlət anlayışına yanaşmasına görə, dövlət və hökumət bir-birindən fərqləndirilməlidir, ancaq Türk dövlətlərində çox vaxt buna əməl olunmamış, üstəlik dövlətlər sülalə adları ilə adlanmışdır: “Dövləti sülalə adı ilə adlandırmaq, dövləti sülalədən ibarət saymaqdır ki, bu təqdir-də, sülalə yıxılınca, ya çöküncə dövlətin də yıxılması çökməsi gərəkdir. Halbuki gerçəkdə dövləti quran, dövlətin əsaslı və sürətkli amili və qurucusu olan millət davam edər, yaşayır”.⁸³¹ Onun fikrincə, sultan Mehmet Fatehdən sonra Osmanlı dövləti də onun əsasını təşkil edən, qurucusu olan Anadolu türklərindən uzaqlaşdığı üçün sonralar ciddi problemlər yaşamış; Os-

⁸²⁷ Yenə orada, s.102

⁸²⁸ Yenə orada, s.107

⁸²⁹ Yenə orada, s.105-106

⁸³⁰ Yenə orada, s.113

⁸³¹ Yenə orada, s.118

manlının qurucusu olan Anadolu türklərini bir kənara buraxıb hökmdar və sülalədən yapışmaqla ciddi yanlışlıqlara yol vermişlər. Ağaoğluna görə dövlət məsələsində Osmanlı ilə müqayisədə “İran”da məsələ daha ifrat hal almış, dövlət dedikdə yalnız hökmdar başa düşülmüşdür: “Dövlətə deyil, hökmdarın şəxsinə bağlılıq, Şərq qövmləri arasında daima bir fəzilət hesab edilmişdir”.⁸³²

Bu fikrin Şərq xalqları adı altında türklərə də şamil edilməsi qismən doğrudur. Çünki, Türk xalqları əsasən məşvərətçi, hüquqi, ədalətli dövlətdən yana olub hökmdara deyil dövlətə bağlı olublar. Türklər daha çox iran-soylu və samisoylu xalqlarla qaynayıb qarışdıqdan sonra, bu kimi problemlərlə üzləşiblər, üzləşməyə davam edirlər. Bunu, hər halda bildiyi üçün Ağaoğlu daha sonra yazırdı ki, tariximizdə şəxsə-hökmdara bağlılıq qaydası əsas prinsipə çevrildikdən sonra Türklər məsələni, Osmanlının təmsalində son üç-dörd əsrdə dövləti idarə etmədən uzaqlaşdırılmışlar: “Üç yüz ildən bəri saraya girmək imkanını tapan nəslə-kökü bilinməyən, dövlətin qurucu ünsürü ilə maddi və mənəvi heç bir ilgisi olmayan neçə qadın və erkək, bu dövlətin başına nə qədər müdhiş fəlakətlər gətirmişlər. Milli tariximizdə o qanlı və müdhiş şəklə verənlərin, həmən yüzdə doxsanı, bu kimi Türk olmayanlardır... Kəsin olaraq deyilə bilər ki, Qanuni Sultan Süleyman zamanından bəri şəhər imarı, xalqın maddi və mənəvi rifahının artırılması yolunda bir tək addım atılmamışdır. Əksinə olaraq istər Səlcuqlar zamanında və istər Qanuniyə qədər edilmiş olan imarın hamısı dərəcə-dərəcə yox edilmiş və nəhayət, Türk o xaraba kulübəsi və bitlik vücuduna qalmışdır”.⁸³³

Ağaoğluna görə türklər arasında hökumət anlayışı da dövlət kimi, öz əvvəlki qavramından xeyli dərəcədə sapmışdır. Belə ki, türklər də “İran ənənələrinə” aid ilahi hüquq nəzəriyyəsinə uymuş, yəni guya hökmdar qüdrət və ixtiyaratı doğrudan doğruya Yaradandan alır və özü də yarı insan yarı tanrıya çevrilir.⁸³⁴ İslamiyyətin belə bunu qəbul etmədiyini, hökumətin qaynağını xalqda aradığını yazan Ağaoğluna görə xilafətdə əvvəllər xəlifəni xalq seçmiş, onun da maddi olaraq cəmiyyət hüzurunda, mənəvi olaraq da Allah hüzurunda cavabdehliyi olmuşdur: “Fəqət yazıq ki, islamın bu anlayış tərzini islamiyyətdə çox uzun davam edə bilmədi. Həşəmət, cəbr, zülm və basqıya alışmış olan Şərq, bu nəzəriyyəyə alışa bilmədi və Müaviyə zamanından bu günə qədər yenə o əski İran nəzəriyyəsi hər tərəfdə hakim oldu. Yalnız bu kərə Fərri-Yəzdan (Allahın həşəmətinin təmsali) Şəhriyarlar yerinə Zillullahi-Azam (Allahın kölgəsi), Müəyyəd bin Tarafullah (Allah tərəfindən yardım görən), Kaim bin Əmrullah (Allahın əmri ilə hökm edən) sifətləri keçdi. Nə edirlərsə etsinlər onlara itaət Allaha, peyğəmbərə itaət etməkdir, onların zülm və fəsadlarına, xəyanət və cinayətlərinə qarşı üsyan, ayaqlanma,

⁸³² Yenə orada, s.125

⁸³³ Yenə orada, s.127

⁸³⁴ Yenə orada, s.129

ixtilal kimi təşəbbüslər Allaha üsyan kimi sayılacaqdır”.⁸³⁵

Şübhəsiz, bu zehniyyət yalnız Ərəb Xilafəti ilə məhdudlaşmamış, eyni zamanda orta çağda qurulan bir çox Türk dövlətlərinə, xüsusilə də Osmanlı, Səfəvilər, Qacarların hakimiyyətlərinin son dövrlərində onların üzərində dərin iz buraxmışdır. Ağaoğlunun təbrincə desək, bu “ilahi hüquq zəhniyyəti” o qədər dərin iz buraxmışdır ki, son dövrlərdə Osmanlı və Qacarlarda elan olunan məşrutiyyətlər belə maddi olaraq bir çox azadlıqlar ver-sə də, mənəvi cəhətdən çox şey dəyişməmişdir.⁸³⁶

Ə. Ağaoğlu “Üç mədəniyyət” əsərində Türk mədəniyyətinin inkişafı, yəni din, əxlaq, fərd, ailə, cəmiyyət, dövlət və başqa 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, hökumət, demokratiya və başqa sahələrdə Qərb ölkələrinin əldə etdiyi nailiyyətlərin müsəlman-türk dünyasında, ilk növbədə Türkiyədə əsasən, gerçəkləşməməsi idi. Ağaoğlu özü bu əsərini qələmə almasını, sətiraltı 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”.⁸³⁷ Ağaoğlunun Türk millətinin fərdlərində görmək istədiyi “bəzi mənəvi xüsusiyyətlər” vətəndaşların azad və sərbəst yaşamaları, ölkənin azad və demokratik şəkildə idarə olunması, maarif və mədəniyyət müəssisələrinin çoxaldılması ilə bağlı idi. Bunun üçün də, insan maddi və mənəvi anlamda nəfsinə hakim kəsilməli, doğruluğu sevməli, həqiqətə dözümlü olmalı, heysiyyət sahibi kimi çıxış etməlidir.⁸³⁸

Ağaoğlunun “Sərbəst insanlar ölkəsi” Türk dünyagörüşü əsasında yeni bir Türk dövlətinin (Türkiyənin) ifadəsinin xəyali bir varlığıdır. Hər halda o, əsərin girişində cə qəhrəmanın (yəni özünün) dilindən təsadüfən qeyd etmirdi ki, millətinin ilk məskəni Orta Asiyanın yüksək yaylası olub, sonradan dünyanın dörd bir yanına yayılmışdır: “Nəslim əsil, elim nəcib, qanım təmizdir. Yurdum əvvəlcə Orta Asiyanın yüksək yaylası idi. Sonra daşqın bir qanın həmlələri ilə əcdadım Şərqə, Qərbə, Şimala və Cənuba yayılmışlar. Məmləkətlər basmışlar, dövlətlər qurmuşlar, mədəniyyətlər meydana gətirmişlər. Ulularımız əvvəlcə sadə yaşarlardı, xalqla oturub-durarlardı, qanuna baxarlardı, haqqa və qurultaya itaət edərlərdi. El ağaları, oba bö-yükləri, tarxanları haqqı qorumaqdan, doğrunu söyləməkdən, azgınlara

⁸³⁵ Yenə orada, s.130

⁸³⁶ Yenə orada, s.131-132

⁸³⁷ Ağaoğlu Əhməd. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.186

⁸³⁸ Yenə orada, s.188

həddini bildirməkdən və qoluzorluluğa qarşı çıxmaqdan çəkinməzlərdi. Bu hal davam etdikcə elim qüdrətli və ellər arasında hörmətli idi. Amma sonralar qanımız qarışdı, kölə ellərin adət-ənənələrinə uyduq. Qurultay dağıldı, qanun pozuldu və zorakılıq qələbə çaldı. Hökmü rəvan millətim kölə oldu. O zamandan ocağımız söndü, adımız-sanımız batdı”.⁸³⁹

Ağaoğlunun xəyali Türk dövlətində, ancaq gerçək olaraq isə Türkiyədə görmək istədiyi “Ümumi əsaslar” aşağıdakılar idi: “1. Azadlıq yüksək bir vergidir. Azad ola bilmək üçün çox nəcib olmaq lazımdır. Fikir təmizliyi, söz təmizliyi və hərəkət təmizliyi azadlığın əsaslarıdır. 2. Özünü ələ ala bilməyənlər azad ola bilməzlər. 3. Söz sadəliyi və yaşayış sadələyi azadlığın əsaslarıdır”.⁸⁴⁰

Şübhəsiz, Ağaoğlu Qərb mədəniyyətini və demokratiyasını həddən artıq ideallaşdırmaqla yanlışlığa yol verirdi. Bu baxımdan Atatürk onun Qərb mədəniyyətinə meyilliyyətin qəbul etsə də, ifratçı liberalist baxışları ilə bəzi hallarda razılaşırmıdı. Halbuki Atatürkün özü də kifayət qədər inqilabi dəyişiklikləri ilə tarixə düşmüşdür. Bu mənada Ə. Ağaoğlu Türkiyədə yaşadığı dövrdə M. Ə. Rəsulzadənin təbrincə desək, türk milliyyətçiliyinin, kəmalizmin (ataturkcülüyn) və Türkiyədəki liberalizmin öndərlərindən biri olmuşdur.⁸⁴¹

O, “Dövlət və fərd” əsərində isə daha çox Türk inqilabı ilə digər inqilablar (fransız inqilabı, rus inqilabı, ingilis inqilabı, alman inqilabı və b.) arasındakı oxşarlıqları və fərqlilikləri göstərmək olmuşdur. Ağaoğlu göstərirdi ki, Türk inqilabı Avropadakı ictimai inqilabların mahiyyəti ilə bağlı ola bilər: “Necə ki, Avropa və Amerikada qurtuluş mücadiləsinin hədəfi muasir kapitalist dövlətlərini düşmüş olduqları təzadlardan və bu təzadların ortaya qoyduğu sinif mücadilələrindən qorumaqdır, öylə də bizim inqilabımızın başlıca hədəfi Türk cəmiyyətini gərək sərmayə təhəkkumundan və gərək bu təhəkkumun doğura biləcəyi sinif təzadlarından indidən qorumaq olmalıdır”.⁸⁴²

Onun fikrincə, dövlət və fərdə münasibətdə kommunizmlə liberalizmin müqayisəsində daha çox üstünlük liberal təsənüdçülüyə verilməlidir. Çünki kommunistvari təsənüdçülüklə müqayisədə liberal təsənüdçülük təfəkkürə, elmi idraka əsaslanır. Ağaoğlu yazırdı: “Mütəkamil cəmiyyətlərdə isə təsənud biləks iş bölmə əsası üzərinə mustənidir. Burada təsənud dərunidir, kimyəvidir. Burada fərd ehraz etmiş olduğu hüriyyətlər sayəsində qabiliyyətləri üçün sərbəst cəvrləngah bulur və bu

⁸³⁹ Yenə orada.

⁸⁴⁰ Yenə orada, s.189

⁸⁴¹ Resulzade M.E.Hatıralar ve Kafkasya. İstanbul, 2011, s.177

⁸⁴² Ağaoğlu Əhməd. Dövlət və fərd // Yaqublu Nəsiman. Şuşa ziyalıları: unudulmuş irs. Bakı, AVE Print, 2022, s.18

qabiliyyətlər getdikcə inkişaf edərək, nəhayət, ixtisas dərəcəsinə varır və bu sürətlə fərdlər adətən yekdigərinin mutəmmimi olurlar. Hər kəs qonşusunun məsaisinə möhtac olduğunu hiss və idrak edər və bütün cəmiyyət fərdləri arasında bu mutəqabil ehtiyac və mərbutiyyət dolayısı ilə bir zəncirləmə şəbəkəsi qurulmuş olur ki, birisinin məsaisinə varid olan hər hanki bir təşəvvus və pozuqluq dərhal digərləri üzərinə əks edər və cümləsini rahatsız qılar. Və bu ictimai rahatsızlıq, pozuqluğa meydan verən səbəb qaldırılmadıqca davam edər. Məsələn, fərz ediniz ki, bir şəhərdə hər hanki bir səbəb dolayısı ilə əkməkçilərin məsaisində durğunluq hasil oluyor və bunlar işliyəməz oluyorlar. Bütün şəhər xalqında hüsula gələcək rahatsızlığın və əksuləməlin dərəcəsini qolaylıqla (*asan*) təsəvvur edərsiniz. Qəbilədə isə böylə bir hal vuqqa gəlməz. Çünki orada iş bölümü ibtidai bir haldadır. Hər ailə kəndi əkməyini kəndisi bişirir, binaənileyh bunlardan birisinə ariz olan illət digərlərinə əks etməz. Digərlərini rahatsız qılmaz. Yəni burada fərdləri bir-birinə bağlayan dəruni və bünyəvi mərbutiyyət hənüz hüsulə gəlməmişdir. Camaat yuksəldikcə və hürriyyət sayəsində iş bölümü artdıqca bu mərbutiyyətin (*bağlılıq*) kökləri hər tərəfə dal-budaq salar və fərdləri bir-birinə qırılmaz həyatı əlaqələrə bağlar. Bütün bu müşahidələrdən çıxarılaçaq nəticə budur: fərd inkişaf etdikcə, yəni fərd hürriyyətlərini əlinə alaraq məsəidə tənəvvu etdikcə fərdləri yekdigərinə bağlayan iplərin ədədi çoxalır və bu ədəd nisbətində cəmiyyət arasında təsanüd və vəhdət təəssüs edər. İştə bunun üçündür ki, əsas və istinadgahı fərdi hürriyyət olan demokrasinin qələbəsilə hər yerdə və hər mühitdə milli vəhdət cərəyanlarının başladığını müşahidə edirik. Müasir milli qrupmanları və müasir milliyət cərəyanları sırf demokrasinin məhsuludur. Nəsil ki, demokrasinin qələbəsindən əvvəl tarixdə milli cərəyanlara təsaduf olunmuyor, öylə də qayət təbii və məntiqi olaraq demokراسiyi inkar edən məzhəblərin düsturlarından başlıcası milliyəti inkar və “Dünya vətənim və bəşəriyyət millətim” şüarından ibarətdir”.⁸⁴³

Ağaoğlu hesab edir ki, əvvəllər Şərqdə dövlət və fərd münasibətləri daha yaxşı tənzimləndiyi hallarda, son əsrlərdə Qərbdə bu məsələ öz müsbət həllini tapmağa başlamışdır. O, yazırdı: “Bir zamanlar gəlmiş ki, iki qitə üzərində tamamən məkus axıntılar hüsula gəlmişdir. Şərqdə fərd boğulmuş, Qərbdə açılmış, bir tərəfdə getdikcə azğılaşan istibdadın təzyiqi altında fərd sıxışdırılmış, zəiflətdirilmiş, cılızlaşdırılmış və nəhayət, kəndinin dar və boğucu qını içində soxuşdurulmuşdur. Qərbdə isə istibdadın getdikcə zəifləməsi sayəsində fərd təcridən hürriyyətlərini əlinə almış və mütəmadiyən açılaraq yaşamaq və çalışmaq zövqunu duymuşdur. Nəticədə boğulmuş və kəndi qını içinə girmiş zəif və cılız fərdlərdən mürəkkəb Şərq camaatları da boğulmuşlar, zəifləmişlərdir. Əksi də olaraq mütəmadiyən

⁸⁴³ Yenə orada, s.23-25

qüvvətləşən fərdlərdən mürəkkəb Qərb camaatları qüvvətləşmişlərdi”.⁸⁴⁴

Onun fikrincə, Qərbdə fərdi çalışmasına doğru yürüyən mütərəqqi cərəyanlar davam edərkən Şərqdə camaatları kəndi əllərinə Allah tərəfindən verilmiş bir sürü kimi tələqqi edən qəhhar və cəbbar müstəbidlər fərdləri əzdicə əzdilər, o qədər ki, ruhlardan yaşamaq zövqünü belə silərək ölüm və ədəmi bir ideal halına gətirdilər: “Böylə bir ideal bəsləyən fərdlərdə mürəkkəb bir camaata dayanma, açılma və yüksəlmə qüdrəti qalır mı? Şərqin məhkumiyyəti bu sürətlə doğrudan-doğruya fərdin əzilməsinin fərdə sərbəst düşünmək, sərbəst hərəkət etmək imkanı verilməməsinin nəticəsidir. Türk inqilabı Şərqin bu elm vəziyyətinə çarə olmaq üzrə yapılmışdır. Onun son diləyi fərdləri yenidən hər hanki bir qüvvətin əsiri deyil, hər təhəkkümdən qurtarmaqdır. Və bunun da bariz və musbət dəlili bu inqilabın qurmuş olduğu dövlət şəkli ilə təşkilati-əsaslıya qanunudur.

Yeni Türk dövlətinin əsas təməlləri seçki üzərinə, yəni fərdlərin sərbəst rəylərinin izharı üzərinə qurulmuşdur. Fərdlər məbusları seçərlər, məbuslar Rəisi-cumhuru, Rəisi-cumhur Baş vəkili, Baş vəkil Vəkillər heyətini və bütün bunlar bir-birlərini mürəqibə edərlər. Eyni zamanda, təşkilati-əsaslıya qanunu Türk vətəndaşına 31 maddəlik bir taqım əsasi-hüququ təmin etmişdir ki, yekunu türklərin hüquqi-amməsi namını daşır. Bu hüquq dövlətin dayandığı və qaldırılması və dəyişdirilməsi, bugünkü dövlət şəkli dururkən, cayız olmayan əsaslardır. İştə bu əsaslardır ki, inqilabın başbuğuna Türk köylüsünün əfəndi olduğunu aləmə elanını təlqin etmişdir. Kadroçular Türk inqilabının ideologisini qurmaq istərkən müsbət zəmin olmaq üzrə bu əsasları tədqiq edəcəklərdi. Fəqət bu tərz onların işinə gəlməz. Çünki bu metodla hərəkət etmiş olsalardı, inqilabımızın fərdi və fərd vasitəsilə fərdlərdən mürəkkəb camaatı qurtarmağa məruf olduğu, yəni tam və şamil bir demokrasi sistemini iltizam etmiş bulunduğu nəticəsinə varmaq məcburiyyətində qalacaqlardı. Halbuki onların apriori (*əvvəl*) iltizam etdikləri məqsəd obyektiv bir həqiqətə varmaq deyil, subyektiv bir fikri irəli sürməkdir. Bu fikir müfrit (*həddən artıq*) dövlətçilik üsuludur...”⁸⁴⁵

Bizcə, Ağaoğlunun “Mən kiməm?” etik-fəlsəfi əsəri də, ideya təkamülü baxımından “Üç mədəniyyət”, “Sərbəst insanlar ölkəsində”, “Dövlət və fərd” traktatlarının davamıdır. Burada o, daha çox insan problemi və əxlaq fəlsəfəsinə toxunsa da, yenə də məsələni Qərb və Şərq cəmiyyətlərini müqayisə şəklində qoymuş və izah etməyə çalışmışdır. Əsərdə başlıca qayəni insanın “ikiləşməsi”, gah xeyir, gah da şər obrazında çıxış etməsinin səbəbləri təşkil edir. Müəllifə görə, ağla qara, gündüzlə gecə arasındakı bənzəyiş insanın İçilə Çölü arasındakı bənzəyişdən daha çoxdur. O, yazırdı: “Zahirim batınımə əsəbi və küskündür, batınım zahirimə lənət oxuyur! Demək,

⁸⁴⁴ Yenə orada, s.27

⁸⁴⁵ Yenə orada, s.28-29

mən, mənim mənliyim bu imiş, bu yan-yana gəlməyən, bir-birini inkar edən, bir-birindən iyrənən təzadlar imiş, eləmi? O halda mən qərribə, nə əcaib yaradılsam. Əcaba, siz də mi beləsiniz, o birilər də belədirlərmisi?”⁸⁴⁶

Ağaoğlu yazırdı ki, insanın söz aləmi ilə iş aləmi, təsəvvürdəki fəaliyyətlə həqiqi fəaliyyət arasında çox dərin fərqlər olur, onlar nəinki bir-birinə bənzəyir, hətta bir-birini inkar edirlər. Kənardan baxanlar isə belə adamları “dəyişkən”, “qeyri-sabit” adlandırırlar. Halbuki burada günahkar insan deyil, bütün bunlar onun İçilə Çölü arasındakı təzaddan irəli gəlir. Ağaoğlunun fikrincə, əslində burada problem insanın İçi ilə bağlı deyil, çünki insanın İçi xeyirə xidmət edir. O, yazırdı: “Doğrusunu söyləmək lazım gəlsə, mənim İçim çox yaxşı təbiətli, xoş niyyətli, yaxşılıq sevən, başqaları üçün xeyir istəyən, qəhrəmanlığa aşıq, sədaqətə, doğruluğa məftun bir varlıqdır; elə buna görədir ki, mən danışiq və təsəvvür aləmində qəhrəmanlıqdan, doğruluqdan, sədaqətdən, vətəndaşlara yaxşılıq eləməkdən hərarətlə, həyəcanla söz açır, yazıram və sizi inandıraram ki, bunları edərkən çox səmimiyəm”.⁸⁴⁷

Ona görə əgər problem insanın İç dünyası ilə bağlı deyilsə, deməli onu insanın Çölündə axtarmaq lazımdır. Çünki insan sözdən hərəkətə, əmələ keçəndə İçi onu tərk edir və yerini Çölünə verir. Ağaoğlu yazırdı: “O (insanın Çölü) isə yerinə və şəraitinə uyğun düşünülmüş və hesablanmış hərəkətlər etdiyindən məni də arxasında sürükləyir. Və baxırsan ki, səhərçağı əleyhinə danışdığım işi günortadan sonra böyük bir imanla həyata keçirməkdəyəm. İmanı məxsusi olaraq nəzərə cərpıdırıram. Çünki həqiqətən Çölüm belə vəziyyətlərdə tam bir mömin olmağı da bacarır”.⁸⁴⁸

İnsanın İçilə Çölü arasındakı bütün təzadların bircə qaynağı var – Egoizm! O yazır: “Çölümün ən canlı səciyyəsi özünü istəməkdir, öz nəfsini və faydasını hər şeydən üstün tutmaqdır. Əsas bəla budur, digər təzadlar bundan doğur”.⁸⁴⁹ Yoxsa, insanın İçi çox yüksək, nəcib, əsil insani duyğularla doludur; insaniyyət, haqq, Vətən və vətəndaş uğrunda mal və nəfs fədaçılığı onun ən çox sevdiyi şeylərdir. Bir sözlə, insan İçində qüvvətli bir altruizm, yəni başqalarının yaxşılığı uğrunda özünü qurbanvermə əşqi vardır. Ancaq insanın İçi nə qədər altruistdirsə, Çölü də bir o qədər eqoistdir.

İnsanın İçi ilə Çölü arasındakı bu təzadları araşdıran Ağaoğluya görə eqoizm və altruizm insanda sonradan əmələgəlmə xüsusiyyətlər deyil, bunlar bioloji, yəni lap əzəldən varlıqla bərabər doğulan amillər imiş. Hətta bu xüsusiyyətlər heyvanlarda da var. O, yazırdı: “Xülasə, canlı kainat bu iki əsas üzərində bərqərar olmuşdur. Lakin varlıqlar təkamül etdikcə altruizm xüsusiyyəti eqoizm üzərində qələbə çalır. Hətta heyvan növləri yüksəldikcə,

⁸⁴⁶ Ağaoğlu Əhməd. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.50

⁸⁴⁷ Yenə orada, s.50

⁸⁴⁸ Yenə orada.

⁸⁴⁹ Yenə orada, s.51

bunun müqabilində fədakarlıq və bərabərlik kimi altruizm əlamətləri də qüvvətlənmişdir. Əksinə, altruizm xüsusiyyəti az olan heyvan növləri isə dəyişilməkdədir”.⁸⁵⁰

O qeyd edir ki, bu iki amillə bağlı instinkt hərəkət edən heyvanlardan fərqli olaraq, şüurlu insanlar təcrübələrindən, müşahidələrindən nəticə çıxarmaq etibarilə özlərində altruizmi inkişaf etdirməyə çalışırlar. Ancaq bəzi millətlər, xüsusilə Qərb cəmiyyətləri altruizm instinktini inkişaf etdirdikləri halda, Şərq xalqları eqoizmə yuvarlanmışdır. Belə ki, Şərqdə bir şəxs milyonların arasında yaşadığı halda heç kəs ona diqqət yetirmir, təkbəşinə buraxılır: “Xəstələri, acları, evsizləri heç kəs düşünmür, vecinə almır. Hələ yoxsul və işsiz yaşlıların qayğısına qalmaq, əlillərin fikrini çəkmək kimsənin ağlına gəlmir. Qərbdə isə belə deyil. Hər kəsin haqqında düşünülür və nəticədə unudulan bir kimsə qalmır. Qərb cəmiyyəti bütün bunları vətəndaşlarının izzəti-nəfslərini incidən və təhqir edən mərhəmət şəklində deyil, onların qarşısında bir borc və vəzifə kimi yerinə yetirir”.⁸⁵¹ Ağaoğluna görə eqoizmlə altruizm arasındakı müvazinətin Qərbdə altruizmin, Şərqdə isə eqoizmin xeyrinə bu qədər pozulmasının səbəbləri 1) Ailə və ailədə qadının vəziyyəti; 2) Məktəb və ədəbiyyatın təsiri; 3) Çox uzun sürən anarxist istibdadın təsiri və sairidir.

Ağaoğlu Türk mədəniyyətinin, ədəbiyyatının, demokratiyasının inkişafı ilə yanaşı, bəzi əsərlərində Türk xalqlarının qədim inancları, adət-ənənələri ilə bağlı fikirlərini bölüşmüşdür. Məsələn, Ə. Ağaoğlu bütün türklərin ən qədim dini-fəlsəfi təlimi kimi zərdüştiliyi deyil, şamanizm və tanrıçılığı görmüşdür. “Tanrı dağında” hekayə-məqaləsində Ə. Ağaoğlu qədim türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin şamançı və tanrıçı inandarıdan bəhs etmişdir. Onun fikrinə görə, Şamanlar Şamı Qaraqumlu Göyçə həm də Tanrı qulu, Tanrı elçisi idi.⁸⁵² Ə. Ağaoğlu bu hekayəsində göstərməyə çalışır ki, Şaman insanı Tanrı ilə qovuşduran bir məbud, Tanrıya aparan 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 aşiqləri 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”.⁸⁵³

⁸⁵⁰ Yenə orada, s.54

⁸⁵¹ Yenə orada, s.54

⁸⁵² Yenə orada, s.78

⁸⁵³ Yenə orada, s.85

Ağaoğlu birmənalı şəkildə zərdüştiliyi isə İran mədəniyyətinə aid etmişdir. O, “İran və inqilabı” əsərində yazırdı ki, Zərdüştin “Zənd Avesta”sı istisna olmaqla İran mədəniyyəti əsasən, türk hakimiyyətləri dövründə inkişaf etmişdir: “Ondan əvvəlki dövrlərdə İranın vermiş olduğu yeganə əsər Zərdüştin “Zənd Avesta”sı ilə pəhləvi lisanındakı, ikinci dərəcəli dini mahiyyətli yazılardır”.⁸⁵⁴

Onun əxlaqi-fəlsəfi görüşləri əsasən təkamül prosesi zəminində formalaşsa da, ancaq bəzi hallarda sıçrayışlar da özünü büruzə vermişdir. Hər halda gənc Ağaoğlu ilə zamanla müdrikləşən yaşlı Ağaoğlunun dini məzhəbçi, dini, milli, qərbçi, insani anlamda əxlaq məsələlərinə yanaşmasında ziddiyyətlər də öz əksini tapmışdır. Bundan irəli gələrək tədqiqatçılar (Şahnəzər Hüseynov,⁸⁵⁵ Rafail Əhmədli⁸⁵⁶ və b.) Ağaoğlunu kosmopolit vətənpərvər adlandırmışlar. Hər halda Ağaoğlunun dünyagörüşündəki əxlaqi-fəlsəfi məsələlər birmənalı olmasa da, ancaq əsas nüvə kimi çağdaş ruhlu Türk-İslam əxlaqının özünü qoruyub saxlamasını düşünürük.⁸⁵⁷

Nəticə. Beləliklə, Ağaoğlu haqqında fikirlərimizi yekunlaşdıraraq deyə bilərik ki, onun “islam millətçiliyi” təlimi XX əsrin əvvəllərində ən aktual nəzəriyyələrdən biri olmuşdur. Siyasi türkçülüynün banilərindən Y.Akçura qeyd edirdi ki, Azərbaycan türkçülüynü oyanmağa, şüurlanmağa, milli və insani haqlarını müdafiə etməyə dəvət edən Əhməd bəyin bu nəzəriyyəsi rus hökuməti tərəfindən təhlükəli və zərərli sayılmışdır.⁸⁵⁸ Ö.F.Nemanzadəyə görə isə Ağaoğlu bu teorisini indiyə qədər pərdə arxasında qalan bir çox keçmiş islam adət-ənənələrimizi, mədəniyyətimizi, eləcə də xilas yolumuzu göstərmişdir.⁸⁵⁹ M.Ə. Rəsulzadənin də təbrincə desək, 1900-cu illərdə millətçiliyimiz əsasən, islamçılıq üzərində qurulmuşdu və onun da başlıca ideoloqu Ə.Ağaoğlu idi.

Əhməd bəy Ağaoğlu islamçılıq ideyasından ümidini kəsdikdən sonra daha çox Qərb mədəniyyəti əsasında Türk-İslam dünyasının dirçəlişinə inanmışdır. “Üç mədəniyyət” əsərində qərbçilik ideyasını geniş şəkildə izah edən Ağaoğlunun bu ideyaya münasibətdə həddən artıq ifrata varması düşüncəsindəyik. Hər halda, Qərb mədəniyyətini idəllaşdırmaqla bir qədər ifrata varan Ə.Ağaoğlunun çox keçmədən, bu məsələdə bir qədər daha ehtiyatlı mövqe tutmasına inanırıq.

⁸⁵⁴ Yenə orada, s.125

⁸⁵⁵ Hüseynov Şahnəzər. Əhməd bəy Ağaoğlunun dünyagörüşü. Bakı, 1998, s.24

⁸⁵⁶ Əhmədli Rafail. Azərbaycan milli-demokratik dövlətçilik məfkurəsi: türkçülük, müasirlik, islamçılıq. “Elm” nəşriyyatı, Bakı, 2007, s.157

⁸⁵⁷ Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). Üç cildə, II cild (Birinci kitab). Bakı, “Elm və təhsil”, 2023, s.295

⁸⁵⁸ Akçura Yusif. Türkçülüyn tarixi. Bakı, Qanun, 2010, s.228

⁸⁵⁹ Nemanzadə Ömər Faiq. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, s.36-37

Ə. Ağaoğlunun yaradıcılığında islamçılıq, qərbçilik ideyaları ilə bərabər Türk dünyagörüşü də mühüm yer tutmuşdur. Ağaoğlu Türk mədəniyyətinin inkişafı ilə yanaşı, bəzi əsərlərində Türk xalqlarının fəlsəfi təfəkkürü, Türk dünyagörüşü ilə bağlı fikirlərini bölüşmüşdür. Bizcə, Ağaoğlunun islamçılıq və qərbçilik ideyalarından sonra Türk fəlsəfəsinə, Türk dünyagörüşünə üz tutması təsadüfi olmamışdır. Ağaoğlu fərd və cəmiyyətlə bağlı bəslədiyi ümidlərinin doğrulması yolunda Türk fəlsəfəsinin, Türk dünyagörüşünün əhəmiyyətini də hiss etmişdir. Xüsusilə də, onun Türk fəlsəfəsinə əsasən zərdüştlükdən, qismən də islamçılıqdan fərqləndirib daha çox Tanrıçılıq üzərinə kökləməsi bunun bariz örnəyidir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

- Ağaoğlu Əhməd bəy. Üç mədəniyyət. Bakı: Mütərcim, 2006
- Ağaoğlu Əhməd. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007
- Ağaoğlu Əhməd bəy. Mən kiməm? Bakı, Mütərcim, 2019
- Ağaoğlu Əhməd. Qafqazda milli məsələ. Bakı, Mütərcim, 2019
- Ağaoğlu Əhməd. Bəs ziyalılarımız hardadır? Bakı, “Qanun”, 2019
- Ağaoğlu Ə. Millət və millətçilik. “Tərəqqi” qəz., 1909, 22, 26 yanvar №16, №19
- Ağaoğlu Ə. Materializmin təntənəsi və əsassızlığı. “Kaspi” qəz., №3, 4 yanvar 1908
- Ağaoğlu Ə. İttihadi-islam və panislamizm məsələsi // “İrşad” qəz., 10 aprel 1906-cı il, №86
- Ağaoğlu Əhməd. Sözlər, sözlər.. // Azərbaycan publisistikası antologiyası. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007
- Ağaoğlu Əhməd. İslama görə və islamda qadın // “Mədəniyyət dünyası” - elmi-nəzəri məcmuə, 12 buraxılış, Bakı, 2006
- Ağaoğlu Əhməd. Peterburq səyahətimdən nə nəticə çıxardım? // Hüseynov Şirməmməd. Mətbu irsimizdən səhifələr. Bakı, “Çənlibel” NPM, 2007
- Ağaoğlu A. Türk alemləri. İslamiyyət və türklük // İstanbul, “Türk yurdu”, 1912, №7
- Ağaoğlu A. “Untermenschentum” - “Dünyülbəşər”. “Akın”, sayı 33, 30 haziran 1933
- Ağaoğlu A. “Kamalizm və Hitlerizm”. “Akın”, sayı 51, 18 temmuz 1933
- Ağaoğlu Əhməd. Dövlət və fərd // Yaqublu Nəsiman. Şuşa

ziyalıları: unudulmuş irs. Bakı, AVE Print, 2022

Агайев А. Панисламизм, его характер и направление. “Каспий” газ., 1900 гг. 14 апрел №81, 22 апрел №873

Агайев А. Положенийе мусулманских народов // “Каспий”, 1903 гг. 14 ноябр №246, 21 ноябр №251, 29 ноябр №256, 10 декабр №264, 13 декабр №267, 17 декабр №272

Akçura Yusif. Türkçülüyün tarixi. Bakı, Qanun, 2010

Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti (1918-1920). Parlament (stenoqrafik hesabatlar). I cild. Bakı, “Azərbaycan” nəşriyyatı, 1998

Balayev Aydın. Məmməd Əmin Rəsulzadə (1884-1955). Bakı, “Çıraq” nəşr., 2011

Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). Üç cildə, II cild (Birinci kitab). Bakı, “Elm və təhsil”, 2023, 800 s. (Tamamlanmış və əlavələrlə yenidən işlənilmiş ikinci nəşri)

Ələkbərli Faiq. Əhməd bəy Ağaoğlunun dini-siyasi və müasirlik görüşləri // Əhməd bəy Ağaoğlunun anadan olmasının 150 illiyinə həsr olunmuş Beynəlxalq Simpozium. AMEA Milli Tarix Muzeyi. 02-03 oktyabr 2019-cu il. Bakı, Elm və Təhsil, 2019, s.126-142

Ələkbərli Faiq. Əhməd bəy Ağaoğlu və “Difai”: erməni terrorizminə qarşı milli özünüdafiə hərəkatı // “Qafqazda terror”. AMEA Qafqaz İnstitutu. 28-29 noyabr 2019, s. 49- 50

Ələkbərli Faiq. Əhməd bəy Ağaoğlunun dünyagörüşündə əxlaqi-fəlsəfi problemlər və onların həll yolları // “Əhməd bəy Ağaoğlu və Türk dünyası” beynəlxalq elmi konfransın MATERIALI. Bakı, “Elm və təhsil”, 2025, səh. 86-102

Əhmədli Rafail. Azərbaycan milli-demokratik dövlətçilik məfkurəsi: türkçülük, müasirlik, islamçılıq. “Elm” nəşriyyatı, Bakı, 2007

Əhməd bəy Ağayevin Nəriman Nərimanova məktubu // Hüseynov Ş. Mətbu irsimizdən səhifələr. Bakı, “Çənlibel” NPM, 2007

Hüseynov Şahnəzər. Əhməd bəy Ağaoğlunun dünyagörüşü. Bakı, 1998

Quliyev Vilayət. Ön söz // Ağaoğlu Əhməd. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007

Resulzade M.E.Hatıralar ve Kafkasya. İstanbul, 2011

Məmmədzadə Mirzəbala. Milli Azərbaycan hərəkatı. Bakı, Nicat, 1992

Mirəhmədov Əziz. Əhməd bəy Ağaoğlu. Bakı, “Ərgünəş”, 2014

Mustafayev Qədim. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda islam

ideologiyası və onun tənqidi. Bakı, Maarif, 1973

Nemanzadə Ömər Faiq. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006

Rəsulzadə M.Ə. İstiqlal məfkurəsi və gənclik// “Azadlıq” qəz., 1990, 31 dekabr

Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri. Beş cildə, III cild, Bakı: “Elm”, 2012

Святоховский Т. *Русский Азербайджан. 1905–1920 гг.*, «Хазар», 1990, № 1.