

Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). I cild

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

FAİQ ƏLƏKBƏRLİ

**AZƏRBAYCAN TÜRK FƏLSƏFİ VƏ
İCTİMAİ FİKİR TARİXİ
(XIX-XX ƏSRLƏR)**

3 CILDDƏ

I CILD

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya
İnstitutunun Elmi Şurasının
30.05.2023-cü il tarixli, 03 sayılı
iclasının qərarı ilə çapa məsləhət
görülmüşdür

“Elm və təhsil”

BAKI-2023

Elmi redaktor:

Rafail Əhmədli

professor, fəlsəfə elmləri doktoru

Zeynəddin Şabanov

dosent, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

Rəyçilər:

Əlikram Tağiyev

professor, fəlsəfə elmləri doktoru

Sakit Hüseynov

professor, fəlsəfə elmləri doktoru

Müstəqil Ağayev

dosent, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

Qabaqcıl Maarif Xadimi

Faiq Ələkbərli. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). Üç cildə, I cild. Bakı, “Elm və təhsil”, 2023, 784 səh. (Tamamlanmış və əlavələrlə yenidən işlənmiş üçüncü nəşri)

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun aparıcı elmi işçisi, dosent, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru Faiq Ələkbərlinin (Qəzənfəroğlu) “Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər)” adlı əsərinin birinci cildində XIX əsr Azərbaycan Türk fəlsəfi fikrinin inkişaf yollarından və bu fəlsəfi fikrin tanınmış Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin dünyagörüşlərindən bəhs olunur. Müəllif burada Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin inkişaf yollarını üç istiqamətdə təhlil etmişdir: 1) Azərbaycanda Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsi (A.A.Bakıxanov, Z.Şirvani, Q.Zakir, M.M.Nəvvab, X.Natəvan, F.Kəminə, Heyran xanım, M.Hidəci, M.M.Şükühi, S.Ə.Nəbati, Ə.Axundoğlu, M.H.Nigari və başqaları); 2) Azərbaycanda Qərb-Avropa mədəniyyəti və fəlsəfəsinin təşəkkülü (M.Ş.Vəzəh, T.Z.Qürrətul-Eyn, M.M.Kazım bəy, M.F.Axundzadə, N.Vəzirov, Z. Marağalı və başqaları); 3) Azərbaycanda Şərq-İslam-Türk fəlsəfəsi və Qərb-Avropa fəlsəfəsinin sintezi problemi və həll yolları (C.Əfqani, H.Zərdabi, S.Ə.Şirvani, M.Ə.Talıbzadə, M.T.Sidqi, S.Ünsizadə və başqaları).

Kitab Azərbaycan Türk fəlsəfəsi, mədəniyyəti, ədəbiyyatı və tarixi ilə maraqlananlar, eləcə də Azərbaycan Türk fəlsəfəsinin ÜmumTürk fəlsəfəsində yerini araşdıranlar və geniş oxucu kütləsinin faydalanması üçün nəzərdə tutulmuşdur.

ISBN 978-9952-8176-0-7

Təkmilləşdirilmiş təkrarnəşr

© Faiq Ələkbərli, 2018

© Faiq Ələkbərli, 2020

© Faiq Ələkbərli, 2023

İÇİNDƏKİLƏR

Ön söz.....5

I FƏSİL XIX əsr Qacarlar dövlətində – Azərbaycanda ictimai-siyasi və mədəni mühit

- 1.1.XVIII əsrin sonu, XIX əsrin əvvəlləri Qacarlar dövlətində – Azərbaycanda ictimai-siyasi və mədəni mühit.....21
- 1.2.Türkmənçay müqaviləsindən sonra Qacarlar dövlətində – Güney Azərbaycanda ictimai-siyasi və mədəni mühit (1828-1900-cü illər).....60
- 1.3.Türkmənçay müqaviləsindən sonra Quzey Azərbaycanda ictimai-siyasi və mədəni mühit (1828-1900-cü illər).....76

II FƏSİL XIX əsr Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikrinin inkişaf yolları

- 2.1.Azərbaycanda Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsi (ümumi baxış və əsas nümayəndələri).....107
- Abbasqulu Ağa Bakıxanov.....163**
- Hacı Zeynalabidin Şirvani.....203**
- Qasım bəy Zakir.....219**
- Mir Möhsün Nəvvab.....237**
- Xurşidbanu Natəvan.....255**
- Fatma xanım Kəminə.....269**
- Heyran Xanım.....279**
- Məhəmməd Hidəci.....293**
- Seyid Əbülqasim Nəbati.....319**
- Məhəmməd Bağır Xalxali.....333**
- Mirzə Mehdi Şükühi.....347**
- Əbuturab Axundöglü.....365**
- Mir Həməzə Seyid Nigari.....386**
- Şahnigar xanım Rəncur.....404**

2.2. Azərbaycanca Qərb-Avropa mədəniyyəti və fəlsəfəsinin təşəkkülü (ümumi baxış və əsas nümayəndələri).....	414
Mirzə Şəfi Vazeh.....	420
Tahirə (Zərrintac) Qürrətül-Eyn.....	437
Mirzə Məhəmməd Əli Kazımbəy.....	454
Mirzə Fətəli Axundzadə.....	484
Nəcəf bəy Vəzirov.....	529
Zeynalabdin Marağalı.....	546
2.3. Azərbaycanca Şərqi-İslam-Türk fəlsəfəsi və Qərb-Avropa fəlsəfəsinin sintezi problemi və həll yolları (ümumi baxış və əsas nümayəndələri).....	565
Cəmaləddin Əfqani.....	579
Həsən bəy Zərdabi.....	611
Seyid Əzim Şirvani.....	652
Mirzə Əbdürrəhim Talıbzadə.....	670
Məhəmməd Tağı Sidqi.....	694
Səid Ünsizadə.....	714
Nəticə.....	738
Qaynaqlar.....	750

ÖN SÖZ

XIX-XX əsrlər Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikri bu günümüzlə, gələcəyimizlə birbaşa bağlı olduğu üçün onu araşdırmaq, təhlil etmək çox vacib və məsuliyyətli məsələdir. Ona görə ki, bu dövrdə Azərbaycan türklərinin ictimai-siyasi həyatı və mədəni-fəlsəfi mühiti yeni bir mərhələnin başlanğıcına təsadüf edir. Yeni mərhələdə isə əsas diqqəti çəkən məsələ odur ki, Azərbaycan türkləri bir tərəfdən yeni ictimai-siyasi və elmi-fəlsəfi həyata bütöv şəkildə daxil ola bilməmiş, digər tərəfdən Qərb mədəniyyətinin ciddi təsirinə məruz qalmışdır. Hər iki amil son iki əsrdə Azərbaycan Türk fəlsəfəsinin, tarixinin, mədəniyyətinin, ədəbiyyatının, siyasətinin başlıca problemləri sırasında qalmaqdadır. Əgər son iki əsrdə Azərbaycan xalqı maddi və mənəvi anlamda bütövlüyünü qoruya bilməmişdirsə, bu, dolayısıyla onun tarixinin, ədəbiyyatının, dilinin, mədəniyyətinin və fəlsəfəsinin yazılmasında yarımçıqlıq kompleksinin ortaya qoymuşdur. Bu, bir həqiqətdir ki, əgər hər hansı xalqın fəlsəfəsi, tarixi, ədəbiyyatı yarımçıqlıq kompleksi şərtləri altında yazılırsa, o zaman həmin xalqın, sözün həqiqi mənasında, milli ruhunu əks etdirə biləcək fəlsəfədən, tarixdən, ədəbiyyatdan, mədəniyyətdən söhbət gedə bilməz. Yəni natamamlıq kompleksi şərtləri altında yazılan hər hansı millətin tarixi, fəlsəfə tarixi, ədəbiyyat tarixi, mədəniyyət tarixi milli ruhdan başqa nə varsa hər şeyi özündə əks etdirir, ancaq milli ruh qarşısında gözlə görünən ya da görünməyən saysız-hesabsız sədlər çəkilir, divarlar hörülür.

Son iki əsrdə ki, Azərbaycan xalqı da məhz maddi-fiziki və milli-mənəvi parçalanma nəticəsində natamamlıq kompleksinə doğru sürüklənmiş, bu natamamlıq çərçivəsində də əsasən hər hansı dogma və yad tədqiqatçılar onun tarixini, fəlsəfəsini, mədəniyyətini, hüququnu, ədəbiyyatını yazmışlar və yazmaqdadırlar. Bir sözlə, XIX əsrin əvvəllərində Azərbaycan türklərinin ictimai-siyasi və fəlsəfi həyatında yeni mərhələyə qədəm qoyması

onun maddi-fiziki və milli-mənəvi parçalanması fonunda baş vermiş, bununla da onlarla, bəlkə də yüzlərlə problemlərin təmali qoyulmuşdur. Hər halda Səfəvilər-Qızılbaşlar Türk dövlətinin süqutundan sonra onun yerində yeni imperiya quran Əfşarlar Türk dövlətinin az bir müddət ərzində uğursuzluğa düşər olması Azərbaycan türkləri üçün, bu günə qədər çözülməsi heç də asan olmayan ciddi ictimai-siyasi və elmi-fəlsəfi problemlərə yol açmışdır. Doğrudur, XVIII əsrin sonlarına doğru keçmiş Səfəvilərlə Əfşarlar dövlətlərinin qalıqları üzərində Qacarlar Türk dövlətinin meydana çıxması bu bölgədə yaşayan Türklər, o cümlədən Azərbaycan türkləri üçün yeni bir ümid işığı olub, bəlkə də bu günə qədər yaşadığımız və yaşamaqda olduğumuz problemlərin xeyli qisminə son verə bilərdi. Ancaq Qacarlar dövləti çar Rusiyası ilə Böyük Britaniyanın hərbi-siyasi oyunları nəticəsində keçmiş Səfəvilər Türk dövlətinin bütün ərazilərinə, o cümlədən Güney Qafqaza və Azərbaycanın quzey hissəsinə sahib ola bilmədi. Bununla da Azərbaycan Türk torpaqlarının bir hissəsi çar Rusiyasının işğalı altında qaldı ki, bu da, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, onun yalnız gələcək ictimai-siyasi həyatında deyil, elm-mədəniyyət və fəlsəfə sahəsində də xeyli fərqliliklərə, problemlərə yol açdı. Hər halda Azərbaycan Türk torpaqlarının, Azərbaycan Türk xalqının çar Rusiyasının işğalı altında qalan bir hissəsi ilə, Qacarların tərkibində qalan böyük hissəsi arasında baş verən maddi-fiziki və milli-mənəvi ayrılıqlar, antitürk ideyaların da birbaşa təsiri ilə onların mütəfəkkirlərinin dünyagörüşündə yarımçıqlığa, natamamlığa, hətta qeyri-milli düşüncələrə (irançılıq, rusçuluq, avropaçılıq-qərbçilik və s.) yol açmış oldu.

Bu gün, Azərbaycanın elm xadimlərinin öhdəsinə düşən əsas vəzifə bir tərəfdən təxminən XIX əsrin əvvəllərindən çar Rusiyasının işğalı altında yaşamağa məcbur olan Azərbaycan Türk xalqının dünyagörüşü ilə, Qacarların tərkibində, ancaq onun ana sütununu təşkil edən türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin dünyagörüşündəki oxşarlıqları və fərqlilikləri çox həssaslıqla tədqiq edib obyektiv qiymətini vermək, digər tərəfdən bütövlükdə

fəlsəfi və ictimai fikrimizin əsas inkişaf yollarını, onun mahiyyətini ortaya qoymaqdır. Bu anlamda son iki əsrdə ayrı-ayrılıqda yaşamağa məcbur edilmiş Quzey Azərbaycan türkləri ilə Qacarlar dövlətinin ana sütununu təşkil etmiş Türklərin bu dövr ərzində yaşadıkları ictimai-siyasi, ədəbi-mədəni, elmi-fəlsəfi mühiti ayrı-ayrılıqda ələ almaqdan daha çox bir bütünün, vəhdətin tərkib hissəsi kimi tədqiq etmək lazımdır. Yəni çar Rusiyası ilə Qacarlar arasında bağlanmış 1828-ci il Türkmənçay müqaviləsindən sonra, bəlkə məcburiyyətdən bir çox hallarda vahid Azərbaycan türklərinin deyil də, Quzey Azərbaycan xalqının və Güney Azərbaycan xalqının tarixindən, iqtisadiyyatından, mədəniyyətindən, fəlsəfəsindən bəhs etmişik ya da etməyə davam edirik. Bizcə, artıq bu ənənəyə birmənalı şəkildə son verilməli, yəni vahid Azərbaycan xalqının tarixindən, iqtisadiyyatından, mədəniyyətindən, fəlsəfəsindən kitablar, əsərlər yazılmalıdır. Əlbəttə, bu, o demək deyil ki, biz XIX əsrin başlarından etibarən çar Rusiyasının işğalı altında qalan Azərbaycan Türk xalqının bir hissəsinin ya da Qacarlar dövlətinin ana sütununu təşkil etmiş Azərbaycan türklərinin böyük hissəsinin məcburən ayrı-ayrılıqda yaşamağı olduğu tarixi, fəlsəfəni, mədəniyyəti, ədəbiyyatı da mütləq şəkildə, heç bir məntiq olmadan vahidləşdirməli, bütövləşdirməliyik. Əsla belə bir şeyə yol verilməməlidir. Sadəcə, burada əsas məqsəd Azərbaycan Türk xalqının parçalanmadan sonra yaşadığı tarixi, fəlsəfəni, ədəbiyyatı, mədəniyyəti oxşarlıqları və ziddiyyətləri ilə yanaşı, vahid bir çatı altında ümumiləşdirməyi, bütöv şəkildə görməyi bacarmaq, yəni natamamlıq kompleksindən qurtulub təxminən 50-60 milyonluq vahid xalqın fəlsəfəsini, tarixini, ədəbiyyatını, mədəniyyətini yazmaq olmalıdır. Bu anlamda Azərbaycan da daxil olmaqla, böyük bir tarixi ərazidə hökm sürən Qacarlar dövlətinə və həmin dövrün Türk mütəfəkkirlərinə diqqətlə yanaşılmalıdır.

Kitabda öz əksini tapmış ən önəmli məsələlərdən biri də, çar Rusiyasının işğalı altında qalan Azərbaycanın quzeyindəki xalqımızın bundan sonarkı həyatının hansı formada davam etməsi ilə bağlı problemlərin, yəni bütün sahələrdə (sosial, iqtisadi, təhsil,

mədəni və s.) baş vermiş dəyişikliklərin mümkün olduğu qədər obyektiv şəkildə qiymətləndirilməsidir. Yəni bizlər bu məsələni, Azərbaycanın quzey torpaqlarının çar Rusiyasının işğalı altında qalmasını SSRİ dövründəki olduğu kimi, heç bir halda mütərəqqi hadisə kimi qələmə verməməli, eyni zamanda bu məsələdə həddən artıq ifrata vararaq, o dövrdə hər hansı bir müsbət məsələ olubsa onu da görməzdən gəlməməliyik. Ancaq bütün hallarda çar Rusiyasının işğalı altında ya da SSRİ-nin tərkibində birgə yaşamağa məcbur olduğumuz dövrdə baş vermiş istənilən “müsbət məsələ”yə də həssaslıqla yanaşılmalıdır. Şübhəsiz, bir tərəfdən Rusiyaya münasibətdə həssaslıq nümayiş etdirmək, digər tərəfdən isə milli maraqlarımızı qorumaq bir çox hallarda böyük quzey imperiyasının mənafeləri ilə üst-üstə düşür. Bütün hallarda bizlər tariximizi, ədəbiyyatımızı, fəlsəfə tariximizi millətimizin bu günü və gələcəyi üçün qələmə alırıqsa, o zaman öncə, milli maraqlarımızın hər şeydən bir addım öndə olması bir an olsun unudulmamalıdır. Bir sözlə, Azərbaycan xalqının fəlsəfə tarixi qələmə alınarkən Rus-Sovet metodologiyasından və həmin dövrün təfəkküründən uzaq durulmalı, Qərb metodologiyasına isə həssaslıqla yanaşılmalıdır. Çünki birinci metodologiya qədər Qərb metodologiyası da Türk mədəniyyəti və İslam-Şərq mədəniyyəti ilə xeyli dərəcədə uzlaşmır.

Bizcə, yalnız çar Rusiyasının, Sovet Rusiyasının işğalı altında qalmış Azərbaycanın quzey hissəsindəki xalqımızın, onun mütəfəkkirlərinin deyil, eyni zamanda Qacarlar dövlətinin əsas sütunu kimi uzun müddət önəmli təsir gücünü qoruyub saxlamış Azərbaycanın güneyindəki xalqımızı, onun mütəfəkkirlərinin dünyagörüşünün də obyektiv şəkildə və milli maraqlarımız da nəzərə alınmaqla ciddi tədqiqatlara ehtiyacı vardır. Hər halda Təbriz mərkəzli Azərbaycan vilayəti Qacarlar dövlətinin ictimai-siyasi həyatında əsas rol oynadığı kimi, Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri elm-mədəniyyət və fəlsəfi mühtin formalaşmasında da öncüllər sırasında olmuşdur. Yəni çar Rusiyasının işğalı altında olan Azərbaycanın quzeyində yaşayan mütəfəkkirlərimiz kimi, Azərbaycanın güneyində öz soydaşlarının qurduqları Qacarlar

dövlətinin tərkibində yaşayan aydınlarımız da elm-mədəniyyət və fəlsəfi mühitdə ön cərgədə olmuşlar.

Onu da bilməliyik ki, fərqli dövlətlərin, yəni doğma və yad dövlətlərin tərkiblərində yaşamalarına, yaratmalarına baxmayaraq bütün Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri əsasən, vahid amala, vahid ideyaya xidmət etmişlər. Burada vahid amal, vahid ideya deyə bəhs etdiyimiz Azərbaycan türklərinin birləşməsi və dövrün şərtləri altında yeniləşməsidir. Biz görürük ki, Azərbaycan türklərinin, onun mütəfəkkirlərinin dünyagörüşündə milli bütövlük məsələsi, yəni yeniləşmə və Azərbaycan milli ideyası ətrafında birləşmə daima əsas siyasi-fəlsəfi və ictimai məsələlərdən biri olmuşdur.

Ümumiyyətlə, XIX-XX əsrlərdə yaşamış Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin yaradıcılıqlarında fəlsəfənin hansı şəkildə öz əksini tapması daima mübahisə ya da müzakirə obyektinə olmuşdur. Belə ki, bir qisim tədqiqatçılara görə bu dövrdə Azərbaycanda sırf fəlsəfəyə aid əsərlər çox az olmuş, dolayısıyla da Azərbaycanda fəlsəfədən və filosoflardan çox az bəhs etmək olar. Bununla bağlı qeyd etməliyik ki, **birincisi**, Azərbaycan xalqı ancaq bugünkü Azərbaycan Respublikasından ibarət deyil. Bu anlamda A.A.Bakıxanov, M.F.Axundzadə, H.b.Zərdabi, M.Ə.Rəsulzadə, N.Nərimanov, Ə.b.Hüseynzadə, Ə.b.Ağaoğlu qədər S.Ə.Nəbati, M.Ə.Talıbzadə, M.Xiyabani, M.Şəbüstəri, C.Əfqani, S.C.Pişəvəri, C.Heyət də Azərbaycan Türk mütəfəkkirləridir. **İkincisi**, yeni dövrdə bütün dünyada mütəfəkkirlərin əsas fəlsəfi yaradıcılıqları ontoloji və qnoseolojiyə çox sosial fəlsəfə, tarixin fəlsəfəsi, sosial psixologiya, sosiologiya, politologiya, antropologiya və buna uyğun məsələlər olmuşdur. Bu anlamda Bakıxanov, Zərdabi, Əfqani, Hüseynzadə, Rəsulzadə, Şəbüstəri, Heyət və başqa Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri A.Şopenhauer, F.Nitsşe, K.Marks, F.Engels, Z.Freyd, U.Ceyms, A.Toyenbi, M.Haydeger və başqa Qərb mütəfəkkirləri qədər filosof, yəni bilgə adına layiqdirlər. Başqa sözlə, Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərini düşüncələrində ümumiləşdirmələr aparıb, sonra da bu fəlsəfə deyil, fəlsəfə yalnız ontoloji və qnoseoloji məsələlərə həsr edilmiş əsərlərlə bağlıdır,

deyib mənasız iddialar irəli sürmək kökündən yanlışdır. Çünki fəlsəfə dediyimiz, ən azı hərfi mənada müdriklik ya da müdrikliyə sevgidirsə, hikmətsevərlikdirsə, o zaman insan, cəmiyyət, millət, dövlət, siyasi əqidələr, mənəvi dəyərlər, sosial münasibətlər və digər məsələlər ümumilikdə onun tərkib hissəsidir.

Ümumiyyətlə, bu kitabı yazmaqda əsas məqsədimiz ilk növbədə, XIX-XX əsrlər Azərbaycan Türk fəlsəfəsinin əsas inkişaf yollarını ortaya qoymaq, eyni zamanda fəlsəfi və ictimai fikir tariximizin əsas nümayəndələrinin dünyagörüşlərini təhlil etmək olmuşdur. Bu anlamda kitabda XIX-XX əsrlər Azərbaycan Türk fəlsəfəsinin əsas inkişaf yolları üç istiqamətdə şərh olunmuşdur:

1) Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti ya da Şərq-İslam-Türk fəlsəfəsi,

2) Azərbaycanda Qərb mədəniyyəti və fəlsəfəsinin təşəkkülü,

3) Şərq-İslam-Türk fəlsəfəsi ilə Qərb-Avropa mədəniyyəti/fəlsəfəsinin sintezi problemi və həll yolları.

Eyni zamanda, burada hər bir istiqamətin öz daxilində olan fərqliliklər, yəni ümumi oxşarlıqlarla yanaşı, ziddiyyətli məqamlar da göstərilmişdir. Məsələn, Şərq-İslam mədəniyyətini davam etdirmək yönündə bəzi mütəfəkkirlər (M.M.Nəvvab, Ə.Axundoğlu və b.) sırf Qurani-Kərim və Sünnəyə əsaslanmaqla orta çağın son dövrlərinin nisbətən mühafizəkar mövqeyin tərəfdarı olduğu halda, digər mütəfəkkirlər (H.Z.Şirvani, A.A.Bakıxanov, Nigari və b.) problemə islahatçı, yenilikçi mövqedən yanaşırdılar.

Bu elmi əsəri yazmaqda əsas məqsədlərimizdən biri də yuxarıda qeyd etdiyimiz istiqamətlər, xüsusilə sonuncu və əsas istiqamət Şərq-İslam mədəniyyəti ilə Qərb-Avropa mədəniyyətinin sintezi fonunda meydana çıxan Azərbaycan Cümhuriyyətinin milli fəlsəfi dərkinə ortaya qoymaq olmuşdur. Başqa sözlə, Azərbaycan Cümhuriyyətinin varlığının həm qədim və orta əsr Türk dövlətçilik ənənələri üzərində qurulmasının fəlsəfə tarixi anlamda izahları, həm də bu yolda böyük əmək sərf etmiş Azərbaycan Türk maarifçilərinin və onların davamçılarının fəlsəfi, ictimai-siyasi dünyagörüşlərinin ifadəsi çox vacibdir. Demək istədiyimiz odur ki,

Azərbaycan Cümhuriyyətinin əsas mahiyyətini təşkil edən “Azərbaycan ruhu”nun, “Azərbaycan məsələsi”nin yalnız tarixinə deyil, fəlsəfəsinə ya da tarixin fəlsəfəsinə də varılmalıdır. Məhz “Azərbaycan məsələsi”ni doğru idrak edərsək, o zaman istər Sovetlər Birliyi dövründə, istərsə də torpaqlarımızın bir hissəsində müstəqilliyimizi bərpa etdikdən sonra ortaya çıxan tarixi, mədəni, fəlsəfi, siyasi suallara da cavab tapmış olarıq.

Əslində bu kitabda geniş şəkildə izah olunan əsas məsələlərdən biri də “Azərbaycan məsələsi” və onunla bağlı meydana çıxmış “Azərbaycan tarixi”, “Azərbaycan fəlsəfəsi”, “Azərbaycan dili”, “Azərbaycan ədəbiyyatı” və buna oxşar digər anlayışların mahiyyətinə, mənasına obyektiv şəkildə işıq tutmaqdır. Xüsusilə də bizi burada ən çox maraqlandıran bir məsələ “Azərbaycan fəlsəfəsi” ya da “Azərbaycan fəlsəfə tarixi” anlayışlarıdır ki, 1918-ci ildə yeni bir Türk dövlətinə verilən adın, yəni “Azərbaycan” məfhumunun çox keçmədən həmin dövlətin qurucusu olan millətin adıyla eyniləşdirilməsinin də elmi-fəlsəfi izahları olmalıdır. Hər halda bu gün millətimizin dövlət-vətəndaş kimliyi adından (azərbaycanlı), dilindən (Azərbaycan dili) tutmuş onun fəlsəfəsi (Azərbaycan fəlsəfəsi), tarixi (Azərbaycan tarixi), ədəbiyyatı (Azərbaycan ədəbiyyatı), mədəniyyəti (Azərbaycan mədəniyyəti) artıq Türk milli kimliyindən çox Azərbaycan dövləti kimliyi üzərində oturmuşdursa, o zaman bu “Azərbaycan məsələsi”nin hərfi mənadan ya da tarixi aspektdən daha çox, elmi-fəlsəfi, tarixi-fəlsəfi şərhinə etiyac vardır. Əks təqdirdə 1918-ci ilin 28 mayında yeni bir Türk dövlətinə Azərbaycan Cümhuriyyəti adı verilməsindən sonra meydana çıxmış “Azərbaycan milləti”nin ya da “azərbaycanlı” millətinin tarixindən, fəlsəfəsindən, mədəniyyətindən, dilindən, ədəbiyyatından bəhs etmək də məntiqsiz görünə bilər.

Deməli, burada ən incə məsələ yeni bir Türk dövlətinə verilmiş Azərbaycan Cümhuriyyəti adıyla (“Azərbaycan məsələsi” ilə), onun qurucusu olduğu Türk xalqının (Azərbaycan türklərinin) müstəsna rolunu obyektiv şəkildə dəyərləndirməkdir. Başqa sözlə, yeni bir Türk dövlətinə verilmiş “Azərbaycan” adının həmin

dövlətin qurucusu olan Azərbaycan türklərinin milli varlığının, milli kimlik adının üstündən xətt çəkilərək yeni bir “xalq” kimi yozulması bir şey, ancaq “Azərbaycan” anlayışının qədim dövrlərdən günümüzədək keçdiyi yolu izləməklə bərabər Azərbaycan türklərini daima vahid xalq kimi bir arada tutub gələcəkdə də vahid dövlətin çətiri altında yenidən birləşdirilməsini hədəfləmək tamamilə başqa bir şeydir. Ona görə də, bu gün “Azərbaycan fəlsəfəsi”, “Azərbaycan tarixi”, “Azərbaycan dili”, “Azərbaycan ədəbiyyatı” dedikdə, birmənalı şəkildə onu Türk kimliyindən uzaq tutmaq kökündən yanlışdır. Çünki birincisi, “Azərbaycan” anlayışı nə coğrafi, nə də yaşayanları baxımından yalnız Azərbaycan Respublikasından ibarət deyil ki, onun fəlsəfəsini, tarixini, ədəbiyyatını, dilini, milli kimliyini də qismən çar Rusiyası, əsasən də Sovetlər Birliyi dövründə planlı şəkildə müəyyənləşdirilmiş və hələ də həmin siyasəti davam etdirənlərin antitürk, antiazərbaycan siyasəti ilə qarışıq bir “xalq” çərçivəsində dəyərləndirək! “Azərbaycan” anlayışı ən azından Dərbənddən Kəngər körfəzinə, Bakıdan Kərkükə qədər uzanan bir coğrafiya olduğu qədər, eyni zamanda bu coğrafiyada yaşayan on milyonlarla Azərbaycan türkünün qədim dövrlərdən günümüzədək ortaya qoyduqları tarixin, fəlsəfənin, ədəbiyyatın, mədəniyyətin bir sözlə, ona məxsus olan hər bir şeyin ifadəsidir. Belə olduğu təqdirdə, bizlər tariximizi, fəlsəfəmizi, ədəbiyyatımızı, mədəniyyətimizi qələmə alarkən rusun, inglisin, amerikalının, fransızın, farsın, ərəbin bizi görmək istədikləri yad metodologiyalarla deyil, özümüzü özümüzlə biçdiyimiz milli metodologiya ilə hərəkət etməliyik.

Yeri gəlmişkən, XX əsrin əvvəllərində yeni bir Türk dövlətinə Azərbaycan Cümhuriyyəti” adını verənlər məhz milli metodologiyaya əsaslanmışlar. Belə ki, yeni Türk dövləti “Azərbaycan Cümhuriyyəti” adlansa da millət, dil, mədəniyyət, tarix, ədəbiyyat, mətbuat, teatr və digər məsələlərdə ya müstəqil şəkildə, ya da “Azərbaycan” məfhumu ilə birlikdə Türk anlayışından istifadə edilmişdir: “Türk milləti”, “Türk dili”, “Türk mədəniyyəti”, “Türk

ədəbiyyatı”, “Türk teatrı”, “Azərbaycan Türk milləti”, “Azərbaycan Türk mədəniyyəti”, “Azərbaycan Türk mətbuatı”, “Azərbaycan Türk tarixi”, “Azərbaycan Türk nəğmələri”, “Azərbaycan Türk ədəbiyyatı”, “Azərbaycan Türk teatrı” və s.

Qeyd edək ki, bu kimi adlandırımalar Azərbaycan SSR-nin ilk dövründə (1920-1936-cı illər) də eyni formada öz əksini tapmış,¹ yalnız represiya dövründə (1937-1938) buna birmənalı şəkildə son verilmiş və bu qeyri-millî proses Azərbaycan öz müstəqilliyini bərpa edənə qədər (1991) davam etmişdir. Azərbaycan Respublikası öz müstəqilliyinə yenidən qovuşduqdan sonrakı dövrdə, yəni 1991-ci ildən günümüzədək olan zaman çərçivəsində isə Azərbaycan türklərinə zorla sınınmış yad metodologiyalarla millî metodologiya arasında mübarizə davam etməkdədir.

Çox təəssüf ki, tarixi-coğrafi Azərbaycanımızın çox az bir hissəsində müstəqilliyimizi bərpa etdikdən (1991) sonra da millî metodologiyaya əsaslanan millî tarix, millî fəlsəfə, millî ədəbiyyat, millî mədəniyyət yazmaqdan çox kosmopolit “Azərbaycan” kimliyi çərçivəsində kitablar, dissertasiyalar yazmağa davam edirik. Ən acınacaqlısı da odur ki, bunu edənlərin xeyli bir qismi də “Azərbaycan məsələsi”nin əsil mahiyyətinə varmadan, “Azərbaycan” anlayışını antitürk, antiislam ideoloqlarının planlı şəkildə ortaya atdıqları siyasətlərə uyğun olaraq Türklüyə, Azərbaycan Türklüyünə zidd olaraq təbliğ edirlər. Bunun da nəticəsində “Azərbaycan tarixi”, “Azərbaycan fəlsəfə tarixi”, “Azərbaycan mədəniyyət tarixi”, “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi” və buna oxşar kitablarda əsasən Azərbaycan Türk xalqının tarixi, fəlsəfəsi, mədəniyyəti, ədəbiyyatı bir çox hallarda naməlum bir xalqın məhsulu kimi ortaya çıxmaqda davam etməkdədir.

¹ Məhəmmədzadə Mirzə Bala. Azərbaycan Türk mətbuatı (1875-1921). Bakı, Bakı Universiteti nəşriyyatı, 1922; Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan Türk ədəbiyyatı tarixi materialları. İki cildə. Bakı, Azərənşr, 1926; Azərbaycan Türk xalq şivələri lüğəti. 1 cild. 1-ci buraxılış. “A” hərfi. Bakı, Az.DETİ nəşriyyatı, 1930; Şərifov Ağakərim. Azərbaycanda Türk teatrı tarixi materialları. Bakı, Azərənşr, 1930; Hacıbəyov Üzeyir, Maqomayev Müslüm. Azərbaycan Türk el nəğmələri. Bakı, Azərənşr, 1927; Azərbaycan Türk dilinin imlası. Bakı, “Kommunist” qəzeti nəşr., 1934 və b.

Bu baxımdan kitabımıza milli metodologiyadan irəli gələrək “Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi” adı verməyimiz təsadüfi deyil. Burada əsas məqsədimiz milli-mənəvi və siyasi-hüquqi anlamda varisliyimizi qorumaq, davam etdirməkdir. Başqa sözlə, həm qədim dövrdə və orta çağda yaratdığımız dövlətlərin, həm də təxminən bir əsr bundan öncə yaranmış Azərbaycan Cümhuriyyətinin metodologiyasını doğru-dürüst davam etdirmək üçün anlayışların yazılışında və tətbiqində diqqətli olmalıyıq. Bu gün bəziləri iddia edirlər ki, artıq “Azərbaycan Türk fəlsəfəsi”, “Azərbaycan Türk mədəniyyəti” və bu kimi anlayışların yazılmasına və istifadəsinə ehtiyac yoxdur. Çünki “Azərbaycan tarixi”, “Azərbaycan fəlsəfə tarixi”, “Azərbaycan mədəniyyət tarixi” və bu kimi anlayışlardakı “Azərbaycan” sözünün özü Türklüyü də ifadə etməkdədir. Şübhəsiz, yeni bir Türk dövlətinə “Azərbaycan Cümhuriyyəti” adını verən Cümhuriyyətin qurucusu, milli ideoloq, böyük mütəfəkkir və dövlət xadimi Məhəmməd Əmin Rəsulzadə və onun silahdaşları üçün bu, məhz belə də olmuşdur. Ancaq Sovet-Rus, İran-Pəhləvi, İran-Molla və başqa antitürk ideoloqlar zamanla “Azərbaycan” anlayışını nəinki Türklükdən rəsmi-formal baxımdan ayırmaqla kifayətlənmişlər, eyni zamanda onların bir-birinə tamamilə ziddiyyət təşkil etməsini əsaslandırmaq üçün ideoloji tarixi, mədəni, fəlsəfi, hüquqi, sosioloji, ədəbi yöndən minlərlə, on minlərlə kitablar, dissertasiyalar, büroşuralar yazmışlar və yazmağa da davam edirlər. Ona görə də, kitabımızın milli metodologiya baxımından “Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi” adlanmasının təbii olduğunu düşünərək, digər tədqiqatçıların da uyğun sahələrdə yazdığı əsərlərində eyni yolu izləyəcəklərinə ümid edirik.

Azərbaycan xalqının fəlsəfə tarixində nəzərə alınmalı mühüm məqamlardan biri çar Rusiyası, Sovetlər Birliyi, “İran Pəhləvilər” və “İran İslam Respublikası” dövrlərinə aid məsələlərdən bəhs edərkən “dövrün şərtləri belə idi” prizmasını də nəzərə almaqla yanaşı, onu mütləqləşdirmək də doğru deyildir. Demək istədiyimiz odur ki, dövrün şərtlərini nəzərə almaqla yanaşı hər bir

mütəfəkkirin fəlsəfi dünyagörüşlərində kim hansı mövqe tutubsa onu da olduğu kimi yazmaq, şərh etmək lazımdır. Əks təqdirdə Azərbaycan xalqının fəlsəfə və ictimai fikir tarixinə obyektiv yanaşma söz olaraq qala bilər. Bizim burada əsas məqsədimiz nə o dövrün şərtlərinə görə nəticə çıxarmaq, nə də indiki zamanın şərtləri altında mülahizələr yürütmək olmamalıdır. Bizcə, bir xalqın tarixini ya da fəlsəfə tarixini yazarkən göz önündə tutulmalı olan başlıca məsələ onun milli, dini və bəşəri ruhunun bütöv şəkildə cəmiyyətə çatdırılması bacarığıdır. Başqa sözlə, müstəmləkə ya da azad məmləkətdə yaşamaqdan, eyni zamanda milli və beynəlmiləl, milli və dini ideyalardan hər hansının təsiri altında olmasına baxmayaraq bir tarixçi ya da fəlsəfə tarixçisi ilk növbədə, millətinin tarixini ya da fəlsəfə tarixini yazdığını bir an olsun unutmamalıdır. Çünki bir toplumu var edən öncə onun milli, daha sonra dini və bəşəri kimliyidir.

Tədqiqatımızla birbaşa bağlı olan XIX-XX əsrlərdə Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixini ümumi kontekstdə ilk yazanların başında akademik Heydər Hüseynov gəlir ki, onun yaradıcılığı da yuxarıda qeyd etdiyimiz problemlərdən yan ötməmişdir. Sovetlər Birliyi dövründə yaşamış H.Hüseynov, 1949-cı ildə işıq üzü görmüş “Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən” əsərində Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri A.A.Bakıxanov, M.Ş.Vazeh, M.F.Axundzadə, Mirzə Kazım bəy, H.Zərdabinin dünyagörüşlərini sovet ideologiyasına uyğun olaraq tədqiq etmiş, dövrün şərtləri altında onların “ateist”, “materialist” baxışlarını ön plana çıxarmağa çalışmışdır.²

Sovetlər Birliyi dövründə Heydər Hüseynovla başlayan “Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi”ni bu yöndə yazmaq ənənəsini davam etdirən Ziyəddin Göyüşov da Quzey Azərbaycanın “sovetləşməsi”ndən sonrakı dövrə aid yazdığı “Sovet Azərbaycanında fəlsəfi fikir” (1979) kitabında fəlsəfə tariximizi araşdırarkən eyni

² Hüseynov Heydər. Azərbaycanca XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007

müddəalardan çıxış etmişdir.³ Həmin dövrdə “Azərbaycan fəlsəfəsinin tarixinə dair очерklər” (1966) adlı ümumi icmal halında kollektiv yaradıcılığın məhsulu olan, qədim dövrlərdən XVIII əsr də daxil olmaqla, fəlsəfə tarximizdən bəhs olunan kitabda da “sovet ənənəsi” pozulmamışdır.⁴ Bir sözlə, bu kitabları oxuduqda əsasən məlum olmur ki, “Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi” adı altında konkret hansı xalqın fəlsəfə tarixi yazılmışdır.

Ancaq Sovetlər Birliyi dağılıb Azərbaycan Respublikası müstəqilliyini yenidən bərpa etdikdən sonra digər sahələrdə (tarix, ədəbiyyat, dil və s.) olduğu kimi, fəlsəfə tarixçiliyi sahəsində də Qərb-Sovet ideoloqlarının uydurduqları naməlum ya da qarışıq “Azərbaycan” kimlikli deyil, məhz Türk kimliyi mahiyyətinə uyğun olaraq kitablar, dissertasiyalar yazılmağa başladı. Belə kitablardan biri də, AMEA-nın müxbir üzvü, f.e.d. Zakir Məmmədovun qələmə aldığı qədim dövrlərdən XIX əsr də daxil olmaqla böyük bir dövrü əhatə edən “Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi” (1994) kitabıdır. Yalnız bu kitabda nisbətən Türk nüvəli Azərbaycan xalqına aid fəlsəfə tarixinin öz əksini tapdığını görə bilərik.⁵ Eyni zamanda, insaf naminə deməliyik ki, “Azərbaycan fəlsəfə tarixi”nin son dövrünü, yəni 19-20-ci əsrləri özündə müəyyən qədər əhatə edən kitablardan birinin müəllifi olan prof. Ağayar Şükürov da, öz əsərində nisbətən Türk nüvəli Azərbaycan xalqının fəlsəfə tarixini əks etdirməyə çalışmışdır.⁶ Ancaq ümumilkdə “Fəlsəfə” ya da “Fəlsəfənin əsasları” kitablarının əksəriyyətində “Azərbaycan fəlsəfəsi”ndən bəhs olunarkən çox zaman məlum olmur ki, burada konkret hansı xalqın fəlsəfəsindən ya da fəlsəfə tarixindən bəhs olunur. Daha doğrusu, bu kimi kitablardan belə bir nəticə çıxarmaq olur ki, “Azərbaycan fəlsəfə tarixi” adı altında xaotik bir fəlsəfə tarixi şüurlara yeridilir.

Hər halda müstəqilliyimizin bərpasından sonra akademik

³ Геюшев З.Б. Философская мысль в советском Азербайджане. Баку, ЭЛМ, 1979

⁴ Очерк по истории Азербайджанской философии. I том. Баку, ЭЛМ, 1966

⁵ Мəммədov Zakir. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006

⁶ Şükürov Ağayar. Fəlsəfə. Bakı, “Adiloğlu” nəşriyyatı, 2002

şəkildə “Azərbaycan fəlsəfə tarixi”nin ən qədim dövrlərdən 18-ci əsr də daxil olmaqla, böyük bir dövrünü əhatə edən 4 cildliyinin ilk iki cildi nəşr olunub ki (“Azərbaycan fəlsəfə tarixi”nin XIX-XX əsrlərini əhatə etməli olan 3-4-cü cildlər isə hələ də, işıq üzü görməmişdir), bu kitabları oxuduqda burada konkret bir deyil, bir neçə xalqın sintezindən ibarət olan Azərbaycan xalqının fəlsəfəsindən bəhs olunması açıq şəkildə ifadə edilmişdir. Bu baxımdan “Azərbaycan fəlsəfə tarixi”nin ilk iki cildində razılaşmadığımız əsas məqamlardan biri, Azərbaycan xalqının bir neçə xalqdan (qafqazdilli, irandilli və türkdilli) törəmiş “mələz” bir xalq kimi qələmə verilib “Azərbaycan fəlsəfəsi”ni də həmin “mələz” xalqın məhsulu kimi dəyərləndirilməsidir: “...Azərbaycan fəlsəfəsi dedikdə əsas etibarilə Azərbaycanda məskunlaşmış qafqazdilli, türkdilli, irandilli etnosların üzvi birləşməsi zəminində formalaşmış Azərbaycan etnosunun (xalqının) fəlsəfi görüşləri nəzərdə tutulur. Azərbaycan xalqının fəlsəfəsi və bütövlükdə mədəniyyəti etnik kökləri sayəsində tarixən qafqazdilli, türkdilli, irandilli mədəni bölgələrin mədəni ənənələri ilə əlaqədar olmaqla yanaşı eyni zamanda onların müəyyən mənada davamı olmuşdur”.⁷ Bu sətirlərin müəllifi, əməkdar elm xadimi, f.e.d. Zümrüd Quluzadə Azərbaycan fəlsəfə tarixi elmi qarşısında duran problemlərə həsr etdiyi başqa bir məqaləsində də təxminən eyni fikirləri irəli sürmüşdür: “Qarşımızda duran problemlərdən biri də Azərbaycan fəlsəfə tarixini türkdilli, irandilli və Qafqaz dilli xalqların fəlsəfə tarixləri ilə əlaqədə tədqiq etməkdir”.⁸

Çar Rusiyası dövründən başlayaraq ortaya çıxan bu problem yalnız Azərbaycan xalqının fəlsəfə və ictimai fikir tarixinin tədqiqində deyil,⁹ eyni zamanda elmin digər sahələrində, o

⁷ Quluzadə Zümrüd. Ön söz // Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: “Elm” nəşriyyatı, 2012, s.14

⁸ Кулизде З. Концептуальные проблемы исследования социокультурного развития (конец XX – начало XXI вв.). ч. II. Баку: “Текнур”, 2009, s. 43.

⁹ История азербайджанской философии, т. I. Баку: Элм, 2002.. (ответственный ред. З.А.Кулизде); Мəmmədov Zakir. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006; Həbiboglu Vəli. Qədim türklərin dünyagörüşü. Bakı, “Qartal”, 1996;

cümlədən tarix, ¹⁰ ədəbiyyat, ¹¹ dilçilik, ¹² etnoqrafiya, ¹³ mifologiya, ¹⁴ politologiya ¹⁵ və başqalarında da özünü büruzə vermişdir.

Bizcə, “Azərbaycan fəlsəfə tarixi” adlı kitablarda ya da digər əsərlərdə (o cümlədən, Azərbaycan tarixi, Azərbaycan ədəbiyyatı və b.) çar Rusiyası-Sovet Rusiyası-Avropa ənənəsinin davamı olaraq, Azərbaycan Türk xalqını üç ayrı-ayrı etnoslardan törəmiş bir xalq kimi təqdim edib, “Azərbaycan fəlsəfəsi”ni də bu metodla yazmaq birmənalı şəkildə yolverilməzdir. Çünki “Azərbaycan” ideyası, ya da “Azərbaycan məsələsi” Türklüyün eyniyyəti kimi meydana çıxmışdır, qafqazdilliliyin ya da irandilliliyin yox. Bunu,

Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, “Şərq-Qərb», 2007; Ələkbərov Faiq. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış. İki cildə, I cild. Bakı, “Təknur”, 2011; Ələkbərov Faiq. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış. İki cildə, I cild. Bakı, “Elm və təhsil”, 2014.

¹⁰ Bünyadov Z.M. Azərbaycan VII-IX əsrlərdə. Bakı: “Elm”, 2005; Мамедова Ф. Кавказская Албания и албанцы. Баку, ЦИКА, 2005; Azərbaycan tarixi. VII cild. I c. Bakı, “Elm”, 2007; Azərbaycan tarixi (uzaq keçmişdən 1870-ci ilə qədər). Bakı, “Çıraq”, 2009 (red. Süleyman Əliyərli); Azərbaycan tarixi. Ən qədim dövrlərdən XX əsrin əvvəllərinədək. Bakı: “Elm”, 1993, 284 səh. (red. İqrar Əliyev); Azərbaycan tarixi. Dərslik. Bakı: Azərənşr, 1994, 680 səh. (redaktorlar: Z.M.Bünyadov və Y.B.Yusifov); Mahmudov Yaqub. Azərbaycan: qısa dövlətçilik tarixi. Bakı, “Təhsil”, 2005; İsmayılov M.Ə. Azərbaycan tarixi. Bakı, Azərənşr, 1993.

¹¹ Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, II cild. Bakı: Elm, 2007; Qarayev Yaşar. Azərbaycan ədəbiyyatı XIX və XX yüzillər. Bakı, Elm, 2002; Əlibəyza Əlməddin. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (ən qədim dövrlər). Bakı, Qarabağ, 2009; Şəmsizadə N. Azərbaycan ideologiyası. Bakı: “Sabah”, 1996

¹² Axundov Ağamusa. Ümumi dilçilik. Bakı, Şərq-Qərb, 2006; Budaqova Z.İ., Hacıyev T.İ. Azərbaycan dili. Bakı: Elm, 1992; Qeybullayev Q.Ə. Azərbaycan türklərinin təşəkkül tarixindən, Bakı, Azərənşr, 1994; Çobanzadə Bəkir. Seçilmiş əsərləri. V cildə, I cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2007; Dəmirçizadə Ə.M. Azərbaycan ədəbi dilinin inkişaf yolları. Bakı, 1958.

¹³ Алекперов А.К. Исследования по археологии и этнографии Азербайджана. Баку, 1960; Azərbaycan etnoqrafiyası. Üç cildə I cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007

¹⁴ Seyidov Mirəli. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı, Azərənşr, 1989; Şükürov A. Mifologiya. VI kitab//Qədim türk mifologiyası. Bakı, 1997

¹⁵ Türkel Yadigar. Politologiya (açıqlamalarla sözlük və ya milli kimlik dərsləri). Bakı: “Təknur”, 2008; Politologiya. İzahlı lüğət. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007; Politologiya. Bakı, “MBM”, 2008.

Azərbaycan Cümhuriyyətinin qurucusu, mütəfəkkir-filosof Məhəmməd Əmin Rəsulzadə çox dəqiq ifadə etmişdir: “Güney Doğu Qafqaz torpaqlarının bütünlüklə Azərbaycan adı altında yaranmış siyasi quruluşlarda olması turalqasından (sübutundan – F.Ə.) başqa Azərbaycan türklərinin yaşadıkları bir ölkə olduğu üçün buraya Azərbaycan deməkdə heç bir sıxıntı görülməmişdir. Bu adın yeni Türk Cümhuriyyətinə verilməsində ən böyük turalqa sözsüz bu türklük olmuşdur”.¹⁶

Bu anlamda “Azərbaycan etnosu” ya da “Azərbaycan xalqı” anlayışları istər tarixi-coğrafi, istərsə də elmi-mədəni anlamda dünən olduğu kimi bu gündə Türklüklə, Türk kimliyi ilə bağlıdır. Başqa sözlə, Azərbaycan Türk mədəniyyətinə, Azərbaycan Türk fəlsəfəsinə, Azərbaycan Türk tarixinə mənsubluqla qafqazdilliliyi, irandilliliyi, ərəbdilliliyi, rusdilliliyi buraya aid etmək doğru deyildir. Çünki biz, tarixən də bu gündə “Azərbaycan” adlı istənilən dəyərin (fəlsəfi, tarixi, mədəni, iqtisadi, siyasi və s.) ilk növbədə, türklüklə, Türk-Oğuz ya da Türk-Qıpçaq kimliyi ilə bağlı olduğunu öz adımız kimi dəqiq bilirik. Ona görə də, bizim üçün “Azərbaycan fəlsəfəsi”, “Azərbaycan tarixi”, “Azərbaycan mədəniyyəti”nin sinonimi ya da eyniliyi Türklüklə bağlıdır. Bir sözlə, bizim üçün doğma Türk dili ilə yanaşı, eyni zamanda digər dillərdə də yazıb yaratmış Dədə Qorqud, Bəhmənyar, Baba Kuhi, Nizami Gəncəvi, Xaqani, E.Miyanəci, Qul Əli, N.Tusi, Nəimi, Nəsimi, Füzuli, M.Şəbüstəri, Ş.İ.Xətayi, Rəcəbəli Təbrizli, Saib Təbrizi, Yusif Qarabaği, A.A.Bakıxanov, C.Əfqani, H.Zərdəbi, M.Hidəci, M.M.Şükühi, Ə.Hüseynzadə, M.Ə.Rəsulzadə, H.Hüseynov, S.C.Pişəvəri, M.Şəhriyar, C.Heyət və başqa mütəfəkkirlərimizin hər biri Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin nümayəndələridir.

Beləliklə, milli tariximiz, milli fəlsəfəmiz, milli ədəbiyyatımız, milli dil tariximiz, milli mədəniyyətimiz yazılarkən burada Türk kimliyi əsla gözərdi edilməməlidir. Məsələn, milli fəlsəfi tariximiz yazılarkən “Azərbaycan fəlsəfə tarixi” deyil “Azərbaycan Türk

¹⁶ Rəsulzadə M.Ə. Qafqaz türkləri. Bakı, Təknur, 2012, s.61

fəlsəfə tarixi” ya da ən azı “Azərbaycan xalqının fəlsəfə tarixi” anlayışı önə çəkilməli, bu anlamda yalnız Quzey Azərbaycan xalqının deyil, Güney Azərbaycan da daxil olmaqla vahid Azərbaycan Türk xalqının fəlsəfə tarixi ələ alınmalıdır. Bu zamanda özündən əvvəlki fəlsəfə tarixinin davamı kimi, Azərbaycan Türk ziyalılarının fəlsəfi düşüncədə ortaya qoyduqları mənəvi-zehni əmək qeyd olunmalıdır. Başqa sözlə, qeyri-müəyyən ya da qarışıq bir xalqın fəlsəfi düşüncəsi deyil, konkret olaraq Azərbaycan Türk xalqının fəlsəfi düşüncə tarixi yazılmalıdır. Təbii ki, tarix boyu Azərbaycan türkləri ilə yanaşı azsaylı etnik qrupların, etnosların nümayəndələri arasında da müəyyən fəlsəfi fikir payı sahibləri olubsa, həmin kitablarda yer almalıdır. Ancaq bütövlükdə Azərbaycan xalqının fəlsəfəsi dedikdə, burada söhbətin ilk növbədə, Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin fəlsəfi irsindən getdiyi açıq şəkildə ifadə olunmalıdır.

Hazırda əski dövr və orta çağ Azərbaycan Türk fəlsəfə tarixinə həsr olunmuş kitablarda, dissertasiyalarda deyil, eyni zamanda XIX-XX əsrlər Azərbaycan Türk fəlsəfə tarixinə aid əsərlərdə də həmin ciddi nöqsanlara rast gəlmək mümkündür. XIX-XX əsrlərdə milli fəlsəfə tariximizlə bağlı ayrı-ayrı dövrləri, mütəfəkkirləri həm “Azərbaycan fəlsəfə tarixi” şöbəsinin əməkdaşları, həm də digər tədqiqatçılar işləmişdilər ki, yuxarıda vurğuladığımız ümumi nöqsanlar burada da vardır. Hər halda bu bir həqiqətdir ki, istər “Azərbaycan fəlsəfə tarixi” adlı kitablarda, istərsə də bu məsələyə həsr olunmuş digər tədqiqat işlərində milli fəlsəfə tarixindən çox əsasən, qeyri-milli ya da kosmopolit fəlsəfə tarixi öz əksini tapmışdır.

I FƏSİL

XIX əsr Qacarlar dövlətində – Azərbaycanda ictimai-siyasi və mədəni mühit

1.1.XVIII əsrin sonu, XIX əsrin əvvəlləri Qacarlar dövlətində – Azərbaycanda ictimai-siyasi və mədəni mühit

XIX əsr Azərbaycan Türk fəlsəfəsinin əsas problemlərinə işıq tutmaq üçün ilk növbədə, həmin dövrdə Qacarlar dövlətinin, o cümlədən Azərbaycanın ictimai-siyasi və mədəni mühtinə nəzər salmaq vacibdir. Bir qədər də dəqiqləşdirsək deyə bilərik ki, Qacarlar dövründə baş verən ictimai-siyasi hadisələr, eyni zamanda mədəni mühitlə də bağlı olan yeniləşmə-isləhatçılıq hərəkatları, maarifçilik məsələləri Azərbaycan xalqının fəlsəfəsinin mahiyyətinin, məzmununun aşkara çıxarılmasında mühüm yerə malikdir. Təəssüflə bildirməliyik ki, Qacarlar Türk dövlətinin Azərbaycan türklərinin bütünü ilə yoluna davam etmək istəyi Çar Rusiyası ilə bağlanmış Gülüstan (1813) və Türkmənçay (1828) sülh müqavilələri nəticəsində yarımçıq qalmışdır. Bu anlamda Güney Azərbaycan türklərinin tarixinin, mədəniyyətinin, fəlsəfəsinin və başqa sahələrinin uğurları, uğursuzluqları böyük ölçüdə Qacarlar dövləti ilə bağlı olmuşdur. Ancaq biz burada öncə Qacarlar və Böyük Azərbaycan coğrafiyasında baş verən proseslərə bir yerdə nəzər yetirməyi (1828), daha sonra isə Quzey Azərbaycan xalqının çar Rusiyasının müstəmləkəsi dövründə ortaya qoyduğu mücadiləni, Qacarlar və Güney Azərbaycanda baş verən ictimai-siyasi, elmi-mədəni prosesləri ayrı-ayrılıqda tədqiq etməyi məqsədəuyğun hesab etmişik. Əgər nəzərə alsaq ki, Rusiya və Avropa tarixçiliyi Qacarlar Türk dövlətinin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin tarixini əsasən saxtalaşdırmaqla məşğul olmuşdur, o zaman bu tarixin yenidən dəyərləndirilməsi zərurətə çevrilmişdir. Çünki

tarixi hadisələri dərk etmədən bir xalqın fəlsəfəsinin istiqamətləri və mahiyyəti haqqında dərindən fikir yürütmək mümkünsüzdür.

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

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

tarixçisinin milli iradəsinə uyğundur. Bir sözlə, hər şeyi olduğu kimi yazmaq lazımdır ki, Qacarlarla birləşməyə qarşı çıxaraq Rusiyaya üz tutan xanlıqlar qeyri-millî mövqə tutmuşlar, həmin xanlıqların arxasında dayanan çar Rusiyası isə “himayəçi”, “tərəqqipərvər” deyil barbar bir işğalçı olmuşdur.

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

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

hərbi yürüşü əsasən uğurla nəticələndi, yalnız Qarabağ xanlığının müqavimətini qırıb Şuşanı ələ keçirmək mümkün olmadı. Bu məsələnin də tezliklə həll olunacağına ümid edən Ağa Məhəmməd xan həmin hərbi yürüşdən az sonra, 1796-cı ilin martın 21-də Tehranda şah elan olundu. Çünki 1795-ci il yürüşündən sonra o, böyük ölçüdə əski Səfəvilər ərazisinə sahib çıxmış, bununla da onun qanuni varisi olduğunu ortaya qoymuşdur. Tacqoyma zamanı Ağa Məhəmməd şah Qacara Ərdəbildən Şeyx Səfi məqbərsindən gətirilmiş çutqabağı və şah qılıncının verilməsi isə, Qacarların Səfəvilər dövlətinin qanuni varisi olmasının təsdiqi idi. Təsadüfi deyil ki, Səfəvilər kimi Qacarlara da bir çox tarixçilər, o cümlədən Qarabağnamə müəllifləri Qızılbaşlar kimi qeyd etmişlər.¹⁷

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

Qacarların 1795-ci ildə Güney Qafqaza, o cümlədən Quzey Azərbaycana əsasən uğurlu hərbi yürüşü bölgədəki ictimai-siyasi vəziyyəti kökündən dəyişdirmişdir ki, bu da həmin əraziləri işğal etmək niyyətində olan çar Rusiyasını qətiyyənlə qane etmirdi. Bir-birlərilə daima düşmənçilik edən Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarına bu yolda böyük “yardım” edən çar Rusiyası əvvəllər daha çox kənardan, “parçala və hökm sür” siyasətilə vəziyyətə

¹⁷ Qarabağnamələr. I kitab. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, səh.86; Qarabağnamələr. II kitab. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, səh.39

nəzarət etməyə üstünlük verirdisə, Qacarların ortaya çıxmasıyla həmin xanlıqların orta q milli-dini duyğular altında yeni dövətdə birləşə biləcəyi təhlükəsini hiss etdikdən sonra onlara qarşı müharibə elan etməkdən başqa yol görmədi. Hər halda Ağa Məhəmməd şah Qacarın Güney Qafqazı xeyli dərəcədə nəzarəti altına alıb Tehrana dönməsindən az sonra, yəni 1795-ci ilin payızında çar Rusiyasının 1783-cü il Georgiyevski müqaviləsini bəhanə edərək Güney Qafqaza hərbi qüvvə yeritmək barədə qərar qəbul etməsi, eləcə də çariça II Yekaterinanın Güney Qafqazın işğalı ilə bağlı sərəncam verməsi Rusiya-Qacarlar müharibəsinin qaçılmaz olduğunu ortaya qoyurdu. Hələ, 1795-ci ilin payızında Quzey Qafqazdakı rus qoşunlarının başçısı General Qudoviçə Güney Qafqazı işğal etmək göstərişi verən çariça II Yekaterina, bununla bağlı imzaladığı sərəncamda açıq şəkildə ifadə edirdi ki, Güney Qafqaz və Xəzər dənizi sahilləri Qacarlar qoşunlarından təmizlənməlidir. Hətta, sərəncamda Qacarlar qoşunları silaha əl atdıqlarında düşmənə cavab vermək, onları Güney Qafqaza bir daha yaxın buraxmamaq fikri də öz əksini tapmışdır.¹⁸

Beləliklə, çar Rusiyası birinci dəfə Səfəvilər dövründə (1720-ci illər) Qafqazı, o cümlədən Quzey Azərbaycanı işğal etmək üçün hərbi yürüşlər təşkil etsə də, sonda Nadir xan Əfşar tərəfindən məğlubiyyətə düşər olub sülh müqaviləsi bağladıqdan sonra (1735) ikinci dəfə, 1796-cı ilin ilk aylarında Güney Qafqaza, o cümlədən Quzey Azərbaycana istiqamətlənmiş ilk irihəcmli hərbi yürüşü ilə, konkret Dərbəndə hücum etməsilə Qacarlara qarşı rəsmən müharibə elan etmiş oldu. A.A.Bakıxanov da açıq şəkildə yazır ki, 1796-cı ildə çariça II Yekaterina Güney Qafqaz uğrunda Qacarlara müharibəyə başlamışdı.¹⁹ Ona görə də hesab edirik ki, ilk Rusiya-Qacarlar müharibəsi də 1804-1813-cü illərdə deyil, 1796-1797-ci illərdə gerçəkləşmişdir. Bu anlamda Güney Qafqazın, o cümlədən Quzey Azərbaycanın çar Rusiyası tərəfindən

¹⁸ Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. III cild (XIII-XVIII əsrlər). Bakı, "Elm", 2007, səh.470-471

¹⁹ Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Möminin, 2001, səh. 207

ikinci işğalçılıq (Rusiyanın birinci işğalçılıq yürüşü Səfəvilərin son dönəmində baş vermiş, amma Nadir şah Əfşar tərəfindən rus işğalçılar geri otuzdurulmuşdur) yürüşü də 1796-cı ildə baş vermişdir.

Maraqlıdır ki, hazırda da Qacarları Quzey Azərbaycan xanlıqlarının “ümumi düşməni” adlandıran çağdaş Azərbaycan tarixçiləri var ki, onlar çar Rusiyasının ikinci dəfə Güney Qafqaza hərbi qüvvələr yeridərək bu torpaqları işğal etmələrinə mümkün olduğu qədər haqq qazandıрмаğa çalışırlar. “Ağa Məhəmməd xanın Güney Qafqaza dağıdıcı yürüşündən sonra Rusiya Cənub sərhədlərinin (?!-F.Ə.) təhlükəsizliyini (?!-F.Ə.) qorumaq və Xəzər dənizindəki hakim mövqeyini saxlamaq, habelə 1783-cü il Georgiyevsk müqaviləsinin şərtlərinə əməl etmək məcburiyyəti (?!-F.Ə.) qarşısında qaldı. 1795-ci ilin noyabr ayında Mozdok şəhərindən Cənubi Qafqaza ilkin mərhələdə iki istiqamətdə rus qoşunları göndərildi. Tiflisə polkovnik Sıroxnevin başçılığı ilə iki yeger batalyonu, Dağıstan və Azərbaycan istiqamətində isə general-mayor Savelyevin komandanlığı altında piyada batalyonu hərəkət etdi. Ağa Məhəmməd xanın Azərbaycanı tərk etməsinin başlıca səbəblərindən biri də bu oldu”.²⁰ Bu kimi kitabları oxuduqda onun müəlliflərinin azərbaycanlı, Azərbaycan tarixçisi deyil, bir Rusiya tarixçisi ya da Rusiyaya xidmət edən rusbaşı Azərbaycan tarixçisi olması qənaəti yaranır. Çünki burada açıq aşkar bəzi müəlliflər çar Rusiyasının Güney Qafqaza işğalçılıq yürüşünü Quzey imperiyasının təhlükəsizliyi adına məcburi bir addım kimi dəyərləndirdiyi halda, öz dədə-baba torpaqlarını rus qoşunlarından qorumağa çalışan Əfşarları və Nadir şah Əfşarı, Qacarları və Ağa Məhəmməd xan Qacarı isə düşmən, işğalçı kimi qələmə verirlər.

Ümumiyyətlə, Sovetlər Birliyi dövründə olduğu kimi, hələ də milli tariximizdə “İran” ümumiləşdirməsi adı altında Qacarları düşmən göstərərək onlara qarşı “Şuşada qarabağlıların

²⁰ Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. III cild (XIII-XVIII əsrlər). Bakı, “Elm”, 2007, s.470

qəhrəmancasına müqavimətin”dən, ya da “1796-cı ildə Rusiya qoşunlarının Azərbaycana yürüşü ilə əlaqədar İran tərəfindən təhlükə sovuşdu”²¹ düşüncəsindən çıxış etməyin özü çox təhlükəlidir. Bizcə, Qacarların Güney Qafqaz, o cümlədən Quzey Azərbaycan uğrunda Rusiya ilə apardığı müharibələri əfsanəvi, ideoloji “İran” kimliyindən baxmaqdan əl çəkib, bunun Oğuz-Türkmən Qacarlar dövlətiylə çar Rusiyası arasında olduğunu anlamaq vacibdir. Oğuz-Türkmən Qacarlar dövləti də heç bir anlamda “İran” kimliyi adı altında ümumiləşdirmək olmaz.

Çar Rusiyasının Güney Qafqaza, o cümlədən Quzey Azərbaycana ikinci işğalçılıq yürüşünə başçılıq edən general Valerian Zubovun komandanlıq etdiyi böyük bir rus-kazak ordusu 1796-cı ilin aprelində milli sərhədlərimizi pozaraq bir neçə ay ərzində Quba, Dərbənd, Gəncə, Şamaxı, Bakı şəhərlərini işğal etdi. Çar Rusiyasının bu hərbi yürüşü zamanı isə əvvəllər Qacarları dəstəkləyən üç xanlıqdan yalnız Quba xanlığının xanı Şeyx Əli xan sözünü tutaraq Qacar qoşunları ilə birlikdə sona qədər düşməyə qarşı mübarizə apardı (Şeyx Əli xan da Cavad xan kimi ruslara qarşı sona qədər mücadilə edən milli ruhlu qəhrəman xanlarımızdan biri olmuşdur). Əvvəlcə Qacarların yanında olacaqlarına söz verən Gəncə, Şəki, eləcə də Qarabağ, Bakı, Şamaxı kimi xanlıqlar isə çar Rusiyasının “himayəçi”liyi ilə müstəqilliklərini saxlaya biləcəklərini ümid etdikləri üçün, ya da məcburi şərtlər altında Rusiya qoşunlarına qarşı ciddi bir müqavimət göstərmədən təslim oldular.²²

Xüsusilə də, xanlıqlar arasında Rusiya himayəçiliyini qəbul etməkdə vaxtilə Ağa Məhəmməd şah Qacara daha çox müqavimət göstərən Qarabağ xanlığı birinci olaraq canfəşanlıq göstərdi ki, digər xanlıqlar da onun təsiri altında Quzey imperiyasına itaət etməyə hazır olmaları barədə Zubova məktublarla müraciət etdilər. Mirzə Camal Cavanşir yazır: “İbrahim xanın oğlunu böyük sərdarın (general V.Zubovun-F.Ə.) yanına göndərməsi ətraf

²¹ Yenə orada, s.471

²² Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Möminin, 2001, s. 209

xanların qulağına çatdıqda Mir Mustafa xan, Şirvanlı Mustafa xan, Cavad xan, hətta İrəvan, Naxçıvan, Xoy və Qaradağ xanları mərhum İbrahim xanın yanına elçi göndərüb dedilər ki, biz İbrahim xanın məsləhətindən çıxmarıq. O, Rusiya dövlətinə itaət etməyi məsləhət gördüyü üçün biz də mərhəmətli Rusiya padşahına səmimiyyətlə itaət etməyi qəbul edəcəyik”.²³

Yeri gəlmişkən, Rusiyaya meyil etmələrinin müqabilində II Yekaterinanın İbrahimxəlil xanla onun vəziri Molla Pənah Vaqifə qiymətli hədiyyələr göndərməsi təsadüfi deyildir. Hər halda öncə Rusiyaya meyil etməkdə, daha sonra Quzey imperiyasına birləşməkdə Qarabağ xanlığı xüsusi fərqlənmişdir; bu məsələdə İbrahimxəlil xanla onun vəziri Molla Pənah Vaqifin “əməyi” Sovetlər Birliyi dövründə çox işıqlandırılmışdır. Heydər Hüseynov da yazır ki, həmin dövrdə Rusiyaya meyil edənlər arasında qubalı Fətəli xanla, Qarabağ xanlığının vəziri Molla Pənah Vaqif çox fərqlənmişdir.²⁴ Bu anlamda o da, təsadüfi deyil ki, Səməd Vurğun 1936-cı ildə “Vaqif” əsərini yazmış, həmin əsərdə Ağa Məhəmməd şah Qacar aşağılandığı halda, bunun tam əksinə M.P.Vaqif şəxsiyyəti çox şişirdilmişdir. Beləliklə, Quzey Azərbaycan türklərinin şüurunda Ağa Məhəmməd şah Qacar qaniçən, zülmkar, qəddar “İran” hökmdarı kimi həkk olunmuş, bunun əvəzində isə Rusiyaya meyilli M.P.Vaqif Azərbaycan sevdalısı kimi qələmə verilmişdir.²⁵ Şirvani Ədilli yazır ki, heç bir başqa əsərdə Ağa Məhəmməd şah Qacar Səməd Vurğunun “Vaqif” əsərindəki qədər aşağılanmamış və təhqirlərə məruz qalmamışdır: “Bu əsər sovet dövründə xeyli populyarlıq qazanmış, dillər əzbəri olmuş və nəticədə xalqımızın tarix şüurunda əslində fəxr olunması bir hökmdarımız haqqında çox mənfi, düşmən bir obraz

²³ Qarabağnamələr. I kitab. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, s.64, 141

²⁴ Hüseynov Heydər. Azərbaycanca XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.27

²⁵ Vurğun Səməd. Seçilmiş əsərləri. 5 cildə, IV cild. Bakı, 2005, s.7-135

formalaşdırılmışdır. Təəssüf ki, Ağa Məhəmməd şahın həmin obrazı şüurlarda hələ də qalmaqdadır”.²⁶

Halbuki Ağa Məhəmməd şah Qacar əsil bir Türk övladı olaraq türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin yenidən birləşərək vahid dövlət yaratması uğrunda mücadilə vermiş, bu yolda şəhid olmuşdur. Bu anlamda Ağa Məhəmməd şah Qacarin İbrahimxəlil xan, M.P.Vaqif və onlar kimi Rusiyaya meyil edənlərə qarşı sərt davranması daha məntiqili, təbii idi. Hər halda yeni bir Türk dövləti yaratmaq istəyən Ağa Məhəmməd şah Qacara xanlıqların bir qisminin bu dərəcədə dönük ya da xəyanətkar mövqə tutması olduqca mənfi təsir göstərmişdir. Ağa Məhəmməd şah Qacar Çarlığın işğalçılıq yürüşünə etiraz olaraq Quzey Azərbaycan xanlıqlarından rus qoşunlarına qarşı vuruşmağı tələb etdi ki, bunun da heç bir nəticəsi olmadı.²⁷ Yalnız 1796-cı il noyabrın 6-da II Yekaterinanın qəfil ölümü, I Pavelin taxta çıxmasıyla vəziyyət dəyişdi. I Pavel çarlıq taxtına oturur-oturmaz rus qoşunlarının Güney Qafqazdan çıxarılması əmrini verdi. Bununla da çar Rusiyasının Güney Qafqazı işğal planı ikinci dəfə də yarımçıq qalmış oldu.

Çar Rusiyasında baş verən hökmdar dəyişikliyindən sonra yaranan boşluqdan istifadə edərək Güney Qafqazı, o cümlədən Quzey Azərbaycanı birdəfəlik hakimiyyəti altına almaq üçün Ağa Məhəmməd şah Qacar 1797-ci ilin yazında ikinci hərbi yürüşə çıxdı ki, Qacarların, o cümlədən Azərbaycan türklərinin gələcək taleyini də məhz bu yürüş həll etdi. Ağa Məhəmməd şah Qacar Güney Qafqaza hərbi yürüşə çıxmazdan öncə bir daha Qacarlara birləşmək istəməyən xanlıqlara, o cümlədən Kartli-Kaxeti çarlığına tabe olmaq haqqında fərmanlar göndərdi. Bununla yanaşı Ağa Məhəmməd şah Qacar yaxşı bilirdi ki, yalnız birinci yürüşdə ələ keçirə bilmədiyi Qarabağ xanlığının mərkəzi Şuşanı tutacağı halda, Qacarlara birləşməyə müqavimət göstərənlərin başında gələnlər

²⁶ Ədilli Şirvani. Tək vətən sevgisi bəsdir (Şeyrlər, hekayələr, məqalələr). Bakı, Elm və təhsil, 2022, səh.219-220

²⁷ Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə.III cild (XIII-XVIII əsrlər).Bakı, Elm, 2007, s.473

Qarabağ xanlığını deyil, eyni zamanda digər xanlıqların məsələsini də birdəfəlik həll etmiş olacaqdır. Görünür, bu səbəbdəndir ki, ilk yürüşdə olduğu kimi, ikinci yürüşdə də Qacarlara qarşı ən çox dirənən Qarabağ xanlığı oldu. Çox yazıqlar olsun ki, “himayəçi” Rusiyanın təsiri altında olan Qarabağ xanı İbrahimxəlil xan Ağa Məhəmməd şahla ortaq dil tapmaq əvəzinə yenə də xəyanətə əl ataraq, müharibə yolunu seçdi. Ancaq bu dəfə Ağa Məhəmməd şah Qacarin Şuşanı tutacağını (çünki başı taxt-tacı ətrafındakı problemlərə qarışan çar Rusiyası rəhbərliyi bu dəfə Qarabağ xanlığına ciddi hərbi yardım göstərə bilmirdi) yaxşı bildiyi üçün, kiçik bir dəstəsi ilə Balakənə ya da Şəkiyə tərəf qaçmaqla ona inanalara da sarsıdıcı zərbə vurdu. Bütün bunlara baxmayaraq, çağdaş Azərbaycan tarixi kitablarında hələ də İbrahimxəlil xanın qəhrəman, Ağa Məhəmməd şah Qacarin isə qəddar, işğalçı, düşmən kimi qələmə verilməsi Sovet-Rus tarixçiliyi ənənəsinin davamından başqa bir şey deyildir.²⁸

Ağa Məhəmməd şah Şuşanı ələ keçirdikdən sonra (1797-ci il may-iyun), çox haqlı olaraq rus qoşunları Quzey Azərbaycana işğal edərkən onlara müqavimət göstərməyən xanları ciddi şəkildə danladı, ancaq bir daha xəyanətə yol verilməməsi şərti ilə onlar bağışladı. Beləliklə, Quzey Azərbaycanda hakimiyyətini böyük ölçüdə bərpa edən Ağa Məhəmməd şah Qacar Tiflis üzərinə səfərə hazırlaşmağa başladı. Ancaq 1797-ci il iyulun 4-də Türk tarixinin, o cümlədən Azərbaycan Türk tarixinin ən böyük faciələrindən biri baş verdi; Ağa Məhəmməd şah Qacar sui-qəsd nəticəsində öldürüldü. Çağdaş Azərbaycan tarixi kitablarında yazılır ki, Ağa Məhəmməd şahla “sui-qəsdin təşkilatçılarından biri İbrahimxəlil xanın qardaşı Mehrəli xanın oğlu Məhəmməd bəy idi. Həmin gecə o öz adamlarını üç dəstəyə bölüb, birinə İran sərbazlarının (Qacar Türk əsgərlərinin-F.Ə.) sərkərdələrini həbs etmək, digərinə dustaqları zindandan buraxmaq, o birinə isə plan baş tutmadığı təqdirdə hazır vəziyyətdə olmağı tapşırırdı”.²⁹ Hesab edirik ki,

²⁸ Yenə orada, s.476-477

²⁹ Yenə orada, s.479

burada yazılanlar gerçəklikdən çox uzaq olub başqa sözlə, bu sui-qəsdə Qarabağ xanlığını önə çəkib Rusiyanı mələksimalı etmək məqsədi güdür. Birincisi, Məhəmməd bəy sui-qəsdin təşkilatçılarından deyil icraçılarından biri idi. İkincisi, burada əsas icraçı rolunu Məhəmməd bəydən çox Qacarlar ordusunun baş sərkərdəsi Sadıq xan Şəqaqi oynamışdır.³⁰

“Qarabağnamə” müəlliflərindən Əhməd bəy Cavanşir də dolayısıyla olsa belə, təsdiq edir ki, Ağə Məhəmməd şahın öldürülməsində Məhəmməd bəylə Sadıq xan Şəqaqi birgə hərəkət ediblər.³¹ Sadəcə, dövrün bəlli şərtləri altında bu müəllif Ağə Məhəmməd şah Qacara qarşı sui-qəsdin əsas təşkilatçısının adını çəkməsə də, bizzə, bu gün Azərbaycan Türk tarixçiliyi rəsmən qəbul etməlidir ki, qətlin icraçıları olan Sadıq xan Şəqaqi, Məhəmməd bəy Cavanşiri buna təhrik edən çar Rusiyası olmuşdur. Bəs, nə üçün məhz çar Rusiyası!?

XVIII əsr Türk (Azərbaycan) tarixində iki tarixi qırılma nöqtəsi var: 1) 1747-ci il; 2) 1797-ci il. Birinci halda, 1747-ci ildə Əfşarlar dövlətinin qurucusu Nadir şah Əfşar sui-qəsd nəticəsində faciəli şəkildə qətlə yetirilmişdir ki, onun ölümü ilə yalnız böyük bir Türk dövləti süquta uğramamış, eyni zamanda yarıməsrlük hərc-mərcliyin əsası qoyulmuşdur. İkinci olaraq da, 1797-ci ildə Ağə Məhəmməd şah Qacar Şuşada sui-qəsd nəticəsində faciəli şəkildə qətlə yetirilmişdir ki, onun ölmüylə bir tərəfdən Azərbaycan türklərinin bütövlüyünə ciddi zərbə dəymiş, digər tərəfdən isə Güney Qafqazı, özəlliklə Quzey Azərbaycanı itirməklə Qacarlar dövləti 1925-ci ildəki süqutunun zəminini hazırlamış olmuşdur. Fikrimizcə, hər iki faciənin baş verməsində “sapı özümüzdən olan baltalar” müəyyən rol oynasalar da, ancaq bu sui-qəsdlərin əsas təşkilatçıları xarici dövlətlər olmuşdur. Xüsusilə, Ağə Məhəmməd şah Qacara qarşı sui-qəsdin əsas təşkilatçısının çar Rusiyasının olduğunu açıq çəkildə ifadə edirik. Başqa sözlə, Qacarların

³⁰ Ədilli Şirvani. Tək vətən sevgisi bəsdır (Şeirlər, hekayələr, məqalələr). Bakı, Elm və təhsil, 2022, səh.204-205

³¹ Qarabağnamələr. I kitab. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, səh.192

qurucusuna qarşı sui-qəsdə Məhəmməd bəylə Sadıq xan təkbaşına hərəkət etməmiş, onları buna təhrik edən qüvvə çar Rusiyası olmuşdur.³²

Bu bir gerçəkdir ki, Ağa Məhəmməd şah Qacar Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarını (Qarabağ, Quba, Şəki, Şamaxı və b.) dəfələrlə xəbərdarlıq etmiş, onları yeni Türk dövləti ətrafında birləşməyə çağırmışdır. Həmin quzey xanlıqları arasından da daha çox Gəncə (Cavad xan), Quba (Şeyx Əli xan) və Bakı (Hüseynqulu xan) xanları vahid Azərbaycan və vahid dövlətçilik ideyasını dəstəkləmişlər. Digər xanlıqlar çar Rusiyası və Qacarlar arasında manevr etməklə müstəqilliklərini saxlaya biləcəklərini ümid etdikləri halda, zaman-zaman təklənərək Moskvanın vassallarına, daha sonra isə tamamilə müstəmləkəsinə çevrilmişlər. Azərbaycanın quzey torpaqlarının müstəmləkə halına düşürülməsində bir tərəfdən çar Rusiyasının da fitnəkarlıqlarıyla Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarının (Qarabağ, Gəncə, Quba, Şəki, Şamaxı və b.) öz aralarında birlik nümayiş etdirə bilməmələri ya da Qacarlara tabe olmamaları, digər tərəfdən Ağa Məhəmməd şah Qacarin Şuşada faciəli ölümü həlledici rol oynamışdır. Özəlliklə, Ağa Məhəmməd şah Qacarin Şuşada faciəli ölümü ilə Nadir şah Əfşarın başlatdığı Təbriz mərkəzli Azərbaycan, eyni zamanda vahid Türk dövləti ətrafında birləşmə ideyaları bir daha yenidən yarımçıq qalmış oldu. Bizcə, Ağa Məhəmməd şah Qacarin aqibəti Nadir şah Əfşar kimi olmasaydı, Azərbaycanın quzey hissəsinin çar Rusiyası tərəfindən işğalı böyük ölçüdə baş tutmayacaqdı. Ancaq əvvəlcə Nadir şah Əfşarın (1747), daha sonra Ağa Məhəmməd şah Qacarin (1797) faciəli qətləri, 1813-cü Gülüstən və 1828-ci il Türkmənçay müqavilələri ilə Azərbaycanın quzey hissəsinin çar Rusiyası tərəfindən işğalına, təxminən 100 il sonra isə, yəni 1925-ci ildə Qacarlar Türk dövlətinin Böyük Britaniyanın birbaşa dəstəyilə devirilib onların yerinə irançı

³² Həsənzadə Tahirə. XVIII-XIX əsrlərdə İranda yaşamış Azərbaycanlı ictimai-siyasi xadimlər. Bakı-2007, səh.113

düşüncəli Pəhləvilərin Türk dövlətində qeyri-qanuni şəkildə hakimiyyətə gətirilməsinə səbəb olmuşdur.

Hər halda Ağa Məhəmməd şah Qacarın əsasən, Quzey Azərbaycanı nəzarət altına alıb Tiflisə səfərə hazırladığı bir zamanda bunun baş verməsi təsadüfi hesab oluna bilməz. Çünki yalnız Ağa Məhəmməd şahın öldürülməsi ilə Güney Qafqazın, o cümlədən Quzey Azərbaycanın Qacarlara birləşdirilməsinə böyük ölçüdə nöqtə qoyula bilərdi. Bunu çox yaxşı anlayan çar Rusiyası gözlənilən təhlükəni önləmək üçün, Sadıq xan Şəqaqi Ağa Məhəmməd şah Qacarın qətindən sonra Qacarların yerinə şahlıq taxtında oturacağı, Məhəmməd bəyi isə Qarabağ xanlığının xanı olması vədi ilə sözügedən sui-qəsdə cəlb etmişlərdir. Sui-qəsdin icraçılarının Ağa Məhəmməd şah Qacarın qətindən sonra atdığı addımlar, eyni zamanda Rusiyanın əvvəlcədən onlara olan münasibətləri də bunu təsdiq edir. Hələ, Ağa Məhəmməd şah Qacarın Şuşaya daxil olmasından bir müddət öncə Sadıq xan Kotlyarevski soyadlı rus generalına göndərdiyi məktubunda yazırdı: “Əlahəzrət General, Şah Şuşanı almaqda israrlıdır. O, buranı alsın, Tehrandan sonra ikinci paytaxt buranı elan edəcək. Daha sonra bütün xanlıqları bir araya gətirəcək. Əmrinizə tabeyəm”. Kotlyarevskinin isə cavab məktub bu məzmununda olmuşdur: “Əlahəzrət Çar sizin bu xidmətinizi böyük dəyərləndirir. Şahın orda qalmasının qarşısını ala bilməsəniz, öldürün. Sadıq xan, İran hökmdarı olacağınıza əminik. Siz narazı Məhəmməd bəyin köməyindən yararlanma bilərsiniz”.³³

Şuşada qaldığı üç gün ərzində Sadıq xanın davranışlarından şübhələnən Qacarlar dövlətinin hökmdarı onun evində axtarış aparacağı xəlvət fərraşlara (casuslara) tapşırıq verir və onun ruslarla yazışmalarını ələ keçirir.³⁴ Bakıxanov da yazır ki, “şahın qatilləri onun qılınc, xəncər, bazübənd və sandıqçasını Sadıq xanın yanına aparmışdılar. Sadıq xan Azərbaycanı fəth etdikdən sonra Qəzvin

³³ Esnadi ez Revabet-ı İran ve Rusye ez Safaviye ta Kacariye, Ter. Rahim Musulmanyar Kubadiyani, Behruz Musulmaniyan Kubadiyani, Tahrar 1387, s. 210

³⁴ Бугков П. Материалы для новой истории Кавказа, ч. II, СПб., 1869, стр.142.

üzərinə gəldi. Lakin şəhərə girə bilmədi, öldürülən padişahın vəlihədi və qardaşı oğlu Fətəli şah Hüseynqulu xan oğlu ilə olan müharibədə Sadıq xan məğlub olub Sərəba qayıtdı”.³⁵ Hər halda məhz Moskvanın məkrli planının nəticəsi olaraq Ağa Məhəmməd şah Qacarin qətlindən dərhal sonra Sadıq xanla Məhəmməd bəyin qısa müddət də, uyğun olaraq özlərini “şah” və “xan” kimi aparmaları təsadüfi olmamışdır. Özəlliklə, Ağa Məhəmməd şah Qacarin qətlinə baxmayaraq, “Qarabağnamə” müəlliflərindən Mirzə Camal Cavanşirin təbrincə desək, “bir para maneələrə görə”³⁶ İbrahimxəlil xanın üç ay Qarabağa gedə bilməyib Balakəndə qalmasının, həmin müddət ərzində də Məhəmməd bəyin özünü Qarabağ xanı kimi aparmasının³⁷ tək səbəbəkarı var idi: çar Rusiyası.

Bu gün bəzi Azərbaycan tarixçilərinin uydurması ki, İbrahimxəlil xanın Məhəmməd bəydən şübhələnməsi Qarabağ xanlığının vəziri Molla Pənah Vaqifin öldürülməsi ilə bağlı olmuşdur,³⁸ bu mülahizə həqiqəti özündə əks etdirmir, çünki bu qətlə şəxsi ədavət səbəb olmuşdur.³⁹ Əslində İbrahimxəlil xanı sui-qəsd hadisəsindən sonra əsas narahat edən məsələ qardaşı oğlunu xəyanətə sürükləyən çar Rusiyası idi ki, Moskvadan gözlənilməz bir zərbə alan xan hətta, bundan sonra müəyyən qədər Qacarla yaxınlaşmağa məcbur olmuşdur. Bakıxanov yazır: “İbrahim xan şahın cənazəsini böyük ehtiram və alimlərin müşayiətilə yola saldı. Səmimiyyət və ixlas tərzilə yeni şahın hüzuruna bir ərizə yazdı və nəvazişə nail oldu. Oğlu Əbülfəth ağanı da padişahın hüzurunda qalmaq üçün göndərdi”.⁴⁰ Dünənə qədər düşmən münasibət bəslədiyi Ağa Məhəmməd şah Qacarin cənazəsinə belə bir ehtiram göstərməsi, eləcə də Qacarların yeni hökmdarı Fətəli şah Qacara

³⁵ Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Möminin, 2001, s. 211

³⁶ Qarabağnamələr. I kitab. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, s.145

³⁷ Qarabağnamələr. II kitab. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, s.164

³⁸ Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. III cild (XIII-XVIII əsrlər). Bakı, Elm, 2007, s.479

³⁹ Qarabağnamələr. II kitab. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, s.43, 164

⁴⁰ Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Möminin, 2001, s. 212

məktub yazaraq oğlunu onun hüzuruna göndərməsi ilə İbrahimxəlil xan, çar Rusiyasına etirazını ifadə etmiş olurdu.

Ancaq Ağa Məhəmməd şah Qacarı sui-qəsd nəticəsində aradan qaldırılmış olan çar Rusiyası üçün İbrahimxəlil xanın onlardan inciyərək Qacarlara meyil göstərməsinin artıq ciddi önəmi yox idi. Doğrudur, Rusiya ilə incikliyin fonunda Qarabağ xanlığıyla Qacarlar arasındakı münasibətlərin istiləşməsi baş verirdi ki, çar ideoloqlarına görə bu da, çox uzun sürməyəcəkdi. Buna səbəb də, Qarabağ xanlığının əvvəllər daha çox çar Rusiyasının yanında yer alıb Qacarlara qarşı ən aktiv düşmənçilik siyasəti yürütməsi idi. Ona görə də, çar Rusiyası İbrahimxəlil xan kimi onlara sadıq bir xanı tamamilə gözərdi etməmiş, o da, çox keçmədən yenidən ruslara meyil etmişdir. Belə ki, İbrahimxəlil xan əvvəllər general Qudoviçlə general Zubov vasitəsilə Rusiyaya itaət göstərdiyi kimi, bu hadisələrdən sonra da rus generalları Kavalevski və Sisianovla eyni münasibətləri davam etdirmişdi.⁴¹

Beləliklə, Rusiya üçün önəmli olan Ağa Məhəmməd şah Qacarin qətlə yetirilməsi idi ki, bu da onlarca uğurla yerinə yetirilmişdi. Çar Rusiyası ideoloqları yaxşı hesablamışdılar ki, onun öldürülməsindən sonra Qacarlar taxtına oturmaları olan Fətəli şah Qacar taxt-tacını qorumağa başı qarışacaq ki, beləliklə, ən azı yaxın illərdə Güney Qafqaz, o cümlədən Quzey Azərbaycan uğrunda çar Rusiyasına qarşı böyük ölçüdə müharibə aparmağa cəsarət etməyəcəkdi. Demək olar ki, Ağa Məhəmməd şah Qacarin öldürülməsindən sonrakı bütün proseslər çar Rusiyasının planına uyğun olaraq gerçəkləşdi. Belə ki, Fətəli şah 1797-ci ilin payızında Güney Qafqaza hərbi yürüş başlasa da, ancaq Rus qoşunlarının da oraya doğru hərəkət etməsi xəbərini aldıqdan sonra geri çəkildi.⁴²

Bizcə, həmin dövrdə Fətəli şah Quzey Azərbaycana hərbi yürüşünü dayandırmaqla ciddi yanlışlığa yol vermiş oldu. Əgər, o, Ağa Məhəmməd şah kimi israrlı şəkildə hərbi yürüşü davam etdirmiş olsaydı həm Qacarlara birləşməyə meyilsiz olan Quzey

⁴¹ Qarabağnamələr. I kitab. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, s.149

⁴² Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə.III cild(XIII-XVIII əsrlər). Bakı, Elm, 2007, s.480

Azərbaycan Türk Xanlıqlarının müqavimətini qırmış, həm də çar Rusiyasının özünü toparlayaraq yenidən bu ərazilərə iddia etməsinə ciddi zərbə vurmuş olacaqdı. Bu baxımdan Fətəli şahın Ağa Məhəmməd şah Qacardan fərqli olaraq ilk vaxtlarda (1797-1803-cü illər) Quzey Azərbaycan məsələsində tərəddüdlü, qətiyyətsiz hərəkətləri çar Rusiyasının işinə çox yaradı. Özəlliklə, Fətəli şah Qacar (1797-1834) bir çox xanlıqlarla, o cümlədən Qarabağ xanlığıyla münasibətləri düzəltmək şansı əldə etdiyi bir dövəmdə (İbrahimxəlil xanın qızı Ağabəyim xanım Fətəli şahın birinci xanımı olmaqla yanaşı, oğlu da Tehran sarayında idi), bundan yetərincə yararlanı bilmədi. Doğrudur, Fətəli şah Qacar bir müddət sonra özəlliklə, Qacarların Azərbaycanın paytaxtı Təbrizdə oturan vəlihədi Abbas Mirzənin ağıllı, qətiyyətli fikirlərinin nəticəsi olaraq Rusiyaya qarşı aktiv hərəkətə keçdi. Ancaq o, artıq xeyli dərəcədə gec qalmışdı. Çünki Qacarların, o cümlədən Fətəli şah Qacarin vaxtında görə bilmədiyi bu işi çar Rusiyası, onun çarı I Aleksandr vaxtında dəyərləndirərək 1801-ci ildən etibarən Güney Qafqazın işğalı siyasətini gerçəkləşdirməyə başlamışdı.⁴³

Beləliklə, Azərbaycanın quzey hissəsinin 19-cu əsrin ilk illərindən başlayaraq çar Rusiyasının müstəmləkəsi halına gəlməsində iki mühüm amil 1) elə çarizmin özünün fitnəkarlıqlarıyla Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarının (Qarabağ, Gəncə, Quba, Şəki, Şamaxı, İrəvan və b.) öz aralarında birlik nümayiş etdirə bilməmələri ya da Qacarlara tabe olmamaları, 2) yenə də çar Rusiyasının təşkilatçılığıyla Ağa Məhəmməd şah Qacarin Şuşada sui-qəsd nəticəsində ölümü (1797) həlledici rol oynamışdır. Özəlliklə, Ağa Məhəmməd şah Qacarin Şuşada öldürülməsi ilə Səfəvilərdən sonra Nadir şah Əfşarın başlatdığı vahid Türk dövləti ətrafında birləşmə ideyaları bir daha yenidən yarımçıq qalmış oldu.

XVIII əsrdə baş verən iki faciəli hadisədən, iki qırılma nöqtəsindən sonra, 19-cu əsrin əvvəllərində Qacarların Güney Qafqaza, o cümlədən Quzey Azərbaycana sahiblənməsi reallığı

⁴³ Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. IV cild (XIX əsr). Bakı, Elm, 2007, s.15

azaldığı halda, bunun tam əksinə çar Rusiyasının bu bölgəni istila etməsi təhlükəsi sürətlə artmışdı. Bunun bariz nümunəsidir ki, 1801-ci ildə Kartli-Kaxetiya çarlığının işğalı haqqında çar manifestinin elanıyla çar Rusiyası faktiki olaraq üçüncü dəfə Güney Qafqazın, o cümlədən Quzey Azərbaycanın işğalına başlamış oldu. Bununla da XIX əsrin ilk ilindən “himayəçi” çar Rusiyası işğalçı çar Rusiyasına çevrilərək bəzi Quzey Azərbaycan xanlıqlarını (Quba, Lənkəran) və Qafqazın digər müstəqil hakimlərini (Tabasaran, Qaraqaytaq, Tərki) 1802-ci ilin dekabrın 26-da Georgiyevski müqaviləsi bağlamağa məcbur etdi. Qacarların ciddi şəkildə etirazlarına baxmayaraq, Georgiyevski müqaviləsinə görə müstəqil xanlıqlar ya da sultanlıqlar sözdə istiqlaliyyətləri naminə yalnız öz xahişləri ilə Rusiya himayəsini qəbul etməklə kifayətlənməməli, eyni zamanda Qacarla gözlənilən müharibədə də məcburi olaraq rusların yanında yer almalı idilər. Azərbaycan tarixçiliyi bu günə qədər həmin xanlıqların əksəriyyətinin Georgiyevski (1802), Kürəkçay (1805) kimi müqavilələrə qol qoymalarını Türkiyə və “İran” təhlükəsini bəhanə edərək haqq qazandırmaya çalışsalar da, əslində burada bir işğalçı var idi: Rusiya.⁴⁴ Beləliklə, işğalçılıq niyyətlərinə “hüquqi” don geyindirən Rusiya 1803-cü ilin yaz-yay aylarında Car-Balakən camaatlığını və İlisu Soltanlığını, 1804-cü ilin yanvarın əvvəllərində isə Gəncə Xanlığını qanlı döyüşlərdən sonra işğal etdi.

Hazırda Quzey Azərbaycan tarixçiliyi bəzi məsələlərdə Sovet tarixçiliyi metodologiyası ənənəsinə sadıq qalaraq Qacarlar tarixini, o cümlədən Rusiya-Qacarlar müharibələrini (1796-1797; 1804-1813; 1826-1828) mahiyyətinə başqa rəng qatmağa davam etməkdədir. Məsələn, hazırda Azərbaycan (quzey) tarixçiləri Rusiya-Qacarlar müharibələrini “Rusiya-İran müharibəsi” kimi qələmə versələr də, əslində bu, “İran” adı altında ümumiləşdirilən Qacarlar dövlətinin rus qoşunlarının Güney Qafqazdan, o cümlədən Quzey Azərbaycandan çıxarılması uğrundakı savaşı idi. Bu anlamda Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarını, o cümlədən

⁴⁴ Yəni orada, s.15-16

Azərbaycan türklərini “Rusiya-İran müharibəsi”nin qurbanı kimi qələmə verilməsinin əleyhinə çıxaraq özəlliklə, 7 cildlik “Azərbaycan tarixi”nin 4-ci cildində bununla bağlı yer almış fikirləri qətiyyənlə doğru hesab etmirik. Bizcə, Quzey Azərbaycan Türklərinin SSRİ tarixçiliyi ənənəsinə sadıq çağdaş Azərbaycan tarixçilərinin yazdıqlarının⁴⁵ tam əksinə olaraq, həmin müharibələrdə mövqeləri, bəzi xanlarla kiçik ətrafları istisna olmaqla bütövlükdə birmənalı olmuş, onlar Qacarların yanında yer alaraq digər Azərbaycan türkləri ilə birlikdə çar Rusiyasına qarşı savaşımış, nəticədə də iki deyil, bir xarici qüvvənin işğalçılıq siyasətinin qurbanı olmuşlar. Bu müharibədə yeganə işğalçı qüvvənin çar Rusiyasının olmasını təsdiq edən ən mühüm fakt odur ki, rəsmi Moskva müharibənin gedişi zamanı onun yanında yer alan xanların (İbrahimxəlil xan və b.) zaman-zaman qətlinə fərman verdiyi halda, ancaq vaxtilə Qacarlara birləşməkdən imtina edən xanlar ruslardan qaçıb onlara sığınmada belə bir problemlə qarşılaşmamışlar.⁴⁶

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

Hər halda Gəncə xanlığı başda Cavad xan olmaqla, çar Rusiyasının Qafqazdakı işğalçı ordusuna, onun başçısı general Sisianova qarşı (1803-1804-ci ilin yanvarı) şərəflə döyüşdükləri bir vaxtda, Qarabağ xanı İbrahimxəlil xan Rusiyanın vassallığına meyil etmişdir. Bunun baş tutmaması üçün isə Qacarlar Türk dövlətinin başçısı Fətəli şah dəfələrlə İbrahimxəlil xanın yanına elçilər göndərərək, Rusiya ilə müharibədə Qarabağ xanlığının

⁴⁵ Yenə orada, s.20-21

⁴⁶ Ələkbərli Faiq. Turan sivilizasiyasına giriş: Turan məfkurəsi və Tanrıçılıq. Bakı, “Xan” nəşriyyatı, 2017, s.251

Qacarlarla birləşəcəyi halda ona toxunulmayacağını, burada hakimiyyətin daima onun nəslinin olacağını bildirmişdi: “Bunlardan məqsəd odur ki, Allahın əlilə yaradılmış, Gürcüstan və Şirvanın əsas qapısı olan möhkəm Şuşa qalası Rusiya dövləti qoşununun əlinə keçməsin”.⁴⁷

Fətəli şah bütün vasitələrdən istifadə edərək İbrahimxəlil xanın Rusiyaya itaət etməsini əngəlləməyə çalışdığı bir zamanda,⁴⁸ Qarabağ xanı 1805-ci il mayın 14-də Rusiyayla utancverici Kürəkçay müqaviləsi bağlamışdı. Mirzə Camal Cavanşir yazır: “Mərhum İbrahim xanın qızı Ağabəyim ağa Fətəli şahın baş hərəmi, oğlu Əbülfət xan isə əmirəlümərə və hörmət sahibi olduqlarına baxmayaraq o, yüksək Rusiya dövlətini əbədi, böyük imperatorun ədalət və mərhəmətini daimi sanıb, imperatorun mərhəmətinin dəyişilməz olduğuna inamı var idi. İran dövlətinə (Qacarlar dövlətinə-F.Ə.) və onun mərhəmətinə məhəl qoymayıb, yenidən Tiflis şəhərinə elçi göndərdi. Sərdar Sisianovla görüşmək və itaət şərtlərini qurtarmaq istədiyini bildirdi”.⁴⁹ Üstəlik, Qarabağ xanlığının Şəki xanlığını da təhrik edərək Rusiyayla Kürəkçay müqaviləsi bağlaması Qacarlar dövləti üçün sarsıdıcı bir hadisə olmuşdu. Kürəkçay müqaviləsinə görə İbrahimxəlil xan Rusiyanın “əbədi təbəəliyini qəbul etmiş” və onun “ali hakimiyyətindən başqa dan başqa heç bir dövlətin hakimiyyətini tanımayacağına” and içmişdi.⁵⁰ Bizcə, Gəncə xanı Cavad xandan fərqli olaraq İbrahimxəlil xanın, onun kürəkəni Səlim xanın, eləcə də Şamaxı xanı Mustafa xanın Rus ordusuna qarşı dirəniş göstərməməsi milli faciəmizdə həlledici rol oynadı. Əgər onlar Cavad xan kimi, rus ordusuna qarşı döyüşsəydilər, yaxud da ən azından Kürəkçay kimi utancverici müqavilə bağlamaqdan imtina etsəydilər o zaman durum fərqli ola bilərdi.

⁴⁷ Qarabağnamələr. I kitab. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, s.152

⁴⁸ Qarabağnamələr. II kitab. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, s.192

⁴⁹ Qarabağnamələr. I kitab. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, s.152

⁵⁰ Rəhimli Əkrəm, Bayramzadə Səməd (tərtibçilər). Güney və Quzey Azərbaycan. Ensiklopedik təqvim (başlıca tarixi olaylar, siyasi və ədəbi şəxsiyyətlər). Bakı, “Apostrof”, 2014, s.52-53

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

Ancaq İbrahimxəlil xan Kürəkçay müqaviləsinə baxmayaraq, bəzi səbəblərə görə Rusiyaya tam etimad da göstərməmişdi. Özəlliklə Güney Qafqazdakı Rus qoşunlarının komandanı general Sisianovun 1806-cı ilin fevralında Bakı yaxınlığında Bakı xanı Hüseynqulu xanla görüş zamanı öldürülməsi etimadsızlığı artırmış, bu hadisədən az sonra İbrahimxəlil xan yenidən Qacarla münasibətlər qurmuşdur.⁵¹ “Qarabağnamə” müəllifləri bunu, İbrahimxəlil xanın qocalığı, xəstəliyi ilə bağlamağa çalışsalar da, bütün hallarda Qacarla yaxınlaşma hadisəsi də olmuşdur. Qarabağ xanının zamanla dəyişən ikili mövqeyi Rusiyanı rahatsız etdiyi üçün də, ruslar İbrahimxəlil xanın ölümünə fərman vermişdilər.⁵²

İbrahimxəlil xanın ruslar tərəfindən öldürülməsinə əsas səbəb “rus mayoruna şərlənməsi”nə görə deyil,⁵³ ikili mövqeyi (gah Rusiyaya, gah da Qacarlara meyliliyi) və bunun müqabilində artıq Kürəkçay müqaviləsindən sonra Rusiya üçün xeyli dərəcədə əhmiyyətsizləşməsi olmuşdur. Hər halda xanlığı dövründə əsasən Rusiyanın himayəsinə sığınmasına baxmayaraq, İbrahimxəlil xanın

⁵¹ Pakrəvan Əminə. Abbas Mirzə və Azərbaycan. Bakı, Qanun, 2007, s.21

⁵² Qarabağnamələr. I kitab. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, s.155-156

⁵³ Yəne orada, s.156

bəzi məqamlarda Qacarlara meyillənməsi Rusiyaya problem yaradırdı ki, bu işə ruslara heç cürə əl vermirdi. Xüsusilə, rusları narahat edən İbrahim xanın Kürəkçay müqaviləsindən imtina edib Qacarlara birləşə bilməsi ehtimalı idi. Halbuki Kürəkçay müqaviləsinin 1-ci maddəsində yazılırdı ki, şuşalı və qarabağlı İbrahim xan hər hansı bir başqa dövlətdən hər cür vassallıq və aslılıqdan həmişəlik imtina edir və yalnız Rus imperatorununun hakimiyyətini qəbul edir.⁵⁴ Məhz Rusiyaya bağlılığı bildirən bu maddənin dəyişməz qalmasının tək real yolu, onun öldürülüb yerinə atasından daha çox Rusiyaya bağlı olan Mehdiqulu xanın gətirilməsi idi ki, çarizm bunu çox “uğurlu” şəkildə həyata keçirdi.

Rusiyanın Türk Xanlıqları üzərində çirkin bir oyun oynaması ortaya çıxdıqdan sonra Şəki, Quba, Bakı, Şamaxı, İrəvan kimi xanlıqlar Qacar Türk dövləti ətrafında daha sıx birləşməyə başladılar. Hər halda bir şeyi anlamaq çətin deyildi ki, Qacarlara tabe olan xanlıqlar varisliklərini davam etdirdikləri halda, çar Rusiyasının vasallığını qəbul edən ya da qəbul etməyən bütün xanlıqların varlığı bütün anlamlarda yavaş-yavaş aradan qaldırılmağa başlanmışdı. Belə bir durumda, Rusiya-Qacarlər müharibəsinin sonrakı illərində (1807-1813, 1826-1828) işğal altında olan Quzey Azərbaycanın ərazisində çar Rusiyasının “parçala və hökm sür” siyasətinə qarşı milli etirazlar baş qaldırırdı ki, bunu gerçəkləşdirənlər də Qacarlarla bir yerdə hərəkət edirdilər.⁵⁵

Qacarlarla Quzey Azərbaycan türkləri arasında birliyin yaranmasında Rusiyaya meyilli xanların acı aqibəti ilə yanaşı, əski dövrlərdə olduğu kimi vahid vətən, vahid dövlət, vahid millət halında yaşamaq istəyinin güclənməsi də mühüm rol oynadı. Bizcə, ən azından 1796-1797 və 1804-1813-cü illərdə baş tutmuş Rusiya-Qacarlər müharibələrində vətən, dövlət, millət ideyaları din amili ilə müqayisədə ön planda olmuşdu. Yalnız 1812-ci ildən etibarən İngiltərənin məsləhəti ilə Fətəli şah Qacar Rusiyaya qarşı

⁵⁴ Yenə orada, s.207

⁵⁵ Ələkbərli Faiq. Turan sivilizasiyasına giriş: Turan məfkurəsi və Tanrıçılıq. Bakı, “Xan” nəşriyyatı, 2017, s.255

müharibəni din uğrunda müqəddəs cihad kimi bəyan etmişdi.⁵⁶ Bu zaman belə bir sual yaranır ki, niyə bu vaxta qədər (1812) Qacarlar ruslarla savaşa din məsələsini arxa planda tutmuş, üstəlik, xristian ingilislərin müsəlman Qacarların xristian Rusiyayla müharibəsinə dini don geyindirməkdə məqsədi nə olmuşdur?

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

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

Beləliklə, XVIII əsrin sonlarına doğru əski Səfəvilər ya da Əfşarlar imperiyasının ərazisində yeni dövlət quran Qacarlar üçün ilk zamanlarda Qızılbaşlıq ya da şiəlik ikinci dərəcəli məsələ idi. Özəlliklə, Qacarlar dövlətinin qurucusu Ağa Məhəmməd şah Qacar

⁵⁶ Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. IV cild (XIX əsr). Bakı, "Elm", 2007, s.35

türklük şüurunun daşıyıcısı və elmlı-bilikli bir şah olmuşdur. Türk (Azərbaycan) mütəfəkkiri Əli bəy Hüseynzadə də yazırdı ki, Ağa Məhəmməd şah Qacar əqli, zəkasıyla yanaşı, yeni ideyalar irəli sürməklə də fərqlənmişdir.⁵⁷

Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev də “Ağa Məhəmməd şah Qacar” əsərində Ağa Məhəmməd şahın həm elmlı-bilikli, həm də türklük şüurunun daşıyıcı olmasını müxtəlif obrazların dilindən dəfələri ifadə etmişdir. Məsələn, Ağa Məhəmməd şahın elmlı, mütaliəli olmasını Ə.Haqverdiyev əsərdəki obrazların birinin dilindən belə ifadə etmişdir: “Xanın kitab oxumağa çox artıq həvəsi var. ...Çəkilirdi öz mənzilinə, kitabları bir-bir töküdü qabağına, başlayırdı oxumağa. Bəzən vaxt görürdün, kitab oxuyandan sonra gözünü yumub, şəhadət barmağını kitabın arasına qoyub, gedib dərin fikrə. Bu növ hərəkətləri onda görəndə və ələxüsus Kərim xanla üzbəüz əyləşib dövlət işlərini müzakirə edən Ağa Məhəmməd xanın tökdüyü tədbirləri eşidəndə mən həmişə öz ürəyimdə deyirdim ki, bu şəxs, əlbəttə böyük mərtəbəyə çatacaq”.⁵⁸ Ağa Məhəmməd xanın elmlı-bilikli bir insan olması fransız yazıçısı Jan Gevrin “Xacə şah” əsərində də dəfələrlə ifadə olunmuşdur.⁵⁹

Ə.Haqverdiyev Ağa Məhəmməd şahın türklük bilincini isə Tehranı paytaxt kimi seçərkən Türk tayfalarının rolunu nəzərə alması, eyni zamanda qacar və əfşar kimi güclü Türk tayfalarının birliyindən söz açması baxımdan yüksək dəyərləndirmişdir. Ə.Haqverdiyev sonuncu məsələ ilə bağlı Qacarlar dövlətinin banisinin dilindən yazırdı: “Əfşar qoşununun Qacar üstünə gəlməyinə fikir etdikcə, mənim ürəyim qana dönür. Mənim səltənətimdən, cəlalımdan, şövkətimdən artıq “İran”ın xoşbəxtliyidir. Amma iki türk tayfasının üzbəüz durub bir-birinin qanını tökməyi “İran”ın tənəzzülünə səbəb olar və onun düşməni

⁵⁷ Hüseynzadə Əli bəy. Siyasəti-Fürusət. Bakı, Elm, 1994, s.98.

⁵⁸ Haqverdiyev Əbdürrəhim. Seçilmiş əsərləri. İki cildə. I cild. Bakı, “Lider”, 2006, s.152-153

⁵⁹ Gevr Jan. Xacə şah (tarixi roman). Bakı, 2012, s.159, 220

ayaqlandırır. Mən heç mane deyiləm ki, Əfşar tayfası öz sərkərdələrinin təxt-rəyasətində rahat dolanıb, özlərindən mənfəətbərdar olalar. Ancaq ürəkdən əfşarlarla qacarların birləşib ümumi düşmənin dəfinə çalışmaqlarını arzu edirəm”.⁶⁰ Çox keçmədən əfşarlarla qacarların sülh bağlamasına sevinən Ağa Məhəmməd deyirdi: “Şükür olsun Allaha ki, iki böyük türk tayfası bir-birinə əl verib, düşməni sərnigün elədi”.⁶¹

Bu baxımdan Ağa Məhəmməd şah Qacar türklük bilincli və elimli-bilikli hökmdar kimi, yeni dövlətdə dini ideyaya ya da din başçılarına ehtiyatla yanaşmış, bir tərəfdən onlarla dil taparaq problem yaratmamağa, digər tərəfdən də mümkün qədər dövlətdən uzaq tutmağa çalışmışdır.⁶² Bizcə, Ağa Məhəmməd şah Qacar yaxşı bildirdi ki, dövlət idarəçiliyində şiə imamiliyi artıq türklərdən çox farsların işinə yaramaqdadır. Bunu nəzərə alaraq o, Çingiz xanın yasalarını, Əmir Teymurun vəsiyyətlərini yeni dövlətdə həyata keçirməyə başlayaraq, hətta, Qacarlar dövlətinin hökmdarlarının (ata və ana tərəfdən) yalnız Türk soyundan olmasını uyğun görmüşdür.⁶³

Bu anlamda Ağa Məhəmməd şah Qacarın yeni dövlətdə şiə imamiliyindən daha çox Türk ruhlu “Türk-Qacar yasası”nı tətbiq etmək istədiyini ifadə edə bilərik. Ağa Məhəmməd şah Qacarın rəsmən hökmdar taxtına oturduqdan sonra Səfəvilərə aid şah qılıncını qəbul etməsi məsələsinə gəlicə bu, Qızılbaşlıq ideyasını qəbul etməkdən daha çox, həm Qacarların Səfəvilər dövlətinin qanuni varisi olması, həm də şiə mollalarını özündən narazı salmamaq üçün lazım idi. Başqa sözlə, Ağa Məhəmməd xan həm Səfəvilərə-Qızılbaşlara xeyli dərəcədə bağlı olan rəiyyətin, həm də şiə mollalarının yeni dövlətdən narazı qalmaması, ancaq bununla yanaşı islahatların da aparılmasına nail olmaq üçün

⁶⁰Haqverdiyev Əbdürrəhim. Seçilmiş əsərləri. İki cildə. I cild. Bakı, “Lider”, 2006, s.165

⁶¹Yenə orada, s.168

⁶²Nəsbli Nəsb. Güneylı-Quzeyli məsləhərimiz. Bakı, Aypara, 2013, s.56

⁶³Pakrəvan Əminə. Abbas Mirzə və Azərbaycan. Bakı, Qanun, 2007, s.6

müəyyən taktiki siyasi gedişlər etməsi lazım idi. Bu məsələni Haqverdiyev Ağa Məhəmməd xanın dilindən belə ifadə etmişdir: “...Təzə padşah köhnəni ədalətlə camaatın yadından çıxartdırmasa, onun səltənəti möhkəm olub getməz. Nadir şah rəftar edə bilmədi. Camaatı üzünə ağ elədi. Ruhaniləri özündən incitdi. O idi ki, özü də fənaya getdi. Oğlu da pis oldu. Rəiyyət məhəbbəti qazanmaq padşahlığın ilk vəzifəsidir”.⁶⁴

Ağa Məhəmməd şah Qacar özündən sonra Qacarların şahı kimi gördüyü Fətəli xan Qacarla Abbas Mirzənin də əsasən, dövlətin idarəçiliyi məsələsində onun yolunu davam etdirəcəyinə, yəni dövlətdə Türk yasaının uyğulanaraq şiə ruhanilərinin ön plana keçməyəcəyinə inanmışdı. Hesab edirik ki, Qacarlar dövlətinin qurucusunun bu ümidlərini Abbas Mirzə əsasən, Fətəli şah Qacar isə qismən doğrultmuşdur. Belə ki, Fətəli şah Qacar zaman-zaman ingilislərin təsiri altında, vətən və millət ideyalarından uzaqlaşmış müəyyən qədər dini məzhəbçiliklə dövləti idarə etməyə başlamışdı. Fətəli şah Qacanın dini məzhəbçiliyi yenidən dirçəlməsinə qol qoyması isə, yenə də Qacarlar dövlətinin qurucusu olan türklərdən çox farsların işinə yaramışdır. Bizcə, ingilislərin də istəyi məhz bu idi: bu dövlətin qurucu nüvəsi olan türklərin hakimiyyətini formal şəkildə salmaq yanaşı, farsdilliləri dövlətin düşünən və idarəedən beyini halına gətirmək. Bu baxımdan Qacarların dünyəvi-yenilikçi bir dövlət deyil, dini-məzhəbçi dövlət olmasında da ingilislər mühüm rol oynamış, bu zaman dünyəvi-yenilikçi türklərə qarşı da şiəçi qılıqlı farsdilliləri qoymuşlar. Beləliklə, şiə-sünni məsələsi, ya da fars şiəçiliyi ingilislərin böyük əməyi nəticəsində təxminən Fətəli şahın hökm-darlıq dövrünün ortalarından etibarən yenidən baş qaldırmışdı.

Ancaq Abbas Mirzə Ağa Məhəmməd şah Qacar kimi daima dini dövlətdən ayrı tutub Quzey Azərbaycanın Qacarlarla birləşməsinə də vətən, millət bütövlüyü çərçivəsindən yanaşmışdır. Hətta, bəzi müəlliflərə görə, Abbas Mirzə üçün şiə-sünni deyə

⁶⁴Haqverdiyev Əbdürrəhim. Seçilmiş əsərləri. İki cildə. I cild. Bakı, “Lider”, 2006, s.168

problem heç olmamış, kimsə ondan bu haqda bir tərs davranışa da şahidlik etməmişdi.⁶⁵ Abbas Mirzənin əsas məqsədi vətən və millət bütövlüyü olduğu üçün, dinə inanc məsələsi kimi baxır, bu anlamda da din başçılarına çox önəm vermirdi. Şübhəsiz, şiəçilik kimliyinə bürünmüş farsdilli zümrə üçün Abbas Mirzənin yenilikçi ruhlu biri olması qətiyyənlə qane etməzdi. Ona görə də, ruhani başçıları şahın əliylə onu yalnız Tehrandan deyil, Azərbaycandan da uzaqlaşdırmaq bununla da reformaların qarşısını almaq istəyirdilər.⁶⁶ Bunu, 100 il bundan öncə əsasən doğru dəyərləndirən milli ideoloqumuz Məhəmməd Əmin Rəsulzadəyə görə, Qacarlar arasında ilk dəfə Abbas Mirzə Avropa mədəniyyətini yaymağa çalışaraq ordu və təhsildə ciddi yeniliklər etmiş, ilk mətbəəni qurmuşdur ki, bu, Qacarlar üçün ən doğru olan idi. M.Ə.Rəsulzadə yazır: “O arada İrana (Qacarlara-F.Ə.) savaş açmış Rusların ancaq 2 il uğraşdıqdan, çox ağır çarpışmalarla sarsıldıqdan sonra iranlıları (Qacarlara-F.Ə.) yenməsi uyğurluqsevər Abbas Mirzənin yenidənqurmasının, yurdsevərliyinin sonucu idi. Bu Rus savaşının yenilmə sonucu olmasaydı, yenilmə şərti olaraq Abbas Mirzənin başladığı girişimçilik kəsilməyirdi, İranın (Qacarlara-F.Ə.) siyasi oluşumu başqa bir yolla yürür, İran (Qacarlara-F.Ə.) bugünkü durumuna düşməzdi”.⁶⁷ Ə.Hüseynzadə də hesab edir ki, Qacarlar arasında Abbas Mirzə yenilikçi-isləhatçı qabiliyyətinə görə fərqlənmişdir.⁶⁸

Beləliklə, Qacarlar XIX əsrin başlarında mütərəqqi-yenilikçi ya da ehkəmçi-məzhəbçi dövlət olmaq yolunda seçim qarşısında qalmış, bu məsələdə şiəlik libasına bürünmüş farsdilli, irançı qüvvələr yavaş-yavaş hakimiyyətə təsir etməyə başlamışlar. Yəni bunu obyektiv şəkildə ifadə etmək lazımdır ki, Qacarlar heç də ilk başda şiə yönli məzhəbçi dövlət olmamışdır. Hər halda Ağ Məhəmməd şah Qacara sui-qəsd olmasaydı, yaxud da mütərəqqi-

⁶⁵ Pakrəvan Əminə. Abbas Mirzə və Azərbaycan. Bakı, Qanun, 2007, s.14

⁶⁶ Yəni orada, s.18

⁶⁷ Rəsulzadə M.Ə. İran Türkləri. Bakı, “Təknur”, 2013, s.21.

⁶⁸ Hüseynzadə Əli bəy. Siyasəti-Fürusət. Bakı, Elm, 1994, s.116

yenilikçi Abbas Mirzə Qacarlarda şah olub bu ideyaları həyata keçirə bilsəydi, o zaman həm Rusiya-Qacarlar müharibələri fərqli bitər, həm də Qacarların sonrakı taleyi tamamilə fərqli ola bilərdi. Abbas Mirzəyə xüsusi kitab həsr etmiş Əminə Pakrəvan yazır: “1. Tehranda din adamları Abbas Mirzənin kafir ölkələrə meyillənməsindən, avropalılar kimi davranmasından rahatsız idilər... Abbas Mirzə düşünürdü ki, Azərbaycanda dini reformlara başlarsa, mərkəzin etiraz səsi yüksələcək və rəqib qardaşları da bu fürsətdən yararlanıb onun yetkilərinin daralması üçün əllərindən gələni edəcəklər. Abbas Mirzə Tehran mollalarına qarşı öncə Azərbaycan mollalarını öz yanında bulundurub və onlardan yardım almaq istəyirdi... 2. Bu cəhalət sadəcə Azərbaycanla sınırlı deyil, Səfəvi imperatorluğunun hakim olduğu coğrafiyanın bir çox yerlərində yaygın idi. Bu üzdən də daha geniş bir yetki və səlahiyyətlə bu xurafatla mübarizə aparmaq lazım idi. Bu qədər geniş miqyaslı reformalar üçün Şahzadə deyil, Şah olmaq gərəkirdi. Abbas Mirzə bu amac uğrunda Nadir şahın yaptığı işləri və məzhəbi reformaları haqqında bilgi əldə etmişdi. Bu səbəbdən də bu sahədə görmək istədiklərini ağılında gizli saxlayaraq padşah olacağı zamana qədər təxirə saldı”.⁶⁹

Buradan da görünür ki, “Tehran mollaları” İran-fars şiəçiliyini, “Azərbaycan mollaları” Türk-Azərbaycan şiəçiliyini ifadə etmişdir.

Türk (Azərbaycan) araşdırmaçısı Aydın Mədətoğlu da yazır ki, Qərb mədəniyyətini Qacarlara türklər, o cümlədən Abbas Mirzə gətirmişdir.⁷⁰ Ancaq bütün zamanlarda ikiüzlü siyasət yürüdən ingilislər yeniləşmə məsələsində Abbas Mirzəyə yardım etməkdən daha çox Qacarların şiə yönlü mühafizəkar dövlətə çevrilməsinə çalışmışlar. Çünki ingilislər yaxşı bilirdilər ki yenilikçi-dünyəvi ruhlu türklər modern bir dövlətə sahib olacaqları təqdirdə, yalnız yanı başındakı işğalçı Rusiyaya deyil, Böyük Britaniya müstəmləkəçiliyinə qarşı da mübarizə aparacaqlar. Bu baxımdan Qacarlar daha çox doğmalıq, qanunilik baxımından özlərini

⁶⁹ Pakrəvan Əminə. Abbas Mirzə və Azərbaycan. Bakı, Qanun, 2007, s.25

⁷⁰ Mədətoğlu Aydın. Güney Azerbaycan türkləri son 100 ildə, Bakı, 2011, s.26

Səfəvilərin davamçısı kimi gördükləri halda, ingilislər Fətəli şah hökmdarlığı dövrünün ortalarından başlayaraq Səfəvilərdən qalma şiəçilik məsələsindən ustalıqla yararlanmağa başladılar.⁷¹

Hətta, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Rusiya-Qacarlar müharibəsinin dini, yəni cihad xarakter daşmasına yönəlməsi də ingilislərin beyninin məhsulu idi. Əslində ingilislərin burada əsas məqsədi Qacarların şiə məzhəbçiliyi adı altında güclənib Rusiyanı məğlub etməsi deyil, daha çox dini mühafizəkarlığın farsyönlü-irançı şiəçiliyin Qacarlarda dirçəlməsi və əsas söz sahibi olması idi. Bu anlamda ingilislər üçün, Rus-Qacar müharibəsindən ideal variant ola bilməzdi ki, bununla da 1812-ci ildə Fətəli şah Qacar dini ruhanilərin müharibəylə bağlı fətva verməsini istədiyi halda, 1826-cı ildə artıq ciddi nüfuz qazanmış farsyönlü şiəçi ruhanilər (ingilislərin göstərişilə) müharibənin başlanıb ya da başlanmaması haqqında son söz demək hüququna qədər irəliləmişdilər.⁷²

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

⁷¹ Qaradağlı Eldar. Güney Azərbaycan üçün istiqlal manifesti. Stokholm, Printakadem, 2019, s.5-6

⁷² Şücaəddin Şəfa, Min dörd yüz ildən sonra (Bə'd əz hezaro çəharsəd sal), Fərzad yayınları, II cild, s. 796.

Bizcə, bütün bunları nəzərə almadan Qacarları Səfəvilərin davamçısı kimi suçlayaraq, bunun əvəzində də çar Rusiyasını mütərəqqi göstərüb Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarını işğal etməsinə haqq qazandırmaq məntiqsizlikdir.⁷³ Özəlliklə, “mütərəqqi və qabaqcıl çar Rusiyası”nın Quzey Azərbaycan türklərinin milli dil və milli kimliyinin formalaşmasında mühüm rol oynadığını iddia edib, Qacarların tərkibində qalan Güney Azərbaycan türklərini isə milli dilindən və milli kimliyindən uzaq qalmış bədbəxt, gerilikçi kimi qələmə vermək ya düşmənlərimizin, ya da düşmənlərimizin təsiri altına düşmüşlərin düşüncəsinin məhsuludur. Məsələn, Sovetlər Birliyi dövründə Heydər Hüseynov Quzey Azərbaycanın çar Rusiyası tərəfindən işğalının Azərbaycan xalqının taleyində “böyük mütərəqqi əhəmiyyəti”ndən bəhs etmişdir. Guya, bununla da Azərbaycanın xanlıqlara parçalanmasının qarşısı alındı, “İrənlilərin (Qacarların) və türklərin (Osmanlı türklərinin) Azərbaycanı dağıdan və talan edən basqınlarına son qoydu”.⁷⁴

Azərbaycan xalqının maarifçilik dövrü fəlsəfə tarixinin tədqiqatçılarından Ənvər Əhmədov isə Azərbaycanın bir hissəsinin çar Rusiyası tərəfindən işğalına belə haqq qazandırməyə çalışmışdır: “Azərbaycanın Rusiyaya birləşdirilməsi və onun iqtisadi həyatındakı irəliləyilşər, Azərbaycan mədəniyyətinin sonrakı inkişaf yolu üçün səmərəli hadisə olmuşdur... Bu yolda ciddi əngəl qismində, ərəb işğallarından başlayaraq kütlələrin üzərində hakim olan İslam dini çıxış edirdi”.⁷⁵ Ə.Əhmədov onu da iddia edirdi ki, XIX əsrin əvvəllərində Azərbaycandakı müstəqil xanlıqlar qarşısında iki seçim imkanı var idi: “Ya İran və Türkiyə tərəfindən zəpt olunmaq, ya da, Rusiyaya birləşmək. Azərbaycanın progressiv sosial, iqtisadi və mədəni inkişafının təmini baxımdan

⁷³ Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı, “Maarif” nəşriyyatı, 1966, səh.11

⁷⁴ Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.28

⁷⁵ Ахмедов, Э.М. Философия Азербайджанского просвещения. Баку: Азернешр, 1983, s.34

Rusiyaya birləşmək daha doğru yol idi. Bu şərtlər daxilində uzaqgörən azərbaycanlılar Rusiyaya meyillənməyə başladılar”.⁷⁶ Eyni mülahizələri bir qədər fərqli üslublarda Şükufə Mirzəyeva, Ağababa Rzayev, Mikayıl Rəfili, Şeydabəy Məmmədov, Ziyəddin Göyüşov, Qeysər Xəlilov, Əziz Mirəhmədov və başqaları təkrarlamışlar.⁷⁷

Sovet ideologiyasından qaynaqlanan bu cür düşüncələrə görə də, Azərbaycan türklərinin Qacarlar dövründə iki yerə parçalanması milli faciə deyil də, bayram kimi qəbul edilməli imiş! Guya, Quzey Azərbaycan türkləri çar Rusiyasının və Sovet Rusiyasının işğal altında olduğu müddətdə bir sıra zərərlərə məruz qalsa da, Güney Azərbaycan türkləri ilə müqayisədə çox irəlidedirlər!!! Başqa sözlə, milli dövlət sərhədlərimizi qoruya bilməməyimizin, üstəlik şiəçilik təsiri altında farslara-ingilislərə yenilməyimizin təskinliyini “kөнüllü” olaraq Rus köləliyində tərəqqiyə çatmağımızda tapmalıymışıq!? Bu baxımdan fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru Zaur Rəşidovun bu məsələ ilə bağlı gəldiyi qənaətləri tamamilə bölüşürük. Z.Rəşidov yazır: “Sovet dönəmi Azərbaycan maarifçilik fəlsəfəsinə həsr olunmuş tədqiqatların demək olar ki, böyük qisminə bu və bu qəbildən olan digər son dərəcə həssas mədəni-tarixi məqamlara etinasız münasibətin olduğunu da qeyd etməliyik. Məhz bu kimi məqamların gözdən qaçırılması və ya keçmişlə varislik yox, Sovet ideoloji xəttinə həddindən ziyadə bağlılıq, qaçılmaz olaraq təhrifləri də

⁷⁶ Yənə orada, s.24-25

⁷⁷ Rəşidov Zaur. Ənvər Əhmədovun tədqiqatlarında Azərbaycan maarifçilik fəlsəfəsi: tənqidi təhlil. “Metafizika” jurnalı, 5(4), Bakı, 2022, s.58-59; Вах: Геюшев, З. Этическая мысль в Азербайджане (исторические очерки). Баку: Гянджлик, 1968, s.147; Мирзоева, Ш. Эстетические взгляды М.Ф.Ахундова. Баку: Издательство Академии Наук Азербайджанской ССР, 1962, s.3; Pзаев, А.К. Ахундов. Москва: Юридическая литература, 1980, s.5; Mirəhmədov Ə. Mirzə Fətəli Axundov. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1953, s.6; Рафили, М. Ахундов. Москва: Издательство ЦК ВЛКСМ “Молодая гвардия”, 1959, s.10; Мамедов, Ш.Ф. Мирза-Фатали Ахундов. Москва: Издательство “Мысль”, 1978, s.21; Халилов, Г.В. Идеи гуманизма в общественной мысли Азербайджана (вторая половина XIX и начало XX века). Баку: Элм, 1984, s.88

doğurmaqdadır... Statik və passiv ifadələr olan “kөнüllülük” və “həmişəlik” fəlsəfi anlamda milli dəyərlərin inkarı və onlardan imtinadır. “Kөнüllülük” və “həmişəlik” kontekstində, Azərbaycan maarifçilik fəlsəfəsinin milliliyi və özünəməxsusluğundan danışmaq anlamsızdır. Azərbaycanın Rusiya imperiyası tərəfindən işğalı ilə başlayan maarifçilikə, mübarizənin yeni formasından doğan zərurət və mədəni özünəməxsusluğun yeni şərtlər daxilində tərənnümünün bariz ifadəsidir. Maarifçilik ümumilikdə dinamik bir prosesdir və onun yönəlişi öz xalqına, öz mədəniyyətinə, öz keçmişinədir. Onun mahiyyətində əsasən xalqın mədəni özünəməxsusluqları ehtiva olduğundan, maarifçilik ilk öncə fərqliliyi əsas alan fəlsəfədir”.⁷⁸

Bizcə də, bu cür qeyri-millî düşüncələr Türk düşüncəsinə yad və düşmən mülahizələr olmaqla yanaşı, 1925-ci ilə qədər bu bölgədə pis-yaxşı sözü keçən Türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin yenidən toparlanmasına qarşı yönəlmişdir. Eyni zamanda 1813-cü il Gülüstan, 1828-ci il Türkmənçay müqavilələri ilə başlanan milli yenilməni davam etdirməyə xidmət edir. Bu anlamda milli yenilməmizin önəmli səhifəsi olan Gülüstan və Türkmənçay sülh müqavilələrinin mahiyyətinə qısa da olsa, nəzər salmaqda da fayda vardır. Eldar Qaradağlının təbrincə desək, bu zamanda Qacarlar-Rusiya arasında bağlanan bütün anlaşmaların eyni zamanda, Azərbaycan-Rusiya savaşlarından doğan bəlgələr olması unudulmamalıdır.⁷⁹

Rusiya-Qacarlar müharibələrinin nəticəsi olan Gülüstan (1813, oktyabr) və Türkmənçay (1828, fevral) sülh müqavilələri əslində Azərbaycan türklərinin bu bölgədə söz sahibi olma hüququnu zamanla itirməsinin başlanğıcıdır. Hər halda bu sülh müqavilələrinə yalnız Azərbaycan Türk torpaqlarının, eləcə də Azərbaycan türklərinin iki yerə parçalanması kimi baxmaq doğru

⁷⁸ Rəşidov Zaur. Ənvər Əhmədovun tədqiqatlarında Azərbaycan maarifçilik fəlsəfəsi: tənqidi təhlil. “Metafizika” jurnalı, 5(4), Bakı, 2022, s.58-59

⁷⁹ Qaradağlı Eldar. Azərbaycan Mərkəzli Türkçü Düşüncə. İstanbul, ÇAV yayımları, 2012, s.175

deyildir. Əslində burada bir Türk dövlətinin torpaqlarının bir qisminin, özəlliklə də həmin dövləti yaradan əsas qüvvənin (Qacarların) özünün də əsrlərboyu yaşadığı mühüm hissəsinin yad bir imperiya tərəfindən işğalı faktı baş vermişdi. Belə ki, Səfəvilər, Əfşarlar dövründə Azərbaycan Türk torpaqlarının işğalına nail ola bilməyən çar Rusiyası 19-cu əsrin ilk rübündə uzun sürən müharibələr sonunda Qacarlara həmin müqavilələri bağlamağa məcbur edə bilmişdi.⁸⁰

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

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

⁸⁰ Rəhimli Əkrəm, Bayramzadə Səməd (tərtibçilər). Güney və Quzey Azərbaycan. Ensiklopedik təqvim (başlıca tarixi olaylar, siyasi və ədəbi şəxsiyyətlər). Bakı, "Apostrof", 2014, s.57-66

imperiya təcrübəsinin olması.⁸¹

Özəlliklə, ikinci Rus-Qacar müharibəsinin gedişində xeyli dərəcədə üstünlük saxlamış Qacarların sonunda yenilməsinin başlıca səbəblərindən biri ingilislərin çoxüzlü siyasəti olmuşdur. Hər halda 1808-1810-cu illərdə Qacarlar Rusiya ilə döyüşdüyü bütün cəbhələrdə xeyli hərbi uğurlar əldə etsə də, ingilislərin Fransa əleyhinə Rusiya-İngiltərə ittifaqı yaratmasıyla bu uğurlar öz gerçək təsbitini tapmamışdı. İngilislərin Fransa əleyhinə Rusiyayla ittifaq bağladığı bir zamanda, Qacarların çarizm üzərində həlledici qələbəsinə yardım etməsini gözləmək məntiqsizlik idi. Sadəcə, ingilislərin əsas məqsədi çar Rusiyasını müəyyən qədər zəif buraxmaqla, rusların istər Avropada, istərsə də Qafqazda çox irəliləməsinə əngəl olmaq idi.

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

Azərbaycan tarixçiliyinin ortaya atdığı o fikirlə də qətiyyənlə

⁸¹ Ələkbərli Faiq. Turan sivilizasiyasına giriş: Turan məfkurəsi və Tanrıçılıq. Bakı, "Xan" nəşriyyatı, 2017, s.263

razı deyilik ki, Gülüstan müqaviləsiylə “Güney Qafqazın böyük bir hissəsinin Rusiya tərəfindən istilasını ingilis müstəmləkəçilərinin qızğın qəzəbinə səbəb oldu”.⁸² Buradan belə anlaşılır ki, Azərbaycan Türk torpaqlarının bir qisminin ruslar tərəfindən işğal olunmasına qarşı çıxaraq onun geri qaytarılması qeyrətini Azərbaycan türklərindən çox ingilislər çəkirmişlər. Guya, ingilisləri də rahatsız edən Qacarların məğlub olacağı təqdirdə Rus qoşunlarının ingilis müstəmləkəsi Hindistana üz tutması imiş. Halbuki burada ingilisləri əsas narahat edən müstəmləkəsi Hindistanın deyil, Güney Qafqazın tamamının Rusiya tərəfindən işğal olunmaması idi. Çünki sərhədlərin bu şəkildə, özəlliklə Naxçıvanla İrəvanın Qacarların tərkibində qalacağı təqdirdə çar Rusiyasının Osmanlı ilə Qacarlar üzərində təhdidi, buna paralel olaraq da İngiltərənin hər iki Türk dövləti üzərində təzyiqi yetərli olmayacaqdı.

Deməli, “ingilis müstəmləkəçilərinin qızğın qəzəbinə səbəb olan” Qacarlardan çox torpaq qeyrətləri çəkmələri deyil, bunun tam əksi Güney Qafqazın tamamının Rusiyanın işğalı altına keçməsinə çalışmaq idi. Ancaq Güney Qafqaz torpaqlarını arzuladığından bəlkə də çox işğal etmiş çar Rusiyası isə növbəti Rusiya-Qacarlar müharibəsində çox da maraqlı deyildi. Çünki çar Rusiyasının Quzey Azərbaycanla bağlı əsas hədəfi Gəncə, Qarabağ, Şəki, Quba, Şamaxı, Bakı xanlıqlarının işğalı idi ki, bütün bunlar da baş tutmuşdu. Bu baxımdan hətta, çar Rusiyası işğal etdiyi torpaqlardan bir qismini Qacarlara geri qaytarmağa da hazır idi ki, növbəti müharibə gerçəkləşməsin.⁸³ Ancaq ingilislər əsas məqsədlərinə çatana qədər, nəyin bahasına olursa-olsun Rusiya-Qacarlar müharibəsinin davam etməsində maraqlı idilər.

Ümumiyyətlə, Rusiya-Qacarlar müharibələrində ingilislərin daha çox maraqlı tərəf kimi çıxış edərək hətta, rusların bir çox hallarda barışa hazır olduqlarını ifadə etdikləri halda, Qacarları müxtəlif bəhanələrlə bundan uzaq tutaraq zəif salana, ən önəmlisi Güney Qafqazı bütövlükdə itirlənə qədər buna sürükləməsi təsadüfi

⁸² Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. IV cild (XIX əsr). Bakı, “Elm”, 2007, s.39

⁸³ Yenə orada, s.40

deyildi. İngilislər bu bölgədə Türk dövlətlərinə ən ağır zərbə vurmağı qarşısına əsas məqsəd kimi qoymuşdu ki, çar Rusiyası amili onlar üçün ən ideal variant idi. Ona görə də, ingilislər çar Rusiyası amilindən çox ustalıqla istifadə edərək XIX əsrin başlarında Qacarları çox böyük zərbə altında qoymaqla “hind-avropalılarla qohum sayılan farsları “İran” adlanan inzibati dövlət birliyinə hakim etmək, onunla Hindistanda olduğu kimi davranmaq niyyətində idi”⁸⁴

Bu baxımdan ingilislərin Qacarlar üçün həsas olan vətən, millət və din amillərini önə çəkərək 1826-cı ildə növbəti Rusiya-Qacarlar müharibəsinə sürükləməsi yarımçıq qalmış planlarının tamamlanmasına xidmət edirdi. Təbii ki, Qacarların özü də çox ağır durumda olmalarına baxmayaraq, Quzey Azərbaycan torpaqlarının Rusiyanın işğalı altında qalması fikrindən çox uzaq idilər. Ancaq daxili çəkişmələrdən tamamilə qurtulmadığı bir dövrdə çar Rusiyası kimi dünyanın böyük imperiyalarından birinə qarşı savaşa Qacarlar üçün asan deyildi. Bu anlamda bir tərəfdən vətən, millət və din amilləri, digər tərəfdən ingilislərin ikiüzlü yardım siyasəti Qacarları Rusiyayla növbəti müharibəyə başlamağa sövq etdi.⁸⁵

Şübhəsiz, çar Rusiyasından Qacarlara pənah gətirmiş Quzey Azərbaycan Türk xanlarının verdiyi vədlər, yəni buranın türk əhalisinin də ruslara qarşı olması düşüncəsi müharibənin başlanmasında mühüm rol oynadı. Doğrudan da, müharibənin ilk aylarında Gəncə və başqa yerlərdə rusların əleyihinə üsyanlar baş verdi. Bundan istifadə edən Qacarlar Abbas Mirzənin başçılığıyla az bir müddətdə Quzey Azərbaycanın böyük bir hissəsini rus işğalından azad etdi.⁸⁶ Ancaq Qacarlar ətrafında cəmləşdirdiyi Quzey Azərbaycan Türk xanları ilə (Gəncəli Uğurlu xan, Bakılı Hüseyinqulu xan, Şirvanlı Mustafa xan, Qubalı Sultan Əhməd,

⁸⁴ Elçibəy Əbülfəz. Bütöv Azərbaycan yolunda., Bakı, “Nurlar”, 2004, s.33

⁸⁵ Qarayev Elçin. Azərbaycanın İrəvan bölgəsinin tarixindən (XVII yüzilliyin sonu–XIX yüzilliyin ortalarında). Bakı: Mütərcim, 2016, s.199-200

⁸⁶ Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. IV cild (XIX əsr). Bakı, “Elm”, 2007, s.43

Qarabağlı Mehdiqulu xan vəb.) birgə ilk döyüşlərdə ciddi hərbi uğurlar əldə etsə də, 1826-cı ilin sonlarına doğru bütün cəbhəboyu ruslar üstünlük qazanmağa başladılar.⁸⁷

2-ci Rusiya-Qacarlar müharibəsində olduğu kimi, 3-cü müharibədə də Böyük Britaniya Qacarlara cüzi hərbi və digər yardımlar etməklə onu yarı yolda qoymuş oldu. İngilislər çox ustalıqla manevrlər etməklə çar Rusiyasının bu dəfə Quzey Azərbaycanın tamamının, o cümlədən Naxçıvan, İrəvan və Lənkəran xanlıqlarının da işğal olunmasına şərait yaratdı. Üstəlik, ingilislərin bəlkə də gözləmədiyi bir şəkildə Rus qoşunları Qacarların Tehrandan sonra ikinci önəmli şəhəri olan Təbrizi belə işğal etdilər. Məhz bundan sonra yenidən dövrəyə girən ingilis diplomatiyası Türkmənçay müqaviləsində Quzey Azərbaycanın tamamının Rusiya işğalında qalması maddəsinin öz əksini tapmasıyla rahatlaşmış oldu. Bundan sonra ingilislər bir daha Qacarlara çar Rusiyasına qarşı savaşa açmağa da təhrik etmədilər. Çünki Böyük Britaniya üçün lazım olan Qafqazın bölüşdürülməsi məsələsi, onlarca uğurla başa çatmışdı.⁸⁸

Hazırda Azərbaycan tarixçilərinin yazması ki, guya Böyük Britaniya Güney Azərbaycanın Rusiya tərəfindən işğalından qorxaraq buna qətiyyətlə əngəl olmuşdu, şübhəsiz, bütün bunlar həqiqəti özündə əks etdirmir.⁸⁹ Çünki yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Rusiyanın məqsədi Güney Qafqazın, o cümlədən Quzey Azərbaycanın bir hissəsinin işğal etmək idi ki, 3-cü Rusiya-Qacarlar müharibəsində bu da, tamamilə yerinə yetirilmişdir. Güney Azərbaycanın Qacarların tərkibində qalmasında ingilislərin “əməyin” şişirdilməsi Sovet Rusiyası tarixçiliyinin məhsuludur. Çünki çar Rusiyasının əsas hədəfi heç də ingilislərin uydurduğu kimi Güney Azərbaycanı və digər əraziləri Qacarlardan alaraq

⁸⁷ Qarayev Elçin. Azərbaycanın İrəvan bölgəsinin tarixindən (XVII yüzilliyin sonu–XIX yüzilliyin ortalarında). Bakı: Mütərcim, 2016, s.216

⁸⁸ Saray Mehmet. Quzey və Güney Azərbaycan türklərinin tarixi. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2010, s.197-198

⁸⁹ Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. IV cild (XIX əsr). Bakı, “Elm”, 2007, s.50-51

İngiltərənin müstəmləkəsi olan Hindistana doğru irəliləmək deyil, daha çox Güney Qafqazın ona lazım olan hissəsini işğal edərək İstanbula üz tutmaq idi. Ona görə də yeni imperiya olan Qacarların aradan qaldırılıb ingilis müstəmləkəsi Hindistanın ruslar tərəfindən işğalı deyil də, Avropanın başağrısı olan Osmanlının tamamilə zəifləməsində ingilislərlə rusların maraqları daha çox üst-üstə düşürdü. Təsadüfi deyil ki, çar Rusiyası son iki Rusiya-Qacarlar müharibələri ilə yanaşı, həmin dövrlərdə Osmanlıyla da savaşıb, həmin savaşlardan da qalib ayrılaraq Anadolunun bir hissəsini işğal etmişdi. Hətta, Rəsulzadənin təbrincə desək, rus ordusu az qala İstanbula girib Ayasofiyanın başına tac taxa bilməyə qədər irəliləməyi bacarmışdı.⁹⁰

Beləliklə, Rusiya-Qacarlar (1796-1797; 1804-1813; 1826-1828) müharibələri və onun nəticələri Qacarlar dövlətindəki bütün türklərin, daha çox da Azərbaycan türklərinin həyatına mənfi təsir göstərmiş, onun gələcək taleyində mühüm rol oynamışdır. Çox yazıqlar olsun ki, bütün bunlar bu günə qədər 7 cildlik “Azərbaycan tarixi”ndə⁹¹ və digər kitablarda, vaxtilə də yazdığımız kimi, ümumiyyətlə ictimai-siyasi və fəlsəfi fikir tariximizdə öz doğru-düzgün əksini tapmamışdır.⁹² Bu məsələlə bağlı hökmən deməliyə ki, nə vaxta qədər “Türk (Azərbaycan) xalqının tarixi”ni deyil, “Azərbaycan taixi”ni, yəni yalnız coğrafi bir ərazinin tarixini yazaraq buna uyğun olaraq eklektik bir tarix uyduracağıqsa, o zaman Nadir şah Əfşarlar, Ağa Məhəmməd şah Qacarlar, Abbas Mirzələr, Fətəli şah Qacarlar bizlər üçün doğma deyil, yad olacaqlar.

Bu gün Azərbaycan tarixçilərinin əksəriyyətində də milli iradə yoxdur ki, “Azərbaycan” coğrafiyasının tarixini yazmaqdan birdəfəlik əl çəkib Türk xalqının, yəni Azərbaycan türklərinin tarixini yazsınlar. Bu anlamda çağdaş Azərbaycan tarixçiləri

⁹⁰ Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri. III cild, - Bakı: “Elm”, 2012, s.113

⁹¹ Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. IV cild (XIX əsr). Bakı, “Elm”, 2007, s.501

⁹² Ələkbərov Faiq. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış (1-ci hissə). Bakı, “Təknur”, 2011, s.303-304

Rusiyanın Quzey Azərbaycan Türk xanlıqlarıyla Böyük Britaniyanın Qacarlar üzərində oynadığı barbarcasına işğalçılıq oyunlarını gün işığına çıxartmaq, eyni zamanda Qacarlarla Quzey Azərbaycan türklərinin zaman-zaman ortaya qoyduqları birliyi ifadə etmək əvəzinə, əsasən Abbas Mirzənin başçılığıyla Qacarlar ordusunun 1804-1813, 1826-1828-ci illərdə Quzey Azərbaycana Rus qoşunlarından azad etmək üçün həyata keçirdiyi bütün hərbi yürüşləri bir yandan talançılıq, qəsbkarlıq, viranedicilik, digər tərəfdən ingilislərin oyuncağı kimi qələmə verirlər.⁹³

Ümumiyyətlə, 7 cildlik Azərbaycan tarixinin 4-cü cildinin Rusiya-Qacarlar müharibələrindən bəhs olunan bölümlərində, açıq şəkildə olmasa da, çar Rusiyasının Quzey Azərbaycana işğalına haqq qazandırılmağa cəhd göstərilir. Bu anlamda da rus qoşunlarının Quzey Azərbaycana işğalçılıq yürüşləri sadəcə, “işğalçılıq”, “müstəmləkəçilik niyyəti” kimi ifadə edildiyi halda, Qacarlar ordusunun əski Türk torpaqlarını yenidən ələ keçirmək üçün həyata keçirdiyi hərbi yürüşləri ingilislərin qızgın yardımı adı altında viranedicilik, talançılıq, qəsbkarlıq adlandırılır.⁹⁴ Başqa sözlə, Rusiyanın Quzey Azərbaycanda işğalçılıq yürüşlərinə gəldikdə, “Azərbaycan tarixi”nin 4-ci cildində artıq rus qoşunlarına aid ola biləcək “talançılıq”, “viranedicilik”, “lovğalıq”, “qəsbkarlıq” kimi ifadələrə rast gəlmirik. Bu zaman daha çox ümumi “işğal” sözü istifadə edilməklə yanaşı “fəth”, “təbə etdirilmə”, “Rusiyanın hakimiyyəti altına keçmə”, “ələ keçirilmə” kimi ifadələrə üstünlük verilir,⁹⁵ üstəlik, Rusiyanın Qacarlar üzərində qələbələrinə olan rəğbət də açıq şəkildə hiss olunur.⁹⁶ Yeri gəlmişkən, Azərbaycan tarixçiləri yalnız Qacarları deyil, dünənə qədər sahib olduqları torpaqları Rusiya qoşunlarından azad etmək istəyən Quzey Azərbaycan Türk xanlarını da soyğunçu, talançı kimi qələmə

⁹³ Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. IV cild (XIX əsr). Bakı, “Elm”, 2007, s.22-23, 27, 30

⁹⁴ Yəni orada, s.13, 20, 23, 27, 30, 33, 42

⁹⁵ Yəni orada, s.17, 24, 28, 29

⁹⁶ Yəni orada, s.27, 32, 34, 37

verirlər. Guya, Qacarlarla birlikdə hərəkət edən xanların da başlıca vəzifəsi körpüləri, dəyirmanları, ərzaq ehtiyatlarını dağdan təxribatçı dəstələr təşkil etmək imiş.⁹⁷ Deməli, həmin xanlıqlardan bəziləri rusyanlısı olduğu zaman soyğunçu, talançı, qəsbkar olmadıqları halda, ancaq Qacarlarla birləşib Rusiya qoşunlarına qarşı döyüşərkən artıq həmin adları daşımağa layiq olurlar. Bu isə onu göstərir ki, Türkün şüuruna yeridilmiş “mütərəqqi Rusiya” düşüncəsi hələ də, sürməkdədir.

Azərbaycan Türk tarixçiliyinin bu dövrüylə bağlı əsas diqqəti çəkən məsələlərdən biri də Rusiya-Qacarlar müharibələrinin, o cümlədən sonrakı proseslərin böyük ölçüdə, bəlkə də 100-də 90 faizlə rus mənbələrinə istinadən yazılmasıdır. Halbuki Rusiya-Qacarlar müharibələri ilə bağlı kifayət qədər digər mənbələr, özəlliklə də yerli olan Türk mənbələr də vardır. Belə olduğu təqdirdə, Sovetlər Birliyində olduğu kimi əsasən rus mənbələrinə istinad edərək Rus-Qacar müharibələrinin ələ alınmasını kökündən yanlış hesab edirik.⁹⁸ Əgər biz tariximizi doğru şəkildə yeni nəsə çatdırma bilmiriksə, deməli Azərbaycanın bütövlüyü, bunun təmsalında da yeni Türk dövlətinin qurulması söz olaraq qalacaqdır. Bu anlamda Azərbaycanın bütövləşməyinin, o cümlədən yeni Türk dövlətini qurmağın ilk prinsipi bugünkü nəslin Nadir şahlara, Ağa Məhəmməd şahlara, Abbas Mirzələrə sahib çıxmaları və onların törəmələri, davamçıları olduğunu bilmələridir.

⁹⁷ Yenə orada, s.45

⁹⁸ Yenə orada, s.429-430

1.2. Türkmənçay müqaviləsindən sonra Qacarlar dövlətində – Güney Azərbaycanda ictimai-siyasi və mədəni mühit (1828-1900-cü illər)

Quzey Azərbaycanın tamamının çar Rusiyası tərəfindən işğalının rəsmiləşməsindən sonra (1828, 10 fevral Türkmənçay müqaviləsi) Qacarlar dövlətinin vəziyyəti daha da ağırlaşdı. Əslində Qacarlar dövlətinin siyasi-ideoloji durumunun ağırlaşmasında torpaq itkisindən çox, Quzey Azərbaycan türklərinin yeni dövlətdən ayrı düşməsi oldu. Nəzərə alsaq ki, Quzey Azərbaycan türkləri fəlsəfi-dini məktəbləri, elm ocaqları baxımından Türk dövlətlərinin əsas mərkəzlərindən biri olmuşdu, artıq Qacarlar dövlətinin bundan yararlına bilməməsi çox böyük itki idi. Özəlliklə, yenilikçi baxışlarına görə bir qədər fərqlənən Quzey Azərbaycan türklərinin, onların qabaqcıl aydınlarının Qacarlardan ayrı düşməsi daha çox farsdillilərin işinə yaramış oldu. Belə ki, farsdillilər Quzey Azərbaycan itkisindən də çox ustalıqla yararlanaraq Qacarlar dövlətinin ideolojisinin yenilikçi-dünyəvi ruhlu Türkçülük dəyərləri üzərində möhkəmlənməsinə yol verməyərək, şişçilik pərdəsi altında əslində irançı-zərdüşti ideyaları dirçəltməyə başladılar.⁹⁹

Ümumilikdə, 19-cu əsrdə, xüsusilə 1828-ci il Türkmənçay sülh müqaviləsindən sonra Qacarlar dövlətində mübarizə şiş maskasına bürünmüş zərdüştcü-irançı farsdillilərlə yenilikçi-dünyəvilik tərəfdarı türklər arasında getmiş, bu proses Qacarların süqutuna (1925) qədər sürmüşdür. Hələ, Türkmənçay sülh müqaviləsinə qədər (1828) zərdüştcü farsdillilər ingilislərin mühüm yardımlarıyla yenilikçi-sekulyar türkləri xeyli dərəcədə sıxışdırmağı bacarmışdılar ki, çar Rusiyasına yenilməsindən sonra Qacarlara olan basqılarını daha da artırdılar. İlk növbədə, Qacar hökmdarlarını yenilikçi-sekulyar dünyagörüşdən uzaqlaşdırmaq

⁹⁹ Bayatlı Səməd. Azərbaycan şişliyi (əliçilik) və fars şişliyi (məcusi şişliyi). Günəş ili 1392, Təbriz. (miladi 2013), s.33

məqsədini həyata keçirməyə çalışan farsdilli zərdüştçülər Fətəli şah Qacarın timsalında ilk uğurlarını qazandılar. Belə ki, onu irançı-farsçı şiəçiliyin təsiri altına salaraq dünyəvi hakimiyyətin formalaşmasına imkan vermədilər. Bununla da, Qacarlar dövlətində zamanla belə bir fikir öz yerini tutmağa başladı ki, şahlıq səltənəti və şiəlik bir-birindən asılıdır. Yəni şahlıq səltənətini idarə edənlər şiəlik olmadan hakimiyyətdə qalmağın zor olduğunu anladılar qədər, şiə ruhaniyyəsi də şahlıq olmadan şiəliyin zəifləyəcəyindən çəkindilər.¹⁰⁰ Bizcə, şiə ruhaniyyətinin və şahlıq səltənətinin belə bir rahatsızlığı Nadir şah dövrü ilə bağlıdır. Hər halda Nadir şah Əfşarın dövründə şahlıq səltənətinin şiə ruhaniyyətindən üz döndərməsi, bunu sonucunda böyük itkilərə məruz qalan şiəçilərlə çox keçmədən böyük zərbə alan Əfşarlar arasında yaşananlar, Qacarlar və şiə ruhaniyyətinin ciddi dərslər çıxarmaq üçün yetərli olmuşdu.

Əslində yuxarıda da bildirdiyimiz kimi, Fətəli şah Qacar başlanğıcda heç də şiə ruhaniyyətindən özünü asılı vəziyyətdə görməmiş, oğlu Abbas Mirzəylə birlikdə nisbətən şiəlikdən uzaq yenilikçi idarəetmə təfəkkürə meyilli olmuşdur. Ancaq çar Rusiyasına ardıcıl məğlubiyyətlərin, eləcə də ingilislərin çoxüzlü siyasətinin nəticəsi olaraq Fətəli şah Qacar hakimiyyəti sonrakı illərdə şiə ruhaniyyətinin siyasi idarəetmədə varlığını qəbul etmək zorunda qalmışdır.

Bu baxımdan Quzey Azərbaycanın işğalından sonra Fətəli şahın Güney Azərbaycan Türk xanlıqlarına ciddi təzyiqlər göstərə bilməməsi təsadüfi olmamışdır. Üstəlik, Güney Azərbaycan Türk xanlıqları daxili müstəqilliklərini saxlamaqla mərkəzi hökumətə yalnız vergi ödəməklə və zəruri hallarda orduya əsgərlər göndərməklə kifayətlənirdi. Qacarlar dövlətinin tərkibində qalan Güney Azərbaycan xanlıqları ölkənin inzibati dövlət qurumunda “Azərbaycan məmləkəti” ya da “Azərbaycan əyaləti” adı ilə dörd əyalətdən biri kimi mühüm yer tutmuşdu. Mərkəzi Qacarlar hökuməti əyalətdə bir sıra nüfuzlu və qüdrətli xanlıqarın – Maku,

¹⁰⁰ Yenə orada, s.129-130

Urmiya, Nəmin, Gərgər xanlarının hakimiyyətini tanımış, onları daxili idarə müstəqilliklərini saxlamışdı. “Bu xanlıqlar dövlətə vergi və hərbi qüvvə təqdim edirdilər. Qacarların hakimiyyəti dövründə İran ordusunun əsas piyada və atlı hissələrini məhz Güney Azərbaycanın qismən həmin xanlıqların əsas sakinləri olan müxtəlif tayfalarından - əfşarlar, şəqaqilər, qacarlar və baqalarından toplanan qüvvələr təşkil edirdi. Güney Azərbaycandakı digər xanlıqlar isə ləğv edildi. Əyalətə ilk dövrdə cənubda Həmədan, cənub-şərqdə Zəncan və Qəzvin mahalları da daxil olmuşdu. Lakin sonralar Həmədan, daha sonra əhalisi bütövlükdə azərbaycanlılardan ibarət olan Zəncan, Qəzvin əyalətin tərkibindən çıxarılmışdı”.¹⁰¹ Özəlliklə, Tehrandan sonra Təbrizin ikinci paytaxt elan edilməsi, eyni zamanda Azərbaycan canişinlərinin gələcək Qacar hökmdarının vəlihedləri kimi ¹⁰² Təbrizdə oturması da Fətəli şah Qacarı dövründə reallaşmışdır. Hətta, “ikinci paytaxt olduğu üçün xarici diplomatik nümayəndələrin iqamətgahı ilk dövrdə Təbriz hesab edilirdi”.¹⁰³

Fətəli şah Qacardan sonra Abbas Mirzənin oğlu Məhəmməd Mirzə şah Qacarı (1834-1848) hakimiyyəti dövründə farsdillifarsçı şiə ruhanilərin Qacarların siyasi hakimiyyəti üzərinə təzyiği daha da gücləndi. Taxt üzərində haqq iddia edənləri, atasının da vəziri olan Ferahani sayəsində zərərsizləşdirən Məhəmməd şah Qacar, ancaq bundan az sonra onu vəzifəsindən kənarlaşdıraraq Sədarət məqamına 13 il bu görəvdə qalacaq olan müəllimi Qafqazlı sufi Mirzə Agasi İrəvanini gətirdi.

Məhəmməd şah Qacarı səltənətinin son illərində Qacarla Osmanlılar arasında sərhəd məsələsində anlaşmazlıq çıxsa da, Rusiya və İngiltərənin də hakimliyi ilə 1848-ci ildə Ərzurum anlaşmasıyla həll olundu. Bütövlükdə, şah Qacarı dövründə

¹⁰¹ Tağıyeva Şövkət, Rəhimli Əkrəm, Bayramzadə Səməd. Güney Azərbaycan (Məlumat kitabı). Bakı, Orxan, 2000, s.45.

¹⁰² Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri. III cild, - Bakı: “Elm”, 2012, s.34.

¹⁰³ Azərbaycan tarixi. Dərslik (redaktorlar: Z.M.Bünyadov və Y.B.Yusifov). Bakı: Azərənşr, 1994, s.62.

Türklərə məxsus elat idarəetmə quruluşunun müəyyən qədər aradan qaldırılması, bunun əvəzində fars mirzələrin-katiblərin hakimiyyət sarayına doldurulması vəziyyəti daha da mürəkkəbləşdirdi. Qacarlarda fars dilinin hakimliyini qoruyub saxlamağa çalışan farsdilli ruhanilərin bu yöndəki addımları da Türklərin ciddi narazılığına səbəb olmuşdu. Hər halda Türk dilinin saraydan və onun ətrafından sıxışdırılıb çıxarılması planlı şəkildə həyata keçirilirdi ki, bütün bunlar da Qacarların Türk əhalidən uzaqlaşdırılıb farslaşdırılmasına hesablanmışdı.

Nəsrəddin şah Qacarın (1848-1896) hakimiyyətinin ilk dövründə Türklər, Azərbaycan türkləri arasında Nadir şah Əfşarın, Abbas Mirzənin yolunu davam etdirən Mirzə Tağı xan (?-1852) kimi yenilikçi dövlət xadimi olmuşdu. Bir ara Peterburqda yaşayaraq Avropa mədəniyyətiylə yaxından tanış olan Mirzə Tağı xan Təbriz şəhərində vəlihəd Nəsrəddin xanın yanında çalışmış, daha sonra sonuncunun şah olmasıyla baş nazir kimi önəmli vəzifəyə gətirilmişdir. Abbas Mirzənin yolunun davamçısı kimi, o da Qacar hakimiyyətini dini hakimiyyətdən uzaq tutaraq yenilikçi-mütərəqqi milli hakimiyyət qurmağa cəhd göstərmiş, bu yolda Dövlət Şurası yaratmışdır. Ancaq hakimiyyətdə fars şiəçiliyinin zəifləməsinə istəməyən farsdilli ruhanilər “Böyük əmir”, “Düzən əmiri” adlandırılan Mirzə Tağı xanın qətlinə fətva vermiş, Dövlət Şurasının ləğvinə də nail olmuşlar.

Milli ideoloq, böyük mütəfəkkir M.Ə.Rəsulzadə də yazır ki, Avropada olduğu kimi, nazirlər kabineti formalaşdıraraq dövlət işlərinin idarəçiliyini ayrı-ayrı nazirliklərə bölən Mirzə Tağı xanın əsas istəyi anayasalı aqaliq yönətimi yaratmaq idi: “Mirzə Tağı Xan sorumsuz ağa olan şahın istəyinə tərs olaraq Avropaya oxuyan göndərir, Tehrandə da yeni elmləri oxutmaq üçün məktəblər açırdı. İndiki Tehran Universiteti də o yüksək düşüncəli baş bakanın gəlişməsevərliyinin əsəridir. Bütün bu kimi yenidənqurmanın ruhu, kökü olmaqla baş bakan Mirzə Tağı xan daha böyük bir proyektlə də uğraşırdı, o da yurdun, yurddaşların hüququnu, görövlərini göstərən yasalar yaratmaq idi. “Böyük başçı”nın istəyi avtoritar

yönətimi aradan qaldırmaq, onun yerinə anayasalı monarxiya, işlək bürokratiya qoymaq idi. Onun öldürülməsinə nədən də bu düşüncəsi oldu. O böyük yurdsevərin bu düşüncəsi onda gənc olan Nəsrəddin şahı başqa yolla çatdırıldı. Baş bakan şahın ağalığını sınırlamaqla bir sıra pisliklər bəsləyir, deyilib suçlandı. Bundan quşqulanan padşah onu görəvdən alıb Kaşana göndərdi. Sonra verilən gizli buyuruqla ağı verilib öldürüldü”.¹⁰⁴

Mirzə Tağının öldürülməsi Babilik hərəkatı (1848-1852-ci illər) dövrünə təsadüf etmişdi ki, M.Ə.Rəsulzadəyə görə, Nəsrəddin şah İslam dinini qorumaq görüntüsüylə babilərə savaşa açaraq ruhanilər sinfinin sevgisini qazanmaq üçün, onlarla çox amansızcasına davranmışdı: “Ancaq vicdan, inanc özgürlüyünə qarşı edilən bu kimi zorbalıqların yaratdıqları da görülməkdə idi, uğradıqları pislikləri onları bilginlərin gözündə ucaldırdı. Babilik suçlaması ilə bir çox bəbi olmayanlar da öldürülürdü. O çağın deyiminə özlərinə “yasasevən” adı verən özgürçülərdən bir çoxları da bəbi başçılarındandır, deyə insanların gözü önündə asılır, işgəncələrə uğradılırdı”.¹⁰⁵

Məhəmməd Mirzə şahın dövründə babilərə münasibət heç də mənfi olmamışdır. Məhəmməd şah oğlundan fərqli olaraq babilərə, yaxud da onların sələfləri şeyxilərə heç də radikal mövqe tutmayıblar. Məsələn, şiə imamiyyəsinin qatı tərəfdarı Molla Tağını öldürən bir bəbiyə görə digər bəbləri ya da babilik tərəfdarlarını cəzalandırmağa Məhəmməd şah Qacar razı olmamışdır. Şah hesab edirdi ki, yalnız qatil tapılıb cəzasını çəkməlidir.¹⁰⁶ Ancaq digər tərəfdən isə Məhəmməd şah şiə imamçılığının radikal addımlarına qarşı da qəti mövqe ortaya qoymurdu.¹⁰⁷

Ümumiyyətlə, Babilər hərəkatı Güney Azərbaycanda da geniş yayılmış, əsas mərkəzi Zəncan şəhəri olmuşdu. Babilinin banisi, başçısı Seyid Əli Məhəmməd (Bab) “Bəyan” kitabında İslam

¹⁰⁴ Rəsulzadə M.Ə. İran Türkləri. Bakı, “Təknur”, 2013, s.67

¹⁰⁵ Yenə orada, s.68

¹⁰⁶ Zərəndi Nəbil. Dan yerinin şəfəqləri. Bakı, 2001, s.207

¹⁰⁷ Yenə orada, s.208-211

dinində islahatların aparılmasının tərəfdarı kimi çıxış edərək bərabərlik, ədalətlik, şəxsiyyətin toxunulmazlığı ideyalarını təbliğ etmişdir. Azərbaycan Türk aydını Əməd bəy Ağaoğlu yazır ki, babilik hərəkatını yatızdırmaqla Nəsrəddin şah hər cür islahat cərəyanını lap kökündən kəsdi, süqut etmiş olan ədəbiyyatın son nəfəsini də tükətdi.¹⁰⁸ Fəlsəfə tarixçisi Zaur Rəşidov doğru yazır ki, XIX əsrdə İslamı cəhalət, xürafat, mövhumat və fanatizm mənəvənə salan ruhanilər, dini müstəbidlik vasitəsinə çevirərək, bu əsrlərdə Qərbdə kütləvi olaraq yayılan proqresiv dünyəvi elmi biliklərə qapıları bağlayırdılar: “XIX əsrdə İran, Qafqazlar, Volqaboyu və Orta Asiyada İslamın orta əsrlər episteməsindən çıxaraq yeniliklərə açılmasına əngəl törədən məqamlardan biri də, bölgənin ən güclü dövləti olan Qacar xanədanının ardıcıl uğursuz siyasəti olmuşdur. Eləcə də, Qacarların Rusiya imperiyası qarşısında ağır məğlubiyyətləri, daha sonra Rusiya imperiyasının işğalçılıq siyasəti İslamın köhnəliklərdən tam olaraq qurtulmasına imkan verməmişdir”.¹⁰⁹

Yeri gəlmişkən, Babilik hərəkatına qoşulmuş iki Azərbaycan Türk qadını da olmuşdur: Tahirə Zərrintac (kitabda onun haqqında ayrıca bəhs etmişik) və Rüstəmə. Əsil adı qaynaqlarda Hökumə, bəzən də Zeynəb kimi yazılan Rüstəmə Zəncan üsyanında mühüm rol oynamışdır. O, Zəncan babilərinin başçısı Molla Məhəmməd Əlinin yaxın silahdaşlarından olub.¹¹⁰

Babilərə qarşı tutulan bu divan dini hakimiyyəti daha da gücləndirdiyi halda, Qacarların siyasi hakimiyyətinə formal ağıllarını sürdürmək anlamında yardımçı oldu. Əslində ingilis diplomatiyasının istəyiylə hərəkat edən farsdilli ruhani və qeyri-ruhani zümrə üçün belə bir durum, yəni Qacarlar Türk dövlətinin ağıllığı altında şiəçi bir rejimin varlığını sürdürməsi hələlik qane

¹⁰⁸ Ağaoğlu Əhməd. İran və İnkilabı. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2007, s.136

¹⁰⁹ Rəşidov Zaur. Mirzə Kazım bəyin vəftizi: İslam xürafatının istibdadı və Böyük Oyunun geosiyasi rəqabəti bağlamında. “Sosial elmlər” jurnalı, № 2, Bakı, 2022, s.131

¹¹⁰ Paşayeva Qənirə. Tarixə adını yazan Azərbaycan qadınları. I cild. Bakı, “CBS” 2023, s.109-113

edirdi. Çünki dini hakimiyyət farsdilli dini ruhanilərin əlində olduğu kimi, hərbi güc də türklərin əlində cəmləşmişdi. Qacarlar hərbi gücə malik olduğu müddətcə siyasi hakimiyyəti ələ keçirə bilməyəcəklərini yaxşı anlayan farsdilli zümrə havadarları ingilislərin dəstyi ilə dini hakimiyyəti gücləndirməklə bərabər Nəsrəddin şahı hər cür yeniləşmədən uzaq tutur, eyni zamanda da Qacarların siyasi hakimiyyətdən uzaqlaşdırılması üçün də planlar hazırlayırdılar.

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

Nəsrəddin şah dövründə sonuncu zərbəni Azərbaycanın Həmədan bölgəsindən olan Cəmaləddin Əfqani almışdı. Əgər Nəsrəddin şah 19-cu əsrdə yalnız türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin deyil, bütövlükdə İslam dünyasının böyük aydını olan Cəmaləddin Əfqaninin ideyalarından yararlına bilsəydi, şübhəsiz Qacarların sonrakı taleyi də fərqli olacaqdı. Hər halda İslam birliyi baxışını yayan, M.Ə.Rəsulzadənin təbrincə desək, “bu baxışın son biçiminin yaradıcısı sayılan Şeyx Cəmaləddin Nəsrəddin şah çağında iki yol sarayda olmuş, ancaq yenilikçi düşüncələrindən dolayı İrandan (Qacarlardan-F.Ə.) çıxarılmışdır. İlk uzaqlaşdırılmasının ardınca Nəsrəddin şah Avropada olduğu günlərdə onunla Münhendə görüşmüş, onu bakan qoyacağına söz verməklə dəstəsilə birlikdə Tehrana çağırılmışdır. Şeyx ikinci yol Tehrana gəldikdən sonra düşüncəsini dəyişən şahın acığına uğramış, öldürülməsinə qərar vermişdir. Asılmasından qabaq bütünlüklə soyundurulan şeyx bir qatıra mindirilərək Tehran küçələrində gəzdirilmişdir. Ancaq Fransa elçiliyinin işə qatışması ilə öldürülməsindən vaz keçilmiş, yenidən İrandan çıxarılmışdır”.¹¹¹

Bizcə, Nəsrəddin şahla C.Əfqani arasındakı münasibətlərin

¹¹¹Rəsulzadə M.Ə. İran Türkləri. Bakı, “Təknur”, 2013, s.74

baş tutmamasında, hətta ona ölüm hökmü kəsilməsində əsas rol İngiltərəylə onların əlaltıları farsdilli qüvvələr mühüm rol oynamışdır. Hər halda, ilk baxışda onun əsas düşmənləri arasında birinci yeri İngiltərənin tutması çox qərİbədir. Hər halda İngiltərənin özünü demokratik, sivil ölkələrdən biri saydığı halda, C.Əfqanini heç cür həzm edə bilməməsi təsadüfi hesab oluna bilməz.¹¹² Görünür, ingilislər C.Əfqaninin vasitəsilə Nəsrəddin şahın əsil həqiqətləri anlayacağından, bununla da Qacarların axırına çıxmaq planlarının yarımçıq qalacağından çəkinmişlər. Bunun üçün də ingilislərin əlaltıları olan farsdilli irançı dini qüvvələrin basqısı nəticəsində Nəsrəddin şahla C.Əfqaninin bir araya gələrək ölkədə reformaların aparılması məsələsi baş tutmamışdı. Üstəlik, bütün bunlara görə əsas günahkar Nəsrəddin göstərilərək Rəsulzadənin təbrincə desək, “Nəsrəddin dönəmi İran tarixinin (həmin dövrdə “İran”, “İran tarixi” anlayışları Qərb ideoloqları tərəfindən ortaya atılmış və məqsəd “İran” adı altında farsları önə çəkib türkləri onun içində assimilyasiya etmək idi-F.Ə.) ən qara dönəmi”¹¹³ hesab edilmişdir. Bununla da, “qara dönəm”in əsil aktyorları arxa planda tutularaq ortada yalnız Qacarlar və onun hökmdarı Nəsrəddin şah qalmışdır.

Nəsrəddin şahın az-çox yenilikçi-mütərəqqi ruhlu ətrafının təmizlənməsi, yəni bu ruhda olan insanların edam edilməsi ya da ölkədən uzaq tutulması fonunda onun “hərəmxanası”nın genişlənməsi, əyləncələrin çoxalması və digər xoşagəlməz halların ortaya çıxmasında farsdilli şiəçi ruhanilərlə ingilislər müstəsna rol oynamışlar. Özəlliklə, İngiltərə Qacarlar üzərində elə bir “parlaq” oyun oynamışdır ki, o zamanda bu günün özündə də lənətlənən “sivil”, “demokratik”, “liberal” ingilislər deyil, yalnız öz kökümüzdən, öz dinimizdən olan Qacarlarla onun hökmdarları olmuşlar. Bununla bağlı Nəsrəddin şahın 1888-cı ilin oktyabrında Rusiya səfirinə ünvanladığı bir məktub çox diqqətəlayiqdir. Nəsrəddin şah yazırdı: “Heç bir ölkə İranın bu gününə düşməyib. İngiltərə və

¹¹² Yenə orada, s.74

¹¹³ Yenə orada, s.70

Rusiya bizim hər hərəkətimizi çox diqqətlə izləyir. Ölkənin güneyinin rifahı və çiçəklənməsi üçün, məsələn, yol çəkilişi kimi tədbirlərimiz Rus hökumətinin etirazına səbəb olur. Biz İrənin qüzey, batı və doğusunda yolların çəkilişinə başlayanda ingilislər deyirlər: bu, Rusiyanın maraqları xatirinə edilir. Biz yollar çəkmək, fabrikalara tikmək, ərazilərimizin və təbələrərimizin rifahi qayğısına qalmaq istəyirik. Rus və İngilis hökumətlərinin nə haqqı var bu cür bəyanat və tələblərlə bizə muraciət etsin?”¹¹⁴

Şübhəsiz, Rus və İngilis hökumətlərinin Qacarlar üzərində belə bir “haqq”a sahib olmaları doğru olmasa da, ancaq gerçəklik idi. Belə bir gerçəkliyin olmasında Qacarlar hakimiyyətinin, o cümlədən Nəsrəddin şahın yanlış addımları da kifayət qədər mühüm rol oynamışdı. Özəlliklə, Nəsrəddin şah dövründə baş verən bütün xoşagəlməz hadisələr ədalətsevər, bərabərliksevər, insanlıqsevər türklər arasında da birmənalı qarşılanmamışdı ki, bütün bunlar istər-istəməz Qacarlar hakimiyyətinin nüfuzunu aşağı düşməyinə, hətta, onların ağılıqlarına lənətlər oxudulmasına qədər irəliləmişdi.¹¹⁵

Beləliklə, Nəsrəddin şah əvvəlcə farsdilli şiəci ruhani zümrəylə, daha sonralar isə azalan Türk bürokratiyası əvəzinə artan Fars bürokratiyası ilə üzləşməsiylə ilk dəfə 1890-cı illərin başlarında siyasi hakimiyyət açısından əsaslı bir zərbə aldı. Belə ki, 1891-ci ildə ölkə tütününi bir ingilis kompaniyasına satan Nəsrəddin şah farsdilli ruhanilərin saldırısına uğradı (çox güman ki, bu ssenarini də ingilislərlə farsdilli qüvvələr bir yerdə planlaşdırmışlar). Hətta, farsdilli şiəci müctəhidlərin öndə gələnlərindən Ayətullah Şirazi tütündən istifadə edilməməsi haqda fətva verdi. Bu azmış kimi, şahın boykot tərəfdarlarından Mirzə Həsən Aştiyanın sürgün qərarından sonra Tehran əhalisinin bir qismi şah sarayına hücum etdi. Bütün bunlardan sonra Nəsrəddin şah ölkə tütününi ingilis kompaniyasına verilməsi qərarını geri

¹¹⁴ Bayatlı Səməd. Azərbaycan şiəliyi (əliçilik) və fars şiəliyi (məcusi şiəliyi). Günəş ili 1392, Təbriz. (miladi 2013), s.132

¹¹⁵ Rəsulzadə M.Ə. İran Türkləri. Bakı, “Təknur”, 2013, s.68

çəkdi. Çünki bu olaylarla ölkə əhalisinin türklər də daxil olmaqla böyük bir hissəsinin, Nəsrəddin şahdan çox şiəci din rəhbərlərini dəstəkləməsi ortaya çıxmış oldu. “Tənbəki hərəkatı” adlanan bu hadisə Qacarların siyasi hakimiyyətinin zəifləməsinin, hətta, türklərin əksəriyyətinin belə öz soyundan olan Qacar şahının yanında yer almamasının, bununla da farsdilli dini və qeyri-dini zümərənin planlaşdırdığı məkrli niyyətlərinin yaxın illərdə gerçəkləşə biləcəyinin siqnalını vermişdi. Rəsulzadə yazırdı: “Bu sorunda (“Tənbəki hərəkatı”) müctəhidlərin fətvasına belə bir uğur qazandıran Nəsrəddindən bezməsi olmuşdur”.¹¹⁶

Tənbəki sanksiyası Qacarlarda ilk passiv müqavimət kimi də tanınır. Nəsrəddin şah 1890-cı ildə Qacarların tütün və tənbəkisinin alqı-satqısı və istehsalını 50 il müddətinə ingilis Majur Talbotun inhisar və ixtiyarına buraxmaq haqda müqaviləyə qol çəkdi.¹¹⁷ Bu müqavilə əvvəl gizli saxlandı, amma bir sıra ziyalıların təşəbbüsü ilə aşkarlandı və xalq sömürgeci dövlətin və istibdad hökumətin onların xəbərləri olmadan nə etdikləri barəsində məlumat aldılar. Bu alçaq müqavilə ilk öncə İstanbulda bir neçə nəfər azərbaycanlı ziyalılar tərəfindən çap edilən “Əxtər” qəzetində ifşa edildi.¹¹⁸

Təqribən hərəkatın ilk qığılcımları Təbrizdən başladı. Camaat şirkətin elanlarını cırıb onun əvəzində həyəcanverici şuarlar yazıb yapışdırırdılar. Vəliəhd Müzəffərəddin Mirzə köməkçisi Əmir Nezam Qərusiyə əmr etdi ki, üsyan edənləri tənbeh etsin. O, bu əmri qəbul etmədi və istefa etdi. Təbrizdən sonra üsyan İsfahana, ondan sonra Tehrana keçdi. Şah ilə millət arası ixtilaf uzandı, sonunda şiə alim və müctəhid Mirzə Rza Şirazi tütün və tənbəki istifadəsinə sanksiya fətvası verdi. Əhali bu fətvağa əməl etdi və bütün tütün satan mağazalar bağlandı. Tütün məsrəf edənlər əl saxladılar. Şah çarəsizlikdən millətə təslim oldu və bu imtiyaz – müqavilə ləğv edildi. Firudin Adəmiyyət yazır ki: “Nəzərdə tutmaq

¹¹⁶ Yenə orada, s.71

¹¹⁷ Məşahirə Azərbaycan – cəldə əvvəl, Səməd Sərdariniya, Təbriz enteqarate Zoqi, tiraj 3000, çap Reqai, çap əvvəl, sale 1370, h.ş, s.471

¹¹⁸ Yenə orada, s.474

lazımdır ki, iqtisadi baxımdan Azərbaycanın tütün məhsulu çox deyildi, müxtəsər miqdarda Urmiyada və ...həmsərhəd olan zonalarda əkilirdi. Bu səbəbdən Azərbaycandan fərqli olaraq Fars, İsfahan və Kaşan əyalətlərində tütün əkən əhalinin sayı çox idi, ancaq İranın xaricilərlə tütün ticarəti əsasən Azərbaycan tacirlərin əlində idi”.¹¹⁹ İngiltərənin Təbrizdəki nümayəndəsi öz məlumatında yazırdı: “..... bu ab-havanı daha da alovlandıran məsələ Tehrandan və İranın cənubundan böyük müctəhidlər tərəfindən Təbrizə göndərilən məktublardır. Bu məktublarda deyilmişdir ki, Rejinin (tənbəki imtiyazi müqavilənin) məhv edilməsi üçün bütün ümidlər Azərbaycana bağlanmışdır....”.¹²⁰

Yeri gəlmişkən, “Tənbəki hərəkatı”nda Zeynəb paşa adıyla məşhurlaşan Azərbaycan Türk qadınının da xüsusi rolu və əməyi olmuşdur. Tarixi faktlara əsasən Zeynəb Paşanın adı “Tənbəki hərəkatı” hadisələrindən sonra gündəmə gəlmişdi.¹²¹ Nəsrəddin şah Qacar tütün imtiyazını ingilislərə verdiyi zaman Azərbaycan əhalisi bu müqavilənin icrasına mane olmuşdular. O zaman böyük siyasi nüfuzə malik olan məşhur ruhani Hacı Mirzə Cavad Müctəhid öz müridlərini Təbrizdə bazara göndərdi və əhalidən öz mağazalarını bağlamalarını tələb etdi. Əhali də onun istəyinə itaət etdi. Bir neçə gündən sonra dövlət adamları əhalini təhdid və təzyiqlərə məruz qoydular. Belə bir vəziyyətdə bir qrup silahlı qadınlar öz çadırlarını bellərinə bağlayıb bazarda peyda oldular. Bazarı silah gücünə bağlamağı məcbur etdilər. Bu hadisədən sonra hökumət məmurlarının zülmü və təzyiqi həddini aşanda qadın dəstəsi Zeynəb Paşanın başçılığı altında ortaya çıxıb bu məmurları qaçmağa vadar edib, sonra gözdən itirdilər, heç kəs də onların kim olduqların-dan xəbərləri yox idi. Qeyd etmək lazımdır ki, o dövrlərdə qadınlar cəmiyyət arasında böyük hörmətə sahib idilər və

¹¹⁹ Məşahirə Azərbaycan – cəldə dovvom, Səməd Sərdariniya, Təbriz enteqarəte Şayeste, çap əvvəl, sale 1379, h.ş, s.472

¹²⁰ Yenə orada, s.473

¹²¹ Paşayeva Qənirə. Tarixə adını yazan Azərbaycan qadınları. I cild. Bakı, “CBS” 2023, s.114-120

hər bir kişi onların can və namusnu qorumaq üçün canlarını qurban verməyi özlərinə borc hesab edirdilər.¹²² O zaman ki, qadınlar cihad adı ilə bazarda peyda oldular camaatın hissiyyatı alovlandı və həyəcana gələrək qısa müddətdə ən böyük maneələri ortadan qaldırdılar. O zaman ki, bir qadın öz yaylığını yardım istəyi üçün kişilərin ortasına atırdı, bu həyəcan zirvəyə çatırdı, ən böyük qüvvələr də camaatın qarşısında tab gətirə bilmirdi. Zeynəb Paşanın ən böyük hərəkətlərindən biri də Təbrizdə dövlətin süni qıtlıq yaratmaq istədiyi dövrdə, taxıl anbarların yerini kəşf edib bu anbarların qapılarını açıb, kasıb-yoxsulların ixtiyarına buraxmaları idi. Onların qarşılarını almağa kimsənin cəsarəti çatmırdı. Zeynəb Paşanın başçılığı altında son əməliyyat Təbrizə Əmir Nezam Gərusinin başçılıq etdiyi dövrdə Nizamül-ələminin evinin qarət edilməsi idi.¹²³

Bütün bunların sonunda da 1896-cı ildə Nəsrəddin şah Qacar fars “inqilabçı”sı Mirzə Rza Kirmani tərəfindən terror nəticəsində öldürülmüşdür. Həmin terror hadisəsəndən sonra da Qacarlar dövlətinin başına Müzəffərəddin şah Qacar (1896-1907) keçmişdir. Müzəffərəddin şah Qacarin hakimiyyətin ilk illərindən etibarən də ərənçilər-irançılar Qacarları devirmək üçün onların türk olduqlarını qabardır və türklərin əslində Qacarların təmsalında mütərəqqi, ədalətli olmamasını təbliğ edirdilər. Burada əsas məqsəd ölkənin bütün müxalif qüvvələrini Qacarlara və ölkənin çoxsaylı milliyəti olan türklərə qarşı birləşdirmək idi. Özünü “İran milləti” adından danışmağa səlahiyyətli hesab edən ərənçilər Türk dövlətini devirmək üçün Qacarları və türkləri eyniləşdirir və hər ikisini hədəf almış olurdular. Səməd Bayatlı yazır: “Dış güclərin təşəbbüsləri və müxalifətin təbliğatında Qacarlarla türklük eyniləşdirildi, ona olan nifrət ölkə əhalisinin xeyli hissəsini təşkil edən türklərə qarşı yönəldildi. Ölkənin çoxmillətli tərkibi gerilik

¹²² (Qiam Azərbaycan dər enqelabe məşrute, Kərim Taherzadye Behzad, Nəşre Şirkət Eqbal və şorəka, 1333h.ş. Təbriz, s. 84) کریم طاهرزاده بهزاد، نشر شرکت اقبال و شرکا، 1333، تبریز. ص 577.

¹²³ Yənə orada, s. 85

əlaməti hesab edildi. İranın ayağa durması və inkişafı üçün modernist dairələrdə, qərbi Avropanın homojen (tək millətli) toplumları model götürüldü. Çeşidli tayfalardan, dillərdən, kultürlərdən ibarət olan İran imperiyası müxalifətin təbliğatında vahid mərkəzi hakimiyyətə malik, (fars dili və milləti əsas tutularaq) bir dilli, bir kultürlü, bir millətli unitar dövlətə çevrilməliydi. Bu məqsədə çatmaq üçün iki yol təklif edilirdi: idarəçiliyin mərkəzləşdirilməsi və azlıqların farslaşdırılması. Farsçı yazarlar, İranın başına gələn faciələri buradakı türklüyün varlığı ilə izah etmək kimi qatı irqçi nəticəyə gəlirlər: “Bizim indiki bədbəxtliklərimizin kökləri moğol və tatar yürüşlərinə gedib çıxır. Sevgili Azərbaycanımıza bir xarici dil təhnil edildi. Əhalimiz fars və türkdillilərə bölündü”¹²⁴.

Gördüyümüz kimi, artıq 19-cu əsrin sonlarına doğru Qacarlar və türklük böyük təhdid altında idi. Burada Qacarlar və Türklük üçün xaricin təhdidlərin başında çar Rusiyası və Böyük Britaniya, daxili təhdidin önündə isə həmin dövlətlərin dəstəyini alan fars şiəçiləri və fars “demokrat”ları dayanmışdı. Artıq Qacarlar və türklər 20-ci əsrin əvvəllərində yalnız fars şiəçilərinə deyil, eyni zamanda, fars demokratlarıyla da mübarizə aparmaq məcburiyyəti ilə üz-üzə qalmışdılar.

Qacarlarda və Güney Azərbaycanda mədəniyyət. Güney Azərbaycanda XIX əsrin 1850-ci illərində təhsil əsasən dini məktəblər təşkil edirdi. Ancaq bununla yanaşı öyrəncilər ədəbiyyat, tarix, coğrafiya, riyaziyyatla da tanış ola bilirdilər. XIX əsrin ortalarında Güney Azərbaycanda məktəb və mədrəsələr az deyildi. Məktəb (ibtidai ruhani məktəbi) və mədrəsələrin (ali ruhani məktəbi) açılması savab iş sayılırdı. Müsəlman məscidlərinə vəsiyyət edilib bağışlanmış müəllimlər və torpaqların (vəqflərin) gəliri məktəb binalarının, müdərrişlərin, şagirdlərin saxlanmasına sərf edilirdi. Faktiki olaraq gəlirin mühüm hissəsini ruhanilər özləri mənimsəyirdi. Hökumətin onlara nəzarət etməsinə izin verilmirdi.

¹²⁴ Bayatlı Səməd. Azərbaycan şiəliyi (əliçilik) və fars şiəliyi (məcusi şiəliyi). Günəş ili 1392, Təbriz. (miladi 2013), s.132

Mədrəsinin bütün işlərinə ruhanilər nəzarət edirdi. Vəqf torpaqları hesabına feodallara çevrilmiş ruhani təbəqəsi böyük maddi imkana malik olub, güclü nüfuz sahibinə çevrilmişdilər.¹²⁵

M.Müsəddiq yazır ki, maarifçilərin ciddi, ardıcıl mübarizələri nəticəsində Cənubi Azərbaycanda XIX əsrin üçüncü rübündə çüasir maarif sisteminin bünövrəsi qoyuldu: “Ölkədə cəhalət hökm sürdüyü bir zamanda İrənin baş naziri Mirzə Təqixan Əmir Kəbirin təşəbbüsü ilə 1851-ci ildə Tehran Darülfünunu yaradıldı. 24 il sonra, yəni 1875-ci ildə Təbriz Darülfünunu təşki edildi. Darülfünuna qəbul edilən orta təhsilli şagirdlər fars, ərəb dilləri, ədəbiyyat, tibb, əczaçılıq, riyaziyyat, həndəsə, topçuluq və başqa fənlərdən dərs keçirdilər. Təbrizin bu ali təhsil müəssisəsi İranda yaradılan ikinci darülfünun idi. Bu darülfünun köhnə mollaxanalardan müasir tipli məktəblərə keçmək üçün körpü oldu”.¹²⁶

1880-ci illərdə Təbrizdə “Dəbistan” və ya “Dəbistani-Rüşdiyyə” adlı birinci milli məktəb təsis olundu. Bu məktəbin yaradıcısı Mirzə Həsən Rüşdiyyə Qacarlarda ilk üsuli-cədid, yəni yeni üsullu dünyəvi məktəbin əsasını qoyan Azərbaycan türkü idi. Rüşdiyyənin açdığı yeni üsullu məktəbin ən böyük əhəmiyyəti ondan ibarət idi ki, burada savad təlimi ana dilində aparılırdı. Bu baxımdan bəzi tədqiqatçılara görə Qacarlara-Güney Azərbaycanın məktəb tarixində həmin məktəblər Səfəvilər dövründən sonra ana dilində olan ilk türk dilli məktəblər idi.¹²⁷ O, daha sonra “Mədrəseyi-Rüşdiyyə” məktəbini açmışdır. Lakin Rüşdiyyənin təlim metodlarının İslami prinsiplərə uyğun gəlmədiyini iddia edən gerilikçi, mühafizəkar din xadimləri həmin məktəbləri bağlamaq fətvasını verirlər.¹²⁸

Mirzə Həsən, 1893-cü ildə üçüncü məktəbi şəhərin Şeşgilan

¹²⁵ Məmmədli Pərvanə. Cənubi Azərbaycan : ədəbi şəxsiyyətlər, portretlər. Bakı, Sabah, 2015, s.10-11

¹²⁶ Müsəddiq Məmmədli. Mirzə Mehdi Şukuhi: həyat və yaradıcılığı. Bakı, Yazıçı, 1988, s.21

¹²⁷ Məmmədli Pərvanə. Cənubi Azərbaycan: ədəbi şəxsiyyətlər, portretlər. Bakı, Sabah, 2015, s.11-17

¹²⁸ Müsəddiq M. Mirzə Mehdi Şukuhi: həyat və yaradıcılığı. Bakı, Yazıçı, 1988, s.22

məhəlləsində açır və adını o dövrdə Nəsrəddin şah Qacarın oğlu, Azərbaycan vilayətinin hakimi (valisi) olan Müzəffərəddinin şərəfinə “Rüşdiyyəyi-Müzəffəriyyə” qoyur. 1895-ci ildə “Rüşdiyyəyi-Müzəffəriyyə” məktəbinin 200-dən çox şagirdi olmuşdur və bunların yarısından çoxu yoxsulların uşaqları olduğundan pulsuz təhsil almışdılar. Rüşdiyyə türk və fars dillərində 27 kitab yazmışdı. Bunların içərisində dərsləklər çoxluq təşkil edirdi. O, 1894-cü ildə ana dilində ilk dərslək kitabını Təbrizdə çap etdirmişdir. Bu kitab “Vətən dili” adlanırdı. “Vətən dili” türk dili üzrə səs üsulu əsasında tərtib edilərək Güney Azərbaycanda çap edilmiş ilk əlifba dərsləyi idi.¹²⁹

1890-cı illərdə Təbrizdə “Loğmaniyə”, “Kamal”, “Tərbiyyə” adlı məktəblər də fəaliyyət göstərmişdir. Mirzə Zeynəlabdin Loğmanül-mamalik tərəfindən açılan “Loğmaniyə” məktəbində türk (Azərbaycan), fars, ərəb, ingilis, rus, fransız dillərinin tədrisi ilə yanaşı, riyaziyyat, coğrafiya, tarix, fizika, kimya, təbiət, nəqqaşlıq və digər fənlər də keçilmişdir.¹³⁰

Yeri gəlmişkən, Müzəffərəddin şah Qacarın 1900-cü ildə Avropaya, o cümlədən Osmanlıya səfər etməmişdən öncə Qacarlar dövlətində Türk dilində təhsili qadağan etdiyini, bütün ölkədə yalnız fars dilində təhsil alınması ilə bağlı qərar verdiyi iddia olunur. Yılmaz Öztuna yazır ki, Müzəffərəddin şah 1900-cü ildə 2. Sultan Abdulhamit İstanbulda ziyarət edərkən, Osmanlı sultanı ona Türk dilinin Qacarlar dövlətinin təhsil sahəsində qadağan olması ilə bağlı rahatsızlığını dilə gətirmişdir: “Bu ziyarət sırasında 2. Abdülhamit, Azərbaycan məktəblərində yasaqlanan Türkçə tədrisatın bərpa olunmasını rica etmiş, bu ricası dərhal yerinə yetirilmişdir. Bu surətlə Sultan Hamid, panislamist siyasətin yanında pantürkist bir siyasət də güdmüş olurdu. İran xanədanı, Qacarlar Türk olmaqla və Türkçə danışmaqla bərabər, İranlı

¹²⁹ Məmmədli P. Cənubi Azərbaycan: ədəbi şəxsiyyətlər, portretlər. Bakı, Sabah, 2015, s.11-17

¹³⁰ Məsəddiq M. Mirzə Mehdi Şükühi: həyat və yaradıcılığı. Bakı, Yazıçı, 1988, s.22

siyasəti güdürlərdir”.¹³¹

Bu məsələ ilə bağlı Ali Kafkasyalı isə yazır ki, 1900-cu ildə Müzəffərəddin şah Peterburq, Paris və İstanbulu əhatə edən bir səyahətə çıxmışdır: “Səyahətə çıxmadan öncə İranda rəsmi dilin Farsca olması qərarını verir. Şah Qacar Türk xanədanından olduğu halda belə bir qərar alırdı. İstanbulda Sultan Abdülhamit Xanı ziyarət etdiyəndə, Xəlifə Sultan, Şahın aldığı qərarı bəyənmayərək ayıblamışdır. Şah İstanbuldan bir telqrafla qərarını dəyişdirdiyini, dövlətin dilinin Türkcə olduğunu bildirmişdir”.¹³² Mehmet Metin Öner də “İran Türkleri Hürriyet Həreketleri” əsərində yazır ki, Müzəffərəddin şah Qacar tərəfindən dövlətin rəsmi dilinin yalnız Fars dili olmasına 2. Sultan Abdülhamit tərəfindən etiraz olunmuşdur. Bu etirazdan sonra Müzəffərəddin şah Qacar Türk dilinin təhsildə və digər sahələrdə varlığını bərpa etmişdir.¹³³

Buradan anlaşılan odur ki, Müzəffərəddin şah Qacar İstanbul səfərindən öncə Türk dilində fəaliyyət göstərən məktəblərin bağlanması, yalnız fars dilində tədrisin aparılması ilə əlaqədar fərman vermişdir. Şübhəsiz, Qacarlar dövlətinin başçısını belə bir addım atmağa irançılar və onun arxasında dayanan ingilis ideoloqları sövq etmişdir. Başqa sözlə, təxminən 50-60 illik bir dövrdə aparılan irançılıq-ariyançılıq ideoloji təbliğatının təsiri nəticəsində Müzəffərəddin şah nümayəndəsi olduğu Türk millətinin dilinin öz ölkəsində tədrisinin qadağan olunmasına dair qeyri-adi bir fərmana imza atmışdı. II Sultan Əbdülhəmidin haqlı iradından sonra Müzəffərəddin şah bu addımından geri çəkilsə də, ancaq Pəhləvilər “İran”ı dövündə bu qeyri-insani, qeyri-islami hərəkət yenidən təkrarlanmış və bu günə qədər də davam etməkdədir.

¹³¹ Öztuna Yılmaz. II. Sultan Abdulhamit: Zamanı ve Şahsiyeti. İstanbul, Kubbealti neşriyyatı, 2008, s.81

¹³² Kafkasyalı Ali (Tertibçi). İran Türk Edebiyatı Antolojisi. 5 cildə, III cild. Erzurum, Atatürk Universitesi Basımevi, 2002, s.24

¹³³ Öner, Mehmet Metin. İran Türkleri Hürriyet Həreketleri. İstanbul, Mars Matbaası, 1980, s.17,40

1.3. Türkmənçay müqaviləsindən sonra Quzey Azərbaycanı ictimai-siyasi və mədəni mühit (1828-1900-cü illər)

Azərbaycanın quzeyinin işğalını Türkmənçay sülh müqaviləsi ilə rəsmiləşdirən çar Rusiyası 1828-1850-ci illər arasında bu bölgədə hakimiyyəti əlində saxlamaq üçün etnik, dini, siyasi, inzibati sahələrdə mənafeyinə uyğun bir sıra “islahatlar” həyata keçirdi ki, bütün bunlarda milli reflekslə müşahidə olunmuşdu.

Biz, yuxarıda Türkmənçay sülh əhdnaməsinə (1828) qədər Cavad xan və digər milli ruhlu xanlarımızla bağlı məsələlərə toxunduğumuza görə, burada yalnız Qafqazda, o cümlədən Quzey Azərbaycanda 1828-1900-cü illər arasındakı ictimai-siyasi və mədəni mühitə qısaca nəzər salacağıq. Şübhəsiz, bununla bağlı ən mühüm hadisə çar Rusiyasının Azərbaycan türklərinə qarşı həm inzibati idarəçilikdə zülmünü artırması, həm də milli adət-ənənələrə və İslam dininə ağılsız riyakar üsullara əl atması idi. Rusiya əskəri qüvvələrlə yanaşı, böyük hiyləgər siyasətdən də istifadə etməklə Qafqazın, o cümlədən Quzey Azərbaycanın işğalını başa çatdırdıqdan sonra ilk növbədə, xanlıqların (Qarabağ, Şəki, Bakı, Şirvan və b.) ortada olan az-çox səlahiyyətlərini də əllərindən almaqla bütün hakimiyyəti əsasən, rus ya da xristian mənşəli qeyri-türk, qeyri-müsəlmanlara təslim etməyə başlamışdır. Bu məqsədlə əvvəlcə xanlıq idarə üsulunun yerində komendant idarə sistemi tətbiq edən çarizm burada 6 əyalət (Lənkəran, Şirvan, Şəki, Bakı, Qarabağ, Quba), Yelizavetpol dairəsi, Cəfər-Balakən vilayəti, “Erməni vilayəti” və iki distansiya (Qazax, Şəmşəddil) yaratmışdır.¹³⁴

Güney Qafqazda, o cümlədən Quzey Azərbaycanda bu cür bölgünün aparılması gələcəkdə imperiya maraqlarına uyğun olaraq xristian erməni, xristian gürcü hətta, mümkün olsa xristian rus-

¹³⁴ Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. IV cild (XIX əsr). Bakı, “Elm”, 2007, s.100-101

alman vilayətlərinin yaranmasına hesablanmışdır. Hər halda XIX əsrə qədər müsəlman-türk dövlətlərinin (Səfəvilər, Əfrşarlar, Osmanlı, Qacarlar) zəifləməsi ya da tamamilə aradan çıxmasından sonra bölgədə yaranan yeni şərtlər daha çox xristian dövlətlərinin, o cümlədən də Rusiyayla Böyük Britaniyanın işinə yaramışdır ki, xüsusilə də çar Rusiyası bu bölgədə möhkəmlənmək üçün xristian əhalinin sayını nə yolla olursa olsun artırmaq və daha sonra da, buna uyğun olaraq xristian mahiyyətli vilayətlər yaratmaq idi. Bu anlamda çar Rusiyasının yardımıyla Türk-Müsəlman torpaqları hesabına Güney Qafqazda möhkəmlənməyə çalışan xristian ermənilərin, özəlliklə həmin bölgənin işğalından sonra buraya Osmanlıdan və Qacarlardan köçürülmüş ermənilərin ruslara xidmətçiliyi nəticəsiz qala bilməzdi. Bu anlamda Türkmənçay müqaviləsindən (1828) dərhal sonra çar Rusiyasının işğal etdiyi Güney Qafqazın bir hissəsində, yəni müsəlman-türk torpaqları İrəvan və Naxçıvanın ərazisində ermənilərin hesabına qondarma “Erməni vilayəti” yaratması təsadüfi deyildi.¹³⁵ Doğrudur, “Erməni vilayəti”nin ömrü çox uzun olmamışdır ki, bunu da çar Rusiyasının tələskənliyi və ehtiyatsızlığı olaraq dəyərləndirmək lazımdır. Çünki “Erməni vilayəti” qalacağı təqdirdə çarizm sonralar məcbur olaraq “Gürcü vilayəti”, “Türk-tatar vilayəti” və başqa bu kimi etnik-millî vilayətlər də yaratmalı idi. Bu isə hələlik, həmin dövrdə çarizmin “parçala və hökm sür” siyasətiylə tam uzlaşmırdı.

Ona görə də, çar Rusiyası imperiya maraqlarına uyğun olaraq Güney Qafqazda, o cümlədən Quzey Azərbaycanda müsəlman əhalinin sayını azaltmaq bunun əvəzində xristian əhalinin sayını çoxaltmaq yoluyla xristian mənşəli vilayətlərin yaranması prosesinə başladı. Bu məqsədlə də çar Rusiyası yalnız ermənilərin deyil, 1818-ci ildən etibarən almanların daha sonra da rus malakanların Quzey Azərbaycan torpaqlarına kütləvi olmasa da, ancaq nəzərə çarpacaq dərəcədə köçürülməsi siyasətinə başladı. Bunun da nəticəsində 1900-cü ilə yaxın Quzey Azərbaycan

¹³⁵ Saray Mehmet. Quzey ve Güney Azərbaycan türklərinin tarixi. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2010, s.198-201

ərazisində 41 rus kəndi var idi ki, rus əhalisinin təqribən sayı 40 minə yaxın idi.¹³⁶

Çar Rusiyası xristian mənşəli ermənilərin, almanların və rus malakanların Güney Qafqaza, o cümlədən Quzey Azərbaycan torpaqlarına köçürülməsi fonunda inzibati idarəçilik siyasətini həyata keçirib yeni yaratdığı komendant idarə üsulunda komendatlara mütləq hakimiyyət vermişdilər. Başqa sözlə, həmin dövrdə komendantlar həmçinin hərbi qarnizonun rəisi idilər ki, icraedici, məhkəmə və hərbi hakimiyyətə sahib idilər. Onlar bu mütləq hakimiyyətlərindən istifadə edərək Quzey Azərbaycan xalqına qarşı amansızcasına davranır, soyğunçuluq edir, heç bir hüquq, adət-ənənə tanımırdılar. Bütün bunlar da, çox keçmədən Quzey Azərbaycanın bütün bölgələrində milli-azadlıq üsyanlarına (Lənkəran, Cəf-Balakən, Quba, Şəki, Zaqatala və b.) səbəb oldu. Milli azadlıq üsyanlarının aparıcı qüvvəsi xalq kütlələrinin özü idi ki, onların rəhbərləri də kifayət qədər milli-dini şüur cəhətdən yetkin insanlar idi. Hər halda 1830-cu ilin payızında Cəf-Balakəndəki komendantlığının, 1831-ci ildə Lənkəranda komendant Korniyenko və ətrafındakılarının, 1837-ci ildə Qubada komendant Gimbut və ətrafındakılarının, yenə 1837-ci ildə Şəkiddə komendantlığının özbaşınalığı, zülmü və azgınlığına qarşı baş vermiş milli azadlıq hərəkatları Rus ağalığı ilə heç vaxt razılaşılmayacağına ciddi nümunələri idi.¹³⁷

Eyni zamanda şübhə etmirik ki, milli azadlıq üsyanlarının məfkurəvi cəhətdən hazırlanması və yönləndirilməsində, ən azından mənəvi cəhətdən dəstək göstərilməsində bir çox milli ruhlu ziyalılarımızın (A.A.Bakıxanov, Q.Zakir və b.), milli ruhlu şairlərimizin (A.A. Dilbaz oğlu, A.M.Zəbih, M.Turab, Aciz və b.) də böyük əməyi olmuşdur. Məsələn, A.A.Bakıxanov 1837-ci ildə Azərbaycanın xalq qəhrəmanları Yar Əli və Hacı Məhəmmədin başçılığı ilə baş verən Quba üsyanında çar məmurlarının günahkar olduğunu, hədindən çox vergilər yığıldığını və xalqın ehtiyaclarının

¹³⁶ Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. IV cild (XIX əsr). Bakı, "Elm", 2007, s.291-293

¹³⁷ Yenə orada, s.106-117

qayğısına qalmadığını söyləməklə xalqın etirazlarına, milli azadlıq hərəkatına müəyyən dərəcədə haqq qazandırmışdı.¹³⁸ Hətta Rusiyanın Tiflisdəki məmurları Quba üsyanının yatırılması üçün A.A.Bakıxanovdan kömək istəsə də, rədd cavabı almışdı. Buna səbəb, 1834-cü ildə Qafqazın Baş komandanı baron V.Q.Rozenlə aralarındakı narazılıqdan sonra məvacibi saxlanmaqla müddətsiz məzuniyyətə buraxılan və həmin dövrdən etibarən Qubanın Əmsar kəndində yaşayan A.A.Bakıxanovun siyasi cəhətdən etibarsız sayılması idi. Buna görə də, V.Q.Rozen Quba üsyanı başlarbaşlamaz A.A.Bakıxanovu, “xüsusi tapşırıq vermək” adı ilə Tiflisə çağırmış və nəzarət altına almışdır.¹³⁹ Daha sonra V.Q.Rozenin üsyan yatırdırmaqda çar hökumətinə kömək üçün Qubaya getmək təklifinin A.A.Bakıxanov tərəfindən rədd olunması yalnız cəsarətli addım deyil, həm də çarizmin məkrli siyasətinin həyata keçirilməsinə qarşı etiraz idi. Belə ki, çarizm bir tərəfdən Quba üsyanında A.Bakıxanovdan şübhələnərək onu Tiflisə çağırmış, digər tərəfdən isə ona yenidən Qubaya qayıdaraq üsyanı boğmaqda çar hökumətinə yardım etməyi təklif etmişdir.

Şübhəsiz, burada məqsəd Bakıxanovu millətində qarşı qoymaq və onu nüfuzdan salmaqdan ibarət idi. Bunu yaxşı anlayan Bakıxanov I Nikolayın göstərişi ilə Quba üsyanının səbəblərini araşdırmaq üçün İ.İ.Vasilçukun başçılığı ilə yaranmış xüsusi komissiyaya təqdim etdiyi “İzahat”da yazır: “Bu ilin (1837-ci ilin – F.Ə.) ötən sentyabr ayında Qubada həyəcanlar yenidən coşduğu bir vaxtda idarə başçısı mənə mümkün qədər tezliklə Qubaya getməyi və öz təsirimlə işə faydalı olmağı təklif etdi, ancaq bu təklifi mənə ona görə yerinə yetirə bilmədim ki, etibarlı adamların bir qismi Qubadan uzaqlaşdırılmış, o biriləri isə rəislərin gözündən düşmüşlər”.¹⁴⁰ Daha sonra açıq şəkildə Bakıxanov Quba üsyanında qiyamçılar tərəfindən ən yaxın qohumlarının öldürülməsinə baxmayaraq onun özünün və qardaşı Cəfərqulunun Tiflisə

¹³⁸Бакиханов А.К. Сочинения. Записки. Письма. Б., 1983, с.148-150

¹³⁹ Azərbaycan tarixi üzrə qaynaqlar. Bakı, Elm, 2007, s.339

¹⁴⁰Бакиханов А.К. Сочинения. Записки. Письма. Б., 1983, с.148

çağrılmasının təsadüfi olmadığını və burada qərəzli adamların əllərinin olduğunu qeyd edərək yazır: "...Qubadakı keçmiş qarmaqarşıqlıqda bizim nəinki əlimiz yoxdur, əksinə biz hər vəchlə onun qarşısını almağa çalışmışıq. Odur ki, qərəzli adamlar müxtəlif yollarla bizi Qubadan uzaqlaşdırmağa bildilər ki, iğtişaş yaratmaq asan olsun, Qubadakı son həyəcanlar buna sübutdur".¹⁴¹ Bununla da A.A.Bakıxanov çar məmurlarının nəzərinə çatdırırdı ki, o, çar Rusiyasının Azərbaycan xalqına qarşı "ayır-buyur", "parçala, hökm sür" siyasətini yaxşı anlayır və başqalarından fərqli olaraq bu siyasətin qurbanı olmaq niyyəti yoxdur.

Milli azadlıq üsyanlarından sonra çarizm komendant idarə üsulunun ləğvinə qərar verdi ki, Qafqazın baş komandanı M.F. Paskeviçin "Zaqafqaziya diyarının quruluşu haqqında təkliflər" layihəsində hüquq, məhkəmə və inzibati idarə sistemində Güney Qafqaz xalqlarının, o cümlədən Quzey Azərbaycan xalqının milli xüsusiyyətləri nəzərə alınmır, birmənalı olaraq ruslaşdırma, xristianlaşdırma siyasəti əsas götürülürdü. Həmin islahat layihəsi 1840-cü ilin aprelin 10-da I Nikolay tərəfindən "Zaqafqaziya diyarının idarə olunması üçün müəssisə" adı altında təsdiq olunub 1841-cü ilin yanvarın 1-dən isə qüvvəyə mindi. Yeni islahatlar əsasında Güney Qafqazın inzibati quruluşu dəyişdirilib çar Rusiyasının inzibati ərazi bölgüsünə uyğunlaşdırıldı. Zaqafqaziya diyarı mərkəzi Tiflis olan Gürcüstan-İmeretiya quberniyasına (buraya Azərbaycan torpaqlarından Qazax, Şəmşəddin distansiyaları ilə birlikdə Yelizavetpol qəzası, Balakən qəzası, İrəvan qəzası və Naxçıvan qəzası da aid idi) və mərkəzi Şamaxı olan Xəzər vilayətinə (Şamaxı, Şuşa, Nuxa, Lənkəran, Bakı, Dərbənd, Quba qəzaları) bölünürdü.¹⁴² Çarizm Qafqazda daha da möhkəmlənmək, milli azadlıq hərəkatlarının qarşısını almaq üçün 1844-cü ildə mərkəzi Tiflis olan Qafqaz canişinliyini də yaratdı.

Çar Rusiyasının Güney Qafqazda, o cümlədən Quzey Azərbaycanda həyata keçirdiyi "islahat"ların əsas məqsədi

¹⁴¹ Yenə orada, s.148-149

¹⁴² Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. IV cild (XIX əsr). Bakı, "Elm", 2007, s.120-121

ruslaşdırma siyasətini daha da gücləndirmək və milli azadlıq hərəkatlarına birdəfəlik son vermək idi. Bu məqsədlə çar ideoloqları bir tərəfdən xalq üzərində xurafatçı, mövhumatçı dini təmayüllərə dəstək verir, digər tərəfdən “azərbaycanlı məmurlar inzibati idarələr və məhkəmələrdən çıxarılır, hər yerdə onların vəzifələrinə rus məmuru təyin olunurdu. Bütün kargüzarlıq ancaq rus dilində aparılırdı”.¹⁴³ Üstəlik, çar Rusiyası din xadimləri və bəylər, o cümlədən ziyalılar arasında tərəfdarlarının sayını çoxaltmaq, başqa sözlə imperiya maraqlarına uyğun “rusbaşlı” azərbaycanlı məmurlar, azərbaycanlı ziyalılar, azərbaycanlı ruhanilər təbəqəsi yaratmaqla ciddi şəkildə məşğul olurdular¹⁴⁴. Bu yolda çarizmin atdığı addımlardan biri “ali müsəlman silki”ni (1841-1845) ortaya qoymaq oldu ki, daha sonra da I Nikolayın bəylərin torpaqlarının geri qaytarılması və ağaların-sahibkarların hüquqlarının müəyyənləşdirilməsi reskripti ilə (1846) onlar özlərini Rusiyadan borclu saymağa məhkum edilirdilər: “Reskriptdə şərh olunan və torpaq sahibkarları ilə kəndlilərin qarşılıqlı münasibətlərini müəyyənləşdirən prinsiplər 1847-ci il 20 aprel və 28 dekabr tarixli “Kəndli əsasnamələri”ndə konkretləşdirildi”.¹⁴⁵

XIX əsrin ikinci yarısında da çar Rusiyası imperiya maraqları çərçivəsində bir sıra islahatlar (1861-ci ildə “Təhkimçilik asılılığından çıxmış kəndlilər haqqında Əsasnamə”, 1870-ci ildə “Güney Qafqaz quberniyaları: Yelizavetpol, Bakı, İrəvan və qismən Tiflis quberniyaları ali müsəlman silkindən olan şəxslərin, habelə erməni mülklərinin torpaqlarında sakin olan dövlət kəndlilərini torpaq quruluşu haqqında Əsasnamə”) həyata keçirsə də, ümumilikdə milli azadlıq üsyanlarının, qaçaq hərəkatlarının qarşısını ala bilmədi.¹⁴⁶

Hər halda 1863-1864-cü illərdə Zaqafqazda çar Rusiyasının

¹⁴³ Yenə orada, s.124

¹⁴⁴ Ələkbərov Faiq. Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin dünyagörüşü. Bakı, “Elm”, 2007, s.10

¹⁴⁵ Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. IV cild (XIX əsr). Bakı, “Elm”, 2007, s.131

¹⁴⁶ Niftəliyev Ramil. XIX əsrin ikinci yarısında Şimali Azərbaycan kəndlilərinin azadlıq hərəkatı. Bakı, ADPU-nin mətbəəsi, 2006, s.44-45

işğalçılığına qarşı baş qaldıran milli azadlıq üsyanı Azərbaycan türklərinin istiqlal mücadiləsinin davam etməyinin ən bariz örnəyi idi. Hacı Murtuzun başçılıq etdiyi milli azadlıq üsyanında 4 minə yaxın Azərbaycan türkünün iştirak etməsi, bu üsyanda milli və dini şüarların səsləndirilməsi ciddi məsələlər idi.¹⁴⁷ Quzey Azərbaycanda çar Rusiyası zülmünə qarşı baş qaldırmış qaçaq hərəkatlarına gəlincə, 1870-ci illərdə Mehbalı Məmməd həsən oğlu, Məşədi Usub Mürşüd oğlu, Kərbəlayı Kərimşah oğlu, 1880-ci illərdə Tanrıverdi Allahqulu oğlu, Əli Xədər oğlu, Dəli Əli, Məşədi Məcid, Şeyxzadə Bədəl, 1890-cı illərdə Qaçaq Kərəm, Qaçaq Nəbi və başqaları məşhur idilər.¹⁴⁸

1860-1870-ci illərdə çar Rusiyasının kəndli islahatları ilə yanaşı, məhkəmə və şəhər islahatlarını da həyata keçirməsi, eyni zamanda inzibati idarədə dəyişikliklər etməsi Qafqazda, o cümlədən Azərbaycanda milli azadlıq hərəkatının yeni bir mərhələyə qədəm qoymasına səbəb oldu. Xüsusilə, islahatlardan sonrakı dövrdə çar Rusiyasında o cümlədən Güney Qafqazda kapitalist münasibətlərinin sürətlə inkişaf etməsi, eyni zamanda neft sənayesinin tərəqqisi milli burjuaziyanın təşəkkülünü də özü ilə bərabər gətirdi: “Milli burjuaziya neft işindəki çoxmilyonlu yığımdan kapitalist istehsalının yeni sahələrinə, xüsusilə yüngül və emalı sənayesinə, nəqliyyat və digər sahələrə soxulmaq üçün istifadə etməyə cəhd göstərirdi”.¹⁴⁹

Şübhəsiz, milli azadlıq üsyanları, qaçaq hərəkatları ilə bərabər milli burjuaziyanın meydana çıxması, üstəlik milli teatrın (1873), milli mətbuatın (1875) təməlinin qoyulması, Azərbaycan türklərinin milli istiqlal mücadiləsinin yeni bir mərhələyə qədəm qoymasına səbəb oldu. Ancaq bizcə, bəzi kitablarda yanlış olaraq Quzey Azərbaycan türklərinin çar Rusiyasına qarşı milli azadlıq mücadiləsinin başlanğıcı Axundzadənin “Kəmalüddəvlə məktubları” əsəri ya da Zərdabının 1875-ci il-də “Əkinçi” qəzetinin

¹⁴⁷ Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. IV cild (XIX əsr). Bakı, “Elm”, 2007, s.193

¹⁴⁸ Yenə orada, s.308-315

¹⁴⁹ Yenə orada, s.224

nəşrinə başlaması ilə götürülür. Hesab edirik ki, Quzey Azərbaycan türkləri ümumilikdə, “Türkmənçay” sülh müqaviləsindən sonra bir an olsun belə, düşməyə boyun əyməmiş, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, daima çar Rusiyasına qarşı milli istiqlal davasını aparmışlar. Bu anlamda Quzey Azərbaycan türklərinin çar Rusiyasına qarşı 1828-1875-ci illər arasında verdiyi istiqlal mücadiləsini bir kənara qoymaq böyük yanlışlıqdır.

Sadəcə, 1870-ci illərdən etibarən Quzey Azərbaycan türkləri çar Rusiyasına qarşı verdiyi silahlı mübarizə ilə yanaşı milli ədəbiyyatda, o cümlədən milli mətbuatda da bu və ya digər formada milli istiqlal mücadiləsinə dəstək oldular. Doğrudur, bir azdan da qeyd edəcəyimiz kimi, milli ədəbiyyatımızın şeir və dastanlarında milli istiqlal mücadiləsinin izləri çar Rusiyası torpaqlarımızı işğala başladığı dövrdən etibarən (1801-1828) görünmüş və fasiləsiz olaraq da sürmüşdür. Ancaq 1870-ci illərdən başlayaraq, xüsusilə də “Əkinçi”nin nəşrindən sonra, başda H.Zərdabi olmaqla burada çıxış edən müəlliflərin milli-dini birlik ruhlu və yenilikçi mahiyyətli məqalələri milli istiqlal mücadiləsini daha da sistemli və məfkurəvi hala salmağa səbəb olmuşdur. Bu anlamda milli istiqlal mücadiləsini üç dövrə: 1) Rus işğalçılığından sonra toparlanma və milli azadlıq üsyanlarının baş verdiyi ilk dövr (1828-1874-ci illər), 2) milli istiqlal mücadiləsinin sistemli və məfkurəvi formaya gətirilməyə çalışıldığı orta dövr (1875-1904-cü illər, 3) Türkcülük, islamçılıq və yenilikçilik-çağdaşlıq ideyaları əsasında Azərbaycan milli ideyasının formalaşması və təntənəsi mərhələlərinə (1905-1918-ci illər) bölmək daha məqsədə uyğun olardı.

Hesab edirik ki, milli istiqlal mücadiləsinin sistemli və məfkurəvi formaya gətirilməyə çalışıldığı orta dövrün (1875-1904-cü illər) ən başlıca cəhəti düşməyə qarşı mübarizədə silahlı müqavimətlə yanaşı şüurlu mücadilənin önəmliliyinin dərki və onun sistemləşdirilməsinə cəhddir. Bu anlamda milli burjaziya ilə milli istiqlal uğrunda mücadilə edən güclərin də yavaş yavaş bir araya gəlməsi, yəni imkanlı şəxslərin milli mətbuatın

formalaşmasına meylliliyi, milli kadrların yetişdirilməsinə yardımı, yaxud da çar Rusiyasına qarşı silahlı mübarizə apararlara bu və ya digər formada dəstək vermələri təsadüfi deyildi. Bütün bunlar o demək idi ki, Quzey Azərbaycan türkləri artıq ayrı-ayrı şəhərlərdə, kəndlərdə çar Rusiyasına qarşı parakəndə şəkildə mübarizənin uğursuzluğunu görərək, bir millət olaraq milli istiqlal uğrunda vacibliyini dərk etməyə başladılar. Şübhəsiz, bir millət olaraq ümumi düşmənə qarşı mübarizə aparmaqda milli mətbuatın və ayrı-ayrı cəmiyyətlərin formalaşması mühüm yeri malik idi. Ona görə də, bu bir həqiqətdir ki, “Əkinçi”nin yaranması ilə milli məfkurəli insanların bir araya gəlməsi prosesi başlamış, 19-cu əsrin sonlarına doğru da mətbu orqanlar ya da hansısa cəmiyyətlərin ətrafında birləşmək məsələsi az da olsa, gerçəkləşmişdir.

Yeri gəlmişkən, həmin dövrdə gürcülər və ermənilər milli mətbuat, milli təşkilatlar məsələsində Qafqaz türklərindən, o cümlədən Quzey Azərbaycan türklərindən xeyli dərəcədə irəlində idilər. Müqayisə üçün deyə bilərik ki, 1875-ci ilə qədər (yəni Türk dilində “Əkinçi” qəzetinin nəşrinə qədər) erməni və gürcü dillərində müvafiq olaraq dövrü şəkildə dörd və beş qəzet-jurnalları, qeyri-dövrü formada isə 24 və 14 nəşrləri olmuşdur.¹⁵⁰ Mirzə Şərif Mirzəyev 1925-ci ildə milli mətbuatımızın 50 illiyi münasibətilə qələmə aldığı “Qafqazda Türk mətbuatı tarixinə dair materiallar” əsərində bunun səbəbini mühafizəkarlıqda, xüsusilə də molla və şeyxülislamın öldürücü təsirindən birdəfəlik xilas olmağa əngəl olan qorxaqlıq və qətiyyətsizliklə izah etmişdir. O, yazırdı: “Türklərlə yan-yana yaşayan gürcü və ermənilər böyük kütlələrlə böyük kütlələrlə orta məktəblərə qəbul olunur, kursu bitirdikdən sonra ali rus təhsil müəssisələrinə gedirlər. Zaqafqaziya türkləri isə özlərini ümumavropa mədəniyyətindən və maariflənməsindən kənar saxlayıb dəyişilməz olaraq köhnə ənənlərə sadıq qalır, yalnız Əl Fərabî, Əbu Sina və başqa fars klassiklərinin və ərəb filosoflarının əsərlərində işıq və elm axtarırlar. Qonşu xalqların

¹⁵⁰ Mirzəyev Şərif Mirzə. Qafqazda Türk mətbuatı tarixinə dair materiallar. Bakı, AfPoliqraf, 2021, s.21-22

intellekt cəhətdən daha çox inkişafı və bu səhədə müsəlmanları geridə qoymaları, onların laqeydliyinin məhvedici nəticəsi idi. Qonşu xalqlar mətbu sözün gücünü dərhal dərk edib, Qafqazda rus hakimiyyətinin ilk günlərindən öz ədəbiyyatlarını, sanballı mətbu orqanlar yaratmağa başladılar. Zaqafqaziya türkləri isə qəzet və jurnal nəşrinə “ədəbsiz” iş kimi baxırdılar”.¹⁵¹ Bizcə, bu məsələdə əsas səbəbkar rolunda yalnız mühafizəkarlığı və onun nümayəndələri olan ruhanilərə qarşı mübarizədə qətiyyətsizlik göstərənləri ifadə etmək doğru deyildir. Əlbəttə, belə bir problemin də olması ilə yanaşı, çar Rusiyasının özünün türk-müsəlman və xristian əhaliyə münasibətdə ikili oyunları oynaması da bir gerçəkdir.

Çox yazıqlar osun ki, 19-cu əsrin ikinci yarısında Quzey Azərbaycanda baş verən istimai-siyasi proseslər, xüsusilə Azərbaycan türklərinin milli istiqlal mücadiləsi yolunda daha sıx şəkildə birləşməyə başlamaları Sovetlər Birliyi dövründə olduğu kimi, Azərbaycan Respublikası müstəqilliyini bərpa etdikdən sonra da dünyada yeni bir millətin təşəkkülü kimi dəyərləndirilməkdədir. Məsələn, 7 cildlik “Azərbaycan tarixi”nin 4-cü cildində “Azərbaycan millətinin təşəkkülü” paragrafında uydurma Qərb ideyaları da əsas tutulmaqla, Azərbaycan türklərinin tarixi “gənc”ləşdirilərək yazılır: “Digər millətlər kimi, insanların sabit, tarixi birliyi kimi formalaşmış Azərbaycan milləti də feodal pərakəndliyinin ləğv edilməsi prosesində, iqtisadi birliklə dil, ərəzi, mədəniyyət, şüur və psixoloji birliyin qovuşması əsasına meydana gəlir və inkişaf edirdi”.¹⁵² Bu kitabdan belə anlaşılır ki, ümumiyyətlə “Azərbaycan milləti”nin yaşadığı coğrafiyada heç vaxt müstəqil dövləti olmamış, daima “yadelli işğalçılara qarşı uzunmüddətli mübarizə”¹⁵³ aparmış, yalnız Azərbaycan ərəzisi Rusiya və “İran” tərəfindən bölüşdürüldükdən sonra həmin millətin təşəkkülü prosesi getmişdir.¹⁵⁴ Bu azmış kimi həmin kitabın

¹⁵¹ Yenə orada, s.29

¹⁵² Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. IV cild (XIX əsr). Bakı, “Elm”, 2007, s.331

¹⁵³ Yenə orada, s.332

¹⁵⁴ Yenə orada, s.332

müəlliflərinə görə, 19-cu əsrin ikinci yarısında “Azərbaycan milləti”nin təşəkkülündə “Azərbaycan dili” də mühüm rol oynayıb ki, “yadelli işğalçılara qarşı çoxəsrlik mübarizəyə, assimliyasıya siyasətinə baxmayaraq, Azərbaycan xalqı öz dilini qoruyub saxlaya bilib”.¹⁵⁵ Bütün bunlardan sonra, həmin yazının müəllifləri “Azərbaycan milləti”nin təşəkkülü məsələsi ilə bağlı belə bir qeyri-adi nəticəyə gəlirlər: “Məlumdur ki, Rusiyada çar hökuməti tərəfindən “Azərbaycan” və “azərbaycanlı” terminlərinin işlədilməsi vətəndaşlıq hüququ qazanmamışdır. Azərbaycanlıları müsəlman, türk, tatar adlandırdılar”.¹⁵⁶

O zaman belə bir sual ortaya çıxır ki, əgər çar Rusiyası dövründə “azərbaycanlı”, “Azərbaycan milləti”, “Azərbaycan dili” vətəndaşlıq hüququ qazanmayıb, üstəlik Azərbaycan xalqı milli kimlik baxımından əsasən, türk-tatar adlandırılmışdırsa nədən Sovetlər Birliyi və Müstəqil Azərbaycanın tarix kitablarında “Azərbaycan milləti”nin təşəkkülündən bəhs olunur?! Bizcə, məsələnin bu cür qoyuluşu, yəni SSRİ dövründə “Azərbaycan milləti”nin təşəkkülünün ortaya atılmasında əsas məqsəd Azərbaycan türklərinin keçmişinin üstündən xətt çəkib, onu yeni “millət” kimi təqdim etmək olmuşdur. Başqa sözlə, çar Rusiyası Azərbaycan türklərinin tarixini, dilini, mədəniyyətini imperiya maraqlarına uyğun metodla saxtalaşdırdığı kimi, onun davamçısı olan Sovet Rusiyası da eyni mahiyyətli ancaq fəqli bir üsulla bu işi davam etdirmişdir.

Məsələn, çarizm Türkmənçay müqaviləsindən (1828) dərhal sonra Azərbaycanın müsəlman əhalisini, o cümlədən türkləri Osmanlı Türkiyəsi və Qacarlar İmperiyası ərazisində yaşayan soydaşlarından və dindaşlarından ayırmaq üçün “tatar” anlayışını ortaya atmış, “tatar” istilahını “türk” məfhumuna qarşı qoymağa çalışmışlar. Çar Rusiyası Quzey Azərbaycan türklərinə “tatar milləti”, türk dilinə “tatar dili”, türk ədəbiyyatına “tatar ədəbiyyatı” adları verməklə, onları öz milli mənşələrindən, eləcə də Anadolu və Güney Azərbaycan türklərindən ayrı tutmaq məqsədi daşımışdır.

¹⁵⁵ Yenə orada, s.334

¹⁵⁶ Yenə orada, s.335

Eyni zamanda bu dövrdə çar Rusiyası həmin siyasətin tərkib hissəsi kimi Quzey Azərbaycanı Qafqaz və yaxud Zaqafqaziya adlandırmışdı. Bu o demək idi ki, çar Rusiyası Azərbaycan xalqına mümkün olduğu qədər “tatar” kimliyi çərçivəsinə salıb, onu türk kimliyindən və Azərbaycan vətəni düşüncəsindən uzaq tutmağa çalışıb. Çünki, həmin dövrdə çar Rusiyasının imperiya siyasətini həyata keçirmək yolunda türk kimliyi (Osmanlı və Qacarlarda hakimiyyətdə türk sülaləsi idi) və Azərbaycan kimliyi (Qacarlar dövlətinin əsas sütunu Azərbaycan vilayəti və onun yerli sakinləri olan Azərbaycan türkləri) qəbul edilməz idi. Bir sözlə, çarizmin əsas məqsədi Quzey Azərbaycan xalqının etnik mənşəyini “türk”, vətən mənşəyini “Azərbaycan” amilindən uzaqlaşdırmaqla, Qacarlar, o cümlədən Güney Azərbaycan və Osmanlı türkləri ilə bütün əlaqələri qırmaq və bu xalqların dillərinin, milli köklərinin fərqliliyini ortaya qoymaq idi. Belə bir mövqedən çıxış etmək çar Rusiyası ideoloqlarının hazırladıqları sənədlərdə, hesabatlarda və ayrı-ayrı yazılarda da öz əksini tapmışdır. Ancaq çar məmurları xalqın adını və dilini saxtalaşdırmaqla yanaşı, onu da etiraf edirdilər ki, azərbaycanlılar mənşəcə və dil baxımından türkdürlər.¹⁵⁷ Məsələn, 1836-cı ildə çar Rusiyasının məmurlarının “Rusiyanın Qafqaz arxasındakı əyalətlərinin statistika, etnoqrafiya, topoqrafiya və maliyyə baxımından təsviri” adlı yazdıqları 4 cildlik kitabın 3-cü cildində də açıq-aydın qeyd olunur ki, Azərbaycan xalqının danışdığı əsas dil türkmən, yaxud da türk dilidir: “Şirvanda hakim olan türkmən dili Azərbaycanda yayılmışdır və bizlərdə adət üzrə tatar dili adlandırılır; o, türk dili ilə o qədər yaxındır ki, hər iki xalq bir-birini başa düşə bilər. Bu dil Zaqafqaziyada türki adlanır”.^{158 159} Həmin cildə getmiş olan bu yazının müəlliflərindən V.Leqkobitov xüsusi olaraq qeyd edir ki, “Zaqafqaziyada ora (Azərbaycan –F.Ə.) müsəlmanların tatar

¹⁵⁷ Ələkbərov Faiq. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış. İki cildə, I cild. Bakı, “Təknur”, 2011, s.310

¹⁵⁸ Azərbaycan tarixi üzrə qaynaqlar. Bakı, Elm, 2007, s.338

¹⁵⁹ Обзорение Российских владений за Кавказом в статистическом, этнографическом, топографическом и финансовом отношениях. ч.I-IV,СПб., 836, s.78-79

adlandırılması ümumən yayılsa da... əsassızdır, çünki onların dili tatar dilindən çox seçilir, ancaq düzünə qalsa, onlar bir kökdəndirlər”.¹⁶⁰

Bu barədə rus məmuru və mütəfəkkiri A.Qriboyedov da Peterburqa göndərdiyi hesabatında Azərbaycan xalqının bir olduğunu və hamısının özünü türk saydığını yazmışdır. Bu faktordan çıxış edən A.Qriboyedova görə, Rusiya ya Azərbaycanı bütövlükdə işğal etməli, ya da onu parçalayıb Arazdan qzeydə yaşayanları “oğuz”, yaxud “tatar” adlandırmaqla onları bir-birindən ayırmalıdır. Onun başqa bir hesabatında isə təklif edilirdi ki, Qzey Azərbaycan ərazisində yaşayan xalqı ölkənin adına uyğun azərbaycanlı adlandırmaq daha doğru olardı.¹⁶¹ Ancaq görünür, çar Rusiyası Qacarlar dövlətinin tərkibindəki Azərbaycan əyalətini və Azərbaycan Türk xalqını nəzərə alaraq həmin dövrdə bu məsələyə müsbət yanaşmamışdır. Bu baxımdan A.Qriboyedov da Azərbaycan türklərini daha çox “tatar”, “tatarlar” adlandırmışdır.¹⁶²

Ümumilikdə, çar Rusiyasının məmurları hesab edirdilər ki, “Türk” anlayışı aradan qadırıldığı halda Azərbaycan xalqının həm öz keçmişinə münasibəti dəyişəcək, həm də başqa türk millətləri ilə eyni kökdən olmadıqları məlum olacaq və bu da çar məmurlarını ruslaşdırma siyasəti həyata keçirib onları idarə etməkdə heç çətinlik yaratmayacaq. Beləliklə, XIX əsrdə “Türk” və “Azərbaycan” anlayışına qarşı qoyulan “tatar”, “tatar dili”, “tatar milləti”, “tatar ədəbiyyatı” anlayışlarının meydana çıxmasında çarizmin xüsusi “əməyi” olmuşdur.¹⁶³

Maraqlıdır ki, çar Rusiyası tərəfindən yeni “millət”-“tatar milləti” yaratmaq məsələsinə yerli ziyalılar (A.A.Bakıxanov,

¹⁶⁰ Azərbaycan tarixi üzrə qaynaqlar. Bakı, Elm, 2007, s.338; Обзорение Российских владений за Кавказом в статистическом, этнографическом, топографическом и финансовом отношениях. ч.I-IV, СПб., 1836, s.78-79

¹⁶¹ Elçibəy Ə. Bütöv Azərbaycan yolunda. Bakı, “Nurlar”, 2004, s.13

¹⁶² Грибоедов А.С. Сочинения. Москва – Ленинград, 1959; <http://feb-web.ru/feb/griboed/texts/piks3> s.471-494

¹⁶³ Ələkbərov Faiq. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış (1-ci hissə). Bakı, “Təknur”, 2011, s.311

M.F.Axundzadə, Mirzə Kazım bəy və b.) müxtəlif üsullarla cəlb olunmağa çalışılmışdı. Belə ki, çarizm ideoloqları öz imperiya maraqlarını həyata keçirmək üçün yeni “xalq” yaratmaq, bu anlamda da həmin yeni “xalq”ın qarışıq “tarixi”ni yazmaq, yerli “ədəbiyyatını” ortaya qoymaq və özünəməxsus “dili”nin olduğunu isbat etmək idi. Bütün bunların təbii şəkildə baş verməsini ortaya qoymaq üçün çarizm ideoloqları çox ehtiyatlı mövqe tutaraq, məhz yerli mütəfəkkirlər tərəfindən yeni “xalq”ın – “tatar millət”inin ilk “Tarix”inin (A.A.Bakıxanov), ilk “ədəbiyyat”ının (M.F.Axundzadə), hətta, ilk yeni “ədəbi dil”inin ilk “qrammatikası”nın və adının (M.Kazım bəy) hər hansı formada müəyyənləşməsi məsələsini onların öz ixtiyarına buraxmışlar. Bəri başdan qeyd edək ki, çar Rusiyası daima özünə bağlı görmək istədiyi yeni “xalq” yaratmaq yolunda xeyli dərəcədə uğursuzluğa düşər olsa da, ancaq müəyyən qədər uğurlar da əldə edə bilmişdir. Bütün hallarda, Quzey Azərbaycanın işğalının rəsmiləşdirilməsindən sonra (1828) çar Rusiyasının hər hansı yolla olursa-olsun Quzey Azərbaycan Türk xalqının adına, onun dilinə yeni ad uydurmaq niyyəti açıq şəkildə ortada idi. Bu baxımdan yerli xalq arasından çıxan və çarizmin siyasətinə xidmət edəcək ziyalılara ehtiyac var idi. Çar Rusiyası onların vasitəsilə Azərbaycan türklərinin millət adının və dilinin dəyişdirilməsinə, yeni bir “millət” və onun yeni “dil”inin, yeni “tarix”inin yaranmasına çalışırdı.

Məsələn, çar Rusiyası A.A.Bakıxanovun 1839-cu ildə fars dilində yazdığı (“Gülüstani-İrəm”), 1843-cü ildə isə rus dilinə “Qafqazın Şərqi hissəsinin tarixi” kimi tərcümə etdiyi milli “Tarix” kitabından əsasən, istədiklərini əldə edə bilməmişdir. O, bir şeirində açıq şəkildə deyir ki, “çox hikmətli və qiymətli gövhər” olan bu kitabını Rusiya ordusunun generalı, Dağıstan hərbi dairəsinin komandanı M.Z.Arquntskinin xahişi ilə yazsa da, əslində bu əsərini xalqı və vətəni üçün qələmə almışdır: “Yarandısı xahişilə Moisey Zaxariçin, **Yazılmalı oldu lakin, bu əsərim xalq üçün** (seçmə bizimdir – F.Ə.)”¹⁶⁴ Doğrudan da, Bakıxanov

¹⁶⁴ Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.442

Azərbaycan və Dağıstan xalqlarının ümumiləşdirilmiş “Tarixi”nə həsr etdiyi kitabında, çarizmin istədiyi yeni “xalq” məsələsinə əsasən əməl etməmiş, tam əksinə bu coğrafiyanın əhalisinin böyük hissəsini təşkil edən Türk xalqlarının, o cümlədən Azərbaycan türklərinin qədim dövrlərdən burada yaşadığını, daima bu və ya digər dövlətlərinin olmasını ortaya qoymuşdur. Ona görə də, ümumilikdə bu kitab I Nikolay və onun alimləri (B.Dorn, M.Brosse və b.) tərəfindən sözdə bəyənilsə də, faktiki olaraq çap olunmasına rəsmi icazə verilməmişdir.^{165 166}

Ancaq Bakıxanovun “Tarix”indən fərqli olaraq M.F.Axundzadənin 1850-ci illərdə Avropasayağı tərzdə yazdığı komediyaları o dövrdə “Tatar dili”ndə, Sovetlər Birliyi dövründə isə “Azərbaycan dili”ndə nəşr olunmuş ilk “ədəbiyyat” nümunələri kimi qələmə verilmişdir və bu “ənənə” hələ də davam etdirilir.¹⁶⁷ Bununla da, faktiki olaraq çarizmin planlı yardımı ilə Qafqazda yeni “xalq” kimi (“tatar milləti”) ortaya çıxarımaq istənilən Azərbaycan türklərinin yeni dilinin, ədəbiyyatının “yaradılması” məsələsində Axundzadə bilərəkdən ya da bilməyərəkdən bu prosesin tərkib hissəsinə çevrilmişdir. Axundzadə yazır ki, “Zaqafqaziya”da çoxluq təşkil edən tatar tayfaları Rusiyanın işğalına qədər “İran” şahları və Türkiyə sultanlarının hakimiyyəti altında olub. Bu zaman müvafiq olaraq tatarlar arasında yazı işləri fars və türk dillərində aparılıb. Türk dilinin tatar dilindən (burada söhbət Azərbaycan türkcəindən gedir) köklü şəkildə fərqləndiyini yazan Axundzadənin fikrincə, bu səbədən “tatarlar (yəni Azərbaycan türkləri-F.Ə.) indiyə qədər xalis tatar dilində ədəbiyyatdan məhrumdurlar və bu dildə oxumaq üçün orijinal əsərlərə təsadüf edilmir; əgər tatar dilində bəzi əsərlər varsa da, onlar ya başqa dillərdən tərcümə edilmiş, ya da fars, türk və ərəb

¹⁶⁵ Köçərli Firudin bəy. Azərbaycan türk ədəbiyyatı. İki cildə. I cild. Bakı, “Avrasiya press”, 2005, s.534

¹⁶⁶ Ələkbərov Faiq. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış (1-ci hissə). Bakı, “Təknur”, 2011, s.317-318

¹⁶⁷ Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. IV cild (XIX əsr). Bakı, “Elm”, 2007, s.137

sözləri ilə dolu anlaşılmaz bir dildə yazmışlar”.¹⁶⁸ Üstəlik, Axundzadə çarizmin təbliğatına uyğun olaraq Quzey Azərbaycanı da ya “Qafqaz” ya da “Zaqafqaziya ölkəsi”¹⁶⁹ kimi qeyd etmişdir. O, “Azərbaycan” dedikdə isə Qacarların vilayətlərindən birini nəzərdə tutmuşdur.¹⁷⁰

Beləliklə, Axundzadənin Şərqdə yazılan ilk komediyaların eyni zamanda da, guya əvvəlcə “Tatar dili”ndə, daha sonra da “Azərbaycan dili”ndə yazılmış ilk ədəbiyyatın müəllifi kimi tanınması, bunun ardınca da onun əlifba və din məsələsindəki “islahat”larının əsil mahiyyətinə varılmadan göylərə qaldırılması çox düşündürücüdür. Birincisi, türk dili (Osmanlı) ilə “tatar dili”nin (Azərbaycan türkcəsi) kökündən fərqlənməsini söyləməkdə Axundzadə şişirtməyə yol vermiş, rus şovnistlərinin təbliğatından çıxış etmidir. Bu dövrdə Osmanlı türkcəsi ilə Azərbaycan türkcəsində yazı işlərində müəyyən qədər fərq olsa da, bunu iki türksoylu xalqın danışdığı dilinə aid etmək isə əsla mümkün deyil. Necə ki, bu günün özündə də Türkiyə türkcəsi ilə Azərbaycan türkcəsi arasında ciddi bir fərq yoxdur. İkincisi, o, ona qədər “tatar dili”ndə heç bir ədəbiyyatın olmaması məsələsində də ciddi səhv etmiş, yenə də məsələni doğru qiymətləndirməmişdir. Çünki Axundzadəyə qədər Dədə Qorqud, Qul Əli, İ.Həsənoğlu, Nəsimi, Xətai, Həbib, Füzuli, Vaqif, Vidadi və başqaları çar Ruisyasının “tatar dili” adlandırdığı Azərbaycan türkcəsində böyük bir ədəbiyyat qoyub getmişdilər. Qeyd edək ki, Axundzadə sonralar bu məsələdə qismən səhvini düzəldərək, ona qədər Azərbaycan türkcəsində yazan bəzi mütəfəkkirlərin adını çəkmişdir. Ancaq maraqlıdır ki, Axundzadə dövrünə qədər türklər arasında yalnız iki məşhur şairin olduğunu yazır: Molla Pənah Vaqif və Qasım bəy Zakir. Axundzadəyə görə Füzuli isə şairdən daha çox “nazimi-ustaddır”.¹⁷¹ Hər halda bu fikirləri belə, zaman keçdikcə

¹⁶⁸ Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. III cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2005, s.30

¹⁶⁹ Yenə orada, s.205, 20, 30

¹⁷⁰ Yenə orada, s.142, 169

¹⁷¹ Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. III cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2005, s.152

Axundzadənin rus təbliğatından kənara çıxmasının, daha obyektiv şəkildə fikirlər söyləməsinə işarədir.

Gördüyümüz kimi, Axundzadə ilk dövrlərdə, “tatar dili”ndə kamil ədəbiyyatın olmadığı qənaətinə gəlmiş, ancaq bunu, Rusiyanın işğalından sonra dövlət başçılarından məlumatlı adamlar vasitəsilə “tatar dili”ni öyrənmək üçün tərtib etdikləri və tərtib etməkdə olduqları göstəricilərə aid etmədiyini söyləmişdir. O, yazır: “Bu ölkəni abadlaşdırmağa və ondakı əhalinin milliyyətini saxlamağa meyil göstərən xeyirxah hökumətimiz bir çox tədbirlərlə yanaşı, tatar dilində ədəbiyyatın yaradılmasına diqqət vermişdir”.¹⁷² Axundzadə burada açıq şəkildə, çar Rusiyasının təbliğatı altında “tatarlar”ın (Quzey Azərbaycan türklərinin) ayrıca bir millət olması fikrindən çıxış edir və özünü də həmin “tatar milləti”nin nümayəndəsi kimi aparır.

Beləliklə, çarizm Quzey Azərbaycan türkləri ilə Qacarlar, o cümlədən Qacarlarla Osmanlıda yaşayan türklərlə bağları qırmaq üçün, onlara öz yeni “milli kimlik”lərini başa düşməyə birbaşa və dolayısıyla kömək edir, “tatar milləti” və “tatar dili” yaradırdılar. Ona görə də rus məmurları həm yazı-pozu işlərini “tatar dili”ndə aparılmasına göstəriş verir, həm də “tatar dili”ndə ədəbiyyatın yaranması üçün yerli mütəfəkkirlərə dəstək verirdilər. Bizcə, bundan dolayı Axundzadə də həvəsə gələrək məhz “tatar dili”ndə, Avropa üslubunda komediyalar yazmaq qərarına gəlmişdir. Axundzadə, Qafqaz ölkəsi baş təhsil idarəsi sovetinin üzvü, baron Aleksandr Pavloviç Nikolayidən xahiş edirdi ki, komediyalarını “tatar dili”ndə nəşr olunmasına ona kömək etsin. Mütəfəkkir baronun nəzərinə çatdırır ki, bu pyeslər fars və türk dilləri orfoqrafiyası prinsipində qurulan mövcud qaydalardan kənara çıxaraq “tatar”ların ləhcəsinə uyğun yazılmışdır. Bir sözlə, Axundzadə çar məmurunu tam əmin edir ki, bu komediyalar onların siyasətinə uyğun olaraq “tatarca” yazılıb və “tatar milləti” adına xidmət edəcək. O, məktubunda barona yazır: “... tatar dilini öyrənmək arzusunda olan şagirdlər üçün tatar dilində yeganə

¹⁷² Yəni orada, səh.31

orijinal əsərlər sayılan bu pyeslər çox faydalı vəsaitdir. Yalnız onların vasitəsilə tatar dilinin ruhunu, xüsusiyyətini, cümlələrin, ifadələrin quruluşunu, fellərin və sözlərin müxtəlif hallara düşməsinə və sairəni öyrənmək olar”.¹⁷³

Ancaq çox keçmir ki, Axundzadə özü də “tatar dili” ilə yanaşı, “türk dilli” anlayışından da istifadə edir. Bu isə Axundzadənin də, reallığı görüb “tatar” adlandırılan dilin Türk dilinin olmasını qəbul etməsi demək idi. 1859-cu ildə yazdığı bir məqaləsində Axundzadə “Təmsilat”ını tatar yox, türk dilində yazdığını qeyd edir: “Çün türki dilinin imlası xüsusunda bu anə qədər bir qaideyi-külliyə mərəqum olunmayıbdır, ona binaən mən “Təmsilat”ımın imlasında istilahi dəstaviz etdim”.¹⁷⁴ Hətta Axundzadə türk dilinin saflığını gözləməyənlərə irad tutaraq deyir ki, bu dilin təmizliyini qorusunlar. Axundzadə, türk dilində ərəb-fars sözləri ilə dolu olan, bir kitab yazarının nəzərinə çatdırır: “Ona binaən təveqqe edirəm ki, sən də mənim kimi adəmi, türki dilində – adam yazasan, tōxmi – toxum, cifti – cüt, müqəyyədi – muğayat, övrəti – arvad...”.¹⁷⁵ Ancaq o, çarizmin siyasətinə uyğun olaraq “tatar” anlayışından da istifadə edirdi. O, 1875-ci ildə A.P.Berjeyə yazdığı məktubunda da “tatar şairləri”, “tatar dili” sözlərindən istifadə etmişdir.¹⁷⁶

Mirzə Kazım bəy isə Rusiyanın əsarəti altında yaşayan türk-tatarların, o cümlədən Azərbaycan türklərinin şivəsini tədqiq etməsi, sonuncuların dilini başqa türk dillərindən fərqləndirməyə çalışması ilə tanınmışdır.¹⁷⁷ Bu baxımdan A.Qriboyedovun Azərbaycan Türk xalqını gah “tatar”, gah da “azərbaycanlı”, Mirzə Kazım bəyin Türk dilini (Azərbaycan) “Azərbaycan ləhcəsi” adlandırması ideyaları qəbul görmədiyi kimi, sonralar, yəni 1880-1890-cı illərdə də Cəlal Ünsizadənin “Kəşkül” qəzetində, Məhəmməd

¹⁷³ Yenə orada, s.31-32

¹⁷⁴ Yenə orada, s.150

¹⁷⁵ Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. III cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2005, səh.150

¹⁷⁶ Yenə orada, səh.204

¹⁷⁷ Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.138

Ağa Şahtaxtlının “Kaspi” qəzetində Azərbaycan türklərini, Azərbaycan xalqını “Azərbaycan milləti”, “Azərbaycanlı” adlandırmasına da çar Rusiyası müsbət yanaşmamışdır.

Cəlal Ünsizadənin baş redaktoru olduğu “Kəşkül” qəzetinin 1890-cı ilin noyabr ayında nəşr olunan “Əvam gəzmək – yuxu yatmaqı dedin?” adlı məqalədə “Azərbaycanlı” imzalı müəllif yazırdı ki, quzeyli-güneyli Azərbaycan türkləri rusların adlandırdığı kimi tatar deyil “Azərbaycan milləti”dir.¹⁷⁸ C.Ünsizadə Azərbaycanın Türk əhalisinin dilini də Türk dili ilə yanaşı “Azərbaycan dili” adlandırmış, üstəlik 1891-ci ildə “Azərbaycan” adlı qəzet çıxartmaq üçün Tiflisdəki Baş Mətbuat İşlər İdarəsinə müraciət etmişdir.

Ünsizadələrlə eyni dövrdə yaşamış Məhəmməd Ağa Şahtaxtlı da 1891-ci ildə həm “Kəşkül”, həm də “Kaspi” qəzetlərində yazırdı ki, Qacarların məğlubiyyətindən sonra Rusiyanın işğalı altında qalan “Aderbedjan mahalı”nın indi “Zaqafqaziya müsəlmanları” adlanan əhalisi etnik mənşə və dil etibarilə nə tatar, nə də fars amili ilə bağlıdırlar, onlar türkdürlər-Azərbaycan türkləri: “Gündəlik həyatımızda xalqın adını və dilinin adını iki sözlə ifadə etmək rahat deyil: məsələn azərbaycanlı türk və yaxud aderbedcanlı türk dili. Ona görə də Zaqafqaziya müsəlmanlarını azərbaycanlı, Zaqafqaziya türk dilini isə tatar dili əvəzinə Azərbaycan dili adlandırmaq məqsədəuyğun olardı”.¹⁷⁹ Akademik İsa Həbibbəyli yazır: “Əgər “Kəşkül”də yalnız Azərbaycan milləti anlayışının mahiyyəti aydınlaşdırılırsa, Məhəmmədəğa Şahtaxtlının məqaləsində Azərbaycan ölkəsi, azərbaycanlılar, Azərbaycan dili haqqında konkret elmi mülahizələr irəli sürülmüşdür”.¹⁸⁰

Hesab edirik ki, Cəlal Ünsizadənin, M.A.Şahtaxtlının “Azərbaycan”, “Azərbaycan dili”, “Azərbaycan milləti”

¹⁷⁸ Azərbaycanlı. “Əvam gəzmək – yuxu yatmaqı dedin?”. “Kəşkül”, 16 noyabr, 1890, № 115

¹⁷⁹ Şahtaxtlı Məhəmmədəğa. Zaqafqaziya müsəlmanlarını necə adlandırmalı? “Kaspi”, 1891, № 93

¹⁸⁰ Həbibbəyli İsa. Ədəbi-tarixi yaddaş və müasirlik. Bakı, “Nurlan”, 2007, s.616

anlayışlarını gündəmə gətirərək daha çox sahiblənmələrinə baxmayaraq, bu məsələdə ciddi uğur əldə edə bilməmələrinə əsas səbəb, həmin istilahları türklük və turanlılıq anlamında yetərincə ortaya qoya bilməmələri olmuşdur. Başqa sözlə, C.Ünsizadə və M.Şahtaxtı M.F.Axundzadə ilə Z.Marağalıdan fərqli olaraq “Azərbaycan” və onun əhalisini əsasən “İran”, “iarnçılıqdan” uzaq tutaraq daha çox türklüklə bağlamaqla doğru yol tutsalar da, ancaq “Azərbaycan”, “Azərbaycan dili”, “Azərbaycan milləti” anlayışlarının Türklük və Turanlılıqla bağlı olmasının dərinliyinə varmamış, bu məsələlərə bəsit ya da zahiri cəhətdən yanaşmışlar. Onlar sadəcə, “tarixi-coğrafi Azərbaycan” əhalisini Türk dilində danışdıqları və Türk adət-ənənələrindən çıxış etdikləri üçün tatar, fars, müsəlman deyil, məhz türklüyün eyniyyəti kimi “azərbaycanlı”, “Azərbaycan milləti”, “Azərbaycan dili” adlandırılmasını məqbul hesab etmişlər.

Ünsizadə qardaşlarının, Şahtaxtlının bu məsələlərdə daha dərinə getməmələrində çar Rusiyasının maraqlarının dairəsindən çox kənara çıxma bilməmək də mühüm rol oynamışdır. Belə ki, çar Rusiyası “Azərbaycan” “azərbaycanlı”, “Azərbaycan milləti”, “Azərbaycan dili” anlayışlarının Türklük və Turanlılıq əsasında izahının birmənalı şəkildə tərəfdarı olmadığı üçün, bu istilahların daha çox farsdan dönmə, tatardan-türkdən dönmə, albandan dönmə “xalq” ətrafında formalaşdırmağa çalışmışlar. Bu anlamda Axundzadələrin, Marağalıların Güney Azərbaycan türklərini farsdan dönmə hesab etmələri Böyük Britaniyanın əlaltı olan irançılara Ünsizadələrin, Şahtaxtlıların isə Qafqaz türklərini “azərbaycanlı”, dillərini “Azərbaycan dili” adlandırmaları çar Rusiyasının maraqlarına qismən cavab verirdi. Ancaq bütün hallarda “tarixi-coğrafi Azərbaycan” əhalisinin aydınlarının müxtəlif ideyalara üz tutaraq bir qisminin özünü “Türk”, “Qafqaz türkü” ya da “qafqaziyalı”, digərinin “zahirən türk” ya da “farsdan dönmə” persiyalı-iranlı, üçüncüsünün “azərbaycanlı” ya da “Azərbaycan milləti”, dördüncüsünün də “tatar milləti” adlandırması çox ciddi problemlərə yol açmışdır.

Bu səbəbdəndir ki, çar Rusiyası dövründə M.F.Axundzadənin, M.A.Şahtaxtlının “əlifba və din islahatları”, Mizə Kazım bəyin “dil islahatı” Rus-Avropa alimləri tərəfindən rəğbətlə qarşılanmış və onlara lazımı dəstəklər verilmişdir. 1909-cu ildə Əli bəy Hüseynzadə bu “islahatlar”ın antislam, antitürk mahiyyətini görərək bildirmişdir ki, “əlifba islahatı”nın (buna “din islahatı”nı da əlavə etmək lazımdır) tərəfdarlarının (Axundzadə, Şahtaxtlı) 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 kəndilərində 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 aşına bulunmaq tələb edər”.¹⁸¹ Fikrimizcə, Ə.Hüseynzadə xeyli dərəcədə haqlı idi ki, ortağ türkcədən ayrı Azərbaycan türkcəsinin inkişafında, eləcə də əlifba və din islahatı məsələsində əvvəlcə çar Rusiyası, sonralar Sovet Rusiyasının maraqlı və icraçı olmaları təsadüfi olmamışdır. Hər iki halda məqsəd Azərbaycanı Türk dünyasından, xüsusilə Qacarlar və Türkiyə türklərindən ayırmaq idi. Ona görə də Ə.Hüseynzadənin vaxtında ruslaşdırmaq siyasətinə qarşı irəli sürdüyü “Osmanlı türkçülüüyü” ideyasına haqq qazandırmamaq mümkün deyil. Bu ona işarə idi ki, “islahatlar” məsələsində Axundzadə, Mirzə Kazım bəy, M.A.Şahtaxtlı hansısa sifarişləri bilərəkdən və ya bilməyərəkdən gündəmə gətirirdilər. Çünki əlifba və dil “islahatı”nın əsas müəllifləri çar Rusiyası və Avropa ideoloqları idilər. Onlar müsəlman xalqlarının “oyanışına”-“maariflənməsinə” xidmət adı altında müsəlmanların ortağ ərəb əlifbasını, türklərin ortağ türk dilinin aradan qaldırmaq xətti götürmüşdülər. Ancaq bunu inandırıcı etmək üçün elə bir şərait yaratmışdılar ki, həmin ideyaları da qandırılmış türk mütəfəkkirləri irəli sürürdülər.

Eyni xətt “din islahatı” adı altında da aparılır, “İslam birliyi”ni parçalamaq üçün ayrı-ayrı təriqətlərin inkişafına geniş şərait

¹⁸¹ Hüseynzadə Ə.Seçilmiş əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2007, s.360

yaradılırdı. Belə ki, çar Rusiyasının şərqsünasları İslam dininin əsasını təşkil edən Sünnəni bir kənara qoyaraq, ayrı-ayrı təriqətlərlə bağlı tədqiqatlar aparır və əsərlər, jurnallar nəşr edirdilər. Onlar bu işə Mirzə Kazım bəy kimi Azərbaycan Türk mütəfəkkirini də cəlb etməklə məsələnin əsil mahiyyətini gizlətməyə çalışırdılar. Məsələn, Axundzadə, Şahtaxlı “əlifba və din islahatları” uğrunda çalışdığı bir zamanda, M.Kazım bəy türk dilinin ayrı-ayrı ləhcələri və ənənəvi İslam dininə aidiyyəti olmayan ayrı-ayrı təriqətlərlə bağlı əsərlər yazmışdır. Çar Rusiyası maraqlı idi ki, burada yaşayan türk-tatarların vahid millət (türk milləti: azərbaycanlı, başqırt, özbək, qazax və b.), vahid dil (türk dili: Azərbaycan, tatar, qazax, özbək və s.), vahid din inancları (İslam dini: sünni, şiə, bəhai, vahabi, şeyxilik və b.) aradan qaldırılsın və parçalansın.

Yeri gəlmişkən, çar Rusiyası Türk millətinin (Azərbaycan), Türk dilinin (Azərbaycan) varlığını inkar edib, onu “tatar milləti”, “tatar dili” olaraq əsaslandırmağa çalışdığı kimi, Sovet Rusiyası da bir müddət türk milləti, türk dili, türk tarixi anlayışlarının mövcudluğuna dözdüyü halda, sonra sələfinin yolunu başqa bir üsulla davam etdirərək, artıq “Tatar milləti”, “Tatar dili”ni bir kənara qoyub “Azərbaycan milləti”, “Azərbaycan dili”, “Azərbaycan tarixi” versiyaları üzərində dayanmışdı. Üstəlik, çarizm A.A.Bakıxanov, M.F.Axundzadə, M.Kazım bəy və başqalarını könüllü ya da zorla “tatar dili”, “tatar ədəbiyyatı”, “tatar tarixi” məsələsinə cəlb etdiyi kimi, Sovet Rusiyası da türklükdən uzaq “Azərbaycan dili”, “Azərbaycan ədəbiyyatı”, “Azərbaycan tarixi” ideyasından çıxış edərək yerli ziyalıları məcbur edirdi ki, yeni yaradılmış “Azərbaycan milləti”nin dilinin, tarixinin, ədəbiyyatının Türk dilindən, Türk tarixindən, Türk ədəbiyyatından tamamilə ayrı, müstəqil bir dil olmasını sübut etsinlər. Hər iki halda müstəmləkə siyasəti və bunun nəticəsi olaraq Azərbaycan Türk varlığının assimilyasiyası prosesi baş vermişdi. Çünki milli dilin adının dəyişdirilməsi ilə yalnız, millətin milli kimliyinə zərbə vurulmamış, həm də onun mədəniyyəti, ədəbiyyatı və tarixi də saxtalaşdırılmışdı.

Bu baxımdan Mirzə Kazım bəyin “Azərbaycan ləhcəsi”,

Ünsizadə qardaşlarının və Şahaxtının “Azərbaycan dili”, “Azərbaycan milləti” mülahizələri çar Rusiyasında qəbul görmədiyi halda, ancaq SSRİ dövründə müstəmləkə siyasətinə uyğunlaşdırılmağa başlandı. Məsələn, A.A.Bakıxanov çarizmin ruslaşdırma siyasəti nəticəsində bir şeirini “Türk nəğməsi” adlandırmaq əvəzinə “Tatar nəğməsi” başlığı verdiyi halda, artıq F.S.Qasımzadə Sovetlər Birliyi dövründə bu şeiri “Azərbaycan nəğməsi” kimi qələmə vermişdir.¹⁸² Müstəqilliyimizin bərpasında sonra da, Bakıxanovun şeirini “Türk nəğməsi” kimi deyil, “Azərbaycan nəğməsi” kimi qəbul etmək geniş yayılmışdır.¹⁸³

Çar Rusiyası və Sovet Rusiyası dövrlərində Quzey Azərbaycanda mədəni mühitin imperiya maraqlarına uyğun olaraq formalaşması istiqamətində, yəni ruslaşdırılması məsələsində rus ideoloqlar həddən artıq əmək sərf etmiş, mümkün olduğu qədər Azərbaycan türklərini milli (türk), dini (islam) və dünyəvi məsələlərdən uzaq tutmağa çalışmışdır. Çar Rusiyası üçün imperiya maraqlarına uyğun olaraq milli məsələ yeni “xalq” yaratmaq yoluyla, dini məsələ məzhəbçiliyə, xurafata və fanatizmə dəstək verib İslam dinini gözdən salmaqla və dünyəvi məsələ Şərq-İslam-Türk mədəniyyətindən uzaqlaşdırılıb qabaqcıl rus-Avropa mədəniyyətinə qovuşmaqla həll olunmalı idi. Məhz bu cür imperiya siyasətinin nəticəsi idi ki, 1832-ci ildə Bakıxanov Bakıda dünyəvi məktəbin açılması, həmin məktəbdə də türk (Azərbaycan), rus və fars dilində dərslərin verilməsi layihəsini irəli sürsə də, çar Rusiyası buna razılıq verməmişdir. Çünki çar Rusiyası üçün imperiya siyasəti ilə üst-üstə düşməyən milli və dünyəvi ruhlu məktəblərin açılması qətiyyənlə yol verilməzdi. Bu baxımdan Quzey Azərbaycanda milli-dini yönümlü məktəblər ya məscidlərin nəzdində mədrəsələr-məktəblər (1842-ci ildə Bakı, Lənkəran, Şəki, Qarabağ, Şirvan, Quba qəzalarında 502 məktəbdə 534 müəllim, 5242 şagird) ya da məscidlərin nəzdində olmayan müstəqil

¹⁸² Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı, “Maarif” nəşriyyatı, 1966, s.131

¹⁸³ Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.438

məktəblər şəklində fəaliyyət göstərirdilər.

Türkmənçay müqaviləsindən sonra (1828) ruslaşdırma siyasətini təhsil sahəsində daha diqqətlə və planlı şəkildə aparən çarizm 1830-ci ildən (Şuşa) etibarən qəza məktəbləri (Bakı-1832, Nuxa-1833, Gəncə-1837, Naxçıvan və Şamaxı-1838) açmağa başladı.¹⁸⁴

Bununla da 1850-ci illərin sonuna doğru Quzey Azərbaycanda olan doqquz rus məktəbindən beşi qəza (üçsinipli), üçü birsinifli ibtidai (Quba, Lənkəran, Ordubad) və biri ali dörd sinifli (Şamaxı) məktəb idi.¹⁸⁵ Əvvəlcə, bu qəza məktəblərində yalnız rus uşaqlar təhsil alırdılarsa, yavaş-yavaş bu məktəblərə Azərbaycan türklərinin övladları da üz tutmağa başladılar. Çarizm qəza məktəblərində Azərbaycan türkcəsi və islam dininin tədrisinin həyata keçirməklə, azərbaycanlıları bu məktəblərə cəlb etmək, daha sonra da imperiya maraqlarına uyğun rusdilli ya da rusbaşı kadrlar yetişdirmək idi. Akademik Hüseyn Əhmədov yazır: “Çarizm məktəb və mədrəsələrin kütləviyindən, orada oxuyan şagirdlərin çoxluğundan, təhsil almağın müsəlmanlar üçün dini borc olmasından istifadə edərək, bu məktəblər vasitəsilə rus dilini, rus təhsilini geniş əhali kütləsi içərisində yaymağa çalışır və beləliklə də kiçik xalqları, o cümlədən Azərbaycan xalqını ruslaşdırmaq siyasətini yeridirdi”¹⁸⁶

Əlbəttə, çar Rusiyasının Azərbaycanın quzey torpaqlarını işğal etdikdən sonra yerli xalqın dilinin, adının, mədəniyyətinin, tarixinin saxtalaşdırması ilə bağlı atdığı addımlar cavabsız qala bilməzdi. Bu baxımdan, Quzey Azərbaycan türklərinin assimilyasiyasına yönəlmiş amillər Azərbaycan xalqının şüurunda milli özünüdərk prosesinin yaranmasına səbəb olmuşdur. Hər bir xalqda milli özünüdərk o vaxt başlayır ki, o, özünün milli mənsubiyyətinin, dilinin, mədəniyyətinin saxtalaşdırıldığı

¹⁸⁴ Rəhimli Əkrəm, Bayramzadə Səməd (tərtibçilər). Güney və Quzey Azərbaycan. Ensiklopedik təqvim (başlıca tarixi olaylar, siyasi və ədəbi şəxsiyyətlər). Bakı, “Apostrof”, 2014, s.75-76

¹⁸⁵ Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. IV cild (XIX əsr). Bakı, “Elm”, 2007, s.139

¹⁸⁶ Əhmədov H. M. XIX əsr Azərbaycan məktəbi. Bakı: ABU, 2005, s.400

görməyə, dərk etməyə başlayır. Fikrimizcə, XIX əsrin əvvəllərinə qədər quzeyli-güneyli Azərbaycan türkləri belə bir ciddi təhlükə ilə üz-üzə qalmamışdılar. Belə ki, yaxın tarixi keçmişdə – Atabəylər, Qaraqoyunlular, Ağqoyunlular, Səfəvilər, Əfşarlar, Qacarlar dövründə Azərbaycan türkləri belə bir sıxıntı keçirməmiş və sadalanan dövlətləri haqlı olaraq öz dövlətləri hesab etmişlər. Yalnız Səvəfi şahlarından bəzilərinin “İran”-fars meyilli olması Azərbaycan türkləri arasında ciddi narazılıqlara yol açmışdır ki, din faktoru və başqa amillərlə də bu narazılıqları aradan qaldırmaq mümkün olmuşdur. Bu baxımdan çəkinmədən deyə bilərik ki, XIX əsrin əvvəllərinə qədər Azərbaycan türkləri əsasən “tarixi-coğrafi Azərbaycan” ərazisində mövcud olan dövlətlərin tərkibində birlikdə yaşamış və həmin dövlətləri, o cümlədən Xanlıqları özlərinə hesab etmişlər. Lakin çar Rusiyasının Azərbaycanın quzey hissəsini işğal etməsi və bunun ardınca yerli əhaliyə qarşı assimilyasiya siyasəti yürütməsi milli özünüdərkə – milli oyanışa səbəb oldu.

Əhməd Cəfəroğlu 1932-ci ildə “Azərbaycan Yurt Bilgisi”ndə nəşr olunan “Azəri ədəbiyyatında istiqlal mücadiləsi iszləri” silsilə məqalələrində haqlı olaraq yazırdı ki, Qafqazın və Quzey Azərbaycanın Rusiya tərəfindən işğalı, həmin işğaldan dərhal sonra Azərbaycan türklərinin başladığı milli mücadiləsi qanla yazılmalıdır.¹⁸⁷ Dogrudan da, Azərbaycan türkləri çar Rusiyasının işğalçılığı ilə heç bir zaman barışmamış, Gəncə xanı Cavad xanın, eyni zamanda Şəki (Səlim xan), Bakı (Hüseynqulu xan) xanlarının təmsalında mücadiləni daima davam etdirmişlər. Eyni zamanda, Türkmənçay müqaviləsindən sonra da Quzey Azərbaycanda Rus işğalçılığına qarşı onlarla üsyanlar gerçəkləşmiş (Lənkəran, Car-Balakən, Quba, Şəki, Zaqatala və b.), qaçaq hərəkətləri baş qaldırmış (Qaçaq Nəbi, Qaçaq Kərəm və b.) və ən önəmlisi Şeyx Şamilin başçılığıyla bütün Qafqaz xalqlarının birgə ortaya qoyduğu milli azadlıq hərəkəti baş vermişdir.

¹⁸⁷ Caferoğlu A. Azeri edebiyatında istiklal mücadiləsi iszləri//Azərbaycan Yurt Bilgisi, Yıl: 1, sayı: 8-9, 1932, avqust-eylül, İstanbul, s.292

Ümumilikdə, 19-cu əsrdə Azərbaycan türklərinin çar Rusiyasına qarşı verdiyi istiqlal mücadiləsinin ədəbiyyatda ya da mədəni mühitdə izləri: 1) Cavad xanla bağlı şeir və dastanlarda, 2) Şeyx Şamillə bağlı şeir və dastanlarda, 3) Qaçaq dastanları və Aşıq ədəbiyyatında, 4) Milli mütəfəkkirlərimizin əsərlərində öz əksini tapmışdır.¹⁸⁸ Cəfəroğlu hesab edir ki, çar Rusiyası Qafqazı, o cümlədən Quzey Azərbaycanı işğal etdikdən sonra əski örf, adət və şəriət yerinə yeni rus “zakon”larını qoyması yerli-məhəlli Türk həyatı üçün böyük bir təzad təşkil edirdi.¹⁸⁹ Bu anlamda da, Cəfəroğlunun fikrincə, çarizmə qarşı mücadilədə milli adət-ənənələrə bağlı istiqlal duyğusu ilə yanaşı İslam dini də çox ciddi, mühüm yerə malik idi: “Ruslara qarşı yeganə irəli atılacaq tahirlik (əhəmiyyətli) şüar İslam dini idi. Zira, ruslar məhəlli əhali nəzərində sırf istiqlal düşməni olaraq qalmamış, eyni zamanda İslam din və etiqadını baltalayan və təhqir edən bir ünsür olaraq tələqqi edilmişdir”.¹⁹⁰

XIX əsr Quzey Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin, milli ziyalılarının (A.A.Bakıxanlı, Əbdürrəhman Ağa Dilbaz oğlu, Hatəm, Q.b.Zakir, Gəncəli Həsən, Ağa Məsih Zəbih, M.X.Aciz, H.b.Zərdabi, M.H.Nigari və b.) böyük qismi nə torpaqlarımızın Rusiya tərəfindən işğalına, nə də milli törələr və şəriətin yerinə rus “zakon”larının işlədilməsinə heç bir zaman razı olmamışlar. Məsələn, Gəncəli Həsənin şeirlərində Cavad xanın və oğlu Hüseyinqulu bəyin 1804-cü ilin yanvarın üçündən dördünə keçən gecədə Rusiya ordusu tərəfindən şəhid olması, o cümlədən “Mosko”nun (Moskvanın) Gəncə xalqını qırğına uğratması əks olunmuşdur.¹⁹¹ Əbdürrəhman Ağa Dilbaz oğlu (Şair) da “Gəncə qırğını” müxəmməsində rusların həm Cavad xanı ilə oğlunu hansı şəraitdə şəhid düşürməsindən, həm də Gəncədə türk-müsəlman əhaliyə qarşı törətdiyi qırğından bəhs etmişdir:

¹⁸⁸ Yenə orada, s.295

¹⁸⁹ Cəfəroğlu A. Azeri edebiyatında istiklal mücadiləsi izləri//Azərbaycan Yurt Bilgisi, Yıl: 1, sayı: 10, 1932, təşrin-1, İstanbul, s.346

¹⁹⁰ Yenə orada, s.346

¹⁹¹ Mümtaz Salman. El Şairləri. Bakı, 1927, cild 1, s.62-63

*Rus Gəncə şəhərini viran eylədi
Kafir İslam halın yaman eylədi.*¹⁹²

Yaxud da:

*Ol Cavad xanı ki, sahib-intizar etmiş fələk,
Ol Hüseyinqulu ağanı xaksar etmiş fələk,
Ayinə tək jəng olub gül çöhrəsi xunbardən..*¹⁹³

Şəki camaatının Rus işğalına qarşı mücadiləsini “Oldu” dastanında qələmə alan Hatəm adlı şairə görə isə, indi kafir rusların müsəlmanlara divan tutması, ona peyğəmbər dövründə baş vermiş “köç”, “rihlət” dövrünü xatırladır.¹⁹⁴ Məhəmməd bəy Cavanşir Aşiq (1776-1861) də Böyük Azərbaycanın bir hissəsini işğal edən Rusiyaya nifrətini ortaya qoymuşdur ki, onun “Tövbənamə” adlı tərcibəndi buna yaxşı bir örnəkdir:

*Rəhm qıl barı Xudaya ki, günahkaram mən
Asiyü bədəməül Rusiyəhü xaram mən.*¹⁹⁵

Bu dövrdə Rusiyanın Türk-müsəlman torpaqlarını işğal etməsi ilə qətiyyətlə razılaşmayan Arif Mustafa Ağa, Kazım Ağa Salik, Ağa İsmayıl Zəbih və başqa şairlərimiz də milli adət-ənənələri və şəriəti inkar edib Rus qanunlarına boyun əyənləri tənqid etmişdir. Məsələn, Zəbih bir şeirində yazırdı:

*Bəzi kəs inkar edər qanuni-şəri ruzü şəb,
Bu şəriətdən qılar qanuni-rus müntəxəb,
Etmədi inkar həqqi-Mustafa çüz Buləhəb,
Getməzəm şəərə - sölərdi ol himarı-biədəb,
Bizlərə şəri nə lazım kim, bu, divan istəməz.*¹⁹⁶

Beləliklə, Azərbaycan Türk ziyalıları Rusiyaya qarşı aparılan mücadilədə milli hisslərlə yanaşı, dini hissini də mühümlüyünü dərk

¹⁹² Caferoğlu A. Azəri edebiyatında istiklal mücadiləsi iszleri//Azərbaycan Yurt Bilgisi, Yıl: 1, sayı: 8-9, 1932, avqust-eylül, İstanbul, s.296-297; Mümtaz Salman. El Şairləri. Bakı, 1927, cild 1, s.105-106

¹⁹³ Köçərli Firudin bəy. Azərbaycan türk ədəbiyyatı. İki cildə. I cild. Bakı, “Avrasiya press”, 2005, s.232

¹⁹⁴ Mümtaz Salman. El Şairləri. Bakı, 1927, cild 1, s.58-60

¹⁹⁵ Köçərli Firudin bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə. I cild. Bakı, “Avrasiya press”, 2005, s.319

¹⁹⁶ Yəne orada, s.501

etmiş, hətta din düşməni ruslarla mübarizədə Osmanlı və Qacarların birgə addımlar atmaq, ittihad etmək niyyətlərini də müsbət dəyərləndimişlər. Məsələn, Məhəmməd Xəlifə Aciz hesab edirdi ki, din düşməni Rusiyaya qarşı Osmanlı və Qacarlar arasında bağlanan ittihad hissi daha da gücləndirilməli və öz əməli əksini tapmalıdır:

*Rumu İran xəlqi açmış dərgəhi xəllaqə əl
Oldu mərquni-icabət bu dua əmma qərib.
Tapdı ülfət iki dövlət gəldi elçi Rumdən,
Bəh nə elçi, gövhəri-zatı kimi adı nəcib.*¹⁹⁷

Ümumiyyətlə, Aciz Azərbaycanın bir hissəsini işğal edən ruslara nifrətini heç vaxt gizlətməmişdir. Onun fikrincə, ruslar o cümlədən bütün “xaçpərəstlər” gizli, riyakar oyunlarla türk-müsəlman xalqlarının başlarına oyunlar açmış, onların torpaqlarını ya işğal etmiş, ya da özlərindən asılı vəziyyətə salmağa çalışmışdır ki, bunlardan ən çox zərər görən də Qacarlar, o cümlədən Azərbaycan türkləri olmuşdur.¹⁹⁸ Çar Rusiyası ilə müharibədə Qacarların məğlubiyyətinə üzülən Aciz yazırdı:

*Gərək ölmək, nə dönmək, sər verib sərdarlıq almaq
Buna iqrar edən yox, hansı düşmənlər şikar oldu.
Güni ki, Gəncədən sındı, sipahi-cəngcu qaçdı,
Haman gün onlara rudi-Ərəs darül-qərar oldu.
Çəkib gər Gəncədə rəncə sipahü şah, şahzadə,
Xətibin qanı ilən xaki-Gəncə laləzər oldu.*¹⁹⁹

Çar Rusiyasının Qacarlara qarşı tutduğu siyasəti isə Aciz belə izah edirdi:

*Bu rəvadır ki, salıb məmləkəti-İranə –
Bu qədər fitnə gör ol xaçpərəst, nəsrani?!
Din gedə, qəbzeyi-islamə düşə zülməti-küfr,
Canü dildən çağırın yox, Əliyi-İmrani.*²⁰⁰

¹⁹⁷ Yənə orada, s.216

¹⁹⁸ Köçərli Firudin bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə. I cild. Bakı, “Avrasiya press”, 2005, s.347

¹⁹⁹ Yənə orada, s.214

²⁰⁰ Yənə orada, s.215

Qeyd edək ki, 19-cu əsrdə Şeyx Şamilin başçılığı ilə çar Rusiyasının müstəmləkəçiliyinə qarşı Qafqazda başlayan milli-azadlıq hərəkatı da Azərbaycan Türk ziyalılarının diqqət mərkəzində olmuşdur. Çünki çar Rusiyasının işğalından sonra Azərbaycan türkləri, o cümlədən Qafqaz xalqları Şeyx Şamilin başçılığı altında bir yerdə müstəmləkəçilik əleyhinə mübarizə aparmışlar. Şeyx Şamilin başçılığıyla çar Rusiyasına qarşı verilən milli azadlıq mücadiləsi Qafqaz xalqlarının bilriyinin ən bariz örnəyi idi. Ona görə də həmin dövrdə olduğu kimi, bu gün də Şeyx Şamil Qafqaz xalqlarının böyük əksəriyyəti, o cümlədən Azərbaycan türkləri üçün Rusiya işğalına qarşı milli-dini dirənişdə birlik və bərabərlik simvoludur.

Həmin dövrdə bunu yaxşı dərk edən Azərbaycan Türk şairlərindən Osman Bıçarə “Şeyx Şamil” adlı şeirində Dərbəndi, Qubanı, Şirvanı, Gəncəni, Qarbağı və digər türk-müsəlman torqalarını da kafir rusalardan təmizləməsi üçün Şeyx Şamilə Allahdan kömək diləyirdi. Bıçarəyə görə, həmin dövrdə Rusiya bütün müsəlmanların ümumi düşməni, Şeyx Şamil isə həmin kafir düşməinə qarşı mücadilə aparan bir qəhrəman idi:

*Şeyx Şamil ki bugün qeyrəti İslam eylədi
Nüsrəti bəxş buna irad-ü yezdan eylədi.²⁰¹*

Həmin dövrdə Osman Bıçarə kimi, Mahmud, Müəzzin Turab və başqa ziyalılarımız da “Qazavat”, “Cihad” adı altında Rusiya müstəmləkəçiliyinə qarşı mübarizə aparan Şeyx Şamilə şeirlər yazmış, ancaq Qafqaz xalqlarının liderinin rus hakimiyyətinə boyun əyməsindən sonra ümitsizliyə düşər olmuşlar. Məsələn, Müəzzin Turab Şeyx Şamilin çar Rusiyasına qarşı verdiyi milli-azadlıq mübarizəsini dayandıraraq ruslara təslim olmasını bütün Qafqaz xalqları, o cümlədən də Azərbaycan türkləri üçün “vay günü” adlandırmışdır. Turab yazırdı:

*Qazavata hücum etdi üzümüz,
Heyf zaya getdi gözəl dinimiz,*

²⁰¹ Caferoğlu A. Azeri edebiyatında istiklal mücadiləsi iszləri//Azərbaycan Yurt Bilgisi,Yıl: 1, sayı: 11, 1932, teşrin-2, İstanbul, s.362

*Ax vay oldu axırımız günümüz,
Vay günüdür, müsəlmana vay günü!*

*Avar, Qumux, Qafqaz tacu taxtını,
Yandırdı kyuni şəhər axtını,
Dərbənd, Bakı, Quba, Sanbur baxtını,
Vay günüdür, müsəlmana vay günü!*²⁰²

Beləliklə, xüsusilə 19-cu əsrin ikinci yarısında “tarixi-coğrafi Azərbaycan”ın cənubunda yaşayan soydaşlarından fərqli bir ictimai-siyasi həyata qovuşmaları Quzey Azərbaycan türklərində milli düşüncənin oyanmasına və bunun nəticəsində artıq yalnız dini deyil, milli mənsubiyyət adı altında birləşmək istəyinə gətirib çıxarmışdır. Fikrimizcə, xüsusilə dini və milli kimliyi bir-birindən ayırmaq, dini və siyasi mənada millət anlamını fərqləndirmək, dini-müsəlman adlı millətin deyil də, siyasi-ideoloji mənada bir Azərbaycan türklərinin tarixinin, ədəbiyyatının, fəlsəfəsinin yazılması bu məsələlərdə son dərəcə önəmli rol oynamışdır. Hər halda faktdır ki, Azərbaycan türkləri arasında ictimai-siyasi və mədəni mühitdə millət, milli tarix, milli dil, milli qəzet, milli əlifba, milli teatr, milli dövlət anlayışları Azərbaycanın quzeyində yaşayan mütəfəkkirlər tərəfindən yenidən ortaya atılmış və bu anlayışların izahı ilə bağlı müəyyən mülahizələr irəli sürülmüşdür.

Beləliklə, imperiyanın hansı niyyətlər güdməsindən asılı olmayaraq A.A.Bakıxanov “tarixi-coğrafi Azərbaycan” ərazisində yaşayan Türk millətinin yığcam xronoloji tarixini yazmış, M.Kazımbəy bu millətin ədəbi dilinin əsil adını müəyyən etməyə çalışmış və onu türk-tatar dilinin “Azərbaycan ləhcəsi” adlandırmış, M.F.Axundzadə ərəb əlifbasında və islam dinində islahatların aparılması təklifləri ilə yanaşı, “millət” anlayışını da Qərb düşüncəsinə uyğun şərh etmiş, H.Zərdabi isə mücərrəd “millət” anlayışını konkret Quzey Azərbaycan türklərinə aid edərək onu maarifləndirməyə – cəhəldən xilas etməyə çalışmış, milli-dini birliyə səsləmiş və “Əkinçi” qəzetini (1875-1877) nəşr etməklə

²⁰² Yenə orada, s.362

yalnız milli mətbuatın əsasını qoymamış, həm də milli şüurun inkişafına mühüm təkan vermişdir.²⁰³ Əslində H.Zərdabinin “Əkinçi”si ilə milli özünüdərk prosesi konkret bir istiqamət almış və yeni dövrdə Azərbaycan milli ideyasının özülünü qoymuşdur. Ümumiyyətlə, 1873-cü ildə Azərbaycan Türk teatrının yaradılması, 1875-ci ildə çar Rusiyasında ilk Türk qəzeti “Əkinçi”nin Bakıda nəşrə başlaması, bunun ardınca Ünsizadə qardaşları tərəfindən Türk dilində “Ziyayi-Qafqaziyyə”, “Kəşkül”,²⁰⁴ rus dilində “Kaspi”, “Baku”, “Bakinski vedomosti” qəzetlərinin,²⁰⁵ nəşri 19-cu əsrin sonlarına doğru Quzey Azərbaycanın mədəni həyatında baş vermiş çox mühüm hadisələr idi. Hətta, 1891-ci ildən 1903-cü ilədək Quzey Azərbaycanda Türk dilində mətbuatın olmaması belə,²⁰⁶ Milli Azadlıq hərəkatının qarşısında ciddi əngələ çevrilə bilməmişdir.

²⁰³ Zərdabi Həsən bəy. Əkinçi. 1875-1877. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.419

²⁰⁴ Məhəmmədşad Mirzə Bala. Azərbaycan Türk mətbuatı (1875-1921). Bakı, Bakı Universiteti nəşriyyatı. 1922, s.33-34

²⁰⁵ Azərbaycan tarixi: Ali məktəblər üçün dərslik /Z.M.Bünyadovun və Y.B.Yusifovun redaktəsi ilə. Bakı: Azərnəşr, 1994, s.618

²⁰⁶ Məmmədov Xaqani. Azərbaycan xalqının milli istiqlal mübarizəsi (XIX yüzilliyin sonları – XX yüzilliyin əvvəlləri). Bakı, “Elm”, 2005, s. 38

II FƏSİL

XIX əsr Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikrinin inkişaf yolları

2.1. Azərbaycanca Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsi (ümumi baxış və əsas nümayəndələri)

XIX əsr Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikrinin əsas istiqamətlərindən biri Şərq-İslam mədəniyyətinin, Şərq-İslam fəlsəfəsinin davam etdirilməsi ilə yanaşı, onların yeni dövrün şərtləri altında dəyərləndirilməsidir. Hesab edirik ki, bu dövrdə Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsinin Azərbaycanda əsas təmsilçiləri Abbasqulu Ağa Bakıxanov, Qasım bəy Zakir, Əbülqasim Nəbati, İsmayıl bəy Qutqaşınlı, Mir Həməzə Nigari, Mir Möhsün Nəvvab, Əbuturab Axundov, Əbdüssəlam Axundzadə və başqaları olmuşlar. Biz onların əsərlərinə diqqətlə nəzər yetirib təhlil etdikdə görürük ki, ümumilikdə burada əsasən Şərq mədəniyyəti-fəlsəfəsi (şərqiçilik), İslam mədəniyyəti-fəlsəfəsi (islamçılıq), müəyyən qədər də milli mədəniyyət-millət fəlsəfəsi (Türk fəlsəfəsi) xüsusi yer tutmaqdadır.

Şübhəsiz, Şərq mədəniyyəti – Şərq fəlsəfəsi qədim dövr və orta əsrlərdə olduğu kimi, 19-cu əsrdə də Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin fəlsəfi dünyagörüşlərinə başlıca təsirini qoruyub saxlamaqda idi. Şərq mədəniyyəti – Şərq fəlsəfəsi dedikdə isə, burada əsasən Şərq xalqlarının, xüsusilə də türk, fars və ərəb mədəniyyəti və fəlsəfəsinin sintezini nəzərdə tuturuq. Ancaq Şərq mədəniyyətinin (eləcə də fəlsəfəsinin) tərkib hissəsi kimi Çin mədəniyyətini, Hind mədəniyyətini, Koreya mədəniyyətini, Yapon mədəniyyətini, Misir mədəniyyətini və digər mədəniyyətləri də görmək lazımdır. Çünki Şərq mədəniyyəti Avropa ya da Qərbi mədəniyyəti ilə müqayisədə daha geniş anlam daşımışdır və daşımağa da davam edir. Bu anlamda Şərq mədəniyyətini Qərbi mədəniyyətdən fərqli olaraq hər hansı bir dar mədəniyyət

çərçivəsində tutmaq mümkün deyildir. Eyni zamanda, onu da demək lazımdır ki, Şərq mədəniyyətinin tərkibində həm milli (hind, çin, misir, türk, fars, ərəb və b.), həm də dini mədəniyyətlər (buddizm, konfusilik, tanrıçılıq, yəhudilik, zərdüştlük, islam və b.) mövcud olmuşdur.

Deməli, Şərq mədəniyyətinin öz daxilində onlarla milli və dini mədəniyyətlər mövcud olmuşdur ki, “İslam mədəniyyəti” onlardan yalnız biridir. Ancaq “İslam mədəniyyəti”nin özünə də monolit bir mədəniyyət kimi baxmaq mümkün deyildir. “İslam mədəniyyəti” daha çox İslam dininin mahiyyətindən, yəni Qurani-Kərim və Peyğəmbərlə bağlı hədislərin bütünlüyündən (Sünnə) qaynaqlanaraq meydana çıxsada, sonralar yalnız bu dini ilk qəbul edən ərəblərin deyil, eyni zamanda türklərin, farsların, urduların və digər xalqların da həyatında mühüm rol oynamışdır. Bu anlamda “İslam mədəniyyəti”ni yalnız bir ərəb mədəniyyəti ya da ərəbdilli mədəniyyət kimi görmək doğru deyildir. Əlbəttə, “İslam mədəniyyəti”nin ilk növbədə, ərəb mədəniyyəti ilə eyniləşdirilməsi də təsadüfi deyildi. Çünki İslam dini coğrafi anlamda Ərəbistan yarımadasında (Məkkə və Mədinə) meydana çıxmış, Qurani-Kərimin ana dili də ərəb dili olmuşdur. Eyni zamanda “İslam mədəniyyəti”nin təşəkkülünün ilk dövrlərində adət-ənənələr, ədəbi-mədəni, etik məsələlərdə də ərəb yaxud da ərəb-yəhudi (sami) etnik xüsusiyyətlərinin ön planda olması şübhəsizdir.

Qeyd etdiyimiz kimi, bütün hallarda İslam dininin meydana çıxdığı coğrafi areal və milli-etnik mühit daha çox ərəblər ya da ərəb-yəhudilərlə bağlı olmuş, üstəlik İslam dinindən qaynaqlanan Ərəb Xilafəti adlı imperiyada da, ən azından ilk dövrlərdə əsas yeri ərəbdillilər tutmuşlar. Ona görə də, “İslam mədəniyyəti” dedikdə, ilk növbədə onun Ərəb mədəniyyəti, Ərəb kimliyi ilə eyniləşdirilməsi təbiidir. Ancaq İslam dini özünü yalnız bir millətin dini kimi məhdudlaşdırmadığı üçün, o, ərəb mədəniyyəti çərçivəsində məhdudlaşmamış, bu dini qəbul edən bütün millətlərin (ərəb, türk, fars, urdu və b.) ortaq dininə, dolayısıyla da “İslam mədəniyyəti”nə çevrilmişdir. Yəni dini ya da bəşəri dəyərləri

özündə əks etdirən İslam mədəniyyəti meydana çıxdığı coğrafi areal və milli-etnik mühit baxımından ilk növbədə, ərəb coğrafiyası, ərəb kimliyi ilə bağlı olması nə qədər həqiqətdirsə, sonralar İslam dinini qəbul edən digər millətlərin (türk, fars, urdu və b.) də bu mədəniyyətin formalaşması və inkişafında özünə-məxsus rollarının olması danılmazdır.

Şübhəsiz, İslam dinini qəbul edən millətlər də Sünnə (Qurani-Kərim və hədislər) məsələsində həssas olub müsəlman ölkələr arealına daxil olmaqla yanaşı, milli özünəməxsusluqlarını da qoruyub saxlamağa çalışmışlar. Bu o anlama gəlir ki, “İslam mədəniyyəti” məsələsində Sünnəyə əsaslanmaq məsələnin bir tərəfi, milli özünəməxsusluqları bu mədəniyyətə aid etmək məsələnin digər tərəfidir. Burada ən incə məsələ isə Sünnədə milli mədəniyyətlərin, xüsusilə də Ərəb mədəniyyətinin nə dərəcədə öz əksini tapmasıdır. Şübhəsiz, ərəb özünəməxsusluqlarının, ərəb dünyagörüşünün, hətta ümumilikdə sami dünyagörüşünün Sünnədə öz əksini tapması nə qədər təbiidirsə, eyni zamanda İslam dinini sonralar qəbul etmiş millətlərin də həmin dində öz milli xüsusiyyətlərinə aid bir şeyləri araması çox da təəccüblü deyildir. Bununla da, milli fəlsəfi dünyagörüşlərlə islam fəlsəfəsinin uzlaşdırılması prosesi getmişdir. Burada diqqət etdiyimiz əsas məsələ isə, milli dünyagörüşlərlə ərəb dünyagörüşünün ya da sami dünyagörüşünün uzlaşdırılması deyil, daha çox milli dünyagörüşlərlə, milli fəlsəfələrlə (adət-ənənələr, əxlaqi-estetik dəyərlər, dini-mifoloji baxışlar) İslam fəlsəfəsinin (Qurani-Kərim və Sünnə) uzlaşdırılmasıdır. Hər halda milli fəlsəfələrin (türk, fars, urdu və b.) İslam fəlsəfəsi (Qurani-Kərim və Sünnə) ilə uzlaşdırılmasıyla, milli fəlsəfələrin başqa bir xalqın fəlsəfəsiylə (ərəb fəlsəfəsiylə) uzlaşdırılması eyni anlama gələ bilməz. Üstəlik, yeni din o millətin arasında zühur etmişdir ki, həmin millət, yəni ərəblər dağınıq şəkildə yaşayırdı və onların arasında xeyli dərəcədə cəhəlat, nadanlıq, avamlıq hökm sürürdü. Ancaq İslam dininin meydana çıxdığı həmin millətdən (ərəblərdən) fərqli olaraq sonralar bu yeni dini qəbul edən millətlərdə (türk, fars və b.) isə eyni dövrdə elm,

mədəniyyət, fəlsəfə xeyli dərəcədə inkişaf etmişdir. Belə olduğu təqdirdə, İslam dinini təbii olaraq ərəblərdən sonralar qəbul edən millətlər üçün Qurani-Kərimdə irəli sürülən müddəalar nə qədər dəyərlidirsə, ancaq sırf ərəb tayfalarının cəhaləti, avamlığı, nadanlılığı, bir sözlə geriliyi ilə bağlı məsələlər isə bir o qədər əhəmiyyətsizdir. Çünki hər bir millət üçün yalnız o məsələ yenilik və tərəqqi anlamını daşıyır ki, doğrudan da onu ilk dəfə duyurlar və ondan ciddi şəkildə təsirlənmiş olurlar.

Bu anlamda, İslam dininə ilk tapınan ərəb xalqlarından sonralar bu dini qəbul edən türk, fars və digər xalqların İslam mədəniyyətinə ya da İslam fəlsəfəsinə töhfələri öz milli fəlsəfələrini ərəb (sami) adət-ənənələri ilə deyil, məhz İslam dinində irəli sürülən müddəalarla səsleşdirməsi çərçivəsində olmuşdur. Ona görə də, hələ, orta əsrlərdə türk mütəfəkkirlərinin ya da fars mütəfəkkirlərinin fəlsəfənin ontoloji və qnoseoloji məsələlərinə baxışları ərəb filosoflarının baxışlarından xeyli dərəcədə fərqli olmuşdur. Məsələn, İslam dinindəki Yaradan anlayışını ilk baxışda fars, türk, ərəb ya da başqa bir müsəlman filosofun eyni düşündüyünü iddia edə bilərik. Çünki bizə elə gəlir ki, onlar Yaradanı yalnız İslam dini çərçivəsində dərk edir, yəni aşağı-yuxarı Allahı Qurani-Kərim ayələrində və Peyğəmbərin hədislərində vəsf olunan şəkildə anlayırlar. Ancaq bunun belə olmadığını türk, fars, ərəb, yəhudi, hind, urdu və başqa müsəlman filosoflarının Yaradanla bağlı düşüncələrini təhlil edərkən görmək mümkündür. Hesab edirik ki, xüsusilə Yaradan məsələsinə baxışda ümumilikdə milli fəlsəfi dünyagörüş nə qədər İslam fəlsəfi dünyagörüşü içində çərçivələnmiş kimi görünsə də, ancaq ayrı-ayrı detallara vardığında “milli fəlsəfi dünyagörüşün” ya da xalq dininin (xalq fəlsəfəsinin) izlərini tapmaq mümkündür.

Hesab edirik ki, İslam dinini qəbul edən bir çox millətlər, o cümlədən Türk xalqları, onların müdrikləri ya da mütəfəkkirləri xeyli bir zaman kəsiyində Yaradan anlayışının və digər önəmli məsələlərin dərkində milli və islami dünyagörüşlərin uzlaşdırılmasına önəm vermişlər. Yəni bu zaman İslami fəlsəfəsi ilə Türk

fəlsəfəsinin birinin digər üzərində üstünlüyü deyil, tam əksinə yalnız doğru olanın və ədalətin üstünlüyü şəklində şərhlərin, düşüncələrin olması əsas dayaq nöqtəsi təşkil etmişdir. Zənnimizcə, İslam mədəniyyəti ilə Türk mədəniyyətinin uzlaşdırılması yolunda da ən böyük rolu M.Farabi, Bəhmənyar, N.Gəncəvi, Ə.Yəsəvi, E.Miyanəci, M.Kaşğarlı, Y.Balasaqunlu, Ş.Təbrizi, C.Rumi, M.Füzuli, N.Tusi, S.Urməvi, Ə.Ö.Sührəvərdi, F.Nəimi, İ.Nəsimi və başqaları oynamışlar.

Ancaq zaman-zaman İslam mədəniyyəti və Türk mədəniyyətinin uzlaşdırılması yolundan kənara çıxılması xüsusilə, İslam mədəniyyəti adı altında əslində ərəblərin “cahiliyyət dönəmi”nin adət-ənənələrinə üz tutulması, üstəlik Türk adət-ənənələrindən də uzaqlaşması nəticəsində “İslam mədəniyyəti” tamamilə fərqli bir forma almışdır. Özəlliklə, 17-18-ci əsrlərdə bir tərəfdən İslam dininin 1) bəşəri fəlsəfi mahiyyətindən, digər tərəfdən 2) milli özünəməxsusluqlara aid müsbət elmi-fəlsəfi məsələlərdən uzaqlaşma nəticəsində “İslam mədəniyyəti” amorf bir şəkildə öz əksini tapmışdır. Bizcə, hər iki məsələ, yəni həm İslam dininə aid bəşəri mahiyyətli fəlsəfi yükədən, həm də milli özünəməxsusluqlara aid müsbət yönlü elmi-fəlsəfi baxışlardan uzaqlaşma “İslam mədəniyyəti”nin nüvəsini zədələmiş, onun ümümfəlsəfi dəyərini və yenlikçi ruhunu azaltmış, bunun əvəzində isə gerilikçilik, cahillik, fanatizm, despotizm ön plana çıxmışdır.

Beləliklə, 17-18-ci əsrlərdə İslam mədəniyyəti ya da İslam fəlsəfəsi dedikdə, artıq hər cür milli dəyərlərə, yenilikçi düşüncələrə, bir sözlə, hər hansı fərqli baxışlara düşmənçilik hissi əsas yer tutmuş, artıq dini kimlik (müsəlman) ya da dini məzhəblər (sünni, şiə və b.) milli kimlikləri (türk, fars, ərəb və b.), yenlikçi düşüncələri xeyli dərəcədə öz içində əritmişdir. Belə olduğu təqdirdə də, əsas yeri artıq bəşəri mahiyyətli, milli kimlikli, mütərəqqi ruhlu İslam mədəniyyəti deyil, məhdud mahiyyətli, məzhəbçi kimlikli, mühafizəkar-ehkamçı ruhlu “İslam mədəniyyəti” tutmuşdur. Əgər bəşəri mahiyyətli, milli kimlikli, mütərəqqi ruhlu İslam fəlsəfəsində bütün dinlərə və millətlərə

münasibətdə xoşgörü ön planda idisə, ancaq məhdud mahiyyətli, məzhəbçi ya da qeyri-naməlum “müsəlman” kimlikli İslamlıqda digər dinlərə və millətlərə münasibətdə daha çox ifratçılıq özünü bürüzə verirdi. Eyni zamanda, milli kimliyini dərk edən İslam dininə mənsub millətlərdə həm öz milli dəyərlərinə, həm də dini dəyərlərə qarşılıqlı etimad və hörmət daha güclü idisə, milli kimliyini unudaraq yalnız “müsəlman” kimliyindən çıxış edən “müsəlman” millətlərdə “milli kimlik” qəbuledilməz bir duruma gəlib çıxmışdı. Son olaraq da mütərəqqi ruhlu İslam dünyasında yaşayan mütəfəkkirlərin bir-birilərinin fərqli baxışlarına münasibətdə az-çox dözümlülük, bunun da müqabilində inkişaf var idisə, gerilikçi-fanatik ruhlu müsəlman mütəfəkkirləri hər hansı fərqli baxışa qarşı daha da amansız mövqe tutmuşdurlar.

XVII əsrdən etibarən İslam mədəniyyətinin yeni bir dönəmə qədəm qoyması ilə, İslam dinini qəbul etmiş xalqların ya da dövlətlərin tənəzzülü başladı. Üstəlik, “İslam mədəniyyəti” ya da “İslam Şərqi mədəniyyəti” özünün mütərəqqi mahiyyətindən uzaqlaşib mühafizəkar-ehkamçı “mədəniyyətə” qədəm qoyduğu zamanda Xristian mədəniyyəti ya da Avropa mədəniyyəti tam əksinə çiçəklənmə dövrünü yaşamaqda idi. Belə ki, Avropa bir zamanlar “İslam Şərqi mədəniyyəti”nin bir arada tuta bildiyi bəşəri, milli və mütərəqqi ruhlu mədəniyyəti-fəlsəfəni özünə-məxsus bir qəlibə salaraq inkişafa qədəm qoymuşdu. Yəni artıq Avropa özünün lokal mahiyyətli, sxolastik xristian kimlikli, ehkamçı-despot ruhlu “Xristian mədəniyyəti”ndən imtina edib onların maraqlarına cavab verən bəşəri, milli və mütərəqqi ruhlu “Xristian mədəniyyətinə” (indiki adıyla Avropa ya da Qərb mədəniyyətinə) üz tutduğu zamanda, “İslam mədəniyyəti” isə vaxtilə “Xristian mədəniyyəti”nin yaşadığı ehkamçı-fanatik dövrə yuvarlanmağa başlamışdı.

Qeyd etməliyik ki, 17-18-ci əsrlərdə Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikrində də əsasən, məhz bəşəri-mütərəqqi deyil mühafizəkar mahiyyətli islamlıq (islam fəlsəfəsi), məzhəbçi kimlik (şiiilik, sünnilik) və hər cür yeniləşmənin əleyhdarı olan ehkamçı

fəlsəfə hökm sürmüşdü. Bu o demək idi ki, Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin çoxu üçün də əsasən hər bir şey artıq lokal xarakterli mühafizəkar, ehkamçı “İslam mədəniyyəti”ndən ya da “İslam fəlsəfəsi”ndən başqa bir şey deyildi. Eyni zamanda, bu dövrlərdə müxtəlif Şərq xalqlarının mədəniyyətinə və fəlsəfəsinə aid bir çox xüsusiyyətlər (hər bir xalqın özünəməxsus adət-ənənələri ilə İslam dini arasındakı oxşarlıqların uydurulması) “İslam mədəniyyəti” ya da “İslam fəlsəfəsi” ilə elə çulğalaşmışdır ki, bir çox hallarda onları bir-birindən ayırmaq mümkün deyildi. Bu baxımdan Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin dünyagörüşündə Şərq mədəniyyətinə və milli mədəniyyətə aid olanlar da, əsasən lokal-sxolastik-ehkamçı “İslam mədəniyyəti”, “İslam fəlsəfəsi” çərçivəsində görülürdü. Sxolastik-ehkamçı “İslam mədəniyyəti” və “İslam fəlsəfəsi”ni hər cür dünyagörüşün mərkəzi hesab edən Azərbaycan Türk mütəfəkkirlər üçün də, kifayət qədər əlavələrə və təhriflərə məruz qalmış İslam dini əsas dayaq nöqtəsi idi. Yəni bu cür düşüncədə Şərq mədəniyyətinə, Qərb mədəniyyətinə və milli mədəniyyətə aid istənilən dəyəərə (müsbət ya da mənfi anlamda olsun) mühafizəkar-ehkamçı “İslam fəlsəfəsi”ində yer yox idi.

Hesab edirik ki, 17-18-ci əsrlərdə müsəlman xalqları arasında tək-tük dövlət xadimləri və mütəfəkkirləri lokal-sxolastik-ehkamçı “İslam fəlsəfəsi”nə qarşı çıxa bilmişlər. Məsələn, Türk Əfşarlar İmperiyasının qurucusu Nadir şah Əfşar 18-ci əsrin ilk yarsında dini sahədə bir sıra islahatlar apararaq sünni-şiə məzhəblərarası qarşıdurmanı aradan qaldırmağa və dövlətdə ruhanilərin rolunu azaltmağa çalışmış, xeyli dərəcədə də bu işlərdə uğur əldə edə bilmişdir. Ancaq həm içimizdə sapı özümüzədən olan “balta”lar, həm də xarici düşmənlərimiz Nadir şah Əfşarı müxtəlif oyunlara çəkərək, axırda da qətlinə fərman verməklə, bu iş yarımçıq qoymuşlar.²⁰⁷ Nadir şahdan sonra nisbətən onun dini sahədəki islahatlarını Ağa Məhəmməd şah Qacar və Abbas Mirzə aparmışlar ki, ancaq onlar da bu məsələdə yetərincə müsbət bir

²⁰⁷ Ələkbərli Faiq. Turan sivilizasiyasına giriş: Turan məfkurəsi və Tanrıçılıq. Bakı, “Xan” nəşriyyatı, 2017, s.202-210

nəticə əldə edə bilməmişlər. Xüsusilə, Ağa Məhəmməd şah Qacarın 1797-ci ilin yayında çar Rusiyasının təşkilatçılığıyla sui-qəsd nəticəsində öldürülməsi yalnız Azərbaycan xalqının və onun torpaqlarının iki yerə parçalanması, Türk Qacarlar dövlətinin hakimiyyətində də Azərbaycan türklərinin zaman-zaman öz mövqelərinin itirilməsi ilə nəticələnmedi, eyni zamanda dünyəvi hakimiyyət yolunda başlanmış islahatlar prosesi yarımçıq qaldı. Bu yolda Nadir şahla Ağa Məhəmməd şah Qacarın davamçısı olan Abbas Mirzənin də bütün səylərinə baxmayaraq Fətəli şah Qacarın dövründə yavaş-yavaş dini hakimiyyət bu bölgədə yenidən bərqərar olmuşdu.²⁰⁸

Ümumilikdə, həmin dövrün şərtləri altında, xüsusilə də Osmanlıda xilafətçilikdən irəli gələn sünniliyin, Səfəvilərdə isə şiəliyin fanatizm dərəcəsinə qədər yüksəlməsi Türk mütəfəkkirlərinin üzünə yenilik qapılarını xeyli dərəcədə bağlasa da, ancaq Səfəvilərin süqutundan sonra onun yerində yeni dövlətlər quran Nadir şah Əfşarla (Türk Əfşarlar dövləti) Ağa Məhəmməd şah Qacarın (Türk Qacarlar dövləti) dini-məzhəbçi təəssübkeşlikdən xeyli dərəcədə uzaq olub ilkin İslam fəlsəfəsindən çıxış etmələri, eyni zamanda milli özünüdərk məsələsində türklüklərinə əsaslanmaları bəzi mütəfəkkirlərimizə təsirsiz də ötürməmişdir. Belə ki, 17-18-ci əsrlərdə Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərindən bəzilərinin (Yusif Qarabaği, Saib Təbrizi, Məhəməd Rza ibn Əbdülmüttəlib Təbrizi, Maqsud Əli Təbrizi, Əbdürəzzaq Dünbülü, Rəcəbəli Təbrizi, Molla Vəli Vidadi və b.) dünyagörüşündə az da olsa, sxolastik-ehkamçı “İslam fəlsəfəsi”nə qarşı etirazları görmək mümkündür.

XVIII əsrin sonu – XIX əsrin əvvəllərindən etibarən isə lokal-sxolastik-ehkamçı “İslam fəlsəfəsi”nə münasibətdə daha ciddi dönüş başladı. Hər halda bu dövrün mütəfəkkirlərindən bəzilərinin bütövlükdə “İslam mədəniyyəti” ya da “İslam fəlsəfəsi”ni qəbul etməklə, hətta şiəliyin, sünniliyin müdafiəçisi qalmaqla yanaşı, dindən sui-istifadə edənlərə qarşı yavaş-yavaş əks

²⁰⁸ Yenə orada, s.256-261

fikirlər irəli sürmələri öz dövrünə görə qəhrəmanlığa bərabər idi. Bu anlamda lokal-sxolastik-ehkamçı “İslam fəlsəfəsi”nə qarşı çıxanları dünyəvi-yenilikçi-azad ruhlu “İslam fəlsəfəsi”nin tərəfdarları (A.A.Bakıxanov, Q.Zakir, S.Nigari və b.) kimi görürük. Sonuncular ilk dövrlərdə işlərini ehtiyatla tutaraq əsərlərində göstərirdilər ki, Şərq-İslam dünyasında hər cür geriliyin (avamlıq, cəhalət, nadanlıq və s.) səbəbkarı da, hər cür yeniləşməyin əleyhdarı da İslam dini ya da Şərq-İslam mədəniyyəti deyil, sadəcə müsəlman qılığına girmiş yalançı ruhanilər, müctəhidlər, mollalar yaxud da zülmkar-despotik məmurlardır. Onlara görə, Şərq-İslam mədəniyyəti və İslam fəlsəfəsi mahiyyət etibarilə bəşəri-yenilikçi-azad ruhludur ki, sadəcə, onun üzərinə endirilmiş qara pərdəni qaldırmaq lazımdır. Əgər Şərq-İslam mədəniyyəti və İslam fəlsəfəsinin bir neçə əsr bundan öncəki bəşəri-yenilikçi-azad ruhu bərpa edilərsə, yəni dini fanatizm, dini xurafat, cəhalət aradan qaldırılıb İslam dini riyakar ruhanilərin, rüşvətçi-zülmkar məmurların inhisarından çıxarılıb xalqa olduğu kimi çatdırılarsa, o zaman müsəlman xalqları gözqamaşdırıcı Qərb-Avropa mədəniyyəti və fəlsəfəsindən uzaq durub Şərq-İslam mədəniyyəti və fəlsəfəsi ilə yollarına davam edəcəklər.

Deməli, əgər bu gün İslam Şərqi ölkələrində gerilik, cəhalət, avamlıq, nadanlıq, despotizm hökm sürürsə, bunun əsas səbəbi müsəlman xalqlarının Şərq-İslam mədəniyyətinin, İslam fəlsəfəsinin əsil mahiyyətindən çox uzaqlaşmasıdır. Bunun da baiskarları əsasən yalançı islam ruhaniləri, şeyxülislamı, axundları, mollaları, eyni zamanda islam ölkələrində yüksək vəzifə tutan məmurlar ya da dövlət rəhbərləridirlər. Belə ki, yalançı islam ruhaniləri ilə despotik məmurlar öz aralarında razılığa gələrək İslam dininin adından sui-istifadə etməklə Şərq-İslam ölkələrini cəhalətə, nadanlığa, avamlığa bir sözlə, geriliyə sürükləmiş və hər cür yeniliyin isə başlıca əngəlinə çevrilmişlər. Onlara görə, bundan əsas çıxış yolu da əsasən İslam mədəniyyətini, o cümlədən İslam dinini, İslam əxlaqını, müəyyən qədər də Şərq fəlsəfəsini, Şərq əxlaqını, onun mütəfəkkirlərinin bu yöndə yazdıqları əsərlərinin

mahiyyətini olduğu kimi yenidən müsəlman ölkələrinin xalqlarına çatdırmaqla bağlıdır. Bununla yanaşı, İslam Şərqi ölkələrində islam dini riyakar ruhanilərin və despotik rəhbərlərin inhisarından çıxarılmalı, eyni zamanda dövlət başçıları da sözlün həqiqi mənasında bəşəri mahiyyətli İslam dininə, yenilikçi ruhlu Şərq mədəniyyətinə və təmsil olunduğu millətin adət-ənənələrinə uyğun şəkildə maarifləndirilməlidirlər.

Beləliklə, XIX əsrdə, xüsusilə də həmin əsrin ilk yarısında Azərbaycanda (çar Rusiyasının işğal altındakı Quzey Azərbaycanla Qacarlar dövlətinin əsas sütunu olan Güney Azərbaycan) “Şərq-İslam mədəniyyəti” ya da “İslam fəlsəfəsi” əsas yer tuturdu ki, onun da daxilində iki istiqaməti: 1) sxolastik-ehkamçı-mühafizəkar İslam fəlsəfəsi ilə, 2) mütərəqqi-yenilikçi ruhlu İslam fəlsəfəsini (İslamın ilk dövrlərində olduğu kimi) fərqləndirmək lazımdır.

Sxolastik-ehkamçı-mühafizəkar İslam fəlsəfəsi. Bizcə, 19-cu əsrdə Azərbaycanda sxolastik-ehkamçı-mühafizəkar İslam fəlsəfəsindən çıxış edənlər şiə imamiliyi, üsulilik, kərimxanilik və başqa dini-mistik cərəyanlar idilər. Qacarlarda dini-mistik İslam sxolastik fəlsəfəsini davam etdirən ənənəviçlərin – mühafizəkarların dünyagörüşündə şiəçilik-imamilik məzhəbi ən önəmli yer tuturdu. İmamiliklə-şiəliklə bağlı əsas məsələlərdən biri məhərrəmlik təziyədarlığı ilə bağlı olan mərsiyəçilik idi. Səfəvilər dövlətinin apardığı şiəlik-imamilik siyasəti nəticəsində mərsiyəçilik Azərbaycanda da geniş yayılmış, ruhanilərin əlində mühüm silahlardan birinə çevrilmişdi ki, XIX əsr Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri (Dəxil, Qumri, Dilsuz, Raci və b.) arasında da mərsiyə ədəbiyyatı geniş yayılmışdı.²⁰⁹

Şiə imamiliyi dini-mistik məktəbin təmsilçilərindən Təbrizli **Əbu Həsən Raci (1835-1876)** şeirlərində İslam sxolastikasının, xüsusilə də mərsiyəçiliyin davamı kimi Kərbəla hadisələrini ön planda tutmuşdu. Əbülhəsən Raci yaradıcılığında dini məzmunlu

²⁰⁹ Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı, “Maarif” nəşriyyatı, 1966, s.17

növhələrə, mərsiyələrə daha çox yer ayırmasıdır. Şair yaradıcılığında məcazlardan, bədii təsvir və ifadə vasitələrindən, eyni zamanda fonetik, leksik, sintaktik səviyyədə söz və ifadələrdən yerli-yerində, özünəməxsus şəkildə istifadə etməklə, incə söz sahibi olduğunu göstərmişdir.²¹⁰ Raci yazırdı:

*Gördü üsərə, çün şühədaya kəfən olmaz:
Ərz etdilər ya Rəbb, belə dərd-ü mühən olmaz.
Yüz qətlgaha qoydular be nalevü fəryad,
Min şurla hər bülbül edər öz gülünü yad.
Gördülər düşüb sərv, yıxılmış yerə şümşad,
Solmuş gülü sünbül, belə şəbn-e çəmən olmaz.²¹¹*

Eyni zamanda, o, şeirlərində dünya, dünyanın dəyişkənliyi, vəfasızlığı haqqında da fikirlər irəli sürmüşdü:

*Övzai-çərx sanma ki, biixtlaf olar,
Kuyi-zəmanə gah bulanır, gah saf olar.
Verməzlə gah Yusifi Misrin bəhasına
Gəh pirəzal əlində bəhası gələf olar.
Eşq əhlinə bir özgə əziyyət rəva deyil,
Təni-rəqib cövri-zəmanə kifaf olar.²¹²*

Maraqlıdır ki, Raci “Nə eşq olaydı” şeirində isə bu dünyada bir çox şeylərin olmasındansa olmamasını arzu etmişdir:

*Nə eşq olaydı, nə aşiq, nə hüsn-i dilbər olaydı,
Nə ayinə, nə səfa, ey könül, nə cövhər olaydı!
Nə nazü qəmzə, nə qünçü dəlalü, nə işvə,
Nə iczü labə, nə xunabi-dideyi-tər olaydı!
Nə zülf olaydı, nə ariz, nə xal olaydı, nə xət,
Nə mişk olaydı, nə məcmər, nə udü ənbər olaydı!
Nə hüsn olaydı, nə könlüm, nə dəstə-dəstə bu zülf,
Nə şah, nə mülk, nə bu fövc-fövc leşkər olaydı!²¹³*

Raci kimi dini-mistizmin, yəni şiəliyin təmsilçilərindən biri

²¹⁰ Şahaliyeva Mətanət. XIX əsrin ikinci yarısında Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatında ideya-mövzu və poetika məsələləri. Avtoferat. Bakı, 2022, s.13

²¹¹ Rəsulzadə Məhəmməd Əmin. İran Türkləri. Bakı, “Təknur”, 2013, s.37

²¹² Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cildə, 1-ci cild. Bakı, “Elm”, 1981, s.116

²¹³ Yəne orada, s.122

də Təbrizli **Məhəmməd Əmin Dilsuz (?-1834)** idi. Dilsuzun şeirlərində də Əhli-beytə, şiəliyə və bu anlamda da Həzrət Əliyə və Həzrət Hüseyinə olan sevgi xüsusilə özünü büruzə verir:

*Mən bu dəhrin möhnətindən canə yetdim, ya Əli,
Bəhri-qəmdə Nuh tək tufanə yetdim, ya Əli,
Tapmadım bir dadrəs, hər yanə getdim, ya Əli,
Dərd əlindən atəşi-suzanə yetdim, ya Əli,
Rəhm qıl, Dilsuzəm, ey mövla, qulami-Qənbərəm.²¹⁴*

Yaxud da:

*Yetməz tamamə bu qəmi-üzma bəya ilə,
Bu qəm cahanda şərhlə gəlməz bəyanə bax!
Dilsuz edər həmişə sənə növhə, ya Hüseyin,
Bir lütf ilə cəza günü bu növhəxanə bax!²¹⁵*

Onun yaradıcılığında İslam dininə əməl etməyən riyakar ruhanilərin, yalançı hacıların tənqidi də mühüm yer tutur:

*Adını hacı qoyub hiylələr eylər bu qədər,
Xəlq eşitsin ki, dəyib hacıya on şahi zərər,
Əjdaha tək hamının malını kamına çəkər,
Ya Seyid Həmədədə, ya müctəhid evində keçər
Haftəvü ruzü məhü Salı bu tüccarların.²¹⁶*

Yaxud da:

*Zahidin baxma kəlamdən yekə əmmaməsinə,
Məscidi qəsb eləyib, qabili-bütəxanə deyil.
Saxlayıb hiyləvü təzvir kəməndin əldə,
Süləcaq boynuna, bil, səbhəyi-səddanə deyil.*

Bütün bunlarla yanaşı şairin özünün də bəzən tərəddüdlər içində olduğuna rast gəlirik. Yəni Dilsuz qəlbindəki qovğanın səbəbini tam anlaya bilmir və özünü bir boşluğun içində görür:

*Bilmirəm, yarəb, yenə qəlbimdə bu qovğa nədir?
Axiri-ömrümdə bu başımdakı sevdə nədir?
Gah çəkər deyrə, gəhi bütəxanə, gahi məscidə.*

²¹⁴ Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, 2-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.415

²¹⁵ Yenə orada, s.419

²¹⁶ Yenə orada, s.415

*Bilmərəm, məscid nədir, deyrü kəlisə həm nədir?
Hər nə gəzdim məscidü meyxanəvü bütخانədə,
Bilmədim kimdir müsəlman, kafəri tərsa nədir?
Aqiləm, ya cahiləm, ya möminəm, ya kafərəm?
Bilmədim cahil nədir dünyadə, ya dana nədir?
Zahidü müftivü .eyxü .əhnə, ya zöhdi-fəsəq,
Nürü zülmət, xeyrü şər, ya zişt, ya zibə nədir?²¹⁷*

Dilsuzun yaradıcılığında da saf və ülvü sevgi də xüsusi yer tutmuşdur. O yazır:

*Ey meh, nolu, bir bax mənə sarı, səni-tarı,
Salma nəzərindən məni-zarı, səni tarı.
Əğyar ilə yar olmagilən, durma, oturma,
İncitmə məni-zarı, fikarı, səni-tarı,
Gül arizinin aşiqiyəm, ey şahi-xuban,
Həmdəm özünə eyləmə xarı, səni-tarı.²¹⁸*

Yaxud da:

*Zülfün düşəndə yadə pərişan olur könül,
Ləli-ləbin xəyalı ilə qan olur könül.
Seyli-sirişkim aləmi qərqi-bələ edib,
Əzbəs ki, dudi-ahilə tufan olur könül.
Gənci-məhəbbət ilə büti-mehribanımın
Bilməm bunu ki, axiri viran olur könül.²¹⁹*

XIX əsrdə marağalı axund **Molla Hüseyn Dəxil** də daha çox dini şeirləri, ağıları ya da mərsiyələri ilə tanınmışdır. Dəxil mərsiyələrində İslamın müqəddəs kitabı sayılan “Qurani-Kərim”in hər bir ayəsini ayrı-ayrılıqda mənalarını böyük ustalıqla açmağa çalışmışdır. “*İran ədəbiyyatında türk mərsiyəsinin banisi olan Dəxil mərsiyələrində Aşura hadisələrini sanki canlı şəkildə izah etməyə çalışır*”²²⁰ Məhz bu nöqteyi nəzərdən şairin yaradıcılığı XIX əsrin ikinci yarısında mərsiyə ədəbiyyatında əsaslı yenilik yaradan ədəbi

²¹⁷ Dilsuz Məhəmmədəmin. Qəzllər // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.607

²¹⁸ Yenə orada, s.609

²¹⁹ Yenə orada, s.611

²²⁰ <http://tebyan-tabriz.ir/?MID=21&Type=News&ID=36821>

hadisə kimi araşdırılmışdır.

Onun yazdığı əsərlərin çoxu İmam Hüseynin Kərbəladə başına gətirilən faciə ilə bağlıdır ki, mərsiyəxanlar arasında çox məşhur olmuşdur:

*Ta bir yerə yığım bu pərişan xəyalımı,
Bişək salır təvəccöhə insani-kamilin,
Cismi-cəmədi surəti-insanə, ya Hüseyn!
İnsafdır üzümə gözüüm yaşı axmaya,
Amma sənin qanın axa hər yana, ya Hüseyn!
Hansı imam şiasi sənin kimi,
Razı olub bu zülmi-nümayənə, ya Hüseyn!*²²¹

Ona görə, məzlumlar ağası olan imam Hüseyn Kərbəladə tək qalıb Allahdan kömək diləyəndə onun ah-naləsi göylərə, yerlərə çaxnaşma ya da zəlzələ salmıdışı. Dəxil yazırdı:

*Bir tərəf qan içrə yatmış bir cavan,
Hülqi-pakından olur al qan rəvan.
Aşiyani-mürği-peykan peykəri,
Pay ta sər zəxm cismi-ənvəri.
Bəs ki, dəymiş tirü xəncər abdar,
Hər səri-muyi olub bir çeşməsar.
Yusif-i-Misri kimi gülgün qəba,
Seyd tək xəncəri-gürgani-cəfa.
Kimdi, ya rəb, ol cəvani-mahru?
Kimdi, yaran, ol gəzali-mişkbü?
Ümmi-Leylanın Əliyyi-Əkbəri,
Kərbəla sərdarının gülpeykəri.*²²²

Dəxilə görə, müsəlman xalqları üçün Hüseynin hörməti, izzəti, nəcabəti, rəşadəti, şücaəti bəllidir. Eyni zamanda Yezid ibn Müaviyyə və onun tərəfdarlarının da hansı xisləti, niyyəti daşdıqları da heç kəsə sirr deyildir. Məsələn, o yazır:

Sizdə əgər Yezidi-bədəxtər nişanı var,

²²¹ Əhməd Vüqar, Rzayeva Dilbər. Cənubi Azərbaycan şeiri antologiyası (XIX-XX əsrlər). Bakı, Ecoprint, s.121

²²² Köçərli Fəridun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, 2-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.402

*Gündən işıqdı bizdə peyğəmbər nişanı var.
Mən nayıbi-Hüseyn, Hüseyn varisi – Əli,
Məndə Hüseynü Heydərü Səfdər nişanı var.
Vardır atam Hüseynə çün surəti – Əli,
Etsə qəbul məndə də Qənbər nişanı var.²²³*

Dini mistik şiəçi mütəfəkkirlərdən **Mirzə Məhəmməd Tağı Qumrinin** (1819-1891) “Kənzül-Məsəib” (“Ağrılar-acılar toplusu”) əsəri yalnız Qacarlarda deyil, Osmanlıda da geniş yayılmışdır. Doğma Türk dili ilə yanaşı Ərəb və Fars dillərini də mükəmməl bilən Qumri öz dövrünün tanınmış dini-mistik yönlü ilahiyyatçı İslam alimlərindən biri hesab olunmuşdur. “Kənzül-Məsəib” əsərinin girişində o yazırdı ki, gəncliyini eyş-işrət içərisində keçirsə də, artıq bu dünyanın fani olduğunu dərinəndən anlamışdır. Bu anlamda həmin kitabında ağıl ilə nəfsin mükəlliməsi şəklində mücadiləsini verən Qumri hesab edirdi ki, yalnız cövhər olan canda, ağıl olan başda kamal ola bilər. Qumri yazırdı:

*Yetməz kəmalə canda əgər cövhər olmasa,
Bizzat əsli-cövhəri-canpərvər olmasa,
İnsan ilə bəhayim içində nə fərq var,
Başda həvayi-vəsli-ruxi-dilbər olmasa?!
Olmaz nəvayi-bülbüli-şeyda fərəhfəza,
Gər sinəsində şövqi-güli-əhmər olmasa.
Harda qəbuli-məhzəri-əhli-kamal olur,
Hər kim kitabı-eşqdə sərdaftər olmasa.²²⁴*

Bütün bunlardan sonra, Kərbəla hadisələrinin baş vermə səbəblərini və həzrət Hüseynin şəhadət fəlsəfəsinin mahiyyətini açmağa çalışan Qumri yazırdı:

*Həzar şükr sərəfrazı-nəşəteyn oldum,
Qulami-həlqəbəkuşi-dəri-Hüseyn oldum.
Həzar şükr yetişdim muradə aləmdə,
Həmişə növhəgər oldum bu bəzmi matəmdə.
Həzar şükr bu fəxr ilə ta dəmi-məhşər*

²²³ Yenə orada, s.406

²²⁴ Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, 2-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.335

*Deyirlər adıma məddahi-ali-peyğəmbər.
Həzar şükr ki, təbi-rəvan qilib imdad,
Riyazi-qəmdə nəvaxanlıq eylədim bünyad.
Bu gülşəni-qəmdə Qumri kimin qilib pərvaz,
Edim təəzzül "Kənzül-Məsaib"i ağaz.²²⁵*

Qumri həmin əsərində Kərbəla faciəsinin mahiyyətindən bəhs etməklə yanaşı, həzrət Hüseyinin dövründəki və öz zamanındakı ikiüzlü, riyakar ruhaniləri də tənqid etmişdir. Qumri yazır:

*Günbədi-pürməkrdir əmmameyi-əhli-riya,
Hər müdəvvər piçü tabə dinə talan axtarır.
Riştəyi-təhtül-hənəkdən, ey müsəlmanlar haray,
Bir yaman əfi ilandır, qətlə insan axtarır.
Sübheyi-səddanə ilən çubi-badami əsa,
Biəməl alim əlində nəfiyi-iman axtarır.
Ağ libasü ağ ridanın daməni evlər yıxar,
Etməyə məmureyi-imanı viran axtarır.
Xirqeyi-salusi-zahid hiyləsindən əl aman,
Dəmbədəm hər tarı yüz min məkri-pünhan axtarır.
Can fəda elm əhlinin dinpərvərü dindarına,
Fikrü zikri müttəsil ayati-Quran axtarır.
Onların əmmaməsi həmdüşi-taqi-ərşdir,
Çün olar bir firqədir, tövfiqi-sübhan axtarır.
Axtarır afaqdə hər aşiq öz məşuqəsin,
Qumriyi-bəzmi-əza şahi-şəhidan axtarır.²²⁶*

Deməli, Qumri əsasən dini-mistik fəlsəfənin təmsilçisi olsa da, ancaq müəyyən qədər yeniliyə də meyil etmişdir.

XIX əsrdə Quzey Azərbaycanda da Qacarlarda olduğu kimi, sxolastik-ehkamçı-mühafizəkar "İslam fəlsəfəsi"uzun müddət mühüm yer tutmuşdur. Onun da ən tanınmış simaları M.M.Nəvvab, Ə.Axundoğlu və başqaları olmuşlar. Məsələn, Mir Möhsün Nəvvab (1833-1919) İslam-Şərq mədəniyyətinə və milli xüsusiyyətlər münasibətdə müəyyən qədər A.A.Bakıxanov, İ.Qutqaşınlı, M.H.Nigarinin yolunu tutmaqla yanaşı, onlara nisbətə bu

²²⁵ Yenə orada, s.338

²²⁶ Yenə orada, s.342

məsələlərdə daha çox mühafizəkarlığa meyil göstərmişdir.²²⁷ Azərbaycanın tanınmış din xadimi, mühafizəkar islamçı Əbuturab Axundoğlu (1817-1910) isə “İslamın təfriqəsi səbəbləri”,²²⁸ “Bizə hansı elmlər dazımdır?” və başqa əsərlərində İslam birliyi ideyasını geniş təbliğ etmişdir (M.M.Nəvvab və Ə.Axundoğlu haqqında ayrıca bəhs etmişik).

Sxolastik-ehkamçı-mühafizəkar “İslam fəlsəfəsi”nin tərkib hissəsi kimi 19-cu əsrdə şiə imamiliyinin təbliğatçılarından Ağa Abid oğlu Fazil Dərbəndi Şirvani (?-1868) imamilik hüququna dair “Xəzain əl-əhkam” (“Hökmlərin xəzinələri”) yanaşı, “Sənət cövhəri” və “İbadət iskiri” əsərlərini qələmə almışdır.

Yəmən şəhərində anadan olan Əhməd Şirvani (1785-1840) isə “Sevinclər bağı”, “Aydınlaşdırmaq metodu”, “Parıldayan incilər”, “Bəxtiyarlıq tacı” və digər kitabların müəllifi olmuşdur.

“Ağa Abdullah Müdərriş Zünuzi (?-1841) “İlahi işıqlar” (“Ləməti-ilahi”), “Parıldayan işıqlar” (“Ənvari-cəliyyə”) əsərlərində dini-dəlsəfi əsərləri daha çox şiə imamiliyi yönündə izah etməyə çalışmışdır.²²⁹ Onun oğlu Ağa Əli Zünuzi (1818-1889) də dini və dünyəvi elmləri, o cümlədən fəlsəfəni dərinləndirən mənimsəmiş, Tehrandə uzun müddət Qasımخان mədərəsəsində fəlsəfədən dərs vermişdir. Onun əsas fəlsəfi əsərləri “Axirəti isbat etmək üçün bilik yolları” və “Maraqlı fəlsəfə məsələləri”dir.²³⁰

Fəlsəfə və kəlam elmlərində mütəxəssis olmuş Ağa Seyid Saleh Xalxalının (?-1888) ən məşhur əsəri “Üç izah”dır (“Şüruhi-sələsə”). Eyni zamanda, o, bir sıra alimlərin əsərlərinə də şərhlər vermişdir.

Əbdülfəttah Marağayi (?-1834) də fiqh və hədis elmləri ilə məşğul olmuş, fiqhın ümumi qayda və qanunlarını aydınlaşdıraraq “Kitabül-ənavin” əsərini yazmışdır.

²²⁷ Nəvvab M.M. Əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, s.95-96, 100

²²⁸ Axundoğlu Əbuturab. İslamın təfriqəsi səbəbləri. Bakı, Azərnaşr, 1993

²²⁹ Tərbiyət Məhəmmədəli. Danişməndani-Azərbaycan. Bakı, Azərnaşr, 1987, s.20

²³⁰ Yəne orada, s.21-22

Qaradağlı Əli Molla Əliyari (1807-1902) “Şəxsiyyətlər haqqında ən yaxşı arzular”, “İslam şəriət qanunlarının izahlarında möhkəm dəlillər” əsərlərinin müəllifidir.

Əsli İrəvandan olub Təbrizdə yaşamış Fəzləli Təbrizinin (1861-1909) ən tanınmış əsərləri “Ariflərin bağları”, “Səfərnameyi-Avropa” və sairidir.

Lənkəranda anadan olan İbrahim Hairi Lənkərani (1815-1896) öz dövründə tanınmış üləmalardan biri olub aşağıdakı əsərləri qələmə almışdır: 1. “Kitabun fil-üsul”, 2. “Kitabi-mətacir”, 3. “Risalətun fi qəzail-fəvaid”, 3. “Kitabüt-təharət”, 4. “Kitabüs-səlat” və b.

Ordubadda dünyaya gəlib Həmədanda vəfat edən Əbdülqasim Ordubadi Nəcəfinin (1857-1915) isə əsərləri bunlardır: 1. “əş-Şəhabül-saqibə fi ecazil-Quran”, 2. “əş-Şuhubüs-saqibə fi rəddil-füccar”, 3. “əs-Səhamün-nafizə fi rəddil-babiyyə” və b.

Əsli İrəvan türklərindən olan Əli Mühəqqiq İrəvani (1884-1935) daha çox Nəcəf şəhərində yaşayıb aşağıdakı əsərləri yazmışdır: 1. “Nəhayətün-nihayə fi şərhil-kifayə” (Axund Xorasaninin “Kifayətül-üsul” kitabına şərh), 2. “Əqdül-ləali- fi fəru-i-elmil-icmalı”, 3. “Risalətül-əmaliyyə” və b.

Əsasən 19-cu əsrdə yazıb yaratmış digər tanınmış din üləmaları isə aşağıdakılar olmuşdur: Əbasəlt Badkubey (d.19-cu əsr-ö.1907), Mehdi Təbatəbai Şirvani (1829-1911), Əbdülvəhhab Badkubey (1842-1912), Əbdülqəni Maştağai Badkubey (1845-1913), Cavad Əlizadə Badkubey (1864-1918), Molla Müseyyib Gəncəvi (1850-1930), Seyid Həsən Seyidzadə Gəncəvi (1860-1930), Əbdülqəni Badkubey (1850-1932), Hüseyn Ramanai Badkubey (1870-1932), Əbdürrəhim Badkubey (1877-1937), Fərəcculah Pişnamazzadə (1872-1952), Əsədullah Seyfəddini (1871-1956) və başqaları.

XIX əsrdə Azərbaycanda şiəlik-imamiliklə yanaşı, ondan bəzi cəhətlərinə görə fərqlənən üsulilər, şeyxilər, kərimxanilər və başqa təriqətlər də var idi. Hələ 18-ci əsrdə Vəhid Behbehaninin (1705-

1791) yeni taktikaları sayəsində rəqabətdə olduqları İxbariləri xeyli dərəcədə məğlubiyyətə uğradan **Üsulilik** 19-cu əsrin birinci yarısında Qacarlarda daha da möhkəmlənmişdir. Üsulilərin görüşlərinin dörd prinsipi var idi: kitab, sünnə, ağıl və icma. Həmin prinsiplər Şeyx Mürtəza Ənsarinin (1799-1864) “Rəsail” və “Məkəsib” adlı kitablarına şərh olunmuş, eyni zamanda o, fiqh və üsulda da bir sıra yeniliklər ortaya qoymuşdu.²³¹

Azərbaycandan Ağa Seyid Hüseyn Kuhkəməri (?-1881) Ənsarinin şagirdi olmuş, “Həmsöhbətlik risaləsi”, “Vacib işləri hazırlamaq üçün risalə” əsərlərinin müəllifidir. Kuhkəmərlinin tələbəsi olmuş Molla Əhməd Kuzəkünaninin əsərləri arasında “Din əsasları haqqında bir Allaha inanlara yol göstərmək”, “Alimləri ayılmaq və əmirlərə yol göstərmək”, “Misallar bağçası” daha məşhurdur.

Nəcəf şəhərində şiə təriqətinin başçısı olmuş Ağa Şeyx Həsən Mamağani (1822-1905) buna baxmayaraq, müəllimi Kuhkəməri kimi üsuliliyə də meyil göstərmişdir. O, 8 cildlik “Üsul elmi sirlərinə çatmaq üçün xoş xəbər” əsərində, üsuliliklə bağlı baxışlarını geniş şəkildə izah etmişdir. Eyni zamanda, o, 14 cildlik “İslam qanunlarını izah edən vasitələr haqqında kitab”ın da müəllifidir.²³² Ənsarinin dərs verdiyi Şeyx Mehdi Təbrizi Taha (1825-1905) da fiqh, üsul, hədislərə dair əsərlər yazmış, onlardan ən geniş yayılmışı “Ölüb gedən hədis alimlərinin tərcümeyi-halını dirilitmək”dir.

Qeyd edək ki, Qacarlər nəslinə mənsub Fərhad Mirzə, Cələləddin Mirzə, Hacı Kərimxan, Heyrət Şeyxürrəis və başqları da öz dövrünün tanınmış fikir adamlarından hesab olunurlar. Bu dövrdə mövcud olmuş təriqətlərdən biri də məhz Qacar nəslindən Hacı Kərimxan Kirmaninin adı ilə bağlı olan **kərimxanilik** idi. O iddia edirdi ki, aləm dörd rüknün: 1) Allah-təala, 2) Peyğəmbər, 3) Əimmə, və 4) Kərim xan üstündə bərqəradir.²³³ Ancaq şeyxiləyin

²³¹ Gəncəlp Güntay. Babilik və Tahirə Qurretuleyn. Bakı, 2013, s.48-49

²³² Tərbiyət Məhəmmədəli. Danişməndani-Azərbaycan. Bakı, Azərnaşr, 1987, s.23-24

²³³ Məmmədov Zakir. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, Şər-q-Qərb, 2006, s.303

banilərindən hesab olunan Seyid Kazım Rəşti Kərimxaniliyə qarşı çıxaraq onu küfr adlandırmışdır.²³⁴ M.F.Axundzadə də məqalələrində kərimxanlik təriqətinə tənqidi yanaşmışdır.²³⁵

XIX əsrin birinci yarısında meydana çıxan **Şeyxiliyin** banisi Şeyx Əhməd Əhsai Bəhreyni (1753-1825/27) olub ki, o, Üsulilikdən ayrılaraq onun əsasını qoymuşdur. “Risaleyisultaniyyə” və digər kitabların müəllifi olan Əhsai bəzən İslam dini, o cümlədən imamiliklə çox da səsleşməyən yeni mülahizələr irəlü sürmüşdü.²³⁶ Əgər şiəlik inancına görə, dinin əsası beş idi isə (tövhid, nübuvvət, məad, ədl, imamət), Əhsai bu beş üsuldan yalnız üçünü qəbul edirdi: Tövhid, nübuvvət, imamət. Əhsainin açıqlamalarına görə, ədl (ədalət) zatən Allahın tövhid özəlliklərindən biridir və cismani məad (o dünyada dirilmə) isə, mümkün deyildir. Şeyx Əhsai bu üç prinsipin üzərinə yeni bir prinsip də əlavə edirdi ki, bu da vəkillik prinsipi idi. Bu görüşə görə, Mehdi ilə şiələr arasında bir vəkil mövcuddur. Bu vəkil Mehdidən aldığı bilgiləri şiələrlə paylaşmalıdır. Bu şəxs kamil insan olmalıdır ki, Əhsai özünü də bu kamilliyə rəva görür və Mehdi ilə təmasda olduğunu iddia edirdi.²³⁷

Şeyx Əhsai bir tərəfdən şiəliyə sıx bağlı olsa da, digər tərəfdən də o, yunan fəlsəfəsinə də meyil edirdi. Halbuki yunan fəlsəfəsi ilə şiəlik arasında ciddi fərqlər, ziddiyyətlər var idi. Şeyx Əhsai hər ikisinə bağlı olduğundan, bunları bir-birinə qarışdıraraq, şiəlikdə yeniliklər meydana gətirmək istəyirdi. Şeyx Əhsainin elminə həsədlə yanaşan bir çox mollalar var idi ki, onun ortaya qoyduğu yeni görüşləri həmin mollaların əlində əleyhinə ola bilən ciddi əsasa çevrildi. Bununla da İraqi-Ərəb və İraqi-Əcəmdə şiəlikdə “şeyxiyyə” və “şəriətçilər” adlı iki cərəyan ortaya çıxdı.

Ümumilikdə, Şeyx Əhsai ilə digər şiə fəqihlərinin ziddiyyətləri bunlardan ibarət idi:

²³⁴ Zərəndi Nəbil. Dan yerinin şəfəqləri. Bakı, 2001, s.34-35

²³⁵ Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.107

²³⁶ Zərəndi Nəbil. Dan yerinin şəfəqləri. Bakı, 2001, s.8-20

²³⁷ Gəncəlp Güntay. Babilik və Tahirə Qurretuleyn. Bakı, 2013, s.55-56

1- Məad. İmamiyyə və qeyri-Şeyxiyyələrin yanında məad o deməkdir ki, bir gün bütün ölənlər dirilib dünyaya gələrək varlıq bulacaqlar. Mütəkəllimlər (teoloqlar), ariflər isə hesab edirdilər ki, insan nəfsinin zətı olmayan maddi bədəninin dirilməsinə görə olmayacaq. Şeyx Əhsai isə, iddia edirdi ki, bu ünsüri cisim geri dönməyəcək. Nəfs lətif bir çərçivə içindədir. O da bərzəx aləminə gedir. Bu da cismi qiyamətə səbəb olur. Ancaq o cisim dünyəvi cisimdən daha lətif və zərifdir və o, huri-qəlyadır.

2- Merac. İmamiyyə şiəsi hesab edir ki, Hz. Peyğəmbər cismi ilə bir yerdə göylərə yüksəlmişdir. Peyğəmbərin bu meracında, yəni göyə aparılmasında Allahla Onun arasında bir kaman çəkimi qədər məsafə olmuşdur. Şeyx Əhsai də peyğəmbərin meracda olmasını qəbul edir və ona inanırdı. Lakin Şeyx Əhsai hesab edirdi ki, peyğəmbər cisminin kütləsi hər qalaktikada o qalaktanın cazibəsinə və digər özəlliklərinə uyğun olaraq dəyişiklik göstərmişdir. “Peyğəmbərin meracı zamanı Onun bədəninin tərkibini təşkil edən dörd ünsür, yəni su, hava, torpaq və od olduğu vəziyyətlərə görə, dəyişirdi. Torpaqdan keçərkən bədəninin torpaq hissəsi, sudan keçərkən su hissəsi, havadan keçərkən hava hissəsi və atəşli günəşlərdən keçərkən bədəninin ünsüri tərkibi olan atəş hissəsi yox olurdu. Bu da Peyğəmbərin heç bir problem yaşamadan Qalaktikada dolaşmasına imkan saxlayırdı.”²³⁸

3- Mehdi məsələsi. Ən önəmli ixtilaf doğuran amillərdən biri də Mehdi məsələsi idi. Şeyx Əhsai Mehдинin varlığını və onun zühuru məsələsini dinin vacib məsələlərindən biri hesab edirdi. Şeyx deyirdi ki, imam Mehdi maddi aləmdən fərqli olan ruhani aləmin bir parçasıdır. Oradan bütün aləmlərə hökmranlıq edir. İmamiyyə şiələri Şeyx Əhsai kimi düşünmürdü. İmamiyyəyə görə, Mehdi maddi cismi ilə mövcuddur, sadəcə olaraq qeybə çəkilmişdir. İmamiyyə şiələri Şeyx Əhsaini tənqid edirdi ki, o, bu şəkildə yanaşması ilə Mehдинin mübarək vücudunun bu dünyada cismən var olduğunu inkar etməkdədir.

4- İmamların və naibül imamların məqamları haqqında.

²³⁸ Yəni orada, s.58-60

Şeyxiyyə ilə imamiyyənin bir başqa ixtilafı da bu mövzuda idi. İmamiyyə hesab edirdi ki, bu mövzuda Şeyxiyyə mübaliğə yolunu tutmuşdur. İmamiyyə şiələri deyirdilər ki, Şeyxiyyə tərəfdarları imam Mehdiyə Allahlıq səviyyəsinə qaldırmışdır. Bu da İslam dininin ehkamlarının tərsinədir. Naibül imamlar, yəni Mehdi tərəfindən toplumu idarə etməklə vəzifələndirilən haqqında da imamiyyə və Şeyxiyyə arasında ciddi ixtilaf var idi. Şeyxiyyə də imamiyyə kimi Mehdi ilə xalq arasında kamil insan özəlliyi daşıyan şəxslərin varlığına inanırdı. Lakin Şeyxiyyə hesab edirdi ki, naiblər yoxdur, yalnız bir naib ola bilər. Yalnız bir kamil şiə insan Mehdi ilə şiələr arasında əlaqə yarada bilər. Anlaşıldığı kimi, Şeyx Əhsai bu görüşləri ilə özünü Mehdiyənin tək naibi kimi görməkdə imiş. Bu da imamiyyə şiəli fəqihlərinin sərt etirazlarına səbəb olurdu.²³⁹

Qeyd edək ki, Əhsaidən sonra Şeyxiliyin davamçısı Seyid Kazım Rəşti (?-1843) olmuşdur. Hələ, Əhsai sağlığında Rəştini özünə layiqli davamçısı kimi görmüşdür.²⁴⁰ Rəşti “Qəsidənin şərh”, “Xütbənin şərh” kitablarında Əhsainin ideyaların təbliğ etmişdir. Rəşti inanırdı ki, Mehdiyədən öncə Bab hüsur edəcəkdir.²⁴¹ Beləliklə, Şeyxiliyin iki tanınmış siması Əhsai və Rəşti Babiliyin ilkin ideyalarının ortaya çıxmasında zəmin rolunu oynamışdır.

Mütərəqqi-yenilikçi ruhlu İslam fəlsəfəsi. Hesab edirik ki, 19-cu əsrdə yenidən mütərəqqi-yenilikçi ruhlu İslam fəlsəfəsinə qayıdış məsələsində Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Abbasqulu Ağa Bakıxanov ilk yerlərdən birini tutur. Həmin dövrdə yaşamış Seyid Əbülqasim Nəbati də A.A.Bakıxanov kimi, İslam dininin şiə məzhəbinin təsiri dairəsində olsa da, ümumilikdə dünyagörüş baxımından İslam dininin mütərəqqi-yenilikçi mahiyyətini dərinləndirən dərk etmiş, milli kimliyini dini kimlikdən fərqləndirməyi bacarmış və ən əsası yenilikçi ruhlu bir mütəfəkkirimiz olmuşdur. Eyni zamanda bu dövrdə Qasım bəy Zakirin yaradıcılığında da

²³⁹ Yenə orada, s.60-61

²⁴⁰ Zərəndi Nəbil. Dan yerinin şəfəqləri. Bakı, 2001, s.19

²⁴¹ Yenə orada, s.35

feodal cəmiyyətində baş sürən dini fanatizmin, dini mövhumatın tənqidi ilə yanaşı, milli dəyərlərə sədaqət və yeniləşməyə meyillik də olmuşdur (Bakıxanov, Nəbati və Zakirin dünyagörüşləri haqqında ayrı-ayrılıqda bəhs etmişik).

Quzey Azərbaycanda panteist ruhlu nəqşbəndlik təriqətinin nümayəndələri Məhəmməd Əsgəri, Qutqaşınlı Abdulla, İsmayıl Siracəddin Şirvani, Mir Həməzə Nigari və başqaları olmuşdur. Nəqşbəndliyin əsas nümayəndələrindən biri olan Azərbaycan Türk mütəfəkkiri **İsmayıl Siracəddin Şirvani (1782/83-1848)** Kürdəmirdə anadan olmuşdur. 1800-cü ildə Ərzincanda Övliyazadə Əbdürrəhman Əfəndidən biliklərini təkmilləşdirmək üçün icazə aldıqdan sonra o, Bağdada üz tutaraq burada hədis elmini, hikmət elmlərini dərindən mənimsəyir. Daha sonra vətəni Şirvana-Kürədmirə qayıdaraq burada 7 il elmi biliklər tədris edən Şirvani 1813-cü ildə Həcc ziyarətinə getmiş, eyni zamanda Məkkəni, Mədinəni, Qüdsi ziyarət etmişdir. 1813-1817-ci illərdə Bağdadda Mövlana Xalidin müridi olan Şirvani onun icazənaməsi ilə (1821) Nəqşibəndliyin mürşidi kimi Kürdəmirdə-Şirvanda fəaliyyət göstərməyə haqq qazanmışdır. “İsmayıl Şirvani Kürdəmirdə yaşadığı müddətdə ardıcıl olaraq Sufizmi, nəqşibəndilik təlimini öyrənməklə, müridizmin başlıca ideyalarını işləyib hazırlamaqla, onu Azərbaycanda və Quzey Qafqazda yaymaqla məşğul olmuşdur. Qeyd edək ki, nəqşibəndliyin mərkəzi də Kürədmirdə yerləşirdi və mərkəzə İsmayıl Şirvani rəhbərlik edirdi. İsmayıl Şirvani 1823-cü ildə əslən Şamaxıdan olma Xasməmməd Şirvaniyə xilafətnamə verərək, təhsil aldığı Dağıstanın Kürün xanlığında təsəvvüfi bilikləri və müridizmin ideyalarını yaymağı məsləhət bildi”.²⁴² Bu məsələlərə görə çar Rusiyası S.İ.Şirvanidən şübhələnərək nəzarət altına almışdır. Bu cür təqib və təzyiqlər nəticəsində 1825-ci ildə o, əvvəlcə Osmanlı dövlətinin hüduqlarındakı Axısxaya, daha sonra da Amasiya

²⁴² Bəşirov Arif. Mövlana İsmayıl Siracəddin Şirvani Qafqaz müridizmi ideologiyasının banisi // I.Uluslararası Hamza Nigari Sempozyumunun Bildirilən kitabı. Bakı, 2013, s.34

şəhərinə köç etmiş, bir müddət Sivasda qaldıqdan sonra ömrünün son illərində yenidən Amasiyaya dönmüşdür.²⁴³

S.İ.Şirvaninin ən tanınmış ardıcılardan Türk mütəfəkkiri Mir Həməzə Seyid Nigarinin (1797-1884) yaradıcılığında da dini və istimai-siyasi məsələlərlə yanaşı nəqşbəndlik xüsusi yer tutmuşdur (Nigari haqqında ayrıca bəhs etmişik).

Şərq-İslam mədəniyyətinin davamçısı olmaqla yanaşı, yenilikçi ruhlu bir mütəfəkkir-filosof olan məşhur səyyah **Hacı Zeynalabidin Şirvaninin** (1779-1838) dünyagörüşündə panteizm mühüm yer tutmuşdur. Onun panteizmi nemətullahi təriqətinə bağlılıqda özünü bürüzə vermişdir (H.Z.Şirvani haqqında kitabda ayrıca bəhs etmişik).

1783-cü ildə Şamaxıda anadan olmuş Hacı Zeynalabdin Şirvaninin qardaşı **Hacı Məhəmmədəli Şirvani (1783-?)** də Türk-İslam dünyasının ən məşhur səyyahlarından biri olub. Şəxsi müşahidə və tədqiqatlara əsaslanan Məhəmmədəli Şirvaninin “Həqiqətlərin həqiqəti”, “Kimyəvi şəfa”, “Həyatın başlanğıcı” kimi məşhur əsərləri Berlin, Kabil, London kitabxanalarında saxlanılır. O, “Fani” təxəllüsü ilə şeirlər yazmışdır. O, səyyah, mütəfəkkir, tarixçi, maarifçi, ədib və şair kimi tanınmışdı. Hacı Məhəmmədəli də Kərbəla mühitində formalaşmış alim idi. O, həyatının təqribən 20 ilini təhsilə, elmi biliklərə yiyələnməyə sərf etmişdir. Alimi daha çox ictimai-fəlsəfi məsələlər maraqlandırır. O, təqribən 30 il ərzində Yaxın və Orta Şərq ölkələrini, Hindistanı və Orta (Mərkəzi) Asiyayı gəzmişdir. Alimin əsərləri XIX əsrin 20-30-cu illərinə aid olsa da XVIII yüzilliyin mühüm tarixi, fəlsəfi, elmi, əxlaqi, dini, etnoqrafik, ədəbi, estetik gerçəkliklərinin inikasından ibarətdir. “Həqiqət əlhəqiq” (“Həqiqətlərin həqiqəti”, 1836-1837) adlı əsərində alimin səyahət təəssüratları öz əksini tapmışdır. Hacı Məhəmmədəlinin təbabətə dair dəyərli əsərləri də vardır.²⁴⁴

²⁴³ Rıhtım Mehmet., Xəlilli Fariz. Mövlana İsmayıl Siracəddin Şirvani. Bakı, “CBS”, 2011, s.55-74

²⁴⁴ Kərəmov Nurəddin. Böyük səyyah, coğrafiyaşünas Hacı Zeynalabidin Şirvani. Bakı, Elm, 1975, s.9

Əsli İrəvandan olub Təbrizdə dünyaya gələn **Mirzə Əli Xan Ləli (1835-1907)** də sxolastik-ehkamçı fəlsəfi təfəkkürdən çox yenilikçi-mütərəqqi fəlsəfi təfəkkürə meyil etmişdir.²⁴⁵ O, qəzəllərində dünyəvi məhəbbətdən söhbət açdığı halda, ictimai məzmunlu şeirlərində isə müasirləri kim o da cavabı olmayan sualların axtarışında olmuşdur. “*İnsanların həyatını korlayan, onları bir-birinə düşmən edən ictimai ziddiyyətlərbarədə söhbət açan*”²⁴⁶ şair hadisələrə kor-koranə münasibət bildirmir, xalqı yoxsul, dilənçi kökünə salan şaha qarşı nifrətini bildirməkdən belə çəkinmir.

O, hesab edirdi ki, ağılamaq-sızlamaqla insan bir şey əldə edə bilməz və o, bu dünyada daima mücadilə etməlidir. Bu anlamda müsəlmanları qorxuya, tabeçiliyə, köləliyə səsləyən ikiüzlü, riyakar ruhaniləri tənqid edərək “Şəmsül-hükəmə” kimi tanınan Ləli məddahlıqdan daima kənar qaçmış, həqiqətləri dolayısıyla da olsa, xalqa çatdırmağa çalışmışdır. Məsələn, Tiflisin istiliyindən şikayət üçün yazılmış şeirində o, əsil istəyini belə ifadə edirdi:

*Bu hava xətti istifadə gərək,
Sakinani-şimalə çox pisdi.
Bunu göndər ki, özgə bəndələrin
Cümləsi acü urü müflisdi.
Cücülər doldurub kitab arasın,
Biri molla, biri müddərisdi.
Birəvü miğmiğavü kor milçək
Cəm olub, bir qəribə məclisdi.
Şəhəri qızdırıb, çölü soyudub,
Bilmirəm bu necə mühəndisdi?.”²⁴⁷*

Ləlinin yaradıcılığında da Aşiq-Məşuq məsələsi ayrıca bir yer tutur. Şairi daha çox dilə gəirən də məhz Aşiq-Məşuq sevgisidir:

*Gətirdi nəşeyi-mey, saqiya, nə şurə məni,
Ki, şövqi-arizi-canan çəkib hüzurə məni.*

²⁴⁵ Ləli Mirzə Əlixan. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan şeri antologiyası, Bakı, "Şərqi-Qərb", 2005, s.320

²⁴⁶ İbrahimov Mirzə. Əsərləri. On cildə, IX cild. Bakı: Yazıçı, 1982, s. 653

²⁴⁷ Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, 2-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.233

*Cəmali-şahidi-qeyb istərəm, Kəlimasa,
Amandı tez yetirin cılvəgahi Turə məni.
Zəmirim olmadı biganə məşrəbindən saf,
Qıl aşına genə bir sağəri –bülurə məni.
Həvayi-arizin, ey afitabi-aləmtab,
Gətirdi zərrəsifət, ərseyi-zühurə məni.
Qüsuri-əql yoxumdur mənim bu aləmdə,
Ki, vaiz, eyləmə məftun cəmali-hirə məni.²⁴⁸*

Yaxud da:

*Heyəti-zülfündə qalib çərx mat,
Sünbülə tərhin ona Mizan çəkər.
Oxşada bilməz üzünə bu sipehr,
Hər gecə bir mahi-dirəxşan çəkər.
Nəqşi-dəhanın necə müşküldü, gər –
İsətəsə nəqqaş çəkə, can çəkər.²⁴⁹*

Dini-fəlsəfi ictimai məzmunlu şeirləri ilə sələflərindən seçilən Təbrizli **Hacı Rza Sərrafın (1853-1907)** yaradıcılığının əsas qayəsini fəlsəfi poetizm təşkil etmişdir. Şair şeirlərində ideya və məzmunun açılmasına, fikirlərin aydın ifadəsinə diqqət yetirmiş, bir-birindən mənalı, fərqli məcazlardan sənətkarlıqla istifadəsinə çalışmışdır. Şairin mərsiyələrinin mövzusu da əhatəli və genişdir: birinci halda Kərbəla şəhadəti, onun məqsədini dünyaya çatdırılması, ikinci halda xalqın oyanışı məsələsinin önə çəkilməsidir. Bu baxımdan o, əsasən yeniləşmə tərəfdarı olub Məşrutə inqilabında yaxından iştirak etmişdir. Xüsusilə də, onun 1907-ci ildə Təbrizdə nəşr olunan “Azərbaycan” jurnalının 2-ci sayında yazdığı inqilabi bir şeiri qısa müddətdə bütün ölkədə yayılmışdır.²⁵⁰ O, yazırdı:

*Ey milləti-islam, oyan, vaxti səhərdir,
Gör bir nə xəbərdir.*

²⁴⁸ Ləli, Mirzə Əlixan. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.539

²⁴⁹ Yenə orada, s.543

²⁵⁰ Nadirov Özbək. Hacı Rza Sərraf // Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (XX əsr). İki cildə, 2-cild. Bakı, Qanun, 2013, s.59

*Bəsdir, bu qədər yatma, çürürsən nə xəbərdir.,
Dur, vaxti-səhərdir.
Qafil düşübən, dinivü dünyaya satıbsan,
Yüz ildi yatıbsan.
Bəsdir, gözün aç, səndə kəsalət nə qədərdir,
Dur, vaxti-səhərdir...
Bidərdliyi başlama, axtarma həmiyyət,
Zalım, degül qeyrət .
Qeyrət dedigün başə bəla, cana xəbərdir,
Dur, vaxti-səhərdir.*²⁵¹

Mirzə İbrahimov hesab edir ki, Sərrafın şeirinin əsas hədəfi və məzmunu, o dövrdə müsəlman ölkələrinin hamısı üçün bir bəla olan geriliyi qırmaqlamaqdır, bu geriliyi aradan qaldırmağa çağırışdır: “Bu isə Sərrafın şeirindəki “Milləti-İslam” anlayışına başqa çalar verir, sanki şair deyir, ey müsəlmanlar, hamınız bir dərddəsiniz, ayılın, səhər açılıb, hərəkətə gəlin, yatanları tapdalayıb keçirlər. İranın o zamankı ictimai, siyasi vəziyyətində və cəmiyyətdə gedən mübarizələr fonunda bu şeir demokratik, inqilabi ruhu gücləndirirdi”.²⁵²

Qeyd edək ki, Sərraf dini-fəlsəfi məzmunlu şeirlər də yazmış, burada daha çox Həzrət Əli və İmam Hüseyinlə bağlı düşüncələrini ifadə etmişdir. O, yazırdı:

*Getsən cigərim lalə sifət qan olu sənsiz,
Məmurəyi-eyşim, Əli, viran olu sənsiz,
Bu şəhri-Mədinə mənə zindan olu sənsiz,
Gəl getmə gözüm nuru, ayaq saxla amandır.
Saldıqca sənin xali-xətin yadə vətəndə,
Bundan sora gəlləm, Əli, fəryadə vətəndə,
Heç kimsə qərrib olmaya dünyadə vətəndə,
Qürbət qəmi, bimar qəmi eşqə yamandır.*²⁵³

²⁵¹ Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cildə, 2. cild. Bakı, Elm, 1983, s. 126

²⁵² İbrahimov Mirzə. Dur vaxti səhərdir // Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cildə, 2. cild. Bakı, Elm, 1983, s. 19

²⁵³ Ləli Mirzə Əlixan. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan şeri antologiyası, Bakı, "Şərq-Qərb", 2005, s. 365

Təbriz şəhərində ruhani ailəsində dünyaya gələn **Mirzəli Siqqətül-islam Musa oğlu (1860-1911)** uşaq yaşlarından etibarən üsul, fiqh, fəlsəfə, kəlam, ədəbiyyat, tarix və astronomiya elmlərini öyrənməyə başlamışdır. O, sərdari-milli Səttarxanın başçılığı ilə gerçəkləşmiş Azərbaycan mərkəzli Məşrutə hərəkatında yaxından iştirak etmişdir. Onun əsas əsərləri “İzahül-əxbar”, “Kitablar güzüsü”, ya da “Kitabların adları”, “Siyasəti-islamiyyə”, “Əgər millət, əgər biz türklər qəflət etsək”, “Risaleyi-siyasət”, “Elmical”, “Lallar kitabçası” və başqalarıdır.

Siqqətül-islam “Lallar kitabçası”nda bəşəriyyətin gələcəyinə ümidlə baxır, bir gün dünyada zülmün sona çatacağına inanırdı. Ona görə, həmin günə qədər isə hər bir xalq ayrı-ayrılıqda istibadlara qarşı mübarizə aparıb öz ölkələrində əmin-amanlıq, qayda-qanun yaratmalıdır. O, yazırdı: “Doğrudur, elə bir gün gələcək ki, dünyada bir qanun və bir nəfər hökumətlik edəcəkdir, zəmanın gedişi belə bir günü yetişdirməyə zamindir, - amma hələlik, o günə çatana qədər gərək hər bir ölkənin qanunu olsun və özünü idarə etsin”.²⁵⁴

O, hesab edirdi ki, təqribən 80 il ərzində Qacarlar dövlətində ancaq durğunluq olmuş, ədalət ortadan qalxmış, onun yerini istibdad yutmuşdur. O, yazırdı: “Həştad il bizi dovşan yuxusuna verdilər, biz geri qaldıq, başqaları inkişaf etdilər. Məşrutə bir yana dursun, şəriət və millət soruşmadı: Nə üçün belə?.. Məşrutəçilər qələm azadlığı və dil azadlığı istəyirlər ki, “əmr be məruf və nəhy əz münkər” hüququ əldə etsinlər. Bunları ondan ötəri istəmərlər ki, istibdad sifətini müstəbidlərdən alıb, özləri ona yiyələnsinlər”.²⁵⁵

Siqqətül-islama görə, müstəbidləri hakimiyyətdən uzaqlaşdırıb özləri müstəbidə çevirənlər məşrutəçi ola bilməzlər. Onun fikrincə, bu cür məşrutəçilərin məqsədi 80 illik istibdad son vermək deyil, hakimiyyətə gələrək onu davam etdirməkdir. Bu axımdan Təbriz məşrutəçilərinin heç bir istibdadla razılaşmayacağını yazan Siqqətül-islama görə, Azərbaycanın milli hüququ olmalıdır. O,

²⁵⁴Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası.4 cildə,2.cild. Bakı, Elm,1983, s.36

²⁵⁵Yenə orada, s.126

yazırdı: “Deyirlər ki, şəhər təslim olmayınca Təbrizi öz hökmlərindən müstəsna edəcəklər. Təbriz əhalisi milli hüquq tələb edirdilər və edirlər. Milli hüquq tələb etmək istibdaddan suvay heç bir məntiqdə “şərarət” adlandırılmır.”²⁵⁶

Siqqətül-islam onu da bəyan edirdi ki, hər şey xalq ilə dövlət arasındakı səmimi birlikdən asılıdır. Bu səmimi birliyin əsasında Müzəffərəddin şah Qacar dövründə verilmiş Məşrutəyə sahib çıxılmasıdır. O, yazırdı: “Əgər dövlət məşrutəni verməsə, xalq ilə dövlət arasında birlik və əmin-amanlıq olmasa, tərəflər bir-birlərindən arxayın olmasalar, get-gedə fəsad genişlənər, bütün ölkədə əmniyyət olmaz, çapavulluq yayılar, beləliklə nə baş qalar, nə papaq... Əgər biz təbrizlilər də öz təkliflərimizə əməl etməsək, özümüzü hər şeydən azad və məsuliyyətsiz hesab etsək düşmən saqinin əlindən köməksizlik bədəsinə ilk içən biz olacağıq, - vəssalam!”²⁵⁷

O, yazırdı ki, dövlətin şahı başqa bir ölkənin qulu olduğu dövrdə, vəkilləri də məclisə yad olan məmləkətin gələcəyi yoxdur:

Məhv elə bir şahı ki, olub özgənin qulu,

Sonra qanıyla əllərini sən xizab elə.

Viran elə o məclisi kim yad vəkilidir,

*Xalqa könül verən kəsi sən intixab elə.*²⁵⁸

Siqqətül-islam haqlı olaraq Türk olduğu halda türklükdən, Türk ədalətindən uzaq düşən Məhəmmədəli şahı, eyni zamanda məşrutə qılığındakı bəzi aryançı-irançı deputatları tənqid etmişdir

Azərbaycanın Qarabağ bölgəsində dünyaya gələn **Baba bəy Şakirin (1780-1845)** yaradıcılığında ictimai-siyasi və dini məsələlər xüsusi yer tutmuşdur. O, “Qasım bəy Zakirə” şeirində Qarabağda-Şuşada baş verən siyasi olaylardan bəhs etmiş, rusların istilasından sonra Quzey Azərbaycanda bəylərin, müdriklərin aşağılandığını, bunun əvəzində əsli-nəcəbəti olmayanların başa çıxarıldığını yazmışdır:

Vilayətdə urus olub ixtiyar,

²⁵⁶Yenə orada, s.126-127

²⁵⁷Yenə orada, s.127

²⁵⁸Yenə orada, s.30

*Eyləyib bir bina yoxdu görən kar,
Tamam işlər olub cahilə bazar,
Heyif bu vilayət, heyhatü heyhat!..*

*İş mühəvvəl olub oğul-uşağa,
Getməsin xəyalın özgə sayağa,
Uca, şanlı bəylər düşüb torpağa,
Olubdur dənilər alidərəcə!*²⁵⁹

Şakir açıq şəkildə yazırdı ki, rusların işğalı Azərbaycanın Qarabağ bölgəsində xan əyyamındakı milli-dini dəyərlərə böyük zərbə vurmuş, özbaşınalıq özünün ən yüksək səviyyəsinə çatmışdı:

*Kişilər var idi xan əyyamında,
Əyləşmişdi hər kəs öz məqamında,
Beş yüz nəf olurdu hər kəlamında,
Handa idi onda belə həşərat.*²⁶⁰

Şair “Gəncüm ağaya” şeirində də rus “zakon”larının (qanun) Azərbaycan xalqının milli-dini adətləri ilə uzlaşmamasından, yeni haqq-hesabın zərərindən bəhs etmişdi. O, yazırdı ki, buna dözməyən xalq ya rus işğalına qarşı mücadilə aparır, ya da Vətəni tərk etməyə məcbur olurdu:

*Nə oğru, nə xain, nə hiyləgəriz,
Habelə vətənin tərkin eyləriz,
Ellik ilə baş götürüb gedəriz,
Hər birimiz bir diyara, ərz elə!*²⁶¹

Yaxud da o, bir “Mürəbbe”sində yazırdı:

*Quberniya bina olandan bəri,
Oğrunun hər biri bir xanə dönüb,
Yox yetişib ərzə, divan eyləyən,
Dağıltı vilayət, viranə dönüb...*

Bu nə qubernator, bu nəcə sərdar?!

²⁵⁹ Şakir, Baba bəy. Qoşmalar // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.14

²⁶⁰ Yenə orada, s.15

²⁶¹ Yenə orada, s.17

*Dağılıb vilayət, oldu tarımar,
Cəldlənidir rüşvətə murovlar,
Xəlqin işi ahü əfqanə dönüb.*²⁶²

Şakirin bu şeirlərindən açıq şəkildə görmək mümkündür ki, Quzey Azərbaycan xalqının təfəkküründə və həyat tərzində neqativ stereotiplərin yaranmasına səbəb çar Rusiyasının işğalı olmuşdur. Məhz rus işğalından sonra haqq-hesab itmiş, düzən pozulmuş, rüşvətخورluq baş alıb getmişdir. Deməli, SSRİ dövründən etibarən Azərbaycanın quzeyinin çar Rusiyası tərəfindən işğalına haqq qazandırmaq uydurmadan başqa bir şey deyildi. Çünki bu işğal, Sovet Rusiyası ideoloqları və onların əlatıları tərəfindən uydurulduğu kimi “mütərəqqi” deyil, sözün həqiqi mənasında vəhşilik, barbarlıq mahiyyəti daşımışdır.

Qeyd edək ki, Şakirin yaradıcılığında riyakar din xadimləri, o cümlədən təriqət başçıları da olmuşdu. O, “Təriqət şeyxlərinin həcvi” şeirində yazır:

*Şirvanda çıxıb bir şeyxi-sünni,
Kimi dəli deyir, kimisi cinni.
O da orda adını qoyub Şeyx Əyyub,
Qudurub çiyininin ətini yeyib.*²⁶³

Azərbaycanın Qaracadağ mahalının Əhər qəsəbəsində anadan olmuş **Əndəlib Qaracadağlı** İrəvan xanlığında mirzəlik etmiş və şeirlər yazmışdır. Onun şeirlərində klassik üslub öz təsirini daha çox qoruyub saxlasa da, yeniliyə meyillilik də hiss olunur. O yazır:

*Aşiqəm, didar ku, ya kafərəm zünnar ku?
Tutma sən xaric müsəlmandan məni.
Qümri tək boynuma sallam həlqeyi-geysulərin,
Salmasa o sərvəqd ayrı gülüstandan məni.*²⁶⁴

Yaxud da:

Bir badə ver ki, bəzmi-vüsəlində şövqdən,

²⁶² Yenə orada, s.18-19

²⁶³ Yenə orada, s.24-25

²⁶⁴ Qaracadağlı Əndəlib. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.471

*Ləlin kimi dönübdü cigər qanə, ey gözəl.
Yıxdın evini cümlə müsəlmanü kafərin,
Nəzzarə eylə küfr ilə imanə, ey gözəl.*²⁶⁵

Ənədlibin “Leyli və Məcnun” adlı bir məsnəvisi də var ki, özünün yazdığına görə bunan səbəb eşqə düşməsi və ustadının da eşq olmasıdır. O, həmin məsnəvisində yazırdı:

Gördüm Əhərdə bir güli-rəna, əcəb-əcəb,
Cəlladü cansitanü dilara, əcəb-əcəb,
Olmuş nişani-hüsn hüveyda, əcəb-əcəb,
Salmış cahanə şurişü qovğa əcəb-əcəb,
Vəh-vəh, nə xoşmuş büti-ziba, əcəb-əcəb!
Ol bivəfa qılar nə qiyamət qiyaməti,
Hər baxış ilə məhv edər əhli-səlaməti,
Billah, bu zinətin yenə var çox əlaməti,
Hər dilşikəstə kim, görüb ol sərvqaməti,
Fəryad çəkdi, söylədi vah-va, əcəb-əcəb!²⁶⁶

Əsl adı Molla Fətulla olan **Fazil xan Şeyda** XVIII əsrin sonlarında Təbrizdə mühəndis ailəsində doğulmuş, mükəmməl ruhani təhsili almışdır. Şeyrlərində yüksək vəzifəli adamları tənqid etdiyinə görə dövlət məmurları və ruhanilərin təqiblərinə məruz qalmışdır. 1838-ci ildə Qacarları tərk edərək Tiflisə gəlmiş və Rusiya təbəəliyinə keçmişdir. Fazil xan 1846-cı ildə Qafqaz canişinliyində dəftərxana müdiri, 1847-ci ildə isə Tiflisdə yeni açılmış şiə məktəbinə müəllim təyin edilmişdir. O, Tiflisdə yaşadığı zaman “Divani-hikmət”i ədəbi məclisinin yığıncaqlarında iştirak etmişdir.²⁶⁷

Şuşada anadan olan **Məhəmməd bəy Cavanşir Aşiq** (d.1776-ö.1861) Böyük Azərbaycanın bir hissəsini işğal edən Rusiyaya nifrətini “Tövbənamə” adlı şeirində çox dəqiqi ifadə etmişdir:

Rəhm qıl barı Xudaya ki, günahkaram mən

²⁶⁵ Yenə orada, s.471

²⁶⁶ Qaracadağı Əndəlib. Leyli və Məcnun // XIX əsr Azərbaycan şeri antologiyası, Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.132

²⁶⁷ Şeyda, Fazil xan. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan şeri antologiyası, Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.86

*Asiyü bədəmül Rusiyəhü xaram mən.*²⁶⁸

O, bəzi şeirlərində isə məcazi eşqdən bəhs etmişdir. Aşıq yazırdı:

*Aldım qələmi namə yazam, yarə könüldən,
Yarəb, ola bir məhrəmi aparə könüldən.
Ol qönçə dəhən dilbərə yetkəc dil uzadıb,
Bülbül kimi hər dəm gələ göftarə könüldən.
Tez-tez qoyub ol sərvə-qədin payinə başın,
Tabus qılıb tez ilə yəlvarə könüldən.
Əvvəl alıb nitqi-Məsihadən icazət,
Axır edə hər ərzimi sərdarə könüldən.*²⁶⁹

19-cu əsrdə nemətullah təriqətinə meyil edən mütəfəkkirlərimizdən biri də Əlişah Təbrizi (Əsrar) olmuşdur. “Şairlər bağı”, “Şairlərin ləhcəsi” kitablarının məllifi olan Əsrarın 25 min beytlik divanı da var.²⁷⁰

Azərbaycan Türk mütəfəkkiri **İsmayıl bəy Qutqaşının** dünyagörüşündə də İslam-Şərq mədəniyyətinə, o cümlədəin sufiliyə və milli xüsusiyyətlərə uyğun tefəkkürün ön planda olmasını görürük. Belə ki, o, 1835-ci ildə Polşanın payxtaxı Varşavada fransız dilində qələmə alaraq nəşr etdirdiyi “Rəşid bəy və Səadət xanım” hekayəsində türk-müsəlman xalqının həyat tərzini Avropa-Qərb oxucularına çatdırmaq istəmişdir. Bir çox tədqiqatçı-alimlər (S.Mümtaz, S.Behbudov, C.Qəhrəmanov, Ə.Tahirzadə və b.) hesab edirlər ki, bu hekayə Qərb mədəniyyətinin təsiri altında yazılmış ilk Azərbaycan Türk nəsridir. Zənnimizcə, burada söhbət Qərb mədəniyyətinin təsirindən deyil, daha çox türk-müsəlman xalqının həyat tərzinin qərbşayağı hekayə formasında çatdırılmasından gedir. Hər halda “Rəşid bəy və Səadət xanım” hekayəsində müəllif islam-türk, ümumilikdə İslam Şərqi mühitindən əsasən kənara çıxmamışdır.

²⁶⁸ Köçərli Firudin bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cild. I cild. Bakı, “Avrasiya press”, 2005, s.319

²⁶⁹ Aşıq, Məhəmməd bəy Cavanşir. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan şeri antologiyası, Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.26

²⁷⁰ Tərbiyət M. Danişməndani-Azərbaycan. Bakı, Azərənəşr, 1987, s.132-133

Onun bu hekayəni yazmaqda əsas məqsədi Qərb dünyasının gerilikçi, mühafizəkar, barbar hesab etdiyi İslam-Türk, ya da Şərq mühitində əslində vəziyyətin əvvəllər heç də belə olmadığını, sadəcə son zamanlarda geriləmələrin olmasını ortaya qoymaq idi. Bu səbəbdəndir ki, Qutqaşınlı Qərb oxucularına təqdim etdiyi bu hekayənin məqsədinin onlar tərəfindən doğru anlaşılması üçün, bəzi izahlar vermişdir. Bu anlamda mütəfəkkir Avropanın kişi oxucularına müraciət edərək, bu hekayənin gerçək olduğunu onlara inandırmağa çalışmışdı: “Siz ki, bütün həyatınızı qadınlar məclisində keçirirsiniz, onların zərif səslərini, lətif söhbətlərini dinləyirsiniz, Şərq ölkələrində bir qadının ancaq bir baxışının, hətta ancaq qadın adının cavan oğlanlara nə dərəcədə təsir etdiyini bilmirsiniz. Bu cavanlarçün qadınların səsində nə qədər lətafət olduğunu, onların dodaqlarından qopan ilk sevgi kəlməsinin cavanların bütün hissiyyatını nə dərəcədə qapılmasını təsəvvürünüze gətirə bilməzsiniz. Bu halları anlamaq və hiss etməkçün bu ölkələrdə (Şərq ölkələrində-F.Ə.) doğulmaq və ya bir neçə il bu ölkələrdə yaşamaq gərəkdir”.²⁷¹

Eyni zamanda, o, üzünü Qərb xanımlarına da tutaraq yazırdı ki, müsəlman ölkələrindəki qadınlar onlar kimi sərbəst deyillər. Qapalı həyat tərzini sürən Şərq xanımlarına namərhəm kişilərlə danışmaq qəti qadağandır. Halbuki, Qərbdə xanımlar bu mənada heç bir sıxıntı çəkmirlər. Bu baxımdan Qutqaşınlı üzünü avropalı xanımlara tutaraq yazırdı: “Sizə xoş görünməyə var qüvvəsiylə çalışsan dəstə-dəstə gənclər daim sizin ətrafınızı bürüməkdədir. Onlar sizin külək vurmuş rübəndləriniz kimi, ətrafınızda atılıb-düşürlər, məclislərdə sizə pərəstiş edənlərdən başqa kimsə görmürsünüz. Müsamirələrdə şəninə minlərlə mədhlər söyləyirlər. Şərq qadını isə öz ata və qardaşlarından başqa heç kəsi görmür. Əlbəttə, belə bir şəraitdə yaşayan qadının bu qədər asanlıqla atəşli bir sevgiyə düşməsi sizin təsəvvürünüze sığmaz”.²⁷²

²⁷¹ Qutqaşınlı İ. Əsərləri. Bakı, “Lider”, 2005, s.61

²⁷² Yenə orada, s.61-62

Deməli, bu fikirləri ilə İ.Qutqaşınlı “müsəlmanların evlənənədək gələcəkdə onların həyat yoldaşı olacaq qadınları görmək səadətindən məhrum olması” vəziyyətinə qarşı çıxmışdır. Onun fikrincə, bu cür ailə quranların əksəriyyəti xoşbəxt olurlar. Halbuki, onların da başqa millətlər kimi, bir-birlərini tanıyıb sonra ailə qurmaları çox yaxşı olardı. Bu baxımdan İ.Qutqaşınlının əsərinin qəhrəmanları bir-birləri ilə gizləndə deyil, açıq şəkildə görüşməyə qərar verirlər. Onlar hesab edirlər ki, yalnız bu şəkildə bir türk-müsəlman (şərq) ailəsi xoşbəxt ola bilər.

Deməli, İsmayıl bəy M.F.Axundzadədən 15-20 il öncə xalqı yeni məzmunlu ədəbiyyatla maarifləndirmək arzusunda olmuşdu. Bunu, 1846-cı ildə M.F.Axundzadənin İ.Quqaşınlının bu əsəri ilə tanış olduqdan sonra yazdığı fikirlər də təsdiqləyir: “Mənim ürəyim o alovlu ürəklərdəndir ki, o nə öz sevincini, nə də kədərinə gizlədə bilər. Buna görə də mən bugünkü sevincimi sizə xəbər verməyə bilmirəm. Mənim sevincimin səbəbi başladığımız işin axıra çatması haqqında məndə zərrə qədər şübhənin qalmamasıdır. Mən bu gün sizi tamamilə inandıra bilərəm ki, arzularımın həyata keçirilməsi günü artıq yaxınlaşmışdır”.²⁷³

İ.Qutqaşınlının qələmə aldığı “Səfərnəmə” əsəri isə onun İslam dininə münasibəti baxımından çox maraqlı və əhəmiyyətlidir. “Qara üzünü” Məkkədəki müqəddəs qara daşa sürtmək üçün²⁷⁴ səfərə çıxan İsmayıl bəyin “Səfərnəmə”si belə bir fikir yaradır ki, o, həcc ziyarətinə günahlarının bağışlanması, tövbə etmək üçün gedir. Mütəfəkkir bir mömin müsəlman kimi, günahkar olduğunu və burada ruhunun nicat tapmasını diləyir: “Hər bir məkanın şərəfətindən yazmaq xahiş edən hər kəs üçün lazımdır ki, neçə sənə burda qalıb onun şüglü ilə zövq edə və xəyal-fikrin ol əyama saldıqda insanın şərəfətliyələri ilə özünü bu fəna əsrdən kənar edib, bəlkə ruhu rahat olub, nicat tapa. Yoxsa özümüz fəna və işlərimiz fənadır”.²⁷⁵

²⁷³ Yenə orada, s.186-187

²⁷⁴ Yenə orada, s.72

²⁷⁵ Yenə orada, s.87

İ.Qutqaşınliya görə, yaşadığı dövrdə Azərbaycanda çox nadir hallarda kişilər həyat yoldaşları və başqa qohumları ilə birlikdə Həccə gedirlər. Azərbaycanda kişilərlə yanaşı, qadınların da İslamın vacib əməllərindən biri olan Həcc ziyarətinə yüksək qiymət verildiyini önə çəkən Qutqaşınli daha sonra yazırdı ki, onlar Yaradanın evinin ziyarətinə, qara üzlerini onun qapısına sürtməyə və bu qədər kərəminin şükrünü bəyan etməyə gedirlər.

Qutqaşınlinin fikrincə, Həcc ziyarətinə gedən bir yolçunun yanındakı insanlardan deyil, Allahdan su istəməsi daha anlamlıdır: “Sübh namazın qulub, taxtlarımıza minib, beş-on qədəm gəldikdə nəgahan gördüm yolun ortasında bir şəxs “Allah, mənə su, səndən su istərəm” deyib fəryad edir. Xələyiq cəmi onu ağılsız zənn edirdi – nə üçün onlardan istəməyib Allahdan istəyir. Lakin filhəqiqət, fikir edəndə ondan ağıllı adam olmaz”.²⁷⁶

Qeyd edək ki, İ.Qutqaşınli İslam dininə sadıq bir müsəlman olmaqla yanaşı, müəyyən qədər sufiliyə də meyil göstərmişdir.

19-cu əsrdə yaşamış mütəfəkkirlərimizdən biri də İ.Qutqaşınlinin qardaşı **Hacı Yəhya Qutqaşınli** olub. O inanırdı ki, Allah sevgisi insanın daxili mahiyyəti ilə bir vəhdət təşkil edir. Y.Qutqaşınli öz dövründə “İslamın şeyxlər şeyxi, bilicilərin və görkəmli adamların xaqanı, iki məsləkin başçısı, millətin və dinin əlovu” tərənnümçüsü kimi tanınmışdır.²⁷⁷ Y.Qutqaşınli “Hüsni xülq” (1844) əsərində yazırdı ki, “bəlkə bir adam iki şey üzrə xəlq olunubdur: biri gözdür və biri ruhdur. Bu gözü baş gözüylə mümkündür görmək, ruhi dəxi qəlb gözüylə mümkündür görmək. Bundan hər birinə iki yaxşı xislət və iki bəd xislət verilibdir. Birinə hüsni-xülq deyirlər – surəti-batindir. (necə ki, zahiri-surətə hüsni-surət deyirlər). Pəs gərəkdir ki, zahirdə olan (iki göz, ağız, burun) hamısı hüsni-layiq və kəndi nəfsində yaxşı ola. Beləcə surəti-batin dəxi bir vəqt yaxşı olur – dörd yaxşı qüvvət onda olursa: qüvvəti-elm, qüvvəti-qəzəb, qüvvəti-şəhvət və qüvvəti-ədl”.²⁷⁸ Onlardan

²⁷⁶ Yenə orada, s.97

²⁷⁷ Yenə orada, s.151

²⁷⁸ Yenə orada, s.151

hər birinin ayrı-ayrılıqda mənalarını izah edən Y.Qutqaşınlı hesab edirdi ki, bu dörd keyfiyyəti özündə əks etdirən insan kamil insan ola bilər. Onun fikrincə, yaxşı xüsusiyyətli insan o kəsdir ki, elm, qəzəb, şəhvət və ədalət qüvvətində mötədil, ya da orta yol tutur. Çünki bunların ifratı da, azlığı da insanı bəlalara sürükləyir.²⁷⁹

Y.Qutqaşınlıya görə əxlaq gözəlliyinə elm, həlm, səbr, paklıq, hürriyyət, ədalət, qeyrətlə yanaşı aşağıdakılar da aiddir: könülünü yaxşı niyyətə kökləmək, təvazökarlıq, izzətlik, himmətlilik, həyalılıq, əfv eləmək, adamların eyibini örtmək, təmənnəsiz yaxşılıq. Ona görə, hər bir müsəlman isə ixlas və əməldə, etiqadda, taətdə, imanda, Allaha ibadətdə tovhidə əsaslanmalıdır.²⁸⁰

XIX əsrdə mütərəqqi-yenilikçi ruhlu tanınmış Azərbaycan Türk ziyalılarından aşağıdakıların adlarını çəkmək olar: Abdulla Cannoğlu (1870-1838), Mirzə Baxış Nadim (1780-1878), Kazım Ağa Salik (1781-1842), Zikri Ərdəbilli (d.1790-?), Məhəmməd Xəlifə Aciz (19-cu əsr), Mirzə Möhsün Xəyali, Fazil xan Şeyda, Seyid Rza Sabir, Ziyai Ərdəbili, Xəyali Rəqim Ərdəbili, Müztər Təbrizi, Pürğəm, Mirzə Kazım Qazi Əsgərzadə Mətlə, Nazim Ərdəbili, Mail Mirzə Həsən Əfşar, Mirzə Mehdi Naci, Mirzə İsmayıl Qasir, Mirzə Rəhim Fəna, Mücrük Kərim Vardani, Molla Qədir Naci, Məhəmmədəli bəy Məxfi, Mirzə Həsən Qarabaği, Molla Ağa Bixud, Mirzə Məhəmməd Katib, Məmo bəy Məmai, Mirzə Nəsrullah bəy Didə, Bahar Şirvani, İbrahim bəy Azər, Mirzə Ələsgər Növrəs, Hacı Ağa Fəqir Ordubadi, Abdulla bəy Asi , İsmayıl bəy Nakam, Molla Məhəmməd Zövi, Əbülhəsən Vaqif, Ağadadaş Sürəyya, Həsənəli xan Qaradaği, Ağəli bəy Naseh, Məşədi Əyyub Baki, Molla Zeynalabdin Sağəri, Əbdülxaliq Yusif, Şəhriyar Şirvani, Hacı Mahmud Əfəndi Qaranizadə İncəvi və b.

Mütərəqqi-yenilikçi ruhlu İslam fəlsəfəsi çərçivəsinə uyğun
XIX əsrdə yazıb yaratmış Azərbaycan Türk qadın şair-

²⁷⁹ Yenə orada, s.153

²⁸⁰ Yenə orada, s.155

ədiblərindən Heyran xanım, Ağabəyim ağa Ağabacı, Xurşidbanu Natəvan, Mirzə Fatma Kəminə, Şahnigar Rəncur, Aşıq Pəri, Ziba xanım Ləli, Gövhər ağa, Mahtab xanım, Zöhrə xanım, Fatma Şirvani, Mah xanım, Qönçəbəyim və başqaları kifayət qədər qabaqcıl görüşlü, mütərəqqi düşüncəli olub yalnız Azərbaycanda deyil, onun sərhədlərindən kənar da kifayət qədər tanınmışlar. Onların maarifçi, ruhi-mənəvi şeirlərində Azərbaycan Türk qadının arzu-istəkləri ilə yanaşı, insan həyatına və dünyaya ictimai-fəlsəfi baxışları da əks olunmuşdur (Heyran xanım, Xurşidbanu Natəvan, Fatma xanım Kəminə, Şahnigar xanım Rəncur haqqında kitabda ayrıca bəhs etmişik).

Ağabəyim ağa Ağabacı Qarabağ xanı İbrahimxəlil xanın qızı, X.Natəvanın isə bibisi olub 1780-ci ildə Şuşada anadan olmuşdur. 1801-ci ildə Qacarlar dövlətinin hökmdarı Fətəli şah Qacarla ailə həyatı quran Ağabacı ömrünün sonuna qədər (1832) Tehrandə yaşamışdır. Onun az sayda günümüzə qədər çatan şeirləri daha çox hicran-vüsəl nisgili ilə bağlıdır.²⁸¹

Qönçəbəyim (1827-?) Naxçıvanda anadan olmuş qadın ədib-şairlərimizdən biridir. Bəzi bilgilərə görə o, Naxçıvanın sonuncu xanı Ehsan xanın, digər məlumatlara görə isə Paşa bəy Kəngərlinin qızıdır. Musa Quliyev-Rəhimoğluna görə Ehsan xanın qızı Sonabəyimin Qafqaz canişininə yazdığı məktublar da Qönçəbəyimin atasının Paşa bəy Kəngərli olmasının təsdiq edir: “Sonabəyimin digər məktublarında da Ehsan xanın iki qızının olduğu təkrar-təkrar yazılıb. Bu məktublar bir daha təsdiqləyir ki, şairə Qönçəbəyim xanım Kəngərli Ehsan xanın qızı deyil. Şairə Qönçəbəyim xanım Bilici qolundan olan Paşa bəy Kəngərlinin dost-doğmaca qızıdır”.²⁸²

Qönçəbəyim 1837-ci ildə Naxçıvandakı rus məktəbində təhsil almışdır. “Qönçəyi-ülfət” ədəbi məclisinin iştirakçılarından

²⁸¹ Həsənova Mələhət, Cəlilli Şərif. Azərbaycanın milli dövlətçilik tarixində görkəmli qadınlar. İstanbul, İMAKOFSET, 2008, s.123-124

²⁸² Quliyev Musa-Rəhimoğlu. Şair Qönçəbəyim Kəngərli: yeni arxiv sənədlərinin işığında. 525-ci qəzet. 25.04.2023-cü il

olan Qönçəbəyimin “Şahzadə İbrahim” dastanında Bəyimin dilindən deyilən şeirlərin müəllifi olduğu ehtimal edilir. Prof. Qənirə Paşayeva yazır: “Gürcü şairi Nikoloz Barataşvili Naxçıvanda mahal rəisi işlədiyi vaxtlar “Qönçeyi-ülfət”in şeir yığıncaqlarının tez-tez qonağı olmuş, burada Qönçəbəyimin poeziyasına valeh olmuşdur. O, naxçıvanlı şairə “Qönçəbəyimin nəğməsi” adlı şeir həsr etmiş, şairin şeirlərindən birini isə gürcü əlifbası ilə köçürərək tərcümə olunmaq üçün Tiflisə göndərmişdir”.²⁸³ Qönçəbəyim şeirlərinin birində yazırdı:

*Aşiq bilər məşuqunun halını,
Qismət olsa, ələ alağ əlini,
Gözləməkdən bimürvətin yolunu,
Gözümdə qalmadı qarə, de gəlsin.*

*Bizə sək rəqiblər deyirlər asi,
Mövlaya bağladığ yəni ixlası,
Mən Bəyiməm İbrahimin butası,
Gizli deyil, var aşkara, de gəlsin.*²⁸⁴

Aşiq şerinin görkəmli nümayəndələrindən biri olan **Aşiq Pəri** (d.1810/1811-?) Qarabağda Maralyan kəndində anadan olmuş, çox gənc yaşlarında vəfat etmişdir. Gözəl, rəvan təbli, ağıllı və hazırcavab qız olan Aşiq Pəri müasirləri arasında dərin hörmət qazanmışdır. Onun Cəfərqulu xan Nəva, Məhəmməd bəy Aşiq və başqaları ilə deyişmələri ədəbiyyat aləminə məlumdur.²⁸⁵

XIX əsrdə sxolastik-ehkamçı islam fəlsəfəsindən uzaqlaşmış yenidən mütərəqqi-yenilikçi ruhlu İslam fəlsəfəsinə dönüşdə bir çox din üləmalarının mühüm rolu olmuşdur. Xüsusilə də, bu dövrdə yaşamış Qafqazın şeyxülislamı və müftiləri mütərəqqi-

²⁸³ Paşayeva Qənirə. Tarixə adını yazan Azərbaycan qadınları. I cild. Bakı, “CBS” 2023, s.104

²⁸⁴ Qönçəbəyim. Şeirlər // Azərbaycan qadın şairləri antologiyası. Bakı, “Avrasiya Press”, 2005, s.58

²⁸⁵ Aşiq Pəri. Qoşmalar // XIX əsr Azərbaycan şeri antologiyası, Bakı, “Şər-qərb”, 2005, s.139

yenilikçi ruhlu İslam fəlsəfəsinin yenidən bərqərar olması üçün ciddi mücadilə vermiş, dəyərli əsərlər yazmışlar.

Qafqazın şeyxülislamlarından Axund Molla Məhəmmədəli Hüseynzadə, Axund Fazil İrəvani, Axund Molla Əhməd Səlyani, Axund Əbdüssəlam Axundzadə və başqaları dünyagörüşlərinə görə əsasən, mütərəqqi-yenilikçi islamçılıq və türkçülük yolunu tutmuşlar.

Qafqaz müsəlmanlarının ilk şeyxülislamı **Axund Molla Məhəmmədəli Hüseynzadə (1760-1852)** 1760-cı ildə Salyanda doğulub Gəncə şəhərində ibtidai dini təhsil aldıqdan sonra 1790-cı ildə İraqa getmiş və orada Bağdad Universitetinin ilahiyat və tarix fakültələrini bitirmişdir.²⁸⁶

Təhsilini başa vurduqdan sonra Məhəmmədəli Hüseynzadə 1802-ci ildə Tiflisə gəlib Şah Abbas məscidinə axund təyin edilmişdir. O, uzun illər bu vəzifədə işləməklə təkcə Tiflisdə deyil, Şərqi və Qərbi Azərbaycan, Borçalı, Dağıstan əyalətlərində ciddi nüfuz sahibinə çevrilmişdir. Məhz bu nüfuzun və hörmətin sayəsində Məhəmmədəli Hüseynzadə 1823-cü ildə Tiflisdə çar Rusiyasının idarəçiliyi altında yaradılan Qafqaz Şiə Müsəlmanları şeyxülislamlığının ilk başçısı, yəni şeyxülislamı olmuşdur.²⁸⁷

1828-ci il Türkmənçay müqaviləsinə qədər şeyxülislam vəzifəsi bir qayda olaraq Tiflis məscidinin axunduna həvalə olunurdu və məmurlar onu müxtəlif adlarla çağırırdılar. Axund Şeyxülislam Məhəmmədəli Hüseynzadəyə həm “Tiflis tatar axundu”, həm “Gürcüstanın Müsəlman ruhanilərinin rəhbəri”, həm də “Qafqaz Şeyxülislamı” kimi müraciət edirdilər.

1828-ci ildə Təbriz müctəhidi Ağa Mir Fəttah Təbatəbai Qafqazın şiə məzhəbindən olan ruhanilərə başçı (müctəhid) təyin olunandan sonra Şeyxülislam daha ağır təzyiqlərə məruz qaldı. Müctəhidliyi dövründə Məhəmmədəli Hüseynzadə ilə tez-tez ixtilaf yaradaraq onu həm insanlar, həm də hökumət qarşısında

²⁸⁶ Nurullayev Fuad. Şeyxülislamlıq zirvəsi: Hacı Allahşükür Paşazadə. Bakı, Nurlar NPM, 2014, s.39

²⁸⁷ Hüseynqulu Məmmədli. Qafqazda İslam və Şeyxülislamlar. Bakı, MBM, 2005, s.73

hörmətdən salmağa çalışan Mir Fəttah Təbatəbai hətta sünni-şiə qarşıdurması yaratmaqdan da çəkinməmişdir.²⁸⁸

Şeyxülislam Məhəmmədəli Hüseynzadə Bağdadda təhsil alsada, rus dilinə və ədəbiyyatına dərinləndən bələd idi. O, Peterburq və Moskva şəhərlərinə dəfələrlə səfər etmiş, Moskvada Cümə məscidinin tikilməsi məsələsini də qaldırmışdı. Ancaq Şeyxülislam Məhəmmədəli Hüseynzadə üçün dövlət məmuru kimi fəaliyyət göstərmək heç də asan olmamışdı. Müəyyən məsələlərdə hökumətə tabeçilikdən imtina etmiş axund və mollaları cəzalandırmaq onun üçün çox çətin və ağır idi. Rusiyanın Azərbaycanda həyata keçirdiyi siyasət isə xalq kütlələrinin narazılığını artırmışdı, din xadimləri daha bu narazılığı yatırmaqda imperiyaya yardımçı olmaq istəmirdilər. Nuxa qazısı Əbdül Lətif Əfəndi, Şuşa qazısı Əbdil Qasım üsyanın əsas təşkilatçılarına çevrilmişdilər. Mollalar vergilərin yığılmasında çar məmurlarına maneçilik törədir, xütbələrdə Rusiyanı dinsizlikdə günahlandırırtdılar. Hüseynqulu Məmmədli yazır: “Şeyxülislamın üsyana və üsyançılara qarşı mübarizəsi Qafqaz canişini knyaz Baryatınskini qətiyyə təmin etmirdi. Hətta onunla Tiflisdə etdiyi söhbətlərdə verdiyi göstərişlər Şeyxülislamın etirazlarına da səbəb olmuşdu. Bu etirazlar Peterburqa çatdıqda, qərribə də olsa, Şeyxin fikirləri əsas götürlərkək 6 dekabr 1846-cı ildə çar 1. Nikolay fərmanla Azərbaycan bəylərinin torpaq üzərində irsi mülkiyyət hüququnu tanıdı və mülkiyyət bölgüsü məsələlərinin rus qanunları ilə yanaşı, şəriət əsasında həll edilməsinə də icazə verdi. Bununla şəriət məhkəmlərinin rolu genişlənməmiş oldu və şeyxülislamın təsir imkanları da artdı. Bu, nisbi və aldadıcı güzəşt idi. Lakin bütün hallarda ondan yararlanmaq lazım idi”²⁸⁹.

H.Məmmədliyə görə, Məhəmmədəli Hüseynzadə şeyxülislam olduğu dövrdə baş qaldıran Müridizmdə dinsizlik

²⁸⁸ Nurullayev Fuad. Şeyxülislamlıq zirvəsi: Hacı Allahşükür Paşazadə. Bakı, Nurlar NPM, 2014, s.42

²⁸⁹ Hüseynqulu Məmmədli. Qafqazda İslam və Şeyxülislamlar. Bakı, MBM, 2005, s.73

görmədiyindən və Şeyx Şamilin azadlıq mübarizəsini haqq saydığından rəhbərlik etdiyi şiə cərəyanını müridizmə qarşı qaldırmamışdı. Şeyxülislam Məhəmmədəli Hüseynzadə Şeyx Şamilə şəxsən tanış idi, ona xüsusi hörmət bəsləyirdi. Bu səbəbdən qubernatorun müridizmə qarşı mübarizə aparmaq sərəncamına əməl etməkdən imtina etdi. Çünki Şeyx Şamilin gücünün müridizmdə olduğunu bildirdi. Bu cərəyana qarşı mübarizə aparmaq Şeyx Şamilə - müsəlmanların azadlığına rəhbərlik edən bir şəxsə ağır zərbə vurmaq demək idi. Buna isə Şeyxülislam qətiyyətlə razı ola bilməzdi.²⁹⁰

Məhəmmədəli Hüseynzadə 1846-cı ildə istefa verdi və onun yerinə neçə illər bir yerdə işləmiş, müavini Axund Fazil İrəvani keçdi. M.Hüseynzadə 1852-ci ildə haqqın rəhmətinə qovuşdu və Tiflisin Müsəlman qəbristanlığında dəfn edildi.

Məhəmmədəli Hüseynzadə aşağıdakı əsərləri yazmışdır: “Ağızdan-ağıza keçmiş hədislər”, “İslamın möcüzələri”, “Qiyamətdə ölümlərin dirilməsi”, “Qəlb qidası”, “Ruslar üçün İslama dair sorğu kitabı” və b.

Azərbaycan xalqının görkəmli din xadimlərindən olan **Şeyxülislam Fazil İrəvani (1752-1885)** 1752-ci ildə İrəvan şəhərində anadan olmuşdur. İlk təhsilini doğulduğu şəhərdəki molla məktəbində alan Fazil İrəvani daha sonra ali dini təhsilə yiyələnmək üçün Qahirənin “əl-Əzhər” Universitetinə göndərilmişdir. Qırx beş yaşında Qacarlara qayıdan Fazil İrəvani uzun müddət İsfahan və Təbriz şəhərlərində axund vəzifəsində çalışmış, bir müddət sonra doğma şəhərinə qayıtmış və İrəvan “Göy” Cami məscidinin baş axundu kimi fəaliyyətə başlamışdır.²⁹¹

1843-cü ildə dini və dünyəvi elmlərə bələd olan, müctəhid rütbəsi almış Fazil İrəvani Qafqaz müsəlmanları şeyxülislamının müavini vəzifəsinə layiq görülmüşdür. Axund Fazil İrəvaninin təşəbbüsü ilə ruhanilərə vəzifə maaşları kəsilməklə onlara dövlət

²⁹⁰ Yenə orada, s.74

²⁹¹ Nurullayev Fuad. Şeyxülislamlıq zirvəsi: Hacı Allahşükür Paşazadə. Bakı, Nurlar NPM, 2014, s.42

məmurları ilə eyni səlahiyyətlər verilmişdir. Beləliklə, əvvəllər müctəhidin səlahiyyəti çərçivəsində olan qayda-qanunların həyata keçirilməsi yenidən şeyxülislama həvalə edilmişdi.

Hüseynqulu Məmmədli yazır ki, 1846-cı ildə Məhəmmədəli Hüseynzadənin istefa verməsindən sonra eyni ildə Axund Fazil İrəvani Qafqazın yeni şeyxülislamı təyin edilmişdir: “İdarənin öz mövqeyini qoruyub saxlaması və genişləndirməsi məhz Fazil İrəvaninin şeyxülislamlığı dövründə mümkün oldu. Onun xidmətlərinin bəzilərini aşağıdakı qaydada sistemləşdirmək olar:

- İdarənin fəaliyyətinə prokuror nəzarəti ləğv edildi;

- Yüksək ruhani şəxslərin təyin edilməsini ruhani idarəsi özü həyata keçirdi;

- Nikah bağlanması və boşanmaların həyata keçirilməsi səlahiyyətləri məscid ruhanilərindən alınaraq daha yüksək savada malik olan axundlara həvalə edildi;

- Qazıların səlahiyyətlərinə aid məsələlərə geniş yer ayrıldı;

- Mahal qazısı təbəçiliyində olan ruhanilərə başçılıq etməli, kəbin işlərini, boşananları, ailə münacişələrini şəriət əsasında yoluna qoymalı idi. Münacişələrdə cinayət xarakteri aşkar olunsaydı, yalnız o zaman həmin işlər ümumi məhkəmələrə verilə bilərdi”.²⁹²

Şeyxülislam Fazil İrəvaninin gərgin əməyi, həmçinin Qafqaz canişini Vorontsovun yanında söz və nüfuz sahibi olması nəticəsində dini məktəblərin açılması və idarə olunması, ruhani adlara yiyələnmək üçün sınaqların həyata keçirilməsi, azyaşlılar üzərində qəyyumluğun təyin olunması, seyid adına iddia edənlərin hüquqlarının müəyyən olunması və bir çox başqa məsələlər dairə qazılarına həvalə edildi. Dairə qazıları isə əsas hesabatlarını şeyxülislama verməklə ona təbə idilər. Şeyxülislama dini məsələlərdə fətva vermək hüququ da məhz Fazil İrəvaninin fəaliyyətinin nəticəsində verildi.

²⁹² Hüseynqulu Məmmədli. Qafqazda İslam və Şeyxülislamlar. Bakı, MBM, 2005, s.79-80

H.Məmmədli yazır ki, həmin dövrdə Kazan Universitetinin professoru Mirzə Kazım bəyin Qafqaz ruhanilərinin idarə olunması ilə bağlı hazırladığı layihələr mahiyyət etibarını ilə regionda müsəlmanların sıxışdırılmasına, imperiyanın nüfuz və işğalçılıq siyasətinin möhkəmləndirilməsinə həsr edilmişdi. Mirzə Kazım bəyin təkliflərinə görə, ruhanilərin siyasi baxımdan zərərsizləşdirilməsi, siyasi işlərə qarışmaması üçün iki işin görülməsi vacib idi:

1. Ayrıca Zaqafqaziya Müsəlman Ruhaniliyi yaradılsın;
2. Ruhani şəxslərin fəaliyyəti yalnız maddi vəziyyətə bağlansın.²⁹³

İlk Şeyxülislam Məhəmmədəli Hüseynzadə kimi, Fazil İrəvani də bu təkliflərin əleyhinə olub və komissiyaya bununla bağlı öz təkliflərini təqdim etmişdi. Vəziyyətin getdikcə gərginləşməsi ilə yanaşı, Şeyxülislam Fazil İrəvaninin istefa verə biləcəyindən narahat olan canişin və çar komissiyası güzəştə getmək məcburiyyətində qalmışdılar. Ancaq 1846-cı ildən 1862-ci ilə qədər Qafqazın şeyxülislamı olan Fazil İrəvaninin fəaliyyəti dövründə şeyxülislamla canişinlik arasında narazılıqlar səngiməmiş, əksinə daha da artmışdı.

Fuad Nurullayev yazır ki, 1862-ci ildə Şeyxülislamlıq vəzifəsindən istefa verib İrəvana qayıtdıqdan sonra burada dini mədrəsə açan Fazil İrəvani İslam fəlsəfəsini öyrətməklə çoxlu sayda din xadimləri yetişdirdi. Onun şagirdləri sırasından Şərqi böyük tarixçisi və din xadimi Mühəqqiq İrəvani, Şərqi tanınmış alimi Ayətullah Mirzə Məhəmməd və başqaları çıxmışlar. Azərbaycan İslamşünaslığında ən böyük yerlərdən birini tutan görkəmli alim, ictimai və siyasi xadim Şeyxülislam Fazil İrəvani 1885-ci ildə 103 yaşında İrəvanda dünyasını dəyişmişdir.²⁹⁴

Elmi yaradıcılıqla məşğul olan Fazil İrəvani bir neçə ədəbi, tarixi və dini səciyyəvi əsərlərin müəllifidir. Əsərləri bir çox dillərə

²⁹³ Yenə orada, s.83

²⁹⁴ Nurullayev Fuad. Şeyxülislamlıq zirvəsi: Hacı Allahşükür Paşazadə. Bakı, Nurlar NPM, 2014, s.45-46

tərcümə olunmuş, Təbriz, Peterburq, Berlin, Paris və İrəvanda çap olunmuşdur. Onun “Paklıq kitabı” adlı əsəri Güney Azərbaycanın məşhur din xadimi Molla Əhməd Güzəkünaninin tapşırığı ilə 1883-cü ildə Təbrizdə fars dilində Xəttat Məhəmməd Təbrizi tərəfindən işəq üzvü görmüşdür. Fuad Nurullayevə görə XIX əsrə aid olan türk, gürcü və erməni mənbələrindən məlum olur ki, Fazil İrəvaninin “Tarixi-İrəvan” adlı əsəri də olmuşdur: “Əsər İrəvan və Qərbi Azərbaycan əyalətlərinin tarixinə, Azərbaycan xanlıqlarının fəaliyyətinin tarixi tədqiqatına həsr edilmişdir. Lakin təəssüf hissi ilə qeyd etməliyəm ki, bu əlyazmanın bu günə qədər hansı arxivlərdə saxlanılması bəlli deyildir. Bəlkə də əlyazma indiki Yerevan arxivlərində ya məhv edilib, ya da hansısa erməni müəllifinin adına dəyişdirilərək nəşr edilmişdir. Qeyd edək ki, tarixi-elmi əsərlərin müəlliflərinin dəyişdirilməsi faktları günümüzdə də ermənilər tərəfindən davam etdirilməkdədir”.²⁹⁵

Şeyxülislam Fazil İrəvani 1843-cü ilə qədər, xüsusilə də İsfahan və Təbriz şəhərlərində axundluq etdiyi dövrlərdə bədii yaradıcılıqla məşğul olmuşdur. Azərbaycan dilində yazıya aldığı “Qızılgül və bülbül” povesti isə məhz onun gənc yaşlarında İrəvanda olduğu dövrə aiddir. Avropa dillərinə bir neçə dəfə tərcümə edilən bu əsər müxtəlif illərdə nəşr olunmuşdur.

1812-ci ildə Sankt-Peterburqda nəşr edilən “Qızılgül və bülbül” povestinin müəllifi kimi saray müşaviri Xocens Marker Geğamyan göstərilir. Bu əsər 1826-cı ildə Vajja Defloribalinin tərcüməsi əsasında Parisdə fransız dilində, 1832 - 1833-cü illərdə isə Yozef Fon Hammer bu əsəri alman dilinə tərcümə edərək geniş tirajla nəşr etdirir. Bunu görən erməni “ədibi” X. M. Geğamyan hiyləgərcəsinə və həyasızcasına hərəkət edərək əsəri öz adına çıxır. Lakin Avropa və Qafqazda aparılan tədqiqatlar əsərin məhz Fazil İrəvaniyə məxsus olduğunu təsdiqləyir. Sonradan ermənilər özləri də təsdiq etmək məcburiyyətində qalırlar ki, adıçəkilən əsər Fazil İrəvani tərəfindən yazılmış, Geğamyan isə onu oğurlayıb öz adına çap etdirmişdir. “Qızılgül və bülbül” povestini “Anahit” jurnalında

²⁹⁵ Yenə orada, s.46

tərcümə edərək hissə-hissə çap etdirən Arşak Çobanyan da təsdiqləyir ki, əsər Fazil İrəvaniyə məxsusdur.²⁹⁶

XIX əsrdə mütərəqqi-yenilikçi ruhlu İslam fəlsəfəsinin nümayəndələrindən biri də **Şeyxülislam Axund Molla Əhməd Səlyani** (1812-1887) olmuşdur. Hüseyinqulu Məmmədli yazır ki, Şeyxülislam Əhməd Hüseyinzadə birinci Şeyxülislam Məhəmmədəli Hüseyinzadənin oğlu, ikinci Şeyxülislam Fazil İrəvaninin isə sevimli tələbəsi idi.²⁹⁷

1862-1884-cü illərdə Qafqazın şeyxülislamı vəzifəsini icra edən Əhməd Hüseyinzadə atası Məhəmmədəli Hüseyinzadədən fərqli olaraq Müridizm hərəkatına bir qədər fərqli yanaşmışdır. H.Məmmədli əsərində bununla bağlı Ə.Səlyaniyə aid bir iqtibas da vermişdir: “Müridizm müridin mürşidə münasibəti deməkdir. Bəzi üləmalar özlərini Peyğəmbərin (s) göstərişlərinə hüquqi təfsirlər verməyə həsr edirlər, digərləri əxlaqi, nəsihətamiz kitablar yaratmaqla məşhurlaşır, gələcək xoşbəxtlik haqqında mücərrəd və anlaşılmaz fikirlər yayırlar. Belələri xalq arasında təriqət mürşidləri adı ilə tanınırlar. Ustalıq və məharətlə niyyətlərini cahil xalqdan gizlədirlər. Onlara inanmamaq üçün təhsil və əqli inkişaf tələb olunur ki, Qafqaz xalqları da təhsilə və əqli qabiliyyətlərin inkişafına tamamilə yaddır”.²⁹⁸ H.Məmmədliyə görə Şeyxülislam əhalinin fırldaqçı adlandırdığı mürşidlərin ardınca getməsi səbəblərini rus müstəmləkəçiliyinə qarşı yönələn azadlıq mübarizəsinin ideoloji bünövrəsini təşkil edən müridizm dini-fəlsəfi cərəyanının mahiyyətində deyil, savadsızlığın geniş yayılmasında axtarır və bununla da əhalinin guya ki, aldanmış olduğunu sübut etmək istəyirdi: “Şeyxülislam Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində də imperiya əleyhinə qalxmış qüvvələrə qarşı

²⁹⁶ Yenə orada, s.47

²⁹⁷ Hüseyinqulu Məmmədli. Qafqazda İslam və Şeyxülislamlar. Bakı, MBM, 2005, s.18

²⁹⁸ Yenə orada, s.88

mübarizə aparılmasını təklif etməklə müridizmin yayılmasına yol verməməyə çağırırdı”.²⁹⁹

1872-ci ildə şeyxülislamlıqla bağlı çar tərəfindən xüsusi fərman imzalandı. Bu fərmana görə, 5 aprel 1872-ci ildə Zaqafqaziya Şiə Müsəlmanları Ruhani İdarəsi, eləcə də Zaqafqaziya Sünni Müsəlmanları Ruhani İdarəsi yaradıldı və yeni ştat cədvəlləri əsasında idarə aparatları formalaşdırıldı. Fərmanın imzalanmasından sonra Əhməd Hüseynzadənin fəaliyyəti genişləndi və səlahiyyətləri artırıldı.³⁰⁰

O, 1887-ci ildə Tiflisdə vəfat etmiş və şəhərin müsəlman məzarlığında dəfn olunmuşdur.

Əhməd Hüseynzadə Qafqazın şeyxülislamı kimi dini və dünyəvi məsələlərə münasibətdə daim mütərəqqi-yenilikçi yol tutmuşdur. H.Məmmədli yazır: “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 “Bəsaül-nas fi-məmləkəti-Qafqaz” və Azərbaycan ədəbiyyatı tarixindən bəhs edən “Tarixi-ədəbiyyati-Türk” əsərləridir. “Bəsaül-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”.³⁰¹

Deməli, Şeyxülislam Əhməd Hüseynzadə dini əsərləri ilə yanaşı, “Dilguşə”, “Tərbiətül-ətfal”, “Muəllimul-ətfal-fi-təriqə təlimə ətfal”, Azərbaycan tarixindən və ədəbiyyatından bəhs edən “Bəsaül nas-fi-məmləkətul Qafqaz” və “Tarixi-ədəbiyyati-Türk” adlı əsərlərin müəllifi kimi də məşhur idi. Bu əsərlərin bəziləri – “Dilguşə” (“Ürək açan”, 1870), “Tərbiətül-ətfal” (“Uşaqların

²⁹⁹ Yənə orada, s.88

³⁰⁰ Nurullayev Fuad. Şeyxülislamlıq zirvəsi: Hacı Allahşükür Paşazadə. Bakı, Nurlar NPM, 2014, s.47

³⁰¹ Hüseynqulu Məmmədli. Qafqazda İslam və Şeyxülislamlar. Bakı, MBM, 2005, s.91

tərbiyəsi” 1870), (“Muəllimul-ətfal-fi-təriqə təlime ətfal”, 1875) kitabça şəklində Tiflisdə litoqrafiya üsulu ilə çap edilmişdir.

Şeyxülislam Əhməd Hüseynzadə ilə əməkdaşlıq edən M.F.Axundov məktublarının birində onun haqqında belə yazırdı: “...Qeyd etdiyim şəxs yüksək dostum, Qafqazın Şeyxülislamı Axund Molla Əhməd Hüseynzadədir. Müxtəlif elmlər və fənlər sahəsində - astronomiya, coğrafiya, riyaziyyat, təbiət, tarix, hikmət və xüsusilə fiqh-elmi sahəsində bütün Qafqaz ölkəsində Şeyxülislamın tayı-bərabəri yoxdur. bununla Belə, o, filosof təbiətli və liberal məsləkli bir adamdır”.³⁰²

Biz, Əhməd Səlyaninin “filosof təbiətli və liberal məsləkli bir adam” olmasını “Əkinçi” qəzetinə yazdığı bir məqaləsində də görürük. Səlyani yazırdı ki, doğrudan da, peyğəmbər dini elmlərlə yanaşı dünyəvi elmlərin də öyrənilməsini vacib hesab etmişdir. Çünki bu dünyada insanın-müsəlmanın ruhani ehtiyacları ilə yanaşı cismani ehtiyacları da vardır. Səlyani cismani ehtiyaclarla bağlı yazırdı: “Amma bəni-noibəşərin ehtiyaci-cismanisi məlum və aşkardır ki, insan hali-həyatında möhtaci-təhsili-məaşə və təksibi-məkulat və məlbusata və tədbiri-mənzil və məskən və təhzi-əxlaqa və təməddüni-ictimaa və cəlbi-nəf və dəfi-zərəyə və möhtac-ileyhlərin hər biri mövqufdur ülumi-mütəəvvivə və kəsirəyə. Məsələn, təhsili-məaşə və məşğulat mövqufdur elmi-fələhətü ziraətə və elmi-ğərsvə peyvəndə, elmi-məcariyil-iyun vəl-ənharə və həfri-qənaətü ubarə və elmi-hifzai-heyvanatü tüyurə və elmi-istiyadü huşü səmukə və təhsili-məlbusat mövqufdur elmi-nəscü hekayətə və elmi-səbağətü xəyatətə və elmi-kəsbü ticarətə və tədbiri-mənzil mövqufdur elmi-təmirü ticarətə və elmi-həddadivü cərri-əqsalə və bu elmlərin hər birinin təhsili-əsbab və alatu mövqufdur fünuni-kəsirəyə misli-elmi-məadin və elmi şimya və elmi-fizikə və elmi-ximya və elmi-matematika və elmi-məsahət və elmi-xəvassi-əşya və elmi həndəsə və elmi-hesab və elmi-edada və bunların təhsli mövqufdur elmi-kitabət və qiraətə”.³⁰³

³⁰² Yenə orada, s.93

³⁰³ Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, “Avrasiya Press”, 2005, s.116

Səlyaniyə görə, insanlar maddi dünyaya baxıb onu dərk etməklə yanaşı, o biri dünyanı da düşünməyə bilmir. Deməli, insanın ruhani məsələyə də ehtiyacı vardır. Çünki insanlar düşünürlər ki, bu dünyada öldükdən sonra başqa bir aləmdə mövcud olacaqlarını, yaxud da onları bu dünyaya kim gətiribdir. Səlyani yazır: “İnsan kətmi-ədəmdən ərseyi-vücudə gəlib, bu aləmə baxıb təsəvvür edər ki, aya bu mövcudatə ki, anən-fəanən təcəddüdi-təğyirdədir, kim mövcud edibdir ki, bizim bu vücudumuz mövt olandan sonra ədəmi-məhz olacaq ya bir əlahiddə aləmdə genə mövcud olacaqdır? Pəs insan bu təsəvvüratda cövr edər və bu günə təsəvvürat onu işgəncəyə çəkər ki, aya bizi bu aləmə kim gətiribdir və aya onun ilə bizim aramızda bir vasitə var, ya yox və biz mövt olandan sonra aləmi-digərdə nə tövr olacaqdır”.³⁰⁴

Səlyani doğru hesab edir ki, o dünya haqqında biliklər əldə etmək üçün də insanın həm dini elmlərə, həm də dünyəvi elmləri bilməyə ehtiyacı vardır. Səlyani yazır: “Pəs insan möhtac olur bu günə ruhani təsəvvüratı fəhm-dərk etməyə və bu ehtiyacın rəfi mövqufdur təhsili-elmi-fəqahətə və elmi-kələmə və elmi-təfsirə və elmi-hədəsə və bu elmləri təhsili mövqufdur elmi-nəhv və elmi-sərf və elmi-məan və bəyana və bunların təhsili mövqufdur elmi kitabətə və inşağa və sair ülumi-müxtəlifəyə. Hər tərəfə baxsan özünü bu elmlərə möhtac görərsən. Buna binaən bizim peyğəmbərimiz ümmətini təhsili-üluma təhris etmək babında buyurublar: Ey mənim ümmətim, bilin və agah olun ki, əlülmü ilman elmül-əbdan və elmül-ədyan və məqami-təhrisdə elmi-əbdanı elmi-ədyandan müqəddəm zikr buyurublar və ülumi-dünyəviyyə və axiriyyəni bu qövlündə cəm ediblər və çün bu iki elmin təhsili ağı ilə mümkün olur, ona binaən buyurublar ki, ələqlü əqlan əqlül-məaş və əqlül-məad. Yəni xudavəndi aləm bu iki əqli bəni-noi-bəşərə kərmaət edibdir ki, əqli-məaş ilə elmi-əbdanı təhsil edə və qəli-məad ilə elmi-ədyanı”.³⁰⁵

³⁰⁴ Yenə orada, s.116

³⁰⁵ Yenə orada, s.116

Qafqaz Müsəlmanları Ruhani İdarəsinin 1885-1893-cü illərdə şeyxülislamı olmuş **Axund Mirzə Həsən Tahirzadə** (1837-1893) dövrünün qabaqcıl maarifçisi, elm və din xadimi olmuşdur. 1837-ci ildə Şuşada anadan olub, ilk təhsilini ailədə, sonra isə Şuşa qəza məktəbində alan Mirzə Həsən ali ruhani təhsili almaq üçün Təbrizə göndərilib, burada ərəb, fars və türk dillərinə yiyələnib. Təhsilini başa vurandan sonra ona dini məktəb açmağa icazə verilib. O, məktəbin müdiri və müəllimi kimi geniş fəaliyyət göstərmiş. Bir müddətdən sonra “Axund” rütbəsi alan Mirzə Həsən vətənə qayıdıb və Cəbrayıl qəzasının Qarğabazar kəndində məktəb açaraq dərs deyib.

Fuad Nurullayev yazır ki, 1878-ci ilin mart ayının 31-də Peterburq Universitetinin rektoruna ərizə ilə müraciət edən Mirzə Həsən Tahirzadə səs çoxluğu ilə Şərq fakültəsinin Fars dili və ədəbiyyatı kafedrasına fars dili müəllimi vəzifəsinə təyin edilir: “Bir qədər sonra şəxsən çarı müşayiət edən mühafizə korpusuna ştatla molla təyin edilən Mirzə Həsən Tahirzadə bu vəzifəni icra etməklə yanaşı, rus ədəbiyyatı ilə də yaxından tanış olur. Daha sonra o, fransız dilini də öyrənib rus və fransız ədəbiyyatının ən yaxşı nümunələrini oxuyaraq Azərbaycan türkcəsinə tərcümələr etməyə başlayır”.³⁰⁶

1879-cu ildə Peterburq Universitetindən ayrılaraq Şuşaya qayıdan Axund Mirzə Həsən Tahirzadə Tiflisdə yerləşən Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinə yüksək vəzifələrdən birinə təyin edilir. Bir il sonra Gəncə quberniyasının Şuşa, Zəngəzur, Cavanşir qəzalarının qazısı və Şuşa məclisinin sədri seçilir.

Tutduğu vəzifələrdə özünü doğrultan və önünə çıxan çətinliklərin öhdəsindən məharətlə gələn Axund Mirzə Həsən Tahirzadə çar hökuməti tərəfindən 1885-ci ildə Qafqazın şeyxülislamı və Şiə Ruhani İdarəsinin sədri təyin edilir. Ömrünün sonunadək bu vəzifəni icra edən Axund Mirzə Həsən Tahirzadə

³⁰⁶ Nurullayev Fuad. Şeyxülislamlıq zirvəsi: Hacı Allahşükür Paşazadə. Bakı, Nurlar NPM, 2014, s.54

xalqının qayğısına qalır, Tiflisə köçdükdən sonra isə rus və Azərbaycan dili tədris olunan yeganə ibtidai məktəbi himayə edir.

Azərbaycan türkcəsini təbliğ etmək və bu dili öyrənmək istəyən rüslərə yardım etmək məqsədi ilə Şeyxülislam Mirzə Həsən Tahirzadə tərəfindən 1887-ci ildə “Samouçitel tatarskoqo yazıka, ili rukavodstvo” adlı dərslik hazırlanır. Lakin 6 hissədən və 398 səhifədən ibarət olan bu əsər naməlum səbəblərə görə nəşr olunmamışdır.³⁰⁷ Axund Mirzə Həsən Tahirzadə 1893-cü il iyunun 21-də Tiflisdə vəfat etmişdir.

Qafqaz Müsəlmanları Ruhani İdarəsinin şeyxülislamı olmuş **Axund Əbdüssəlam Axundzadə (1843-1907)** də bu dövrün tanınmış mütəfəkkirlərindən biridir. Hüseyinqulu Məmmədiyyə görə anasının məsləhəti ilə o, 1861-ci ildə Tiflisə gedərək Qafqaz müsəlmanlarına rəhbərlik edən, əslən Salyan şəhərindən olan Şeyxülislam Əhməd Hüseyinzadənin qəbulunda olmuşdur: “Həmyerlisinin ağılına, savadına və dünyagörüşünə heyran qalan Şeyxülislam ona idarənin nəzdindəki mədərəsədə müəllim işləməyi məsləhət görür. Əbdüssəlam mədrəsədə dərs dediyi müddətdə İslam elminin dərinliklərinə baş vurur, dini fəlsəfəni mükəmməl öyrənir. Qısa müddətdə hörmət və nüfuz qazanan, Şeyxülislamın şəxsi kitabxanasından məharətlə yararlanan Əbdüsəlam 1878-ci ildə Qori Seminariyasına Azərbaycan dili və şəriət müəllimi işləməyə dəvət edilir”.³⁰⁸

1870-1890-cı illərdə Tiflisdəki Qori seminariyasında Türk dili və şəriət müəllimi işləyən Axundzadə mütərəqqi baxışlı pedaqoq və maarifçi kimi tanınmışdır. Məhz onun sayəsində Qori seminariyasını bitirən əksər azərbaycanlı tələbələr ömürlərini xalqın savadlanmasına həsr etmişlər. “1895-ci ildə Axund Əbdüssəlam Axundzadə Qafqaz Müsəlmanlarının Ruhani İdarəsinə sədr təyin olunur. Təyinat rus canişliyinin ürəyindən olmadığı üçün

³⁰⁷ Yenə orada, s.54

³⁰⁸ Hüseyinqulu Məmmədli. Qafqazda İslam və Şeyxülislamlar. Bakı, MBM, 2005, s.101

ilk onun fəaliyyəti nəzarətə götürülür, işinə tez-tez müdaxilələr edilirdi”³⁰⁹

Şeyxülislam Axund Əbdüssəlam Axundzadə 1907-ci ildə Tiflisdə vəfat etmişdir.

Ə.Axundzadə yalnız dini elmləri deyil, Şərqi tarixi, ədəbiyyatı, astronomiya, fəhiq və başqa elmləri də mənimsəmişdir. Bir çox dini, tərbiyəvi və elmi əsərlərin (“Qısa qrammatika”, “Fars dilinin açarı”, “Vəz və nəsihət”, “Hökmlərin başlıcası”, “Tərbiyə kitabı”, “Ən gözəl fikirlər kitabı” və b.) müəllifi olan Axundzadənin ən tanınmış kitabı “Müqəddəs peyğəmbərlər tarixi”dir.³¹⁰ Eyni zamanda, onun Hüseyn Əfəndi Qayıbovla (1830-1917) birgə yazdığı “Müqəddəs tarix” (1899) kitabı da var.

O, “Müqəddəs peyğəmbərlər tarixi” kitabında qədim dövrlərdən çağımızadək dini dünyagörüşün yaranması və inkişaf mərhələlərinə toxunmuşdur. İslamaqədərki monoteist dinlərin (iudaizm, xristianlıq və b.) mahiyyəti və həmin dinlərin yayıcıları-peyğəmbərləri barədə geniş məlumat verən Axundzadə çalışmışdır ki, məsələlərə obyektiv yanaşsın. Yəni o, şeyxülislam olmaqla yanaşı, digər dinlərə, inanclara hörmətlə yanaşılmasının vacibliyini ifadə etmişdir. Bununla da Axundzadə islamaqədərki monoteist dinlərin və onların peyğəmbərlərinin islamla heç bir ziddiyyət təşkil etmədiyini, əksinə, İslamın bir növ həmin səmavi dinləri təsdiq etməklə yanaşı, ancaq daha mükəmməl bir formada meydana çıxdığını ortaya qoymuşdur. Axundzadənin bu əsərdə İslama, Həzrət Məhəmmədə (s) və onun övladlarına geniş yer verməkdə məqsədi isə dinimizin mahiyyətinin müsəlmanlara doğru çatdırmaq olmuşdur. O, müsəlmanların birliyi dedikdə də, ilk növbədə, mənəvi birliyi nəzərdə tutmuşdur: “Qurani-Məcid bəşəriyyətin dünya və axirətin doğruluğuna bəis inam və əməl etməyə və həm də tanınmış peyğəmbərlərin və kəramət başçıların əhvalatını əhatə edir. O inam və istəkləri bilmək və əməl etmək hər bir kəsin (əvvəl borcu) və müqəddəs vəzifəsi olub, islamıyyətin

³⁰⁹ Yenə orada, s.103

³¹⁰ Mövlayi Adil. Qafqazda elm dünyasının ulduzları. Bakı, “Bahar”, 2013, s.27

təhqiqi, dini əqidəyə dair əsərlərin qorunması və vacib işlərin həmişə meydana gətirilməsi üçün zəruridir”.³¹¹

Ə.Axundzadə hesab edirdi ki, müsəlman xalqların sosial-siyasi problemlərlə üzləşməsinin əsas səbəbi əsl İslamdan uzaq düşmələridir. Onun fikrincə, hazırda müsəlman xalqları, xüsusilə türklər qarşılaşdıqları problemləri həll etmək üçün, ilk növbədə, dini-elmi biliklərini kamilləşdirməli və sözün həqiqi mənasında İslam birliyi uğrunda çalışmalıdırlar. Bunun üçün də türk dilində İslamın mahiyyətini doğru ifadə edən yeni kitabalara ehtiyac vardır. O da, bu kitabını türklər arasındakı dinlə bağlı çatışmazlıqları aradan qaldırmaq məqsədlə yazmışdır: “Qurani-Məcidin hekayətlərini təlimə daxil etməmiz və bu barədə vətən övladları üçün türki-Azərbaycan dilində bir təlim kitabının olmaması tərbiyə və ədəb məsləkində olan qüsurlarımızdan biri və ən mühümüdür. Çünki aydın və aşkardır ki, din və etiqadca insanın əvvəlinci təklifi və fərzi üsuli-dindir”.³¹²

O hesab edirdi ki, İslamı dərk etmək üçün iki başlıca şərt vardır: Birincisi, Qurani-Kərimin mənasını anlamaq; ikincisi, peyğəmbərlərin, o cümlədən Həzrət Məhəmmədin (s.) həyatını öyrənmək, onların gözəl əxlaqı ilə tanış olmaqdır. Axundzadənin fikrincə, İslam dini hər bir müsəlmanın qəlbində, həyatında nə qədər möhkəm yer tutarsa, onun səadət yoluna daxil olması və nicat əldə etməsi də bir o qədər yaxın olacaqdır. Əgər hər hansı bir müsəlman dini qayda-qanunları anlamayıb, bu mənada da ona əməl etməyəcəksə, o zaman onun səadət yolu və nicat yeri də olmayacaqdır. Onun fikrincə, müsəlmanlar üçün ilk növbədə, vacib olan Quranın mahiyyətini dərk etməkdir. Axundzadə yazır: “Bu üsul (İslam dininin qayda-qanunları – F.Ə.) qəlbə özünə nə qədər möhkəm yer tutarsa insanı bir o qədər səadət yoluna və nicata cəlb və yolçu edər. Üsuli-dindən tövhid və məadın qəlbə qərarlaşmasına və istehkamına səbəb hər gün məyyən vaxtlarda qılınan namazdır ki, kəlmeyi-teyyibəni, tövhidi təkrar etməklə

³¹¹ Axundzadə Əbdüssalam.Müqəddəs peyğəmbərlər tarixi.Bakı, Azərənşr, 1993, s.6

³¹² Yəne orada, s.6

Tanrının təkliyinə şəhadət verir, Xudavəndi-ələmi dua və sənə edib cəza günü gözəl əcr verəcəyinə ümidvar oluruq”³¹³

Axundzadəyə görə hər bir müsəlmanın Quranın mahiyyəti ilə yanaşı, peyğəmbərlik barəsində də anlayışı olmalı və peyğəmbərlərin həyatını yaxından tanımalıdır. Çünki peyğəmbərlər Allahın sözünün yer üzərindəki yayıcıları və təbliğatçılarıdır. Əgər bir müsəlman Peyğəmbərinin (s) tarixini bilməsə, onun Əhli-beytini tanımasa İslam əqidəsinə etiqadı yarımçıq olacaqdır. O, yazırdı: “Amma peyğəmbərlik barəsində qısaca da olsa, həzrət peyğəmbərin beyətinə və həqiqiliyinə etiqad olunarsa da onların gözəllikləri və üstünlükləri naməlum qaldığı surətdə bu etiqadın qəlbə yayılıb genişlənməsi mümkün olmayacaqdır. Lakin bunun əksinə, tanıma və yəqin etmə kəmalə yetib əhvalatdan tam təfsilatı ilə xəbərdar olduqda cürbəcür istifadələrə bais olacaqdır. Belə ki, hər bir kəs səadət yolu ilə möhnəti bir-birindən fərqləndirib qurtuluş yolunun yolçusu olmağa meyil göstərəcəkdir. Həzrət peyğəmbərlərin dövrlərindəki tayfaların adətlərini, nə səbəbə xoşbəxt və ya qəzəbə düşər olmalarını göz qabağına gətirib alçaqlıq və yaramazlığa gətirib çıxaran əməllərdən çəkinəcək və sığınacaqlar”³¹⁴

“Müqəddəs peyğəmbərlər tarixi” kitabını müsəlman xalqlarının biri-birləri ilə yaxınlaşması məqsədlə qələmə aldığı yazan Axundzadə hesab edirdi ki, din və dünya işlərinin yaxşı xüsusiyyətlərini və kamalını axtaran hər kəs keçmişlərin halına diqqət etməklə neçə-neçə təcrübələr əldə edər, bununla da yaşayış və axirətinin işlərini kamilləşdirər.

Ə.Axundzadə Hüseyn Əfəndi Qayıbovla birgə yazdığı “Müqəddəs tarix” kitabında da digər peyğəmbərlərlə yanaşı, İslam dini, onun peyğəmbəri ilə bağlı bilgilər vermişdir. Onlar yazırdılar: “Peyğəmbərimiz qeyri-müsəlmanlarla da insani münasibət yaradıb, onlara əl tutmağı, xeyir və qəmlərinə şərik olmağı bizə tapşırırmışdır. Onlara paxıllıq, həsəd və həqarəti bizə haram etmişdir, hətta kafir olsalar belə. Yalnız təcavüzkar və qan tökməyi

³¹³ Yenə orada, s.7

³¹⁴ Yenə orada, s.7

yüngül sayanlara qarşı mübarizə edərək haqqı bərqərar etməyi bizə əmr etmişdir”.³¹⁵

1823-1872-ci illərdə Zaqafqaziya Müsəlmanları İslamın sünni və şiə məzhəblərinə uyğun olaraq müftilik və şeyxüslamlıq adları altında fəaliyyət göstərmişlər. Nəhayət, 5 aprel 1872-ci ildə “Zaqafqaziya şiə və sünni məhəmmədi ruhanilər idarəsi haqqında Əsasnamə” Dövlət Şurasının təqdimatı ilə Rusiya çarı tərəfindən təsdiq edildikdən sonra Şeyxülislamın rəhbərlik etdiyi idarənin nəzdində şiə, Müftinin rəhbərlik etdiyi idarənin nəzdində isə sünni ruhani idarələri təsis olunmuşdur. XIX əsrdə Qafqaz müsəlmanlarının sünni İslam cərəyanının mütərrəqqi ruhlu müftiləri Osman Əfəndi Vəlizadə, Məhəmməd Əfəndi Müftizadə, Əbdülhəmid Əfəndizadə, Hüseyn Əfəndi Qayıbzadə və başqaları olmuşlar.

Zaqafqaziya Müsəlman Ruhani İdarəsinin tərkibində Qafqaz müsəlmanlarının sünni İslam cərəyanının ilk müftisi kimi bu vəzifəyə 1832-ci ildə **Tacuddin Mustafini** təyin edilmişdir. Tatar kökənli T.Mustafini 1840-cı ilə qədər bu vəzifəni icra etmişdir.

1842-ci ildə tanınmış Azərbaycan Türk şairi Molla Vəli Vidadinin oğlu **Osman Əfəndi Vəlizadə** Qafqazın (Zaqafqaziyanın) ikinci müftisi təyin edilmiş və o, 1847-ci ildə vəfat edənə qədər Tiflisdə bu vəzifəni icra etmişdir.

Qafqaz müsəlmanlarının sünni İslam cərəyanının üçüncü müftisi Osman Əfəndi Vəlizadənin oğlu **Məhəmməd Əfəndi Müftizadə** olmuşdur. Məhəmməd Əfəndi dövrünün ən nüfuzlu ilahiyyatçılarından biri olmaqla yanaşı, mütərəqqi-yenilikçi bir din xadimi dövrünün tanınmış ziyalıları, o cümlədən Seyyid Əziz Şirvani ilə münasibətləri olmuşdur. Məhəmməd Əfəndi Müftizadə 1847-ci ildən 1872-ci ilədək Tiflisdə Qafqaz (Zaqafqaziya) sünni müsəlmanlarının müftisi vəzifəsini icra etmişdir.³¹⁶

Şamaxı şəhərində anadan olan **Müfti Əbdülhəmid**

³¹⁵ Qayıbov Hüseyn Əfəndi, Axundzadə Əbdüssəlam. Müqəddəs tarix. Bakı, “Təhsil cəmiyyəti”, 2007, s.70

³¹⁶ Nurullayev Fuad. Şeyxülislamlıq zirvəsi: Hacı Allahşükür Paşazadə. Bakı, “Nurlar” NPM, 2014,s.113

Əfəndizadə (1812-1880) əmisi Hacı Əli Əfəndizadənin dərslərini Şamaxı mədrəsəsini bitirmişdir. O, 1849-cu il fevralında dövlət məktəbinə işə götürülüb şəriət müəllimi olmuşdur. 1860-cı ilin əvvəlində Məkkənin ziyarət edən Ə.Əfəndizadə 1864-cü il yanvarında Şamaxı Ruhani İdarəsinə sədr və qazi təyin olunmuşdur.³¹⁷ Müfti Ə.Əfəndizadə 1872-ci il dekabrın əvvəllərində Qafqaz (Zaqafqaziya) Sünni Əhli İdarəsinin sədri vəzifəsinə təyin olunduğundan Tiflisə köçmüşdür. O, 1880-ci il dekabr ayının 10-da Tiflisdə vəfat edib.

Qazax qəzasının Salahlı kəndində anadan olan **Hüseyn Əfəndi Qayıbzadə (1830-1917)** dini elmlərlə yanaşı, ərəb, fars və türk dillərini, həmçinin Şərqi ədəbiyyatı və tarixini də mükəmməl öyrənmişdir. 1883-1917-ci illər arasında Qafqaz müftisi kimi çalışmış H.Qayıbzadə bir neçə məqalənin və kitabın müəllifi kimi də tanınır. O, müsəlman mədrəsəsində tədris üçün riyaziyyata dair “Məsaili-ammil-hesab” (Ümumi hesab məsələləri) və ana dilini təzə öyrənmələr üçün “Məbdəyi-təlimi-sibyan” (“Yeniyyətlər üçün başlanğıc”) adlı dərslər vəsaitləri də hazırlayıb. H.Qayıbzadə təkcə maarif sahəsində deyil, ədəbiyyatşünaslıq sahəsində də xeyli işlər görüb. Bu baxımdan H.Qayıbzadənin tərtib etdiyi dörd cildlik “Azərbaycanda məşhur olan şüəranın əşarına məcmuədir” kitabı çox dəyərlidir.³¹⁸

Göründüyü kimi, 19-cu əsrdə yazıb yaratmış eyni zamanda, Qafqazın şeyxülislamı və müftiləri kimi mühüm vəzifə tutmuş din ulamalarının böyük çoxluğu dini və dünyəvi elmlərə münasibətdə mütərəqqi-yenilikçi mövqedə dayanmışlar.

³¹⁷ Yenə orada, s.114

³¹⁸ Azərbaycan multikulturalizminin elmi-fəlsəfi və ictimai-publisistik qaynaqları. II kitab. Bakı, “RS Poliqraf” MMC, 2021, s.142

ABBASQULU AĞA BAKIXANOV

Həyat və yaradıcılığı. XIX əsr Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixində İslam dininə, o cümlədən Şərqi-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.³¹⁹

1819-cu ildə Qafqazın baş hakimi A.P.Yermolov tərəfindən Tiflisə dəvət olunaraq Şərqi 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.³²⁰

Çar Rusiyası ordusundan istefa verdikdən sonra o, elmi yaradıcılıqla məşğul olmaqla yanaşı daha sonra müsəlman Şərfinə 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.³²¹

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.

³¹⁹ Poetik məclislər. Toplayanı və tərtib edəni: Nəsrəddin Qarayev. Bakı, "Yazıçı" nəşriyyatı, 1987, s.33

³²⁰ Рзакулизаде С. Дж. Из истории философской мысли Азербайджана. Баку, Текнур, 2010, с.529-535

³²¹ Bakıxanov A.A. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan şəri antologiyası, Bakı, "Şərqi-Qərb", 2005, s.67

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 doğru yazırdı ki, o, İslamda şiəlik məzhəbindən olsa da, əslində çağdaşı olduğu dindəşlarına bənzəmirmiş: “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”.³²²

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 Hüseyinə (ə) həsr etmişdir. Mərsiyə xarakteri daşıyan bu əsərini qələmə almaqda Bakıxanovun əsas məqsədi Əhli-beyt tərəfdarlarının və İmam Hüseyinin (ə) şəhadət yolunun fəlsəfi-mənəvi mahiyyətini göstərmək istəyi olmuşdur. Azərbaycan Türk mütəfəkkiri çalışmışdır ki, əqidə və iman yolunda şəhid olan İmam Hüseyinin (ə) yüksək əqidəsini müsəlmanlara çatdırsın:

*Sənsiz siyah olur bizə bu ruzigarlar,
Əldən alır inamımızı ahü zarlər.
Ali-Rəsul bisəriü saman qalan zaman,
Qılsın nə çarə dərdinə diltfıklarlar?³²³*

Bakıxanovun fikrincə, Kərbəladada baş verən hadisə elə bir faciədir ki, bütün dünya, o cümlədən İslam aləmi heç vaxt onun üstündən sükutla keçə bilməz. Əksinə, Kərbəladakı matəm qəmimi bu günə qədər unutmayan müsəlmanlar indən belə də İmam Hüseyinin (ə) şəhadətə qovuşduğu günü qeyd edəcəklər. Çünki Bakıxanovun təbrincə desək:

³²² Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.265

³²³ Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.450

*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.*³²⁴

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,
Kim mehri nəzər baxarsa mahə,
Keyvandan alıb kəməli-rifət,
Bercisə verərdi min səadət.
Əzmində görüb fütuhi-fərcam
Almazdı əlində tiğ Bəhram.*³²⁵

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.
Ğəm xəzanı solduranda dostların əhvalını,
Min bəzəklə rəng vurub səhni-gülüstan eylədim.
Son vəsi evladının meydandakı cövlanını,
Vəşf edib sən də qələm atilə cövlan eylədim.*³²⁶

Ancaq çox keçmir ki, onun dünyagörüşündə ciddi dəyişikliklər baş vermiş, o, şiəlik təəssübkeşliyini davam etdirmək əvəzi-

³²⁴ Yenə orada, s.450

³²⁵ Yenə orada, s.453

³²⁶ Yenə orada, s.454

nə, 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-Şərqi 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”.³²⁷ Bu baxımdan onun fikrincə, “Bakıxanov Azərbaycanın orta əsrərinin son və eyni zamanda da, yeni dövrünün ilk mütəfəkkiri idi... Onun əsərləri forma və mahiyyət etibarlı ilə köhnə və yeninin qarışığından ibarətdir”.³²⁸

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 Bakıxanova-qədərki (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.

³²⁷ Ахмедов, Э.М. Философия Азербайджанского просвещения. Баку: Азернешр, 1983, s.12

³²⁸ Yəni orada, s.60

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 kimlərsə oxşatmamalıdır, əks təqdirdə, “insan heyvandan fərqlənməz”.³²⁹ Bu mənada, Bakıxanov etiraf etmişdir ki, gənc yaşlarında özü də bu hissələri 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”.³³⁰

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 kənar 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 fərqlənirdilər ki, mətləbləri tutuşdurmadan və dəilliləri araşdırmadan onları anlamaq çətin idi”.³³¹

³²⁹ Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.20-21

³³⁰ Yenə orada, s.21

³³¹ Yenə orada, s.22

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.³³² 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 qaldıraraq 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.³³³

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,

³³² Yenə orada, s.22

³³³ Əsgərli Zaman. Bakıxanov – Qüdsi. Bakı, “Elm”, 2015, s.97

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 yaxşılıq pis vəziyyətdə qoymamalı, tənbəlliyə qapılmamaqla yanaşı, hərislikdə də etidalı gözləməlidir. Həyat yaşamında etidala əməl edilməsinin vacibliyi ilə bağlı fikirlərinə davam edən filosof 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”.³³⁴

Gördüyümüz kimi, burada filosof təbiət qanunlarından da çıxış edərək insanların hər bir məsələdə orta mövqə tutmasını vacib hesab etmişdir. Doğrudan da, təbiət qanunlarında əsasən orta bir vəziyyət hökm sürür, ancaq bundan kənara çıxmalar baş verdikdə ciddi kataklizimlərlə üz-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, xaoslarla 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 çevrildə, o zaman nəinki təmsil olunduğu

³³⁴ Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.23

topluma, eləcə də digər toplumlara və bütövlükdə bəşəriyyətə ciddi zərərlər 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 şərə yol vermək özü məsləhətdir. Çünki dünyanın bütün atri-butlarında 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 bilir. 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”.³³⁵ 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 xəcələt çəkər.³³⁶ Başqa sözlə, ona görə yaxşı əməldən iki dəfə zövq alırsan, birincisi onu edəndə, ikincisi isə onun əvəzi sənə çatanda.³³⁷

İnsanın kamilləşərək Allahla vəhdətdə olması yolunda rahatlıq məsələsinə gəlincə, Bakıxanovun düşüncəsi ondan ibarətdir ki, rahatlıq haldadır, yəni malda, dövlətdə, rütbədə deyildir.³³⁸ Ona görə, rahatlıq insanın öz halından razı olmasından ibarət olduğu üçün də o, hər hansı bir mənəbdə və ya peşədə olursun rahatlığı əldə edə bilər. Azərbaycan Türk mütəfəkkiri çox

³³⁵ Yenə orada, s.24

³³⁶ Yenə orada, s.25

³³⁷ Bakıxanov A.A. Nəsihətlər. Hikmət çələngi. Bakı, Gənclik, 1997, s.11

³³⁸ Yenə orada, s.7

doğru ifadə edirdi ki, şadlıq əldə etmək səbəblərinin fikrini etməyin özü də tükənməz bir qəmdir, yalnız bu dairədən uzaq olan ürək şaddır: “Xülasə, adam gərək elə etməsin ki, öz tayları ona qıbtə 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”.³³⁹

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, özümüzdən şikayət etməliyik, əks təqdirdə də, kənardan gələn müsibətlərə qarşı mübarizə aparmalıyıq. Mütəfəkkirə görə, bu müsibətləri bütün hallarda yalnız özümüzlə nisbət verərək izah etməməli, təbiətin və cəmiyyətin ümumi problemləri kimi görməli, müsibətlərə qarşı da təkbaşına deyil, birlikdə mübarizə aparmaq məqsədəuyğundur.³⁴⁰ Bizcə də, fərd, cəmiyyət olaraq müsibətlərin özümüzdən ya da kənardan gəlməsindən asılı olmayaraq, birincisi, bəlalara heç bir zaman boyun əyməyərək daim çıxış yolu aramalı, ikincisi isə daha çox özümüzdənmi, 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,

³³⁹ Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.27

³⁴⁰ Yenə orada, s.27-28

farslar ərəbləri, ərəblər almanları, almanlar ingilisləri bəyənirlər. Bakıxanov yazır: “Hələ avam camaat kənarda dursun, kamal sahibləri də təqliddən əl çəkə bilmirlər. Zahidliyə əsir olan şəriət başçıları, vacib şeylərdən başqa, ehtiyatla hərəkət edib, heç bir şeyin puçluğunu qəbul etmirlər”.³⁴¹

Bakıxanov haqlı olaraq göstərirdi ki, “zahidliyə 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.³⁴² 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 tədricən 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. Abır, 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 müfaviq 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

³⁴¹ Yenə orada, s.30

³⁴² Yenə orada, s.30

qədər ziddinə olmamağa çalışmaq lazımdır. Çünki hər şey xalqın adət-ənənələrinə zidd olduqda, xalq ondan çəkinər və xeyirli iş görməyə bacarığı olmaz”.³⁴³

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 hisslər vasitəslə həm qafil, həm də ayıq ola bilər. İşin başlanğıcında eşqimizin kimə olduğunu və ondan nə əldə edəcəyimizi düşünməliyik. O, əqlə batan və məqbul olursa, xoşbəxtlikdir”.³⁴⁴

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 açma bilmədiyini, ya da haradasa doğru görmədiyini 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 verir. 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.”³⁴⁵

³⁴³ Yenə orada, s.32

³⁴⁴ Yenə orada, s.35

³⁴⁵ Yenə orada, s.39

Ümumiyyətlə, Bakıxanov Allahın böyüklüyünü, kamilliyini qəbul etməklə yanaşı, dünyadakı işlərin icrasını səbəblərin varlığına bağlı etmişdir.³⁴⁶ 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.³⁴⁷

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 zikr edirlər” - ayəsi mövcübincə 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 bədtədir. Bütperəstlik bu cür zahidlikdən fəzilətdir; çünki o, etiqad üzündən, bu isə qərəz üzündəndir”.³⁴⁸ Deməli, kamilləşmək və Allaha qovuşmaq istəyən müsəlman, cahillərin tutduğu yoldan uzaq durmalıdır.

Bəs, zahidlərin tutduğu hansı yoldur ki, müsəlmanı kamilləşməkdən və Allaha qovuşmaqdan uzaq tutur? Bakıxanov bunu, yeddi amildə görmüşdür: 1) zahidlikdə təkəbbür və iftixar, fisqdə isə peşmançılıq və zavallılıq vardır; 2) zahidliyin xisləti daimi, fasiqinki isə anidir; 3) fasiq (yaramaz hərəkət edən şəxs-

³⁴⁶ Yenə orada, s.46

³⁴⁷ Yenə orada, s.62-63

³⁴⁸ Yenə orada, s.59

F.Ə.) adama nəsihət edənin 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.³⁴⁹

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?!³⁵⁰*

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 iş 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.³⁵¹*

Yaxud da:

*Əlindən yaxşı bir iş çıxmayan kəslər deyil mömin,
Həqiqət və ədalətdən kənar hər kəs də kafərdir.³⁵²*

³⁴⁹ Yenə orada, s.59

³⁵⁰ Yenə orada, s.133

³⁵¹ Yenə orada, s.157

³⁵² Yenə orada, s.277

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 sadiqliyə dəlalət.³⁵³*

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.³⁵⁴

Deməli, kamil insan axtarışında olan Bakıxanov fəlsəfənin əsas məsələlərinə yanaşmada “vəhdət-vücuda” mövqeyindən çıxış etmişdir. O, üzünü zahidlərə tutaraq deyirdi ki, yaradılış

³⁵³ Yenə orada, s.158

³⁵⁴ Кулизде 3. Концептуальные проблемы исследования социокультурного развития (конец XX – начало XXI вв.). ч. II. Баку: “Текнур”, 2009, s. 333-334.

mənasından uzaq düşükləri 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.³⁵⁵

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 qayıdırsa səbəb də təmännəsiz sevgi, ilahi eşq olacaqdır. Bakıxanov yazırdı: “Əqli təhqiqat və nəqli əsərlərdən belə anlaşılır 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 dəlalət edir. Onun hökmü işlərin intizamı üçündür və “Onun tərəfinə qayıdacaqlar” – ayəsi başlanğıcın və qayıtmanın mərtəbələrini bəyan edir”.³⁵⁶

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

³⁵⁵ Məmmədov Zakir. Azərbaycan fəlsəfi tarixi. Bakı, Şərq-Qərb, 2006, s.307-308

³⁵⁶ Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.60-61

təğyir tapmağa və bir haldan başqa hala keçməyə “yoxluq” adı vermişik. Bütün şeylər bir şəkildən başqa şəklə girmək üçün həlak olur... Lakin bu dəyişiklik mütləq aləmin intizamı dairəsindən kənara çıxmaz”.³⁵⁷

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 ağılı rəhbər tutduğu kimi, Allahı da ağıl vasitəsi ilə dərk etməyə çalışırdı. O, idealist mütəfəkkir olaraq, Allahı müstəqil mənəvi bir varlıqdan – “vücuti-küll”dən ibarət görür və ona “iradə” və “ixtiyar” qərar verir. Lakin bu “vücuti-küll”ün nədən ibarət olduğu bütün idealist filosoflar üçün qaranlıq qaldığı kimi, onun üçün də dərk olunmamış qalır”.³⁵⁸

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 olmadığı, keyfiyyət anlaşılmadığı üçün onun buna olan təsirini və bunun ona olan nisbətini bilmək olmaz”.³⁵⁹

Doğrudur, bəzən Bakıxanov özü də etiraf edirdi ki, ikiüzlü ruhanilərin, yalançı zahidlərin əməlləri onu nəinki kamilliyə, tovhidə dorğu aparır, az qala müsəlmanlıqdan uzaqlaşdırır və

³⁵⁷ Yenə orada, s.61

³⁵⁸ Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı, “Maarif” nəşriyyatı, 1966, s.123

³⁵⁹ Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.61

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?!³⁶⁰*

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 neçin dünyada?.³⁶¹*

Bizə elə gəlir ki, Bakıxanovun cavabını axtardığı əsas sual müxtəlif dinlərdə insanın Allahın təkliyini və Ona dönüşün mütləqliyini bildiyi 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

³⁶⁰ Yenə orada, s.407

³⁶¹ Yenə orada, s.183

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.*³⁶²

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...”³⁶³ 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 cisimlərini, 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.³⁶⁴ 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.³⁶⁵

Ay və Günəş haqqında da geniş məlumat verən A.A.Bakıxanov hər iki göy cisminin tutulması haqqında yazırdı:

³⁶² Yenə orada, s.256

³⁶³ Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. IV cild (XIX əsr). Bakı, “Elm”, 2007, s.155

³⁶⁴ Bakıxanov A.A. Əfkarül-cəbərut. İstanbul, 1848, səh. 30-31

³⁶⁵ Rüstəmov İzzət. Azərbaycanda təbii-elmi biliyin inkişafının fəlsəfi problemləri (XIX əsr – XX əsr in əvvəli). Bakı, “Diplomat”, 2001, s.91

“Ay tutulması Yer Günəşlə Ay arasında olduqda, Günəşin tutulması isə Ay Günəşlə Yer arasında olduqda baş verir. Ayın tutulması Ay bədirləndiyi vaxt gecə, Günün tutulması isə Ayın Günəş şüalanmasından aşağıda yerləşdiyi zaman baş verir. Tutulmaların heç biri hər ay başı əmələ gəlməz, ona görə ki, Ayın orbiti və Zodiakın zolağı ekvatora doğru müxtəlif meylə malikdir. Onların ekvatora doğru meyilliyinin fərqi müəyyən etməklə Ay və ya Günəşin tutulmasının vaxtını qabaqcadan xəbər vermək olar”.³⁶⁶ 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 çıxa bilər.³⁶⁷ 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 mahiyyətlərlə də uzlaşdırmağa çalışırdı”.³⁶⁸ 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-

³⁶⁶ Bakıxanov A.A. Əfkarül-cəbrut. İstanbul, 1848, səh. 138-139

³⁶⁷ Yenə orada, s. 200-222

³⁶⁸ Ахмедов, Э.М. Философия Азербайджанского просвещения. Баку: Азернешр, 1983, s.53

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”³⁶⁹.

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 haqında 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 məhz bu sonuncu amillərlə bağlı olmuşdur.

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 oyanmış, onların sayəsində İslam dini, Şərqi mədəniyyəti mütərəqqi ənənələrindən xeyli dərəcədə uzaqlaşmışdır. Bütün bunları bir şeirində mütəfəkkir tam çılpalığı ilə belə ifadə etmişdir:

*İndi zamanə 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,*

³⁶⁹Rəşidov Zaur. Ənvər Əhmədovun tədqiqatlarında Azərbaycan maarifçilik fəlsəfəsi: tənqidi təhlil. “Metafizika” jurnalı, 5(4), Bakı, 2022, s.60

*Hər kəs özün görür, başa düşmür günah, səvab.
Şöhrət adıyla hökm edilir, ədlə yox baxan,
Düzlüklə ayrılıq qarışıb, artmış iztirab.
Cənnət içində də elə bil ayrılıq düşüb,
Allaha şərikdir deyəsən orada hər cənab.
Axtarma Qüdsi, sözdə dəlilü sualı sən,
Küfrə gedib çıxar sonu hər verdiyin cavab.³⁷⁰*

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 görmüşdüün hər insanda.
Xəbərsizdi onlar bütüün aləmdən,
Yabançıydı onlara hər elmü fən.
Fəxr edirdi hər kəs varla, nə səblə,
İşi yoxdu təhsil ilə, ədəblə.
Bir məqsəddi dövlət yığmaq hər kəsə,
O dövləti sərf etsin boş həvəsə.
Axtarıb bir mənsəb tapsın özünə,
Zorla xalqı tabe etsin özünə.
Dəm vuraraq onlar həsəb-nəsəbdən,
Kənardılar hər bir hünər ədəbdən.³⁷¹*

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 uzaqlaşmış xalqı zəlil, avam günə salanlar axundlarla xanlardır:

*Əya güruhu-sitəmgər, əhaliyi-Təbriz,
Vəfa yerinə cəfa sizdə bu nə adətdir?!*

³⁷⁰ Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.273

³⁷¹ Yenə orada, s.194

*Nə elmə talib olan var, nə mənidən agah,
Görüm, ilahi, dağılsın, necə vilayətdir?!
Nə rahü rəsmi-nəsara, nə şiveyi-islam,
Nə bütpərəst süluki bular, nə millətdir?!...
Axund ilə xana hər tənə eyləsən yaraşır,
Bu müftəxorların əndişəsi şərərətdir.³⁷²*

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,
Həqiqəti yox eyləyər, puça çıxar din-iman.*

*Şah kafər də olub əgər ədalətlə görsə iş,
Rəhmət ilə yad olunar, versə elə asayış.³⁷³*

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 sözlünə 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

³⁷² Kəçərli Firdun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.272-273

³⁷³ Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.168-169

məmurular bir neçə riyakar ruhanilərlə sövdələşmə apararaq xalqa zülm verilməsinə, ədalətsizliyin baş alıb getməsinə səbəb olduqları halda, ancaq elə ruhanilər də, məmurular da tapılmışdır ki, ədalətin, haqqın tərəfdarı olmuşlar.³⁷⁴

Mütəfəkkir “Hikmətin fəziləti” mənzuməsində göstərir ki, dünyada insanlara, o cümlədən hökmdarlara vacib olan hünər, yaxşılıq və həqiqətdir.³⁷⁵ Başqa bir mənzum hekayətində (“Haqq söz”) isə Bakıxanov yazırdı ki, şahın başı eyş-işrətə qarışıb, əgər qafil yaşasa xalqdan, dövlətdən o zaman dövlətin əsası yelə verilər. Bu anlamda “ədalətli şah”, “maariflənmiş monarx”³⁷⁶ obrazı üzərində işləyən Bakıxanova görə, əsil şah odur ki, xalqa ədalətlə yanaşıb rəiyyətdən çox işləyir:

*Dünya, din işinə baxarsa yəqin,
Düzələr ölkəsi, rəvnəq tapar din.*

*Adına deyilər ədalətli şah,
Ona kömək edər hər işdə Allah.³⁷⁷*

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 əcəb biçarəyik,
Dünyadan və dindən də avarəyik.³⁷⁸*

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, ağırlı da olsa dilə gətirilməlidir:

Düz iş yoxlanarsa, nə qorxusu var,

³⁷⁴ Yəne orada, s.168-178

³⁷⁵ Yəne orada, s.222

³⁷⁶ Əhmədli Rafail. Azərbaycan dövlətçilik fəlsəfəsi. Bakı, “Nurlan”, 2008, s.106-107

³⁷⁷ Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.223-224

³⁷⁸ Yəne orada, s.233

*Düşmən də düz işi eyləməz inkar.*³⁷⁹

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.*³⁸⁰

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.*³⁸¹

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) səyahətdə olarkən burada gördüyü mövhumat və cəhalət onda Qərb mədəniyyətinə müəyyən maraq yaratmışdır. Ən azı Şərq

³⁷⁹ Yenə orada, s.237

³⁸⁰ Yenə orada, s.241

³⁸¹ Yenə orada, s.402

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 qərribə 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”.³⁸²

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 kədəri unutmaq üçün Qərbbə 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 xəyala mən aman,
Dəmir zərlə örtülübmiş nə yaman!*³⁸³

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.*³⁸⁴

³⁸² Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Möminin, 2001, səh. 254

³⁸³ Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.193-194

³⁸⁴ Yenə orada, s.196

Maraqlıdır ki, Bakıxanov xəyalında “İslam və Firəng”dən üstün olan ideal cəmiyyəti tapsa da, sonda məlum olur ki, həmin “ideal cəmiyyət”də mahiyyət etibarilə Şərqlə yaxındır, Qərbbə yox.. Beləliklə, xəyal və təsəvvür etdiyi (ən azı kitablardan) Avropa ilə gerçək Avropa arasında xeyli fərqlərin olduğunu gören Bakıxanov Axundzadədən, Mirzə Kazım bəydən fərqli olaraq qurtuluş yolunu Qərb mədəniyyətində, xristianlıqda deyil, yenə də İslam dininin özündə - müsəlmanlıqda, Şərqlə 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.³⁸⁵*

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.³⁸⁶*

Beləliklə, Azərbaycan Türk mütəfəkkiri hesab edirdi ki, Şərqlə 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-Şərqlə

³⁸⁵ Yenə orada, s.200

³⁸⁶ Yenə orada, s.217

mədəniyyəti ilə üst-üstə düşür. 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, bir sözlə milli-dini dəyərlərilə bağlıdır. Bu mənada, millət xaricində hər hansı mədəniyyət nə qədər parlaq və möhtəşəm görünsə 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. Bizcə, 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 hissələrin 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, milliyət hissələrini 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 millətə 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”.³⁸⁷

A.A.Bakıxanov göstərirdi ki, yalnız “Tarix” vasitəsilə hər bir xalq adət-ənənələrini, milli xüsusiyyətlərini, dövlətçiliyini öyrənir və keçmişi haqqında məlumat əldə edir: “Tarix yazmaqda lazım gələn qaydalara riayət etdim: mətləbləri müxtəsər və sadə ibarələrlə yazdım, tədricən diqqət etdim və hadisələr arasındakı rabitəni gözlədim, millət təəssübündən və vətən tərəfdarlığından çəkdim”.

³⁸⁸ 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 etmə-

³⁸⁷ Ахмедов, Э.М. Философия Азербайджанского просвещения. Баку: Азернешр, 1983, s.41

³⁸⁸ Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Azərneşr, 1951, səh. 11

yə 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 göstərirsə, o da bu əsərini həmin sevgi ilə yazmışdır: “Bu ananın hiss etdiyi ləzzət gəlməz hesaba, Bənzər ancaq o ləzzət bu tərəvətli kitaba”.³⁸⁹ “Tarix” kitabının mahiyyətini açdığı bir şeirində də o, bu əsərini Azərbaycan türkləri üçün yazdığını açıqca etiraf etmişdir.

Hər halda A.A.Bakıxanovun “Tarix”in əvvəllinə yazdığı “millət təəssübündən və vətənpərvərlikdən çəkəndim” fikri, “yazılmalı oldu, lakin, bu əsərim (“Gülüstani-İrəm” nəzərdə tutulur – F.Ə.) xalq üçün”³⁹⁰ 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 Şərqi 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” deyərək, kitabın dövlət hesabına nəşr edilməsinə icazə verməmişdir.³⁹¹ 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

³⁸⁹ Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.442

³⁹⁰ Yəni orada, s.442

³⁹¹ Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.534

türkləri arasında milli oyanışın baş verməsinin qarşısını almaq niyyətində olmuşdur. Bu isə, bir daha Bakıxanovun məlum əsərinin Türk dünyası və o cümlədən Azərbaycan türkləri üçün əhəmiyyətinin böyüklüyündən xəbər verir.

Doğrudan da, Azərbaycanın quzey hissəsinin çar Rusiyası tərəfindən işğal 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 aşıllamaq 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.³⁹² Ona görə, massagetlərdən olan alan tayfası, cənub tarixçilərinin buranın qədim sakinləri hesab etdiyi skif (iskit) tayfasını Albaniyada sıxışdıraraq burada məskunlaşmışlar. Skiflər isə hələ miladdan yeddi əsr öncə

³⁹² Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Möminin, 2001, s. 14

kimmeriləri qovaraq Qafqazda olublar. Beləliklə, skif tayfasından olan massagetlər və alanlar daha da yaxınlaşdılar. Eyni zamanda, alanların bir çox adət və ənənələri Hun tayfası ilə oxşardır.³⁹³

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 yazdığına görə, Albanus və Qassı çayları arasında olan Alban şəhəri, yerin vəziyyəti və münasibətinə görə, gərək Dərbənd şəhəri olsun”.³⁹⁴ 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”.³⁹⁵ 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”.³⁹⁶ A.A.Bakıxanov Karamzin və başqa tarixçilərə istinadən yazır ki, güclü bir tayfa

³⁹³ Yenə orada, s. 15

³⁹⁴ Yenə orada, s. 16

³⁹⁵ Yenə orada, s. 16

³⁹⁶ Yenə orada, s. 27

olan türklər Çin və “İran” ölkələrinə tez-tez basqın edərmişlər və 580-ci ildə Qara dənizin quzey-doğu sahillərini Krım ölkəsinə qədər istila etmişlər. Bu dövrdə onun yanına elçi sifətində gələn rumluya (avropalıya) Türk xaqanı demişdir: “Siz o rumlular deyilsiniz ki, on dildə danışib hamısını da eyni dərəcədə aldadırsınız? Biz türkün, yalan və aldatmaq bilmərik”.³⁹⁷ Fikrimizcə, böyük bilgəmiz Türk xaqanının adından belə bir iqtibası verməklə türklərin malik olduqları böyük mədəniyyəti və uyğarlığı 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 məskunlaşmışlar.³⁹⁸ O yazır ki, indiki Xəzərin sahillərində Xəzərgan adlanan yer var ki, bu da N.Gəncəvinin “İskəndərnamə”sindəki Xəzrankuh adlanan yer ola bilər.³⁹⁹ A.A.Bakıxanov bu fikrində də tamamilə haqlı idi. Çünki N.Gəncəvi,⁴⁰⁰ həm də Xaqanı⁴⁰¹ Xəzərlərin ölkəsini Xəzran kimi qeyd ediblər. A.A.Bakıxanov Kaspi və Qafqaz anlayışlarının da bir-birinə yaxın anlayışlar olduğunu, qədim dövrlərdə burada Qaspi adlı tayfanın yaşadığını və yunanlar, romalılar arasında bu dənizin Qaspi adlandırıldığını qeyd edərək yazır: “Qafqaz sözü də, həmin qaspi adlı tayfanın adından və Quranda qeyd edilən Qaf dağından alınmışdır”.⁴⁰² Bir sözlə, Bakıxanov Turanın türklərin qədim vətəni olduğuna inanmış,⁴⁰³ eyni zamanda Qafqazı, o cümlədən Azərbaycanı da Turanın bir hissəsi hesab etmişdir.

A.A.Bakıxanovun “Gülüstani-İrəm” əsərində **ikinci önəmli məsələ** Şirvan və Dağıstan xalqlarının dili ilə bağlıdır. O yazır ki,

³⁹⁷ Yenə orada, s. 28

³⁹⁸ Yenə orada, s. 29

³⁹⁹ Yenə orada, s. 17

⁴⁰⁰ Yenə orada, s. 44, 324

⁴⁰¹ Xaqanı Şirvani. Seçilmiş əsərləri. “Lider nəşriyyatı”, Bakı, 2004, səh. 139

⁴⁰² Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Möminin, 2001, s. 17

⁴⁰³ Yenə orada, s. 33

buranın xalqlarının əksəriyyəti türk dilində, yaxud da türk dilinin müxtəlif ləhcələrində danışır: “Mağarti, Mərağə, Xoçni və Çıraç 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”.⁴⁰⁴ O, yazırdı ki, Şirvan və Dağıstanda yaşayan başqa xalqlar türk dilində danışanları moğol adlandırırdılar.⁴⁰⁵

Maraqlıdır ki, Bakıxanov ilk əsəri olan “Riyaz əl-Qüds”ü də doğma Türk dilində yazdığını qeyd etmişdir: ““Riyaz əl-Qüds”, türk dilində, 14 fəsildən ibarətdir”.⁴⁰⁶ Eyni zamanda o, həmin tarixi əsərində ərəb, fars, türk və tatar dillərində yazılmış kiçik şeirlərinin də olduğunu qeyd edir.⁴⁰⁷ Görünür, A.A.Bakıxanovun dövründə hələlik “tatar” anlayışı geniş yayılmadığı üçün, mütəfəkkir türk dilini əvvəlcə müstəqil, daha sonra ayrı-ayrılıqda türk və tatar dilləri şəklində işlətməmişdir. Bu zaman A.A.Bakıxanovun türk və tatar dilləri dedikdə, onları necə fərqləndirməsi aydın olmasa da, belə nəticə çıxarmaq olar ki, türk dili Osmanlı türkcəsinə, tatar dili isə Azərbaycan türkcəsinə şamil edilmişdir. Hər halda A.A.Bakıxanov çar Rusiyasının rəsmi təbliğatına baxmayaraq, Azərbaycan türklərinin dilinin türk dili olmasını ifadə etmişdir. Sadəcə, o, Azərbaycan Türk dilini çarizmin siyasətinə uyğun şəkildə bəzən

⁴⁰⁴ Yenə orada, s. 24

⁴⁰⁵ Yenə orada, s. 24

⁴⁰⁶ Бакиханов А.К. Гюлистан-Ирам. Баку, 1926, səh. 206-207

⁴⁰⁷ Yenə orada, s. 206-207

“tatar dili”, Azərbaycan türklərinin milli mənşəyini isə türk əvəzinə “tatar” kimi qeyd etmək məcburiyyətində qalmışdır. Bunu, çarizmin apardığı mənfur siyasətin təsiri altında A.A.Bakıxanovun Azərbaycan Türk dilinin indiyədək qrammatikasının təyin olunmaması mülahizəsi,⁴⁰⁸ eyni zamanda, “Tatar nəğməsi” adlı şeiri də göstərir.⁴⁰⁹

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 Atabəyələr, Azərbaycan Qaraqoyunlular və Azərbaycan Ağqoyunlular dövlətlərinin qurucularının türksoylu olduqlarını qeyd etmişdir.⁴¹⁰ 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,⁴¹¹ 1951-ci il nəşrində “türk” ifadəsi “azərbaycanca” ifadəsi ilə əvəz edilmişdir.⁴¹² 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

⁴⁰⁸ Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Möminin, 2001, səh. 24

⁴⁰⁹ Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.438

⁴¹⁰ Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Möminin, 2001, səh. 94

⁴¹¹ Бакиханов А.К. Гюлистан-Ирам. Б., 1926, сәһ. 206-207

⁴¹² Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Azərnəşr, 1951, səh. 223

əvəz edilmişdir”.⁴¹³

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 müqəddmə hissəsində müəllif Şirvan və Dağıstan xalqlarının mənşəyi haqqında məlumat verir. O, islam dininin, istifadə etdiyi şərq məxəzlərinin, eyni zamanda özünün idealist görüşləri əsasında ümumiyyətlə xalqların, xüsusilə Şirvan və Dağıstanda yaşayan xalq və tayfaların mənşəyini təhrif edilmiş bir tərzdə izah etməyə çalışmışdır”.⁴¹⁴ 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 bilgilər nə çar Rusiyasına, nə də Sovet Rusiyasına sərfəli deyildi. Onlar üçün Bakıxanovun bu bilgiləri millətçi, vətənpərvər yönlü idi və ona görə də çar Rusiyası “Tarix”i nəşr etməkdən imtina etmiş, Sovet Rusiyası isə saxtakarlıq üsullarına əl atmışdı.

Bütün bunlar bir daha göstərir ki, A.A.Bakıxanovun “Tarix”i milli “Tarix”dir və burada öz əksini tapan bilgilər Azərbaycan türklərinin milli özünüdərkinə hesablanmışdır. Bu kitabla dərinədən 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

⁴¹³ Yenə orada, səh. 8-9

⁴¹⁴ Yenə orada, s. 7

dəyərlərinin tarixi və mədəni irsi – türklərin soykökü, dili, mədəniyyəti, dövlətçiliyi, coğrafiyası, etnoqrafiyası öz əksini tapmışdır. Deməli, Bakıxanov bu əsərində tarixçiliyi ilə bərabər millətini, vətəninini sevən və onu təbliğ edən bir ideoloq kimi çıxış etmişdir.

A.A.Bakıxanovu özündən əvvəlki yerli tarixçilərdən fərqləndirən başlıca cəhətləri də məhz bunda axtarmaq lazımdır. Bu mənada, A.A.Bakıxanov “Gülüstani-İrəm” tarixi əsəri ilə Qafqaz və Azərbaycan türklərinin həyatında yeni bir səhifə açmışdır. Biz heç də o fikirdə deyilik ki, Azərbaycanın 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.⁴¹⁵ Fikrimizcə, 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 qüvvətliisidir. Qüdsi tarixi yalnız siyasi hadisə kimi deyil, daha geniş olaraq təsəvvür edir. Coğrafiya, etnoqrafiya və ədəbiyyatımızı belə unutmur. Bizə görə etnoqrafi məlumatı son dərəcə maraqlıdır...”⁴¹⁶

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,

⁴¹⁵ Bakıxanov A.A.Gülüstani-İrəm. (“Ön söz”ün müəllifi Z.Bünyadov) Bakı, 1991, s.3

⁴¹⁶ Çəmənzəminli Y.V.Əsərləri. 3 cildə. III cild. Bakı, “Avrasiya Press”, 2005, s.317

elmin, mədəniyyətin və xüsusilə tarix elminin inkişafında A.Bakıxanovun “Gülüstani-İrəm” əsərinin müstəsna əhəmiyyəti olmuşdur. Bu əsərdə A. Bakıxanov Azərbaycan xalqının tarixini böyük həvəslə şərh etmişdir. “Gülüstani-İrəm”də vətənpərvərlik hissi olduqca çoxdur. A.Bakıxanov öz vətəninə, öz xalqını sevər və onunla fəxr edirdi. Onun “... bu ölkədən olmağım fəxr edirəm” deməsi heç də təsadüfi deyildi”.⁴¹⁷

Y.V.Çəmənşəminli və H.Hüseynovun bu fikirlərinə qatılmaqla yanaşı, bizə elə gəlir ki, Bakıxanov milli çalılarını 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 qiymətli bir əsərdir. Hər halda, Bakıxanov bugünkü bəzi “tarixçilərimizin”, “alimlərimizin” dolaşığı, qarmaqarışığı 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, 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

⁴¹⁷ Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.72

ilk millilik, milli özünüdərk, milli özünəməxsusluq kimi keyfiyyətlər A.A.Bakıxanovda özünü bürüzə vermişdir. Əgər kimlərsə iddia edirsə 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 Qərb 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 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.⁴¹⁸

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.⁴¹⁹ 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

⁴¹⁸ Ələkbərov Faiq. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış (1-ci hissə). Bakı, “Təknur”, 2011, s.326

⁴¹⁹ Кулизаде З.А. Из истории Азербайджанской философии VII-XVI вв., Баку: Азернешр, 1992, s.207

spesifikasını dəqiqləşdirməklə həll etmək olar. Bu məsələyə dair indiyədək dəqiq elmi mövqə yoxdur”.⁴²⁰

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.

Bütün bunlardan sonra Bakıxanovun dünyagörüşü ilə bağlı ümumiləşdirmələrimizi belə yekunlaşdırırıq: Birincisi, Bakıxanov ilk baxışda şiə məzhəbindən çıxış etsə də, ümumilkdə 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.

⁴²⁰ Yəni orada, s.207

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 bütövlükdə həyatdakı hadisələrə obyektiv yanaşmasından görürük. Xüsusilə də, Bakıxanovun gerilikçiliyə, despotizmə, xurafata, cəhəllətə və digər məsələlərə münasibətində dövrünün cəlbədic Avropa dəyərlərini deyil, vaxtilə mütərəqqi, yenilikçi dövrünü yaşamış İslam-Şərq mədəniyyətini örnək alması çox düşündürücüdür. Bir sözlə, Bakıxanovun ümumilikdə gəldiyi qənaət odur ki, bu gün Avropa mədəniyyəti nə qədər mütərəqqi görünüb gözqamaşdırcı olsa da, İslam-Şərq xalqları öz problemlərinin çarəsini Qərb-Xristian mədəniyyətində axtarmalıdır. 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 həтта, 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.

HACI ZEYNALABİDİN ŞİRVANİ

Həyat və yaradıcılığı. 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.⁴²¹ Atası Axund İskəndər bəy Şirvani Kərbəlada dərs deməyə başlamış, Şirvani də ilk təhsilini bu mədərəsədə almışdır. Kərbəlada 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.⁴²² 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.⁴²³

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.⁴²⁴

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,

⁴²¹ Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Azərənəşr, 1951, s. 218

⁴²² Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan Türk ədəbiyyatı tarixi materialları. I cild, 1-ci hissə. Bakı, Azərənəşr, 1925, s.88-89

⁴²³ Kərəmov Nurəddin. Böyük səyyah, coğrafiyaşünas Hacı Zeynalabidin Şirvani. Bakı, Elm, 1975, s.6-7

⁴²⁴ Очерки по истории азербайджанской философии. т. 1. Баку, 1966, s. 322

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 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”.⁴²⁵

Akademik Heydər Hüseynova görə H.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 sanbalı əsərini - “Səyahət bağı”nı (“Büstanüs səyahət”) yaratmışdır, burada o, əlifba sırası ilə olduğu ölkələri, həmçinin bu ölkələrin sakinlərinin mədəniyyətini, həyat tərzini, adətlərini, dinini, təriqətlərini və i.ə. müfəssəl surətdə təsvir etmişdir”.⁴²⁶

N.Kərəmov yazır ki, Osmanlı və Qacarların hökmdarları H.Z.Şirvanini öz saraylarında yaşamağa dəvət etmişlər. Hökmdarların oxşar təkliflərini qəbul etməyən Şirvani Qacarlarda fanatik ruhanilərin dəfələrlə qəzəbinə tuş gəlmişdir. O, əvvəlcə Tehrandan, daha sonra da Kirmanda sürgün olunmuşdur.⁴²⁷

⁴²⁵Qaraoğlu Fazil. Tarixdə iz buraxanlar: Hacı Zeynalabdin Şirvani. “Bakı xəbər” qəzeti, 26 dekabr 2017-ci il, s.15.

⁴²⁶Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.25

⁴²⁷Kərəmov Nurəddin. Qırx il səyahətdə. Bakı, Azərneşr, 1977, s.25

Eyni zamanda, H.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 əsrlərinin əlyazmaları Britaniya muzeyində, Paris Milli kitabxanasında, Sankt-Peterburqda və Tehranda saxlanılır.⁴²⁸

1838-ci ildə Məkkəyə gedərkən gəmidə vəfat edən H.Z.Şirvani Ciddə şəhərinin Ümmana Həvva şəhər qəbiristanlığında dəfn edilir.⁴²⁹

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 gəzdiyi ölkələrin coğrafi vəziyyəti, adət-ənənələri, dini-fəlsəfi cərəyanları (məzdəkilik, hürufilik, nəqşbəndilik, ismaililik, nurbəxşilik, zeydilər, vəhəbilər, qibtilər, mühlhidilər, qədərilər, bektəşilər, safilər, mövləvilər və b.) haqqında məlumatlar vermiş, həm də dəyərli fəlsəfi-ictimai fikirlər irəli sürmüşdür. Məsələn, Məhəmmədəli Tərbiyə “Səyahət bağçaları” (“Riyazü-s-səyahə”) əsər haqqında yazırdı: “...Bu kitab həqiqətən, çoxlu faydalı mətləbin xəzinəsi olub, müəllifinin bilikli olduğunu göstərən böyük bir sübutdur”.⁴³⁰ Muxtar Cəfəri “Kəşfül-məarif” əsəri ilə bağlı yazır ki, o, bu kitabda müxtəlif ölkələrin, xalqların və onların tarixi-coğrafiyası, dini, alimləri, ədibləri, şairləri və görüşdüyü hökumət başçıları haqqında yazmışdır.⁴³¹

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

⁴²⁸Qaraoğlu Fazil. Tarixdə iz buraxanlar: Hacı Zeynalabdin Şirvani. “Bakı xəbər” qəzeti, 26 dekabr 2017-ci il, s.15.

⁴²⁹Kərəmov Nurəddin. Qırx il səyahətdə. Bakı, Azərənəsr, 1977, s.98-99

⁴³⁰Tərbiyə Məhəmmədəli. Daneşməndan-e Azərbaycan. Tehran, 1314 (1935), s. 170.

⁴³¹Cəfəri Muxtar. Azərbaycan elm və irfan sərdarları. Bakı, Nurlar, 2015, s. 315

qiymətləndirilmişdir. ⁴³² Əsərlərinin əlyazmaları Londondakı Britaniya muzeyinin kitabxanasında, Paris Milli kitabxanasında, Tehran universitetinin Mərkəzi kitabxanasında, Misirin Xidiviyyə kitabxanasında, Rusiya EA Şərqsünaslıq 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” ⁴³³.

H.Z.Şirvaninin panteizmi nemətullahi təriqətinə (Nemətullahi təriqətinin bansi, başçısı panteist-sufi Seyid Nurəddinşah Nemətullah Vəli olub, o, XIV əsrin sonu XV əsrin ilk yarısında Hələb, Kirman və digər yerlərdə yaşamışdır) bağlılıqda özünü bürüzə 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 vəlihədi Abbas Mirzə daha çox mötədilliyi ilə seçilmişdir. Yenilikçilik-isləhatçılıq 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

⁴³²Kərəmov Nurəddin. Qırx il səyahətdə. Bakı, Azərənəşr, 1977, s.32

⁴³³Əminzadə Əhməd. Hacı Zeynalabidin Şirvani // Azərbaycan fəlsəfə tarixi. II cild. Bakı: “Elm” nəşriyyatı, 2014, s.651

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, ölnə 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”.⁴³⁴

H.Z.Şirvani haqqında ilk məlumatları qələmə alan Abbasqulu Ağa Bakıxanov “Gülüstani-İrəm” əsərində bu məsələ ilə bağlı yazırdı: “Zahirpərəstlərdən bəzisi onu kafir hesab etdilər. İran padışahının 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 özgənin zərərində görürdülər”.⁴³⁵

Həmin dövrdə bu təriqətə Hacı Məhəmməd Cəfər Qaragözlü rəhbərlik edirdi ki, o, Qaragözlü Məczub-Əlişah ləqəbi ilə məşhur idi.⁴³⁶ 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.

⁴³⁴ 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

⁴³⁵ Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Azərneşr, 1951, s. 219-220

⁴³⁶ Quliyev Ağamir. Hacı Zeynalabdin Şirvani. Bakı, 1964, s. 94.

O cənabın bəndəliyini və o dərgahın müridliyini dünyaya ağılıq və insanlara şahlıq etməkdən üstün tutdum”⁴³⁷.

H. Z.Şirvani nemətullahiyyə təriqətinin 31-ci şeyxi idi. 1823-ci ildə o, təriqət rəhbərliyinin başına keçərək “Məstəlişah” ləqəbini qəbul etmiş və ömrünün sonuna kimi (15 il) nemətullahiyyə təriqətinin başçısı olmuşdur.⁴³⁸

H.Z.Şirvani bu təriqətin əsas səciyyəvi cəhətini tərki-dünyalığın lüzümsuzluğunu və real dünyada tənbəlliyin, fəaliyyətsizliyin mənasızlığını, bir sözlə, nikbinliyin, optimizmin vacibliyini, eyni zamanda sadəliyin, səmimliyin önəmliliyi və ikiüzlülüyə qarşı düşmənçiliyi, xüsusilə qeyd edirdi.⁴³⁹ 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”⁴⁴⁰.

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 ortodoksal 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

⁴³⁷Şirvani H.Z. Riyazü-s-səyahə. (Fars dilində) Tehran, 1969, s. 583

⁴³⁸ Quliyev Ağamir. Hacı Zeynalabdin Şirvani. Bakı, 1964, s. 94; <https://islam.az/20813/haci-zeynalabidin-sirvani-kimdir-ve-tesevvuf-tarixinde-hansi-beri-tuttur/>

⁴³⁹Əminzadə Ə. Azərbaycanda fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir tarixindən (17-18-ci əsrlər və 19-cu əsrin birinci rübü). Bakı, “Elm” nəşriyyatı, 1972, s.172

⁴⁴⁰ Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s.529

Mahmud Şəbüstərinin əsərlərinə müraciət edir”.⁴⁴¹ Məsələn, Mahmud Şəbüstəri “Gülşəni-Raz” əsərində təfəkkürün mənasını panteist düşüncə baxımından belə izah etmişdir:

*Dedin ki, söyləyim nəymiş təfəkkür,
Çün oldun bəsteyi-təhəyyür.
Təfəkkür həqqə batıldən yol etmək,
Və həm cüvz içrə mütləq küllü görmək.
Həkimlər etdi ol məfhumu təsnif,
Ona həm verdilər bir böylə tərif:
Yarınsa qəlb içində gər təsəvvür,
Ona əvvəlcə söylərlər təzəkkür.
Təzəkkürdən ki, keçdin, getdi surət,
İkinci pilləsi ibrətdir, ibrət.⁴⁴²*

Ümumiyyətlə, H.Z.Şirvani tarixi sələfləri olan Şərqi panteist filosofları Mahmud Şəbüstəri, Əvhədi Marağalı, Sədi Şirazi, Cəlaləddin Rumi, Əbdürrəhman Cami, Hafiz Şirazi ilə özünün ideya birliyini və onların bir sıra fikirlərlə şərik olduğunu bildirmişdir.⁴⁴³

Prof. İzzət Rüstəmovə görə H.Z.Şirvaninin dünyagörüşü bütövlükdə idealist xarakterdə olsa da, o, bir çox materialist, mütərəqqi panteist ünsürlərdən də məhrum deyildir.⁴⁴⁴

Ümumiyyətlə, H.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

⁴⁴¹ Əminzadə Əhməd. Hacı Zeynalabidin Şirvani // Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. II cild. Bakı: “Elm” nəşriyyatı, 2014, s.655

⁴⁴² Şəbüstəri Mahmud. Gülşəni-Raz. Bakı, Elm və təhsil, 2012, s. 20

⁴⁴³ 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

⁴⁴⁴ Rüstəmov İzzət. Azərbaycanda təbii-elmi biliyin inkişafının fəlsəfi problemləri (XIX əsr – XX əsrin əvvəli). Bakı, “Diplomat”, 2001, s.77

əlaqələndirir, digər tərəfdən isə, Allahı real olan aləmdə görür, maddi aləmi, onun şeylərini və hadisələrini ilahiləşdirir.⁴⁴⁵

Şirvani “vəhdət əl-vücut”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, əzəliləkdə, 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”.⁴⁴⁶ Şirvani poetik anlamda Allahın təkliyini və hər bir yerdə, hər bir cisimdə 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,
Ey bütün xeyallardan daha artıq kənarında qalan!*⁴⁴⁷

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-vücutiyyə” əqidəsi nöqtəyi-nəzərindən həll etməyə çalışmışdır.⁴⁴⁸

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.

⁴⁴⁵Şirvani H.Z. Riyazü-s-səyahə. (Fars dilində) Tehran, 1969, s. 352

⁴⁴⁶Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s.599

⁴⁴⁷Yenə orada, s.599

⁴⁴⁸Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı, “Maarif”, 1956, s.27

⁴⁴⁹ 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. ⁴⁵⁰

Qnoseoloji problemlərə gəlinə, 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-zavaldır.
Düşünmək Həqq zatın oldu batil,
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.*⁴⁵¹

H.Z.Şirvaniyə görə də, idrakın yolu - batildən 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 bundan ibarətdir ki, o, həqiqəti düzgün olmayandan fərqləndirsin və həqiqət hüdudundan kənara addım atmasın”. ⁴⁵² Şirvaniyə görə dünyanı olduğu kimi dərk etmək, hadisə və şeylərin mahiyyətini müəyyən etmək üçün əql müraciət etmək lazımdır:

*Əql bütün şeylərin adını bilir,
O yaxşını pisdən fərqləndirər.
Əqlə sahib olan hər bir adam,*

⁴⁴⁹Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s.386, 469

⁴⁵⁰ Əminzadə Ə. Azərbaycan fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir tarixindən (17-18-ci əsrlər və 19-cu əsrin birinci rübü). Bakı, “Elm” nəşriyyatı, 1972, s.179

⁴⁵¹ Şəbüstəri Mahmud. Gülşəni-Raz. Bakı, Elm və təhsil, 2012, s. 24-25

⁴⁵²Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s. 432

*Dünyanı olduğu kimi görüb dərk edər.*⁴⁵³

Əhməd Əminzadə yazır ki, bununla da rasionalist 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.⁴⁵⁴

Şirvani bu fikirlərini əsaslandırmaq üçün Orta çağın Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Əvhədi Marağalının “Cami-Cəm” poemasından 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 Cəbrayıla yoldaş olarsan.
Biliklə dinin də adı ucalar,
Din elmə söykənsə necə qocalar?!
Elm aqlın ziyası, biliksə bir nur,
Bu sözlər aydındır, doğrusu budur.
Biliyin olarsa, qalmazsan naçar,
Bilik yollarında çıraq tək yanar.*⁴⁵⁵

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 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?!*

⁴⁵³ Yenə orada, s. 433.

⁴⁵⁴ Əminzadə Əhməd. Hacı Zeynalabidin Şirvani // Azərbaycan fəlsəfə tarixi. II cild. Bakı: “Elm” nəşriyyatı, 2014, s.684

⁴⁵⁵ Marağalı Əvhədi. Cami-cəm. Bakı, Lider nəşriyyatı, 2004, s. 46

*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.*⁴⁵⁶

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 “əlindən pislilik gəlməyən, özü etmədiyini başqalarına məsləhət bilməyən” adamları çox qiymətləndirirdi. Sonra o, yazır: “Mənsəb xatirinə 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”⁴⁵⁷.

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.

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 nəsildən-nəslə keçir. Şirvani yazırdı: “Görüb müşahidə edirsən ki, şahların

⁴⁵⁶ Marağalı Əvhədi. Cami-cəm. Bakı, Lider nəşriyyatı, 2004, s. 47

⁴⁵⁷ Kərəmov Nurəddin. Qırx il səyahətdə. Bakı, Azərənşr, 1977, s.155-156; bax: Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s. 388, 395, 395

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”.⁴⁵⁸

Ə.Əhmədzadə 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.⁴⁵⁹ Doğrudan da, H.Z.Şirvani cəmiyyətdə geniş yayılmış halların - hakimiyyətdə olanlara təzim və yaltaqlıq etməyin, onlara mədhiyələr 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.⁴⁶⁰

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.⁴⁶¹

Şirvani “Riyazü-s-səyahə” əsərində də zəmanəsindən 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.⁴⁶² Şirvani yalnız despotik hakimləri, ikiüzlü ruhaniləri, müctəhidləri, şeyxləri deyil, onların

⁴⁵⁸ Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s. 18.

⁴⁵⁹ Əminzadə Ə. Azərbaycanca fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir tarixindən (17-18-ci əsrlər və 19-cu əsrin birinci rübü). Bakı, “Elm” nəşriyyatı, 1972, s.185

⁴⁶⁰ Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s. 441.

⁴⁶¹ Əminzadə Ə. Azərbaycanca 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.

⁴⁶² Şirvani H.Z. Riyazü-s-səyahə. (Fars dilində) Tehran, 1969, s. 120-121

övladlarını da tənqid etmişdir. O, yazırdı: “Görüb müşahidə etməsən 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”.⁴⁶³

Azərbaycan Türk mütəfəkkiri savadlı, ağıllı adamların tərbiyə olunmasına fikir verməyi, kasıbların, yoxsulların qeydinə qalması dövlət başçılarında 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.⁴⁶⁴

Şirvaniyə hökmdarlar Yaxın və Orta Şərqlərdə müxtəlif tayfaların, etnosların, milliyyətlərin, xalqların yaşadığını nəzərə alaraq onların məişət tərzinə, mədəniyyətinə, adət-ənənəsinə toxunmamalı, dini əqidələrinə hörmətlə yanaşmalıdır.⁴⁶⁵ Ümumiyyətlə, o, hökmdarlardan barəsində yazırdı ki, əslində şairlər, alimlər, dünyagörüşlü adamlar onlardan çox-çox üstündür.⁴⁶⁶

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 doqmatizmi və ehkamları əleyhinə getməsə də, böyük alim onları

⁴⁶³ Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s. 18

⁴⁶⁴ 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

⁴⁶⁵ Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s. 627

⁴⁶⁶ Şirvani H.Z. Riyazü-s-səyahə. (Fars dilində) Tehran, 1969, s. 25

öz sosioloji proqramına uyğun şəkildə başa düşmüş və əfkariumumini də başa salmaq istəmişdir”.⁴⁶⁷

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”.⁴⁶⁸

Ağamir Quliyev yazır ki, H.Z.Şirvani bir insanın digərinin hesabına yaşamasını, onun alın təri ilə əldə etdiyinə tamah etməsini ən alçaq və 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”.⁴⁶⁹

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”.⁴⁷⁰

⁴⁶⁷ Əminzadə Ə. Azərbaycanda fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir tarixindən (17-18-ci əsrlər və 19-cu əsrin birinci rübü). Bakı, “Elm” nəşriyyatı, 1972, s.195

⁴⁶⁸ Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s. 617

⁴⁶⁹ Quliyev Ağamir. Hacı Zeynalabdin Şirvani. Bakı, 1964, s. 146; bax: Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s. 602

⁴⁷⁰ Əminzadə Əhməd. Hacı Zeynalabidin Şirvani // Azərbaycan fəlsəfə tarixi. II cild. Bakı: “Elm” nəşriyyatı, 2014, s.690

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.⁴⁷¹ O, bu “dörd fəziləti” 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.⁴⁷²

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”.⁴⁷³

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”.⁴⁷⁴ 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.⁴⁷⁵

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, nalayiq hərəkətlərdən çəkinmək

⁴⁷¹ Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940),s. 388.

⁴⁷² Yenə orada, s.5-6.

⁴⁷³ Yenə orada, s. 386.

⁴⁷⁴ Yenə orada.

⁴⁷⁵ Yenə orada.

imkanları verir.⁴⁷⁶ 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 şaxələrini 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.”⁴⁷⁷

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 ayırddedici qüvvəyə boyun əyməsindən ibarətdir. Belə ki, həvəslərdəki ziddiyyət və (başqa) qüvvələrdəki cazibədarlıq insanın karıxmasına və həlak olmasına səbəb olmasın”.⁴⁷⁸

Beləliklə, H.Z.Şirvaninin fəlsəfi, ictimai-siyasi və etik baxışları, bütövlükdə onun Azərbaycan xalqının fəlsəfi və ictimai fikr 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.

⁴⁷⁶ Əminzadə Əhməd. Hacı Zeynalabidin Şirvani // Azərbaycan fəlsəfə tarixi. II cild. Bakı: “Elm” nəşriyyatı, 2014, s.692-693

⁴⁷⁷ Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. (fars dilində) Tehran, 1315 (1940), s.388

⁴⁷⁸ Yəne orada, s. 386.

QASIM BƏY ZAKİR

Həyat və yaradıcılığı. Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Qasım bəy Zakir (1784-1857) 1784-cü ildə Şuşada bəy ailəsində anadan olmuşdur. Ailə mənşəyi və nəsli etibarlı ilə Zakir Şuşa şəhərinin binasını qoyan Pənah xanın doğma qardaşı Hüseynəli ağanın nəticəsidir. Bu nəsil Qarabağda “Cavanşir” adı ilə məşhurdur.⁴⁷⁹ Zakir özünün Cavanşir elinə mənsub olduğunu şeirlərinin birində təsdiq edir:

*Tanır məni məcmu otuz iki Cavanşir,
Bir mərdi-xoşəxlaqəmi həm sahibi-tədbir.
Rövşəndi qamu aləmə: zətimdə xudavənd,
Xalq eyləməyib mu qədəri hiyləvu təzvir.*

Mollaxanada təhsil alan Zakir doğma ana dili Türk diliylə (Azərbaycan) yanaşı fars və ərəb dillərini də dərinləndən mənimsəmişdir.

O, Qarabağın hakimi Mehdiqulu xanın ona bağlı olduğu Xındırstan kəndində uzun müddət yaşamışdır.

Şair xalqı istismar edən yerli bəyləri, ruhaniləri, çar məmurlarını əsərlərində daim tənqid etdiyi üçün özünə çoxlu düşmən qazanmışdır. Onlar ədavət hissi ilə şairi dolaşdırmaq, həbsə aldırmaq üçün tədbirlər düşünüb, fürsət axtarmış və nəhayət, bəhanə tapmışlar. Belə ki, Qasım bəyin həyatında ən önəmli hadisələrdən biri qardaşı oğlu Behbudun qaçaqçılığa başlaması, üstəlik kürəkəni Əli bəy Fuladovun adının da onunla yanaşı çəkilməsi olmuşdur.⁴⁸⁰

1849-cu ildə Şuşa vilayətinin rəisi, knyaz Konstantin Tarxan Mauravovun başçılığı ilə Zakirin yaşadığı Xındırstan kəndinə başqın nəticəsində kənd yerlə-yeksan edilmiş, şair və ailəsi isə həbs edilərək əvvəlcə Şuşaya, daha sonra da Bakıya sürgün edilmişdir.

⁴⁷⁹ Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı, Elm və təhsil, 2017, s.227

⁴⁸⁰ Zakir Qasım bəy. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan şeiri antologiyası. Bakı, "Şərq-Qərb", 2005, s.49

Bir neçə ay həbsxanada qaldıqdan sonra yaxın dostlarının - M.F.Axundzadə, İ.Qutqaşınlı, Axund Əhməd Səlyani və başqalarının köməyi ilə həbsdən azad edilmiş, yenidən Şuşaya qayıdaraq ömrünün axırına qədər polis nəzarəti altında yaşamışdır.

⁴⁸¹

Bakıdan Şuşaya döndükdən qısa bir müddətdən sonra, yəni 1857-ci ildə o, vəfat etmiş və oradakı Mirzə Həsən qəbristanlığında dəfn olunmuşdur.

İctimai-siyasi görüşləri. Zakir yaradıcılığında bir tərəfdən çar Rusiyasının müstəmləkəçilik siyasətindən irəli gələn ədalətsizlikləri, haqsızlıqları, digər tərəfdən isə dini fanatizmi və dini mövhumatı tənqid etmişdir. Başqa sözlə, bu məsələlər Zakirin yaradıcılığında daim bir yerdə nəzərdən keçirilmişdir. Məsələn, “Vilayətin məğşuşluğu haqqında” tənqidi-satirik şeirində o, Qarabağda çar Rusiyasının işğalına qədər mövcud olmuş qayda-qanundan artıq əsər-ələmətin qalmadığını yazırdı. Bunun əvəzində ədalətsizlik baş alıb gedirmiş, “gədə-güdə”yə bənzətdiyi çar məmurlarından və onların əlaltılarından şikayət edənləri danışmağa qoymazlarmış, sözlərini kəsərmişlər. Zakir yazır:

*Gədə-güdə olub sahib-məsləhət,
Gündüz axşamadək danışır xəlvət.
İşlərimiz belə keçsə bir müddət,
Qədimilər olur tamam şil, axsaq.*

*Gündə biri gətirir zakoni-tazə,
Fikri budu xəlqi verə güdazə;
Bizdən də məhrəmdir biri knyazə,
Naməhrəm, füzuli, heyvərə, yanşaq.* ⁴⁸²

Eyni zamanda, o, açıq şəkildə yazırdı ki, çar məmurları kimi onların əlaltılarına çevrilən məddah ziyalılar, ikiüzlü ruhanilər və bəylər də xalqa zülm edirlər:

⁴⁸¹ Zakir Qasım bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Avrasiya Press”, 2005, s.8

⁴⁸² Yenə orada, s.22

*Həddən aşıb büxlü həsəd, şərərət,
Yoldaş yoldaşına eylər xəyanət,
Alimdə əməl yox, bəydə ədalət,
İşlərimiz olub saf gərdən-bucaq.*⁴⁸³

Və ya:

*Xan zadələr özün çəkib kənarə,
Deyir bizdən yoxdur sizlərə çarə;
Rəhim getdi, pənah pərvərdigarə,
Qaralmaz kibriya yandıran çıraq.*⁴⁸⁴

Zakir doğru yazırdı ki, çar Rusiyası Azərbaycan Türk torpaqlarına ayaq açıdıqdan sonra bu yerlərdə şər artmış, xeyir azalmışdır. Bir sözlə, ədalət sözdə qaldığı halda, şər və firıldaq isə əməldə gerçəkləşmişdir. Zakir yazır:

*Həddən aşıb bu viladə şərərət,
Hər kim hər iş görə - puluna minnət.
Mu qədəri qoxdur ədli ədalət,
Və lakin şöhrəti-bicayə bir bax!*⁴⁸⁵

Burada Zakir çox incə şəkildə çar Rusiyasının istilası nəticəsində milli və dini haqların tapdalanmasını ifadə etməyə çalışmışdır. Yəni artıq müstəmləkəçilik nəticəsində türklər öz torpaqlarında kölə, ruslarla onların əlaltıları olan ermənilər isə ağa olmağa başlamışdılar. Zakir yazır:

*Nə gündə yaradıb xudavənd bizi,
Bir yana apara bilmədik izi,
Gahi Avanesi, gahi Sərkizi,
Gahi də Semyoni görən canımız!
Bəy ikən adımız oldu mülkədar,
Dəxi mundan belə bizimçün nə var?
Olmazını mükəddər, sahibi ixtiyar
Əvəki, Ərtuni görən canımız!*⁴⁸⁶

⁴⁸³ Yenə orada, s.23

⁴⁸⁴ Yenə orada, s.26

⁴⁸⁵ Yenə orada, s.36

⁴⁸⁶ Yenə orada, s.44

“Divanbəyləri həcv” şeirində də Zakir Qafqaz canişininin adından özbaşınalıq edən divanbəyləri tənqid hədəfi seçmişdir:

*And veribdir sizə sərdari vala,
Gərəkdir ki, etməyəsiz heç riyə*

*Bir kəsin bir kəsə də gər həqiqi ola,
Yetirib həqqinə, tez salın yola.⁴⁸⁷*

Ancaq Zakir də yaxşı bilirdi ki, divanbəylərin arxasında dayanan, Azərbaycan türklərinin xanından, bəyindən tutmuş kəndlisinə qədər ədalətsizlik edən Qafqazın canişinləri, çar Rusiyasının məmurlarıdır. Məhz onların müstəmləkəçilik əməlləri nəticəsində Azərbaycanın Qarabağ bölgəsində də milli adətlər, milli törələr aradan qaldırılmış, onun yerini rusların “zakon”ları tutmuşdur. Zakir yazır:

*Yox bir deyən, ey varisi-məcmui-Qarabağ,
Səndə ağalığ qaidəsi, adəti hani?
Pişək qoyan adını gərəkdir ola pırşov,
Həm gözlüyə bir-bir yorulub dalda qalanı.⁴⁸⁸*

Ya da:

*Divan demə, hərgiz buna kim, afəti-candır,
Mən söyləmədim, nola ki, məşhuri-cahandır.⁴⁸⁹*

Bizcə, şair-mütəfəkkirin çar Rusiyasının müstəmləkəçiliyinə qarşı çıxan fikirləri, eyni zamanda bu müstəmləkəçiliyin ruslaşdırılma siyasəti nəticəsində bəzi yerli bəylər, ruhanilər tərəfindən dəstəklənməsi birmənalı qarşılanmamışdır. Bu anlamda yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Qasım bəy Zakir və onun yaxınları da çar Rusiyasının hədəfi halına düşmüşdür. Belə ki, Zakirin zahirən Quzey Azərbaycanın işğalı ilə razılaşdığını, əslində

⁴⁸⁷ Yenə orada, s.61

⁴⁸⁸ Yenə orada, s.87

⁴⁸⁹ Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.334

isə mahiyyət etibarilə milli adət-ənənələri və dini qayda-qanunları tapdalayan çar Rusiyasını qəbul etmədiyini çar məmurları da görürdülər. Xüsusilə, 1848-1849-cu illərdə xanların, bəylərin hüquqlarının əlindən alınmasıyla bağlı çıxarılan rus “zakon”larına etiraz olaraq Zakir yazırdı:

*Çıxmadı, qurtulaq dərdü bəladan,
Gündə bir zakuni görən canımız.
Hər ayın başında bir yol dəyişilən
Adətü qanuni görən canımız.*

*Təfavüt qalmadı gədayə, bəyə,
Barkeşlər indi keçib yedəyə,
Qənaət eyləsən bezə, qədəyə,
Cameyi-gülğuni görən canımız.⁴⁹⁰*

Firudin bəy Köçərli yazır ki, Zakir bir çox şeirlərində çar məmurlarının xalqa etdiyi zülm və sitəmi qələmə almışdır: “...Zakir divan əmələcatının qüsuru şairanə zikir edib, onların əvamün-nasə etdiyi zülm və sitəmi göstərir. Burada cayi-təəssüf və heyrət budur ki, altmış-yetmiş sənə bundan irəli divan xidmətçiləri xəlayiq ilə nə növ rəftar etmişlərsə, indi o günə rəftar etməkdədirlər. Bu müddəti-mütamadiyyədə ki, az qalıbdır tamam bir əsr etsin, - onların əxlaq və adabında bir təbəddülət, bir tərəqqi əsəri müayinə olunmur”.⁴⁹¹

Çox güman ki, ilk dövrlərdə çar Rusiyasının ordusunda qulluq etmiş⁴⁹² Zakirin dünyagörüşündə sonralar kəskin dönüş yaranmışdı. Zakir işğalçı çar Rusiyasının buralardan çıxıb getməsini, onların yerinə Qacarların, ya da Qızılbaşların yenidən bu torpaqlara sahib olmasını arzulamışdır. Şairin qardaşı oğlunun da çar Rusiyasının əleyhinə qaçaqçılıq etməsi, üstəlik kürəkəninin

⁴⁹⁰ Zakir, Qasım bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Avrasiya Press”, 2005, s.43

⁴⁹¹ Köçərli Firudin bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.334

⁴⁹² Qasımsadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı, “Maarif” nəşriyyatı, 1966, səh.192

də onunla əlbir olması xəbərinin yayılmasıyla Zakirin Qacarlara yaxınlaşması fikri daha da geniş yayılmışdır. Çox yazıqlar olsun ki, Zakirin bu milli ruhunu, yəni çar Rusiyasına etirazını, bunun müqabilində Qacarlara meyil etməsini çar məmurları deyil, eyni zamanda onun haqlı olaraq həcv etdiyi yerli bəylərlə ruhanilər də şairin əleyhinə hədəf kimi götürmüşlər. Bizcə, bundan sonra Zakir “Mirzə Mehdiyə” şeirində çar Rusiyasını tərifləyərək Qacarlara pisləmək məcburiyyətində qalmışdır:

*Məbadə olalar qızılbaşə ram,
Yığılıb gəlsinlər Qələyə təmam.
O dövlətdən əl çəkibdir xasü am,
Necə ki, təbibdən mərdümi-məslul...*

*Bilirəm işini mən o viranın,
Mədənidir təqəlibün, yalanın;
Bəyi, xanı, şahı mülki-İrannın (Qacarların)
Çoxdan eyləyiblər əldən üdul.⁴⁹³*

Bəzi şeirlərində məcburi olaraq Qacarlar dövlətini pisləsə də, şairin haqqında ortada doluşan şayiələr onunla nəticələnmişdir ki, işğalçı çar məmurlarıyla onların yerli əlaltıları birləşərək özünün və ailəsinin yalnız doğma kəndindən deyil, Qarabağdan da sürgün olunmasına nail olmuşlar. Bunu, Zakir Knyaz Behbutova yazdığı ərizəsində də açıq şəkildə yazmışdır. Zakir yazır: “Hənuz məndən xilafi-zabitə iş baş verməyib və dəftərxanalarda mənim adıma bihesab mərqum deyil. Nəhayət, şimdiki bir il təmam olur ki, Şuşa şəhərinin Uyezdnə naçalnikinə knyaz Tarxan Maurovov öz ixtiyarının zoru ilə və polkovnik Cəfərqulu ağanın təhriki ilə bicürmü günah və bitəhqiqi-məratib məni və mənə təəllüq edən Xındırstan kəndini təxminən yeddi yüz atlı ilə ki, o cümlədən Cəfərqulu ağa olsun, bir növ taxtı qarət ediblər ki, tammam ac və möhtac qalmışıq və o zülmələr ki, bizlərin başına gətirib əvvəldən axıra heç bir kəsin başına gəlməyib”.⁴⁹⁴

⁴⁹³ Zakir Q.B. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Avrasiya Press”, 2005, s.95

⁴⁹⁴ Yəne orada, s.96

Ə.Cəfəroğlunun təbrincə desək, bu dövrdə Zakir rusların milliyətpərvər məhəlli (Quzey Azərbaycan) Türk başçılarının ətrafında apardığı oyunların qurbanı olmuşdur.⁴⁹⁵ Hər halda, rusların Zakirin kəndini-Xındırstanı tamamilə dağıtması, özünü əvvəlcə Şuşaya, daha sonra Bakıya sürgün etməsi təsadüfi ola bilməzdi. Bizcə də, şairin rus hakimiyyətinə, rus qanunlarına zahiri müsbət münasibət göstərməsi, əslində bütün bunlarla barışmaması, eyni zamanda Rusiya əleyhinə birləşən Türk başçılarıyla adının hallandırılması onu rusların “qurbanı”na çevirmişdir. Cəfəroğlu yazır: “Azərbaycanın ən milliyətpərvər şairlərindən biri olan Zakir düşməni Rusa qarşı qətiyyətlə boyun əymək istəməmişdir”.⁴⁹⁶

Maraqlıdır ki, şairin Qarabağdan sürgün olunması isə Aşura gününə təsadüf etmişdir. Bu baxımdan Zakir yazırdı ki, hətta, onun düşmənləri imamın qatillərinin yolunu tutaraq, bu müqəddəs günün belə nəzərə alıb heç bir güzəştə getməmişlər. Bütün bunlara baxmayaraq, şair ömrünün sonuna qədər çar məmurlarının işğalçılığı və bu işğalçılıqla razılaşaraq riyakarlıq edən bəylərə, mollalara qarşı mübarizə aparmışdır.

Dini-fəlsəfi görüşləri. Qeyd edək ki, Zakirin yaradıcılığında əsas tənqid hədəflərindən biri də ikiüzlü ruhanilər və mollalar olmuşdur. O, riyakar ruhanilərin və mollaların cürbəcür vasitələrlə avam rəiyyəti aldatmalarına, müxtəlif təriqətlər altında müsəlmanlar arasında təfriqə salmalarına qarşı çıxmışdır. Maraqlıdır ki, Zakir dini-fəlsəfi məzmunlu şeirlərinin bir qismini məktub şəklində M.F.Axundzadəyə göndərmişdi. O, həmin məktublardan birində yazırdı:

*Üləmalar üz döndərib xudadən,
Usanmaz bir ləhzə cövrü cəfadən.
Başı əmamməli seyyid-molladən,
Təətdə övladır o qatmaqurşaq.*

Həq bilir ki, beli şallı hacılar,

⁴⁹⁵ Cəfəroğlu A. Azeri edebiyatında istiklal mücadiləsi iszləri//Azərbaycan Yurt Bilgisi,Yıl: 1, sayı: 10, 1932, təşrin-1, İstanbul, s.340

⁴⁹⁶ Yenə orada, s.342

*Zəhrimar tək xəlqin ağzın acılar;
Düşəndə gözləməz ana, bacılar,
Bu əhldən sinədəgəm, sinadağ.
Adın qoyub kərbalayi, məşədi,
Neyləyim, peşələri yaman peşədi.⁴⁹⁷*

Zakirin fikrincə, dini xurafat və mövhumatın mənbəyi İslam dini, İslam mədəniyyəti deyil, yalançı din başçıları, saxtakar mollalar, həyasız dərvişlərdir:

*Zülmü sitəminlə aləm dolubdur,
Əhli-beytin rəngi-ruyi solubdur,
Neçə rövşənlər, xanimanlar olubdur,
Şəba yelda kimi titrər səndən?...*

*Ülaməyə dersən fəhşü latayıl,
Təriqi-islama deyilsən qayıl;
Bu hal ilə yenə çox əqli-zayıl,
Gəlib eşiyinə zad istər səndən .⁴⁹⁸*

“Zəmanənin tənqidi” şeirində də görürük ki, şairin əsas tənqid hədəfi yenə də din alimləri, mollalardır. O, yazırdı ki, bir məmləkətdə haqsızlıq, ədalətsizlik, hüquqsuzluq olanda alimlər, üləmalar buna qarşı çıxmalı olduqları halda, əksinə bunu edənlərin yanında yer almaları, üstəlik özlərinin də bu işin içində olmaları doğru deyildir. Zakir yazır:

*Üləma talibi-arayışi--ətfalü əyal,
Füqəha rağibi-zinü nəmədü əsbü kütəl.*

*Azıyıb gör necə ol jindəqəba mollalər,
Bəhri-puşək zənə imdi bəyənəmz məxməl.*

*Tən edər atlasi-gərdunə sərəpərdələr,
Buriya görməz idi xanələri mundan əzəl.⁴⁹⁹*

⁴⁹⁷Zakir Q.B. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Avrasiya Press”, 2005, s.23

⁴⁹⁸Yenə orada, s.32

Ya da:

*Alimi biəmələ pəndü nəsihət netsin.
Muryanə yesə piraħəni tutmaz seyqəl.*

*Xah bəd, xah niku, Xaliqi bilsin, bizə nə,
Biçər öz əkdüyini hər kişi həngami-məhəl.*

*Yol gedər molla qəmi kari-vilayət hələ,
Neçə ildən bəri bir növ, olubdur müxtəl.⁵⁰⁰*

“Şuşa mollaları haqqında” şeirində isə Zakir mollaların, üləmələrin çoxunun heç bir işə yaramadığını, artıq xalq arasında onların nüfuzunun qalmadığını ifadə etmişdir. Milli təəssübkeşlikdən uzaq üləmələrin, mollaların pis əməlləri nəticəsində xalq arasında mədrəsələrə rəğbətə də azaldığını yazan Zakirə görə, üstəlik ayrı-ayrı təriqətlərə (şeyxilər, üsulilər və b.) qurşananların əməlləri üzündən iğtişaşlar baş verir. Zakir yazır:

*Var idi mədrəsəyə rəğbəti xəlqin, qovğa
Düşdü nahaq yerə ortaya bu axşam yenə.*

*O qədər keçmədi ki, sülh binası pozulub,
Bir-birə şillaq atar Şeyxəki-əyyam yenə.*

*Duş həmkasəvü həmsöhbət idi, eylərlər
Haliya bir-birinin küfrünü elam yenə.⁵⁰¹*

“Üsuli və şeyxi təriqət mollaların həcvi” şeirində isə Zakir üsuli və şeyxi qılığına girmiş mollaları daha kəskin şəkildə tənqid atəşinə tutmuşdur. Şairə görə, əgər təriqət mollalarının cavabı verilməzsə, bölgədə vəziyyət daha da ağırlaşma bilər. Çünki təriqət mollaları yalnız Azərbaycanın Qarabağ bölgəsində deyil, eyni

⁴⁹⁹ Yenə orada, s.46

⁵⁰⁰ Yenə orada, s.46

⁵⁰¹ Yenə orada, s.53-54

zamanda Gəncə, Şəki, Şirvan və başqa yerlərdə də at oynadıb İslam şüariyyətini gözdən salır, hərə-mərclik yaradırlar. Zakir yazır:

*Hərcü mərc eylədilər məzhəbi-isna-əşəri,
Etdilər zirü zəbər bargəhi-iymani.*

*Hər əlif-bey oxuyan adını ruhani qoyub,
Bilməz öz əbcədini, ruha çəkər suhani.*

*Alimü fəzilü ustad, müridü müşid,
Nə qədər ki, görəsən dövrdə sərgərdani.*

*Həmə qovğaları bəhri-dirəmi əqmişədir,
Həmə təqvaləri şali-əməli-Kirmani.⁵⁰²*

Azərbaycan Türk mütəfəkkirinə görə, üsulilərlə şeyxilərin başçıları özlərini imam elan edib bir tərəfdən, bir-birləri ilə qovğa etsələr də, digər tərəfdən, başlarından böyük iddialarla çıxış edirlər. Belə ki, bu təriqətlərə inansaq hər şeyə qadir olan Allahın quru adı qalmış, özlərini imam elan edən üsuli və şeyxi imamalar isə az qala Allahdan da böyük qüdrətə malik imişlər. Zakir yazır:

*Yenə filcümlə üsul ilə Üsuli danışır,
O ki, Şeyxi saf eylə dibdən urar baltanı.*

*Etməyib şərmü həya göz görə Əbdülləha
Elər isbat sərəsər sifəti-sübhani.*

*Bişü kəm xaliqü məxluqda bir fərq gərək,
Eləsən nik nəzər – bunda təfavüt hani?*

*Bir quru isimdən özgə dəxi Həqqə nə qalır,
Lənət olsun sənə, ey münkiri-həqq ruhani!⁵⁰³*

⁵⁰² Yenə orada, s.55

⁵⁰³ Zakir Qasım // Azərbaycanda məşhur olan şüəranın əşarına məcmuədir. I cild. Tərtib edən Hüseyin Əfəndi Qayıbov. Bakı, "Elm" nəşriyyatı, 1986, s.37

Beləliklə, mütəfəkkirə görə üsulilərlə şeyxilər arasında xristianlıqda İsanı Allah hesab edənlər olduğu kimi, özlərini Allah səviyyəsinə qaldırıb Allaha şərikinlər var ki, belələri din düşmənləridir. Çünki onların təlimlərində Allahla məxluqun bu cür eyniləşdirilməsi İslam dininə tamamilə ziddir. O, yazır:

*Bəs deyilmi olalar vasitəyi-küllü-vücuda,
Bəs deyilmi məzhəri-feyzü kərəmi-rəbbani?*

*Bəs deyilmi olalar şafeyi-ruzi-ərəsat,
Bəs deyilmi səbəbi-fəthi-dəri-rizvani?*

*Nə rəvadır ki, dəxi bir də edək Həqqə şərikin,
Biz imami, necə kim, qeyrilər İsanı.*

*İki Ta(n)rı yenə mümkünmü süluk eyləyələr,
Gərək on dörd yerə bunlar bölələr dünyanı.⁵⁰⁴*

Şübhəsiz, Zakirin üsuliləri, şeyxiləri Allah şərikin qoşmaqda ittiham etmələri təsadüfi deyildi. Belə ki, hər iki təriqətin başçıları olan “imamlar” doğrudan da nəinki şübhədən, ümumiyyətlə İslam dinindən çox uzaqlaşaraq öz maraqlarına uyğun olaraq dində “dəyişiklik”lərlə, “islahatlar”la çıxış etmiş, çox keçmədən də İslamla uzlaşmayan bir çox müddəalar irəli sürmüşlər. Feyzulla Qasımzadə yazırdı ki, “şübhə məzhəbindən ayrılan “şeyx”iliyə daxil olanlar “Məhəmməd Peyğəmbəri, onun qızını və on iki imamı ideallaşdırıb Allah dərəcəsinə yüksəldilər və beləliklə, on dörd Allah tanıyırlar. Onlar bütün cansızlara ruh isnad verirlər”.⁵⁰⁵ Zakir də, məhz bunu nəzərə alaraq bir tərəfdən üsuliləri, şeyxiləri Allaha şərikin qoşmaqda, digər tərəfdən, onları xalq arasında din birliyini pozmaqda ittiham etmişdir:

*Bu nə qovğa, bu nə kavuş, məgər görməmişən
Oxunan vəqtdə sən sureyi-Ərrəhman?*

⁵⁰⁴ Yenə orada, s.38

⁵⁰⁵ Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı, Elm və təhsil, 2017, s.256

*Şeyxi şəyyadi hərçənd, üsulidə də həm
Yoxdu bir mü qədəri mərifəti-insani.*

*Cümlə bədkarü dilazarü mühilü kəzzab,
Cümlə bidüin süxənçinü şərarət kani.*

*Əllərində hamının səbhəyi-səddanələri,
Dillərində hamının şamü səhər yalani.⁵⁰⁶*

Zakirin tənqid hədəfləri arasında ikiüzlü ruhanilər, üsulilər, şeyxilər deyil, eyni zamanda həyasız dərvişlər, qələndərləri də olmuşdur. Məsələn, o, “Həyasız dərvişlər haqqında” hekayəsində göstərir ki, bir qoca dərviş yoxsul olan gənc bir qadının qarısını döyərək “Məddahi-Əlinin” payının gətirilməsini tələb edir:

*Təbərzinin döyüb yerə, dedi: “dur!
Məddahi-Əlinin payına gətür!”
Biçarə çiyinə qoyub başını,
Abi-niysan kimi tökdü yaşını.⁵⁰⁷*

Qadın isə Həzrət Əlinin məddahına başa salır ki, evdə yeməyə heç bir şey yoxdur, iki gündür dilinə çörək dəymir. Ona görə də dərvişin həyasızlıq edib zorla yemək istəməsi, üstəlik iftiralara atması doğru deyildir. Zakir, qadının dilindən dərvişə deyir:

*Qaraçılar kimi at basa-basa,
Dərdi-sər yetirib mərdə, ünasa,*

*Verməyə nə qaş-qabağın tökürsən,
Kiminin üstünə çomaq çəkərsən.*

*Qoyubsunuz adınız hərçəndi dərviş,
Dərviş ona derlər ola nikəndiş.⁵⁰⁸*

⁵⁰⁶ Zakir Q.B. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Avrasiya Press”, 2005, s.58

⁵⁰⁷ Yenə orada, s.159

⁵⁰⁸ Yenə orada, s.160

Eyni zamanda, qadın dərvişə deyir ki, onun diyar diyar gəzib qapı-qapı dilənçilik etməsi Həzrət Əlinin yoluna da tərs gəlir. Çünki Həzrət Əli özü belə bu cür yol tutanları qəbul etməmişdir.

*Onunçün buyurub cənabi-Əli
Sinfi-qələndəri hərcayi, dəli.*

*Oruc tutmaz, namaz qılmaz, üz yumaz,
Qapıdan çantayı dolmamış durmaz.⁵⁰⁹*

Zakirin tənqid hədəfləri arasında məhərrəmlik və digər dini mərasimləri təhrif edənlər də var idi. Belə ki, dini mərasimlərdən sui-istifadə edən bəzi din xadimləri həm xalqı çapıb-talayır, həm də onların özlərinə xəsarət yetirmələrinə şərait yaradırdılar. Onların məqsədi dində öz əksini tapmış cəhənnəm qorxusundan istifadə edərək, daima kütləni öz əllərində saxlamaq olmuşdur. Əslində isə həmin ruhanilər üçün nə məhərrəmliyin, nə də orucluğu heç bir dəyəri yox idi. Belə ki, onlar məhərrəmlikdə şənəlməyin şəriətlə haram olduqlarını bəyan etsələr də, özləri buna əməl etməzlər. Zakir yazırdı:

*Vaiz bizə söylər şəri-Müstəfa;
Həramə mürtəkib olmayın əsla!
Özü lüm-lüm udur batində, əmma
Zahirdə dediyi mənaya bir bax!⁵¹⁰*

Zakirin fikrincə, riyakar ruhanilərin İslama, o cümlədən imam Hüseyinin şəhadətinə uyğun olmayan bu əməlləri isə müsəlmanların öz dinlərinə olan inamını və imanını azaldır. Çünki şəriətin buyurduqlarına din xadimləri əməl etməzlərsə, avam və cahil rəiyyəət də etməyəcəkdir. Məsələn, o yazır:

*Kimdi baxan peyğəmbərə, imamə,
Bu dağılmış düşən deyil nizamə!*

⁵⁰⁹ Yenə orada, s.161

⁵¹⁰ Yenə orada, s.35

*Oruculuqda şürbi-meyi-gülfamə,
Mahi-məhərrəmdə zinayə bir bax!*⁵¹¹

Şair açıq şəkildə yazırdı ki, İmam Hüseyn (ə) eşqinə Kərbəlaya gedib adını kərbəlayı qoyanlar min oyundan çıxırlar. Belə ki, bu yalançı kərbəlayılar din adından xalqın malını oğurlamaq, başqalarına böhtan atmaq və sair əməllərlə məşğuldurlar. Zakir yazırdı:

*Kərbəla yolunda qatır oğrusu,
Saf əlindən salıbdır məni, doğrusu;
Günbəgün enlənir budu, sağrısı,
Səksən yaşındadır, hamıdan qıvraq.*⁵¹²

Onun fikrincə, İslamın adından məhərrəmlikdə, oruculuqda və digər dini mərasimlərdə xalqı aldadan mollaların, axundların və başqa yalançı din xadimlərinin Kərbəla müsibətində imamı qətlə yetirənlərdən heç bir fərqi yoxdur. Çünki imamı qatilə yetirənlərlə, bu gün Aşura günündə onun adından sui-istifadə edənlər mahiyyət etibarilə bir-birlərinin eynidirlər:

*Təqəllübdə, məllüqdə ustadsan,
Doğru sözün yoxdu, gizbə mötadsan;
Qatili-imamsan, İbni-Ziyadsan,
Lazımdır eyləmək əlhəzər səndən.*⁵¹³

Zakirə görə hətta, müəyyən mənada yalançı axundlar və mollalar imamın qatillərindən də qəddardırlar:

*Vilayətə salıbdılar şur-şeyn,
Şərbət tək içirlər dəmül-əxəveyn;
Bunların yanında qatili-Hüseyn
Zimmədən bəridir ruzi-əsarət.*⁵¹⁴

⁵¹¹ Yenə orada, s.35

⁵¹² Yenə orada, s.25

⁵¹³ Yenə orada, s.33

⁵¹⁴ Yenə orada, s.52

Zakir təəssüflə qeyd edirdi ki, yalançı axundlar və mollaların məhərrəmlikdə həyata keçirdikləri islama zidd əməlləri artıq bir adət şəklini almışdır. Belə ki, artıq onları bu cür ağılaşdırmaq əməllərinə, xüsusilə zəncir vurmaq, baş yarmaq, Şəbih gəzdirmək və sairə görə heç kəs sorğu-sual etmir. Zakir yazırdı:

*Soran yoxdur münəccimdən: nədir bu əmrin ehkamı
Ki, hər mahi-məhərrəmdə bular bir səngəsar eylər?*⁵¹⁵

Zakir şeirlərində yalnız riyakar ruhanilərin əməllərini deyil, şəriət məhkəmələrində baş verən özbaşınalıqların da iç üzünü açıb göstərmişdir. Onun fikrincə, şəriət məhkəmələrində baş verən özbaşınalıqların nəticəsidir ki, artıq dövüründə heç kəs məhkəmə işlərini apararı qaziyə inanmır. Çünki xalqı xarab edən, quldurluğu və oğruluğu təşviq edən həmin qazilərin özüdür. Xüsusilə də o, “Elat əhlinin tərifi və qazinin əsl-nəsəbi haqqında”, “Qarabağ qazisi” və başqa şeirlərində yazmışdır ki, pis əməllərinə görə qazilər xalq arasında hörmətdən düşmüş və gülüş obyektinə çevrilmişdir:

*Eyləyibdir yenə, mən heç nə bilməm, qazi,
Xəlv arasında olubdur belə mülzəm qazi.*

*Yaradıbdır onu ol xalığı-əşya bileyb,
Dari-dünyada bu surət tapılır kəm qazi.*

*Qazi hər yerdə olur biməzəvü bədhərəkət,
Şükür-illah ki, bu həm baməzədir, həm qazi.*⁵¹⁶

Zakirin fikrincə, xalqı xarab edən oğrulardan, quldurlardan daha çox iküzlü qazilər, ruhanilərdir. Çünki məhkəmələrdə qazilər haqqı deyil, onları pulla satın alan oğruları, quldurları müdafiə edirlər. Zakir yazır:

*Ondan mən gördüyümü görmüşəm, indən böylə
Etməzəm taət ona gər ola qibləm qazi.*

*Haradan gəldi, bunlar, eylədilər xəlqi xarab,
Biri der müctəhidəm, biri müsəlman qazi...*

⁵¹⁵ Yenə orada, s.78

⁵¹⁶ Yenə orada, s.49

*Qazi lazımdı deyə məhkəmədə şəri-nəbi,
Nə ki, gəşt edə cahanı minib ədhəm qazi.⁵¹⁷*

Zakir bəzi şeirlərində qaziləri, mollaları haqq yoluna, İslam qaydalarına əməl etməyə çağıraraq, müəyyən mənada onların düzələ biləcəyinə inamını ifadə etmişdir. Zakir hesab edirdi ki, əgər qazilər, ruhanilər Qurani-Kərimin mahiyyətini həqiqi mənada dərk etsələr, doğru olmayan işlərə əl atmazlar. Bu səbəbdəndir ki, şairin özü də çıxış yolunu İslam dininin əsil mahiyyətinə, milli mədəniyyətin özünə qayıtmaqda görmüş və milli-dini qayda-qanunların olduğu kimi əməl edilməsini vacib saymışdır. O inanırdı ki, bütün hallarda qiyamət günündə ədalət bərpa olunacaq və hamı öz yaxşı və pis əməlinə görə hesab verəcəkdir:

*Həzrəti İsmail olsun dəlilin,
Yetiş imdadına piri-əlilin;
Necə fərzəndinə ol dəm Xəlilin
Cəbrail gətirdi qurbandan mədəd.*

*Əsasi-qiyamət olanda bərpa,
Kimdir gövrə yetən ondan masiva;
Sərdəftəri-rəsul, Xətmi-Ənbiya
Tənzili-ayeyi-Qurandan mədəd.⁵¹⁸*

Yaxud da:

*Qibleyi-hacətə çıxıb özümü,
İmamzadəyə sürtüm üzümü,
Xak olan tənlərə tikib gözümü,
Olam sağlığımıza peşiman, gəzim.⁵¹⁹*

“Görün bu çəxri-dunpərvər nə növü ruzigar eylər” şeirində də Zakir müsəlman xalqlarının düşdüyü geriliyi, cəhaləti, avamlığı, nadanlılığı eyni zamanda, buna səbəb olan riyakar molalları, qaziləri, divanbəyləri tənqid etməklə yanaşı, bütün bunlardan çıxış yollarını da

⁵¹⁷ Yenə orada, s.50

⁵¹⁸ Yenə orada, s.39

⁵¹⁹ Yenə orada, s.92

göstərmişdir. Zakirə görə, ciddi yanlışlıqlar nəticəsində müsəlmanlar vaxtilə yəhudilərin, xristianların yaşadığı pis vəziyyətə düşsələr də, İslam dünyası geriləyib “zülmətə” qər q olunsa da, onu yenidən zülmətdən işıqlığa çıxarmaq mümkündür:

*Dönüb vəzi-zəmanə, fərq edən yox ziştü ziybanı,
Seçən yoxdur müsəlmandan yəhudü gəbrü tərzanı,
Zühur et, ey şəriət xəttinin şayəstə sultanı,
Götür bürqə əmalından, münəvvər eylər dünyanı,
Qalıb zülmətdə aləm, göz yolunda intizar eylər.⁵²⁰*

Tannınmış ədəbiyyatşünas alim, “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” kitabının müəllifi Fəridun bəy Köçəriyə görə, milli şair olan Zakirin yaradıcılığı Mirzə Fətəli Axundzadəyə mühüm təsiri göstərmişdir. F.Köçərli yazır: “Zakir xalqının dilini və dolanacağını çox yaxşı bildiyi üçün Mirzə Fətəliyə yazdığı namələrdə özünün həqiqi milli bir şair olduğunu göstərmişdir. Mirzə Fətəli isə hər şeydən artıq dost tutduğu öz millətinin sadə dili və sadə dolanacağı olduğu üçün Zakirin bu milli ruhuna və milli ədasına artıq dərəcədə əhəmiyyət verərmiş”.⁵²¹ Köçərlinin fikrincə, hətta Axundzadə bir neçə komediyasını Zakirin nəqlindən sonra yazmışdır: “...bəzilərinin rəvayətinə görə, “Hacı Qara” təmsilatının əslü binasını və Mərdi-xəsisin keyfiyyəti halını Mirzə Fətəliyə mərhum Qasım bəy nəql edibdir və həmçinin həkimi-nəbatat Müsyö Jordanın sərgüzəştinə dair bir para təfsilatı mərhum Axundzadə Zakirin dilindən yazıbdır. Vəli Mirzə Fətəli bu hekayətləri qərribə bir donə geydirib, mislü bərabəri olmayan komediyalar vücuda gətiribdir”.⁵²² Bizcə, Zakir də Bakıxanov, Vazeh, Qutqaşnılı kimi yeni nəsildə yenilikçi dini və milli ruhun oyanmasında mühüm rol oynamışdır. Zakirin Türk dilindəki (Azərbaycan) qəzəllərini Füzulinin qəzəllərinə bərabər tutan⁵²³ F.Köçərli daha sonra yazır: “Qasım bəy Zakir həqiqi bir milli şair imiş. Öz əsrinin aynası olubdur və məişəti-milliyətini – necə ki, var imiş, – eyni ilə yazıb, bizim üçün

⁵²⁰ Yenə orada, s.79

⁵²¹ Köçərli Fəridun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.421

⁵²² Yenə orada, s.421-422

⁵²³ Yenə orada, s.338

böyük bir yadigar qoyubdur. Öz əsərində şayani-diqqət olmuş olan bir şey qoymayıbdır ki, ona əl aparmamış olsun”.⁵²⁴

Zakirin dünyagörüşü haqqındakı fikirlərimizi ümimiləşdirərək hesab edirik ki, o, sxolastik fəlsəfi təfəkkürdən elmi-fəlsəfi təfəkkürə keçiddə müəyyən rol oynaya bilmişdir. Belə ki, o, dini-fəlsəfi və ictimai-siyasi məsələlərə yanaşmada nisbətən yenilikçi-dünyəvi mövqedən çıxış etmiş, istər riyakar ruhaniləri, istərsə də despotik çar məmurlarını bacardığı qədər cəsarətlə tənqid etmişdir. Xüsusilə, çar Rusiyasını və onun məmurlarını dolyasıyla da olsa, müstəmləkəçilikdə, despotizmde ittiham etməsi mütəfəkkirə baha başa gəlmişdir. Bu anlamda Zakirin Şuşadan Bakıya sürgününə səbəb yalnız qardaşı oğluyla kürəkəninin çarizmə qarşı milli ruhlu əməlləri deyil, eyni zamanda onun in özünün də bir çox şeirlərində dolayısıyla da olsa, çar Rusiyasının müstəmləkəçiliyinə, zülmkarlığına, ədalətsizliyinə etiraz etməsi olmuşdur. Ona görə də, Zakirin dünyagörüşündə öz əksini tapan ictimai-siyasi məsələlərin xüsusi çəkisinin olduğuna inanırıq. Eyni zamanda, o, fəlsəfə və onun əsas problemləri ilə birbaşa maraqlanmasa da, ancaq onun sxolastik təfəkkürü tənqid edərək elmi-fəlsəfi təfəkkürə meyil etməsi də açıq hiss olunur. Hər halda, Zakir bir tərəfdən İslam dininə, bu dindəki Allah anlayışına, Qurani-Kərimə və digər məsələlərə bağlılıqla yanaşı haqq yolunu azmış riyakar ruhaniləri, təriqətləri də kəskin şəkildə tənqid etmişdir. Başqa sözlə, Zakir İslam dininin artıq riyakar ruhanilərin və despotik müsəlman rəhbərlərinin əlində oyunağa çevrilməsi təhlükəsini görmüş və buna qarşı mücadilə etmişdir.

⁵²⁴ Yəni orada, s.350

MİR MÖHSÜN NƏVVAB

Həyat və yaradıcılığı. Ensiklopedik (tarixçi, şair, ilahiyyatçı, rəssam, xəttat, musiqiçi) biliyə malik mütəfəkkirimiz Mir Möhsün Nəvvab (1833-1919) 1833-cü ildə Şuşada dünyaya gəlmişdir. O, doğma dili Türk dili (Azərbaycan) ilə yanaşı, ərəb və fars dillərini də mükəmməl bilmiş, yalnız dini elmləri deyil dünyəvi elmlərdən (riyaziyyat, kimya, coğrafiya, astronomiya, tarix və b.) də xəbərdar olmuşdur. Nəvvab, 1891-1892-ci illərdə qələmə aldığı “Təzkireyi-Nəvvab” əsərində özü ilə bağlı olan bölümdə yazırdı: “Zəmanənin elmlərindən ancaq bəzi qəribələrinə xüsusi həvəs göstərmişəm və öz ömrümü bu elmlərə həsr etmişəm. cəfr və rəməl, üsturlab, nücum, musiqi, kimya, simiya, himiya, limiya, vüfuq, xəvatin, şairlik, rəssamlıq, ruhların tıxiri – üç il bundan əvvəl Allahın köməyi ilə əlimə düşmüşdü, istədiyim hər müqəddəs ruhu çağırıb, onunla sual-cavab edə bilirəm”.⁵²⁵

Müəllimliklə məşğul olmaqla yanaşı, o, 1872-ci ildə “Məclisi fəramuşun” (“Unudulmuşların məclisi”) adlı ədəbi-bədii məclis yaratmışdır ki, onun da ömrü 20-ci əsrin əvvəllərinə qədər sürmüşdür. 19-cu əsrin sonlarında şəxsi mətbəəsini yaradan Nəvvabın təşəbbüsü ilə 1903-cü ildə Şuşada qiraətxana-kitabxana da açılmışdır.

Türk, ərəb və fars dillərində 30-dan yuxarı əsərin müəllifi olan Nəvvabın əsas əsərləri aşağıdakılardır: “Bəhrül-hüzən”, “Təzkirə”, “Divan”, “500 nəsihət”, “Nürül-ənvar”, “Kənzül-mühən”, “Məzahir”, “Ziyaül-ənvar”, “Müsibətnamə”, “Şəmsül-hidayə”, “Şərhi-üsturlab”, “Məzlumnamə”, “Kəşfül-həqiqə” və b.

Dini-fəlsəfi görüşləri. O, İslam-Şərq mədəniyyətinə və milli xüsusiyyətlərə münasibətdə A.A.Bakıxanov, İ.Qutqaşını, Nigarinin yolunu tutmaqla yanaşı, onlara nisbətə bu məsələlərdə daha çox mühafizəkarlığa meyil göstərmişdir. Hələ, 19-cu əsrin ikinci yarısında tanınmış mütəfəkkir Həsən bəy Zərdabinin quru-

⁵²⁵ Nəvvab M.M. Təzkireyi-Nəvvab. Bakı, “Azərbaycan” nəşr., 1995, s.274

cusu olduğu “Əkinçi” qəzetinə (1875-1877-ci illər) göndərdiyi yazılarında Nəvvab İslam dininin mühafizəkar müdafiəçisi kimi çıxış etmişdir. Onu “Əkinçi”yə məqalələr yazmağa sövq edən amil həmin dövrdə bu qəzetdə dünyəvi elmlərin, yoxsa dini elmlərin zəruriliyi ilə bağlı gedən müzakirələr olmuşdu. H.Zərdabının başladığı bu müzakirələrdə Azərbaycan Türk ziyalıları iki - mütərəqqi və mühafizəkar qismə parçalanmışdır. Zərdabi başda olmaqla bir çox mütərəqqi ruhlu mütəfəkkirlərimiz (S.Ə.Şirvani, Ə.Gorani və b.) hesab edirdilər ki, dini elmlərlə yanaşı, dünyəvi elmlərin də öyrənilməsi zəruridir.

Ancaq dini və dünyəvi elmlərdən hansının vacibliyi məsələsində islam elmlərini önə çəkən, bu mənada dünyəvi elmləri də onun tərkib hissəsi kimi görən M.M.Nəvvab “Əkinçi”yə “Hadimül-Qəvaid” imzası ilə göndərdiyi bir məqaləsində H.Zərdabiyə, S.Ə.Şirvaniyə və başqa mütərəqqi ruhlu mütəfəkkirlərə üz tutaraq yazırdı ki, hər bir müsəlman ilk növbədə şəriəti bilməli və ona əməl etməlidir. Onun fikrincə, müsəlman şəriəti bilərsə, artıq onun dini ayin və mərasimlərlə bağlı əməlləri də buna uyğun olacaqdır. Bu anlamda bir müsəlmanın İmam Hüseynə (ə) sevgi əlaməti olaraq başını yarıb-yarmaması onun ağılsızlığına, nadanlığına dəlalət edə bilməz. Nəvvab hesab edirdi ki, bu işi görənlər hansı məqsədlə etdiklərini yaxşı anlayırlar: “Ağıllı şəxslərin baş çarpmasına mübaşir olmamağı aşkar böhtandır, bəlkə əla və ədnadan hərə bir tövr mübaşir olur. Bir parası baş çarpır, bəzi təbl, ya sinc çalır, bəzi sinəzənlik edir. Qərəz, hər kəs öz əhvalına münasib bu əhvalata şəriddir”.⁵²⁶

Nəvvabın fikrincə, kimsə İmam Hüseyn (ə) yolunda baş yarmağı, onun üçün göz yaşı tökməyi divanəlik, axmaqlıq kimi görürsə yanılır: “Xaricdən görən şəxs başçapanı divaniliyə həml etmək baş çarpmalıqın haramlığına dəlil olsa gərək. Biz namaz da qılmayaq, çünki çox şəxs bizim namazı da axmaqlıq hesab edir?”.⁵²⁷ O, iddia edirdi ki, başını yaran müsəlmanların nəinki

⁵²⁶ Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, “Avrasiya Press”, 2005 s.344

⁵²⁷ Yenə orada, s.344

bədəni zərər görmür, hətta baş çarpmaq səbəbindən bir para naxoşluluqlardan salamat olurlar. Bütün bunların təcrübədə sübut olunduğunu yazan Nəvvaba görə, şəriət əqlin taxtıdadır demək də iftiradır: “Şəriət əqlin təhtində olmaq məhz iftiradır, bəlkə əql şəriətin təhtindədir və əgər əql şəriətdən yuxarı olsa, murad əqli-küllüdür ki, xatəmül-ənbiya ola, nəinki üquli-naqisə”.⁵²⁸

Nəvvaba görə, sübut olunmuşdur ki, baş yarmaqdan bədən ziyan deyil, xeyir tapır: “Təəccüb budur ki, Əhsənül-Qəvaid özü iqrar edir üləmanın baş çarpması mən (qadağan) eləməyinə və bu nöqtəni fəhm etmir ki, hərgah baş çarpmaq haram olsa, üləma başaacaq, ayaqyalın baş çarpanların qabağına düşməz”.⁵²⁹ Beləliklə, Nəvvab belə bir qənaətə gəlirdi ki, kim İmam Hüseyn (ə) yolunda baş yarmağı, göz yaşı axıtmağı ziyanlı əməl sayırsa, onlar bütövlükdə İslam dininə, Peyğəmbərə (s) və onun Əhli-beytinə qarşı çıxmış olurlar.

Qeyd edək ki, bu məqalədə əsas hədəf dini xurafatı və mövhumatı tənqid edərək dünyəvi elmlərin öyrənilməsinə təbliğ edən başda H.Zərdabi olmaqla, “Əkinçi” qəzeti idi. Həmin məqamda Zərdabini və “Əkinçi”ni müdafiə edərək dünyəvi elmlərin təbliğinin vacibliyini müdafiə edən tanınmış mütəfəkkir Seyid Əzim Şirvani bu baxışlarına görə Nəvvabı tənqid etmişdir. Şirvani “Əkinçi” də bu məsələ ilə bağlı nəşr olunan bir şeirində Nəvvabı qəflət yuxusundan oyanmağa, əql sahibi olmağa dəvət etmişdir. O yazırdı ki, dini elmlərlə yanaşı dünyəvi elmlərin vacibliyindən bəhs edən “Əkinçi” qəzetinin müəllifləri, o cümlədən Zərdabi nə dinindən, nə də imamlarından üz döndərməmiş, əksinə, ağılı başında olan müsəlmanlar kimi Peyğəmbərə (s) və onun övladlarına həmişə hörmətlə yanaşmışlar. Seyid Əzim yazırdı:

*Kim deyir aqlama sən Kərbübəla sərvarinə?
Canımız cümlə fəda olsun onun Əkbərinə,
Ağladı ərzü səma təşnə ölən Əsgərinə,*

⁵²⁸ Yenə orada, s.344

⁵²⁹ Yenə orada, s.345

*Onu inkar edənin zatına lənət, Hadi!*⁵³⁰

S.Əzim Nəvvabı başa salmaq istəyirdi ki, burada məqsəd nə imamları danmaq, nə də İslam dininə qarşı çıxmaqdır. Əksinə, İslamı daha dərindən öyrənib, başqa millətlər kimi tərəqqiyə çatmaq və köhnəpərəstliyə son qoymaqdır. Şirvani yazırdı:

*Xaçpərəstlər hamısı açdı gözün düşdü qabaq,
Dalda qaldıq tökülüb cəhl ilə biz, ay sarsaq,
Bəs nə vaxtı bizə qismət olacaq göz açmaq?
Əqlə gəl, Tanrıya bax, bəsdi bu qəflət, Hadi!*⁵³¹

M.M.Nəvvab isə S.Ə.Şirvaninin bu fikirlərinə cavab olaraq yazırdı ki, əgər o, doğrudan da Həzrət Əlinin yolunda olsaydı, dini ayinlərə və mərasimlərə bu cür yanaşmazdı. Nəvvaba görə, əsil müsəlman o kəsdir ki, Allahı, Peyğəmbəri (s) və imamları yaxşı tanıyır və onların yolunda canlarını əsirgəmir:

*Cəddini mədh edən vaxtə, əya alicənab,
Niyə qarnına düşər sancı, edərsən təbü tab,
Sən dəməni kimi gözün yaşını tök, başını çap,
Cəddini yaxşı tanı, mərtəbəsin qan, Əzim!*

*Aç bəsirət gözünü şahı-şəhidanə tərəf,
Baxgilan Kərbübəla səmtinə meydana tərəf.
Məhliqə canları gər tiği-cəfa ilə tələf,
Gör ki, sən də olusan qanına qəltan, Əzim!*⁵³²

Nəvvab birmənalı şəkildə imamlar üçün göz yaşı töküblər başlarını yaranların doğru yolda olduğunu, bunun əleyhinə çıxanların isə ancaq həcvə layiq olmasına inanırdı. Nəvvab yazır:

*Gər yazım həcv sənə cümlə müsəlmanə dəyər,
Zəmm daşın gər atam, şişeyi-imanə dəyər,
Bədən hadis olan sədəmə yəqin canə dəyər,
Nə edim, çarə nədir, cuş qılır qan, Əzim.*⁵³³

⁵³⁰ Yenə orada, s.404

⁵³¹ Yenə orada, s.404

⁵³² Yenə orada, s.421

⁵³³ Nəvvab M.M. Əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb", 2006, s.62

Nəvvabın imamlar məsələsində bu cür mövqe tutması təsadüfi deyildi. Belə ki, həmin dövrün əksər Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri kimi, onun da yaradıcılığında Əhli-Beyt sevgisi, Həzrət Əliyə və imamlara hörmət, o cümlədən Kərbəla hadisəsi mühüm yer tutmuşdur. O, Həzrət Əliyə olan sevgisini belə ifadə edirdi:

*Cədi-zülfün səfheyi-rüxsarə yazmış, ya Əli,
Xali-hindu guşeyi-ruyində qənbər tək ləziz.⁵³⁴*

Xüsusilə, Kərbəla hadisələrinə həsr etdiyi növhələrində, o cümlədən “Məzlumnamə”sində İmam Hüseyinin şəhadətə yetirilməsini dini-mistik çalarlarla ifadə edən Nəvvaba görə, Peyğəmbər övladı şəhid olub qana batan zaman aləm dağılmalı, dövrən qana dönməli idi:

*Aləm xarab olaydı qana batanda Əkbər,
Qana dönəydi dövrən, peykan əməndə Əsgər,
Ah ol zaman ki, düşdü bisər gülgün kəfənlər,
Cismi-şərifü üryan, qana qəltan, Hüseyin vay!⁵³⁵*

Və ya:

*Kərbübəla dəşti olub laləzar,
Nəşi-Hüseynim qalıbdı biməzar.
Peykəri-üryani-şəhidan fikar,
Eylə mədət, ey məhi-rüfət, Əli!⁵³⁶*

Nəvvaba görə, həzrət Hüseyin öz şəhadətilə İslam dininə rəvac vermişdir ki, bununla da müsəlman dünyası yeni bir mərhələyə daxil olmuşdur:

*Ya Hüseyin, ey xaki-payin aləmin başına tac,
Ey şəhadətlən verən İslam dininə rəvac.
Etgilən Nəvvabi-zarın dərdi-zarına əlac,
Cəzb qıl ta bilməsin dünya nədir, uqba nədir.⁵³⁷*

Və ya:

Ey qalan Kərbübəla dəşti ara zari-vəhid,

⁵³⁴ Yenə orada, s.25

⁵³⁵ Yenə orada, s.116

⁵³⁶ Yenə orada, s.118

⁵³⁷ Yenə orada, s.120

*Yarü-ənsarını öldürdülər bu qövmü-ənid.
Ah o dəmdən ki, səni Şümri-şərir etdi şəhid,
Ey şəhi-Kərbübəla, sibti-Rəsulüs-səqleyn,
Seyyidi-əhli-cinan, şəhreyi-əhli-hərəmeyn.⁵³⁸*

O, “Dinə ziyan vuranların və yenilik yaradanların, şəriətdə və dində ayrı-seçkilik yaradanların, dövlət və millətə xəyanət edənlərin (padşaha ağ olanların) həcvi” başlıqlı şeirində açıq-aşkar mühafizəkar mövqe tutmuşdur. Nəvvab həmin şeirində yazırdı ki, yenilik adı altında bir çoxları dinə ziyan vurur, müsəlmanlar arasında ayrı-seçkilik salırlar. Bu baxımdan Nəvvabın tənqid etdikləri arasında erməni mənşəli Mirzə Mülküm xan da olmuşdur. Nəvvab yazırdı:

*Tor qurar yevrapadan mollalara Mülküm xan,
Çün bilir, molla balıq kimi tora tez düşən əst.*

*Bu əbalis səpib aləmə şeytan toxumu,
Hər zamanda bir şeytan kimi baş qaxızan əst.*

*Haçana kimi müridbaz olub, din evini
Yıxıban, məzhəbi-həqqanını pula satan əst.*

*Yada sal ruzi-qiyamın fəzəi-əkbərini,
Xaliqi-ərzü səmaya nə cavab ərz edən əst.*

*Bu nə kibrü bu nə nüxvət, bu nə zöhdü nə riya,
Pulu mənzur qılıb xəlqə, ibadət edən əst?⁵³⁹*

Nəvvab şeirlərində Qərb mədəniyyətinə ifrat dərəcədə meyil göstərənlərlə yanaşı, riyakar mollaları, dərvişləri, məzhəbbazları da tənqid etmişdir. Məsələn, o, riyakar mollalarla bağlı yazırdı ki, onların çoxunun əməlləri ilə sözləri üst-üstə düşmür:

*Şeytəni mollaların şumluğundan bilirəm,
Eyyü-işrət evi şahənşəhə beytül-hüzən əst.*

⁵³⁸ Yenə orada, s.125

⁵³⁹ Nəvvab M.M. Təzkireyi-Nəvvab. Bakı, “Azərbaycan” nəşr., 1995, s.396

*Mümkün olmaz ki, təhəmmül edə bir kəs bulara,
Görə bilməz buları kimsə, əgər kuncan əst.*⁵⁴⁰

Eyni zamanda, o, “Dərvişlər və onların əməllərinin tənqid” şeirində dərvişlərə üzünü tutaraq yazırdı:

*Kizbdır, hər nə danışsa, qəmu dərvişləri,
Əməli cümləsinin hiyləvü-məkr əstü fən əst.*

*Cümlə laməzhəbü bidinü ləinü murdar,
Həqqdən durü şəyatın yoluna tez gedən əst.*

*Bəngü çərsi uduban, tiryak atan, böht aparan,
Qəlyani-tiryaka qodux kimi qullab uran əst.*

*Dəvə nəvvalə udan kimi udar tiryakı,
Sifəti əqrəbdır, surəti ağu verən əst.*

*Dildə mövlanı deyir, sinədə şeytan çarğırır,
Əsl şeytana bular cümləsi papaq tikən əst.*⁵⁴¹

Ümumiyyətlə, Nəvvabın yaradıcılığında uzun müddət ehkamçı-mühafizəkar “İslam mədəniyyəti”, xüsusilə şiə imamiliyi təəssübkeşiliyi mühüm yer tutsa da, onun dünyagörüşündə Yaradana münasibətdə dinlərüstü bir ilahi sevgi də öz əksini tapmışdır:

*Əlimdə eşq tuğrası, sərində yar sövdası,
Nə qəm, məşhər günü, yara, sənin tək dadxahım var.*⁵⁴²

Və ya:

*Yox məlaməti-aşiqi-biçarə gər candan keçə,
Bir belə canan yolunda xanimandan keçə,
Bu degil halva ki, molla dinü-imandan keçə,
Bəlkə bu sövdəyi-kamili-gükruxan sövdasıdır.*⁵⁴³

⁵⁴⁰ Yenə orada, s.398

⁵⁴¹ Yenə orada, s.398-399

⁵⁴² Nəvvab M.M. Əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, s.28

⁵⁴³ Yenə orada, s.28

Hesab etmək olar ki, Nəvvabın bu şeirlərindən sufizm “iyi” gəlidir. Çünki Nəvvabı sevdalandıran ilahi bir sevgidir ki, Musaya bu sevgi Turda təcəlla etmişdir:

*Yar yenə cəlvə edib ələmə,
Cümleyi-əyadə hüveydə nədir?*

*Ənfəsü əfaqa təcəllası var,
Turda Musaya təcəlla nədir?*

*Cəlvəsi əşyalara gər yetməyib
Sərvdə bu qamətü bala nədir?*

*Zülmətü nur içrə nümayan olan,
Zərreyi-xurşidə peyda nədir?⁵⁴⁴*

Nəvvaba görə, bu sevgi elə bir sevgidir, onu hər zahid anlamaz. Zahidin fikri-zikri maddi nemətlərdədir, amma o bilmir ki, hər şeyin sahibi var və əsil sevgi də Ona olmalıdır. O, yazır:

*Bir belə canana əgər aşıqi,
Canını qurban edə, pərva nədir?*

*Narına yanmağa Səməndər kimi,
Şəminə odlanmağa pərvanədir?
Zahidi-biçarəni heyvət alıb,
Fikri, xəyalı budu, həlvə nədir?*

*Kor gəlib, kar qalıb qanmayıb,
Aləmi-mənada bu mənə nədir?⁵⁴⁵*

Nəvvab “Tohid” başlıqlı şeirində də göstəriridi ki, Yaradanı yalnız “Allah evi” adlanan məscidlərdə, kilsələrdə, sinaqoqlarda axtarmaq, axtarmaq doğru deyil. Çünki Yaradan hər yerdədir və hər bir insan öz qəlbində, ürəyində Onu hər an duya bilər. Nəvvab yazırdı:

Ey işığı kövni məkandan zahirü peyda olan,

⁵⁴⁴ Yenə orada, s.35

⁵⁴⁵ Yenə orada, s.36

*Ey böyüklüyü yuxarı (göydən) və aşağıdan (yerdən)
aşkar olan!*

*Ey dərgahı bütün başçıların səcdəgahı olan,
Sənin torpağın Musa və İsanın busəgahıdır.*

*İki dünyanın arif və alimləri qapının məcnunudur,
İki dünyanın aşiqü şeydaları qapının məhbubudur.*

*Getdiyim bütün yollar sənin kuyinə bağlandı,
Hər böyüklük axtardımsa, sənin qapında tapdım.*

*Hara baxdımsa, səndən başqasını görmədim,
Haradan keçdimsə, sənin calalını gördüm.*

*Ey Kəbədə, kilsədə, xərabatda görünən,
Hər yerdə sən varsan, sən olmayan yer yoxdur.⁵⁴⁶*

O, başqa bir şeirində isə Allahın tohidliyini, yəni birliyini və hər yerdə olmasını nəzərdə tutaraq yazırdı:

*Badə və meyxanədən məqsədim sənsən, sən,
Peymanə və xumxanədən istəyim sənsən, sən,
Kəbə və bütخانədən məqsədim sənsən, sən,
Məqsəd sənsən, Kəbə və bütخانə - bəhanə.*

*Minbər və mehrabda könlüm incikdir,
Kilsə və xərabatdan cana gəlmişəm,
Hacılar Kəbəyə can atır, mən isə səni istəyirəm.
O, evi axtarır, mən isə ev sahibini.*

*Məbədghım gah olur dağ və biyaban,
Gah bağ və gülüstanda abid və sacid oluram.
Gah kilsədəyəm, gah da məscid sakini,
Yəni ki səni xanəbəxanə axtarıram.⁵⁴⁷*

⁵⁴⁶ Nəvvab M.M. Təzkireyi-Nəvvab. Bakı, "Azərbaycan" nəşr., 1995, s.274

⁵⁴⁷ Yenə orada, s.275

Nəvvab daha sonra yazırdı ki, özü də artıq Mənsur kimi olub məqsədi ilahi Yardır:

*Mən də Mənsur kimiyəm, məqsədim Yardır,
Ulduzları sayıram, ürək biqərardır.
Yarımlın şövqündən bədənim odla doludur,
Hər yedə ki, tikan var, orda gül də vardır.*

*Ümitsizlik və uyğunsuzluqdan,
Aciz və sınımış kimi idim.
Nagah yarımdan xəbər gəldi ki,
Ey kor yaxşı bax.*

*O kəsi ki istəyirsən, gözünün qarşısındadır.
Ürəyinin gözü ilə də bir nəzər et.
Ay üzündən aya ağılla nəzər sal,
Ərşilə-ələdan ta ki, yerin dərin qatlarında gör.*

*Hər yerə baxsan Onu görərsən,
Hər yerdən köçdüün, Onu görərsən,
Xeyir və şər işlərilə də Onu gör,
Səhrada, boşluqda Onu gör!*

*Kainatda hər bir şeyə baxsan,
Hər görsənən şeydən sənə əyan olar.
Cismə candan da daha yaxındır.
Cümlə aşyadan aşikar olur.*

*Sudan və qurudan, ayələrdən və əsərlərdən,
Qurudan, yaşdan o əyan olur.
Dağlardan və çöllərdən, ağaqlardan və güllərdən,
Kəbədən və kilsədən zühur edər.*

*O, cümlə cahandan görünür,
Parlaq işıqdan da, gizli yerdən də,
Musa heyətdə, İsa isə heyrandır,*

*Kəbədə müsəlman, kilsədə xaçpərəst də onlar kimi*⁵⁴⁸

Nəvvab daha sonra yazırdı:

*O yaradan ki, Onun yaratdığından aləm vücuda gəlmiş,
O qadir ki, Onun qüdrətindən lövh və qələm icad oldu.*

*O xaliq ki, kainatı, insanı, cini yaratdı,
Onun qəhrindən (qəzəbindən) şahlar şahı cansız və nəfəssiz
kimidir.*

*O elə əvvəldir ki, Ondan əvvəl bir zərrə belə yoxdur,
O elə axırdır ki, Ondan sonra bir an işıq və zülmət yoxdur*

*O elə zahirdir ki, Ondan başqa dünyada qeyri bir şey aşkar ola
bilməz*

O elə batındır ki, onun elmindən heç bir şey gizlin qala bilməz

*O elə alimdir ki, qayıb və şahiddir, odur külli vücudun banisi
O, varlığın və yoxluğun qadiri, zülmət və işığın yaradanıdır.*

*O, müsəlmanların və yəhudilərin məbudu, hindlilərin və
xristianların isə məqsududur.
O məqsuda səcdədən küllü vücud xoşlanır.*

*Nə yaradanı olmuş, nə vələdi,
Nə ata, nə anadır, nədə ki cəddi vardır.*

*Boq, Astvas və ya Allah, fərqi qoxdur, o elə Allahdır,
Allahdan başqa ibadət edilən yoxdur, o bütün millətlərin səcdə
edilənidir.*

*Pənah – Allahdır, təqlid edən – Allahdır, mətləb – Allahdır,
məqsəd – Allahdır,
Hamının məhbubu olduğu üçün daha qəm yoxdur.*

⁵⁴⁸ Yenə orada, s.340-341

*Keyfiyyəti məlum deyil, mahiyyəti hiss edilmir,
Onun kəmiyyət və keyfiyyətini vəsf etməyə qələm acizdir və dil
yolunu azır.*

*Zati-şərifü müqayisə oluna bilməz və əvəzsisliyi şübhəsizdir,
Onun sifətlərinin təsvirində Nəvvab acizdir.⁵⁴⁹*

O, **mahiyyət**in necəliyini, əsil mənasını isə fəlsəfi anlamda belə izah etmişdir:

*Mahiyyətin əsil mənasını bilmək istəyirsənsə,
Bu təbvə məlal ilə ərz qulum.*

*Dünyada olan hər bir şeyin surəti vardır,
Və hər bir surətin də bir mahiyyəti vardır.*

*Sözsüz, hər bir hissi olan şeyin
Keyfinə (keyfiyyətinə) mahiyyət sidq etmişdir.*

*Əgər bir şeyin üzünü (üstünü) açsan,
Mahiyyət ayan olur.*

*Çünki zatın əsli o şey üçündür.
Zatın əsli ilə sifət başqa-başqa şeylərdir.*

*Təb, zat və surət hamısı bir yerdə
Materiya halını alır, lakin fərqli halda.*

*Elə ki parçalandılar, ondan mahiyyət,
Qızıl mədən torpağından ayrılan kimi, nümayan olur*

*Mahiyyət keyfiyyətin içində,
Dəmirdə qızılın olduğu kimidir.*

*Çün varlıq mahiyyətdən asılıdır,
Mahiyyətin də bir surətə (formaya) ehtiyacı var.*

⁵⁴⁹ Yenə orada, s.351-352

*Bu kateqoriyalar ayrılıqda ola bilməz,
Onlar bir-birinə möhtacdırlar.*⁵⁵⁰

O, daha sonra yazırdı:

*Əgər Nəvvabı qiyamət günündə
Mənsur kimi dara çəksələr,
Məcəzi eşqdə, yara, nigara görə,
Zülfü xəttü xalı olan bara görə,
Dar ağacında da bu sözləri söyləyəcək:
Ürək evimdə Yardandan başqa heç kim yox!*⁵⁵¹

İctimai-siyasi görüşləri. Bizcə, Nəvvab həyatının son dövrlərində nisbətən ifrat şüaçilik, imamilik təəssübkeşiliyindən uzaqlaşmışdır. Məsələn, o, 1882-ci ildə qələmə aldığı “Musiqi elmi haqqında” kitabında əslində İslam dinində də musiqinin haram hesab olunmadığını sübut etməyə çalışmışdır. Eyni zamanda, Nəvvab musiqinin insanlar üçün vacibliyini, əhəmiyyətliyini göstərmək üçün Aristotel, Pifaqor, Farabi, İbn Sina və başqa filosofların musiqiyə məşğul olmalarından nümunələr gətirmişdir.⁵⁵²

İfrat mühafizəkarlıqdan uzaqlaşmış yenilikçiliyə meyil etməsi baxımından Nəvvabın 19-cu əsrin sonlarında qələmə aldığı “Millətin birləşməsi haqqında” şeiri də çox diqqətəlayiqdir. O, həmin şeirində başqa millətlərin tərəqqiyə üz tutduğu bir zamanda Qafqaz türklərinin o cümlədən Azərbaycan türklərinin hələ də qəflət yuxusunda olmasına etirazını bildirib:

*Cümlə millətlər tapdılar rifət,
Saldılar ələ şənİLə şövkət,
Cümləsi edər bizlərə töhmət,
Ayılın, millət, xabi-qəflətdən,
Qurtarın, qardaş, bu cəhalətdən.*⁵⁵³

⁵⁵⁰ Yenə orada s.329

⁵⁵¹ Yenə orada, s.383

⁵⁵² Caferoğlu A. Azeri edebiyatında istiklal mücadiləsi iszləri//Azərbaycan Yurt Bilgisi, Yıl: 1, sayı: 8-9, 1932, avqust-eylül, İstanbul, s.257-258

⁵⁵³ Nəvvab M.M. Əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, s.95

Nəvvab Avropa ölkələri ilə müqayisədə, türk-müsəlman məmləkətlərinin böhran içində olduğunu görür və onu aradan qaldırmağa, İslam dini ətrafında sıx birləşməyə çağırır, millətin birliyini nifaq və cəhalətdən uzaq durmaqda görmüşdür:

*Ey müsəlmanlar, amandır aman,
Gülzari-dini etməyin xəzan,
Dərdimiz qalib cümlə bidərman...
Əl çəkindir dəm iftiraqdan,
Yapışın yeksər ittihadan,
Qurtarın, qardaş, ehtiraqdan,
Ayılın, millət, xabi-qəflətdən,
Əl çəkin bir dəm bu cəhalətdən.⁵⁵⁴*

Nəvvaba görə, başqa millətlər tərəqqiyə üz tutub ittifaq etdikləri halda müsəlman xalqların hələ də bir-birlərinə yaxınlaşmaq niyyətləri yoxdur. Üstəlik, müsəlmanlar milli birlik yaratmaq əvəzinə, öz aralarında qovğa, münaqişə içindədirlər. O, yazır:

*Millətlər hamı ittifaq alıb,
Aləm əhlinə vəlvələ salıb,
Bizim əhlimiz mat olub, qalıb...
Bu nə şurişdir, bu nə qovğadır,
Bu nə büzgü kin kim, hüveydadır,
Bu nə bəhsdir, qövlü-bicadır...*

*İttifaq edib eyləyin səvab,
İftiraq etməyin manəndi-dəvab,
Doğru yoldur kim, göstərir Nəvvab,
Ayılın, millət, xabi-qəflətdən,
Qurtarın, qardaş, bu cəhalətdən.⁵⁵⁵*

Nəvvaba görə, müsəlmanlar arasında adını gah mürşid, gah müqtədir qoyub, “dini-mübinə rəxnə salanlar” riyakar mollalar, ruhanilər və despotik məmuurlarıdır. Onun fikrincə, xüsusilə də gündə bir təriqətə tapınanlar İslam birliyinə əngəl olurlar.

Aralıqda itib hökmi-şəriət,

⁵⁵⁴ Yenə orada, s.95

⁵⁵⁵ Yenə orada, s.95-96

*Xahişlərin eyləyiblər təriqət,
Bidət salıb, ad qoyurlar həqiqət,
Bu bidəti zərbəft edər, şal edər.*

*Din rəvnəqi pəzulubdur bulardan,
Müşəxxəsdir, mübindir kəma-kan,
O işlər ki bular tutar biguman,
Nə aqillər eylər, nə cühhal edər.⁵⁵⁶*

Başqa sözlə, İslam aləmində qarşিদurma yaradanlar, ilk növbədə, Həzrət Əlini ilahiləşdirən əliallahilər, dində islahat aparmaq adı ilə onu korlayan babilər, şeyxilər və başqalarıdır. Nəvvab yazırdı ki, nə vaxta qədər bütün müsəlmanlar İslam dininə eyni gözlə baxa bilməyəcəklər, yəni bu dinin həqiqi mahiyyətindən çıxış etməyi bacarmayacaqlarsa, o zaman onların vəziyyəti bu dünyada daima çətin və müşkül olacaqdır:

*Bunlar salır ələmlərə qovğanı,
Təşrih edib dağıdırlar dünyanı,
Pəst edirlər şəriəti-Qurani,
Bu ətfalı inanma Dəccal edər.*

*Bir-birinə büxl edər aşikar,
Müəlməni bir-birinə qırdırar,
Halva yeyib bədöv atlaq tək qızışar,
Dizə çöküb qalü mənqal edər.⁵⁵⁷*

Nəvvaba görə, İslam dini adı altında nə qədər məzhəblər varsa, bu dindəki bütövlüyün, birliyin bir o qədər sarsılması deməkdir. Çünki tək Allaha sığınan müsəlmanı hər bir məzhəbpərəst öz tərəfinə çəkir. Bununla da müsəlman bilmir ki, hansının sözüünə inansın. Bununda nəticəsində onlar hamısı bunu edərkən Allahın və Həzrət Məhəmmədin adından danışirlar. Nəvvab yazır:

*Gah mürşid ad qoyur özünə, gah müqtədir,
Dini-mübinə rəxnə salıb, eylər iftixar,
Təsbihü teylesən götürüb eylər inkisar,*

⁵⁵⁶ Yenə orada, s.38

⁵⁵⁷ Yenə orada, s.39

*Hər kəs əlinə düşsə onu fənlə soyar,
Gəldik cahana haqqı tapaq, molla qoymadı.*

*Gah sufi məzhəbinə verir sidqlə rəvac,
Gah dəhri, gahi şeyxiliyə əylər ibtihac,
Gahi üsuli, gahi Kərimxanə ehtiyac,
İslam dininə salır hər biri evicac,
Gəldik cahana haqqı tapaq, molla qoymadı.⁵⁵⁸*

Yaxud da:

*Ömrümüzü puç edib bətalətlə,
Gah üsuli və gah şeyxilər.
Görmədim mən bu işlərin səmərin,
Bu səfahətdə tanımadım bir əsər.⁵⁵⁹*

Mollaların, məzhəbçilərin danışdıqlarını hiylə, cəfəngiyyat sayan Nəvvabın fikrincə, onların yalançı etiqadları milləti İslamdan uzaqlaşdırır, ümmət arasında təfriqə salırlar. Deməli, müsəlman üçün əsas kitab yalnız Quran olmalı və ona sarılmalıdır:

*Hər nə danışsalar hamısı lafdir yəqin,
Xudrəyi xudpəsəndü kəlməbazü pürzi kin,
Avarə qoydu milləti bu rənəsazi-din,
Təfriqi-ümmət içrə salıb etdilər qəmin,
Gəldik cahana haqqı tapaq, molla qoymadı.⁵⁶⁰*

Nəvvab müsəlman xalqların gerilikdən inkişafa doğru getməsinin çıxış yolunu İslam alimlərinin məsələyə qarışmasında, müsəlmanlara doğru yol göstərməsində görürdü:

*Harda qalıbdı alimi-rəbbanilər, hanı?
Gün kimi rövşən əyləyə ta cümlə dünyanı,
Rövnəq verə şəriətə o elmlərkanı,
Nur ilə zülməti, əzizim, axtarıb tanı,
Gəldik cahana haqqı tapaq, molla qoymadı.⁵⁶¹*

⁵⁵⁸ Yenə orada, s.100

⁵⁵⁹ Yenə orada, s.41

⁵⁶⁰ Yenə orada, s.100

⁵⁶¹ Yenə orada, s.101

Bizə elə gəlir ki, Nəvvabın əvvəlki dövrlərlə müqayisədə, sonrakı dönəmlərdə İslam dininə və yeniləşməyə münasibətdə mütərəqqi mövqə tutmasında erməni-müsəlman münaqişəsi də mühüm rol oynamışdı. Özü də Nəvvab açıq şəkildə yazırdı ki, bu münaqişənin əsil səbəbkarı olan ruslar ermənilərlə birlikdə türklərə-müsəlmanlara qarşı vəhşilik törədiblər:

*Məscidi yandırıb əraməni rus,
Hər iki qövm oldular mənus,
Rəhməti-həqdən olub məyus,
Var ümidim ki, iş ola məkus...*⁵⁶²

Yaxud da:

*Qalaşayovun buyuruğuyla ruslar, kazaklar,
Neçə əyan evlərinə od qoyub yandırdılar,
Ermənilə yügürüşüb həm məscidə od vurdular,
Şöləsin qalxızdılar, ta dərgahi-sübhanə bax.*⁵⁶³

Doğrudur, müsəlmanlar – türklər ruslarla ermənilərin layiqli cavablarını da veriblər. Hər halda Nəvvab yazır ki, rusların oyununa gələrək türklərə – müsəlmanlara saldıran ermənilər də, onların havadarları da sonunda məğlubiyətə düşər olublar:

*Ermənilərdən o qədri qətl olundu ol zaman,
Bir qəbrdə üç-dördün eylədilər nihan,
Qoydular üz qaçmağa ol dəmdə çün pirü cavan,
Aç bəsirət gözlərin, gər mərdəşən meydanə bax.*

*Qalayaşov bu qissələrdən baxəbər oldu o dəm,
Əmr qıldı ləşkərinə, saldılar şeypura dəm,
Pəs keşişlər sülh üçün qalxızdı əczilə ələm,
Məscidə yüz qoydular, sən əhdə bax, peymanə bax.*⁵⁶⁴

Çar Rusiyasının əliylə və birbaşa iştirakıyla gerçəkləşən erməni-müsəlman münaqişəsi bir daha göstərdi ki, bir çox cəhətlərə görə ermənilərdən və onların havadarlarından geri qalan

⁵⁶² Yenə orada, s.94

⁵⁶³ Yenə orada, s.97

⁵⁶⁴ Yenə orada, s.99

müsəlmanlar – türklər yalnız sxolastik hala gətirilmiş İslam mədəniyyətinə güvənməklə irəliyə gedə, tərəqqi edə bilməzlər. Bunun üçün müsəlmanların dünyəvi elmləri öyrənməsi, texnika və başqa sənətlərə yiyələnməsi də vacibdir.

Nəvvabın dünyagörüşünə aid dini-fəlsəfi və ictimai-siyasi məsələləri ümumiləşdirərək, belə nəticəyə gəlirik ki, o, öncə qarşımıza sxolastik təfəkkürün nümayəndəsi kimi çıxır. Belə ki, Nəvvab məhərrəmlikdə baş yarıb qan tökməyi, eləcə də mərsiyəçiliyi ciddi şəkildə müdafiə etmişdir. Ancaq Nəvvab 19-cu əsrin sonu, 20-ci əsrin əvvəllərində yazdığı əsərlərində istər dini və dünyəvi emlərdən hansının zəruriliyi, istərsə də İslam dini ilə bağlı digər məsələlərə münasibətdə mütərəqqi ruhlu islamçıların mövqeyinə daha çox yaxınlaşmışdır. Ola bilsin ki, sonralar bu məsələlərlə bağlı daha dərin biliklərə yiyələnməsi, başqa dinə tapınan millətlərin inkişaf etməsi, erməni-müsəlman münacişəsi və başqa məsələlər onun dünyagörüşündə xeyli dərəcədə dəyişikliklərə səbəb olmuşdur. Xüsusilə də, müsəlmanların qonşuları olan xristian inanlı millətlərin – erməni, gürcü, rus və başqalarının Qərb mədəniyyətinin təsiri altında inkişafını görəndə, bunun müqabilində soydaşlarının, dindaşlarının isə geriliyinə dözə bilməyən Nəvvabda artıq yeni bir ruh görürük. Bütün hallarda Nəvvabın dünyagörüşündə, xüsusilə də ömrünün son dövrlərində Şərq fəlsəfəsinin mütərəqqi əhəmələrinin dirçəldilməsi, İslam dininin əsil mahiyyətinin dərkə və milli fəlsəfi baxışlara yaxınlaşma meylə güclü olmuşdur.

XURŞİDBANU NATƏVAN

Həyat və yaradıcılığı. Qarabağ xanlarının nəslindən olan Xurşidbanu Natəvan (1832-1897) 1832-ci il avqustun 15-də Şuşada, Qarabağın son xanı Mehdiqulu xan Cavanşirin ailəsində dünyaya gəlmişdir. Xalq arasında “Xan qızı” ləqəbi ilə tanınan Natəvan saray tərbiyəsi gormüş, dövrün tanınmış alim və sənətkarlarından dərs almışdır. Güney Azərbaycanımızdan olan alim-tədqiqatçı Məhəmməd Rza Kərimi yazır ki, Natəvan ibtidai təhsilini ev müəllimlərinin yanında almış, ana dili ilə bərabər fars və ərəb dillərini öyrənmiş, Şərq klassiklərinin əsərləri ilə yaxından tanış olmuşdur.⁵⁶⁵ 20-ci əsrin əvvəllərində yaşamış tanınmış Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Firudin bəy Köçərli özünün məşhur “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” əsərində Natəvanın tərcümeyihalından və əsərlərindən geniş şəkildə bəhs etmişdir. O, yazırdı: “Mərhumeyi-məğfurə validi-əmcədinin vəfatından sonra atasının yerində əyləşib, bir müddət artıq təntənə ilə atası kimi cəmi Qarabağa xanlıq elədi. Əvvəlcə Dağıstan nüçəbələrindən knyaz Xasay cənablarına ərə gedib və ondan iki nəfər övladı olubdur”.⁵⁶⁶ Xurşidbanu Natəvanın gənc yaşlarında çarlığın etibar etdiyi dağıstanlı knyaz Xasay xan Usmiyevlə evlənmək məcburiyyətində qalmasına əsas səbəb çarizmin onun Qarabağ bəylərindən biriylə ailə qurmasını özü üçün təhlükəli hesab etməsi idi. Hər halda Mehdiqulu xan Cavanşirin ölümündən sonra (1845) Qarabağ xanlığının başına keçən Natəvanın Quzey Azərbaycan xanlarının varislərindən biri ilə evlənməsi çar Rusiyasının rəhbərliyi tərəfindən üçün doğru sayılmamışdır. Bu baxımdan Qarabağ xanlığının yenidən dirçəlməməsi üçün çar Rusiyası Xurşidbanu

⁵⁶⁵ Kərimi Məhəmməd Rza. Azərbaycan mədəniyyəti və ədəbiyyatında məşhur qadınlar. Bakı, “Zərdabi” nəşriyyatı, 2014, s.91

⁵⁶⁶ Köçərli Firudin bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, 2-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.164

Natəvanın dağstanlı bir knyazla ailə qurmasını daha məqbul hesab etmişdir.⁵⁶⁷

Xasay xanın qulluğu ilə əlaqədar olaraq dörd-beş ilə yaxın Tiflisdə yaşaması, Xurşidbanunun burada şair və rəssam kimi formalaşmasına böyük təsir göstərmişdir. Tiflis mühiti Xan qızına Qafqazın çoxmillətli mədəniyyəti ilə tanış olmaq və ondan bəhrələnmək imkanı yaratmışdır. Natəvan bu şəhərdə rus, gürcü mədəni cəmiyyətlərinə qoşulmuş, özü də milli ənənəsi, kübarlara məxsus davranışı və üç dildə sərbəst danışması ilə bu cəmiyyətlərdə maraq oyatmışdır. Ümumiyyətlə, bir sıra vilayət və şəhərlərə səyahətə çıxması Xurşidbanunun təfəkkür dairəsinin genişlənməsinə, dünyagörüşünün artmasına təkan vermişdir. Vladıqafqaza, Dağıstana, Şirvana, Bakıya, Gəncəyə və Naxçıvana səfər zamanı o, çarizmin ucqarlarda yeritdiyi müstəmləkə siyasətinin şahidi olmuş, yüksək rütbəli dövlət qulluqçuları, yazıçı, alim və səyyahlarla görüşmüşdür.⁵⁶⁸

1858-ci ildə Bakıda məşhur fransız yazıçısı Aleksandr Düma ilə X. Natəvanın görüşdüyü də məlumdur. Xasay xanın fransız dilində “əsil parisli kimi” danışması, Natəvanın isə özünü təhsilli, dünyagörüşlü Azərbaycan Türk xanımı kimi aparması Düma və digər qonaqların diqqətinə səbəb olmuşdur.⁵⁶⁹ Natəvanın Bakıdan Şıx kəndinə daş yol çəkdirməsi haqqında ilk məlumatı da Aleksandr Düma özünün “Qafqaza səyahət” kitabında vermişdir.

1864-cü ildə Xasay xanın ailəsini atıb getməsi və Knyaz Loris-Melikovla münaqişə nəticəsində sürgünə göndərilərək, 1866-cı ildə orada özünü öldürməsi, Xurşidbanuya boşanmaq üçün qanuni əsas vermişdir. Şairin camaat arasına uzüaçıq çıxması,

⁵⁶⁷ Təkləli-Nuriyeva Mınəxanım. “Nigarinin ideya-məslək ortağı Xasay xan Usmiyevin XIX əsr Qafqaz-Azərbaycan ədəbi-mədəni mühitində yeri”. III Beynəlxalq Həməzə Nigari Türk Dünyası Mədəni İrsi Simpoziumu Materialları (red. Fariz Xəlilli və Metin Hakverdioğlu), Şamaxı/Azərbaycan, 2017, s. 65-66

⁵⁶⁸ Məmmədli Ruhyyə, Əhmədova Sevil. “Tək İnci Kimi Parlayan Xan Qızı Xurşidbanu Natəvan”. Bakı, 2017, s.5

⁵⁶⁹ Məmmədov Bəylər. Ön söz. // Natəvan Xurşidbanu. Əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyat”, 2004, s.10

şeyrə, rəsmə və musiqiyə həvəs göstərməsi din xadimlərinin xoşuna gəlməmişdir. Xurşidbanu tənə və məzəmmətlərə son qoymaq üçün 1869-cu ildə Seyid Hüseyn Ağamirov adlı bir şuşalı ilə ailə qurmuşdur. Düşmənləri Natəvanın ailə üzvləri arasında təfriqə salıb, böyük oğlu Mehdiqulu xanın evdən başgötürərək, uzaq vilayətlərə getməsinə müvəffəq olmuşdular. Bunun ardınca 16-17 yaşlı oğlu Mir Abbasın ölümü Xurşidbanunu çəkilməz dərdlərə, məşəqqətlərə düşürmüşdür. Oğul dağına tablaşmadığından Natəvanın səhhəti pozulmuş, bir müddət xəstə yatmış, nisbətən sağalıb ayağa qalxdıqdan sonra da ruhi iztirablar, üzüntülər Xurşidbanunu rahat buraxmamışdır.⁵⁷⁰

Artıq 1870-1880-ci illərdə onun hayatında və yaradıcılığında yeni mərhələ başlamışdır. Şair maarifləndirmənin, mədəniyyətin yayılmasına öz töhfəsini vermiş, ictimai-mədəni tədbirlərdə fəal iştirak etmişdir. Bu illərdə o, əsas diqqəti 18 kənddən, bir neçə yaylaq və zavoddan ibarət təsərrüfatı nizama salmaq və onu yeni qaydada idarə etmək işinə yönəlmiş, yollar çəkilməsinə, körpülər salınmasına, məktəb binası tikilməsinə illik gəlirdən xüsusi fond ayırmışdır. Natəvanı Qarabağın abadlaşdırılması, Şuşanın mədəni görkəm alması, maarifləndirmə və digər məsələləri ciddi düşündürmüşdür. Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Mir Möhsün Nəvvab “Təzkireyi-Nəvvab” əsərində X.Natəvanın yaradıcılığına yer verməklə yanaşı, onun xeyriyyəçiliyini də qeyd etmişdir. Nəvvab yazırdı: “O, həmişə səxavət və xeyriyyə mənbəyi olan, hörmətli nəslə və əcdadı kimi ehsanlar vermişdir. Xüsusilə 1291-ci ildə (miladi 1872-1873) Şuşa şəhəri əhalisi üçün verdiyi ehsan ondan ibarətdir ki, şəhərin qərb hissəsindən (Şuşaya) daxil edib. Suyu saxlamaq üçün böyük və möhkəm bir anbar tikdiribdir. Şəhər əhalisinin istirahət və gəzintisi üçün cənnət kimi bir bağ saldırdı”.⁵⁷¹ Doğrudan da o, 1873-cü ildə yüz min manat sərf edərək, yeddi kilometrlik məsafədən sıldırım

⁵⁷⁰ Yenə orada, s.9

⁵⁷¹ Nəvvab Mir Möhsün. Təzkireyi-Nəvvab. Bakı, “Azərbaycan” nəşriyyatı, 1995, s.175

qayaların döşü ilə Şuşaya içməli su çəkirmiş,⁵⁷² Şuşada bağ saldırmış, uşaqların təhsil almasına çalışmış və digər xeyriyyəçilik işləri ilə məşğul olmuşdur. Bu baxımdan 1875-ci ilin payızında Şuşa şəhərində “Şuşa” xeyriyyə cəmiyyəti tərəfindən əsas qoyulmuş qız məktəbinin yaranmasında da,⁵⁷³ Natəvanın müəyyən rol oynamasını istisna etmirik. Tanınmış Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Hüseyn Baykara yazırdı ki, həmin dövrdə Şuşada qızlar üçün məktəbin açılmasında “Şuşa” xeyriyyə cəmiyyəti böyük rol oynamışdı.⁵⁷⁴

O, 1897-ci il oktyabr ayının 2-də Şuşada vəfat etmişdir. Dəfn mərasimində iştirak edən camaat hörmət əlaməti olaraq, şairənin cənazəsini Şuşadan Ağdama qədər piyada aparmış, Xan qızı Ağdamda “İmarət” deyilən ailə qəbiristanlığında dəfn olunmuşdur. Şairin ölümü təkcə Azərbaycanın yox, bütün Qafqazın qabaqcıl, maarifpərvər adamlarını kədərləndirmişdir. Bu münasibətlə “Qafqaz”, “Tərcüman” və başqa qəzetlərdə nekroloqlar və Natəvanın həyat fəaliyyəti haqqında yazılar dərc edilmişdir. Xurşidbanunun vəfatı şairlər tərəfindən “ədəbiyyat aləminə üz vermiş fəlakət”, şeir məclisində “günəşin batması” kimi obrazlı ifadələrlə qələmə alınmışdır.⁵⁷⁵

İctimai-fəlsəfi dünyagörüşü. Natəvan yaşadığı dönmənin içində öncəliklə, bir qadın lider olaraq yaşadığı problemlərlə mübarizə etmiş, eyni zamanda xanlığın idarə edilməsində bir sıra islahatlar aparmağa çalışmışdır. Natəvan Qarabağ Xanlığının son varisi kimi həm Şuşa şəhəri və ətraf ərazilərin idarəçiliyi ilə məşğul olmuş, həm də Şuşada “Məclisi üns” (1864-1897) ədəbi məclisinin inkişafında mühüm rol oynayaraq burada ictimai-fəlsəfi məzmunlu şeirlərin müzakirəsini təşkil etmişdir. “Azərbaycan tarixi” çoxcildliyinin 4-cü cildində yazılır ki, “Məclisi-üns” 1864-cü ildə

⁵⁷² Müznib Əlabbas. Natəvan Xurşidbanu. Bakı, Elm və Təhsil, 2012, s.48

⁵⁷³ Əhmədov Hüseyn. XIX əsr Azərbaycan məktəbi. Bakı, ABU, 2005, s.363

⁵⁷⁴ Baykara Hüseyn. Azərbaycan istiqlal mübarizəsi tarixi. Bakı, Azərnaşr, 1992, s.54

⁵⁷⁵ Məmmədli Ruhyyə, Əhmədova Sevil. “Tək İnci Kimi Parlayan Xan Qızı Xurşidbanu Natəvan”. Bakı, 2017, s.9

Şuşada Mirzə Rəhim Fəna tərəfindən təşkil edilmişdi: “1872-ci ildə görkəmli şairə Xurşidbanu Natəvan (1832-1897) məclisə qoşulduqdan sonra onun üzvlərinin sayı daha da artmış, fəaliyyəti geniş və müntəzəm şəkil almış və bütün ölkədə şöhrət tapmışdır. “Məclisi-üns”ün Natəvan, Mirzə Rəhim Fəna, Mirzə Ələsgər Növrəs, Mirzə Həsən Yüzbaşov, Mömobey Məmai və başqa üzvləri var idi”.⁵⁷⁶ Ancaq bəzi tədqiqatçılar yazırlar ki, 1872-ci ildə Xurşidbanunun təşəbbüsü və maddi yardımı ilə əsası qoyulan “Məclisi-üns” ədəbi məclisi öz ətrafına otuzə yaxın şair toplamışdır.⁵⁷⁷ Məhəmməd Rza Kərimi də yazır ki, Natəvan Şuşada “Məclisi-üns” adlı ədəbi məclis yaratmış və ona rəhbərlik etmişdir: “Bu ədəbi məclis Azərbaycan ədəbiyyatı və mədəniyyətinin inkişafında özünəməxsus rol oynamışdır. Çünki o, bir nümunə rolunu oynadı və çox keçmədi ki, Azərbaycanın başqa yerlərində də ona oxşar məclislər yarandı və fəaliyyət göstərdi”.⁵⁷⁸ Bizcə, Natəvan “Məclisi-üns”ün inkişafında və fəallığında mühüm rol oynamış, anca ona qədər həmin məclis bir qədər zəif şəkildə də olsa, mövcud olmuşdur.

“Məclisi-üns” üzvlərinin sayına və tərkibinə görə sonradan təşkil edilən “Məcməüşşüara” (Bakı), “Beyti-Fəramuşan” (Şuşa), “Beytüs-səfa” (Şamaxı) məclislərindən fərqlənmişdir. Firudin bəy Köçərli yazırdı: “Xurşidbanu elmü mərifət sahibəsi olmağa görə, əksəri-övqatı ürəfa, şüəra və üdəba dairəsində keçirərdi. Şeir və qəzəli sevib, özü dəxi gözəl və zərif təb sahibəsi idi. Mərhum Qasım bəy Zakir və sonralardan Abdullah bəy Asi və onun müasirləri və xüsusən hali-həyatda olan Mirzə Rəhim Fəna

⁵⁷⁶ Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. IV cild (XIX əsr). Bakı, Elm, 2007, s.386-387; XIX əsr Azərbaycan şeri antologiyası. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.309

⁵⁷⁷ Məmmədli Ruhyyə, Əhmədova Sevil. “Tək İnci Kimi Parlayan Xan Qızı Xurşidbanu Natəvan”. Bakı, 2017, s.7

⁵⁷⁸ Kərimi Məhəmməd Rza. Azərbaycan mədəniyyəti və ədəbiyyatında məşhur qadınlar. Bakı, “Zərdabi” nəşriyyatı, 2014, s.91

cənabları ol gövhəri-pakın inayətləri sayəsində təblərinə vüsəti qüvvət verdilər”⁵⁷⁹

Tədqiqatçılara görə, Natəvanın təxminən iyirimi (20) ilə qədər rəhbərlik etdiyi “Məclisi-üns” də Azərbaycan türkcəsi, fars dilləri ilə yanaşı, cığatay dilində (Özbək türkcəsində) də qiymətli mənzumələr yaranmışdır. Məclisdə klassiklərdən tərcümələr edilmiş, burada Xaqani, Nizami, Füzuli kimi qüdrətli qələm sahiblərinin əsərlərinə nəzirlər yazılmışdır. Şeyrlərin bir qismi də məşğələ zamanı məclis üzvlərinin bədahətən söylədikləri beyt və ya misralardan düzəlmişdir.⁵⁸⁰ “Məclisi üns” adlı ədəbi məclisdə fəal şəkildə iştirak edən Natəvanın şeyrlərindəki eşqin, sevginin məşhur şair-mütəfəkkirimiz Məhəmməd Füzuli kimi cismani deyil, daha çox mənəvi xarakter daşmasına şübhə etmirik. Bunu, Məhəmməd Rza Kərimi də çox doğru qeyd edərək yazırdı: “Natəvan özünəməxsus bir şairə idi. O, Füzulinin üslubunda yazsa da, heç vaxt təqlid arxasınca qaçmamışdır. Onun özünəməxsus üslubu formalaşmışdı”.⁵⁸¹ Məsələn, Natəvan, bir şeyrində Füzuli ruhunda belə yazırdı:

*Dilbərə, dərdi-dilimdən belə ünvan etdim –
Ki, qəmi-hicridə dil mülkünü viran etdim.
Mümkün olmaz mənə vəslin bilirəm həşrə kimi,
Ol səbəb məskənimə kuhü biyaban etdim.
Eşq sultanı mənim qətlimə fərman gətirib,
Etmədim tərki-vəfa, taəti-fərman etdim.
Səri-kuyində qoyub başımı bir uf demədim,
Səri-sidq ilə dilü canımı fərman etdim.
Yoxdu bir kimsə məgər dərdimi bilsin, ya Rəb –
Ki, mən öz qanım ilə dərdimə dərman etdim.
Dərdi-hicrində gözüüm yaşı tutub dünyanı,*

⁵⁷⁹Köçərli Fəridun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, 2-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.165

⁵⁸⁰Məmmədli Ruhyyə, Əhmədova Sevil. “Tək İnci Kimi Parlayan Xan Qızı Xurşidbanu Natəvan”. Bakı, 2017, s.7

⁵⁸¹Kərimi Məhəmməd Rza. Azərbaycan mədəniyyəti və ədəbiyyatında məşhur qadınlar. Bakı, “Zərdabi” nəşriyyatı, 2014, s.91

*Nuh tufanı kimi gör ki, nə tufan etdim.
Natəvan, etmədi ol səngdilə naləm əsər,
Gecə-gündüz nə qədər naləvü əfqan etdim.*⁵⁸²

Deməli, Natəvan öz ilahi sevgisindən əl çəkmiş, çünki bu eşq onun yalnız bu həyatı deyil, əbədi həyatı üçün bir dönməzlikdir. Bu anlamda, insanın içindəki dərddini də özü kimi biləcək ikinci bir insan yoxdur, yalnız Tanrıdan başqa. Tanrı və insan vəhdəti dərddli ilə dərdsizi bir-birindən ayıra bilər. Ancaq dərddli, möhnətli birisinin, eyni zamanda nə qədər dərdsiz olması da aşıkardır. Çünki içindəki dərddləri Tanrıyla bölüşən insan sanki dərdsizləşir və zahirən dərddli ikən dərdsiz görünür. Bizcə, bu anlamda bəlkə də, insan üçün tək çarə özünə Dost bildiyi Tanrıdan başqa ilah yoxdur. Şübhəsiz, belə bir Dostun əliylə ölmək də, əslində cismani cəhətdən ölməkdirsə, mənəvi cəhətdən ölümsüzləşməkdir. Bu anlamda, cismani dünyada özümüzə dost bildiklərimiz də, əgər əsil Dostu anlamırlarsa o zaman, yenə tək çarə içimizdəki ilahi Dosta üz tutmaqdır. Natəvan yazır:

*Rəqib töhməti etdi məni cüda, ey dust,
Bu zülfü gördü rəva, görmə sən rəva, ey dust!
Əgər ki, tiğ şəkib öz əlinlə öldürsən,
Deyil cəfa bu mənə, bilməzəm cəfa, ey dust!
Kənardən baxaram mən həqir həsrət ilə,
Bu, yaxşı şivə deyil, olma bivəfa, ey dust!
Rəqibə xoşdu həmişə məni kənar etsin,
Fəda o himmətinə, olasan riza, ey dust!
Nə tab hicrinə vardır, nə taqətim səbrə,
Bunun əlacı ki, mümkün deyil mana ey dust!
Sənin bu hüsnünə layiq heyf ki, əhdin yox,
Nə qədər səy elədim, tapmadım dəva, ey dust!
Bəli, bu hicrin ilə mən həmişə xoşhaləm,
Görək ki, neyləyəcək axırı qəza, ey dust!
Rəqib görməsin, Allah, visali-ışrətini,
O səpdi tuxmi-fəraqı, görüb rəva, ey dust!*

⁵⁸² Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, 2-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.166

*Çağır ram Allahı mən hali-Natəvan ilə,
Məgər ki, tez verə həq düşməyə cəza, ey dust!*⁵⁸³

Natəvan bu şeirində də, Allahın ədalətinə sığınaraq mənəvi və maddi anlamdakı “dostu” bir-birindən fərqləndirməyə çalışmışdır. Buna səbəb də odur ki, insan nə qədər ilahi bir Dostu idrak etməyə çalışsa da, obyektiv aləmdə mövcud olan “dost”u da bir kənra qoymaq mümkün deyildir. O zaman insan obyektiv aləmdəki “dostu” ilə, ilahi bir Dost arasında nə cür bağlılıq yarada bilər!? Bizcə, insanın şüurundakı ilahi “dost”la, real həyatdakı “dost”un oxşar cəhətləri ilə fərqlilikləri də görməyi bacarmaq lazımdır. Təsədüfi deyil ki, xalq arasında deyirlər ki, dostunu, yol yoldaşını mənə göstər sənənin mahiyyətə kim olduğunu deyək. Deməli, obyektiv aləmdəki “dost”umuzun, yol yoldaşımızın mahiyyəti xeyli dərəcədə, bizim “mən”imizin mahiyyətini ortaya qoyur ki, bu da mənəvi Dosta olan münasibətimizin bu və ya digər formada ifadəsidir.

Natəvanın şeirlərində insan ruhunun daxili iztirabı və azadlığa doğru can atması da çox hiss olunur. Hər bir insan öz daxili narahatçılığından, nigarançılığandan qurtulmaq üçün bir şeylər aramaqda, sanki yeni bir azadlıq əldə etmək istəyində olur.

*Yenə ya rəb, nə qəmgindir mənim bu şad olan könlüm,
Rumuzi-əşqdən agah olub, ustad olan könlüm.
Görübdür yarı əğyarə olubdur məhvi-nəzzarə,
Edibdir sinəsin parə, mənim abad olan könlüm.
Niyə peymandan keçdin, niyə zəncirdən qaçdın?
Nədəndir çöllərə düşdün, mənim bərbad olan könlüm?
Fəraqın ruzi-məhşərdir, sərəsət mehnəti qəmdir,
O zülfün kiymi dərhəmdir, mənim azad olan könlüm.
Baxın bu Natəvan zarə, günü bəxtim kimi qarə,
Gəzər Məcnun tək avarə, mənim nəşad olan könlüm.*⁵⁸⁴

⁵⁸³ Natəvan Xurşidbanu. Əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyat”, 2004, s.26

⁵⁸⁴ Yenə orada, s.28

Şairə bir tərəfdən könlünün iztirabından yazdığı halda, digər tərəfdən onu bu iztiraba salanın “zalımlığı”ndan bəhs edir:

*Qoyubdur intizarında, neçin gəlməz, neçin gəlməz?
Həmişə ahü zarında, neçin gəlməz, neçin gəlməz?
Üzüldüm karivanımdan, əl üzdüm xanimanımdan,
Fələk incir fəqanımdan, neçin gəlməz, neçin gəlməz?
Gedibdir qafilə salar, olubdur gözlərim xunbar,
Nə bir yarü, nə bir qəmşar, neçin gəlməz, neçin gəlməz?
Könüldə ahü-zarım var, nə səbrü nə qərarım var,
Deməz bir dilfikarım var, neçin gəlməz, neçin gəlməz?
O zülfi-nərkisi-məstə könül çoxdandı pabəstə,
Məni hicran edəb xəstə, neçin gəlməz, neçin gəlməz?
Səri-kuyin gəzər könlüm, güli-ruyin sevər könlüm,
Vüsəlün çün dilər könlüm, neçin gəlməz, neçin gəlməz?⁵⁸⁵*

Yaxud da:

*Çəkirdim həsrətini, görmədim, xudahafiz!
Olubdur indi işim naləvü fəğan, ölüürəm.
Fəda o qamətinə kim, qəza nə xoş çəkmiş,
Qədər büküb belimi, eyləyib kəman, ölüürəm.
Fərəqdan tükənib tabü taqətim, billah,
Vüsələ etməz əlim, zarü Natəvan ölüürəm!⁵⁸⁶*

Natəvanə görə, zəmanə onu elə bir möhnətə salıb ki, bu dərd-qəmədən qurtulmaq mümkün deyil. O, yazırdı:

*Zəmanə saldı əcəb möhnəti məlalə məni,
O mahrudən iraq verdi qəm zəvalə məni.
Tükəndi tabü təvan, ey xudayi-ləmyəzəli!
Ya tez bu canımı al, ya yetir vüsələ məni!
Sənə nə qədri dedim, rəhm qıl mənə, getmə!
Gəl indi gör ki, fəraqın salıb nə halə məni!
Nə vaxtadək qəmi-hicrində ahü zar çəkim?
Tərəhhüm eylə, gətir sən də bir xayalə məni!*

⁵⁸⁵ Natəvan Xurşidbanu. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan şeri antologiyası. Bakı, "Şərq-Qərb", 2005, s.225-226

⁵⁸⁶ Natəvan Xurşidbanu. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya). İki cildə I cild. Bakı, "Nurlar" NPM 2009, s.653

*Kəsildi səbrü qərarım, fəraqə tabım yox,
Rəvadi təngə gətirsin bu ahü nalə məni?
Alıbdı əqlimi sərdən, qərarımı dildən,
Edib bəlayə fələk, gör necə həvalə məni.
Təəccübəm ki, neçün rəhmə gəlmədin, zalım?!
Fəraq oduna yaxıb salmışan bu halə məni.
Nə yaxşı günlər idi kim, səninlə munis idim,
Zəmanə indi edib sinə dağlı lalə məni.
Vüsələ yetməyibən zarü Natəvan qaldım,
Edib fələk yenə həsrət o məhcəmalə məni.⁵⁸⁷*

Natəvan xanım şikayət edirdi ki, könül verib “dost” sandığımızın bir müddət sonra düşmən cildində ortaya çıxması çox dözülməz olur. Çünki insan özünə yaxın bilib ürək sirrini, mərhəm hisslərini açıqladığı, düşüncələrini paylaştığı “dost”un bir gün tamam başqa formada olduğunu gördükdə, daxilən sarsılır. Hətta, bəzən iş o yerə gəlib çatır ki, “dost” hesab etdiklərin düşməninlə bir yerdə görünür, zərbə üstünə zərbə alırsan. O, yazırdı:

*Ey dust, yararmı böylə iqrar?
Yar olduğum idi, oldum əğyar,
Sən qeyrilər ilə üns tutdun,
Bilməm niyə yarını unutdun?
Sən qeyr ilə həməzəbanü yekdil,
Əmma, mənə ruzgar müşkil.
Bəsdir mənə verdiyin bu xiffət
Əğyar arasında, bimürüvvət!
Birəhmlik etdiyən yamandır,
Bir rəhm elə kim, aman, amandır!
Bax bir fələkə, gör indi, zinhar,
Gör kimlər ilə edibdir iqrar?
Əfsus ki, keçdi ruzigarım,
Ahım sənə çatmaz, ey nigarım!
Bigənəlik etmə, aşınayəm,*

⁵⁸⁷ Natəvan Xurşidbanu. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan şeri antologiyası. Bakı, "Şərq-Qərb", 2005, s.223-224

*Dərgahinə kəmtərin gədayəm.
Hər an ki, məni bu halə salmış,
İndi belə qeylü-qalə salmış.
Gəl rəhm qıl indi, padşahım!
Əflakə yetişdi dudi-ahım.⁵⁸⁸*

Natəvan bir şeirində isə bu dünyada bir çox şeylərin olmasındansa olmamasını arzu etmişdir:

*Nə mən olaydım, ilahi, nə də bu aləm olaydı,
Nə də bu aləm ara dil müqəyyədi-qəm olaydı.
Nə hicr atəşinə odlanıb yanaydı dilim,
Nə eşqin içrə könül böyləşad xürrəm olaydı.
Nə sərv qəddin olaydı, nə həsrətilə gözüm gur
Nə ruzgar fəraqində qamətim xəm olaydı.
Nə bəhr olaydı, nə ümman, nə böylə göz yaşı cari,
Nə gül üzündə, ilahi, bu növi şəbnəm olaydı.
Nə gül olaydı, nə gülzari-gülşənin dəxi seyri,
Nə xar möhnəti, bülbül, səninlə möhkəm olaydı.
Nə cah olaydı, nə zindan, nə karivan güzəri,
Nə Yusifi bu bələdə görən bir adəm olaydı.
Nə bəzm, olaydı, nə bazari Yusif əhvalı.
Nə rəhgüzərdə Züleyxa qəm ilə həmdəm olaydı.
Nə ah olaydı, nə əfsus, nə parə-parə könül,
Nə Natəvanın, ilahi, həvəsi dəhrəm olaydı!⁵⁸⁹*

Bizcə, Natəvanın sözügedən şeirində insanın bu dünyada varlıq və yoxluq anlamındaki narahatçılığı, yaxud da nigarançılığı öz əksini tapmışdır. Düşünən hər bir insan kimi Natəvan da insanın və real dünyanın varlığının bir anlamının olub olmamasında çarəsiz kimi görünür. İnsan özünün və dünyanın varlığından bir tərəfdən nə qədər şad-xürrəm kimi görünsə də, digər tərəfdən özü, ya da ətrafında baş verən üzücü hallardan dolayı pessimizmə qapılır.

⁵⁸⁸ Natəvan Xurşidbanu. Əsərləri. Bakı, "Lider nəşriyyat", 2004, s.65

⁵⁸⁹ Natəvan X. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan şeri antologiyası, Bakı, "Şərq-Qərb", 2005, s.225

Çünki dünyada ölümlə həyat, sevinclə kədər, sevgilə nifrət, xeyirlə şər bir yerdə mövcuddurlar. Bunların hər ikisini də reallıqda öz həyatında müşahidə edən Natəvan sonunda bütün burnların olmasındansa da, heç əvvəlcədən olmamasını diləmək kimi bir qənaətə gəlmişdi. Bütün bunlar, yəni dünyada var olmaqla var olmamaq arasındakı nisbət Natəvanın dünyagörüşünün yekunu idi.

Yeri gəlmişkən, Natəvanın oğlu Mir Həsən Ağa anasının yuxarıda sözükeçən şeirinə bir nəzirə yazmışdır:

*Nə zülfi-yarə, ilahi, könül müsəxxər olaydı,
Nə elə zarü pərişan, nə belə müztər olaydı.
Nə mah tək doğuban, aləmi münəvvər edəydi,
Nə zülməti-şəbi-zülfündə dil mükəddər olaydı.
Nə əhd olaydı, nə misaqü sidq olaydı, nə kizb,
Nə də zəmanədə pemaşikəst dilbər olaydı.
Nə sərıqədd olaydı, nə qamətü şümşad,
Nə də xürama gələndə qiyami-məhşər olaydı.
Nə udü məcmər olaydı, nə zülfi-faliyə bu,
Nə də diyarü, Xütən içrə mişkü-ənbər olaydı.
Nə qaşi müqəvvəs oalydı, nə tir tək müjgan,
Nə çak-sinə edən tiğü-tisy xəncər olaydı.
Nə mey olaydı, nə işrət, nə cami-badəyi-nab,
Nə Miri məst eləyən saqi-yi-sitəmgər olaydı⁵⁹⁰*

Qeyd edək ki, Mir Möhsün Nəvvab Natəvanın yaradıcılığına yüksək dəyər vermiş, onun yaradıcılığını “Təzkireyi-Nəvvab” kitabında əks etdirmişdir. Nəvvab bununla bağlı yazdığı bir şeirində Natəvana verdiyi böyük dəyəri də çox anlamlı şəkildə ifadə etmişdir. O, yazırdı:

*Əliyyəyi-aliyə Ağayi-cəlilə,
Neçün əşarınız olma hüveyda?
Qamu əşarlar əncamə yetdi,
Sizinkindən əsər olmazmı peyda?*

⁵⁹⁰ Nəvvab Mir Möhsün. Təzkireyi-Nəvvab. Bakı, “Azərbaycan” nəşr., 1995, s.188

*Hilali-nov kimi düşmüş xəfayə,
Xətti-müşkiniz dönmüş hümayə,
Və ya iksirə, ya kim, kimyayə,
Bulunmaz bir əsər manəndi-Ənqa.*

*Mənim qəsdim budur banuyi-əzəm,
Sizin əşarınız olsun müqəddəm,
Bu namə nami olsun, həm mükərrəm,
Vəgərnə rəvnəq olmaz bunda əsla.*

*Kəlamınız gərək sərdəftər olsun,
Cəvahir nəzmininzdən əşhər olsun,
Kütüb təzyinə düşsün, ənvər olsun,
Necə xurşidi-ənvardan bu dünya.⁵⁹¹*

Ümumiyyətlə, Natəvanın yaradıcılığı əsasən, bu dünyanın faniyyətində və axirətə inamda əsasən nikbinlik üzərində qurulsun da, ancaq bəzi tərəddüdləri də hiss etmək mümkündür. Xüsusilə də, ömrünün son illərində nikbinliyin müəyyən qədər pessimizmə doğru yuvarlanması hiss edilməkdədir. Ancaq bütövlükdə Natəvanın özündə güc taparaq toparlanması və özündən sonrakı qadın şair-ədiplərə çığır açması da, danılmaz bir həqiqətdir.

Eyni zamanda, o, yalnız ilahi məhəbbəti, ilahi eşqi tərənnüm etməklə kifayətlənməmiş ictimai-maarifçi şeirlər də yazmışdır. Məhəmməd Rza Kərimi də yazır ki, Natəvanın müasirləri əsasən eşqi, məhəbbəti mədh edən şeirlər yazsa da, o, məhəbbəti tərənnüm etməklə yanaşı, xalqın acınacaqlı həyatını, qadının şərəf və ləyaqətini də təsvir etmişdir. Kərimi yazırdı: “Natəvan pak məhəbbətdən, ayrılıq və intizardan, yarla görüşmək arzusundan, eşq və məhəbbətdən gözəl, şairanə duyğularla bəhs edirdi. O, şeirlərində qızları onların razılığı olmadan ərə verən mühitə, qadınları məhrumiyyətə düşür edən şərəitə etiraz edirdi. O, qadınların hüquqlarının tapdalanmasından narahat olurdu. Əlbəttə,

⁵⁹¹ Nəvvab Mir Möhsün. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, s.14

Natəvan öz etiraz və nigarançılıqları ilə maarifpərvər bir xanım kimi məzlumların ümid yeri olmuşdur”⁵⁹²

Deməli, Natəvan Xanlığın başçısı kimi də siyasi-ictimai məsələləri dərinləndirən anlamış, idarəetməni düzgün təşkil etməyi bacarmışdı. Başqa sözlə, Natəvan yaradıcılığında siyasi məsələləri əks etdirməsə də, ancaq Xanlığın son başçı varisi kimi həyatı boyunca maarifin, mədəniyyətin yayılmasına çalışmış, sosial-mədəni və xeyriyyəçilik tədbirlərində fəal iştirak etmişdir.

XIX əsr Azərbaycanın qadın-şair ədibimiz Xurşidbanu Natəvan yalnız ədəbiyyat baxımından deyil, ictimai-fəlsəfi anlamda da özünü ifadə etməyi bacarmışdır. Ola bilsin ki, onun yaradıcılığında ictimai-fəlsəfi məzmun çox da özünü büruzə verməmişdir. Ancaq onun şeirlərindəki mənaların mahiyyətini yalnız zahirlə, təzahürlə qiymətləndirmək də doğru olmazdı. Məsələn, Natəvanın şeirlərində yalnız dünyəvi yara həsr edilmiş mənaları deyil, eyni zamanda ilahi xarakterli mahiyyəti də görmək lazımdır. Ən əsası da odur ki, Natəvan bir qadın olaraq da istər dünyəvi yara, istərsə də İlahiyə olan sevgisini ifadə etməkdə özündə iradə tapa bilmişdir. Belə ki, Natəvan Qarabağ Xanlığının varisi kimi öz nüfuzundan istifadə edərək bu bölgədə mühüm işlər görmüş, xeyriyyəçilik və maarifçiliklə məşğul olmuşdur. Dövrünün tanınmış ictimai xadimi olan Natəvanın yenilikçi addımları ilə yanaşı, onun romantik-fəlsəfi mahiyyətli yaradıcılığından, xüsusilə də insani hisslərin dünyəviliklə yanaşı, ruhaniyyatından söz açmaq mümkün deyildir. Onun şeirlərindəki ruhani-mənəvi duyğular nə qədər bu dünya ilə bağlı olsa da, eyni zamanda ilahi xarakter daşıyan məzmunundan da xali deyildir.

⁵⁹² Kərimi Məhəmməd Rza. Azərbaycan mədəniyyəti və ədəbiyyatında məşhur qadınlar. Bakı, "Zərdabi" nəşriyyatı, 2014, s.91

FATMA XANIM KƏMİNƏ

Həyat və yaradıcılığı. XIX əsr tanınmış Azərbaycan Türk şair-ədiblərimizdən biri də təxminən 1841/1842-ci ildə Şuşada anadan olmuş Fatma xanım Kəminədir (1841/1842-1898). Fatma xanım kiçik yaşlarından etibarən şeirə maraq göstərmişdir. Şairənin atası Mirzə Bəybaba Əliyərzadə şair olub “Fəna” təxəllüsü ilə şeirlər yazmışdır.⁵⁹³ Mir Möhsün Nəvvab “Təzkireyi-Nəvvab” əsərində Mirzə Bəybaba Fənadan da bəhs etmiş, onun bir neçə şeirinə də əsərində yer vermişdir. Fəna şeirlərindən birində yazırdı:

*Eşq yolunda iztirab dolu ürəklə çalış,
Həmişə haqq qorxusundan yaşlı gözəl çalış.
Heç vaxt öz haqqından üz döndərmə,
Hər gün iki-üç qədəh şərab nuş elə!
Əgər başında cənnət havası varsa,
Ayıq ol, cənnət yuxusundan oyanmağa səy et
Eşqi tərək etmək qəlbi abad edər,
Məbada qəlb evini xarab edəsən.
Hədəmətdən özgə boş yalandan nə çıxar?
Heyfdir! Ömür keçir yaxşılıq et.
Aşıqlərə eşqdən möhnət və bəla yetər,
Bax qazancına, çalış haqdan üz döndərmə.
Əgər vaiz yavaş-yavaş haqqa pərdəşəkir, sən
Sən də tənə ilə onu anmağa çalış!
Həqiq əhli hər nə tələb etsə, yerinə yetir,
Günahlar yuyulmasa, dualar hədəd gedər.
Fəna, əziz ömür nə vaxtadək böylə keçəcək?
Qəflət etmə bu qədər, səvaba çalış!⁵⁹⁴*

Məhəmməd Rza Kərimiyə görə Fatma xanım Kəminə atası kimi, hətta ondan da çox qiymətli şeirləri ilə yalnız Qarabağda

⁵⁹³ Kəminə Fatma. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan şeri antologiyası, Bakı, "Şərqi-Qərb", 2005, s.286

⁵⁹⁴ Nəvvab Mir Möhsün. Təzkireyi-Nəvvab. Bakı, "Azərbaycan" nəşriyyatı, 1995, s.131-132

deyil, Azərbaycanın hər yerində tanınmışdır. Kərimi yazırdı: “Atası “Fəna” təxəllüsü ilə əsrin məşhur şairlərindən biri idi və Fatma uşaqlıq çağlarından poeziya və şeirləşmə mühitində böyümüş, istedad və qabiliyyətini artıraraq, atasının şair dostlarının diqqətini özünə cəlb etmişdir. Fatmanın kifayət qədər təhsili olmuşdur. Belə ki, o, Qarabağda təhsilin mövcud mərhələlərini bitirdikdən sonra təhsilini davam etdirmək üçün Türkiyəyə getmiş və dövrün elm və ədəbiyyatını mükəmməl şəkildə kəsb etdikdən sonra yenidən öz ana diyarına qayıtmışdır”.⁵⁹⁵

Fatma xanım doğma Azərbaycan türkcəsi ilə yanaşı, fars dilini də mükəmməl öyrənmiş, hər iki dildə yüzlərlə şeirlər qələmə almışdır. Dərin savadına, dünyagörüşünə görə “Mirzə Fatma xanım” adlanan şairə onunla bir dövrdə yaşayan bir çox şairlərin, aşuqların şeirlərinə nəzirələr də yazmışdır. Amma dövrümüzə onun əsasən klassik şəkildə yazılmış şeirləri gəlib çatmışdır. Tanınmış Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Firudin bəy Köçərli “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” əsərində Fatma xanım Kəminəni “nadireyi zəmanə” saymış, onun ölümünü ağır itki kimi dəyərləndirmişdir. Köçərli yazırdı: “Mirzə Bəybaba Fənanın övladı xilqətdən sahibifəhmü kiyasət və əhli-zövqü fərasət olduğu cəhətə, Fatma xanım dəxi əyyami-tüfuliyyətdən öz fitri kamali-zəhnü fərasətilə çoxlarını heyrətə gətirərdi və müasirləri içində özünə artıq şöhrət və hörmət kəsb etmişdi. Mirzə Fatma xanım türk və fars dillərində yaxşı savad əxz edib, hər iki dildə gözəl şeirlər yazırdı”.⁵⁹⁶

Fatma Kəminənin həyat və yaradıcılığı haqqında XIX əsrdə qələmə alınmış təzkirələrdə də xeyli dərəcədə məlumatlar vardır. Məsələn, Mir Möhsün Nəvvab “Təzkireyi-Nəvvab” əsərində Fatma Kəminə ilə bağlı bildirmişdir ki, Qarabağın Şuşa əhalisindən olub, üç-dörd yüz arasında şeir yazmışdır.⁵⁹⁷ M.M.Nəvvab Mirzə Fatma

⁵⁹⁵ Kərimi Məhəmməd Rza. Azərbaycan mədəniyyəti və ədəbiyyatında məşhur qadınlar. Bakı, “Zərdabi” nəşriyyatı, 2014, s.87

⁵⁹⁶ Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, 2-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.169

⁵⁹⁷ Nəvvab Mir Möhsün. Təzkireyi-Nəvvab. Bakı, “Azərbaycan” nəşriyyatı, 1995, s.189

Kəminənin şeirlərinin olduğunu, ancaq divan yazmadığını qeyd etsə də,⁵⁹⁸ M.Kərimi isə onun divanının da olduğunu bildirmişdir. Kərimi yazırdı: “Onun (Fatma Kəminənin) ana dilində yazılmış divanında şeirin bütün incəlikləri öz əksini tapmışdır. Bu divan pak insani arzu və hisslər, yüksək fəlsəfi fikirlər, eləcə də ulvi analıq duyğuları ilə doludur. Bu istedadlı şairənin əsərlərində Azərbaycanın zəngin mədəniyyəti tərənnüm edilir, xalq dastanlarından, zərbül-məsəl və hikmətli sözlərdən, canlı danışıq dilindən, eləcə də müqəddəs kitabımız Qurandan ən yaxşı şəkildə bəhrələnmək fikirlərini gözəl və rəvan bir formada oxuculara çatdırır”.⁵⁹⁹ Qeyd edək ki, Məhəmməd ağa Müctəhidzadə də “Riyazül aşiqin” kitabında onun böyük divanı olduğunu və bu divanı şəxsən gördüyünü yazıb. Ancaq həmin divan bu gün əldə yoxdur.⁶⁰⁰

Kəminə Şuşada Mir Mövsün Nəvvabın yaratdığı “Məclisi-fəramuşan”da yaxından iştirak etməklə yanaşı, Natəvanın başçılıq etdiyi “Məclisi-üns” ədəbi məclisin üzvləri ilə də yaxın münasibətlər qurmuş, şeirlərini onlarla bölüşmüşdür. 1872-ci ildə “Məclisi-üns” Natəvanın sarayına köçdükdən sonra Şuşada Mir Möhsün Nəvvabın təşəbbüsü ilə “Məclisi-fəramuşan” (“Unudulmuşlar məclisi”) təşkil edilmişdi. Məclisin məşğələləri qışda Mir Möhsün Nəvvabın mənzilində, yayda isə Cıdır düzündəki “Ağziyastı kaha” deyilən yerdə keçirilirdi. Onun üzvləri “Məclisi-üns”ün unuduğu şairlər - Həsənəliağa xan Qaradağski (Qaradaği), Abdulla bəy Asi, Sədi Sani Qarabaği (Cinli), Fatma xanım Kəminə və başqaları olmuşlar.⁶⁰¹ Mir Möhsün Nəvvab “Divan”ında F.Kəminəyə yazdığı bir şeirində ona verdiyi böyük qiymətin səbəblərini də göstərmişdir. Nəvvab yazırdı:

*Kəminə, nəzmü əsarın yetişdi şadman oldum,
Cəvahir-i-nəxmdir, vəh-vəh və ya dürdür səmin olmuş.*

⁵⁹⁸ Yenə orada, s.189

⁵⁹⁹ Kərimi Məhəmməd Rza. Azərbaycan mədəniyyəti və ədəbiyyatında məşhur qadınlar. Bakı, “Zərdabi” nəşriyyatı, 2014, s.87

⁶⁰⁰ Müctəhidzadə Məhəmmədəğa. Riyazül-aşiqin. Bakı, “Azərbaycan” nəşriyyatı, 1995, s.15

⁶⁰¹ Nəvvab Mir Möhsün. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, s.4-7

*Gözəl aşardır məzmunları həm şerdən nazik,
Bəyanı çox mübəyyəndir məzamini mətin olmuş.*

*Nə xoş mənzumədr gökçək, qamu mənası müstəhsən,
Nəbatü qəndü şahdilə məgər yeksər əcin olmuş?*

*Əcəb lölöi-qəltandır çəkilməş riştə nəzmə,
Şəkər ləbdən bürüz etmiş, ki, böylə şəkkərin olmuş.*

*Yəqin bil ovci-əlaya dayandı nəcmi-iqbalın,
Belə daim kitab içrə ki, əqvalın qərin olmuş.*

*Riza Nəvvabdır, səndən həm ovqat, ey xahər,
Xəyalı gər pərişandır, sizə leykən müin olmuş.⁶⁰²*

O, 1898-ci ilin sentyabrında Şuşada vəfat etmişdir.

İctimai-fəlsəfi dünyagörüşü. Kəminənin də şeirlərində ictimai-fəlsəfi məzmun az deyildir. Türk və fars dillərində yazıb yaradan Kəminədə bir az şiə təəssübkeşliyi olsa da, ümumilikdə onun şeirlərində sufyanə məzmun daha çoxdur. Hər halda Kəminənin şeirlərində bir tərəfdən Həzrət Əliyə, Həzrət Hüseynə olan sevgi, digər tərəfdən ilahi sevgi öz əksini tapmışdır:

*Hər vəqt təngə düşsən, əlindən tutar Əli,
Müşkül güşadı, Heydəri-Kərrarə yalvarım.*

*Hər dəm qılır cəfa mənə çün tən ilə rəqib,
Şahi-qəyurü qolsuz ələmdarə yalvarım.*

*Kani-vəfavü qeyrəti-Abbasi-namvər
Görməz rəva xəbisü xətakarə yalvarım.*

*Mənsur tək çəkibdi məni darə zülfi-yar,
Yad eyləyim “ənəlhəqini” darə yalvarım.*

⁶⁰² Yenə orada, s.48

*Bülbül sifət nəvayə gətirdin Kəminəni,
Sevdayi-gül başımda, necə xarə yalvarım.*⁶⁰³

Şairə burada ilahi sevgi yolunda həm Həzrət Əlidən, həm də Həllac Mənsurdan kömək “diləyir” ki, bütün bunlar Əhli-beyt sevgisi ilə məhdudlaşmayaraq Tanrı-İnsan vəhdətinin bütünlüyü kimi fəlsəfi məsələni də ehtiva etmişdir. Görünür, bu məqamda çıxış edərək M.Kərimi yazır ki, Kəminə zamanəsinin böyük irfan əhli olmuşdur: “Onun aşiqanə nəğmələri qadın nalələrinə çevrilmiş, irfani fəryadları isə hər bir sufiyə zövq vermişdir”.⁶⁰⁴ Doğudur ki, o, eşq məktəbindən təhsil aldığı və eşqin də ağıldan yarandığını iddia etmişdir.⁶⁰⁵ Kəminə yazırdı:

*Kuhü səhrayə düşüb Məcnun kimi qıldım şitab,
Aradım şaxü budağı tapmadım bir sayə mən.*

*Arifü saliklərin pəşminə dəlqin verməzəm,
Dəhrdə Tanrı bilir yüz ətləsü dibayə mən.*

*Bulmamışkən əsl ürfanın məzaqın dəhrdə,
Uğradım nahaq yerə bir şixi-bipərvayə mən.*

*Kuyi-eşqə girməyə könlüm dəxi etməz həvəs,
Rahi-pürəşubdürür, düşdüm əcəb qovqayə mən.*⁶⁰⁶

Halbuki burada Kəminənin əsas istəyi Tanrıya olan sevginin təmənnasızlığı, ülviliyidir. Bu anlamda Tanrıya yalvarış simvolik mahiyyətlidir, şairənin eşqində alilik özünün xəyali məni ilə uzlaşır:

*Rəhi-eşq içrə mənzurum mənim ol tacidarımdır,
Könül mülkündə sultanım, xücestə şəhriyarımdır.*

⁶⁰³Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, 2-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.171

⁶⁰⁴ Kərimi Məhəmməd Rza. Azərbaycan mədəniyyəti və ədəbiyyatında məşhur qadınlar. Bakı, “Zərdabi” nəşriyyatı, 2014, s.87

⁶⁰⁵ Nəvvab M.M. Təzkireyi-Nəvvab. Bakı, “Azərbaycan” nəşr., 1995, s.347

⁶⁰⁶ Kəminə, Fatma xanım. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya). İki cildə I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.661

*Əgərçi guşeyi-qəmdə şikəstə xatirəm, lakin
Səri-kuyində dövr edən xəyali-biqərarımdır.*

*Kəməndi-eşqinə bağlı gedib könlüm, inanmazsan,
Yoluna göz dikən ahid dü çeşmi-əşkbarımdır...*

*Kəminə bivəfa görsə səni, vallahı incinməz,
Səni məndən iraq edən bu bəxti-kəcmədarımdır.*⁶⁰⁷

Kəminə fələkdən şikayət etməklə yanaşı, dünyanın həyat fəlsəfəsini də yaxşı anlamaqdadır. O, yazırdı:

*Nə etmişəm fələkə, boylə qıldı zar məni?
Diyari-hicr-ara zarü dilfıkar məni.*

*Həvayi-sərvqədinlə kəman olub qəddim,
Bu çərxi-pir eləyib indi əşkbər məni.*

*Bəsani-surəti-bican bu künci-pünhanda,
Salubdu həlqeyi-zəncirə zülfı-yar məni.*

*Düşübdü kuhü biyabanə Qeysi-bipərva,
Qoyubdu həsrəti-nəzzarə aşıkar məni.*

*Bu əşki-çeşmilə söndürürəm atəşi-hicri,
Sipəndvəş eləyib çünki biqərar məni.*

*Təməllüq əhli degildim, nə var idi bakim,
Kəməndi-zülfilə etmiş yarım şıkar məni.*

*Kəminə şükr ilə hər ləhzə, hər zaman söylər:
Edibdi dərdü qəmə laşərik yar məni.*⁶⁰⁸

⁶⁰⁷ Köçərli Fıridun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, 2-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.171

⁶⁰⁸ Kəminə, Fatma xanım. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan şeri antologiyası. Bakı, "Şərq-Qərb", 2005, s.289-290

Başqa bir şeirində isə Kəminə qəlbinin dərinliyindəki sevgini izhar etməklə çırpınır. Şairə öz içindəki sevgi iztirablarını bəyan edərkən, onu nə dərəcədə ifadə etdiyinə sanki özü də tam əmin deyil. Ancaq o, şeirin dili ilə öz varlığı ilə Əbədi Varlıq – Yaradan arasındakı bütünlüyü əks etdirmək niyyətindədir. Kəminə yazırdı:

*Gövrü-rəqib, sərzənişi-əhli-ruzigar
Qoymaz qılam bu dərdi-dili yarə aşikar.*

*İşrət sərayi-könlümü, ey yarı-dündxu,
Hərdəm cəfavü qəhr ilə gəl etmə tarmar.*

*Hicrində dürri-əşk, vüsalında nəqdi-can,
Bilməm, hüzzuru qeybətdə eylərəm nisar.*

*Gülşəndə gör nə şur ilə bülbül fəğan edir,
Guya ki, şax üzrə gülə həmdəm oldu xar.*

*Dil intizari-vəslə pamali-fikir olub,
Tən atəşi-fəraqda çün muvi-biqərar.*

*Gər feyzi-cami-eşqi-həqiqətdə məstsən,
Əhsənət xoş məqəmdəsən, olma hüşyar.*

*Dövrən ki, saqi-yi-qamə olmuş həvalə, gör,
Bu dövrdə Kəminə kimi kimdi kamgar.⁶⁰⁹*

Kəminə digər bir şeirində yazırdı ki, bu dünyada insanı zəmanə nə qədər yandırsa da, onu ilahidən gələn bir qismət kimi qəbul etməlidir. O, yazırdı:

*Fəraq atəşinə yandırıb zəmanə məni,
Bəlavü dərd, ilahi, gətirdi canə məni.*

Bu qədri cövrü cəfayə fələk görüb tabım,

⁶⁰⁹ Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, 2-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.170

Edibdi ğəm oxuna müttəsil nişanə məni.

*Zəbani-tən açıb üstümə ədu hər yan,
Tükəndi səbri-dilim, gətdilər amanə məni.*

*Tifaqımı dağıdıbdır bu çərxi-bədkiradır,
Edib məclisi-əğyarda fəsanə məni.*

*Görəndə zülf ilə xalın, deyər könül mürği:
O dami-zülfə salur axiri bu danə məni.⁶¹⁰*

O, başqa bir şeirində yazırdı:

*Saqiya, mey ver ki, mən meyxanədə küllənmişəm,
Qəm hücumundan qaçıb bir güncdə gizlənmişəm.*

*Şuri-eşqin eyləyib divanə, müddət gəzmişəm,
Bağlayıb dil həlqeyi-geysuyə ta, dincəlmişəm.*

*Zülfü-kəckarın salıb sevdəyə könlüm, sud yox,
Tari-muyin kimi, tari-muyindən incəlmişəm.⁶¹¹*

Fatma Kəminənin yaradıcılığında müəyyən qədər ilahi aşiqə qovuşmamaqdan dolayı pessimizm öz əksini tapsa da, ancaq bütövlükdə həyata bağlılıq daha güclüdür. Hər halda onun şeirlərində təmsi olunduğu cəmiyyətdəki haqsızlıqlara, ədalətsizliklərə qarşı mübarizə aparmaq ruhu da var idi. Bu baxımdan Kəminə cəmiyyətdə heç də hər şeyi həyatın axarına buraxıb “alın yazısı”na boyun əyib yaşamağın doğru olmadığını da görə bilmişdir. Ona görə də, Kəminənin zəmanəsinin nadir qadın şair-ədiblərindən biri kimi tanınması təsadüfi olmamışdır. Kəminə yazırdı:

*Yarəb, cəfaya salan şad olmaya,
Səyyadi-zülmə seyd olub, azad olmaya.*

⁶¹⁰ Kəminə, Fatma xanım. Qəzəllər // Azərbaycan qadın şairləri antologiyası. Bakı, “Avrasiya Press”, 2005, s.97-98

⁶¹¹ Yenə orada, s.98

*Qəhri-xuda düçarı ola ta ki, ömrü var,
Ol qeyddən xülasə imdad olmaya.*

*Huri misal salim ola əhli-ruzigar,
Bəlkə cahanda zülmilə bidat olmaya.*

*Hər kimsə gər xərab qıla bir könül evin,
Dünyavü axirət evi abad olmaya.*

*Bülbül təəşşüqün gülə bilməzdi bağdan,
Bağ içrə gər nəva ilə fəryad olmaya.*

*Bu çərxi kəcmədarədə dirinə rəsmdir,
Bir yar ki, yardır, onu bərbad olmaya.*

*Əhli-xuda, Kəminə, cəfa görsə, səbr edə,
Yarab, görüm ki, gümrəhi irşad olmaya.⁶¹²*

Kəminənin bu şeirində açıq-aşkar zülmə, ədalətsizliyə və haqsızlığa etiraz var. Bu dünyada zorla bidət etməyi doğru görməyən şair-ədibimiz doğru deyirdi ki, zümlə qurulan, zorla ələ gətirilən bir könül evinin açarı yoxdur. Vilayət Quliyev yazır: “Fatma xanım Kəminənin qəzəllərində məhəbbət və gözəllik tərənnüm olunur, şəxsiyyəti yüksəldən, ucaldan hiss və duyğular - dostluq, insanpərvərlik, sədaqət, e’tibar, ədalət və insaf vəsf edilir. Az-çox tə’min olunmuş bir həyatla yaşasa da, zəmanənin çətinliklərini, adamların bir parça çörək üçün bə’zən öz vicdanları ilə alver etdiyini görən şairənin əsərlərində bu yaramaz, ikiüzlü zəmanədən şikayət motivlərinə də sıx-sıx təsadüf olunur. Fatma xanım dəqiq şəkildə təsəvvürünə gətirə bilməsə də, yaşadığı aləmdən tamamilə fərqlənən yeni, ədalətli bir dünya həsrətində idi. Elə bir dünya ki, orada “Nə toxmi- hicr əkilsin, nə də səmər versin, Dirəxti-vəsl, ilahi, həmişə bar versin”. Yaşadığı mühit, şahidi olduğu kodorli hadisələr, ruhi tənhalıq anları bə’zən şairəni

⁶¹² Nəvvab Mir Möhsün. Təzkireyi-Nəvvab. Bakı, “Azərbaycan” nəşriyyatı, 1995, s.190-191

dünyadan küskünlüyə gətirib çıxarır, onun ümumən nikbinlik üstündə köklənmiş poeziyasında şikayət motivləri nəzərə çarpırdı”.⁶¹³

19-cu əsr Azərbaycanın qadın-şair ədibi Mirzə Fatma xanım Kəminə yalnız ədəbiyyat baxımından deyil, ictimai-fəlsəfi anlamda da özlərini ifadə etməyi bacarmışdır. Ola bilsin ki, onun yaradıcılığında ictimai-fəlsəfi məzmun çox da özünü büruzə verməmişdir. Ancaq onun şeirlərindəki mənalara mahiyyətini yalnız zahirlə, təzahürlə qiymətləndirmək də doğru olmazdı. Hər halda öz dövrünün radikal dini-məzhəbçi mühitində Fatma Kəminənin öz düşüncələrini büruzə verməsi bir yenilik idi. Bizcə, bu anlamda Fatma Kəminənin də müdrikcəsinə düşüncələri yetərli qədərdir. Hətta, Kəminə bəzi şeirlərində daha cəsarətli şəkildə öz fikirlərini ortaya qoymuşdur. Məsələn, Kəminə şeirlərində haqq, ədalət axtararkən üzləşdiyi çətinlikləri vurğulamaqla yanaşı, tutduğu bu yoldan dönməyəcəyini də ifadə etmişdir. Ümumiyyətlə, Fatma Kəminə də öz dövrünün kifayət qədər tanınmış qadın şair-ədiblərimizdən biridir. Onun yaradıcılığında müəyyən qədər dini-mistik motivlər olsa da, əsasən yenilikçiliyə meyilli olmuşdur. Fatma xanım Kəminə öz dövrünün tanınmış nadir qadın şair-ədiblərindən biri kimi, düşüncələri və baxışlarına görə çox fərqlənmişdir. Hər halda onun şeirlərində klassik ədəbiyyatla yanaşı, fəlsəfi məsələlərə bağlılıq da hiss olunur.

⁶¹³ Quliyev Vilayət. Tarixdə iz qoyan şəxsiyyətlər. Bakı, “Ozan”, 2000, s.101

HEYRAN XANIM

Həyat və yaradıcılığı. XIX əsrdə klasik fəlsəfə ilə qeyri-klassik fəlsəfə arasında tərəddüd edən, bir çox hallarda dünyəvi fəlsəfi təfəkkürə yaxınlaşan mütəfəkkirlərimiz arasında Naxçıvanda anadan olub Təbrizdə yaşamış Heyran xanım da olmuşdur. Təqribən 1770-ci illərdə Naxçıvanda anadan olan Heyran xanımın nəslə-kökü Azərbaycan türklərinin Dünbülü oymağından Kəngərliyə ailəsi ilə bağlıdır.⁶¹⁴ Heyran xanım yazırdı:

*Soruşursan nəsəbini bu yazıq Heyranın,
Bir Əli xadimidir, cümlə-cəhanə bildir.
Naxçıvan şəhrinin əşrafına çatsa nəsəbi,
Əslinə varsan əgər, tayifəsi Dünbülüdür.*⁶¹⁵

1826-1828-ci illər Rusiya-Qacarlar müharibəsində ruslara yenilən Fətəli şah Qacarı orduları geri çəkilərkən yolları üzərində bulunan yaşayış yerlərindəki xalqı da Qacarlar dövlətinə köçməyə məcbur etmişlərdir. Məcburi köçə cəlb olunan ailələrdən birisi də Heyran xanımın ailəsi olmuşdur. Beləliklə Heyran xanım, doğum yeri olan Naxçıvandan ayrılmaq məcburiyyətində qalmış və ömrünün sonuna qədər Təbrizdə yaşamışdır.⁶¹⁶

Məhəmmədli Tərbiyət “Dənışməndani-Azərbaycan” əsərində Heyran Xanım haqqında yazır: “Heyran xanım Azərbaycanın məşhur ailələrindən və Dünbülü tayfasının hörmətli qadınlarından olmuşdur. O. Təbriz şəhərində doğulmuş, lakin onun nə doğulma, nə də vəfatı tarixi məlum deyildir. Mən (M.Tərbiyət) onun qohumlarından eşitmişəm ki, Heyran xanım səksən yaşında vəfat etmişdir. Onun divanı dörd min beş yüzə yaxın fars və türk dillərində qəsidə, qəzəl,

⁶¹⁴ Xəndan Cəfər. Seçilmiş əsərləri. Üç cildə, 2-ci cild. Bakı, Çarşıoğlu, 2010, s.18

⁶¹⁵ Heyran xanım. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2006, s.69

⁶¹⁶ Kafkasyalı Ali (Tertibçi). İran Türk Edebiyatı Antolojisi. 5 cildə, III cild. Erzurum, Atatürk Universitesi Basımevi, 2002, s.60; Azərbaycan klassik ədəbiyyat kitabxanası. 20 cildə, 8-ci cild. Bakı, Elm, 1988, s. 425

qitə və tərcibəndlərdən ibarətdir. Heyran xanımın şeirlərindən çoxu Abbas Mirzə və onun bacısı haqqında deyilmişdir”.⁶¹⁷

Qeyd edək ki, Heyran xanım ana dili Türkcə ilə yanaşı, Ərəb və Fars dillərində yüksək təhsil almış, Şərqi Firdovsi Sədi, Hafiz, Nizami, Füzuli, Nəsimi kimi klassiklərinin yaradıcılığını oxuyub öyrənmişdir: “Onun şeirlərində Azərbaycan sənətkarlarından Həsənoğlu, Nəsimi və Füzulinin təsiri akşar duyulur. Şairənin bir sıra qəzəlləri dahi Füzuliyə nəzirə şəklində yazılmışdır. Lakin şairənin orijinal şeirləri daha çoxdur. Belə şeirlərində o, bir tərəfdən təmiz eşqin, saf məhəbbətin vəsfini verir, digər tərəfdən zəmanə zülmünün çoxluğundan bəhs edərək dövrənin möhnətindən, fələyin gərdişindən acı-acı şikayətlənir. Heyran xanımın əsərləri nikbin pafosu, tərənnümün səmimiliyi, dilin sadəliyi və aydınlığına görə XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatında xüsusi yer tutur”.⁶¹⁸

Fəlsəfə elmləri doktoru, AMEA-nın müxbir üzvü Könül Bünyadzadəyə görə tanınmış Şərq filosoflarının yaradıcılığı ilə yaxından tanış olan, onların şeirlərinə çoxsaylı nəzirələr yazan azərbaycanlı şairə Heyran xanım ictimai və fəlsəfi məzmunlu poeziyaya malik olmuşdur.⁶¹⁹

Dini-fəlsəfi dünyagörüşü. Heyran xanımın dini-fəlsəfi dünyagörüşündə qismən şiəlik, daha çox isə Füzuli ruhu özünü bürüzə verir. Məsələn, o, 1831-ci ilə Təbrizdə və ətraf ərazilərdə yayılmış vəba xəstəliyindən bəhs edərək türk, qeyri-türk əhalini dini anlamda müsəlman deyil, şiələr kimi qələmə vermişdir:

*İlahi, həlak oldi şiələr,
Torpaqda yatdı yeniyyətələr.*⁶²⁰

Heyran xanımın Tanrı+İnsan bütünlüyünü ifadə edən və daha çox Füzuli ruhunda yazdığı şeirləri diqqəti cəlb etməkdədir. Belə

⁶¹⁷ Tərbiyət Məhəmmədəli. Danişməndani-Azərbaycan. Bakı, Azərənəşr, 1987, s.378-379

⁶¹⁸ Heyran xanım. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.407

⁶¹⁹ Bünyadzadə Könül. Eşqin hikməti: Rabiə əl-Ədəviyyə və Edith Stein. Bakı, Tuna Printing&Publishing Company, 2018, s.121

⁶²⁰ Tərbiyət Məhəmmədəli. Danişməndani-Azərbaycan. Bakı, Azərənəşr, 1987, s.379

ki, şairə Füzuli kimi şeirlərində Tanrıya doğru can atır, ilahi sevgiyə qovuşmaq üçün çırpınır. Heyran xanım yazır:

*Çarə yox dərdimə ol ləli-dütadən qeyri,
Kimsə tutmaz əlimi zülfi-rəsadən qeyri,*

*Yoxdu bir yar, edə halımı dildarıma ərz,
Səri-kuyunda məgər badi-səbadən qeyri,*

*Bəxtimiz şeşdəri-heyətdə idi, çünki bizə,
Görmədi yar rəva çövrü cəfadən qeyri.*

*Gərçi dildar mənə eylədi çox zülmü sitəm,
Mən ona eyləmənəm mehrü vəfadən qeyri.*

*İstərəm dilbərimin xidmətinə əzm qılam,
Töhfəmiz yox dəxii bir, xeyr-i duadan qeyri.*

*Olmadı bunca giriftar-i qəm-ü dərd-ü ələm,
Ser-i kuyində mən-i bəxti qəradan qeyri.*

*Düsmənin tənəsi, hicran oldu, qurbət əlimi,
Yoxdu qəmxar bizə kimsə, Xudadan qeyri.*

*Gər qəza saldı səni yardan ayrı, Heyran,
Daha təqdirə nədir çarə, rizadan qeyri.⁶²¹*

Cəfər Xəndan çox doğru qeyd edir ki, şairə bir çox hallarda Füzulini izləyib ona nəzirələr yazsa da, bu nəzirələr epiqon şairlərin yaratdığı sönük əsərlərdən fərqlənmişdir: “Məlumdur ki, Füzulini təqlid edən bir çox şairlərin bədbəxtliyi, ona bir yenilik əlavə etməmələrindən ibarət olmuşdur. Heyran xanımın yaradıcılığı isə belə deyildir. O, əksinə Füzuliyə yazdığı nəzirələrdə belə yüksək sənət əsəri yaratmaq prinsipinə sadıq qalmışdır. Bizcə

⁶²¹Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cildə, 1-ci cild. Bakı, “Elm”, 1981, s.71

belə hallarda Füzuli yaradıcılığı Heyran xanım üçün bir ölçü meyarı olmuşdur”.⁶²² Rəfiqə Qasımova da yazır ki, Heyran xanım Füzuliyə yazdığı nəzirələrdə yüksək sənət əsəri yaratmağa çalışmış, əsasən buna nail olmuşdur.⁶²³

Heyran xanım “Ey həkim” şeirində də Füzuli ruhunda ilahi eşqə qovuşmaq üçün çəkdiyi iztirabın, bu yolda sərf etdiyi zəhmətin davasını axtarır:

*Bir nəzər ləli-ləbi-cananə eylə, ey həkim,
Çarəyi bu dərdi-bidərmanə eylə, ey həkim!*

*Gər bəhşiti-cavidan istərsə könlün şövqilə,
Bir güzər, sən məhfili-cananə eylə, ey həkim!*

*Hicri-dilbər öldürür axırı məni, sən rəhm elə,
Xəncərin çək, qeylimi mərdanə eylə, ey həkim!*

*Qıl tərəhhüm haqlıma, eylə əlaci-dərdimi,
Bir dəva ver, əqldən biganə eylə, ey həkim!*

*Rahi-həq istərsə könlün, məscidə girmə, saqın,
Şövqilə əzmi-rəhi-meyxanə eylə, ey həkim!*

*Çəkmə zəhmət xarü xəsdən, əzmi-kəbə eyləmə,
Qəsd-i-bəzmi-vəsli-sahibxanə eylə, ey həkim!*

*Bir qulaq as naley-Heyrana, hiş et naləsin,
Bəzmi-hikmətdə onu əfsanə eylə, ey həkim!*⁶²⁴

Bizə elə gəlir ki, Heyran xanımı Məcnun kimi səhralara salan da Füzuli də olduğu kimi, Yaradana olan sonsuz sevgidir.

⁶²² Xəndan Cəfər. Seçilmiş əsərləri. Üç cildə, 2-ci cild. Bakı, Çarşıoğlu, 2010, s.21

⁶²³ Qasımova Rəfiqə. Heyran xanım.// Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. İki cildə, I cild (XIX əsr). Bakı, “Nurlar”, 2009, s.120

⁶²⁴ Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cildə, 1-ci cild. Bakı, “Elm”, 1981, s.72

Onun üçün, bu dünyada əgər gerçək bir sevgi varsa, o da Yaradana olan uca və ilahi eşqdır ki, ancaq xilas yolu da Ona bağlıdır. Bu anlamda hər hansı sevgiliyə olan bənzətmələr formal xarakter daşıyır, çünki bu dünyadakı məcnunluq, ya da leyliliyin özü də ilahi eşqin zərrələridir. Məsələn, o yazırdı:

*Ey gözəl, yoxdur mənim tək qəddinə dilbaxtə,
Qədrimi mən bikəsin bil sən, dolanım başına!
Mən düşüm səhrələrə Məcnunsifət, şuridəvar,
Qıl təmaşa halıma, gül sən, dolanım başına!*⁶²⁵

Ya da:

*Qəmmim əğyardən hərçənd gizlətdi, nihan etdim,
Görüb payanə yetməz, eşqimin sirrin bəyan etdim,
Gecə ta sübh olunca nalə çəkdim, ələman etdim,
Səhər vaxtı olub diltəng əzmi-gülistan etdim,
Çü, Heyran nalə etdi, bülbüli-şeydayə bənzətdim.*⁶²⁶

Heyran xanımın daxili iztirablarını aradan qaldıracaq Yaradana yanaşı, gerçək bir “Yar”a da ehtiyacı var idi. Həmin “Yar” Məcnunsifət, Fərhadşifət, Xosrovsifət bir Məhbub idi ki, şairə bunu gizlətmir də. Rəfiqə Qasımova yazır: “Ümumiyyətlə, Heyran xanımın şeirlərinin hamısı məhəbbət mövzusunda həsr olunmuş və onun lirik qəhrəmanı, xüsusilə ömrünün sonlarında kimsəsiz, həmdəmsiz, eşq dərdindən şam kimi yanan bir aşıqdır. Onun sevgilisi isə eşqdən xəbərsiz, qayğısız, etinasız, vəfəsiz və zalımdır. O, öz aşıqının deyil, əğyarın məclisini işqılandırır. Xüsusilə, qəzəllərin lirik qəhrəmanı şairə özü çox nəcib, həssas ürəyə malik fədakar, öz sədaqətini məhəbbətdə axtaran, həyatın yüksək mənasını sevgidə görən bir insandır. Lakin onu da qeyd etmək lazımdır ki, şairənin bu müqəddəs, təmiz məhəbbəti onun şəxsi həyatı ilə daha çox bağlı kimi görünür”.⁶²⁷ Heyran xanım yazır:

⁶²⁵Yenə orada, s.74

⁶²⁶Yenə orada, s.75

⁶²⁷ Qasımova Rəfiqə. Heyran xanım.// Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. İki cildə, I cild (XIX əsr). Bakı, “Nurlar” , 2009, s.112

*Olubdu qəm yatağı, şad gördüyün könlüm
Dağıldı qüssədən, abad gördüyün könlüm.*

*Diyari qəmdə giriftarı dəstgir oldu,
Kəməndi firqətə, azad gördüyün könlüm.*

*Fəraq dərdinə axtardə, tapmadı çarə,
Cəmi hikmətə ustad gördüyün könlüm.*

*Səriri-vəslə Xosriovsifət oturmuşdu,
Olubdu kuhdə Fərhad, gördüyün könlüm.*

*Fəraqi-möhnətə düşmüş pərişikəstə olub,
Vüsəl seydinə səyyad gördüyün könlüm.*

*Hücumi-möhnəti qəmdən, süpehri-əlayə
Yetirdi naləvü fəryad, gördüyün könlüm.*

*Çəkib şərərələr, etdi vücudimi, Heyran,
Misali-kureyi-həddad gördüyün könlüm.⁶²⁸*

Başqa bir şeirində də şairə “Yar” üzündən hicrandan üzüldüyünü, həsrətə dözə bilmədiyini yazır:

*Hicran ələmi saldı ayaqdan məni-zari,
Daruyi-vüsali mənə bir çarə yetirsin.*

*Səbrim kəsilib, yar mənum canımı alsın,
Ya şad eləsin vəsl ilə, didarə yetirsin.*

*Dünyadə və üqbadə görüm mətləbə yetsin,
Hər kəs məni ol yari-vəfadarə yetirsin...*

*Gəl Tanrı üçün bunca sitəm eyləmə izhar,
Qoy yarə özün bu dili-avara yetirsin.*

⁶²⁸ Heyran xanım. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Azərənşr, 1961, s.31

*Bikəsliyimə rəhm eyləsin xalığı-biçün,
Heyrani o şahzadə digər-barə yetirsin.* ⁶²⁹

Heyran xanımın düşüncələrindəki Tanrı ilə “Yar”ı, utopik və gerçək anlamda dərk edib, hər iki anlayışın mahiyyətində bir bütünlüyü görmək zəruridir. Çünki obyektiv aləmdəki bir “Yar”ın, yəni Məcnun, Fərhad, Xosrov sifətindəki sevgilinin varlığı, yeganə Yaradanın varlığının arxa planda qalması demək deyil. Bəlkə, əksinə hesab etmək olar ki, obyektiv aləmdəki “Yar”ı arzulamaq, üstəlik bunun üçün obyektiv, ya da qeyri-obyektiv aləmlərin sahibi olan Yaradandan yardım diləmək özü də bir üsuldür. R.Qasımova yazır: “Bütün yaradıcılığı boyu sevgilisinin vüsəlinə nail olmayan, həyat qədər şirin, dünya qədər gözəl sevgilisinin ömrünün axırına kimi həsrətini çəkməyə məcbur olan aşiq – Heyran xanımın son çarəsi Tanrıdan kömək diləməkdir. Beləliklə, şairə bəzən məhbəbət haqqında duyğu və düşüncələrini mistik rəngə boyayır ki, bu bir tərəfdən onu əhatə edən dövrdən, digər tərəfdən özünün uğursuz və nakam eşqindən irəli gəlir”. ⁶³⁰

Hesab etsək ki, Tanrı obyektiv aləmdəki Aşıqlə Məşqun qovuşmasının, - istər ruhi, istərsə maddi anlamda olsun, əsas səbəbkəridir, o zaman bu qovuşmanın sonunda Tanrının özüylə bir bütünləşmə olaraq da anlamaq olar. Əgər Tanrı obyektiv aləmdəki iki sevgilinin maddi anlamda qovuşmasından deyil, ancaq ruhi bütünlüyündən yanadırsa, bunun da bir anlamı olsun gərək. Ola bilsin ki, Heyran Xanım kimi “Yar”dan yazıb onun vüsəlinə bəhs edənlər, həmin “Yar”ı iki anlamda dərk ediblər. Başqa sözlə, “Yar” anlayışını birmənalı şəkildə ilahiləşdirmək qədər, bu məfhumu sırf cismani anlamda irəli sürmək də doğru deyildir. Bizcə, ən doğru olanı maddi və mənəvi “Yar”ın bütünlüyünü başa düşməkdir. Heyran Xanım yazır:

⁶²⁹ Heyran xanım. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2006, s.35

⁶³⁰ Qasımova Rəfiqə. Heyran xanım.// Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. İki cildə, I cild (XIX əsr). Bakı, “Nurlar” , 2009, s.113

*Ya Rəb, kərəm et, ol büti-mehparə qayıtsın,
Bir rəhm eləsin, bu dili-bimarə, qayıtsın.*

*Bu dil ki, ona mənzil idi, oldu xərabə,
Əzm etsə əgər yar, dəxi harə qayıtsın?*

*Şanə çəkibən çin-çin elə, sal uzə zülfün,
Qüllab kimi ucları rüxsarə qayıtsın.*

*Mürqi-dili-zarim genə avarə qalıbdır,
Zülfün xəmin aç, ta ki, bu avarə qayıtsın.*

*Gəl rəhm elə, qoy aşiqi bir yarə yetişsin,
ərzin eləsin ol büti-xunxarə, qayıtsın.*

*Çün kövkəbi-bəxtim yetişib nəhs məqamə,
Bir əmr elə, ta sabitü səyyarə qayıtsın.*

*Əhd et, edəsən canüvi sən sidq ilə qurban,
Heyran! Yar əgər bir də bu gülzarə qayıtsın.⁶³¹*

Bu şeirində şairənin anlatmaq istədiyi “Yar”ın cismanilikdən xeyli dərəcədə uzaqlaşmış ruhi, mənəvi bir mahiyyət kəsb etdiyini görürük. Çünki yalnız mənəvi, ya da xəyalən arzulana “Yar” qüsursuzdur. Doğrudur, mənəvi ya da xəyalən arzulanan “Yar”ın da özünəməxsus “nazi”, “zalımlığı” var. Amma həmin “Yar”ın “zalımlığı”, “insafsızlığı” onun sevgisinin aliliyinə, paklığına xələl gətirmir. Əksinə, vüsəl gününün dəyərini birə min qat artırır. Heyran xanım yazır:

*Yarım, mənə eylə bir nəzarə,
Oldu ciyərim həzar parə.*

*Hicrində mənim həzin könülüm,
Şölə çəkibən tökər şərərə.*

⁶³¹ Heyran xanım. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2006, s.43

*Bir ah çəkib fəğan edim mən,
Ta od düşə dəştü kuhisarə.*

*Can getdi sənin yolunda badə,
Ey dust, bu dərdə varmı çarə?*

*Leyli sən idin, seni sevənlər,
Məcnun kimi düşdü ruzigarə.*

*Çoxdur sənin aşiqin əgərçi,
Bir mən kimi yoxdu bəxti qarə.*

*Heyran! Gözü yolda qaldı, canan,
Qıl çarə bu dərdi-intizarə.⁶³²*

Heyran xanım bu şeirlərində, sadəcə “Yar”ına qovuşmağa can atan bir insandır. Ancaq şairə üçün əsas qurtuluş yolu “Yar”a qovuşmağa can atan cismani “Mən” deyil, ruhi “Mən”dir. Çünki cismani “Mən”dən fərqli olaraq mənəvi “Mən” heç bir əngəl tanımır. Heyran xanım yazır:

*Əsiri-möhnəti-hicran mənəm, mən,
Qəribü zarü sərgərdan mənəm, mən.
O gülzari-vüsalindən uzaqda,
Çü bülbül ruzü şəb nalan mənəm, mən.
Nə mənzil, nə məkan, nə xaniman var,
Cahanda xəstəyi-dövrən mənəm, mən.
Sənin hicrin ilə, bu şəmsi-taban,
Bulud tək daima giryan mənəm, mən.
Bu məclisdə olub pərvanə misli,
O nari-eşqilə suzan mənəm, mən.
Əsiri-zülfün içrə yox mənim tək,
Sədaqəllə sənə qurban mənəm, mən.
Qanım təşnəsən sən ey sitəmkar,*

⁶³² Yenə orada, s.57

*Üzünə valehü Heyran mənəm, mən.*⁶³³

Yaxud da:

*Eşqində nəzar, həm qəmin mən,
Qayətdə lətifü nazənin sən.*

*Sən cümlə gözəllərin içində
Xurşidcəmal, məhcəbinsən.*

*Vəslində qalib zəbanim aciz,
Tərifdə mahi-biqərin sən.*

*İnsan da olurmu boylə incə,
Ey şux, məgər ki, huri-eynsən?*⁶³⁴

“Sənin” şeirində də insani sevgini ilahiləşdirən Heyran xanıma görə, ülvi eşqlər göylə bağlıdır və sonsuzdur:

*Görsə Ay, ya ki, Günəş nur-i cəmalini sənin,
Sovurar öz başına xak-i məhalini sənin.*

*Saydı əsillər o gül çöhrəni qəlb ayinəsi,
Qiblə etdi ürəfa ebr-i hilalini sənin.*

*Harut öz sehrini yaddan çıxarar, görsə əgər,
O gözəl gözlərini, seyr-ü vüsalini sənin.*

*Dirilik çesməsidir sözlərin arıflər üçün,
Daha üstün sayır onlar ləb-i alini sənin.*

*Tutmaga can quşunu tor ilə dən lazımdır,
Dedilər tor saçını, dən isə xalini senin.*

Xızır tək ölməz olar bağına kim bassa yaqin,

⁶³³ Heyran xanım. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan şeri antologiyası, Bakı, "Şərq-Qərb", 2005, s.67

⁶³⁴ Heyran xanım. Qəzəllər // Azərbaycan qadın şairləri antologiyası. Bakı, "Avrasiya Press", 2005, s.37

O gül əndamını bir də pər-ü balini senin.

*Tanrı odla çiçəyi yan yana xəlq etmiş ki,
Derdli Heyran ətrindən duya halini sənin.*⁶³⁵

Şairə öz düşüncələrində saf, ülvî yol tutsa da, yenə də özünü haradasa suçlayır, dindən kənara çıxmasından ehtiyat edir. O, yazır:

*O ənbərin saçına şənə vurma, rəhm eylə,
Ki, onda daldalanar bu dili pərişanım.*

*Bilin o şəhrdə, kim, bir nəfər müsəlman yox,
O şəhrdə yaşayır yari-namüsəlmanam.*

*Gözəllərin hamısından gözəldi öz gözəlim,
Cahanda başqasına vəsf qılma, Heyranım!*⁶³⁶

Tanınmış mütəfəkkir Mirzə İbrahimov yazır: “Yaşadığı dövrün zehniyyəti və şüuru Heyran xanımın qəzəllərində əks olunmuşdur. Onun əsərlərindəki fəlsəfi ruh və məna dolğunluğu da buradan doğur. Onun ənənəvi Şərq şeiri üslubunda yazılmış qəzəlləri mövzu etibarı ilə klassik ədəbiyyatın çərçivəsindən kənara çıxmayıb, “əzəli və əbədi məhəbbəti” tərənnüm etsə də, öz ruhu, ifadə tərzı və hissiyyatı etibarı ilə realist əsərlərdir”.⁶³⁷

Heyran xanım bir şeirində romantika ilə reazlim arasında belə “körpü” yaradaraq yazırdı:

*Yetişib müjdeyi-canbəxş ki, canan gəliri
Canibi-gülşənə ol sərvı-xuraman gəliri.
Ayrılıq dərdi məni saldı ayaqdan, yarım-
Etməyə bu dili-pürdədimə dərman, gəliri.
Əsibən badi-səba zülfi-siyahın dağıdıb,
Mehr tek mah üzü oldu dirəxşan, gəliri.*

⁶³⁵ Kafkasyalı Ali (Tertibçi). İran Türk Edebiyatı Antolojisi. 5 cildə, III cild. Erzurum, Atatürk Universitesi Basımevi, 2002, s.61

⁶³⁶ Heyran xanım. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.415

⁶³⁷ İqtiyas aşağıdakı kitabdan götürülmüşdür: Xəndan Cəfər. Seçilmiş əsərləri. Üç cildə, 2-ci cild. Bakı, Çarşıoğlu, 2010, s.30

*Qaməti sərvi-səhi, zülfi kəməndi-dilü can!
Üzü gül, qaşu kaman, kirpiyi peykan gəliri.
Çün təbəssümlə olub ləl-ləbi dürrəfəşan,
Səhni-gülzar olub gülləri xəndan gəliri.
Görsədib arizini, aləmi pürnür qılıb,
Gün tülü etdi, üfüqdən məhi-taban, gəliri.
Xəncəri-naz ilə qəmzə oxun almış əlinə
Aşiqin qəsdinə bir afəti-dövrən gəliri.
O nə vəqtdir deyərlər, yar ötər şövkətilən,
O nə gündür deyərlər: ol şəhi-xuban gəliri.
Gər yetişsən o şəhin xidmətinə, dön başına,
Elə, Heyran, canıvi sən ona qurban, gəliri.*⁶³⁸

Vilayət Quliyev hesab edir ki, Məhsəti Gəncəvidən sonra Heyran xanım Azərbaycan poeziyası tarixində ikinci professional qadın şairdir: “Təsadüfi deyildir ki, bu iki görkəmli qadın şairənin həyatında, taleyində də bir sıra oxşar cəhətlər nəzərə çarpır. Heyran xanım öz mübarizliyində, üsyankarlığında Məhsəti səviyyəsinə yüksələ bilməsə də, öz böyük sələfinin poetik ənənələrini yeni, daha çətin və ziddiyyətli şəraitdə ləyaqətlə davam etdirmişdi. Heyran xanım eyni zamanda azərbaycandilli poeziyanın Məhsətisi, Füzuli ədəbi məktəbinin, Füzuli ənənələrinin ən layiqli davamçılarından biri idi”.⁶³⁹

Heyran xanımın bu yüksək mərtəbəyə çatmasını, yəni Füzuli ənənəsinin layiqli davamçısı olmasını hər bir şeiri, qəzəli də təsdiq etmiş olur. Məsələn, o bir qəzəlində ali bir sevgiyə qovuşmaq üçün Yaradandan yardım diləyir. O, yazırdı:

*Ey fələk, dərdü qəmim şərhini cananə yetir,
Səbt qıl mülk xərəcini, o sultanə yetir.*

*Daha yox tabü tavan cismi-zəifimdə mənim
Ya ki al canımı, ya dərdimi dərmanə yetir.*

⁶³⁸ Heyran xanım. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan şəri antologiyası, Bakı, "Şərq-Qərb", 2005, s.66-67

⁶³⁹ Quliyev Vilayət. Tarixdə iz qoyan şəxsiyyətlər. Bakı, "Ozan", 2000, s.33

*Ruhpərvərdi ləbi vəqti-təbəssümdə, səbə!
Ruhi bu təndən alıb, ol ləbi-xəndanə yetir.*

*Gördü ol zülfi könül, oldu pərişan əhval,
Bu pərişanlığımı zülfi-pərişanə yetir.*

*Zülfi ruyin eylədi məzhəbimi süst mənim,
Ya məni kafər elə, ya da ki imanə yetir.*

*Getdi ol Yusifi-məhrü, gözüm ağlama az,
Xuni-nabi-ciyərin cəhd elə ümmanə yetir.*

*Bunca Heyrani-həzin, salma ayaqdan özivü,
Gülşəni-canda bitən sərv-i-xuramana yetir.⁶⁴⁰*

Heyran xanımın “Yar”a olan sevgisinin bəzən dünyəvi, bəzən də məcazi xarakter daşdığı sirr deyil. Məsələn, o bir şeirində yazırdı ki, “Yar” üçün canını fəda edəndə əslində Ondan başqa “Yar” yox imiş. Bəs, bu “Yar” necə “Yar”dır ki, Onun məcazi, ya da dünyəvi olması, bu aləmdə, ya da başqa aləmdə olması bəlli deyil. Heyran xanım yazır:

*Fəda olanda sənə mən, cahanda can yox idi,
Əsri-hüsnün olan dəmdə bu cahan yox idi.*

*O gün ki, eşqinə uydum, yox idi xar ilə gül,
Yox idi, bülbüli-şeyda, nə bağiban yox idi.*

*Olanda vəslinə müştəq könül aləmdə,
Nə minfətdən əsər, nə xeyir, ziyan yox idi.*

*Məhəbbətin ürəyimdə duru o dəmdən ki,
Gecə-gündüzdən əlamət, sübut, nişan yox idi.*

Könül quşum o zaman ki, vuruldu, düşdü tora,

⁶⁴⁰ Heyran xanım. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2006, s.26

Nə ki bu yer üzü, hətta o asiman yox idi.

*Qamətin sərvinə Heyran yuva edən dəmdə,
Nə bir avazeyi-bülbül, nə aşıyan yox idi.*⁶⁴¹

Fikrimizcə, Heyran xanımın dünyəvi “Yar”la məcazi “Yar” arasında gedib gəlməsi təsadüfi deyil. Çünki hər iki “Yar” sonunda eynidir, bir bütündür.

Göründüyü kimi, Heyran xanım düşüncələrində öz dövrünün şərtləri altında bəzən şiə imamiliyinə meyil etsə də, ancaq bununla qapanıb qalmamışdır. Hər halda Heyran Xanımın şeirlərindəki “Yar”a olan sevgi həm azadlığın bir simvoludur. Yəni cismani olaraq bədən nə qədər qeyri-azaddırsa, ruhi halda isə bir o qədər azaddır. Əslində daha çox vacib olan da ruhun köləliyinə son qoymaqdır. Bizcə, Heyran xanımın dünyagörüşündə ruhi azadlıq ön planda olub, hətta cismani azadlığa doğrudan xeyli dərəcədə can atmışdır. Bu anlamda Heyran xanımın fəlsəfi təfəkkürü kifayət qədər yetkin olmuş, dünyanın maddi və mənəvi problemlərinə işıq tutmağa çalışmışdır.

⁶⁴¹ Heyran xanım. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2006, s.75

MƏHƏMMƏD HİDƏCİ

Həyat və yaradıcılığı. Axund Molla Məhəmməd Hidəci/Hidəcli (1853-1928) Azərbaycanın Xəmsə vilayətinə bağlı və Zəncan şəhərinin yaxınlığında yerləşən Hidəcdə (Hiyədə) dünyaya gəlmişdir.⁶⁴² O, Hacı Axund Hidəci, Molla Məhəmməd Hidəci, Həkim Hidəcli adları ilə tanınıb ki, adının önündə “həkim” sözünün olması fəlsəfə ilə dərinədən 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. Qəzvində 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, Qəzvindən sonra Tehrandə “Əbdullah-xan” və “Dərül-şəfa” mədrəsələrində öz dövrünün seçkin alim-müəllimlərindən olan Mirzə Hüseyn Səbzvari, Əbülhəsən Cilvə və başqalarından təhsil almışdır. Onların təsiri ilə Hidəcinin həyata baxışında yeni fikirlər foemalaşır. Hidəci 1887-ci ildə Tehrandə elmi biliklərini tamamladıqdan sonra “müctəhid” adını almaq üçün Nəcəfə getmişdir.⁶⁴³ 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.⁶⁴⁴

⁶⁴² Mümtaz Salman. El şairləri. I hissə. Bakı, Azərnaşr, 1935, s.314-315

⁶⁴³ Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cildə, 1-ci cild. Bakı, “Elm”, 1981, s.139

⁶⁴⁴ Mirəyeva Lətifə. XIX əsrin talesiz şairi. “Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığı” jurnalı, Bakı, 2019, sayı 2. s. 254

Ömrünün son illərində ciddi şəkildə xəstələnən Hidəci Tehranda vəfat etsə də, onun nəşini Qum şəhərinə aparıb “Tekye Tovliyə” deyilən yerdə dəfn etmişlər.⁶⁴⁵

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 dərindən 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 nağılvari (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 xəzinəsin”də olan mövzuların təsiri altında bir çox məsnəvilər qələmə almışdır. Hətta, onun məsnəviləri Nizaminin beytləri ilə çox səsləşməkdədir. Bu anlamda, Hidəcinin fəlsəfi dünyagörüşünün formalaşmasında Nizaminin təsiri çoxdur və bunu, onun fəlsəfi şeirlərində dərhal hiss etmək olur.

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

⁶⁴⁵Şahaliyeva Mətanət. Cənubi Azərbaycan poeziyasının inkişaf problemləri (XIX əsrin ikinci yarısı). Bakı, Elm və təhsil, 2019, s.191

yaxınlaşdıran dini çəkişmələrə, təriqət ayrılığına qarşı nifrət hisinin güclü olması, saf bəşəri duyğuların tərənnümü idi.⁶⁴⁶

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.⁶⁴⁷ Hidəcinin Mirzə Hüseyn Səbzvarinin “Şərhi-Mənzumə” kitabına yazdığı “Təliqə” isə üç hissədən ibarətdir:

1. “Haşiyə ləali müntəzimə və şərhi mənzuməti məntiq”,
2. “Təliqəqi ğurur-əl fərayed”,
2. “Fi qəvaed-ol-hokəm”.

O, “Təliqə” kitabının sonuna bir neçə səhifədən ibarət olan “Fi qəvaed-ol-hokəm” risaləsini fəlsəfəni öyrənən tələbələrə yardım üçün yazmışdır.⁶⁴⁸

Hidəcinin şeirləri daha çox fəlsəfi mahiyyət daşıyıb demək olar ki, divanlarında onun bu ruhda olmayab 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

⁶⁴⁶ Şahaliyeva Mətanət. Cənubi Azərbaycan poeziyasının inkişaf problemləri (XIX əsrin ikinci yarısı). Bakı, Elm və təhsil, 2019, s.200

⁶⁴⁷ Yəne orada, s.194

⁶⁴⁸ Cavad Heyət, Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinə bir baxış. İki cildə , II cild. Bakı, “Azərbaycan” nəşriyyatı, 1998, s. 277

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 edərlər. 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 dolamıb oldu su.
Burda, babam, bil, bu məsəldən murad,
Mövc, sudan başqa deyil özgə zad.*⁶⁴⁹

Yaxud da:

*Vahid əgər olmaya, olmaz ədəd,
Eyləməyib bu sözü bir kimsə rəd.
Hər ədədə baxdə baxıb vahidə,
Bu sözü olmaz deyəsən zahidə.*⁶⁵⁰

Hidəciyə görə Varlığın birliyinə (**Vəhdəti-Vücuda**) inananlar deyirlər: “La məvcudə səveyəl Haqq”. Yəni Haqdan başqa varlıq yoxdur. Bir də deyirlər: “Ləysə feldar ğeyrohu dəyyar”. Bu o deməkdir ki, bütün göylər, yerlər, canlı, cansız, bitki, bir sözlə gördüyümüz və hiss etdiyimiz hər şey Haqdan naşidir 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

⁶⁴⁹ Hidəci Məhəmməd. Qitələr // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.557

⁶⁵⁰ Yenə orada, s.558

nümayəndəsi kimidirlər, hər nə varsa Onun zühoratı və təcəlliyatıdır. Başqa tərəfdən bütün varlıqlar “zühorat” 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, əsli kəlam,
Aləmi-həqqin kəlimatı tamam.
Məsdərü müstəqqidə yox fərq çox,
Məsdər əgər olmaya, müstəqq yox.
Çün çapısıb mütləqə çulğaşdı qəyd,
Çəkdi qılinc birbirinə Əmrü Zəyd.
Bu iki düşmən barışarlar o gün,
Qalmaya mütləqdə nişan-i düyün.
Ol ki, tutar mütləqi, qəydi atar,
Məsdərə, müstəqqi görəndə baxar.
Mən baxaram hər kimə, görərəm onu,
Bir kəsə bənzər, ola doqquz donu.
Vacibu mümkün həsəbi-etibar,
Burda tapar fərq, əya huşiyar!
Güzgü və üz bir-birinə oxşadı,
Bəzi azıb güzgüyə də “üz” dedi.
Bu sözə bəvər yoxu əhli-kəlam,
Mən də əqidəm bu deyil, ey balam!⁶⁵¹*

Arif və həkim şairlər, ümumiyyətlə irfani məsələləri rəmzi istilahlar, anlayışlarla dilə gətirmişlər. Bu da ona görədir ki, onların inancına görə bu mənalar ləfzə, yəni sözə sığmazlar və onlar üçün “ləfz” yoxdur. Hidəci yazırdı:

⁶⁵¹ Hidəci Məhəmməd. Qitələr // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.558

*Ləfz nədir? -Çıxdı bogazdan nəfəs,
Neçə yerini dodagın ilə kəs.
İsm olur, fel olur, hərf kim,
Bu üçünü yıg, adını qoy “kəlimə”...⁶⁵²*

Fəlsəfədə zətini və əməlini təmin edən uzuna, eninə və hündürlüyü olan cövhrə 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. Hidəciyə 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 “belefel, gerçək həyula” deyilir. Hidəci yazırdı:

*Sənin inayətin olsa, tapar həqiqətə yol,
İnayətin olsa, surət tapar həyulası.*

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, təcəllini zətdən daha aşağı mərtəbə hesab edirdi. O, yazırdı:

*Ta özün düşdü kölgəsi camə,
Ol səbəb xəlq düşdülər şəkkə.*

Yaxud da:

⁶⁵² Yenə orada, s.557

Oldu bu bir cüvədə külli cahan,
Zərrə sifət gün işığından əyan.

Haqqın özünün təcəllisini çeşidli surətlərlə görməyə işarə edən Hidəci bütün surətləri güzgüyə təşbih edib. Bütün təyinləri 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, bizik, sənin xəyalın,
Bir yol bizi sən də xatirə sal.
Getdin, necə bəxt getdi bizdən,
Gəl, qoy, genə üz gətirsin iqbal.
Ox tək qədimi qəmin edib yay,
Éşqin sədəməti dalımı “dal”,
Hər sözdə mənim dilim açıqdır,
Amma, səni oxşamaqdadır lal.
“Söymək” sənin dilində “öymək”,
Tiryak, sənin əlindədir “bal”.
Göstər üzün, olsun aşıkara
Həq, qalmaya ixtilafı-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 aşiqi-xamü arifi-kal!
Olmaz ola gül-tikan; tikan-gül,
*Gər istərən agla, istərən gül!"*⁶⁵³

Bu şeirinin davamı olaraq Hidəci daha sonra yazırdı:

Ey şuxi firistəxu, pəri pey,
Əyyami-bahardır, gətir méy.
Quşlar çəmənə salıb qiyaqu,
Gülzarə düşüb əcəb heyahéy.
Çək məsnədi-eyşi busitana,
Qıl qussəvü-qəm büsatını téy.
Bél xidmətə bağlayıb sənubər,
Qulluqda qulam tək durub néy.
Ta, cami-həyat əlindədir iç,
Ta, xani-məcal önündədir yéy.
Dünya, deyil, ey əziz, bir zad,
Dövlət deyil, ey fəqir, bir séy.
Qalı yoxun, altına dəri sal,
Tirmə yoxun, əyninə çuxa géy.
Mən 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 dedim: Ey!
Biçarə, bu bəxşişi-Xudadır;
Kimdir düşünən nükatı, hay dey.
Olmaz ola gül-tikan; tikan-gül,
*Gər istərən agla, istərən gül".*⁶⁵⁴

İrfanda təslim və riza bir baxışa görə fəqrü fənadan qabaq sayılır. Bu məqamda salık üçün, eşq və tələb habelə hüzur qeybət

⁶⁵³ Hidəci Məhəmməd. Tərcibənd // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, "Nurlar" NPM 2009, s.560

⁶⁵⁴ Yəni orada, s.561

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.⁶⁵⁵

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 aşıqdə, inciməkdi günah.

Və ya:

Ol riza qismətə, var hikməti Allahın işi,
Ol döndərdi qısa yayı, edər yay qışı.

Və ya:

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 Hidəcinin 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.*

⁶⁵⁵ Hidəci Məhəmməd. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.570

*Şövqilə hamı yetər tamama,
Eşq ilə qamu tapar kəmalı,*

*Ey mülki vücud şəhriyari,
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..⁶⁵⁶*

Hidəciyə 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 fitnədirsə, nəfsə görə eşqə düşmək isə xətdir. Hidəci yazırdı:

*Ey könül, sən gəl bu yarı-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-məcazi, fitnədən qorxmaq gərək
Eşqi-nəfsani xətdir, bu xətdən əl götür!
Ey məni gözdən salan mehrü vəfasız sevdiyim,
Gər yoxun mehrü vəfa, barı cəfadan əl götür!
Vədə vermişdin necoldu? Əhd qılmışdın hanı?
Kim dedi, sən əhdini sındır, vəfadan əl götür?
Zahidi-biçarə, bəsdir bir belə qıldın namaz,*

⁶⁵⁶ Hidəci Məhəmməd. Tərcibənd // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.559

*Səbhəvü səccadəni yığ, bu riyadan əl götür!
Bir belə, ey xacə, yığdım mali-dünya, doymadın?
Ta nə vaxta hirs? Bu fani səradsən əl götür!
Taciri-bədnəfəs, xoşzahir, peyğəmbərdən utan,
Bəsdir, ey namərd, tənzilü ribadan əl götür!
Ey dadaş, keçdi cavanlıq mövsimi-surü sürür,
Yığ büsati-işrəti, seyri 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!⁶⁵⁷*

“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 uzaqlaşmış 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 canlandırdığı 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,
Bu canı mən də ayağında eylərəm qurban.
Şikayət eyləməyəm bir də taleyimdən, əgər,
Qəbul eyləsə qurbanlığa məni canan.
Yoxum həraş ölümdən, 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,
Nəsimim oldu mənim ruzigardan hicrân,
Sənəm, nə çox sənin üstündə söz gəlir üzümə?
Bilən nə qədr şəmatət edər mənə hər yan.
Sənin xəyalına, öz xanımınımı pozdum,
Sənə görə elədim tərki-ölkə vü eyvan.*

⁶⁵⁷ Hidəci Məhəmməd. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan şeri antologiyası, Bakı, "Şərq-Qərb", 2005, s.370

*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, təcəübüdür.
Gətirdi rəhm mənim halıma zəminü zaman.
Nədən qapında mənim qullugum qəbul olmaz?
Nə qədr, gör çəkərəm cövr, görməzəm ehsan.
Nəmə sikayət 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 cezay-i xeyr Xudâ,
Odur bu gün atadan mehriban mənə, anadan.
Edər xilas nişfuzi-quyudi möhnətdən,
Olur onunla yavuuq istirahətə ehsan.⁶⁵⁸*

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, təmännəsiz olub daha çox qutsal xarakter daşmışdır. Hidəci yazırdı:

*Bahari ömr xəzan oldu, yağdı başıma qar.
Bu gün güllüzləri sevmək olur mənimçin ar.
Mənə deyəllər qocaldın, cavanlıq etmə, Vəli,
O zad kim, oldu təbin, necə zaval tapar!
Mən eylərəm bu məhəbbət odun ürəkdə xəmuş,
Əgər hərərəti zayıllıq edə özündən nar.
Məhəbbət əhli məlamü məzəmmətə baxmaz,
Bu sözlərə qulaq asmaz, əgər həqiqəti var.
Mən ol kəsəm ki, həvavü həvəslə məşhuram,
O sərxoşam ki, adım eşq ilən olubdur car.*

⁶⁵⁸ Yenə orada, s.371

*Yapısdırar iki biganəni əlaqeyi-eşq,
Birin-birinə, necə iki təxtəni mismar.
Əgər gözəlləri sevmək mənim günahımdır,
Bu, bir günahdır, ondan mən etməm istiğfar.
Səba, pəyamımı cananıma yetir, de ki, ey,
Sözü yalan, özü namehriban, vəfasız yar!
Sənə görə götürüb məndən əl qamu əqvam,
Sənin yolunda şəmatət edər mənə əgyar.
Əgər sən istərən, ey müğcə, Seyx Sənan tək,
Buyur, salım qocalıq çağı boynuma zünnar.
Boyun bəlasın alım, dur ayagə, məqdəminə -
Nisar qılmaga yox başü can üçün miqdar.
Qadan mənə, gəl otur dövrənə gəzim, dolanım,
Necə gəzər, dolanar devri mərkəzə pərgar.
Sənə əsər eləməz, ey əcəb, mənim ahım,
Mən ağlayanda gələr naləyə dərü divar
Hara bu xəlqin əlindən gedim, olum rahət,
Görün mənimçün olubdur, bu gencə dünya dar.
Adam kim, istəməz olsun öz ixtiyarı ilən,
Bu hərzə xalqı görür, olmaga olur nazar.⁶⁵⁹*

Hidəcini ömründən usandıran “Yar” uğrunda çəkdiyi əziyyət-
yötlərdir ki, buna səbəb də əqlə düşünməsidir. Yəni aqlını başın-
dan 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 qəmi azar.
Qətəb necə dəvənin çiyinini yük altında –*

⁶⁵⁹ Hidəci Məhəmməd. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.574-575

Sıxar, sıxıb məni bu rüzigari-nahəncar.
Könül özün eşiyə atdı pərdədən, ey vay,
Évim 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 iradı,
O da, mənim kimi, gəlməz əmə, gətirməz bar.
Deyərlər lafı-məhəbbət vuran, bəlayə dözər.
Yalan deməklə, mənim həqq sözə yoxum inkar.
Dözən cəfaya mənəm, Hidəci, əgər gətirəm.
Bəyanə halımı, ağlar mənə dəriü divar.⁶⁶⁰

Hidəci “Kimdir” şeirində isə yazırdı:

Kimdir deyə ol şux, gülüz, qönçə dodağə,
Qış getdi, bahar oldu, gəlib gül yenə bağə.
Cana, çəmənə çək tərəbü eyş büsatın,
Qurbanın olum, hicreyi-xəlvətdə hacağə?
Sübhün dəmi, gül mövsümü, novruz həvası,
Naz etmə, qadan canıma saqi. dur ayagə;
Bir cikkə o meydən ki, dirildir ölüni, tök,
Peymanəyə, gəlsin bu qoca bəlkə damağə.
Yox tab dizimdə, çəkilib nur gözümdən,
Artar işığı, töksən əgər yağ çirağə.
Göyçək, mənə həqqindir edən naz, çətindir,
Tərlən edə razı özünü söhbəti-zağə.
Gəh-gəh bu qoca aşiqinə eylə nəvaziş,
Qoy xalq desin: Kəklik olub yar kəlağə.
Al bir gecə öz qoynuna, cana, bu qocanı –
Ta sübh; qucağında cavan dursun ayagə.
Éy Türk, senin tellerine Tarimü Xalxal –
Qurban ola, ol xalına Təbrizü Marağə.
Sərdar Müəyyəd acığı gəlsə bu sözdən,
Parə edərəm bu varağı, sallam ocağə.
Ərbabi-səfa qönçə kimi üzləri gülsün,
Gəlsin pis adam, yonca kimi boynu orağə.

⁶⁶⁰ Yenə orada, s.573-574

*Bəs, piri-muğana gilə etdim ki, “Nəvaxta –
Rəncürü giriftari-qəmü qüssəvü dağə?
Olsaydı həqiqət mənə məlum...”* Buyurdu:
*“Bihudə dizin qucma, özün sıxma bucağə.
Ey xam, bu sevdanı həvəs éyləmə, olmaz,
Anbarı təkən torbaya, dəryanı çanağə”.*⁶⁶¹

Yeri gəlmişkən, Hidəci özünü sufilərdən ayrı saymış, onların yaradılış və kainat haqqında olan inanclarını batil hesab etmişdir:

*Məzhəbi sufilərə nisbət mənə
Vermə; gözüm sevmədi bu sürməni.
Mən dəyiləm sərsəri yü bül-həvəs.
Üz götürüm hər tərəfə gəldi səs.
Gər səni hər kim çağıra, ey dadaş
Getmə dəlyca qaçaraq, ol yavaş.
Gör nə deyir, yumma bəsirət gözüün,
Gər yoxdu bürhanı eşitmə sözüün,
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 heyrət gözüün.
Var xələri, gətmə, 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 gözüün.
Qoy necə vü neçəni, olma füzul,
Hər nə ki, salik buyurur, qıl qəbul.
Dur yola düş, yatma rəvayətdə var:
“Kimsə ki axtarır, muradını tapar”.*⁶⁶²

⁶⁶¹ Hidəci Məhəmməd. Kimdir // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.568-569

⁶⁶² Hidəci Məhəmməd. Qitələr // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.558-559

Sufiləri dəlil və arqumenti olmayan düşüncə sahibləri adlandıran Hidəci aşağıdakı beytində yazırdı:

Sufi buyurdu seyrol səfərdir qəmə əlac,
Geydim çarıq ayağıma, aldım ələ ağac.

Sufiləri oyunlarını rədd etməyə çalışır və bəlkə istehza edir. Hidəci sufilərin əməllərinə görə hər zaman heyrət içindədir, onların oyunlarından kənarda duraraq özünü əsil müsəlman sayır:

*Hani o kəs çıxara canını bu heyrətdən,
Özün Xuda mənə də rəhm qıl, müsəlmanam!*

Ya da:

*Mənim halım Allah, sənə bəllidir,
Qənim beş döğül, on döğül, əllidir.
Bəyənmə, gedim özgəyə əl açam,
Bu çağımda özgə dəliyə qaçam.
Sənin bəndənəm yaxşıyam, ya yaman
Kimim var, əgər sən qapından qovan?
Əgər mən yoxum bəndəlik, çox pisəm,
Səni əl Yasinə verirəm qəsəm.*⁶⁶³

Bütün bunlara baxmayaraq bəzi tədqiqatçılar Hidəcini sufi şair-filosofu hesab edirlər ki, bu mülahizə ilə razılaşmaq mümkün deyil.⁶⁶⁴

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

⁶⁶³ . صدك دُساد يدح حس دك زز: رحش رصح يد مذي . خذجي دُ يدح يلا حكي رزكي اشع بر اذ
٨٨٣ بُر پ: بك زج (s.240)

⁶⁶⁴ İsmayılova Əfsanə. Molla Məhəmməd Hidəcinin məsnəviləri // Əlyazmalar yanmır, 2018, № 2 (7), s.104-105

toplumların fəlsəfi görüşlərinə toxunaraq düşkün ehtiraşlara, münafişlərə 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”.⁶⁶⁵

Onun türkcə və farsca qələmə aldığı “Divan”larında da əxlaqi-fəlsəfi məsələlər özünü çox bürüzə vermişdir. Hidəci hesab edirdi ki, əxlaqi anlamda sirr saxlama, əsrari hiifz etmə çox əhəmiyyətlidir. O, bir çox qəzəllərində sirr saxlamağı təkid edirdi:

*Kim yumum ağzımı ol sevdiğimi oxşamayım,
Ağrı vaxtə 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 şafiq-i dürüst peymanəm,
Hərif-i hicrəvü kərma-bəvü gülüstanəm.
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.*⁶⁶⁶

Hidəcini 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:

⁶⁶⁵ Şahaliyeva Mətanət. Cənubi Azərbaycan poeziyasının inkişaf problemləri (XIX əsrin ikinci yarısı). Bakı, Elm və təhsil, 2019, s.195

⁶⁶⁶ Hidəci Məhəmməd. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.570

*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 qəzəlخانəm.
Mənəm ki, sur-i məhəbbətdə söhrəyi sehürəm,
Mənəm ki, mehrü meveddetde 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,
Yetişi kamə, məgər mən, hənüz veyləyəm.
Deyərlər: “Yoxsa, deyil pak niyyətin, etməz,
Sözün əsər”. Nə bilim mən özüm də heyranəm.⁶⁶⁷*

Hidəci “Deyiləm” şeirində də yenə insanın əsas əxlaqı 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 “cafa eləmə” mən, cəfayə təbib var,
Vəli, bu qədri də müstövçibi-cafa deyiləm.
Sənə nə etmişəm, ey dərdimin dəvası, bü 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 ağarib,
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 məndə,*

⁶⁶⁷ Yenə orada, s.570-571

*Xudayə şükr ki, bu dərdə mübtəla deyiləm.
Əqilliyəm dəliyəm, mən pisəm, əgər yaxşı,
Elə buyam ki, varam, adəmi-riya deyiləm.*⁶⁶⁸

Hidəci “Ey dust” şeirində isə vəfasız dostdan gileylənir və belə “dost”dan uzaq durmağı tövsiyə edir. O, yazırdı:

*Sənin yolunda mən, ey dust, canımı üzdüüm,
Nə qədr cövr-ü cəfa eylədin mənə, dözdüm.
Dedim: Məgər tuta bir gün inayətin əlimi,
Bilib bu olmayacaqdır, ümidimi üzdüüm.
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.
Acışdı güc gətirib çıxdı istədi çalsın
Məni, düşüb suya bir cism ilən suyu üzdüüm.
Mənəm damağı quru, beyni boş, qırıq əqli
Yığıb bu sözləri muncıq kimi sapa düzdüm.*⁶⁶⁹

O, “Atanın oğuluna 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 təcübə etdim, hər ol oğul,
Oldu ata anasına aq, tapmadı çörək.
Danaya ol qulam, sənə örgədib ədəb,
Ustadə qulluq eylə, veribdir sənə əmək.
Hörmət elə qocayə, qonağı əziz tut,
Əl tut balam, yıxılmışı, ol acizə kömək.
Anla sözü, danış, demə hər yerdə hər sözü,
Əndazə qoy danısmaga, tut agzına cəhək.
Üç zad yetib xəbərdə, unutma bu üç zadı;
Yol getmə tək, gəza yemə tək, evdə yatma tək.*

⁶⁶⁸ Hidəci Məhəmməd. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan şeri antologiyası, Bakı, "Şərq-Qərb", 2005, s.369

⁶⁶⁹ Hidəci Məhəmməd. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.571-572

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 sərərət eyləyə, vur basına kəcək.
Hər kimsəyə öküz kimi göstərmə buynuzun,
İt tək yüyürmə, hər görəni qarpmə, 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 qətən olur dirək.⁶⁷⁰

O, bir təmsilində də əxlaqi məsələlərə toxunmuş, başqa birisinə “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, türkməsəldir: Gəlir başına,
Hər ol kəs edər hər nə yoldaşına.⁶⁷¹*

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.⁶⁷²*

Həkim Hidəcinin estetik görüşlərinə gəlincə, o, şeirdə mühtəva və məzmununa önəm verdiyi kimi, şeir dilində təmiz və sağlam

⁶⁷⁰ Hidəci Məhəmməd. Atanın oğluna nəsihəti // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.568

⁶⁷¹ Hidəci Məhəmməd. Təmsil // XIX əsr Azərbaycan şeri antologiyası, Bakı, "Şərq-Qərb", 2005, s.372

⁶⁷² . صدك دساد ي ج حس دك زز: رحش رصخ ي مذي . خنجد ذ ي ج ي لا حكي رزك ي اشع بر ا ذ
(s.141) زج ٨٨٣ بُر پ: ك زج

olaraq iş aparmışdır. Ədəbi sənətlər içində elə bir sənət yoxdur ki, şair onu tanımasın və şerlərində istifadə etməsin. 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 gözünə 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 çəkım 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.
Mən ol kəsəm ki, həmişə vəfa yolunda, mənəm,
Dəyər ayağıma daş, başıma gələr qayə.
Dözən bəlayə mənəm, Hidəci, məni mlən qəm,
Gəzər həmişə, necə şəxsilən gəzər sayə.
Gələr xoşu mənə bir paranın, budur cəhəti,
Ki, bağlamam özümə hiç vaxt pirayə.⁶⁷³*

Bəzi təşbihləri də (bənəzətmə) yeni, bədii və çox gözəl olmuşdur. Misal üçün 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?

⁶⁷³ Hidəci Məhəmməd. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, "Nurlar" NPM 2009, s.570

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 yetişməsini sürətləndirmək məqsədilə təbliği vacib olan ideyanın həyatdan, xalq və klassik ədəbiyyatdan alınmış hekayələr vasitəsilə əyaniləşdirməkdən ibarət olmuşdur. Onun fikrincə, bu baxımdan M.Hidəcinin də yaradıcılığı maraqlı xüsusiyyətlərə malikdir”.⁶⁷⁴

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 kütbeyin 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,
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 mənə o çağ danla,
Görən bu sadələri badə verməyən iman.

Və ya:

⁶⁷⁴ Məmmədov X. XIX əsrin sonlarında Cənubi Azərbaycanda maarifçi ədəbiyyat.// Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. İki cildə, I cild (XIX əsr). Bakı, “Nurlar”, 2009, s.394

Bu əməlin zahid olsun özünə aid,
De hər nə deyin, sənə kimə 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 nəсібimdə, getmədim, - sənə nə?
Mənə əgər dedilər: Gəl qılaq dalda namaz,
Baxıb səlahıma, bu əmrə bitmədim, - sənə nə?
Dedin: Mən eyləmərəm, iltifat dünyayə,
Yeritdim öz sözümlü, ya yeritmədim, - sənə nə?⁶⁷⁵

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 Qacarin hakimiyyətinin son illərində baş vermiş “Tənbəki hərəkəti”na həsr olunmuşdur.⁶⁷⁶ O, bu əsərini öz dediyi kimi, alimlərin xahişi və

⁶⁷⁵ Hidəci Məhəmməd. Qəzəllər //XIX əsr Azərbaycan şeri antologiyası, Bakı, "Şərq-Qərb", 2005, s.368

⁶⁷⁶ Bağırzadə S.B. Hidəcinin həyat və yaradıcılığı haqqında. Azərbaycan SSR EA-nın Xəbərləri. Ədəbiyyat, dil və incəsənət seriyası. 1968, sayı 3, s.26-27

istəkləri əsasında qələmə almışdır. Bu əsər “Tənbəki hərəkatı” 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,
Dövləti 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 qalib əldən güdəm ainü din.
Aç əlin ey həzrəti həqqə vəli!
Qoyma ola şərə uzun küfr əli.
Sinəmə bu tayfədən 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,
Müşkil bunun əhdində dodağı gülən olsun.
Ey mayəsi az, yox eləmə naləvü fəryad,
Sən dərdini de, bəlkə dəvasın bilən olsun.*⁶⁷⁷

Hidəci başqa bir şeirində isə Nəsərəddin şah Qacarin 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 çəkərəm ah, tikmişəm yola göz,
Görüm haçaq yenə ol yar-i gülizar gələr.
Solub cavanlığımın rəngi, başü qaş agarıb,
Bəli, bahar bitər lalə, qışda qar gələr.
Tələmə, bu şahin əhdində gər sitem yetişər,
Bu şəhriyar gedər, ayrı şəhriyar gələr.
O şah ki, düşməyə satdı satdı rəiyyəti, gördün,
Necə əcəl oxuna, sinəsi düşər gələr?!
Dolanma boş, babacan, get özünə iş tap,
Demə mənə ki, bəyəm, kəsbü kar ar gələr.*⁶⁷⁸

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,*

⁶⁷⁷ Hidəci Məhəmməd. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, "Nurlar" NPM 2009, s.573

⁶⁷⁸ Yenə orada, s.574

Kimsə bunu öldürə etməyib günah.

Mən ataram böylə şahın daşını,

*Canını alam, kəsərəm başını.*⁶⁷⁹

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 keçı ki vurardı qoyunları, gördüm,

Çoban ağacın atıb gəldi dəydi buymuzuna.

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.*⁶⁸⁰

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 bütünlüyündən baxmışdır. Şübhəsiz, İnsaniyyət fəlsəfəsi bütün Türk mütəfəkkirləri kimi Hidəcinin də vaz keçilməz bir cizgisi idi.

679 . صدك دُساد ي ج حس دك زز: رحش رصح ي مذي . خنجدى دُ ي ج ي لا حكى رزكى اشع بر ا ذ
(s.250) ٨٨٣ بُر پ: بك زج

680 Hidəci Məhəmməd. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.569-570

SEYİD ƏBÜLQASİM NƏBATI

Həyat və yaradıcılığı. XIX əsr Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərindən Seyid Əbülqasim Nəbati (1812-1873) Qaracadağ mahalının Üstibin 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 Nəbati”, “Divani-farsi Seyid Əbülqasim Nəbati”) 1993-cü ilə dr. Hüseyin Məhəmmədzadə Sədiq tərəfindən Təbrizdə nəşr edilmişdir.⁶⁸¹

Gənc yaşlarından dini elmlərlə yaxından tanış olan Nəbati, 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 səyirdim atı,
Müsəxxər eylədim Rumu, Heratı,
Möhtərəm oğluyam, adım Nəbati,
Zatımız Haşimi, əslimiz ərəb.*⁶⁸²

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 Nəbati milli kimliyini və dilini Türk kimi qələm vermiş və Türk olması ilə fəxr etmişdir:

*Bəççeyi-türkəm, dilim türki, kəlamım həcv-məcv
Xançobani can alan cancanı gözlər gözlərim.*⁶⁸³

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

⁶⁸¹ Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, 4-cü cild. Bakı, Elm, 2011, s.221

⁶⁸² Nəbati Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2004, s.4

⁶⁸³ Yəne orada, s.100

sonra şüəliyə, ya da əksinə əvvəlcə şüəliyə, daha sonra sufiliyə, daha çox meyil etməsi ilə bağlı fərqli fikirlər mövcuddur.⁶⁸⁴ Bütün hallarda mütəfəkkir dünyagörüşcə bir çox tərəddüdlərinə baxmayaraq, əsasən sufilik və şüəlik düşüncəsinə köklənmişdir.

Şüəliklə bağlı onu deyə bilərik ki, şeirlərində Həzrət Əlinin (ə) 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,
Sidqilən tut üzünü bircə şahi-Mərdanə.
İsmi-əzəm deyilən ismi-Əlidir, billah,
Gəzmə bica yerə Nəsnas kimi hər yanə.
Etməz iqrar, Nəbati, bu sözə zahidi dun,
Gəlməz imanə yəqin and içəsən Qurana.⁶⁸⁵*

Yaxud da:

*Mətləi-şəmsi-züha, məzhəri-nuri-hüda,
Fəxri-dili-Mürtəza, mənbəi-ürfanə ərz.⁶⁸⁶*

Bu anlamda abid, dərviş, brəhmən, qələndər olmaq arasında tərəddüd etdiyi zamanda Nəbati şüəlik təəssübündən əl çəkməmiş, həmişə gözləri Həzrət Əlini gözləmişdir:

*Müxtəsər, yeydir, Nəbati, bir sözü çox çeynəmə,
Söylə bir yol Heydəri-kərrarı gözlər gözlərim.⁶⁸⁷*

Bütün bunlar bir daha göstərir ki, Nəbatinin yaradıcılığında şüəliyin, xüsusilə Həzrət Əlinin (ə) ayrıca bir yeri olmuşdur.⁶⁸⁸ Onun düşüncəsində Həzrət Əli (ə) bir həqiqət meyarı, ərənlər ərəni, ən adil hökmdar və güclü alim olmuşdur.

*Ya Əli, ya övliya, ya Bülhəsən, ya Butürab!
Şiri-həqq bir qüdrəti-yəzdanı gözlər gözlərim.
Lafəta, illa Əli, laseyfə, illa Zülfüqar*

⁶⁸⁴ Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, 4-cü cild. Bakı, Elm, 2011, s.221

⁶⁸⁵ Nəbati Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2004, s.26

⁶⁸⁶ Yenə orada, s.31

⁶⁸⁷ Yenə orada, s.49

⁶⁸⁸ Behcət Əfəndi Bəhlul. Nəbati. Bakı, Azərənəşr, 1935, s.3-5

*Seyheyi-Düldül-fələkcövlanı gözlər gözlərim.*⁶⁸⁹

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 tanuram mən, nə İskəndər,
Mənim Fəğfurü xaqanım Əlidir.
Behiştə zahidə versəm sərəsər,
Mənim gülzari-rizvanım Əlidir.
Əgər hər kimsənin bir şahı olsa,
Mənim də şahı-şahanım Əlidir.*⁶⁹⁰

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 şəkkaklar silkinə aid etmişdir. F.Köçərli yazır: “Nəbati həzrət Əil əleyhissəlamın həqiqi və səmimi məddahlarından olduğu üçün ol cənabın vəsfi-şənində çox gözəl və qərra qəsidələr yazıbdır ki, hər kəs onları mütalif etsə, onun qəlbində həqiqi bir vəcd və tərəb vüqə gəlir. Nəbati demək olar ki, öz mövlasına ürəkdən açıq imiş və bu məhəbbəti ucundan ol şahidəryadilin və gövhəri-Nəcəf və mədəni-izzü şərəfin mədhində yazdığı bir kəlamında əndazədən çıxır və bir növ özünü şəkkaklar silkinə daxil edən kimi olur”.⁶⁹¹ Köçərlinin bəhs etdiyi həmin şeirində Nəbati yazır:

*Mən ruzi-əzəldə sevmişəm bir şahı,
Allah deyər, ona əliallahi,
Hər kim ona Allah desə, kafirdir,
Şəkkakdır ol Nəbati tək, vallahi.*⁶⁹²

⁶⁸⁹ Nəbati Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2004, s.99-100

⁶⁹⁰ Nəbati Seyid Əbülqasim. Əsərləri. Bakı, Azərnəşr, 1968, s.151

⁶⁹¹ Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.445

⁶⁹² Nəbati Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2004, s.178

Nəbati başqa bir şeirində də açıq şəkildə yazır ki, “dünyanın binasının yaranması Əlinin adıdır, Peyğəmbərin dini qanunları Əlinin qılıncının gücüdür”.⁶⁹³ Deməli, Nəbati özü əliallahlləri 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:

Ruzi-əzəl Cəbrailədn ta ki, etdi sual:

Sən nə kimsən, mən kiməm, söylə cavabəm, olma lal!

Dedi: - Sən sənşən, mən mən. Od tutdu, yandı pəri-bal,

Mültəca oldu bu ismə, ta ki, rəf oldu məlal:

Şahi-mərdan, Şiri-yəzdan, Heydəri-Düldülsəvar,

Lafəta illa Əli, la sefyə illa Zülfiqar...⁶⁹⁴

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.⁶⁹⁵ 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.

⁶⁹³ Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.446

⁶⁹⁴ Nəbati. Divani-Türki Seyid Əbülqasim Nəbati. Təbriz, 1993, s.307

⁶⁹⁵ Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, 4-cü cild. Bakı, Elm, 2011, s.227

*Onu Allah, bəli, bəli,
Bu dildə əzbər yaradıb.*⁶⁹⁶

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. Fıridun bəy Köçərli yazır: “Rəvayət olunur ki, Seyid Əbülqasım Üştibində əvvəlcə dərvişlər həlqəsinə daxil olub, onların içində nüfuzu artıbdır və sonralardan dərvişlərə mürşid olubdur. Bəzi vaxtlarda ondan kəramət sadir olarmış; belə ki, bir para xariqüladə əlamətlərin ondan zühur etməyini görənlər olubdur. Etikafdan çıxan zamanı onun simasında başqa bir parlaqlıq və nuraniyyət cüvə edərmiş; özgə bir halətə düşərmiş və bəzi vaxtı şövqü zövq ilə eşqdən, mey və məhəbbətdən dəm vurarmış”.⁶⁹⁷

Eyni zamanda, o, Nemətullah Vəlinin adıyla bağlı olan təriqətə də ciddi şəkildə meyil göstərmiş, özünü şeirlərində “Məcnunşah” adlandırıb 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) 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”.⁶⁹⁸

Bu anlamda bütün sufilər kimi Nəbati də, özünü cismən unutmamağa, fənaya uğramağa və sonunda Haqqa qovuşmağa çalışmışdır. Bu isə o deməkdir ki, Nəbati şübhə qədər sufiliyin də təsiri altında olmuşdur.

⁶⁹⁶ Nəbati Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2004, s.137

⁶⁹⁷ Köçərli Fıridun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.445

⁶⁹⁸ Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı, Elm və təhsil, 2017, s.102

*Gah ağıllı, gah divanə oldum,
Gah abad, gah viranə oldum,
Gah xərabat içində sufi,
Gah da meyxanə süpürgəçisi oldum...⁶⁹⁹*

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 təcəlla dəştinə,
Etdim tamaşa Turdə Musayə mən, Musayə mən.
Çıxdım bu ərşin üstünə, baxdım büləndü pəstinə,
Pəs onda nəgəh uğradım İsayə mən, İsayə mən.⁷⁰⁰*

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 şəərə gərək.⁷⁰¹*

Bir sufi-panteist kimi özünü Həllac Mənsura oxşadan Nəbati şeirlərində tez-tez “ənəlhəq” yazırdı ki, artıq onun üçün sufilik həyatının bir parçası idi. O, yazır:

*Xatirim istər ola sirr – “ənəlhəq” məzhəri,
Kəlleyi-dar üzrə bir culafi gözlər gözlərim.⁷⁰²*

Və ya:

Güşeyi-vəhdət nə əcab ca imiş,

⁶⁹⁹ Nəbati Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2004, s.6

⁷⁰⁰ Nəbati Seyid Əbülqasim. Əsərləri. Bakı, Azərnəşr, 1968, s.89

⁷⁰¹ Nəbati Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2004, s.127

⁷⁰² Yənə orada, s.46

*Sirri-nihan onda hüveyda imiş.
Aşiqi-divanələrin mənzili-
Rütbəyə bax, ərşi-müəlla imiş.
Qafil idim bu dili-viranədə,
Dil demə, oğlan, bu ki dərya imiş.*⁷⁰³

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 şeirlərində 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.⁷⁰⁴ 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.*⁷⁰⁵

Nəbati bəzi şeirlərində 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!
Dini yox, məzhəbi yox, gəbrdi məlun, məlun!*⁷⁰⁶

Deməli, Nəbatinin şeirlərində Allah və “Mən” anlayışı bir bütündür, yəni onlar mahiyyətə də, mənaca da eynilik təşkil edir.

⁷⁰³ Yenə orada, s.5

⁷⁰⁴ Yenə orada, s.173

⁷⁰⁵ Yenə orada, s.102

⁷⁰⁶ Yenə orada, s.61

Onun “Mən” dediyi heç bir şeylə, yəni var-dövlətə, şəhvani hissələrə qurban edilməyəcək qutsal bir “Mən”dir. Bu “Mən”in mahiyyətində Musa da var, İsa da var, Həllac Mənsur da var, sonuncu Peyğəmbər də var. “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- yidilxəstəyə bir rəhm edəsən, yoxsa məgər bilmirsən kim sənə mən aşiqəm, ey yari-cə fakar, dilazar, sitəmpişə və birəhmü mürüvvət! Nə xoşumdur ki, çəkim 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”.⁷⁰⁷ Nəbatinin şeirlərində də bu ruh var

*Etmışəm suzanimi rişteyi-Məryəmdən dur,
Minmişəm tövsəni-gərdunə, Məsihayəm mən.
Möcizati-həmə peyğəmbər olub mində əyan,
Bilmək olmaz məni, bir sirri-hüveydayəm mən.
İstəsən kim, biləsən kimdi bu inşanı qılan,
Gəzgəzəm, qanıçici duxtəri-tərsayəm mən.
Hələ gör bəsdi, Nəbati nə ənalhəqdir bu?
Dəxi bir yol deginən vahudü yektayəm mən.⁷⁰⁸*

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 yahulər kimi.⁷⁰⁹*

⁷⁰⁷ Nəbati. Divança. Təbriz, hicri 1309 (qəməri), s.3

⁷⁰⁸ Nəbati Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2004, s.59

⁷⁰⁹ Yənə 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 “Fərhad-i-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 mürtəcə mahiyyət daşıyır. Artıq “Vəhdəti-vücut” onun yaradıcılığında dərin bir ziddiyyət və məhdudluq təşkil edir. F.Qasımzadə yazır: “Sonsuz boşluqlar, içərisində dönüb-dolaşan kainatın, mütəmadiyən 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 əqidələrin, dini məzhəb və təriqətlərin heç biri təmin edə bilmirdi”.⁷¹⁰ 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 qəribəmü nə bumi, hələ lənə, lənək ləngəm.
Nə zi kafəmü nə əz nun, nə əzin dü hərf birun,
Nə Çobaniyum, nə Məçnun, xələ lənk, lənk, pənkəm.
Nə Nəbatiyəm, nə bənəi, nə müsəlliyəm, nə cəngi,
Nə məcusu nə firənəi, hələ lənə, lənə, lənəəm.*

F.Qasımzadə hesab edir ki, bu şeirində Nəbati artıq nə İslamın düşündüyünü “Küllü kainatı yaradan Xaliqi-yektayə” və onun peyğəmbərinə, nə haqqında vaxtı ilə qəsidələr yazdığı “Lafəta illa”yə (Əliyə), nə də həqiqi aşiqi olub illərcə “vüsali” uğrunda çırpındığı “vücuti-mütləq”ə inanırdı: “O bunların hamısından əl çəkmişdi. Lakin o, bütün bu fəlsəfi və dini məzhəbləri, bir ateist

⁷¹⁰ Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı, Elm və təhsil, 2017, s.119

kimi, puç və əfsanə saydığı üçün deyil, bəlkə əsil mahiyyətlərini dərk edə bilmədiyi və fəlsəfi bir bəhran keçirdiyi üçün tərk etmişdi”.⁷¹¹

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.
Od tutub canum sərəsər 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,
Xaliqi-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 daşmamış 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 fəsaḥət və bəlağətdə şüərayi-farsın sərdəftəri olub, həmçinin Nəbati də Azərbaycan şüərasının fəsihraqdır”.⁷¹²

⁷¹¹ Yenə orada, s.120

⁷¹² Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.451

Şairin yaradıcılığında sufiliklə bu və ya digər şəkildə bağlı olan şeirlərində ikizülü zahidlərin, riyakar ruhanilərin tənqidi də mühüm yerlərdən birini tutur. Nəbati məsciddən üz döndərib meyxanələrə üz tutmasının ya da hücrələrə çəkilib dərvişlik etməsinin günahkarı kimi riyakar zahidləri, şeyxiləri göstərmişdir:

*Mən dustü düşmən bilmənəm, şeyxü brəhmən bilmənəm,
Tərcih vermən Kəbədən bütخانəni, bütخانəni...*

*Məscidləri ver zahidə, qoy xanəgahı abidə,
Gəl, sən, Nəbati, məskən et meyxanəni, meyxanəni.⁷¹³*

Və yaxud da:

*Eşqi, aşıqlıyı mən eyləmə, zahid, billah,
Əqlini başına yığ, aşıqi-bir yar ol-ol.⁷¹⁴*

Başqa bir şeirində isə Nəbati yazırdı ki, onu görən zahid cin görübmüş kimi, yan qaçır:

*Məni görəcək, deyəsən, cin eşidib “bismillah“,
Zahidin pis gözünə 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-gül nar olubam.⁷¹⁵*

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 döndərib bütخانəyə, kilsəyə getdiyini yazır:

*Gah abid oldum, gah brəhmən,
Gah məscid, gah bütخانə oldum.
Gah dərviş oldum, gah qələndər,*

⁷¹³ Nəbati Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2004, s.36

⁷¹⁴ Yenə orada, s.43

⁷¹⁵ Yenə orada, s.55

*Gah məst, gah da məstanə oldum.*⁷¹⁶

Yaxud da:

*Tərk edib islami, tutdum məzhəbi-Ruhullahı,
Səcdə qıldım xaçə, bir rəhbəni gözlər gözlərim.*⁷¹⁷

Və ya:

*Meyxanələr abad olsun,
Sakinləri dilşad olsun,
Məscid görüm bərbad olsun!
Saldı məni qalə, qalə.*⁷¹⁸

Başqa bir şeirində Nəbati yazırdı ki, dindən dönüb kafir olmasının səbəbi özünün dinin mahiyyətindən çox uzaqlaşmasıdır:

*Saqi, dur, ver bircə sağər,
Dindən döndüm, oldum kafər,
Tapammadım, qaldı gövhər,
Qəri-dəryadə, dəryadə.*⁷¹⁹

Ya da:

*Dur get, göz önündən it, çox başımı ağrıtdı,
Hər yanə gedirsən get, gəlmə dəxi bu yanə!*

*Qurbanın olum, saqi, səndən nə təğafüldür,
Mən zahidə tuş gəldim, sən dövr elə məstanə!*⁷²⁰

Və ya:

*Qüruri-ruzə xüşk etmiş səni, zahid, nə qafilsən,
Bu təzvirü riyadən keç, Xudadən bircə ar eylə.*⁷²¹

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 rəhban oldum.*⁷²²

⁷¹⁶ Yenə orada, s.6

⁷¹⁷ Yenə orada, s.102

⁷¹⁸ Yenə orada, s.140

⁷¹⁹ Yenə orada, s.143

⁷²⁰ Yenə orada, s.18

⁷²¹ Yenə orada, s.21

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.*⁷²³

Yaxud da:

*Zahidin başına kül, talib olur rizvanə,
Gün bu gün, Tarı bilir, deyrdə rəhbanındır.*⁷²⁴

Nəbati hesab edirdi ki, yalançı ruhaniləri ikiüzlü əməllərinə görə qınamaq əslində mənasızdır. Çünki onların da bu dünyada özünəməxsus rolları vardır:

*Mən qılmayın çox da zahidi,
Üzrü var onun, aşiq olmayıb,
O əbəs yerə xəlq olunmayıb,
Bağbanə bir kəlləxər gərək.*⁷²⁵

Və ya:

*Haşəlillah, tövbəkərəm, mən hara, məscid hara?
Rindi-məstəm, xaneyi-xummarı gözlər gözlərim.*⁷²⁶

Yaxud da:

*Zahidin başına kül, talib olur rizvanə,
Gün bu gün, Tanrı bilir, deyrdə rəhbanındır.*⁷²⁷

Bu mənada, şairin fikrincə, Allah eşqi nədir, zahid anlamaz. Bunu üçün insanda Allahı sevən odlu 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 əbəs olmuşam dəli,
Bir o mimü dal, bavü rayə bax.*

⁷²² Yenə orada, s.45

⁷²³ Yenə orada, s.89

⁷²⁴ Yenə orada, s.66

⁷²⁵ Yenə orada, s.127

⁷²⁶ Yenə orada, s.48

⁷²⁷ Yenə orada, s.66

*Məndən əl götür, ey uzunqulaq!
Zöhd satma çox ey himari-məhz!
Dur ayağa bir, aç o kor gözün,
Bir bu gözləri sürməsayə bax.⁷²⁸*

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 şiəlik və sufilik meyilləri daha çox özünü bürüzə vermişdir ki, ümumilikdə o, bu dinin bəşəri-dünyəvi mahiyyətini daha dərinədən mənimsəmişdir. 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, Nəbatini 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.

⁷²⁸ Yenə orada, s.130

MƏHƏMMƏD BAĞIR XALXALI

Həyat və yaradıcılığı. Azərbaycan Türk şair-mütəfəkkiri Məhəmməd Bağır Xalxalı (1823-1900) 1823-cü ildə Xalxalın Qarabulaq kəndində ruhani-mülkədar ailəsində dünyaya gəlmişdir. Onun atası Molla Heydər dünyagörüşlü bir şəxs kimi oğlunun elmləri, xüsusilə də dini elmləri yaxından öyrənməsi, eləcə də doğma Türk dili ilə yanaşı, Fars və Ərəb dillərini də mənimsəməsi üçün əlindən gələni etmişdir.⁷²⁹

Xalxalı əvvəlcə Qəzvində axund Molla Amadidən, daha sonra Zəncanda Molla Əli Zəncanidən dərslər almışdır. Dini təhsili bitirdikdən sonra Xalxala qayıdan mütəfəkkir atasının ölümündən sonra dini-hüquqi (şəriət) məsələlərin də icrasını öz üzərinə götürmüşdür.⁷³⁰

Ömrünün qalan hissəsini Xalxalın Qarabulaq, Şeyxdərəbad, Yuxarı Əndəri kəndlərində mülkədarlıq, ruhanilik və bədii-fəlsəfi yaradıcılıqla məşğul olan Xalxalı 1900-cü ildə doğma kəndində dəfn olunmuşdur.

Xalxalının bacısı oğlu İbrahim Təvəkkül 1940-ci ildə nəşr olunan “Divani-ədəbiyyat” əsərinə girişdə yazır ki, şair Nəsrəddin şah Qacarı heç bir zaman tərifləməsə də, ancaq onun fəxri fərman və xələtlərinə layiq görülmüşdür.⁷³¹

Mənbələrə görə, mütəfəkkirin əsas əsəri “Divani-Xalxalı” adlandırılan kitabdır ki, orada onun “Sələbiyyə” (“Tülkünamə”) poeması, qəzəlləri, saqinamələri, məsnəviləri, hekayələri yer almışdır.⁷³²

İctimai-fəlsəfi dünyagörüşü. Dövrünün satirik realist poeziyasının nümayəndələrindən olan Məhəmməd Bağır

⁷²⁹ Xalxalı Məhəmməd Bağır. Sələbiyyə // XIX əsr Azərbaycan şeri antologiyası, Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.189

⁷³⁰ Quliyeva Xuraman. Məhəmməd Bağır Xalxalı.// Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. İki cildə, I cild (XIX əsr). Bakı, “Nurlar”, 2009, s.183

⁷³¹ Xalxalı. Divane-ədəbiyyat. Təbriz, 1319 (1940), s.2-3

⁷³² Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, 4-cü cild. Bakı, Elm, 2011, s.750-751

Xalxalının əsərlərindəki estetik-fəlsəfi tərzli ricətlər, poetik mübaligə, ifadə zənginliyi klassik Şərq poeziyasının imkanlarına sahib olduğunu göstərir. 1600 beytdən ibarət olan “Sələbiyyə” məsnəvisi Xalxalının əxlaqi və ictimai-fəlsəfi görüşlərini əks etdirir. “*Sələbiyyə*”nin *ərəb qrafikası ilə bütün nəşrlərdə başlıqlar farsca, mətnin özü isə Azərbaycanca yazılıb*”.⁷³³ “Sələbiyyə”nin üslub tərz, forma, məzmunundakı fərqlilik onu daha çox dastana yaxınlaşdırsa da, məsnəvidə Xalxalının müxtəlif elm sahələrinə: hüquq, sənət, ədəbiyyat, təbiət, folklor, əxlaq, fəlsəfə, məntiq, tarix, estetik, həmçinin əxlaqi-fəlsəfi və ictimai məfhumlara aid baxışları ilə bağlı mülahizələri yer almışdır.

Xalxalının dünyagörüşü, xüsusilə də onun “Sələbiyyə” əsəri ilə bağlı Feyzulla Qasımzadə, Firidun bəy Köçərli, Məhəmməd Tərbiyət, Məhəmməd Əli Müdərriş, Kamran Məmmədov, Cavad Heyət, X.Sadiq və başqaları da yazmışlar.⁷³⁴

Onun, 1893-cü ildə qələmə aldığı “Sələbiyyə”si (“Tülkünəmə”) bir tülkünün başına gələnlərdən danışan, məsnəvi biçimdə yazılmış, bir çox bilginlik örnəkləri toplanmış, istəyini hər bir kəsin anlayacağı yolla anladan əxlaqi-fəlsəfi bir əsərdir. 19-cu əsrdə Azərbaycan Türk ziyalıları arasında öz dilinə və fikirlərinin aydınlığına, açıqlığına görə fərqlənən Xalxali bildirirdi ki, bu kitabı yazmaqda məqsədi xalq arasındakı cahilliyi, nadanlığı, avamlığı aradan qaldırmaqdır. Bu anlamda Xalxali daha çox nəsihət yolunu tutmuşdur ki, vaxtilə bu üsuldan N.Gəncəvi, Mövlanə Cəlaləddin Rumi, N.Tusi və başqaları da faydalanmışdılar. Xalxali də bu

⁷³³ Ağayev İslam. M.B.Xalxalının Sələbiyyə əsərinin nəşri tarixi və xəttat rəssamları barədə // Azərbaycan SSRİ Elmlər Akademiyasının xəbərləri, Ədəbiyyat, dil, incəsənət seriyası, - 1983. № 1, s.33 .

⁷³⁴ Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005; Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Ali məktəblər üçün dərslik. “Maarif” nəşriyyatı, Bakı, 1966; Müdərriş Məhəmmədəli. Reyhanətül-ədəb. Təbriz, 2-ci cild, 1347 h.ş., səh.156 (1968); Məmmədov Kamran. XIX əsr Azərbaycan şeirində satira. Bakı: Elm, 1975, s.125 Heyət Cavad. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinə bir nəzər. Tehran, 1358 1-ci cild, s.133-136; Sadiq X. Həft məqalə (yeddi məqalə) Tehran, “Donyaye-daneş” nəşriyyatı, 1337-ci il, s.142-198

əsərini xalqa acı həqiqətləri şirin yalanlarla qatışdırmaq yoluyla ictimai-fəlsəfi baxışlarını ifadə etmək üçün yazmışdır:

*Əvamün-nasə yazdım bu kitabı,
Bu vəchi onlara qıldım xitabı.
Deyib çox məzhəkə, qıldım zərəfət,
Onun zəmnində yazdım həm nəsihət.
Neçünki xalqa haqq acı gəlibdir,
Zərəfat sözləri şirin olubdur.
Qatışdırdım ikisini gəldi halə
Yetişdi müntəha-yi etidalə.
Bu üzrümdə sora, gər mərdi-bədxah,
Təərrüz eyləyə, əlhökmüllillah,
Xəbər alsa, biri adımı bilfərəz,
Özüm öz adımı qoy eyləyim ərz:
Məhəmməd Bağiri-Xəlxiyəm mən,
Fünuni-mərifətdən xaliyəm mən.
Bu fərdi-axiri nəzmi-səvabi,
Bəyan eylübdi tarixi-kitabi.⁷³⁵*

Bu anlamda “Sələbiyyə”nin əsas qəhrəmanı bir tülkü olub onun başına gələnlərdən bəhs olunsa da, ancaq əsərin böyük qisminə müsəlmanların adət-ənənələrindən, əxlaqından, dünyadakı mücadiləsindən və axirətə dair düşüncələrindən bəhs olunmuşdur. Xuraman Quliyeva yazır ki, “Sələbiyyə” poeması Azərbaycan şeirində yeni bir səhifə olub, ilk dəfə bu poetik əsərdə lirik münasibətlər deyil, ictimai problemlər əsas mövzu kimi götürülüb. O, yazır: “Müəllif yüksək ustalıqla cəmiyyətə xas olan ziddiyyətləri açıb göstərir, öz dövrünün həqiqi mənzərəsini təsvir edir. O, göstərir ki, içində yaşadığı cəmiyyətdə kəskin ayrışkınlıqlar mövcuddur, insan anadan olanda onun öz həyatını necə yaşayacağı artıq əvvəlcədən müəyyən olunur. Maraqlıdır ki, müəllif təkcə hüquqi ayrışkınlıqlardan danışmır, eyni zamanda insanların mənəvi və fiziki imkan baxımından da müxtəlif

⁷³⁵ Xalxali Məhəmməd Bağır. Sələbiyyə // XIX əsr Azərbaycan şeri antologiyası, Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.199

olduqlarını oxucuya aydınlaşdırır”.⁷³⁶

Doğrudan da, Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Xalxali əsərində bir tərəfdən cəmiyyətdəki müasirinin sürəkli sızılısının səbəbi olan sosial vəziyyətinin ağırlığını göstərməyə cəhd göstərmiş, eyni zamanda, dünyadakı təzadlara aydınlıq gətirməyə çalışmışdır. Xalxali yazır:

*Bəli heyrətdi bu çərxin qərarı,
Bilinməz işdir aləmin karü-barı
Birisinə müyyəsar nazü-nemət,
Birisi ac, çəkər yüz min məzəmmət.
Birisi çiyriyib yağlı pilovdan,
Birisi doymayıbdır nani-covdan.
Birisinin yağar dövlət başından,
Birisi görməyib bir pul yaşından.
Birisi başə qoymuş taci-şahi,
Birisi başıacıq, yoxdur külahı.⁷³⁷*

Beləliklə, Xalxali aləmin nizamından, insanın başına gələn hadisələrdən söz açıb belə bir nəticəyə gəlir ki, həqiqi xoşbəxtlik Allahın iradəsi ilə bağlıdır. Bu baxımdan Allah insanların alınına nə yazmışdırsa, o da olmalıdır düşüncəsindən çıxış edən Xalxaliyə görə, Allahın hikmətini insanlar anlamaqda acizdirlər, aciz olduqları üçün də dünyanın yaranması, təbiətin hadisələri, insanların öz başlarına gələn qəribə hərəkətlər barədə qəti bir şey demək olmur. Doğrudur, son zamanlarda elmin inkişafı ilə bir çox sirli, qaranlıq məsələlərə aydınlıq gəlmiş, bir çox şeylərin yaranma səbəbləri kəşf olunmuşdur, ancaq bütövlükdə daha çox şeylər var ki, filosoflarla alimlərin çəkdikləri əməklərinə, zəhmətlərinə baxmayaraq sirr olaraq qalmaqdadır. O, yazırdı:

*Bu övzai görüb gəlmə sualə,
Təərrüz eyləyib çıxma cidələ-*

⁷³⁶ Quliyeva Xuraman. Məhəmməd Bağır Xalxali.// Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. İki cildə, I cild (XIX əsr). Bakı, “Nurlar”, 2009, s.198

⁷³⁷ Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cildə, 1-ci cild. Bakı, “Elm”, 1981, s.90

*Ki, hikmətlə xuda düzmüş nizami,
Bu mətləbdə nə xoş yazmış Nizami:
“Cahan göz, zülf, xal və qaşdır,
Hər şey öz yerində gözəldir.”⁷³⁸*

Ümumiyyətlə, Xalxalidə alın yazısına, qismətə inanıb Allah təvəkkül etmək inancı güclüdür. Ona görə, əgər insan biri kasıb digəri varlıdırsa, biri sağlam digəri xəstədirsə, biri kefidamaqda o birisi müsibətdədirsə, buna şükür etməli və bu vəziyyəti ilə razılaşmalıdır. Xüsusilə insanların müxtəlif təbəqələr şəklində yaranmasının bir səbəbi vardır ki, bu da Allahın hikmətidir və ondan sual olunmaz. Xalxali yazırdı:

*Düşə dövlət fəqirü pəst əlinə,
Qılnc guya düşübdür məst əlinə.
Əgər münim kişi olsaydı zadi,
Tutardı aləmi şərrü fəsadi.
Bunu çün anladın, ey mərdi-agah,
Hamı işlərdədi əlhökmü lillah.
Əgər naxoş olursan, qədrini bil,
Balam, səbr eylə, açma şikvəyə dil.
Məraz eyni səlahındır bu yerdə,
Düşünmürsən gözündə vardı pərdə.
Ata övladını bisərfə vurmaz,
Nihalın bağban bihudə qırmaz.
Sənə Xaliq atadan mehribandır,
Düşübsən özgə fikrə nə gümandır.
Xudadan gəlsə bir cüzi-müsibət
Əlində, ya dilində var şikayət.⁷³⁹*

Şübhəsiz, Xalxalının bu fikirlərini, yəni bütün hər şeyi alın yazısına bağlayıb “Allaha təvəkkül” fəlsəfəsindən çıxış etməsini xeyli dərəcədə doğru hesab etmirik. Hər halda, belə düşünmək doğru deyildir ki, Allah insanları bilərəkdən varlı ya da kasıb

⁷³⁸ Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, 2-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.385

⁷³⁹ Yenə orada, s.386

yaratmış, eyni zamanda, birinə xoşbəxtlik, digərinə isə bədbəxtlik qismət etmişdir. Tanınmış mütəfəkkirimiz Firidun bəy Kəçərlinin təbrincə desək, Xalxalının bu düşüncələri həm də ona görə doğru deyil ki: “Haqq-taala hamı adamları bir halda, bir surətü heyətdə yaradıbdır və cümləyə ağıl, zəhin və fərasət əta edibdir. İnsanı yaradanda birisinin alnına ağalılıq və birisinininkinə rəiyyətlik nişanəsi vurmayıbdır. Birini fəqir və birini münim yaratmayıbdır. İnsan arasında vüqaa gələn bu fərqu təfavüt, bu ədalətsizlik və ədavət insanın əməlindən, tamah və hirsindən törəyib zühura gəlir və necə ki, adamlar öz nəfslərinə və bətlərinə qulluq edəcəklər, öz hirs və tamahlarına tabe olacaqlar, yer üzündən zülm və sitəm əksilməyəcəkdir. İnsanlar firqə-firqə olub, bir-biri ilə cəngü cidal edəcəklər. Yer üzündən büğzü ədavət, nifaqu fəsad qurtarmayacaqdır. Və bu büğzü ədavəti, nifaqu fəsadı Allah yaratmayıbdır, insanın özü yaradıbdır. Həmişə fəqir istəyibdir ki, fəqirlikdən və yoxsulluqdan xilas olsun, dövlətli də istəyibdir ki, dövləti və malı əldən verməsin və hətta bacardığı qədər dövlətinin üstünə daha da dövlət artırsın. Bu yolda hər iki sinfin arasında həmə vəqt nizavü nifaq olubdur və olacaqdır”.⁷⁴⁰

Sadəcə, bu məsələ ilə bağlı Xalxalının o fikrinə qatılmaq mümkündür ki, insanın başına bir müsibət gələndə Allahdan şikayət etməyin mənası yoxdur, çünki xoşbəxtlik kimi bədbəxtliyin bəisi də əsasən insan özüdür. Başqa sözlə, insanın öz acizliyi və avamlığı ucundan başına gələn bəlaları anlamaq və çıxış yolları axtarmaq əvəzinə, problemin kökünü kənarında, xüsusilə də, Allaha qarşı asilik edərək Onda axtarmasının bir mənası ola bilməz. X.Quliyeva yazır: “Ancaq gerçəkliyin bu cür düzgün təsvirini verməsinə baxmayaraq, Xalxali hesab edir ki, taleyin və Allahın qərarına qarışmaq insanların işi deyil. Boyun əy, – deyir o, kasıba və istismar olunana, sənin alnına yazılıb bu. Bu, Xalxali yaradıcılığının ziddiyyətlərindən biridir və bizim fikrimizcə, onun mənşəyindən, cəmiyyətdəki mövqeyindən irəli gəlir. Xalxali savadlıydı və qeyri-adi qabiliyyətləriylə başqalarından seçilirdi.

⁷⁴⁰ Yenə orada, s.386-387

Lakin bununla bərabər, mülkədar və məhkəmədə hakim idi. Tabeliyində olan ərazidə qeyri-məhdud hakimiyyət yiyəsiydi və görünür, bütün bu imtiyazları tamamilə ədalətli hesab edirdi. Hətta, o, öz fəlsəfi dünyabaxışına haqq qazandırmaq üçün Fərabinin belə bir fikrini misal gətirdi ki, dünya da insan sifəti kimi, müxtəlif üzvlərdən qurulub, bu üzvlərin hər biri öz yerində yaxşıdır”.⁷⁴¹ Əslində Xalxalının burada demək istədiyi o idi ki, bu dünyada hər kəsin öz boynuna “düşmüş” bir vəzifəsi var və bunu dəyişdirmək ilahi qanunauyğunluğa zidd getmək deməkdir. Məsələn, o, yazırdı:

*Düşə dövlət fəqirü-pəst əlinə,
Qılnc guya düşübdür məst əlinə.*⁷⁴²

Bütün hallarda Xalxalının bu kimi fəlsəfi mülahizələr yürütməsi ondan xəbər verirdi ki, o, zəmanəsinin müxtəlif emlərinə dərindən yiyələnmişdir. Xüsusilə də, onun min illərdən bəri öyrənilən əxlaqi, fəlsəfi və ictimai məfhumların rəmzlərini açıb göstərməyə çalışması təsadüfi deyildi. Hər halda o, böyük anlamda fəlsəfə ilə məşğul olmasa da, ancaq onun “Sələbiyyə”də ki, fəlsəfi terminləri diqqətimiz çəkməkdədir: Fərm və kamal, fəzilət, əqli-nəqli elmlər alimin təhlili və vücudun təkmilliyi, yalqızlıq, kimsəsizlik, xoşbəxtlik və bədbəxtlik, həyat və ölüm, ruhi-əhvalatın pozğunluğu və bulanması, eyş-işrət və əyyaşlıqla yaşamağın fəsadları, nəfs, kamil insan və s.

Məlumdur ki, bəşəriyyətin irəliləyişini təmin edən ən böyük qüvvələrdən biri “söz” olmuşdur. İnsan sözü tarix ilə birlikdə təkmilləşib, zənginləşib, yeni mənalar, yeni keyfiyyətlər, bədii-fəlsəfi boylar kəsb etmişdir. “Söz” həm də ədəbiyyatın, fəlsəfənin qüdrətli idrak və inikas vasitələrindən birinə çevrilmişdir. Xalxali də ədəb-fəlsəfi anlamda “söz”ün qüdrətindən faydalanmağa çalışmışdır. Onun düşüncəsində “söz” yerində və zamanında işlədilməli, mənalı olmalıdır. Eyni zamanda, susmaq lazım gələndə yerdə danışmağın, söz deməyin özü də cahillikdir.

⁷⁴¹ Quliyeva Xuraman. Məhəmməd Bağır Xalxali.// Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. İki cildə, I cild (XIX əsr). Bakı, “Nurlar”, 2009, s.198

⁷⁴² Xalxali. Sələbiyyə. Təbriz, 1318 (1939), s.3

Xalxali yazırdı:

*Uzandı söz ki, qıldı xəlqi xəstə,
Gülüm durma yeyin get mətləb üstə...*

Ya da:

*Balam çox eyləmə sözdə təarüz,
Fikir versən danışmazsan tənagüz...*

Ya da:

*Danışmaqlıq gümüşdən olsa, billah,
Qızıldandır sükut, ey mərdi-şah...
İkidir çün qulağın, bir dilin var,
Eşit iki, danış bir, ey vəfadar.⁷⁴³*

O, əsərdə ayırı-ayrı insan obrazları haqqında təsəvvür yaradaraq, psixoloji məlumatdan kifayət qədər istifadə edərək qəhrəmanların fərdi xüsusiyyətləri və ruhiyyətini ifadə edir. Xoruz, tülkü, toyuq və qurdun əhvalatını şərh edərkən, onların daxili aləminə nəzər salır. Ziddiyyətli, bir-birini inkar edən hisslər və fikirlərin əmələ gəlməsini təsvir etməklə yanaşı, mürəbbilər, sufilər, arif ərənlərin dilindən siyasi və fəlsəfi-əxlaqi nəsihətlərini aşılamaq istəmişdir.⁷⁴⁴

İnsanların vəziyyəti, hadisələrə hakim olub hadisələrin axarının onlara tabe olması və aydın səhnə şəxsiyyəti yaratması əyani təəssüratlar hərəkətə və lap adi mühərriklər ilə ilhama gələn qəhrəmanlar, onların arzular aləmi ilə mənəvi dünyasını birlikdə tam ustalıqla qələmə alması bacarıqlı rəssam kimi ədəbi-bədii lövhələr yaratması məsnəvi qalibi imkanları daxilində qol-qanad açaraq, əsərin fəlsəfi-həyati tutumu və mənəvi yükünü daha da genişləndirməsi çoxlu ədəbi əmək sərf etmək və sənətkarlıq məharəti tələb edir.

Əsərdə kəskin həyati-ictimai müzakirələr, estetik tərzli düşüncələr, məhəbbətlə aşılınmış, həyəcan, iztirab və təlatümlərlə boyanmış, sevgi mayalı həyat ahəngi danışdıqlar, irəli sürülən daxili

⁷⁴³ Xalxali. Sələbiyyə. Təbriz, 1318 (1939), s.39

⁷⁴⁴ Düzgün Hüseyin, Oktay Əlirza. Məhəmməd Bağir Xalxali və Sələbiyyə. Tənzimləyən: Məhəmməd Davəryar Tehran, Təkdərəxt nəşriyyatı, 1389 h.ş. (miladi 2010), s.23-24

məntiqli düşüncələr və fikir mübadiləsi mühüm yer tutur. “Sələbiyyə” müəllifinin şəxsiyyət kamilliyinin tamlığı, mənəvi bütövlüyü və möhkəm realist ədəbi mövqeyini qorumaq kitabda duyulan qabarıq xüsusiyyətlərindəndir.⁷⁴⁵

Hüseyn Saidi Tərif “Molla Məhəmməd Bağır Xalxali kimdir?” məqaləsində iddia edir ki, o, fikirlərini həyata keçirmək üçün xalqı iki qrupa bölmüşdür: ümumi və xüsusi insanlar. Tərif yazır: “Xalxali satira adlanan kəskin bir qılıncla geniş ictimaiyyəti məlumatlandırır xüsusi insanlara inşa etdiyi mədrəsədə təlim verirdi, böyük şagirdlərin seminariyanın köməyi ilə müəyyən insanlara rəhbərlik etdi. Dar əl-Alam kimi tanınan məktəbdən Miyanə, Xalxal və Zəncandan çox sayda şagird oraya üz tutmuşdular”.⁷⁴⁶

Hüseyn Saidi Tərifə görə tarixdə hökumətlərin zülmündən tənqidçilər üç üsulla bəhs edirlər: 1. Hökuməti açıq şəkildə tənqid edənlər, 2. Məsləhət üzündən mövqe göstərməyib susanlar, 3. Dolayı bir dildə qeyri-müəyyənlik, istehzal və yumorla danışanlar. Onun fikrincə, Xalxali sonuncu metoddan istifadə etmişdir. Tərif yazır: “Məhəmməd Bağır Xalxali sonuncu üsuldan istifadə etdi və bununla da öz incə və kinayəli bəyani ilə Azərbaycanda şüur dalğası yaratdı. Hələ təqribən 100 il artıqdan sonra azərbaycanlılar onun şeirlərini ürəkdən oxuyurlar. Azərbaycanlılar bu şeirləri o qədər valeh şəkildə pıçıldayırlar ki, hətta Şəhriyarın Heydər Babası da onları rəqabətdə könüllərdən kənarlaşdırma bilmədi. Çünki Heydər Baba emosional idi, amma Xalxalının Səlibiyəsi məntiqlidir. Məhəmməd Bağır Xalxalının “Sələbiyyə” əsəri onilliklər boyu “İran”da türkdillilərin dil əzbəri idi, bu da farsdilli insanların marağına səbəb olmuşdu. Heydər Baba anlayışlarını anlamaqda da eyni həssaslıq və marağa malik olduqlarından, bu qiymətli əsərin şeir şəklində iki dəfə fars dilinə tərcümə edilməsinə

⁷⁴⁵Yenə orada, s.25-26

⁷⁴⁶ Hüseyn Saidi Tərif. “Molla Məhəmməd Bağır Xalxali kimdir?” <http://hakimkhalkhali.blogfa.com/post/9>

səbəb oldu”.⁷⁴⁷

Bütün bunlardan sonra Tərif belə bir nəticəyə gəlir ki, “Sələbiyyə” Azərbaycan xalq poeziyasının şah əsəri olub on illərlə Azərbaycan xalqının qəlbində qorunub saxlanaraq, soyuq qış gecələrin yığıncaqlarında soyuq qışların isti bir hissiyyat yaradanı olmuşdur: “Bir çox atalarımız bu Məsnəvinin hamısını və ya bir hissəsini əzbərləmişlər. “Sələbiyyə” məsnəvisi Ruminin Məsnəvinin davamçısı kimi, uzun mistik, fəlsəfi, ictimai, siyasi və mənəvi mövzulara malikdir. Mirzə Bağır satirik poeziyanın ən mükəmməl zirvəsidir və “Sələbiyyə” məsnəvisi, satira ilə lağlağa arasındakı fərqi açıq şəkildə göstərmişdir. “Sələbiyyə” haqqında belə iddia edə bilərik ki, “Türk dilində satiranın ən yüksək zirvəsində”dir və satira janrında heç bir şair bu qədər uca mövzuları təqdim edə bilmədi. Uzun mistik və sosial mövzulara əlavə olaraq “Sələbiyyə” Türk ədəbiyyatında böyük bir nüfuzə sahibdir”.⁷⁴⁸

Xalxalının dünyagörüşündə **məcəzi eşq** də müəyyən yer tutur ki, o da öz əksini şairin qəzəllərində tapmışdır. Məsələn, o, “Gəl” adlı qəzəlində özünü Məcnundan daha çox məcnun, yarını Leylidən çox leyli hesab edir. Xalxali yazırdı:

*Gəl ey edən özünə işvəsi məni müştəq,
Nə işvədir, bu nə qəmzə, nə şivəvü nə səyaq?
Ümid ilə sənə qurban dedim bu canımı mən,
Qəbul əyləmədin, bəri əyləmə qəllaq.
Qoşun çəkib, ürəyim eşqin əylədi təsxir,
Yerini xoş görüb, etdi bu mülkdə oturaq.
Gözüm piyaləsinin suyu hər tərəfdən axır,
Nedim, nə çarə edir, vermiri bu kasə qıraq.
Deyil güləb o kim, dilbərim üzünə çalar,
Od üstə su səpəri ta ki, yanmasın afaq.
O qədr ağlamışam, qalmayıbdı bir quru yer,
Ki, mən fəraq günü başıma səpəm torpaq.*

⁷⁴⁷ Yenə orada

⁷⁴⁸ Yenə orada

*Nələr gətirdi mənim başıma qara zülfün,
Edib qara günümü, başıma vurar şallaq.
Bu xəstə könlümə bax, zülfünü edib məskən,
Xuda rizası üçün, vurma sən o zülfə daraq.
Vüsala talib olanlar gərək ola sırtıq,
Ki yar sındıra başında gündə əlli çomaq.
Mənim yanımda nə Məcnun? - Ki, bir dəli oqlan,
Sənin yanında nə Leyli? - Ki, bir arıq doydaq.⁷⁴⁹*

O, başqa bir şeirində Yar əlindən nə qədər sədəmə yeyib, ahı göylərə çatsa belə, yenə də ona zülm verəndən əl çəkmir. Xalxali yazırdı:

*Canım nə qədr sədəmə yeyibdir, usanmırı,
Bu vətədən kənara qaçıb daldalanmırı.
Yandırdı dağü daşı yanar ahimin odu,
Bilməm nədən o daş ürəyin bircə yanmırı?!
Cəllad tək gözün necə qan qan deyir, gözəl,
Əzbəs ki, qan içib, nə qədər içsə qanmırı.
Bəxtim məgər görüb yuxusunda cəmalını,
Bais odur, yatıb əbədən heç oyanmırı.
Yaran, yetişdi göylərə ahım şərərəsi,
Amma, bu zalımın qızı hərgiz inanmırı.
Yattım yolunda, bəlkə nigarım dönüb baxa,
Ömrüm kimi gəlib keçiri, bir dayanmırı.
Baqir qoyub başın genə bu asitanəyə,
Gəldikcə, hey qovulla, bu sırtıq utanmırı.⁷⁵⁰*

Xalxali digər bir şeirində isə eşq yolunda bütün var-dövlətini verdiyini və bundan əsla peşiman olmadığını ifadə etmişdir. Onun fikrincə, yalnız eşq əhli aşıqla məşuqun halından anlar. O, yazırdı:

*Sərvə baxmaz, görsə hər kim yarımın şümşadını,
Sərvə oxşatmaq onu, bədnam edibdir adını.
Gözlərin cəllad edib bu Xosrov-i iqlim-i naz,*

⁷⁴⁹ Xalxali Məhəmməd Bağır. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, "Nurlar" NPM 2009, s.503

⁷⁵⁰ Yenə orada, s.504

Görməsin heç dini kafər bu şəhin cəlladını!
Ləblərin şəhdini şəkkərdən uman aqıl déyil,
Bilməsə hər kim bunu, bilməzdir ağzın dadını.
Xosrovi-eşqin edib məmureyi-könlüm xarab,
Bu necə şəhdir ki, məxrubə edər abadını?!
Çəkmə bica dərdi-sər, qaç, burda durma, éy rəqib,
Aşınayə baxmayan héç yad qılmaz yadını.
Badzən çaldım üzünə açdı şəhla gözlərin,
Mən, o seydə bənzədim: Bidar edə səyyadını!
Eşqinə mən mal-mülkü cani-ömrüm vermişəm,
Bu məsəldir kim, “utanmaz vérsə hər kim zadını”.⁷⁵¹

O, “Eyləmişəm” adlı qəzəlində isə artıq eşq məktəbinin məzunu olmasından, onun hər birinə vaqif olmasından bəhs etmişdir. Xalxali yazırdı:

Dili pəjmürdəmi, ta mayili-cam eyləmişəm,
Özümü daxili-ünvani-üzam eyləmişəm.
Məktəbi-eşqdə, ta məshəfi-hüsnün gördüm,
Seyr edib dərsimi bilmərrə tamam eyləmişəm.
Xəbər aldım: “Niyə güllər yıxılıbdır bihuş?”
Dedi dildar: “Bu gülşəndə xüram éyləmişəm”.
İstəməm çün, səni bir kimsə görə rəyadə,
Nalə ilə yuxunu xalqa həram eyləmişəm.
Dili-divanəmə yazdım ki, nə yérdir vətənin?
Yazıb ol: “Silsileyi-zülfü tamam eyləmişəm”.
Haşə-lilləh ki, ürəklər quşu tutsun aram,
Xalü zülfün desin ər, danəvü dam eyləmişəm.
Qoymuşam vadiyi-təslimə qədəm, ey Baqir,
Qılmışam yaxşı namazımı, səlam eyləmişəm.⁷⁵²

Xalxali yar yolunda hər bir şeyi, hətta məscidi buraxıb meyxanəyə üz tutmağı gözə alan şairlərdəndir. Hər halda “Yar” sözündən başqa sözü əfsanə hesab edən Xalxali üçün divanə olmaq da xoşdur:

Dilbərə bax, gör necə cananədir,

⁷⁵¹ Yenə orada, s.504

⁷⁵² Yenə orada, s.504-505

*Almağa can işvəsi mərdanədir.
Yar sözündən de, əgər söz dəsən,
Qeyri bu söz, özgələr əfsanədir.
Qoy dolanım başına pərvanə tək,
Eşq oduna yanmaga pərva nədir?!
Zülfünə könlüm necə tutsun qərar?
Dəstələrin hər biri bir yanədir.
Mən bilirəm kimdi məni öldürən,
Badi-səbadır, biri də şanədir.
Dami-bəla-zülfi-mütərraları,
Quş ürəyim, xali-rüxün danədir.
Mən o qarə gözlərinə aşiqəm,
İşvəsi çox, şivəsi məstanədir.
Ləli-ləbin şərbətini huşiyar –
İçsə, deyər: “Mey nədi, mina nədir?”
Məscidə borküm atalar, girmənəm,
Məst yeri guşeyi-meyxanədir.
Düş çölə Bağir, nə əcəb yatmısan?
Qoy deyələr: “Bu gədə divanədir”.⁷⁵³*

Xalxaliyə görə əslində Məcnun ilə Leyli bir vəhdətdir, yəni onlar bir-birindən cismən ayrı olub, ruhi baxımdan eyni varlıqdırlar. O, yazırdı:

*Şüglüm yetib fəğanə, işim ahü zardır,
Aşiq olanlara, bəli, rahathq ardır.
Müddətədi firqətin məni qürbətdə saxlayıb,
Od saldı canıma, nə yaman ruzigardır!
Ahım görən, bilir ürəyim od tutub yanar,
Hər kəs tütün görüb, bilir altında nardır.
Vəsli havası qoymur öləm, saxlayıb məni,
Dayım gözüm yolunda qalıb, intizardır.
Bildim ki, zülfü kakilinə şanə vurmısan,
Gördüm nəsim əsəndə səhər mişkbardır.
Leyli camalını görəli vəhdət etmişəm,
Məcnun kimi həmişə yerim kuhsardır.*

⁷⁵³ Yenə orada, s.502

*Zülfündə min ürək yığışub, şənə éyləmə,
Şənə dəyə, təkər yərə, çün, hər nə vardır.
Cəm eyləyib ürəkləri əyyarə zülflərin,
Amma, səbəb nədir ki, özü tarmardır?
Hüsnündə xal danədi, damındı tellərin,
Könlüm quşu, cəhət odu çox biqərardır.
Nisbət verilsə yarə ki, “Əğyarə vardır”,
Bağir, daxi sənə yox bəhs mu qədər,
Hər kəs ki, eşqə allanı, biixtiyərdir.*

Xalxalının dünyagörüşünün əsas ifadəsi “Sələbiyyə”də tapmışdır. “Sələbiyyə”dən öyrənirik ki, təbiətdə olduğu kimi, cəmiyyətdə də zorakılıq, zülm, ədalətsizlik, güclülük, yaltaqlıq, qətl və qarət hakimdir. Xalxali təbiətin canlı aləminə müraciət etməklə əxlaqi-fəlsəfi və ictimai-siyasi məsələlərin çoxunu heyvanların dililə bəyan etmişdir. Başqa sözlə, ziddiyyətli dövrdə yaşan Xalxali yaradıcılığında cəmiyyətin önəmli məsələlərini qabartsa da, ancaq ruhani təbəqədən olduğu üçün mülhizələrində bir qədər ehtiyatlı olmuşdur. Bütün hallarda o, “Sələbiyyə”də Türk məsnəvi şerinə yeni ictimai-fəlsəfi məzmun və keyfiyyət əsilyaraq, onu yeniləşdirmək, müasirləşdirmək yolunda mühüm addımlar atmışdır. Şübhəsiz, Xalxalının ictimai-fəlsəfi dünyagörüşü yalnız “Sələbiyyə” ilə məhdudlaşmamış, onun digər əsərlərində də öz əksini tapmışdır.

MİRZƏ MEHDİ ŞÜKUHI

Həyat və yaradıcılığı. Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Mirzə Mehdi Şükuhi (1829-1896) Təbriz şəhərində sənətkar (aynasaz) ailəsində dünyaya gəlmişdir.⁷⁵⁴ O, ilk təhsilini Təbrizdə dini bir məktəbdə almışdır.⁷⁵⁵ Lakin çox kiçik yaşlarda atasını itirməsi, təhsilini davam etdirməsinə əngəl olmuşdur. Bir çox çətinliyə baxmayaraq Şükuhi, özünü yetişdirməyə və bu arada seir yazmaya davam etmişdir. O, ilk şeirlərini “Naşi”, daha sonra da “Şükuhi” təxəllüsü ilə yazmışdır.⁷⁵⁶

Ali Kafkasyalıya görə, Şükuhi, doğma türkcəsi ilə yanaşı, ərəb və fars dillərini də mənimsəmiş, eyni zamanda, Yaxın Şərqi tanınmış mütəfəkkirləri Firdovsi, Nizami, Hafiz, Füzuli, Saib və başqalarının əsərləri ilə yaxından tanış olmuşdur. Şeir sənətinə, elmə və bilgiyə həvəs edən sənətkar qısa müddət içərisində şəxsi qeyrətləri ilə Azərbaycan Türk ədəbiyyatı başda olmaq üzrə Doğu ədəbiyyatlarını öyrənmişdir.⁷⁵⁷

Şükuhi, yaşadığı toplumun qüsurlarını kəskin satirik seirləri ilə atəşə tutmuşdur. Bu səbəbdən də feodal hakimlərin və din adamlarının qəzəblərinə hədəf olmuş, Təbrizi tərk etmək məcburiyyətində qalmışdır. Bir müddət Maragada ya da onun yaxınlığındakı və Almaçuvan kəndində yaşamış, kiçik həcmli ticarət işləriylə məşğul olmuşdur.⁷⁵⁸ Hətta, bir müddət məmurların təqiblərindən yaxasını qurtarmaq üçün o, Həştəri mahalında da yaşamış, ancaq daha sonra yenidən Marağaya qayıtmışdır.⁷⁵⁹

⁷⁵⁴ Mədris Məhəmmədəli Reyhanətül-ədəb. Təbriz, 2-ci cild, 1347 h.ş., s.335 (1968)

⁷⁵⁵ Xəndan Cəfər. Mehdi Şukiyi Təbrizi. “Azərbaycan” məcmuəsi, 1946, №11-12

⁷⁵⁶ Pirişev Yolçu. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatında poema janrı. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s.46

⁷⁵⁷ Kafkasyalı Ali (Tertibçi). İran Türk Edebiyatı Antolojisi. 5 cildə, III cild. Erzurum, Atatürk Universitesi Basımevi, 2002, s.155

⁷⁵⁸ Məmmədəli Müsəddiq. Mirzə Mehdi Şükuhi: həyat və yaradıcılığı. Bakı, Yazıçı, 1988, s.41-42

⁷⁵⁹ Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, 4-cü cild. Bakı, Elm, 2011, s.728-731

Şükuhi, 1885-ci ildə Məkkəyə gedərkən İstanbula da uğramış və bir neçə gün burada qalmışdır. İstanbulda Qacarlardan olan mühacirlər və onların siyasi liderləri ilə görüşmə imkanı bulmuşdur. Şübhəsiz, bu görüş onun yaradıcılığına və dünyagörüşünə təsirsiz ötüşməmişdir.⁷⁶⁰

Şükuhi Ərəbistan, Qacarlar və Türkiistanın bir çox şəhərlərini gəzdikdən sonra Tehrana gəlmişdir. Bütün gəzdiyi yerlərdə, dövrünün bir sıra tanınmış şəxsiyyətləri ilə birlikdə olmuşdur. Zeynalabidin Maragayi, Mirzə Əbdürrəhim Talibzadə ilə yazışmışdır. Bu görüşmələr onun dünyagörüşünə çox təsir etmişdir.

O, 1896-cı ildə Maragada vəfat etmişdir.

Şükuhinin külliyyatı ilk dəfə oğlu Mirzə Həsən Şükuhi tərəfindən toplanaraq Təbrizdə 1903-cü ilində yayımlanmışdır.⁷⁶¹ Mirzə Həsən 1907-ci ildə Marağada “Şükuhi” adlı yeni üsullu məktəbdə açmışdır.⁷⁶²

Onun Türkcə və Farsca olaraq yazdığı divan seiri və xalq seiri nəzm növlərində yazdığı əsərləri vardır. Şükuhinin sənətinin təməlini lirik seirlər təşkil edir. Qosma, gəraylı, təcnis, qəzəl, qəsidə, müştəzad, tərkib-i bənd və tər-c-i bəndləri mükəmməldir.⁷⁶³ Füzuli məktəbinin davamçısı olmaqla yanaşı, Şükuhinin lirizmində qoşma, gəraylı və təcnislər də bəliqli yer tutmaqdadır. Bununla da o, xalq seirinin Nəbatidən sonra Vaqıf məktəbinin Azərbaycan türkləri ədəbiyyatında ən önəmli təmsilçisidir.⁷⁶⁴

Şükuhinin əsas əsərləri “Münazireyi-Əqlü və Eşq”, “Bəzzazların öyünməsi”, “Cəlala öyüd” (“Nəsihəti-cəlal”), “Şükuhinin cavanlıqda ilk dəfə Marağa səfəri”, “Lətifə və zərifə”, “İmam Hüseyin haqqında 300 qəzəl”, “Səfərnəmə”, “Bəzi alimlər haqqında hekayələr” və digərləridir.

⁷⁶⁰ Cənubi Azərbaycan tarixinin oçerki (1828-1927). 1-ci cild. Bakı, Elm, 2021, s.339

⁷⁶¹ Məmmədəli Müsəddiq. Mirzə Mehdi Şükuhi: həyat və yaradıcılığı. Bakı, Yazıçı, 1988, s.4

⁷⁶² Hüseyin Ümid. Tarixi-fərhəngi-Azərbaycan. Cild 1, Təbriz, 1332 hicri (miladi 1953), s.27

⁷⁶³ Cənub ulduzları (şeyrlər və poemalar). Bakı, Yazıçı, 1982, s.4

⁷⁶⁴ Cənubi Azərbaycan tarixinin oçerki (1828-1927). 1-ci cild. Bakı, Elm, 2021, s.339

İctimai-siyasi məsələlər. Şükuhinin ictimai-siyasi görüşlərində ilk növbədə, riyakar ruhanilərin, zahidlərin, qazıların tənqidi də mühüm yer tutmuşdur. Məmmədəli Müsəddiq yazır: “Yaradıcılığının ilk dövrlərində Şükühi bir sıra dini şeirlər: sinəzən, növhə, şiə imamının şəninə qəsidələr yazmışdır. Lakin Şərqi ölkələrini səyahət edərkən mütərəqqi əhval-ruhiyyəli adamlarla görüşüb əlaqə yaratmaq və elmi biliyini artırmaq Şükuhinin dünyagörüşünü dəyişdirmiş, onun yaradıcılığının realist istiqamətini gücləndirmişdir. O, az sonra dini şeir yazmaqdan imtina etmiş, ruhaniliyi ifşa edən bir sıra kəskin əsərlər qələmə almışdır”.⁷⁶⁵ Şükühiyə görə riyakar ruhanilər dindən sui-istifadə edərək min bir fəndlə xalqı özlərinə ram ediblər. Məsələn, o, yazır:

*Nə mən bir abidəm-təzvirpişə,
İbadət dağı alımda həmişə.
Nə şeyxəm məkr edəm əhli-cahanə,
Çəkəm səccadəmi abi-rəvanə.
Nə zahid, - məkr ilə xalqı edəm ram,
Əlimdə səbheyi-səddanədən dam.*⁷⁶⁶

O, “Meymuniyyə” adlı alleqorik poemasında da riyakar qazıları, din hakimlərini tənqid etmişdir. Belə ki, Məkkəyə həcc ziyarətinə gedən birisinin, orada təsadüfən ona edilən hörmətdən dolayı şan-şöhrəti hər yerə yayılır. Həmin adam ölkəsinə qayıtdıqdan sonra dövlət rəhbərliyi tərəfindən də yüksək qiymətləndirilir və bir şəhərin hakimi təyin olunur. Tədqiqatçılar yazırlar ki, həmin poemada dindən, şəriətdən öz şəxsi xeyri üçün istifadə edən, haqq, ədalət pərdəsi altında xalqı aldadan qazılar güclü tənqid olunur: “Burada meymun sifətində təsvir qazi həm xarici, həm də daxili aləmi etibarilə parlaq, qabarıq və real surətdir. Şairin təsəvvürünə görə onun “ağ əmmaməsindən yüz köynək çıxar”, özü də zahirdə gecə-gündüz ibadətlə məşğuldur, adına da “şeyxi-müqəddəs” deyirlər. O, çirkin daxili aləmini örtmək üçün

⁷⁶⁵ Məmmədəli M.Mirzə Mehdi Şükühi: həyat və yaradıcılığı. Bakı, Yazıçı, 1988, s.50

⁷⁶⁶ Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cildə, I cild. Bakı, “Elm”, 1981, s.105

səhər-axşam bir ləhzə bekar oturmur, hey duadır oxuyur, vaxtında dəstamaz alır, namaz qılır”.⁷⁶⁷

Deməli, Şükuhi burada dini dəyərləri istismar edən, haqq, ədalət adı altında xalqı aldadan, istədikləri zaman istədikləri “dini ehkamı” qoyan qazıları tənqid edir. Şükuhi onların həm xarici görünüşləri, davranışları, həm də əxlaqi baxımdan rıya içərisində olduqlarını böyük bir ustalıqla kinayə sənətini istifadə edərək ortaya qoyur:⁷⁶⁸ Şükuhi yazırdı:

Məqamı Kəbə-yi ərbaab-i hacət,
Ziyarətgahi əshabi iradət.
Olur göz xirə ebyez camesindən,
Çıxar yüz köynək ağ əmmaməsindən.
Bədən, ağ camö vü dəstar içində,
Nümayan, tazə yağmış qar içində.
Tutub bu zöhd ü təğva ilə əzbəs,
Deyərlər adına “Şeyx-i müqəddəs”...

Az qala sözü hökmdar hökmünə bərabər olan “Şeyx-i müqəddəs” qazının yanına iki pişik gəlir ki, onların iki parça pendiri bölmək üstündə davalarına baxsın. Bu zaman qazi pendiri ədalətlə bölmək əvəzinə şəriət adından çıxış edərək onu özü mənimsəyir. Şükuhi yazırdı:

*Edib hökm, oldu hazır bir tərəzu,
Açıldı ol mübarək dəstü bazu.
Tərəzüdə o kani-ədlü iman,
İki qalib pendiri etdi mizan.
Baxıb gördü o yüngüldür, bu səngin,
O səngin qaliba bir basdı əngin.
Nə qədər ağzı dutar, bir diş götürdü,
Bir iki çeynədi, birdən ötürdü.
Genə qoydu tərəzuyə dübarə,
Edib diqqət gözüylə bir nəzarə.
Baxıb gördü, bu səngindir, o yüngül,*

⁷⁶⁷ Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası.4 cildə, I cild. Bakı, “Elm”, 1981, s.26

⁷⁶⁸ Kafkasyalı Ali (Tertibçi). İran Türk Edebiyatı Antolojisi. 5 cildə, III cild. Erzurum, Atatürk Üniversitesi Basımevi, 2002, s.15

*Olur təqsimi seri xeyli müşkül.
Bu dəfə ol birinə vurdu dəndan,
Qalib bir şəmməsi, amma nə çəndan.
Hər iki qürbə məbhut oldu heyran,
Bu övza-i səriətdən peşiman.
Biri ərz etdi: “Ey sərkar qazi,
Biz olduq dust və sülhə razi.
Əgərçi çox cəsarətdir, dəliri,
Bizə lütf eylə bu baqi pendiri.
Bu mizani ədalət bərməladır,
Ki təqsim étdiyın cüzvi həvadır.
Kəsərmiş rizqi mizani ədalət,
Xoşa təqsimi cənqali cəhalət.”⁷⁶⁹*

Qazı onların bu xahişini şəriətə qarşı, “mizani-ədalətə qarşı” qanmazlıq, nadanlıq, günah hesab edib şəriət və ədalət barədə uzun bir moizə oxuyur. Şükuhi yazırdı:

*Buyurdu: siz əcəb nadanü cahil,
Rüsümü-şeyrdən bilmərrə qafil!
Xilafi-şeri-felin var günahı,
Gərək mücri ola hökmi-ilahi.
Keçibdir müddəinin iddiası,
Qalıbdır hakimi-şərin rızası.
Gərək əndəzayi-təqsimə gəlsin,
Bu mizani-ədalət bir düzəlsin.
Şəriət əmri baziçə götürməz,
Sizin razılığınız bir vec bitirməz.”⁷⁷⁰*

Göründüyü kimi, qazı surəti çox səciyyəvi olub o, insafsızdır, amansızdır, riyakardır. Günahsız insanların başına min oyun açan qazıların surətini Şükuhi şübhəsiz, gerçək həyatdan götürmüşdür. M.Müsəddiq hesab edir ki, Şükuhi bu əsərində İslam dinini Orta Şərq xalqlarını, o cümlədən Azərbaycan xalqını da “fəqir, zar, müztər” etdiyini oxucularına çatdırmaqla Mirzə Fətəli

⁷⁶⁹ Kafkasyalı Ali (Tertibçi). İran Türk Edebiyatı Antologiyası. 5 cildə, III cild. Erzurum, Atatürk Universitesi Basımevi, 2002, s.162-163

⁷⁷⁰ Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cildə, I cild. Bakı, “Elm”, 1981, s.27

Axundovun “Kəmalüddövlə məktubları” əsərində irəli sürdüyü fikirləri müdafiə edirdi”.⁷⁷¹

Şükuhinin ictimai-siyasi görüşlərinin öyrənilməsində “Şükuhinin gənclik illərində Marağaya ilk səfəri” mühüm yer tutmaqdadır. O, bu poemasında Qacarlar dövlətinin, o cümlədən Güney Azərbaycanın ictimai-siyasi və mədəni mənzərəsini verməyə çalışmışdır. Yolçu Piriyəvə görə əsərin əsas ideyası vətənə məhəbbət, zülmə və hüquqsuzluğa qarşı mübarizə olmuşdur.⁷⁷² Şükuhi yazırdı:

*Canə gəldim bu şhri-viranada,
Çürüdüm mən bu künci zindənda,
Cani-mən sakit olma, çıx səfərə,
Gör nə var Şərqi, Qərbi dövrənda.
Get Firəngə ki, beylə zülm sənə,
Olmaz, əlbəttə, kafəristanda.*⁷⁷³

Müsəddiqə görə cəmiyyətdəki ziddiyyətin barışmazlığı şairin “Nəsihəti-Cəlali”ində daha aydın cizgilərlə verilib: ““Kəlilə və Dimnə” üslubunda yazılmış bu alleqorik əsərdə mülkədar, xan və şahlarla aşağı təbəqələr: fəhlə, kəndli, xırda burjuaziya, bir sözlə, istismar edənlərlə istismar olanlar arasındakı mövcud münasibətdən danışılır. əsərdə istismarçı sinif Şahin, istismar olunan zəhmətkeş xalq isə Kəklik simasında verilmişdir”.⁷⁷⁴

O, “Padşahlar haqqında hekayələr” əsərində despot hökmdarlarından, onların ədalətsizliyindən, zülmkarlığından bəhs etmişdir.

O, “Əmirilər və xanlar haqqında hekayələr” əsərində isə feodalizm cəmiyyətində “yüksək” sindəolan mənəb sahiblərinin cəmiyyətdə tutduqları mövqə, onların ailə münasibətləri, eyni zamanda xalqa tutduqları divan və başqa bu kimi məsələləri əks etdirmişdir.

⁷⁷¹ Müsəddiq M. Mirzə Mehdi Şükuhi: həyat və yaradıcılığı. Bakı, Yazıçı, 1988, s.95

⁷⁷² Piriyəv Yolçu. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatında poema janrı. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s.48

⁷⁷³ Şükuhi M.M. Küliyyat. Təbriz. 1321, s.94-95

⁷⁷⁴ Müsəddiq M. Mirzə Mehdi Şükuhi: həyat və yaradıcılığı. Bakı, Yazıçı, 1988, s.89

Şükuhi “Bəzi alimlər haqqında hekayələr”ində isə molla, qazi, rövzəxan, məktəbdar, fəqih və başqalarını tənqid etmişdir. bu hekayələrdən birindən köhnə məktəblərin dövrün tələblərinə uyğun olmamaları tənqid edilirdi. Bu məktəblərdə tədris hələ də Şah Təhmasib dövründən qalan üsulubda davam edir, məktəblərin dərsliyi və dərs metodu yeni dövrlə ayaqlaşmırdı. Şükuhi yazırdı: “Məktəbdarlar üçün Şah Təhmasib dövründən uşaqlara yalnız Quran oxutmaq rəsm və yadigar qalmışdır, onların biri bunun əvəzində tülkü, pişik və sairədən bəhs edən bir dərs kitabı yazmır ki, ...uşaqlar onu sevə-sevə oxusunlar”.⁷⁷⁵

Dini-fəlsəfi görüşləri. Şükuhi, Qazi Bürhanəddin kimi gələnin gedənin bir olduğu kimi qalanın da bir olması, əvvəl və axırın hansı mənada dərki məsələsini ortaya qoymağa çalışmış, riyakar mollaların bunu çətin anlamasına işarə etmişdir. O, yazır:

*Açar min məclisi-bazi dəmadəm,
Tamaşayə qurulmuşdur bu çadır.
Məali-küfrü imandan xəbər yox,
Nə fərq eylər bu mömindir, o kafir.*⁷⁷⁶

M.Müsəddiq hesab edirdi ki, Qacarlar sarayında yer alan fars şovinst şairləri ilə müqayisədə beynəlmilətçilik, qardaşlıq duyğularını mədh edən Şükuhi ən doğru yolu, əqidəni tutmuşdur. Müsəddiq yazırdı: “Bu şeirində islam dinini qəbul etməyənləri kafir adlandıran islam mübəlləğlərinin əksinə olaraq millətlər arasında fərqi olmadığını müdafiə edən Mirzə Mehdi Şükuhi “Məali-küfrü imandan xəbər yox” deməklə, eyni zamanda islam dinini Məhəmməd peyğəmbərə iman gətirənlərin behiştə, iman gətirməyənlərin isə cəhənnəmə gedəcəkləri kimi məşhur müddəasını alt-üst edirdi. O demək istəyirdi ki, məslək, əqidə irq və ideyalarından asılı olmayaraq ölüb gedənlərin taleyi heç kəsə məlum deyildir. Onların hamısı torpağa qarışıb məhv olurlar”.⁷⁷⁷ Məlum olduğu kimi, səmavi dinlərə görə bütün varlıq, yəni

⁷⁷⁵ Yenə orada, s.113

⁷⁷⁶ Əhməd Vüqar, Rzayeva Dilbər. Cənubi Azərbaycan şeiri antologiyası (XIX-XX əsrlər). Bakı, Ecoprint, s.61

⁷⁷⁷ Müsəddiq M. Mirzə Mehdi Şükuhi: həyat və yaradıcılığı. Bakı, Yazıçı, 1988, s.27

yaşadığımız dünya bir gün Allah tərəfindən yarandığı kimi, bir gün də onun əmri ilə məhv olacaqdır. Şükuhi bu məsələ ilə bağlı yazırdı:

*Gələn birdir, gedən birdir, qalan bir,
Gələn qalmaz, gedən gəlməz, acəb sir.
Bir əvvəl var, bir axır var deyirlər.
Bu bir sözdür, nə əvvəl var, nə axır.*⁷⁷⁸

Bütün bunlardan çıxış edən M.Müsəddiq görə Şükuhi “bir əvvəl var, bir axır var” – dedikdə (Quranın göyləri və yerləri Allah yaratmışdır müddəasına işarədir) göstərir ki, xarici aləm heç bir ilahi qüvvə tərəfindən yaradılmamış, o heç kəsin fikrindən asılı olaraq dağılmayacaqdır. Deməli, kainat əbədidir. Şair bu kiçik şeirdə böyük bir həqiqəti doru dərk etdiyini göstərmişdir.”⁷⁷⁹

Müsəddiqin fikrincə, Şükuhinin lirikasında da dünyəvilik ilə dinilik, huri ilə real gözəl, abi-kövsər ilə mey qarşı-qarşıya qoyulur: “Şair haqlı olaraq “kuyi-cananı” “baği-rizvandan”, “meyi” “Quran”dan, “beş günlük dünyada” ömürünü bihudə keçirməməyi hər şeydən üstün tutur:

*Ey xoş ol rind məst kim, mey üçün,
Rəhi edibdir kitabı, Quran.*⁷⁸⁰

Müsəddiq burada Şükuhinin fikirlərini qismən doğru izah etməmişdir. Çünki Şükuhi istər bu beytində, istərsə də buna oxşar digər şeirlərində heç zaman meyi Qurandan üstün tutmamışdır. Şübhəsiz, burada Şükuhinin demək istədiyi odur ki, mey içmək könlündən keçsə də, ancaq Quran onu qadağan etmişdir.

Şükuhi “Nəsihəti-cəlalı” əsərində insanın öz gözəlliyi, qəd-qaməti, var-dövləti ilə öyünməsinin zərərindən və faniliyindən bəhs etmişdir. O, yazırdı ki, yazda çəməndə açan güllər, çiçəklər nə qədər gözəl, əsrarəngiz olsalar da, ancaq bunların hər birinin varlığı digəri ilə bağlıdır. Çünki çəməndəki hər bir gül digəri ilə müqayisə

⁷⁷⁸ Əhməd Vüqar, Rzayeva Dilbər. Cənubi Azərbaycan şeiri antologiyası (XIX-XX əsrlər). Bakı, Ecoprint, s.61

⁷⁷⁹ Müsəddiq M. Mirzə Mehdi Şükuhi: həyat və yaradıcılığı. Bakı, Yazıçı, 1988, s.99

⁷⁸⁰ Yenə orada, s.51

olunduqda varlığı mümkündür və hərəsinin də ayrı-ayrılıqda öz dəyəri var. Hər birinin faydası digərinin mövcudluğu ilə bağlıdır. Şükuhi bunu eynilə insanlara da aid etmişdir. Əgər təbiətin şüursuz varlıqları hesab olunan canlıların mövcudluqları bir-birləri ilə bağlıdırlarsa, o zaman şüurlu varlıq qismində görülən insanlar buna daha çox ehtiyac duyurlar. O, yazırdı:

*Zehi aşıq ki, eylər əbr nalə,
Deyil bihudə hərgiz daği-lalə.
Zehi məşuq, bülbül məstü-şeyda,
Görər əksi-camalın güldə peyda...
Əgər eşcarı çəksən tifi-tizə,
Ki, etsən zərrə-zərrə, rizə-rizə.
Nə bir şaxü gülü bərgü səməv var,
Nə hərgiz, hissədə şəkli-şacər var.
Əgər bir beéyzəyə étsən nəzarə,
Əgər bir nüftə görsən aşikarə,
Nə onda bir nişani-badü pər var,
Nə bunda şəkli insandan əsər var.
Verər axır ona bir təbi təyyar,
Münasib balü pər, cəngalü mینگar.
Buna hüsn-i cəmalü çeşmə-əbru,
Qədü-qamət, sərü bir zülfü keysu.
Bir oynatdım bu sərkeş əsbi-xamı,
Çıxıb yoldan, çəkib qırdı licamı.
Qərəz, etmişdi fərvərdin cahanı
Nişatəngiz, çün əhdi-cəvani.⁷⁸¹*

Deməli, Şükuhiyə görə hər bir “aşıq”ın “məşuq”, ya da “məşuq”un “aşıq”ə can atması təbiidir. Sadəcə, şüurlu varlıq olan insanların “aşıq” və “məşuq”luğu təbiətin şüursuz varlıqlarının bir-birlərinə olan münasibətindən fərqlənməlidir. Şükuhinin bu əsərində əsas qayə də, məhz bunu ortaya qoymaq olmuşdur. O, hesab edirdi ki, bülbülün gülə olan sevdasından fərqli olaraq insanların bir-birlərinə sevdası yalnız təbii instiktlərlə, sövqi-təbii hisslərlə bağlı olmamalı, həm də iki şüurlu insan arasında səmimi

⁷⁸¹Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası.4 cildə, I cild.Bakı, “Elm”,1981, s.103

yoldaşlıq, qarşılıqlı hörmət olmalıdır. İnsanlar yalnız sövqi-təbii hisslərlə hərəkət edərək “eşq”ə düşüb özünü bəlaya salmamalı, əql ilə doğru yolu tapmağı bacarmalıdır. Bir sözlə, Şükuhiyə görə əql ilə iş tutmayan insanoğlu üçün “eşq” bir bəladan başqa bir şey deyildir. O, yazırdı:

*Vəli, şuri-məhəbbət bir bəladır,
Bir özgə aləmi-heyrətfəzadır.
Verər qumru könül bir sərv-nazə,
Edər canın fəda Mahmud Əyazə.
Züleyxadan alar can mahi-Kənan,
Satar tərsayə dinin Şeyx Sənan.
Salar eşq aşıqi dəşti-bəlaya,
Qul eylər padişahi bir gədayə.⁷⁸²*

Şükuhi onu da vurğulayırdı ki, əsil müsəlmanın dinindən dönüb kafir olmaması qədər, müşrikin də imana gəlib sözün həqiqi mənasında müsəlman olması mümkün deyildi. Ona görə də, insanoğlu üçün əsas məsələ tapındığı inanca, ürəyində bəslədiyi sevgiyə yalnız hissi “eşq”lə deyil əqlə yaxınlaşması da vacibdir. Bunun üçün də, insanoğlu evdə yatıb qalmamalı, dünyanı gəzib dolaşmalı, kitablar oxumalı bir sözlə, maariflənməli və dünyagörüşünü artırmalıdır. O, yazırdı:

*Əzəl nəfin budur: mənlən bərabər,
Gəzərsən mülki-İranı sərəsər...
Səfərdən tapdı gövhər qədri-kamil,
Səfər eylər hilalı bədri-kamil.
Bilinməz Yusifin Kənanda qədri,
Çox azdır zirənin Kirmanda qədri.
Nə göyçək söz deyib əlhəq ərənlər:
“Bilir çox yaşayandan, çox gəzənlər”.
Görər, əzbəs, həvayi-gərmələn sərd,
Olar püxtə, bəli mərdi-cəhangərd.
Fələk gərdişdədir, sən evdə yatma,
Ki saqqalın dəyirməndə ağartma.*

⁷⁸²Yenə orada, s.106

*Məqamımdı mənim bir qülleyi-Qaf,
Ki orada gizlənir xurşidi-şəffaf.
Əgər olsa əlində durbini,
Görərsən Məşriqü Məğribzəmini.
Dabanın qovza bir az, ol pərəfşan,
Görərsən nisfi-şəb xurşidi-rəxşən.
Əyandır rübi-məskun onda bilfərz,
Xətti-coğrafiyadır, kürreyi-ərz.
Dığırlat, dur tamaşa eylə, bir daş,
Kəmanə bağlasan dəryayə bir baş.
Sevincəkdən əgər atsan həvayə,
Dəyər börkün sənin səqfi-səmayə.⁷⁸³*

Gördüyümüz kimi, Şükuhi bu əsərində insanı yalnız “eşq”lə, ya da kor-koranə inanclarla deyil, eyni zamanda “əql”lə düşünməyə çağırmışdır.

Qeyd edək ki, Şükuhi “eşq” və “əql”in mübarizəsinə dəfələrlə müraciət etmişdir. Görünür, buna səbəb də Şükuhinin dünya, insan, eşq, əql, inam, elm və digər məsələlər münasibətdə dünyagörüşündə yaranmış şübhələr, ziddiyyətlər səbəb olmuşdur. Yəni Şükuhi hər nə qədər “əql”i “eşq”dən üstün tutsa da, burada birmənalı üstünlükdən söhbət getməmişdir. Hətta, o, bəzi məqamlarda “eşq”i “əql”dən üstün də hesab etmişdir. Bu baxımdan onun dünyaca məşhur şair-filosofumuz Məhəmməd Füzulinin “Bəngü-Badə” əsərinə nəzirə kimi yazdığı “Münazireyi-Əqlü Eşq” əsəri çox diqqəti çəkməkdədir. M.Quluzadəyə görə “Münazireyi-Əql və Eşq” poemasına Füzulinin “Bəngü-Badə” poemasının təsiri duyulsa da maraqlı sujet əsasında yazılmışdır: “*Eynilə M.Füzulinin “Bəngü-Badəsi”ndə olduğu kimi, burada da onun şiddətli yerində Eşq Allaha dua edib, yardım istəyir və qalib gələrsə Əqlə zülm etməyəcəyini, təxti-tacını özünə qaytarıb əsirlərini buraxacağına and içir*”.⁷⁸⁴ Yolçu Piriyyəvə görə Şükuhinin bu poeması yalnız Füzulinin “Bəngü-Badəs”si deyil, 18-

⁷⁸³Yenə orada, s.107

⁷⁸⁴ Quluzadə, M. Füzulinin lirikası. Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası, 1965, s. 402

ci əsr Türk şairi Şeyx Qalibin “Hüsn və Eşq” əsərinin təsirindən də uzaq deyildir.⁷⁸⁵

İctimai-siyasi, fəlsəfi-əxlaqi məzmunlu “Münazireyi-Əqlü Eşq” məsnəvəsində o, düşmənçiliyi, müharibələri pisləmiş, mənəvi azadlığı, əxlaqi paklığı, barışı və insani sevgini tərənnüm etmişdir. Allegorik şəkildə yazılmış bu əsərdə Şükuhi, kainat, təbiət, cəmiyyət və həyat haqqında düşüncələrini söyləyir və cəmiyyətin feodal yapısını tənqid edir. M.Müsəddiq yazır: “Şair bu əsəri yazdığı zaman yaradıcılıq və dünyagörüşü nöqtəyi-nəzərindən təkmilləşmiş, kainat və həyat haqqında öz fikirlərini söyləmiş, feodal-mülkədar quruluşuna, dini mövhumata öz münasibətini açıq şəkildə bildirmişdir. Feodalizm quruluşundakı zülmün, ədalətsizliyin və dinin törətdiyi məhdudiyətlərin şahidi olan şair, “Münazireyi-Əql və Eşq” poeməsindən əvvəlözü də islamıyyətin məhdud cəhətlərinin ciddi müqavimətinə rast gəlmişdir”.⁷⁸⁶

O, əxlaqi-fəlsəfi məsələləri “Ruh” şahının oğlanları “Əql” və “Eşq” adlı obrazların timsalında önə çəkmiş, adlarından da göründüyü kimi, birinin əqlinin üstünlüyünü, o birinin də gözəlliyi ilə öyünməsinin mahiyyətini açmağa çalışmışdır. Burada “Eşq”, həyat və yaradıcılıq, hürr həyatın, “Əql” isə hakimiyyətin, gücün simvoludur.⁷⁸⁷ Əslində “Əql” ağıllı, bilikli olsa da, o da özündən razıdır və mənəm-mənəmlik iddiasındadır. Şükuhi “Əql”in dilindən özündən razılığı ya da eqoizmi belə izah edir:

*Pəs nuri-rəsuli-həq mənəm, mən,
Pəs əvvəli-maxələq mənəm, mən.
İnsan mən ilən olur müəzzəm,
Mən etmişəm aləmi münəzzəm.
Hər əhli-rəşadə hədiyəm mən,
Hər peşənin ustadiyəm mən.
Hər kamilə feyzi-mütləqəm mən,
Ayineyi-tələti-həqəm mən.*

⁷⁸⁵ Piriyeu Yolçu. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatında poema janrı. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s.52

⁷⁸⁶ Müsəddiq M. Mirzə Mehdi Şükuhi: həyat və yaradıcılığı. Bakı, Yazıçı, 1988, s.73

⁷⁸⁷ Cənubi Azərbaycan tarixinin oçerki (1828-1927). 1-ci cild. Bakı, Elm, 2021, s.339

*Məndən o kəsin ki, yox nəsibi,
Öz kişvərinin olur qəribi.*⁷⁸⁸

“Eşq” özü də eqoizmdə heç də “Əql”dən geri qalmır. Yalnız “Əql” ilə məcburən etdiyi müharibə zamanı “Eşq”in “ağlı” başına gəlir və üzünü Tanrıya tutaraq deyir:

*Bir bəndeyi-acizəm, xudaya,
Rəhm eylə, köməksizəm, xudaya.
Ya Rəb, təəhhüd eylərəm mən,
Bu çöldə şikəst tapsa düşmən.
Hiç eyləməyəm siyah bəxtin,
Verrəm yenə Əqlə tacü-təxtin.*⁷⁸⁹

Məhz Tanrıya etdiyi bu müraciətdən sonra “Eşq” qardaşı “Əql” üzərində qələbə çalsa da, ancaq verdiyi vədə əməl edərək taxt-tacını onun özünə qaytarır.

Ümumiyyətlə, Şükuhi bu məsnəvisində məcazi obrazlarla (Eşq, Əql, Hüsn, Səbr, Fikir, Zülf, Tel və s.) insanın əsil mahiyyətini açıb göstərməyə çalışmışdır. Burada əsas məsələ insanın rasionel və hissi duyğularının hansı şəkildə öz əksini tapmasıdır. Mütəfəkkir bu əsərində göstərməyə çalışırdı ki, rasionel hərəkətlərin özünə birmənalı haqq qazandırmaq mümkün olmadığı kimi, hissi idrakdan çıxış etməyin özü də tamamilə yanlış görünə bilməz. Başqa sözlə, insan elə bir məxluqdur ki, ağıllı hərəkətləri zamanı da eqoizmə yuvarlana bilər, hissi-intuitiv hərəkətləri zamanı da. Eyni zamanda, bu o deməkdir ki, insan rasionallıqla yanaşı, instiktiv hərəkətləri zamanı humanist mövqə tuta bilər. Yəni burada rasionel yolu tutmuş “Əql” nə qədər ağıllı olursa olsun, o da, eqoizmə, ya da humanizmə üz tuta bildiyi kimi, hissə üstünlük verən “Eşq”də də eyni şeyləri görmək mümkündür. M.Müsəddiq yazır: “Münazireyi-Əql və Eşq” poemasında romantika ilə realizm, azadlıq və əsarət, Əql və Eşq üz-üzə dayanır. Eşq – həyat, yaradıcılıq, ilham, qəm və kədər in unudulması, bir sözlə, azad, şən və xoşbəxt yaşamaq rəmzidir. Əql – hakimiyyət,

⁷⁸⁸ Cənub ulduzları (şeirlər və poemalar). Bakı, Yazıçı, 1982, s.81

⁷⁸⁹ Yenə orada, s.88

acgözlük, işğalçılıq, rəyasət, qəsbkarlıq, şan-şövkətə sahib olmaq, qarşıya çıxan çətin məsələləri qılınc gücünə həll etmək istəyən bir surətdir”.⁷⁹⁰

O ki qaldı, Əql və Eşqin uyğun olaraq övladları olan Dil və Hüsün obrazlarına Şükuhinin bu qəhrəmanları atalarından fərqli olaraq ağıllı, tədbirli və humanistdirlər. Ataları Əql və Eşq hakimiyyət uğrunda müharibə aparanda məcburən buna cəlb edilən Dil və Hüsün sülh tərəfdarıdır. Burada Eşqin də müharibə tərəfdarı olmaması Hünlə Dili sevdirsə də, müharibə baş verir. Bu müharibənin sonunda da qalib gələn Əql və onun sərkərdələri (Xəyal, Nəzər, Nəğmə, Fikir, Tədbir, Şeyxi-riya və b.) deyil, məhz Eşq və onun silahdaşları (Zülf, Ləb, Tel, Qəmzə, Xumar, Xal və b.) qalib gəlir. Cəfər Xəndana görə isə ümumilikdə bu əsərini Şükuhi yeniliyin köhnəliyə qalib gəlməsi ruhunda yazmışdır. Xəndana görə şair Əql və Eşqi köhnə nəslin, Hüsün və Dili yeni nəslin nümayəndəsi kimi təsvir edərək, “atalar və oğullar” mövzusunda toxunmuşdur. Onun fikrincə, Şükuhi ataların yeni zəmanə üçün köhnəlmiş olduğu qənaətinə gələrək onların bir sıra hərəkətlərinə tənqidi münasibət bəsləmişdir.⁷⁹¹ Xəndan yazırdı: “Şükuhi bu dastanında Əql ilə Eşqin birləşməsi qayəsini irəli sürür. “atalar” bunu bacarmadıqları halda, “oğullar” bacarırlar. Şair isbat edir ki, Fərhad bu yol ilə getdiyi üçün, yəni həm əqli ilə Şirinin məhəbbətini qazandığı, həm də eşq ilə xariqələr yaratdığı üçün tarixdə daha şərəfli ad çıxarmışdır”.⁷⁹²

Ümumiyyətlə, yalnız sözügedən poemada deyil, Şükuhinin digər fəlsəfi şeirlərinin mahiyyətində insanın “eşq”lə, yoxsa “ağıl”la yaşamaq və yaratmaq məsələsi mühüm yer tutmuşdur. Özünü “Fərhad” kimi təqdim edib xəyali “Şirin” uğrunda mübarizə edən Şükuhinin dünyagörüşündə əxlaqi-mənəvi keyfiyyət hər şeydən yüksək olub eşq hər zaman əqlə bir addım üstün

⁷⁹⁰ Müsəddiq M. Mirzə Mehdi Şükuhi: həyat və yaradıcılığı. Bakı, Yazıçı, 1988, s.75

⁷⁹¹ Xəndan Cəfər. Seçilmiş əsərləri. Üç cildə, 2-ci cild. Bakı, Çaşıoğlu, 2010, s.39

⁷⁹² Yəni orada, s.40

tutulmuşdur. Bu anlamda onun müraciət etdiyi “Şirin” sadəcə məcazi xarakter daşıyır, burada əsas müqəddəs sevgidir:

*Zülfün güli-ruyində gəlir rəqsə həvadən,
Guya ki, düşüb cənnətə bir zəngilər oynar.
Həmiylə mənə belə baxar, nərgiz-i məstin,
Qan tökməyə yərdən dəyəsan cəngilər oynar
Pəymanəyə baxdıqca gələr rəqsə Şükuhi,
Qəlyanı görəndə necə kim bəngilər oynar.*⁷⁹³

M.Müsəddiq yazır ki, burada pak insan məhəbbətinin tərənnümü əsas yer tutur. Onun fikrincə, bu məhəbbət insani və ümumbəşəri əhəmiyyətə malik olan bir məhəbbətdir. İnsana doğma münasibət, sədaqət, gözəli tərənnüm, vüsəl uğrunda bütün bəlalara dözmək Şükuhi lirikasının əsas xüsusiyyətləridir: “Sufizm poeziyasındakı mistika, ilahi məhəbbət, piri-muğan və yaxud vəhdəti-vücutda əslinə, yəni “vücuti-kül”lə qovuşmaq uğrunda əzab-əziyyətə dözməyin əksinə olaraq, səadətə qovuşmaq, vüsala yetmək, sevgilisini yolunda hər cür çətinliyə dözmək Şükuhi lirikasına xas cəhətlərdir. Şükuhi də öz sələfi və ustadı Füzuli kimi məhəbbəti həyatın mənası, səadətə açarı, xoşbəxtliyin və qabiliyyətin rəhni hesab edirdi. Şairə görə məhəbbətsiz həyat, həyatsız məhəbbət yoxdur”.⁷⁹⁴

Müsəddiq daha sonra yazırdı ki, Şükuhinin şeirlərində insan, onun istək və arzuları, habelə təbiət gözəllikləri canlı və təsirli şəkildə tərənnüm edilmişdir: “İnsani məhəbbəti hər şeydən üstün tutan şairin lirikasında həyata və təbiətin gözəlliklərinə vurğunluq daha qabarıq şəkildə gözə çarpır. Bu da təsadüfi deyildir. O həm poetik zövqə malik olmuş, həm də Marağanın misilsiz təbiətinin ağışında yazıb-yaratmışdır”.⁷⁹⁵ Doğrudan da, Şükuhinin şeirlərində insanın təbiəüstü olması, yəni fəvqəlliyi ifadə edilmişdir. O, bir şeirində yazırdı:

*Üzüvə lələ desəm, lələyi-həmra sevinər,
Bu boya sərvi desəm, sərvi-dilərə sevinər.*

⁷⁹³ Cənub ulduzları (şeirlər və poemalar). Bakı, Yazıçı, 1982, s.32

⁷⁹⁴ Müsəddiq M. Mirzə Mehdi Şükuhi: həyat və yaradıcılığı. Bakı, Yazıçı, 1988, s.50-51

⁷⁹⁵ Yenə orada, s.64-65

*O qara gözlərivü nərgizə oxşatsam əgər,
Fəxrən gülşən ara nərgizi-şəhla sevinər.
Sevinər dil, ləbi-nuşinüvü görcək necə kim,
Rindi-şuridə görüb sağəri-səhba sevinər.*⁷⁹⁶

Şukhi yeri gəlmişkən, Seyid Əbulqasim Nəbatinin axıçı sufiyanə şeirlərindən də yararlanmışdır. Məsələn, Nəbati bir şeirində belə yazırdı:

*Üryani zar oldum yenə, məcnunə bax, məcnunə bax
Sultani ğar oldum yenə ,hamunə bax, hamunə bax
Daş üstə qoydum başımı, tökdüm ümmanə yaşımı
Tufani nul oldum yenə, ceyhunə bax, ceyhunə bax....*

Şukhi, Nəbatinin həmin şeirinə nəzər salıb ilham alaraq belə bir qəzəl yazırdı:

*Bu bivəfa, bu bivəfa dünyaya bax, dünyaya bax
Saldı məni məcnun kimi, səhraya bax, səhraya bax
Düş Mehdinin sorağına gəl yengəcə qabağına
Gəl bir neçə həmrəzi gör dünbəkçi edən nazi gör
Aşiq əlində sazi gör surnaya bax, surnaya bax
Övrətləri sədrineşin kişiləri tərək edib işin
Gör necə ağardır dişin mollaya bax, mollaya bax....*

Yaxud da, o, Nəbatinin “Səba məndən söylə o gül üzərə, Bülbül gülüstanə gəlsin ya gəlməsin? Bu hicran düşkününü, illər xəstəsi Qapuna dərməna gəlsin ya gəlməsin?” şeirindən irəli gələrək yazırdı:

*Bir deyən yoxdur o məhcəmalə
Aşiqi-nalan gəlsin, gəlməsin?
Həsrəti çoxdur bəzmi-vüsələ,
Bu didəgiryən gəlsin, gəlməsin?
Aşiqi-zarın gülşəni-nazə
Gəlibdir, səndən istər icazə.
Buyur bir görüm, ey güli-tazə.
Nə oldu fərman, gəlsin, gəlməsin?
Aşiqin sənsiz didəgiryandır,
Lalətək bağırı qüssədən qandır.
Hər nə hökm etsən, bəndəfərmandır,
Ey şəhi-xuban, gəlsin, gəlməsin?*

⁷⁹⁶Cənub ulduzları (şeirlər və poemalar). Bakı, Yazıçı, 1982, s.43

*Aşiqin sənsiz bil şadlıq etməz,
Öluncə səndən əl çəkib getməz,
Heç kəs öz yarın belə sinsitməz,
Ey sənə qurban, gəlsin, gəlməsin?
Bülbüli-zarın ruzi-ələstdən,
Nalə çəkməkdən düşdü nəfəsdən,
Ha elə-belə künci-qəfəsdən,
Naləvü-əfğan gəlsin, gəlməsin?
Çox yubandırma, gəl səni tan,
Xaki-dərində Naşiyi-zari,
Di qurtar, kafir, bu biqərari,
Öldü müsəlman gəlsin, gəlməsin.⁷⁹⁷*

Başqa bir şeirində o, Nəbatiyə nəzirə olaraq yazırdı:

*Rəqs eylədim gəşt eylədim meyxanədən meyxanəyə
Tökdim şərabi lələqun peymanədən peymanəyə
Eşqi uzare məhvəşi yandırdı bu möhnətkeşi
Mizanmış eşq atəşi pərvanədən pərvanəyə
Saqi tez ol keçdi gecə fərdə qəmi gəlməz vəcə
Al kasəni ver kuzəni məstanədən məstanəyə
Qurban o zulfü nazənin beylə şikəncə eşqinə
Hey açılır hey bağlanır divanədən divanəyə
Qan ağlasın aludələr şad oynasın asudələr
Mali cəhan billah qalır biganədən biganəyə
Gülşən verildi bülbülə qonsuz o güldən bu gülə
Qismətdə bayquşlar yeri viranədən viranəyə
Vaizliğin tərək etmədin bir mərifət tərək etmədin
Verdin Şəki quş əcəb əfsanədən əfsanəyə.*

Mirzə Mehdi Şukuhinin fəlsəfi şeirlərindən təsirlənib ona nəzirə yazan şairlər də olmuşdur. Onlardan ən tanınmışı şair-mütəfəkkir Hüseyn Cavidin adını çəkmək olar. O, Şukuhinin aşağıdakı şeirinə çox böyük dəyər vermişdi. Şükuhi yazırdı:

*Nə səndə bu qədər itab olaydı
Nə məndə bu istirab olaydı ekaş olaydı səbt dərdim
Hər qissəsi bir kitab olaydı ekaş nə bu günə düşəydim*

⁷⁹⁷ Şükuhi M.M. Qoşmalar // XIX əsr Azərbaycan şeri antologiyası, Bakı, "Şərq-Qərb", 2005, s.204

Nə ömrümə bu hesab olaydı...

H.Cavid isə Şükuhinin həmin şeirinə nəzirə olaraq yazır:

Nə eşq olaydı nə aşıq nə nazlı afət olaydı

Nə xalq olaydı nə xaliq

Nə eşqü həsrət olaydı

Nə dərd olaydı nə dərman

Nə sur olaydı nə matəm

Nə aşıyanə və vüslət

Nə bar firqət olaydı...⁷⁹⁸

Beləliklə, Şükuhinin dünyagörüşünə ümumi nəzər saldıqda görürük ki, o, öz dövrünün klassik mədəni-fəlsəfi ənənəsindən nisbətən uzaqlaşaraq yeni dövrün fəlsəfi təfəkkürünə xeyli dərəcədə yaxınlaşmışdır. Hər halda o bir tərəfdən ənənəvi fəlsəfi təfəkkürdən çox uzaqlaşmasa da, ancaq tamamilə onun çərçivəsində ilişib qalmamışdır da. Belə ki, Şükühi həm ictimai-fəlsəfi, həm də ictimai-siyasi məsələlərə münasibətdə öz sözünü deməyə cəhd göstərən, bir çox hallarda da bunu bacaran bir ziyalı idi. Görünür, onun bir qədər irəli görüşlü olmasında Osmanlıya və digər ölkələrə etdiyi səyahətlər də mühüm rol oynamışdır. Şükühi milli-dini dəyərlərə münasibətdə və fəlsəfi təfəkkürdə əsas nüvədən kənara çıxmasa da, ancaq yenilikçi, mütərəqqi təfəkkürə meyil göstərməsi əsərlərində açıq şəkildə hiss olunur. Belə ki, o ənənəvi “aşiq-məşuq”, mərsiyəçilik mövzularına biganə qalmamaqla yanaşı, onlardan müəyyən dərəcədə uzaqlaşaraq ilərigörüşlü, mütərəqqi fəlsəfəçiliyi ilə də seçilmişdir.

⁷⁹⁸ Həmrəz Rza. Mərzə Mehdi Şukuhi. Türkcə - farsca üç aylıq mədəniyyət və toplumsal dərgi, il:1, sayı:1, 1395 h.ş paiz fəslı, Təbriz, s.192

تورکجه – فارسجا اوچ ایلیق مدنیت و توپلومسال درگی، ایل: 1 / سایه: 1 / پاییز 1395 - تبریز - ص 192

ƏBUTURAB AXUNDOĞLU

Həyat və yaradıcılığı. XIX əsrin tanınmış din xadimi, Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Əbuturab Axundov (1817-1910) Bakıda-İçərişəhərdə anadan olmuşdur. A.Mövlayi yazır: “Cavan yaşlarında Nəcəfi-əşraf dini hövzəsinə yola düşmüş və bir neçə il bu müqəddəs hövzədə “Sahibi-Cəvahir” kimi məşhur olan Həzrət Ayətullahül-üzma Şeyx Məhəmməd Həsən Nəcəfi, Ayətullah Ağa Seyid İbrahim Qəzvini, Ayətullah Şeyx Məhəmməd Hüseyn Razi İsfəhani və bir ehtimala əsasən də, Şeyxi-əzəm Ayətullahül-üzma Mürtəza Ənsari kimi böyük alimlərdən dərs almışdır. Bununla da o, müctəhidlik məqamına ucalmışdır. O, bir müddət müqəddəs Mədinə şəhərinə gedərək, orada Həzrət Peyğəmbərin (s) hərəminin və Bəqi qəbiristanlığının kənarında məskunlaşmışdır. Oradakı bəzi alimlərdən bəhrələnib, elmi-mənəvi məqamlarını təkmilləşdirmişdir. Bunun ardınca doğma yurduna qayıdaraq, Bakının Əmircan məscidində camaat namazı, dini maarifləndirmə, təbliğ, moizə həmçinin digər dini-mədəni fəaliyyətlərlə məşğul olmağa başladı”.⁷⁹⁹

Ə.Axundov “İslamın təfriqəsi səbəbləri”, “Bizə hansı elmlər dazımdır?” və başqa əsərlərində İslam birliyi ideyasını geniş şəkildə təbliğ etmişdir.

O, 1910-cu ildə Bakıda vəfat etmişdir.

Dini-fəlsəfi dünyagörüşü. Ə.Axundov Müşkat adlı müəllifin “Əsəri-Müşkat”ına nəzirə olaraq yazdığı “İslamın təfriqəsi səbəbləri” kitabında “İttihadi-islam”ın (İslam birliyinin) reallaşması üçün yollar aramışdı. Bu anlamda o, “Əsəri-Müşkat”da İslam birliyinə əngəl kimi irəli sürülmüş doqquz məsələni izah etməyə və çıxış yolları göstərməyə çalışmışdır.

Qeyd edək ki, “Əsəri-Müşkat”da irəli sürülmüş **birinci məsələ** odur ki, İslam ümmətinin, din alimlərinin niyyəti və amalı “ittihad” olsa da, reallıqda bunun əksinə müsəlmanlar arasında

⁷⁹⁹ Mövlayi Adil. Qafqazda elm dünyasının ulduzları. Bakı, “Bahar”, 2013, s.29

ixtilaf vardır. Din alimləri də bütün zamanlarda ittihad və ixtilaf məsələlərinə aid öz baxışlarını irəli sürmüşlər. Burada da əsas məqsəd o olmuşdur ki, müsəlmanlar ittihad istədikləri halda, ixtilafa səbəb nə olmuşdur: “Müqəddəs islam dini daxilində olan müxtəlif firqələrindən, insafli alimlərindən, himmətli ariflərindən və mürüvvətli aqillərindən sual olunur ki, aya ümumi firqələrin iqrarı və niyyəti, amalı və arzusu ittihad deyirmi? Bəs ortalıqda olan ixtilaf haradan tövliid (yaranıb) edib; bunun məbdəni, mənbəni və məsrəri kimdir? Bu sualdan sonra keyfiyyəti-ixtilafda təfsilat yazıb ittihad və ittifaqın mühəssənətini bəyan edəndən sonra, ixtilafın mənbə və məsdərini bəyan edib, ittihad və ittifaqın yolunu göstərmişdir. Belə ki, buyurur bu xüsusda nəzəri-zəifanəmizə görə əhli-bəsirətin hüzuruna ərz olunur ki, ixtilafın illəti-əsiləsi həyət-i-islamiyyənin mərkəzi-vahidə mütəvəccəh olmadığındadır. Zira ki, ittihad hasil olmaz, məgərini ki, camaat bir mərkəzə təvəccəh edələr, bu mənayə ki, nuri-Məhəmmədiyyə (s.a.v.) hanki bir nəfsi-müqəddəsdən tulu etmiş olsa o vücudi-mübarəki özlərinə pişüva qərar verərlər və ta şəxsin rəcabati rəf olunmaz isə o mərkəz nuru da tanıya bilməz”.⁸⁰⁰

Axundoğluna görə, müsəlmanlar arasında ixtilaf və iftiraq Peyğəmbərin dövründən başlamışdır ki, bu zamanacan ümmət arasında qalib və qiyamətə qədər də qalacaqdır. Yalnız qiyamət günündə Peyğəmbər bütün məzhəbləri yer üzündən qaldıracaq ki, dünyada yalnız bir din və bir məzhəb olacaqdır. Ancaq qiyamətə qədər dinə zahirən tapınan münafıqların “təvilati-nəfsaniyyəsi” möminlərin ixtilafına səbəb olaraq davam edəcəkdir. Çünki münafıqlar əhli-iman libasını geyinsələr də, zahirən müsəlman, daxilən isə kafirdirlər. Çünki Məhəmməd peyğəmbərin (s) günbəgün tərəqqi və inkişaf edən “diyyəneti-İslami”ni görən, bu səbəbdən nifaq odu ilə yanan münafıqlar “...bu xəyalə düşdülər ki, kəlməyi-həqqi nüfuz və cərəyanından mane olsunlar və diyyəneti-islamiyyənin möhkəm əsasına xələl yetirib xərab etsinlər. Pəna qoydular əhadisi-məculə nəvayi-nəfslərinə müvafiq cəl edib Rəsuli-əkrəmə nisbət

⁸⁰⁰ Axundoğlu Əbuturab. İslamın təfriqəsi səbəbləri. Bakı, Azərənşr, 1993, s.14-15

verdiklər və onların zahirən islah olmaqlarına görə möminlərə o əhadisi-məcələni əxz və nəql və rəvayət və etiqad və əməl etməyə başladılar. Çünki münafıqlar məlum və müşəxxəs deyildilər və möminlər münafıqları möminlərdən təmiz və təşxis etməyə qadir olmamaq səbəbinə onların əhadisi-məcələlərinin Rəsuli-əkrəmdən əxz olunmuş əhadis bulub əxz etdiklər”.⁸⁰¹

Deməli, münafıqlar bir çox əməllərinə görə, Peyğəmbərlə bağlı hədislərə müraciət edirdilər ki, Peyğəmbər də buna belə aydınlıq gətirirdi; hər bir hədis surələrə uyğundur, ancaq hər hansı hədisə görə Qurana ərz edilməlidir, əgər hədis Qurana uyğundursa Peyğəmbərin sözüdür, yox hədis Qurana uyğun deyilsə onu gətirən şeytandır. Bu anlamda İslamın ittihad və ittifaqı məsələsində ayələrə uyğun gələn hədislər doğrudur. Deməli, İslam dinində ittihad və ittifaqın əsas sütunu, İslam millətinin təməli, ixtilafın isə əsas əngəli Qurani-Kərim və Peyğəmbərdir. Axundoğlu yazır: ““Hər bir şey Rəsul sizi məmur etdi, onu əxz edib əməl edin və hər bir şeydən sizləri nəhy buyurdu o şeydən çəkinin”. Bu ayənin müfadinə (“Allaha itaət edin; Peyğəmbərə itaət edin”) ayəsinin müfadinə görə o Həzrət mərkəzi-islamdır, lakin bu etibarə görə ki, müştəhəri-kələmullah və hakiye-kitabullah, o Həzrət özü də məmur idi kitabı-allahi-təaliyə tabe və amil olmağa, belə ki, buyurub: “Tabe ol kitaba ki, sənə vəhy olunur”. Bəs həqiqəti-vaqiədə məhək və mizam və mərkəz kitabı-allahi-kərim, yəni Qurani-Şərifdir. Bəs milləti-islam bu mizan və bu mərkəzdən qeyri bir ayrı mizan və mərkəzə alim və arif olmamışdır”.⁸⁰²

Axundoğlu yazır ki, Peyğəmbər zamanında münafıqlarla möminləri bir-birindən ayırmaq, eyni zamanda müsəlmanlar arasında olan ixtilafı aradan qaldırmaq mümkün olduğu halda, Peyğəmbərdən sonra bu məsələ xeyli çətinləşmişdir. Doğrudur, müsəlmanlar üçün ixtilafa yol verməmək, eyni zamanda münafıqları möminlərdən ayırd edib islam millətini bir mərkəzə tutmaq üçün Qurani-Şərif və Peyğəmbərlə bağlı hədislər vardır.

⁸⁰¹ Yenə orada, s.17

⁸⁰² Yenə orada, s.19

Axundoğlu yazır: “Və lakin qüvveyi-afilələrin və qovayi-müdərəkilərin ixtilafı və təbayünü bədihiyyati-əvvəliyyədəndir. Heç bir aqıl münsif qüvvələrin müxtəlif olmağını inkar edə bilməz. Qüvvələrin müxtəlif olmağına görə mərkəzi vahiddən istinbat etdikləri müxtəlif olmuşdur. Üləmaya tabe olan əvamilərin hər bir firqəsi bir alimə müqəllid olduqlarına görə aralarında ixtilaf hasil olub əqdən və əmələn müxtəlif olmamışlar. Məlumdur üləma və əvam bu ixtilaf və iftiraqda təvəcəhləri bir mərkəzə olmaq səbəbinə görə məzur və məcur derlər, zira ki, o, mərkəzi-vahiddə buyurub: “Allah təklif etməz heç bir nəfsə, məgər o nəfsin vəsi qədərincə” üləmayi-ələmin səyləri cəhdi-vəsiddən sonra o olubdur ki, mərkəzi-vahiddən istifadə və istinbat etmişlər və bu günə ixtilaf ki, zikr olundu, milləti-islam arasında vaqə olub və olmaqdadır və olacaqdır ta ki mehdayi-mövudi-qayemi-qeybi zühur edə cəmiyi-məzhəbləri yer üzündən götürüb, diyanəti-islamiyyəni ki, din və şəriəti-seyyidi-ülmürsəlidir zahir edib cəmiyi-bidətləri zayil və cəmiyi-sünnələri qayim buyurana qədər Qayemi-qeybi zühur etməyib cəmiyi-milləti-islama lazımdır. Qurani-şərifə təvəcəh etsinlər və Quranın nuru ilə münəvvər olsunlar və onun ehkamına əqdən və əmələn mütəqəd və amil olsunlar”.⁸⁰³

Azərbaycan Türk mütəfəkkirinə görə, bütövlükdə Qurani-Kərimin mərkəz və mizan olması şübhəsizdir. Bu anlamda müfəssirlərin çoxu Qurandakı ayələrinin də çoxunun müxtəlif deyil, müttəfiq olduğu qənaətdədirlər. Axundoğlu yazır: “Bu ittifaqın səbəbinə əksəri-ehkam və əqayiddə ittifaqları məlumatındadır. Məhəlli-təəcəb budur ki, Müşkat cənabları buyurur ki, cəmiyi-məsələləri müxtəlif və naməlum qalmışdır. Heç bir mühərrir və müəllifdən bir belə böhtan və iftira və kizb üləmayi-elami-milləti-islama olunmayıb və deyilməyibdir. Bu hal o ki ittifaqi və icmai məsələlərin üləmayi-millət arasında həddən ziyadə olmağı fəhm və elm sahiblərinə məlum və aşkardır”.⁸⁰⁴

⁸⁰³ Yenə orada, s.20-21

⁸⁰⁴ Yenə orada, s.22

O yazırdı ki, “Əsəri-Müşkat”da deyilən kimi, Qurani-Kərim yalnız üç qismdən: 1) ehkam və ibadət, 2) zühurati-Ənbiyayi-süüfidə vüquyə gələn qisas və hekayət, 3) mütəşabihat, beşarat, qiyamətə, saətə dair işarətdən ibarət deyildir: “Bu kəlamdan belə məlum olur ki, Qurani-Şərifdə məarif-i-ilahiyyə və əqayidi-islamiyyəyə və əxlaqi-kərimiyəyə və sifati-zəmiməyyəyə dair ayat Kitabı-kərimdə nazil olmayıb və əndaz və mütəhzirə mütəlliq ayat və Qurani-Kərim ayatında təfəkkür və tədəbbürə təhris və tərgib etmək üçün ayat nazil olmamışdır. Hansı ki, bu sureyi-qəmərdə ayeyi-mübarəkə yeddi dəfə mükərrər olmuşdur”.⁸⁰⁵

İmam Mehдинin zühuru məsələsinə gəlincə, Axundoğluna görə “Əsəri-Müşkat”da üstüörtülü şəkildə iddia olunduğu kimi, Qurana və Peyğəmbər hədislərinə uyğun gəlməyən hər hansı zühurun baş verməsi və bunun əsasında da İslam mərkəzinin, İslam nıcatının olması mümkün deyildir. O, yazır: “Qurani-şərifdən qeyr mərkəzi-digər olmayıb və olmayacaq, məgər qayimi-qeybi Mehdi mövud və o Həzrətin də mərkəz və mizani-islamiyyəsi Qurani-Şərif və diyanəti-islamiyyə olacaqdır. Və o Həzrətin zühurunun əlaməti-xariciyyəsi hənuz təmamən də kəmalən zahir və vaqe olmayıbdır, dəvayi-zühur edən ruz o iftirai-qayimiyyət və məhdiviyyəti özünə bağlayıbdır. Mehdiyi-mövudun zühur və xürocunı Rəsuli-əkrəm vədə buyurmuşdur və onun zühuru üçün əlamət təyin etmişdir. Gərək o əlamətlər hamısı bu aləmdə hadis və vaqe olsun və xod Mehдинin özündə əlaməti-daxili bəyan etmişdir. Əlaməti-xaricə vüquindən sonra əlaməti-daxilə Mehдинin özündə lazımdır mühəqqiq olsun. O vaxt müddən zühurun dəvəsi təsdiq olsun. Əlaməti-xaricə təmamən və kəmalən hadis olmayıb və əlaməti-daxilənin heç birisi müdəyyəi-zühurda mühəqqiq olmayıb. Bu halda necə ola bilər müdəni zühura biət edib, onun dəvasını edək. Əgər bəna bunu olsa ki, Rəsuli-əkrəmin xəbərlərini təkzib edək, onda lazım gəlir. Mehдинin zühurunun xəbirin də təkzib edək”.⁸⁰⁶

⁸⁰⁵ Yenə orada, s.23

⁸⁰⁶ Yenə orada, s.25-26

Axundoglu hesab edirdi ki, İslam dinində imam Mehdidən başqa bir şəxsin zühurundan danışmaq mümkün deyildir. İmam Mehdinin zühuru isə hələlik tamamən, kəmalən başa çatmadığı üçün müsəlmanların onu gözləməkdən başqa çarələri yoxdur. O, yazır: “Rəsuli-əkrəm vədə buyurduğu Mehdi o kimsədir ki, məşariq və məğarib ərzə malik dini-islami və cəmiyi-ədyana qalib və cəmiyi-məzahibi-müxtəlifəni yer üzündən rəf edəcəkdir. O vaxt ayeyi-kərimə “Bütperəstlər istəməsə də dinini bütün dinlərdən üstün etmək üçün Peyğəmbərini doğruluq rəhbəri Quran və gerçək dinlə göndərən Odur” təvili zahir bahir olacaqdır”.⁸⁰⁷

İslam təfriqəsi ilə bağlı Müşkatın irəli sürdüyü **ikinci məsələ** odur ki, münafıqlarla müttəqi müsəlmanları bir-birindən hansı əlamətlərinə, xüsusiyyətlərinə görə ayırmaq mümkündür: “Yəni adları bir olan iki qism möminlərin bir-birindən təfəvütü nədir ki, bir qismi Allahın vəhdaniyyətində qəlbədən və dildən iqrar edən və ənbiiyayi-kiramim nübüvvətini yəqin eyləyən və əimməyi-ətharın vilayətinə qail olan müttəqqi qismidir ki, və o biri qismi yalnız dildə iqrar eyləyib qəlbədən inanmayan münafiq qismidir. İndi bu iki qism mömündən hər birisi öz həddi zatında məlumdur və bir-birindən yerdən göyə qədər təfəvütü vardır. Hərgah başqalar istəsələr tanıyalar ki, bu cəmaəti-islamiyyənin içində hanki bir nəfər müttəqiyi-xalisdır və hanki bir nəfər münafiqi-sərfdır... Zira ki, cəmiyi-əhli-idraka, vazeh və məlumdur hal-hazırımız bir hal olub ki, bu firqə o bir firqəni münafiq bilir və o tayifə də bu tayifənin o firqənin də fəlil və bürhani Qurani-Kərimdəndir. Bu firqənin də o firqə bu firqəni mərdud və müxalif və düşməni-zidd və əhli-zələlət və kazib və münafiq sayır və öz hesabına əl verən dəlil və bürhan ayati-mübarəkədən və əhadisi-şərifədən müntəxəb edib iqamə etməkdədir. Və həkaza bu firqə o birisi üçün küfr və zələlət və zindiqə və nifaq sübut etməkdədir”.⁸⁰⁸

Bu məsələ ilə bağlı Müşkat hesab edirdi ki, Peyğəmbərin özü ilə bağlı olan dini qayda qanunlara, ya da zühur edəcək imam

⁸⁰⁷ Yenə orada, s.28

⁸⁰⁸ Yenə orada, s.29

Mehdiyə görə münafiq ilə müttəqini bir-birindən ayırmaq, sadıqlə kazibi bir-birindən təmizə çıxarmaq mümkündür. Axundoğluna görə də, müttəqi ilə münafiqi bir-birindən ayırmaq çox çətin olsa da, - çünki hər ikisi özünü haqlı bilir və haqlı olmasına sübut kimi də həm müttəqilər, həm də münafıqlər Qurandan və Peyğəmbərin hədislərindən dəlil gətirirlər, - bütün hallarda əsasən Quran bu məsələdə mühüm rol oynamaqdadır. Başqa sözlə, yalnız Peyğəmbərə, ya da imam Mehdiyə əsaslanaraq münafıqlərlə müttəqi müsəlmanları bir-birindən ayırmaq mümkün ola bilməz. Axundoğlu yazır: “Həqiq və fəqir ərz edirəm vücudi-müqəddəs ki (imam Mehdi-F.Ə.), mizan qərar verilib hər kim olursa-olsun mizan və əlamət ola bilməz. Zira ki, o vücudun hər zamanda mövcud olmağı (mümkün) deyildir. O vücudi-müqəddəs dünyaya gəlməkdən qabaq mizan və əlamət hanki vücudi-müqəddəs olubdur. Məlumdur hər zamanda münafıqlər olublar. Rəsuli-muxtar və əimmeyi-əthar dünyadan rehlət edəndən (köçəndən) sonra hanki vücudi-müqəddəs mizan olubdur və hanki əlamət vasitəsilə keçən zamanlarda münafıqləri tanımayıblar. Vücudi-müqəddəs hazırda olan münafıqlərin təşxis və təmyizi üçün əlamət və mizan olursa vücudi-müqəddəs rehlət edəndən sonra vücuda gələn münafıqləri tanımaq üçün mizan və əlamət olmayacaqdır. Daha uzaq yerlərdə olan münafıqlərin təşxis və təmyizi üçün əlamət ola bilməyəcəkdir. Bəlkə hazırda olan münafıqlərin tanınması üçün də mizan və əlamət ola bilməz”.⁸⁰⁹

Axundoğluna görə münafiq müsəlmanları müttəqi müsəlmanlardan ayırmaq hər zaman çətin olduğlu üçün, hazırda da münafıqlərin ortaya çıxması ilə bağlı Qurandan başqa bir mizan və əlamətin olması müşküldür. Hətta, Allah-Təala münafıqlərlə bağlı Peyğəmbərə də buyurub ki, “Sən münafıqləri bilməzsən, Biz biləriz onları”. Deməli, Allah münafıqlərin tanınmağını Peyğəmbərə belə, lütf etməmişdir. Deməli, imam Mehдинin də münafıqləri tanınması səlahiyyəti olmayacaqdır. Axundoğlu yazır: “Buna görədir münafıqləri və mürtədləri tanımaq üçün mizan Qurani-şərifdir. Hər

⁸⁰⁹ Yenə orada, s.31

bir insan ki, müddəyi-islamiyyət olub əgər etiqadını əmələn Qurani-şərifə müvafiqət etməyə, Qurani-şərifə müxalif əqidələr izhar ibraz edə, əlbəttə, küfr və nifaq və irtidada məhkum olacaqdır. Bəzi əqayid və əmal ki, əhadisi-mütəvatirə ilə həddi-zərurətə yetişib zəruri-dini-müslimin olubdur. Onların inkarı qövlən və felən səbəb olacaqdır münkirin küfr və irtidada məhkum olmaqlarına”.⁸¹⁰

Axundoğluna görə, Müşkatın iddia etdiyi kimi, imam Mehдинin münafıqlərlə müttəqiləri bir-birindən ayırmaqda mizan olması məsələsi nə Quran ayələrində, nə də hədislərdə keçmir. Üstəlik, Müşkatın imam Mehдинin mizan olacağı ilə bağlı münafıqlərlə müttəqilərin ortaq rəydə olması mülahizəsini də Axundoğlu rədd edir. O, yazır: “Cənabi Müşkat öz kəlamının lazıması o idi ki, bir mizan zikr edəydi ki, hər iki tərəf onun mizan olmağına razı və qail olaydı. Ona görə də biz tayifeyi-müslimin nəbiyyi-xatəm (peyğəmbərlərin) və əimeyyi-əthar (imamların) rehlətlərindən (bu dünyadan köçmələrindən) sonra bir vücudi-müqəddəs ki, cəmiyi-əнвар və şüunati-Məhəmədiyyə ondan zühur və bürüz etmiş ola dünyaya gəlməsini qayəti-inkarda münkir varıq, məgər vücudi-müqəddəs Mehdiyi-mövüdi. Pəs, o vücudi-müqəddəs hənüz dünyanı öz ənvari-lamiasilə münəvvər buyurmamışdır. əlaməti-zühuri itmamə yetməmişdir. Müddəi zühuri təsdiq edib əlaməti-zühuri xiyaləti-fasidə ilə etmək əmrəzi-nəfsaniyyeyi-şeytaniyyənin nətəyicindənidir. Və əlaməti-daxiliyyə bil-küllüyyə ədim üleyin və sərə olmuşdur. Elə halda müddəi zühuri təsdiq etmək məhzi-cəhalət və sərfi-vəqahətdir...”.⁸¹¹

İslam dünyasının təfriqəsinə səbəb olaraq **üçüncü məsələ** kimi, nəfsi-məsumla qeyri nəfsi-məsumi bir-birindən necə fərqləndirilməsi göstərilmişdir. “Nəfsi-məsum ilə qeyri-məsum nə mizan ilə təşxis etmək olur, yəni ismətə sahib olan bir zati-müqəddəsi cayiz-ül-xəta bir şəxs ilə necə təyin edib və təfriq etmək olur, əgərçi bu iki cinsin bir-birindən təfavüt və fərqi çoxdur və o

⁸¹⁰ Yenə orada, s.31

⁸¹¹ Yenə orada, s.33

əlaməti-fariqələri müşəxxəs olmadığı surətdə biri-birindən ayırıb təmiz verməsi çox müşküldür. Zira ki, əksəri-hərəkət və sükənati-bəşəriyyədə bir-birinə müşabihlərdir. Hərçənd bir hesab ilə nəfsi-məsumun şüunəti və asarı heç bir vaxt qeyri-məsum bir şəxsə şəbih deyildir, bəlkə mümtaz və müqəddəsdir”.⁸¹² Bu məsələ ilə bağlı Müşkətə görə, o nəfsi-müqəddəsdir ki, mərkəz özü təyin buyurmuş ola – yəni nəfsinə özü canişin qərar verə və “mübini mousuf o üləmayi-rəbbindir ki, özündən sonra o mərkəzi-ənvari və bidayətinə varis və məzhər olmuş ola və şərait-i-ərbəiyi-elmiyyə o mübində cəm ola... Hər şəxsə o əlamət mövcud oldu məlum olur ki, bu şəxs məsumdur və hansı şəxs o əlaməti faqə oldu o əlamət və nişanə tapılmadı, məlum olur ki, o şəxs cayizül-xəta bir adamdır”.⁸¹³

Axundoğlu Müşkətin bu məsələylə bağlı mülahizələrinə cavab olaraq deyirdi ki, o, burada məsum nəfslə, qeyri-məsum nəfs haqqında aydınlaşdırıcı bir fikir ortaya qoymamışdır. O, yazırdı: “...biz deyirik ismət ibarətdir bir mələkeyi-rasixdən ki, insanın nəfsində rüsux edib insana mane olsun. Allah-təalaya məsiyyət (günah) etməkdən bir ayrı ibarət deyirik: Allah-təala xof və xəşyət insanda qalib olub qoymasın insanı məsiyyəti-kəbira (böyük günah) və sağira etməyə. İsmət ibarətdir bu mənadan. Bu mənə hər bir kimsədə oldu, o kimsəyə məsum deyirlər. Bir özgə bəyani-ismətin mənası bu degildir ki, o mənaya müttəfiq olan şəxslərə məsiyyətin (günahın) süduri mahal və mümtənə olsun. Bu mənaya ki, qadir olmasın məsiyyət (günah) etməyə. Əgər belə olsa bu sifət məsum olan şəxslər çün bir sifəti-mədh olmayacaqdır və etdikləri ibadətlərə görə müstəhiqi-əcr və səvab olmayacaqdır. Əlbəttə, məsum olan şəxslər məsiyyət (günah) etməyə və itaət etməyə qadir və muxtardırlar. Ancaq xof və xəşyəti-ilahi onların nəfslərinə qalib olub bəlkə rasixə olduqdan sonra onların günah etməyə mane olur

⁸¹² Yenə orada, s.34

⁸¹³ Yenə orada, s.34

bu mələkeyi-rasixə məhsusat qismindən həvasi-zahir ilə dərk olunmayacaqdır”.⁸¹⁴

Axundoğluna görə, hansı bir şəxs isə öz nəfsinə sahib deyilsə, o zaman tək çıxış yolu əxlaqdan kənar işdən uzaq durmalı, günahlarını təmizləməli, bir sözlə “həvayi- nəfsə müxalif olub əmri-Mövlaya müti və tabe olmalıdır”. Çünki yalnız əmri-ilahiyyədə hər şey doğru istiqamətləndirilib və bütün ədəb, sünəni-şəriyyə də buna əsaslanmaqdadır. Ancaq bütün hallarda insanların günahlarının olması, xətalar etməsi qaçılmazdır. Ona görə ki, insanlardan fərqli olaraq yalnız mələklər günah etməyə qadir deyildilər. Çünki qəzəblənmək, şəhvət hisləri kimi günah işlər mələklərdə yoxdur. Axunduoğlu hesab edir ki, bu baxımdan məsum olub olmamaq ancaq günah işlədib ya da işlətməməyə qadir şüurlu məxluqlara-insanlara aiddir, yəni mələklərə ya da daşlara, ağaclara deyil: Allah-təalanın əmrinə asi olmamaq o vaxt sifətimədh olur ki, şəxsi-məmur asi olmağa qadir olsun, asi olmasın, itətdə müstəqim olsun.⁸¹⁵

Beləliklə, Axunduoğlu belə bir qənaətə gəlir ki, məsum nəfslilə olmaq ya da olmamaq məsələsində insan azaddır, ancaq o, Allahın buyurduğu yol ilə getsə, yəni Qurani-Kərimdəki qayda qanunlara əməl etsə nəfsinə sahib çıxacaqdır. Əks təqdirdə “həvayi-nəfsə” sahib olub məsumluqdan da kənar qalacaqdır.

Burada önə çəkilən **dördüncü məsələ** isə bir müsəlmanın öz hərəkət və davranışlarını ya da hər hansı bir qərara gəlməsini təhqiq, ya təqlid yoluyla müəyyənləşdirməsidir: “Əhli-təhqiq ilə təqlid əhalinin təyini və təxsis məsələt olunur ki, aya nə yolda bilib və arif olmaq olur ki, bu bir nəfər şəxs təhqiq əhlidir və ya bir nəfər təqlid əhlidir, çünki bu xüsusda fəhm və idraklar müxtəlifdir. Bəziləri belə idrak etmişlər ki; təqlid buna deyilir ki, bir nəfər dərsi və elmi olmayan şəxs ami gərək bir nəfər alimə və fazilə iqtida edib məsaili-şəriyyəni fūruati-dində danışılan məsələləri ondan əxz və iqtibas edib əməl eyləyə. Və üsuli-dində əbədən təqlidi cayız

⁸¹⁴ Yenə orada, s.35-36

⁸¹⁵ Yenə orada, s.37

bilməzlər və bəzi əşxasda ürəfa və əhli-təsəvvür qəbilindən təqlidi məzəmmət edib təhqiqlə mədh və məqbul tutmuşlar”.⁸¹⁶

Müşkata görə, millətin özü vahid mərkəzə meyil göstərməyə və “indullahi hidayətihu” (“Allahın yoluna çağırana”) məmur olan müqəddəs zati mizan (ölçü, tərəzi) qərar verməyincə bu işə çarə tapılmaz; eyni zamanda, təhqiqlə əhliyə təqlid əhli bir-birindən seçilə bilməz, nur ilə zülmət bir-birindən ayrılmaz, həqiqət ilə yalan fərqlənməz. Müşkatın bu məsələdə də gəldiyi qənaətə görə, hansı bir müsəlmanın doğru yolu seçməsi üçün, öncə təqlid etmək istədiyi alimin ya da din xadiminin zahirən ya da batinən müsəlman olmasını müəyyənləşdirməlidir. Bunu etməyin də, yəni həqiqəti yalandan ayırmağın tək çıxış yolu “vücuti-müqəddəsin”-imam Mehdiyin tezliklə zühur edib əsil müsəlmanları öz ətrafında toplamasına inanmaqdır. Başqa sözlə, İslam milləti üzünü İmam Mehdiyə tərəf dönəndən (“təvəccöh”) sonra o, mühəqqiq (tənqidi yanaşanlar) müsəlmanla müqəllid (təqlidçi) müsəlmanları tanıyıb ayracaqdır.⁸¹⁷

Bu məsələdə də Müşkatın mülahizələri ilə razılaşmayan Axundoğlu yazırdı ki, İslam dininin meydana çıxmasından bu günədək müsəlman alimləri arasında minlərlə tənqidçi və təqlidçilər olmuşlar: “Bəlkə, Rəsuli-Əkrəm zamanında Mədineyi-teyyibədə mühəqqiqlər və müqəllidlər olublar və əksəri-əhli-islam mühəqqiqi müqəlliddən təmiz verə bilməyiblər, ba inki hamının təvəccöhü və mərkəzi-vahidə olubdur. Məlum olur ki, mərkəzi-vahidə özü mizan ola bilməyəcəkdir. Bəli, o mərkəzdən sadir sözlər mizan (ölçü) olub onunla mühəqqiqi-müqəlliddən təmiz vermək olar və o sözdə lazımdır bir ümumi söz və bir ümumi əlamət olsun ki, hər bir zamanda hər bir müsəlman o əlamətlə, o mizanla mühəqqiqi-müqəlliddən təmiz verə bilsin. Ancaq mərkəzi- vahidin buyuracağı: “filan kəs mühəqqiqdir və ya filan kəs müqəlliddir” kifayət etməz. Zira ki, mərkəzi-vahidin vücudu hər bir zamanda adətən mühaldir (qeyri-mümkündür, çətindir). Hər bir zamanda

⁸¹⁶ Yenə orada, s.38

⁸¹⁷ Yenə orada, s.39

əlamətin və mizanın vücudu lazımdır ki, o zamanın əhalisi o əlaməti və o mizanı bilib onunla mühəqqiqi müqəlliddən təmiz verib mühəqqiqə tabe olub müqəlliddən ehtiraz etsinlər”.⁸¹⁸

Maraqlıdır ki, o, bir tərəfdən mərkəzi-vahid (yəni Quran və Peyğəmbərlə bağlı hədislər) mizan ola bilməz dediyi halda, ancaq digər tərəfdən mərkəzi-vahidin özü üçün bir mizan və əlamətin qərarlaşdırılması lazımdır iddiasında bulunurdu. Ona görə, mərkəzi-vahiddə orta q mizan və əlamət qərarlaşdırlarsa, bundan çıxış edərək haradasa müqəllidlə mühəqqiqi ayırmaq mümkündür. Ancaq o zaman da bir çoxları zahirən həmin mizana və əlamətə tabe olacaqlar, daxilən isə yenə də mühəqqiq müqəlliddən ayrı sayılmayacaq. Belə olduğu təqdirdə Axundoğlu bu məsələnin həllini, yəni mühəqqiqi müqəlliddən ayırmağın yolunu müsəlmanın öz nəfsinə qalib gəlməsində, Allahın əmrlərinə sözsüz itaət etməsində görmüşdür. O yazır: “Zira ki, Mövlaya itaət etmək o vaxtda mühəqqiq olur ki, şəxsi-müslim həvayi-nəfsinə müxalifət edə və nəfsi saxlamaq və dini hifz etmək itaəti-mövlada olmaqla müşəxxəs olur və əgər Mövla taətində olmaq mizan olmasa idi hər ayinə avamilər üçün həvayi-nəfsə müxalif olub Mövla əmrinə itaət edən üləma və füqəhanın təqlidini cayiz və rəva buyurmazdılar. Zira ki, həzərati-Rəsuli-əkrəm və övsiyayi-mükərrəmi-səlamüllahi əleyhüm əcməin müqəllidə üləmayı təqlid etməyi rəva görməyib. O günə şəxslərdən ictimab etməyi vacib buyurmuşlar. Hədisi-şərifdən betövri-yəqin məlum və aşkardır ki, mizan və məhək mühəqqiqi müqəlliddən təmiz və təşxis etmək üçün itaəti-Mövlada müstəqim olmaqdır. Və nəfsi-əmarəyə müxalifət etməkdir”.⁸¹⁹ Ona görə həvayi-nəfsə müxalifət olub Mövla əmrinə itaət etmək mühəqqiqlərə aiddir. Deməli, bu anlamda müxalifəti-nəfs və itaəti-mövla mühəqqiq və əhli-təhqiqdirsə, ancaq buna əməl etməmək isə əhli-təqliddir.⁸²⁰

⁸¹⁸Yenə orada, s.40

⁸¹⁹ Yenə orada, s.41

⁸²⁰ Yenə orada, s.42

İslamın təfriqəsi səbəblərindən **beşinci məsələ** kimi, bir insanın digər insandan hansı cəhətlərə, xüsusiyyətlərə görə seçilməsi, yəni şərəfət və imtiyaz sahibi olması müzakirə obyektinə çevrilmişdir. “Şərəfət və imtiyaz nə dəlil və bürhan ilə sabit olur – yəni nə asar və əlamət ilə eyləmək olur ki, bu insan o insanda əşrəfdir və mümtaz. Buna görə ki, hər kim öz nəfsi üçün, öz milləti və öz cinsi üçün əşrəfiyyət və xüsusiyyət isbat etməkdədir və öz nəfsini və mənsublarını mümtaz tutmaqda. Aya bu şərəfətin də özünə görə mizani-məxsus və miqyasi-məlumunu vardır, yəni, bunun da o biri sifati-həsənə kimi mizanı hər kəsin öz əlindədir ki, istədiyi kimi özün və mənsubların şərif və əziz qələminə verib iftixar edə bilər”.⁸²¹ Bu məsələ ilə bağlı öncə Müşkatın fikirlərinə diqqət yetirəndə görürük ki, o, şərəfət və imtiyazı yalnız Allahın ayələrinin hökmünə bağlayıb digər xüsusiyyətlərə diqqət yetirməmişdir. Bu amildən çıxış edən Axundoğluna görə, burada Allahın hökmü mühüm olmaqla yanaşı, hər bir insan daşdığı addan və vəzifəsindən asılı olmayaraq gərəkdir özləri də özlərinə şərəfət kəsb etsinlər. Necə ki, Nuh Peyğəmbər özü yüksək şərəfət və imtiyaza sahib oldğu halda, ancaq oğlu Kənan əməli-saleh olmadığı üçün heç bir kömək edə bilməmiş, Məhəmməd Peyğəmbər də bu məsələdə onun kimi qüreyşi tayfasından olanları xəbərdarlıq etmişdir.⁸²²

İslamın təfriqəsi səbəblərindən **altıncı məsələ** kimi, haqq və batilin bir-birindən hansı dəlil və sübut ilə aydınlaşması, cəmiyyətə məlum əsərlərlə ayrı tutulması mübahisə edilmişdir. “Kürreyi-ərzin üzərində sükna edən tayfalardan və qunaqun millətlərdən kafəsinin həqqaniyyət iddiasında olduqları cüməlimizə məlumdur və hər birisi ona görə dəlil və sübut tapıb haqqı-millət olduğunu sübuta yetirməkdədir. Nəhayət, o biri millətlər bunun dəlil və sübutunu rədd edib bütlan libasını əyninə geydirməkdədirlər. Necə ki, mülahizə olur, batil ləfzinin altına bir nəfər girən yoxdur və bu qədər milyon-milyon nüfus içində batil ləfzi üçün bir nəfər də

⁸²¹ Yəni orada, s.43-44

⁸²² Yəni orada, s.47

tərəfdar görünməyir. Bu mənaya ki, özü iqrar eyləyə ki, mən batil isminə müsəmmayam və batil kəlməsinə müstaqi-müxtəsər, bu batil kəlməsi aralıqda bisahib və biməni və bimüsəmma qalmışdır. Lakin məqribdən məşriqə qədər mövcud olan bəşər qismi özlərini öz dairələrində hər birisi bir cür ibarətlə haqq kəlməsinə misdaq və müsəmma tutmuşlar və müttəsil bir-birini rədd və təfki və tovhin və səb və lən etməkdədirlər və fərdən öz nəfslərini haqq kəlməsinə və digərlərini batil isminə müsəmma bilməkdədirlər”.⁸²³

Müşkat bu məsələ ilə bağlı bildirir ki, tərəfi-həqqaniyyətdə qəlbə və qüdrət batini və ruhani olduğu kimi, tərəfi-batildə də zaval və tənəzzülün ruhani və imani olur: “Yəni ruhi-imani batildən əxz olunur, millət mütəhərrik hesabında olur və bu surəti-zahirdə nəhayəti-izzəti və sərvəti olmuş ola və həmçinin haqq ruhi-imani vasitəsilə həyati-əbədiyyə tapar və o qitə-qitə doğranıb və nəhayəti-zillət ilə öldürülmüş ola: “Allah yolunda öldürülənləri ölü saymayın, əksinə Rəbləri yanında diridirlər. Allahın bol nemətindən onlara verdiyi şeylərlə sevinc içində qidalanırlar”. Və mizan əqli-səlim ilə haqqın iradələri aləmdə cari olur və o cəmiyi-aləmin əsabi ona kömək eyləyə və mizani-hissiiyə ilə haqqın asarı hidayətdir – yəni əhli-zələləti hidayət eylər və hidayət eylədiyi nüfusda müstəqim və sabit və rasix (möhkəm) olur və o cəmmiyi-əhli-aləm onların üzərinə hücum eyləyələr. Batilin əlaməti əgərçi iştibahkarlığı ilə bir qədər camaat başına cəm eylər, vəli şiddət və imtahan zamanında istiqamət etməzlər və haqqın cəm etməsilə batilin cəm etdiyindən yenə çox danışdığı bəyanəti xəlqin əqidə və məzaqilə müxalif vəqə olur”.⁸²⁴

Axundoglu bu məsələdə də Müşkatın mülahizələri ilə razılaşmır. Onun fikrincə, Müşkatın batil və haqq məsələsində hər millətin özünə görə əsasları və sübutları vardır tezisindən çıxış etsək, o zaman dünyada var olan bütün millətlərin ideyalarını və onların məzhəblərini batil deyil, ancaq haqq ideyalar və məzhəblər kimi qəbul etməliyik. Çünki bütün millətlərin din və məzhəbləri

⁸²³ Yenə orada, s.50-51

⁸²⁴ Yenə orada, s.52

baqi və sabit, buna inananlar üçün də sabit və möhkəmdir. O yazır: “Hər bir sahibi-idrak və fəhm olan ərbbi-elm və mərifətə vazeh və aşkardır ki, miləli-müxtəlifənin ki, küreyi-ərdə sakindirlər, din və millətlərinin bir banisi olubdur. Lisani-şərdə o baniyi-din olan şəxsə ərəb lisanında nəbi və rəsul, fars bə türk lisanında peyğəmbər deyirlər. Və heç bir şübhə yoxdur bunda ki, o Peyğəmbər öz zamanında Allahu-təbarak və təala tərəfindən rəsul olmağı hər bir vasitə ilə olmuş ola isbat edilir”.⁸²⁵ Onun sözlərindən belə anlaşılır ki, əgər Həzrət Musa dəlil və sübutlarla öz xalqını Allahın varlığına inandırıbsa, ondan sonra gələn yəhudilər təqlid yoluyla həqqaniyyəti qəbul etmişlər. Artıq musəvilər üçün haqq deyilən Tövrat, isəvilər üçün İncil məhəmmədilər üçün isə Qurani-Kərimdir. Ancaq məhəmmədilər Həzrət İsanı və Həzrət Musanı qəbul etdiyi halda musəvilərin və isəvilərin əksəriyyəti Həzrət Məhəmmədin dinini dandılar. Deməli, batil və haqq məsələsində müsəlman daha doğru yol tutub, nəinki isəvilərlə musəvilər.⁸²⁶

İslamın təfriqəsi səbəblərindən **yeddinci məsələ**, Allahın hər dövrdə zühur buyurub məmur etdiyi şəxslərin timsalında həqqaniyyətləri xalqa isbat etmiş olmasıdır: “Təvafüt və fərqləri iddia etdikləri saatda nə günə məlum və müşəxxəs olur – yəni bir nəfər fil-həqiqətə sadıq və Allah tərəfindən olub və öz haqq olduğunu mühntəhayi-istişamət ilə məxluqa izhar buyura, o vaxt xalqın təklifi nədir? Bidayət izharında onun sədaqətinə tədbirat ilə təymiz verə bilir və hakəza, bir nəfər batinən kazib və lakin özünü o vücudi-mübarəklərə şəbih edib iddiayi-haqqaniyyət və sədaqət edərsə, böylə bir vəqiənin vüqusunda məxluq nə siyaq ilə o, müddiənin kazib olduğunu meydana çıxara bilər”.⁸²⁷ Müşkat bu məsələdə də Quran ayələrinə istinad edərək yazır ki, əgər bir nəfər Haqqın məmuru olduğunu iddia edirsə, bir qrupda ona inanırsa, o zaman xalq Haqqın məmuru olduğu şəxsə qarşı çıxış etməməlidir.

⁸²⁵ Yenə orada, s.54

⁸²⁶ Yenə orada, s.56-57

⁸²⁷ Yenə orada, s.61

O, yazır: “Yəni görsələr bir nəfər izhar etdi ki, mən Allah tərəfindən məmurum və camaatdan da bir qədər onu qəbul etdim, laməhalə başqaları sükut edib mücadilə etməsənlər və şüri surəsinə də məkyədir, o vaxt nazil olmuş ki, həzrətin əshabı bir az camaat idilər. Odur ki, nüfusi-aqilə böylə fəvqələrdə etlər, bu səbəbə ki, xudavəndi-əhədiyyəti qadır və qahir bilirlər”.⁸²⁸

Müşkatın sözlərindən belə anlaşılır ki, hər bir zaman içində Allahın adıyla insanları həqqaniyyətə çağırmış peyğəmbərlər olmuşlar. Ona görə həqqaniyyəti yayan elə bir peyğəmbər ola bilməz ki, əllərində ən azından şəriət qanunları olmasın. Sadəcə, diqqət yetirmək lazımdır ki, Allahın adından danışan hər kəs doğrudanmı Onun yoluyla getmiş, yoxsa onların arasında saxtakarlar da olmuşlar. Eyni zamanda elə peyğəmbərlər də ola bilər ki, doğru söz desin, ancaq əlində Allahın kəlamı olmasın. Müşkatın bu məsələylə bağlı mövqeyini şərh etməklə yanaşı, öz tezislərini də irəli sürən Axundöglünə görə, elə peyğəmbərlər olmuşlar ki, həqqaniyyəti yaysalar da, onlara göndərilmiş heç bir kitab olmayıb. Məsələn, Musanın Tövrətini ondan sonra yayan 4 min peyğəmbərin Allah tərəfindən onların özlərinə göndərilmiş heç bir kitabı olmamışdır. Eyni zamanda, Allah tərəfindən kitab göndərilən nəbilərdən olan Məhəmməd peyğəmbər İslam dinini təbliğ edərkən özündən qabaqkı səmavi kitabları, o cümlədən Tövrətlə İncilə də təsdiqləmişdir.⁸²⁹

Bu anlamda Məhəmməd Peyğəmbərin Allah elçisi olduğu halda, bir çox yəhudi və xristian alimləri, hətta doğma tayfası olan Qureyşlərin də çoxu ona qarşı çıxmışlar. Ancaq Allah deyirdi ki, heç bir peyğəmbər, o cümlədən də Məhəmməd peyğəmbər Onun sözündən başqa bir söz deməmişdir. Axundöglünə görə Müşkatın Tövrətə istinadən deməsi ki, bəzən peyğəmbərlər öz sözünü Allahın sözü kimi xalqa təqdim edib, bu, doğru deyildir. Axundöglünə görə, bu məsələ belə izah olunur ki, peyğəmbərin qürur nəticəsində dediyi söz Allaha deyil, Onun nəbisinə aiddir:

⁸²⁸ Yenə orada, s.62

⁸²⁹ Yenə orada, s.68-69

“Allah deyən söz vaqə olur, qürur üzrə deyilən söz vaqə olmaz. Hərgah Peyğəmbərə bir söz dedi, o söz vaqə olmadı, bilgilən ki, o söz Allah sözü deyil. Peyğəmbər o sözü qürur üzrə deyibdir”.⁸³⁰

İslamın təfriqəsi səbəblərindən **səkkizinci məsələ**, bu dünyada mövcud olan qüvvələrin hansı şəkildə meydana gəlməsi və başlanğıcını nədən alması ilə bağlıdır: “Bu məsələ də əsliməbdə xüsusundadır ki, aya bu aləmi-imbkanda mövcud olan qüvvələrdən məbdəni və məsdəri və mərkəzi bu əczayaməhsusənin hanki birisindən yəni gözümüzə görünən əşyayimövcuda hanki birisindən bu qüvvələr zühura gəlməkdədir? Aya bu qüvvələrin məbdəni və məxəzi ənfəsdir və ya afaqdadır”.⁸³¹ Müşkata görə, din əhlinin bütünü müxtəlif qüvvələrin cəminin Allah tərəfindən zühura gəldiyinə inanıb, yalnız Onu məsdər, məbdə və mərkəz bilirlər. Ancaq bu qüvvələrin təkamül ya da sıçrayışla yaranması, eləcə də burada Allaha hər hansı köməyin olub olmamasında fərqli fikirlər vardır. Müşkat yazır: “Barı fəhmi-qasirimizə görə məbdənin təyini yenə öz nəfsi-müqəddəsinə mərbutdur. Zira ki, üquli-müxtəlifə təqin və təşxis edən məbdə məhəlli-etimad ola bilməz və kimsə öz əqlini bila-dəlil və sübut başqalarına tərcih verə bilməz. Amma məbdəni-kamalın öz nəfsikamlin bedüni-nasir və müin təyin buyurub. Qütbi-aləmdə məbsut və mərkuz buyurduğu məbdəiyyəyə dəlili-əzəm və bürhani-əkməldir. Nə üçün ki, o qəvi və tədbirdən başqa bu əmri-əzimə və bu qüdrəti baliğə kimsə qadir və müstədir deyildir, vəlu cəmiyi-əhli aləm ona nasir və müin ola və ya cəmiyi-ülum və fünuna və kamalata dara ola”.⁸³²

Axundoğlu isə bu məsələ ilə bağlı yazırdı ki, bütün qüvvələrin, qüdrətlərin, keyfiyyətlərin başlanğıcı, mənbəyi, əzəli Allahdır: “Ancaq və cəmiyi-zərrati-aləmi-şühuda və kaffiyimövcudati-aləmi qeybə qüvvə və qüdrət və feyzi-qadiri-mütləq və fəyyazi-mütləqdən izafə olmaqdadır. Bəzi bilavasitə və bəzi digərə

⁸³⁰ Yenə orada, s.73

⁸³¹ Yenə orada, s.77-78

⁸³² Yenə orada, s.79

vasitə ilə və cəmiyi-vəsayiti-qüvvə və qüdrət və feyzi, o məsdər və feyz və qüvvə və qüdrətdən kəsb etməkdədirlər və ənbiiyayi-üzam o zati-əqidəsin vəsiyi-feyzinin məzhərləridirlər, bu mətləbin sübuta və sidqinə dəlil və bürhanımız Qurani-şərifin ayeyi-kəriməsidir ki, buyurur: “Beqədri-məlum heç bir şey yoxdur aləmi-imbkanda, xah aləmi-şühud və xah aləmi-qeybdə, məgər inki o şeylərin xəzinəsi bizim yanımızdadır və nazil etmədik”. Məgər əndazə üzrə hikməti-baliğənin təqazasınca bu ayeyi-kərimə sərih buyurur ki, cəmiyi-qüvvələrin və qüdrətlərin və feyzlərin xəzinəsi Allah-təala yanında və o məbdəni-müqəddəsdən sadir və nazil olur. Buyurur: “Yağışın nazil olmağını və ərzi-mitənin ehya etməyini öz zati-əğdəsinə nisbət veribdir. Qüvveyi-münbitə ki, yerdə vədiyə qoyubdur o məbədi-müqəddəs qoyubdur”. O səbəbə görə yerin ehya etməyini öz zati-əqidəsinə nisbət buyurubdur. Və əgər Qurani-şərif ayatında tədəbbür və təfəkkür edərsən hər ayinə görərsən kainatın təkvininini öz zati-əqidəsinə nisbət vermiş görərsən, ya inki vəsəyiti-ədiddə ilə kainat aləmi-məşhud və mütəkəvvün olmuşlar. Bu deyil məgər bundan ötəri ki, vasitələrdə olan qüvvə o məbdəni-feyzdən sadir olmuşdur. Əgər fəyyazi-mütləqdən bir ani feyz qət olunsa cəmiyi-vasitələr o qüvvələri faqid olub özləri də nabüd olacaqdırlar”.⁸³³

İslamın təfriqəsi səbəblərindən **doqquzuncu və sonuncu məsələ** olaraq Allahın bəndələrindən istədiyi əsil mərifət, ya da ürfanı nə cür idrak etmək üzərində durulur: “Bəzi nüfus Allah-təaladan məhz bir isim tanıyıb yalnız Allah ləfzinə sitayiş etməkdədirlər və bəzilər də bir taqım əqval öyrənib həman əqvala ibadət edirlər. Əllərində quru sözdən başqa bir şey yoxdur və bəzilər də ənbiiya və övliya əleyhissəlamı məzahir ül-isma və sifət bilirlər, hər birisi bir qism ürfan bəyan etməkdədirlər. Vəli nüfusun əksəri bu nöqtəyə mültəfit deyillər ki, iqrar başqadır, ürfan başqa. Və iqrarı heç bir zaman ürfan yerinə qoymaq olmaz”.⁸³⁴ Müşkatin fikrincəi, bu ürfan Allaha aiddir və bəşər üçün ürfan yolu bağlıdır: “Xülasə,

⁸³³ Yenə orada, s.81-82

⁸³⁴ Yenə orada, s.84-85

Allah tərəfindən zahir olan zati-müqəddəsin ürfanı-Allahdır və itaəti-Allahdır. Zira ki, o vücudi-mübarəkdir başqa bir məhəldən Allah-təalaya yol yoxdur”.⁸³⁵ Axundoğlu isə mərifət, ya da ürfan xüsusunda yazır ki, bunun məqsəd və mənasına insan yalnız fəhm və idrakla nail ola bilər. Bunun üçün İslamı kor-koranə qəbul etmək kifayət deyildir. Allahın ürfanını və mərifətini də dərk etməyə səy göstərmək lazımdır. Axundoğlunun fikrincə, yalnız Allahı sevmək, Onun peyğəmbərini qəbul etməklə əsil müsəlman olmaq mümkündür. Bu mənada onun Allahın irfanı ilə bağlı fikirləri maraqlıdır: “Allah həzrətlərinin ürfanı iki qismdir: Birinci qismi künhi-zati-əqdəsə arif olmaqdır. İkinci qismi həqqi-təalının sifəti-cəməli və cəlalına arif olmaqdır. Əvvəlinci qismə arif olmaq cəmi məxluqatın vəsvəsə və taqətindən xaric bir şeydir. Bu qismə mərifətin barəsində buyurmuşdur: “Yol bağlıdır və tələb məhduddur”. İkinci qism ürfana cəmiyyəi-müxalliflər məmurduurlar və məxluqati-ilahidə nəzər və təfəkkür etməyə mükəlləfdirlər və ayati-ilahi afaq və ənfəsdə seyr və səyahət etməyə təhriz və tərgib olmuşlar: “Onun haqq olduğu meydana çıxana qədər varlığınıza dəlillərini onlara həm xarici aləmdə və həm də öz içlərində göstərəcəyiz”.⁸³⁶

Biz, Axundoğlunun bu kitabında İslamın təfriqəsi səbəbləri ilə bağlı irəli sürdüyü fikirləri ümumiləşdirəndə görürük ki, o, Müşkata nisbətən bir çox məsələlərdə daha rəsonal və yenilikçi mövqe tutmuşdur. Hər halda, Axundoğlunun Müşkatla müqayisədə bir çox dini məsələlərin həllinə nisbətən obyektiv, rəsonal şəkildə yaxınlaşmağı hiss olunur. Ancaq bütövlükdə Axundoğlunun dünyagörüşünün əsasında isə birmənalı olaraq Qurani-Kərim və hədislərin, bu anlamda da sxolastik fəlsəfənin dayanması da şübhəsizdir. Axundoğlu “Həyat” qəzetində nəşr olunan “Bizə hansı elmlər lazımdır?” (1905) məqaləsində Müşkatdan çox da fərlənməyən mühafizəkar mövqe tutmuşdur. O, bu məqaləsində açıq şəkildə yazırdı ki, Avropaya aid dünyəvi elmlərin

⁸³⁵ Yenə orada, s.86

⁸³⁶ Yenə orada, s.88

öyrənilməsinə ehtiyac yoxdur: “Əgər bir şəxs təمام ömrünü ülumi-riyazi və hikməti-təbii təhsilində sərf edə, müəllimi-əvvəl Aristotels məqamını dərk edə, əlbəttə, təriqi-übudiyyətə, Həqq-təalaya alim və arif olmayacaq və insaniyyət və mədəniyyət şəhərinə daxil olmayacaq... Bizim oxuclarımız: “Avropa əhalisi insaniyyət və mədəniyyətdə dərəcəyi-kəmalə yetiriblər” - deyirlər, amma mən deyərdim ki, Avropa əhəalisi qanuni-siyasiyyəvi ilahiyyətdən azad olduqlarına görə, eyni vəhşətdədirlər... Bizim bu zəmanəmizdə biz müsəlmanların insaniyyəti və mədəniyyəti moqufdur diyanəti-islamiyyəni bilib əməl etməyə. Elmi-həndəsədə kamil olmaq ilə insaniyyət təhsil etmək olmaz... Elmi-hesabda kamil olmaqla insan olmaq olmaz. Bəlkə, insan elmi-diyanət və şəriəti bilib... insan olur. Elmi-tibbdə Calinus olmaqdan emrazi-bədəniyyəyə əlac etmək olmaz... İnsan olmaq, nəfsi-mərəzlərinə əlac edib o mərəzlərdən mübara və misfa olmaqdadır. Mərəzlərin şəfası Qurani-Şərifdir”⁸³⁷.

Ə.Axundoğlunun bu fikirləri Əli bəy Hüseynzadə, Ömər Faiq Nemanzadə, Cəlil Məmmədquluzadə və başqaları tərəfindən tənqid olunmuşdur. Əli bəy Hüseynzadə Ə.Axundoğlunun yalnız dini elmlərin öyrənilməsi ilə bağlı mühafizəkar mövqeyinə qarşı çıxaraq tərəqqinin zəruriliyindən bəhs etmişdir: “Axund həzrətləri, biz böylə zənn edirik ki, bizə ülumun kəffəsi eyni dərəcədə lazımdır: həm ülumi-diniyyə, şəriyə və ruhaniyyə, həm də riyaziyyət və təbiiyyət kimi ülumi-müçərrədə və cismaniyyə”⁸³⁸. Ö.F.Nemanzadə də Axundoğlunun fikri ilə razılaşmayaraq yazırdı ki, İslamın əsil mahiyyətini dərk etməklə yanaşı, onun dünyəvi elmlərlə bağlı cəhətlərini də mənimsəmək vaxtıdır. Çünki Quranın özünün də böyük qismi dünyəvi elmlərdən bəhs edir: “Bu qəziyyələrdən şu nəticəyi çıxarmaq istəyirəm ki, Qurani, islamı bilmək, Allahı tanımaq, insan kamil olmaq üçün şəriət elmini bilmək on dərəcə lazımsa, dünyəvi elmləri bilmək doxsan dərəcə vacibdir”⁸³⁹.

⁸³⁷ Axundoğlu Ə. Bizə hansı elmlər lazımdır?// “Həyat” qəz., 1906, 17 may, №106.

⁸³⁸ Hüseynzadə Ə. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.124

⁸³⁹ Nemanzadə Ömər Faiq. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, s.165

Axundoğlunun dini-fəlsəfi görüşlərini ümumiləşdirərək hesab edirik ki, o, bütövlükdə dünyagörüşcə sxolastik fəlsəfi təfəkkürə yaxın olmuş, nisbətən bəzi məsələlərdə mütərəqqi mülahizələr irəli sürmüşdür. Onun sxolastik təfəkkürə əsaslanmasının başlıca prinsipi Qurani-Kərim və hədislər xaricində istənilən ideyaya müsbət, ya da mənfi olsun, qarşı çıxmasıdır. Axundoğlunun təfəkküründə İslam dini, yəni onun başlıca kitabı Qurani-Kərim və Sünnədən kənarında az qala hər bir şey küfrdür. Şübhəsiz, onun tərəfindən dünyəvi elmlərin öyrənilməsinin lüzumsuzluğu, eyni zamanda, İslam dininə aşırı dərəcədə bağlılıq doğru qiymətləndirilə bilməz. Əlbəttə, onun görüşlərində, az da olsa, mütərəqqi fikirlər də vardı. Məsələn, ona görə, daxilən kafir olan zahiri müsəlmanlar-münafıqlar İslam birliyinə əngəl törədir, məzhəbçiliyə, təriqətçiliyə səbəb olurlar. Bunun qarşısını almaq, İslam aləminin birliyinə çatmaq üçün isə müsəlmanlar sidq ürəkdən Qurana və Məhəmməd Peyğəmbərin (s) Əhli-Beytinə bağlanmalı, tövhidi əsas götürməlidirlər. Ancaq onun hər şeyi yalnız din çərçivədə görüb mahiyyətindən asılı olmayaraq digər ideyalara arxa çevirməsi qəbul edilməz idi.

MİR HƏMZƏ SEYİD NİGARI

Həyat və yaradıcılığı. XIX əsrdə yaşamış Azərbaycanın Türk sufi şairi və mütəfəkkiri Mir Həməzə Seyid Nigari Qarabaği (1805-1886) təkkə-təsəvvüf ədəbiyyatının nümayəndəsi, nəqşibəndi şeyxidir. O, 1805-ci ildə Qarabağ xanlığının Bərgüşad mahalının (indiki Laçın rayonunun) Cicimli kəndində i ildə dünyaya gəlmiş Qarapapaq türklərindəndir. Atası Mir Paşa (türk mənbələrində Seyid Əmir Paşa) təxəllüsü ilə tanınan Mir Rükəddin Əfəndi, anası isə Qız Xanım adı ilə tanınan Xeyrənsə Xanım olmuşdur.

Həməzə Nigari təhsilini Şəkinin Dəhnə kəndində dövrün alimlərindən dərs alaraq tamamladıqdan sonra mürşid axtarmaq məqsədilə səyahətə çıxmış, yolçuluğu sırasında Mövlanə Xəlid Bağdadinin adını eşitmişdir. O, Bağdada getmək üçün yola çıxmış, ancaq Xarputa çatanda Mövlanə Xəlidin vəfat etməsi xəbərini almış, bundan sonda Qarabağa qayıtmışdır. O, çox keçmədən Kürdəmirə gedərək Siracəddin İsmayıl Şirvaninin müridi olmuşdur. Kürdəmirdə şeyxin yanında mənəvi tərbiyyəsinə başlayan Həməzə Nigari şeyxini təqib edərək ardından Anadoluya gəlmiş, Sivas və Amasiyada müxtəlif fasilələrlə 20 ildən çox şeyxinin yanında qalmışdır.

Həməzə Nigari İsmayıl Şirvani əfəndidən izin alaraq, müqəddəs məkanları ziyarət üçün səfərə çıxmış, əvvəlcə Konyaya Mövlanə Cəlaləddin Rumi türbəsinə, sonra isə Məkkə, Mədinə, Şam, Qüds şəhərlərinə getmişdir. Ziyarətlərinin sonunda Amasiyaya qayıtmış və bir il sonra seyri sülukunu tamamlayaraq mürşidi İsmayıl Şirvanidən xilafətnamə alıb Quzey Azərbaycana qayıtmışdır.

Həməzə Nigari irşad fəaliyyətinə Bərgüşad və Bərdə ətrafında başlamışdır. Ancaq çar Rusiyası ilə Osmanlı dövləti arasında çıxan Krım müharibəsi zamanı Osmanlı ordusunda cihada qatılmaq üçün müridləri ilə birlikdə gizlicə Qarsa getmiş və ruslara qarşı

vuruşmuşdu. Kırım müharibəsindən sonra Ərzuruma yerləşərək Bakırlar məhəlləsindəki məscidin dərşxanasında üç il qalmışdı.

Ərzurumdan İstanbula gedən Həmzə Nigari nəhayət Amasiyaya qayıdaraq orada məskunlaşmışdır. Burada uzun müddət təfsir və hədis dərsləri deməklə yanaşı, təsəvvüf fəaliyyətlə də məşğul olmuşdur. Lakin onun fəaliyyətindən narahat olanların şikayətindən sonra Xarputa sürgün edilmişdir. 1885-ci ildə Xarputda vəfat edən Həmzə Nigarinin nəşi vəsiyyətinə uyğun olaraq şeyxinin yanına Amasiyaya gətirilmiş və orada da dəfn olunmuşdur.

Onun başlıca əsərləri “Nigarnamə”, “Saqınamə”, “Divani-türki”, “Divani-farsi”, “Mənaqib”, “Çaynamə” və başqalardır.

Fəlsəfi və sufi (nəqşibəndi) görüşləri. Onun yaradıcılığında üç məqam: sufu yönlü nəqşibəndlik, İslam dini və ictimai-siyasi məzmunlu yazılar xüsusi yer tutmuşdur. Belə ki, Azərbaycan Türk mütəfəkkiri bütün yaradıcılığı boyu bu məsələlərə ayrıca diqqət etmiş və onları bir tamın tərkib hissəsi kimi götürmüşdür.

Qeyd edək ki, nəqşibəndlik təriqətinin əsasının Məhəmməd peyğəməbəre (s.) və Həzrət Əliyə dayanması ilə bağlı məlumatlar vardır. Daha sonra bu mənəvi yolun yolçuları kimi Bəyazid Bistami, Əbdülxaliq Gücdüvani, Şahi-Nəqşibənd Bəhaüddin Buxari, Übeydullah Əhrar, İmami Rəbbani, Mövlana Xalid Bağdadi və başqaları olmuşlar. Seyid Nigarinin isə nəqşibəndlik təriqətinə qoşulmasında ilk müəllimləri Mahmud Əfəndi, Şikəst Abdulla və İsmayıl Şirvani mühüm rol oynamışlar. Xüsusilə, həmin dövrün tanınmış nəqşibəndi sufilərindən olan İsmayıl Şirvani Seyid Nigarinin nəqşibənd təriqətinin xalidiyyə qoluna bağlanmasıda həlledici nüfuza malikdir.

Ümumiyyətlə, nəqşibəndlikdə aşağıdakı əsaslara əməl olunması vacibdir: 1. Nəfəs alıb-verdikcə Allahdan qəflət etməmək; 2. Yeriyrəkən fikrini sağa-sola yönəltməyərək ayağının altına baxmaq; 3. Vətəndə və ya ondan kənardə Allaha doğru yönəlmək; 4. Hər an Allahın hüsurunda olduğunu düşünmək; 5. Hər zaman

qəlbində Allahı anmaq; 6. Dünyaya aid şeyləri könlündən çıxarmaq; 7. Vaxtını Allaha qovuşmağa sərf etmək və s.

Bu təriqətdə səssiz, yəni xəfi-gizli zikrə böyük önəm verilir. Bu gizli zikr edənlər arasında Həzrət Əli və Həzrət Əbubəkrin adları xüsusilə qeyd edilir. Həzrət Əli buyurmuşdur ki, Allaha yaxın olmaq üçün zikr məclislərində iştirak etmək vacibdir. Çünki Allaha ən yaxın yol zikrdir. Eyni zamanda zikrin, zikr məclislərinin önəmliliyi ilə bağlı Ata bin Əbu Ribah, Fəxrəddin Razi, Əbu Süleyman Darani, Zünnun Misri və başqaları da maraqlı fikirlər irəli sürmüşlər. Məsələn, Razi yazırdı: “İnsanların cəhənnəmə girməsinin birinci səbəbi Allahın zikrindən qafil olmalarıdır”. Zünnun Misriyə görə isə, həqiqi mənada Allahı zikr edən bir zakir Onun zikri yanında hər şeyi unudur və Allahı onu hər şeydən qoruyur.

Seyid Nigarinin dünyagörüşündə də zikrin faydaları haqqında bilgilərə rast gəlirik. Ancaq onun zikrlə bağlı şeirlərində yalnız bilgiyə deyil, həm də Allaha bağlılıq vəhdətini görürük. Nigari yazır:

*Əlhəmdülillah, Əlhəmdülillah,
Söylər vücudim təməmə Allah.
Görsəm bir bəla, zikrim hüveyda,
Əlhökmü lillah, əlhökmü lillah..
Olmasın canım, olmasam hər dəm
Fikrinlə, Allah, zikrinlə, Allah...⁸⁴⁰*

Göründüyü kimi, insanla Allah arasında ünsiyyətə Nigari xüsusi diqqət yetirmişdir. Onun fikrincə, xalis müsəlman bir an olsun belə Allahını unutmayan və Onu daim zikr edəndir. Yəni həmişə Allah insanın fikrində olmalı, Onu daim könlündə tutmalıdır. Nigari yazırdı:

*Əlhəmdülillah, fikrimdir Allah,
Fikrimdə Allah, əlhəmdülillah.
Könlümdə, vallah, dildari-dilxah,
Dildari-dilxah könlümdə vallah.*

⁸⁴⁰ Nigari Mir Həməzə Seyid. Nigarnamə. Bakı, “Elm və təhsil”, 2012, s.24

*Zikrimdir Allah hər bir məhəldə,
Hər bir məhəldə zikrimdir Allah.*⁸⁴¹

Bu mənada, Seyid Nigarinin də bir sufi şairi olması, bütün varlığını Allaha təmsil etməsi yaradıcılığının, dini-fəlsəfi dünyagörüşünün əsas qayəsidir. O da, Həllac Mənsur kimi, Mövlana kimi “Ənəlhəqq” ideyasını əsas götürür və onu təbliğ edir:

*Söylərsəm əgər ərseyi-vəhdətdə bən, əmma,
Söylər bəni sanma;
Birdir söylədən və söyləyən, aşiq və məşuq,
Bu doğrudur əlhəqq.
Tərpətmə ləb ol vadiyi-vəhdətdə, Nigari,
Tökürməgə qan söyləmə göftari-ənəlhəqq,
İxfə budur övrəq.*⁸⁴²

Nigari üçün Allah və insanın eyniyyəti məsələsində Həllac Mənsur örnəyi ayrıca bir yer tutur. Mənsur Allahın özündə təcəlli etdiyinə inanıb, insanla Allahın bütünlüyünü sonuna qədər müdafiə edən ilahi bir eşq əhlidir. Nigari “Nigarnamə”sində Mənsurun ilahi eşq dastanını xüsusi bir şəkildə anlatmağa çalışmışdır. O, yazır:

*Həllac Hüseyin ibn Mənsur,
Cilveyi-təcəlli içrə məsrur
Göftari-ənəlhəqq ilə darə,
Sərməst gedərkən ol nə çarə?
Ətrafına cəm olub xəlayiq,
Seyr eylər idi o məsti-şayiq.*⁸⁴³

Nigari yazır ki, tutdğu ilahi eşq yoluna görə bir kərə olsun ah-nalə etməyən Mənsurun, ancaq bir gülə üz tutub ah eylməsinə xalq heyrət etmişdir. Onlar Mənsurdan bunun səbəbini soruşurlar ki, niyə bu qədər əzab-əziyyətdə dözdüyü halda, bir gülə baxıb ah çəkir. Mənsurun buna cavab olaraq dediklərini Nigari belə yazır:

*Əğyar degil rümuza vaqif,
Zira ki, degil xəfiyəarif.
Məzurdur ol, nə dersə, məzur,*

⁸⁴¹ Yenə orada, s.24

⁸⁴² Yenə orada, s.14

⁸⁴³ Yenə orada, s.152

*Zira ki, zəvahir ilə məmur.
Ol hər nə edərsə, ar etməz,
Gər taş ilə ursa, kar etməz.
Əğyar işi aşıqə doqunmaz,
Neylər isə anı şey sanmaz.
Yaxşı nə yaman, edərsə məzur,
Zira ki məzaqi-eşqdən dur
Oldığı üçün ona baqılmaz,
Ərbabi-dilin dili yaqılmaz.*

*Əmma ki olan rümuza əgah,
Gül ilə ki urdı, eylədim ah.
Söylərsəm əgər ki anı məzur,
Bu göftü şenid əqldən dur.⁸⁴⁴*

Azərbaycan Türk mütəfəkkiri çox doğru deyir ki, bir nadanın, cahilin hər hansı eşq əhlini daşa basması, pisləməsi başa düşülən olduğu halda, ancaq bir gülün aşıqı vurması dözülməzdir. Heç bir aşıq də gülə buna görə irad tuta bilməz. Çünki gülün aşıqə “vurma”sı ilahi bir sevginin təzahürüdür. Bir sözlə, burada ilahi bir sirr vardır ki, onu başa düşmədən nəticə çıxarmaq doğru deyildir. Deməli, əgər birisi ilahi eşq yolunda cünunluq edirsə, bunun da bir səbəbi vardır, onu bu yoldan heç kəs döndərə bilməz. Nigari yazır:

*Ərz eyləyim imdi, ey şərəbdar,
Vey sirri-nihanimə xəbərdar.
Rütbeyi-cünunimi bilürkən,
Nə yerdə fünunimi bilürkən.
Pənd eyləməgün böyük xətabdır,
Ərbabi-dilə əzim bəladır.
Əmma ki, xətanı etdin iqrar,
Əvf eylədim imdi ey xətakar .
Bildin ki işimdə bərqərarəm.
Divanəliğimdə payidarəm.⁸⁴⁵*

Doğrudan da, bir divanənin, cünunun, aşıqin dilindən ancaq onun sevdiyi anlar. Çünki yalnız sevən bilir nədən sevir, sevilən də

⁸⁴⁴ Yenə orada, s.203-204

⁸⁴⁵ Yenə orada, s.204

bilir nədən sevilir. Belə bir sevgini dünyəvi sevgi ilə eyniləşdirmək də əğyar işidir. Çünki əğyar anlamaz bu sevgini və anlamadığı üçün də aşıqə söz atar, daş atar. Nigari yazır:

*Əğyar sözünə uymaq olmaz,
Yar olsa ana ki toymaq olmaz.
Bən aşıqəm, aşıqə xətabdır,
Əğyar sözü ki narəvadır.
Gərçə bu sözü ki söhbətim yoq,
Əğyar sözünə rəğbətım yoq.
Əğyar sözü cəfa, cəfadır,
Dildar sözü səfa, səfadır.⁸⁴⁶*

“Nigarnamə”ni məhz Allaha, Haqqa qovuşmaq üçün yazan Nigarinin Həllac, Şeyx Sənan, Məcnun, Fərhad kimi daim öz ilahi eşqinin arxasınca getməsi şübhəsizdir. O, yalnız bir şey haqqında düşündür; ilahi eşqə qovuşacağı anı:

*Eşqdəndir cümlə əşya innəma,
Eşqdəndir əsli fəru-külləma.
Eşqdəndir nuri-xurşidi nuri-məh
Eşqdəndir cümlə pərtöv vəz ziya
Eşqdəndir dövri-teyr vəs səmək.
Eşqdəndir seyri kövkəb vəs səma
Eşqdəndir, ey Nigari, hər nə var.
Eşqdəndir cümlə əşya, intiha.⁸⁴⁷*

Vaxtilə F.Köçərli çox doğru qeyd edirdi ki, Nigarinin dünyagörüşünün əsasında ilahi eşq, Tanrı sevgisi dayanır. Köçərli yazır: “Hacı Mir Həməzə əfəndinin yazdığı əşari-mütənəvvənin cümləsi eşqi-həqiqiyyə, məhəbbəti-ilahiyyə, hüsni-təbiiyyə, mədhimövlaya, mərifəti-xudaya, eşq yolunda sədaqət və dəyanətə və sair övsəfi-həmidələrin mədhinə şamil kəlamlardır”.⁸⁴⁸ Nigari ilahi eşqlə bağlı yazır:

Ey eşqi-ləzizi-hüsn zadə,

⁸⁴⁶ Yenə orada, s.259

⁸⁴⁷ Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, 4-cü cild. Bakı, Elm, 2011, s.581

⁸⁴⁸ Köçərli Fəridun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.152

Səndən qamu nəsrü nəzm həsna.

*Ey eşqi cahana qülqüləndaz,
Səndən qamu huyü hayi-şeyda.*

*Ey eşqi fərəhdəhü tərəsbaz,
Səndən qamu nəğmeyi-dilara.*

*Ey eşqi şərabi-həlqərəstan,
Səndən çəkilir sədəyi-Mina.⁸⁴⁹*

Yaxud da:

*Anlagil eşq nədir, dinlə, nə mənadır bu!
Badəyi-lütfi-xuda, bəxşişi-mövladır bu!
İçəlim şamü səhər içrə və lakin bicam,
Came hacətim olur, badəyi-mənadır bu!*

*Hərfsiz aşiqi-şeydalərə təlim eylər,
Dərsi-əsrarı nə xoş, dərsi-dilaradır bu!*

*Məxfidir, eşq xəfiyyəti hüveyda eylər,
Söylərəm böylə, vəli gör nə müəmmadır bu!*

Deməli, Nigari yaxşı bilirmiş ilahi eşqin bütün yolçuları min bir əzab-əziyyət çəkəndən sonra Həqqə qovuşmuş və özləri də müəyyən anlamda Həqq olmuşlar. Məcnun özünü Leylada, Fərhad özünü Şirində, Mövlana özünü Şəms Təbrizidə, Səbuktəkin özünü Ayazda tapdığı kimi, Nigari də tək olan Həqqin yolundadır. Doğrudur, bu dünyada yar çoxdur, ancaq Allaha bərabər, Ona şərik olan ikincisi yoxdur. Nigari yazır:

*Əmma ki bənim muradım əlan
Bir dilbəri-binümadır, ey can.
Gərçi ki cahanda yar çoxdur,
Ol dilbəri-binüma ki yoxdur.
Bir zərrə gözimə gəlməz ələm,
Əğyar olurmu bana həmdəm.*

⁸⁴⁹ Yenə orada, s.153

*Tərk eylədim aləmi baahəng,
Təcridə ki girdim, olmazam təng.
Ol rahi-Məhəmmədi-əmindir,
Şahənşəhi-ərşi-Zül-mətindir.
Ol rahi-təriqeyi-Məhəmməd,
Ol rahi-Məsihayi-müçərrəd.
Ol rahi-Məsihayə-səmayə,
İrkürdi ki buldı ulu payə.⁸⁵⁰*

Şübhəsiz, bu yar əbədi bir Yarıdır. Elə bir Yar ki daima insanın ürəyində və yanında. Ona görə də, insan üçün Allahdan başqa əbədi və böyük Yar yoxdur. Nigari yazır:

*Ərz eyləyim imdi sana, ey yar,
Ol kari ki, məhz o vəfadar.
Ol eşqi-nigari-dilrübədir,
Ol cilveyi-eşqi-bər Xudadır.
Hər yerdə olursan, ol, səninlə
Hər nerdə qalursan, ol, səninlə.⁸⁵¹*

Deməli, əgər biri eşq əhlidirsə, o, artıq Xudayla birlikdədir. Bu isə o anlama gəlir ki, yer ilə göy, möhnətlə səfa, cənnətlə cəhim, kövsərlə həmim, zahirlə nihan, bərzəxlə cahən Ona bərabərdir. Nigari yazır:

*Yəni ki nə yerdə olsa aşiq,
Anınla bərabər eşqi-sadiq.
Yəni ki nə yerdə olsa talib,
Anınla bərabər eşqi-cazib.
Yəni ki nə işdə olsa məftun,
Anınla bərabər eşqi-biçun.
Bir böylə vəfalı yar olmaz,
Bir böylə səfalı yar olmaz.
Bir kərə ki eylədi giriftar,
Müştaqi anınladır behərbar.
Eşq kibi kim olur vəfakar,
Aşüftə sənə ola giriftar.⁸⁵²*

⁸⁵⁰ Nigari Mir Həməzə Seyid. Nigarnamə. Bakı, "Elm və təhsil", 2012, s.270

⁸⁵¹ Yənə orada, s.271

“Əlminnəti-Həq, bənim məramım, Bir yarıdır, özgə yoqdu kamım”⁸⁵³ deyən mütəfəkkirin dünyagörüşündə tovhid məsələsi xüsusi yer tutur:

*Tovhidi-Xudayə mailəm bən,
Əlhəmd, məramə nailəm bən.*

*Tovhidlədir müdam karım,
Tovhid ilə məsti-şağiləm bən.*

*Ol badeyi-vəhdətilə mədhuş,
Öylə degiləm ki ayiləm bən.*

*Tovhidi-Xudadır imdi canəm,
Təhqiq demə ki, naqiləm bən.*⁸⁵⁴

Və ya:

*Ol sirri-xəfiyi, ey həbiban,
Kəşf eyləyəlim sizinçün əlan.
Anları bu məqamda var iki sirr,
Şərh eyləyim anı sizə bir-bir.
Əvvəlki nədir, budur ki əlhəqq,
Anı görəcəm o göz mühəqqəq.*⁸⁵⁵

Nigariyə görə ilahi eşq elə bir bələdir ki, bu yolu tutan onu tərək etməz. Çünki ilahi eşqdə insanla Allah bir bütündür, bir yerdədirlər. O, yazır:

*Əmma ki bənəm bənim rəfiqim,
Sevdayi-İlahidir şəfiqim.
Sevdayi-İlahi həmdəməmdir,
Həmrahi-sədiqi-hər dəməmdir.
Bən aşıqi-Hüsni-bər Xudayəm.
Ol kari-şirinə mübtəlayəm.*⁸⁵⁶

⁸⁵² Yənə orada, s.271-272

⁸⁵³ Yənə orada, s.273

⁸⁵⁴ Yənə orada, s.64

⁸⁵⁵ Yənə orada, s.202

⁸⁵⁶ Yənə orada, s.187

Bu anlamda Nigariyə görə, Züleyxanın Yusifə, Məcnunun Leyliyə sevgisi də sonuunda ilahi bir sevgidir. Yəni bu sevgini dünyəvi bir sevgi kimi anlamaq doğru deyildir. Nigari yazır:

*Bəs bil ki nədir kəməli-Məcnun,
İdrak olurmu kari-məftun?
Gerçək ki, dilində idi Leyla,
Əmma ki muradı məhz Mövlə.
Eşqin hünəri kəməli bitməz,
Baqi əsəri, zəvalə getməz.
Eşqə həvəs etmədi Züleyxa.
Ol anı aradı, buldı məhza.*⁸⁵⁷

Seyid Nigarinin nəqşbəndliliklə bağlı şeirlərində mövləvliyin, yəni onun yaradıcısı Mövlana Cəlaləddin Ruminin də təsiri duyulur. Nigari də Mövlana kimi mənə səni eyniləşdir. O yazır:

*Ah edirəm sübhü məsa, ey sənəm,
Ta deyəsən “Kimdi?”, deyəm: “Ol mənəm”
Söyləmənəm, qeyr ilə bir dönəmənəm,
Aşiqini tanı, mənəm, bil, mənəm.
Aləmi-vəhdətdə mən ancaq sənəm.*⁸⁵⁸

Qeyd edək ki, istər mövləvilikdə, istərsə də nəqşbənlilikdə musiqinin təsiri altında rəqs edənlər ruhlarını azad şəkildə buraxır və bununla da Allaha qovuşmağa can atırlar. Nigari yazır:

*Könül məcnundur, məcnun ey nazənin, ey nazənin
Düşürüb, çeşmin düşürüb viranəyə, viranəyə.*

*Yandı canım, yandı canım görün bir dəm, görün bir dəm,
Kərəm eylə, Kərəm eylə suzanəyə, suzanəyə.*⁸⁵⁹

Əslində səma mərasimlərinin və səma rəqslərinin daha dərin kökləri qədim türk dini-mifoloji inanclarından olan Qamlığa qədər gedib çıxır. Çünki Qamlıqda da bu cür səma mərasimləri təşkil olunur və kamlar kamlanmaqla ruhlarının Tanrının yanına uçuqlarına inanırımlar.

⁸⁵⁷ Yenə orada, s.195

⁸⁵⁸ Yenə orada, s.26

⁸⁵⁹ Yenə orada, s.27

Nigari də “Nigarnamə”nin sonuna doğru “Aşiqi-şeydanın səhrayi-mərifəti-bitayə vüsuli”nda yazır ki, yolun sonu da başlanğıcı da Haqqadır. Nigari yazır:

*Ol dəştdə dər məarifi-Həqq
Əsrari-Xudayi-Həqqi-mütləq
Əsrari-məarifi-ilahi,
Ol yerdə olur çü şəmsi-mahi.
Ol dəşt məqami-mərifətdir,
Ariflərə ali mənzilətdir.
Ol yerdə olur cəmali-irfan
Ol yerdə olur kəmali-insan.
Ol rah vüsali-binihayət,
Yoldur ana yoqdı çünki gəyət.
Ənfasi-vəra qədərdir, ey yar,
Vüslət yolunu dedi peyğəmbər.⁸⁶⁰*

“Divaneyi-səhranəvərdin səhrayi-tovhidə vüsuli və əhvalı” adı altında qələmə aldığı şeirində isə Nigari yazır ki, insanla Allahın vəhdətindən başqa yol yoxdur. Nigari yazır:

*Vəhdət yeridir ki anda mövcud
Birdir, ikilik ki oldı məfqud.
Mədudi-ədəd vücudə gəlməz,
Ol yerdə ki yoq şümar olmaz.
Bir var həmin Xudayi-mütləq,
Əğyar ədəm qamu ənalhəqq.
Halikdir o yerdə cümlə əşya,
Ol yerdə bulunmaz illa Mövla.
Ərbabi-könül o yerdə məstdir,
Bilməz özini ki nistü həstdir.
Sərməstdir o yerdə aşiqi-Həqq,
Bilməz özini ki der Ənalhəqq.
Həllac o yerdə verdi canı,
Can verdi ki buldı bir cananı.⁸⁶¹*

Və ya:

⁸⁶⁰ Yenə orada, s.318-319

⁸⁶¹ Yenə orada, s.344

*Aləm gözinə görünməz oldı,
Əğyar kəm oldı, olmaz oldı.
Ol yerdə ki oldə fani-mütləq,
Məhv oldı ki ol dedi “Ənəlhəqq”.*
*Məhv oldı, itirdi arü varın,
Tərk eylədi, buldı bir nigarın.
Əğyarə əgər ki başqa çəqdur,
Müştaqi-cəmalə başqa yoqdur.
Müştaq işi başqadır ki bilməz,
Əğyari ki ana meyl qılmaz.
Zira ki, nəzərgahi-Xudadır,
Mənzilgəhi eşqi-kibriyadır.
Ol rütbəyə hər kim olsa nail,
Göftari-Ənəlhəqədi mail.⁸⁶²*

Dini görüşləri (islam dini və şüəlik). Seyid Nigarinin dünyagörüşündə mühüm yerlərdən birini də İslama və onun peyğəmbərinə münasibət tutur. Xüsusilə, Nigarinin yaradıcılığında Məhəmməd peyğəmbərin (s) Əhli-beyti və onun əshabına ayrıca diqqət yetirilir. Peyğəmbərimizə (s) həsr etdiyi bir şeirində Nigari yazır ki, onun varlığı bəşər tarixində yeni bir səhifə açmışdır. Dünyada Məhəmməd peyğəmbər (s) kimi ikinci bir fateh, kamil insan tapıla bilməz ki, ona bu qədər sevgi və məhəbbət bəslənilsin. Nigari yazırdı:

*Ey həbib-i-kibriya, ey şah-i-cümlə ənbiya,
Kimdi səndən özgə bir sərdar, bir sahibliva?*

*Ey hidayət şəmsi, ey nuranilər sərhəlqəsi,
Kimdi səndən özgə xurşid, kimdi mahi-rəhnüma?*

*Kimdi səndən özgə şəhbazəm deyən aləmdə, kim
Səndən özgə bir təzərv-i-nazənin, ey dilruba?*

*Kimdi səndən qeyri kamil, kimdi bu sahibcamal,
Kimdi səndən özgə fateh, kimdi bir müşkülgüşa?*

⁸⁶² Yenə orada, s.345

*Səndən özgə bəldey-icadi bir fatehmi var?
Səndən özgə bir səbəb aləmdə yoxdur intiha!*⁸⁶³

Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Məhəmməd peyğəmbərə (s.) və onun əhli-beytinə böyük sevgi bəsləmişdir. Onun fikrincə, peyğəmbərin nəslini sevmək Haqqın ayrıca bir kəramətidir:

*Nəsl-i-Məhəmmədi sevmək, istəmək
Haqqın bizə başqa kəramətidir.*⁸⁶⁴

Yeri gəlmişkən, o, əsərlərində Əhli-beyt əvəzinə daha çox “Al-i əba” sözündən istifadə etmişdir. O, yazırdı ki, tək doğru yol məhz Əhli-beyt ya da Ali-əba yoludur:

*Dâmen-i sevdâda her kim hayme-zendür subh u şâm
Tanrı Ahmed hakkı ol tutmuş reh-i Âl-i ‘abâ.*⁸⁶⁵

Yaxud da:

*Sürûr-ı hâtırım şâm u seher keyfiyyet-i cânım
Mezâk-ender-mezâkım devlet-i Âl-i ‘abâdandır.*⁸⁶⁶

Nigari sonuncu beytində demək istəyir ki, Əhli-beyt peyğəmbərimizin bizə bir mirasıdır, kim bu mirasa xəyanət edərsə bizdən deyildir. Mətin Hakverdioğlu bu beytin mənası ilə bağlı yazır: “Âl-i abâyı, yani Hazret-i Peygamberimizin abasının altına aldığı Hazret-i Ali, Hazret-i Fatıma, Hazret-i Hasan və Hazret-i Hüseyin’in kendi mutluluğuna vesilə olduğunu bildiriyor və adeta Hazret-i Hüseyin’in üzücü şahadeti ilə tezat oluşturan bir anlam kertesinə ulaşıyor. Yani dışarıdan üzücü gibi görülen durumlar bizim içimizde sürur vesiledir, demektedir”⁸⁶⁷.

Nigari özü də Peyğəmbər soyundan, ali bir soydan gəlidiyi üçün iftixar etmişdir:

Âl-i Ahmed olduğum-çün sad belâ

⁸⁶³ Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.155-156

⁸⁶⁴ Nigari Mir Həmzə Seyid. Nigarnamə. Bakı, “Elm və təhsil”, 2012, s.37

⁸⁶⁵ Bilgin Azmi. Divan-ı Seyyid Nigârî, İstanbul, Kule İletişim, İstanbul, 2003

⁸⁶⁶ Yənə orada

⁸⁶⁷ Hakverdioğlu Metin. Nigarî divanında ehl-i beyt sevgisi // II.Uluslararası Hamza Nigari Sempozyumunun Bildirilər kitabı. Bakı, 2017, s. 96

Yüz virür ben iftihâr itmez miyem. 868

Bu məsələylə bağlı Hakverdioğlu yazır: “Şair, Peygamber soyundan gəlməsi ilə iftihar etməkdədir və Âl-i abâ yerinə Âl-i Ahmed tabirini tercih etmişdir. Bu beyitteki bela kelimesi bir anlamda Fuzulî'nin terk etmək istemediyi beladır, yəni şair belalar geldikçe sevgilinin ilgisinin üzərində olduğunu hissetməsindən memnundur. Ancak ikinci anlamı ilə Hazret-i Hüseyn'in çəkdiyi sıkıntılar dile getirilməkdədir və onunla aynı sıkıntıya duçar olan şair mutludur”.⁸⁶⁹

Əsil bir müsəlman kimi mütəfəkkirin dünyagörüşündə sünni və şiə müsəlmanı anlayışı da yoxdur. Seyid Nigariyə görə, müsəlman özünü sünni və şiə adlandıran deyil, Məhəmməd peyğəmbərin (s) yolu ilə gedən, onun dostunu dost, düşməni düşmən hesab edəndir:

*Allahu, Məhəmmədi və Əliyi sevən dustanız,
Nə sünniyiz, nə şiə, biz xalis müsəlmanız.
Çar yarı istəriz, zira ki Mustafanın
Dustinə dustiz, vallah, xəsmaninə xəsmaniz.*⁸⁷⁰

Ümumiyyətlə, Nigari nə qədər Əhli-beyt sevgisi daşsa da, Ərəb Xilafətinin digər ilk xəlifələrinə də hörmət bəsləyir. O, yazır:

*Penâhımdır benim Allâhu Ekber
Muhammed Fâtıma Sıbtəyn Haydar
'Adüvvullâhdır âl-i abânın
Seven düşmənlərinhâce-i ebter
Çerâğımdır yanar der çârcânib
Ebubekr u Omer u 'Osman (u) Safder
Gönül ender diyâr-ı 'aşk hâlis
Virüpdürcân bulup ihlâs-ı Kanber
Megercânân ile oynar cenânum
Ki nazm eyler yine bir tâze defter.*⁸⁷¹

⁸⁶⁸ Bilgin Azmi. Divan-ı Seyyid Nigârî, İstanbul, Kule İletişim, İstanbul, 2003

⁸⁶⁹ Hakverdioğlu Metin. Nigârî divanında ehl-i beyt sevgisi // II.Uluslararası Hamza Nigari Sempozyumunun Bildirilər kitabı. Bakı, 2017, s. 97

⁸⁷⁰ Nigari Mir Həmzə Seyid. Nigarnamə. Bakı, “Elm və təhsil”, 2012, s.37

⁸⁷¹ Bilgin Azmi. Divan-ı Seyyid Nigârî, İstanbul, Kule İletişim, İstanbul, 2003, s.221

Bu məsələylə bağlı Fatih Çınar yazır: “Onun bu sözləri, hilafət tartışmalarını gereksiz gören tavrını və sahabe içerisinde seçkin bir konuma sahip olan bu dört isme duyduğu derin sevgiyi gösteren numunelerdir. Nigarî'nin dört halife hakkında genel kabul aykırı bir tavrının olmadığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte Nigarî'nin, Hz. Ali dönemi ve sonrasında meydana gelen olaylar karşısında Hz. Ali ve Hz. Peygamber'in (sav) torunlarının yanında, savunmacı, karşı tarafı itham edici ve bulunduğu tarafı övücü net bir duruş sergilediğinden bahsedebiliriz. Onun bu tavrı, ehl-i beyte duyduğu sevgiyi göstermesinin yanı sıra Muaviye ve oğlu Yezid'e karşı söylemi nedeniyle Alevî veya Şîî olarak itham edilmesine de sebep olmuştur”.⁸⁷² Maraqlıdır ki, şair burada ortak nöqtədən, İslam birliyindən məsələlər yanaşsa da, ancaq Nigariyi bu baxışlarına görə, daha çox şiə təəssübünü çəkməkdə, ələvilikdə ittiham etmişlər. Nigari də buna cavab olaraq yazırdı:

*Mervânileri isteyen ey ehl-i dalâlet
Bî-şüphe ki sizler Yezidî biz 'Aleviyiz
Sizler gibi erbâb-ı şəkâvetden ırağız
Ehl-i sünnetiz mü'mîn-i Hak dîn-i celîyiz
Biz Ahmediyiz hamd Hudâya ki ezelden
Ashâb-ı yeminiz ki sa'id-i ezeliyiz
Mervânileri isteyen ey nesl-i Yezidî
Biz hâk-i pey-i âl ü hevâdâr-ı veliyiz
El-minnetüli 'llâh ki der sâye-i Mevlâ
Doğru diriz sanma hevâdâr-ı 'Alîyiz.⁸⁷³*

Bu şeirində Nigari açıq şəkildə ələvi olmağından da qüruru dünyduğunu ifadə etməklə yanaşı, əsas odur ki, bütün müsəlmanlar üçün ortaq dəyərin Qurani-Kərim olduğunu da qətiyyənlə unutmur. Nigari yazır:

*Ol şam u səhər həzrət-i Qurana mülazim,
Ta kim verə təskin dilə əzbər eylə ayə.⁸⁷⁴*

⁸⁷² Çınar Fatih. Seyyid Mir Hamza Nigarî'de ehl-i beyt sevgisi // II.Uluslararası Hamza Nigari Sempozyumunun Bildirilər kitabı. Bakı, 2017, s. 46

⁸⁷³ Bilgin Azmi. Divan-ı Seyyid Nigarî, İstanbul, Kule İletişim, İstanbul, 2003, s.221

Yaxud da:

*Ey sərvari-kişvəri-mələhət,
Mövla səni eylədi hidayət.
Göndərdi məə-nüzuli-Quran,
Açıldı hicabi-şəmsi-iman.⁸⁷⁵*

Başqa bir şeirində də Nigari Qurana ola sonsuz sevgisini belə ifadə etmişdir:

*Tərk eylə inü anı, sərf eylə şirin canı,
İrfanına vacibdir natiq ana Qurandır.*

*İrfan olur hasil, kəşşəms bəla bürhan,
Bu yerdə güman olmaz, sərmənzili-iyqandır.*

*Seyr eylə bu səhrayı, gəşt eylə bu dəryayı
Kim lütfi-ilahidir, Həqdən sana ehsandır.⁸⁷⁶*

İctimai-siyasi görüşləri. Azərbaycan mütəfəkkirinin dünyagörüşündə Vətəni Azərbaycana-Qarabağa münasibət də mühüm yerlərdən birini təşkil edir. Belə ki, onun bir çox şeirlərində Vətən həsrəti, Vətən sevgisi öz əksini tapmışdır. Qarabağın Zəngəzur bölgəsindən olan Nigari Qarabağa həsr etdiyi şeirlərindən birində yazırdı:

*Nə əcəb dövlət imiş seyri-şikari-Qarabağ,
Nə gözəl nemət imiş söhbəti-yari Qarabağ!
Rəşki-mişk-ənbər imiş buyi-ğubari-Qarabağ,
Abi-heyvan imiş ənhari-pünari-Qarabağ.
Kövsəri Tuba imiş çayi-çinari-Qarabağ.
Aləmi-cənnət imiş dari-diyari-Qarabağ.⁸⁷⁷*

Nigari üçün Qarabağ yalnız aləmin cənnəti deyil, müqəddəs bir məkandır. Elə bir məkan ki, orada sonsuz Vətən sevgisi və bu

⁸⁷⁴ Özel Orhan Recep. Nigarî divanında Kuran kültürü // I.Uluslararası Hamza Nigari Sempozyumunun Bildirilər kitabı. Bakı, 2013, s. 301

⁸⁷⁵ Nigari Mir Həmzə Seyid. Nigarnamə. Bakı, "Elm və təhsil", 2012, s.73

⁸⁷⁶ Yenə orada, s.317

⁸⁷⁷ Yenə orada, s.16

sevgi ilə yanaşı bir Vətən həsrəti vardır. Çünki ömrünün böyük bir hissəsini Nigari Türkiyədə - Amasyada, Sivasda və başqa şəhərlərdə yaşamışdır. Hazırda onun qəbri də Türkiyənin Amasiya şəhərindədir. Bu mənada, Nigarinin Vətən həsrətli şeirlərində Qarabağ sevgisi mühüm yer tutmuşdur:

*Sinəmə çəkilən qara dağımdır,
Qara bağrım qanlı Qarabağımdır.
Qan əkər, odlar tökər Miri-Nigari məgər,
Yad qılıbdır yenə Qarabağ torpağını.*

*Eşqin kanı Qarabağdır məkanım,
Bülbülü-şeydayam, cənnət yerimdir,
Əzəl başdan Qarqaşlı bostanım,
İndi gülüstanım Qara pirimdir.*

*Sinəmə çəkilən qara dağımdır,
Yandıran aləmi gör nə çağımdır!
Qara bağrım qanlı Qarabağımdır,
Gözlərimdən axan yaşı-tərimdir.⁸⁷⁸*

Fikrimizcə, Seyid Nigarinin Qarabağı-Azərbaycanı tərəkət edib Türkiyəyə getməsində çar Rusiyasının onu və ailəsini təqib və təzyiq etməsi mühüm rol oynamışdır. Hər halda, danılmaz faktlardandır ki, 19-cu əsrin ortalarında Qafqazda çar Rusiyasına qarşı başlayan azadlıq hərəkatında, xüsusilə Şeyx Şamilin çarizmə qarşı apardığı mübarizədə nəqşbəndlik təriqətinin nümayəndələri də iştirak etmişlər. Bu mənada, Nigari də çar Rusiyasının işğalçılıq siyasətinə qarşı çıxmış, bəzi şeirlərində Moskvanın müstəmləkəçiliyini açıq şəkildə pisləmişdir:

*Mərdi-mərdanə o qaplansifəti-Moskof ilən
Eyləmək cəngü cədəl şiri-Dağıstanə düşər.⁸⁷⁹*

⁸⁷⁸ Yenə orada, s.17

⁸⁷⁹ Yenə orada, s.6

Ümumilikdə, Seyid Nigarinin dünyagörüşü çoxaspektli olduğu qədər də, zəngin olmuşdur. Onun dünyagörüşündə bir tamlıq təşkil edən Allah sevgisi, İslam sevgisi və Vətən sevgisi xüsusi yer tutmuşdur. Onun Allah sevgisi ilahi bir sevda olub Mənsurun Allaha olan sevgisinin eynidir. Yəni burada Allah və İnsan bir tam kimi götürülür, insan onu yaradana yəni Tanrıya qovuşmağa can atır. Nigarinin bir sufi kimi Allahı sevməsi təmənasız olduğu qədər də, həm də məşəqqətli, zor əl çatan bir sevgidir. Eyni zamanda, o, ilahi eşqlə yanaşı İslam dinini insanlar arasında təbliğ edən Peyğəmbərə və onun Əhli-beytinə də sonsuz bir sevgi bəsləyir. Nigari, Əhli-beytə olan bu sevgisi ilə yanaşı, ancaq sünni şiə ayrımcılığının əleyhinədir. Onun düşüncəsində, Peyğəmbərin ilk dörd davamçısı olan xəlifələrin hər biri dəyərlidir. Ancaq bütün hallarda, o, müəyyən anlamda Əhli-beyt məsələsində xüsusilə həssas olmuşdur. Nigarinin dünyagörüşündə, sufilik, İslam dini və Əhli-beyt sevgisi ilə yanaşı, ictimai-siyasi məsələlər də öz əksini tapmışdır ki, bu da, daha çox Azərbaycanın bir hissəsinin çar Rusiyası tərəfindən işğalına etiraz idi.

ŞAHNİGAR XANIM RƏNCUR

XIX əsr Azərbaycan Türk şair-ədiblərindən olan **Şahnigar xanım Rəncur** (1849-1900/1901) Qazax şəhərinin yaxınlığında Ağköynək kəndində Kazım ağa Qiyasbəyovun ailəsində dünyaya gəlmişdir. Sonralar “Mollaxanım” ləqəbi ilə tanınan Şahnigarın ev şəraitində təlim və tərbiyəsi ilə əmisi Hacıməmməd ağa Kazım ağa oğlu məşğul olmuşdur. “Şahnigar xanım XIX yüzilin birinci yarısından başlayaraq Qazax və Borçalı mahallarında geniş yayılmış nəqşibəndi təriqətini qəbul etmişdir. Rəncur özünün müasiri, Qarabağlı alim, şair, Nəqşibəndi şeyxi Mirhəməzə Nigarini onun xas müridlərindən biri – təriqətin Qazax qəzası üzrə başçısı, Nigarinin xəlifəsi Hacı Mahmud Qaranizadə İncəvi vasitəsilə tanımış və ondan “inabət” almışdır”.⁸⁸⁰

Azərbaycan xalqının tanınmış mütəfəkkiri Firidun bəy Köçərli “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” fundamental əsərində Şahnigar Rəncur haqqında yazırdı: ““Mollaxanım” ziyadə möminə və abidə, ismətli və həyalı bir övrət idi ki, vaxtının çoxunu ibadət və riyazətdə keçirirdi. Ol səbəbdən ona “Mollaxanım” ləqəbi verilmişdir. Şahnigar xanımın artıq elmi yoxmuşsa da, təbi rəvan imiş. Rəncurun yaradıcılığının əksəri münacat, mərsiyə, maddeyitarix və sair dost və əhibbaları arasında vüqaa gələn əsərlər qismindən olub, qəzəliyyatı - vəsfi-dilbər kimi əsərləri azdır. Hacı Mirhəməzə Əfəndinin müridlərindən olduğu üçün əşarü kəlamının çoxunda ol cənab tutduğu məsləkdə olduğunu bildirib, ilahiyyat və mənəviyyat aləmindən bəhs edilir”.⁸⁸¹

İsmayıl Umudlu və Bəhmən Əliyev-Ayvazalı “Şahnigar xanım Rəncur” monoqrafiyasında Firidun bəy Köçərlinin onun haqqında dediyi “az elmliliyi” ilə razılışmırlar. Onlar yazırlar:

⁸⁸⁰ Umudlu İsmayıl, Ayvazalı-Əliyev Bəhmən. Şahnigar xanım Rəncur (Qiyasbəyova). Bakı, AfPoliqraf, 2021, s.37

⁸⁸¹ Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, II cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.263

“Şahnigar xanım Rəncurun zəmanəmizə qədər gəlib çatmış yaradıcılıq nümunələri ilə tanışlıq Firidun bəyin onun barəsində yazdığı “Şahnigar xanımın artıq elmi yoxmuşsa da, təbi rəvan imiş” – fikri ilə razılaşmağa imkan vermir. Şahnigar xanımın şeir dilinin ərəb-fars tərkibli ibarələrlə zənginliyi, onlardan yerində və düzgün istifadə etməsi, İslam tarixi və məzhəbi ixtilaflar haqqında yetərli dərəcədə məlumatı olması, bir sıra klassiklərimizin üslubuna və irsinə yaxından bələdliyi, klassik şeir qaydalarını dərinləndirən mənimsəməsi şairənin öz çağına görə yaxşı ev təhsili aldığını göstərir. Şairə doğma Azərbaycan Türk dili ilə yanaşı fars və ərəb dillərini də dərinləndirən bilmiş, klassik ədəbiyyatımızla, özəlliklə də Nəvai, Füzuli, Mövlana Təbrizi, Əbülqasim Nəbati, Molla Pənah Vaqif kimi klassiklərin yaradıcılığı ilə yaxından tanış olmuşdur”⁸⁸²

Şahnigar xanım Rəncurun 1900-cü ildə, ya da 1901-ci ildə Qazaxda vəfat etdiyi bildirilir.

Sufi-fəlsəfi görüşləri. Bütövlükdə Rəncurun qəzəlləri əsasən Mir Həməzə Nigarinin yaradıcılığı və nəqşibəndi təriqəti ilə bağlıdır. Rəncurla M.H.Nigari ya da müridlə mürşid arasında “dostluğu” yaradan isə Hacı Mahmud Əfəndi Qaranizadə İncəvi olmuşdu. Bununla bağlı Şahnigar xanım şeirlərinin birində yazırdı:

*Bihəmdilləh, mən də bir qulam, Pərvərdigarım var,
Nəbim Muxtar Əhməddir, kənim, çarxarım var.*

*Günahım gərçi əksərdir, nə qəm vardır ki, haqda,
Əbubəkir, Ömər, Osman, Əli tək lütfkarım var.*

*Çəhar yarə qarşı ol kəramət taxtı üstündə,
Həsən namında bir şahım, Hüseyin tək şahriyarım var.*

*Dəri-dövlətdə Zeynalabidin və Baqir və Sadiq,
Dəxi Musa ilə Kazım və Rıza tək şahsuvarım var.*

Və pənahım ol Tağı, Əkbər, Nağı, Mehdi həm Əskər,

⁸⁸² Umudlu İsmayıl, Ayvazalı-Əliyev Bəhmən. Şahnigar xanım Rəncur (Qiyasbəyova). Bakı, AfPoliqraf, 2021, s.48-49

İmam on iki sərvərindən, ey dil, nizarım var.

*Necə təqrir edim vəsfın kamalı aləmə məşhur,
Camalı haqnüma bir mürşidi-kamil Nigarım var.*

*Siyəh-ru xəstə Rəncuram əlim daməni-pakında,
Nə qəm Mahmud əfəndi tək bir ustadı-kibarım var.⁸⁸³*

Rəncur Nigarinin fəlsəfəsinə bağlılığını, bir mürid kimi mürşidinə sadıqlığını aşağıdakı şeirində olduqca dəqiq ifadə etmişdir. O, yazırdı:

*Nigara, rövzeyi-hüsnün kimi aləmdə bağ olmaz,
Çəkən ol hüsnü-hicranın ərir, gözündə yağ olmaz.*

*Güli-ruyin fərağından, əzizim, bin fəğan ilə
Ədən fəryadı şəbgiri olur, bülbül zağ olmaz.*

*Sərasər yer üzün tutmuş, xüruc eylər səmavatə,
Çıxır şamü səhər zarım, könül bir dəm fərağ olmaz.*

*Sənin tək bir şəhi-ziba bulunmaz kainat içrə,
Bənim tək sinəsi hicran odundan dağ-dağ olmaz.*

*Konun zəhmi-fəraqindən bu cismi-natəvan içrə,
Təbiba, gəzsən əndamım sərəpa cayı-sağ olmaz.*

*Vücudın sərbəsər qıldın müzəyyən rəxt-xab içrə,
Könül, bil, aşıqi-sadiq cahanda bu sayaq olmaz.*

*Oyan bu xabi-qəflətdən, fəğan et, xəstə Rəncuri,
Fəğandan aşıqin könlü yarım ləhzə irağ olmaz.⁸⁸⁴*

⁸⁸³ Təkləli Minəxanım, Əliyeva F. Nigari aşıqi Şahnigar xanım. I Beynəlxalq Həməzə Nigari Türk Dünyası Mədəni İrsi Simpoziumu Materialları. Bakı, Miras, 2012, s.256

⁸⁸⁴ Umudlu İsmayıl, Ayzazalı-Əliyev Bəhmən. Şahnigar xanım Rəncur (Qiyasbəyova). Bakı, AfPoligraf, 2021, s.70

Şahnigar xanım başqa bir qəzəlinə təəssüf edirdi ki, fani dünyada mürşidi-kamili olan Mirhəmzə Nigarinin camalını görüb onun başqa müridləri ilə birlikdə “hu-hu” deyib, məstü laübal olmaq ona qismət olmamışdır. Rəncur yazırdı:

*Ey dəriğa kim, o şahın məh camalın görmədim,
Üz sürüb dərgahına, rüxsari-alın görmədim.
Ötmədim kuyində hər şəb ta səhər bülbül kimi,
Yetmədim məqsudə bir dəm, gül vüsalın görmədim.
Dəsti-pakin bus edib, həm hər tərəf “hu-hu” deyə,
Seyr edən sərməsti-rindi-laübalın görmədim.
Ey dəriğa kim, o mahın həlqeyi-üşşaqdə
Seyri-çalakın, vücudi-bimisalın görmədim.
Ey dəriğa, dərgahında aşiqi-şeydasının,
Xub avazın, dəxi şirin məqalın görmədim.
Əfv qıl, ya rəbbanə, hər dəm dili-divanəmi
Cürmü üsyan ilə gördüm, yaxşı halın görmədim
Dər cahan, əlhəmdülilləh, xəsteyi-Rəncurənin
Mədhi-şahından səvayi bir kəlamın görmədim.⁸⁸⁵*

Nigari isə Rəncura cavab məktubunda müridinin fikirlərini yüksək dəyərləndirərək yazmışdır:

*Kərəm dəryasıdır, bir dövləti-bipayə malikdir,
Sərapa lütfdür kim, töhfeyi-bipayə göndərmiş.*

*Yenə sövdəyə düşmüş, aşiqanə bir qəzəl yazmış,
Nigari bir qəzəlnamə büti-zibayə göndərmiş.⁸⁸⁶*

Bu məsələ ilə bağlı Fəxrəddin Ağabalı Mirzadə yazır ki, mürid-mürşid münasibətləri çərçivəsində Rəncur qəlbində daşdığı məhəbbət atəşinin nümunəsi olaraq, bir səccadə toxumuş və üzərinə öz beytini işləmiş, qəbul etməsini rica edən məktubla birlikdə Nigariyə göndərmişdir. Nigari də Rəncura yuxarıdakı

⁸⁸⁵ Rəncur, Şahnigar xanım. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan şeri antologiyası, Bakı, "Şərq-Qərb", 2005, s.313

⁸⁸⁶ Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, II cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.265

cavabı verib bütün namazlarını həmin səccadə üzərində qılmışdır.⁸⁸⁷

Rəncur “Çıxar” şeirində Nigarinin müridi olduğunu, bununla qürur duyduğunu ifadə etməyə çalışmışdır. O, yazırdı:

*Sanma kim candan, Nigara, dərdi-pünhanım çıxar,
Qılmasan feyzi-nəzər dilidən suzanım çıxar.*

*Odlu könlüm naləsindən dağ, daş eylər fəqan,
Dövr olur ahım həvada lövhi-dumanım çıxar.*

*Nagəhan fəvvareyi-çəşmim nəmi eylər xüruc,
Nuhi tufanım keçər, gərdunə ümmanım çıxar.*

*Tutiyayi-xaki-payindən əgər bulmaz əsər,
Dur olur hər dəm ziyadən, çəşmi-giryanim çıxar.*⁸⁸⁸

Minəxanım Təkləliyə görə Şahnigar xanım mürşidi Nigarinin şəxsiyyətini çox ideallaşdırmış, əksər şeirlərini şeyxinə həsr etmiş bu “Leylayi-ərş” pîrinin tutduğu məsləkdə olduğunu bildirib, ülvyyəət və mənəviyyat aləmindən bəhs etmişdir.⁸⁸⁹

Qənirə Paşayeva yazır ki, mənəvi rəhbər hesab etdiyi Mir Həməzə Nigarinin yaradıcılığından bir çox sənətkarlıq keyfiyyətləri əxz edən Şahnigar xanım, bu dəsti-xətti öz şeirlərində davam etdirib: “Seyid Nigari şeirlərinə xas olan poetik təkrirlər, bədii səliqə, ritm ahəngi Şahnigar xanımın da şeirlərində özünü bürüzə verir. Ahəngi ilə diqqət çəkən, zəngin zikr və vird musiqisi hopan bu misralar oxucuda xoş ovqat yaradır”.⁸⁹⁰

⁸⁸⁷ Mirzadə, Mustafa Fəxrəddin Ağabalı. Humayi-Ərş. Qarabağlı Şeyx Mir Həməzə Nigarinin Mənaqibnaməsi. Nəşrə hazırlayan Mehmet Rıhtım. Bakı: “Nurlar” NPM, 2015, s.444

⁸⁸⁸ Umudlu İsmayıl, Ayvazalı-Əliyev Bəhmən. Şahnigar xanım Rəncur (Qiyasbəyova). Bakı, AfPoliqraf, 2021, s.63

⁸⁸⁹ Təkləli-Nuriyeva Minəxanım, Əliyeva F. Nigari aşiqi Şahnigar xanım. I Beynəlxalq Həməzə Nigari Türk Dünyası Mədəni İrsi Simpoziumu Materialları. Bakı, Miras, 2012, s.256

⁸⁹⁰ Paşayeva Qənirə. Tarixə adını yazan Azərbaycan qadınları. I cild. Bakı, “CBS” 2023, s.133

Onun şeirlərində Nəqşibəndliyin ehkamlarından irəli gələn təsəvvüf yanaşmaları (zühd, tövbə, zahid, vəfa və s.) təsəvvüfdə cəhalətdən elmə, öz vücudundan Haqqın vücuduna doğru seyr və hərəkəti ifadə edən seyrü-sülüklə bağlı qavramlar (təriqət, mürid, mürsid, dərviş, salik, fəna, xəlvət, dövrən və s.), qəlbi-həyatla bağlı qavramlar (qeyb, Xızır, qütb, abdal, ruh, təcəlli və s.), varlıqla bağlı qavramlar (vəhdət, Adəm və s.) əksini tapmışdır. O, “Bilməm” şeirində yazırdı:

*Aludeyi-sərməstəm, bu kar nədir bilməm,
Saqi ilə həmdəstəm, sərşar nədir bilməm.*

*Aludeyi-bir yarəm, eşqində bu gün zarəm,
Dəymə ki, sızillərəm, azar nədir bilməm.*

*Aludeyi-gülzarəm, dillərdəki göftarəm,
Sanmaz məni kim, xarəm, gülzar nədir bilməm.*

*Aludeyi-həmsayəəm, düşməz dərinə sayəm,
Çün şeirdürür mayəm, göftar nədir bilməm.*

*Aludeyi-dildarəm, hər şamü səhər zarəm,
Bir çeşmə giriftarəm, xummar nədir bilməm.*

*Aludeyi-şahmarəm, yalvarmada bir marəm,
Zülf ilə günüqarəəm, tərrar nədir bilməm.*

*Aludeyi-in karəm, aşüfteyi-bir yarəm
Mən talibi-dildarəm, əğyar nədir bilməm.⁸⁹¹*

Rəncür şeirlərinin birində nəqşibəndliyin tərəfdarı kimi eşq yolunda daha uzun, ağırlı bir hicran çəkənin sonunda qələbə çalmasına inamını ifadə etmişdir. O, yazırdı:

*Yağmasa hicran, gözüm, yanmaz könül hər dağılən,
Əkməsə hicran, əkilməz qədd dərd olmağılən.*

⁸⁹¹ Şahnigar xanım Rəncürün şeirləri // Umudlu İsmayıl, Ayvazalı-Əliyev Bəhmən. Şahnigar xanım Rəncür (Qiyasbəyova). Bakı, 2021, s.90

*Sən necə loğman idin, əz dür bildin dərdimi,
Çün təbib təşxis edər hər dərdi nəbz olmağilən.
Xəstəyi-hicraninəm, gər görməsəm didarini,
Olmazam sanki vüsalini qeyrdən sormağilən.
Gər bu xəstə üzrə nəgəh lütf edüb qıla görür,
Can bular behbud feyzi-müqdəmin bulmağilən.
Gərçi qıldım seyr ey dust, çeşmələr dövründə mən
Təşneyi-didarınəm, doymaz könül irşağilən.
Məclisi-nadənə dəvət qılma ey zahid bəni,
Bülbülə nöqsandır həmməclis olmaq zağilən.
Eyləmə min bəd çoq azarü ibram ey rəqib,
Yox xəfim fütə əhlilə cahan dolmağilə.
Himməti Seyyid Nigar ilə təriqi-eşqdə
Şükrüllah, tökdüm əğyarın gözün barmağilən.
Xəstə Rəncurəm, bana lütfi-xuda yar olsa gər
Var qəsdim hər zaman əğyarı kor qılmağilən.⁸⁹²*

O, “Saqi” şeirində də nəqşibəndliyin təbliğatçısı kimi özünü büruzə vermişdir:

*Kəsilüb taqəti-tabım, tutuldu dizlərim, saqi,
Qalub bin intizar ilə yolunda gözlərim, saqi.
Rəhi-eşqində əşarı bana ruzi qilub Tarı,
Sənin şanın səzavərdi olurmu sözlərim, saqi?!
Eşit əmalımı, şahım, aya dəhr içrə dilxahım,
Tutub yer yüzünü ahım, havayı tozlarım, saqi.
Qulağım qeylü-qalımda, xəyalım rəşki-alımda,
Günahım yükü dalımda, qırub omuzlarım, saqi.
Nigara, xəstə Rəncuram, səninlə çeşmi-pür-nuram,
Dərində könlü məmuram, utanur yüzlərim, saqi.⁸⁹³*

Mir Həmzə Nigarinin sufi-nəqşibəndi yolunu davam etdirən Şahnigar xanım qəzəllərində Məhəmməd Füzulinin şeirlərinin ruhu

⁸⁹² Şahnigar Rəncur. Şeirləri // Azərbaycanca məşhur olan şüəranın əşarına məcmuədir. II cild. Tərtib edən Hüseyin Əfəndi Qayıbov. Bakı, "Elm" nəşriyyatı, 1989, s.152

⁸⁹³ Şahnigar xanım Rəncurun şeirləri // Umudlu İsmayıl, Ayvazalı-Əliyev Bəhmən. Şahnigar xanım Rəncur (Qiyasbəyova). Bakı, 2021, s.92

da çox duyulmaqdadır. Füzulinin təsiri Rəncurun “Çıxar”, “Saqi”, “Nədən”, “Var”, “Keç”, “Mən”, “Bilməm” və digər qəzəllərində özünü büruzə verməkdədir. Tədqiqatçılara görə Rəncurun yaradıcılığında Füzulinin təsirinin olmasının bir neçə səbəbi vardır: “ Nəqşibəndi təriqətinə mənsub şairlərin əsərlərində, o cümlədən Mir Həmzə Nigarinin yaradıcılığında Məhəmməd Füzuli təsiri böyük rol oynamışdır, bu tendensiya da öz növbəsində Şahnigar xanımın yaradıcılığına sirayət etmişdir”.⁸⁹⁴ Bu baxımdan Rəncurun “söz”ün əhəmiyyəti ilə bağlı Füzulisayağı yazdığı şeiri diqqətləyiqdir, o, yazırdı:

*Türfə naməndən şəha, gəldikcə hər göftarə ləfz,
Dəm vurur dərmani-bindən, can verər bimarə ləfz.
Kim edər həkim edər həmma onu aləmdə bin sümuzərə
Kim verər nisbət dəxi bin lölöyi-şəhvarə ləfz.
Zülməti hicrinlə qəmnak idi çəşmim mərdümi,
Şükrülləhi kim bu gün qərq eylədi ənvarə ləfz.
Kuyi-gülzarın vəfasından verir hər ləhzə bu,
Abi-kuyindən rəvan eylər dili-pörnarə ləfz.
Var idi bin dərdim ol dərmani-loğmandan füzun,
Dəmbədəm eylər müalic dərdi-bun dişvarə ləfz.
Bəndeyi-üftadənəm lütfilə şahim, qıl nəzər,
Hümməti-alinlədir əlhəmdullah nisbət ol,
Xəstə Rəncurin sərində kəseyi-sərşarə ləfz.⁸⁹⁵*

Yaxud da başqa bir şeirində yenə də, Füzulinin şeirlərinin təsiri altında Rəncur yazırdı:

*Könül çün qəsri-şövqündür, ilahi, beyti-qəm qılma,
Dəxi ol iştiaqından cüda bir ləhzə dəm qılma!
Xəyali-şur ilə, şahim, pərişan etmə dil şəhrin,
Qədim dəhr içrə ol dərdü qəmin dəstində xəra qılma!
Üzü qara qulam bir bu fənayi-bibəqa içrə,*

⁸⁹⁴ Yenə orada, s.49

⁸⁹⁵ Şahnigar Rəncur. Şeirləri // Azərbaycanda məşhur olan şüəranın əsərinə məcmuədir. II cild. Tərtib edən Hüseyin Əfəndi Qayıbov. Bakı, "Elm" nəşriyyatı, 1989, s.151

*Rəhima, rəhmini məndən inayət birlə kəm qılma!
Məhəbbət dürcünü hiفز et, dəmadəm mehri-kəndində
Rəqibin vermə məqsudin, əlim bicami-Cəm qılma!
Cahanda dur qıl bizövq olan qəmlərdən əmma ol
Qəmi-eşqinlə Rəncurun üzün biəşkü nəm qılma!⁸⁹⁶*

Rəncur bəzi şeirlərini isə Şəms Təbriziyə, Əbülqasim Nəbatiyə nəzirə olaraq yazmışdır. Məsələn, o, bu ruhlu şeirlərinin birində küfr və imanın bütünlüyünü özünə görə belə izah etmişdir:

*Nə küfrüm var, nə imanım,
Nə dinim var, nə ədyanım,
Fəəmma şahi-küfranə
Ümidim, biimanəm mən.
Nə dindarəm, nə islaməm,
Nə meynuşəm, nə pürçaməm,
Nə Bəsrə əhli, nə Şaməm,
Nə əz Hindü İranəm mən.
Nə şiə, sünniyəm pürəf,
Çahar yarə könliüm saf,
Nə əhli-zülmi-biinsaf,
Nə mərziyə inanəm mən.
Müavi həqqinə ləni,
Edərəm müttəsil, yəni,
Bulardır küfri-biməni,
Bu əhl ilə yamanəm mən.
Nə hüsn əhli kəmalım var,
Nə bir sahibcamalım var,
Nə mülkim var, nə malım var,
Deyirlər bir şəbanəm mən.
Nə göftarım həqiqətdir,
Nə rahım bir təriqətdir,
Danışsam, nə bələğətdir,
Nə bir əhli-imanəm mən.*

⁸⁹⁶Rəncur Şahnigar xanım. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan şeri antologiyası, Bakı, "Şərq-Qərb", 2005, s.312

*Nə dünya, əhli-üqbayəm,
Nə sövda, əhli-rüsvayəm,
Nə rahətdə fərəhzayəm,
Nə həqdən bigümanəm mən.
Nə bəxtim var, nə də biqəm,
Nə əladır, nə bəxtim kəm.
Nə şad oldum, nə çeşmim nəm,
Nə rüsvayi-cahanam mən.
Nədir talib, nədir mətlub,
Nədir rağib, nədir mərəğub,
Nədir cazib, nədir məczub,
Nə zənn olsa, cinanəm mən.⁸⁹⁷*

Rəncurun bu şeiri məzhəbüstü, dinüstü mahiyyət daşıyıb insanlıq fəlsəfəsinə əsaslanmışdır.

Ümumiyyətlə, Şahnigar xanım Rəncurun dünyagörüşündə İslam dini və nəqşibəndlik fəlsəfəsi mühüm yer tutmuşdur. Rəncur da mürşidi Nigari kimi əsasən İslam dini fəlsəfəsindən kənara çıxmamışdır. Onun nəqşibəndliyə baxışı da Nigaridən çox da fərqli xarakter daşımamışdır. Ancaq Şahnigar xanımın Mir Həməzə Nigarinin yaradıcılığında İslam dinindən irəli gələn dini mahiyyət üstünlük təşkil etsə də, Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri Məhəmməd Füzuli və Əbülqasim Nəbatinin də onun dünyagörüşünə önəmli təsiri olmuşdur. Bu baxımdan Rəncurun yaradıcılığında Füzuli və Nəbatinin yerini də ifadə etmək lazımdır. Hər halda Rəncurun dünyagörüşünün formalaşmasında Nigari nə qədər mühüm yet tutsa da, Füzuli və Nəbati faktoru da öz sözünü demkdədir.

⁸⁹⁷ Yenə orada, s.314-315

2.2. Azərbaycanca Qərb-Avropa mədəniyyəti və fəlsəfəsinin təşəkkülü (ümumi baxış və əsas nümayəndələri)

XIX əsrdə İslam dini və Şərq mədəniyyətinin mötədil-yenilikçi və mühafizəkar davamçıları ilə yanaşı, İslam-Şərq mədəniyyətinə daha çox tənqidi yanaşmağa başlayan, hətta onu köklü surətdə dəyişdirmək istəyən və bu yolda Qərb-Avropa mədəniyyətini örnək kimi görən Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri də olmuşdur. Hesab etmək olar ki, həmin dövrdə Qərb-Avropa mədəniyyətinə meyillik məsələsində İslam-Şərq mədəniyyətinin geriliyi, dini xurafat və mövhumatın özünün son həddinə çatması xeyli dərəcədə təsir göstərmişdir. Beləliklə, Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri arasında riyakar ruhanilər ittiham edib despotik idarəçiliyi pisləyənlər, bu zaman istər-istəməz inkişaf yolunu tutmuş Qərb mədəniyyətinə müəyyən qədər meyil göstərirdilər. İslam-Şərq mədəniyyəti və bu areala aid xalqların düşdüyü cəhəldən, gerilikdən qurtulması yolunda həm təmsil olunduqları mədəniyyətə yanaşma tərzində, həm də bu məsələdə Qərb-Avropa mədəniyyətinə münasibətdə ikili xəttin inkişaf etdiyini görürük: 1) İslam-Şərq mədəniyyətinin əsas təməl sütunlarını saxlamaqla yanaşı, Qərb-Avropa mədəniyyətinin mütərəqqi yeniliklərindən yararlanmaq istəyənlər, 2) İslam-Şərq mədəniyyətinin əsas təməl prinsiplərində radikal, köklü dəyişikliklər edib bu yolda Qərb mədəniyyətini birmənalı şəkildə örnək kimi görənlər.

Hesab edirik ki, İslam-Şərq mədəniyyətinin əsas təməl sütunlarını saxlamaqla yanaşı, Qərb-Avropa mədəniyyətinin tərəqqipərvər yeniliklərindən yararlanmaq istəyənlər (M.Ş.Vazeh, M.Ağa Təbrizli, N.Vəzirov və b.), İslam-Şərq mədəniyyətinin mötədil-yenilikçi-azad ruhlu (A.A.Bakıxanov, Nəbati, İ.Qutqaşınlı və b.) qanadına yaxın olmuşlar. Sadəcə, onlar arasında əsas fərq odur ki, mötədil-yenilikçi-azad ruhlu mütəfəkkirlərimiz gerilikçi-sxolastik-ehkamçı “islam fəlsəfəsi”ni qəbul etməməklə yanaşı Qərb

mədəniyyətinə az da olsa, maraq göstərmiş, ancaq Avropa dəyərlərinin İslam-Şərq dəyərləri ilə uzlaşa biləcəyinə inanmamışlar. Bakıxanov, Qutqaşanlı, Nəbati və başqa mötədil-yenilikçi-azad ruhlu aydınlarımızla müqayisədə Mirzə Şəfi Vazeh, Mirzə Ağa Təbrizli, Nəcəf bəy Vəzirov və başqa mütəfəkkirlərimiz isə bu məsələlərə münasibətdə nisbətən, həm Qərb mədəniyyətinə bir az meyilli olmuşlar, həm də İslam-Şərq mədəniyyətinin tənqidində də bəzən daha radikal təsir bağışlamışlar. Əlbəttə, bu, onların heç vaxt İslam-Şərq-Türk mədəniyyətini inkar etməsi anlamına gələ bilməz. Hər halda Sovetlər Birliyi dövründə mümkün olduğu qədər, Qərb mədəniyyətinə bir az meyillikləri ya da İslam-Şərq mədəniyyətinə aid bəzi məsələlərə, yeri gələndə sərt mövqelərindən, baxışlarından dolayı az qala onları materialist mütəfəkkir kimi qələmə verənlər tapılmışdır. Hətta, Sovetlər Birliyi dövründə bəzi müəlliflər yazırdılar ki, bu cür mütəfəkkirlərin Qərb mədəniyyətinə meyil göstərib, üstəlik İslam-Şərq mədəniyyətini də ciddi şəkildə tənqid etdikləri halda, sonuncunun əsas təməl prinsiplərindən imtina etməmələri başa düşülən deyildir. Bizcə, burada anlaşılmayan heç bir məsələ yoxdur. Belə ki, M.Ş.Vazeh, Q.Zakir, M.Ağa Təbrizli, Z.Marağayi və onların dünyagörüşlərinə yaxın başqa mütəfəkkirlərimizin əsas istəkləri İslam-Şərq və Türk mədəniyyətindən imtina edib “mütərəqqi Qərb-Rus mədəniyyətinin” qoyununa atılmaq deyil, təmsil olunduqları mədəniyyətin və onun bir parçası olan xalqın düşdüyü tənəzzüldən qurtulub tərəqqiyə qovuşması üçün çıxış yolları aramaq idi.

Bu anlamda Quzey Azərbaycanda M.Ş.Vazehin, Q.Zakirin, N.Vəzirovun eyni zamanda, Güney Azərbaycanda Abbas Mirzənin, M.Ağa Təbrizlinin, M.Rüşdiyyənin və başqalarının İslam dininin və Şərq-Türk mədəniyyətinin əsas təməl prinsiplərindən uzaqlaşmamaqla son əsrlərdə ön plana çıxan gerilikçi-ehkamçı-sxolastik “İslam mədəniyyəti”ni, “İslam fəlsəfəsi”ni bir az da sərt şəkildə tənqid etmələri, üstəlik bu məsələlərdə Qərb mədəniyyətinin Şərq-İslam mədəniyyətinə heç də zidd olmayan müsbət cəhətlərindən yararlanmaq istəkləri təbii idi. Məsələn, biz

M.Ş.Vazehin, N.Vəzirovun, M.A.Təbrizlinin dünyagörüşlərini dərindən təhlil etdikdə görürük ki, onlar bir tərəfdən ehkamçı-sxolastik-gerilikçi-məzhəbçi “İslam mədəniyyəti” fəlsəfəsindən uzaqlaşb Qərb dünyasında olduğu kimi dünyəvi elmlərin, tərəqqipərvər-yenilikçi cərəyanların, müsbət dəyişikliklərin öyrənilməsinin tərəfdarı olduqları halda, digər tərəfdən İslam dininin əsas sütunlarını və Şərq-Türk mədəniyyətinə aid dəyərli adət-ənənələri əsasən, daima müdafiə etmişlər.

Bizcə, XIX əsrdə ehkamçı-sxolastik-gerilikçi-məzhəbçi “İslam mədəniyyəti”ndən tamamilə uzaqlaşb yaşadığı dövrdə Qərb dünyasında olduğu kimi, dünyəvi elmlərin və mütərəqqi dəyişikliklərin öyrənilməsinin tərəfdarı olub, ümumilikdə isə İslam dininin və Şərq-Türk mədəniyyətinin əsil prinsiplərindən heç bir zaman uzaqlaşmayan mütəfəkkirlərimizdən biri Mirzə Şəfi Vazeh olmuşdur. Ancaq Sovetlər Birliyi dövründə Vazeh az qala materialist filosof elan olunub, İslam dininə düşmən kimi göstərilməyə çalışılmışdır. Eyni zamanda XIX əsrdə Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərindən Nəcəf bəy Vəzirov (1854-1926) da gerilikçi-sxolastik “milli-dini adət-ənənələri” tənqid etsə də, bütövlükdə mütərəqqi İslam-Şərq mədəniyyətini inkar etməmiş, dövrünün yeniləşmə prosesinə də bu yöndən yanaşmışdır (Vazeh və N.Vəzirov haqqında ayrı-ayrılıqda bəhs etmişik).

Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Mirzə Ağa Təbrizli (1829/1830-1915) Təbrizdə dünyaya gəlmiş, burada dini məktəbdə təhsil almışdır. Bir müddət Tehran Universitetində dərslər verən Mirzə Ağa Təbrizli Qacarlar dövlətinin məmuru kimi İstanbul, Bağdad, Hələb və digər şəhərlərdə səfirlik nümayəndəsi, Tehranda Fransa səfirliyində mütərcim və münşi kimi vəzifələrdə işləmişdir. Tehranda darülfünunda müəllimlik etdiyi dövrdə “Risaleyi-əxlaqiyyə” (“Əxlaq haqqında risalə”) adlı bir əsər yazmışdır. Bu kitab dərslik və müəllimlər üçün metodik vəsait kimi, Azərbaycan Türk maarifinin tarixində əhəmiyyətli yer tutur. O, M.F.Axundovun komediyalarının təsiri altında 1871-ci ildə özünün

dörd pyesini yazmaqla bu janrın Güney Azərbaycanda, ümumən Qacarlarda ilk nümunələrini yaratmışdır. Belə ki, Təbrizi M.F.Axundovun realist ənənələrinin təsiri ilə fars dilində “Ərəbistan hakimi Əşrəf xanın sərgüzəşti”, “Zaman xanın Bürccürddə hakimliyi”, “Xabcali”, “Ağa Haşımın eşqbazlığı” və “Şahqulu Mirzənin Girmanşahda sərgüzəşti” komediyalarını yazmışdır. Məsələn, o, “Ərəbistan hakimi Əşrəf xanın sərgüzəşti” dramında xanların və digər məmurların özbaşınalıqlarından, xalqa etdikləri zülmədən bəhs etmişdir.⁸⁹⁸

Həmin əsərlərlə yaxından tanış olan M.F.Axundzadə “Mirzə Ağanın pyesləri haqqında kritika” məqaləsində öz tənqidi fikirlərini ifadə etmişdir.⁸⁹⁹ Axundzadənin tənqidlərini qəbul etməklə yanaşı, ondan bir ricası olmuşdu ki, ona ünvanladığı məktublarda onun adını – yəni Mirzə Ağanın adını çəkməsin. Bu dram əsərləri özlüyündə mükəmməl olmasa da feodal həyat tərzi, şah üsulidarəsində olan özbaşınalıq ciddi tənqid olunmuşdu. Ədib özünü sığortalamaq üçün belə bir addım atmış, imzasını gizlətməli olmuş, bunu Mirzə Fətəlidən də xahiş etmişdi. Sonralar Mirzə Ağanın yazdığı pyeslər səhvən başqa birisinin – Qacarlarda yaşayan erməni əsilli Mirzə Melkum xanın adına çıxarılsa da, az sonra əsil həqiqət ortaya çıxmışdır.⁹⁰⁰

XX əsrin əvvəllərində isə Mirzə Ağa Təbrizi publisist, nəşir kimi də fəaliyyət göstərmiş. Məşrutə inqilabı dövründə bir-birinin ardınca “Naleyi-millət”, “İstiqlal” və “Həşərətül-ərz” adlı dəyərli mətbu orqanları çap olunurdu. Onların hər üçünün redaktoru Mirzə Ağa Təbrizi (Münşibaşı) idi.

XIX əsrin ortalarından başlayaraq İslam-Şərq mədəniyyətinin əsas təməl prinsiplərində radikal, köklü dəyişikliklər edib bu yolda Qərb mədəniyyətini birmənalı şəkildə

⁸⁹⁸Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cildə, 1-ci cild. Bakı, “Elm”, 1981, s.302-322

⁸⁹⁹Axundzadə Mirzə Fətəli. Əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2005, s.177

⁹⁰⁰Məmmədli Pərvanə. Cənubi Azərbaycan : ədəbi şəxsiyyətlər, portretlər. Bakı, Sabah, 2015, s.6-9

örnek kimi görənlər arasında Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri (Tahirə Qürrətul-Eyn, M.F.Axundzadə, Mirzə Kazım bəy, Z.Marağalı) də olmuşdur. İslam-Şərqlə mədəniyyətində, İslam fəlsəfəsində əsaslı şəkildə islahatların aparılmasını irəli sürən, şeyxiliyin dini-islahatçı radikal davamı kimi meydana çıxan Babilik hərəkatının tanınmış siması, Güney Azərbaycanın Qəzvin şəhərindən olan Tahirə (Zərintac) Qürrətul-Eyn (1817-1852) idi. Onu digər babilərdən fərqləndirən əsas cəhət, bu prosesə, yəni cəmiyyətin yeniləşməsi və xurafatın aradan qaldırılması məsələsinə səmimi qəlbədən qoşulması olmuşdur. Ancaq bütün hallarda o da, Babilərin təsiri altında İslam dininə münasibətdə radikal mövqeyi ilə seçilmişdir. Belə ki, Qürrətul-Eyn İslam dinində radikal dəyişikliklərin edilməsinin tərəfdarı olmuşdur.

Quzey Azərbaycanda isə Şərqlə-İslam mədəniyyətindən, İslam fəlsəfəsindən əsaslı şəkildə imtina edərək Qərblə-Xristian mədəniyyətinə, Qərb fəlsəfəsinə üz tutanlar M.F.Axundzadə və Mirzə Kazım bəy olmuşdur. Məsələn, Qürrətul-Eyn ilə təqribən eyni dövrdə, ancaq ondan fərqli olaraq çar Rusiyasının rəiyyəti kimi yaşayıb yaradan Mirzə Kazım bəy Məhəmməd Əlinin (1802-1870) xristian dinini qəbul etməsi onun dünyagörüşünün formalaşmasında həlledici rol oynamışdır. Hər halda Kazımbəyin xristian oduqdan sonra İslam dininin ilahiliyini inkar etməsi, üstəlik İslam dininin tarixini, Peyğəmbərin həyat və fəaliyyətini birtərəfli şəkildə araşdırması və qədim “İran”-fars mədəniyyətini tərif etməsi birmənalı başa düşülə bilməz.

Çox yazıqlar olsun ki, onun bu “ənənəsi”ni Mirzə Fətəli Axundzadə də davam etdirmişdir. Axundzadə bir çox məktublarında, xüsusilə “Kəmalüddövlə məktubları” əsərində birmənalı şəkildə İslam-Şərqlə mədəniyyətinə (fəlsəfəsinə), hətta Türk mədəniyyətinə qarşı çıxaraq onlara alternativ olaraq Qərb fəlsəfəsinə və əski “İran” mədəniyyətini qoymuşdur. Bu anlamda əsasən Sovetlər Birliyi dövründən etibarən M.F.Axundzadə bütün müsəlman Şərqlində, o cümlədən Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixində modernizmin, yəni demokratik və liberal ənənələrin banisi hesab

olunmaqdadır. Buna səbəb M.F.Axundzadənin Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri arasında Qərb mədəniyyətinə-fəlsəfəsinə aid anlayışları, yəni “liberalizm”, “demokratiya”, “parlament”, “sivilizasiyon”, “patriot”, “revolyusiya” və sairəni şərh etməsi, eyni zamanda Avropa dəyərlərinin İslam Şərqi ölkələrində də tətbiq olunmasının zəruriliyini göstərməsi olmuşdur.

Güney Azərbaycanın Marağa şəhərindən olan Zeynəlabdin Marağalı (1837-1910) da Şərq-İslam mədəniyyəti və Qərb-Avropa mədəniyyətinə münasibətdə demək olar ki, Mirzə Kazımbəylə M.F.Axundzadənin yolunu davam etdirmişdir. Sadəcə, Marağalı onlardan fərqli olaraq İslam dininə münasibətdə kəskin mövqə tutmamış, daha çox dolayısıyla bu dinin “İran”a gəlişindən sonra bu məmləkətdə ciddi uğursuzluqların baş verməsindən yazmışdı. Ancaq əski “İran” mədəniyyətini, dövlətlərini tərifləməkdə isə Marağalı M.F.Axundzadə və Mirzə Kazımbəydən heç də geri qalmamışdır (T.Qürrətul-Eyn, M.F.Axundzadə, Mirzə Kazımbəy və Z.Marağalının dünyagörüşləri ilə bağlı ayrı-ayrılıqda bəhs etmişik).

MIRZƏ ŞƏFİ VAZEH

Həyat və yaradıcılığı. XIX əsrdə ehkamçı-sxolastik-gerilikçi-məzhəbçi “İslam mədəniyyəti”ndən xeyli dərəcədə uzaqlaşmış dünyəvi elmlərin öyrənilməsinin tərəfdarı olub, ümumilikdə isə İslam dininin və Şərqi-Türk mədəniyyətinin mahiyyətindən uzaqlaşmayan Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərimizdən biri Mirzə Şəfi Vazeh (1792-1852) olmuşdur. 1792-ci ildə Gəncədə bənnamemər Kərbəlayı Sadıqın ailəsində dünyaya gələn Vazeh, atası dünyadan tez köçdüyü üçün daha çox Hacı Abdulla adlı panteist görüşlü şəxsin himayəsində yaşamışdır. Gəncə mədrəsəsində orta ruhani təhsil (şəriət dərsləri, ərəb və fars dilləri və s.) alan Vazeh buranı yarımçıq tərk etdikdən sonra, müstəqil şəkildə dini və dünyəvi elmləri öyrənməyə davam etmişdir.⁹⁰¹ Mirzə Şəfi Hacı Abdullanın köməyi ilə Cavad xanın qızı Püstə xanımın kənd və mülklərini idarə etmək üçün mirzəlik vəzifəsinə təyin olunsada, ancaq 1826-1828-ci illər Rusiya – Qacarlar müharibəsi zamanı Püstə xanımın qardaşı Uğurlu bəylə bərabər Tehrana getməsi nəticəsində işsiz qalmışdır. Onun işsizliyi çox uzun sürməmiş, Gəncədə Şah Abbas məscidinin yanındakı mədrəsədə müəllim və xəttat kimi fəaliyyət göstərmişdir.

1830-cu illərdə artıq Gəncədə xəttat, müəllim və şair kimi tanınan Mirzə Şəfi, 1840-cı ildə Tiflisə köçüb buradakı qəza məktəbində Türk (Azərbaycan) və fars dilləri üzrə müəllim vəzifəsinə təyin olunur.⁹⁰² Həmin dövrdə Tiflisdə “Divani-hikmət” ədəbi-fəlsəfi dərnəyinin yaranmasının təşəbbüskarı və təşkilatçısı kimi çıxış edən Mirzə Şəfi ilə A.A.Bakıxanov arasında tanışlıq da məhz bu dərnəkdən başlamışdır. Bu dərnəyin üzvü olan alman ədəbiyyatşünas-tərcüməçisi Fridrix Bodenştedt (yeri gəlmişkən, Bodenştedt Mirzə Şəfinin şeirlərini Almaniyada “Mirzə Şəfinin şərqləri” başlığı ilə kitabça şəklində nəşr etdirmiş, ancaq az bir müddətdə məşhurlaşmasıyla öz adına çıxmağa

⁹⁰¹ Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, 4-cü cild. Bakı, Elm, 2011, s.137

⁹⁰² Poetik məclislər. Toplayanı və tərtib edən: Nəsrəddin Qarayev. Bakı, "Yazıçı" nəşriyyatı, 1987, s.9

başlamışdır. Hətta, uzun müddət Mirzə Şəfinin ictimai-fəlsəfi irsi Avropa və Rusiyada Bodenştetdin adına çıxarılmışdır. Yalnız 1920-ci illərdən sonra Mirzə Şəfinin haqqı özünə qaytarılmağa başlamışdır ki, bu işdə Salman Mümtaz, Ə.Ə.Səidzadə və başqaları mühüm rol oynamışlar⁹⁰³) yazır ki, A.A.Bakıxanov Qərb əxlaq və adətləri, vəziyyəti və şəraiti haqqında geniş biliyə sahib idi və Mirzə Şəfi ona “böyük mütəfəkkir” deyər müraciət edirdi.⁹⁰⁴

Altı il Tiflisdə yaşayan Vazeh 1846-cı ilin noyabrına Gəncəyə gəlib buradakı qəza məktəbində müəllim kimi fəaliyyət göstərsə də, ancaq 1850-ci ilin yanvarında yenidən Tiflisə üz tutmalı olur. Tiflisdə Zadəganlar gimnaziyasında Türk dili (Azərbaycan) müəllimi təyin olunan Vazeh çox keçmədən İ.Qriqoryevlə birlikdə “Kitabi-Türki” (1851) müntəxəbatını yazmışdır. 1854-1855-ci illərin qovşağında Təbrizdə nəşr olunan “Kitabi-Türki” əsəri Türk dilini (Azərbaycan) və ədəbiyyatına tədris etmək üçün yaradılmış qiymətli əsərlərdən biri hesab olunur.

O, 1852-ci ilin noyabrın 28-də Tiflisdə vəfat etmiş və burada da dəfn olunmuşdur.

Dini-fəlsəfi görüşləri. Vazeh də Bakıxanov kimi İslam dinini, Şərq mədəniyyətini deyil, həmin din ya da mədəniyyət ətrafında sonralar yaranmış dini xurafatı və dini mövhumatı qəbul etməmişdi. Bu anlamda İslam-Şərq mədəniyyətini-fəlsəfəsini dərindən bilən, eyni zamanda dövrünün tərəqqipərvər mədəniyyəti hesab olunan Qərb mədəniyyəti ilə yaxından tanış olan Vazehin dünyagörüşündə əsas tənqid hədəfi İslam dini deyil riyakar ruhanilər və mollalar idilər. Bu baxımdan M.F.Axundzadənin öz tərcümeyi-halında Gəncə mədrəsəsində ruhani olmaq məqsədilə dini elmləri öyrəndiyi zaman müəllimi Vazeh ona riyakar və şarlatan olmaqdan, öz həyatını bu qaragüruhun içərisində puç etməməsini, başqa bir məşğuliyyət tapmasını məsləhət görməsini yazması, Sovetlər Birliyi dövründə bir

⁹⁰³ Qasımsadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı, “Maarif”, 1966, səh.153

⁹⁰⁴ Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.111

çox tədqiqatçılar tərəfindən birtərəfli, subyektivcəsinə şərh edilmişdir.⁹⁰⁵ Belə ki, Vazeh Gəncə mədrəsəsində dərs verərkən onların arasındakı bir mükəlliməni sonralar Axundzadə öz tərcümeyihalında bu cür qələmə almışdır: “Bir gün həmin möhtərəm şəxs məndən soruşdu: “Mirzə Fətəli, elmləri öyrənməkdən məqsədin nədir?” Cavab verdim ki: - Ruhani olmaq istəyirəm. Dedi: - Demək, riyakar və şarlatan olmaq istəyirsən?”. Təəccüb edib çaşıb qaldım ki, görəsən bu nə sözdür? Mirzə Şəfi mənim vəziyyətimə nəzər salıb, dedi: “Mirzə Fətəli! Öz həyatını bu iyrencə camaatın sıralarında zay etmə! Başqa bir peşə dalınca get!”. Elə ki, ondan ruhanilərə nifrət etməsinin səbəbini soruşdum, o elə mətləbləri açıb söyləməyə başladı ki, o günə qədər mənə məlum deyildi. Nəhayət, ikinci atam Məkkədən qayıdana qədər Mirzə Şəfi ürfanın bütün məsələlərini mənə təlqin etdi və qəflət pərdəsini mənim gözümdən açdı...”.⁹⁰⁶

Əlbəttə, Vazehin burada nəzərdə tutduğu İslam dini və onun həqiqi, möhtərəm nüfuz sahibləri deyil, riyakar ruhanilik və zahidlik idi. Yəni, Vazeh Axundzadəni savadsız, nadan ruhani olmaqdan, dünyəvi elmləri öyrənilib müsəlmanların inkişafına xidmət göstərməsini tövsiyə etmişdi. Bizcə, Vazehi narahat edən əsas məsələ dünyəvi, humanist mahiyyətli İslam dininin, Şərq-Türk mədəniyyətinin öz mahiyyətindən xeyli dərəcədə uzaqlaşmış riyakar ruhanilər, zülmkar məmurlar, məddah ziyalılar ya da şairlərin də sayəsində tənəzzülə uğraması fonunda, Qərb dünyasında baş verən yeniliklər əsasında Avropa xalqlarının inkişaf edərək dünyaya, o cümlədən Türk-Müsəlman ölkələri üzərində ağalığ etməsi idi. Bu baxımdan M.Ş.Vazehin yaradıcılığında ən çox diqqət çəkən cəhət yalançı ruhanilərin, məddah ziyalıların, məddah şairlərin İslam dininə, Şərq-Türk mədəniyyətinə qeyri-səmimi münasibətinin tənqidi idi. Bəzi mənbələrə görə, gerilikçi din xadimlərinin hədə-qorxusundan Vazehi bir çox hallarda Cavad xanın qızı Püstə xanım müdafiə etmişdir.⁹⁰⁷ Hər halda bu bir həqiqətdir ki, yenilikçi,

⁹⁰⁵ Yenə orada, s.108

⁹⁰⁶ Axundzadə Mirzə Fətəli. Əsərləri.Üç cild. III cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2005, s.217

⁹⁰⁷ Caferoğlu A. Azeri edebiyatında istiklal mücadiləsi izləri//Azərbaycan Yurt Bilgisi, Yıl: 1, sayı: 8-9, 1932, avqust-eylül, İstanbul, s.154-156

ədalətsevər, tərəqqipərvər baxışlarına görə gerilikçi ruhanilər onu incitmiş, hədə-qorxu gəlmiş, gənclərin əxlaqını pozmaqda ittiham edib “laməzhəb” adlandırmışlar.

Deməli, Vazehin dini-fəlsəfi görüşlərində əsas yerlərdən birini XVII əsrdən sonra meydana çıxmış sxolastik dini düşüncənin, xüsusilə dini xurafatın və dini mövhumatın tənqidi tutmuşdur. Vazehə görə, bir çox din alimləri İslam dininin qayda-qanunları ilə bağlı əsil həqiqəti millətdən gizlədərək kələkbazlara çevrilmişlər:

*Fəlakətə, işgəncəyə, kədərə,
Üstün gəlib qılınc çəkmək gərəkdir.
Ümid bağla sən biryolluq hünərə,
Üləmalar, nə desələr, kələkdir.
Anlaşılmaz möüzənlə, duanla,
Sən artırma bu dünyada ələmi.
Qoy məqsədin bir şey olsun... gəl anla,
Tez ol qurtar dərdü-qəmdən ələmi!*⁹⁰⁸

Bəzi ruhanilərin anlaşılmayan duaları, moizələri ilə xalqın əzabını artırdığını deyən, filosof açıq şəkildə bildirdi ki, din adı altında xurafatı, mövhumatı təbliğ edən şairlərin şerilərinə də ikiüzlü ruhanilərin anlaşılmaz moizələri kimi, qulaq asmaq mənasızdır. Vazeh yazır:

*Nəğməsindən məscid havası gələn şairlərin,
Başları boşdur yəqin, ağılları deyil dərin.*⁹⁰⁹

Bir şeirində isə Vazeh yalançı müctəhidləri tənqid obyektinə kimi götürür. Onun fikrincə, müctəhid irtica və xurafatı, Quranın mahiyyətindən xəbərdar olan müsəlman isə insan azadlığı və xoşbəxtliyini tərənnüm edir. Vazeh mühafizəkar və yenilikçi ruhlu müsəlmanı müqayisə edərək belə bir qənaətə gəlmişdir ki, əsil müsəlman yenilikçi ruhlu olub elmi, bilikli olandır:

*Kim aramızdakı fərqi görür?
Mən kiməm və bizim müctəhid kimdir?
Biz ikimiz də xalqa vəz oxuyuruq ki,
Ağla daha çox azadlıq versin;*

⁹⁰⁸ Vazeh Mirzə Şəfi. Nəğmələr. Bakı, Şərq-Qərb, 2004, s.37

⁹⁰⁹ Yəni orada, s.46

*Mən nəğməylə - o isə iyrənc üz bürüşdürməklə,
Onun ürəyi qalın ətə batmışdır.
Belə ki, o görünmür əsla,
Halbuki mən ürəklərdə,
Ağızlarda insanam.
Tərəddüdlə, qısa ayaqları üstündə belə
O çıxış edir qoca qaz kimi
Fısqıldayır, sanki tosqunluqla
Bütün insan günahlarını mədəsində daşıyır.
Mən ayaqdan yüngüləm, uçuram küçə boyu;
O hirslənir, için çıkir – mən zaraqat edirəm
O gizlicə məni məsxərəyə qoymağı sevir,
Amma mən onun açıqca cavabını verirəm.
Mənim istehzalarımından o çox qorxur
Mənə isə onun hiddətini görmək gülüncdür.⁹¹⁰*

Filosof-şair aşkar şəkildə xalqın riyakar ruhanilərə, qeyri-səmimi müctəhidlərə deyil, həqiqi möminlərə, millətsevər ziyalılara ehtiyacın olduğunu yazır. Bu anlamda Vazeh milli-dini dəyərləri təhrif edərək öz maraqlarına uyğunlaşdırmağa çalışan ikiüzlü ruhaniləri, məddah ziyalıları tənqid etməklə yanaşı, əsil din xadiminin və milli ziyalının ortaya qoymalı olduğu nümunəni də ifadə etmişdir. Ona görə də Vazehin şeirlərindəki üsyankarlıq İslam dininə deyil, ikiüzlü ruhanilərlə məddah ziyalıların da sayəsində, bu dinin əsil mahiyyətinədən kənarında meydana çıxmış xurafat və mövhumata, eyni zamanda içi boş hecalara, uydurmalarla dolu nəğmələrə olmuşdu. Vazeh yazır:

*Qulağı oxşayan boş hecalardan,
Min cürə uydurma macəralardan,
Cənnət, cəhənnəmdən, dənizdən, çaydan,
Güldən və bülbüldən, günəşdən, aydan,
Hicrandan, vüsaldan, qəmdən, kədərdən
Min dəfə çeynənmiş qafiyələrdən,
Şeir quraşdırıb mızıldayanlar!
Sizə şair kimi min nifrətim var!*

⁹¹⁰ Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.114-116

*Çünki tutduğunuz bu yol asandır,
Təkcə axmaqlarçün “ürəkaçandır”.
Şeiriniz ürəyi gətirməz çuşa,
Qanan kəslər üçün bələdir başa!⁹¹¹*

M.Ş.Vazeh haqlı olaraq yazırdı ki, nə din alimi, nə də şair ömürünü-gününü cəhənnəm-cənnət, gül-bülbül, hicran-vüsal və bunu kimi digər məsələlər üzərində düşünərək keçirməməli, gerçək həyatı görməyi bacarmalı, yaxşılıqları o dünyanı qazanmaq üçün deyil insanlıq naminə etməlidir. Bu anlamda insan həyat yaşamında daxili inam, etiqad prinsiplərinə əməl etməklə yanaşı, real dünyanın şərtlərinə də uyğun olaraq ağıllı hərəkətlər etməlidir. Çünki insanın taleyində yalnız şərmi ya da xeyirmi baş verəcəyini gözləyərək yaşaması qədərçilikdir ki, bu da onu gerçək dünyanın şərtləri ilə ayaqlaşmasına əngəl olur. Vazeh yazır:

*Xeyirmi, yaxud da şərmi gözləyir bizi
Sonra taleyimizdə?
Məni qorxu götürmür,
Kim ağulla yaşayır, xoşbəxt insandır
Və gələcəkdə də olacaq,
Həmişə əsrdən-əsrə!⁹¹²*

Fikrimizcə, onun dünyagörüşündə islamlıqla bağlı əsas problem haqq-ədələtin, əxlaqi dəyərlərin tərəfdarı kimi çıxış edən İslam dini ilə bağlı deyil, həmin dinin çətiri altında min bir hoqqalardan, kələklərdən istifadə edən riyakar ruhanilərin, məddah və boşboğaz şairlərin əməlləridir. O, hesab edirdi ki, göylərə uçalıb budağı yerə dəyməyən sərv ağacı azadlığın rəmzi olub heç bir fırtınaya baş əyməsə də, ancaq onun kölgəsinə sığınıb üstəlik onu gəmirən qurdların olması da qaçılmazdır. Deməli, ümid qülləsi olan İslam dini sərv ağacı kimi nə qədər müqəddəs olsa da, onun da kölgəsində özünə yer tapmış saysız-hesabsız ikiüzlü ruhanilər, məddah şairlər vardır. Vazeh yazır:

Bir yaşıl qüllədir – ümid qülləsi,

⁹¹¹ Vazeh M.Ş. Nəğmələr. Bakı, Şərq-Qərb, 2004, s.47

⁹¹² Pesni Mirzi-Şaffi. V perovede H.İ.Eyferta. Moskva, 1880, s.159

*Ucalıb təpəsi ərşə dayanar.
Altında gəmirər qurdlar məzarı,
Üstündə ulduzlar səyrşib yanar.⁹¹³*

Bütün bunlara əsaslanaraq deyə bilərik ki, Vazehin müsəlmanların ümid qülləsi olan məscidlərdən yan qaçmasına səbəb İslam dini deyil, İslam dininin kölgəsinə sığınıb daha sonra da onu içdən gəmirən “qurdlar”, yəni ikiüzlü ruhanilər, müctəhidlərdir. Bu anlamda o, İslam dininin saf mahiyyətini xalqa çatdırmayan yalançı ruhanilərə, ikiüzlü mollalara nifrət etdiyi üçün ümid qülləsi olan məscidə getmədiyini yazırdı:

*Bir gün gedirdim mən bir dalda yolla,
Nəqafil qarşıma çıxdı bir molla.
- Ay mirzə, xeyr ola nə olmuş yəni,
Heç görmək olmayır məsciddə səni?
- Çünki əziz dostum, qaralır qanım,
Səni görən kimi azır imanım.⁹¹⁴*

Buradan açıq şəkildə görünür ki, Vazehin etirazı İslam dininə, onun ibadət yeri olan məscidə deyildir. O, Allahın və onun dininin adından sui-istifadə edən ruhanilərə, mollalara etiraz olaraq məscidə getmir, çünki Allahın adıyla şər iş görənlər həm də məscidi ayaqlayır və İslam dininə zərər verirlər. Vazeh yazır:

*Mən belə dedim gələn riyakarlara:
Kim özünə hörmət edir, Allaha pərəstiş edir.
Amma kim Alahın adıyla şər iş görür,
Qabacasına müqəddəs bir şeyi – məbədi ayaqlayır.⁹¹⁵*

Vazehə görə İslamın qayda-qanunlarında müsəlmanların hər hansı bir işi məcburiyyətlə, zorla həyata keçirilməsi doğru sayılmadığı halda, ancaq zaman-zaman vəziyyət dəyişilmiş, könüllülük məcburiyyətə çevrilmişdir. Ancaq Mirzə Şəfi dinin vicdani və əxlaqi məsələ olduğunu başa düşdüyü üçün müsəlmanların, o cümlədən də müsəlman qadınların zorla nəyə isə məcbur edilməsini qəbul etməmişdir. Məsələn, o, qadınların zorla

⁹¹³ Vazeh M.Ş. Nəğmələr. Bakı, Şərq-Qərb, 2004, s.48

⁹¹⁴ Yenə orada, s.55

⁹¹⁵ Pesni Mirzi-Şaffi. V perovede H.İ.Eyferta. Moskva, 1880, s.155

çadraya bürünməsinə doğru görməmiş, bunun könüllülük əsasında həyata keçirilməsini çox vacib hesab etmişdir:

*Tulla gəl çadranı.... görünsün üzün
Gül də gizlədərmə de bağda özün?!
Səni qadir Allah, ey incə çiçək,
Yaratmış dünyaya verməkçün bəzək.
De, bunca lətafət, bunca məlahət,
Solsun dar qəfəsdə neyçün, nəhayət!
Tulla gəl çadranı... bilsin ki dünya
Yoxdur yer üzündə sənə tək afət.
Qoy sənə nəzərin hər yana baxsın,
Baxışın qəlbləri yandırır yaxsın.⁹¹⁶*

Bu cür baxışları ilə Vazeh öz dövrü üçün həm də islahatçı bir şəxsiyyət idi. O, işıqlı bir aydın kimi xalqına ikiüzlü mollaların, müftilərin deyil, yenilikçi və milli ruhlu mütəfəkkirlərin yoluyla getməyi məsləhət görürdü. Bu anlamda Vazeh gələcək həyatı ya da axirəti düşünüb yaşamağı deyil, gerçək aləmin problemlərinə qarşı mücadilə etməyi daha məqbul hesab edirdi:

*Axmaqlar gələcək həyat üçün hüzn edirlər,
Burada yaşamırlar, amma yaşadırırlar, bilməlisən!
Müfti cəhənnəm və cinlərlə qorxudur,
Amma ağıllı ol və məyus olmamalısan!
Müfti inanır: o hər şeyi yaxşı bilir.
Amma Mirzə Şəfəni inandırmamalıdır!⁹¹⁷*

Əxlaqi-estetik görüşləri. Onun dünyagörüşündə əxlaq-estetik problemə də aid olan həqiqət, xeyirxahlıq, düzlük, təvazökarlıq mühüm məsələlərdən biri olmuşdur. Vazeh hesab edirdi ki, ədalətin, haqqın, xeyirxahlığın olmadığı bir dünyada zor, güc hesabına nəyə isə nail olmaq nisbidir. Vazeh yazır:

*İti qılınc sürüşərək düşsə yatağa,
Üzü yumşaq ipək üstən sıçrar qırağa.
Bu dünyada kəskinlikdən, zor, gücdən artıq*

⁹¹⁶ Vazeh M.Ş. Nəğmələr. Bakı, Şərq-Qərb, 2004, s.49

⁹¹⁷ Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.116

*Səmərə verər xeyirxahlıq və mehribanlıq.*⁹¹⁸

Bu anlamda Vazeh tutduğu yenilikçi mahiyyətli mövqeyindən heç bir zaman geri çəkilməmiş, öz təbrincə desək həqiqəti söyləyib min təhlükə, min tufan qopmasına hazır olmuşdur:

*Qoy sən həqiqəti söyləyən zaman,
Qopsun min təhlükə, qopsun min tufan.
Gəl baxma bunlara, ey Mirzə Şəfi!
Uca tut daima arı, şərəfi,
Həqiqət bir şeydir gözəllik ilə,
Olarmı gözəllik gəlməsin dilə?
Cəzadan, təqibdən olmaqçün uzaq,
Bəzən sözlərnı söyləmə çılpaq.
Asta ol, özünü daim gözlə sən,
Acı sözünü də, de xoş sözlə sən.*⁹¹⁹

Yaxud da:

*Düzlüklə alçaqlıq çarpışan zaman
Alçaqlıq nədənsə qazanır hər an.
Çünki alçaqlarçün ən alçaq işlər,
Alçaqlıq deyildir, hünərdir, hünər.*⁹²⁰

Mütəfəkkirə görə, insan əxlaqında dargörüşlülük doğru deyildir. Çünki dargörüşlülük ya da eqoizm onun düzgünlüyünə, xeyirxahlığına əngəl olacaqdır. O yazır:

*Sən öz mənlıyının dar sarayından
Kənara çıxmasan, ey dostum, inan,
Anla ki, ömründə ola bilməzsən
Düzlük evində də, bir dəfə mehman.*⁹²¹

Vazeh hesab edirdi ki, heç bir insan həqiqətdən, düzlükdən qaça bilməz. Yəni hər bir insan gec-tez bir gün həqiqətlə, düzlüklə üzləşib əsil gerçəkliyi biləcəkdir. O, buna misal kimi, qoca molla'nın arvadını göstərir. Belə ki, qoca molla hər zaman coşub daşan arvadına bir gün güzgünü divardan götürüb qorxunc sifətini

⁹¹⁸ Vazeh M.Ş. Nəğmələr. Bakı, Şərq-Qərb, 2004, s.35

⁹¹⁹ Yenə orada, s.34

⁹²⁰ Yenə orada, s.36

⁹²¹ Yenə orada, s.40

ona göstərir. Öz qorxunc sifətini gördükdən sonra həmin arvad qoca mollanın evini tərک edib görünməz olur. Vazeh yazır:

*Sənin də, ey Şəfi, bu nəğmələrin,
Əks edir hüsnünü axmaq kəslərin.
Dünyada eybinə kor olmayanlar,
Görüb bu güzgüdə özünü anlar.*⁹²²

Vazehin dünyagörüşündə əxlaq məsələsi ilə bağlı bir-birinə daban dabana zidd olan müdriklik və cahillik, ağıllıq və axmaqlıq məsələsi də öz əksini tapmışdır. O, müdrikliyinmi yoxsa cahilliyinmi xoşbəxtlik olmasını belə şərh etmişdir:

*Müdrilik adamı çox xoşbəxt edər,
Lakin elm artdıqca, çoxalar kədər.
Bu dünya üzündə xoşbəxtdir axmaq,
Aqil həsəd etməz ona da ancaq.*⁹²³

Yaxud da:

*Şikayətmi edim, gülümmü, bilməm
Dünyanın yarısı dərəkədən kəm.
Edir utanmadan, eyləmədən ar,
Min bir axmağın sözünü təkrar.*

*Yox! Səni mədh edim, qoy ey Yaradan,
Ki, tutmuş dünyanı bu qədər nadan.
Etməsəydin bizə bu mərhəməti,
Olmazdı aqlın da qədri, qiyməti.*⁹²⁴

Şair-mütəfəkkirə görə, məhz Yaradan bilir ki, niyə bu dünyada bu qədər nadanla yanaşı müdrək də var. Çünki bu dünyada nadan olmasa idi, o zaman müdrikin, aqlın qədr-qiyəti də bilinməzdi. Hər halda dünyada yaxşılığın, xeyirxahlığın, əməksevərliyin əsil mahiyyətini nadan deyil, müdrək insan dərk edir. Yalnız müdrək insan daim çətinliyə sinə gərdiyi halda, nadan isə asana qaçmışdır. O yazır:

Ey bəşərin xilasına edilən kömək, -

⁹²² Yenə orada, s.42

⁹²³ Yenə orada, s.36

⁹²⁴ Yenə orada, s.38

*Ey göylərin ilk töhfəsi, sevimli əmək!
Sənə xidmət edənlərə təsəlisən sən.
Müdrüklərin ilk arzusu, ilk istəyisən.*

*Ancaq nadan çətin işdən qaçar asana,
Məhv olardım dirənmədən min yol asana!
Ey göylərin ilk vergisi!.. İnan ki, sənə
Daim sadıq qalasıyam gedincə sinə.⁹²⁵*

Vazehin dünyagörüşündə milli adət-ənənələrə böyük hörmət və sədaqət vardır. Bizcə, o, milli törəmizin təhrifdən təmizlənərək ona sahib çıxmağın tərəfdarı olmuşdur. O yazırdı:

*Kişişən, var isə səndə cəsarət,
Olsun xislətimdə belə bir adət:
Yaxşılıq edənə yaxşılıq eylə
Cavab ver yamana yamanlıq ilə.⁹²⁶*

Yaxud da:

*Namusa, qeyrətə sataşanları
Əfv edən, əslində zəif adamdır.
Yumşaqlıq yaraşır qadın qəlbinə
Kişininki isə bil, intiqamdır!⁹²⁷*

Milli-dini adət-ənənələrimizlə bağlı məsələlərdən biri də, başqaları barəsində eşitdikləri pis sözləri yaymamaq, yəni yıxılana balta vurub evini yıxmamaq, əksinə mümkün olduğu qədər yardım əlini uzatmaqdır. Vazeh yazır:

*Başqasının barəsində pis söz eşitsə,
Onu yayma bir zaman möhkəm saxla sən.
Asandırsa başqasının evini yıxmaq,
Çox çətindir amma, daşı daş üstə yığmaq!*

Eyni zamanda, Vazeh yazırdı ki, insani keyfiyyəti daşıyan hər bir kəs, başqasının pis cəhətlərinə görə sevinməməklə yanaşı, ancaq özgələrin sevinclərinə də kədərlənməməlidir. Bir sözlə, insan gülüstandan əsib gələn ətirli küləklərdən ürəkləndiyi, ancaq

⁹²⁵ Yenə orada, s.39

⁹²⁶ Yenə orada, s.38

⁹²⁷ Yenə orada, s.39

bataqlığın üfunətindən qaçdığı kimi, bu dünyada başqalarının nə kədərinə sevinməli, nə də sevincinə kədərlənməlidir. O yazır:

*Gülüstandan əsib gələn ətirli külək,
Əziz dostum, söylə sənə vermirmi ürək?
Niyə onda bir xoş xəbər eşidəndə sən,
Özgəsinin sevincinə sevinməyə sən?
Bataqlığın üfunətli, pis havasından
Axı dostum, kənar gəzib daim qaçırsan.
Onda vurma bədxahlığın gölünə gəl, baş
Qeybət dolu məclislərdən qaçıb, uzaqlaş.*⁹²⁸

Mirzə Şəfinin əxlaqi dünyagörüşündə təvazökarlıq yəni eqoizmdən uzaq durmaq da mühüm yer tutmuşdur. İnsan ağı ilə öyünməməli, özünü başqalarından üstün tutmamalı, daim öz üzərində işləməlidir. Bir sözlə, özünü ağıllı hesab edən kəs, bilməlidir ki, Günəş də şüasını yerə endirəndə işıq saçır. Deməli, ağac bar verəndə budaqları aşağı əyildiyi, Günəş şüası yerə yaxınlaşanda işıq saçdığı kimi, insan da yalnız insanlığın xeyrinə çalışdığı zaman dəyərlidir. Şəfi yazır:

*Sən özündə mahiyyət tərbiyə et!
Özgə fikrinin qulu olma –
Gümüş kimi parıldayan hər şey
Qiyətli deyildir...*⁹²⁹

Bütün insanların bir-birlərinə qardaş olduğuna inanan Mirzə Şəfi hesab edirdi ki, hər hansı insan özü-özü haqqında subyektiv deyil, obyektiv fikir yürütməyi də bacarmalıdır. Çünki yalnız öz müsbət tərəfləri ilə yanaşı mənfi cəhətlərini də görə bilən insan başqalarına xeyir verə bilər. Özünü dərindən tanıya bilməyən insan həm özünə, həm də başqalarına zərər verə bilər. Ancaq özünə zərər verən insan günahın yarısını edirsə, başqasına zərər verən insan isə daha qorxuludur. Vazeh yazır:

*Günahın yükünü bütün insanlar daşıyırlar;
Amma o kəs ki, özünə zərər edir,
Günahın yarısını edir.*

⁹²⁸ Yenə orada, s.45

⁹²⁹ Pesni Mirzi-Şaffi. V perovede H.İ.Eyferta. Moskva, 1880, s.173

*Hər vaxt qorxuludur
Günahı özgülərə daşıyan toxum!*⁹³⁰

Vazehin “Kitabi-Türki” əsərinin “Hikmətlər və nəsihətlər” adlanan bölümündə də xalq hikmətinə əsaslanan əxlaqi məsələlərə mühüm yer verilmişdir. Onun əsas hədəfi insanlara humanizm, dostluq, ədalət, mərdlik, insanlıq, kamillik hisləri kimi müsbət ideyalar aşılamaq, eyni zamanda pis əməllərdən isə uzaq tutmaqdır: “Nəfs arzunu tərək eləməz, ölənədək; hər kəsin təcrübləri çoxdur, əqli dəxi çoxdur; Pislə özünü necə ki, özgəni pisləyirsən; Hər kəsin həvəsi əqlinə qalibdir həlak olur; İbadət şəhvəti öldürür; İki kimsə doymazlar: elmi tələb eyləyən və malı tələb eyləyən; İki halətlər insanı həlak edərlər: malın çoxluğu və kəlamın çoxluğu; Alimin bir günü yaxşıdır, cahilin hamı ömründən; Yaxşılıq eləyən kişi diridir, hərçənd ölmüş ola; Qardaşların yaxşısı o kəsdür ki, həzərləndirə qardaşını şərdən və xeyrin tərəfinə yol göstərə; Dünya şirindir cahilə və acıdır aqılə”.⁹³¹

Bu kitabda “insanı şərəfli, mənəli həyat sürməyə, alicənab və xeyirxah olmağa çağırən qiymətli aforistik məsləhətlərlə yanaşı, Allah inam, ondan qorxmaq, ibadət eləmək, tövbə və s. belə fikirlər aşıləyən dini tövsiyələrə də təsadüf olunur”.⁹³² Bu da, bir daha göstərir ki, Vazehin dünyagörüşündə əsas tənqid hədəfi İslam dini deyil, bu dinin adı altında yaranmış mövhumət, xurafət eyni zamanda ikiüzlü ruhanilərin əməlləri olmuşdur.

İctimai-siyasi görüşləri. “Kitabi-Türki”nin “Xətte-nəsx” bölməsində isə bir tərəfdən xəsislik, kələkbazlıq kimi mənfi sifətləri pisləyərək insanları mənəvi-əxlaqi təmizliyə, bəşəri saflığa çağırmış, digər tərəfdən isə ədalətli dövlət, ədalətli hökmdar ideyalarını təbliğ etmişdir. Bu anlamda Vazehin “Zalım padşahın adil olmağı”, “Sövdəgər və oğlanları” kimi hekayələrində əxlaqi-tərbiyəvi məsələlərlə yanaşı, rəiyyət qayğısı çəkməyən hökmdar

⁹³⁰ Yenə orada, s.187

⁹³¹ Vazeh M.Ş., Qriqoryev İ.V. Kitabi-Türki.//Hikmət çələngi. Bakı, Gənclik, 1997, s.13-16

⁹³² Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, 4-cü cild. Bakı, Elm, 2011, s.174-175

tipi tənqid olunmuş, onun adil olması üçün nə edilə biləcəyinin üsulları göstərilmişdir. Vazeh “Zalım padşahın adil olmağı” hekayəsində şahın öz dilindən onun zülmkarlıqdan əl çəkib adil olmağını belə izah edir: “Şah buyurdu ki, mən o gün ova getmişdim. Nagah gördüm ki, bir it bir tülkünün dalınca yüyürüb yetişdi və onun ayaqlarının birisini sındırdı. Tülkü o sınıq ayağı ilə qaçıb bir deşiyə girdi. İt geri-geri qayıtdı. O halda bir piyadə yol ilə gedirdi. O, itə bir daş atdı. İtin ayağı sındı və o piyada bir az yol getməmişdi ki, bir at o piyadaya bir təpik vurdu ki, piyadanın ayağı sındı. Və o at dəxi bir qədər yol getməmişdi ki, ayağı bir deşiyə düşüb sındı. Elə bil ki, bu əhvalatı gördüm, öz-özümə dedim ki, gör nə eylədilər, nə gördülər. Hər kəs onu eyləyə ki, gərəkməz, onu görər ki, istəməz. Bu məsələ ondan ötürüdür ki, mükafatdan qorxasan və pislik eyləməyəsən məbada ki, onun əvəzi sənə yetişə. Pislik eyləmə ki, pislik görəsən. Özgəyə quyu qazma ki, özün düşərsən”.⁹³³

Vazehin dünyagörüşündə ədalətli dövlət idarəçiliyi, ədalətli hökmdarın hansı üsulla ədalətli olmağa məcbur olacağı məsələləri də xüsusi yer tutmuşdur. Məsələn, o, “Şah Abbas” mənzuməsində yazırdı ki, Şah Abbas xalqa zülm edirmiş, xalq isə ona qarşı əli-qolu bağlı heç bir cavab verə bilmirmiş. Yalnız Şah Abbasdan çox zülm çəkmiş müğənni Səlim çıxış yolunu tapmışdır. Belə ki, müğənni Səlim xalqa müraciət edərək onların gözünü açmış, çox olan xalqın bir nəfərin əlində əl-qolu bağlı olmasını məntiqsizlik hesab etmişdir. Xalq, güclü olan Şah Abbasdan necə qurtulacaqlarını müğənni Səlimdən soruşduqda, onun cavabı belə olmuşdur ki, hökmdarı ələ salmaqla, ona qarşı saymamazlıq göstərməklə bunu etmək mümkündür:

*Dünyagörmüş müğənninin haqlı sözləri,
Açdı sanki birdən-birə bağlı gözləri.
Səhəri gün şah yenə də təkkəbür ilə,
Tərk eyləyib sarayını çıxarkən çölə
Baxıb ona qəhqəhəylə güldü camaat,*

⁹³³Vazeh M.Ş., Qriqoryev İ.V. Kitabi-Türki//Hikmət çələngi. Bakı, Gənclik, 1997, s.24

*Şah bu işə heyrat etdi donub qaldı mat,
Hiddətindən alnı oldu tamam qapqara,
Baxdı odlu gözləriylə o, adamlara.
Xalqa onun kar etmədi qəzəbi bir an,
Güldü hərə bir tərəfdən daha ucadan.
Dörd tərəfdən qəh-qəh çəkən rəiyyət ilə,
Pıçıldaşıb gülüşüdü məiyyət belə.
Şah özü də birdən-birə qalıb çarəsiz,
Güldü bütün camaatla göstərib xoş üz.
(Düz deyiblər, gülmək açar donuq məzacı)
Həmin gündən şah dəyişdi, xalq qaldı razı.
Camaatın şikayəti azaldı, kəsdi,
Şahın adı dildən-dilə dolaşdı gəzdi.⁹³⁴*

Başqa bir mənzuməsində isə, o, Qacarlar dövlət idarəçiliyində olan boşluqları göstərərək təsadüfi adamların dövlətdə yüksək vəzifələr tutmasını tənqid edirdi. Vazeh yazır ki, bir dövləti idarə edən vəzirlərin, vəkillərin çoxu təsadüfi adamlar olarsa o, dövlətin gələcəyi yoxdur:

*Bax gör, Mirzə Hacı Ağası birdən
İranda nə böyük bir cənab olub!
Əvvəl seçilməzdi heç birimizdən,
İndisə sinəsi nişanla dolub!*

*Sərf eylə qüvvəni dövlətə sən gəl,
Xeyir verməmişən ona heç bir zaman,
Axi, mən neyləyim: vəzir, vəkillər
Əksərən olurlar ən böyük nadan.⁹³⁵*

Vazehə görə hər hansı dövlətdə təsadüfi adamlar ya da nadanlar yuxarı tərəfə keçərsə, o zaman zülm ərsə çıxır. Belə bir zülmkarlıq, nadanlıq altında yaşayan xalq üçün də hökmdarın onların xeyrinə verdiyi hər hansı bir manifest böyük hadisə kimi qarşılır. Vazeh yazır:

Şah manifest yazdı əliylə bir gün,

⁹³⁴ Vazeh M.Ş. Nəğmələr. Bakı, Şərq-Qərb, 2004, s.52

⁹³⁵ Yəne orada, s.53

*Küllü İran xalqı mat qaldı bütün.
“Necə müdrikanə gözəl kəlamlar!”
Bir-bir sevindilər bütün adamlar.
Hamı bayram etdi: “Dünyada təksən
Ey böyük şahımız sənə min əhsən!”
Baxdı Mirzə Şəfi bir xeyli müddət,
Bu səslər qəlbində doğurdu heyrət:
“İran camaatı İranda, aman
Gör necə baxır ki, şah ilə xana;
Onlar bir ağıllı iş görən zaman,
Tamam heyran qalıb sevinir buna”.*⁹³⁶

Vazeh “Teymur” mənzum şeirində isə yazır ki, Əmir Teymurun dövründə yaşayan bir şair öz nəğməsində şöhrətə görə yer üzündə qan tökənlərin bir gün cəzalarını alacağını, hamı tərəfindən lənətlənəcəyini söyləmiş. Əmir Teymur həmin şairi saraya dəvət edərək ondan bu nəğmənin mənasını açıqlamağı istəmişdir. Şair də saraya gələrək şeirinin əsil mahiyyətini Əmir Teymura anlatdıqdan sonra hökmdar onu sərbəst buraxmışdır.⁹³⁷

Mirzə Şəfi Vazehin dünyagörüşünü, yəni dini-fəlsəfi, əxlaqi-estetik və ictimai-siyasi görüşlərini ümumiləşdirərək, belə bir nəticəyə gəlirik ki, o, Şərq-İslam mədəniyyətinin təhrif olunmuş adət-ənənələrinə qarşı çıxsa da, bütövlükdə bu mədəniyyətdən imtina etməmiş, sadəcə onun Qərb mədəniyyətinə biganə qalmamasını da məqsədəuyğun hesab etmişdir. Başqa sözlə, Vazeh təmsil olunduğu mədəniyyəti, dini-əxlaqi dəyərləri inkar etməmiş, sadəcə həmin mədəniyyətin, dini-əxlaqi dəyərlərin durğun və təhrif olunmuş formada qalması ilə qətiyyətlə razılaşmamışdır. Bu məqsədlə Vazeh öz yaradıcılığında mövhumat və xurafat halına salınmış, üstəlik yeni dövrün tələblərinə cavab verməyən adət-ənənələri tənqid etmiş, onlara fəlsəfi rəng qatmağa çalışmışdır. Bütün bunlar isə dini məsələyə, milli özünüdərk prosesinə münasibətdə yeni bir səhifə açmışdır.

⁹³⁶ Yenə orada, s.54

⁹³⁷ Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.119-120

Bu anlamda bizim nəzərimizdə, Vazeh orta çağın sxolastik fəlsəfi təfəkküründən yeni fəlsəfi təfəkkürə keçid prosesində mühüm rol oynamış bir mütəfəkkirmizdir. O, vaxtilə Şərq-İslam-Türk mədəniyyətinin dünyada oynadığı mütərəqqi rolu görməklə yanaşı, son əsrlərdə gerilikçi fəlsəfi təfəkkürə yuvarlanmasının səbəblərini də dərinlən dərk etmiş və bundan çıxış yolları göstərməyə çalışmışdır. Vazehin orta çağ sxolastik fəlsəfi təfəkküründən yeni fəlsəfi təfəkkürə keçid prosesində çıxış yolu kimi gördüyü məsələlər isə əsla, İslam-Türk mədəniyyətinin tamamilə inkar kimi təqdim edib Qərb mədəniyyətini ideallaşdırmaq niyyəti birmənalı şəkildə olmamışdır. Vazehin şarlatan adlandırdığı ruhanilərdən, zülmkar adlandırdığı məmurlardan uzaq durmaqda məqsədi nə İslam dinindən imtina etmək, nə də Türk dövlətçiliyinə son qoyulması anlamına gələ bilməz. Vazehin buradakı hədəfi çox sadədir: İslam dinini təhrif edənlərə və Türk dövlətçiliyini ədalətsizləşdirənlərə qarşı mübarizə aparmaq.

TAHİRƏ (ZƏRİNTAC) QÜRRƏTÜL-EYN

Həyat və yaradıcılığı. XIX əsrin ortalarından başlayaraq İslam-Şərq mədəniyyətinin əsas təməl prinsiplərində radikal, köklü dəyişikliklər etmək istəyənlər arasında Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərindən biri də Tahirə (Zərintac) Qürrətül-Eyn (1817-1852) olmuşdur. İslam-Şərq mədəniyyətində, İslam fəlsəfəsində əsaslı şəkildə islahatların aparılmasını irəli sürən, şeyxiliyin dini-islahatçı radikal davamı kimi meydana çıxan Babilik hərəkatının tanınmış siması Qürrətül-Eyn Azərbaycanın Qəzvin şəhərində milliyətcə türk Molla Məhəmməd Saleh Baraqaninin ailəsində dünyaya gəlmişdir. Tahirə Qürrətül-Eyn uşaqlıqdan doğma Türk dili (Azərbaycan) ilə yanaşı, ərəb və fars dillərini də öyrənmiş, eyni zamanda dini və dünyəvi elmlərlə də tanış olmağa başlamışdır.

T.Z.Qürrətül-Eyn şeyxiliyin Şeyx Əhməd Əhsaidən sonrakı varisi Seyid Kazım Rəşti ilə görüşmək üçün 1843-cü ildə Kərbəlaya səfər etmişdir. Rəştinin ölümü səbəbi ilə onunla görüşə bilməyən Tahirə xanım 1844-cü ildə Seyid Əli Məhəmməd Şirazinin özünü bab elan etməsiylə onlara qoşulmuşdu. Bir müddət Kərbəlada yaşayan T.Z.Qürrətül-Eyn daha sonra Bağdada getmişdir. Babilik görüşlərinə görə Bağdadda da çox qala bilməyən Tahirə xanım Qəzvinə geri dönmüşdür.

1848-ci ildə Qacarlarda baş qaldıran Babilik üsyanının Qəzvinə fəal nümayəndəsi olan T.Z.Qürrətül-Eyn bir müddət ev dustaqlığında yaşamışdır.

Daha sonra Tehrandə qısa müddət yaşayan Tahirə buradan da Xorasana gedərkən babilərin 1848-ci ildə Şahruda gerçəkləşdirdiyi Bədəşt konfransında da iştirak etmişdir.

1850-ci ildə babilərin başçısı Seyid Məhəmməd Təbrizdə edam olunmuş, Qürrətül-Eyn isə həbsxanaya salınmışdır.

O, 1852-ci il sentyabrın 15-də Tehrandə edam olunmuşdur.

İctimai-siyasi və fəlsəfi görüşləri. Nitqdə, şeir və nəsrə az bir zamanda tanınan Qürrətül-Eyn həmin dövrdə üsulilər və

şeyxilər arasında gedən mübarizəni dərinlən izləmiş, onlardan könlü olaraq şeyxiliyi qəbul etmişdir. K.Əliyeva yazır: “O, özbaşına iki məşhur alimin - Şeyx Əhməd Əhsainin və Seyid Kazım Rəştinin kitablarını mütaliə edərək öyrənir. Şeyx Əhsaininin təlimləri ənənəvi, ortodoks İslam anlayışlarının əleyhinə idi. Zərrintac onun təlimlərini Quranın daxili prinsipləri ilə müqayisə edir və görür ki, onların arasında ziddiyyət yoxdur. Şeyxin inanclarından biri qiyamət haqqında idi. O öyrədirdi ki, qiyamət günü bədən dirilib qalxmayacaq, əksinə, çürüyəcək, ruh isə Allahın hüzurunda sakin olacaq. Bu, Zərrintacın ailəsi başda olmaqla, o dövrün islam nəzəriyyəçilərinin fikirləri ilə daban-dabana ziddiyyət təşkil edirdi”.⁹³⁸

Doğrudan da, Tahirənin ailəsi şeyxiliyin əleyhdarı olub mühafizəkar şiə imamiliyinə sadıq idilər. Onun atası Molla Saleh qızının şeyxiliyə meyil etməsinə qarşı olmuşdur.⁹³⁹ Artıq həmin dövrdə şeyxilərlə şiə imamiliyi bir-birindən xeyli dərəcədə uzaqlaşmışdır. Məsələn, Babiliyin ilkin əsaslarını irəli sürmüş şeyxilər, o cümlədən Əhsai və Rəşti öz müridləri ilə Kərbəla şəhərində İmam Hüseyinin qəbrini ziyarət edərkən daim ayaq tərəfdə durub, nurlanmış qəbrin digər tərəflərinə qədəm basmaz və müqəddəs məqama ehtiramlarının bu şəkildə bürüzə verərdilər: “Amma qalan camaat ziyarət vaxtı qəbrin ətrafına fırlanar, hətta mübarək məzarın baş tərəfinə də keçib ziyarət duası oxuyardılar. Şeyxilər bu əqidədə idilər ki, Tanrı dərğahına yaxın olanlar həmişə diridirlər və iman əhlinə ölüm yoxdur. Onlar İmam - əleyhissalamı daim canlı bilirdilər və buna görə də deyirdilər ki, iman əhlinə yol göstərən canlı imamın hüzurunda ehtiramı gözləməmək insana yaraşmaz. Bu səbəbdən də ziyarət vaxtı imamın başı üstə duran şiələrlə “balasəri” (baş tərəfdə dayananlar) adını vermişdilər”.⁹⁴⁰

⁹³⁸ Əliyeva Kəmalə. Tahirə Qürrətül-Eyn – 200. Bakı, “Türküstan” qəzeti, №56 (519), 13-19 mart 2018-ci il, s.15

⁹³⁹ Tahirə tarixdə. Şərq və Qərb tədqiqatçıları Qürrətül-Eyn haqqında. Bakı, “Elm və təhsil”, 2016, s.12

⁹⁴⁰ Zərəndi Nəbil. Dan yerinin şəfəqləri. Bakı, 2001, 62

Beləliklə, dini-mistik şiə məktəblərindən şeyxiliyin qızgın müdafiəçisinə çevrilən Qürrətül-Eyn şeyxiliyin Şeyx Əhməd Əhsaidən sonrakı varisi Seyid Kazım Rəştinin etimadını qazanmış, bir çoxlarına görə, bu ləqəb də Tahirəyə onun tərəfindən verilmişdir.⁹⁴¹ K.Əliyeva yazır: “Kazım Rəşti Əhsai ilə birgə şeyxilik məktəbinin banisi idi. Şeyxilik şiə islamından törəmiş və XIX əsrin ortalarında yaranmış bir teoloji məktəb idi ki, Babiliyin nəzəri əsaslarını təşkil edirdi. Zərrintac Şeyxi ehkamları barədə yazdığı analitik traktatı öz ustadı hesab etdiyi Rəştiyə göndərir. Gənc alimin – qadının istedadından təsirlənən, dövrünün işıqlı alimi Seyid Kazım Rəşti cavabında onu “Qürrətül-Eyn” adlandırır”.⁹⁴²

Qeyd edək ki, mürşidini görmək üçün Kərbəlaya gedən Qürrətül-Eyn bu səhərə çatmamış Seyid Kazım Rəşti ölmüşdür (1843). N.Zərəndi yazır: “Həzrət Tahirə orada (Kərbəlada) qalıb gözləməyə başladı ki, görsün Seyid Kazımın Zühur Çağının yaxınlaşmasından bəhs etdiyi vəd olunmuş şəxsin sədəs haradan ucalacaq”.⁹⁴³ Rəştinin ölümündən az sonra (1844-cü il) şeyxilərin bir qismi Hacı Kərim xanın (kərimxanilik) ətrafında birləşdiyi halda, Babi-imamın ortaya çıxdığına əmin olan şeyxilərin çoxu Seyid Əli Məhəmməd Şirazinin özünü bab elan etməsiylə ona (babiliyə) qoşuldular. Qürrətül-Eyn də Baba iman gətirərək Rəşt, Kərbəla və Bağdadda Babiliyi təbliğ etmişdi.

Əbdülbəha Abbas Əfəndi öz xatirələrində Tahirənin Babiliyi qəbul etməsi haqqında yazır ki, o, Kərbəlada olarkən hamı kimi Babın zühur etməsini gözləyirmiş: “Bir gecə səhərə yaxın o başını yastığa qoydu, dünyadan bixəbər oldu və və yuxu gördü; yuxuda gənc bir Seyid, qara əbada, yaşıl türbanda göydən ona nazil oldu. O (Seyid) havada asılmışdı, ayələr oxuyur qnutda dualar edirdi. Birdən o (Tahirə), həmin ayələrdən birini əzbərlədi, ayılında onu

⁹⁴¹ Gəncalp Güntay. Babilik və Tahirə Qurretuleyn. Bakı, 2013, s.108-109

⁹⁴² Əliyeva Kəmalə. Tahirə Qürrətül-Eyn – 200. Bakı, “Türküstan” qəzeti, №56 (519), 13-19 mart 2018-ci il, s.15

⁹⁴³ Zərəndi Nəbil. Dan yerinin şəfəqləri. Bakı, 2001, 62

öz dəftərində yazdı. Həzrət Bab özünü elan edən və onun birinci kitabı olan “Əhsənül-Qisas” yayıldıqdan sonra, bir gün Tahirə onun bir bölməsini oxuyanda yuxuda yazdığı həmin ayəyə rast gəldi. Dərhal şükranlıq edərək, o diz çökdü və səcdəyə getdi, inandı ki, Həzrət Babın müjdəsi həqiqətdir”.⁹⁴⁴

Babiliklə bağlı burada incə bir məqam var ki, ata və ana tərəfdən peyğəmbər nəslindən sayılan,⁹⁴⁵ Şirazda anadan olan Seyid Əli Məhəmməd Şirazinin (1819-1850) əsil məqsədinin Qacarlar hakimiyyətinin devirilməsi, yoxsa imamiyyə-şialiyə qarşı olması ilə bağlı müxtəlif mülahizələr vardır. Bildiyimiz kimi, hazırda da Qacarların daxili dini-fəlsəfi, sosial-siyasi problemlərinin nəticəsi olaraq Babiliyin yarandığını iddia edənlərlə yanaşı, onun xaricdən ixrac edildiyini də iddia edənlər vardır. Şübhəsiz, burada hər iki amilin əsas rol oynamasını qeyd etməklə yanaşı, ancaq daha çox mühafizəkarlığa, xurafata, mövhumata, ədalətsizliyə, eyni zamanda Qacarlar hakimiyyətinə qarşı yönəlməsi də dəqiqdir. Bu anlamda şeyxiliyin babiliyə çevrilməsi, yəni babi-imamın meydana çıxması əslində, hakimiyyətə qarşı ən real mübarizə üsulu idi. Mirzə Kazım bəy hələ, 1865-ci ildə nəşr olunan “Bab və babilər” əsərində yazırdı ki, babilər hərəkatı əsarətdə olan həqiqətin istibdad əleyhinə mübarizəsinin nəticəsi idi: “Bab onun ölkəsində xalqın inandığı dinin boş, mənasız şeylərlə dolu olduğunu başa düşürdü. Bab elə ciddi həyat tərzini təbliğ edirdi ki, burada qanunun hərfi deyil, mənəvi tələbləri həyata keçirilir... Bab həmişə nəfs və ibadət, məhəbbət və əxlaq haqqında danışır”.⁹⁴⁶ Bir sözlə, çarizmin ideologiyasının təsiri altında olan Mirzə Kazım bəy Babilik hərəkatını siyasi hərəkat kimi dəyərləndirir, onların ruhani və dövlət hakimiyyətinə qarşı haqlı mübarizə apardığına inanırdı.⁹⁴⁷

Seyid Əli Məhəmməd Şirazinin əsil niyyətinin nədən ibarət

⁹⁴⁴ Tahirə tarixdə. Şərq və Qərb tədqiqatçıları Qürrətül-Eyn haqqında. Bakı, “Elm və təhsil”, 2016, s.12

⁹⁴⁵ Zərəndi Nəbil. Dan yerinin şəfəqləri. Bakı, 2001, s.55

⁹⁴⁶ Казым-бек М. Избранные произведения. Баку, Элм, 1985, s.198

⁹⁴⁷ Yəne orada, s.199-200

olmasını söyləmək çətin olsa da, ola bilsin ki, o, bu ad altında, digərlərinin iddia etdiyi kimi, Qacarlara devirmək və bir fars sülaləsini hakimiyyətə gətirmək niyyəti güdmüşdür. Hər halda onunla bağlı bəzi iddialar var ki, tamamilə əsassız da hesab etmək olmaz. Əgər nəzərə alsaq ki, onun “Bəyan” kitabının mahiyyəti daha çox zərdüştlüklə, İncillə səsleşir, bu şübhələr daha da artır. Belə ki, “Bəyan” kitabında bir kişinin qardaşı qızı və ya bacısı qızıyla evlənmə bilməsi dəqiq göstərilirdi halda, anası və bacısıyla “evlənilib” ya da evlənmə bilməməsi açıq buraxılmışdır. Eyni zamanda “Bəyan”da bütün yeyiləcək şeylər halal sayılmış, əgər evli bir kişi zina edərsə, onun qadınının da zina etməsi məqbul hesab edilmişdir.⁹⁴⁸

Eyni zamanda, onun “Bəyan” kitabında “Quran”ı və şəriəti artıq köhnəlmiş hesab edərək yeni peyğəmbərin gəlişinin zərurətindən bəhs etməsi çox ciddi məsələdir.⁹⁴⁹ Əgər o, yalnız İslam dinində islahatlar aparmaqla kifayətlənməli olsaydı, bunu haradasa başa düşmək olardı. Ancaq Ə.M.Şirazinın peyğəmbərlik iddiasına düşərək Quranın nəsx olduğunu, bununla da İslam şəriətinin ləğv edilərək yerinə özünün “Bəyan” kitabındakı qanunlarının icra edilməsinin vacibliyini irəli sürməsi artıq başqa mətləblərdən xəbər verirdi.

Bütün bunlarla yanaşı sonralar Babilinin mötədil davamı kimi meydana çıxan Bəhaliyin inqilabçılıqdan uzaqlaşaraq daha çox təkamül yolu tutması, əsasən indiki İsrail ərazisində təşkilatlanması da düşündürücüdür. Hər halda Bəhaullah ləqəbli Mirzə Hüseyn Əli Nurinin (ö.1892) babilinin liderlərindən biri kimi bu dini-islahatçı məktəbdə ciddi dəyişiklər aparması, daha sonra da Bəhailiyin əsasını qoyması təsadüfi ola bilməzdi. Bəhaullaha görə, Allah birdir, bəşəriyyət birdir, bütün dinlərin əsası birdir. Ola bilsin ki, Qacarlara bu cür radikal islahatlarla devirməyin mümkünsüzlüyünü görəndə içdəki və xaricdəki qüvvələr Bəhailiyin mötədil fəaliyyət

⁹⁴⁸ Axundzadə Mirzə Fətəli. Əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.201-201

⁹⁴⁹ Əhmədli Rafail. Mirzə Kazırbəyin ictimai fikirləri. Bakı, Elm, 2012, s.158-159

göstərməsinə üstünlük vermişlər. Bütün hallarda Babiliklə nisbətdə Bəhailiyyənin xarici qüvvələrin təsir dairəsində olması daha çox qəbul edilməkdədir.⁹⁵⁰

Xüsusilə, Bəhailiyyənin Əli Nuridən sonrakı lideri Əbdülbəha Abbas Əfəndinin (1844-1921) 1920-ci ildə Böyük Britaniya tərəfindən 1-ci Dünya müharibəsində dünyada sülhün bərqərar edilməsi üçün göstərdiyi səylərinə görə “cəngavərlik” rütbəsiylə təltif olunması birmənalı qarşılanmır.⁹⁵¹ Üstəlik, onun davamçısı olan Şövqi Əfəndi (1897-1957) ilk təhsilini Hayfada “Qardaşlar” adlı xristian məktəbində almış, daha sonra Beyrutda katoliklər məktəbində və ABŞ-da kollecdə təhsilini davam etdirmişdir. Hazırda dünya bəhailərini təmsil edən “Allahın Uca Ədlət Evi” də İsrailin Hayfa şəhərində yerləşməkdədir. Bütün bunlar o deməkdir ki, Babiliyyənin davamı olan Bəhailiyyənin xarici qüvvələrin bu dərəcədə təsir altında olması, onun ilkin qaynağı olan dini-isləhatçı məktəbi haqqında da ziddiyyətli fikirlərə aparıb çıxarır.

Ancaq bizə elə gəlir ki, özünü bab elan edən Seyid Əli Məhəmməd Şirazinin əsil niyyətinin nədən ibarət olmasından asılı olmayaraq, Azərbaycanca olan Tahirə Qürrətül-Eyn birmənalı şəkildə Qacarlar hakimiyyətinə deyil, daha çox radikal hala gəlmiş imamilik-şiiyə və ona aid mistisizmə, fanatizmə qarşı mübarizə aparmışdır. Məhz bundan çıxış edərək Qürrətül-Eyn Kərbəladə açıq şəkildə babiliyyəni təbliğ etməyə başlamış, hətta Seyid Məhəmmədin “Əhsənül-Qisas” kitabını ərəbcədən fars dilinə çevirmiş, özü də bir sıra qəsidə və şeirlər yazmışdır. Bəhailiyyənin fəal təmsilçilərindən biri olan N.Zərəndi də yazır ki, həzrət Babın inayət göstərərək, onunla görüşmədən ilk möminlər sırasına daxil etməsi həzrəti Tahirənin məhəbbət, sədaqət və şücaətini artırmış və o, hədsiz fədakarlıqla ilahi təlimi yaymağa başlamışdır: “O, ərinin və qohumlarının xoşagəlməz işlərini tənqid edirdi. Həzrət Tahirənin fəaliyyəti insanların əxlaq və davranışında güclü

⁹⁵⁰ Gəncəlp Güntay. Babilik və Tahirə Qürrətüleyin. Bakı, 2013, s.119-120

⁹⁵¹ Abdullayev Elvin. Azərbaycanda Bəhailiyyənin tarixi və bu gün // Azərbaycanda tolerantlıq ənənəsi. Bakı. Nurlar, 2015, s.81

dəyişiklik əmələ gətirdi, düşüncələrdə bir inqilab baş verdi. O, daim şövq və məhəbbətini artırır, feyz mənbəyindən tükənməz nemətlər əxz edirdi. Həzrəti Tahirə başdan-ayağa şücaət və qeyrət mücəssəməsi idi, hər an fəaliyyətini gücləndirirdi. O, Allah əmrinin əzəmətini yaxşı anlayırdı və inanırdı ki, bu çağırış bütün dünyaya yayılacaq, bütün insanlar onun kölgəsinə pənah gətirəcəklər”.⁹⁵²

Bundan duyuq düşün Kərbəla üləmaları Tahirədən şəhər hakiminə şikayət etmişdir ki, bununla da o, gözaltına alınmış, daha sonra Bağdada getməyə icazə ala bilməmişdir. Ancaq Osmanlı dövlətinin tərkibində olan Bağdadda da onun babiliyi təbliğ etməsi birmənalı qarşılanmamışdır. “Bir gün o, şiə üləmalarına sifariş göndərdi ki, o mübahisə etmək istəyir, burada iki tərəf müəyyən məsələ üzərində debat edir, bir tərəfin tutarlı dəlili olmayanda o məğlub sayılır. O, bütün üləma dəstəsini məyus etdi, hökumət onu və onu müşaiyət edənləri Bağdad müftisi Əllamə İbn Alisuinin evinə göndərdi ki, Tahirə burada üç ay Türk hökumətinin əmrini gözlədi. Bu dustaqlıq dönəmində, İbn Alusi onunla müxtəlif mövzularda danışdı və onun ağıllı cavablarından heyrətə gəldi. Bir dəfə o, Tahirəyə dedi ki, yuxuda görüb ki, şiələr İmam Hüseyinin cismini qəbirdən çıxarırlar, o isə özünü cənazənin üstünə ataraq buna mane olub. Tahirə dedi ki, bu yuxunun mənası odur ki, müfti tezliklə onu şiə üləmalarının ona yaratdığı müşküllərdən azad edəcəkdir. Əllamə vaxtının çoxunu onunla müxtəlif dini, məhz “ölümdən sonrakı həyat”, “günah və savabın ölçülməsi” və sair bunun kimi məsələləri müzakirə etməklə keçirirdi”.⁹⁵³

Beləliklə, Bağdadda uzun müddət qala bilməyən Tahirə yenidən öz vətəni Azərbaycana-Qəzvinə dönməli olmuşdur. Qəzvinə babiliyi təbliğ etdiyi bir zamanda qatı şiə imamiliyinin tərəfdarı, əmisi Molla Tağının öldürülməsi Tahirənin işini çox çətinləşdirdi. N.Zərəndi yazır: “Molla Tağının qətlə yetirilməsi Molla Məhəmmədi və Molla Tağının digər qohumlarını son dərəcə

⁹⁵² Zərəndi Nəbil. Dan yerinin şəfəqləri. Bakı, 2001, s.197

⁹⁵³ Tahirə tarixdə. Şərq və Qərb tədqiqatçıları Qürrətül-Eyn haqqında. Bakı, “Elm və təhsil”, 2016, s.70

qəzəbləndirdi. Molla Məhəmməd qərara gəldi ki, bu işdə həzrət Tahirəni ittiham etsin. Və bu yolla ondan öz qisasını alsın. Bir çox söylər göstərdikdən sonra o, həzrət Tahirənin öz atası Molla Salehin evində dustaq edilməsinə nail oldu. Bir neçə qadını Tahirəyə gözətçi təyin təyin etdilər və nlara tapşırıdılar ki, dəstəmaz almaqdan başqa heç bir halda həzrət Tahirənin otaqdan çıxmasına imkan verməsinlər. Deyirdilər ki, Molla Tağının əsil qatili həzrət Tahirədir, çünki bu iş onun əməli ilə törədilib”.⁹⁵⁴

Qürrətül-Eyn haqqında çox yüksək fikirdə olan Mirzə Kazım bəy hesab edirdi ki, onun İslam dini və şəriətlə bağlı yeni fikirləri Qacarlar cəmiyyətində birmənalı qarşılanmamışdır. Kazım bəy yazır: “Qəzvində günbəgün Qürrətül-Eynin Babi müridlərinin sayı artmış, nəhayət bu şəhərin məşhur müctəhidlərindən biri, Qürrətül-Eynin qohumu bütün vasitələrdən istifadə edərək onu bu “küfr”dən ayırmağa çalışmış, lakin heç bir xeyri olmamışdı. Babı və onun “küfr” təlimini islamın bu qəzəblənmiş başçısı açıq tənqid etdiyindən bunu öz həyatı ilə ödəmiş oldu. Belə ki, müctəhid adəti üzrə dan yeri sökülərkən məscidə gedərkən üç babi tərəfdarı hücum edərək müctəhidi öldürmüşdürlər. İslamda qadağan olunan bu dəhşətli hadisə bütün şəhərdə həyəcan yaratmış, cinayətkarlar tutulmuş və ölümə məhkum edilmişdilər. Öldürüləni isə müqəddəs kimi qəbul etmişdilər... Qürrətül-Eyn artıq Qəzvində qala bilməzdi. O, öz səmimi tərəfdarları ilə birlikdə yola çıxaraq Xorasana gəlmiş, buradakı Babilərlə birləşmişdilər”.⁹⁵⁵

Doğrudan da, babilərin, xüsusilə də Bəhaullahın yardımı ilə Tahirə Qəzvindəki ed dustaqlığından azad olunaraq Tehrana yerləşdirilmiş, daha sonra Xorasana getməsi məqsədəuyğun hesab olunmuşdur. Tahirə Xorasana gedərkən babilərin 1848-ci ildə Şahruda gerçəkləşdirdiyi Bədəşt konfransında da iştirak etmişdir. O, bu konfransda qadın-k kişi bərabərliyini, babilərin mal varlıqlarını bölüşməyi, namazla oruc tutmaqda sərbəstliyi (hətta, tamamilə imtina etməyi), müctəhidi ya da imamı təqliddən vaz keçməyi,

⁹⁵⁴ Zəğəndi Nəbil. Dan yerinin şəfəqləri. Bakı, 2001, s.205

⁹⁵⁵ Казым-бек М. Избранные произведения. Баку, Элм, 1985, s.114-115

xüsusi mülkiyyətin ləğvini⁹⁵⁶ və digər məsələləri irəli sürmüşdü.

Özəlliklə, o, qadınların azadlığı məsələsi üzərində dayanır, qadınla kişinin hüquqi, mənəvi cəhətdən bərabər olduğunu iddia edirdi. Tahirə təklif edirdi ki, qadınlar hicab örtməsinlər, özü də çadradan imtina etmişdi. K.Əliyeva yazır: “Qürrətül-Eyn bu konfransda 80 kişiylə bərabər iştirak edən və eyni zamanda onlara qarşı çıxan və qələbə qazanan ilk qadın alim kimi tarixə düşür. O, fikirlərini bitirdikdən sonra çadrasını yerə atır. Bu hadisənin yaratdığı təsir çox dərin olur. Bəziləri əlləri ilə üzlərini örtür, digərləri özlərindən keçərək yerə sərilib, bir başqaları da başlarını öz əbaları ilə elə örtürlər ki, Ülyahəzrətləri Zərrintacın üzünü görməsinlər. Küçədən keçən tanış olmayab bir qadının üzünü görmək günah olduğu halda, Qürrətül-Eyn kimi təmizlik simvolu olan bir varlığa baxmaq bəşəri cinayət idi. Onun bu hərəkətinə heyrətlənmiş bir konfrans nümayəndəsi isə, hətta qəzəbindən öz boğazını kəsir, bir neçəsi isə nifrətlə ona hücum edir. Lakin Zərrintac özünün möhkəm iradəsi, soyuqqanlılığı və bəlağətli nitqi ilə qəzəblənmiş kişiləri sakitləşdirir, onları geri çəkiləməyə və ona qulaq asmağa məcbur edir. O, çıxış edərək deyir: “Qalxın qardaşlar, Quranın dedikləri yerinə yetdi, yeni era başlamışdır. Mən sizin bacınız deyiləmmi, sizsə mənim qardaşım? Siz mənə həqiqi dost kimi baxa bilməzsinizmi? Bir bacı nə zaman üzünü qardaşından gizlədib? Əgər siz beyninizdən şər fikirləri çıxara bilmirsinizsə (çünki o dövrdə üzünü niqabla örtməmək görünməmiş bir şey idi), onda siz həyatınızı böyük iş üçün necə verəcəksiniz?... Gəlin, qadınlarımızı azad edək və cəmiyyətimizi islah edək. Gəlin, mövhumat və xudbinlik qəbirlərindən qalxaq və qiyamət gününün yaxın olduğunu bəyan edək; onda bütün dünya vicdan azadlığına və yeni həyata cavab verəcək! Bu qiyamət şeypurunun səsi mənəm”⁹⁵⁷.

Bir sözlə, Qürrətül-Eyn Seyid Məhəmməd Əlinin yolunun

⁹⁵⁶ Gəncəlp Güntay. Babilik və Tahirə Qurretuleyn. Bakı, 2013, s.141-142

⁹⁵⁷ Əliyeva Kəmalə. Tahirə Qürrətül-Eyn – 200. Bakı, “Türküstan” qəzeti, №57 (520), 20 mart- 2 aprel 2018-ci il, s.12

radikal davamçısı kimi iddia edirdi ki, İslam dini, xüsusilə də Quranın müddəaları artıq köhnəldiyi üçün yeni din və onun kitabı vacib buyurulmuşdur.⁹⁵⁸ Qürrətül-Eyn toplantıya üz tutaraq deyirdi: “Bizim günlərimiz aralıq dövrləridir. Bu gün bütün dini vacibətlər aradan qaldırılır və namaz, oruc və salavat əbəsdir. Bab yeddi səltənəti fəth edəndə və müxtəlif dinləri birləşdirəndə o yeni şəriət gətirəcək və öz Quranını icmaya təqdim edəcək. Onun əmr etdiyi hər bir mükəlləfiyyət yer üzünün insanları üçün məcburi olacaq. Ona görə özünüzü dəyərsiz şeylərlə yükləməyin”.⁹⁵⁹

Beləliklə, Tahirə İslam dinin öz missiyasını başa vurmasına birmənalı şəkildə inanaraq yeni dinin, yəni babiliyin ortaya çıxmasının vaxtının çatdığını bəyan etmişdir. O hesab edirdi ki, Seyid Məhəmməd Əli də yeni “peyğəmbər” kimi vaxtı keçmiş İslam dini və şəriətin yerinə, yeni bir “Quran” və şəriət gətirəcək. Şübhəsiz, Qürrətül-Eynin İslam dininə və şəriətə qarşı radikallığı yalnız qeyri-babilər deyil, babillərin əksəriyyəti tərəfindən də birmənalı qarşılanmamışdı. Bununla da babilər açıq şəkildə üç qrupa bölünmüşdür: 1) İslam dinindən tamamilə üz döndərərək, yeni dinin qəbul edilməsinin vaxtının çatdığını iddia edən radikal babilər (Seyid Məhəmməd Əli, Qürrətül-Eyn), 2) İslam dinindən imtina etmək, ancaq yeni dini tətbiq edərkən mötədilliklə bunu həyata keçirmək istəyən loyallıq babilər (Mirzə Hüseyn Əli Nuri, yəni Bəhaullah), 3) İslam dinindən, şəriətdən üz döndərmədən islahatçı yolunu tutmuş babilər (Quddusu).⁹⁶⁰

Məhz Bədəşt konfransından sonra xüsusilə də, radikal babilər Qacarların bir çox əyalətlərində üsyanlar qaldırdılar. Bu üsyanlar arasında Təbərsi, Mazandaran, Zəncan və digərlərini göstərə bilərik. 1850-ci ildə baş bab Seyid Məhəmməd Təbrizdə edam olunur, bu zaman həbs edilən Qürrətül-Eyn isə nəzarət altında idi. “Onun dustaqlığı çox sərt deyildi və ayrı-ayrı babilər onu müxtəlif

⁹⁵⁸ Tahirə tarixdə. Şərq və Qərb tədqiqatçıları Qürrətül-Eyn haqqında. Bakı, “Elm və təhsil”, 2016, s.127

⁹⁵⁹ Yenə orada, s.171

⁹⁶⁰ Yenə orada, s.173-174

bəhanələr altında görə bilirdilər. O, çoxsaylı kişi və qadın ziyarətçiləri qəbul edir. Tahirə mövcud şəraitdə qadınların aşağı rolunu göstərməklə əksəriyyətdə dərin təsir buraxır və babilik hərəkətinin qadınlara verdiyi azadlıq və hörməti göstərməklə onları heyran edir. Bunun da nəticəsində orada elə müzakirələr keçirilir ki, kişilər oradan heç də həmişə qalib çıxıb bilmirlər”.⁹⁶¹

Belə bir bilgi var ki, Nəsrəddin şah həbsxana şəraitində yaşadığı zaman Zərrintacla görüşmüş, hətta ona evlilik təklif edərək, bu yolla ölüm fətvadan qurtulmasının mümkünlüyünü irəli sürmüşdür. Ancaq Tahirə xanım şahın evlilik təklifini rədd etmiş və ölüm fətvasına boyun əymişdir. Məhəmməd İshak “Qürrətül-Eyn – Babi şəhidi” məqaləsində yazır: “Deyilənə görə şah ona məktub yazıb ki, əgər babilikdən imtina etsə, şah onu öz hərəminə gətirəcək. Deyilənə görə, o, şahın məktubunun arxasına aşağıdakı şeiri yazıb geri göndərmişdi:

*İsgəndərin cah-cəlahi sənin olsun,
Qələndərin isə vərdisi və yolu mənim
Əgər o sənə xoşdursa, mən ondan imtina edirəm,
Bu isə, pis olsa da, mənə kifayətdir”.*⁹⁶²

Onun Nəsrəddin şaha yazdığı cavabın başqa variantı isə belədir:

*Sən hakimiyyət və səltənət düşküni,
Mənsə iman və yoxsulluq düşküni,
Əgər hakimiyyət və səltənət seçilsə
Onlar halalın olsun,
Əgər dərvişin yolu bəyənilməzsə,
Mən cəzaya etiraz etmirəm.*⁹⁶³

Böyük islahatçı Mirzə Tağı xan Qacarlarda baş nazir vəzifəsindən uzaqlaşdırıldıqan sonra onun yerini tutan sədr-əzəm Mirzə Ağa xan Nuri tanınmış din xadimləri Molla Mirzə Məhəmməd Eldermani və Hacı Molla Əli Keniyə göstəriş verir ki, Qürrətül-Eynlə görüşərək dini inancını yoxlasınlar və onun haqqında son höküm çıxarsınlar. Tahirə ilə

⁹⁶¹ Əliyeva Kəmalə. Tahirə Qürrətül-Eyn – 200. Bakı, “Türküstan” qəzeti, №57 (520), 20 mart- 2 aprel 2018-ci il, s.12

⁹⁶² Tahirə tarixdə. Şərq və Qərb tədqiqatçıları Qürrətül-Eyn haqqında. Bakı, “Elm və təhsil”, 2016, s.36

⁹⁶³ Yenə orada, s.92

onlar arasında ən azı səkkiz görüş keçirilir ki, sonunda mollalar ölüm fətvəsi qərarı çıxarırlar: “Tahirə Qürrətül-Eyn elmdə ondan xeyli aşağıda dayanan, dini öz məqsədləri üçün alət edən mollalara deyir: “Sizin gətirdiyiniz dəlillər cahil və nadan bir uşağın dəlilləridir. Siz bu sərsəmlikləri, bu yalanları nə vaxt saxlayacaqsınız? Siz gözlərinizi nə vaxt qaldırıb həqiqət Günəşinə baxacaqsınız?””⁹⁶⁴

Bu o demək idi ki, Tahirə heç bir anlamda mollalarla və onların təmsil olduğu radikal dini dünyagörüşlə razılaşmır, üstəlik bu cür mühafizəkar təfəkkürü kökündən qamçılıydı. Ona görə də, mollalar yenilikçi ruhlu və rasionel baxışlı Qürrətül-Eynlə bacara bilməyəcəklərini anlayıb onun haqqında ölüm fətvəsi verməkdən başqa çıxış yolu görmədilər. “Nəhayət, 1852-ci il 15 sentyabr çərşənbə günü gəlir. O, üzünü cəlladlarına tutaraq deyir: “Siz məni istədiyiniz qədər tez öldürə bilərsiniz, amma qadınların azadlığını saxlaya bilməyəcəksiniz”. Onu Britaniya nümayəndəliyinin və Türkiyə səfirliyinin qarşısında, kifayət qədər böyük heyəti olan Elxani adlanan bağda işgəncələrlə edam edirlər.⁹⁶⁵ Cəlladlarına onun son sözləri belə olmuşdu: “Siz məni nə qədər tez istəsəniz, öldürə bilərsiniz, amma qadınların azadlığını saxlaya bilməzsəniz”.”⁹⁶⁶

Onun aşağıda verdiyimiz şeirində də görürük ki, o, tutduğu yolun doğruluğuna inanmış və bu yolda həlak olmuşdur:

*Eşqinin uğrunda sənin, bəlaya qatlaşan mənəm,
Özgəçilik eyləməgil, qəminlə aşına mənəm.
Örtmüşən də surətini, pərişan görünür saçın,
Xalqdan olmusan uzaq, hər kəs ilə cüda mənəm.
Əsəl də sən, şəkər də sən, budaq da sən, səmər də sən,
Günəş də sən, qəmər də sən, zərrə mənəm, həba mənəm.
Nəxl də sən, üzüm də sən, püstə dodaq nigar mənəm,
Etibarlı əfəndi sən, bəndeyi-bivəfa mənəm.
Kəbə də sən, sənəm də sən, deyr də sən, hərəm də sən,*

⁹⁶⁴ Əliyeva Kəmalə. Tahirə Qürrətül-Eyn – 200. Bakı, “Türküstan” qəzeti, №58 (521), 3-9 aprel 2018-ci il, s.12

⁹⁶⁵ Yenə orada, s.12

⁹⁶⁶ Tahirə tarixdə. Şərq və Qərb tədqiqatçıları Qürrətül-Eyn haqqında. Bakı, “Elm və təhsil”, 2016, s.36

*Sehirli dilruba da sən, aşiqi-binəva mənəm.
Yaxsıca dilbərim dedi, durmagil orda, gəl bəri,
Uzaq durur kibrdən o, məzhəri-kibriya mənəm.
Tahirə sərməst olub, vüsəl ümidilə dolub,
Lütfünü bəklərəm fəqət, mötərifi-xəta mənəm.*⁹⁶⁷

Qürrətül-Eyn başqa bir şeirində isə yazırdı:

*Ey yatmış olan, sevgili gəldi oyan,
Silkələ özünü, tezəcə oyan.
İndi o, sevgiyə lütf etməyə gəldi,
Ey sevgilinin aşiqi-zarı oyan.
Gəldi baş ucuna təbibisi canın,
Ey könülü yorğun düşmüş, oyan.
Ey sevgilinin sərxoşu olan,
Qəm aparən şərab gəldi, oyan.
Ey ayrılığa düşmüş olan,
Budur yara qovuşma dövrü, oyan.
Ey xəzandan solmuş olan,
İndi bahar zamanı oldu, oyan.
Yepyeni il, yepyeni yaşamdır artıq,
Param-parça olmuş ey ölü, oyan.*⁹⁶⁸

Eduard Braun iddia edir ki, aşağıdakı şeirin də Qürrətül-Eynə aid olması ilə bağlı orta q fikir vardır:

*İştियाqi-eşq əsirləri ağrı və bəla qandallarında,
Sənin bu sınıq ürəkli aşiqlərin sənin intizarından həyatlarını
fəda edərlər.
Günhasız olsam da mən, Məhbubum əlində qılınc öldürməyə
hazır durub.
Əgər bu ona xoşsa, bu zalımın nazına, mən bu zülmədən çox
raziyam.
Sübh zamanı yatmışkən, o qəddar Dilbər yanıma gəldi,
Onun qədd-qamət və çöhrəsində mən sanki səhərin açılmasını
gördüm.
O rayihəli zülfün tökülməsindən Çin ənbəru ətir alardı.*

⁹⁶⁷ Gəncəlp Güntay. Babilik və Tahirə Qurretuleyn. Bakı, 2013, s.180

⁹⁶⁸ Əhməd Dilqəm. Fərqlilər. Bakı, TEAS Press Nəşriyyat Evi, 2018, s.38

Onun gözləri Tərtəri kafirlərinin əbəs hücum etdiyi dini məhv edir.

Eşqi və şərabi zahidin hücrəsinə, möminin türbəsinə dəyişən səninlə mən nə edim?

Zira bizim dinimiz ilahidən, sən ucuz bir şey kimi tutarkən?

Sənin sevimli saçının burulmuş burulmuş zülfü, sənin yəhərin və atın, sənin yeganə qayğın,

Sənin ürəyində Mütləqin bir payı , nə də yoxsul barədə bir fikir yox.

İsgəndərin cah-cəlalı və şöhrəti sənin olsun, qələndərin vərdişi və təriqəti mənim,

Əgər bu sənə xoşdursa, mən imtina edirəm, bu pis olsa da, mənə yetər.

“Mən” və “biz” ölkəsini unut; Fəna-yi-fellahda ev qur,

Bu addımı atmaqdan qorxmadığın üçün, sən ən uca səadətə yetərsən.⁹⁶⁹

Qürrətül-Eynə aid olunan başqa bir şeirdə də, babilik ehkamları təbliğ olunur:

Üzünün təcəllisi parladı, alınının şüaları ucaldı;

Mən sizin Rəbbiniz deyiləmmi, “Bəli” deyə cavab verək.

Sədaqət zərbəsi vuran təbilin “Bəli”sini qarşılayan,

Sənin təbilindən gələn “Deyiləmmi”nin çağırışıdır.

Ürəyimin qapısına fəlakət ordularının ayaq və çadırları görünür.

O gözəl ayın mənə sevgisi, düşünürəm, yetər, zira o bəla yağışına güldü.

Aşağı düşdükcə o həyəcanla nida etdi, “Kərbəla şəhidiyəm mən”.

O mənim fəryadımı eşidəndə və mənim üçün hazırlıq görəndə,

Qəbrim üstündə ağlamağa gəldi, acı-acı ağladı da.

Əgər sən heyrət ataşi ilə ürəyimin Sinasına od vursan, bundan nə ziyan?

O ürək ki, ancaq o qədər qəddarlıqla sındırmaq üçün əvvəlcə

⁹⁶⁹ Tahirə tarixdə. Şərq və Qərb tədqiqatçıları Qürrətül-Eyn haqqında. Bakı, “Elm və təhsil”, 2016, s.115

yüz cür bərkitdin

Bütün gecəni göydəki mələkləri öz eşq məclisinə qonaq çağırmaq üçün

Bu təsvirəgəlməz çağırışı səsləndir: “Eşq olsun, bəla dəymiş icmaya!”

Sənin kimi heyrat balığının bir puçluğu, Varlığın Dənizini vəsf etməyə can atarmı?

*“Yox” əjdahasının qışqırtısına qulaq asaraq Tahirə kimi sakit otur.*⁹⁷⁰

Filosof-şair Məhəmməd İqbal “Cavidnamə” əsərində Qürrətül-Eyni çox yüksək səviyyədə tərənnüm etmişdir. Onu Həllac Mənsurla eyniləşdirən İqbal Tahirəyə aid olan bir şeiri poemasında iqtibas kimi vermişdir:

*Əgər biz səninlə üz-üzə dursaq, baxışım sənə tuş olsa
Sənə görə olan kədərimi sənə nöqtə-nöqtə söyləyəcəyəm
Ki sənin çöhrəni görüm, bir yüngüm meh kimi gəzim,
Ev-ev, qapı-qapı, cığır-cığır, küçə-küçə
Sənin hicranından gözlərimdən qanlı yaş axır
Çay-çay, dəniz-dəniz, çeşmə-çeşmə, axın-axın.
Mənim kədərli ürəyim sənin eşqini ruhuma toxuyur
Sap-sap, ilmə-ilmə, kələf-kələf, hana-hana.
Tahirə öz ürəyinə qayıtdı, səndən başqa birini görmədi,
Səhifə-səhifə, qat-qat, pərdə-pərdə, niqab-niqab.
Nigaran aşıqların şövqü və ehtirası ruhuma yeni həyəcan saldı
Köhnə müşküllər başənə qaldırdı
Ağlıma, ruhuma hücum saldırdı
Fikir dənizim bütünlüklə təlatümə gəldi
Sahillər fırtınadan viran-viran oldu.*⁹⁷¹

Qeyd edək ki, Tahirəyə aid olunan həmin şeirin digər variantı da vardır.⁹⁷²

Böyük aydınımız M.Ə.Rəsulzadə “Azərbaycan mədəniyyət ənənələri” əsərində Qürrətül-Eynilə bağlı yazırdı: “Dini hərəkata

⁹⁷⁰ Yenə orada, s.112

⁹⁷¹ İqbal Məhəmməd. Cavidnamə. London, Allaen&Unvin, 1966, s.93-96

⁹⁷² Tahirə tarixdə. Şərq və Qərb tədqiqatçıları Qürrətül-Eyn haqqında. Bakı, “Elm və təhsil”, 2016, s.81

mənsub olan qəhrəman bir qadın var. Adı Qürrətül-Eyndir. Gözəlliyi və savadı ilə məşhur olan bu qadın Qəzvin qazısının qızı, azərbaycanlı bir türkdür. Tehranda Nəsrəddin şahın əmrilə özünü diri-diri yandırmağa məhkum etdilər. Ona “dinini tərək et, şah səni bağışlar”, dedilər. Fəqət, o: “*Bən deməm kim, sən səməndər ol da, ya pərvanə ol, Çünki yanmaq niyyətindir, dönmə, dur, mərdanə ol!*” beytini söyləyərək yandı”.⁹⁷³

Türk aydını Süleyman Nazif isə yazırdı ki, Tahirə Janna Darkdan daha mütəbər, daha gerçək, daha görkəmli və daha böyük qəhrəmandır: “Həvvadan tutmuş doğulacaq son qız övladına qədər, hər bir kəs Qəzvindən olan bu gənc Türk qadınını xatırlayarkən gözləri yaşaracaq və qürurla dolacaq. Ah! Təəssüf, Qürrətül-Eyn!”⁹⁷⁴

Nihal Atsız “Gənc qızlarçığa çağır” məqaləsində yazırdı: “Siz də adı Zərrintac olan qəzvinli Türk qızı kimi inanclarınız uğruna, üzündə xoş gülümsəmə ilə atəşə doğru erkək bir bozqurd kimi yürüməyi bacarın”.⁹⁷⁵

19-cu əsr İngilis mütəfəkkiri Edvard Braun “İran ədəbiyyatı tarixindən” kitabında Qürrətül-Eynlə bağlı yazırdı: “Qürrətül-Eyn kimi bir qadının meydana çıxması istənilən ölkədə və istənilən dövrdə nadir bir fenomendir, lakin İran kimi bir ölkədə bunun olması qeyri-adi haldır – xeyr, demək olar, bir möcüzədir. Məftunedici gözəlliyi ilə bərabər, nadir intellektual qabiliyyəti, atəşli bəlağəti, qorxmaz sədaqəti, şərəfli şəhidliyi ilə o, öz həmvətənləri arasında bənzərsizliyi və ölümsüzlüyü ilə irəli çıxır. əgər Babın dini heç bir böyüklüyə iddia etməsəydi, onun Qürrətül-Eyn kimi bir qəhrəman doğurması kifayət edərdi”.⁹⁷⁶

Çox güman ki, Qürrətül-Eyn edam edildikdən sonra bütün əsərləri bir araya toplanaraq məhv edilmiş, bununla da ondan

⁹⁷³ Rezulzadə M.E. Azərbaycan kultür geleneqleri. Ankara, 1949, s.23

⁹⁷⁴ Nazif Süleyman. Nəsrəddin şah və babilər. Bakı, Kanaat, 1923, s. 44-49

⁹⁷⁵ Əhməd Dilqəm. Fərqlilər. Bakı, TEAS Press Nəşriyyat Evi, 2018, s.35-36

⁹⁷⁶ Tahirə tarixdə. Şərq və Qərb tədqiqatçıları Qürrətül-Eyn haqqında. Bakı, “Elm və təhsil”, 2016, s.106

günümüzdə çox az yaradıcılıq nümunələri qalmışdır. Ona görə də Tahirə Qürrətül-Eynin yaradıcılığı ilə bağlı əlimizdə geniş bilgiler yoxdur. Ona aid yalnız bir neçə şeirdən bəhs olunur ki, həmin şeirlərin qəti şəkildə Tahirəyə aid olması da birmənalı deyildir. M.İshak yazır: “Beləliklə, bizdə Tahirəyə aid edilən ancaq bir neçə şeir vardır. Bu şeirlərdən ən azı biri onun şeiri ola bilməz, o birilərin müəllifliyi isə şübhəlidir. Elə isə, onda Qürrətül-Eynin şöhrəti nəyin əsasında? Onun şöhrətinin səbəbi başqa yerdə axtarılmalıdır. Müxtəlif yazarların işlərindən biz öyrənirik ki, o dərin bir ilahiyyatçı və böyük bəlağətə malik mübəlligh idi. Onu eşidənlər onun bəlağətli söhbətlərindən ovsunlanır və ona diqqətlə qulaq asardılar. İlahiyyatı dərinədən bilməsi və inandırıcı bəlağəti, biz düşünürük ki, məhz onun şan-şöhrətinin səbəbidir”.⁹⁷⁷

Onun ictimai-siyasi fəaliyyəti və əlimizdə olan fikirləri bizə deməyə əsas verir ki, ümumilikdə Qürrətül-Eyn dini məsələdə radikal islahatların aparılması tərəfdarı olmuşdur. Yəni o, mühafizəkar-ehkamçı fəlsəfi təfəkkürdən mütərəqqi fəlsəfi təfəkkürə keçid məsələsində təkamül deyil, sıçrayış yolunu tutmuş idi. Eyni zamanda, o, baş babçı Seyid Əli Məhəmməd Şirazinin “Bəyan” kitabını yazmaqda əsil məqsədinin, ya da alt niyyətinin nədən ibarət olmasından asılı olmayaraq bu məsələdə səmimi bir mücadilə vermişdir. Şübhəsiz, o, İslam dininə sonralar əlavə olunmuş xurafat və mövhumatın tənqidində də haqlı idi.

⁹⁷⁷ Yenə orada, s.82

MİRZƏ MƏHƏMMƏD ƏLİ KAZIMBƏY

Həyat və yaradıcılığı. Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Mirzə Məhəmməd Əli Kazimbəy (1802-1870) 1802-ci ildə Qacarlar dövlətinin Gilan ostanına bağlı Rəştdə dünyaya gəlmişdir. Onun babası Hacı Məhəmməd xan Qorçu Türk tayfasından olub XVIII əsrin ilk yarısında Nadir şah tərəfindən Dağıstana köçürülmüşdür.⁹⁷⁸ Kazım bəy özü də yazırdı ki, “o, Nadir şah Əfşarın (1688-1747) Dağıstana yürüsləri zamanı əsasən Dərbəndə köçüb yerləşmiş qorçu qəbiləsinə mənsubdur”.⁹⁷⁹ Bu mənada Mirzə Kazım bəyi ilk türk mənşəli Avropa türkoloqu hesab edənlər də vardır.⁹⁸⁰

Hacı Məhəmməd xan Quba xanlığında maliyyə nazirliyi ya da xalq ərzağı vəzifəsində çalışmışdır. Quba xanlığı çar Rusiyası tərəfindən işğal olunduqdan sonra Kazım bəyin atası Qasım Kazım bəy dini və dünyəvi elmlərlə məşğul olmağa başlamış, hətta Məkkəni də ziyarət edərək altı il də Mədinədə yaşamışdır. 1800-cü ildə Rəştə gələn Hacı Qasım burada evlənmiş, təxminən iki il sonra da oğlu Mirzə Kazimbəy dünyaya gəlmişdir. Hacı Qasım Kazım bəyin 1808-ci ildə Rusiya imperiyasının Dərbəndəki hakimiyyətilə razılaşaraq Rəştdən öz məmləkətinə qayıtması və buranın müsəlman icmasının baş qazisi və ya hakimi təyin edilməsi iddia olunur.⁹⁸¹

Fəlsəfə tarixçisi Zaur Rəşidov yazır ki, Sovet dönəmi tədqiqatlarında bir qayda olaraq, Qasım Kazım bəyin qazı, yəni, müsəlman məmur-hakimi yox, məhz şeyxülislam olduğu vurğulanır: “Rusiya imperiyası dövrünə aid ən qədim (1886)

⁹⁷⁸ Əhmədli Rafail. Mirzə Kazimbəyin ictimai fikirləri. Bakı, Elm, 2012, s.17

⁹⁷⁹ Боратынская, О.А. Александр Касимович Казим-бек. К его биографии // Русский архив. №10. – Москва: Университетская типография, 1893, s.221

⁹⁸⁰ Rəşidov Zaur. Mirzə Kazım bəyin vəftizi: İslam xürafatının istibdadı və Böyük Oyunun geosiyasi rəqabəti bağlamında. “Sosial elmlər” jurnalı, № 2, Bakı, 2022, s.119; bax: Geraci, Robert P. Window on the East National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia. – New York: Cornell University Press, 2009, s.310

⁹⁸¹ David Schimmelpenninck, van der Oye. Russian Orientalism. Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration. – New Haven: Yale University Press, 2010, s.101

bioqrafik topluların birində də, onun Şeyxülislam olduğu yazılır. Şotland missionerlər tərəfindən Mirzə Kazım bəyin həyatı və vəftizinə həsr olunmuş ən tutarlı ilk Qərb mənbələrində, onun atasının Dərbənd qazısı-hakimi olduğu qeyd edilir. Ehtimal ki, Şotland protestant missionerlər Qasım bəylə qeyd olunan tarixlərdən daha əvvəl də tanış idilər. Yəqin ki, həmən dövərdə o, hələ Şeyxülislam seçilməmişdir. Bununla belə, Kazım bəylərin məmur ailəsindən gəldiyi və Mirzə Kazım bəyin babasının Fətəli xan dövründə naib olması da, onunla bağlı əsas mənbələrdə və əksər tədqiqatlarda öz əksini tapır”.⁹⁸²

Mirzə Kazımbəy də uşaq vaxtlarından etibarən doğma Türk dili (Azərbaycan) ilə yanaşı, fars və ərəb dillərini də dərinləndirən mənimsəmişdir. “1820-ci ildə Kazım bəyin atası Qasım Kazım bəy çar hakimiyyəti orqanlarına qərəzli münasibət bəsləyən şəxslərlə gizli yazışmada şübhəli bilinmiş, bütün əmlakı müsadirə edilərək Həştərxana sürgün edilmişdir... 1821-ci ildə Kazım bəy Həştərxana atasının yanına getmiş, burada özünə iş axtarmağa məcbur olmuşdu. O zaman Həştərxanda olan xarici missionerlər Mirzə Kazım bəydən Şərq dilləri, o cümlədən ərəb, Azərbaycan (Türk-F.Ə.) dilləri müəllimi olmasını xahiş etdilər”.⁹⁸³

Zaur Rəşidov yazır ki, Mirzə Kazım bəylə bağlı tədqiqatlarda, atasının sürgününün digər daha konkret səbəbləri də əks olunur: “Əksər araşdırmalarda, Qasım Kazım bəyin Rusiya imperiyası

⁹⁸² Rəşidov Zaur. Mirzə Kazım bəyin vəftizi: İslam xürafatının istibdadı və Böyük Oyunun geosiyasi rəqabəti bağlamında. “Sosial elmlər” jurnalı, № 2, Bakı, 2022, s.119; бах: Руммель, В.В., Голубцов, В.В. Родословный сборник русских дворянских фамилий: В 2 томах. Т.1. – Санкт-Петербург: Издание А.С. Суворина, – 1886, s.343; A brief memoir of the life and conversion of Mahomed Ali Bey, a learned Persian of Derbent. – Philadelphia: American Sunday School Union, – 1827, s.3; Ross, Robert. Rev. Dr. The Persian convert // The Christian Keepsake and Missionary Annual. – London: Fisher, Son & Co, 1827, s.155; Боратынская, О.А. Александр Касимович Казим-бек. К его биографии // Русский архив. №10. – Москва: Университетская типография, 1893, s.221; Абдуллаев, М. Казем-Бек – учёный и мыслитель. – Махачкала Дагестанское книжное издательство, – 1963, s.7

⁹⁸³ Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.138

tərəfindən Dərbənddən qovulmuş Quba xanı Fətəli xanın (1736-1789) oğlu Şeyx Əli xanla (1778-1821) gizli əlaqlər qurmaqda şübhəli bilinməsi və eləcə də, bəzi yerli bəylərin, onu birbaşa Rusiya imperiyasına qarşı cəsusluqda ittihamı səbəbindən, 1820-ci ildə Yermolovun əmrilə Həştərxana sürgünə məhkum edilməsi də qeyd edilir”⁹⁸⁴

Beləliklə, həm şotlandiyalı missionerlərə türk və ərəb dillərini öyrədən, eyni zamanda da onlardan ingilis, fransız və yəhudi dillərini öyrənən Kazım bəyin həmin missionerlərin təsiri altında dinini də dəyişərək xristianlığa aid protestantlığın kalvinist qolunun reformist bir əqidəsi olan presbiterian məzhəbini qəbul etdiyi iddia olunmaqdadır. Zaur Rəşidov yazır: “Mirzə Kazım bəyin şotland presbiterian missionerlərdən fars dilində mükəmməl danışan və yəqin ki, onu xristianlığı qəbul etməyə təşviq edən Qlen və eləcə də, Makferson və Dikson ilə tanışlığı, hələ onun Dərbəndə olduğu dövrlərdən başlamışdır və missionerlər ona Əhdi-Cədid hədiyyə etmişdirlər. Həştərxanın ən mərkəz yerlərindən birində yerləşən bu şotland missioner məktəbinin daimi qonağına çevrilən Mirzə Kazım bəy missionerlərin türk-tatar, fars və ərəb dilləri üzrə müəllim və bir qismininsə, təlimatçısı olmuş və əvəzində onlardan ingilis dilini öyrənməyə başlamışdır. Kazım bəyin bu dövrdəki həyatını əks etdirən ən əsaslı mənbədə deyilir ki, “Edinburq Missionerlər Cəmiyyətinin direktorları, cənab Blitə ərəb dilini öyrənmək göstərişi verdikləri zaman, bu dili mükəmməl bilən Məhəmməd Əli müəllim qismində işə başlayır. Eyni zamanda onunla bu dili cənab Makfersona da öyrətməsi, həkim Rossa isə

⁹⁸⁴ Rəşidov Zaur. Mirzə Kazım bəyin vəftizi: İslam xürafatının istibdadı və Böyük Oyunun geosiyasi rəqabəti bağlamında. “Sosial elmlər” jurnalı, № 2, Bakı, 2022, s.119; bax: A brief memoir of the life and conversion of Mahomed Ali Bey, a learned Persian of Derbent. – Philadelphia: American Sunday School Union, – 1827, s.15, 20; Ross, Robert. Rev. Dr. The Persian convert // The Christian Keepsake and Missionary Annual. – London: Fisher, Son & Co, 1827, s.156; Thomas, S.R.O Flynn OP. The Western Christian Presence in the Russias and Qajar Persia, c.1760-c.1870. – Boston: Brill, – 2016, s. 443; Мазитова, Н.А. Изучение Ближнего и Среднего Востока в Казанском университете (первая половина XIX века). – Казань: Издательство Казанского Университета, – 1972, s.166-167;

türk və ərəb dillərində dərslər verməsi də razılaşıdırılır”.⁹⁸⁵ Çox keçmədən missionerlər tərəfindən Rusiya İmperiyasının dini işlər və xalq maarifi naziri Aleksandr Qolitsına (1773-1844) ünvanlanmış məktuba əlavə olaraq, Məhəmməd Əlinin imperatordan diləyi – vəftizi, ona bu işdə vasitəçi olanlardan qəbul etmək istəyi də əlavə olunur. A.Qolitsın imperatorun şotland koloniyaları haqqında 1806-cı ildə verdiyi qərarı əsas alaraq, cari məsələni missionerlərin leyhinə həll edir. Beləliklə, 1823-cü ilin iyul ayının 11-də Məhəmməd Əli missionerlər tərəfindən vəftiz edilərək Aleksandr adını alır.⁹⁸⁶

Çar Rusiyası məmurları 1824-cü ildə Kazımbəyin Həştərxandan Sibirə sürgünə göndərilməsi barədə qərar qəbul etsə də, o yolda xəstələnərək müvəqqəti olaraq Kazanda yerləşməli olur. 25 avqust 1825-ci ildən 31 oktyabr 1826-cı ilədək Kazım bəyin adı Omskdakı Asiya məktəbində getsə də, özü həmin vaxt Kazanda universitetin rektoru Karl Fridrix Fuks və onun həyat yoldaşı

⁹⁸⁵ Rəşidov Zaur. Mirzə Kazım bəyin vəftizi: İslam xürafatının istibdadı və Böyük Oyunun geosiyasi rəqabəti bağlamında. “Sosial elmlər” jurnalı, № 2, Bakı, 2022, s.121; bax: Абдуллаев, М. Казем-Бек – учёный и мыслитель. – Махачкала Дагестанское книжное издательство, – 1963, s.9; Алиев, Я. Профессор А. К. Казембек. – Баку: Издательство АЗФАН, – 1940, s.9; Рзаев, А.К. Мухаммед Али Мирза Казем-Бек: Жизнь, мировоззрение и научная деятельность. – Баку: Элм, – 1981, s.18; Мазитова, Н.А. Изучение Ближнего и Среднего Востока в Казанском университете (первая половина XIX века). – Казань: Издательство Казанского Университета, – 1972, s.184; David Schimmelpenninck, van der Oye. Russian Orientalism. Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration. – New Haven: Yale University Press, 2010, s.102

⁹⁸⁶ Rəşidov Zaur. Mirzə Kazım bəyin vəftizi: İslam xürafatının istibdadı və Böyük Oyunun geosiyasi rəqabəti bağlamında. “Sosial elmlər” jurnalı, № 2, Bakı, 2022, s.123; bax: A brief memoir of the life and conversion of Mahomed Ali Bey, a learned Persian of Derbent. – Philadelphia: American Sunday School Union, – 1827, s. 98-99, 113-114; Ross, Robert. Rev. Dr. The Persian convert // The Christian Keepsake and Missionary Annual. – London: Fisher, Son & Co, 1827, s.162; Thomas, S.R.O Flynn OP. The Western Christian Presence in the Russias and Qajar Persia, c.1760-c.1870. – Boston: Brill, – 2016, s. 445

Alexandra Andreevna Fuksun qəyyumluğu ilə mühazirəçi fəaliyyətinə başlamışdır.⁹⁸⁷

Çox keçmədən də (1826), Kazan Universitetinin Şərq dilləri üzrə mühazirəçi vəzifəsinə təyin olunub, burada dərs verməyə başlayır. “1826-cı ildə taleyin gözlənilməz oyunu ilə Kazım bəyin həyatında tamamilə yeni bir səhifə açıldığı kimi, ümumilikdə Rusiya şərqşünaslıq elmində də, yeni səhifələrə möhtəşəm sətrlər yazılmağa başlayır. “1826-cı ildə Mirzə Kazım bəyin Kazanda işə götürülməsi universitetin planlı fəaliyyətinin yox, daha çox təsadüf, gərmiş və uğurun nəticəsidir. O dönəmlərdə Rusiya ali təhsili hələ ibtidai mərhələdə olduğundan, orada kifayət qədər hazırlıqlı professorlar çox az idi”⁹⁸⁸.

Zaur Rəşidov hesab edir ki, bu dövəmdən etibarən Mirzə Kazım bəy baş verən prosesləri və gələcəkdə bu proseslərdən törəyəcək təhlükəli nəticələri, daha aydın şəkildə anlamağa başlayır və taleyini bir daha sınağa çəkmək istəmir: “Bu proseslərin onu keşməkeşli bir yola sövq etdiyini dərk etdiyindən bütün diqqətini missionerliyə yox, aktiv elmi-pedaqoji fəaliyyətə yönəltdir. Rusiya imperiyasında formalaşmış yeni reallıqlar çərçivəsində, missionerlərlə əlaqələrin fəsadlar doğuracağını başa düşdüyündən, tədricən, amma, məqsədyönlü şəkildə onlarla ünsiyyətini kəsməyə başlayır. Birləşmiş Krallıqdan mütəmadi olaraq göndərilən məktublارın cavabsız qalması da, birbaşa buna sübutdur. Artıq bu illərdən etibarən Mirzə Kazım bəy, presbiterian missionerlərin ona olan böyük ümidlərinin arxa planında duran keçək məqsədin, məkirli bir siyasətdən ibarət olduğunu da görürdü”⁹⁸⁹.

⁹⁸⁷ Бартольд, В.В. Сочинения в 9-ти томах. Том 9. Работы по истории востоковедения. – Москва: Наука, – 1977, s.47

⁹⁸⁸ Rəşidov Zaur. Mirzə Kazım bəyin vəftizi: İslam xürafatının istibdadı və Böyük Oyunun geosiyasi rəqabəti bağlamında. “Sosial elmlər” jurnalı, № 2, Bakı, 2022, s.124; bax: David Schimmelpenninck, van der Oye. Russian Orientalism. Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration. – New Haven: Yale University Press, 2010, s.109

⁹⁸⁹ Rəşidov Zaur. Mirzə Kazım bəyin vəftizi: İslam xürafatının istibdadı və Böyük Oyunun geosiyasi rəqabəti bağlamında. “Sosial elmlər” jurnalı, № 2, Bakı, 2022, s.124-126

Kazan Universitetində Türk-Tatar dilləri kafedrasının müdiri (1828), daha sonra fəlsəfə fakültəsinin birinci şöbəsinin dekani vəzifələrinə qədər yüksələn Kazım bəy 1829-cu ildə Britaniya Kral Asiya Cəmiyyətinin, 1835-ci ildə isə Rusiya Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü seçilib. Bunun ardınca Paris, Berlin və Boston kimi digər aparıcı şərqşünaslıq qurumları da onu müxtəlif elmi adlarla təltif etmişdir.

İyirmi ildən artıq bir müddətdə Kazanda elmi-pedaqoji fəaliyyətlə məşğul olan Kazım bəy 1845-ci ildə Sankt-Peterburq Universitetindən dəvət aldığı üçün Sankt-Peterburq şəhərinə köçür, ömrünün sonunadək də bu şəhərdə yaşayaraq həmin universitetdə Şərqşünaslıq fakültəsinin dekani, Şərq dilçiliyi kafedrasının müdiri kimi də fəaliyyət göstəmişdir.

O, 1870-ci ildə vəfat etmişdir.

Onun başlıca əsərləri aşağıdakılardır: “Türk-Tatar dilinin ümumi qrammatikası”, “Bab və babilər: 1844-1852-ci illərdə İranda dini-siyasi iğtişaş”, “Müridizm və Şamil”, “Alim imam”, “İslam tarixi”, “Firdovsiyə görə farsların mifologiyası” və b.

Elmi görüşləri. Kazımbəyin dünyagörüşünü iki istiqamətdə: 1) elmi görüşləri, 2) dini və siyasi-fəlsəfi görüşləri, yönündə araşdırmaq məqsədə uyğun olardı.

Onun elmi fəaliyyəti ilk növbədə, elmi-bədii tərcümələrlə bağlı olmuşdur. Belə ki, Mirzə Kazımbəy Kazan Universitetində Şərq dillərini tədris etməklə yanaşı, Dövlətşah Səmərqəndinin “Təzkirətüş-şüərə”sını, Qurani-Kərimi, İbn Xaldunun əsərlərini, Sədinin “Gülüstan”ını, Seyid Məhəmməd Rzanın “Yeddi planet”ini (“Əssəb-əs-Səyyar”) və digər kitabları rus dilinə tərcümə etmişdir. Daha sonra “Ərəb dilinin və ədəbiyyatının tarixinə bir nəzər” dissertasiyasını yazan və nəşr etdirən (1833) Kazımbəy bundan sonra Türk-tatar dilinin qrammatikasını, qısa lüğətini və ədəbiyyat müntəxəbatını hazırlamaq təlimatını almışdır.⁹⁹⁰

1839-cu ildə S.Peterburqda nəşr olunan “Türk-tatar dili qrammatikası” əsərində Mirzə Kazımbəy türk-tatar dilində danışan

⁹⁹⁰ Əhmədli Rafail. Mirzə Kazımbəyin ictimai fikirləri. Bakı, Elm, 2012, s.28

xalqların ləhcələri arasında müqayisə aparmış, onlar arasında fərqli və oxşar cəhətlər olduğunu göstərmişdir. Sonralar həmin əsər üzərində təkmilləşdirmə işləri aparan Kazımbəy onu “Türk-tatar dilinin ümumi qrammatikası” adı altında 1846-cı ildə Kazanda nəşr etdirmişdir. Bu əsərində o, Quzey Azərbaycan xalqının “tatar dili”ni əsaslandırır, başqa sözlə türk-tatar xalqlarının bir neçə müstəqil ləhcədə (daha sonra da dildə) danışdıqlarını ortaya qoyurdu ki, bu da, çar Rusiyasının “parçala və hökm sür” siyasətinə uyğun idi. Ona görə də, bu məqaləsində Kazım bəyin türk-tatar dillərinin birində danışan Azərbaycan xalqının ayrıca bir ləhcəsinin olmasında bəhs etməsi çar ideoloqlarını çox sevindirmişdi. Çünki Kazım bəy Azərbaycan türklərinin dilinin türk dilinə aid olduğunu, ancaq bəzi cəhətlərinə görə başqa türk ləhcələrindən fərqləndiyini sübut etməyə çalışmışdır: “Adərbican-tatar dili Rusiyanın Zaqafqaziya ərazilərində işlədilən türk ləhcəsidir. Bu dil ölkənin (Adərbican) öz adı ilə adlanır. Təbriz (Tavriz) şəhəri bu ölkənin paytaxtı hesab olunurdu”.⁹⁹¹

Həmin dövrdə Rusiya alimi, akademik B.Dorn Kazımbəyin bu əsərinə yazdığı resenziyasında deyir ki, bu vaxta qədər heç kimə məlum olmayan, ilk dəfə Mirzə Kazımbəy tərəfindən aydınlaşdırılan “Azərbaycan ləhcəsi” çox böyük əhəmiyyətə malikdir. Onun fikrinə görə, “Azərbaycan ləhcəsi” Qafqaz məktəbləri üçün də olduqca vacibdir.⁹⁹² Maraqlıdır ki, Dorn bu ləhcəni Rusiya üçün çoxdan duyulan tələbat kimi qiymətləndirib bunun bir şəqli tərəfindən kəşf edildiyini xüsusilə qeyd etsə də,⁹⁹³ ancaq bu anlayışın (Azərbaycan ləhcəsi) iki Azərbaycanın gələcəkdə bir olması ideyasına xidmət edəcəyini gören çar ideoloqları bunun üzərində çox dayanmamışlar. Hər halda Mirzə Kazımbəy vahid Azərbaycanda yaşayan millətin türk dilini “Azərbaycan ləhcəsi” adlandırmaqla eyni soykökə, dilə, mədəniyyətə bağlı bir millətin bütövlüyündən çıxış etmişdir. Çar Rusiyası bir tərəfdən imperiya maraqlarına uyğun olan yeni “tatar

⁹⁹¹ Казым бек Мирзе. Избранные произведения. Баку: ЭЛМ, 1985, s.355

⁹⁹² Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.138

⁹⁹³ Yənə orada, s.138

millət”inin yeni bir “dili”nin ortaya çıxarılmasına müsbət baxsa da, ancaq digər tərəfdən onun “Azərbaycan ləhcəsi” adlandırılmasına mənfi yanaşmışdır. Çünki “Azərbaycan ləhcəsi” istər-istəməz bütün Azərbaycan türklərini bir arada tutmuş olurdu ki, bu isə çar Rusiyası ideoloqlarına görə qəbul edilməz idi.

Ancaq çar Rusiyası ilə müqayisədə Sovet Rusiyasının bu məsələyə fərqli yanaşmasına görə, Sovetlər Birliyi dövründə Heydər Hüseynov yazırdı ki, Mirzə Kazımbəy 1840-cı illərdə ilk dəfə “Azərbaycan dili”nin elmi qrammatika qaydalarını yaratmışdır. H.Hüseynov yazırdı: “Onu da qeyd etmək lazımdır ki, ilk dəfə olaraq məhz o (Mirzə Kazım bəy – F.Ə.), “Azərbaycan dili” istilahını elmi cəhətdən əsaslandırılmış və tətbiq etmişdir. Həm də o, “azerbidjanskiy” yazırdı”.⁹⁹⁴ Dilçi alim Ağamusa Axundov da “Ümumi dilçilik” əsərində yazırdı ki, XIX-XX əsrlər Azərbaycan dilçiliyinin inkişafının ikinci dövrüdür və bu, Mirzə Kazım bəydən başlayır. Onun fikrincə, 1839-cu ildə Kazımbəyin Kazanda nəşr edilmiş “Türk-tatar dilinin ümumi qrammatikası” əsəri “yalnız Azərbaycan dilçiliyində deyil, bütün türkologiyada böyük və yeni bir hadisə idi. Həmin əsərdə Azərbaycan dili ilk dəfə Avropa qrammatikaları dəbində təqdim edilmişdi”.⁹⁹⁵

Hesab edirik ki, onun “Türk-tatar dilinin ümumi qrammatikası” əsərindən fərqli olaraq “Türk-tatar xalqlarının ədəbiyyat müntəxəbatı”nın çapına (bu əsərdə Tatar, Azərbaycan və Türkiyə türkcələrində materiallar, Bulqar-türk tarixindən fraqmentlər, “Dərbəndnamə”dən fraqmentlər, Azərbaycan Türk atalar sözləri, Təbəri tarixi, “Qabusnamə”nin tərcüməsindən parçalar və s. daxil idi) çar Rusiyası çox da maraq göstərməmişdir. Üstəlik, təsadüfən ya da bilərəkdən onun bu əsəri Kazan Universitetində baş verən yanğın zamanı ciddi zərər çəkmiş, bununla da işıq üzü görməmişdir.⁹⁹⁶ Çox maraqlıdır ki, çar Rusiyası onun üç min sözdən ibarət türk-rus sözlüyünü də nəşr etməmişdir. Görünür, çar Rusiyası bunu da

⁹⁹⁴ Yenə orada, s.134

⁹⁹⁵ Axundov Ağamusa. Ümumi dilçilik. Bakı, Şərq-Qərb, 2006, s.70

⁹⁹⁶ Əhmədli Rafail. Mirzə Kazımbəyin ictimai fikirləri. Bakı, Elm, 2012, s.34

imperiya maraqlarına uyğun hesab etməmişdir.

Bundan sonra, Mirzə Kazımbəy diqqəti Şərq xalqlarının, İslam dininin, onun təriqətlərinin, Şərq fəlsəfi təlimlərinin tədqiqinə yönəlmişdir. Maraqlıdır ki, Mirzə Kazımbəy bu zaman əsasən farsları və “İran”-fars mədəniyyətini (“Fars ədəbiyyatı tarixi kursu”, “İran eposu”, “İslamaqədərki farsların dili və ədəbiyyatı”, “Firdovsiyə görə farsların mifologiyası”) araşdırmışdır. O, “Avesta”-nı xüsusilə tədqiq edərək, “Azərbaycan” anlayışı ilə “Avesta”dakı “Arien-vecd” arasında oxşarlıqların olduğunu iddia etmişdir. Belə ki, Mirzə Kazımbəy “Azərbaycan” anlayışının “Zodlar yurdu” mənasına qarşı çıxmış, bu sözü, farscaya aid olmayan Quzey Midiya xalqının dilində yazılmış “Avesta”dakı “Arien-Vecd” vilayətinin adı ilə bağlamışdır: “Filoloqların və tarixçilərin “Azərbaycan” adını “odlar yurdu” kimi izah etmələrinə baxmayaraq, biz “Azərbaycan” və “Arien-Vecd” arasındakı oxşarlığı da diqqətdən yayındıra bilmərik”.⁹⁹⁷ Bizcə, Kazımbəyin belə bir nəticəyə gəlməsi çox da tutarlı deyil, üstəlik ciddi suallar doğurur. Çünki “Azərbaycan”ın “Avesta” əsasında bu cür yozumunun onun türklük mahiyyətilə çox da uyğun gəlmədiyini düşünürük.

Doğrudur, Kazımbəy türklərlə bağlı olan “Uyğurlar haqqında tədqiqat əsəri” də vardır. Ancaq onun bu əsəri “İran”-fars mədəniyyəti, fəlsəfəsi tədqiqatları fonunda kiçik bir damladır. Bu anlamda Vilayət Quliyevin “Mirzə Kazım bəy” əsərində yazması ki, bu maarifçi ziyalımız Rusiyanın türk-tatar əhalisinin öz tarixi keçmişinə – mədəniyyətinə, fəlsəfəsinə, dini-mifoloji dünyagörüşünə nəzər salmağı və həmin ənənələri yaşatmağı vacib saymışdır,⁹⁹⁸ ancaq bu çox da böyük ölçüdə olmamışdır. Digər tərəfdən görürük ki, çar Rusiyası daha çox onun “İran”-fars mədəniyyətinin araşdırılmasına və İslam dininin tənqidinə yönəlmiş kitablarını nəşr etməkdə maraqlı idi. Başqa sözlə, çar Rusiyasının da Avropa dövlətləri kimi, “İran mədəniyyəti”nin dirçəldilməsində və İslamın tənqid olunmasında imperiya maraqları ortada idi. Bu anlamda Mirzə Kazımbəyin

⁹⁹⁷ Tatarıstan MDA, f. 1186, iş 14, vərəq 24-36.

⁹⁹⁸ Quliyev Vilayət. Mirzə Kazım bəy. Bakı, Yazıçı, 1987, s.95.

əsərlərinin çar Rusiyasının ciddi nəzarətindən sonra nəşr olunmasına şübhə etmirik. Əgər onun hər hansı əsəri çar Rusiyasını razı salırdısa, onun nəşri də problem olmurdu, ancaq çar ideoloqlarının isti baxmadığı əsərin çapı çox problemlidir. Məsələn, Türk tarixini özündə əks etdirən “Dərbəndnamə”ni bir neçə xarici dilə tərcümə edən Kazımbəy, onun çapında çox çətinlik çəkmişdir.⁹⁹⁹

Ancaq bunun əvəzində Kazımbəyin, İslam dinin tənqidinə yönəlmiş, “İran”-fars mədəniyyətinin daha çox təbliğinə xidmət edən əsərləri çarlıq tərəfindən məmnuiyyətlə nəşr edilmişdir.

Dini və siyasi-fəlsəfi görüşləri. Hesab edirik ki, Kazımbəyin dini və siyasi-fəlsəfi görüşlərinin bir yerdə tədqiqi daha məqsədə uyğundur. Çünki o, ictimai-fəlsəfi məsələlərə daha çox İslam dininin tənqidi çərçivəsində öz baxışlarını ifadə etmişdir.

Kazımbəy gənc yaşlarında İslam dininə bağlı olmuş, hətta bu dinin dünyada tək gerçəkçi bir din olmasını ortaya qoyan “İslamın həqiqiliyi və xristianlıqla iudaizmin yanlışlığı haqqında” adlı bir əsər də yazmışdır. O, şotland missionerləri ilə tanışlığının ilk mərhələsində də bu hisslər altında ciddi-cəhdlə İslam dinini müdafiə etmiş, 17-ci əsrin tanınmış ilahiyyatçısı Əllamə Məhəmməd Bağır Məclisinin əsərlərinə istinad etməklə onun həqiqiliyini ifadə etməyə çalışmışdır. Maraqlıdır ki, şotland missionerləri Qlev və Makfersona İslamın ilahiliyi fikrini təlqin edərək “yanlış yoldan” çəkinməyə çalışan Kazım bəy özü axırda onlara təslim olmuş və xristianlıq dinini qəbul etmişdir.

Kazımbəyin İslam dinindən üz döndərərək xristianlığı qəbul etməsi ilə bağlı Ağababa Rzayev yazır ki, onun belə bir addım atmasının elmi əhmiyyəti yoxdur.¹⁰⁰⁰ Vilayət Quliyevə görə isə Kazımbəy “xristianlığı dərin ruhi sarsıntılardan sonra, lakin daxili bir inam əsasında qəbul etmişdi”.¹⁰⁰¹ Bu məsələdə V. Quliyevlə razılaşan Rafail Əhmədli isə yazır: “Aramsız təhdidlərdən, düşdüyü mühitin təzyiqlərindən qurtulmaq və özünü təsdiq etmək niyyəti ilə 1823-cü ildə xristianlığı qəbul etməsi də Mirzə Kazımbəyin dünyagörüşünə

⁹⁹⁹ Əhmədli Rafail. Mirzə Kazımbəyin ictimai fikirləri. Bakı, Elm, 2012, s.50-51

¹⁰⁰⁰ Rzaev A.K. Muxammed Ali Mirza Kazem-bek. Bakı, Elm, 1981, s.18

¹⁰⁰¹ Quliyev Vilayət. Mirzə Kazım bəy. Bakı, Yazıçı, 1987, s.34

təsir göstərmiş, o, təbiət və cəmiyyət hadisələrinə münasibətdə əsasən idealizm mövqeyindən çıxış etmişdir”.¹⁰⁰² Burada əsas həqiqət odur ki, o, şotland missionelərinin antiislam düşüncələri qarşısında İslam dininə inamını itirmiş, xristianlığın presbiterianlıq məzhəbini qəbul etmişdi.

Maraqlıdır ki, “İslam dininə inamını itirmiş”, Kazımbəy xristian olduğu dövrdə İslam dini, İslam qanunları, müridizm, Peyğəmbərin həyat və fəaliyyəti ilə bağlı araşdırmalar apararaq sırf özünə məxsus olan əsərlər yazmış (“İslam tarixi”, “Müridizm və Şamil”, “Bab və babilər”), eyni zamanda bəzi kitabları (“Müxtəsər – ül-vikayət”, “Məhəmmədiyyə”, “İslam qanunları” və b.) ərəb dilindən rus dilinə tərcümə edərək müqəddimə və şərhləri ilə birlikdə nəşr etdirmişdir. Bu əsərlərin əsas mahiyyəti ondan ibarətdir ki, Kazımbəy öncə İslamın meydana çıxması şərtləri və mahiyyəti, onun ortaya çıxmasında Peyğəmbərin həyat və fəaliyyətini, bu din meydana gəldikdən sonra onunla bağlı yaranan islam qanunlarını, İslam təriqətlərini tədqiq etmişdir.

Deməli, Kazımbəyin dini-fəlsəfi görüşlərində İslamın meydana çıxması şərtləri və mahiyyəti, onun ortaya çıxmasında Peyğəmbərin həyat və fəaliyyəti əsas tədqiq obyektlərindən biri olmuşdur. O, “İslam” ya da “İslam tarixi” (1860), “Bab və babilər” və digər əsərlərində açıq aşkar şəkildə Quranın ilahi kitab olmadığını irəli sürmüşdür. Məsələn, o, “İslam” adlı əsərində iddia edirdi ki, Peyğəmbər öz bədii istedadını ilahi vəhyin ecazkarlığı kimi qələmə vermiş, öz yaradıcılığını fəvqəltəbii möcüzə adlandıraraq Quran adı altında ərəb cəmiyyətinə təqdim etmişdir.¹⁰⁰³ Bununla da o, həm Quranın ilahiliyini inkar etmiş, həm də Peyğəmbərin möcüzəli doğulması fikrinə qarşı çıxmışdır. Onun iddiasına görə, Quranın əsas müəllifi Peyğəmbər özü olsa da, ancaq onun davamçıları olan xəlifələr də Qurana əlavələr etmişlər. Belə ki, xəlifə Osmanla xəlifə Əlinin dövründə Qurana ciddi dəyişikliklər edilmişdir. Üstəlik, Kazımbəy yazırdı ki, Peyğəmbər istilaçı siyasətini həyata keçirmək üçün, bütün

¹⁰⁰² Əhmədli Rafail. Mirzə Kazımbəyin ictimai fikirləri. Bakı, Elm, 2012, s.73

¹⁰⁰³ Казым бек Мирзе. Ислам. “Russkoe slovo”. S.Peterburq, 1860, №6, 8

xalqlara Allah adından vədlər verməklə qandırmış, onlar da bu vədlərə fanatikcəsinə inanmışlar.¹⁰⁰⁴

Bu cür düşüncələrini o, “Bab və babilər” (1865) əsərində də irəli sürmüşdür. Xüsusilə, onun bu əsərdə İslam dini meydana çıxdıqdan sonra başqa tayfalara nadanlıq və kütlük gətirdiyini iddia etməsi, yəni “nəinki Məhəmmədin şəriəti, bəlkə də onun və xəlifələrinin siyasəti buna mail idi ki, ərəblərin və onların məğlub etdikləri tayfalar arasında həmişə nadanlıq və kütlük qalmış olsun. Çünki onlar bilirdilər ki, fanatizmlə əbləhlik və kütlük birləşmədən “böyük işləri” əmələ gətirə bilməz”,¹⁰⁰⁵ müllaizəsini irəli sürməsi, birmənalı qarşılanmamışdır.

Kazımbəyin İslam dininin ilahiliyinə şübhə ilə yanaşması, eyni zamanda peyğəmbərin həyat və fəaliyyəti haqqındakı ifrat fikirləri, elə həmin dövrün bəzi mütəfəkkirləri tərəfindən tənqid olunmuşdur. Belə, ziyalılardan biri olan təbrizli Mirzə Yusif xan Kazımbəyin bu fikirlərinə ona ünvanladığı məktublarında haqlı olaraq etiraz etmiş, onun dediklərinin əksinə olaraq ilahi kitab olan Qurani-Kərimdə cahilliyin, nadanlığın, kütlüyün pislənərək insanların maariflənməyə çağrıldığını bildirmişdir. Mirzə Yusif xana cavab məktubu yazan Kazımbəyə görə isə, bütün din alimləri (hind brəhmənləri, fars abidləri, məsiha keşişləri və b.), o cümlədən də İslam alimləri elmi özlərinə məxsus bilib məhdud hala salmış və xalqı cəhalətdə saxlamışlar: “Əgər elmin qapısı İslamda əvvəldən açıq olsaydı, gərək indi daha da açıq olaydı. Bəs niyə onu bağlayırlar? Burası gizlin deyil ki, hər bir elm hələ də İran alimlərinin əlində bir alətdir. Məgər onlar xalqı tamam cəhalətdə saxlamırdılar? Məgər onlar Quran elmindən və dini şəriət elmlərindən başqa, həqiqətdə mərifətin əsası üzərində qurulan ayrı elmləri elm bilirlərmi? Aya, onların fitvalarında bu bir bidət deyilmi? Və özünüz bilirsiniz ki, İran padşahları Fətəli şah zamanından indiki zamana kimi nə ciddi cəhdlər eyləyiblər və nə zəhmət çəkiblər ki, bəzi fənləri və faydalı elmləri İran əhlinin mərifət ağacına peyvənd eləyələr”.¹⁰⁰⁶ Ancaq Kazımbəyə görə İslam dinin adından

¹⁰⁰⁴ Казым бек Мирзе. İslam. “Russkoe slovo”. S.Peterburq, 1860, №10

¹⁰⁰⁵ Əhmədli Rafail. Mirzə Kazımbəyin ictimai fikirləri. Bakı, Elm, 2012, s.98

¹⁰⁰⁶ Yəni orada, s.100

çıxış edən üləmalar, alimlər xalqı daim cəhalətdə saxlamaq üçün bütün yenilikçi addımların qarşısını kəsiblər.

Kazimbəyə görə, din alimləri elmi yalnız Qurana və hədislərə bağlamaqla doğru yol tutmayıblar. Belə ki, onun fikrincə, Quranda və hədislərdə elm öyrənilməsi vacib sayılsa da, bütün bunlar ancaq dini elmlərə aid edilmiş, dünyəvi elmlər isə nəzərdə tutulmamışdır: “Deməli, İslam alimləri elmi təkcə Qurana və hədisə bağlayırlar və buraya daxil olmayan sair elmlər, məsələn, tarix elmi, həyat elmi, həndəsə elmi, coğrafiya, nücum, hikmət, riyaziyyat və qeyrə-qeyrə ... mənfəətsiz elmlərdirlər. Onlardan qaçmaq lazımdır. Yalnız şəriət elmlərinə daxil olan məntiq və bəyan, nəhv və sərf elmləri qəbul edilir ki, bunlardan əvvəlcisi etiqada və üsuli-dinin şərhinə aiddir. Qalanları isə ərəb elmlərinin müqəddimatıdır”.¹⁰⁰⁷

Mirzə Kazim bəyin fikrincə, əslində Peyğəmbərə qədər də ərəblər arasında bir sıra fənlər özünün yüksək səviyyəsinə çatıbmiş. Ancaq İslam dini meydana çıxdıqdan bir müddət sonra islamaqədərki dövr heç bir əsas olmadan “cahiliyyət dövrü” adlandırılmağa başlanmışdı. O, yazır: “Aydındır ki, İslam alimləri bəsətdən qabaqkı dövrü “cahiliyyət dövrü” adlandırır və o vaxtın hər müsəlman olmayanlarını cahil hesab edirdilər. Guya İmrəl-qeys öz tamam mərifəti ilə bərabər ərəb elmində cahil idi. Onun həmpəşəsi və tüfeylisi İslamı qəbul edəndən sonra alimi-fazil oldu. Deməli, vəziyyətin həqiqətindən bəllidir ki, elm – İslam deməkdir və cəhl küfrdür. İslam alimləri hədislərə əsasən deyirlər ki, guya elm, təqva pəhriz elmi və Allahı tanımaqlıq elmi və iman elmidir. Buradan da həmin nəticə çıxır ki, qalan elmlər, elm deyildirlər”.¹⁰⁰⁸

Kazimbəy iddia edirdi ki, İslam dini meydana çıxdıqdan az sonra Quran və hədislər, eyni zamanda sərfə nəhv, məntiq və bəyan istisna olmaqla, digər bütün elmlər elm hesab olunmamış, üstəlik bir çox kitabxanalar müsəlman qoşunları tərəfindən yandırılmışdır: “Beləliklə, islamıyyətin əvvəlindən ta yüz il hicrətdən sonraya qədər müsəlmanların arasından bəzi şifahi olub yazıya keçməyən şəriət

¹⁰⁰⁷ Yenə orada, s.102

¹⁰⁰⁸ Yenə orada, s.103

elmlərindən başqa bir elm yox idi.. İslam qoşunu tamam aləmi bir-birinə vurdu. Avropaya qədər getdilər və başqa elmlərə aid hər şeyi ya yandırdılar, ya da suya tökdülər. Bəni-üməyyə xəlifələri və hakimləri qadağan etmişdilər ki, hər hansı özgə dildə kitab əllərinə düşsə yandırsınlar, məşhur Misir kitabxanasının yandırılması, Ömər in xilafətinin son vaxtlarında idi ki, Əli İbni As onu fəna oda verdi. Bu üsul tamam fəth olunmuş ölkələrdə icra olunurdu. Ta yüz ilin axırına qədər”¹⁰⁰⁹.

Gördüyümüz kimi, Kazımbəy Mirzə Yusif xana yazdığı məktublarda İslam dinini, o cümlədən Quranı və hədisləri radikal şəkildə tənqid atəşinə tutmuş, bu dininin daim dünyəvi elmlərə və yeniləşməyə qarşı olmasını iddia etmişdir. Onun fikrincə, peyğəmbər dövründəki üləmalar da, indiki üləmalar da Quran elmindən başqa elmi qəbul etməyib, şəriətə daxil olmayan mənfəətsiz elmlərdən heç danışmaq da istəməyiblər və fanatizmə gedib çıxıblar. Onun sözlərinə görə, “İslam fanatizmi” digər dinlərdə olan fanatizmdən daha çox fanatiktir. O, yazır: “Xülasə, bəndənin məqsədi cəhalət yayan fanatizmi məzəmmət etməkdir ki, doğrudan da, belə bir fanatizm “böyük işlər” görməyə qadirdir. Həmin fanatizm xaricilərin, müxalifətçilərin əlində nəticəsi bizə bəlli olan “böyük işlər” görməyə vasitə oldu. Bu haman fanatizmdir ki, “Cəməl” və “Süfeyn” müharibələrinin ölüb-öldürmə alətlərini tədricilə topladığı və dindar xalqı düz yolda olanların üzərinə saldırdı. Fanatizm və xudpəsəndlik hissi idi ki, onun sayəsində birinci Təlhə xalqı Osmanın qanına təşviq etdi və sonda özü onun təziyyəsinə tutdu və xalqı onun qanını almaq üçün dəvət etdi. Çünki ürəyi təmiz deyildi və lənətlərdən qorxurdu və həzrəti – Vilayətrənahının təklifindən boyun qaçırdı. Fanatizm və insafsızlıq hissi idi ki, onun vasitəsilə “Cəməl” müharibəsindən həzrətin xilafına olaraq müharibəyə gəlməsinə and içən Abdullah ibn Zibeyr öz andını pozaraq yoldan çıxdı. Belə bir hərəkət ərəblərdən və əshabların qabaqcıllarından baş verdiyi halda mən nə günah edib demişəm ki, fanatizm cəhalət olmadan böyük işlər görməyə qadir

¹⁰⁰⁹ Yenə orada, s.104

deyil və əgər insafsız mollalar mənə səhv tutsalar və “kafir” adlandırsalar, təəccüblü deyil”.^{1010 1011}

Kazım bəyin dini-fəlsəfi görüşlərində islam qanunları və onunla bağlı anlayışların tədqiqi və tənqididi də mühüm yer tutmuşdur. Məsələn, o, İslam hüququndan bəhs edən Sədr üs-Şəriət Übeydullahın “Müxtəsər – ül-vikayət” (1845, Kazan) əsərinə yazdığı müqəddimədə əsasən, şəriətin nə olmasını izah etməyə çalışmışdır. Ona görə “şəriət” sözünün mənası “yol hazırlamaq” anlamını verib Quran və Sünnədən (peyğəmbərlə bağlı hədislərdən) ibarətdir. İslam fiqhi ya da İslam qanunşünaslığının əsasında da Quran və Sünnədən ibarət olan şəriət ehkmaları dayanır.¹⁰¹² “Fiqh” sözünün “anlayış, idrak” anlamına gəldiyini, bilikli adama da “fəqih” deyildiyini yazan Kazımbəy qeyd edir ki, “fiqh elmi”nin tarixi də peyğəmbərlə başlayıb, daha sonra dörd xəlifə (Əbubəkir, Əmər, Osman və Əli) tərəfindən inkişaf etdirilmişdir. Ancaq dörd xəlifədən sonrakı dövrdə Quran və Sünnəyə əməl etmək məsələsində müsəlmanlar arasında fikir ayrılıqları artmış, bununla da İslam dinində yeni məzhəblər, təriqətlər ortaya çıxmışdır (hənəfilər, malikilər, şafilər, hənəbəlilər, mötəzililər xaricilər və b.). Bununla da sünni hüquqi məktəblərin əsası qoyulmuşdur.¹⁰¹³ Kazım bəy yazır: “Şərq hüquqşünasları İslamın ilk dövrlərindən qanunun müstəqilliyi və toxunulmazlığını müdafiə edirdilər. Məhəmməd peyğəmbər öz tərəfdarlarının dini və siyasi həyatına dair hər şeyi özündə cəmləşdirmişdi. Onlar üçün öz tərəfdarlarına qoyub getdiyi Quran və Sünnə Peyğəmbərin ölümündən sonra da dəyişilməz rəhbər olaraq qalmışdı”.¹⁰¹⁴

İslam qanunşünaslığında “ictihad” (ciddi cəhd, ciddi səy) anlayışının da xüsusi yer tutduğunu vurğulayan Kazımbəy yazırdı ki, bu dərəcəni qazananlar “müctəhid” adlanırlar. İctihadın üç mərhələdən ibarət olduğuna (qanun tərtib etməkdə müstəqillik, qanun tərtib edənin

¹⁰¹⁰ Yenə orada, s.107

¹⁰¹¹ Rzayev A. Məşələ dönmüş ömür. Dərbənddən başlanan əzablı yol. Bakı, 1989, s.160

¹⁰¹² Казым бек Мирзе. Избранные произведения. Баку: Элм, 1985, s.247

¹⁰¹³ Yenə orada, s.251-252

¹⁰¹⁴ Yenə orada, s.255

yaratdığı məktəb və sistemin müstəqilliyi, hökmün icrasında müstəqillik) toxunan mütəfəkkirə görə, müctəhidlik şəriət baxımından Allahın ən yüksək hədiyyəsi hesab edilir və xüsusi nüfuz sahibi deməkdir.¹⁰¹⁵ O yazır: “Bu dərəcəyə çatmağa can atanlar, əlbəttə, hüquqşünaslığın bütün məktəblərini və bu elmin bütün sahələrini, o cümlədən qanunşünaslıq üçün zəruri hesab edilən ərəbcə və məntiq də daxil olmaqla hüquq elminin bütün sahələri haqqında mükəmməl biliyə sahib olmalıdırlar. Onlar qanundan irəli gələn hər bir məsələni dərhal həll etməyə hazır olmalı, öz qərarını əsaslandırmaq üçün, dəlilləri göstərməli və bu məsələ barəsində birinci və ikinci dərəcədən olan müctəhidlərin müxtəlif rəylərini üzə çıxarmalıdır”.¹⁰¹⁶

O, İslam qanunlarından bəhs edən “Şərəül-İslam” ya da “İslam qanunları” (1862) əsərinə yazdığı müqəddimə və izahların da tənqidi fikirlərini davam etdirmişdir. Bu kitabda İslam qanunlarına görə girov və ticarət, vərəsəlik və nikah kimi məsələlərin şərhini öz əksini tapmışdır ki, Kazımbəy burada da ciddi cəhdlə İslamı, o cümlədən Quranı və hədisləri tənqid atəşinə tutmuşdur.

Zaur Rəşidov bəzi tədqiqatçıların Mirzə Kazımbəyin İslam dini ilə bağlı tam şəkildə aydın olmayan mülahizələrinə (N.Kuznetsova: “Xristianlığı qəbul etməsinə baxmayaraq, Mirzə Kazım bəy daxilində “xalis” İslamın davamçısı olaraq qaldı. Onun, xristianlıq kimi, İslamın da sivilizasiyaya əngəl olmaması iddiası, yəqin ki, bu məqamla izah oluna bilər. Eləcə də, o, İslamı anlayaraq düzgün izah edən müsəlman şərhçilərinin təlimlərindəki fikirlərlə də həmfikir idi”; David Schimmelpenninck: “Xristianlığı qəbul etməsinə baxmayaraq, Kazım bəy İslama qarşı düşmənçilik mövqeyi tutmurdu. Özünün keçmiş əqidəsində bəzi çatışmazlıqlar aşkar etsə də, İslamı mahiyyətcə yalnız din hesab etmirdi. O, XIX əsrin müsəlman dünyasını durğun, rüşvətxor və zalım hesab edən bir çox müasirlərinin fikirlərilə razılaşırdı. O, Şərqi qədimlərdə Roma və Bizans tarixlərində olduğu kimi dekadans imkanına malik

¹⁰¹⁵ Yəne orada, s.258

¹⁰¹⁶ Yəne orada, s.270-271

olmadığını da qeyd edirdi”.¹⁰¹⁷) əsaslanaraq yazır ki, Xristianlığı qəbul etməsinə baxmayaraq, İslam ruhu Kazım bəyin qəlbini heç vaxt tərk etməmi, o, bütün həyatı boyu İslam mədəniyyətinin davamçısı olaraq qalmışdır. Z.Rəşidov yazır: “1823-cü ildə Kazım bəy İslamı yox, bütövlükdə İslam dünyasındakı, eləcə də, öz dövrəsindəki cəhalət, xürafat, mövhumat və fanatizmi tərk etdi. Çünki daima axtarışlarda olan Kazım bəy üçün tədqiq etdiyin mövzunun təzyiq və təsirindən qurtulub, elmi-obyektiv nəticələrə gəlmək həmişə daha cazibədar olmuşdur. Bu mənada o, gerçək İslama yamaq olan ünsürlərdən abstraklaşaraq, bu dinə kənardan, kənar gözlə və ən əsası isə elmin bucağından baxmağa çalışırdı. O, İslama ruhani kimi nəzər salmaqdan, onu alim kimi tənqidi formada tədqiq etməyi daha üstün tutmuşdur”.¹⁰¹⁸

Əlbəttə, Z.Rəşidovun bu mülahizələrinə əsasən qatılmırıq, çünki yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi Mirzə Kazım bəyin əsas hədəfi yalnız İslam dini ilə bağlı xurafat, mövhumat, ona edilmiş əlavələr deyil, eyni zamanda birbaşa sonuncu səmavi dinin özü və onun Peyğəmbəri olmuşdur.

Kazımbəyin İslam təriqətlərindən, o cümlədən də imamilik ya da müridizmdən bəhs edən, eyni zamanda onun dini və siyasi-fəlsəfi görüşlərini əks etdirən ən mühüm əsərləri “İmamın əhəmiyyəti, onun hakimiyyəti və ləyaqəti” (1860), “Müridizm və Şamil” (1859) əsərləridir. O, “İmamın əhəmiyyəti, onun hakimiyyəti və ləyaqəti” məqaləsində “imamiliyin” islam fəlsəfəsi baxımından ehkamu və hüquqi mahiyyətini açıb göstərməyə çalışmışdır. Ona görə, başçı, bələdçi, rəhbər anlayışlarını verən “imam” sözünün hüquqi mənası

¹⁰¹⁷ Rəşidov Zaur. Mirzə Kazım bəyin vəftizi: İslam xürafatının istibdadı və Böyük Oyunun geosiyasi rəqabəti bağlamında. “Sosial elmlər” jurnalı, № 2, Bakı, 2022, s.129; бax: Кузнецова, Н.А. К истории изучения бабизма и бехаизма в России // Очерки по истории русского востоковедения. Сборник VI. – Москва: Издательство восточной литературы, 1963, s.91-92; David Schimmelpenninck, van der Oye. Russian Orientalism. Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration. – New Haven: Yale University Press, 2010, s.107

¹⁰¹⁸ Rəşidov Zaur. Mirzə Kazım bəyin vəftizi: İslam xürafatının istibdadı və Böyük Oyunun geosiyasi rəqabəti bağlamında. “Sosial elmlər” jurnalı, № 2, Bakı, 2022, s.129

müsəlmanların dini və mülki məişətdə bütün işlərini idarə edəndir. İmaməti böyük imamət və kiçik imamət olmaqla iki dərəcəyə bölən Kazımbəy göstərir ki, möminləri yönəldən, eyni zamanda hərbi qüvvələrin başçaları “imam” adlanmışlar.¹⁰¹⁹ Ancaq sonralar sünnilər və şiələrdə imam anlayışı fərqli xarakter daşımışdır. Şiələrə görə “imam” ancaq peyğəmbər nəslinə aid olanlardır ki, ilk imam Həzrət Əli, sonuncu imam qeybə çəkilmiş Mehdidir. Sünnilərdə isə “imamət” məsələsi yalnız peyğəmbər nəslindən olmaq anlamında dəyərləndirilmədiyi üçün davam etmiş, hətta dövrünün qabaqcıl adamlarına belə bir rütbə kimi “imam” adı verilmişdir. Kazımbəy yazır: “İmam rütbəsi dövrünün qabaqcıl adamı mənasında ən məşhur şəxslərə verilir. İslamın ilk əsrlərinin diqqətəlayiq alimlərinin böyük hissəsi bu epiteti daşımış və bəziləri az qala öz adları kimi mənimsəyiblər”.¹⁰²⁰

Kazımbəyim fikrincə, Dağıstanda müridizm tərəfdarlarının imamət məsələsindən faydalanmaları məhz sünni düşüncənin məhsulu olmuşdur. Şeyx Şamil Qafqazda çar Rusiyasının işğalçılığına qarşı 1834-1859-cu illərdə imamət məsələsindən ustalıqla yararlanaraq mübarizə aparmışdır. O, yazır: “1834-cü ildə bütün müridlər yekdilliklə Şamilə müraciət edərək onun imaməti qəbul etməsini xahiş etmiş və özlərini onun müridi elan etmişlər... Bununla da Şamil öz uzaqgörən siyasəti ilə ona nail oldu ki, Dağıstanın ümum xalq seçkisində məhz Həməzə bəyi deyil, onu imam seçdilər və getdikcə onun ətrafı genişləndi və “nəhayət o, möminlərin başçısı və Qafqazın hökmdarı rütbəsini qazandı”.¹⁰²¹

Kazımbəy “Müridizm və Şamil” əsərində daha geniş şəkildə imamət ya da müridizmlə bağlı üç məsələyə: 1) Müsəlman Şərqində müridizmin tarixi oçerki, 2) Müridizmin Qafqazdakı inkişafı, və 3) İmam Şamil -, aydınlıq gətirməyə çalışmışdır.

¹⁰¹⁹ Казым бек Мирзе. О значении имамы, ево власти и достоинстве. “Russkoe slovo”. S.Peterburq, 1860, №3, s.303

¹⁰²⁰ Yənə orada, s.303

¹⁰²¹ Yənə orada, s.305

O, müridizmin tarixinə başlamamışdan öncə, əxilik, sufizm, mövləvilik və digər İslam yönlü amallı təriqətlərdən bəhs etmiş, daha sonra da müridizmin və imamiliyin, eləcə də müridizmlə bağlı olan cihad, təriqət və dəvət anlayışlarının geniş şərhini vermişdir. Onun sözlərinə görə, İslam sufizmi ilə bağlı olan müridizmdə də şəriət, təriqət və həqiqət prinsipləri başlıca yer tutmuş, eyni zamanda, müridizmin özünün də üç əsas prinsipi olmuşdur: cihad, təriqət və dəvət. Kazımbəy yazır: “Müridizm İslamın inkişafı tarixində və müsəlmanların dini inqilabında mühüm rol oynamışdı. Müridizm cihad, təriqət və dəvət kimi üç başlanğıc əsasında yaradılmışdı. Cihad, iman uğrunda mübarizə, təriqət, Tanrıya gedən həqiqi yol, dəvət isə insanları mənfur hakimiyyətə qarşı üsyana, qanuni və ya dini hüquqları qorumağa çağırışdır”.¹⁰²²

“Cihad” məsələsini ayrıca şərh edən Kazımbəy yazırdı ki, bu, Peyğəmbərində ilk və əsas silahı olmuş, öz dinini təsdiq etdirmək üçün düzgün və səmərli istifadə etmişdir. Eyni zamanda, cihad bütün xəlifələrin müxtəlif ölkələri fəth etməsinə də mühüm rol oynamışdır. Kazımbəy yazır: “Təkcə cihad sayəsində 100 il müddətində əzəmətli və qorxunc bir İslam imperatorluğu yaradılmış və bundan sonra bu imperiyanın sərhədləri daxilində müxtəlif dövlətlər meydana gəlmişdi. Kim səlib yürüşlərinin uğurlarının səbəblərini təhlil edibsə, o, Məhəmmədin siyasətində bu cihad dini ideyasının yaradılmasının nə qədər vacib olduğunu anlayacaq”.¹⁰²³ Kazımbəyə görə Peyğəmbər İslam dinindəki cəhənnəm və cənnət anlayışlarından da istifadə edərək cihada haqq qazandırmışdır.

Müridizmdə təriqət məsələsinə gəlincə, Kazımbəy yazırdı ki, Peyğəmbər təriqəti öz əməli kimi dəyərləndirmiş, daha sonra təriqəti mistiklər və sufi alimlər davam etdirmişlər. “Təriqət” sözü isə hərfi mənada yol anlamındadır.¹⁰²⁴ “Dəvət” məsələsində də ilk addımı Peyğəmbər atmış, o, bir çox bütpərəst, xristian xalqları İslam dinini

¹⁰²² Казым бек Мирзе. Избранные произведения. Баку: Элм, 1985, s.26

¹⁰²³ Yənə orada, s.26-27

¹⁰²⁴ Yənə orada, s.29-32

qəbul etməyə çağırılmışdır. “Dəvəti” qəbul etməyənlərə qarşı cihad etmək isə məqbul hesab olunmuşdur.¹⁰²⁵

Kazımbəyə görə, Qafqazda isə müridizmin kökü ən azı 15-ci əsrə gedib çıxsada, 1742-1794-cü illərdə onun ilk tanınmış başçısı tatar mənşəli Şeyx Ələddin Mənsur olmuşdur.¹⁰²⁶ Mənsurdan sonra bir müddət müridizm hərəkatı zəifləsə də, 1823-cü ildə Dağıstan və Çeçenistanda müridizmin yeni lideri Şeyx Molla Məhəmməd olmuş və o, 1829-cu ildə çar Rusiyasına qarşı cihad ya da qəzavat elan etmişdir. Onun şəhid olmasından sonra (1834) müridizmin lideri Şeyx Şamil seçilmişdir.

O, “Bab və babilər” (1865) əsərində də əsas tənqid hədəfi kimi İslam dinini seçərək babiliyi siyasi-fəlsəfi anlamda şərh etmişdir. Belə ki, İslam dini pərdəsi altında meydana çıxan babiliyin əsil mahiyyətini açmağa çalışan Kazımbəy yazırdı ki, babilər Məhəmməd şah Qacarin ölümündən istifadə edərək meydana çıxmışdılar. Kazımbəyə görə, babilərin lideri Seyid Əli Məhəmməd Babın “Bəyan” kitabı Qurana oxşar tərzdə yazılsa da, əslində babilər yeni din yaratdıqlarını ortaya qoyurdular. Yəni babilər iddia edirdilər ki, artıq Quran və Sünnə, ya da şəriət köhnələrək öz əhəmiyyətini itirmişdir. Ona görə də, yeni din (Babilik) əsasında “İran” da yeni dövlət (“Baki şahlığı”) yaratmağın zamanıdır. Bütün bunları təhlil edən Kazımbəy yazırdı ki, əslində babiliyin ortaya çıxması təsadüfi olmamış, Şərqi, xüsusilə də İslam Şərqi ölkələrinin cəhaləti, nadanlığı, despotizmi islahatların aparılmasını zəruri etmişdir. O, yazır: “Babilər hərəkatı əsarətdə olan həqiqətin istibdad əleyhinə mübarizəsinin nəticəsi idi... Bab onun ölkəsində xalqın inandığı dinin boş, mənasız şeylərlə dolu olduğunu başa düşürdü. Bab həmişə nəfs və ibadət, məhəbbət və əxlaq haqqında danışırdı... O, xalqdan “məczub”, yəni dəli adını almışdı ki, bu da onun təriqətinin qurulmasında ikiqat nailiyyətlər qazandırmışdır”.¹⁰²⁷

Babiliyi fəlsəfi-siyasi hərəkat kimi dəyərləndirən Kazımbəyə görə, onların tələb etdikləri islahatlar (sosial bərabərsizliyin aradan

¹⁰²⁵ Yenə orada, s.33-34

¹⁰²⁶ Yenə orada, s.41

¹⁰²⁷ Yenə orada, s.198

qaldırılması, qadınlara bütün hüquqların verilməsi, varlıqların yoxsulları istismar etməsinə son qoyulması və s.) öz dövrünün radikal xarakteri ilə seçilmişdir. Yəni babilər bir tərəfdən ruhani hakimiyyətə qarşı idisə, o biri tərəfdən siyasi hakimiyyətin də devrilməsini istəyirdilər. Onların ruhani hakimiyyətə qarşı mübarizəsi ilk növbədə, “Allah” anlayışının yenidən təfsiri ilə bağlı olmuşdur. Kazımbəyə görə, babilərin “Allah haqqında” baxışları daha çox Platonun fəlsəfəsi və xristianlıqla səsleşmişdir. Babilər İslam dinindən fərqli olaraq xristianlıqda olduğu kimi, heç bir şeyin haram olmaması məsələsini irəli sürmüş və bunu, “Təbiətdəki hər şeyin təmiz olması haqqındakı” təlimində ifadə etmişlər. Kazımbəy yazır: “Bu, “İncil” həqiqəti əvvəlcə Bab təliminin gizli, daha sonra isə aşkar mövzusu olmuş və onun şagirdləri tərəfindən işlənilib hazırlanmış, “Zəncan işi”ndə onun adı və vəzifəsi kimi qəbul edilmişdi. Onlar deyirdilər ki, təbiətdə hər şey pakdır, ancaq nəfsi qorumaq lazımdır”.¹⁰²⁸

Eyni zamanda, babilər “Qadınların kişilərlə hüquq bərabərliyi və azadlığı haqqında” təlimində iddia edirdilər ki, indiyə qədər İslam dininin qayda-qanunları qadınları əzib, kölə edib artıq bundan qurtulmaq lazımdır və qadınlara kişilərdən çox sərbəstlik verilməlidir.¹⁰²⁹ Bu məsələdə də, babilərin xristianlıqdan örnək almasını istisna etməyən Kazımbəy belə bir nəticəyə gəlirdi ki, ümumiyyətlə babiləklə xristianlıq arasında oxşarlıqlar çoxdur. Hətta, Babın özü və bəzi tələbələri, əvvəlcədən xristianlığa meyilli olublar. Kazımbəy yazır: “Babizm təlimi daha çox xristianlığa uyğun gəlir və biz düşünürük ki, Bab özü və onun davamçıları olan Zəncanlı Molla Məhəmməd Əli və bizim Smolenskli filosof Seyid xalq arasında bu adları daşımalarına baxmayaraq Məhəmmədiyyədən daha çox xristiandırlar... Babilərlə söhbət edən bir çox şəxs bizə demişlər ki, onlar Əhdi-Cədidə fars dilində oxumuşlar”.¹⁰³⁰

Ancaq bu məsələdə daha çox Smolenskli Seyidin ona yazdığı məktublarına istinad edən Kazımbəy hesab edirdi ki, onun

¹⁰²⁸ Yəne orada, s.200-201

¹⁰²⁹ Yəne orada, s.201-202

¹⁰³⁰ Yəne orada, s.203

düşüncələrində babizmin xristianlıq və Platon fəlsəfi sisteminə yaxınlığı daha çox hiss olunur: “Bizim bu məktublara şərhimizin böyük hissəsi fəlsəfənin, bizim fikrimizcə, şifahi formada nəsilədən nəslə ötürülərək mötəzili sxolastiklərə gəlib çatmış Platon sisteminin bəzi müvafiq məsələlərinə aiddir”.¹⁰³¹ Eyni zamanda, Smolenski Seyidin düşüncələrində ümumiyyətlə, bütün dinlərin vahid din əsasında birləşməsi fikri də vardır: “Dini nöqteyi-nəzərdən bilik axtaranlar üçün Əhdi-Ətiq, Əhdi-Cədid və Quranın fikir ayrılığı sözsüz ki, aradan qalxırlar, o zaman onlar bilirlər ki, ruhi səmalardakı peyğəmbərlər və bütün müqəddəslər əslində bir mənəbə, bir başlanğıcdandırlar. Bu başlanğıcda fərq yoxdur, fərq yalnız xarici aləmin təzahüründədir”.¹⁰³² Smolenski Seyidin bu baxışlarını təhlil edən Kazımbəy yazırdı ki, “bu fikirlər mənəca Platon fəlsəfəsinə, ideyalarına axıb töküldüyü və onların ümumi substansiyası olan Ali idrakda – Allahda olması fəlsəfəsinə əsaslanır. Həmin Platon sistemində görə yalnız ideyalar, vahid, real və mütləq mövcudluq malikdirlər; cisimlər, real aləm isə onların kölgəsi və ya başqa deyimlə, surətidirlər”.¹⁰³³

Bütün bunları Babilikdən daha çox Smolenski Seyidin baxışları kimi qiymətləndirsə də, ümumilikdə Kazımbəyə görə, babilik ruhani hakimiyyət əleyhinə üsyanla yanaşı, daim amansız müstəbidlik, yəni siyasi hakimiyyət əleyhinə narazılıqda da ifadə olunmuşdu. Xüsusilə, siyasi hakimiyyətə qarşı yönəlmiş mülahizələrinə görə babilər ilk dövrlərdə uğur qazansalar da, ancaq bunu axıradək davam etdirə bilməmişlər. O yazır: “İrandakı hadisələr çoxdan bəri əzilən ədalətin, baş alıb gedən hər yerdəki qəddarlığa qarşı gizli mübarizənin nəticəsi idi. Bu mübarizədə həm enerji, həm insanların azadlığa meyillərində fədakarlığı nəzərə çarpır. Bütün bunlar ruhani hakimiyyətə qarşı üsyanla, daim ağır zülmə-müstəbidliyə qarşı narazılıqla özünü göstərdi. Lakin xalqın hiddətinin yönəldiyi hədəflər elə möhkəm idi ki, bu hiddət oxları onlara dəyib qırılır, onların qırıq parçaları təzə

¹⁰³¹ Yəne orada, s.203

¹⁰³² Yəne orada, s.204

¹⁰³³ Yəne orada, s.204

zölmün yeni silahlanmasına çevrildilər.. babilərin siyasi rəhbərləri yeni təlimi xalqın gücü ilə təşkil etmək istəyir... və inanırdılar ki, xalq onların açdığı yola yönələcəklər. Lakin bu başçıların öz aralarındakı nizamsızlıq, öz üzərlərinə götürdükləri işi bilməmələri, ən başlıcası isə onların bədəməllərə marağı, öz şəxsi mənfəətləri – bütün bunlar başlanmış işin yetişməsinə imkan vermədi və bizim də qeyd etdiyimiz kimi əbəs qan tökülməsi bəhanəsinə xidmət etdi”¹⁰³⁴

Deməli, babilər gücləndikdən sonra onların arasında fikir ayrılıqları meydana çıxmışdır. Belə ki, onlardan bəziləri İslam qayda-qanunlarına davam etdikləri halda, ancaq başqa bir qrup İslam qanunlarından tamamilə aralanmış, yəni namaz qılmaqdan, oruc tutmaqdan imtina etmiş, üstəlik şərab da içirmişlər. Mütəfəkkirə görə bununla da babilər üç qrupa bölünmüşlər: 1) avam camaat arasında Babın kor-koranə pərəstişkarları, 2) Babın həqiqi şagirdləri olan siyasi xadimlər, 3) bədfikir təfriqəçilər. Kazımbəyə görə, Babın irəli sürdüyü siyasi-əxlaqi prinsiplər doğru müdafiə olunmadığı üçün uğursuzluğa düşər olundu: “Sırf fəlsəfə, mənəvi kamilliyə əsaslanan din, həmişə sağlam dərrakənin, Allah qanunlarının daxili sərvətini təşkil etmişdi, bu zaman insanın hələ ləkələnməmiş vicdanı mühakimə və şahidlik edirdi. Lakin nə vaxt ki, ehtiras, şəhvət aqlın önünü kəsməyə başladı və insanlar qəlblərinin səsinə qulaq asmadılar, onda xaricdən idarə edəcək qanun meydana gəldi. Bu qanun elə həmin mənəvi kamilliyin üzərində quruldu; lakin bədbəxtlikdən insan öz pis meyillərinin təsiri altında ixtilaflarla, zidiyyətlərlə tanınmaz hala düşdü və nəhayət, özünün ilk mənbəyini təşkil edən həqiqətini pərdələdi”¹⁰³⁵

Kazımbəyə görə, Babın şagirdlərinin çoxu da babiliyin ilkin prinsiplərini yerinə yetirmək əvəzinə, onu öz maraqlarına uyğun olaraq təhrif etmişlər. Hətta, onlardan bir çoxu, özlərini Baba bənzədərək “Bəyan”a oxşar kitabçalar yazmaqda, sözdə öz “Quran”larını ortaya çıxarmış, Babı bütələşdirməyə başlamışlar. Kazımbəyə yazır: “Bu məqsəd nədən ibarət idi? Bizcə o iki mənə daşıyırdı: xüsusi və ümumi. Birinci, sırf eqoist məqsəddir ki, hər bir

¹⁰³⁴Yenə orada, s.195-196

¹⁰³⁵Yenə orada, s.209

müəllim öz ardıcılıqları arasında ciddi-cəhdlə öz əhəmiyyətini şişirdir və beləliklə də müxtəlif Bab əqidəli dərnəklər yaranırdı. Onlar bir-birinə zidd, müxtəlif fikirləri təbliğ edirdilər. İkinci, sırf siyasi məqsəd daşıyırdı. Bütün babizmin müəllimləri öz ardıcılıqlarını müsəlman ruhaniləri və hökumət əleyhinə silahlandırmağa çalışırdılar. Ümumi maraqları onların hamısını bir zahiri adla, ümumi etiqadla birləşdirir və onlara böyük əhəmiyyət verirdi; onların uğurları artaraq çoxdan arzu olunan islahatların və təsvir etdiyimiz yerli inqilabların başlanmasına səbəb olmuşdu”.¹⁰³⁶

Bütün hallarda Kazımbəy babilik hərəkətini yüksək dəyərləndirmiş, Asiya tarixində bu qədər uğur qazanan dini hərəkətin olmadığını iddia etmişdir. Buna baxmayaraq babilərin ideyalarının insanlara doğru çatdırılmadığını iddia edən mütəfəkkir yazırdı: “Asiyanın tarixində heç bir dini hərəkət çalışqan tərəfdar müridlərin son dərəcə uğurlu müvəffəqiyyətləri ilə güclənən Babilər hərəkəti qədər diqqətəlayiq olmayıb. Onların arasında mühüm rol oynayan qadınlar da, saray xadımlərindən olan maqnatlar da, Məhəmməd peyğəmbərin nəslindən olan üləma və seydilərin dini təbəqəsindən olanlar da nəzərə çarpırlar.... Lakin bütün bu dəhşətli mənzərə bizə elə solğun rənglərlə, kobud haşiyədə, çox zövqsüz çatdırılır ki, birinci dəfədən, ola bilsin ki, diqqətəlayiq bilməyərək ondan üz çevirirsən. Bununla belə orada bizə doğma olan elementlərin əlamətləri, əsarət və köləliyin hələ istedadlarının üstündən əksik olmayan tanınmamış rəssamların fırçası ilə korlanmış cizgilər gözə dəyir. Bu elə həmin izlərin xüsusiyyətidir ki, həqiqi mənada mədəniyyətin ruhunun izləridir; o izlər ki, ali varlığın təbiəti ondan ibarətdir”.¹⁰³⁷

Onun sözlərinə görə, hazırda babilərin və islahatlar axtaranların dayaq nöqtəsi yoxdursa, onlar aşkar şəkildə mövcud olmasalar da, “ancaq siyasi babizmi yaradan səbəblər hələ də “İran”da, yəni Qacarlarda yeni cəmiyyətlərin yaranmasına səbəb olmuş, Tehran və Təbrizdə bu yaxınlarda mason lojalarının əsası qoyulmuş, bu işdə güclü adamlar iştirak edirdilər; hətta şah özü belə bu cəmiyyətə

¹⁰³⁶ Yenə orada, s.209

¹⁰³⁷ Yenə orada, s.70, 102-103

himayədarlıq etməyə razılıq verib. Yeniliklərin köhnə qənimləri və ruhanilər bu işə qarşı güclü intriqa aparırlar, lakin onun nəticələri bəlli deyil. Ancaq cəmiyyətin bəzi təbəqələrində hər yerdə nazirlərin və əyanların xəyanəti, qubernator və məmurların azgınlığı, həm sarayın, həm də əyanların dövləti müflis edən cah-cəlalı, üləmaların özbaşınalığının ağalığ etməsi və ədalətin olmaması haqqında hökuməti xəbərdar edən məktub və kitabçalar əldən-ələ gəzir”.¹⁰³⁸ Bir sözlə, Kazımbəyə görə, babilik hərəkatı məğlub ola da, ancaq yaxın gələcəkdə sosial-mədəni və siyasi zülmün aradan qaldırılmasında stimül rolu oynayacaq.

Bizcə, Mirzə Kazımbəy istər yalnız öz qələminin məhsulu olan “Bab və babilər”, “İslam tarixi”, “Müridizm və Şamil” əsərlərində, istərsə də şərhləri ilə nəşr olunmuş “Müxtəsər – ül-vikayət”, “Şərəül-İslam”, “Quranın tam kokorandası” kitablarında İslamın meydana çıxması şərtləri və mahiyyəti, onun ortaya çıxmasında Peyğəmbərin həyat və fəaliyyətini, bu din meydana gəldikdən sonra onunla bağlı yaranan islam qanunlarını, islam təriqətlərini araşdırarkən müəyyən qədər elmi obyektivliyi gözləməmişdir. Başqa sözlə, Kazımbəy həm sırf öz əsərlərində, həm də tərcüməçisi olduğu kitablara yazdığı müqəddimə və şərhlərdə İslamı, İslam qanunlarını, Peyğəmbərin həyat və fəaliyyətini imperiya siyasətindən uzaq durub obyektiv dəyərləndirməkdə çətinlik çəkmişdir. Hətta, Kazımbəyin iddiasına görə, İslam dini öz başlanğıcını ilahi mənşədən almamış, məişətin mənəvi, siyasi və dini şəraiti ilə bağlı yaranmış, Məhəmməd peyğəmbər də öz təlimi üçün əsasları məhz bu şəraitdən götürmüşdür.¹⁰³⁹

Deməli, bu bir həqiqətdir ki, Kazım bəy İslam dininin səmaviliyini, ilahiliyini qəbul etməmişdir. Ancaq burada sual yarana bilər ki, bəs o zaman o, nədən İslam dini, İslam qanunları, İslam tarixi, Məhəmməd peyğəmbərin həyatı və fəaliyyəti ilə bağlı bu qədər əsərlər yazmış, ya da ərəb dilindəki əsərləri rus dilinə tərcümə edərək onların hər birinə də müqəddimələr, izahatlar və şərhlər vermişdir. Hesab edirik ki, bütün bu kitabların yazılması ya da ərəb dilindən rus dilinə

¹⁰³⁸ Yenə orada, s.196

¹⁰³⁹ Əhmədli Rafail. Mirzə Kazımbəyin ictimai fikirləri. Bakı, Elm, 2012, s.73

tərcümə edilməsi əsasən, çar Rusiyasının açıq və dolayısı təşviqi altında baş vermişdir. Bu anlamda o, istər sırf öz əsərlərində, istərsə də tərcüməçisi olduğu kitablara yazdığı müqəddimə və şərhlərdə əsasən, çar Rusiyasının imperiya maraqlarından kənara çıxma bilməmişdir. Üstəlik, Kazımbəy xristianlığı qəbul etdiyi, müəyyən qədər də mötədil bir müsəlman şəhəri Kazanda, ya da xristian şəhəri Peterburqda yaşadığı üçün İslam dininə münasibətdə Axundzadədən fərqli olaraq, bir qədər daha açıq yazmağa və sərbəst hərəkət etməyə şəraiti olmuşdur.

Əlbəttə, onun İslam dininə, İslam tarixinə, İslam qanunlarına, Peyğəmbərin həyat və fəaliyyətinə aid məsələlərə həsr edilmiş həm sırf öz əsərlərinin olmasının, həm də bir sıra dini kitabları rus dilinə tərcümə edərək şərhlər yazmasının müsbət cəhətləri də olmuşdur. Hər halda çar Rusiyasındakı ruslar, o cümlədən müsəlmanlar bu kitablar vasitəsilə İslam dini, İslam tarixi, İslam qanunları, Peyğəmbərin həyat və fəaliyyəti ilə bağlı məlumatları rus dilində də öyrənə bilmişlər. Ancaq biz o fikirlə razı deyilik ki, “M.Kazımbəyin əsas qayələrindən biri də dinləri və xüsusilə İslam dinini elmi cəhətdən öyrənmək, onu düzgün başa düşmək, onun dünya və müsəlman xalqının həyatında oynadığı rolu elmi şəkildə əsaslandırmaq”,¹⁰⁴⁰ olmuşdur. Bizcə, Kazımbəyin bu əsərləri tərcümə edib şərhlər yazmaqda əsas məqsədi İslam dininin səmavi olmaması, təbii şəraitin şərtləri altında yaranmasını, eyni zamanda dünyəvi elmlərin öyrənilməsinə qarşı olmasını ortaya qoymaq olmuşdur.

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Kazımbəyin dini və ictimai-fəlsəfi görüşlərində əsas yeri İslam dininə aid əsərlərin yazılması ya da bu dinlə bağlı kitabların tərcüməsi və şərhləri başlıca yer tutursa, müəyyən qədər “İran”-fars mədəniyyətinin tədqiqi və təbliğinə də yer ayırmışdır. Çar Rusiyasının və Avropanın əsas məqsədi Türk Qacarlar dövlətini yıxmaq üçün “İran mədəniyyəti”ni dirçəltmək və farsdillilərin milli oyanışına səbəb olmaq idi. Bu məqsədlə, Mirzə Kazımbəydə bilərəkdən ya da bilməyərəkdən Axundzadə kimi, çarizmin bu siyasətinə cavab verən əsərlər yazmışdır. Bu əsərlərdə

¹⁰⁴⁰ Yenə orada, s.73

farsların qədim bir mədəniyyətə və dövlətçiliyə malik millət olması önə çəkilirdi ki, bu da, dolayısıyla irançılığın təbliği demək idi.

O, “Firdovsiyə görə farsların mifologiyası” əsərində yazırdı ki, farslarda bütün qədim xalqlar kimi, mifologiyaya və dini etiqadlara malikdir. Maraqlıdır ki, Şərqi xalqlarının mifologiyasını “Allahlar və ruhlar sistemi” və “Təmiz miflər sistemi” kimi iki qrupa daxil edən Kazımbəy yunan və fars mifologiyasını sonuncuya aid edərək, onların bir-birinə çox yaxın olduğunu iddia etmişdir. Bu anlamda, o yazırdı ki, qədim farsların dini sistemində Yaradan ideyası hər şeyi əhatə edən ali qüvvə haqqında təsəvvürü ifadə edir: “Bu qüvvə xeyrin başlanğıcı, bütün xoşbəxtliklərin mənbəyidir. Yəzdanın hakimiyyəti sonsuzdur. Bütün xeyir başlanğıclar ona tabe idi. Allah haqqında bu ideya həm buddistlərdəki, həm də yunanlardakı tale ideyasına uyğun gəlirdi”.¹⁰⁴¹

Kazımbəy iddia edirdi ki, Hörumüz və Əhrimən isə uyğun olaraq xeyrin və şərin başlanğıcıdır. Onlar öz aralarında daima mübariz aparırlar ki, bu mübarizdə Yəzda Hörumüzün tərəfindədir və ona kömək edir. Ona görə, onlarla yanaşı dünyada mələklər də var ki, onlar gah Hörumüzün, gah da Əhrimənin tabeliyində olurlar. Kazımbəy yazır: “Fəriştələr (mələklər) – onlar bütün aləmlərin və ünsürlərin hökmdarlarıdır. Onların sayı sonsuzdur: metalların, dağ və meşələrin, su və odun, sülh və sakitliyin, müharibə və iğtişaların, sevinc və kədərin, ilin ayları və günlərinin mələkləri var idi. Bəzən biz bu mələklərin Hörumüz və Əhrimənə tabe olduqlarını və öz sahələrini idarə etdiklərini görürük. Onlar yunanların allahlarına bənzəyirlər, lakin bəzən plastik formada təsəvvür edilirlər və biz bilmirik ki, Firdovsiyə qədərki qədim yazıçıların fantaziyasında onlar necə təsvir edilə bilərlər”.¹⁰⁴²

Bizə elə gəlir ki, Kazımbəyin yunan, fars və buddist mifologiyada yaxınlıqların olmasından bəhs etməsi təsadüfi olmamışdır. Bu həmin dövrdə geniş yayılmağa başlayan Hind-Ari nəzəriyyəsinin təsirinin nəticəsi idi. Bu anlamda Kazımbəyin tez-tez yunan, fars və hind mifologiyasındakı oxşarlıqlardan bəhs edib,

¹⁰⁴¹ Казым бек Мирзе. Избранные произведения. Баку: ЭЛМ, 1985, s.310

¹⁰⁴²Yenə orada, s.310

onların dünyagörüşcə yaxın olmalarını yazması düşündürücüdür. Məsələn, Kazımbəy yazırdı ki, fars mifologiyasındakı Yəzda ilahi qüvvəsi, eyni zamanda Zal, Simurq quşu və başqa obrazlar yunan mifologiyası ilə yaxındır: “Bu simurqlardan biri əfsanəvi qəhrəman, məşhur Rüstəmin atası, perslərin Herkulesi Zalı hər yerdə müşayiət edir, özünün olmadığı müddətdə o, Zala özünün bir neçə lələyini verərək lazım olduğu anda ondan birini yandırmasını tapşırırmış və o anda Zalın yanında hazır olmuşdu”.¹⁰⁴³ Fars Firdovsinin qəhrəmanları ilə yunan Homerin qəhrəmanlarını müqayisə edən Kazımbəy iddia edirdi ki, farsların qəhrəmanları yunan qəhrəmanlarından daha böyük gücə malikdirlər: “Onlar hər cür təxəyyülü aşan şücaətlər göstərirlər; təkbətək döyüşlərdə bir neçə gün dalbadal vuruşurlar; təkbaşına, köməksiz bütöv orduları əzir və pərən-pərən salırdılar; onların bədənləri elə qurulmuşdur ki, heç bir silah onlara təsir edə bilmir. Firdovsinin Herkulesi Rüstəm ayağını qayanın üstünə basanda onu torpağın içinə batırır və səthlə bərabərləşdirir”.¹⁰⁴⁴

Bütün bunlardan sonra Kazımbəy belə bir iddia irəli sürür ki, Şərq xalqlarının o cümlədən, fars mifologiyasının sonrakı inkişafına İslam dini əngəl olmuşdur. O, yazır: “Belə görünə bilər ki, bizim müəyyənləşdirdiyimiz mənada mifologiya Şərq şairlərinin zəngin təxəyyülü üçün daimi, zəngin qaynaq rolu oynamalı idi; amma biz islamizmin farslara təsirini, amansızca, qılıncla və odla təsirini nəzərə aldıqda, buna zidd nəticəyə gəlirik. Farslar üç yüz ildən artıq bir müddətdə həmin təsirdən əziyyət çəkmişlər; yazılarının qədim qalıqları odda və suda məhv edilmiş; onlardan bir qismi çaylara atılmış, bir qismi odda yandırılmışdı; bununla belə islamın qüdrətli hakimiyyəti altında işğal edilmiş ölkələrin mövhumatı din məcrasına düşdü; əgər onlar tamamilə yox edilə bilmədilərsə də, fəqət yeni dinə təsir edərək, yeni aktlar yaratdılar; xəyalpərəstlərin fəaliyyəti onları

¹⁰⁴³ Yenə orada, s.310

¹⁰⁴⁴ Казым бек Мирзе. Мифологиya Persov, po Ferdousi. Jurnal “Severnoe obozrenie. S.-Peterburq, 1848 q., s.7-8

təkmilləşdirməyə yönəltdi; beləliklə dini istiqamətin ağılığı başladı”¹⁰⁴⁵.

Bir sözlə, buradan belə anlaşılır ki, Kazımbəy də Firdovsi, Axundzadə kimi İslam dininin farslara, Fars mədəniyyətinə böyük zərbə vurduğu düşüncəsində olubdur. Onun fikrincə, ancaq sonralar farslar məcburi olaraq bu vəziyyətlə barışaraq İslam dini ilə milli mədəniyyətləri arasında təkmilləşdirmə işi aparmış, bu da daha çox dini istiqamətin təsiri altında baş vermişdir.

Kazımbəyin dünyagörüşünə aid məsələləri ümumiləşdirərək hesab edirik ki, o, İslam-Türk mədəniyyətini əsasən, Şərq mədəniyyətini isə qismən qəbul etməmiş, bunun əvəzində isə “Qədim İran mədəniyyəti”, Xristian mədəniyyəti bir sözlə, Avropa mədəniyyəti-fəlsəfəsinin təsir dairəsində olmuşdur. Bu o deməkdir ki, Kazımbəyin dini-fəlsəfi baxışları daha çox xristian-Avropa mədəniyyəti üzərində qurulmuş, “əski İran mədəniyyətini” də aşağı-yuxarı həmin mədəniyyət və fəlsəfənin tərkib hissəsi kimi görmüşdür. Ancaq bunun müqabilində İslam dininə və İslam fəlsəfəsinə, qismən də Türk mədəniyyətinə və fəlsəfəsinə daha çox tənqidi yanaşmışdır. Xüsusilə də, onun İslam dininə, İslam fəlsəfəsinə münasibəti əsasən qeyri-obyektiv və ifrat tənqid üzərində qurulmuşdur. Belə ki, onun baxışlarına görə, İslam dini səmavi bir din olmayıb dünyəvi elmləri qadağan etmiş, üstəlik dini fanatizmi də bu və ya digər formada dəstəkləmişdir.

Şübhəsiz, Kazım bəyin dini-fəlsəfi görüşlərində Xristianlığa bir cür, İslam dininə isə tamamilə başqa cür yanaşması doğru hesab oluna bilməz. Buradan belə anlaşılır ki, Kazım bəy Yaradan və digər mühüm ideyaları bir xristian kimi qəbul edib onun təməl sütunlarını müdafiə etdiyi halda, İslam dininə münasibətdə onu yalnız haradasa siyasi bir təlim kimi, özü də radikal bir formada tənqid etməsi elmi obyektivliyə uyğun olmamışdır. Buna səbəb də, onun dünyagörüşündə, bütövlükdə Hind-Avropa nəzəriyyəsi və Qərb-Rus mədəniyyətinin ciddi təsiri idi. Belə ki, o bir tərəfdən “Qərb öz siyasəti ilə Asiyada maarifçiliyi yarada bilməz... Ölkənin islahatçıları bu

¹⁰⁴⁵ Yenə orada, s.11

ölkənin özündə doğulmalıdırlar”- ¹⁰⁴⁶ deməklə yanaşı, digər tərəfdən isə yazırdı: “Bəs Şərqi – bu bizim ilk vətənimiz, bəşəriyyətin beşiyi, bu işığın doğulduğu yer nə vaxt maarif ziyasına bürünəcək? Nə vaxt burada sivilizasiya canlanacaq? Doğurdanmı Qərb burada xeyirxah çevriliş etməyə qadir deyil? Doğurdanmı İslam sivilizasiyaya əbədi maneə olaraq qalacaq?”. ¹⁰⁴⁷ Bu mülahizələrdən də açıq şəkildə görünür ki, Kazımbəy Asiyanın özündə maarifçiliyin yaranmasını, islahatçıların buradan çıxmasının vacibliyini irəli sürməklə yanaşı, Qərbin Asiyada “xeyirxah çevriliş” edib “Qərb sivilizasiyasına” əngəl kimi gördüyü İslam dininin aradan qaldırılmasına da ümid edir. Ancaq artıq heç kəsə sirr deyildir ki, Qərb Asiyada, o cümlədən İslam Şərqi ölkələrində hansı formada “xeyirxah çevrilişlər” edib yalnız müsəlman xalqlarının deyil, bütövlükdə insanlığın qənimi kəsilmişdir.

Çox yazıqlar olsun ki, həmin dövrdə və sonralar Kazımbəy kimi bəzi mütəfəkkirlərimiz Qərbin dünyada, o cümlədən İslam Şərqi ölkələrində “xeyirxah çevrilişlər”in əsil mahiyyətini dərk etməmiş, üstəlik onların bu antiislami, antiinsani ideologiyasının təsiri altına düşərək buna uyğun əsərlər yazmışlar. Əlbəttə, bu o demək deyildir ki, konkret Kazımbəyin təmsalında onun bütün yaradıcılığı məhz belə bir mahiyyət daşımışdır. Bu cür qənaətdən uzaq duraraq, Kazımbəyin ən azından təmsil olunduğu Türk-tatar xalqlarının inkişafı üçün müəyyən işlər gördüyünü də ifadə edirik. Sadəcə, o da Axundzadə kimi hesab edirdi ki, Türk-tatar xalqlarının inkişafı və gələcəyi əsasən İslam dini, milli adət-ənənələri ilə deyil, Avropa-Qərb sivilizasiyası ilə bağlıdır.

¹⁰⁴⁶ Казым бек Мирзе. Избранные произведения. Баку: Элм, 1985, s.66

¹⁰⁴⁷ Yənə orada, s.66-67

MİRZƏ FƏTƏLİ AXUNDZADƏ

Həyat və yaradıcılığı. XIX əsr Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Mirzə Fətəli Axundzadə (1812-1878) Şəkidə anadan olmuşdur. 1845-ci ilin oktyabrında Tiflisdə şeyxülislam, Tiflis axundu Məhəmmədəli və başqa 23 nəfərin imzası ilə yazılmış M.F.Axundzadəyə aid “şəhadətnamə”də yazılır: “Onun nəslİ türkmen tayfasındandır. Bu nəsil uzun zamanlar Azərbaycanda yaşayıb, ölkənin nəcib adamlarından sayılıb, həmişə xalq arasında əziz tutulmuşlar”.¹⁰⁴⁸ 1814-cü ildə atası Mirzə Məhəmmədağlı ailəsini doğma yurdu olan Təbriz yaxınlığındakı Xammə qəsəbəsinə aparmışdır. 13 yaşındək Xammədə yaşayan Mirzə Fətəli Mollaxanada təhsil almışdır ki, Şəkiyə geri döndükdən sonra da Axund Hacı Ələsgərin sayəsində dini elmləri öyrənməyə davam etmişdir. 1832-ci ildə Gəncə mədrəsəsində dini təhsil alarkən M.Ş.Vazehin tövsiyəsi ilə dünyəvi elmləri də öyrənməyə başlayan Mirzə Fətəli 1834-cü ilin noyabrından Tiflisdə Qafqazın baş hakimi Rozenin dəftərxanasında Şərç dilləri mütərciminin şagirdi vəzifəsində çalışmağa başlamışdır. Beləliklə, əvvəlcə mütərcim kimi işə başlayan Axundzadə 1836-cı ilin sonlarından etibarən pedaqoji fəaliyyət də göstərir; Tiflis qəza məktəbində Azərbaycan Türk dili müəllimi vəzifəsinə təyin olunur. 1840-cı ilin aprelində Zaqafqaziya ölkəsi idarəsinin Baş dəftərxanasının mütərcimi vəzifəsinə təyin olunan Axundzadə sonralar bu sahədə yüksək vəzifələrə çəkilməklə yanaşı, Rus Coğrafiya Cəmiyyəti Qafqaz şöbəsinin üzvü seçilmiş və Qafqaz ordu hissəsində hərbi qulluğa təyin olunmuşdur.¹⁰⁴⁹ Onun başlıca fəlsəfi və ictimai-siyasi əsəri “Kəmalüddövlə məktubları” və bir sıra məqalələri, müəyyən qədər də “Aldanmış kəvakib”dir.

O, bütün müsəlman Şərçində, o cümlədən Azərbaycan xalqının fəlsəfi fikir tarixində modernizmin, yəni demokratik və

¹⁰⁴⁸ Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. III cild. Bakı, “Şərç-Qərb”, 2005, s.222

¹⁰⁴⁹ Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı, “Maarif” nəşriyyatı, 1966, səh.239-250

liberal ənənələrin banisi hesab olunur. Buna səbəb kimi də M.F.Axundzadənin müsəlman mütəfəkkirləri arasında ilk dəfə Qərb mədəniyyətinə, Qərb fəlsəfəsinə aid anlayışları, yəni “liberalizm”, “demokratiya”, “parlament”, “sivilizasiya”, “patriot”, “revolyusiya” və sairəni şərh etməsi, eyni zamanda Avropa dəyərlərinin İslam Şərqi ölkələrində də tətbiq olunmasının zəruriliyini göstərməsi irəli sürülür. Bəzi tədqiqatçılara görə, M.F.Axundzadənin elmi-fəlsəfi, ictimai-siyasi, bədii, publisistik yaradıcılığı xalqa xidmətlə bağlı olmuş, onun elmi-fəlsəfi irsi bir xalqın mədəniyyəti ilə məhdudlaşmamış və bəşəri xarakter daşımışdır. Bu cür baxışın müəlliflərinə görə, Axundzadə müsəlman mütəfəkkirləri arasında ilk dəfə olaraq siyasi, sosial, dini problemlərə daha cəsarətlə, tənqidlə yanaşmışdır ki, bu da onun eyni dövrdə yaşadığı başqa mütəfəkkirlərdən başlıca üstünlüyü, fərqi idi. Həmin tədqiqatçılar hesab edirlər ki, dövründəki dini xürafatı, mövhumatı, bir çox ruhanilərin, mollaların riyakarlığını daha cəsarətlə tənqid edən Axundzadə mövcud reallıqları dərinləndirərək dərk etmiş, Qərbi Avropa dəyərlərini mənimsəməyə çalışmış və bir sıra islahatçı təkliflərlə çıxış etmişdir.

Hesab edirik ki, Axundzadənin yaradıcılığı təfsir edilərkən bəzi məqamlar, o cümlədən onun İslam dininə olan radikal tənqidi münasibətinin, bunun müqabilində Qərb mədəniyyətinə və irançılığa isə ifrat müsbət yanaşmasının əsil mahiyyəti nəzərdən qaçırılmışdır. Bu səbəbdəndir ki, Sovetlər Birliyi dönməndə M.F.Axundzadə birmənalı şəkildə materializmin, ateizmin, inqilabi-demokratiyanın Azərbaycanda banisi sayıldığı halda, indi də bəzi tədqiqatçılar onu yeri gəldi-gəlmədi milli ideoloqa çevirir, yaxud da az qala İslam ideoloqu etməyə cəhd göstərirlər. Əlbəttə, M.F.Axundzadənin Azərbaycan türklərinin tarixində, milli mənəviyyatında oynadığı mühüm rolunu inkar etmək mümkün deyil. Ancaq bu, heç də onun yaradıcılığında məhdud olan və milli məsələlərlə ayaqlaşmayan məqamları qeyd etməyimizə əngəl olmamalıdır. Ümumiyyətlə, Axundzadə ideyalarının Azərbaycan Türk fəlsəfəsinə təsiri baxımından yeri və rolunu üç mərhələyə bölmək olar: 1) XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəlləri (1920-ci ilə qədər), 2) Sovetlər Birliyi

dönəmi (1920-1991), 3) Azərbaycan Cümhuriyyətinin dövlət müstəqilliyi bərpa edildikdən sonra (1991-...).

İlk mərhələ də (XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəlləri) Axundzadə daha çox milil fəlsəfi təfəkkür prosesində müsbət rol oynamışdır. Buna əsas səbəb həmin dövrdə Axundzadənin “Kəmalüddövlə məktubları” əsərindən demək olar ki, xalqın, o cümlədən ziyalıların xəbərsiz olması idi. Həmin dövrdə Axundzadənin bəzi məqalələrində İslama münasibətdə tənqidi mövqe tutması bəlli olsa da, ancaq bu, “Kəmalüddövlə məktubları” ilə müqayisə oluna bilməz. Bu baxımdan, ilk mərhələdə H.b.Zərdabi, F.b.Köçərli, Ə.M.Topçubaşov, Ə.b.Haqverdiyev, Y.V.Çəmənəminli, Hüseyn Minasazov, Həmzət bəy Şirvanski və başqaları Azərbaycan türklərinin inkişafında Axundzadənin yerini və rolunu dəyərləndirərəkən, “Kəmalüddövlə məktubları”ndan xəbərsiz olublar. Bu baxımdan F.b.Köçərli Axundzadənin əlifba islahatını, türkcə komediyalarını yüksək qiymətləndirmiş, onu zəmanəsinin Tolstoyu, Musa Bigiyevi adlandıraraq Azərbaycan türklərinin oyanışında misilsiz xidmətlər göstərdiyini yazmış;¹⁰⁵⁰ H.Minasazov onu millətin inkişafı uğurunda mübarizə aparan ziyalı kimi qələm vermiş; H.Şirvanski isə “həyatımızın qaranlıq dövründə fikir köləliyinə, iradə tabeliyinə, nadanlığa və qaranlığa hücum edən fədakar döyüşçü”, “mübariz filosof” kimi dəyərləndirmişdir.¹⁰⁵¹

Sovet dövründə Axundzadəyə diqqət, onun İslama qarşı yönəlmiş və daha çox “farsçılıq” təsiri bağışlayan, rusların isə bolşevik ideologiyasına uyğunlaşdırdığı “Kəmalüddövlə məktubları” ortaya çıxdıqdan sonra (1924) artmışdır.¹⁰⁵² Belə ki, Sovetlər dönəmindəki ilk axundzadəşünaslar (C.Məmmədquluzadə, Hənəfi Zeynalli, Mikayıl Rəfili, Əmin Abid və b.) “Kəmalüddövlə”yə əsaslanaraq onun ideyalarını marksizm-leninizmə uyğun şəkildə şərh

¹⁰⁵⁰ Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.398-402

¹⁰⁵¹ “Kaspi” qəz., 1911, №271

¹⁰⁵² Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.184

etməyə çalışmışlar. H.Zeynallıya görə Axundzadə bütün türk-tatar aləmini dindən azad olmağa, avropalaşmağa dəvət etmiş,¹⁰⁵³ Mikayıl Rəfilinin fikrincə isə Axundzadə rus ziyalıları ilə bağlı olmuş, dini tənqid edərək fransız materialistlərinin yolunu davam etdirmişdir.¹⁰⁵⁴

1940-cı illərdən başlayaraq isə Axundzadə H.Hüseynov, M.C.Cəfərov, Feyzulla Qasımzadə, M.M.Qasımov, Ə.Əhmədov, Ə.Mirəhmədov, Şeydabəy Məmmədov, İ.Rüstəmov, F.Q.Köçərli, Y. Qarayev və başqaları tərəfindən materializmin, ateizmin, inqilabi-demokratiyanın Azərbaycanda banisi, ideoloqu kimi qiymətləndirilmişdir. Heydər Hüseynov Axundzadəni mübariz ateist və materialist filosof¹⁰⁵⁵ saydığı halda, Feyzulla Qasımzadə ondan inqilabçı-demokrat kimi danışmış, islamı tənqid etməsinin səbəblərini göstərmiş və milli şüurun formalaşmasında rolundan bəhs etmişdir.¹⁰⁵⁶ Şeydabəy Məmmədov Axundzadəni dini-sxolastik Şərq fəlsəfəsinə zərbə vuran və Azərbaycanda mübariz materializmin əsaslarını qoyan bir filosof olduğunu irəli sürmüşdür.¹⁰⁵⁷

Azərbaycan Respublikasının müstəqilliyi bərpa edildikdən sonra (1991) isə bəzi tədqiqatçılar (Yaşar Qarayev, S.Xəlilov, F.Q.Köçərli, Həmid Məmmədzadə, Əlikram Tağıyev, Azər Mustafayev, Məmməd Balayev, Həsən Həsənov və b.) Axundzadənin milli bir ideoloq olduğunu sübuta yetirmək üçün yazırlar ki, Axundzadə İslam dinini tənqid etməklə də, İslam xalqlarının mənafeyini düşünmüşdür! Bəzi tədqiqatçılara görə, Axundzadə ilə başlayan maarifçilik hərəkatının inkar olunması 150-200 illik bir düşüncə tərzinin üstündən qara xətt çəkmək deməkdir. Onlara görə, Axundzadənin yaradıcılığında bəzi məhdud cəhdlər, Avropaya həddən artıq aludəçilik olmuşdur ki, bunu da dövrün xarakteri və tələbləri ilə

¹⁰⁵³ Zeynallı Hənəfi. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Yazıçı, 1982, s.72

¹⁰⁵⁴ Rəfil Mikayıl.M.F.Axundov: həyatı, mühiti və yaradıcılığı.B: Elm, 1990, s.164

¹⁰⁵⁵ Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.260

¹⁰⁵⁶ Qasımzadə F.F. M.F.Axundovun həyat və yaradıcılığı. Bakı, Azərneşr, 1962, s.80-81, 300-310

¹⁰⁵⁷ Mamedov Ş. Mirovozzrenie M.F.Axundzade. Baku, İzdatelgstvo BQU, 1962

bağlamaq lazımdır.¹⁰⁵⁸ Bu baxımdan akademik Firudin Köçərli “M.F.Axundovun dünyagörüşü” (1999) monoqrafiyasında artıq Axundzadəni inqilabçı-demokrat deyil, millil demokrat adlandırır, onun demokrat idealları uğurunda mübarizə aparmasından,¹⁰⁵⁹ eyni zamanda Axundzadənin milli maarifçiliyin, milli dilin, milli şüurun, milli dövlətçilik ənənələrinin yaranmasında rolundan bəhs etdiyi halda,¹⁰⁶⁰ S.Xəlilov hesab edir ki, Axundzadə “öz milli mahiyyətini dərindən dərk etdiyindən və məhz millətini ürəkdən sevdiyindən ətalətdən xilas olmağa və sivilisasiyanın yeni nailiyyətlərinə yiyələnməyə səsləyir, öz həmvətənləri arasında maarifçilik ideyalarını yaymağa çalışırdı”.¹⁰⁶¹ S.Xəlilova görə, Axundzadə “...fransız maarifçilərinin, rus inqilabçı demokratlarının, dekabristlərin inqilabi ruhunu və maarifçilik missiyasını Şərqlə təqdim etməklə və düşüncə tərzləri, biliklər və mədəniyyətlər arasında körpü atmaqla Azərbaycan üçün misilsiz xidmət göstərmişdir”.¹⁰⁶² Yaşar Qarayev də yeni dövrdə, Axundzadə ilə bağlı yazdığı məqalələrində artıq onu inqilabçı-demokrat, materializmin ideoloqu kimi deyil, millil demokrat, milləti yaradan, milli ideologiyanın banisi kimi dəyərləndirir. Axundzadənin gördüyü işləri Nizami Gəncəvi, Məhəmməd Füzuli dühasının miqyasları ilə müqayisə edir, onun milli dilin formalaşmasında müstəsna xidmətindən bəhs edir, milli əməllərini bir Akademiya, universitetin gördüyü işlər kimi qiymətləndirir.¹⁰⁶³

Biz də, 2007-ci ildə nəşr olunmuş “Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin dünyagörüşü” kitabımızda, Rəsulzadənin ideya sələflərindən bəhs edərkən biz də, mövcud ədəbiyyatın təsiri altında Axundzadənin yaradıcılığına çox yüksək münasibət bəsləmişik: “Yeni

¹⁰⁵⁸ Tağıyev Ə., Mustafayev A.X., Balayev M.A. Azərbaycanda milli hərəkat ideyalarının yaranması və təkamülü. (XIX sonu - XX əsrin əvvəlləri). Bakı: ADPU-nun nəşriyyatı, 1994,

¹⁰⁵⁹ Köçərli F.Q. M.F.Axundovun dünyagörüşü.-Bakı: Elm, 1999, s.24

¹⁰⁶⁰ Yəne orada, s.48

¹⁰⁶¹ Xəlilov Səlahəddin. Şərq və Qərb: ümumbəşəri ideala doğru. Bakı, AU nəşriyyatı, 2004, s.414

¹⁰⁶² Yəne orada, s.414

¹⁰⁶³ Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.4-5

və ən yeni dövrdə çağdaş Azərbaycanın ən böyük filosofu, mütəfəkkiri M.F.Axundzadənin bütün elmi-fəlsəfi, ictimai-siyasi, bədii, publisistik yaradıcılığı xalqa xidmətlə bağlı olmuş, onun elmi-fəlsəfi irsi bir xalqın mədəniyyəti ilə məhdudlaşmamış və bəşəri xarakter daşımışdır. Axundzadə Azərbaycan (quzeyli, güneyli) mütəfəkkirləri arasında ilk dəfə olaraq ictimai-siyasi, sosial, dini və s. problemlərə daha cəsarətlə, tənqidlə yanaşmışdır. Axundzadənin onunla eyni dövrdə yaşamış başqa mütəfəkkirlərdən başlıca üstünlüyü, fərqi də məhz bu, olmuşdur”.¹⁰⁶⁴

M.F.Axundzadəni irsinin obyektiv araşdırılması ilə bağlı fəlsəfə elmləri doktoru Zümürd Quluzadənin hələ 1992-ci ildə qələmə aldığı “VII-XVI əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfəsi tarixindən” monoqrafiyasında irəli sürdüyü obyektiv fikirlərlə razılaşmamaq olmur. Z.Quluzadəyə görə, Axundzadə bir çox böyük milli əməlləri ilə yanaşı, bir sıra məsələlərin dəyərləndirilməsində qeyri-dəqiqliyə, tarixi məhdudiyətlərə yol vermişdir.¹⁰⁶⁵ Bu baxımdan, hazırda Axundzadə irsinə obyektiv münasibət bəsləməyin zərurliyini Z.Quluzadə nisbətən doğru göstərə bilmişdir. Biz də, Axundzadənin yaradıcılığını, o cümlədən onun fəlsəfi və ictimai məsələlərdə tutduğu mövqeyi araşdıraraq bütün böyük əməllərlə bərabər, bəzi məhdudiyətləri aşkara çıxarmış və münasibətimizi bildirmişik.

Hesab edirik ki, Axundzadənin fəlsəfi və ictimai görüşlərini dərinlən təhlil etmədən hər hansı nəticələr çıxartmaq doğru deyildir. Bu anlamda onun maarifçilikdən tutmuş fəlsəfi düşüncələrinə qədər hər bir məqam diqqətlə təhlil olunmalı, Axundzadənin Azərbaycan Türk fəlsəfəsindəki yeri obyektiv şəkildə dəyərləndirilməlidir. Bunun üçün də Axundzadənin fəlsəfi və ictimai fikir tariximizdəki yerini aşağıdakı şəkildə şərh olunmasını doğru hesab edirik:

- 1) İctimai-siyasi baxışlarında Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti ilə Qərb-Rus-Fars mədəniyyətinin qoyuluşu və həll yolları,

¹⁰⁶⁴ Ələkbərov F.Q. Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin dünyagörüşü. Bakı, “Elm”, 2007, s.12

¹⁰⁶⁵ Кулизаде З.А. Из истории Азербайджанской философии VII-XVI вв., Баку: Азернешр, 1992, s.229

- 2) Fəlsəfi baxışlarında din məsələsinin qoyuluşu və materializm məsələsi.

İctimai-siyasi görüşləri. Axundzadə yaradıcılığında Bakıxanovun, Zakirin, Vazehin yolunu davam etdirərək onlar kimi milli maarifçilik missiyasını yerinə yetirməyə çalışsa da, ancaq onlardan fərqli bir yol da tutmuşdur. Belə ki, Axundzadənin maarifçiliyində Şərq-İslam-Türk mədəniyyətinin ifrat dərəcədə tənqidi müqabilində Qərb-Rus-Fars mədəniyyətinin də ideallaşdırılması özünü büruzə verir. Bəzi tədqiqatçıların bundan dolayı yazırlar: “Ən parlaq nümayəndəsi Mirzə Fətəli Axundzadə olan birinci nəsil Azərbaycan ziyalıları açıq-aşkar İran mədəniyyətinin təsiri altında idilər. 1870-ci illərdə formalaşan ikinci nəsilə, getdikcə daha çox Türk mədəniyyətinə xas ənənələrə müraciət etməyə başladı”.¹⁰⁶⁶ Əlbəttə, burada Axundzadəni örnək alaraq birinci nəsil Azərbaycan Türk aydınlarının “İran mədəniyyəti”nin təsiri altında olmasını iddia etmək doğru deyildir. Çünki Axundzadə ilə eyni dövrdə yaşamış A.A.Bakıxanov, M.Ş.Vazeh, S.Ə.Şirvani, Əhməd Hüseynzadə və başqaları Türk mədəniyyətinə üstünlük veriblər.

Axundzadənin Qərb mədəniyyətinə bağlılığına ən bariz örnək kimi, onun 1850-ci illərdə bir-birinin ardınca yazdığı komediyalarını və bir povestini göstərə bilərik. İlk baxışda Axundzadənin Qərb mədəniyyətindən təsirlənərək yazdığı bu əsərlərində əsas məqsədinin avamlığı, cəhaləti, نادانlığı ifşa etmək, xalq arasında mövcud olan xoşagəlməz adət və ənənələri tənqid etdiyini düşünə bilərik. Bunu, Axundzadə özü də belə izah etmişdir: “Bu əsərlərdə mənim müsəlman camaatı arasında mövcud olan bəzi xoşagəlməz adətlərə və ənənələrə qarşı istehza yolu ilə etirazımı görənlər, bu etirazı mənim təəssübsüzlüyümə və xalqıma qarşı məhəbbətimin olmamasına yozmasınlar gərək! Çünki bu etirazlardan məqsədim ibrət dərəsi verməkdir ki, başqaları bu kimi pis adətlərdən çəkəsinlər!”¹⁰⁶⁷

¹⁰⁶⁶ Ахмедов, Э.М. Философия Азербайджанского просвещения. Баку: Азернешр, 1983, s.16

¹⁰⁶⁷ Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. III cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.56

Ancaq onun komediyalarında yaratdığı obrazlar (Hacı Qara, Dəvriş Məstəli şah, Tarverdi, Heydər bəy və b.) cəmiyyətin şüurunda özünüşağılama kompleksinin yaranmasına səbəb olurdu. Bu komediyaları oxuyan hər bir kəs belə nəticə çıxara bilərdi ki, Azərbaycan xalqı əsasən avam, nadan, hiyləgər, boşboğaz, yalançı, xəsis və sair kimi tiplərdən ibarət bir cəmiyyətdir. Məsələn, “Hacı Qara” komediyasında məlum olur ki, Heydər bəy əvvəlcə varlı-karlı olsa da, sonra var-dövləti əlindən çıxır, ancaq o, halal yolla pul qazanmağı özünə ar bilərək qaçaqçılıq-quldurluq etməklə məğul olmuşdur.¹⁰⁶⁸ Heydər bəy kimi obrazlar yaratmaqla Axundzadə iddia edirdi ki, bu xalqın bəyləri, xanları qaçaq-quldurluqdan başqa bir iş yaramırlar, deməli onları maarifləndirmək, tərbiyələndirmək lazımdır. Axundzadə çar Rusiyasının divanbəyisinin dilindən açıq şəkildə xalqı vəhşi tayfa adlandırır tərbiyəsini vacib buyururdu: “Ey camaat, sizdən ötrü indi ibrət olsun! Dəxi vaxtdır inanasınız ki, siz vəhşi tayfa deyilsiniz! Sizə eybdir yaman işlərə qoşulmaq”.¹⁰⁶⁹ Onun komediyalarındakı tək-tük müsbətə meyilli qəhrəmanları isə mədəniyyət öyrənmək üçün Avropaya getmək istəyirər.¹⁰⁷⁰

Axundzadə komediyalarında İslamda qadın məsələsini önə çəkib şərəfnisələrin, şəhrəbanuların, pərzadların, şölələrin, pərilərin, tükəzlərin və başqalarının timsalında türk-müsəlman qadınlarının vəziyyətini əks etdirməyə çalışsa da, ancaq bu məsələdə də bəzən ifrat varmış, onları həddən artıq mövhumatçı, qorxaq kimi qələmə vermişdir.¹⁰⁷¹ Deməli, Axundzadə bir tərəfdən komediyalarında özünün təbrincə desək, “xoşagəlməz” Şərqi-İslam-Türk adət-ənənələrini tənqid edir, digər tərəfdən nicat yolunu da Qərb-Rus-Fars mədəniyyətini mənimsəməkdə görürdü. Bu mənada, istər çar Rusiyasının, istərsə də Sovet Rusiyasının Axundzadəyə olan “sevğisi”nin kökündə Şərqi, o cümlədən Türk və İslam mədəniyyətini inkar, Qərb-Rus-Fars mədəniyyətini iqrar etməsi dayanırdı.

¹⁰⁶⁸ Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. I cild. Bakı, “Şərqi-Qərb”, 2005, s.122

¹⁰⁶⁹ Yenə orada, s.97

¹⁰⁷⁰ Yenə orada, s.50-54

¹⁰⁷¹ Yenə orada, s.58-68

Axundzadə “Aldanmış kəvakib” povestində də, komediyalarının ruhundan çox uzağa getməmişdir. Bu povestini Səfəvilər dövründəki tarixi bir hadisə əsasında qələmə alan Axundzadə öz-özlüyündə feodal idarə üsulunu, zülmkar hakimlərin ictimai eyblərini kəskin tənqid atəşinə tutmuşdur.¹⁰⁷² Əgər komediyalarında Axundzadə xalqda gördüyü xoşagəlməz adətləri, cahilliyi, avamlığı tənqid etmək yolu ilə onları maarifləndirmək yolu tutursa, povestində dövlət məmurlarına qarşı eyni xətti davam etdirmişdir.¹⁰⁷³

Türkcə yazdığı komediyalar və povestindən sonra Axundzadənin əlifba islahatını ortaya atması da təsadüfi deyil, əksinə iki mədəniyyət (Qərb-Rus-İran və Şərq-İslam-Türk) arasında tutduğu mövqeyin davamı idi. O, öncə ərəb əlifbasında islahatların aparılması fikrini irəli sürmüşdü ki, bunu da əsaslandırarkən ərəb əlifbasının türk-tatar dilinə uyğunlaşmadığını və bir sıra problemlər törətdiyini yazmışdır: “Tatar (türk – F.Ə.) əlifbasında saitlər olmadığından, tatar (türk – F.Ə.) savadına yiyələnmək həm tatarların özləri, həm də tatar dilini (türk dilini – F.Ə.) öyrənmək istəyən qeyri-tatarlar üçün olduqca çətinidir. Və əksinə, tatar əlifbasının səslərin əksəriyyətini ifadə edə bilməməsi tatarlar üçün tatar dərsləkləri vasitəsilə xarici dillərə yiyələnməyi qeyri-mümkün edir. Beləliklə, tatar əlifbası elə bir səddir ki, tatarları qalan dünyadan ayırır və digər tərəfdən, bütün qalan xalqlara tatar ədəbiyyatından istifadə etməyə imkan vermir. Yalnız ərəb əlifbasından istifadə edən dillərdən birini öyrənməli olanlar yaxşı bilir ki, bu cür əlifba nə qədər çox çətinlik yaradır”.¹⁰⁷⁴

Axundzadə yazırdı ki, təkcə o yox, başqaları da ərəb əlifbasının tatar dilinə yaramadığını anlayıb və bu sahədə islahatlar aparmaq istəyiblər. O, yazır: “Qafqazda bir sıra adamlar ərəb əlifbasının tatar dili üçün yaramadığını çoxdan dərk ediblər və onun başqası ilə əvəz edilməsi və ya onun öz vəzifəsinə uyğun olması üçün müvafiq surətdə dəyişdirilməsinin zəruri olduğu haqda qənaətə gəliblər. Yuxarıda

¹⁰⁷² Yenə orada, s.205

¹⁰⁷³ Yenə orada, s.206

¹⁰⁷⁴ Hüseynov Heydər. Azərbaycanca XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.243

dediyimiz kimi, əlifbanın bu cür təkmilləşdirilməsi cəhdləri də edilib, lakin əlifba islahatı tərəfdarlarının fikir və əməyi, bir qayda olaraq, nəinki cəmiyyətdə rəğbətlə qarşılanmayıb, hətta həmişə müsəlman dairələrində elə qəzəb oyadıb ki, müəlliflər o qədər pisliyə, rixşəndə və istehzaya məruz qalıb ki, indiyə qədər edilmiş cəhdləri heç biri bir nəticəyə gətirib çıxarmayıb”.¹⁰⁷⁵

Qeyd edək ki, Axundzadə ərəb əlifbasında islahatın Qafqazda həyata keçirilməsi üçün Rusiya Elmlər Akademiyasına müraciət etmişdir. Akademik Boris Dorna məktubunda, “Sivilizasiyanın indiki sürətli nailiyyətləri dövründə yazının belə qeyri-təbiiliyi mədəni dünyanın Şərq ədəbiyyatına sarı gedən yolunu həmişəlik bağlaya bilməzdi, onun əlifbasında mütləq dəyişiklik əmələ gəlməli idi”¹⁰⁷⁶ – deyən, Axundzadə ümid edirdi ki, Akademiya bu məsələyə diqqət yetirəcək və layihə barədə öz müsbət qərarını bildirəcəkdir. Dorn cavab olaraq yazır ki, yəni əlifba ideyasını bəyənir, ancaq bu ideyanı müsəlmanlar arasında yaymaq, öhdəsindən gəlinməz çətinliklərlə bağlıdır. “Digər tərəfdən hazırda işlənən müsəlman əlifbasının yararsız olduğunu etiraf edən və bunu aradan qaldırmaq üçün müxtəlif cəhdlər göstərən Avropa oriyentalistləri (şərqşünasları – F.Ə), öz əsərləri müsəlmanların istifadəsindən çıxmasını deyə, sizin əlifbanızı qəbul etməyə çətin razı olurlar”¹⁰⁷⁷.

Bu məsələnin pərdəarxasındakı böyük dəstəkləyicisi olan çar Rusiyasının bütün bunlarla yanaşı, ancaq aşkarda başqa siyasət yürütməsinin kökündə “kөнüllülük” prinsipi dayanırdı. Çar ideoloqları yaxşı bilirdilər ki, əgər aşkarda müsəlman xalqları arasında əlifba islahatını ya da əlifba dəyişikliyinə dəstəkləyəcəyi təqdirdə bunun müsəlman xalqlarına qarşı yönəlməsinə heç kəsdə şübhə yeri qalmayacaqdı. Ona görə də, çar ideoloqları pərdəarxasında antitürk, antimüsəlman ideyaların türk-müsəlman xalqlarının öz təmsilçiləri tərəfindən irəli sürülməsinə şərait yaratdıqları halda, aşkarda isə özlərini birtərəf kimi qələmə verirdilər. Onlar çalışırdılar ki, əlifba

¹⁰⁷⁵ Yenə orada, s.243

¹⁰⁷⁶ Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. III cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.50

¹⁰⁷⁷ Yenə orada, s.225

islahatı ya da əlifba dəyişikliyi ilk növbədə müsəlman ölkələrində, o cümlədən Qacarlar və Osmanlı da həyata keçirilsin. Bizcə, çar ideoloqları bu fikri Axundzadənin də şüuruna yeritməyi bacarmışdılar. Hər halda əvvəlcə Qafqazda əlifba islahatını həyata keçirmək uğrunda mücadilə verən Axundzadə çox keçmədən belə bir qənaətə gəlir ki, bütün bu işlərə islamın böyükləri – Qacarlar, Osmanlı dövlətinin başçıları kömək etmədən heç bir fayda verməyəcəkdir. Axundzadənin fikrincə, “əgər islam padşahları öz xalqlarının xeyrini nəzərdə tutaraq, yeni əlifbanın həyata keçirilməsi uğrunda tədbir görərlərsə”,¹⁰⁷⁸ böyük bir müqəddəs iş addım atmış olacaqlar. Bu məqsədlə 1863-cü ildə Osmanlıya səfər edən Axundzadə ölkənin baş naziri Fuad paşa, eləcə də Osmanlı Elmlər Akademiyasının üzvləri ilə görüşsə də, məqsədinə çatmır. Qacarların Maarif Nazirliyi də ona “yox” cavabı verərək yazır ki, “əlifbamızı dəyişdirməyə əsla ehtiyacımız yoxdur”.¹⁰⁷⁹

Qacarlar və Osmanlıda ərəb əlifbasında islahatların aparılması məsələsindən əli üzülən Axundzadənin bundan sonra latın əlifbasına maraq göstərməsini də təsadüfi hesab etmirik. Çünki həmin dövrdə çar Rusiyası Qafqaz xalqlarından avarlar, çeçenlər, çərkəzlər, o cümlədən digər Qafqaz xalqları arasında latın əlifbasının tədrisini həyata keçiridilər. Burada da çarizmin əsas məqsədi həmin xalqları İslam dünyasından, o cümlədən Osmanlıdan uzaq tutmaq idi ki, eyni siyasəti Qafqaz türkləri, o cümlədən Azərbaycan türkləri arasında da həyata keçirmək niyyəti əvvəlcədən bəlli idi. Bu anlamda latın əlifbası məsələsində də Axundzadənin ön plana çıxarılması çarizmin maraqlarına tamamilə cavab verirdi. Axundzadə latın qrafikasına keçirilməsinin əhəmiyyəti ilə bağlı yazırdı: “Elm sahəsində xalqın tərəqqisinə xidmət edən bitişməz hərflərin sağdan sola yazılışı əlverişli olmazsa, xaçpərəstlərdə olduğu kimi soldan-sağa yazmağa da icazə vermək olar, necə ki, həndəsi rəqəmləri yazırıq. Xalqların tarixində əlifbaları dəyişdirmək nadir baş verən hallardan deyil. Bu iş heç bir zaman dövlətin zavalına səbəb ola bilməz. Rusların köhnə əlifbasının xalqın tərəqqisinə mane olduğunu gördükdə, Pyotr onu latın əlifbası

¹⁰⁷⁸ Yenə orada, s.34

¹⁰⁷⁹ Yenə orada, s.101

ilə əvəz etdi və dövləti nəinki zavala uğramadı, hətta avam camaatın, keşişlərin və ruhanilərin bu bərədə müxalifətə qalxmasına baxmayaraq, Rusiya dövləti günü-gündən tərəqqi etdi”.¹⁰⁸⁰

Bununla da Axundzadə müsəlman xalqlarının şüurlarına ya ərəb əlifbasında islahatların aparılması ya da latın əlifbasına keçməyin zəruriliyi haqqında fikirlər yeritməklə gec-tez bunun baş verməsi üçün zəmin hazırlamış olurdu: “Mən iki cür əlifba düşünmüşəm. Onlardan biri latın əlifba hərflərindən seçilərək tərtib edilməlidir ki, onu soldan-sağa yazmaq lazım gələcəkdir. İkincisi isə, hazırkı əlifbamız əsasında qurulmalıdır ki, onu hazırda olduğu kimi sağdan-sola yazmaq olar”.¹⁰⁸¹ Axundzadəyə görə səpdii toxumlar bir gün cücərəcək: “Məlumdur ki, 15 ilə yaxındır ki, bu fikrin toxumunu mən İranda (Qacarlarda – F.Ə.) və Osmanlı torpağında səpirəm. Şübhəsiz ki, bu toxum bizim xələflərimizin zamanəsində göyərəcəkdir”.¹⁰⁸² Axundzadənin gerçəkləşməsi üçün mücadilə verdiyi əlifba islahatı bir müddət sonra Qərb ideyalarının da təsiri altında türk-müsəlman xalqlarının bir çoxunda həyata keçirildi.

Axundzadənin Qərb mədəniyyətinin təsiri ilə irəli sürdüyü ideyalarından biri də “millət” anlayışını gündəmə gətirməsi və ona tərif vəməsidir. O, “millət” sözünü dini kimliyi əks etdirən “millət” anlayışı ilə deyil Avropa mütəfəkkirləri kimi, yalnız siyasi anlamdakı “millət” məfhumunu qəbul etmişdi. Məsələn, onun müxtəlif məsələlərlə bağlı vurğuladığı “ölmüş millət”,¹⁰⁸³ “Əgər padişah millətin atasıdır və millət onun övlətidir”,¹⁰⁸⁴ “bizim millətimiz”¹⁰⁸⁵ anlayışları artıq milli-dini bütünlükdən daha çox siyasi anlamda işlədilmişdir. Xüsusilə, o, “Kəmalüddövlə məktubları”nda açıq şəkildə yazırdı ki, Avropa dövlətlərində olduğu kimi millət dedikdə dini mənsubiyyət deyil, yalnız vətən və el təəssüblüyü mənası nəzərdə

¹⁰⁸⁰ Yenə orada, s.131

¹⁰⁸¹ Yenə orada, s.172

¹⁰⁸² Yenə orada, s.183

¹⁰⁸³ Yenə orada, s.148

¹⁰⁸⁴ Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.48

¹⁰⁸⁵ Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. III cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.212

tutulmalıdır.¹⁰⁸⁶ Başqa sözlə, Axundzadə avropalı mütəfəkkirlər kimi hesab edirdi ki, bir millətin əlamətləri dini xarakterli olmamalı, yalnız milli özünəməxsusluğu ifadə etməlidir. Bununla bağlı Tehranda nəşr olunan “Millət” qəzetinin redaktoruna yazdığı məqaləsində Axundzadə göstərirdi ki, “İran” millətinin əlaməti olaraq məscid şəklinin göstərilməsi doğru deyil. Axundzadə yazır: “Əgər “millət” sözündən məqsədin onun istilahi mənasıdırsa, əgər İran qövmünü nəzərdə tutubsansa, məscid İran qövmünə məxsus deyildir, bəlkə cəmi islam tayfaları məscid sahibidirlər”.¹⁰⁸⁷ Axundzadə yazırdı ki, millətin əlamətləri hər bir xalqın öz keçmişi ilə bağlı olmalıdır: “İslamiyyətdən qabaqkı İran qövmünün əlaməti Cəmşid taxtı, İstəxr qalası kimi qədim padşahların asarıdır. İslamiyyətdən sonrakı ən böyük asardan biri isə Səfəviyyə padşahlarıdır ki, isnaəşərilik məzhəbinə İranda rəvac verib, onun müxtəlif tayfalarını vahid milət halında nizama salmışlar və İranın ayrıca, müstəqil dövlət olmasına səbəb olmuşlar. Beləliklə, İran millətini tanımaq üçün sən gərək qırmızı mahuddan olan on iki guşəli qızılbaş tacının şəkli kimi elə bir əlamət tapasan ki, bir tərəfdən qədim fars padşahlarını aid olsun, digər tərəfdən isə Səfəviyyə padşahlarını xatırlatsın”.¹⁰⁸⁸

Birincisi, bu məqalədən hiss olunur ki, Axundzadə “millət” anlayışını yalnız Avropa alimlərinin baxışları əsasında qəbul edir. Bizcə, “millət” anlayışına avropalıların ortaya atdığı “millət” məfhumu çərçivəsində yüzdə-yüz, yanaşmaq doğru deyildir. Hər halda Qərb-Avropa xalqlarını “millət” edən əlamətlərlə, Şərq-İslam xalqlarını və o cümlədən də Türk-müsəlman xalqlarını “millət” edən əlamətlər arasında xeyli fərqlər mövcuddur.

İkincisi, burada Axundzadə Qacarlar dövlətini “İran” adı altında ümumiləşdirir, hətta “İran milləti”ndən bəhs edir ki, bu “İran milləti”nin də sən demə, qurucusu şiəlik məzhəbinə əsaslanan Səvəfilər olsa da, onun keçmişi həm də İslamaqədərki “fars padşahları” ilə bağlıdır. Şübhəsiz, Axundzadənin “millət”, o cümlədən

¹⁰⁸⁶ Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.128

¹⁰⁸⁷ Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.158

¹⁰⁸⁸ Yəni orada, s.158

“İran milləti” anlayışlarına bu cür baxışları yanlış olmuşdur. Çünki tarixən heç bir zaman “İran milləti”, “İran qövmü” olmamışdır və yoxdur da. Əgər burada məqsəd bir çox Avropa alimlər tərəfindən uydurulmuş “İran”, “Ariyan” anlayışları əsasında bir “millət” yaratmaqdırsa, o zaman eyni qayda da “Turan” anlayışı çərçivəsində də biz bu bölgənin xalqlarını “Turan milləti” kimi də ümumiləşdirə bilərik. Üstəlik, ən azı min il ərzində bu bölgənin hakim milləti Türklər, o cümlədən Azərbaycan türkləri olublarsa, deməli bu coğrafiyanın və onun xalqlarının “İran”dan çox “Turan” anlayışına sahib çıxması və “Turan milləti” kimi ümumiləşdirilməsi daha məntiqli olardı. Əgər Avropalı alimlər də “İran”ı deyil “Turani” qəbul etsə idilər, o zaman şübhə etmirik ki, Axundzadə də islamaqədərki fars padşahlarını, irançı zərdüştizmi deyil turançı Göy Tanrıçılığı təbliğ edər, Turan-Türk padşahlardan bəhs edərdi. Üstəlik, “İran milləti”nin qurucusu hesab etdiyi Səfəvilərin “şəlik” təəssübkeşliyinin əsil mahiyyətini dərk edərək İslam dini məsləhətində də həssaslığını itirməzdi. Başqa sözlə, Axundzadə bəzi hallarda Qərb-Rus ideyalarının gözübağlı tərənnümçüsü olduğu üçün, oradan əsən küləklərin zəhərli olub-olmamasını müəyyənləşdirmədən hərəkət etmişdir. Məhz bunun nəticəsi olaraq da, bu bölgənin qədim və minilliklər boyu hakim olan Türk-Turan xalqlarının, onların adət-ənənələrini və dini-fəlsəfi dünyagörüşünün deyil, Avropalıların məqsədli şəkildə ortaya atdığı “İran”, “Persian” anlayışları adı altında fars şahlarının, fars adət-ənənələrinin, fars dünyagörüşünün təbliğatçısına çevrilmişdir. Özü də bütün bunları edərkən də, məhz Avropanın “zəhərli” ideyalarına əsaslanmışdır. Hər halda Axundzadənin Qacarlar dövlətini “İran”, “İran milləti” adı altında təktərəfli olaraq farslaşdırması, eyni zamanda İslam dinindən imtina edilərək zərdüştliyə ya da qeyri-islami təriqətlərə üz tutulması məsələlərində maraqlı olmasının kökündə Qərb-Avropa-Rus ideyalarının tərənnümçüsü olması dayanırdı.

Axundzadənin Qərb mədəniyyətinin təsiri altında müdafiə etdiyi ideyalar arasında konstitusiyalı dövlətin olması və dinin

dövlətdən ayrılması məsələləri də xüsusi yer tutmuşdur.¹⁰⁸⁹ Qərb ideyalarının qızgın tərənnümçüsü olan Axundzadə hesab edirdi ki, Avropa maarifçilərindən Volter, Russo, Mönteskye, Mirabo və başqaları zülmü aradan qaldırmaq üçün, şaha müraciət etmək əvəzinə, xalqa üz tutaraq onları zalımlara qarşı mübarizəyə səslədiyi kimi, müsəlman ölkələrinin xalqları da eyni yolu tutmalıdırlar. “Hazırda Avropa ölkələrinin bir çoxunda mövcud olan konstitusiyalı dövlət quruluşu həmin filosofların fikirlərinin nəticəsidir”,¹⁰⁹⁰ - deyən Axundzadə bu fikrini Mirzə Yusif xanın “Yek kəlmə” kitabına yazdığı rəy-məqaləsində inkişaf etdirmişdir. Mirzə Yusif xan həmin əsərində bəzi Avropa ölkələrində olduğu kimi, müsəlman ölkələrində də ədalətli şahın əliylə şəriətə əsaslanan konstitusiyalı dövlətin qurulması fikrini irəli sürür. Həmin kitabı oxuyaraq öz rəyini bildiren Axundzadəyə görə yaxşı kitabdır, ancaq ölmüş millət üçün yazılmışdır. Avropalıların zalım krallarla mücadilə verərək konstitusiyalı dövlət yaratdıqlarını deyən Axundzadə, Mirzə Yusif xanın şəriət əsasında ortaya atdığı konstitusiyalı dövlət ideyasının gerçəkləşməsinin mümkünsüzlüyünü yazırdı: “Sizə elə gəlir ki, şəriət hökmlərinin köməyi ilə Fransa konstitusyonunu Şərqdə həyata keçirmək olar; yəni zülmü aradan qaldırmaq olar. Yox, qətiyyənlə belə deyil! Bu çətinidir və mümkün olan iş deyil! Əməvilər və Abbasilər əsri şəriətə daha yaxın idi. Zülmün və despotizmin binasını islamiyətdə əvvəlcə bunlar qoydular. Elə isə şəriət hökmləri var olduğu halda, zülm davam edir?!”.¹⁰⁹¹ Axundzadəyə görə çıxış yolu xalqın əlindədədir. Xalq özü şahı taxtdan salıb konstitusion dövlət yaratmalıdır: “Ədaləti yerinə yetirmək və zülmü aradan qaldırmaq ancaq yuxarıda dediyim şəkildə mümkündür; yəni millətin özü bəsirət və elm sahibi olmalı, ittifaq və yekdillik əsaslarını əldə etməli, sonra zalıma müraciət edərək deməlidir: Səltənət və hökumət büsətindən əl çək!.. Ondən sonra, özü zamanın vəziyyətinə uyğun olaraq qanun

¹⁰⁸⁹ Əhmədli Rafail. Azərbaycan dövlətçilik fəlsəfəsi. Bakı, Nurlan, 2008, s.122-123

¹⁰⁹⁰ Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.268

¹⁰⁹¹ Yenə orada, s.148

qoyub konstitusyon yazmalı və ona əməl etməlidir. O zaman millət yeni həyat tapacaq və Şərqi torpağı gözəl cənnət kimi olacaqdır”.¹⁰⁹²

Bizcə, konstitusiyalı dövlətin olması məsələsində də Axundzadə Avropa mütəfəkkirlərini təqlid etməklə kifayətlənmiş, yəni Şərqi xalqlarının, o cümlədən müsəlman, müsəlman-türk Şərqi xalqlarının bu məsələdə özünəməxsusluqlarını dəyərləndirə bilməmişdir. Bu anlamda Axundzadə həmin məsələ ilə bağlı bir çox hallarda haqlı olmasına baxmayaraq, yeni bir söz demədiyi üçün ciddi uğur qazana bilməmişdir. Başqa sözlə, Axundzadə son əsrlərdə gerilikçi, sxolastik mahiyyətli müsəlman ölkələrində yaşananları tənqid etməkdə, eyni zamanda da Avropa ölkələrinin müsbət cəhətlərinin mənimsənilməsi məsələsində haqlı olmaqla yanaşı, müsəlman xalqının müsbət cəhətlərini görməzdən gəlməklə və Avropadan gələn bütün ideyaları ideallaşdırmaqla xətalara yol vermişdir.

Məsələn, Axundzadəyə görə, konstitusiyalı dövlət üçün zəruri olan məsələlərdən biri dinin dövlətdən ayrılıqda tutulması idi ki, o, bununla bağlı islamaqədərki Türk dövlətlərində və İslam dönəmindəki türk-müsəlman dövlətlərində həmin məsələnin incəliklə öz əksini tapdığını bilməsi lazım idi. Yəni Axundzadə yalnız 18-19-cu əsrlərdə mövcud olan türk-müsəlman dövlətləri Osmanlı ilə Qacarlarda ruhaniliyin ön planda olmasından nəticə çıxarmamalı idi. “Xalqla dövlət arasında ayrılığın əsil səbəbi ruhanilərdir. Nə üçün? Buna görə ki, ruhanilər xalqın ruhuna və təbiətinə o qədər müsələt olmuşlar ki, camaat onların dediklərinə sorğu-sualsız itaət edir, ürəyində dövlətə nifrət bəsləyir”¹⁰⁹³ - deyən Axundzadəyə görə, ruhanilər xalqın “pənahlı”na çevrilib və nəticədə xalq dövlətə ikinci dərəcəli baxır. Üstəlik, dövlət məmurları ruhanilərin qarşısında özlərini nökr kimi aparırlar. Axundzadə yazır: “Xalqın mənafeyi, ölkə və vətənimizin abadlığı onu tələb edir ki, xalqla dövlət arasında birlik və mehribanlıq yaransın. Dövlət zahiri və həqiqi istiqlalıyyət əldə etsin. Təkcə özü

¹⁰⁹² Yenə orada, s.148

¹⁰⁹³ Yenə orada, s.255

xalqın pənahı olsun, ruhaniləri ölkəni idarə işlərində dövlətə şərik etməsin”¹⁰⁹⁴.

Şübhəsiz, Axundzadənin sadaladığı bu müsbət cəhətlərin əksəriyyəti türk ya da türk-müsəlman dövlətlərində olmuşdur. Ancaq bütün bunları görməzdən gələn Axundzadə hesab edirdi ki, əgər müsəlman ölkələrinin dinə münasibəti dəyişməyəcəksə, onda onlar heç vaxt Avropa ölkələri kimi mədəni inkişaf səviyyəsinə qalxmayacaqlar. Bu baxımdan Axundzadəyə görə Avropada olduğu kimi, müsəlman ölkələri də vətəndaşlara siyasi, hüquqi, mənəvi, dini sahələrdə azadlıq verməlidir: “Əgər cəmiyyət öz fərdlərinə fikir azadlığı verməzsə və onları ata-babasının və övliyanın qərar verdikləri şeylərlə kifayətlənməyə və bunlardan kənara çıxmamağa və ağıllarını mədəniyyət işlərində işlətməməyə məcbur edərsə, bu halda fərdlər yer əkən, məhsul toplayan və həç bir işi düşünmədən və fikir etmədən görün avtomatlar olurlar; və ya onlar dəyirman atlarına bənzərlər ki, hər gün müəyyən dairədə dolanurlar və öz vaxtında da arpa-saman yeyib su içər və yatarlar, sonra yenə oyanıb həməən dünənki dolandığı dünyanın axırına qədər təkrar edərlər. Və bu biçərə atların hərgiz xəbəri olmaz ki, dünyada çəmənələr, otlaqlar, çayırıqlar, çiçəklilər, meşələr, dağlar və dərələr vardır; əgər bağlı olmasaydılar, dünyada gəzərdilər və o könül açan yerləri görərdilər və dünya nemətlərindən tamamilə faydalanmış olurdular”¹⁰⁹⁵. Axundzadənin bu fikirlərinə istinadən Ənvər Əhmədov yazırdı ki, “maarifçiliyin əsas komponentlərindən biri olan fərdi azadlıq problemi, Azərbaycan maarifçilik fikrində ilk dəfə Axundov tərəfindən işıqlandırıldı... Axundov fərdi azadlığın zəruriliyini, sosial inkişafın əsas şərtlərindən biri kimi göstərirdi”¹⁰⁹⁶.

Ancaq bircə, bu məsələlərdə Axundzadə nə qədər haqlı olsa da, İslam dininə, Şərqi mədəniyyətinə (İran-Ariyanları çıxmaqla), Türk adət-ənənələrinə qarşı həddən artıq radikallığı, Qərb mədəniyyətinə,

¹⁰⁹⁴ Yəni orada, s.256

¹⁰⁹⁵ Yəni orada, s.207

¹⁰⁹⁶ Ахмедов, Э.М. Философия Азербайджанского просвещения. Баку: Азернешр, 1983, s.15

Qərb ideyalarına isə aludəçiliyi özünü büruzə verir. Ə.Əhmədova görə, “Axundov ölkənin “avropalaşmasına”, onun iqtisadi və mədəni cəhətdən dəyişərək yenilənməsində tam doğru bir yol kimi baxırdı”.¹⁰⁹⁷ Ancaq bəzi tədqiqatçılar doğru yazırlar ki, “məhz Avropanın rəasionalist skeptisizmi, ruslaşmış ziyalı Axundzadənin fəaliyyətinə yeni zəmin hazırladı və onun hiddətli tənqidlərinə bəraət qazandırdı”.¹⁰⁹⁸ Başqa bir müəllif yazır: “Ənənəvi olaraq formalaşmış düşüncələr və köhnə institutlardan tamamilə imtina etməsi, Axundzadəni bərişmaz bir inqilabçıya çevirdisə, Avropaya münasibətdə qeyri-tənqidi heyranlığı onu orijinallıqdan məhrum bir mütəfəkkir etdi... Axundzadənin qeyri-tarixi yanaşması, müasir Avropa düşüncə sistemləri və institutlarının, Qərbi Avropa cəmiyyətlərinə xas konkret tarixi proseslərdən hasil olan nəticələr olmasını nəzərə almağa imkan vermirdi. Bu tarixi şərtlərdən doğan məqamları kor-koranə köçürüb İran kimi bir İslam cəmiyyətinə sırımaq mümkünsüz idi”.¹⁰⁹⁹

Bizcə, çar ideoloqlarının təsiri altında həm Rusiya, həm də Qərb-Avropa ideyalarını mütləqləşdirib bunun fonunda “İran-fars millətçiliyi”ni dirçəltmək istəyən Axundzadənin bu tutumunu yalnız kor-koranəlik, qeyri-orjinallıq kimi deyil, eyni zamanda islamlığa və türklüyə daban daban zidd olması da ortadır. Digər tərəfdən, M.F.Axundzadənin bu məsələlərdə ən böyük yanlışlığı Avropa xalqlarının dövlətçilik ənənələri ilə Şərqi xalqlarının, o cümlədən müsəlman Şərqi xalqlarının (islamaqədərki dövrləri də nəzərə alaraq) dövlətçilik ənənələrini eyniləşdirməsidir. Hər halda konstitusiyalı dövlətin olması ya da dinin dövlətdən ayrı olması məsələsinin ən gözəl örnəkləri islamaqədərki və islam dönəmindəki əksər türk dövlətlərində mövcud olmuşdur. Hətta, Axundzadənin

¹⁰⁹⁷Yenə orada, s.13-14

¹⁰⁹⁸ Rəşidov, Zaur. Ənvər Əhmədovun tədqiqatlarında Azərbaycan maarifçilik fəlsəfəsi: tənqidi təhlil. “Metafizika” jurnalı, 5(4), Bakı, 2022, s.62; bax: Sanjabi, Maryam B. Rereading the enlightenment: Akhundzada and his Voltaire // Iranian Studies, 28:1-2, – 1995. – pp. 39-60.

¹⁰⁹⁹ Kia Mehrdad. Mizra Fath Ali Akhundzade and the call for modernization of the Islamic world // Middle Eastern Studies, Vol.31, No.3, 1995, s.444

tərifləyib göylərə qaldırdığı Sasanlar dövlətində belə din, yəni zərdüştlük-atəşpərəstlik dövlətdən ayrı olmadığı halda, əksər türk dövlətləri daim buna əməl etmişlər.

Fəlsəfi görüşləri. Axundzadənin fəlsəfi baxışlarında din məsələsinin qoyuluşu və materializmə meyillilik məsələsinə gəlincə, burada da düşündürücü məqamlar kifayət qədərdir. Buna ən bariz nümunə isə onun fəlsəfi əsəri hesab olunan “Kəmalüddövlə məktubları” və həmin kitabından sonra Mirzə Melkum xana, Manukci Sahibə, Cəlaləddin Mirzə və başqalarına yazdığı məktublardır. Təsədüifi deyil ki, Axundzadənin 1866-67-ci illərdə qələmə aldığı “Kəmalüddövlə məktubları” əsərinin qəhrəmanı Kəmalüddövlə də “İran”a, yəni Qacarlar dövlətinə səyahət edərək, burada “islami fanatizmi ifşa edir”. İndinin özündə də, əvvəllər də bir çox tədqiqatçılar Axundzadənin bu əsərdə İslamı olduqca sərt şəkildə tənqid etməsini başqa yerə yozmuş, məsələnin əsil mahiyyətinə varmamış, yaxu da varmaq istəməmişlər. Hazırda da Axundzadənin islama qarşı tutduğu radikal mövqeyin Azərbacan xalqının fəlsəfi fikir tarixində müsbət, yoxsa mənfi rol oynaması məsələsi öz həllini tapmamış qalır. Fikrimizcə, bu çox incə məsələdir və obyektiv şərhə ehtiyac var. Bu baxımdan Axundzadənin İslam dininə, bundan irəli gələn fəlsəfi-ideoloji düşüncələrinin fəlsəfi fikir tariximizə mənfi və ya müsbət təsirinin olması ayrıca tədqiqat tələb edir ki, biz burada bu məsələyə müəyyən qədər aydınlıq gətirməyə çalışmışıq.

Birincisi, o, həmin dövrdə ruhanilərin və despotik məmurların mənfi əməllərini İslam dininin adına çıxmaqda yanlışlığa yol vermişdi. Hər halda onların mənfi əməllərinə görə, nə İslam dini, nə də onun Peyğəmbəri günahkar ola bilməzdi. Doğrudur, İslam dininə inkarçı münasibət bəsləməsinə baxmayaraq, Axundzadə onu da yazırdı ki, bütün dinləri puç və əfsanə hesab edir, azadlıq və xoşbəxtlik dininin tərəfindədir. Ancaq bütövlükdə, bu bir gerçəkdir ki, Axundzadənin əsas tənqid obyektini bütün dinlər deyil, məhz İslam dini olmuşdur. İkincisi, Axundzadə “Kəmalüddövlə məktubları” əsərində və bir sıra məktublarında yazırdı ki, İslam dininə qarşı mübarizəni “İran” xalqının rifahı naminə aparır. Bu baxımdan farsların islamdan

öncəki dövrünün əzəmətindən, böyüklüyündən, cah-cəlalından söz açan Axundzadəyə görə, hicrətdən bəri isə “İran”ın başına yalnız müsibətlər gəlmişdir. Axundzadə yazır: “Ey İran, hansı sənin o şövkətin və səadətin ki, Kəymurəs və Cəmşid və Güstaşib və Nuşirəvan və Xosrov-Pərviz əsərində var idi?.. Əgərçi o növ şövkət və səadət Firəngistan (Avropa) və Yengi Dünya əhlinin bu əsrdə olan şövkəti və səadəti cənbində çıraq kimi hesab olunur gün müqabilində, lakin İranın bu halətinə nisbət nurdur zülmət müqabilində. Ey İran, o zaman ki, sənin səlätinin Peymani-fərhəngə əməl edirdilər, neçə min il dünyanın İrəmmisal səfhəsində əzəmət və səadət ilə kamiran oldular, xalq onların təhti-səltənətində neəmati-ilahiyyədən bəhrəyab olub, izzət və asayışda zindəganlıq etdilər və yoxsulluq bilməzdilər və salibəkəflik etməzdilər və həm daxili-məmləkətdə azad və həm xarici məmləkətlərdə möhtərəm idilər və İran padişahlarının şöhrət-şövkəti külli-afaqi tutmuşdu”.¹¹⁰⁰

Axundzadə “Kəmalüddövlə məktubları”nın əvvəlindən başlayaraq Sasanlar dövrünü cənnət kimi təsvir edir, fars şahlarını isə dünyanın yer üzərinə gəlib-getmiş ən ədalətli, cəsur, böyük fatehlər kimi qələmə verir. Sasanilər dövrünün “ədaləti”ndən, “hüquq”undan, “qayda-qanunun”dan bəhs edən Axundzadəyə görə “İran”ın bu cür möhtəşəm əsərləri İslam dini meydana çıxdıqdan sonra tamamilə məhv edilmiş, ancaq yunanlar tərəfindən bəziləri qorunub saxlanmışdır. Bir sözlə, mütəfəkkir farslardan, fars şahlarından elə danışır ki, bu zaman fars şairi Firdovsinin “İran” məddahlığından və ərəb-türk düşmənçiliyindən çox da fərqlənmir. Axundzadə yazır: “Peymani-Fərhəngin (“Əhdi-hikmət”-F.Ə.) əhkamının nəticəsindən idi ki, səlätini-fürs (fars sultanları-F.Ə.) aləmdə namdar (məşhurlaşdılar-F.Ə.) oldular və milləti-fars bərgüzideyi-miləli-dünya idi (fars milləti dünya millətlərinin ən sayılanı idi-F.Ə.) və cahanyana aşikardır ki, dövr-qədimdə səlätini-fürsun ərseyi-mülki nə vüsətdə idi”.¹¹⁰¹

Bəs necə oldu türk Axundzadə fars Firdovsinin yolunu tutdu? Axundzadə “Kəmalüddövlə məktubları”nı bitirdikdən bir müddət

¹¹⁰⁰ Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.20

¹¹⁰¹ Yenə orada, s.22

sonra, İsakov adlı birisinə yazdığı məktubda “Firdovsinin yolu”nu tutmasını belə izah edir ki, ondan qabaq İslam dininin “mənfur din” olmasını yalnız “Şahnamə”nin müəllifi görə bilmişdir. Axundzadə yazır: “Bu cəhətdən təkcə Firdovsi müstəsnaqlıq təkil edir və o öz dühası ilə, həqiqətən, kəşf edə bilmişdir ki, Şərq xalqlarının bu qədər böyük bədbəxtliyinin səbəbi ərəblər və onların insan həyatına uyğunlaşmayan mənfur dinidir. Firdovsi isə dövründə onu əhatə edən müasirlərin müdhiş fanatizmi vasitəsilə sıxışdırıldığına görə, öz fikrini ehtiyatla, guya öz əqidəsi kimi deyil, ərəb ordularına qarşı vuruşlarda sonuncu İran şahı Yezdgürdün sərkərdəsi olan Hürmüzd şah oğlu Rüstəmin əqidəsi kimi ifadə etmişdir. Məhz buna görə də, Firdovsinin əqidəsi bizim günlərə qədər mütəfəkkirlərin diqqətini özünə cəlb edə bilməmişdir. Yalnız Kəmalüddövlə (yəni Axundzadə – F.Ə.) hazırkı əsrdə Firdovsinin fikrini başa düşərək, onu parlaq bir şəkildə inkişaf etdirmişdir”.¹¹⁰²

Firdovsinin yolunu parlaq şəkildə davam etdirməsini iftixarla qeyd edən Axundzadənin “Kəmalüddövlə məktubları”nı yazmasının kökündə Avropaya lazım olan “İran-Fars” kimliyinin dirçəlişi və bunun müqabilində islam dinini (ərəbləri), türk-müsəlman dövlətlərini (türkləri) isə ağaşılınması idi. Necə ki, vaxtilə fars şairi Firdovsi ərəblər qədər türklərə də nifrət bələmişdir, Axundzadə də Avropa-Rus ideoloqlarının təsiri altına bu xətti davam etdirmişdir. Bu anlamda da Axundzadə fars Firdovsinin islama qarşı düşmənçiliyini Rüstəmin yeni obrazı olan Kəmalüddövlənin yolu ilə davam etdirir və bunu, özü də gizlətmir: “Siz elə güman etməyin ki, müsəlmanların Kəmalüddövlənin ideyalarını mənimsəməsi və onun nəzərdə tutduğu məqsədin əldə edilməsi üçün əsrlər keçməlidir. Əksinə, əksəriyyətinin savadsız olmasına baxmayaraq, islamizmin yalan olmasına dair bu kimi ideyalar kütlə arasında çox sürətlə yayıla bilər”.¹¹⁰³

“İran”ın islamaqədərki əzəmətini, fars şahlarının bənzərsizliyini tərifləyib qurtardıqdan sonra Axundzadə yazır ki, İslam dini bu ölkəyə qədəm qoyandan bu dövətdə hər şey dəyişdi, “İran” öz keçmiş

¹¹⁰² Yəni orada, s.272

¹¹⁰³ Yəni orada, s.274

şan-şövkətini itirdi: “Heyf sənə, ey İran, hamı bu dövlət, hamı bu şövkət, hamı bu səadət? Ac, çılpaq ərəblər səni min iki yüz həştad ildir bədbəxt etdilər. Sənin torpağın xarəbədər və əhlin nadandır və sivilizasiyonu - cahandan bixəbərdir və azadiyyətdən məhrumdur və padşahın despotdur və despot zülmünün təsiri və üləma fanatizminin zoru sənin zəf və natəvanlığına bəis olubdur və sənin qabiliyyətini künd edibdir və cövhəri-əqlini paslandırır... yüz-yüz illər keçəcəkdir ki, sən rəvnəqə düşməyəcəksən və asayişə və səadətə çatmayacaqsan və sivilizasiyon tapan millətlərlə bərabər ola bilməyəcəksən”.¹¹⁰⁴ Maraqlıdır ki, “İran”da farslar qeyri-qanuni hakimiyyətə gətirildikdən sonra sivilizasiyadan çox uzaqlaşdı və bu gün də çox uzaqdır. Ancaq bütün Türk dövlətlərində az-çox inkişaf var və bu müsbət proses davam etməkdədir.

Qeyd edək ki, fars şairi Firdovsi “Şahnamə” əsərində İslam dinini və onun peyğəmbərini farslara bədbəxtlik gətirən amil kimi irəli sürmüşdür ki, Axundzadə də “Kəmalüddövlə”də, “ey İrani-biçarə, Firdovsi rəhmətullah sənin bu gününü səkkiz yüz il bundan irəli ilham ilə bilib, Hüzmüzd şahın oğlu Rüstəmin dilindən xəbər verir”-deyərək,¹¹⁰⁵ fars şairindən bol-bol misalar gətirir. Onun sözlərinə görə, “İran” milləti ərəblər və türklərin hakimiyyəti dövründə bir-birinə qarışmış, fars, türk və ərəbdən ibarət yeni bir millət meydana gəlmişdir.¹¹⁰⁶ Ona görə də ərəblərin farslara üstün gəlməsi ilə Sasanların bəxtinin sönməsini, indən belə hakimiyyətdə türklərin və ərəblərin olacağını ürək ağrısı ilə yazan Firdovsi, Rüstəmin dili ilə ərəbləri kərtənəkələ yeyən, dəvə südü içən ac və çılpaq bir xalq kimi qələmə verir.¹¹⁰⁷

Axundzadədə yaranan bu “farsçılıq”, “fars təəssübkeşliyi” və islam düşmənçiliyinə birmənalı yanaşmaq mümkün deyildir. İlk baxışda aydınlaşdırmaq olmur ki, o, bir sıra ideyalarını (yeni əlifba məsələsi, sivil millət və s.) həyata keçirmək üçün mü “fars

¹¹⁰⁴ Yenə orada, s.23

¹¹⁰⁵ Yenə orada, s.24

¹¹⁰⁶ Yenə orada, s.24-25

¹¹⁰⁷ Yenə orada, s.26

təəssübkeşi” olub İslamı tənqid edir, yoxsa doğrudan da birdən-birə “fars olduğunu” anlamış və “İran” xalqının nicatı yolunu tutmuşdur. Hər halda, məlum əsərində Axundzadənin Sasanilərin keçmiş əzəməti məsələsində, o cümlədən İslam dininə və türklərə münasibətdə tamamilə obyektiv olmasını söyləmək çətindir. Axundzadəyə görə, İslam dinini qəbul etdikdən bu zamana qədər “İran” xalqının başına elə müsibətlər gəlibdir ki, dünyanın başqa bir xalqını başına belə müsibətlər, bəlalar gəlməyib. Axundzadəyə görə Ərəb Xilafətindən başlamış Deyləmilər, Qəznəvilər, Samanilər, Səlcuqlar, Atabəylər, Xarəzmşahlar, Çingizlər, Teymurilər, Şeybanilər, Çobanilər, Ağqo-yunlular, Qaraqoyunlular, Səfəvilər, Əfqanilər, Əfşarlar, Zəndillilər, Qacarlar və başqaları “İran”ı ancaq talan edib və dağıdıblar.¹¹⁰⁸

“Əhli-İranın bu günə bədbəxtliyinə səbəb ərəblər oldu”¹¹⁰⁹ - deyən Axundzadə yazır ki, özlərini peyğəmbər övladı adlandıran ərəblər hər yerdə “İran” xalqının qabağını kəsərək deyirlər: biz işləyə bilmərik, müftə yeməliyik, çünki sizi bu günə salan babaların övladlarıyıq. Axundzadə ərəblərin dilindən yazır: “Padişaha maliyyat ver, füqəraya fitrə və zəkat ver, qurban kəs, yüz qızıl, ya iki yüz qızıl xərc elə, get həcc qıl, ac ərəbləri doyur və qazandığının beşdə birisini də mənə ver”.¹¹¹⁰ Axundzadəyə görə, belə bir vəziyyətdə “İran” xalqı onu zəlil günə qoymuş islam dini uğrunda baş-döşünə döyür, şaxsey-vaxsey naləsini göyə qaldırır və bunun səbəbini soruşanda deyir ki, bəs, min iki yüz bir neçə il bundan əvvəl beş-on ərəbi, beş-on ərəb Kufə səhrasında qırıbdır.¹¹¹¹ Bütün bunların “İran” xalqı üçün ancaq bədbəxtlik gətirdiyini iddia edən Axundzadəyə görə, islam qanunları buraya ayaq açıdığı gündən indiyə qədər guya yalnız despotizm hökm sürmüşdür. Axundzadə yazır: “Fransa və ingilis məmləkətlərində eşşəkləri və atları və öküzləri dəxi vurmaq və incitmək qədəğəndir, amma İran məmləkətində despotun fərmanı ilə, hətta cəlilüşşə ümərənin ayaqlarını fələqqəyə qoyub çubuq vururlar və bir neçə

¹¹⁰⁸ Yenə orada, s.29-30

¹¹⁰⁹ Yenə orada, s.30

¹¹¹⁰ Yenə orada, s.34

¹¹¹¹ Yenə orada, s.35

vaxtdan sonra genə bu rüsvay olunmuş ümərardan vəzirlər və sərdarlar qayırlar və onlardan ixlas və iradə təvəqqö edirlər və bu biçarə ümərannın təbiətlərində despotun təhəkkümü təsirindən bir tövr rəzalət və übudıyyət və biqeyrətlik hasil olubdur ki, çubkarlığı özlərinə hərgiz ar bilməzlər və bu növ zillət və rüsvaylıqdan sonar genə bu dünyada zindəganlığa talib olurlar”.¹¹¹²

Axundzadəyə görə İslam dini “İran” xalqına heç bir xeyir verməmişdir: can və mallarını mühafizə etməmiş; torpaqlarını düşmənlərdən qorumamış; şəfəxanalar və mədrəsələr açmamış; ticarətlərin və kasıbkarlıqlarına rəvnəq verməmiş; xarici məmləkətlərdə və əcnəbi xalqlar arasında hörmətlərini artırmamış; ölkədə ədalət və qanunlar yaratmamışdır.¹¹¹³ Üstəlik, insana məxsus iki azadlıq (ruhani və cismani azadlıq) var ki, islam dini onlardan birini İran xalqının əlindən alıb: “Bizim ruhani azadlığımızı islam dininin başçıları əlimizdən almış, bizi bütün ruhani işlərdə tamamilə öz əmr və nəhylərinə tabe və alçaq kölə etmişlər və bizim bu maddəyə heç bir müdaxilə etmək ixtiyarımız yoxdur”.¹¹¹⁴ Axundzadə daha sonra yazır: “Ey Cəlalüddövlə! Sən bilirsen ki, idarə və politika elminin təhsili İranda mümkün deyil, vacibdir ki, Avropaya səfər etmək və orada təhsil ələmək. Aya, bu mümkündürmü? Necə səfər etmək və kafirlərlə görüşüb tanış olmaq. Aya, fanatik və şarlatan üləma bu işə razı olarmı? Aya, bu puç əqidələr bu işə fitva verərmı? Və külli-əhli-İran elə zənn edir ki, onlardan danatər ələmdə heç taifə yoxdur. Ondən ötrü ki, olar axirət elmindən guya bəhrəvərdirlər və axirət elmindən başqa üləm bifaidə və əbəsdir. Mükərrər Təbriz xalqından eşidirəm ki, deyirlər: firənglər vaqəən üləmi-suriyyədə, yəni dünyəviyyədə tərəqqiyi-küllü edibdirlər, çifayda üləmi-mənəviyyədə, yəni diniyyədə qəfələtdə və zülmətdədirlər. Biçarlərin bu iştibahlarına səbəb zalim molla və vaizdir”.¹¹¹⁵

¹¹¹² Yəni orada, s.37

¹¹¹³ Yəni orada, s.42

¹¹¹⁴ Yəni orada, s.43

¹¹¹⁵ Yəni orada, s.45

Bizcə, Axundzadə bu məsələlərdə əsasən haqlı olsa da, ancaq problemi xeyli dərəcədə şişirdərək həm İslam dini, həm də Türk dövlətləri, o cümlədən Qacarlar dövləti haqqında haqsızlıqlara yol verir. Çünki İslam dini və Türk dövlətləri heç bir elmin, o cümlədən də idarə və politika elminin öyrənilməsinə nə ölkə daxilində, nə də onun xaricində qadağan qoymamışdır. Axundzadə yaxşı bilməli idi ki, Qacarlar dövlətində Abbas Mirzə, Mirzə Tağı xan və başqaları gənclərin ölkə daxilində və Avropada təhsil almasına hər cür şərait yaratmışdılar. Bütün bunları bildiyi halda, Axundzadənin İslam dini qədər Qacarlar dövlətini də pisləməsi, üstəlik Qacar Türk şahının taxtdan salınmasını arzu etməsi başa düşülən deyildir: “Bu sözdən despot xürsənd olmasın ki, İran əhli qəfəltədə qalcaq, o da qoyun kimi bu avam xalqın içində bizaval səltənət edəcək. Belə deyil, keçənlərin tarixinə nəzər etsin, görsün ki, hansı despot silsilənin İran səltənətində davamı olubdur? Madam ki, etiqadati-puç xalqın xəyalında çağırır, ya bir zirək Bab çıxar, ya bir huşyar sahibi-məzhəb peyda olur, bu elmsiz və cinə və şeytana və fəriştəyə və möcizə və kəramətə və külli-xəvariqi-اداتə inanan xalqı bir saatda özünə girəvidə edər və despotu aradan götürər. Aya, padişaha tapança atan babilər, nə məlumdur ki, dübarə bir belə əməli-qəbihə iqdam etməyələr?”¹¹¹⁶

Axundzadəyə görə bütün bunların baş verməməsi, yəni səltənətin davamı və silsilənin bəqası üçün padşah millətlə ittifaq edib vəkili-millət kimi parlament, məhkəmələr, məktəblər açmalı, sivilizasiya dairəsinə qədəm basmalıdır. Ən əsası odur ki, bütün bunları da “İran” padişahı Avropa dövlətlərinin zəmanətində etməlidir. Ancaq indiki halda “İran” xalqı Qacar şahına qorxudan itaət edir, çünki xalqla şah arasında heç bir ittifaq, qarşılıqlı etimad yoxdur. O, yazır: “Bərfərz ki, bu saatda İran xalqı padişaha itaət göstərir, aya, heç bir İran əhli var ki, padişaha məhəbbəti olub onun səltənətinin davamına və silsiləsinin bəqasına xahan olsun? Ondan ötri ki, padişah millətin mənafeyi üçün səltənət etmir, fəqət öz əğrazi-nəfsaniyyəsi üçün padişahlıq edir və millətə tərbiyə vermək ilə və onun hüsni-halına və hüsni-övrəinə ehtimam göstərmək ilə onu özünə mürid

¹¹¹⁶ Yenə orada, s.47

eləmir və onu özündən uzaq salır”.¹¹¹⁷ Axundzadə iddia edirdi ki, artıq Avropa dövlətləri bu məsələləri həll edib, yəni xalqla ittifaq bağlayıb onlara bir çox hüquq və azadlıqlar verdiyi halda, müsəlman dövlətlərində, o cümlədən Qacarlarda ruhanilərlə despotlar birləşib xalqa olmazın zulmlər verirlər.

“Kəmalüddövlə məktubları”nı yazmaqda Axundzadənin hədəfində iki məqsəd olmuşdur: 1) İslam dininin gözdən salınması və bunun müqabilində zahirən islamla bağlı, ancaq əslində qeyri-islami cərəyanların yaranmasına səbəb olmaq hətta, zərdüştiliyin dirçəldilməsi, 2) Türk Qacarlar səltənətinin devrilərək əvəzində islam dininə düşmən münasibət bəsləyən farsdilli zümrənin (İran-fars millətçilərinin) hakimiyyətə gətirilməsi. Bu iki məsələ həmin əsərin əsas ana xəttidir. Əslində Axundzadənin filosofluğu da, yəni fəlsəfənin əsas məsələlərinə münasibət bildirməsinin kökündə də ilk növbədə, islam dininin “ifşa”sı mühüm rol oynamışdır. Bizcə, o, sadəcə bu niyyətini pərdələmək üçün həmin əsərinin girişində yazır ki, heç bir din və məzhəbi islamdan üstün tutmur, əksinə bəzi cəhətlərinə görə onu digər dinlərdən üstün tutur, amma yenə də bütün dinləri (deməli, islam dinini də) puç və əfsanə hesab edir. Çünki o, mövcud dinlərdən heç birinin axirətdə qurtuluşa səbəb olacağına inanmır və yalnız bu dünyada insanı azad və xoşbəxt edəcək dinə tapınır.¹¹¹⁸ Axundzadənin bir tərəfdən İslam dinini guya, yeri gələndə digər dinlərdən üstün tutması, ancaq daha sonra onu da puç və əfsanə hesab edərək yeni bir din axtarışında olmasından bəhs edib yenidən islamlığı hədəf alması doğru bir yanaşma hesab oluna bilməz. Bütün hallarda, bu məsələlərdə Axundzadənin subyektivliyə yol verməsi danılmazdır.¹¹¹⁹

Zərrə qədər də şübhə etmirik ki, Axundzadənin əsil məqsədi birmənalı şəkildə İslam dininin xalqın nəzərində nüfuzdan salınaraq Qacarlarda aradan qaldırılması və onun yerinə Babilik ya da ona oxşar bir dini məzhəbin meydana çıxması olmuşdur. Yəni Axundzadə nə yolla olursa olsun fars şairi Firdovsi kimi, İslam dininin “İran”

¹¹¹⁷ Yenə orada, s.47-48

¹¹¹⁸ Yenə orada, s.30

¹¹¹⁹ Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, 4-cü cild. Bakı, Elm, 2011, s.520

xalqının nəzərində salmaq uğrunda mücadilə vermiş, bunun üçün də bir çox məsələlərdə haqlı ya da haqsız olub olmamasından asılı olmayaraq onu əsas hədəf olaraq seçmişdir. Bir sözlə, hədəfdə həm islam dininin nüfuzdan salınaraq yeni bir məzhəbin inşası, həm də Türk Qacların devrilərək farsdilli İran miillətçilərinin səltənətinin bərqərar olması idi.

XIX əsrdən başlayaraq Qacarlarda millətçilik və irqçiliyin formalaşması üzrə tədqiqatlar aparan Rza Ziya-İbrahimi M. F. Axundzadəni və digər iranpərəst müəllifləri nəzərdə tutaraq yazırdı: “XIX əsrdə Avropanın proqresi fonunda İranın geriliyinin səbəblərini dərk etməyə çalışan millətçi müəlliflər, Avropanın elmi pozitivizmin eyforiyası altında Qərbin istənilən elmi nəticəsini həqiqət kimi qəbul etməyə hazır idilər və İslama nifrət fonunda arıçilik və zərdüştilərin əqidəsini önə çəkirdilər... Onlar Avropa ilə bərabərhüquqlu şəkildə tənqidi dialoq aparmadan, Avropanın hər məsələdə həqiqəti bəyan etdiyinə inanaraq, onu ancaq layiqincə təqlid edə bilirdilər. İran tarixi və İslama qarşı ənənəvi qərəzli mövqə buradan qaynaqlanmaqdadır...”¹¹²⁰ Rza Ziya-İbrahimiyə görə iranpərəst millətçi yazarlar, o cümlədən M.F.Axundzadə “İran”ın İslamdan əvvəlki keçmişinə və iranlıların ərəb semitlərdən irqi cəhətdən üstünlüyü düşüncəsinə istinad etməklə, İranın ləyaqətini xilas etmiş oldular: “Əslində İranın tənəzzülünün göstəricisi olan bu fikirlər qeyri-adi dərəcədə ürəyə yatan idi. Çünki, belə yanaşma mürəkkəb ictimai-tarixi hadisələri çox sadə formada izah etmək imkanı verir və eyni zamanda iranlıların hər hansı çatışmazlıqlarına da bəraət qazandırır... Millətçilərin yaradıcılıqlarında ərəb obrazı vudu kuklası rolunda çıxış edirdi...

¹¹²⁰ Zia-Ebrahimi Reza. ‘Arab invasion’ and decline, or the import of European racial thought by Iranian nationalists // *Ethnic and Racial Studies*, Vol.37, No.6, 2014, s.1053 (Burada Rza Ziya-İbrahimiyə aid bütün sitatlar Zaur Rəşidovun aşağıdakı məqaləsindən götürülmüşdür: Rəşidov Zaur. M.F.Axundzadənin “Həkim-i-İngilis Yuma cavab”ı və ya qeyri-mütəbiq iki Yuma yek cavab məktubu”. “Din araşdırmaları” jurnalı, № 2(9), Bakı, 2022, s.57-80)

Ona lənət yağdıran millətçilər, bir növ İranın Avropa ilə müqayisədə geri qalması rüsvayçılığından da xilas olmuş olurdular”.¹¹²¹

Beləliklə də, İslam dininə, o cümlədən ərəbçiliyə və türkçülüyə qarşı olan İran millətçiliyinin formalaşmasında M.F.Axundzadə öncül rol oynamışdır. Rza Ziya-İbrahimi yazırdı: “1860-cı illərdən başlayaraq Qacarların ətalətinə qarşı əks təsir qismində Mirzə Fətəli Axundzadənin (1812-1878) başçılıq etdiyi bir qrup ziyalı, modernləşmə müzakirələrində getdikcə daha radikal mövqe tutmağa başladılar. Onların əsrlərində İranın keçmiş yeni formada işıqlandırılır və onun gələcəyinin necə olmasından bəhs edilirdi. Onlar bununla ideoloji İran millətçiliyinin əsaslarını qoymuş oldular”.¹¹²²

Bizcə də, “Kəmalüddövlə məktubları” əsərinin ikinci məktubla bağlı bölümündə Axundzadənin “İran millətçiliyi”nin əsil mahiyyəti tamamilə ortaya çıxmışdır. Belə ki, əvvəlcə burada Qacarların hakimiyyətdən getməsi naminə Babilərin bütün hərəkətlərinə haqq qazandıran Axundzadə daha sonra İslam dini ilə bağlı əsil mahiyyətini ifadə etmiş olur. Şübhəsiz, o, bütün bunları edərkən də çox ustalıqla öz anlamında ciddi “sübut və dəlillər”lə çıxış edirdi.

Məsələn, Axund Molla Sadıq adlı birisinin Təbrizdə cümə xütbəsində 17-ci əsrin məşhur ilahiyyatçısı Əllamə Məhəmməd Bağır Məclisinin əsərlərinə (Onun “Təzkirat-ül-əimmə” (“İmamların təzkirəsi”), “Eyn əl-həyat” (“Həyat çeşməsi”), “Mişkat əl-ənvar” (“Nurlar taxçası”), “Həyatü-l-qülub” (“Qəlblər həyatı”) və Qurana, hədislərə istinadən yazılmış yüzdən artıq əsərində İslam dini təlimi şəi təfsirində təbliğ olunurdu),¹¹²³ xüsusilə də “Həqqül-Yəqin” kitabına istinadən cəhənnəmə düşəcək

¹¹²¹ Zia-Ebrahimi Reza. ‘Arab invasion’ and decline, or the import of European racial thought by Iranian nationalists // *Ethnic and Racial Studies*, Vol.37, No.6, 2014, s.1058-1059

¹¹²² Zia-Ebrahimi Reza. Self-Orientalization and Dislocation: The Uses and Abuses of the “Aryan” Discourse in Iran // *Iranian Studies*, V.44, No.4, 2011, s.494-465

¹¹²³ Azərbaycan fəlsəfə tarixi. II cild. Bakı: “Elm” nəşriyyatı, 2014, s.566

müsəlmanların vəziyyətini təsvir etməsini,¹¹²⁴ Axundzadə çox böyük məharətlə İslam dininin əleyhinə istifadə etməyə çalışmışdır. Çünki Molla Sadiq, Əllamə Məclisinin həmin kitabına istinadən deyir ki, bu dünyada bir səhv iş görən insan bu pis əməlinə görə, o dünyada dəfələrlə yanıb yenidən əvvəlki halına qaytarılacaq. Bu dünyada səhv edib o dünyada dəfələrlə yanmaq istəməyən müsəlman da **cəhənnəm qorxusu** ilə elm və sənaye öyrənmir, digər millətlərlə söhbət etmir. Axundzadəyə görə, əgər Allah adılırsə, ancaq bu məsələdə ədalət prinsipi gözlənilir. Çünki əgər bir müsəlman bu dünyada bir yanlış iş görübsə o dünyada da bunun müqabilində bir cəza verilməlidir. Ancaq bu dünyada etdiyi hər bir səhvə görə insan axirətdə dəfələrlə yanacaqsa, o zaman bu dinin özü də onun Allahı da ədalətli deyildir. Axundzadə yazır: “Əgər cəhənnəm doğrudur, xaliqi-rəhim və adil, nəzərdə bir vücudi-naməhbub, bir vücudi-məkrüh və zalim görünür və əgər yalandır, bəs ey vaizlər və ey alimlər və ey şarlatanlar, niyə biçarə avamı pərvərdigarı-aləmin nimətindən məhrum edirsiniz? Niyə onun eysini təlx eləyirsiniz? Niyə onu cəhənnəm qorxusu ilə qoymursunuz sair millət ilə müləqat edə və ülum və sənayə öyrənə? Dünya gör-götür dünyasıdır, siz bu biçarə avamı bu növ pərpuçat ilə qoymursunuz niməti-ilahidən bərxudar olmağa. Nəğməmat çalma, haramdır; nəğməata qulaq asma, haramdır; nəğməat öyrənmə, haramdır; teatr, yəni tamaşaxana qayıрма, haramdır; teatra getmə, haramdır; rəqs etmə, məkrühdür; rəqsə tamaşa etmə, məkrühdür; saz çalma, haramdır; saza qulaq asma, haramdır; şətrənc oynama, haramdır; nərd oynama, haramdır; rəsm çəkmə, haramdır; evdə heykəl saxlama, haramdır”.¹¹²⁵

Gördüyümüz kimi, Axundzadə bu məsələləri elə bir formada ortaya qoyub izah edir ki, ilk baxışda onun haqlı olduğu şübhə doğurmur. Bu anlamda, burada da doğru ifadə edir ki, bütün bu sadalananlar orta vəziyyətdə icra olunsalar heç bir problem olmaz. Çünki insanın təbiətində hüzn qədər fərəhin də öz yeri vardır ki, əgər

¹¹²⁴ Quliyev İbrahim. Əllamə Məclisi və onun “Biharül-ənvar” əsərinin hədis tarixində yeri. Bakı, “Nurlar” NPM, 2018

¹¹²⁵ Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.52

fərəh qüvvəsi yetərinə olmasa adamın müvazinəti olmaz. Deməli, insanlar elm və əxlaq əsasında işlərini görməlidirlər, cəhənnəm qorxusu ilə deyil. Bununla bağlı Axundzadə yazırdı ki, kim düşünürsə müsəlmanlara cəhənnəm qorxusu ona görə lazımdır xalqın malını əlinə düşəndə yeməyə, özgənin qızına, arvadına sataşmaya və s. bütün bunlar da çox vaxt söz olaraq qalır. O yazır: “Tamam oğrular, quldurlar və qatillər əvamünnasdan və cəhənnəmə inanan kəslərdən zühur edər. Heç ürəfadən oğru, ya quldur, ya qatil görübsənmi? Afriqiyyədə cinsi-bəşərdən ətfali-xurdsali-zükuru tutub, eyni qəsavəti-qəlb ilə xacə edib məmaliki-islamiyyədə heyvanat kimi satanlar və onları iştirə edənlər, tamam cəhənnəmə etiqaad edənlərdirlər və bu ətfali-məsümənin bədbəxt olmaqlarına səbəb üqəla müsəlmanlardan olan şütəriləridirlər ki, həcc mövsümündə və sair məqamlarda onların iştirasına talib olurlar”.¹¹²⁶ Bir sözlə, Axundzadə belə qənaətə gəlir ki, İslam dinindəki cəhənnəm qorxusu müsəlmanları nəinki düz yola yönəldir, tam əksinə daha da pis əməllərə sürükləyib aparır. Ona görə də, cəhənnəm qorxusu ilə müsəlmanlara nə qadağalar qoymaq, nə də onların hüquqlarını əllərindən almaq doğru deyildir.

Axundzadə cəhənnəm qorxusu məsələsinin şərhindən sonra, Molla Sadıqın vəzində Əllamə Məclisinin “Həqqül-yəqin” kitabına istinadən imam Mehdiyin adı ətrafında formalaşmış rəvayətlərə, onun adından sui-istifadə olunmasına toxunmuşdur. Axundzadə iddia edir ki, tarixi bilgilərə görə 11-ci imam Həsən Əsgərin ya oğlu yox imiş, ya da olmuşsa da uşaq ikən qətl olunubmuş. Ancaq din adından çıxış edən şarlatanlar başqa bir əfsanə uydurublar. Molla Sadıqın vəzində də Əllamə Məhəmməd Bağır Məclisiyə istinadən iddia olunur ki, Həsən Əsgərin oğlu imam Mehdi qeybə çəkilibdir və dünyada zülm dolub-daşanda zühur edəcəkdir. Hətta, 11-ci imam Həsən Əsgəri iddia edir ki, imam Mehdi və digər imamlar ananın rəhmindən deyil budundan dünyaya gəliblər. Axundzadə Kəməülüddövlənin dilindən yazır ki, bütün bunlar cəfəngiyyatdan başqa bir şey deyildir: “Əzizim Cəlalüddövlə, bu hər cür əfsanədən və hər qism möcüzədən də mənasızdır. Ancaq bunu on birinci imam Həsən Əsgəri həya etməyib

¹¹²⁶ Yenə orada, s.53

deyir və Səfəvilər əsrində din rəhbərlərinin ən məşhuru olan axund Molla Məhəmməd Bağır Məclisi də ar etməyib bunu təsdiq edir. Keçmiş alimlərin bir sıra əsərləri ilə ona çatmış müxtəlif xəbərlər əsasında bunu müsəlman vaizləri, utanmadan daima məscidlərin minbərlərindən xalqa elan edirlər. Budur, insanı onun vasitəsi ilə bu cür cəfəngiyyətə inandıran düşüncəsizlik”.¹¹²⁷

Axundzadəyə görə, Həzrət Nuhun təqribən min il, Həzrət Loğmanın üç min il yaşaması, ya da Həzrət Xızrın daim yaşar olması kimi fikirləri nə qədər cəfəngdirsə, imam Mehdimin də qeybə çəkilib bir gün zühur etməsi eyni dərəcədə yalandır. Bu anlamda da, İmam Cəfəri Sadiqin iddia etdiyi kimi, imam Mehdimin iki qeybəti olacaqdır: birisi qısa ki, adına qeybəti-suğra deyirlər; birisi uzun ki, adına qeybəti-kübra deyirlər, heç bir elmi əsası yoxdur.¹¹²⁸ Axundzadə yazırdı: “Ey Cəlalüddövlə, madam ki, sən və sənin həmməzhəblərin, elmi-təbiətdən və elmi nücumdan xəbərdar deyilsiniz və madam ki, xəvariqi-adatai və möcüzati mümtəni və qeyri-məqdur bilməyə sənin və həmməzhəblərin əlində bir qaideyi-elmiyyə yoxdur, sən və onlar həmişə xəvariqi-adatai və möcüzatai və caduyə və sehrə və mələikəyə və cinnə və şeyatinə və divə və pəriyə və sair bu qəbil mövhumatə inanacaqsınız və həmişə cəhəldə qalacaqsınız”.¹¹²⁹

Məhz bu məsələyə münasibətini ifadə edərkən də Axundzadə real aləmin mövcudluğunu, özü də özbaşına mövcud olduğunu, öz qanunu ilə, yəni öz vücudunda bir başqa xarici vücuda möhtac olmadan mövcudluğunu irəli sürmüşdür.¹¹³⁰ Burada o materializm mövqeyindən çıxış etməsi ilə yanaşı, ancaq bu düşüncəsində daha çox bütün kainatı vahid qüvvə kimi qəbul edən Ə.Cami, M.Şəbüstəri, Ksenofan, Petrarka, Mönteksye, Volterlə eyni düşündüyünü yazır: “...deyirik ki: külli-kainat bir qüvvəyi-vahidə və kamilədir, yəni bir vücudi-vahidi-kamildir, latühsə kəsəratda və müxtəlif əşkalda və ənvada zühur edibdir. Bilaixtiyar öz təhti-qanununda, yəni təhti-

¹¹²⁷ Yenə orada, s.57

¹¹²⁸ Yenə orada, s.60

¹¹²⁹ Yenə orada, s.63-64

¹¹³⁰ Yenə orada, s.64

şürutunda”.¹¹³¹ Bir sözlə, Axundzadəyə görə kainat vahid və kamil bir qüvvə olub əvvəli də budur axırı da budur, əvvəli olmadığı kimi sonu da olmayacaq, zaman və məkan da yalnız materiya daxilində mövcuddur: “Əgər deyəsən ki, vücudun öz-özünə zühura gəlməyi mahaldır, bu kainat gərək bir özgə vücudun iradəsi ilə zühur edə. Pəs haman özgə vücud da, bu dəlil mucubincə bəheysiyyəti ki, vücuddur, gərək başqa bir vücudun iradəsinə mövqif ola və haman başqa vücud da bir qeyri vücudun xahişinə möhtac ola. Habelə nəhayətiz, bu, təsəlsülə çəkar, ayağı bir yerdə bənd olmaz”.¹¹³²

Beləliklə, Axundzadənin gəldiyi qənaətə görə, materiya öz-özünün səbəbidir, onun yaranışını kənarında axtarmaq mövhumatdan başqa bir şey deyil, çünki onun nə əvvəli var, nə də sonu olacaqdır. Kainatda mövcud olan bütün zərrələr də bir yerdə vahid vücudu təşkil edir ki, həmin vücudi-vahiddə yaradan da özüdür yaradılan da özüdür. Bu anlamda heç bir zərrənin də digər zərrə üzərində hökmü ola bilməz, çünki hamısı vücudi-vahidin, yəni materiyanın parçasıdır. Axundzadəyə görə, bu dünyada Günəşin öz funksiyası, Ayın da öz funksiyası var, birinin digərinin işinə qarışması materiya qanunlarına ziddir. Deməli, Kainat bir vahidi-vücud olub, burada bir zərrənin digər zərrə üzərində hökmü də ola bilməz. Bundan sonra Axundzadə belə bir nəticəyə gəlirdi: “Bu elm qayda-qanunlarına görə, külli-xəvariq-adat, yəni külli-xilafı-qanun əməl misli-möcüzat və kəfü kəramət və cadu və sehr və rəml və cəfr və kimya mümtəne olur və külli-mələikə bizim kürəmizdə və külli-əcinnə və şeyatin və div və pəri və bunların əmsalı, mövcudati-xəyali görünür. Saniyə, bu bəyan olunan əqidəni qoyuruq kənara, qail oluruq ki, bu aləm mövcuddur vücudi-küllün vasitəsi ilə ki, mənbədir və cəmi mövcudat haman küllə nisbət cüzvüdür; mövcun nisbəti dəryaya olan kimi, hübabin nisbəti suya olan kimi və cəmi cüv ayrılıbır haman külldən və vücudi-küll əsldir və vücudi-cüzv fərdir. Bu fərd genə əslə rücu edəcəkdir, yəni dərya təməvvüc edəcək, mövc qalxacaq, genə mövc pozulacaq, dəryaya ricu

¹¹³¹ Yenə orada, s.64

¹¹³² Yenə orada, s.65

edəcək, su hərəkət edəcək, hübab qübbələnəcək, sonra genə pozulacaq, suya vasil olacaq”.¹¹³³

Axundzadəyə görə tək və çoxluq bir-birindən asılıdır, onları vəhdətdə görmək lazımdır. Vaxtilə Brəhmən, Şəms Təbrizi, Mövlana, Spinoza və başqaları da bütün zərrələrin, cüzlərin külldən zühura gəldiyini iddia edib, onları vəhdəti-vücut kimi qəbul etmişlər.¹¹³⁴ Onlardan birinin digəri üzərində ixtiyarı da yoxdur, çünki küll və cüzv başla əl kimidirlər, bu anlamda özü-özünə deyə bilməzlər ki, məni tanıya da tanıma. Axundzadə yazır: “Ondan ötrü ki, hər ikisi şeyi-vahiddir, kəməli-qürbətdə, məhz büruzi babında müəyyən olan qüvvənin və şürot dairəsində. Aya, cüzv külldən bir şey təmanna etsə, küll necə yerinə yetirə bilər? Aya, küll cüzvdən bir şey xahiş etsə, cüzv necə o xahişin əncamını bacarır? Çünki nə külldə ixtiyar var, nə cüzvdə. Aya, küll cüzvə necə təklif edə bilər ki, sən mənə sitayiş elə? Aya, baş necə ələ deyə bilər ki, sən mənə ibadət elə, yəni şeyi-vahid özü-özünə necə təklifi-ibadət edə bilər? Pəs mucid və mövcud oldu vücuti-vahid bir qüvvəyi-qadirə və kamilə öz təhti-qəvaninində bilaxtiyar”.¹¹³⁵ Bu anlamda Mənsur da “ənəlhəqq” dedikdə, mən və küllün bütünlüyündən çıxış etmişdir. Yəni burada əsas olan küll və cüzvün biri-birini, özü-özünü tamamlamasıdır. Axundzadəyə görə, bir-birinə qarşı bu dünyada mücadilə verən Musa və Firon, Məhəmməd Peyğəmbər və Əbucəhl də öz əsillərinə qayıdanda yenə də vahid vücut olurlar.¹¹³⁶

Fəlsəfə elmləri doktoru Arzu Hacıyeva hesab edir ki, M.F.Axundzadə “Kəmalüddövlə məktubları”nda ən qədimdən müasiri olduğu dövrə qədərki zaman ərzində mövcud olan müxtəlif fəlsəfi təlimləri, dünyagörüş tiplərini nəzərdən keçirib dünyanın yaradıcısı haqqında məsələyə dair mahiyyət etibarilə üç əqidə və ya baxışın mövcud olması qənaətinə gəlmiş və hər üçünün ətraflı şərhini

¹¹³³ Yenə orada, s.67-68

¹¹³⁴ Ağayev Müstəqil. Azərbaycanın müasir fəlsəfə tədqiqatçıları. Bakı, Elm və təhsil, 2021, s.17-18

¹¹³⁵ Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.69

¹¹³⁶ Yenə orada, s.71

vermişdir. A.Hacıyeva yazır: “Onlardan biri mütəşərrilərin, yəni şəriət alimlərinin mövqeyi-əqidəsi hesab etdiyi kreasionist, yəni əzəli, əbədi, müstəqil olan və mövcudatdan fərqli yaradıcı – Allahın dünyanı, kainatı öz qüdrəti ilə yoxdan yaratması haqqında baxışdır. Digər iki əqidəni isə o, vəhdəti-vücut kimi səciyyələndirir. Onlardan birincisini mütəfəkkir dünyanın materialist anlamını əks etdiərn aləmin maddi vəhdəti kimi təfsir edir. Yeri gəlmişkən, “vəhdəti-vücut” sözünün hərfi mənasına diqqət yetirsək, görərik ki, bu cür şərhə məntiqi cəhətdən tutarlı əsas var. Belə ki, “vəhdəti-vücut”da “panteizm” sözündə olan “teos”, yəni “Allah” sözü yoxdur və ərəbcə “vücut” “var olma, varlıq”, “bədən”, “cisim” mənalarını verməkləbu təlimin daha sərbəst təfsirinə geniş imkan yaradır. “Vəhdəti-vücut”u təmsil edən ikinci əqidəyə gəldikdə, onu filosof mahiyyətə dünyanın idealist anlamı, təsviri cəhətdən isə sufi sözünü işlətmədən sufilərin bütün mövcudatın vahid mənbə olan Allahdan hissələr kimi ayrılması və sonda ona qayıdacağı haqqında mistik fəlsəfi dünyagörüşü kimi təqdim edir. Şəms Təbrizi, Rumi ilə yanaşı, Brahman, Spinozanın adlarını da bu əqidənin tərəfdarları cərgəsində çəkir. Onun fikrincə, hər iki əqidə əslində vahid etiqađı təmsil edir, onlar bir-birindən yalnız ariflərin və filosofların işlətdikləri istilahlər cəhətdən fərqlənir”.¹¹³⁷

Bizcə, “Vəhdəti-vücut” məsələsinə Axundzadə idealist anlamdan (mənəvi Yaradan-Allah və çoxluqdan) daha çox, materialist anlamdan (öz-özünün səbəbi olan Materiya və çoxluqdan) baxmış, izahlar vermişdir. Bu baxımdan A.Hacıyevanın belə bir mülahizəsi ilə razılaşırıq ki, Axundzadə vəhdəti-vücutu (=panteizmi), dünyanın vəhdəti ideyasını insanların dünyagörüşündə materializmə körpü hesab edib, dünyaya materialist baxışın qavranılmasında hazırlıq mərhələsi kimi onu təkəcə əsərlərində deyil, həm də dost-tanışları, rəsmi dövlət adamları ilə şəxsi yazışma və söhbətlərində - hələlik vəhdəti-vücut konsepsiyasının sufi anlamında - ehtiyatla şüurlara yeritməyə çalışmışdır.¹¹³⁸

¹¹³⁷ Hacıyeva Arzu. Azərbaycan mütəfəkkirləri zamanın kontekstində: hermenevtik təcrübələr. Bakı, Elm və təhsil, 2017, s.62

¹¹³⁸ Yenə orada, s.65-66

Hər halda Axundzadə dünyanın yaradıcısı haqqında məsələyə dair apardığı araşdırmalarına əsasən mahiyyət etibarilə belə bir nəticəyə gəlir ki, “Vəhdəti-vücut”, yəni vahid vücut deyilən qüvvə materiyadan başqa bir şey deyildir. Yer kürəsi də materiyanın, təbiətin qanunları çərçivəsində idarə olunur, hər hansısa ilahi qüvvə - Yaradan tərəfindən deyil. O, yazır: “Doğrudan da varlığın səbəbə möhtac olması haqqındakı dəlillərin zəifliyi gün kimi aydındır. Naturalistlər şəriətçilərə deyirlər: Səbəblərin silsiləsi ya sonsuz olaraq uzanmalıdır, ya da siz gərək bir yerdə dayanıb etiraf edəsiniz ki, varlıqlardan bir varlığa səbəb lazım gəlmir. Birinci surətdə silsilənmə lazım gəlir, ikinci surətdə varlıq üçün səbəbiyyət rəf olur və sübut olunur ki, səbəbsiz varlıq ola bilər. O halda biz nə dəlil ilə təsdiq etmirik ki, həmin səbəbsiz vücut görünməyən, şübhəli və mövhum varlıq deyil, elə bu görünən və hiss olunan kainatın özüdür? Və siz nəyə istinadən deyəcəksiniz ki, kainatın varlığına bir səbəb müqəddəm olmalıdır? Halbuki bizim və sizin etiqadımıza görə müəyyən bir yerdə dayanmaq zəruridir. Belə olduqda, incəlikləri düşünən ağılın göstərdiyi kimi kainatın öz varlığında dayanmağımız layiq deyilmidir?”¹¹³⁹

Bu anlamda varlığın mümkün varlıq və vacib varlığa bölünməsinin də əleyhinə çıxan Axundzadəyə görə, əşya öz mahiyyəti və əslində səbəbə möhtac deyil, o, ancaq bir növdən başqa növə, bir haldan başqa hala keçəndə səbəbə möhtacdır: “Bizim münaqişəmiz növləşmədə və dəyişmədə deyil, varlıq dedikdə məqsədimiz əşyanın mahiyyətidir və bu mahiyyət bu varlıqdır, heysiyyətincə sırf yoxluğun ziddidir; külli-varlıq heysiyyətincə vahid, kamil və mühitdir; yəni bütün çoxluqların maddəsinin cameidir və çoxluqları öz növləşmə və dəyişmələrində bir-birinə möhtacdır. Deməli, əşyanın mahiyyəti vacibül-vücutdur və əşyanın məcmuu olan kainat başqa mahiyyətə möhtac deyildir və səbəbə ehtiyacı yoxdur, kainatı mahiyyətə varlığı mümkün saymaq olmaz və səbəbə möhtac olmasını düşünmək düzgün deyil, əks təqdirdə silsilənmə göz qabağındadır”¹¹⁴⁰

¹¹³⁹ Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.133

¹¹⁴⁰ Yenə orada, s.134-135

Axundzadə yazırdı ki, çarvaxların da etiqadına görə, materiyada nə ilahi bir qüvvə var, nə də cənnət və cəhənnəm mövcuddur; materiya və təbiət öz təbii qanunlarına görə idarə olunur.¹¹⁴¹ Ona görə ruh deyilən anlayışda yalnız bədənlə bir yerdə mövcud ola bilər. Yəni bədən var olduqca ruh da var, bədən öldükdən sonra ruh var ola bilməz.¹¹⁴² Axundzadə iddia edir ki, bu anlamda səmavi dinlərin, o cümlədən İslam dininin ortaya atdığı Yaradan məsələsi uydurmadan başqa bir şey deyildir.

Ancaq Axundzadə Yaradan anlayışına qarşı çıxarkən nədənsə yalnız İslam dinindəki Allah məfhumunu əsas götürmüş və tənqid etmişdir. O, iddia edirdi ki, İslamda təsvir olunan Allah ədalətdən uzaq, daim qarğış qarğıyan, qərəz sahibi bir Yaradandır. O, yazır: “Əgər həqiqətdə biz tək xəlv edən və misilsiz bir yaradıcının varlığına qail olsaq, o xəlv edən və yaradıcı şəxsiz və şübhəsiz bizim peyğəmbərin Quranda bizə göstərdiyi Allah deyildir”.¹¹⁴³ Eyni zamanda, o, hesab edirdi ki, İslamdakı Allah anlayışı despotizmi¹¹⁴⁴ təbliğ etdiyi üçün, ərəblərin qələbəindən sonra “İran”da müxtəlif məzhəblər, yəni şafəi, hənəfi, ismaili, əliallahi, şiəlik məzhəbləri ortaya çıxmışdır və hazırda da “iranlılar”ın bir qismi babilik əqidəsinə meyil göstərirlər.

Axundzadə iddia edirdi ki, xristianlıqda da məhz bu cür məzhəblər, cərəyanlar vasitəsilə müsbət dəyişikliklər etmək mümkün olmuşdur. Yəni vaxtilə xristianlarda indi müsəlmanların yaşadığı mövhumatçı, fanatik vəziyyətdə olublar, ancaq bir sıra yeni məzhəblərin, o cümlədən protestantizmin sayəsində tərəqqiyə üz tutublar. Bu baxımdan ingilislər, amerikanlar və bir sıra başqa Avropa xalqları zahirən xristianlıqda qalıb əslində həqiqətdə protestant olub əqlə, məntiqə tabe olduqları kimi, müsəlmanlar da protestantların yolunu təqib etməlidirlər. O, yazır: “Necə ki, ingilislər, amerikanlar və bir sıra başqa Avropa xalqları zahirən xristian olsalar da, həqiqətən

¹¹⁴¹ Yenə orada, s.88-89

¹¹⁴² Yenə orada, s.94

¹¹⁴³ Yenə orada, s.101

¹¹⁴⁴ Yenə orada, s.73

protestantdırlar. Yəni zahirən məsihə məzhəbidirlər, batinən əqlə tabedirlər...”.¹¹⁴⁵ Deməli, Axundzadə də müsəlmanların zahirən müsəlman olmalarını, ancaq əslində isə islam protestantı olub əqlə hərəkət etməsini məqbul hesab etmişdir.

O, iddia edirdi ki, XI əsrin sonu XII əsrin əvvəllərində yaşamış ismaililərinin başçılarından Əla-Zikrihissəlam da məhz islam protestantı olmuşdur. Bununla da, Axundzadə “İran” xalqının bədbəxt olmasını əsaslandırmaq üçün, bir tərəfdən İslam dini və onun peyğəmbəri haqqında həqiqətə uyğun olmayan fikirlər söyləmiş, digər tərəfdən Əla-Zikrihissəlamı isə “böyük şəxsiyyət” kimi mədh etmişdir. Feyzulla Qasımzadə yazırdı ki, Axundzadə Əla-Zikrihissəlamın simasında Şərqi görkəmli atestini tanıdığı üçün, onu təqdirə layiq görür, bu “böyük şəxsiyyət”dən öz ateist fikirlərinin təbliği üçün istifadə edirdi.¹¹⁴⁶

Axundzadə, əvvəlcə Əla-Zikrihissəlamın dili ilə Peyğəmbəri çoxarvadlılıqda, oğulluğu Zeydin arvadına göz dikib onu almaqda, Ayişə ilə erkən nikaha daxil olmaqda, hicabı ortaya atmaqla qadınların hüquqlarının əlindən alınmasında ittiham etmişdi: “Məgər peyğəmbərin iyirmi iki nəfər övrəti və cariyəsi ona kifayət etmərdi və lazım idi ki, Zeydin övrətindən dəxi təməttö tapsın? Məgər Allahlıqda başqa işlər yox idi və laməhalə bu günə ləğviyyata dəxi mültəfit olmaq lazım idi?”.¹¹⁴⁷ Üstəlik, Axundzadə Əla Zikrihissəlamın dili ilə yazır ki, peyğəmbər bir çox ayələri öz məqsədinə uyğun olaraq qələmə almışdır. Belə ki, arvadlarına başqa müsəlmanlar göz dikməsinlər deyər hicab məsələsini, eyni zamanda özündən sonra qadınlarının başqalarıyla evlənməsinə qadağan edən ayələri Allahın adından demişdir.¹¹⁴⁸ Ona görə Əla-Zikrihissəlam İsmaililər dövlətinin başına keçdikdən sonra çoxarvadlılığı, hicab bağlamağı ləğv edir və digər yenilikçi addımlar atır. O, yazır: “Afərin sənə ey

¹¹⁴⁵ Yəni orada, s.76

¹¹⁴⁶ Qasımzadə Feyzulla. M.F.Axundovun həyat və yaradıcılığı. Bakı, Azərənşr, 1962, s.298

¹¹⁴⁷ Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı, “Şərqi-Qərb”, 2005, s.78

¹¹⁴⁸ Yəni orada, s. 78, 81-82

Əla-Zikrihissəlam ki, tarixi-hicrinin müddətində bir səin kimi əqəl və həkim zifəzl və sahibi himmət, sahibi-əzm padişah milləti-islam arasında peyda olmadı ki, bu millətin sivilizasiyonuna bais olaydı və bu milləti həmaqətdən və cəhalətdən və bədbəxtlikdən azad edəydi. Əgər millət sənən mətləblərini anlasaydı, indi ingilis milləti və Yeni Dünya sənən xuşəçin hesab olurdular. Zira ki, sən elə bir əsrdə protestantizmi icad etdin ki, olar hələ inkivazision divanlarının atəşgahlarında yandırırıldılar. Yəni olar müddəti-mədid səndən sonra sən icad edən protestantizmi anlayıb revolyusiya etdilər və protestantizmi ixtiyar eylədilər”.¹¹⁴⁹

Fəlsəfə tarixçisi Zaur Rəşidova görə Axundzadənin İslama olan bu cür münasibətini dövrə uyğun dəyərləndirmək vacibdir. O, yazır: “Qədim fars mədəniyyətinə xas elementlərlə XIX əsrdə İslama yük olmuş geriliyi, xurafat, mövhumat, cəhalət və fanatizmi protest etmək isə bütövlükdə islami dəyərlərdən imtina anlamına gəlməməlidir. Eynən Qərbdə Xristianlığın keçdiyi kimi, Axundzadə İslamın da qeyd olunan doqmatik ünsürlərdən təmizlənməsi üçün dinin tənqid edilməsinin tərəfdarı idi... Ümumiyyətlə, Axundzadənin tənqid metodu köklü dəyişikliklərə səsləsə də, bu metod məqsədə nail olmaq üçün sərt tədbirləri nəzərdə tutmurdu. Onun tənqid metodu mahiyyətcə daha yumşaq üsullar və təsir vasitələrindən istifadəni əsas götürən, mədəniyyət yönümlü bir yol idi”.¹¹⁵⁰

Z.Rəşidov bu fikirlərini əsaslandırmaq üçün Mehran Mazinani, Yavuz Akpınar və başqa müəlliflərə müraciət etmişdir. Məsələn, Mazinani iddia edirdi ki, “Axundzadə protestantizm dedikdə, əqlin vəhydən üstünlüyünü nəzərdə tuturdu. Onun fikrincə, Avropa protestantları zahirən dindar olsalar da, daxilən daha çox vəhy ilə bir araya sığmayan əqlin arxasınca gedirdilər”.¹¹⁵¹ Eyni zamanda, Yavuz Akpınarın da belə bir mülahizəsi var ki, İslam dininə,

¹¹⁴⁹ Yənə orada, s.87

¹¹⁵⁰ Rəşidov Zaur. M.F.Axundzadənin “Həkim-i-İngilis Yuma cavab”ı və ya qeyri-mütəbiiq iki Yuma yek cavab məktubu”. “Din araşdırmaları” jurnalı, № 2(9), Bakı, 2022, s.70

¹¹⁵¹ Yənə orada, s.70; bax: Mazinani Mehran. Liberty in Akhundzadeh's and Kermani's thoughts // Middle Eastern Studies, Vol.51, No.6. 2015, s.888

ümumilikdə dinlərə bu formada yaxınlaşmasında Axundzadənin qayəsi dinsizlik olmamış, sadəcə dini istənilən növ yeniliklər və irəliləyişlərə mane olaraq görüb bu səbəbdən onu sərt tənqid etmişdir.¹¹⁵² Akpınar yazırdı: ““Kəmalüddövlə məktubları”nda Kəmalüddövlənin görüşlərini, eynən sovet dönəmində olduğu kimi, tamamən Axundzadəyə aid etmək, onun məqsədini toplumu tamamilə dinsiz etmək, İslamiyyəti ortadan qaldırmaq şəklində təhrif edərək izah etmək, əsəri sovet ideologiyasına xidmət edən bir şərhə təqdim etmək, asan bir yol seçməkdir. Belə bir yanaşma Axundzadəni kiçildir, dialoq tərzində yazılmış bu əsəri bilərək təhrif etmək anlamına gəlir”¹¹⁵³.

Bizcə, məsələyə bu yöndən yanaşmaq müəyyən qədər həqiqəti özündə əks etdirsə də, ümumilikdə Axundzadəni İslam dininə münasibətdə ifrat şəkildə yaxınlaşmaına görə sudan “quru” çıxartmaq mümkün deyildir. Ola bilər ki, Axundzadə bütövlükdə Yaradan anlayışından imtina etməmiş, Onun varlığına müəyyən qədər inam bəsləmişdir. Ancaq burada görünən odur ki, Axundzadə nə qədər bütün dinləri puç-əfsanə hesab etdiyini iddia etsə də, ancaq bu məsələdə məhz İslam dininin üzərində dayanmışdır. Bu baxımdan o, İslam dininə münasibətdə əsasən Mirzə Kazım bəyin yolunu izləmiş, sadəcə onun kimi din dəyişdirməmiş və bu dinə münasibətdə qərəzli yol tutmamasını hər bir kəsə inandırmaq üçün də müxtəlif üsullardan istifadə etmişdir.

Məsələn, Axundzadə müsəlmanların Həccə getməyinin faydasızlığından söz açaraq yazırdı ki, hicrətdən bu günə qədər müsəlman millətləri bundan nəinki mənfəət əldə etmiş, üstəlik Məkkəyə getməklə borca düşmüş və burada bir çox xəstəlik tapmışdır.¹¹⁵⁴ Eyni zamanda, o, müsəlman millətlərinin bədbəxtliyinə digər səbəblər kimi, peyğəmbərin gələcəyi düşünməməsi nəticəsində

¹¹⁵² Akpınar Yavuz. Azərbaycan Düşünce Tarihinde Mirza Fethali Ahundzade (Ahundov) (1812-1878) // Azərbaycan Düşünce Tarihi II: Evreler, Olaylar ve Şahsiyetler (19. Yüzyılın Ortaları - 20. Yüzyılın Başları). Ankara: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı, 2021, s.24

¹¹⁵³ Yenə orada, s.26

¹¹⁵⁴ Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.90

qeyri-müsəlmanların Məkkəyə gedə bilməməsini İslamda fiqh elminin binasını yalnız özünə istinad verməsini göstərmişdir.¹¹⁵⁵ Ən önəmli məsələlərdən biri də odur ki, Mirzə Kazım bəyin iddia etdiyi kimi, ona görə də, İslam dini yeniliyin qapısını birdəfəlik bağlamışdır. Axundzadə yazırdı: “Pəs necə olur ki, hicrətdən min iki yüz il keçdiyi halda onun bəzi hökm qanunları iş və zamanın tələbatı ilə dəyişdirmə və təbəddülata möhtac olmasın? Təəccüblü budur ki, bizim peyğəmbər bösətdən əvvəlki dövrü cahiliyyət dövrü adlandırır. Xəbəri yoxdur ki, öz bösətindən sonra millətinin əl-qolunu bağlayaraq, onu daha şiddətli cahiliyyət dənizinin dibinə atmışdır. Bösətdən əvvəlki cahiliyyətdən xilas olmaq asan idi, bösətdən sonra isə cahiliyyətdən xilas olmaq, gördüyümüz kimi çətinidir. Pəs İslam xalqlarının ağıl və fikir sahiblərinə fiqh elmindən hər cür dəyişmə, yeniləşdirmə və artırma yolu bağlı olduqca, bu xalqlar əbədi olaraq geridə qalacaqlar, dünya xalqlarının ən bədbəxti olub, heç vaxt tərəqqi yoluna qədəm qoya bilməyəcəklər”.¹¹⁵⁶

Axundzadənin “Kəmalüddövlə məktubları”nda Kərbəla hadisələri ilə bağlı geniş yayılmış təziyədarlıq məsələsini də tənqid edərək bunu, şəriyyənin əsas problemlərindən biri olduğunu yazmışdır. Ona görə, təziyədarlığa əvvəlcə Deyləmilər rəvac vermiş, Səfəvilər isə öz siyasətləri naminə genişləndirmişlər ki, həmin dövrdən etibarən “İran”da bərqərar olmuşdur. Axundzadə yazırdı ki, təziyədarlığın heç bir kəsə xeyri yoxdur, o cümlədən də “İran” xalqına: “Əgər əhli-İran sahibi-qeyrət və təəssüb olsaydılar, gərək idi Sasaniyan dövlətinin zavalına və Mehbadiyanın qəvaninin ifnasına və vətənlərinin xarabalığına və millətlərinin zillətinə və korluğuna təziyədar olaydılar, nəinki kəməli-biqeyrətlikdən və binamusluqdan bir qövmin müsibətinə əzadar olublar ki, bular ilə nə həmvətəndirlər və nə həmzəban və nə həmcinsdirlər və nə həmməşrəb. Bəlkə hər cəhətdən bulara biganə və cəmi sifətdə bulara müğayir və qiyamətədək buların tirəbəxtliklərinə baidirlər”.¹¹⁵⁷

¹¹⁵⁵ Yenə orada, s.91

¹¹⁵⁶ Yenə orada, s.93

¹¹⁵⁷ Yenə orada, s.99

Beləliklə, Axundzadəyə görə, müsəlman xalqları dünyəvi elmləri və Avropa mədəniyyətini mənimsəyib İslam qayda qanunlarından imtina etmədiyi vaxta qədər “İran”dakı babilik kimi yeni məzhəblər ortaya çıxacaq. O, yazır: “Təbrizdə çox babi var, amma heç kəs qorxusundan dodaq tərpedə bilmir. Amma yəqinimdir ki, Bab dəxi bu növ pərpuçatı bir özgə libasa geydirib meydana çıxıbdir. Amma Babın iki hökümü ki, öz Quranında, rüfəqanın təqririnə görə, bəyan edibdir, hökmi-filosofanə nəzərə gəldi. Birisi budur ki, qadın tayfası gərək cəmi rüsumi-azadiyyətdə və cəmi hüquqi-bəşəriyyətdə kişi tayfası ilə bərabər ola və gərək qadın tayfasına dəxi kişi tayfası kimi tərbiyə verilə və madam ki, qadın tayfası şövher ixtiyar etməyibdir, güşadə-ru ola və şövher ixtiyar edəndən sonra hizi-namus təqaza edir ki, pərdənişin və məsturə olsun və əcnəbilərin ixtilatından və irtibatından etira etsin”.¹¹⁵⁸ Axundzadənin fikrincə, Azərbaycan bablarından Qürrətül-Eynin güşadə-ru olmağı da bu hökmün mahiyyətinə imiş. Babilikdə ikinci məsələ odur ki, aləmi təbitədə heç bir vücuda və şeyə nəcis itlaq olunmağını Bab doğru görmür, sadəcə bir para vücudu və əşyanı kərih bilir: “Vaqəən bu iki hökm bimisl ehkamdan hesab oluna bilir; xüsusən ikincisi ki, əgər İranda mütədavil olsaydı, dəxi dünyada cühud millətindən başqa heç yerdə vasvası vücudu tapılmazdı”.¹¹⁵⁹

Bütün bunlardan sonra Axundzadə “İran” xalqını inandırmağa çalışır ki, onun məqsədi bu xalqı tamamilə ateist, dinsiz və imansız etmək deyil, əksinə onları xoşbəxt etməkdir. Axundzadə “İran” xalqının xoşbəxtliyini isə üç amildə görür: 1) farsların şan-şövkətini, tarixini, fars şahlarının adilliyini yenidən farslara xatırlatmaqda, ən əsası ərəblərdən, müəyyən qədər də türklərdən üstün xalq olmalarını onlara başa salmaqda, 2) “İran” millətini bu günə salan islamı, eləcə də bu dinin qurucusu olan Məhəmməd peyğəmbəri “ifşa” etməkdə, 3) Qərb-Avropa mədəniyyətinə tamamilə təslim olmaqda. Bir sözlə, Axundzadə inanır ki, farslar islamaqədərki tarixlərini və öz milli kimliklərini öyrənsələr, islamın əsil mahiyyətini, onun peyğəmbərinin

¹¹⁵⁸Yenə orada, s.108

¹¹⁵⁹Yenə orada, s.109

həyat tərzini başa düşsələr, ərəb əlifbasının çətinliyini anlasalar və Avropa mədəniyyətinə təslim olsalar nicat yolu tapacaqlar.¹¹⁶⁰

Avropa filosoflarının əqidəsində olan¹¹⁶¹ Axundzadə özü “fars və Avropa təəssübkeşinə” çevrilməsini “Kəmalüddövlə”nin sonuna yaxın, Cəmalüddövləyə yazdığı məktubunda belə etiraf edirdi: “...ancaq bu gün anladıq ki, biz parsilərin evladlarıyıq, bizə yolkəsən ərəblərin təəssübü deyil, parsilərin təəssübü vacibdir; yəni din təəssübü fərz deyil, vətənin həmcinslərin, həmvətənlərin və dildaşların təəssübü fərzdir. Necə ki, avropalıların adətidir, dini puç sayırlar, vətən və el təəssübünü qeyrətlik əlaməti və şərəf qazanmaq səbəbi bilirlər”.¹¹⁶² Farsların təəssübünü çəkməyə başlayan Axundzadə bunun da, səbəblərini açıqlayır. O, yazırdı: “Sən təəccüb etmə ki, mən parsilərə bu qədər gözəl sifətləri istinad edirəm. İnkər edilə bilməz ki, parsilər və zərdüştilər və İrənin bütün farsdilli müsəlmanları (yəqin ki, bu zaman Axundzadə Azərbaycan türklərini və Qacarlar dövlətində yaşayan başqa xalqları nəzərdə tutur-F.Ə.) fitrətən hüsn-əxlaqda və hərəkətlərində bütün millətlərin qabaqcıllarıdır”.¹¹⁶³

Axundzadənin bu fikirləri açıq şəkildə ortaya qoyur ki, o fars, erməni, rus millətçi-ziyalılarının (erməni Mirzə Melkum xan, rus Nikolayi və b.) təsiri altında Azərbaycan xalqının mənşəyini farsdilli müsəlman kimi izah etmişdir. Bəlkə də, Axundzadənin “Kəmalüddövlə məktubları” əsərində ortaya çıxan “fars təəssübkeşliyi”ni hansısa mənalara yozmaq mümkün idi, ancaq onun öz əlilə yazdığı məktublar və tərcümeyi-halı, ondakı “farsçılıq-irançılıq” ya da “İran millətçiliyi” ruhunun təsadüfi olmadığını ortaya qoyur.

Axundzadə 1870-ci illərdə yazdığı bir neçə məktubunda və ən əsası tərcümeyi-halında bir müddət Güney Azərbaycanda yaşadığını, ancaq ulu babalarının fars olub Rəştədən buraya gəldiyini qeyd etmişdir. Mütəfəkkir 1871-ci ildə, zərdüştilərin Tehranda yaşayan rəhbəri Manukci Sahibə ünvanladığı məktublarının birində yazırdı ki,

¹¹⁶⁰ Yəni orada, s.135

¹¹⁶¹ Yəni orada, s.123

¹¹⁶² Yəni orada, s.128

¹¹⁶³ Yəni orada, s.129

o (Manukci) yanlış olaraq hesab edir ki, biz başqa-başqa xalqların və məzhəblərin nümayəndələri (Manukcinin Axundzadəyə yazdığı məktublarının birində, Axundzadəni fars olmayan başqa bir xalqın – çox güman ki, Türk xalqının nümayəndəsi kimi qələmə verməsinə işarədir.¹¹⁶⁴) Axundzadə Manukcini və onun timsalında zərdüştiləri, eyni zamanda Qacarlarda yaşayan müsəlmanları inandırmağa çalışır ki, bu ölkədə yaşayanların hamısı farsdillidirlər və bura onların qədim vətənidir. Axundzadə yazır: “Əsrlərdən bəridir ki, vətənimizin düşmənləri vasitəsilə biz sizdən o dərəcədə uzaqlaşmışıq ki, indi siz bizi başqa bir xalq və başqa bir məzhəbdə olan adamlar hesab edirsiniz. Mən bu ziddiyyətin aradan qalxmasını arzu edirəm. Qoy bütün iranlılar bir həqiqəti başa düşərək desinlər ki, biz parsların övladlarıyıq, İran bizim vətənimizdir. Hümmət sahibi olmaq, ülvüyyət axtarmaq, qeyrət və namus sahibi olmaq bizdən öz həmcinslərimiz, həmdillərimiz və həmvətənlərimizin təəssübünü çəkməyi tələb edir. Biz yadların, yolkəsənlərin, qaniçənlərin təəssübünü çəkməməliyik”.¹¹⁶⁵ Bununla da Axundzadə öz milli kimliyini farslarla bağlamağa çalışmış, yaxud elə bu cür də etmişdir. Axundzadə yazır: “Mən özüm zahirən türk olsam da, əslim parslar nəslindəndir. Ulu babam Hacı Əhməd Rəştdən gəlib, Azərbaycanda vətən tapmışdır”.¹¹⁶⁶ Axundzadə 1870-ci ilin sonlarında, özünün yazdığı tərcümeyi-halında da, milli kimliyini yenə də fars kimi göstərir: “Mənim atam Mirzə Məhəmmədtəqi Hacı Əhməd oğlunun ulu babaları fars qəbilələrindən olmuşdur”.¹¹⁶⁷

Gördüyümüz kimi, Axundzadə İslam dini və Türklük ruhuna zidd olan “irançılıq” və “avropaçılıq”ın təsiri altında olmuşdur. Bu səbəbdəndir ki, iran-fars şahlarından, fars şairlərindən ağızdolusu danışmış, hətta Nizami Gəncəvini də fars şairi kimi qəbul etmiş, türklərin isə tarixdə cəmi iki şairinin olduğunu söyləmiş, Füzulini isə

¹¹⁶⁴ Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. III cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.247

¹¹⁶⁵ Yenə orada, s.142

¹¹⁶⁶ Yenə orada, s.142

¹¹⁶⁷ Yenə orada, s.215

şair deyil, sadəcə “nazimi-ustad” saymışdır.¹¹⁶⁸ Bu məsələ ilə bağlı, bəzi tədqiqatçılar (Y. Qarayev və b.) hesab etsələr də ki, Axundzadə bu məsələlərdə təsadüfən “səhv etmişdir”,¹¹⁶⁹ bununla razılaşa bilmərik. Axundzadə məhz “İran ruhu”nun 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.

Axundzadənin bu cür mövqe tutmasında “ruhül-qüds” adlandırdığı erməni mənşəli Mirzə Melkum xan,¹¹⁷⁰ 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 Qacarı 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?

Bütün bu fikirlərimizi **ümmümləşdirərək** onu qeyd etməliyik ki, Axundzadənin dünyagörüşündə ortaya çıxmış “farsçılıq-irançılıq” və “avropaçılıq” təsadüfi olmamış və onu buna sürükləyən siyasi-ideoloji motivlər olmuşdur. Çox böyük ehtimal ki, Axundzadə Avropa-Rus ideoloqlarının təsiri altında ona aşılana İrançılığı və qərbçiliyi təbliğ

¹¹⁶⁸ Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.152

¹¹⁶⁹ Yenə orada, s.10

¹¹⁷⁰ Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. III cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.73

etmişdir. Belə ki, hələ XIX əsrdən başlayaraq (yalnız bu əsrdənmi?) Azərbaycan türkünün şüuruna zorla yeridilən “sən türk deyil, farsan”, “sən türk deyil, iranlısan (persiyan)”, “sən türk deyil, tatarsan” ideolojisi Axundzadədən yan ötməmişdir. Bunun da nəticəsində Axundzadənin yaradıcılığının əsas hissəsində farsların tarixini, mədəniyyətini, dövlətçiliyini, fəlsəfəsini tərənnüm etmək, hətta farsların dini saydığı zərdüştlüyün əsaslarını öyrənmək başlıca yer tutmuşdur. Doğrudur, bütün bunlar Axundzadənin nə fars olması, nə də fars-iran millətinin nümayəndəsi kimi tamamilə farslara və avropalılara xidmət etməsi anlamına gəlməsə də, ancaq ortada olanları da inkar etmək mümkün deyildir.

Demək istədiyimiz odur ki, Axundzadənin fəlsəfi dünyagörüşü, hətta onun materialist baxışları belə Qərb fəlsəfəsi və İran-Zərdüştlük adət-ənənələri üzərinə köklənmişdir. Yəni Axundzadənin fəlsəfəsinin əsasında bir tərəfdən İslam dininin, Ərəb və Türk mədəniyyətinin bu və ya digər anlamda inkarı, digər tərəfdən isə Qərb materialist fəlsəfəsinin müdafiəsi və İran-Zərdüştlük ənənələrinin dirçəldilməsi dayanmışdır. Bu o deməkdir ki, Axundzadə də bir fəlsəfə varsa (şübhəsiz, az-çox var), bu fəlsəfə sırf ontoloji və qnoseoloji problemlərlə bağlı olub, onlara aid əsərlər yazmaqla deyil, daha çox Qərb fəlsəfəsini kor-koranə, irançılıq-zərdüştlük ideyasını isə ürəkdən tərənnüm etmək, bunu müqabilində isə İslam fəlsəfəsini və bu fəlsəfəyə inanan xalqların, ən çox da öz təbrincə desək, “farsdilli müsəlman xalqların” (əslində isə Azərbaycan türklərinin) dini-fəlsəfi inanclarını sarsıtmağa, aradan qaldırmağa yönəlmişdir. Hər halda, bu bizim Axundzadənin dünyagörüşü ilə bağlı gəldiyimiz bir nəticədir. Ancaq bütövlükdə bu nəticə Axundzadənin Azərbaycan Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsində oynadığı hər hansı müsbət rolun da inkarı anlamına gələ bilməz. Bütün hallarda Axundzadə, son dövr Azərbaycan xalqının fəlsəfəsinə xeyli dərəcədə öz dərin təsiri ilə yadda qalmışdır. Bizcə, bunu da gözardı etmədən, ancaq istənilən halda Axundzadənin Azərbaycan Türk fəlsəfə tarixində obyektiv qiymətini də verməyi bacarmalıyıq.

NƏCƏF BƏY VƏZİROV

Həyat və yaradıcılığı. Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Nəcəf bəy Vəzirov (1854-1926) 1854-cü ildə Şuşada bəy ailəsində anadan olmuşdur. O, ilk təhsilini Şuşada alaraq fars və rus dillərini öyrənmişdir. 1863-cü ildə Bakıya gələrək rusdilli “Realnaya gimnaziya”ya daxil olan Vəzirov burada ona dərs verən H.Zərdabi ilə yaxından tanış olur və 1873-cü ildə onlar bir yerdə Axundzadənin “Hacı Qara” dramını səhnələşdirirlər. Maraqlıdır ki, o, özünü Azərbaycan milli teatrının banisi kimi də qələmə vermişdir. Vəzirova görə, milli teatrın banisi kimi Zərdabinin adının göstərilməsi doğru deyildir.¹¹⁷¹ Biz isə hesab edirik ki, Zərdabi ilə tanışlıq və onunla bir yerdə Azərbaycan Türk teatrının əsasını qoyması, daha sonra “Əkinçi” qəzeti ilə əməkdaşlığı Vəzirovun sonrakı həyatında mühüm rol oynamışdır. Eyni zamanda, onun dünyagörüşünün formalaşmasında Moskvada Petrovski-Razumovski akademiyasında aldığı təhsil (1874-1878) də öz təsirini göstərmişdir. Hətta, onun 1878-ci ildə Moskvada Türk (Azərbaycan) tələbələrlə birlikdə “İmdadiyyə” adlı cəmiyyət təşkil etməsi barədə də məlumatlar var.¹¹⁷²

1878-ci ildə Petrovski-Razumovski akademiyasını bitirdikdən sonra Yelizavetpol (Gəncə) quberniyasının Dilican qəsəbəsində meşəbəyi vəzifəsinə təyin edilən Vəzirov 1890-cı ilə qədər burada yaşamışdır. 1890-1895-ci illər arasında Qazaxda və İrəvanda müxtəlif işlərdə işləyən Vəzirov, 1895-ci ildə Bakıya gəlmiş, 1903-cü ildə Bakı dumasına katib seçilmiş, az sonra da maarif şöbəsi rəisinin müavini vəzifəsinə təyin olunmuşdur. Onun yaradıcılığının 40 illiyi münasibətilə 1913-cü ildə “Yağışdan çıxdı yağmura düşdük” komediyası Bakıda səhnəyə qoyulmuşdur.¹¹⁷³ O, 1926-cı ildə Çuxuryurd yaylağında vəfat etmişdir. Vəzirovun başlıca ictimai-

¹¹⁷¹ Vəzirov N. Əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2005, s.416-417

¹¹⁷² Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, 4-cü cild. Bakı, Elm, 2011, s.597

¹¹⁷³ Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı, “Maarif”, 1966, səh.450

maarifçi məzmunlu əsərləri aşağıdakılardır: “Əti sənin, sümüyü mənim”(1873), “Müsbəti-Fəxrəddin” (1896), “Sonrakı peşmançılıq fayda verməz” (1890), “Adı var, özü yox” (1891), “Pəhləvananın-zəmanə” (1900) və b.

İctimai-maarifçi görüşləri. Hesab edirik ki, Vəzirovun dünyagörüşündə əsas yeri ictimai-maarifçi məsələlər tutmuşdur ki, bunun da milli məsələ ilə birbaşa bağlılığı şübhəsizdir. Yəni onun dünyagörüşündə daha çox əxlaq-tərbiyə məsələsi, dini xürafat və dini mövhumatın tənqidi, millətin oyanışı və yeniləşmə hərəkatı bir yerdə öz ifadəsini tapmışdır. Ancaq onu da hökmən ifadə etməliyik ki, M.F.Axundzadə, Mirzə Kazımbəy qədər olmasa da, N.Vəzirov da rus-Moskva elmi-mədəni mühiti çərçivəsində yaşayarkən az da olsa, ilk dövrlərdə ruslaşdırma ideologiyasının təsiri altında olmuşdur. Bu anlamda Vəzirovun ictimai-maarifçilik dünyagörüşünü iki mərhələyə: 1) rus-Avropa mədəniyyətinin təsiri altında ictimai-maarifçilik baxışları, 2) milli-dini mədəniyyətin təsiri altında ictimai-maarifçilik baxışlarına, bölmək olar.

1) Rus-Avropa mədəniyyətinin təsiri altında dini və ictimai-maarifçilik baxışları. O, Moskvada oxuyarkən rus və başqa millətlərlə müqayisədə soydaşlarının çox avam və millət təəssübkeşliyindən uzaq olması qənaətinə gəlmişdir ki, bunun kökünü son əsrlərə aid gerilikçi-məhdud-mühafizəkar İslam mədəniyyətində ya da işğalçı rus-avropa mədəniyyətində axtarmaq əvəzinə bütün problemləri yalnız milli-dini adət-ənənələrdə görmüşdür. Məhz bunun nəticəsi idi ki, o, “Əkinçi”yə yazdığı məqalələrində (1875-1877) türk-müsəlman xalqlarının, o cümlədən Azərbaycan türklərinin başqa millətlərlə müqayisədə geriliyinə səbəb olaraq yalnız milli-dini adət-ənənələri göstərmişdir. Hətta, bu anlamda o da, milli adət-ənənələrdəki geriliyi rus-avropa şovinistlərinin nəzərində guya barbar olmuş Dəşti-Qıpçaq əhli ilə müqayisə etmişdir. “Doğrudur, bizim müsəlmanlar arasında arif və qanacaqlı şəxslər çoxdur, amma bizim bəzi işlərimizə baxan gərək bizi Dəşti-Qıpçaq əhli hesab etsin. Buna səbəb odur ki, bizim adəti-qədimə zəmanə rəftarı ilə düz gəlmir. Biz

qanacağımızı artırmağa səy edəndə adəti-qədimələri dəyişdirməyə səy etmirik”¹¹⁷⁴.

Əlbəttə, Vəzirovun həm öz millətinə, həm də ruslara və digər slavyanlara mədəniyyət bəxş etmiş Dəşti-Qıpçaq türklərinə bu cür yanaşması kökündən yanlış idi. Doğrudur, Vəzirovun məqaləsində qeyd etdiyi ki, həmin dövrdə Quzey Azərbaycanda qız qaçırma kimi xoşagəlməz hadisələr yaşanmış və digər xoşagəlməz olaylar da olmuşdur. Ancaq bütün bunları ümumiləşdirərək həm Azərbaycan türklərinin adət-ənənələrinə, həm də Dəşti-Qıpçaq türklərinə yuxarıdan aşağı baxmaq doğru deyildi. Şübhəsiz, bu cür siyasəti yürüdən çar Rusiyası idi ki, ruslar məhz Dəşti-Qıpçaq dövlətini hiyləgərliklə devirərək onun dövlətçiliyi və mədəniyyəti üzərində yüksəlmişdir. Çar Rusiyası vaxtilə Dəşti-Qıpçaq türklərinin tarixini, dövlətçiliyini, mədəniyyətini yox etdikləri kimi, indi də digər Türk xalqlarının adət-ənənələrini aşağılayaraq, onlara “yeni mədəniyyət”, əslində də rus mədəniyyəti qəbul etdirməklə assimilyasiya siyasətini yürütdülər. Bir sözlə, çar Rusiyası işğal etdiyi bütün ölkələrdə, o cümlədən də Qafqazda və Quzey Azərbaycanda da milli adət-ənənələri barbar mədəniyyət olaraq şüurlara yeridib, onların yerini rus-avropa mədəniyyəti ilə doldurmaq niyyəti güdüdü. Rus ideoloqları bu yolda da, ən münasib üsul kimi hər xalqın öz ziyalısının milli-dini adət-ənənələrə qarşı çıxıb “yeni mədəniyyət”in vacibliyindən bəhs etmələri üçün şəraitin yaradılmasında görüldülər. Bizcə, ilk dövrlərdə Vəzirov da, məhz ruslaşdırma siyasətinin az-çox təsiri altında olmuşdur.

Bu anlamda Vəzirovun milli adət-ənənələrə radikal yanaşmasının kökü ruslaşdırma siyasəti ilə bağlı idi. O, Qafqaz müsəlmanları-türkləri, o cümlədən Quzey Azərbaycan xalqı arasında mövcud olan qədim adət-ənənələrin aradan qalxması ilə millətin nicat tapacağına inanırdı. Onun fikrincə, bu qədim adət-ənənələrlə millət inkişaf edə bilməz və ondan imtina etmək lazımdır. Çox yazıqlar olsun ki, Vəzirov ata-baba adət-ənənələri dedikdə də, onu son dövrün məhsulu olan xoşagəlməz “adətlər”lə qarşıq salmışdır: “Hərdəm tənha

¹¹⁷⁴Vəzirov N. Əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2005, s.408

oturub fikir edirəm: xudavənda, bizim axırımız necə olacaq? Aqlımız ata-baba ağı, getdiyimiz ata-baba yolu, heç bir dəyişiklik yoxdur. Ata-babamız xoruz və qoç döyüşdürüb, it boğuşdurub, qurşaq tutdurub, dərviş nağılına qulaq asıb, qızıl quş saxlayıb günlərin keçirdib, biz də ki bu yolu gedirik, tələf olacayıq. Səbəb ki, zəmanə dəyişilib. Əlbəttə, on il bundan əqdəm bizim dolanacağımız indikindən yaxşı idi və on ildən sonra dəxi yaman olacaq. Bəs biz haçaq öz dərdimizin əlacının dalıycan olub, uşaqlarımıza elm öyrədəcəyik?”¹¹⁷⁵

Gördüyümüz kimi, N.Vəzirov “ata-baba yolu”nu məhdud mənada gördüyü üçün, qədim adət-ənənələrin də bu yolla aradan qalxmasını uyğun görmüşdür. Fikrimizcə, o, gənc yaşlarında millətinin tarixi, mədəniyyəti ilə daha yaxından tanış olmadığı üçün, “ata-baba yolu” kimi, ancaq xalq arasında son dövrlərdə ortaya çıxmış bəzi xoşagəlməz adətləri önə çəkmişdir. Bunun nəticəsi idi ki, N.Vəzirova görə, Avropa alimlərindən Bokl və Dreper Avropa xalqlarının elm və aqlının bu mərtəbəyə çatmasının tarixini yazıblar və bundan ötrü də əllərinin altında kitabları olmuşdu. Ancaq müsəlmanların ata-babaları övladlarına müsbət mənada belə bir irs qoymamışlar. O yazır: “Gələcəkdə bizim tərəqqi etmək tarixini yazan indiki zəmanəyə baxanda məətəl qalacaqdır ki, nə yazsın? Həqiqət, bizim əsbablar qeyrə yüz, bəlkə min il bundan əqdəm olandan tərəqqi etməyib. Kitablarımız... Bu halda bizlərdə kitab inşa edən yoxdur. Kitab əvəzinə həcv inşa edirik. Və həcvlərimiz həm tənəzzül edir”¹¹⁷⁶

Şübhəsiz, öz dövrü ilə bağlı yazdıqlarında Vəzirov nə qədər haqlı idisə, ancaq keçmişə yönəlik dedikləri çox mübahisəlidir. Hər halda Vəzirov bilməli idi ki, Türk xalqlarının, xüsusilə də Azərbaycan türklərinin elmdən, mədəniyyətdən, fəlsəfədən, riyaziyyatdan və digər elmlərdən bəhs edən onlarla deyil, bəlkə yüzlərlə alimləri olmuşdur. Yəni ən azı min il ərzində təkcə Azərbaycan türkləri arasında kitabları olan onlarla elm adamları olmuş (Bəhmənyar, Sührəverdilər, Xaqani, N.Tusi, S.Urməvi, M.Şəbüstəri, M.Füzuli və b.), yüzlərlə kitablar inşa

¹¹⁷⁵ Yenə orada, s.412

¹¹⁷⁶ Yenə orada, s.413

edilmişdir. Üstəlik, Vəzirovun yaşadığı dövrdə də Bakıxanov, H.Z.Şirvani, M.F.Axundzadə, Mirzə Kazım bəy və başqaları elmə, fəlsəfəyə, kimyaya, tibbə və digər sahələrə dair kitablar yazmışlar.

Bu anlamda hesab edirik ki, N.Vəzirov müsəlmanların min ildən bəri tərəqqi etməmələri məsələsində mübaligəyə yol versə də, dövründə həcv yazan şairləri tənqid etməkdə haqlı idi. O yazırdı ki, şairlərimiz bir-birlərinə həcv yazmaqdan daha tərəqqi ilə ayaqlaşmalıdırlar: “Çünki bizim zamanə tərəqqi zamanıdır və tərəqqi etməyən tayfa günü-gündən tənəzzül edib axırda puç olacaq, ona binaən bizim şüərə qardaşlarımızdan - ki, onlar əlhəqq xalqın gözcüsüdürlər, - iltimas edirik təqazayi-zəmanəyə müvafiq xalqın gözünü açmağa səy eləsinlər, yoxsa hədyan danışmaq bir çətin zad deyil və ondan heç kimsəyə bir nəf yoxdur”.¹¹⁷⁷

Vəzirovun öz dövrü ilə bağlı yazdıqları bu cür tənqidləri doğru olsa da, yeni şairlərin həcv əvəzinə millətin inkişafı üçün yazmaları tələbində haqlı olmaqla yanaşı, ancaq tərəqqinin, yeniləşmənin hansı yolla aparılması məsələsində bir az ifrata yol verirdi. Hər halda milləti tərəqqi adı altında yad mədəniyyətlərin, yad ideyaların quluna çevirmək, həcv yazmaqdan bəlkə də çox təhlükəlidir. Əlbəttə, elə təhlükəli və zərərli olaraq da qəbul etməliyik, çünki həmin yad ideyalardan, yad mədəniyyətlərdən bu gün necə əziyyət çəkdiyimiz göz önündədir. Bu anlamda Vəzirovun tərəqqi dedikdə nəyi başa düşməsi, xalqın gözünü hansı yolla açmaq istəməsi çox anamlı idi.

Məsələn, N.Vəzirov da xalqın tərəqqi yolunda H.Zərdabi, S.Ə.Şirvani və başqa aydınlarımız kimi, diqqəti daha çox dini məktəblərin tənqidinə və yeni məktəblərin açılmasına, dünyəvi elmlərin öyrənilməsinə və bunun üçün yeni müəllimlərin yetişməsinə yönəlmişdir. Şübhəsiz, bu məsələdə Vəzirov da digər ziyalılarımız kimi doğru yol tutmuşdu. O, dini məktəblərdə keçilən dərslərə etiraz olaraq yazırdı ki, molla məktəbxanalarına baxan gərək bizi adam hesab etməsin, çünki orada uşağa təhsil vermək, elm öyrətmək əvəzinə işgəncə verirlər. N.Vəzirov bu cür məktəblərdən də, həmin məktəblərdə dərs verən müəllimlərdən narazı idi və deyirdi ki, onların

¹¹⁷⁷ Yenə orada, s.412

əksəriyyəti həm avam, həm də cəlladdır: “Bizim müəllim uşaq üçün cəlladdır. Uşağı döyməyə, papiros çəkməyə adət edən tək adət edib, deyir: uşaq döyülməsə oxumaz. Guya ol biçarə eşşəkdir ki, bizləməsən yeriməz. Ata və ana uşağı ona tapşıranda deyir: əti sənin, sümüyü mənim, döy ki, adam olsun. Və dəxi bunu fikir etmir ki, belə döyülməkdən özü bu günə qalıb və belə vay günə onun övladı həm qalacaq. Ey uşağı olan və onlara təlim edən! Rəhm edin ol biçarələrə ki, onlar sizin düşməniniz deyillər. onlar ilə adam kimi rəftar edin ki, adam olsunlar. Barı bunu yaddan çıxartmayın ki, sizin sillə, yumruq, fələqqə, çubuq eşşəyi adam etməz. Uşaq meymun tək bir şeydir, nə görsə ona əməl edər və əgər uşaq bir bəd əmələ mürtətib olmuşsa, onda taxsır yoxdur, taxsır ol, kəsdədir ki, bu əməli ona göstərib. Yəni taxsır sizdədir. Dəxi ol biçarəni niyə döyürsünüz?”¹¹⁷⁸

O, 1875-ci ildə qələmə aldığı “Ev tərbiyəsinin bir şəkli” pyesində də bir yandan dini məktəbləri və orada təhsil verən müəllimləri, digər tərəfdən isə onların valideynlərini tənqid etmişdir. Pyesdən belə məlum olur ki, özü Avropa libasında olan ata oğlunu mədrəsəyə göndərmək istəsə də, oğlu özünü qabiliyyətsiz adlandıraraq getmək istəmir. Ancaq ata (Bayraməli bəy) bir tərəfdən oğlunun başqa millətlərin övladları kimi təhsilli, ixtisası olan bir şəxs kimi görmək istəsə də, digər tərəfdən oxumaq istəmədiyi üçün övladını (Rəsulu) gah söyür, gah da döyür: “Dərzi Arakelin oğlu bugün-sabah həkim gəlir, ay şüursuz oğlu şüursuz! Karapetin oğlu injenerdir, niyə ölmürsən? Niyə çatlamırsan, ay binamus oğlu binamus? Mən axır od tutub yanırım!”¹¹⁷⁹

Hesab edirik ki, Vəzirov dini məktəbxanaları, mollaları və valideynləri tənqid etməkdə nə qədər haqlı olsa da, yenə də bütün milli-dini məktəblər və valideynlərlə bağlı ümumiləşdirmə apararaq hamısını “qara” rəngdə görməsi doğru deyildir. Xüsusilə, övladlarını dini məktəblərə qoyan valideynlərin buradakı müəllimlərə “əti sənin, sümüyü mənim”-deməsi, heç də övladlarına yalnız zülm verilməsinə razı olduğu anlamına da gəlməməlidir. Bizcə, dini məktəblərdəki

¹¹⁷⁸ Yenə orada, s.409

¹¹⁷⁹ Yenə orada, s.22

yalnız o müəllimlər bu sözü məcazi deyil, daha çox həqiqi mənada düşmüşlər ki, onların özləri əsil milli dəyərlərdən və islami dəyərlərdən çox uzaq olmuşlar. Başqa sözlə, bir övladını müəllimə verən valideyn üçün, istər milli-dini məktəb istərsə də rus məktəbi olsun, əsas məqsədi həmin məktəblərin ideyalarına uyğun yetişib cəmiyyətinə xeyir verməsidir. Artıq valideyin üçün hansı məktəbdə bunun hansı formada həyata keçirilməsi ya da başqa məqsədlər daşması məsələnin ikinci tərəfidir.

Demək istədiyimiz odur ki, əgər milli-dini məktəblərin çoxu o dövrdə əslində zahirən millət və din xadimlərlə dolu olduğu üçün, valideynlərin də ilk baxışda öz övladlarına sanki pislik edib yenə də o məktəblərə üz tutması cahillik anlamına gələ bilməz. Əslində bir türk valideynin nə olursa-olsun öz övladını oxutmaq istədiyi ilk məkan milli-dini məktəb olmalı idi ki, bu da çox təbii idi. Ancaq bir tərəfdən riyakar və məddah ruhanilərin, mollaların, ziyalıların milli-dini məktəblərdə çoxalması, digər tərəfdən isə işğalçı çar Rusiyasının yeni rus məktəblərində fərqli təhsil verməsi (əsil istəklərini pərdəarxasında həyata keçirmək niyyəti ilə) bir millət üçün doğurdan da faciə idi. Hər halda, öz övladını əvvəlki kimi milli-dini məktəblərdə oxutmaq istəyən, ancaq get-gedə bu məktəblərin dözülməz hala gəldiyini gören valideynlərin övladlarını yavaş-yavaş tərəqqi adı altında rus məktəblərinə qoymağa başlaması, doğurdan da Vəzirovun sonralar yazdığı “Yağışdan çıxdıq, yağmura düşdük” pyesindəki vəziyyətdən başqa bir şey deyildi.

Belə ki, zaman-zaman əvvəlki dünyəvi-yenilikçi-mədəni İslam-Türk mühitindən uzaqlaşaraq türk-müsəlman xalqlarının övladlarına gerilikçi-sxolastik-məhdud dini elmləri öyrədən, burada da yalnız eşqdən, dini rəvayətlərdən bəhs edən mollaları tənqid etməkdə Axundzadə, Zərdabi kimi Vəzirov da o qədər haqlı idi. Bu anlamda əvvəlki elmi-mədəni-yenilikçi İslam-Türk mədəniyyətini çoxdan unutmuş N.Vəzirov, ancaq mövcud mədrəsələrdə uşaqlara keçilən “dərslilər”dən narazı idi. O, yazır: “Bizim məktəbxanada oxunan “Leyli-Məcnun”, Hafiz və qeyri uşaq kitabı deyil. Onları ki böyük oxuyanda şurə gəlir, uşaq başına nə kül töksün, onları oxuyub eşqbaz,

cərəkeş olmasın? Və bir də bizi oxudanda məhz oxuyub-yazmağı öyrədirlər və dəxi səy edən yoxdur ki, bir xeyri olan şey də öyrətsin”.¹¹⁸⁰ Bütölkədə, o, doğru yazırdı ki, “Leyli-Məcnun”, “Yusif-Züleyxa”, “Bustan” və digər klassik ədəbi əsərlər uşaq kitabı deyildir və onları oxumaq əvəzinə coğrafiya, tarix elmi tədris edilsə daha yaxşı olardı: “Məcnun elədiyi qələti oxuduncan elmi-coğrafiya kitabını oxusaq, həmi yazıb-oxumağı öyrənirik, həmi dünya üzündə olan vilayətlərdən xəbərdar olarıq”.¹¹⁸¹

Bir daha bunu qeyd edirik ki, Vəzirov yaşadığı dövrdə millidini məktəblərlə bağlı dediklərində həqiqət payı böyük olmaqla bərabər belə bir vəziyyətin yaranmasının əsil səbəblərini göstərməkdə çətinlik çəkmiş, sadəcə bunu ata-baba yolunun, adət-ənənələrin köhnəlməsi ilə izah etməyə çalışmışdır. Eyni zamanda, Vəzirov bütün bunlardan qurtulmağın çarəsini də millət yolunda zəhmət çəkib Avropa xalqları kimi elm öyrənməkdə görmüşdür. Onun fikrincə, Avropa xalqları məhz zəhmət çəkmək yolu ilə qaranlıqdan işığa, elmsizlikdən elmə çıxıblar. O, zəhmətin xalqların həyatında mühümlüyü ilə bağlı qarışqanın verdiyi mücadiləni nümunə çəkmiş və bu yolda Avropanın nələr əldə etdiyini ifadə etmişdir: “Necə ki qarınca çox kiçik isə də həmzəhmət olub, özünə çox yaxşı yuvalar təmir edər, habelə insan da həmzəhmət olanda onun nəfi ziyadə olur. Avropa hükəmaları bərhəm zəhmətlik elmi bina ediblər, adı elmi-qənaət politiki (politiçeskaya ekonomiya). Bu elm insan dünyaya gələndən bəri onun həmzəhmət olmağına mülahizə edib onu iki qism edər: Əvvəlinci qism ki, Avropa əhli üçün qədim zəmanədə olub və bizim üçün bu halda vəqədir. İnsan, məsələn, ev təmir etməkdə həmzəhmət olub, belədə hər kəs bir işə məşğul olur. İkinci qism həmzəhmət olmaqlıq, bu hal da məhz Avropa əhlinde vəqədir... Bəs Avropa əhlinin belə tərəqqisinə bir səbəb də onların həmzəhmət omağıdır. Ona binaən ki, insan bir işə məşğul olanda, o iş nə qədər az

¹¹⁸⁰ Yenə orada, s.410

¹¹⁸¹ Yenə orada, s.410

olsa, o qədər insan ona artıq adət edər və bu səbəbə onu çox tez əmələ gətirər”.¹¹⁸²

Gördüyümüz kimi, N.Vəzirov istərsə qədim dövrdə, istərsə də hazırda elmin ancaq Avropa olduğunu iddia etmişdir ki, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi bu məsələdə çox yanlışdır. Çünki Avropdan çox öncə elmlər Şərq ölkələrində yaranmış, yalnız sonralar oradan Avropaya keçmişdir. Digər tərəfdən Avropanın özü də çox vaxtlarda, o cümlədən Orta əsrin böyük bir zaman kəsiyində dünyəvi elmlərdən çox uzaq olmuşdur. Bunun tam əksinə, xüsusilə 16-17-ci əsrlərə qədər isə İslam Şərqi ölkələrində dünyəvi elmlər yüksək şəkildə təlim-tədris olunmuşdur.

2) Milli-dini mədəniyyətin təsiri altında ictimai-maarifçilik baxışları. Hesab edirik ki, N.Vəzirov “Əkinçi”də irəli sürdüyü, müdafiə etdiyi ideyaları sonralar rus-Avropa mədəniyyətindən nisbətən uzaqlaşaraq, milli-dini mədəniyyət çərçivəsində irəli sürmüşdür. Bunu, N.Vəzirovun 1890-cı illərdə yazdığı bir çox əsrlərində, xüsusilə “Müsibəti-Fəxrəddin” (1896) pyesində də görmək mümkündür. O, xalqda milli və yenilikçi hisləri oyatmaq üçün, əsərin qəhrəmanı Fəxrəddinin dilindən müsəlmanları tənqid etsə də, ancaq bunun heç də əvvəldən olmadığını, yalnız son zamanlarda ortaya çıxdığını anlamışdır: “Gör biz müsəlman necə bədbəxt, vəhşi, nadan tayfayıq ki, bir nahaq, bıməna işdən ötrü bu mərtəbədə müsibətlər, düşmənçilik bəhəm eləmişik. Vallahi, deyirəm belə hərəkətlərə dürrüst fikir verəndə, belə görünür ki, guya biz müsəlman tayfaların üstə göydən lənətnamə yenib ki, işığa çıxa bilməyəcəksiniz, həmişə zülmətdə qalıb, vəhşi nadanlıq gücü ilə bir-birinizi tələf edəcəksiniz”.¹¹⁸³ Ancaq bunun “göydən lənətnamə” olaraq yenməsi fikrinin əleyhinə olan Vəzirov yazırdı ki, əslində burada problemin kökünü qədim milli-dini adət-ənənələrdə deyil, son zamanlarda ortaya çıxan xoşagəlməz “qayda-qanunlarda” axtarmaq lazımdır. Vəzirova görə müsəlmanların bir-birini nadancasına tələf etməsini şəriətdə, milli adət-ənənələrdə axtarmaq doğru deyildir: “İnsaf yox, mürüvvət

¹¹⁸² Yenə orada, s.411

¹¹⁸³ Yenə orada, s.120

yox, qanacaq, tərbiyə yox, məgər şəriət göstərən yol budur? İnsaf məqamında durun!”¹¹⁸⁴

Doğrudan da, insafla hərəkət etsək görürük ki, hər hansı dövrdə ortada olan cəhalətə, avamlığa, nadanlığa görə yalnız İslam dinini və milli adət-ənənələri tənqid etmək çıxış yolu ola bilməz. Bizcə, bu məsələnin daha asan yolla çözümlü görünən, ancaq əslində müsbət bir həllə doğru aparmayacaq yanlış yanaşmadır. Burada önəmli olan, hər dövrün öz şərtləri altında baş alıb gedən nadanlıq, cəhalət və buna uyğun da mübarizə üsullarını dəyərləndirmək lazımdır. Bu anlamda, bir cəmiyyətin mövcud problemlərini həllini axtararkən də, dərhal və dərindən araşdırmalar aparmadan, həmin dövrdə tərəqqi edən başqa bir cəmiyyərin qazandığı uğurları olduğu kimi öz cəmiyyətinə tətbiqi doğru deyildir. Bizcə, Vəzirov bu məsələdə əvvəlcə Avropanın əldə etdiyi uğurları, onların üsullarının türk-müsəlman cəmiyyətlərində tətbiqini düşünsə də, ancaq sonralar, xüsusilə də 1890-cı illərdən sonra bir az fərqli qənaətə gəlmişdir. Bu anlamda onun Fəxrəddin obrazının təmsalında da görürük ki, Vəzirov artıq çıxış yolunu yalnız Avropadan mədət ummaqla ya da onların ideyalarının gözüyümlü tətbiqi ilə deyil, türk-müsəlman xalqlarının içində sonralar kök salmış və xalq arasında artıq milli-dini “adətlər” kimi qəbul olmuş, “adət-ənənələrə” qarşı mübarizə aparıb əsil həqiqətləri ortaya çıxarmaqda görmüşdür. Məhz bunu nəzərə alaraq, o, Fəxrəddinin dilindən yazırdı: “Əlavə məgər mən, ya Səadət müqəssirik ki, bu vəhşi tayfa içində yaranmışıq? Müqəssirik ki, camaat qudurmuş heyvan kimi bir-birini qapır və nədən ötrü? Bir qarış yerdən ötrü, yanımdan keçdin, mənə salam vermədin - ondan ötrü... Bunlar hamısı vəhşilikdən və nadanlıqdan və həmçinin xainlik, göz götürməmişlik... Onsuz da mənə müsəlman qardaşların nadanlıq qəm dəryasına qərq ələyir. Məgər cəmi müsəlmanın dərdi mənə üçün kifayət deyil?!”¹¹⁸⁵

Artıq görürük ki, əvvəlki dövrdə düşündüyündən fərqli olaraq N.Vəzirov milli-dini adət-ənənələri millətin inkişaf üçün əngəl görməmiş, soydaşlarını İslam dininin və milli törələrin əsil

¹¹⁸⁴ Yəne orada, s.120-121

¹¹⁸⁵ Yəne orada, s.121

mahiyyətini dərk etməyə səsləmişdir. Onun fikrincə, həmvətənlərinin nadanlığında, avamlığında şəriətdən və milli dəyərlərdən xəbərsizlik mühüm rol oynayırdı: “Bədbəxt müsəlman, şəriətdən bixəbər, avam müsəlman. Fəqir-füqəralar yaddan çıxıb, yetimlərə rəhm kəsilib, elm yox, sənət yox. Girmişik meydana, əldə qılımcı, hərif axtarıyıq. Bismillah buyrun görək kim artıq bihəyədir, kim cəbr etməkdə, baş kəsməkdə qoçaqdır. Tfu, xaraba qalasan, ölkə! Heyf sənə, gözəl şəriət! Heyf sənə, gözəl islam!”¹¹⁸⁶

Bununla da görürük ki, Vəzirov riyakar ruhanilərin əməllərinin artıq İslam dininə dəxli olmadığına inanmış, problemin əsil mahiyyətini onların ucbatından elm və sənətdən uzaq düşmüş xalqı maarifləndirməkdə axtarırdı. Bunun üçün də Fəxrəddin ilk növbədə dindən və milli törələrdən sui-istifadə edən, uyğun olaraq riyakar ruhanilərə və zülmkar məmurlara qarşı mübarizə aparmalı idi: “Mollalar bizim axırımızı yetirdilər... Hara baxırsan heç bir könül şad edən şey görmürsən... Bundan artıq bədbəxtlik ola bilərmə ki, sən öz evində bir saat qorxusuz rahat otura bilməyəsən; küçələrdə, yollarda qorxusuz gəzə bilməyəsən. Heyf sənə, gözəl şəriət! Heyf sənə, gözəl islam ki, biz vəhşi olub qədr-qiymətini qanmırıq!”¹¹⁸⁷ Onun fikrincə, millətin cəhalətində, avamlığında, nadanlığında, vəhşiliyinə, müsibətinə səbəb “vəhşilik, elmsizlik, nadanlıq”dır.¹¹⁸⁸

Ancaq N.Vəzirov millətə bağlılığını, milli ideyalardan dönməzliyini Fəxrəddinin dilindən çox aydın şəkildə ortaya qoymuşdur: “O işləri ki, mən başlamışam, ondan əl çəkə bilmərəm”.¹¹⁸⁹ Bu anlamda, N.Vəzirov ölüm ayağında olan qəhrəmanın dilindən deyir ki, millətin gələcəyi yeni məktəblərin, tibb ocaqlarının yaranmasındadır: “Məktəbxana, azarxana məndən sonra sonra tək nişanədir, dağıtma”.¹¹⁹⁰ Fəlsəfə elmləri doktoru Xatirə Quliyevaya görə bu əsərində köhnə dünyanı və onun təmsilçilərini ifşa

¹¹⁸⁶ Yenə orada, s.122

¹¹⁸⁷ Yenə orada, s.139

¹¹⁸⁸ Yenə orada, s.139

¹¹⁸⁹ Yenə orada, s.124

¹¹⁹⁰ Yenə orada, s.140

edən Nəcəf bəy Vəzirov eyni zamanda, Fəxrəddinin vəsiyyətinə köhnəlik üzərində yeniliyin bayrağı kimi ucaltmışdır.¹¹⁹¹

Qeyd edək ki, Vəzirov 1890-cı illərdə qələmə aldığı digər pyeslərində də cəhalətə, avamlığa qarşı mübarizə apararaq millətin və dinin adına yapışdırılan xoşagəlməz “adətləri, “mərasimləri” tənqid etmişdir. Məsələn, “Dalldan atılan daş topuğa dəyər” pyesində sehr, caduya inanan Xırda xanımları, Nurcahanları tənqid etmişdir. Belə ki, bəy arvadı olan Xırda xanım dərvişin sehr, cadusu ilə təhsilsiz olan qızını cavan bir həkimə ərə vermək istəyir, üstəlik oxumuş qızları da bəyənmir.¹¹⁹² Ancaq onlardan fərqli olaraq Vəzirovun müsbət obrazı olan İskəndər bəy isə təhsil görmüş bir həkimdir. İskəndər bəyin və müəyyən anlamda da Dəli Şirinin obrazında Vəzirov dini xurafat və dini mövhumatın tənqidini vermişdir.¹¹⁹³

“Yağışdan çıxdıq, yağmura düşdük” pyesində də Vəzirov əsas diqqəti müsəlmanların öz dinlərindən, milli törələrindən xeyli dərəcədə uzaqlaşmış cahilləşməsinə yönəltmişdir. Əsərin müsbət qəhrəmanı olan Əşrəf bəyin dilindən Vəzirov deyirdi ki, peyğəmbərimizin dediyi kimi, müsəlman müsəlman qardaşına dəstək olmalıdır, amma hazırda müsəlman müsəlmana badalaq gəlməklə məşğuldur. Ona görə də, bütün müsəlman dünyası zülmət içindədir. O yazır: “Adını müsəlman qoyan üçün dünyada hər bir dərdlərdən acı odur ki, hansı din qaradaşımıza rast gəlirsən, onda mürüvvət, rəhm, məhəbbət nişanələri bilmərrə görünmür və halonki Həzrət Rəsul əleyhüssəlam buyurubdur ki, Məğribdəki müsəlmana iynə batsa, Məşriqdəki gərək onun ağrısını bilsin... Bu saat yer üzündə nə qədər müsəlman var, həmənlə zəlalətdədirlər... Səbəb? Ehkami-şəriət bilmərrə yaddan çıxıb... Elm yox, tərbiyə yox, ədəb yox... Hər bir qədəmdə vəhşi nadanlıq, adam öldürmək, qan tökmək, yalan demək... Sübut? Tamaşa edin, divanxanalar qapısında qoyun sürüsü kimi boyun-boyuna büzülüb yığılan kimdir? Müsəlman! Bir-birinin canına-malına

¹¹⁹¹ Quliyeva Xatirə. Azərbaycan maarifçiliyində fəlsəfi-etik məsələlər (XIX əsrin ikinci yarısı XX əsrin əvvəlləri). Bakı, Elm və təhsil, 2014, s.210

¹¹⁹² Vəzirov N. Əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2005, s.29

¹¹⁹³ Yenə orada, s.33-35

düşmən kimdir? Müsəlman! Bu çolaq, çiyini düşük, dilənçi kimdir? Sərgərdan, əli qoynunda neyləyim deyən kimdir? Ah! Yazıq, bədbəxt, biçərə müsəlman!.”¹¹⁹⁴

Eyni zamanda, Əşrəf bəyin dilindən Vəzirov deyir ki, Avropada bir oğlan biri qızı sevəndə ürəyini ilk növbədə ona açması orada ədəbsizlik sayılmır, nəinki müsəlman ölkələrində: “Avropa əhlinin bu qaydası yaxşıdır ki, oğlan öz xahişini qıza qandırır, qız da elə atasına məlum eləyir, cavab çıxır: bəli, ya xeyr. Vəssalam!.. Bizim işimiz çətinidir. Mənim əlacım ona qalıbdır ki, özüm mərd-mərdana deyim; hərçənd utanıram, həya eləyirəm”.¹¹⁹⁵ Deməli, Vəzirov da ailənin qurulmasının qarşılıqlı münasibətlər əsasında olmasını vacib hesab etmiş, üstəlik qadınlarımızın son zamanlarda düşdüüyü vəziyyətə haqq etmədiyinə inanmışdır. Hər halda onun qadın obrazlarının dilindən deməsi ki, rus-Avropa təhsili görmüş kişilər artıq türk arvadlarını bəyənmirlər, bu təsadüfi ola bilməzdi.

Bu onun nəticəsi idi ki, bir yanda müsəlmanlıq adı altında milli dəyərlərimizdən, eyni zamanda əsil islam qayda-qanunlarından uzaqlaşdıığımız kimi, yeni dövrdə də zahirən ruslaşmağa-avropalaşmağa qədəm qoymuşduq. Bunu, “Nə əkrəsən, onu biçərsən” pyesində Nurcahanın dilindən Vəzirov belə ifadə etmişdir: “Neçə gün bundan əqdəm getmişdim Ağa Cəfərgilə, girdim otağa, gördüm onun arvadı Gülbacı Rusiyət libasında öz-özünə danışır: “Razdivay pajalskə”. Soruşdum, a qız, dəli olubsan nədir? Nə danışırısan? Dedi neyləyim, başına dönüm, Nurcahan xala? Əmi oğlu evə gələndə deyir ki, Türk arvadları bircə qara quruşa dəyməzlər, özləri pinti, libasları yaraşsız, üstlərindən pis iy gəlir... Gedirsən xarici qızlarının yanına, adama elə naz-qəmzə edirlər ki, adamın ağı başından çıxır”.¹¹⁹⁶ Başqa bir yazısında da Vəzirov bu məsələyə toxunaraq bildirirdi ki, nəinki Rusiya-Avropa təsiri altında olanlar, eləcə də digər bəzi müsəlman kişilər də rus qadınlarına uyaraq ailələrini dağıdırlar.¹¹⁹⁷

¹¹⁹⁴ Yenə orada, s.85

¹¹⁹⁵ Yenə orada, s.95-96

¹¹⁹⁶ Yenə orada, s.188

¹¹⁹⁷ Yenə orada, s.352

Gördüyümüz kimi, N.Vəzirov da A.A.Bakıxanov, H.Zərdabi, S.Ə.Şirvani və başqa milli ruhlu mütəfəkkirlərimiz kimi, Azərbaycan xalqının nicatını milli-dini dəyərləri aşağılamadan yeni dünyanın üsul və qaydalarını mənimsəməkdə – dünyəvi elmlər öyrənməkdə, yeni məktəblər və tibb ocaqlarının yaranmasında, qəzetlərin nəşrində görmüşdür. Bu yolda isə Vəzirov islamı dinini və milli dəyərləri nəinki əngəl kimi görmüş, əksinə həm islam dininin, həm də milli dəyərlərin mütərəqqi tərəflərinin olmasını, ancaq müsəlmanların-türklərin bundan uzaq salındığını dəfələrlə qeyd etmişdir. Bu isə o deməkdir ki, Vəzirov heç də bəzilərinin yazdığı kimi M.F.Axundzadənin ateizmini davam etdirən inqilabçı-demokrat deyil, o, millətini sevən, islama hörmət edən bir mütəfəkkir olmuşdur.

Yeri gəlmişkən, Vəzirovun əsas yaradıcılığı 19-cu əsrin ikinci yarısı ilə bağlı olsa da, ancaq qismən 20-ci əsrin əvvəllərində də ictimai-maarifçi baxışlarına uyğun bəzi məqalələr və pyeslər yazmışdır. O, XX əsrin əvvəllərində “Həyat”, “Tazə həyat”, “İrşad”, “Yeni İrşad”, “Açıq söz” və başqa qəzetlərdə nəşr olunan məqalələrində ictimai-maarifçi dünyagörüşündə millətin istiqbalı məsələsinə diqqət yetirmişdir. N.Vəzirov yazırdı ki, sözdə millətpərəstlikdən, insanpərvərlikdən, müsəlmanlıqdan əl çəkib, millətin birliyi və vətəninin azadlığı uğrunda çalışmaq lazımdır: “Millətpərəstlikdən, vətəndaşlıqdan dəm vururuq qaraca qəpikdən ötrü, qoçuluq edirik genə o qəpikdən ötəri?! Yalandan Quranamı, kitabamı and içmirik o qəpikdən ötəri”..¹¹⁹⁸ N.Vəzirov yazır ki, onun üçün ən böyük problem müsəlman qardaşlarının cəhaləti, avamlığı, nadanlığı, bir sözlə millətin dərdidir. O ümid edirdi ki, 1905-ci il inqilabı türk millətinin də oyanışına səbəb olacaq və millətin varlıları məktəblər, xeyriyyə cəmiyyətləri, milli təşkilatlar və qəzetlər yaradacaqlar. Bununla da müsəlmanlar tərbiyələnər, elmlənər, millət dərdi çəkər, soydaş və dindaşlarını aldatmaz.¹¹⁹⁹

Vəzirov “Həyat” qəzetində (1905) dərc olunan başqa bir məqaləsində yazırdı ki, atriq müsəlmanlar-türklər də “mənəm,

¹¹⁹⁸ Yenə orada, s.351

¹¹⁹⁹ Yenə orada, s.378

mənəm”likdən əl çəkub elm haqqında düşünüb, bu dünyada cəhalət nəticəsində məhv olmağın çarəsini tapmalıdırlar. O, yazır: “A kişi, kərbəlayı, bir qəribə, yüz il cürəbəcürə işlərə düçar olub xabi-qəflətdə, cəhalətdə qalıb, indi zülmatı gözləyirik. Cəmi məxluqdan geri, avara, sərgərdan. Bu müsibətlərin aqibəti hər bir qədəmdə sübut: yerindən qalxan “mənəm, mənəm” deyib, girib meydana əində xəncər, belində piştə (revolver), gün keçmir cavan cavan dalınca yox olur və necə oğlanlar! Məgər bu müsibət deyil? Məgər belə ruzigar həmin cəhalətin meyvəsi deyil? Bu gecə vəqiədə, kərbəlayı, qalqımışdım asimana, səslənirdim: müsəlman! Xabi-qəflət kifayətdir, rəhminiz gəlsin övladınıza. Zəmanə elm-tərbiyə zamanıdır, insaniyyət zamanıdır. Qoymuyunuz övladınızı cəhalətdə qeyrilərə əsir, qul. Axır onlar sizin əziz balalarınızdır, rəhm ediniz”.¹²⁰⁰

Ancaq bütün bunlara baxmayaraq yenə də müsəlmanların bir araya gəlməsindən çox özlərinin özlərinə düşmən kəsildiyini yazan Vəzirov inanırdı ki, əgər bu müsəlmanlar şəriətin əsil mahiyyətindən xəbərdar olsaydılar pis əməllərindən utanardılar, O, da bir dərviş kimi Allahdan diləyir ki, bu bələlardan müsəlmanları uzaq eyləsin: “Xudaya! Bizləri cəhalətdən xilas, şəriətimizə mehriban et. Rəhmindən məhrum edib bizləri birəhm qılma, insaf, mürüvvət əta et”.¹²⁰¹ Ona görə, ancaq bir şey də həqiqətdir ki, bir çox müsəlmanlar min əsrdir bu cür vəzlərə qulaq versələr də əməl etmirlər: “Bir toxumdur atıram havaya, bitə ya da bitməyə”.¹²⁰² Bizcə, bir az da bədgümanlığa qapılıraq müəyyən zamanlarda Vəzirov hesab etmişdir ki, sözün həqiqi mənasında dininin qayda-qanunlarına, millətinin törələrinə əməl edə biləcək bir müsəlman belə qalmamışdır.¹²⁰³

Ancaq ondakı bu pessimizmin müvəqqəti olduğunu görürük. Çünki başqa bir məqaləsində o, müsəlman dünyasında xeyirli, uğurlu bir işin olmasına ümidini itmədiyini də ifadə etmişdir. Məsələn, həmin yazıdan belə məlum olur ki, o, müsəlman dünyasından Qacarlarda

¹²⁰⁰ Yenə orada, s.363

¹²⁰¹ Yenə orada, s.364

¹²⁰² Yenə orada, s.364

¹²⁰³ Yenə orada, s.364

qanunların büsatına, Osmanlıda Məclisin açılmasına, müsəlman öklərində hüriyyətin baş verməsinə ən azından yaxın zamanda çox da ümid bəsləməsə də, bunun əvəzində süni-şiə söhbətinin aradan qalxacağına, müsəlmanların cəhalətdən ayılacağına isə ümidi çoxdur.¹²⁰⁴

Qeyd edək ki, Cümhuriyyət dövründə də N.Vəzirov vətən və millət məsələsini önə çəkmiş, vətəni qoruyan əsgərlərə hörmət etməyi, çarəsiz millət övladlarına yardım etməyi, vətənin hər bir qarış torpağını sevməyi vacib saymışdır: “Bəs indi biz azərbaycanlılar-türklər öz vətənimiz haqqında necə rəftar edirik?... Gecə-gündüz, vaxtlı-vaxtsız, hər dəqiqə vətənin qanını soran quzğunluq! Amandır, quzğunlar! Vətən əldən gedər, yaman günlərə qalarıq. Balalarımızın xatirinə, gələcəkdə övladlarımızın xatirinə rəhm edin vətənə, rəhm edin millətə, əl çəkin mürtəd işlərdən, yoxsa gələcək tarixində adınız çəkildə lənət oxunacaqdır”.¹²⁰⁵

Nəcəf bəy Vəzirovun dünyagörüşü ilə bağlı fikirlərimizi yekunlaşdıraraq belə bir nəticəyə gəlirik ki, onun ictimai-maarifçi görüşlərinə xeyli dərəcədə rus-Avropa mədəniyyətinin ciddi təsiri olmuşdur. Belə ki, o, yaradıcılığının ilk dövrlərindən başlayaraq bir müddət milli-dini adət-ənənələri əsasən köhnəlmiş hesab edərək sərt tənqid etdiyi halda, bunun müqabilində Qərb mədəniyyətindən yararlanmağın müsbət cəhətlərindən bəhs etmişdir. Belə ki, Vəzirov dövründə mövcud olmuş və köhnəlmiş hesab etdiyi “adət-ənənələri”in əslində İslam-Şərq-Türk mədəniyyətinə sonradan olunmuş əlavələrlə qarışıq salmışdır. Yəni o, köhnəlmiş “adət-ənənələr” dedikdə, bunu əsil milli-dini dəyərlərlə qarışıq salaraq ondan imtina etməyi və inkişafda olan Qərb mədəniyyətinə üz tutmağı məqbul saymışdır.

Ancaq bir müddət sonra Vəzirov müəyyən dərəcədə də olsa, həm Qərb mədəniyyəti heyranlığından uzaqlaşmış, həm də İslam-Şərq-Türk mədəniyyətini ona əlavə olunmuşlardan fərqləndirməyi bacarmışdır. Bu isə o deməkdir ki, onun dünyagörüşündə müəyyən dəyişiklik baş vermiş, Vəzirov artıq nisbətən milli-dini mədəniyyətin

¹²⁰⁴ Yənə orada, s.366

¹²⁰⁵ Yənə orada, s.406

təsiri altında ictimai-maarifçilik baxışlarını ortaya qoymağa başlamışdır. Hər halda Vəzirovun dünyagörüşünün ikinci mərhələsində görürük ki, onun qəhrəmanları nicat yolunu yalnız Qərb mədəniyyətində axtarmır, eyni zamanda əlavələrdən uzaq olan İslam dini və milli mədəniyyətə də maraq göstərir. Xüsusilə də, 19-cu əsrin sonu, 20-ci əsrin əvvəllərində N.Vəzirov daha çox milli-dini dəyərlər çərçivəsində millətin inkişafına inanmış, rus-Avropa mədəniyyətinə heyranlığı nisbətən azalmışdır. Hər halda Vəzirov bir çox gerçəkləri gördükdən sonar bir cəmiyyətin tənəzzüldən uzaqlaşb tərəqqiyə qədəm qoyması üçün, ilk növbədə milli törələrinə və dini dəyərlərinə sahiblənməsinin vacibliyini də dərk etmişdir.

ZEYNALABDİN MARAĞALI

Həyat və yaradıcılığı. Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərindən Zeynalabdin Marağalı (1837-1910) 1837-ci ildə Marağa şəhərində tacir ailəsində anadan olmuşdur. Marağa mədrəsəsində dini təhsil alan Zeynalabdin bəy atasının sayəsində ticarət işlərini də öyrənmiş və 20 yaşından etibarən ticarətlə məşğul olmuşdur.

1860-cı ildə Qafqaza köç edən Zeynalabdin bəy əvvəlcə Kutaisidə, daha sonra isə Yaltada-Krımında (1867) tacirlik etmişdir. Yaltada yaşadığı illərdə rus dilini mükəmməl öyrənən Marağalı 1890-cı illərdə Qacarların təbəəliyindən çıxaraq çar Rusiyasının vətəndaşlığına keçmişdir. 1901-ci ildə Yaltadan İstanbula-Osmanlıya köç edən Zeynalabdin bəy 4 il burada yaşadıqdan sonra, yenidən Qacarların təbəəliyini qəbul etmiş və 1910-cu il də İstanbulda dünyasını dəyişmişdir.

Onun tək və mühüm əsəri üç (3) hissədən ibarət olan “İbrahim bəyin səyahətnaməsi” roman-kitabıdır.

İctimai-siyasi baxışları. Z.Marağalı “İbrahim bəyin səyahətnaməsi” kitabında Qərb mədəniyyəti və irançılıq məsələsində xeyli dərəcədə M.F.Axundzadənin baxışlarına yaxın bir mövqə tutmuşdur. Bu faktordan çıxış edən bəzi tədqiqatçılara görə Marağalının millətinin inkişafına həsr edilmiş belə bir əsər yazmasında Axundzadənin də müəyyən təsiri olmuşdu. Məsələn, tanınmış alim Mir Cəlal Paşayev yazır ki, “Zeynalabdinin siyasi-ədəbi görüşlərinin inkişafı və müəyyənləşməsində əsas iş görən böyük ədibimiz Mirzə Fətəli Axundov və onun yaratdığı tənqidi realizm məktəbi olmuşdur”.¹²⁰⁶ Kamran Məmmədov isə yazırdı ki, bu roman Zeynalabdinin ədəbi, ictimai, estetik və fəlsəfi fikirlərin məcmusu olub,¹²⁰⁷ onun məzmununda Axundzadənin təsiri duyulmaqdadır. Dahas sonra Feyzula Qasımzadə yazırdı:

¹²⁰⁶ Paşayev M.C. M.F.Axundovun farsca yazan şagirdləri. “Azərbaycan SSR EA Xəbərləri”, 1945, №8, s.67

¹²¹¹ Məmmədov Kamran. XIX əsr Azərbaycan şeirində satira.Bakı: Elm, 1975, s.117

“Səyahətnameyi-İbrahimbəy” romanı öz məzmunu, ideyası, bədii quruluşu və üslub xüsusiyyətləri etibarlı ilə Axundzadənin “Kəmalüddövlə məktubları” əsərinə çox yaxındır”.¹²⁰⁸

Bu fikirləri inkişaf etdirən Həmid Məmmədzadə isə yazırdı ki, Marağalı 1860-cı illərdə Qafqazda yaşayarkən Axundzadənin dostlarından “İran” konsulu Mirzə Əsəddula xanla dost olmuşdur. H.Məmmədzadə istisna etmir ki, Z.Marağalı Əsədulla xanın vasitəsilə Axundzadə ilə görüşmüş və onun “Kəmalüddövlə məktubları” əsəri ilə də tanış olmuşdur. Marağalının İbrahim bəyi də, sanki Kəmalüddövlənin dostu Cəlalüddövlədir.¹²⁰⁹ Bircə, Marağalı irançılıq məsələsində Axundzadənin yolunu izləsə də, İslam dininə, o cümlədən şiəliyə münasibətdə əks mövqə tutmuşdur. Onun fikrincə, müsəlman ölkələrinin geriliyinə, despotizminə səbəb İslam dini və onun müqəddəs kitabı Qurani-Kərim deyil, despotik hökmdarların zülmü və din xadimlərinin təbliğ etdiyi xürafat və mövhumatdır.

Beləliklə, Marağalının ictimai-siyasi baxışlarını təhlil edəndə görürük ki, o da, ilk növbədə M.F.Axundzadə və Mirzə Kazımbəy kimi, qədim “İran mədəniyyəti” heyranıdır. Bircə, məhz o da, qədim “İran mədəniyyəti”, “İran dövlətçiliyi” məsələsində əsasən Axundzadənin yolunu davam etdirməklə bir Türk olmasına baxmayaraq, tərcümeyi-halında öz kökünü farsdilli kürdlərə bağlamışdır.¹²¹⁰ Halbuki az sonra Marağalı elə həmin tərcümeyi-halında yazır ki, rus təbəəliyində olarkən onun övladları bir kəlmə olsun nə türkcə, nə də farsca bilirdilər, çünki tərbiyəçiləri rus idilər.¹²¹¹ Hər halda, o burada kürdcədən bəhs etmir, halbuki əgər özü kürd idisə, hökmən burada türkcə, farsca ilə yanaşı bu dildən də söz açardı. Bu anlamda hesab edirik ki, Marağalının ömrünün son vaxtlarında öz etnik mənşəyini farsdilli kürdlərə bağlaması, daha çox Avropa ideoloqlarının təsiri altında qədim “İran mədəniyyətinə” sahib çıxmaq

¹²⁰⁸ Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı, Elm və təhsil, 2017, s.414

¹²⁰⁹ Marağalı Zeynalabdin. İbrahim bəyin səyahətnaməsi. Bakı, “Avrasiya press”, 2006, s.9-10

¹²¹⁰ Yənə orada, s.399

¹²¹¹ Yənə orada, s.402

üçün bir üsul idi, necə ki, ondan öncə Axundzadə də məhz belə hərəkət etmişdi. Digər tərəfdən, Marağalı onu da açıq şəkildə ifadə etmişdir ki, əsərinin qəhrəmanı olan İbrahim bəy Azərbaycanın böyük tacirlərindən birinin oğlu olmuş,¹²¹² özü də türkcə danışmış¹²¹³ və türk olduğunu da açıq şəkildə ifadə etmişdir: “Axund qeyzlə məni başdan-ayağa süzüb dedi: – Sən Türksən? –Bəli, dedim, – Türkəm-azərbaycanlıyam”.¹²¹⁴ Deməli, kitabın birinci hissəsini yazanda Türk olmasını açıq şəkildə ifadə edən Marağalının kitabın sonunda artıq özünü kürd adlandırması ideoloji məsələlərlə bağlı olmuşdur. Başqa sözlə, o da, Avropa ideoloqlarının təsiri altında eynilə M.F.Axundzadə kimi, Qacarlar dövlətindəki türklərin “farsdilli” olması məsələsinə inanmışdır.

Ümumiyyətlə, Marağalının ictimai-siyasi baxışlarında irançılıq məsələsinin xüsusi yer tutmasında eynilə Axundzadə də olduğu kimi, çar Rusiyası və Avropa ideoloqlarının böyük təsiri olmuşdur. Hər halda bu sirr deyil ki, o, həmin kitabını çar Rusiyasının təbəəliyini qəbul etdikdən sonra yazmağa başlamış və onu ruslar özünün də yazdığı kimi, “çestni kupets Persii” (Persiyanın vicdanlı taciri) adlandırmışlar.¹²¹⁵ Ruslar və avropalılar planlı şəkildə Qacarlar dövlətini “Pəriya” ya da “İran”, Qacar türklərini də iranmənşəli, farsdilli adlandırdılar ki, burada da əsas məqsəd Türk hakimiyyətini devrüb farsdilliləri, irançıları hakimiyyətə gətirmək idi. Bu yolda isə ruslara-avropalılara lazım idi ki, Marağalı kimi ziyalılar öz türk mədəniyyətlərini, türk kimliklərini inkar edib, “qədim İran mədəniyyəti” üzərində köklənib Türkləri və onların qurduqları Türk dövlətlərini, o cümlədən də Qacarlara vəhşi, barbar kimi qələmə versinlər.

Ümumiyyətlə, bu dövrdə türk-müsəlman dövlətlərinə qarşı yalnız hərbi meydanlarında deyil, eyni zamanda şüurlarda da müharibə elan edən Avropa-rus ideoloqlarının əsas məqsədi bir tərəfdən İslam dininin gerilikçi, fanatik, sivilizasiyaya əngəl bir din olmasını, digər

¹²¹² Yəni orada, s.17

¹²¹³ Yəni orada, s.66

¹²¹⁴ Yəni orada, s.138

¹²¹⁵ Yəni orada, s.401

tərəfdən də müsəlman dövlətlərinin (Osmanlı, Qacarlar) rəhbərləri və əsas milləti olan türklərin də vəhşi, barbar, despot, zülmkar, rüşvətçi olmasını ortaya qoymaq idi. Yəni Qərb-Avropa-çar Rusiyası üçün müsəlman xalqlarına qarşı yürütdüyü siyasətdə iki əsas hədəfin 1) İslam dini, və 2) Türk millətinin aradan qaldırılması vacib amillər idi. Bu anlamda avropa-rus ideoloqları İslam dinini və Türk millətini həm başqa xalqların, həm də öz nəzərlərində gözdən salıb aşağılamaq üçün hər cür üsullara əl atmışlar. Şübhəsiz, bu üsullardan ən amansız və çirkin olanı türksoylu mütəfəkkirləri avropamərkəzçilik ideologiyasının təsiri altına salaraq İslam dini və Türk-müsəlman dövlətləri haqqında həqiqətə uyğun olmayan mülahizələri irəli sürməyə səbəb olmaları idi. Çox yazıqlar olsun ki, Qərb ideoloqlarının şüurlarda apardığı müharibələrdə bu və ya digər dərəcədə onlara yenilərək islam dininə və türk millətinə münasibətdə əks cəbhədə dayanan bəzi türk-müsəlman mütəfəkkirləri də olmuşlar. Hesab edirik ki, məhz Marağalı da tamamilə olmasa da, ancaq xeyli dərəcədə Qərb-rus ideoloqlarının avropamərkəzçilik ideologiyasının təsirinə məruz qalmışdır.

Hər halda Marağalının “İbrahim bəyin səyahətnaməsi” əsərində məhz bu hiss, bu düşüncə əsas xəttidir ki, - Qərb-Rus ideoloqlarından çox da fərqlənmədən -, “İran” millətinin geriliyi, cəhaləti, avamlığı, millət təəssübkeşliyindən uzaq olmasında türklər və onların hakimiyyət sürən Qacarlar dövləti günahkardır. Başqa sözlə, o, üzünü Qacarlar dövlətinin rəhbərlərinə tutaraq deyirdi ki, müsəlmanların belə vəziyyətə düşməsinin səbəbi onların yarıtmaz əməlləri və barbarlığıdır. Belə ki, dövlət rəhbərləri vaxtını məmləkətin abadlığına, ölkənin yüksəlişinə və əhəlinin rifahına sərf etmək əvəzinə, eyş-işrət, qumar oynamaq və ov ovlamaqla keçirirlər. Marağalı yazırdı: “Mən bu səfər əsasında İranın kiçik bir hissəsini görməklə ürəyim qanla doldu. Məmləkət pərişan, millət pərişan, ticarət pərişan, xəyal pərişan, əqidələr pərişan, şəhər pərişan, şah pərişan, ilahi, bu nə pərişanlıqdır?! Məəttəl qalmışam ki, belə bir pərişanlıqla daha bu vəzirlərin toplanmasına nə ehtiyac var imiş?”¹²¹⁶

¹²¹⁶ Yenə orada, s.87

Ancaq bütün bunların əvəzində Axundzadənin qəhrəmanı Kəmalüddövlə kimi, Marağalının qəhrəmanı İbrahim bəydə Sasanlar dövrünü cənnətə bənzədir, “İran” şahları olan Keyxosrov, Cəmsid, Bəhmən, Şapur, Ənuşirvan haqqında bəhs olunanda fərəhlənir.¹²¹⁷ Hətta, Əhəmənlər dövlətinə son verdiyi üçün İbrahim bəy Makedoniyalı İskəndərə də son dərəcə nifrət edərmiş: “Bu qeyrətli cavan özünü tanıyan gündən etibarən İskəndərin İrana qoşun yeridib, oranın bir çox şəhərlərini xaraba qoyması və qədim İranın paytaxtı olan İstəxr şəhərinə od vurması, Daranın öldürülməsi üzündən İskəndər adını dilinə gətirmək istəməzdi”.¹²¹⁸ Bir sözlə, Kəmalüddövlə kimi İbrahim bəydə də iranlılıq təəssübü o dərəcədə imiş ki, Marağalı qələmlə onu şərh etməyə çətinlik çəkdiyini belə iddia etmişdir: “Misal üçün, əgər bir nəfər bilə-bilə və ya bilmədən onun yanında İrani pisləsəydi, İbrahim bəy onu dinsiz və qeyrətsiz adlandırıb, ömrünün axırınadək onunla danışmazdı”.¹²¹⁹

Marağalı yazır ki, İbrahim bəy uzun müddət Misirdə yaşadığı üçün əvvəlcə elə bilirmiş ki, “İran”da hər şey yaxşıdır və burada ədalət hökm sürür. Ancaq İbrahim bəy, eynilə Kəmalüddövlə kimi “İran”a gələndə ədalət yerinə ədalətsizliyi, haqq yerinə haqsızlığı, mədəniyyət yerinə mədəniyyətsizliyi “görür” və bundan sonra “ayırlır”. O, “ayıl”dıqdan sonra bütün bunları dövlətin “daxili işlər vəziri”nə çatdırmaq niyyəti ilə onunla görüşərək deyir: “Vətənin tərəqqisi və islahı haqqında heç kəs düşünmür. Kiçikdən böyüyə, varlıdan kasıba, alimdən cahilədək hamı öz fikrindədir. Hər kəs öz eşşəyini otarır. Heç kəs başqasının hayına qalmır. Bir nəfər belə vətən və övladi-vətənin müştərək mənafeyindən danışmır. Sanki bu onların heç vətəni deyil, ya da ki, onlar bir-birləri ilə həmvətən deyillər”.¹²²⁰

Marağalının fikrincə, bütün bunlara əsas səbəb odur ki, ölkə Məhəmməd peyğəmbərin (s.) buyurduğu, Quranın göstərdiyi müddəalarla idarə olunmur. Məmurlar şəriətə əməl etməkdənsə

¹²¹⁷ Yenə orada, s.17

¹²¹⁸ Yenə orada, s.28

¹²¹⁹ Yenə orada, s.18

¹²²⁰ Yenə orada, s.73

özlərinin maraqlarına uyğun yeni “qanunlar” icad ediblər. Bunun nəticəsində də Allahın qanunları bir kənarında qalmış, ölkə tamam başqa qanunlarla idarə olunur. Marağalı hesab edirdi ki, bununla da bir-birilə yanaşı tutulan vətən məhəbbəti ilə iman unudulmuşdur: “Əgər Allahın peyğəmbəri sizdən soruşsa ki, ey İran vəzirləri, ey millət başçıları hanı mənim şəriətim, hanı sizin cihad etmə vəsaitiniz, hansı sizin mücahidləriniz, hansı sizin imanınız? Axı mən vətən məhəbbətini iman ilə yanaşı tutmuşam. Onda siz nə cavab verəcəksiniz. Bütün bunların yoxluğuna hansı səbəblər gətirəcəksiniz?”¹²²¹

Marağalıya görə səhiyyənin, ticarətin, təhsilin, nəqliyyatın, ordunun və sairə sahələrin bərhad gündə olmasının əsas günahkarları dövləti idarə edənlərdir. Çünki onlar öz şəxsi maraqları naminə vətən məhəbbətini və şəriəti yaddan çıxardaraq rüşvətlə, korrupsiya ilə məşğuldurlar: “Əgər sizin öz vicdanınız sizdən soruşsa ki, nə üçün ölkənin bütün gəlirini rüşvət, peşkəş və cəriməyə həsr edib, onun maliyyəsinin artmasına, ticarətinin, kənd təsərrüfatının inkişafına lazım olan şərait yaratmadınız, onda nə cavab verərsiniz ki, başısağılığınıza səbəb olmasın? Əcaba, qorxurdunuz ki, vətənin meşələrini islah etmək, sahibsiz mədənləri çıxarmaq və nəqliyyat vəsaiti hazırlamaqdan ələ gələn mənfəət biçərə rəiyyəti soyub talamaqdan aldığınız sərvətdən az olsunmu? Bəs siz bilmirsiniz ki, rəiyyət dövlətin əli, ayağı hesab olunur? Onların bugünkü fəlakəti beş gündən sonra sizin özünüzdən fəlakət və xarlığınız deməkdir.”¹²²² Bir sözlə, İbrahim bəy Qacarlar dövlətinin “daxili işləri naziri”nə 60 il ərzində heç bir iş görmədiklərini, büdcəyə bir qəpik olsun xeyir vermədiklərini, gömrükxanaların bərhad gündə olduğunu, ədalətsizliyin baş alıb getdiyini və bununla da dövləti tənəzzülə gətirdiklərini bəyan edir. Guya vəzir də, ona cavab verir ki, “məgər mən axırəzzaman peyğəmbərəm ki, ümmətin fikrinə qalam?! Hər kəsin özü üçün min dərdi, min qəmi var. Axmağın biri, iki saatdır

¹²²¹ Yenə orada, s.87

¹²²² Yenə orada, s.87

çənə döyür, mən də hey qulaq asıram görüm nə deyəcək. Dur ayağa, dəlinin biri dəli! Cəhənnəm ol get işinin dalınca!”¹²²³

Marağalı burada ifrata vararaq daha çox Qərb ideoloqlarının dili ilə danışaraq Qacarları ifrat şəkildə tənqid etmişdir. Şübhəsiz, Marağalının burada ifadə etdiyi bir çox məsələlər doğru idi və onu inkar etmək mümkün deyildir. Sadəcə, onun məsələlərə baxışında və şərhlərində iki cəhət özünü daima büruzə verir: 1) “Qədim İran mədəniyyəti”nin heyranı kimi, ifrat irançılıq təəssübündən çıxış etməsində, 2) Avropa-Rus ideoloqlarının, xüsusi ilə çar Rusiyasının təsiri altında Qacarlar dövlətinə ifrat tənqidi yanaşmasında. Biz, bu iki təsiri Marağalının bütün əsəri boyunca hiss edirik. Məsələn, onun əsərinin qəhrəmanı İbrahim bəy “xarici işlər naziri” ilə görüşündə isə Qacarlar dövlətinin xarici siyasətini tənqid edir: “Cənab vəzir, sizdən İran millətinin qərib və qəyur bir fərdi soruşur ki, aya, sizin konsulların xarici ölkələrdə törətdikləri alçaq işlərdən xəbəriniz varmı? Əcnəbilərin yanında İran millətinin təbəəlik vəsiqəsi hesab olunan bu təzkirələr nə vaxtadək əttarların ədviyyə-istiət bükdüyü məsrəfsiz kağızlar kimi qədir-qiyətsiz olacaq? Bizim milli şərəfimizin bu mötəbər sənədi haçnadək qumar və rəqələri kimi müxtəlif yerlərdə müxtəlif yerlərdə müxtəlif qiymətlərə... satılacaq?!... Heç rəvamıdır ki, sizin də bir para səfirləriniz bir neçə murdar lirənin müqabilində öz yüksək məqamlarından utanmayıb, bilə-bilə, düşünə-düşünə belə bir böyük rüsvayçılığa əl atırlar. Bu lənətə gəlmiş rüşvət nə vaxtadək sizin məmurları məsuliyyətə cəlb etməyə, cəzalandırmağa mane olacaq?! Əcəba, hələ də bu rüsvayçılıqların qarşısını almaq, dövləti, milləti bu bədnamçılıq boyunduruğundan xilas etmək vaxtı gəlib çatmamışdır?!”.¹²²⁴

İbrahim bəy daha sonra iddia edirdi ki, Qacarların xaricdəki elçiləri öz işlərini görməkdənsə ancaq rüşvət almaqla, yaltaqlıqla və məddahlıqla məşğuldurlar. Ancaq xarici ölkələrin səfirləri və konsul-ları isə “İran”da özbaşnalıq edir və özlərini ağa kimi aparırlar, çünki “İran” məmurları onlara bu şərait yaradıblar. Marağalı yazır: “Bu

¹²²³ Yəne orada, s.88

¹²²⁴ Yəne orada, s.89-91

məmur, təbəələrin hüququnu müdafiə etməyə borclu olduqları halda, onları açıqca çalib-taladıqları bir təqdirdə xarici məmurlardan daha nə gözləmək olar?! Özümüzün qanunumuz və ədalətimiz olmadığı halda, onlara nə dil ilə demək olar ki, bizlə qanunla, ədalətlə rəftar edləyin? Bu acınacaqlı vəziyyətdən, cənab vəzir, Allaha pənah aparıram. Haraya ayaq basırsan ah-nalələrinin tüstüsü ilə göyləri qaraldan, ürəyi od tutub yanan iranlılara rast gəlirsən. Onlar ölkənin daxilində olan zülm, haqsızlıq nəticəsində baş götürüb qaçır, xaricdə isə ondan daha betər cəfalara düşər olurlar”.¹²²⁵

Bu və ya digər tənqidi fikrlərini dedikdən sonra buradan da qovulan, İbrahim bəy son olaraq “hərbi nazir” qonağı olur. Marağalının qəhrəmanı bu dəfə “hərbi nazir” deyir ki, “İran”da əsgər deyilən qüvvənin ancaq adı qalmışdır: “İran dövlətinin vəziyyəti iki haldan kənarada deyil. Ya bütün qonşularla sülh ilə rəftar edib, xatirəmsiniz ki, heç bir müharibə olmayacaqdır... Tutaq ki, belə olmadı, ikinci hal üz verdi. Belə fərz edək ki, İran dövlətinin qarşısına bir düşmən çıxacaq. İran dövləti də onunla müharibə etməyə məcbur olacaq. Belə olduqda sizin müasir dövrün tələb etdiyi səviyyədə təlim görmüş qoşununuz bəs hamı?...”¹²²⁶ Bir sözlə, Qacarlar dövlətinin ordu məsələsində də tənəzzül içində olduğunu yazan Marağlıya görə, belə rəhbərləri olan bir ölkədən başqa şeylər gözləmək də mümkün deyildir. Marağalının əsas qəhrəmanı İbrahim bəy az imiş kimi, Hacıxan adlı birisi də Qacarlara top atəşinə tutur: “Bunların əlindən məmləkəti çapmaqdan, dövlətə, millətə xəyanət etməkdən başqa bir iş gəlməz. Dövrünün vəziyyətindən heç bir şey başa düşmürlər. Mən özüm də aldığım bu xanlıq ləqəbindən utanıram. Ancaq neyləyəsən, bütün xanlar ya mənim kimi, ya da məndən betərdirlər. Hamısı eyni düşüncə və fikrə malikdirlər. Görüş dairəsi hamısında darsıqaldır”.¹²²⁷

Bütün bunlardan sonra Marağalı Qacarlar dövlətinin dörd sahəsində islahatların aparılmasını düşünmüşdür: 1) Vətənin özünə aid

¹²²⁵ Yenə orada, s.91

¹²²⁶ Yenə orada, s.95

¹²²⁷ Yenə orada, s.98-99

hüquqlar, 2) Vətənin övladına aid hüquqlar, 3) Vətənin idarəetmə işlərinə aid hüquqlar, 4) Vətənin ümumi hüquqları.

Vətənin özünə aid hüquqlarla bağlı o, yazır: “Bunlar vətənin azadlığı və istiqlaliyyətini qorumaqdan, nizam-intizam yaratmaq, özümüz üçün vətən hesab etdiyimiz və İran adlandırdığımız bu xakipakin sakinlərinin səadətini təmin etməkdən ibarətdir. İcazəmiş və razılığımız olmadan əcnəbilərdən bir nəfərinin belə onun sərhədindən bir addım bu tərəfə keçməsinə yol verməməliyik. Hələ onların bu torpağın bir hissəsini istila etmək və ya bir guşəsində özünə yer eləyib ordu saxlamaq bir tərəfə dursun!”¹²²⁸

Vətənin övladına aid hüquqlarla bağlı isə o, yazır: “Bunlar vətəndə yaşayan hər bir kəsin həyatı, namusu, malı və şərəfinin öz həmvətənləri və ya əcnəbilərdən olan güclülülərin təcavüzündən qorunması deməkdir”.¹²²⁹

Vətənin idarəetmə işlərinə aid hüquqlarla bağlı o, yazır: “Vətənin və əhalinin səadətini təmin etmək üçün bir-birindən ayrı-iki orqan – qanunverici və icraedici orqanlar olmalıdır. Bu iki müstəqil orqanın başında duran yeganə şəxs padşahın zati-aliləridir. O, irsən və haqlı olaraq bu iki orqanı idarə etməlidir”.¹²³⁰

Vətənin ümumi hüquqları ilə bağlı isə, Marağalı yazır: “Bu, fərdin cəmiyyətin hər bir fərdinin hüququna şamil olunan ayrı-ayrı xoşbəxtliklərin məcmusundan ibarətdir. Lakin cəmiyyətin ayrı-ayrı üzvləri o səadəti ələ gətirmək istəsə də ona təklikdə nail ola bilməzlər. Fəqət birləşdikdə bu səadəti əhya edib, onun ümumi səmərəsindən faydalana bilər. Vətəndaşlar vətən torpağını öz övladlarından daha artıq sevməlidirlər”.¹²³¹

Beləliklə, Marağalının fikrincə, çıxış yolu bir tərəfdən şəriətə olduğu kimi əməl etməkdirsə, digər tərəfdən Qərb, Avropa mədəniyyətinə yiyələnərək onların müsbət mahiyyətli qanunlarından da yararlanmaqdır. Onun fikrincə, Avropanın müsbət qanunları

¹²²⁸ Yenə orada, s.102

¹²²⁹ Yenə orada, s.102

¹²³⁰ Yenə orada, s.102

¹²³¹ Yenə orada, s.103

müsəlman ölkələrində tətbiq oluna bilər çünki, “islamiyyətin müqəddəs şəriətinin hökmləri ilə heç bir ziddiyyət yoxdur. Hamısı sağlam əqlə, mətin fikrə uyğundur”.¹²³² Onun fikrincə, dövlətin həqiqi mənası da məhz qayda-qanunlar əsasında bir yerdə toplanmış insan cəmiyyətinin idarə olunmasıdır. Yəni bir fərd öz-özünü hansı ağılda idarə edirsə, cəmiyyətdə məhz ağıl əsasında idarə edilməlidir. Əgər dövlət nə qədər sağlam olarsa və sağlam qanunlarla idarə olunarsa onun ömrü də fərdin keçirdiyi üç mərhələdə olduğu kimi (inkişaf etmə, sabitləşmə və ölgünləşmə), bir o qədər uzun sürəcəkdir: “Məlum olduğu kimi, insan orqanizmi dörd ünsürdən ibarətdir və onun ixtiyarı duyğular vasitəsilə danışmaq qabiliyyətinə malik olan vücudun qüdrətli əlinə tapşırılmışdır. Cəmiyyəti idarə etmək ixtiyarı da insan orqanizmindəki duyğulara bənzəyən vəzirlər və məsul işçilər vasitəsilə danışan varlığını misli olan şahın bacarıqlı əlindədir. Onun dörd ünsürü də ruhanilər, vəzirlər, tacirlər və təbəələrdir”.¹²³³

Onların cəmiyyətdəki yerini və rolunu təhlil etdikdən sonra Marağalı bildirirdi ki, indiyə qədər “İran”ın bütün bunlardan məhrum olmasının əsas səbəbi cəhalət, nadanlıq, ədalətsizlik və zülmkarlıqdır. Üstəlik, indiki “İran” şahı bütün bunlara son verməkdənsə tez-tez Avropaya səfərlər təşkil edərək xalqın olan-qalan var-dövlətini də eys-ışrətə xərcləyir. Marağalıya görə Rusiya çarları, Yaponiya imperatorları millətinin tərəqqisinə çalışıb torpaqlarını genişləndirdiyi halda, “İran” şahları isə ölkəni tənəzzülə uğratmaqda davam edirlər.¹²³⁴ Qacarlar dövlətini sərt şəkildə tənqiddən sonra zaman-zaman Marağalı Axundzadə kimi, “qədim İran mədəniyyətini” tərif etməyi də unutmur: “Bütün millətlər bilirlər ki, iranlılar vaxtilə yer üzünün birinci mədəni xalqlarından idilər. onlar başqa millətlərdən daha artıq şərəf və ictimaiyyətlə yaşayırdılar. Bəs indi necə oldu ki, bütün xalqların içərisində vəhşi hesab olunur? Əcnəbilər ona alçaq nəzərlə baxırlar”.¹²³⁵

¹²³² Yenə orada, s.104-105

¹²³³ Yenə orada, s.111

¹²³⁴ Yenə orada, s.128

¹²³⁵ Yenə orada, s.142

“Qədim İran mədəniyyəti”nin tərifı ilə yanaşı, Marağalı Qərb mədəniyyətinin müsbət cəhətlərindən bəhs etməyi də vacib bilir. Ona görə, indiki Qərb ölkələri vaxtilə mövcud olmuş “İran mədəniyyətini” mənimsəyərək belə bir səviyyəyə çatıblar. Bu məsələdə Axundzadənin irançılıq yolunu (avropalıların hind-ariyan ya da avropamərkəzçilik ideologiyası çərçivəsində) “uğurlu” davam etdirən Marağalı yazır: “Elm və insaf gözü ilə baxsaq görürük ki, bu gün Qərb ölkələri xalqlarının fəxrinə və başıucalığına səbəb olan hər bir vəsilə bizdə olmuşdur. Biz bilə-bilə o asudəlik və başıucalıq vasitələrini rədd eləyib özümüzə uzaqlaşdırdıq. Amma Qərb ölkələri ikəlli tutub öz məişət və mədəniyyətlərini həmin vəsaitin üzərində qurdular. Təəssüflər olsun ki, indi əcnəbilərin əlində gördüyümüz bütün bunlara özgə mal kimi həsrətlə baxır, daha bilmirik ki, bütün xoşbəxtlik vasitələrini özgələri bizim qəflətimiz nəticəsində ələ keçirmiş, yalnız onların rəngini dəyişmişlər... Bu, haman İrandır ki, “şahlıq” və “ədələt” sözləri başqa ölkələrə onun müqəddəs torpağından yayılmışdır. Pişdədi sülaləsinin ilk padşahı olan Keyumərsdən tutmuş Sasani sülaləsinin sonlarınaq bu abad ölkə ədalətin mənbəyi olmuş, onun saçıdığı mədəniyyət işıqları başqa ölkə xalqlarının gözünü qamaşdırmışdır”.¹²³⁶

Deməli, Marağalı da avropamərkəzçilikdən çıxış edən Axundzadə kimi, “İran”ın yalnız İslamaqədərki dövrünü “cənnət” hesab etmiş, sadəcə sələfəndən fərqli olaraq İslam dininə hücumla keçməmiş və Qacarları çıxmaq şərti ilə digər “İran”da hökm sürmüş Ərəb-müsəlman və Türk-müsəlman dövlətlərini tənqid etməmişdir. Bu anlamda deyə bilərik ki, Marağalı avropalıların uydurduğu “İran mədəniyyəti”nin (Hind-avropa nəzəriyyəsinin) təsiri altında olmuş, o da, Axundzadə kimi Əhəmənləri, Sasanları boy-boy tərifləmiş və Firdovsinin irançılığını davam etdirmişdir. Marağalıya görə Firdovsinin yazdığı “Şahnamə” əsərinin zəhməthaqqı müqabilində Sultan Mahmud Qəznəvi verdiyi vədəsinə əməl etməsə də, əslində şairin o mükafata, hətta ondan artığına tam ləyaqəti var idi: “Çünki bir millətin ölmüş dilini dirilti, millətin tarixinə dəyərlı xidmət etmiş

¹²³⁶ Yənə orada, s.214

oldu”.¹²³⁷ Aydınadır ki, Firdovsi “Şahnamə”ni farsca yazmış, İran-fars şahlarını tərənnüm etmişdir. Deməli, Firdovsinin diriltiyi dil fars dili, oyatdığı millət fars milləti idi. Çox təəssüflər olsun ki, Marağalı da bir Türk olmasına baxmayaraq, Qərb ideoloqlarının Aryançılıq-İrançılıq ideyalarının təsiri altında belə bir mövqe tutmuşdur. Məhz bu ideyaların təsiri altında da bütün günahları Qacarlar dövlətinin və dolayısıyla türklərin boyununa yıxmış və onların hakimiyyətdən getmələrinin zərurliyindən bəhs etmişdir. Buna səbəb də o imiş ki, əgər onlar hakimiyyətdən getməsələr “İran” dövləti birdəfəlik məhv olmaq təhlükəsi ilə üz-üzədir. Çünki Qacarlar idarə etdiyi dövləti oyuncağa çevirərək ölkəni xarabazara çevirmiş, barbarlığın ən yüksək səviyyəsinə qədəm qoymuşlar.¹²³⁸

Beləliklə, deyə bilərik ki, yaşadığı dövrdə “İran”dan başqa bütün ölkələrin nisbətən və daha çox yaxşı qayda-qanunlara, ədalətə, hüquq və azadlıqlara malik olması qənaətində olan Marağalı, doğma ölkəsinin də bütün mövcud problemlərdən çıxış yolunu “qədim İran mədəniyyəti”nin yenidən dirçəldilməsində və Qərb mədəniyyətindən faydalanmasında görmüşdür. Bu isə o deməkdir ki, kitabının əvvəlində Türk olduğunu ifadə edib, sonda etnik mənşəyini kürdlərə bağlayan Marağalı zahirən İslam dini sevdalısı kimi görünsə də, onun əsas məqsədi irançılığı təbliğ etmək və “İran milləti”ni formalaşdırmaq olmuşdur. “İran milləti” ideyasının ortaya atılması və irançılıq təəssübünün təbliği-təşviqi isə o demək idi ki, Marağalının Qacarlara haqlı-haqsız sərt şəkildə tənqid etməkdə məqsədi, onların devrilməsi istəyi idi. Deməli, Marağalı bir Azərbaycan türkü olmasına baxmayaraq, irançılıq ideyasının qurbanı kimi öz soyundan olan Qacarlar dövlətinin devrilib, onun yerində “İran milləti” adı altında farsdillilərin hakimiyyətə gəlməsinə xidmət etmişdir. Marağalı da Axundzadə kimi ümid etmişdir ki, vaxtilə dünyaya “şahlıq” və “ədalət”in nə olduğunu öyrədən farsdilli “İran milləti” hakimiyyət başına keçən kimi, burada sadaladığı bütün problemlər öz həllini tapmış olacaqdır. Şübhəsiz, bütün bunlar “İran milləti” ideyasını

¹²³⁷ Yenə orada, s.220

¹²³⁸ Yenə orada, s.264-265

ortaya atan avropalıların uydurmasından başqa bir şey deyildi. Ancaq bu da bir həqiqətdir ki, Marağalı kimi bir neçə mütəfəkkirimiz “İran milləti”, irançılıq ideyasının qurbanı olmuş, öz Türk dövlətlərinin yıxılıb onun yerində farsdilli zümrənin hakimiyyətə gəlməsinə xidmət etmişlər və hələ də edənlər də vardır.

Dini-fəlsəfi baxışları. Öncədən qeyd edək, Marağalı özü də cəmiyyətin, dövlətin həyatında dinə və onun təmsilçiləri olan ruhanilərə mühüm əhəmiyyət vermişdir. Ruhani zümrəsini cəmiyyətdə insan orqanizmindəki qanın misalı olaraq göstərən Marağalıya görə, qan dirilik mənbəyi olub əsasən qəlbə yerləşən ruhun bütün canlandırıcı feyzlərini bədən üzvlərinə yayır: “Ona görə ki, həyat mənbəyi olan ruhun özü lətif bir cövhərdir. O, son dərəcə incə olduğundan öz-özlüyündə bədəndə cərəyan edə bilməz. Belə olduqda, cərəyan etmə qabiliyyəti və qüdrəti aydın olan qan, ruhu özü ilə götürüb, tük damarların olduqca dar yollarından keçir və bədənin ən dərin nöqtələrinə çatdırır ki, onun feyzi orqanizmin bütün üzvlərinə yayılmış olsun. Bunun nəticəsində də qan dolandıqca bədən üzvləri yaşayır və tərəvətlənir. Şəriət və həqiqət amilləri də bədəndə bilavasitə və bilvasitə alıb, mülayim bir dillə cəmiyyətin bədəni hökümündə olan kütlələrə çatdırırlar. İnsanın bədəni yaşamaq bəxş edən ruhdan feyziyab olduğu kimi, kütlələr də alimlər vasitəsilə onlara təlqin edilmiş elmlərin feyzindən canlanırlar”.¹²³⁹

Ancaq mütəfəkkir hesab edirdi ki, dövründəki ruhanilər bu keyfiyyətlərdən məhrumdurlar. Bu anlamda İslam dünyasının, o cümlədən “İran”ın geridə qalmasının günahkarlarından biri də yalançı ruhanilərdir. Çünki cəmiyyətin idarə olunmasında dövlətin məmurları ilə yanaşı, ruhanilər də mühüm rol oynayırlar ki, ancaq öz işlərini obyektiv şəkildə icra etməzlər. Halbuki, əgər birincilər insanları daha çox maddi, cismani baxımdan idarə edirlərsə, ruhanilər mənəvi məsələlərin həllində əsas fiqurdurlar. Mütəfəkkirin fikrincə, ruhanilər müsəlmanlara elm öyrətmək, islam dininin mahiyyətini başa salmaq əvəzinə, əksinə onları kor və cahil edirlər. Üstəlik, dünyəvi elmləri öyrənənlərə də əngəl olur və onları İslamın adından kafir elan edirlər.

¹²³⁹ Yenə orada, s.111

Beləliklə, müsəlmanlar hər iki elmdən xəbərsiz qalırlar. Marağalı yazırdı: “Bu xoşagəlməyən vəziyyətin davam etməsinin əsas səbəbi elmsizlikdir və indiyədək mən nə qədər fəryad qoparıb deyirəm ki, bizim üçün məktəb lazımdır, elm lazımdır, vəziyyətimiz ancaq bugünkü elmlərdən və fənlərdən başı çıxan savadlı, elmlil adamların hümməti ilə dəyişilə bilər, fayda vermir ki, vermir. Bu korlar (yəni despotik məmurlar və yalançı ruhanilər – F.Ə.) görmürlər ki, Qərb dövlətlərinin bütün hörmət və ictimaiyyətinin səbəbi elmlil və bilikli olmalarındadır. Eləcə də Şərq xalqlarının xarlığı və zilləti elmsizlik və cəhalət üzündəndir”.¹²⁴⁰

Marağalı hesab edirdi ki, indiki ruhanilərin əksəriyyəti məscidlərdə xalqa vətən məhəbbəti və imandan danışmaq, təhsil və təlimdən söz amaq, dini və dünyəvi elmlərdən xəbərdar etmək əvəzinə, gələcək nəsli nadanlığa və cəhalətə sürükləyirlər. Üstəlik, saxta dərvişlər, seydilər, mərsiyəxanlar, rövzəxanlar və başqaları da xalqın başına İslam dini adından min bir oyun açır. Məsələn, Ərdəbildə əhalinin başı mollabazlığa qarşıdır. O yazır: “Hər dükanda, hər evdə söhbət filan müctəhiddən, filan şeyxülislamdan və ya pişnamazdan gedir. Bəziləri də camaşların döyüşdürülməsi haqqında söhbətlərlə günlərini keçirirlər”.¹²⁴¹

O, Marağa şəhərində dərvişlərin avam rəiyyəti İslam dini adından aldatmasını təsvir etmişdir. Belə ki, bir dərviş əbasının altındakı qutulardan ilanları çıxarıb müxtəlif nəğmələr oxuya-oxuya deyirmiş: “Ovsunladım, çıx eşiyə. Heydər, Səfdər eşqinə çıx eşiyə”.¹²⁴² Dərviş bu hərəkətləri etməklə yanaşı, dualar yazır və avam camaatı inandırmağa çalışmış ki, kim bu dualardan əldə etsə bütün borclarını ödəyəcək və üstəlik, Məkkəyə həcc ziyarətinə gedəcək. Marağalı yazırdı ki, bu dərviş donuna girmiş div sifətli kələkbazlar avam camaatı işindən-gücündən avara eyləyib, ciblərini boşaltdıqdan və lazımı məbləği topladıqdan sonra onlardan əl çəkmişlər.¹²⁴³

¹²⁴⁰ Yenə orada, s.120

¹²⁴¹ Yenə orada, s.156

¹²⁴² Yenə orada, s.169

¹²⁴³ Yenə orada, s.170

Onun yaradıcılığında məhərrəmlikdə, o cümlədən Aşura günündə həyata keçirilən “Heydər təpmək”, Şəbih gəzdirmək kimi İslamun ruhuna zidd dini oyunları, o cümlədən baş yarmaq, zəncir vurmaq kimi halları tənqid etmişdir. Məsələn, “Heydər təpmək” mərasimində heydərilər və nemətilər adlanan iki qrup guya, İmam Hüseyn yolunda bir-birləri ilə dava edirdilər. Marağalıya görə əslində hər iki tərəf heç özləri də bilmirdilər ki, Heydər kimdir və yaxud da Nemət: “Xüsusilə, insafsız mərsiyəxanlar həmin fitnə alovunu qızıdır, bu cahilləri təhrik edirlər. İndi millətin cahil kütləsinin qəlbində bu düşmənçilik toxumunu elə dərin səpmişlər ki, heç deməklə qurtaran deyil. Tərəflərin hər biri güman edir ki, o biri tərəfə qarşı nə qədər dərin kin bəsləsə, nə qədər çox düşmənçilik eləsə, dünya və axirətdə o qədər xoşbəxt olacaqdır. Öləndən sonra sorğusuz behiştə gedəcəkdir. Ona görə də bir-birinin acığına mərsiyəxanların kisəsini doldururlar. Təkyələri bəzəməkdə, döşəməkdə bir-birləri ilə rəqabətə girişirlər, sinəzənlik edirlər, zəncir vurur, baş yarırlar”.¹²⁴⁴

Halbuki, Marağalının fikrincə, bütün bunların hamısı xüsusi riya üzündən olduğuna görə şəriətə ziddir. O yazırdı ki, məzh ruhanilərin ikiüzlütlüyü nəticəsində məscidlərin çoxu xarəbdir, hamısını toz basıbdır, qapları çox vaxt bağlı qalır: “Amma bu insafsızlar hər bir millət və əhalinin get-gəl etməyə haqlı olduqları küçə-bazarda, karvansaralarda və yol üstündə rövzəxanılıq dəsgahı açıb, camaata mane olurlar. Hələ pis-pis də öz aləmlərində İmam Hüseyn əleyhissəlamın boynuna əbləhcəsinə böyük bir minnət də qoyurlar. Daha bilmirlər ki, o həzrət şəhadəti öz pak övladının əsarəti müsibətini cəddi-büzürqvarının pak dininə xələl toxunmaması və bidətin aradan götürülməsi xatirinə qəbul etdi. Bunlar isə o cür mühüm bir təlimi korlayır, yəhudinin, xaçpərəstin get-gəl etməyə haqlı olduğuna fikir vermədən ümumi yolu bağlayır, mərsiyəxanlıq edirlər. Hələ utanmayıb belə bir xilaf işin üstündə ibadət adı da

¹²⁴⁴ Yenə orada, s.173

qoyurlar. İmam Hüseyndən, onun qiyamət günü hamının bağışlanmasını Allahdan xahiş edən böyük cəddindən xəcalət çəkmirlər”.¹²⁴⁵

O hesab edirdi ki, məhərrəmlikdə həyata keçirilən bu cür təziyədarlığın vəziyyətindən isə din alimlərinin hamısı xəbərdardırlar. Ancaq onların əksəriyyəti bundan nəinki narazı, əksinə tamamilə razıdırlar. Çünki onlar özləri də məhərrəmliyin bu şəkildə həyata keçirilməsindən mənfəət güdürlər. Belə ki, din alimlərinin bir hissəsi heydərilərin, digəri isə nemətilərin tərəfini saxlamaqla cəblərini və qarınlarını doldurmuş olurlar. Marağalı yazırdı: “Gərək şəhərin üləması və ağıllı adamları bunları başa salsın. Təəssüflər olsun ki, o insafsızlar da nəinki bunlara nəsihət vermirlər, hətta bu fitnə ocağına odun qoyurlar. Ona görə ki, onların bəzisi heydərilərin, bir parası da nemətilərin tərəfində durur və bu vasitə ilə avam camaat arasında nüfuz qazanırlar”.¹²⁴⁶

Marağalı məhərrəmlikdə həyata keçirilən Şabəhgərdan, yaxud Şəbih gəzdirmək məsələsinə də toxunmuş, bunun İslama zidd olduğunu bəyan etmişdir: “Şabəhgərdan adlandırılan başqa bir dəstə də vardır. Daha onların əlindən Allaha pənah aparıram. Onlar da özlərini İmam Hüseynə bağlayıblar. Hər biri başına bir ovuc dələduz toplayıb, hərəsinə də imamın müqəddəs əhli-beytinin kişiləri və ya arvadlarından birinin adını verirlər. Beş quruşluq dünya malı üçün onların nə kimi oyunlardan çıxdıqlarını bilmirsiniz. Allaha and olsun, onların pərdə ardında min fisqü fücürə mürtəkib olduqlarını gördükdə hər bir qeyrətli müsəlman həyatından belə bezikir. Təəccüblü burasıdır ki, bu geniş ölkənin bu həyasızların hər bir oyunu və kələyindən xəbərdar olan əhalisi onların bu işlərini üzə vurmurlar. Halbuki bu pozğun ünsürlərin törətdikləri fisqü fücür məhərrəmdən bir neçə ay sonrayadək əyan-əşraf məclislərinin söz-söhbətlərinə çevrilir”.¹²⁴⁷

Bütün bunlardan sonra mömin müsəlmanın dinindən üz döndərə bilməsi səviyyəsinə qədər çatdığını deyən Marağalı yazırdı

¹²⁴⁵ Yəne orada, s.173

¹²⁴⁶ Yəne orada, s.173

¹²⁴⁷ Yəne orada, s.174

ki, kim İmam Hüseyn (ə) yolunda öz başını yarmağı, yaxud da müsəlman qardaşına xəsarət yetirməyi müsəlmançılıq adlandırırısa tamamilə yanılırlar. O yazır: “Allah da, peyğəmbər də onların bu şəriətə zidd hərəkətlərindən bezardır. Ancaq onlar şərəzlərindən utanmayıb, həyasızcasına özlərini Allahın peyğəmbərinə bağlayırlar. Hər addımbaşı deyirlər, biz seyidik, peyğəmbər övladıyıq”.¹²⁴⁸

Marağalıya görə onlara bu cəsəti verən də riyakar din rəhbərləri, din üləmalarıdır. Məhz onların sayəsində seyidlər, mərsiyəxanlar özbaşınalıq edirlər. O yazır: “Üləma həzrətləri lazım olduqda bu seyidlərdən istifadə etmək üçün onları hər cür cəzadan qoruyurlar. İki həftə bundan qabaq bunların Təbrizdə nə həngamə qopardıqlarını görmədinmi? Bu ağaların barmağının bir işarəsi və bir qaş oynatması ilə bir saatın içində hakimin evini taladılar, dam-daşını kökündən viran elədilər, hətta həyətinin döşəməsindəki daşları da çıxarıb apardılar. Bunlar ağalara bu kimi işlərdə lazımdır. Elə həmin səbəbə görə də camaatı çapıb-talamaqda əllərindən gələni əsirgəmirilər, köülləri necə istəyirsə, eləcə də rəftar edir və heç kəsdən zərrəcə də qorxmurlar”.¹²⁴⁹

O, hesab edirdi ki, ümmətin şəriətini qorumalı olan üləmanın özü düzgün yoldan kənara çıxmışdır. Yəni, alimi xarab olan millətin ölkəsi də xarab olur. O yazır: “Üləma həzrətləri, hər bir şərə müxalif olan və qeyri-düzgün əməllərinin cəzasından yaxalarını qurtarmaq üçün özlərini seyid adlandıran bu əcamir-obaş zümərsini tənbeh etməlidir ki, onlar başqa yaxşı adamları da bədnam etməsinlər. Ancaq onlar özləri həmin nadürüsləri bu kimi əməllərə təşviq edib həvəsləndirirlər. İş oraya gəlib çatmışdır ki, indi hər bir bədbəxt şiə uzaqdan bir seyid görən kimi özünü itirir, onun əlindən qaçıb gizlənmək üçün siçan deşiyini satın alır. Hərçənd mümkündür ki, o seyid heç təvəqqe eləyən adamdan bir şey istəyənlərdən olmasın. Bütün məscid və minbərlərdə üləma cənablarının möizəsi xümsün fəzilətinə və xalqı onu ödəməyə təşviq etməyə həsr edilmişdir. Heç görüb eşitməmişəm ki, bir vaiz ya naseh nəsihət ünvanı ilə seyidlərə

¹²⁴⁸ Yenə orada, s.200

¹²⁴⁹ Yenə orada, s.201

desin ki, dilənmək peyğəmbər həzrətlərinin övladına haramdır, xalq şəhərin kənarında dəyənək gücünə soymaq şəriətin ziddinədir, alçaq bir əməldir. Seyidlər gərək öz seydliklərinin yüksək şərəfini qorumağı hər şeydən üstün tutsunlar.”¹²⁵⁰

Marağalı müsəlmanların dinə münasibətilə bağlı sonda belə bir nəticəyə gəlir ki, onlar dünyanı beş günlük adlandırıb axirət haqqında düşünməkdən bəhs etsələr də, əslində hamısı yalan danışır, yəni dildə bir şey, əməldə isə tamam başqa şey edirlər: “Xəyallarından keçməyən bircə şey varsa, o da qiyamət gününün sorğu-sualıdır. Xeyrat verməyinə verirlər, ancaq varlıların qarnını doyururlar, yoxsulların halına qalan yoxdur. Bütün işlər rıya üzündədir. Tamahsız, təvəqqəsiz bir adama salam da verməzlər. camaat namazına gəlirlərsə, deməli, pişnamazadan bir təvəqqeləri var. Xalqın əxlaqı elə pozlubdur ki, onu islah etmək nəzərə çox çətin gəlir”.¹²⁵¹

Ona görə də, “İran”da heç kəs elm dalınca getmək istəmir, hətta müsəlmanlar deyirlər ki, “hikmət möminləri azdırır, onu tapan kimi aparın azdırın”. Çünki “İran” müsəlmanları hesab edirlər ki, fələyin gərdişi belə bir vəziyyəti lazım bilmişdir. Marağalı yazır: “Yazıq fələk nə eləsin: sizə düz əlli il möhlət verdi, sizi xarici müharibədən, daxili iğtişaşdan qorudu. Siz bu uzun müddətdə öz evinizdə qaranlıqda əyləşib, qonşuların işıqlı evlərinə uzaqdan tamaşa elədiniz və istəmədiniz ki, siz də öz evinizi işıqlandırasınız. Fələk öz dili ilə sizə deyir: “Mənim heç bir günahım yoxdur. Mən hələ də sizin darğa, kətxuda, fərraşlarınızın hökmünün əsriyəm”. Bir də məlumdur ki, Allah fələyi aciz bir milləti bədbəxt eləmək üçün deyil, sonsuz hikmətlər məqsədilə yaratmışdır”.¹²⁵²

Marağalının dünyagörüşü ilə bağlı təhlilimizi yekunlaşdıraraq belə bir nəticəyə gəlirik ki, o, bir tərəfdən şəriət qanunlarına əməl etməyin vacibliyindən bəhs etdiyi halda, digər tərəfdən Qərb mədəniyyətinə aid müsbət qayda-qanunlardan istifadə olunmasının və əski “İran mədəniyyət”inə müraciət edilməsinin zərurliyini ortaya

¹²⁵⁰ Yenə orada, s.201-202

¹²⁵¹ Yenə orada, s.213

¹²⁵² Yenə orada, s.225

qoymağa çalışmışdır. O, özünü inandırmışdı ki, “İran”ın xoşbəxt gələcəyi də dövlət başçısının islam dinini hansı dərəcədə bilməsi, Qərb mədəniyyətini hansı dərəcədə mənimsəməsi və əski “İran mədəniyyətinə” nə qədər bələd olması ilə bağlıdır. Bizcə, Marağalı Axundzadə və Kazımbəydən fərqli olaraq İslam dinindən imtina etməsə də, ancaq Qərb mədəniyyəti və əski “İran mədəniyyəti” məsələsində demək olar ki, onlarla mövqeyi eynidir. Bu o deməkdir ki, Marağalı İslam dininə nə qədər bağlı olduğunu ortaya qoymağa çalışsa da, ancaq onun dünnyagörüşündə də Hind-Avropa ya da Qərb mədəniyyətinin ciddi təsiri olmuşdur. İlk baxışda və həqiqətdə Marağalının təmsil olunduğu cəmiyyətin yeniləşməsini, ədalətləşməsini, hüquqi dövlətə çevrilməsini arzulaması təbiidir. Ancaq o, bu arzularının gerçəkləşməsi yolunu daha çox ifrat irançılıq və qərbçilik ideyalarının çərçivəsində götürdü ki, burada milli mədəniyyət və milli fəlsəfədən xeyli dərəcədə uzaqlaşma meyli açıqca özünü büruzə verir. Şübhəsiz, yad ideyaların təsiri altında olduğu üçün də, arzu olunan istəklər nə qədər doğru olsa belə, onun obyektiv şəkildə öz həllini tapmasını gözləmək mümkün deyildi.

2.3. Azərbaycan Şərq-İslam-Türk fəlsəfəsi və Qərb-Avropa fəlsəfəsinin sintezi problemi və həll yolları (ümumi baxış və əsas nümayəndələri)

Ümumilikdə, ilk növbədə, XIX əsrdə Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikrində iki inkişaf xəttini: 1) milli-dini mədəniyyət (Şərq-İslam-Türk) və 2) Avropa-Qərb mədəniyyəti əsasında fəlsəfi fikrin inkişafı yollarını izlədiyini gördük. Ancaq bu bəzi Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri üçün yetərli hesab olunmadığı üçün, XIX əsrin ikinci yarısında, xüsusilə də həmin əsrin sonların doğru yeni bir inkişaf yolu da meydana çıxmışdır. Üçüncü xəttin tərəfdarları hesab edirdilər ki, yalnız milli-dini mədəniyyət əsasında fəlsəfi fikri inkişaf etdirmək çətin olduğu qədər, eyni zamanda Avropa-Qərb mədəniyyətini ideallaşdıraraq bunu əvəzində milli-dini adət-ənənələri tamamilə gözardı etmək də doğru deyildir. Ona görə də, bu məsələdə ən məqbul variant milli-dini dəyərlərlə Avropa-Qərb dəyərləri arasındakı mənfi cəhətləri görməklə yanaşı, müsbət tərəfləri də ortaya çıxarıb uzlaşdırmaq zəruridir. Şübhəsiz, bununla bağlı bir tərəfdən fərqliliklərin antoqonist ya da qeyri-antoqonist dərəcələrinin müəyyənləşdirilməsi, digər tərəfdən Qərb mədəniyyətinə münasibətdə müsbət və mənfi cəhətlər dedikdə, nəyin nəzərdə tutulması məsələlərini ortaya çıxarmaq heç də asan olmamışdı.

Hesab edirik ki, bununla bağlı, yəni Şərq-İslam dəyərləri ilə Qərb-Xristian dəyərləri arasında hansı anlamda uzlaşmanın ortaya qoyulmasından daha çox Qərbin ortada olan elm və sənayesinin, texnologiyasının müsəlman-türk dövlətlərində (Qacarlar, Osmanlı və b.) tətbiqinin ön plana çıxması heç də doğru bir addım olmamışdır. Xüsusilə, Osmanlı və Qacarlar dövlətlərinin rəhbərlərinin daha çox sonuncu məsələdə ısrarlı olmaları onları inkişafa götürməmiş, hətta Avropa dövlətlərinin nüfuzunun daha da artmasına səbəb olmuşdur. Əslində burada başlıca məsələ, Qərb elminin, sənayesinin, fəlsəfəsinin, texnologiyasının, bir sözlə mədəniyyətinin Qacarlar, Osmanlı kimi türk-müsəlman dövlətlərində kor-koranə tətbiqi deyil, milli-dini mədəniyyətlə oxşar və fərqli cəhətlərinin eninə-boyuna

geniş şəkildə təhlil edilərək uzlaşdırılması anlamında həyata keçirilməsi daha məqsədə uyğun olardı. Ancaq biz bunun əvəzində görürük ki, Osmanlı “Tənzimat” qərarı, Qacarlar isə buna oxşar addımlarıyla daha çox Avropa-Qərb dövlətlərini təqlid yolunu tutmuş, bununla da öz süqutlarının təməl daşlarını atmışlar.

Həmin dövrdə milli-dini mədəniyyətlə Qərb mədəniyyəti arasında “sintez”in düzgün qurulması və üçüncü, ancaq doğru bir milli inkişaf yolunun müəyyənləşməsində əsasən C.Əfqani, H.Zərdabi, S.Ə.Şirvani, müəyyən qədər də M.Ə.Talıbzadə, M.T.Sidqi, Ə.Gorani, Səid Ünsizadə, Cəlal Ünsizadə və başqaları mühüm rol oynamışlar.

Şübhəsiz, XIX əsrdə bu məsələnin həlli yolunda ən mühüm rolu Azərbaycan Türk filosofu Cəmaləddin Əfqani oynamışdır. Çünki Əfqani Qərb mədəniyyətinin inkişafının əsil mahiyyətini dərinləndirərək bilməklə yanaşı, eyni zamanda müsəlman ölkələrindəki geriliyin, cəhəlin, avamlığın, despotizmin həqiqi üzünü də yetərinə dərk edə bilmişdir. Bircə, Əfqaninin əsas üstünlüyü bir tərəfdən milli-dini mədəniyyət, daha çox da İslam mədəniyyətinə əsaslanan xəttin nümayəndələrinin mütərəqqi cəhətləri ilə, Qərb dəyərlərinə həddən çox aludə olmuş yolun təmsilçilərinin də reallıqla uyğunlaşan mülahizələrini doğru dəyərləndirmək bacarığının olması idi. Başqa sözlə, aşağıda da görəcəyimiz kimi, Əfqani həm milli-dini dəyərlərdən imtina etmədən onun müsbət cəhətlərinin yenidən dirçəldilməsi məsələsində, həm də Qərb dəyərlərinin kor-koranə tətbiqi deyil də, onun Şərq-İslam mədəniyyəti ilə uzlaşa biləcək cəhətlərinin milli-dini dəyərlərə zərər vermədən, həyata keçirilməsinin mümkünlüyünü ortaya qoyması idi.

Bircə, həmin dövrdə Əfqaninin doğru müəyyənləşdirdiyi bu inkişaf xəttinə ən çox yaxınlaşan Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Həsən bəy Zərdabi olmuşdur. Belə ki, Zərdabi də bəzi kiçik kənara çıxmaları nəzərə almasaq, həm milli-dini dəyərlər məsələsinə münasibətdə, həm də Qərb dəyərlərinin hansı şəkildə mənimsənilməsi və tətbiqində doğru yol tutmuşdu. Zərdabi ifrat Qərb mədəniyyəti tərəfdarlarından fərqli olaraq doğru hesab edirdi ki, bir millətin inkişafı üçün real olaraq əlimizdə olan milli-dini və Qərb dəyərlərinə aid istənilən

vasitədən istifadə etmək lazımdır. Bu anlamda Zərdabının millətədaşlarının və dindəşlarının yenidən oyanışı üçün milli teatrın, mili mətbuatın əsasını qoyması, əslində Azərbaycanda İslam-Şərq mədəniyyəti ilə Avropa-Qərb mədəniyyətinin müsbət anlamda uzlaşmasının bariz örnəyi idi. Çünki burada Zərdabi üçün önəmli olan teatr və qəzetin “kafir”in ixtirası olub olmaması deyil, məhz həmin vasitələrlə millətə xidmət etməsi idi.

Bu baxımdan Seyid Əzim A.A.Bakıxanov kimi daha çox milli-dini dəyərlər əsasında millətinin və dininin inkişafını görmək istəsə də, onun yaradıcılığında Qərb mədəniyyətindən tamamilə imtina etməyin doğru olmaması fikirləri də öz əksini tapmışdır. Hətta, o iddia edirdi ki, Qərb mədəniyyətində mövcud olan bir çox tərəqqipərvər-yenilikçi hadisələrdə təəccüblü heç nə yoxdur, çünki bunların hamısı Quranda var. Ona görə də, müsəlmanların Qərb mədəniyyətinin tamamına küfr damğasını vurub birmənalı şəkildə pisləmələri də doğru deyildi.

Həmin dövrdə yaşamış Mirzə Əbdürrəhim Talibzadə də Əfqani və Zərdabi kimi, milli-dini dəyərlərlə Avropa-Qərb dəyərlərinin şüurlu və milli mənafeyə zərər verməyəcək yönündə uzlaşdırılmasının vacibliyini anlayan mütəfəkkirlərimizdən biri olmuşdur. Talibzadənin əsərlərində də (“Kitabi-fizik ya hikməti-təbiyyə”, “Məsaili-həyat”, “Əhmədin kitabı”, “Məsalikül-möhsinin” və b.) başlıca məsələ bir tərəfdən milli-dini dəyərlərə kor-koranə deyil sözün həqiqi mənasında sahiblənməyin vacibliyi, digər tərəfdən isə tərəqqi yoluyla irəliləyən Qərb mədəniyyətinə yanaşmada ehtiyatkarlığın və bundan nəticə çıxarmağın əhəmiyyəti geniş şəkildə təhlil olunmuşdur.

Ümumiyyətlə, hesab edirik ki, Əfqani, Zərdabi, Şirvani və Talibzadə yalnız öz dövrlərinin deyil, eyni zamanda bu gün ortada olan milli fəlsəfəmizin də bünövrəsini müəyyənləşdirmiş böyük şəxsiyyətlərimizdir. Hər halda bizim üçün Əfqanilər, Zərdabilər, Talibzadələr Bakıxanovla, Vazehlə başlayan orta çağın sxolastik təfəkküründən yeni təfəkkürə keçid prosesini təkmilləşdirməklə yeni dövr Azərbaycan Türk fəlsəfəsinin, Azərbaycan Türk mədəniyyətinin əsasını qoymuşlar. Niyə görə, bunu yeni bir Azərbaycan Türk fəlsəfəsi ya da mədəniyyəti adlandırırıq? Çünki onların əsasını qoyduğu

Azərbaycan Türk fəlsəfəsi bir tərəfdən əski Türk fəlsəfəsi və İslam fəlsəfəsinin mütərəqqi ənənələrinin davamı, digər tərəfdən isə Avropa-Qərb mədəniyyətinin təsiri altına düşmədən, yəni milli-dini mədəniyyəti zədələmədən dolayısıyla ondan yararlanmaq düşüncəsinin məhsulu idi. Bu anlamda 19-cu əsrdə ortaya çıxan Azərbaycan Türk fəlsəfəsinin özünəməxsusluğu keçmişdə mövcud olmuş mütərəqqi milli-dini fəsləfi-mədəni irsimizin Qərb-Avropa mədəniyyəti ya da fəlsəfəsi ilə, kor-koranə şəkildə, təqlidçiliklə deyil, milli nüvənin əsasında uzlaşdırılması idi. Şübhəsiz, bu işdə Bakıxanov, Nəbati, Vazeh, Zakir, Axundzadə, Marağalı, Şirvani, Gorani və başqalarının mədəni-fəlsəfi irsini də nəzərə almaqla, ancaq böyük payın Əfqanilərə, Zərdabilərə, Şirvanilərə, Talıbzadələrə aid olduğunu hesab edirik (C.Əfqani, H.Zərdabi, M.Ə.Talıbzadə və S.Ə.Şirvaninin dünyagörüşləri ayrı-ayrılıqda təhlil olunmuşdur).

Milli nüvə ətrafında milli-dini dəyərlərlə Qərb dəyərlərinin uzlaşdırılmasında müəyyən qədər M.C.Topçubaşov, Əsgər ağa Gorani, Məmməd Tağı Sidqi, Səid Ünsizadə, Cəlal Ünsizadə və başqaları da mühüm rol oynamışlar.

Mirzə Cəfər Əlimərdan bəy oğlu Topçubaşov (1790-1869) 1790-cı ildə Gəncə şəhərində anadan olmuş, az sonra ailəsi ilə birlikdə Tiflis şəhərinə köçmüşdü. 1812-ci ildə Rusiya Xarici İşlər Nazirliyinin Asiya departamentinə tərcüməçi təyin edilmişdir. 1819-cu ildə Mirzə Cəfər Sankt-Peterburq Baş Pedaqoji İnstitutda fars dilçiliyi kafedrasına müəllim dəvət olunmuşdur. O, burada ərəb, fars və türk dillərindən dərs deyirdi. M. Topçubaşov 1835-ci ildə universitetin “İran ədəbiyyatı” kafedrasının müdiri və professoru olmuşdur.¹²⁵³

M. C. Topçubaşov 1849–1867-ci illərdə Asiya departamenti nəzdindəki Şərq Dilləri İnstitutunun professoru kimi fəaliyyətini davam etdirmişdi. O, Rusiya arxeologiya və numizmatika cəmiyyətinin yaradıcılarından biri olmuş, 1852–1857-ci illərdə onun Şərq şöbəsinin müdiri işləmişdir. Şöbə onun rəhbərliyi ilə “İzvestiya” (Xəbərlər) adlı jurnal nəşr edərək burada Şərq

¹²⁵³ Quliyev Vilayət. Tarixdə iz qoyan şəxsiyyətlər. Bakı, “Ozan”, 2000, s.13

arxeologiyası, habelə Azərbaycan haqqında məqalələr nəşr edirdi. Jurnaldakı məqalələrin çoxunu isə M. C. Topçubaşov özü yazmışdır. M. Topçubaşovun Sərq tarixinə və ədəbiyyatına dair 1834-cü ildə “İran xrestomatiyası” və “Monqolların ən qədim dövrlərdən Teymurləngə qədərki tarixi” adlı əsərləri nəşr edilmişdi. Bir sıra məlumatlara görə M.C.Topçubaşov Türk (Azərbaycan) və fars dillərində divan müəllifidir. Lakin alimin poetik irsindən hələlik yalnız farsca yazılmış “Zəfər nəğməsi” poemasının rus dilinə sətri tərcüməsi, habelə Türk (Azərbaycan) və fars dillərində iki şeiri aşkara çıxarılmışdır.¹²⁵⁴

Bu dövrdə yaşamış Azərbayca Türk ziyalılarından Səid Ünsizadə və Cəlal Ünsizadə qardaşları da milli-dini mədəniyyətlə Avropa mədəniyyətinin uzlaşdırılmasından yana idilər (kitabda Səid Ünsizadə haqqında ayrıca bəhs etmişik).

Cəlal Ünsizadə ((1854-1933) Azərbaycan Türk mədəniyyətində müəyyən yeri olan ziyalılardan biridir. Hələ, “Ziyayi-Qafqasiyyə” bağlanmamışdan öncə Tiflisdə onun redaktor-naşirliyi ilə “Kəşkül” məcmuəsi (sonralar qəzet şəklində çıxmışdır) nəşrə başlamışdır.¹²⁵⁵ C.Ünsizadənin jurnalın ilk nömrəsinə yazdığı proqram mahiyyətli məqaləsi xüsusi ilə maraqlıdır. O, bu məqalədə “Kəşkül”ün xalqa bağlı olacağını bildirir, qarşıya qoyduqları vəzifələri sadalayır və ana dilinə üstünlük verəcəklərini yazırdı: *“Məcmuəmizin dili və əsil ibarəsi məmləkətimizin müsəlmanlarının məşhuru olan türki-Azərbaycan dilindən ibarət olacaqdır”*.¹²⁵⁶

C.Ünsizadə “Kəşkül”ün ilk saylarında “vətənimiz”, “Azərbaycan” kəlmələrini tez-tez işlətməklə xalqda milli kimlik və milli şüur hissi formalaşdırmağa çalışırdı. Onun məqalələrində türkçülük, xəlqilik, yenilikçilik prinsipləri aydın görsənirdi. Ümumiyyətlə, C.Ünsizadənin redaktoru olduğu “Kəşkül” Azərbaycan Türk millətinin inkişafı, türklük, yenilikçilik və bu

¹²⁵⁴ Quliyev Vilayət. Tarixdə iz qoyan şəxsiyyətlər. Bakı, “Ozan”, 2000, s.22

¹²⁵⁵ Zeynalov Ağarəfi. “Kəşkül”də bədii ədəbiyyat, Bakı, Elm, 1978, s.25

¹²⁵⁶ Vəliyev Akif Abdüləziz oğlu (Aşırılı). Azərbaycan mətbuatı tarixi (1875-1920). Bakı "Elm və Təhsil", 2009, s.35

kimi səciyyə daşıyan məqalələrə üstünlük verirdi. “Bir şəxs” imzası ilə verilmiş “Ana dilimiz” məqaləsiində yazılırdı ki, “*öz millətini əbədi saxlamaq istəyənlər öz ana dillərini saxlamağa çalışmalıdırlar və o dildə elm və fənni övladi-millətə verməlidirlər*”.¹²⁵⁷ Müəllif xüsusilə qeyd edirdi ki, ana dilini yaxşı bilməyən, onun ləyaqətini qiymətləndirməyən adam başqa dilləri heç cür qiymətləndirə bilməz.

İslam dininə olunmuş əlavələrin və fanatizmin tənqidi “Kəşkül”də qabarıq şəkildə bürüzə vermişdir. Bu mətbu orqanın səhifələrində din pərdəsi altında aparılan mövhumatçılıq tənqid edilirdi. İslam dininin əsaslarına toxunmadan cəhalət yayan ruhanilər zümrəsi ciddi tənqiddə məruz qalırdı. “*Kəşkül*” özünün 1889-cu il tarixli 81-ci sayında yazırdı ki, bu zümrənin yəni ruhanilərin çoxusu elmsizdir. Qəzet satirik məqalələrinin birində ruhani idarələrinin mövhumatçılıq siyasətinə qarşı çıxaraq yazırdı: “*Zira bu attestatlı ruhanilərimizdən hansı birinə yaxın gedib, “a quzum, yaxud a qoyunum, harada təhsili ümumi-fənni əylədiniz” deyər sual əyləsək, cavabında əblahanə bir təbəssüm ilə iktifa əylər*”.¹²⁵⁸

Cəmiyyətin həyatında baş verən dəyişiklikləri vaxtında oxuculara çatdırmaq istəyən “Kəşkül” qəzeti XIX əsrin sonlarında Quzey Azərbaycanda baş verən milli oyanış və milli özünüdərk prosesinin də iştirakçısına çevrildi. Azərbaycan milli ideyasının təşəkkülündə mühüm rol oynayan “Kəşkül”də millət və din məfhumlarının ayrı-ayrı anlayışlar olduğu xalqa çatdırılmışdır. Bu məsələyə daha geniş yanaşma tərzini ortaya qoyan “Kəşkül”çülər bununla da milli şüurun inkişafına da kömək etmiş oldular. Məsələn, “Kəşkül” qəzetinin 1890-cı ilin noyabr ayında nəşr olunan “*Əvəm gəzmək – yuxu yatmaq mı dedin?*” adlı məqalədə “Azərbaycanlı” imzalı müəllif (çox güman ki, bu müəllif Cəlal Ünsizadənin özüdür – F.Ə.) yazırdı ki, quzeyli-güneyli Azərbaycan

¹²⁵⁷ Zeynalov Ağarəfi. “Kəşkül”də bədii ədəbiyyat, Bakı, Elm, 1978, s.25

¹²⁵⁸ Vəliyev Akif Abdüləziz oğlu (Aşırılı). Azərbaycan mətbuatı tarixi (1875-1920). Bakı “Elm və Təhsil”, 2009, s.36; “Kəşkül”, 1889, sayı 81

türkləri rusların adlandırdığı kimi tatar deyil “Azərbaycan milləti”dir.¹²⁵⁹ C.Ünsizadə Azərbaycanın Türk əhalisinin dilini də Türk dili ilə yanaşı “Azərbaycan dili” adlandırmış, 1891-ci ildə “Azərbaycan” adlı qəzet çıxartmaq üçün Tiflisdəki Baş Mətbuat İşlər İdarəsinə müraciət etmişdir.

Cəlal Ünsizadə qardaşı Kamal Ünsizadə ilə birlikdə kitab nəşrinə də diqqət yetirirdi. Kamal Ünsizadə “Kəşkül” mətbəsinin müdiri idi. Mətbəədə bir sıra kitablar buraxılmışdı. Bu kitabları ideya və məzmununa görə iki qismə bölmək olar: 1. Mütərəqqi mahiyyət daşıyan kitablar, 2. Dini kitablar.

C.Ünsizadə 1892-ci ildə ya da bir az sonra Osmanlı dövlətinə mühacirət etmiş həm Dövləti-Aliyyədə, həm də Türkiyə Cümhuriyyətində bir sıra önəmli vəzifələr daşımışdır.¹²⁶⁰

Prof. Vilayət Quliyev yazır ki, 1925-ci ildə Ankarada olarkən C.Ünsizadə Zəki Vəlid Toğanla söhbətlərində 30 ildən bəri İstanbulda yaşadığını deyirdisə,¹²⁶¹ deməli Qafqazdan Osmanlı imperiyasına təxminən 1895-ci ildə mühacirət etmişdi: “Burada bizə məlum olmayan əlaqələri nəticəsində Yıldız sarayına yol tapmış, Sultan Əbdülhəmidin rəğbətini qazanmış, onun şəxsi katibi, yaxud saray kitabxanasının müdiri vəzifəsinə yüksəlmişdi”.¹²⁶²

Cəlal Ünsizadə ömrünün sonuna qədər Türkiyədə yaşamış və 1933-cü ildə Ankarada vəfat etmişdir.

Azərbaycan Türk ziyalısı **Əsgər ağa Adıgözəlov Gorani də (1857-1910)** həm İslam dininə, həm də Qərb mədəniyyətinə münasibətdə milli, yenilikçi və uzlaşdırıcı mövqe tutmuşdur. O, “Əkinçi” qəzetinə yazdığı məqalələrində Qərbdən ya da Şərqdən ixrac olunmasından asılı olmayaraq millətin və dinin inkişafının başlıca

¹²⁵⁹ Azərbaycanlı. “Əvam gəzmək – yuxu yatmaqımı dedin?”. “Kəşkül”, 16 noyabr, 1890, № 115

¹²⁶⁰ Zeynalov Ağarəfi. “Kəşkül”də bədii ədəbiyyat, Bakı, Elm, 1978, s.40-41

¹²⁶¹ Toğan, Zeki Velidi. Hatıralar. Türküstan ve Diger Müslüman Doğu Türklerinin Milli Varlık ve Kültür Mücadileleri. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. İstanbul, 2012, s. 523-524

¹²⁶² Quliyev Vilayət. Ünsizadə qardaşları ilə bağlı bir neçə ip ucu. 525-ci qəzet. 2017, 10 iyun, s.18-19

meyarını milli maarifçilikdə görmüş, bu xətti ömrünün sonuna qədər davam etdirmişdir. Goraninin yaradıcılığının mahiyyəti ondan ibarət idi ki, artıq zəmanə dəyişilib, indi güc və igidlik zamanı deyil, elm və təhsil öyrənmək vaxtıdır. Elm və təhsil almaq isə yalnız zəmanənin ya da Qərb mədəniyyətinin təsiri deyil, milli dəyərlərimizin və İslam dininin də əsas müddəalarıdır.

Bu baxımdan Gorani “Əkinçi”yə göndərdiyi məqalələrində sübut etməyə çalışırdı ki, İslam dini elm və təhsilə həmişə böyük önəm vermişdir. O vurğulayırdı ki, hər hansı molla, yaxud axund bəyan edirsə ki, ancaq dini elmləri öyrənmək lazımdır, bu fikir doğru deyildir. Əgər İslamda yalnız dini elmlərin öyrənilməsi vacib hesab olunsaydı bu, Məhəmməd peyğəmbər (s) və onun davamçıları olan imamlar tərəfindən də qeyd edilərdi. Onun fikrincə, İslamın ilk dövrünə baxdıqda görürük ki, peyğəmbər və onun xələfləri həmişə elm və təhsil almağın tərəfdarı olmuş, bu yolda əməli işlər görmüşlər. Gorani yazırdı: “Keçmişdə bizim xəlifələrin vaxtında islam tayfası elm təhsil etməkdə laçın imiş. Dreper adlı ingilis hükəması ərəblərin elmi dost tutmağını sabit etməkdən ötrü onların bu məsəllərini gətirir: 1) Alimin mürəkkəbi şəhidin qanına bərabərdir. 2) Necə ki, şəhid əlində qılınc cənnətə gedəcək. 3) Dünya dörd şeyin üstə qərar tutub: alimin aqlının, qadirin aliliyinin, abidin duasının, igidin mərdliyinin üstə. Həzrət əl-Mənsur namdarın evi alimlə dolu olurmuş. Həzrət Harun ər-Rəşid yüz alimsiz evdən çölə çıxmaz imiş. Haman bu xəlifə hökm eləmişdi ki, məktəbxanasız məscid tikilməsin”¹²⁶³

İslamın ilk dövrlərində elmin inkişafında xəlifələrin, xüsusən də Həzrət Əlinin böyük xidmətlərinin olduğunu deyən Gorani yazırdı ki, xəlifələrlə yanaşı, islamın tanınmış elm adamları arasında İmam Cəfər Sadiq, Əl-Razi, İbn-Sina və başqaları da böyük hörmətə malikdirlər. Hətta, onların bu biliyi və istedadları Avropa alimləri tərəfindən də yüksək dəyərləndirilmişdir. Ancaq son əsrlərdə İslam dünyasında geriləmə müşahidə olunur ki, bu da əvvəllimizdən xəbərimizin olmaması və yaxud da avamlığımız ilə bağlıdır. Gorani yazırdı: “Amma çifayda, indi laçınlar qarğalanıb, necə ki, bizim xəlifələrin

¹²⁶³ Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, “Avrasiya Press”, 2005, s.354

dövründə xristianlar avamlığından öz naxoşlarının üstə həkim gətirməyi günah bilib, onun ağrıyan yerlərinə keşiş yazan duanı bağlayırlar imiş, habelə bizim zəmanədə islam tayfası ... axirət bizimdir deyib durub”.¹²⁶⁴

Goraniyə görə, xristianlar Orta əsr cəhalətindən oyanıb inkişaf etdiyi halda, müsəlmanlar arasında yeniliyə meyil edənlərin sayı çox azdır. Bunun da nəticəsində Qafqazda bəylər, xanlar zəmanə ilə ayaqlaşmaq, elm və təhsil almaq əvəzinə dilənirlər; pul bəyləri olmaq istəyirlər. O yazırdı: “Bu zəmanədə pul bəyləri əmələ gəlib. İndi hamı pula möhtacdır. Hətta şahzadələr də bir kəmtər yəhudinin əlindən tutub, ondan pul istəyirlər”.¹²⁶⁵ Gorani bu cür bəyləri olan xalqın inkişaf edə bilməyəcəyini, ona görə də müsəlmanların Avropa xalqları kimi elm yolunda daha çox zəhmət çəkmələrinin, yeni zəmanəyə uyğunlaşmasının vacibliyini vurğulamışdır: “Pəs, təzə zəmanə zəhmət zamanıdır. İndi hükəməlar sübut edir ki, zəhmət insanın bədəni üçün nəf (xeyir) gətirir. Vaxt pul hesab olunur, yəni gərək vaxtı keçirməyib zəhmət çəkmək ki, pul olsun. Çünki zəhmət çəkmək və vaxtı keçirməmək elm ilə olur, yəni elmi olmayan kəsin zəhmətindən o qədər nəf olmaz, ona binaən (görə) bizim zəmanədə elm lazımdır. Elm yolu ilə zəhmət çəkən tayfa öz millətini güclü edər, çünki güc dövlətdədir”.¹²⁶⁶

Gorani hesab edirdi ki, elm almaq üçün yeni və dünyəvi məktəblərə ehtiyac var. Bu cür dünyəvi məktəblər artıq Qafqazda da açılır ki, müsəlmanlar, o cümlədən türklər ondan faydalanmalıdırlar. Ancaq türk dilində elmi kitablar olmadığı üçün, müsəlmanlar dünyəvi məktəblərdə ana dilində təhsil ala bilmirlər. Gorani yazırdı: “Tiflisdən yazırlar ki, orada camaat bir məktəbi-sənaye açıb ki, rus, gürcü, erməni dilərində elm və sənət öyrədəcək. Amma bizim dildə elm kitabları yoxdur və yazıb oxumaq çətinidir deyib razı olmuyublar ki, türk dilində də oxunsun”.¹²⁶⁷ Gorani təəssüf edirdi ki, ermənilər və

¹²⁶⁴ Yenə orada, s.355

¹²⁶⁵ Yenə orada, s.390

¹²⁶⁶ Yenə orada, s.390

¹²⁶⁷ Yenə orada, s.396

gürcülər milli birlikləri sayəsində elm və sənət öyrəndikləri halda, Qafqazda türklərin halına yanan yoxdur. Üstəlik, müsəlman-türk ziyalılarının öz aralarında elm öyrənmək məsləsində fikir ayrılığı var. O, yazır: “Əlbəttə, erməni və gürcülərin çalışanı və itirib-axtaranı olduğuna onların dilində xalqa elm və sənət öyrədəcəklər, lakin bizim nə ki çalışığımız yoxdur, hətta Vəkili-naməlum-millət (M.F.Axundzadə-F.Ə.) özü müqərrər olur ki, bizim dildə yazıb oxumaq çətinidir və biz elm təhsil etməyə qadir deyilik. Belə də qeyrilərinin çox vecinədir ki, məktəblərdə türk dilində elm öyrədəcəklər, ya yox?”¹²⁶⁸

Doğrudan da, XIX əsrin ikinci yarısında Quzey Azərbaycan türklər arasında milli birliyin olmaması, elm və təhsil sahəsində qonşuları erməni və gürcülərdən geri qalması onların inkişafına xeyli problem yaradırdı. Bu dövrdə Türk ziyalıları daha çox fərdi qaydada millətin inkişafına çalışır, hər hansı bir cəmiyyət ətrafında birləşməyə elə də səy göstərmirdilər. Ən yaxşı halda isə, bu dövrdə Qafqazda, o cümlədən Quzey Azərbaycanda məşhur olanlar şeir məclisləri (“Beytüs-səfa”, “Beyti-xamuşan”, “Divani-hikmət” və b.) idi.

Bu baxımdan Ə.Goraninin deməsi ki, erməni və gürcülərdən fərqli olaraq bu xalqın “çalışanı, itirib-axtaranı” yoxdur, əsasən haqlı idi. Gorani görürdü ki, xüsusilə ermənilər bütün sahələrdə inkişaf edib, hətta akademiya yaratdıqları halda, türklər ana dilində elmi kitab belə tapmaqda çətinlik çəkir və dünyəvi məktəbləri də yox səviyyəsindədir. Buna səbəb də odur ki, türklər zəmanə ilə ayaqlaşmaqda çətinlik çəkir, millətin övladlarına elm və təhsil verəcək müəllimlər əvəzinə, hələ də mollalar və axundlar yetişdirilir. Goraninin fikrincə, əgər dünyəvi məktəblərdə də uşaqlara müəllimlər deyil, mollalar dərs verəcəklərsə o millət yenə də inkişaf etməyəcəkdir. Ona görə də ilk növbədə, müəllimlər yetişdirməyə çalışmaq lazımdır. Yəni müəllimlər özləri dünyəvi elmlərdən xəbərləri olmalıdır ki, uşaqlara da elm və təhsil verə bilsinlər. Gorani yazırdı: “Hər kəs xəyal edərsə ki, bizim indiki müəllimlər birdən-birə başlayıb təzə qayda ilə təlim edəcək, nahaq fikrə düşüblər. Onlar nə qədər

¹²⁶⁸ Yenə orada, s.396

qabiliyyətli olalar və nə qədər xahişdə edələr, bunu edə bilməzlər. Ona görə ki, onların bu qaydadan əsla xəbərləri yoxdur”.¹²⁶⁹

Gorani hesab edirdi ki, təhsili təlim etmək özü bir elmdir və bunu, Avropa əhalisi elmi-pərvəriş adlandırır. Ancaq müsəlman müəllimləri bunu öyrənmək əvəzinə hələ də, köhnə üsullardan istifadə edirlər. Belə ki, bizim müəllimlər qol gücünə biçarə uşağı yarımcan edib əlif-bey öyrədib sonra əlhəmdülillahi əzbərləyib korazehin edirlər. Onun fikrincə, amma elm oxumuş müəllim uşağı həvəsə gətirib əmcəkdən kəsilməmiş uşağı çörəyə, suya öyrədən kimi əlif-beydən sonra ona qararı tanıdır: “Bəs, qardaşlar, gərək mürür ilə təzə məktəbxanalar bina edib, az-çox elmdən xəbərdar olanları oraya müəllim tutmaq. Bir baxın bizim qonşu ermənilərin elm təhsil etməyinə. Qafqazın hər bir şəhərində onların gimnaziyaya bərabər məktəbxanaları var. İrəvan yavıqlığında hətta akademiyləri də var. Amma bizim bircə də elm oxuyan məktəbimiz yoxdur. Ay qardaşlar, yaddan çıxarmayın ki, uşaqlar millətin ümididirlər və bunu bilin ki, Avropa əhlinin bir məsəli var ki, deyir: millətin gələcəkdə xoşbəxt ya bədbəxt olmağına bəis uşaqların əvvəl yaxşı, ya yaman tövr ilə əlif-beyi oxumağıdır”.¹²⁷⁰ Goraninin bütün bu fikirləri, o cümlədən müsəlmanlar arasında milli birliyin, təəssüblüyü olmamasından şikayətlənməsi milli maarifçiliklə bağlı mühüm bir addım idi.

Azərbaycan Türk aydını **Mirzə Yusif xan Müstəşarüddövlə Təbrizli (1813-1895)** sosial mənşə etibarilə ticarət burjuaziyasına mənsub olub 1854-cü ildən 1867-ci ilin sonunadək Qacarların Həştərxan, Peterburq və Tiflis şəhərlərində konsul olmuş, 1867-ci ildən 1871-ci ilədək Parisdə səfir vəzifəsini daşımışdır. Mirzə Yusif xan Rusiyada və Fransada olduğu müddətdə bu ölkələrin siyasi-ictimai vəziyyətləri ilə yaxından tanış olmuş, Tiflisdə olduğu zaman “Kitabə bənəfş” adlı əsərini yazaraq, Qacarlar sarayına göndərmiş və bu əsərdə dəmir yolunun ölkənin abadlaşmasında nə qədər mühüm rola malik olmasından bəhs etmişdir.

¹²⁶⁹ Yenə orada, s.413-414

¹²⁷⁰ Yenə orada, s.414

O, 1871-ci ildə Parisdə olduğu zamanı Fransanın 19 maddəlik konstitusiyasından iqtibasən “Yek kəlmə” adlı əsərini yazmış və onun Qacarlar dövlətinə tətbiq edilməsi fikrini irəli sürmüşdür. Mirzə Yusif xanın “Yek kəlmə” əsərində bəzi Avropa ölkələrində olduğu kimi, müsəlman ölkələrində də ədalətli şahın əliylə şəriətə əsaslanan konstitusiyalı dövlətin qurulması fikrini irəli sürür. Mirzə Yusif xanın şəriət əsasında ortaya atdığı konstitusiyalı dövlət ideyasının gerçəkləşməsini isə M.F.Axundzadə mümkünsüz hesab etmişdir. Mirzə Yusif xanın “Yek kəlmə” adlı əsəri 1905-ci ildə Tehranda yaranmış “Əncüməne məxfi” (gizli əncümən) tərəfindən siyasi proqram kimi qəbul edilmişdir.

Bu baxımdan Mirzə Yusif xan Qacarlarda azadlıq ideyaları yayan ən qabaqcıl ziyalılarından biri hesab olunur. O, ictimai qüdrətin əsas mənbəyini xalqda və xalqın iradəsində olduğunu cəsarətlə elan etmiş Qacarlar dövlətinin ilk ictimai xadimlərindən biridir. Eyni zamanda, onun Qacarlarda parlament üsuli-idarəsi yaratmaq fikrini irəli sürən ilk şəxs kimi də təqdim edirlər. .

Mirzə Yusif xan 1880-ci ildə “Əxtər” qəzetinə farsca yazdığı (sonra “Ziya” qəzeti tərəfindən türkcə tərcümə edilərək verilib) məqalələrində müsəlman ölkələrində elm və sənayedə islahatların vacibliyindən bəhs etmişdir. O, yazırdı ki, Avropa çoxdan tərəqqiyə üz qoyduğu halda müsəlman ölkələrinin geridə qalmasına əsas səbəb son əsrlərdə dünyəvi elmləri kölgədə saxlaması olmuşdur. Onun fikrincə, artıq müsəlman dünyasında dini işləri asanlaşdırmaq və dünyəvi elmləri də onunla bərabər öyrətmək zamanıdır. Çünki avropalılar məhz bunun sayəsində teleqrafları, dəmiryolunu, qatarları, paraxodları, hava balonlarını və digərlərini kəşf etmişdir.¹²⁷¹

Mirzə Yusif xana görə avropalıların bu cür inkişafında birincisi əlifbalarının asan olması, ikincisi təlim və tərbiyənin doğru üsulla aparılmasıdır. O, təklif edirdi ki, müsəlman ölkələrində də həm əlifba islahatı aparılmalı, həm də təlim və tərbiyə məsələlərində ciddi

¹²⁷¹ Azərbaycan mətbuatının xronologiyası – Ziya. Bakı, “Qanun”, 2013, s.310-311

yeniliklər olmalıdır.¹²⁷² O bildirdi ki, ərəb əlifbasında islahatların həyata keçirilməsi isə İslam diniyə və onun şəri hökmlərinə qətiyyənlə zidd deyildir. Çünki əvvəllər də ərəb əlifbasında islahatlar edilmişdir. Mirzə Yusif xan qeyd edirdi ki, Qacarların və Osmanlının bir çox tanınmış din ulamaları da əlifba islahatının mümkünüyü barədə artıq fətva veriblər. O, yazırdı: “Bu əmrin intişarı və əhalini bu barədə təşviq etmək İstanbulda və İranda olan qəzetələr idarəsinin və mətbuat dairələrinin borcudur. Çünki islam əhli nikbəxt olub tərəqqi tapmağı bu məsələnin həll olmağına bağlıdır”.¹²⁷³

Müstəşarüddövlə 1889-cu ildə Müzəfərəddin Mirzəyə yazdığı məktubda mütləqiyyət üsuli-idarəsini ölkənin hər cəhətdən geri qalmasının əsas amili kimi qiymətləndirmiş, onun nicatını və abadlaşmasını məşrutə və konstitusion üsulunun bərqərar edilməsində olduğunu qeyd etmişdir. Həmin məktub Nizimülislam Kermaninin “Tarixə bidariyə İraniyan” adlı əsərində verilmiş, Qacarların ilk siyasi cəmiyyətinin köhnə quruluşa və mütləqiyyətə qarşı apardığı tarixi mübarizənin kətbə sənədlərindən biridir.

Qeyd etmək lazımdır ki, Mirzə Yusif xan Qacarları, onun əhalisini və ölkənin istiqlaliyyətini hər cür fəlakətdən xilas etmək üçün buradakı xalqların maarifləşdirilməsini, ictimai quruluşun dəyişdirilməsini əsas vasitə və çarə kimi qiymətləndirmişdir. 1890-cı illərdə Mirzə Yusif xan Müstəşarüddövlə “Adəmiyyət cəmiyyəti”nin görkəmli başçılarından biri kimi dəfələrlə həbs edilmiş, əmlakı qarət edilmişdir. Qəzvin həbsxanasında məhbus olarkən yazmış olduğu “Yek kəlmə” kitabının gözləri kor olanadək, onun başına vurulduğu iddia olunmaqdadır. Bir müddət sonra zindandan buraxılan Müstəşarüddövlə 1895-ci ildə Tehranda vəfat etmişdir.

Mirzə Kazımbəyin İslam dininin ilahiliyinə şübhə ilə yanaşması, eyni zamanda peyğəmbərin həyat və fəaliyyəti haqqındakı ifrat fikirləri də, Mirzə Yusif xan tərəfindən tənqid olunmuşdur. Mirzə Yusif xan Kazımbəyin İslam dininə zidd fikirlərinə ona ünvanladığı

¹²⁷² Azərbaycan mətbuatının xronologiyası – Ziya. Bakı, “Qanun”, 2013, s.321

¹²⁷³ Azərbaycan mətbuatının xronologiyası – Ziya. Bakı, “Qanun”, 2013, s.323

məktublarında haqlı olaraq etiraz etmiş, onun dediklərinin əksinə olaraq ilahi kitab olan Qurani-Kərimdə cahilliyin, nadanlığın, kütlüyün pislənərək insanların maariflənməyə çağrıldığını bildirmişdir. Onun yaradıcılığında yenilikçilik, dünyəvi elmlərin öyrənilməsinin zəruriliyi ilə yanaşı, milli-dini dəyərlərin qorunması ön planda olmuşdur. Bu anlamda o, Mirzə Kazımbəyə ünvanladığı məktublarında haqlı olaraq onun dinlə bağlı baxışlarına etiraz etmiş, onun dediklərinin əksinə olaraq Qurani-Kərimdə cahilliyin, nadanlığın, kütlüyün pislənərək insanların maariflənməyə çağrıldığını bildirmişdir.

Mirzə Yusif xanın uşaqlar üçün dərslik kimi nəzərdə tutulmuş “Biliklər xəzinəsi”nin məzmununu isə populyar xarakterli təbii-elmi məlumatlar təşkil etmişdir.¹²⁷⁴ Mirzə Yusif xanın digər əsərləri “Rəmzi-Yusif”, “Risaleyi-bənəvş”, “Yer qatları”, “Risaleyi-islahi xətti-İslam” və başqalarıdır.¹²⁷⁵

Bizcə, Fətəli şah Qacarın nəvəsi Əbülhəsən Mirzə, ya da **Heyrət Şeyxürrəis** (1847-1915) də Mirzə Yusifxan kimi yenilikçi-mötədil baxışlı bir ziyalı olmuşdur. Qacarlara aid şəhərlərlə yanaşı Misirə, Hindistana, Osmanlıya səyahətlər edən Heyrət Şeyxürrəisin əsas əsərləri “İttihadül-islam”, “Azad adamların kitabı”, “Müntəxəbi-nəfis” və başqaları olmuşdur. Qacarlar Məslis Şurasına (Parlamentinə) Mazandarandan millət vəkili seçilmiş Heyrət şeirlərində yenilikçi düşüncəsi ilə seçilmişdir.¹²⁷⁶

Göründüyü kimi, Azərbaycanda Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və Qərb-Avropa mədəniyyətinin “sintezi”ndən çıxış edən Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri aşağı-yuxarı daha çox milli nüvəli dəyərlər əsasında hər iki mədəniyyətin uzlaşdırılmasından yana olmuşdurlar. Onların bu xətti 20-ci əsrin əvvəllərində əksər aydınlarımız (Hüseynzadə, Ağaoğlu, Rəsulzadə və b.) tərəfindən qəbul edilərək inkişaf etdirilmiş və “Azərbaycan Cümhuriyyəti” adlanan Türk dövlətimiz də bu fəlsəfə üzərində qurulmuşdur.

¹²⁷⁴ Cənubi Azərbaycan tarixinin öçerki (1828-1927). 1-ci cild. Bakı, Elm, 2021, s.344

¹²⁷⁵ Tərbiyə M. Danişməndani-Azərbaycan. Bakı, Azərənşr, 1987, s.234-235

¹²⁷⁶ Yənə orada, s.380

CƏMALƏDDİN ƏFQANI

Həyat və yaradıcılığı. XIX əsrin ikinci yarısında Qacarlar dövlətində, ümumilikdə Türk-İslam dünyasında yenilikçi və qeyri-dini fəlsəfənin təşəkkülünün öncüllərindən böyük filosof Cəmaləddin Məhəmməd Seyid Səfədar oğlu Əsədabadi Əfqani (1836/38-1897) Həmədanın Əsədabad kəndində anadan olmuşdur. Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərindən Əhməd Ağaoğlu “Türk aləmi” başlıqlı silsilə yazılarından birində Şeyx Cəmaləddinin əslən Türk olduğunu vurğulayır.¹²⁷⁷ Buna cavab olaraq o, Əfqaninin əslən Ərəb olması iddiasının da mövcudluğunu və bu iki fikir arasındakı ziddiyyətdən dolayı məsələyə aydınlıq gətirilməsini tələb edən oxucu məktubu alır. Şeyx Cəmaləddinlə Fransada təhsil aldığı illərdə tanış olmuş Əhməd bəy bu məzmununda izahat verir: “Cəmaləddin Əfqaniyə üç dəfə mülaki oldum. İkinci dəfə müləqatımızda onun əsli haqqında məlumat istədim, verdikləri cavabı hüzurlarında dəftərimə köçürdüm. Sözlərini eynən nəql edirəm: “Mənim babam və anam əslən Marağalıdır, fəqət sonra Həmədana köçmüşlər. Mən Həmədanda doğulmuşam. Lakin mən hələ südəmər uşaq ikən Həmədanda babamın işləri pozulduğundan Əfqanıstana hicrət etmək məcburiyyətində qalmışım”. Marağa Azərbaycan, yəni Türk şəhərlərindən biridir. Cəmaləddin azəri türkcəsini ana dili olaraq danışırdı”.¹²⁷⁸

Qeyd edək ki, Azərbaycan Cümhuriyyətinin qurucusu, milli ideoloq, böyük mütəfəkkir və dövlət xadimi Məhəmməd Əmin Rəsulzadə də “İran türkləri” əsərində C.Əfqanini Türk əsilli Qacarlar mütəfəkkirləri sırasında vermiş və onun Həmədanın Əsədabad kəndindən olduğunu, hazırda da qohumlarının orada yaşadığını yazmışdır. Rəsulzadəyə görə Əfqaninin milli kimliyi

¹²⁷⁷ Ağaoğlu Əhməd. Türk Alemleri / Türk Yurdu. İst., 1911, №3, s.72.

¹²⁷⁸ Mürşüdlü Qəmə. Cəmaləddin Əfqaninin sosial-siyasi fəlsəfəsi. Bakı, “ULU”, 2019, s.12-13; bax: Ağaoğlu Əhməd. Türk Alemleri / Türk Yurdu. İst., 1911, №7, s.200-201

dəqiq olmasa da, Ə.Ağaoğlunun onu Türk hesab etməsi ciddi şəkildə diqqətə alınmalıdır.¹²⁷⁹

Tanınmış fəlsəfə tarixçisi, fəlsəfəçi-alim Qəmər Mürşüdlü hesab edir ki, Ə.Ağaoğlu və M.Ə.Rəsulzadə tutarlı faktlarla C.Əfqaninin milli kimliyinin Türk olması haqqında mülahizələr irəli sürüblər, bu da onun türklüyünü və Güney Azərbaycandan olmasını təsdiqləyir.¹²⁸⁰ Azərbaycan alimlərindən T.İbrahimov (Şahin), M.Zehtabi, Ş.Qurbanov, T.Həsənzadə, R.Əhmədli və başqaları da öz araşdırmalarında C.Əfqaninin Güney Azərbaycanda – Həmədanın Əsədabad kəndində doğulması və Azərbaycan türkü olması faktını təsdiq edirlər.¹²⁸¹

Uşaqkən valideyinləri ilə Kabilə (Əfqanıstan) köçən Cəmaləddin ilk təhsilini evdə atasından almış, sonra onu Qəzvinə və Tehrandə davam etdirərək dini elmlər, tarix, fəlsəfə, coğrafiya, məntiq, siyasət, anatomiya, riyaziyyat, astronomiya və digər sahələrdə geniş bilik qazanmışdır. Kabil, Qəzvin, Tehran mədrəsələrində təhsil aldıqdan sonra C.Əfqaninin dünyagörüşünün formalaşmasında, elminin təkmilləşməsində İraqın Nəcəf şəhərində keçirdiyi təhsil illəri əhəmiyyətli rol oynamışdır. Q.Mürşüdlü yazır ki, burada o, dövrünün məşhur üləməsindən olan müctəhid Hacı Şeyx Mürtəza Ənsaridən və axund Molla Hüseynqulu Həmədani Dərcəzini Şəvəndidən mükəmməl dərslər almışdır: “Nəcəfin iki böyük şəxsiyyəti – tanınmış həkim və alim Ağa Seyid Əhməd Tehrani Kərbəlayi və İraqın böyük mücahidi, istedadlı ədib və şair Seyid Səid Hübbubi ilə dostluq Cəmaləddinin mənəviyyatına,

¹²⁷⁹Rəsulzadə M.Ə. İran Türkləri. Bakı, “Təknur”, 2013, s.26.

¹²⁸⁰Mürşüdlü Qəmər. Cəmaləddin Əfqaninin sosial-siyasi fəlsəfəsi. Bakı, “ULU”, 2019, s.13-16

¹²⁸¹Mürşüdlü Qəmər. Cəmaləddin Əfqaninin sosial-siyasi fəlsəfəsi. Bakı, “ULU”, 2019, s.15-16; bax: İbrahimov (Şahin) T.A. İranda siyasi cəmiyyətlər və təşkilatların yaranması və onların fəaliyyəti (1858-1906). Bakı, Az. SSR EA nəşriyyatı, 1967; M.T.Zehtabi. Cəmaləddin əl-Əfqaninin şifahi ərəb dili və ədəbiyyatına münasibəti / ADU-nun Elmi əsərləri. Şərqsünaslıq seriyası. Bakı, 1969; Ş.Qurbanov. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı, 1996; T.Həsənzadə. Marağalı Məhəmmədhəsən xan Etimadüssəltənənin əsərlərində Azərbaycan tarixi məsələləri. Bakı, 2001, s.33.

həyata baxışlarının formalaş-masına və elminin tamamlanmasına güclü təsir göstərmişdir”.¹²⁸²

Nəcəfdən sonra 1856-cı ildə Hindistana gedən Əfqani burada Böyük Britaniyanın müstəmləkəçi imperializm siyasətinə qarşı mücadiləyə başlamışdır. Hindistanda bir müddət qaldıqdan sonra Məkkəyə gedib Həcc mərasimini yerinə yetirən Əfqani çox keçmədən Əfqanıstanda vəzir vəzifəsinə qədər yüksəlmişdir. Bu vəzifədə çox qalmayan Əfqani 1870-ci ildə Osmanlının paytaxtı İstanbul şəhərinə gəlmiş, burada Böyük Maarif Məclisinə və Elm Cəmiyyətinə üzv seçilmiş, İstanbul Darülfünunda dərs vermişdir.

Ancaq bir müddət sonra o, Osmanlı şeyxülislamının və digər din xadimlərinin təzyiqləri nəticəsində İstanbulu tərk edib Qahirədə yaşamağa davam etmişdir (1871-1879). Qahirədə Misir müftisi ilə bərabər İslam dünyasında islahatlar aparmaq istəyən Əfqaninin bu mücadiləsi, xüsusilə Müsəlman Qardaşları hərəkatının nüvəsini qoymağa başlaması Böyük Britaniyanı ciddi şəkildə rahatsız etmiş, bunun da nəticəsində 1879-cu ildə o, Hindistana sürgün edilmişdir.

1882-ci ildə Hindistan sürgünündən sonra uyğun olaraq ABŞ və Fransaya da səyahət edən Əfqaninin 1884-cü ildə Parisdə gördüyü işlərdən ən önəmlisi “əl-Ürvətül - vüsqa” (“Möhkəm dəstək”) adlı gizli İslam cəmiyyətinin fəaliyyətini yönləndirməsi və eyniadlı qəzeti nəşr etdirməsi olmuşdur.

O, 1884-cü ilin payızında Qacarlar dövləti, xüsusilə də Nəsrəddin şah Qacar tərəfindən Tehrana dəvət edilmişdir. Ancaq Tehrandə şah hökumətlə anlaşı bilməyən Əfqani 1887-ci ilin yayında Qacarlara tərk edərək bu dəfə çar Rusiyasına səfər etmişdir. 1889-cu ildə Münxendə Nəsrəddin şah tərəfindən yenidən Tehrana dəvət edilən Əfqani burada iki il dərs vermişdir ki, 1891-ci ildə Talbot imtiyazına qarşı çıxdığına görə, bu dəfə də Qacarlara tərk etməli olmuşdur.

1892-ci ildə Londonda olarkən Osmanlı sultanı 2-ci Əbdülhəmidin dəvəti ilə İstanbula getmişdir. M.M.Öner yazır: “1892-

¹²⁸² Mürşüdlü Qəmər. Cəmaləddin Əfqaninin sosial-siyasi fəlsəfəsi. Bakı, “ULU”, 2019, s.17

ci ildə Xəlifə 2. Əbdülhəmid Xan, Londondakı Türk səfiri vasitəsilə Şeyx Cəmaləddin Əsədabadiyi rəsmən İstanbula çağırmışdı. Şeyxə 75 lira (altun) aylıq bağlandı. Şeyx İstanbula gəlincə İttihadi İslam Partiyası fəaliyyətə keçdi. Eyni qayə ilə İranda da Hövzəyi Bidaran Partiyası quruldu”.¹²⁸³

O, İstanbulda yaşadığı dövrdə, yəni 1896-cı ildə Nəsrəddin şahla qarşı həyata keçirilən sui-qəsdin təşkilatçılarından biri olması şübhəlisi kimi ev dustağı edilmişdir. C.Əfqani 1897-ci il martın 9-da vəfat etmiş və İstanbulda – Maçkada Şeyxlər məzarlığında dəfn olunmuşdur. Amma Əfqanıstan şahının xahişi ilə 1944-cü ildə sümükləri çıxarılaraq Əfqanıstana aparılmış və Kabil yaxınlığındakı Əliabad adlanan yerdə yenidən dəfn edilmiş, qəbri üzərində türbə ucaldılmışdır.¹²⁸⁴

Onun əsas əsərləri aşağıdakılardır: “İzahlı qısa Əfqanıstan tarixi” (orijinal adı: “Tətimmətül-bəyan fi tarixül Əfqan”), “Əl-tə” liqat ala şərh” d-Dəvvani li “l əqa” idü “l Ədudiyyə” (“Ədudəddin əl-İcinin “Əqaidül-Ədudiyyə” əsərinə Dəvvaninin yazmış olduğu şərhə dair qeydlər”), “Dəhriyyəyə rəddiyə” (“Naturalizmin tənqidi”), “Təfsirçinin təfsiri”, “Milli vəhdət fəlsəfəsi və dil birliyinin həqiqi mahiyyəti”, “İnsan xoşbəxtliyinin və bədbəxtliyinin həqiqi səbəbləri” və b.

Dini-fəlsəfi görüşləri. O, elmi-fəlsəfi yaradıcılığında ilk növbədə İslam dininin mütərəqqi mahiyyətinin ortaya çıxarılması məsələsinə xüsusi önəm vermiş, yeni dövrdə modern islamçılığın təməlini qoymuşdur. İslamçılığın siyasi-fəlsəfi təlim kimi müasir konsepsiyasını yaradan C.Əfqani deyirdi ki, nəhəng bir vücut olan İslam dünyası başını İstanbulda yerə qoyub, qolları isə Quzey Afrika, Kırım və Orenburq üzərindən Çinə uzadıb, ayaqları isə bütün Qərbi Asiya boyunca dolaşır. Böyük coğrafi əraziyə yayılan müsəlmanların xilas yolu İslam dinini düzgün mənimsəmək və əməl etməklə yanaşı, mədəniyyətlərinə sahib çıxmaq, həmçinin milli varlıqlarını qoruyub

¹²⁸³ Ören, Mehmet Metin. İran Türkləri Hürriyyət Hərəketləri. İstanbul, Mars Matbaası, 1980, s.35

¹²⁸⁴ Mürşüdlü Qəmər. Cəmaləddin Əfqaninin sosial-siyasi fəlsəfəsi. Bakı, “ULU”, 2019, s.28

saxlamaqdır. Bu anlamda Əfqani İslam dünyasının inkişafını müsəlmanların şüurlu şəkildə milliyyətlərini tanımalarında və tərəqqidə görmüşdü.

Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Əhməd Ağaoğlu yazırdı ki, İslamın və Quranın özündə “İttihadi-islam”ın inkişafı üçün əlverişli zəmin olmasına baxmayaraq, o yalnız Cəmaləddin Əfqaninin ideyaları sayəsində meydana çıxmışdı. Çünki Əfqani müsəlman xalqlarını ilkin İslama qayıtmağa, ləyaqətsiz hökmdarlara qarşı açıq mübarizəyə qoşulmağa çağırırmışdı. Eyni zamanda o, ikiüzlü ruhaniləri amansızcasına tənqid edir, onların “boş dialektika və sxolastikasını” məsxərəyə qoyur, riyakarlıqlarına və həyasızlıqlarına gülürdü. O, öz mühakimə və mülahizələrini Qurandan gətirilən iqtibaslarla, müsəlman tarixinə aid misallarla əsaslandırır. Onun bütün gücü də məhz belə “uyğunlaşmaq” bacarığında idi. Əfqaninin bu ideyalarını müsbət dəyərləndirən Ə. Ağaoğlu yazırdı ki, Şərqdə nümunəvi ictimai xadim olan bu şəxs, eyni zamanda özünün gələcək davamçılarının fəaliyyəti üçün proqram tərtib etmiş və bu davamçıların inkişaf etdirməli olduqları ideyaları göstərmişdir.¹²⁸⁵

Doğrudan da, Əfqani yeni dövrdə İslam dininin mahiyyətinin yenidən təfsirində və aydınlaşdırılmasında əvəzsiz xidmətlər göstərmişdir. Orta əsrlərin ilk çağlarında ərəblərin, farsların, türklərin və başqalarının həyatına daxil olan İslam dininin bu millətlərin taleyində mühüm rol oynadığını irəli sürən Əfqani yazırdı ki, bu din heç vaxt onu qəbul etmiş millətlərin tərəqqisinə əngəl olmamışdır. Sadəcə olaraq, zaman-zaman despotizm islam dinini dünyəvi elmlərə qarşı qoymuş və İslamla dünyəvi ideyalar arasında ziddiyyət yaratmışdır.

Qəmər Mürşüdlü yazır ki, İslam ölkələrində, həmçinin dünyada baş verən sosial-siyasi, iqtisadi və mədəni prosesləri təhlil edərək özünün müxtəlif dövrlərdəki saysız çıxış və mühazirələrində, yazılarında, xüsusən də “Əl-Ürvətül - vüsqa”da dərc olunmuş məqalələrində bu amilləri, islam cəmiyyətindəki

¹²⁸⁵ Ağaoğlu Əhməd. İran və İnkilabı. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.332

durğunluq və geriliyin daha geniş daxili və xarici səbəblərini göstərirdi: “Şeyxin müəyyənləşdirdiyi bu əsas səbəbləri və onlardan doğan nəticələri aşağıdakı kimi sıralamaq olar:

1. Xilafətin səltənətə çevrilməsi, hakimiyyətin görünüşdə xəlifəyə bağlı əmir və sultanların əlinə keçməsi və bununla da ümmətin bölünməsi;

2. İctihadın qadağan olunması, ilkin islamdan və həqiqi Quran hikmətindən uzaqlaşma, və mövhumat və xüra-fatın islam düşüncəsinə sirayət etməsi;

3. Batiniliyin, naturalist və küfr düşüncələrin müsəlman-lar arasında yayılması;

4. Xaç yürüşləri və monqol-tatarların hücumları, nəticədə islam ümmətinin kiçik dövlətlərə parçalanması və dövlət başçıları arasındakı ixtilaflar;

5. Hakimiyyətin əsasını təşkil edən millət və din birliyinin zəifləməsi, hökmdarların dövlət işlərini əcnəbilərə hə-valə etmələri;

6. Müsəlmanlar arasında təlim-tərbiyənin və təhsilin aşağı səviyyədə və səmərəsiz olması, mövhumat və cəhalətin yayılması;

7. Qərb dövlətlərinin müstəmləkəçilik siyasəti;

8. Müsəlmanların birliyinin siyasi səbəblərlə bərabər məzhəb ayrı-seçkiliyi adı altında pozulması, toplumda qardaşlıq, həmrəylik və yardımlaşma hisslərinin zəif-ləməsi;

9. Cəbriyyə görüşlərinin yayılması nəticəsində müsəlmanlarda fəaliyyətsizlik meylinin artması”.¹²⁸⁶

Xüsusilə, ikinci məsələ yəni İslam dininə olunmuş əlavələrin müsəlman xalqlarının probleminə çevrildiyini görəndə Əfqanın fikrincə, bundan çıxış yolu həm İslam dinində islahatlar aparmaq, həm də milli dəyərləri inkişaf etdirməkdir. O, islamda islahatın mahiyyətini saf Quran hikmətinə dönməkdə, Quran ayələrinin mahiyyətinin yeni bir üslubda, müdriklik və zəka işığında təfsirində, ilkin islamı olduğu kimi qavramaqda, ağıla dayanaraq şərh və təbliğ etməkdə

¹²⁸⁶ Mürşüdlü Qəmər. Cəmaləddin Əfqanınin sosial-siyasi fəlsəfəsi. Bakı, “ULU”, 2019, s.46-47

görürdü. Və düşünürdü ki, yalnız belə bir səy Quranı və islamın təməl prinsiplərini yanlış şərhlərdən, təhrif və əlavə-lərdən təmizləyər, müsəlmanların şüur və qəlblərini doğru yola yönəldər, onları durğunluqdan, xürafat və mövhumatdan xilas edə bilər.¹²⁸⁷ Əfqani yazırdı: “Dini hərəkətdə məqsədimiz İslam dinini islah etmək olduğu məlumdur. Dini islahın mənası Rəsulallah gətirməyən bir şeyi dinə artırmaq, yəni islam qaydalarını batırmaq deyil, bəlkə Rəsulallah gətirmiş dinə sonradan və sonrakı adamlar tərəfindən əlavə olunan şeyləri götürüb də dini əsri-səadətdəki rövşənə salmaq deməkdir. Bunu isə çətin yollar ilə deyil, bəlkə vəz, nəsihət, mətbuat ilə ümumi müsəlmanlara anladıb islam əmrlərini də mənasız şeylərdə deyil, bəlkə din və dünya üçün lazım olacaq və istiqballarında fayda görüləcək şeylərlə etmək gərəkdir”.¹²⁸⁸

C.Əfqani “Dəhriyyəyə rəddiyə” (“Naturalizmin tənqidi”) əsərində də açıq şəkildə göstərirdi ki, insanlığın çıxış yolu maddiçilikdə-materializmdə deyil, mənəviyyatda-idealizmdədir. Bu anlamda bütün səmavi dinlər insanlar üçün yeganə xoşbəxtlik vasitəsidir,¹²⁸⁹ müsəlmanlara görə də bu İslam dinidir. Onun fikrincə, din insanın ağılına üç inanc, yəni birincisi, insanın, özünü yer üzünü sultanı və yaradılmışların ən dəyərlisi, ləyaqətli olmasını təsdiqləməsi; ikincisi, bir dinə inanan toplumun özünü ən xeyirli ümmət hesab etməsi və imansızlardan, xüsusən də doğru yoldan uzaqlaşanlardan üstün olmasına inanması; üçüncüsü – insanın bu dünyada ancaq mükəmməllik səviyyəsinə yetmək üçün yaradıldığını bilməsi,¹²⁹⁰ eyni zamanda ruhuna da üç məziyyət, yəni həya duyğusu, əmanət və doğruluq vermişdir ki, bütün bunlar birlikdə xoşbəxtliyin altı inanc və əxlaq prinsipləridir.

¹²⁸⁷ Mürşüdlü Qəmə. Cəmaləddin Əfqaninin sosial-siyasi fəlsəfəsi. Bakı, “ULU”, 2019, s.48

¹²⁸⁸ Qurbanov Şamil. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı, Azərənşr, 1997, s.24

¹²⁸⁹ Afgani Cemalettin. “Dehriyyəyə reddiyə” (“Naturalizmin elşetirisi”). İstanbul, 1997, s.88

¹²⁹⁰ Mürşüdlü Qəmə. C.Əfqaniyə görə dinin fəlsəfəsi. //İlahiyyat fakültəsinin Elmi Məcmuəsi. №09, aprel, Bakı, 2008, s.248

Əfqaniyə görə, özünü Yer üzündə yaradılmış canlılar arasında ən dəyərlisi hesab edən insan bu inanc sayəsində xeyli dərəcədə heyvanlara və digər canlılara bənzəməkdən xilas olmuşdur: “İnanc sistemi bu keyfiyyətilə düşüncəni inkişafetdirici, ağıl fəallaşdırıcı, nəfsi təmizləyici, cirkin movqe və davranışlardan qoruyucu bir rol oynar”.¹²⁹¹ Digər tərəfdən, müəyyən bir dinə tapınaraq onu ən doğru din hesab edən insanın sonunda da bu dünyada mükəmməllik səviyyəsinə çatmaq üçün yaradıldığını, kamilliyə çatması əvəzində də daha ali bir aləmə göç edəcəyini düşünməsi, onu digər pisliklərdən, yəni oğruluqdan, haramdan, zinadan, rüşvətdən və sairədən uzaq tutmağa kökləmişdir.¹²⁹² Üstəlik, bu üç inanc prinsipləri ilə yanaşı, insanın məziyyətinə aid olan həya duyğusu, əmanət və doğruluq da, dinin ona aşıladığı mühüm keyfiyyətlərdir. Belə ki, utanma ya da həya duyğusu insanda həyasızlığın qarşısını aldığı kimi, əmanət də insanlar arasında qarşılıqlı etibarın, inamın əsasıdır və doğruluq isə, insanı yalandan uzaqlaşdırır cəmiyyətdə, ailədə həmrəyliyin güclənməsinə səbəb olur.¹²⁹³

Əfqaniyə görə, bu altı inanc və əxlaq prinsipi səmavi dinlərin əsas mahiyyətini təşkil edir ki, hər hansı toplum bunlara əməl etməyəndə mənəviyyatsızlığa düşür olur. Onun fikrincə, bütün bu müsbət keyfiyyətlərin hamısı İslam dinində vardır, sadəcə yenidən bu keyfiyyətləri müsəlmanlara aşılamaq lazımdır. Çünki İslam birliyinin varlığı və ortaya çıxması məhz bunlarla bağlıdır. Ona görə, İslamın əsas kitabı Quran da tamamilə azadlıq, bərabərlik və ədalət prinsipinə əsaslanır, bütün müsəlmanları tərəqqiyə çağırır. Bu anlamda Quranın mahiyyətini düzgün başa düşmək və ona əməl etmək İslam dünyasının nicat yoludur.¹²⁹⁴

O xüsusilə də, “Təfsirçinin təfsiri” məqaləsində İslamın əsil mahiyyətinin hansı anlamda təfsir edilməsinin prinsiplərini ətraflı olaraq şərh etməyə çalışmışdır. Əfqaniyə görə, müsəlman xalqları ilk

¹²⁹¹ Afgani C. “Dehriyyuna reddiye” (“Naturalizmin elşetirisi). İstanbul, 1997, s.27

¹²⁹² Yenə orada, s.28-29

¹²⁹³ Yenə orada, s.32-35

¹²⁹⁴ Rüstəmov Yusif. Fəlsəfənin əsasları. Bakı: “Azərbaycan Universiteti”, 2004, s.147

növbədə, təhsil məsələsinə ciddi yanaşmalıdır, çünki hər hansı toplumun dini nə dərəcədə başa düşmələrinin başlanğıcı elm və təhsildir. Onun fikrincə, heç bir bəşər övladı, hətta ən vəhşi insan belə, təhsildən tamamilə təcrid olunmadığı halda, hazırda müsəlmanların çoxunun təhsilsiz olması onların əsas problemidir. Əfqani yazırdı: “Dünyaya göz açdığı vaxtdan insanın mövcudluğu təhsil olmadan mümkün deyil. Əgər insanın təhsilsiz mövcud ola biləcəyini qəbul etsək belə, bu halda onun həyatı heyvanların həyatından daha iyrencə və rəzil olar. Təhsil, istər bitkilər, heyvanlar, istərsə də insanlarla əlaqədar olsun, təbiətlə mübarizəyə və onu ram etməyə xidmət edir. Təhsil əgər yaxşıdırsa, naqisliyi kamilliyə, nanəcibliyi nəcibliyə çevirir. Təhsil yaxşı olmadıqda isə təbiətin ümumi durumuna təsir edir, tənəzzül və düşkünlüyə səbəb olur. Bunu kənd təsərrüfatı və heyvandarlıq mütəxəssislərinin, müəllimlərin, mülki idarəçilərin və dini rəhbərlərin nümunəsində aydın müşahidə edə bilərik. Ümumiyyətlə, yaxşı təhsil xəlf olunmuş bu üç aləm [insanlar, heyvanlar və bitkilər] üçün bütün kamillik və gözəlliklərin əsas səbəbidir. Pis təhsil isə bütün qüsur və bədbəxtliklərin mənbəyidir”.¹²⁹⁵

Əfqaniyə görə dərk etmək lazımdır ki, əgər bir toplumun bütün təbəqə və sinifləri münasibətlərin təbii qanunları ilə uzlaşan gözəl təhsilə yiyələnərsə, bu toplum çiçəklənəcək və tərəqqi edəcəkdir. Deməli, müsəlman xalqlarının təhsilin vacibliyini dərk etmələri, eyni zamanda onların mövhumat, xurafat və avamlıqdan uzaq durmaları deməkdir. Çünki bir toplum təhsillidirsə, o zaman həmin xalqın dini, milli və dünyəvi dəyərlərə münasibəti də harmoniya içindədir. O yazır: “Belə toplumda hər bir sinif və qrup dərəcə və təbəqəsinə müvafiq olaraq özünə uyğun kamilliklərə yiyələnməyə can atacaq və buna nail olacaqdır. Bu toplumdakı siniflər təbəqələrinə uyğun olaraq daim bir-birləri ilə harmoniyada və təmkinli münasibətdə olacaqlar. Bu isə o deməkdir ki, belə toplumda mükəmməl təhsili sayəsində böyük rəhbərlər formalaşdığı kimi, çox gözəl

¹²⁹⁵ Əfqani Cəmaləddin. Təfsirçinin təfsiri // Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər. № 2(30), Bakı, “Azərbaycan Universiteti”, 2010, s.195 (C.Əfqaninin məqaləsini ingilis dilindən Azərbaycan türkcəsinə çevirib nəşrə hazırlayan dos., dr. Qəmər Mürşüdlüdür)

filosoflar, erudisiyalı alimlər, təcrübəli sənətkarlar, bacarıqlı kənd təsərrüfatçıları, varlı tacirlər və digər sənət sahibləri meydana gələcəklər. Əgər yaxşı təhsil sayəsində bu toplumun rəhbərləri digərlərinin rəhbərlərindən öz üstünlükləri ilə seçilirlərsə, əminliklə demək olar ki, burada bütün təbəqələr digər ölkələrin müvafiq təbəqələrindən üstüdürlər. Belə ki, hər hansı bir təbəqənin tam, hərtərəfli tərəqqisi digər təbəqələrin tərəqqisinə bağlıdır. Bu, ümumi qayda, təbiətin qanunu və ilahi iradədir”.¹²⁹⁶

O iddia edirdi ki, ancaq hər hansı toplumun hakim təbəqəsi elm və təhsildən uzaq qalıb cəhalət və avamlığa yuvarlandığı zaman mənəviyyatsızlığın yayılma dərəcəsindən asılı olaraq onun bütün siniflərində bu və ya digər dərəcədə zəiflik müşahidə olunacaqdır. O yazırdı: “Bu da o deməkdir ki, hakim dairələrdə gücsüzlük nəzərə çarpırsa, bu gücsüzlük mütləq filosoflar, alimlər, sənətkarlar, kənd təsərrüfatçıları, tacirlər təbəqəsinə və s. siniflərə də sirayət edəcəkdir, çünki onların kamilliyi yalnız mükəmməl təhsilin bəhrəsidir. Səbəbiyyət faktoru olan yaxşı təhsildə zəiflik, özbaşnalıq, mənəviyyatsızlıq müşahidə olunursa, həmin təhsilin bilavasitə təsir göstərdiyi sahələrə də həmin bu mənfi halların sirayət edəcəyi qaçılmazdır. Əgər mənəviyyatsızlıq bir xalqın təhsilinə artıq yol tapmışdırsa, bəzən təhsildə bu mənəviyyatsızlığın təcridən artması və adət və ənənələrin məhv olması nəticəsində sabitliyin səbəbkarı olan müxtəlif siniflər, xüsusilə də nəcib siniflər təcridən məhv olub gedir. Həmin xalqa mənsub olan fərdlər köhnə paltarlarını çıxarırdıqdan və adlarını dəyişdikdən sonra başqa bir millətin tərkibinə keçir və yeni görünüşdə ortaya çıxırlar. Bu hadisə gildanilər, finikiyalılar, koptlar və başqa xalqlarla baş vermişdir”.¹²⁹⁷

Onun fikrincə, mənəviyyatsızlığa düşər olmuş bir toplumu yalnız Allah xilas edər ki, onların arasından yenidən zəkali, saf ruhlu insanlar ortaya çıxar və öz gəlişləri ilə yeni həyat gətirə bilərlər. Əfqani hesab edirdi ki, zəkali, saf ruhlu insanlar tənəzzül və düşkünlüyə səbəb olan mənəviyyatsızlığı kənarlaşdırır, şüur və

¹²⁹⁶ Yenə orada, s.196

¹²⁹⁷ Yenə orada, s.196

qəlbləri pis təhsilin törətdiyi qorxunc xəstəlikdən sağaldırlar: “Bu insanlar daxili nur və parıltıları ilə yaxşı təhsili qaytarır və bununla da öz toplumlarına yenidən həyat verirlər. Onlar insanlar üçün əvvəlki ucalığı, şərəfəti və siniflərin tərəqqisini bərpa edirlər. Məhz buna görə də, tənəzzülə doğru gedən, təbəqələrini düşkünlük bürümüş hər toplum Rəhman Allaha olan ümidləri ilə bəlkə onların arasında öz müdrik rəhbərliyi və düşünülmüş səyləri ilə süurlarını işıqlandıracaq, qəblərini saflaşdıracaq və mənəviyyatsız təhsilə xitam verəcək müdrik, siyasətdə təcrübəsi olan bir intibahçının tapılacağını intizarla gözləyir. Həmin müdrikin siyasəti nəticəsində onlar öz əvvəlki vəziyyətlərinə dönmüş olardılar”.¹²⁹⁸

Bütün bunlardan sonra Əfqani ortaya qoymaq istədiyi əsas məsələnin üzərinə gələrək yazırdı ki, yaşadığı dövrdə fəlakət, bədbəxtlik və gücsüzlük hər tərəfdən müsəlmanların bütün siniflərini bürüyüb. Belə bir məqamda bütün müsəlmanların müdrik intibahçının gələrək onları xilas edəcəyini düşündüyünü iddia edən Əfqaniyə görə, yalnız onun sayəsində doğru din və düzgün şəriət məhv olmaqdan xilas olacaqdır. O yazır: “Odur ki, hər bir müsəlmanın gözləri yolda, qulaqları səsdədir, o, intizarla dünyanın hər hansı bir səmtindən – şərqdən, qərbdən, şimaldan və ya cənubdan – müdrik intibahçının peyda olacağını və müsəlmanların şüur və qəblərini doğru yola yönəldəcəyini, gözlənilmədən gəlmiş mənəviyyatsızlığı dəf edərək onları yenidən mükəmməl təhsilə yiyələndirəcəyini gözləyir. Bəlkə də onlar yaxşı təhsil sayəsində öz keçmiş bəxtiyar durumlarına qayıda bilərlər. Mən Mütəqq Haqqın bu doğru dini və düzgün şəriəti məhv olmaqdan qoruyacağına əmin olduğum üçün başqalarından daha artıq ümidlə tezliklə həmin şəxsin müdrikliyi sayəsində müsəlmanların şüur və qəblərinin işıqlanacağını və haqq yoluna yönələcəyini gözləyirəm”.¹²⁹⁹

Əfqani öncə ümid etmiş ki, həmin müdrik intibahçı zəngin həyat təcrübəsinə malik, Avropa ölkələrinə səyahətlər etmiş müsəlman filosofu və modernisti Seyid Əhməd Xandır. Çünki uzun sürən çalışmalardan və zəhmətdən sonra o, müsəlmanların irəliləyişi

¹²⁹⁸ Yenə orada, s.197

¹²⁹⁹Yenə orada, s.197

yolunda Qurana təfsir yazmış, eyni zamanda əsərlərində həm Şərq, həm də Qərb filosoflarının ideyalarını davam etdirmişdi. Bu anlamda Seyid Əhməd Xanın bir müdrik kimi öz toplumunun tərəqqisi naminə dinin mahiyyətini və həqiqi simasını açıqlamasına, dinin bəşəriyyət üçün vacibliyini rasional dəlillərlə nümayiş etdirməsinə, həqiqi və batil dinləri ayırd etmək üçün insan aqlını da qane edən ümumi bir qayda irəli sürməsinə ümid bəsləyən Əfqani onu da düşünürmüş ki, o, dinlərin bir çox təlimlərdə ortaq mövqeyə malik olduqları halda, bəzi məsələlərdə fərqli mövqe tutma səbəbini, həmçinin hər bir dövrdə müəyyən bir dinə və peyğəmbərə xüsusi bir münasibət olması səbəbini fəlsəfi metodla izah edə bilərmiş. Ancaq Əfqani bütün sadaladıqlarının heç birini onda görə bilmir. Çünki Seyid Əhməd Xan ərəblərin şüurlarının aydınlaşmasına və qəlblərinin paklaşmasına səbəb olan o böyük hökmlərdən qətiyyən söz açmamış, yüksək əxlaqi dəyərlərin və gözəl vərdişlərin yayılmasına xidmət edən, evdə və cəmiyyətdə ünsiyyəti düzgün yönləndirən və şüurların aydınlaşmasına xidmət edən ilahi qanunlardan bəhs edən ayələri şərhə buraxmışdır. Əfqani yazır: “O, insan təbiəti anlayışını özünə mövzu seçərək heç bir məntiqli sübut və ya təbii dəlil göstərmədən, bir neçə anlaşılmaz və mənasız söz deməklə kifayətlənir. Belə məlum olur ki, təfsirçi insanın təhsil aldığı əsil insana çevrildiyini, məziyyət və vərdişlər qazandığını bilmir. Öz təbiətində dəyişməyən insan sivilizasiyadan və qazanılmış məziyyət və adətlərdən ən uzaq olan insandır. Əgər insan böyük çətinlik və zəhmətlə qazanmış olduğu hüquqi və əqli keyfiyyətləri tərk edər və nəzarəti təbiətin əllərinə tapşırırsa, şübhəsiz ki, heyvanlardan daha aşağı səviyyəyə enmiş olar. Ən təcəccüblüsü isə odur ki, təfsirçi ilahi, müqəddəs peyğəmbərlik məqamını islahatçı səviyyəsinə endirir”.¹³⁰⁰

Əfqaniyə görə, Seyid Əhməd Xanın öz icmasını irəli aparmaq və tərəqqisinə nail olmaq əvəzinə, üstəlik də başqa dinlərin İslamı udmaq üçün ağızlarını açmış olduğu bir zamanədə, müsəlmanların İslam dininə olan imanlarını yox etmək istəməsi təsadüfi ola bilməz. Əfqani hesab edirdi ki, hazırda qalib Qərb mədəniyyətinə oxşamaq və

¹³⁰⁰ Yenə orada, s.199

qaliblə eyni dinə qulluq etmək hər kəs üçün cəlbəedici göründüyü, hazırda insanların dinlərini dəyişməsi üçün zəminin də mövcud olduğu dövrdə bu cür fikirlər irəli sürmək, düşmən ideyalarına xidmət etməkdən başqa bir şey deyildir. Bir sözlə, Seyid Əhməd xanın müsəlmanların inanclarını yox etməkdə göstərdiyi cəhdin arxasında gizlənən niyyət başqalarına xidmət etmək və müsəlmanların başqa dinlərə yönləndirilməsinə yol açmaq olmuşdu. O yazır: “Bu fikir və düşüncələrdən sonra ilk ağıma gələn o oldu ki, təfsirçi, şübhəsiz ki, müsəlmanların tənəzzülünə və fəlakət halına düşmələrinə səbəbin məhz onların dini olduğuna, dinlərini tərک edərlərsə, əvvəlki şərəf və qudrətlərini bərpa edəcəklərinə inanır. Odur ki, o, bu dini inancları aradan götürməyə çalışır və öz niyyətinə görə bağışlana bilməz”¹³⁰¹

Əfqani hər nə olursa olsun, müsəlmanların dini inanclarını köhnəlmiş sayıb bunun əvəzində tərəqqiçi Qərb-xristian mədəniyyətini sorgusuz-şərtsiz qəbul edilməsini mümkünsüz hesab etmişdir. O yazırdı ki, bu gün gerilikçi hesab edilən dini inancların sayəsində vaxtilə yəhudilər Fələstində, Ərəblər Ərəbistan yarımadasında qudrət, sivilizasiya, bilik, sənətkarlıq, kənd təsərrüfatı və ticarətdə bütün dünyanın ağasına çevrildilər. Üstəlik, nəinki doğru dini inanclar, hətta batil inanclar belə elm və tərəqqiyə əngəl ola bilməmişdir. O yazır: “Hinduslar sivilizasiya qanunlarında, elmdə, bilikdə, müxtəlif sənət sahələrində tərəqqi etdikləri zaman minlərlə tanrıya və bütə sitayiş edirdilər. Təfsirçi də bunu bilməmiş deyil. Misirlilər sivilizasiyanın, elmin, istehsal sahələrinin bünövrəsini qoyduqları, yunanlara müəllimlik etdikləri zamanlarda bütlərə, inəklərə, itlərə və pişiklərə tapınırdılar. Şübhəsiz, təfsirçi də bunu bilir. Gildanilər rəsədxanalar qurduqları, astronomik cihazlar icad etdikləri, möhtəşəm qəsrlər ucaldıqları və kənd təsərrüfatı elmi barədə kitablar yazdıqları dövrdə ulduzlara sitayiş edirdilər. Bu fakt təfsirçidən gizli deyil. Finikiyalılar quruda və suda istehsal və ticarətin çiçəklənməsinə səbəb olduqları, Britaniya, İspaniya, Yunanıstan ərazilərində koloniyalar saldıqları zaman öz uşaqlarını bütlərə qurban verirdilər. Bu da təfsirçiyə məlumdur. Yunanlar dünyaya ağılıq etdikləri,

¹³⁰¹ Yenə orada, s.200

bəşəriyyətə böyük dühalar və görkəmli filosoflar bəxş etdikləri vaxtlarda yüzlərlə tanrıya və minlərlə dini mövhumata inanırdılar. Təfsirçi də bunu bilir. Farslar Kaşğar ərazisindən İstanbulun hüdudlarına qədər olan ərazilərə hakimlik etdikləri və sivilizasiyada onlara rəqib olmadığı bir dövrdə qəlblərində min cür cəfəngiyyat bəsləyirdilər. Əlbəttə ki, təfsirçi bütün bunları xatırlayır. Müasir xristianlar Üç üqnum, xaç, dirilmə, xaç suyuna salma, məhşər, tövbə və yevxaristiya kimi şeylərə inana-inana öz üstün mövqelərini möhkəmləndirmiş, elm, bilik və sənaye sahələrində tərəqqiyə nail olmuş və sivilizasiyanın zirvəsinə yüksəlmişlər. Onların əksəriyyəti, malik olduqları bütün elm və biliklərə baxmayaraq, hələ də eyni inanclara sadıqdırlar. Təfsirçi bunu çox gözəl bilir”.¹³⁰²

Bütün bu məsələləri götür-qoy etdikdən sonra Əfqani yazırdı ki, doğru inanclara iman gətirmənin müsəlmanların tənəzzülü ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Ümumiyyətlə, onun fikrincə, dini inanclar, istər doğru olsun, istərsə də batıl, elmin nailiyyətlərini, yaşam vasitəsi əldə edilməsini və normal sivilizasiyanın tərəqqisini qadağan etmədikcə, heç bir şəkildə sivilizasiya və dünyəvi tərəqqi ilə ziddiyyət təşkil edə bilməz. Əfqaniyə görə, yalnız imanın azlığı sivil həyatda qarışıqlığa və mənəviyyətsizliyə, təhlükəyə səbəb olur ki, bu da nihilizmdir: “Əgər imanın azlığı insanların tərəqqisinə səbəb olsaydı, o zaman cahiliyyət dövrünün ərəbləri sivilizasiyada hamıdan üstün olmalı idilər. Belə ki, onlar əsasən materialist yolun davamçıları idilər və bu səbəbdən də ucadan deyərdilər: “Uşaqlıq bizi qabağa itələyir, yer bizi udur və yalnız zaman bizi məhv edir”. Onlar həmçinin bir qayda olaraq təkrarlayardılar: “Çürümüş sümükləri kim dirildə bilər?!”. Hərçənd onlar vəhşi heyvanlar kimi, ən qatı cahillik içində həyat sürürdülər. Bütün bu düşüncə və fərziyyələrdən sonra mən bu təfsirçinin nə islahatçı olmadığını, nə də onun təfsirinin heç də müsəlmanların durumunu yaxşılaşdırmaq və təhsilini artırmaq məqsədilə qələmə alınmadığını yaxşı anladım. Əksinə, bu təfsirçi və

¹³⁰² Yenə orada, s.200-201

bu təfsir hazırkı dövrdə İslam ümməti üçün insana zəif və taqətsiz olduğu zaman yoluxan qorxulu və təhlükəli xəstəliklər kimidir”.¹³⁰³

Bu məqaləsində Əfqani bir tərəfdən İslam dünyasının elm və təhsildən uzaqlaşması səbəbindən mənəviyyatsızlığa uğradığını, digər tərəfdən isə bu mənəviyyatsızlıqdan nicat tapmağın yolunu yalnız Qərb mədəniyyətini kor-koranə təqlid etməklə deyil, hər bir müsəlman xalqının dini və milli inanclarını yenidən dirçəldib onlardan yapışmasında görmüşdür. Bu o demək deyildir ki, Əfqani Qərb mədəniyyətini tamamilə inkar etmişdir. Sadəcə, o, hər hansı xalqın düşdüyü mənəviyyatsızlıqdan qurtulmağın ilk çarəsini Qərb mədəniyyətində deyil, milli və dini inanclarda görmüş, xüsusilə də dini inancların əsassız tənqid hədəfinə götürülüb, üstəlik bunun müqabilində Qərb mədəniyyətinin ideallaşdırılmasının əleyhinə olmuşdur.

Əfqani yazırdı ki, İslam dinini ya da Quranı gerilikçi kimi qələmə verib Qərb mədəniyyətini ideallaşdırmaq məntiqsizlikdir. Çünki bugün Qərbdə mövcud olan mütərəqqi ideyalar bundan da yaxşı formada İslamda daim olmuşdur. O, yazırdı: “Quranın həqiqi ruhu azadlıqdır və həm də müasir fikirlərə uyğun gəlir. İndiki nizam-intizamsızlığın İslam qanunlarına qətiyyən dəxli yoxdur. Bunlar nadan və cahil təfsirçilərin İslama etdikləri əlavələrdir. Tarixi təkamül və inkişaf onların bu səhvini islah edəcək. Demək, bir müsəlman ziyalısı və alimi Avropa demokratik məfkurəsinə tamam aşına olsa, o, Quranın təlimlərinə əsaslanaraq xalqı müasir mütərəqqi demokratik məfkurələrlə tanış edə bilər”.¹³⁰⁴

Onun fikrincə, müsəlman xalqları daha çox tərəqqi və inkişafa layiq, xeyirxah və insanpərəvər olmalarına baxmayaraq indi onların fikri şiddətli istibdadın nəzarəti altındadır. Çünki İslam dininə tapınmış dövlətlərdə xalqla vəhişicəsinə rəftar edir, azadlığını əllərindən alırlar ki, bütün bunların günahkarı İslam dini yox, istibdaddır. Ona görə, İslam dinində islahatlar aparmaq, yeniləşmə dedikdə, ilk növbədə istibdada qarşı mübarizə nəzərdə tutulmalıdır:

¹³⁰³ Yenə orada, s.201

¹³⁰⁴ Qurbanov Şamil. Cəmaləddin Əfqani və Türk dünyası. Bakı, Azərneşr, 1997, s.206

“Quranda islahatların əsasları verilmişdir. Buna görə də sünni və şiələrin vəziyyəti eynidir. Ancaq mütləqiyyət və istibdad tərəqqinin ən böyük düşmənidir... Müsəlman xalqları öz aralarındakı ixtilafı baxmayaraq bir-birilə o dərəcədə birləşmişlər ki, bir ölkədə gedən islahat sözsüz bütün digər müsəlman ölkələrində də öz təsirini burxacaqdır”.¹³⁰⁵

Əfqani, X-XI əsrlərdən etibarən sünni fəqihlərin “ictihad qapıları bağlıdır” formasında tətbiq etdikləri zehni durğunluğa qarşı ictihad prinsipinin dirçəldilməsini qətiyyətlə müdafiə edirdi və orta əsr müctəhidlərinin kor-koranə təqlid olunmasına qarşı çıxırdı. İctihadın mümkünlüyünü Quran ayələri ilə əsaslandıran mütəfəkkir hesab edirdi ki, ərəb dilini, Qurani, hədisləri və onların təfsirlərini mükəmməl bilən, sələfin həyatına vəqif olan, icma, ixtilaf və qiyas haqqında yetərli biliyə malik və ağılı başında olan hər müsəlman ictihad edə bilər. Q.Mürşüdlü yazır: “İctihad qapılarının açılması” tələbi islam dini təliminin “təzələnməsi”, dövrün biliklərinə uyğun olaraq yenidən dəyər-ləndirilməsi demək idi. Lakin bu heç də islamın əsas ehkam-larının dövrün tələblərinə uyğun dəyişdirilməsi, təfsirçilər tərəfindən onlara əlavələr edilməsi demək deyildi; məqsəd islamın dəyişməz təməl prinsiplərinin müqəddəs yazıya görə daşdığı həqiqi mənanın aqlın işığında açıqlanması, zamanın dili ilə anladılması idi. Məsələnin belə qoyuluşunu C.Əfqaninin qəza və qədər inancına və insanın iradə azadlığına dair baxışlarını nəzərdən keçirərkən daha aydın görmək olar”.¹³⁰⁶

C.Əfqani qəza və qədər, iradə azadlığı məsələsinə, mötədil islam fəlsəfəsi - əşərilik mövqeyindən yanaşmışdır. Mütəfəkkir qəza və qədər inancına daha geniş baxış bucağından yanaşır, bu inancı insana cəsarət, igidlik və cömərdlik aşılayan, onun mühakimə gücünü artıran, qərarvermə bacarığını qüvvətləndirən amil kimi dəyərləndirirdi. Onun mülahizələrindən bu qənaətə

¹³⁰⁵ Yenə orada, s.206

¹³⁰⁶ Mürşüdlü Qəmər. Cəmaləddin Əfqaninin sosial-siyasi fəlsəfəsi. Bakı, “ULU”, 2019, s.52

gəlmək olur ki, qəza və qədərə inanan insan Allahın ona verdiyi cüzvi iradə azadlığından bəhrələnərək həmişə fəaliyyətdə olmalı, qurub-yaratmağa çalışmalıdır ki, İlahinin təqdir etdiklərini əldə edə bilsin. Əfqaniyə görə insan Allah tərəfindən təqdir olunanın gerçəkləşəcəyinə, zahiri maneələrin bu təqdirin reallaşmasına təsir etməyəcəyinə inanmasa, həyatını təhlükədə qoyaraq döyüş meydanına atılmaz.¹³⁰⁷

Mütəfəkkir bu məsələdə islam alimlərinin üzərinə mühüm vəzifələr düşdüyünü qeyd edir və onları səy göstərməyə, qəza və qədər inancının həqiqi mahiyyətini təhrif edən bidətlərə qarşı mübarizə aparmağa, ilk dönmə müsəlmanlarının saf anlayışını xalqa anlatmağa çağırırdı: “Qəzali və onun kimilərin ortaya qoyduqları kimi, qəzaya dayanmanın və təvəkkül etmənin boş durub tənbelliklə deyil, ancaq iş və hərəkətlə gerçəkləşəcəyi, dinin bunu istədiyi, Allahın, fəzrləri və üzərimizə vacib olanları təvəkkül bəhanəsilə tərk etməyi deyil, yerinə yetirməyi əmr etdiyi xalqa yaxşıca anladılmalıdır. Təvəkkül səbəbiylə çalışmağı bir tərəfə buraxmaq ancaq dindən çıxanların və doğru yoldan azanların əməl etdikləri davranışdır”.¹³⁰⁸

O, “İslam birliyi” məqaləsində isə vaxtilə dünyada güclü və hökmran vəziyyətində olmuş İslam aləminin yenidən əvvəlki əzəmətinə qovuşmaq üçün konkret yollar göstərməyə çalışmışdır. Əfqani yazırdı ki, dinlərinə görə sahib olduqları mədəniyyətin zənginliyindən, şan və qüdrət sahibi dövlətlərə sahib olduqlarından və o zamanlardakı elm və texnikada əldə etdikləri uğurlara görə müsəlmanlar özlərini elmi qabiliyyət baxımından digər insanlardan daha öndə görürlər: “Öncəki durumlar belə idi və bu anki keyfiyyətləri də belədir. Lakin bütün bunlara rəğmən müsəlmanlar dayandılar. Üstəlik, mədəniyyətdə və sənayedə bütün dünyanın müəllimləriyə, bu gün onlardan geri qaldılar. Məmləkətləri

¹³⁰⁷ Yenə orada, s.55-56

¹³⁰⁸ Mürşüdlü Qəmə. Cəmaləddin Əfqaninin sosial-siyasi fəlsəfəsi. Bakı, “ULU”, 2019, s.56; Bax: C.Afgani. Kaza ve kader / Afgani C., Abduh M. El-Urvetul – vuska (terc. İ.Aydın). İst.: Bir Yayıncılık, s.150.

parçalanmağa, torpaqları yadların əlinə keçməyə başladı. Dinləri özlərinə müxalif olanların əmri altına girmələrini yasaqladığı halda, yabançı hakimiyyətini qırıb atmaq və torpaqlarını onlardan qurtarmaq dinlərinin ən önəmli əsaslarından olduğu halda, Allahın möminlərinin yer üzünün varisləri olacağına dair vədinimi unudular? Yoxsa İslamın, düşmənləri istəməsələr də, yer üzündə hakim olacağını unudular? Allahın “İlay-ı Kəlimətullah”ı yüksəltmələri üçün canları və mallarını cənnət qarşılığında satın aldığı unudular? Xeyr, xeyr! İslam əqidəsi müsəlmanların qəlblərinə hakimdir. Alimlərdə də xalqla eynidir.

Bəli, elmdə və sənayedə geri qalmağın və qüdrətdəki zəifliyin səbəbləri vardır. Ən önəmli səbəb hakimiyyətə can atanların ixtilafıdır. Çünki biz müsəlmanların dinlərindən başqa bir fərqləndirici özəllikləri olmadığını söyləmişdik. Üzərlərində müxtəlif rəhbərlər eynən tək qəbilədəki birdən artıq başçı kimidirlər. Bu sultanların istəkləri ziddiyyətli, məqsədləri bir-birinə zidd olduğundan, idarələri altındakı xalqı bir-birinə düşmən halına gətirirlər. Onlar xalqı, digərlərinə qarşı zəfər qazanacaq vasitələri hazırlamaqla, digərlərini qırmaq, üzmək düşüncələri ilə sapındırırlar. Bu çəkişmələr daxili olduğundan, onları elmi və texnoloji inkişafdan, üstüngəlmə arzusundan məhrum etdi. Ardından yoxsulluq, düşgünlük və yanında gücsüzlük və çözülmə gəldi”.¹³⁰⁹

Əfqaniyə görə müsəlman əmir və sultanlarının saxta ümidləri məmləkətləri gücsüzlük və miskinlik çuxuruna yuvarladı, onlar özlərini şəhvətlərinə, hərəsliklərinə əsir etdilər. Başqa sözlə, milləti parçalayıb gücdən saldılar, elmin təbii gedişini dayandırdılar və övladlarının əllərini bağlamaqla sənayedə, ticarətdə, əkinçilikdə faydalı işlərə ara verilməsinə səbəb oldular. Əfqani yazırdı: Allaha and içirəm ki, əgər müsəlmanlar əqidələrinə, özləri kimi düşünən və əməl edən alimlərə uyğunlaşmaqda azad buraxılırsalar, bu birlik təmin olunardı. Lakin ara qarışıdınların

¹³⁰⁹ Əfqani C. İslam birliyi // Mürşüdlü Qəmər. Cəmaləddin Əfqaninin sosial-siyasi fəlsəfəsi. Bakı, “ULU”, 2019, s.103-104

müsəlmanların arasına qarışması bu birliyi əngəllədi. Onlar bütün xoşbəxtliyi əmr və yasaq olmayan bir yerdə belə olsa, əmir və ya hökmdarda görürlər. Bunlar isə Allahın onlara verdiyi göstərişdən müsəlmanların üz çevirmələrinə səbəb oldular. Artıq müsəlmanlar bir-birlərinə yad idilər və sonlarını bilmədən fərqli şeylərin ardınca düşdülər.

İslam rəhbərliyini gücləndirmək işində birləşmək və yardımlaşmaq Mühəmməd dininin təməl qaydalarındandır. Ona iman etmək də əsasdır. Müsəlman rəhbərləri özlərindən üstün olanlardan daha artıq millətinə hücumla keçən fərqli görüşlər və ziddiyyətli istəklər fikirləşməkdədirlər. Əmirlər arasında iqtidar aqgözlüyü içində olanlar rast gəlməsəydi şərqlisi, qərblisi, şimal və cənublu toplana, hamısı bir tək çağırışa qoşulardı. Müsəlmanların haqlarını qoruma məsələsində özlərinə tək bir şeyi tələq etmələri yetərlidir. O da təhlükə hiss edildiyi anda bir araya gəlmək və eyni şey üzərində birləşməkdir”.¹³¹⁰

Əfqani üzünü müsəlmanlara tutaraq deyirdi ki, onların qüsurlarından Allaha sığınır və əsla ümidini kəsmir. Ona görə Ədirnədən Pişəvərə qədər uzanan İslam dövləti olmağa namizəd torpaqlar, onları birləşdirən Quran və ortaq bir əqidənin sahibi olan əlli milyon insan var ikən, digər millətlər kimi irəliləmək və özlərini müdafiə etmək naminə müsəlmanlar birləşməlidirlər. Çünki birləşmək müsəlmanların dinlərinin də əsasıdır. O, yazırdı: “Yoxsa hisslərimi dondu da, bir-birlərinin fəryadlarını eşitmirlər. Onlar **“Həqiqətən, möminlər [dində] qardaşdırlar” (Əl-Hucurat; 10)** hökmünə uyğun olaraq qardaşlarına baxmayacaqlarmı? Onlar birləşsələr, hər cür selin önündə dura bilən bir bənd olardılar. Sözlərimlə tək bir şəxsin bütün müsəlmanlar üzərində söz sahibi olmasını nəzərdə tutmadım. Ricam, birləşdirici olaraq Quran üzərində ittifaq edilməsidir. Hər mülk sahibi gücü ölçüsündə mülkünü mühafizə edər. Çünki həyatı və davamlılığı buna bağlıdır. Əgər mövzu dindirə, zərurət də bunu

¹³¹⁰ Əfqani C. İslam birliyi // Mürşüdlü Qəmər. Cəmaləddin Əfqaninin sosial-siyasi fəlsəfəsi. Bakı, “ULU”, 2019, s.105-106

labüd edir. İndi birləşmək zamanı, zaman sizə fürsət verməklə yardımçı oldu; o sizin üçün tapılmaz qənimətdir. Həddi aşmayın, ağ-lamaq öləni diriltməz, təsadüf keçmiş gətirməz, üzülmək müsi-bəti əngəlləməz. Bacara bilməyin yolu inanmaq və çalışmaqdır. Qorxu ölümü yaxınlaşdırar. Ümitsizlik və səy gücsüzlüyü ölüm səbəblərindəndir”.¹³¹¹

C.Əfqani “Renana cavab” məqaləsində isə avropalı alim Ernest Renanın iki mülahizəsinə: 1) İslamın dünyəvi elmlərin inkişafına əngəl törətməsinə, 2) ikincisi, müsəlmanlara xas olan fəlsəfi təlimlərin əslində yunan fəlsəfəsinin ərəb dilinə tərcüməsindən başqa bir şey olmamasına etiraz etmişdir.¹³¹² Əfqani Renana cavab olaraq yazırdı ki, bütün dinlər öz təbiətlərinə və tələblərinə görə mühafizəkardırlar: “Xristianlığı yayanların və təbliğ edənlərin söyi nəticəsində meydana gələn yeni dünyagörüş bəhs etdiyim dövrdə bu dini qəbul edənləri vəhşilikdən qurtardı. Və bundan sonra onlar azad və sərbəst olaraq elm yolunda irəliləməyə başladılar. Amma müsəlman aləmi hələ də dinin qəyyumuluğundan qurtarmamışdır. Bununla bərabər xristianlığın müsəlmanlığa nisbətən yüz illər ərzində irəli getdiyini düşünərək, müsəlman aləminin bir gün bu qəyyumluq bağlarını qoparacağı və mədəniyyət yolunda Qərb aləmi tərzində irəliləyəcəyi ümidimi itirməmişəm. Qərb aləmi üçün xristian əqidəsi bütün şiddətinə və mühafizəkarlığına baxmayaraq heç bir zaman yenilməz bir əngələ çevrilməmişdir. Xeyr, islama bu ümidin bəslənmədiyini qəbul edə bilmərəm. Mən burada M.Renanı yox, barbarlıq və cəhalətdə yaşamağa məcbur olmuş yüz milyonlarla insanı nəzərdə tuturam. Müsəlmanlığın elm və tərəqqi yolundakı əngəlləri yox etmək meylə indi açıq-aşkar hiss olunmaqdadır”.¹³¹³

Əfqaninin E.Renanın məlum mülahizələrinə yuxarıda verdiyi cavablar həmin dövrdə və sonralar bir çox İslam üləmaları, yaxud

¹³¹¹ Əfqani C. İslam birliyi // Mürşüdlü Qəmər. Cəmaləddin Əfqaninin sosial-siyasi fəlsəfəsi. Bakı, “ULU”, 2019, s.107-108

¹³¹² Renan J.E. İslam və elm / çev. İ.Ucaruh http://enyenedebiyat.com/2010/01/28/jozef_ernst_renan_304slam_v601_elm.html

¹³¹³ Qurbanov Şamil. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı, Azərənəşr, 1997, s.209

alimlər tərəfindən birmənalı qarşılanmamışdır. Q.Mürşüdlü yazır ki, xüsusən də onun elmə münasibətdə islamı digər dinlərlə eyni mövqedə görməsi, müsəlmanların geriliyində despotik hakimiyyətlə bərabər İslam dinini də əsas səbəb kimi göstərməsi Şeyxin fikirlərinin ziddiyyətli olması haqda mübahisələr doğurmuşdur: “Əfqaninin ardıcilları və tərəfdarları onun belə məzmununda cavab yazmadığını, fransız dilini bilmədiyindən ərəbcə yazdığı mətnin bu dilə tərcüməsində təhriflərə yol verildiyini güman edirlər. Bu fikirlər əsassız deyil. Belə ki, həqiqətən də cavabdakı mülahizələr Şeyxin digər yazı və çıxışlarındakı ideyalarından fərqlidir. O, bütün fəaliyyəti boyu islam qanunları ilə elm arasında ziddiyyətin olmadığını, müsəlmanların inkişafının yalnız həqiqi islam əsasında və elmi-texnoloji nailiyyətlərin mənimsənilməsi ilə mümkünlüyünü təbliğ etmişdir”.¹³¹⁴ Digər tədqiqatçılara görə, problem tərcümə ilə bağlı olmamış, Renana cavabında Əfqani müsəlman filosofların hər kəsə səviyyəsinə görə müraciət etmək əhəmiyyətindən bəhrələnmək, geniş kütləyə müraciət etdiyi üçün fərqli fəlsəfi arqumentlər işlətmişdir və buna görə də onun mülahizələri ziddiyyətli hesab olunmuşdur.¹³¹⁵

Həqiqətdən də, digər əsrlərində İslam dininə zülmə və müstəmləkəyə qarşı dura bilən yeganə əqidə kimi baxan C.Əfqani onu yüksəlişin həqiqi zəmanətverici ideyası kimi göstərmişdir: “Əgər müsəlmanlardan bir adam desə ki, mənim dinim bütün bu elmlərə ziddir, onda o öz dininə qarşı çıxmış olur. İnsanın ilk tərbiyəsi onun dini tərbiyəsidir, fəlsəfi dünyagörüşü sonra yaranır”.¹³¹⁶ Ona görə də, Əfqani din alimlərinin elmləri islam elmləri və Avropa elmləri deyərək, iki hissəyə ayırmalarını qəbul etməirdi. Əfqaniyə görə guya, bununla da İslamı müdafiə etdiklərini düşünənlər, əslində İslam dininin düşmənidirlər. Çünki məhz bu cür din alimlərinin əməlləri sayəsində,

¹³¹⁴ Mürşüdlü Qəmə. Cəmaləddin Əfqaninin sosial-siyasi fəlsəfəsi. Bakı, “ULU”, 2019, s.38-39

¹³¹⁵ Mürşüdlü Qəmə. Cəmaləddin Əfqaninin sosial-siyasi fəlsəfəsi. Bakı, “ULU”, 2019, s.39-40; Bax: Karaman H. Efgani Cemaleddin / İA, c.10. İst.: TDV Yayınları, 1994, s.463-464

¹³¹⁶ Əfqani Cəmaləddin. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Azərnaşr, 1998, s.32

müsəlmanlar rasionalist, məntiqi elmlərdən uzaq qalıblar. Deməli, İslam dinini bu cür düşünən alimlərdən və onların yalançı “şəriət”indən təmizləmək vacibdir.

Bu o deməkdir ki, Axundzadə, Kazımbəy kimi Əfqani də İslamda islahatların aparılmasının tərəfdarıdır. Ancaq onlardan fərqli olaraq C.Əfqani məsələni fərqli şəkildə qoyur və ümumiyyətlə, İslamın islahatlar yolunda əngəl olması fikrini rədd edir. Onun fikrincə, islahatları ilk növbədə, xristianların nail olduğu “yasaq edilmiş fəlsəfinin və elmi metodların” öyrənilməsindən, bir sözlə elmi həqiqətin aşkar edilməsindən başlamaq lazımdır.¹³¹⁷ Ən əsası Axundzadədən, Kazımbəydən fərqli olaraq Əfqaniyə görə islahatlar islamın mahiyyəti, ilkin mənşəyi ilə bağlı deyil, sonralar bu dinə olunmuş əlavələrlə və riyakar din alimlərinin moizələri ilə əlaqədar aparılmalıdır. Bu fikir E.Renanın Əfqaniyə yazdığı cavabda da təsdiqlənir: “Fikrimcə Şeyx Cəmaləddin mənim bu iki ana tezisimə önəmli dəlillər gətirmiş oldu: - islam mövcudluğunun ilk yarısında müsəlman torpaqlarında elmi hərəkatın meydana gəlməsinə mane olmadı; mövcudluğunun ikinci yarısında öz qoynunda elmi hərəkatı boğdu və bu onun fəlakətinə səbəb oldu”.¹³¹⁸

Din və fəlsəfinin, ya da din və elmin qarşıdurmasına gəlincə, M.F.Axundzadə kimi C.Əfqani də hesab edir ki, dinlər hansı adı daşıyırlarsa daşısınlar, hamısı bir-birinə bənzəyir: “Bu dinlərlə fəlsəfə arasında heç bir anlaşma və barışma mümkün deyildir. Din insana inam və inanc təlqin edir. Halbuki fəlsəfə insanı tamamilə və qismən dindən uzaqlaşdırır”.¹³¹⁹ O yazır ki, vaxtilə xristianlıq Avropa xalqları üzərində təsirli olduğu dövrdə elm və fəlsəfəni kölgədə qoymuş, onu aradan qaldırmışdır; eyni aqibəti islam ölkələri də yaşamışdır. Ancaq zaman keçdikcə xristianlar islahatlar apararaq elm və fəlsəfəni yüksəyə qaldıra bilsələr də, islam ölkələri hələlik bu məsələdə çətinlik çəkirlər. Hər bir ölkədə din üstün olduğu zaman fəlsəfəni, fəlsəfə isə üstün olduğu zaman dini aradan qaldırmaq istəmişdir: “Bəşəriyyət

¹³¹⁷Qurbanov Ş. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı, Azərənəşr, 1997, s.210

¹³¹⁸Renan Ernest. Bir Evvelki Konferansa Ek/M.Türköne. Cemaleddin Afgani, s.73.

¹³¹⁹Qurbanov Ş. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı, Azərənəşr, 1997, s.213

durduqca məzhəb ilə vicdan azadlığı, din ilə fəlsəfə arasındakı mübarizə bitməyəcəkdir. Bu kəskin mübarizədə vicdan azadlığının qalib gələ bilməyəcəyindən ehtiyat edirəm. Çünki böyük həqiqət xalqın xoşuna gəlmir və həqiqət haqqındakı biliklər yalnız bir qism seçilmiş zəkalar tərəfindən anlaşılır. Çünki elm nə qədər faydalı olursa-olsun, insanlığı tamamilə təmin etməməkdədir. İnsanlıq ideala sığmır, filosof və alimlərin görmədikləri və şərh etmədikləri uzaq və qaranlıq yerlərdə faydalı olmağı sevir”.¹³²⁰

Bu məqamda Əfqaninin din və fəlsəfə ilə bağlı söylədikləri tamamilə həqiqətuşğundur. Doğrudan da fəlsəfənin, elmin aciz olduğu yerdə dini təfəkkür önə keçir və bir çox hallarda cəmiyyət üçün xoşagəlməz durumun yaranmasına səbəb olur. Buna ən bariz nümunə də son əsrlərdə müsəlman xalqlarının düşdüyü gerilikçi vəziyyət, elm və texnologiyadan geri qalması və Qərb dəyərlərindən asılı olmasıdır. Bizcə, Əfqani dinin mistik anlamdan daha çox fəlsəfi yükünün çoxlamasında haqlı idi. Çünki dini təfəkkür daha çox xurafata, mövhumata meyilli olduğu halda, fəlsəfi təfəkkür isə rəasionalist, gerçəkçi düşünməyi tələb etməklə yanaşı, elm və texnologiyanın inkişafında da mühüm rol oynayır. Belə olduğu təqdirdə, dini təfəkkürün fəlsəfi təfəkkürdən önə keçməsi deyil, əksinə olaraq fəlsəfi təfəkkürün daha da inkişaf etdirilərək cəmiyyətdə fərqli düşüncələrin olmasına şərait yaratmaq məqbuldur. Əlbəttə, bu o demək deyildir ki, fəlsəfi təfəkkürün öndə olması, inanclı insanları, o cümlədən müsəlmanları dinsizliyə sürükləyə, ya da başqa dinlərə meyil göstərməsinə aparıb çıxarır.

Bizcə, öz dinində sağlam olmayan, eyni zamanda bir çox məsələlərə fanatikcəsinə yanaşan istənilən müsəlman, fərqli düşüncələrə rast gəldikdə, hətta bu fərqli düşüncələrin “elmi əsaslarını” duyduqda da fikrini dəyişdirə bilər. Bu anlamda ən doğru yol müsəlmanın öz dininə - Qurana, Sünnəyə yalnız dini deyil, fəlsəfi təfəkkürlə yanaşması da lazımdır. Bizcə, Əfqaninin dini-fəlsəfi görüşlərinin əsasında da məhz elm və təhsillə zəngin fəlsəfi təfəkkürlü müsəlmanların formalaşması vacib məsələlərdən biri olmuşdur.

¹³²⁰ Yenə orada, s.214

İctimai-siyasi görüşləri. C.Əfqaninin yaradıcılığında din və millət məsələləri bir-birinə ziddiyyət yox, əksinə bərabərlik təşkil edir. İslam əsasında dini birliyi vacib saymaqla yanaşı Əfqani yazırdı ki, İslam dinində olan millətlər öz tərəqqilərinə nail olmaq istəyirlərsə, ilk növbədə özlərini tanımalı, soyuna, kökünə bağlanmalı, dilinə sarılmalıdırlar. Yusuf Akçura yazır ki, Əfqani bütün İslam aləminin yaşaya bilməsi üçün müsəlman milliyyətlərin milli şüura sahib olmaları gərəyinə inanmışdır: “Bu böyük Şərqlinin fəaliyyət sahəsi, hətta həyat qayəsi, Doğu İslamiyyətinin geriləmə və çöküş səbəbləriylə, bu çöküşün önünü ala biləcək çarələri aramaq, bulmaq və uyğulamaya çalışmaqdı. Araşdırmaları sırasında müsəlmanların irqi məsələlərə və irqi birliyə önəm verməmiş olmalarının, geriləmə və çökmələrinin səbələrindən olduğuna qənaət gətirmişdir və bundan dolayı müsəlman qövmlərinə, Fars olsun, Hindu olsun, Türk olsun, hangisi olursa olsun, bütün müsəlman qövmlərinə irqə, milliyyətə, öz deyimiylə “cinsiyyətə” önəm vermələrini tövsiyə etmişdir. Demək oluyor ki, Şeyx Cəmaləddin Əfqani, İslam aləminin yaşaya bilməsini, gelişməsinə müsəlman qövmlərin şüurlu milliyyətçi olmalarınavə milliyyətləri -cinsiyyətləri- içində irəliləyib inkişaflarına bağlı görüyordu. Şeyxin bu görüşünü isbat edən iki şahidə sahibiz: Birincisi “Məqalati-Cəmaliyə” adıyla farsca olaraq Hindistanda yayınlanan məqalə məcmuəsindən “Milli vəhdət fəlsəfəsi və dil birliyinin həqiqi mahiyyəti” adlı məqaləsidir; ikincisi Milli Türk şairi Mehmed Emin bəyə tövsiyələridir”.¹³²¹

C.Əfqaninin “Milli vəhdət fəlsəfəsi və dil birliyinin həqiqi mahiyyəti” əsərində dil, din, millət, milliyyət, dövlət anlayışlarla bağlı fikirləri böyük əhəmiyyət kəsb edir. O, yazırdı: “Millətdən kənarında səadət yoxdur, dilsiz də millət ola bilməz. Əgər dil millətin bütün sənət və peşə sahiblərinin ünsiyyəti və istifadəsi üçün lazımı ehtiyacı təmin etmirsə, onu dil adlandırmaq olmaz”.¹³²² Onun fikrincə, dil birliyi olmasa, milli birliyin həqiqi mahiyyəti və həyat gücü ola

¹³²¹ Akçura Yusuf. Türkçülük. Türkçülüğün tarixi gelişimi. İstanbul, İlgı Kültür Sanat Yayıncılık, 2012, s.74-75

¹³²² Qurbanov Ş. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı, Azərənəşr, 1997, s.186

bilməz. Dil birliyi insanlar arasında çox mühüm əhəmiyyət kəsb edən əsas əlaqə vasitəsidir: “O (dil birliyi – F.Ə.), müxtəlif məzhəbə qulluq edən tayfaları, müxtəlif arzularla yaşayan qəbilələri vahid bir millət bayrağı altına səsləyən, onların gücünü-qüvvəsini birləşdirib, bir məqsədə doğru yönəldən, ictimai qüsurları birlikdə dəf etməyə, milli çətinlikləri birlikdə aradan qaldırmağa çağıran, ümumxalq səadətinə nail olmaq, müsibət və bədbəxtliklərdən nicat yolları arayıb tapmaq üçün hamını yekdil, həmrəy olmağa dəvət edən gözəl yaşayışdan ibarət təzə həyata qovuşduran, vətəndaşlarının əyinlərinə istiqlal paltarını geyindirən əsas vasitədir”.¹³²³

O, daha sonra dilin millətin həyatında önəmliliyi ilə bağlı yazırdı ki, bir millətin özünəməxsus dilinin olması onun varlığının ortada olması üçün ciddi əsas verir. Ancaq bu o zaman işə yarar ki, bir millətin tarixinə, ədəbiyyatına, fəlsəfəsinə aid məsələlər doğma dildə təzahür etsin. O yazır: “Alimlər millətin mahiyyətini və ariflər onun məziyyətlərini o zaman yaxşı aşkar və zahir edərlər ki, təhsil, təlim, tədris, milli təbəqələrin fənlərdən və sənətlərdən istifadəsi o millətin öz dilində olsun”.¹³²⁴ Eyni zamanda, o, hesab edir ki, dil daim qüdrətli olmalıdır, çünki bir millətin ayaq üstə durması dilin daim inkişafda olmasından da asılıdır. Başqa sözlə, bir dilin istilahları və ahəngdarlığı yetərli olmalıdır ki, milləti irəli apara bilsin.¹³²⁵

Əfqaniyə görə, milli birliyin ana sütununu təşkil edən dil birliyi, hətta dini birlikdən daha möhkəm və sabitdir. Bu isə o deməkdir ki, bir milləti sonsuza qədər var edən din deyil, məhz dildir. Çünki dindən fərqli olaraq dil az müddət ərzində dəyişməyi və ya başqası ilə əvəz olunmağı qəbul etmir. Halbuki din məsələsinə gəldikdə görürük ki, tarixdə bir neçə dəfə dinlərini dəyişən millətlər olub, ancaq dilləri sayəsində öz varlıqlarını bu günə qədər qoruyub saxlaya biliblər. O, yazırdı: “Tarix göstərir ki, eyni bir dildə danışan bir millət min il ərzində öz dilinə ciddi xələl gətirmədən dinini dəyişir, başqası ilə əvəz edir. Buna görə də dil birliyindən yaranan əlaqə və

¹³²³ Yenə orada, s.187

¹³²⁴ Yenə orada, s.189

¹³²⁵ Yenə orada,s.188

ittifaqın təsiri dini əlaqələrin təsirindən daha güclüdür”.¹³²⁶ Deməli, C.Əfqani müxtəlif millətlərin bir araya gəlməsi üçün din birliyinin vacibliyini dərk etsə də, ancaq dinlə müqayisədə bir millətin öz varlığını dərk etməsi üçün dil birliyinin millətin həyatında daha mühüm rol oynadığını etiraf etmək məcburiyyətində qalmışdır.

Hər bir millətin taleyində dinlə yanaşı dilin mühüm əhəmiyyətindən bəhs etməklə yanaşı Əfqani hesab edirdi ki, cəmiyyətin inkişafı üçün hər bir millətin içərisində aşağıdakı milli-dini ruhlu alimlər, qanunşünaslar, siyasi xadimlər də olmalıdırlar: “Faydalı elmləri yayan ziyalılar, cəmiyyət üçün xeyirli fənləri təsis edən yaradıcı fəzil və alimlər, insan hüququnu mühafizə edən siyasi xadimlər, fəzilətin və ədalətin keşikçiləri olan qanunşünaslar, xalqın əxlaqını saflaşdırmağa çalışan nəsihətçilər, lətif və şairanə kəlamlarla yatmış insanları oyadan və xalqın xarakterini qüvvətləndirən ədiblər və şairlər, öz sənətlərini elmi əsaslar üzrə inkişaf etdirən sənayeçilər, torpağını əkinçilik fənni əsasında əkib-becərən əkinçilər, iqtisadiyyat qanunları əsasında millətin ticarət yollarını arayıb tapan tacirlər”.¹³²⁷

O, daha sonra qeyd edir ki, əgər bu təbəqələr hər hansı bir millətdə mövcud olmasa, o millətin fərdləri arasında məişət və həyati əhəmiyyətli əlaqələr get-gedə qırılır və millət məhv olur: “Nəticədə o millətin üzvləri digər millətlə birləşər və yeni milli libasda həyat səhnəsinə qədəm qoyar”.¹³²⁸ Ona görə, milləti yaşatmaq istəyən alimlərin birinci vəzifəsi də odur ki, ana dilinin inkişafına laqyed olmasınlar, milli dilini qorusunlar: “... Elmlər, maarif, bütün sənət növləri hər millətin öz dilində tədris olunarsa və bu şərt həyata keçirilərsə, həmin millətin əsasları daha möhkəm, daha sabit olur və uzun müddət zavala uğramaz, hətta həmin millətin elmi və maarifi müəyyən bir dövrdə zavala uğramış olsa belə, bu millətin övladları və nəvələri öz sələflərinin kitablarından və əsərlərindən faydalanaraq

¹³²⁶ Yenə orada, s.187

¹³²⁷ Yenə orada, s.188

¹³²⁸ Yenə orada, s.188

dübarə özünün məhv olmuş millət və qövmünü dirildəcək, onu yeni şan-şöhrətə çatdıracaqdır”.¹³²⁹

Hesab edirik ki, bir tərəfdən İslam birliyini müsəlman xalqlarını ən başlıca istiqaməti kimi görən Əfqaninin bütün bunlarla yanaşı, yalnız öz dininə, onun mükəmməlliyinə inanan xalqın həm də milli dəyərlərinə sahib çıxması kimi fikirləri,¹³³⁰ daha çox ziddiyyətlərə yol açmış, birmənalı qarşılanmamışdır. Çünki Əfqani üçün İslam birliyi ideyası eyni zamanda, əsas məqsədə - müsəlman xalqlarının ayrı-ayrılıqda milli azadlıqlarını əldə etməyə xidmət etməyə bərabər idi.¹³³¹ Başqa sözlə, Əfqaninin hesab etməsi ki, İslam birliyi ideyası yalnız müsəlman xalqları arasında həmrəyliyə deyil, eyni zamanda ona inanan hər bir millətin milli azadlığını da əldə etməyə aparıb çıxaracaq, bu kimi mülahizələr problemlərə yol açmışdır.

Bəzi tədqiqatçılar hesab edirlər ki, Əfqaninin bu kimi fikirləri Osmanlıda ərəblərin, Qacarlarda farsların milli oyanışına səbəb olmuşdur. Hətta, bəzilərinin mülahizəsincə xüsusilə də, Qacarlarda farslar milli oyanış fikrinə düşmələrinə görə ilk növbədə, Əfqaniyə borcludurlar. Çünki Əfqani açıq şəkildə Qacarlardan dövlətinin əleyhinə olmuş, hətta Nəsrəddin şah Qacarın öldürülməsinin əsas təşkilatçısı olmuşdur. Bununla da, Əfqaninin dolayısıyla Türk Qacarlardan dövlətinin də əleyhdarı, eyni zamanda yəni bir hökumətin qurulmasının da tərəfdarı olduğu bildirilir. Bu mülahizələr irəli sürülərkən də, ömrünün axırını İstanbul həbsxanasında yaşamalı olan Əfqaninin Qacarlardakı məsləkdaşlarına yazdığı sonuncu məktub nümunə göstərilir. O, bu məktubunda da yenilik selinin artıq Şərqə doğru axmaqda olduğunu və mütləqiyyət hakimiyyətinin bünövrəsinin məhvə məhkum olduğunu söyləyərək Qacarlardan dövlətini məhv etməyə çağırmışdır: “Bacardığımız qədər bu hakimiyyəti bünövrədən dağıtmağa səy edin. Gücünüz çatdığı qədər İranın səadəti uğrunda çalışın. Gücünüzü başqa işlərə sərf etsəniz vaxtınız boşa gedər. Köhnə

¹³²⁹ Yenə orada, s.189

¹³³⁰ Şükürov Ağayar. Şərq fəlsəfəsi və filosofları. – Bakı, “Əbilov, Zeynalov və oğulları”, 2005, s.572

¹³³¹ Yenə orada, s.574

adətlərə alışmış adamları yolundan çəkəndirməyə başlasanız, bu sizin işinizi ləngidər. Elə edin ki, sizinlə başqa xalqlar arasında mövcud olan maneələri aradan qaldıra bilərsiniz. Mövhumatçılara uymayın”¹³³².

Hesab edirik ki, Əfqaninin Qacarlar dövlətini istibdad kimi dəyərləndirib onun yenisi ilə (yenilikçi, hürriyyətçi, ədalətçi bir hökumətlə) əvəzlənməsi uğrunda çalışması bir həqiqət olsa da, ancaq yeni hökumətdə farsdilli qüvvənin ön planda ola bilməsi düşüncəsi doğru deyildir. Əlbəttə, Əfqaninin bu çağırışlarına farsdillilərin daha çox maraqlı olması, hətta Nəsirəddin şah Qacanın fars mənşəli irançı Ağa Kirmani tərəfindən öldürülməsi də bir faktır. Bizcə, ancaq Əfqaninin sonunda istədiyi Türk Qacarlar dövlətinin yıxılıb yerində fars bir hökumətin qurulması deyildi. Onu, daha çox düşündürən mütləqiyyətçi hesab etdiyi Qacarların devrilməsi və yerində yeni ədalətçi, qanunpərəst hökumətin yaranması idi.

O, hətta “Dövlət adamları necə olmalıdır” məqaləsində dövlət başçısının və digər dövlət məmurlarının əsas sifətlərini və vəzifələrini də göstərmişdir: ağıllı, şəfqətli, təmiz, etibarlı kəslər, ölkənin ehtiyaclarıyla, xalqlarının tələbatlarıyla maraqlanan insanlar. Əfqani yazırdı: “Şübhəsiz, bu önəmli və təhlükəli işdə təbiət qanununa əməl etmək, Allahın təbiət üçün qoyduğu qanunları nəzərə almaq lazımdır. Bu qanunları izləmək düşüncəni xətdən qurtardığı kimi, ona zərif işlərin gizli yönlərini də göstərir. Belə adamları rəhbər edənlər isə olduqca az xətəyə düşər və işlərini olduqca az ləngidərlər. Çünki onları özlərinə yol göstərən qəbul etmişlər. Bəşər dünyasında böyüklü-kiçikli edilən xətələrin bütün səbəbi Allah Təalanın qoyduğu qanunlardan dönməkdir. Bəlli bir ölkəyə və xalqa göstərilən şəfqət, mərhəmət, nəciblik və yardım kimi münasibətlərin ancaq o xalqın köklü fərdləri tərəfindən edilə biləcəyi, bax bu sabit qanunların hökmlərindən biridir. Bu, Allah Təalanın insanlar üçün qoyduğu ilahi bir qanundur. Bir xalqla millət və ya adət baxımından birləşən insan, özü nə qədər o xalqdandırsa, o xalqın da öz xalqı olduğunu bilər. Dolayısıyla bu

¹³³² Qurbanov Ş. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı, Azərənəşr, 1997, s.215

əlaqənin içərisinə girənləri mümkün zərərlərdən qorumağa, qıyası, öz çevrəsi və namusunu pisləklərdən qoruyub qayğı göstərməyə çalışır. Bu çərçivədə çox şeylərə şahid olarsınız. Məsələn, suriyalı misirliləri, misirli də suriyalıları tənqid edir. Xalqı bəlli bir şey qazanan biri bun-dan payını alır. Yenə onun başına gələn hər hansı bir dərddən, kədərdən də nəsibini alır. O hələ bir dövlət böyüyüdürsə və xalqı idarə haqqına sahibdirsə, xeyirə görə sevinc və nəşəsi çox olacağı kimi zərər və ya utandırıcı bir şeydən də o dərəcə çox təsirlənər. Özü də bir fərdi olduğu xalqının işlərinə daha çox səy göstərir, daha yaxşı olmasını hər kəsdən çox istər və xalqının başına gələ biləcək bir bəladan digər fərdlərdən çox daha artıq həyəcan və üzüntü duyar”.¹³³³

Əfqaniyə görə dövlət rəhbəri işlərinə ancaq bu iki adamdan birini vəkil təyin etməlidir: “Ya heç bir şübhəyə yer verməyəcək şəkildə xalqından biri olan, dövlət mərtəbələri ilə xalq arasında etibar sahibi olan və özünə hörmət göstərilən bir adam ki, ona göstərilən hörmət və sevgi xalqı, onun başına gələ biləcək təhlükələri nə bahasına olursa-olsun qorumağa sövq edir və din, adət fərqləri olsa belə əlaqələrini zəiflədə bilməz; ya da millət yerinə din baxımından rəhbər və xalqla eyni inancı paylaşan bir adam. Bu durumda millət bağının yerini din almışdır. Şübhəsiz, dinin xalq arasında yeri daha çox böyükdür. Məsələn, İslam dini ənənə, adət və millətləri fərqli bir çox xalqı bir araya toplamışdır. Ümumiləşdirmək lazım gələrsə, din və ya millət birliyi vətəni sevib qayğı göstərməyə və onun üçün çalışmağa sövq edən iki əsasdır”.¹³³⁴

Bizcə, Əfqaninin düşüncəsində konkret Qacarlar hakimiyyətindən sonra onun yerinə Tehrandə iki əsasdan biri olan hansı milliyyətin (milli birliyin) öncüllüyü ilə, yəni yerinə farsdilli ya da türkdilli zümrədən hansının hakim olması məsələsi dəqiq

¹³³³ Əfqani C. “Dövlət adamları necə olmalıdır” // Mürşüdlü Qəmər. Cəmaləddin Əfqaninin sosial-siyasi fəlsəfəsi. Bakı, “ULU”, 2019, s.111-112

¹³³⁴ Əfqani C. “Dövlət adamları necə olmalıdır” // Mürşüdlü Qəmər. Cəmaləddin Əfqaninin sosial-siyasi fəlsəfəsi. Bakı, “ULU”, 2019, s.112-113

olmamışdır. Sadəcə, bu bir həqiqətdir ki, Əfqaninin “İran” üçün arzuladığı yeni hökumət ideyasını türklərdən çox farsdillilər öz maraqlarına yönəldə bilməmişlər. Çünki hakimiyyətdə Türk Qacarlar olduğu üçün, Əfqaninin milli azadlıq ideyası, ya da mütləqiyyətin devrilməsi düşüncəsi türklərdən çox farsdillilərin işinə yaramışdır.

Digər tərəfdən, biz görürük ki, Osmanlıda da 2-ci Sultan Əbdülhəmid xan Əfqaninin İslam birliyi ideyasını ciddi şəkildə dəstəklədiyi halda, onunla razılışmadığı əsas məsələ müsəlman xalqlarını milli oyanışa, milli azadlığa səsləməsi olmuşdur. Çünki, Osmanlıda da Qacarlarda olduğu kimi, milli azadlıq düşüncəsi Türklərdən çox ərəblərin, kürdlərin, albanların və başqa qeyri-türk müsəlman və qeyri müsəlman xalqların işinə yarayırdı. Bu anlamda 2-ci Sultan Əbdülhəmid xanın Əfqaninin müsəlman xalqları ilə bağlı milli azadlıq ideyasına müsbət baxmaması təbii idi. Ancaq bütün hallarda Əfqani yalnız qeyri-türk xalqların deyil, eyni zamanda Osmanlı türklərinə də türkçülük hissini aşılmasında mühüm rol oynamışdır. Bununla bağlı, türkçülüyn ideoloqlarından olan Ziya Gökalp yazır: “Türk şairi Mehmet Emin bəyə türkçülüynü aşılayan, - özünün söylədiyinə görə, - Şeyx Cəmaləddin Əfqanıdır. Misirdə Şeyx Məhəmməd Əbduhu, quzey türkləri arasında Fəxrəddin oğlu Ziyaəddini yetişdirən bu böyük islam devrimçisi Türkiyədə Mehmet Emin bəyi tapıb xalq dilində və heca vəznində millət sevgisiylə dolu şeirlər yazmasını tövsiyə etmişdi”.¹³³⁵

Eləcə də bir sıra Azərbaycan Türk aydınları arasında da islamçılıqla, islam birliyi ideyası ilə yanaşı, türkçülük və türk birliyi düşüncəsinin formalaşmasında da Əfqaninin rolu danılmazdır. Məsələn, Mirzə Bala Məmmədzadə yazır ki, 20-ci əsrin əvvəllərində bir çox millətçilərin, o cümlədən, M.Ə.Rəsulzadənin ümmətçilikdən millətçiliyə, islamçılıqdan türkçülüyə keçməsində C.Əfqaninin böyük rolu olub. Xüsusilə də, Əfqaninin dil və dinlə bağlı fikirləri M.Ə.Rəsulzadəyə ciddi təsir göstərmişdir.¹³³⁶ Doğrudan da, M.Ə.Rəsulzadə müsəlman dünyasının böyük ziyalısı, islam modernizminin banisi

¹³³⁵ Göyalp Ziya. Türkçülüynün əsasları. Bakı: “Maarif”, 1991, s.28

¹³³⁶ Məmmədzadə Mirzə Bala. Milli Azərbaycan hərəkəti. Bakı: Nəcat, 1992, s.50

C.Əfqanıdən islamçılıq, milliyyətçilik, müasirlik haqqında fikirlərini mənimsəyərək, onun “Milli birlik fəlsəfəsi” əsərini farscadan türk dilinə tərcümə edib “Türk yurdu” jurnalında nəşr etdirmişdir. Deməli, 20-ci əsr Azərbaycan Türk aydınlarının, o cümlədən Ə.Ağaoğlunun dünyagörüşündə “islam millətçiliyi”nin formalaşmasında, M.Ə. Rəsulzadənin isə ümmətçilikdən millətçiliyə, islamçılıqdan türkçülüyə keçməsinə C.Əfqanınin rolu böyük olmuşdur.

Cəmaləddin Əfqanınin dünyagörüşünün özünəməxsusluğu odur ki, o, bir tərəfdən İslam dininin ilkin əsaslarına (Qurani-Kərimə və Sünənəyə) dəyişikliklərin edilməsinin əleyhinə olmaqla yanaşı, digər tərəfdən ona olunmuş əlavələrdən qurtulmağın və yeniləşmə ruhundan da geri qalmamağın yollarını göstərə bilmişdir. Əlbəttə, burada başlıca məsələ də İslamın ilkin əsaslarına toxunmadan zamanla necə ayaqlaşmağın yolunu göstərmək, eyni zamanda ona olunmuş əlavələrdən hansı formada qurtulmağın yollarını müəyyənləşdirməyi ortaya qoymaq idi. Əfqani İslam dininin ilkin əsaslarına toxunulmazlıq məsələsində yalnız bir müsəlman hissiyatından çıxış etməmiş, eyni zamanda Türk-İslam birliyi əleyhdarlarına qarşı mübarizədə bunun vacibliyini rəşional şəkildə də idrak etmişdir. Başqa sözlə, həmin dövrdə hər cür əlavələrdən uzaq olan bir İslam dini, müsəlman ölkələrinə qarşı bütün sahələrdə səlib yürüşünə çıxmış antiislam, antitürk, antiinsani qüvvələrə qarşı (çar Rusiyası, Böyük Britaniya, Fransa və b.) əsas dayaq nöqtələrindən biri, hətta birincisi idi. Bu anlamda Əfqanınin də İslam birliyi fəlsəfəsindən möhkəm yapışaraq İslam dininin ilkin əsaslarını ortaya qoymağa çalışması və ona olunmuş əlavələrdən qurtulmaq üçün mücadiləsi müsəlman ölkələrinin əsas nicat yollarından biri idi.

Əfqanınin İslam birliyi fəlsəfəsi ilə yanaşı, müsəlman xalqları arasında milli oyanış, milli özünüdərk fəlsəfəsindən bəhs etməsinin isə bir neçə səbəbi olmuşdur. Birincisi, buna səbəb antiislam qüvvələrinin ideoloqlarının milliyyət, milli oyanış məsələsindən sui-istifadə etməsi idi. Çünki antiislami qüvvələr müsəlman xalqları arasında din və milliyət məsələsini kəskin şəkildə qarşı-qarşıya qoyur, milli azadlığın ilk şərtlərindən biri kimi İslam dinindən birdəfəlik

qurtulmağı irəli sürür, bu mümkün olmadığı halda mərhələli şəkildə həyata keçirilməsini tələq edirdilər. Bizcə, Əfqani antiislami qüvvələrin bu ideyalarının qarşısını almaq üçün, onların planlarına uyğun deyil də, məhz İslam dinindən imtina etmədən də milli özünüdərkini vacibliyi məsələsini ortaya qoyurdu. Yəni Əfqaninin bu məsələdə də baxışı o idi ki, hər hansı müsəlman xalqının milli oyanışını İslam dininin təməl sütunlarına zidd şəkildə qələmə vermək düşmən işidir. Əslində isə İslam dini heç bir müsəlman xalqının dilini, mədəniyyətini, milli varlığını inkar etmir, sadəcə din ilə milli mədəniyyətin uzlaşmış şəkildə yaşamasının vacibliyini özündə ifadə edir. İkincisi, antiislami qüvvələr milli oyanış məsələsində yalnız Qərb dəyərlərinin örnək alınmasını önə çəkərək, ümumilikdə Şərq dəyərlərini, o cümlədən də müsəlman xalqlarının hərəsinin özünə-məxsus olan adət-ənənələrini aşağılamaq yolunu tutmuşdur ki, Əfqani haqlı olaraq bütün bunları qəbul olunmaz hesab etmişdir. Əfqani doğru hesab edirdi ki, hər hansı müsəlman xalqının milli özünüdərk məsələsini İslam dininə qarşı olaraq görməsi yanlış olduğu qədər də, bu yolda Qərb dəyərlərini təqlid yolunu tutması da müsəlman dövlətlərinin gələcəkdə bir arada olub birlik təşkil etməsinə əngəl olacaqdır.

Biz, bu gün İslam dünyasına aid olan ölkələrin dini birlik məsələsində ortaya qoyduqları əməlləri göz önündə tutaraq, Əfqanin bu məsələdə də nə qədər haqlı olmasını etiraf etməyə bilmərik. Çünki müsəlman xalqları din və millət məsələsində Əfqaninin irəli sürdüyü mülahizələrə uyğun olaraq əsasən, hərəkət etmədiyi üçün, bu gün İslam birliyi daha çox sözdə vardır, əslində isə müsəlman xalqlarının bir hissəsi faktiki olaraq Rusiya Federasiyasının, digər qismi ABŞ-in yanında yer almaqdadırlar. Hesab edirik ki, hazırda buna səbəb kimi Rusiyanın və ABŞ-in super dövlətlər olmasını göstərmək, vaxtilə doğru yol tuta bilməməyimizə bu gün bəsit şəkildə haqq qazandırmaqdan başqa ad vermək mümkün deyildir.

HƏSƏN BƏY ZƏRDABI

Həyat və yaradıcılığı. XIX əsrin ikinci yarısında milli fəlsəfi və ictimai fikrin inkişafında Həsən bəy Məlikzadə-Zərdabi (1837-1907) və onun “Əkinçi” qəzetinin müstəsna rolu olmuşdur. 1837-ci il Bakı quberniyası Göyçay qəzasının Zərdab kəndində zadəgan ailəsində dünyaya gələn Zərdabi ilk təhsilini mədrəsədə almış, doğma türk dili (Azərbaycan) ilə yanaşı ərəb, fars və rus dillərini mükəmməl mənimsəmişdir. 1850-ci illərdə Şamaxıda təhsilini davam etdirən Zərdabi daha sonra 1-ci Tiflis gimnaziyasında 5-ci sınıfa qəbul edilmişdir. 1861-1865-ci illərdə Moskva Universitetində fizika-riyaziyyat fakültəsində ali təhsil alan Zərdabi buranı bitirdikdən sonra, Tiflisə qayıdaraq dövlət məmuru kimi, məhkəmə işlərində (Tiflis Mərz Palata İdarəsində) çalışmışdır. Ancaq o, burada uzun müddət işləyə bilməmiş, süründürməçiliyə, rüşvətxorluğa etiraz olaraq tutduğu vəzifəsindən istefa vermişdir. Həmin dövrdə çarizm Qafqazda mirovoy (sülh) və okurjnoy (dairə) məhkəmələri təsis edirdi ki, Zərdabi bu dəfə Quba şəhərinə məhkəmə katibi vəzifəsinə təyin olunsada, 1869-cu ildə buradan da uzaqlaşmalı oldu.¹³³⁷

1870-ci illərdə Bakı gimnaziyasında müəllim kimi işləmiş Zərdabi 1872-ci ildə yoxsul şagirdlərə yardım etmək və əhalini maarifləndirmək məqsədilə Xeyriyyə Cəmiyyəti təşkil etmişdir. Həmin Xeyriyyə Cəmiyyətinin təşkilatçılığı ilə 1873-cü ilin martında M.F.Axundzadənin “Hacı Qara” dramı Zərdabi və N.b.Vəzirovun rəhbərliyi altında səhnədə nümayiş etdirilmiş, bununla da Azərbaycan milli teatrının əsası qoyulmuşdur. Ancaq Zərdabinin Azərbaycan xalqına ən böyük xidməti 1875-ci ilin iyulunda “Əkinçi” qəzetinin (1875-1877) nəşrinə başlamaqla milli

¹³³⁷Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.279-285

mətbuatın təməlini qoyması oldu.¹³³⁸ Dörd il fasiləsiz olaraq Qafqazda türk dilində qəzet nəşr etməyə çalışan və axırda istəyinə nail olan Zərdabının təkcə bu əməli, nəinki Azərbaycan, bütün Türk dünyası üçün mühüm əhəmiyyət daşımışdır. Bütün çar Rusiyasında, o cümlədən Qafqazda ilk türk qəzeti olan “Əkinçi”nin yaranması ilə (1875) Azərbaycan türkləri yeni bir mərhələyə qədəm qoymuş oldular. “Əkinçi” qəzetinin nəşri üçün bütün varlığını ortaya qoyan, eyni zamanda onu demək olar ki, təkbəşinə ərsəyə gətirən Zərdabının bütün fədakarlıqlarına baxmayaraq çarizm çox keçmədən bu qəzeti bağlatdırmış və onun özünü də doğulduğu Zərdab kəndinə sürgünə göndərmişdir. Təxminən 20 ilə yaxın Zərdab kəndində müəllimlik və elmlə məşğul olan Zərdabi, 1896-cı ildə yenidən Bakıya qayıdaraq ömrünün axırnadək “Kaspi” qəzetində fəaliyyət göstərmişdir. Çox keçmədən Bakı Şəhər Dumasının da üzvü seçilən Zərdabi, eyni zamanda Azərbaycan müəllimləri qurultayına da sədrlik etmişdir.¹³³⁹

Yeri gəlmişkən, “Əkinçi” qəzetinin fəal yazarları arasında Əhsənül-Qəvaid adlı bir imzaya da rast gəlirik ki, bəzi tədqiqatçıların fikrincə, Ə.Qəvaid Həsən bəy Zərdabi ya da Hacı Məhəmməd Sadığın təxəllüsü olmuşdur. Məsələn, Firudin bəy Köçərlinin “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” kitabının ikinci cildinin izah və qeydlər bölümündə yazılır ki, Əhsənül-Qəvaid maarifçi və jurnalist, gəncəli Hacı Məhəmməd Sadığın təxəllüsüdür. M.Sadiq həmin dövrdə Rəştdə yaşamış və oradan “Əkinçi”yə məqalələr göndərmişdir.¹³⁴⁰ İzah və qeydlərin tərtibçisi fikrini əsaslandırmaq üçün 1960-cı illərdə nəşr olunmuş, üç cildlik “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi”nə istinad edir.¹³⁴¹ Digər

¹³³⁸ Göyüşov Ziyəddin. Həsən bəy Məlikov-Zərdabi// Zərdabi Həsən bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Azərənəşr, 1960, s.17-18

¹³³⁹ Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.286-315

¹³⁴⁰ Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, 2-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.427

¹³⁴¹ Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Üç cildə. II cild. Bakı, “Azərbaycan EA nəşriyyatı”, 1960, s.143

tədqiqatçılar, məsələn Salman Mümtazla¹³⁴² Heydər Hüseynova¹³⁴³ görə isə Əhsənül-Qəvaid imzalı müəllif Həsən bəy Zərdabinin özüdür. Doğrudur, Zərdabi “Əkinçi”nin saylarının birində yazmışdır ki, onu Əhsənül-Qəvaid hesab edənlər yanılırlar: “Quba şəhərində Hacı Nəcəfqulu və Məşədi Məhəmməd adından Əhsənül-Qəvaidə yazılıb, bizim adımıza göndərilən həcv kağızını yazana bəyan edirəm ki, cənab Əhsənül-Qəvaid bu halda İrana səfərə gedib. Çünki cənab molla bizi Əhsənül-Qəvaid hesab edib, ona binaən biz Əhsənül-Qəvaidin əvəzində ol cənaba ərz edirik ki: Əgər yarasanın gözü gündüzlər görmürsə, günəşin günahı nədir?”.¹³⁴⁴ Hesab edirik ki, Zərdabu bu sözləri məcburiyyətdən yazmışdır və “Əhsənül-Qəvaid” imzası ona məxus olmuşdur. Çünki Zərdabi ilə “Əhsənül-Qəvaid” imzalı müəllifin bütün fikirləri tamamilə eynidir.

İctimai-siyasi və maarifçilik görüşləri. Zərdabinin ictimai-siyasi görüşləri daha çox təməlini qoyduğu milli mətbuatda – “Əkinçi”də öz əksini tapmışdır. Mətbuat xalqın kütləvi şəkildə maariflənməsi, Azərbaycan türklərinin oyanışı, milli-dini birlik ideyasının yayılması baxımından çox önəmli idi. Ən vacib məqam odur ki, “Əkinçi”nin dövründə köhnəpərəstlər (ehkamçı-gerilikçi islamçılara) qarşı bütöv bir yenipərəstlər (mütərəqqi-yenilikçi islamçılarla türkçülər) cəbhəsi yarandı. Artıq Azərbaycan Türk ziyalıları tək-tək deyil, xüsusilə Zərdabinin və onun “Əkinçi”si ətrafında toplananların simasında orta çağın sxolastik fəlsəfi dünyagörüşünə və mühafizəkarlığa qarşı, müəyyən mənada vahid cəbhədən mübarizə aparmağa başladılar.

Azərbaycan türklərinin yenidən təmərküzləşməsi və milli-dini birliyin yaranması Zərdabinin yaradıcılığında vəhdət təşkil etmişdir ki, onun “müsəlman”, “müsəlman milləti” ifadələri ilə “türk”,

¹³⁴² Mümtaz S. Azərbaycan ədəbiyyatının qaynaqları. Bakı, “Avrasiya Press”, 2006, s.210

¹³⁴³ Hüseynov H. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.384

¹³⁴⁴ Zərdabi Həsən bəy. Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.232

“Qafqaz türkləri”, “türk milləti” anlayışları bir-birinin sinonimi anlamında idi.¹³⁴⁵ Başqa sözlə, ana dilinin və millətinin Türk olduğunu yaxşı dərk etdiyi üçün “Əkinçi”də tez-tez doğma dilini “türk dili” adlandırmaqla yanaşı Zərdabinin “Qafqaz müsəlmanları”, “müsəlman”, “İslam milləti” anlayışlarından istifadə etməsi də təbii idi. Zərdabi “Əkinçi”yə yazdığı məqalələrinin birində bu məsələyə müəyyən qədər aydınlıq gətirməyə çalışmışdır. Onun fikrinə görə, qədim dövrlərdə Qafqaz Asiya ilə Avropa arasında körpü rolunu oynamışdır. Asiya qitəsində əhali çoxaldıqca Qafqazdan köçüb Avropaya gedirmiş. Ancaq bununla yanaşı, həmin tayfalardan bəziləri Qafqazda məskunlaşmışlar. Zərdabiyə görə, sonra Qafqaza ərəblər gəlib və buranın əksər əhalisini islamlaşdırmışdır. Lakin Qafqaz millətlərinin əksəriyyəti islamı qəbul etsələr də, etnik tərkibin rəngarəngliyi onların bir millət kimi birləşməsinə əngəl olmuşdur.¹³⁴⁶

Bu baxımdan Zərdabi Qafqazda yaşayan xalqların etnik müxtəlifliyini nəzərə alaraq, daha çox “müsəlman” anlayışından istifadə etmişdir. Eyni zamanda XIX əsrdə, “müsəlman”, “islam milləti” anlayışının Türk xalqları arasında hökm sürdüyü bir zamanda, Zərdabinin yalnız “türk” kimliyini önə çəkməsi çox zor idi. Bu baxımdan Zərdabi müsəlman kimliyini də gözdə tutmadan, yenidən Azərbaycan türklüyünü oyandırmağı qarşısına əsas məqsəd kimi qoymuşdur. Məhz bu əqidəyə görə də Zərdabi “Əkinçi”nin ilk sayındaca rus dilində olan hökumət qərarlarının, fərmanlarının doğma türk dilinə tərcümə ediləcəyini bildirmişdir: “Məzkur qərardadı biz öz türk dilimizə tərcümə etmişik”.¹³⁴⁷

Ümumiyyətlə, Zərdabi bütün məqalələrində və yazılarında xalqının dilini türk dili kimi göstərmişdir: “Qəzet çap edən gərək bəistilahi-türk cümləqayğı olsun”,¹³⁴⁸ yaxud da “beistilahi-türk

¹³⁴⁵ Yenə orada, s.82, 273

¹³⁴⁶ Yenə orada, s.260

¹³⁴⁷ Yenə orada, s.26

¹³⁴⁸ Yenə orada, s.359

qəzet çıxardanların növganıdır”.¹³⁴⁹ Zərdabi məqalələrinin birində Türkiyə türkcəsi ilə Azərbaycan türkcəsi arasında bağlılığı göstərməklə yanaşı, oxunuşundakı çətinliyi də qeyd etmişdir. O bildirirdi ki, Osmanlıda yeni məktəblər açılıb, orada elmi kitablardan dərs deyilir, yaxşı olardı həmin kitablar Azərbaycan türkcəsinə uyğunlaşırılıb şair kitablarının əvəzinə məktəblərdə oxunsun. Çünki Türkiyə və Azərbaycan türklərinin dilləri demək olar ki, oxşardır və cüzi fərq var.¹³⁵⁰ Halbuki çar Rusiyasının Azərbaycanda apardığı siyasətə görə, iki Türk xalqının dillərinin yaxınlaşdırılması deyil, tam əksinə uzaqlaşdırılması vacib idi. Necə ki, vaxtilə Axundzadə çarizmin bu siyasətinə əməl edərək, Türkiyə türkcəsi ilə Azərbaycan türkcəsini az qala yad dillər kimi qələmə vermişdi. Ancaq Zərdabi çarizmin bu siyasətinin əleyhinə çıxaraq Türkiyə türkləri ilə Azərbaycan türklərinin dil və etnik mənşə birliyini ortaya qoyurdu.

Ümumiyyətlə, Zərdabi bütün yaradıcılığında Türk xalqlarına münasibətdə daim dil və adət-ənənə birliyini, müsəlman xalqlarına münasibətdə isə din birliyini önə çəkmişdir. Türk xalqlarının əksəriyyəti də müsəlman dinində olduğu üçün, hər iki məsələnin birlikdə həyata keçirilməsi Zərdabi üçün daha məqsədəuyğun olmuşdur. Başqa sözlə, Zərdabinin görüşlərində ayrı-ayrılıqda türk birliyi və islam birliyi, eyni zamanda ikisi bir yerdə türk-islam birliyinin ilk cizgilərini görmək mümkündür. Ancaq Zərdabinin yaşadığı dövrdə islam dini ya da müsəlman kilmliyi ağır basdığı üçün o, “İslam birliyi” çərçivəsində Türk-İslam birliyini ifadə etməyə çalışmışdır.

Bu mənada Zərdabinin “Əkinçi” qəzetində milli-dini birlik mənasında anlaşılan **“İslam birliyi”, yəni “İttihadi-İslam”** ideyasını irəli sürməsi təsadüfi olmamışdır. Zərdabi bunu, ümumilikdə bütün müsəlmanların bir-birilə daha yaxından tanış olması, bir-birinin dərdlərini, problemlərini öyrənməsi və çıxış yollarını birlikdə axtarması baxımından irəli sürsə də, əsas diqqəti müsəlman türk

¹³⁴⁹ Yəne orada, s.401

¹³⁵⁰ Yəne orada, s.162

xalqlarının, o cümlədən çar Rusiyasının əsarəti altındakı türklərin maariflənməsinə, oyanışına və birliyinə yönəlmişdir. Başqa sözlə, o, bir tərəfdən bütün müsəlmanların bir-birləri ilə anlaşmasını vacib saydığı kimi, eyni zamanda müsəlman türk xalqlarının bu məsələdə öncüllüyünü əsas tutmuşdur. Məsələn, onun fikrinə görə, İslam dünyasında mühüm yeri olan Qurban bayramının mənası heç də o demək deyildir ki, müsəlmanlar qurban kəsib kef-damaqla yesinlər, onlar həm də bu bayramdan istifadə edərək problemlərini birlikdə müzakirə etməlidirlər: “Qurban günü tavana müsəlmanlar Məkkəyə cəm olub, bir yerdə ziyarət edib, bir-birinə öz dərd qəmlərindən xəbər verirlər. Yəni Qurban bayramının artacaq şərəfətli olmağına səbəb odur ki, bu bayramda olan ziyarət ittihadı-islama baidir. Məkkəyə getməkdən murad bir bu deyil ki, gedib ziyarət edib qayıdasan. Lazımdır ki, oraya cəm olan müsəlmanları görüb əhvalpürsən olub öz qardaşlarını tanıya bilsin”.¹³⁵¹

Onun fikrincə, Məkkəyə gedən müsəlmanlar bu baxımdan ziyarətlə kifayətlənməməli, bir-birlərinin dərdlərindən hali olmalı, öz din qardaşlarını yaxından tanımalıdırlar, ancaq Məkkəyə gedənlərdən heç kəs buna əməl etmir: “Biz elə avam olmuşuq ki, nə ki, qeyri tayfaları, hətta öz qardaşlarımızı tanıyıb bilməyə qadir deyilik. Qardaşlar, məktəbxanalar bina edib oxuyun ki, heç olmasa öz qardaşlarınızın dilini öyrənib, müsəlmanlığın ittihadına əməl edə bilərsiniz, yoxsa bizim gözəl Qurban bayramı və Məkkə səfəri ölünün əyninə geyilən faxir libasa oxşayır”.¹³⁵²

Gördüyümüz kimi, Zərdabi əvvəlcə Məkkəyə gedən bütün müsəlmanların burada əsas məqsədlərinin nə ola biləcəyini anladır, daha sonra da milli məktəblər açmaq yoluyla bunun gerçəkləşə biləcəyinə işarə vurur. Bizcə, Zərdabi də burada Əfqani kimi, “İslam birliyi”nin tərəfdarı olmaqla yanaşı, hər bir müsəlman xalqının milli birliyi başa düşdükdən sonra bunun gerçəkləşə biləcəyinə inanmışdır. Yəni hər hansı müsəlman xalqı öz milli ruhundan uzaq qalıbsa o zaman, dini ruhu da yetərincə

¹³⁵¹ Yənə orada, s.315

¹³⁵² Yənə orada, s.315

olmayacaqdır. Bu anlamda milli ruhla dini ruh eyni dərəcədə inkişaf etdirilməli və bir-birini tamamlamalıdır.

Bizə elə gəlir ki, Zərdabının milli birliklə dini birlik məsələsinə bu cür yanaşmasının nəticəsi olaraq, həmin dövrdə onun çağdaşı olan erməni başbilənləri təşvişə düşmüşlər. 1870-ci illərdə Tiflisdə çıxan “Mşak” adlı erməni qəzeti Zərdabının yuxarıdakı məqaləsini, ermənicə öz səhifəsində çap edərək, yazır ki, zəmanəmiz elm zəmanəsi olsa da, müsəlmanların ziyalıları da birlik iddiasına düşüb, Məkkəyə getmək adı ilə bütün islam xalqlarını “ittihadi-islam” ilə birləşdirmək istəyirlər. “Mşak” yazır: “Verin bizə bizim yerləri ki, keçmişdə onları güc ilə zəbt etmişiniz və ondan sonra gedib ittihadi-islamı səhralarda eləyin ki, orada islam bina olub və monqol tayfasını (bu tayfanı Avropa əhli biqabiliyyət hesab edir) birləşdirməyə səy edin”.¹³⁵³

Deməli, erməniləri islam birliyindən daha çox, “monqol” adlandırdıqları türklərin oyanışı, milli özünüdərk, eyni zamanda, “islam birliyi” adı altında bir türk-islam birliyinin yarana bilməsi təşvişə salmışdır. Zərdabi də yaxşı anlayırdı ki, bu dövrdə Qafqaz-Azərbaycan müsəlmanları ilə müqayisədə, elm, təhsil və başqa sahələrdə daha çox inkişaf etmiş ermənilərin məqsədi nədir. Bu baxımdan Zərdabi ermənilərin bu təlaşına cavab olaraq yazır: “Ey cənab, Arsruni (zikir olunan qəzetin münşisinin adıdır) əgərçi cənabınız doğru buyurursunuz ki, zəmanəmiz elm zəmanəsidir və bu halda ermənilər bizdən artıq elm təhsil etməyə rağibdirlər, amma, neçə yüz ildir ki, biz ermənilər ilə qonşuluq edirik, indi cənabınıza eyib deyilmi ki, bizim aramızda ədavət salırsınız”.¹³⁵⁴

Zərdabi bundan başqa, bir neçə dəfə də müsəlmanların, o cümlədən müsəlman türklərin birləşməsinin, milli cəmiyyət-təşkilat yaratmasının vacibliyini vurğulamışdır. Zərdabiyə görə, Qərb xalqlarında olan birliyin müsəlmanlar arasında olmamasının başlıca səbəbkarı xalq özüdür: “Bəs tavana və kasıbların hər biri üçün lazımdır ki, insan elm öyrənib malik dünya olmağa səy etsin. Və

¹³⁵³ Yenə orada, s.350

¹³⁵⁴ Yenə orada, s.350

bizim Məşriq-zəminin Avropa əhlindən geri qalmağına bir ümdə səbəb budur ki, tavana və kasıbların arasında bu barədə ittifaq yoxdur”.¹³⁵⁵ Zərdabi böyük uzaqgörənliklə Qafqaz-Azərbaycan müsəlmanlarını, yəni türkləri vaxtında birləşməyə çağırırdı. Türklərin qonşuları olan ermənilərin, gürcülərin bu istiqamətdə atdığı addımları vaxtında anlayan Zərdabi, eyni ideyaları öz milləti arasında yaymağa çalışırdı: “Ey müsəlmanlar, vaxt keçməmiş fikrinizi birləşməyə verin ki, dağınq millət çox tez puç olur”.¹³⁵⁶

Deməli, Zərdabi “Əkinçi”nin ilk saylarında ehtiyatla milli-dini birlik ideyalarını yaymağa başlamış, əsas diqqəti müsəlmanların-türklərin maariflənməsinə və birləşməsinə yönəltmişdir. Zərdabiyə görə, artıq zəmanə dəyişir və dünyanın ağıllı xalqları tərəqqi edirlər, müsəlmanların da arasında inkişafa meyil edənlər var ki, onların qarşısını almaq əvəzinə, kömək etmək lazımdır. Zərdabi müsəlmanların-türklərin (Azərbaycan) anlayan, qabaqcıl şəxslərindən xahiş edir ki, qəzet oxumağa əngəl olmasınlar, əksinə səy göstərsinlər ki, qəzet oxuyanların sayı çox olsun, xalq tərəqqiyə qədəm qoysun: “Onların belə irəli getməyinə mane olmaq, yəni onların keçən zəmanənin qaydası üzrə saxlamaq məsləhət deyil, ona görə ki, bu yolu onlar bizsiz də gedəcəklər. Bəs bizim anlayan və qabaqcıl kəslərə eyni məsləhətdir bu yolu onlar ilə bir yerdə getsinlər, ta ki onların tez tərəqqi etməyinə səbəb olsunlar və buna görə gələcəkdə həmçinin onlara pişrov olsunlar”.¹³⁵⁷

Zərdabinin başlıca məqsədi Qafqaz müsəlmanlarını savadlandırmaq yolu ilə qədim bir millət olduqlarını, ancaq son əsrlərdə böhranlar yaşamaqla inkişaf etmiş millətlərin sırasından geri qaldıqlarını anlatmaq idi. Bunun üçün, müsəlman türklər maariflənməli, elm öyrənməli, təhsil almalı və məktəblərə getməli, qəzet oxumalı, milli cəmiyyətlər yaratmalı və bu kimi işlərlə məşğul olmalı idilər. Bu baxımdan Zərdabi həmişə zəmanədən

¹³⁵⁵ Yenə orada, s.449

¹³⁵⁶ Yenə orada, s.273

¹³⁵⁷ Yenə orada, s.25

şikayətlənərək köhnə bayatını oxuyan gerilikçi müsəlmanlara üzünü tutub, onlara zəmanədən şikayət etmək əvəzinə iş görməyi, tərəqqi etməyi məsləhət görür. O, qeyd edir ki, bunun əsası isə ancaq ağıldır və ağıl elə bir şeydir işləndikcə tərəqqi edər, yəni insanın elmi atdıqca ağılı da artar: “Bizim zəmanəmiz dəyişilib, biz elm sahiblərinə rast gəlmişik. Bizim ilə zindəganlıq cəngi edən millətlər elm təhsil edirlər. Ona görə gərək biz də elm təhsil edək ki, onlara zindəganlıq cəngində qalib olmasaq da, onların bərabərində dayanıb duraq, yoxsa dövlət və xoşgüzeranlıq onların əlinə gedəcəkdir və bizlər mürür ilə zindəganlıq cəngində məğlub olub tələf olacağıq”.¹³⁵⁸

Zərdabi onu da qeyd edir ki, son illərdə (1870-ci illərdə) Rusiyanın hər yerində, o cümlədən Qafqazda da məktəblər açılır və oxuyanların sayı çoxalır. Qafqazın məktəblərinin çoxunda, o cümlədən yeganə Bakı gimnaziyasında oxuyanların sayı 500 nəfərdir ki, onlardan 250-si rus, 150-si erməni və 100-ü isə müsəlmandır. Halbuki 100 min nəfər əhalisi olan Bakıda yaşayanların böyük əksəriyyətini müsəlmanlar təşkil edir. Lakin müsəlmanlar təhsilə, elmə ciddi fikir vermirlər: “Bəs bizim məktəbxanalarımızda oxuyanlar rus, erməni və qeyri-millətlərdir. Biz müsəlmanlar elmdən vəba naxoşluğundan qaçan kimi qaçırıq, hətta padşahlıq xərci ilə də oxumaq istəmirik... Belə olan surətdə biz müsəlmanlar elm təhsil etməkdən, yəni zindəganlıq cənginin əsasını ələ gətirməkdən qaçmaqlığa görə o cəngdə məğlub olub mürür ilə tələf olacağıq”.¹³⁵⁹

Zərdabinin müsəlmanların təhsil almayacaqları təqdirdə məhv olacaqları haqqında söylədiyi fikir heç də təsadüfi deyildi. O başa düşürdü ki, əgər Qafqaz, o cümlədən Quzey Azərbaycan türkləri elm, maarif yolunu tutmasalar inkişaf etməkdə olan qeyri-millətlər türklərin mədəniyyətinə də, tarixinə də və ən əsası torpaqlarına da gələcəkdə sahib çıxacaqlar. Bu baxımdan türklərdə milli hissləri oyatmağa çalışan Zərdabi qeyd edirdi ki, biz necə tələf olmağa ki,

¹³⁵⁸ Yenə orada, s.59

¹³⁵⁹ Yenə orada, s.82

bizim qonşular bizlərdən birə əlli artıq elm, təhsil almağa səy göstərirlər. Ona görə də, elmi səviyyə baxımından onların biri əlli müsəlmana bərabərdir. O yazır: “Ey müsəlmanlar, heç mürvvətdirmi ki, tamam dünya bizim qonşularımız ilə belə elm təhsil etməyə səy etsinlər ki, zindəganlıq cəngində düşməne faiq (üstün) gəlsinlər, amma bizlər Allahdan buyruq, ağzımıza quyuq deyib duraq? Ey müsəlmanların millət təəssübü çəkən kəsləri, bir açın gözünüzü, dünyaya tamaşa edin”.¹³⁶⁰ Bununla da “din təəssübü” ilə yanaşı “millət təəssübü” uğrunda da mübarizə aparən Zərdabi qeyd edir ki, bu yazıları yazmaqda məqsədi nə Qafqaz, nə də bir qanda və məzhəbdə olduqları Qacarlar və Osmanlı müsəlmanlarını pisləmək, onlarla düşmən olmaq deyildir. Burada başlıca məqsəd bütün müsəlmanların inkişafına, birliyinə nail olmaqdır, ancaq bu işdə isə ona ikiüzlü ruhanilər, hacılar əngəl olurlar: “Müsəlmanların düşməni mən deyiləm, məzkur hacı kimi adamlardır ki, bizi millətlər arasında gülüş yeri edib elmdən və dünyadan bixəbər qoyub sərgərdan və payımal ediblər”.¹³⁶¹

Ümumiyyətlə, Zərdabi də, Axundzadə kimi xalqda “millət təəssübünün” unudulmasının başlıca günahkarını İslam dini adından çıxış edən riyakar ruhanilərdə görürdü. Ancaq Axundzadədən fərqli olaraq Zərdabi bu problemin kökünü islamın əsalarında deyil, ruhanilərin ikiüzlü əməllərində və onların islam qanunlarına olduğu kimi əməl etməmələrində axtarırdı. Bu məsələdə islamın deyil, bu dinin təmsilçilərinin və təbliğatçılarının daha çox günahkar olmasını sübut etmək üçün Zərdabi **dini və dünyəvi elmlərlə bağlı müzakirə**nin başlanmasına özü qəsdən şərait yaratmışdır. Belə ki, Heydəri adlı bir müəllif Dağıstandan-Petrovskidən “Əkinçi”yə yazırdı ki, şəhər əhlindən bilikli bir adam ondan bir məsələyə aydınlıq gətirməsini istəyib: “..sizin peyğəmbər Məhəmmədü Mustafə buyurmuş: elmlər iki növdür: bədənələrə aid olan elm və dinlərə aid olan elm. Ağıl da iki növdür: məişətə aid olan ağıl və axirətə aid olan ağıl. Mənə bəyan elə görüm ki, o

¹³⁶⁰ Yenə orada, s.83

¹³⁶¹ Yenə orada, s.106

həzrətin mənzuru bu kəlamda nə imiş. Mən öz qüvvəm qədər əqli və nəqli sözlərdən o qədər ki, bilirdim o şəxsin cavabında dedim. O şəxs mötəbər dəlillər ilə mənim sözlərimi rədd edib dedi ki, müsəlman din və məad elmi behşt və huri qılman ümudi ilə yaxşı bilirlər, amma məaşi-əqli və bədən elmi ki, onlardan ləfzən və mənən sibqəti var, bilmərrə əllərindən verib və heç bir şey. Bu iki lazım olan zaddan bilmirlər. Çün mən maleysə ləkə bihi elmün (sənin ondan xəbər yoxdur) babətindən məəttəl qalıb və mülzəm oldum buna görə “Əkinçi” qəzetinin inşa edəndən iltimas edirəm ki, öz qəzetində isteanət üçün bizim milləti qardaşlarımızdan xahiş-cavab eləsin ki, elmi-əbdan və əqli-məaş şərhində bir müəyyən cavab yazsınlar ki, mən o şəxsi sakit edib cavabını verirəm”.¹³⁶²

Əslində Zərdabının burada başlıca məqsədi həmin dövrdə dini elmlərlə yanaşı, dünyəvi elmlərin də öyrənilməsinin vacibliyini göstərmək və millətini cəhalət yuxusundan oyatmaq olmuşdur. Zərdabi bu məsələni gündəmə gətirmək üçün özü də müsəlman alimlərinə sual edirdi ki, bəs, bu dünyəvi və dini elmləri kimdən və necə öyrənmək lazımdır: “Çünki bizim peyğəmbərimiz müsəlmanlara elmül-əbdanı (dünyəvi elmlər – F.Ə.) təhsil etməyə hökm edib və ona görə də bizlərə vacibdir ki, o elmləri təhsil edək, onları kimdən öyrəmək? Və əgər bir xaricə elmül-əbdandan xəbərdar ola, ondan o elmləri öyrənmək olurmu ya elmül-ədyan (dini elmlər – F.Ə.) oxudan gərək bizlərə elmül-əbdanı da oxutsun?”.¹³⁶³

Təkcə “Əkinçi” qəzetində başlayan dünyəvi elmlər və dini elmlər problemi, öz miqyasına görə milli fəlsəfəmizin yenidən təşəkkülü prosesində çox mühüm bir hadisə idi. Qafqaz müsəlmanları ilk dəfə millət və onun inkişafı ilə bağlı olan bir məsələnin açıq müzakirəsinə başlamışdı, bir-birinə həcv, nəzirə, mədhiyyə yazanlar şeir-qəzəl məclislərindən kənara çıxmışdılar. Bu baxımdan “Əkinçi”də millətin oyanışı və inkişafı naminə dini və dünyəvi elmlərdən hansının vacibliyi məsələsini meydana

¹³⁶² Yenə orada, s.101

¹³⁶³ Yenə orada, s.114

çıxması təsadüfi deyil, əksinə zərurətdən irəli gəlmişdi. Bu mübahisədə iştirak edən ziyalılar – H.Zərdabi, Əhməd Hüseynzadə, Ə.Heydəri, M.F.Axundzadə, S.Ə.Şirvani, M.M.Nəvvab və başqaları millətin inkişafında daha çox dünyəvi elmlərin vacibliyini irəli sürsələr də, müəyyən qədər dini elmlərin rolunu qeyd edənlər də az deyildi.

Dünyəvi və dini elmlərlə bağlı müzakirələrdə mütərəqqi ideyaları müdafiə edən Zərdabi qeyd edirdi ki, yaxşı olardı din alimləri peyğəmbərlə bağlı həmin hədisin hikmət mənasına diqqət yetirə idi: “İslam alimləri yaxşı edərdilər ki, zikr olunan ayeyi-şərifəyə verilən mənaların cümləsindən zikr olan hikmət mənasını da verəydilər...”.¹³⁶⁴ Onun fikrincə, peyğəmbərin elmi-əbdan hədisinin mənası bəllidir, sadəcə məqsəd “bizim elmi-əbdandan bixəbər qalmağımızın səbəblərini bəyan edib onun əlacını xalqa aşkar etmək idi”.¹³⁶⁵ Zərdabi onu da qeyd edir ki, o dünyəvi elmləri kimdən öyrənmək və tərəqqi etməklə bağlı müsəlman başbilənlərinə sual versə də, heç kimdən cavab ala bilməmişdir. Onun fikrincə, bu elmlərdən bixəbər olmağı xalqa bəyan etdikdən sonra, onun əlacını öyrənməmək işləri daha da pisləşdirə bilər. Dini və dünyəvi elmlərlə bağlı “Əkinçi” qəzetində başlanan mübahisələrə etiraz edənlərə cavab olaraq Zərdabi bildirir ki, qəzetdə mübahisələrin olması zəruridir və onun vəzifəsidir və mümkün deyil müsəlmanların bir qəzeti olsun, o da nağıl yazsın!

Zərdabi “Əkinçi”də Əhsənül-Qəvaid təxəllüs ilə yazdığı məqalələlərində də dünyəvi elmlərin öyrənilməsinin vacibliyinə daha çox önəm vermişdir. Bir az dəqiqləşdirsək, Zərdabi bu imza altında dini elmlərlə dünyəvi elmlərdən hansının vacibliyi mübahisəsində öz fikirlərini daha dolğun və açıq şəkildə ifadə etmişdir. Zərdabiyə görə, əslində burada əsas məsələ peyğəmbərin belə bir bölgüsünün hikmətini axtarıb tapmaq lazımdır. Çünki Məhəmməd peyğəmbərin (s) hədislərində də açıq şəkildə işarə olunmuşdur ki, zamanla ayaqlaşmaq üçün müsəlmanlar dini

¹³⁶⁴ Yəne orada, s.138

¹³⁶⁵ Yəne orada, s.161

elmlərlə yanaşı, dünyəvi işlərdən də xəbərdar olmalıdırlar. Zərdabi yazır: “Fəlihəza elmi-əbdan və əqli-məaş ki, cəmi ümuri-kəmalıyè bu iki sözüñ təhtindədir, biz camaata əmr elədik ki, o vaxtda biz camaatda elmi-əbdan əqli-məaş təhsil eləyək, ta ki sair millətlər miyanında dolanaq, bisaman qalıb payimal olmayaq”.¹³⁶⁶ Ancaq biz müsəlmanlar Peyğəmbərin (s) bu sözlərinə əməl etmədiyimiz üçün bu gün digər millətlərin arasında cahil, bisaman və qafil vəziyyətində qalmışıq.

Zərdabi yazırdı ki, müsəlmanlar ikiüzlü ruhanilərin sözlərinə inanaraq, behişt, huri və qılman ümidilə yalnız dini elmləri öyrənir və ona əməl etməyə çalışır, beləliklə, elmi-əbdandan uzaq durmaqla özlərinə bu dünyada zülm edirlər. Onun fikrincə, dünyəvi elmləri öyrənmək ona görə lazımdır ki, dünyanın işindən xəbərdar olub, insan bu dünyaya da bağlansın və əmək sərf eləsin. Bu dünyada o millətlər tərəqqi edirlər ki, dünyəvi elmlərdən xəbərləri var, daim öz üzərlərində çalışıb yeni-yeni kəşflərə imza atırlar. Peyğəmbərin də bu sözləri deməkdə məqsədi odur ki, müsəlman yalnız axirəti düşünüb dini elmləri öyrənməsinlər, həm də bu dünyanın işindən xəbərdar olmaq üçün dünyəvi elmləri öyrənib daim tərəqqi etsinlər. Zərdabiyə görə, son əsrlərdə peyğəmbərin bu hikməti unudularaq müsəlmanlar cəhalətə, avamlığa qər q olmuşlar: “İnsaf deyil, insan elmi-əbdan və əqli-məadan bixəbər və bu aləmin saneindən qafil olub ya sinfi-bəşərdən bir şəxsi bu aləmə sane bilib, qiyamət mövqufunda desin ya leytəni küntü türabən (nə olaydı ki, mən torpaq olaydım). Hükəma deyiblər: vücud naqisi-ədəm tərəfdən yaxşıdır. Əgər bir kəs elmi-əbdan, əqli-məaşda vücudinaqis ola, ondan yaxşıdır ki, elmi-ədyan və əqli-məadda ədəm sərf olsun”.¹³⁶⁷ Deməli, insan dini elmlər öyrənib özünü cəhənnəm atəşindən qoruduğu kimi, cəhalət odundan xilas olmaq məqsədilə dünyəvi elmləri də bilməlidir. Dünyəvi elmlər öyrənib millətində xeyir vermək isə zəhmət tələb edir. Bunu bacarmayanlar, yaxşıqdan tezliklə vaz keçib yamanlığa qədəm qoyurlar.

¹³⁶⁶ Yenə orada, s.108

¹³⁶⁷ Yenə orada, s.118

Zərdabiyə görə, müsəlmanlar dünyəvi elmlərlə yanaşı, eyni zamanda əqlə ya da əqli-məaşə (məişətə aid olan əql) da diqqət yetirməlidir. Onun fikrincə, əql deyilən bir şey yalnız mənəvi deyil həm də maddidir: "...əql də işlədib cəhalət torpağın üstündən götürüb təhsili-kəmə səbəbilə bağati-hirfət və əşcari-sənəət əmələ gətirir ki, xalq bəhrəmənd və məşğuli-nəfbərdarlıq olurlar, mütəfəriq və pərişan olmazlar. Pəs lazımdır əqli-məaşə işlədib ülumi-əbdan əxz etmək. Əvvələn, əql və şüüb möhtacdır ülumi-ziraətə. Hifzi-səhhət, dəfi-mərəz möhtacdır ülumi-təbabətə. Məlbusat və sair mayəhtaclar möhtacdır ülumi-sənəət və ticarətə və qis əla haza (sən bunu qalanlara uyğunlaşdır) hər əməl üçün onun elmi lazımdır əl elm süm-məl-əməl (əvvəl elm, sonra əməl). Əl-əməl və bilaelm və vabalün (əməl elmsiz vəbaldır). İnsan ömrünün ibtidasından intəhasına qədər möhtacdır təhsili-üluma. Ütlübül-elmə min əl məhdi-iləlləhdi (elm tələb elə beşikdən qəbrə kimi). Amma nəinki gərək bir adam cəmi ülumi öyrənib bilsin, bu məhaldır və heç birin tamama yetirmək olmaz. Lazımdır hər kəs bir elmə ki şüru elədi, onu müntəhaya yetirsin, yəni onun cəmi üsul və fiqhın bilib məqami-ictihada yetişsin ki, sonra özü o elmdən bir elmi-digər ixtira edib ya o elmə rəvnəqi-təmam versin ki, cəmi ülum bir-birindən iqtibas olub artar və bunların hamısı möhtacdır əmniyyətə".¹³⁶⁸

O, hesab edirdi ki, əgər insanda əql olsa çox şeyə sahib ola bilər, ancaq əql olmasa heç bir şeyə də malik olmayacaq. Zərdabiyə görə, iki qism şəxsə də aqil deyirlər: 1) əziyyət çəkib elm ixtira edənlərə, və 2) onu görəndən sonra təhsil edib öyrənənlərə. Deməli, elm ixtira edən alim, həmin elmi ixtiranı öyrənən isə mütəəlimdir. Zərdabi yazır: "Bu xəyal ilə o kəslər ki, əllərində cəvahir var, onlarla biətənalıq edib, sözlərini guşi-istimaə almazlar, təfavüt odur ki, aqil cahili tanıyıb aqilənə sözləri ona deyir və cahil qüruri-cəhalət səbəbilə eşitməyəndə aqilin ürəyi ona yanır, amma aqilənə sözlər cahilin istedadı o məraitibə olmamaq səbəbilə onun təbiətinə çətin və idrakına uzaq gəlir və o sözlərdən onun təbiəti incidib

¹³⁶⁸ Yenə orada, s.124

ürəyi büğz bağlayıb qəti-nəzər bietinalıqdan savayı biehtiramlıq və bəlkə qəsd-i-həlak edər. Pəs lazımdır təfəkkür, təəqqül çıraqını ələ alıb insaf gözü ilə baxmaq ki, aya ülumi-mütəkəssirənin cəvahirləri ki, əqlin nişanələrindəndirlər, əldə bir zad var ki, əql hesab etmək olsun, ya cəhalətin susuzluğu həvayi-nəfsin şurəzarın saf su göstərir? Necə ki, əql bir şəcərəyi-teyyibədir ki, yaxşı əməllər onun nişanəsidir, həmçinin cəhl də bir şəcəri-xəbisədir ki, yaman əməllər onun nişanəsidir. Gərək təhsili-elm ilə nuri-əqil tapıb yaxşı-yamana təvafüt qoymaq”.¹³⁶⁹

Azərbaycan Türk mütəfəkkirinə görə, məhz elmin, təhsilin vacibliyini anlayan müsəlmanlar övladlarına mərifət və tərbiyə verməyi düşünürlər. Zərdabiyə görə, hər bir müsəlman uşağına təhsil vasitəsilə savad və tərbiyə verməlidir ki, böyüyəndə elm və ədəb sahibi olsun. Çünki yalnız elm və tərbiyə millətin tərəqqisinə səbəb ola bilər. O, yazır: “Pəs insana vacibdir ki, elm ilə işlərə iqdəm və ciddi-cəhd etsin, ta əməl fayda versin və hər bir tayfada olan yaxşı elmləri öyrənsin. Bəd əz on ki, məlum oldu ki, təqazayi-zəmanəyə binaən ülumi-əbdandlıq vacibdir. Pəs ülm və əfəli-mütəkəssirə qanuni-səltənət və sənəət və ticarət və ziraət və məadin və qeyri və bunlardan ötrü fabrika və maşınlar bina etməkdən tutub ta kəfduz, bəlkə ədna mərtəbəyi-pinəduzluğa qədər. Elə ki, ər biri öz qayda və qanununda tərəqqəyi-həqq və niyyəti-xalis və rəhmani ilə məhz millətin ümuri-əbdan və məaşları rəvnəqlənib, özgələmə möhtac olmadığından ötrü oldu və əqrəzi-şeytani daxil olmadı”.¹³⁷⁰

Zərdabi onu da vurğulayırdı ki, son əsrlərdə din alimləri millətə və onun övladlarına sənət, sənaye, siyasət, dövlət haqqında bilik verməkdənsə, ancaq onları dini nağıllarla, dini əfsanələrlə aldadıblar. Onun fikrinə görə, bunun nəticəsində də dünyada ən mühüm iki qardaşlıqdan bir millət qardaşlığıdır ki, ancaq bizdə varlı varsız hər kəs öz haqqına razı olmamasına baxmayaraq bir-birinə inanmır: “Bunun illəti odur ki, bizim müəllimlər tufuliyyətdə elmi-ədəb, elmi-süluk, elmi-xəvas, əşyayi-pəndiyyat və hikməti-

¹³⁶⁹ Yenə orada, s.132-133

¹³⁷⁰ Yenə orada, s.141

əqvaid ilə tərbiyə etməyib, kitabı-Hafiz, Sədi, Leyli-Məcnun, Yusif-Züleyxa və hətta Qaani oxudub elmi-kəmal əvəzinə eşqbazlıq, cürəkeşlik, həzliyyat elmləri örgədirlər. İnsafən bizim xalq ziyadə bahuşdur ki, elmi-tərbiyə görməmək ilə genə belə dolanır”.¹³⁷¹ Çünki, üstəlik, din üləmaları müsəlmanları qandırırıblar ki, insanın alınına yaxşı-yaman, izzət-zillətdən nə yazılıb o mütləq olacaqdır. Yəni elm və təhsil etməyin heç bir xeyiri yoxdur. O, yazırdı: “Bu söz bizim başımıza girib. Ondan bizi mollaya qoyublar, bizə Hafiz kitabını, “ikillik şərab və on dörd yaşında sevgili” - dərslərini oxudublar. Şüəra bizlərə belə dəlalət edib. Üləmalarımız daim dünyanı məzəmmət ediblər. Münəccimlərimiz deyib sitarə (ulduzlar) hər nə göstərə onu görəcəksiniz. Dərviş deyib gerek əhli-kəsvət olasan, ta üləmi-kimya və qeyrisinə biduni-təhsil kəşf olsun”.¹³⁷²

Başqa millətlərin tərəqqi tapıb məmləkətlərində qayda-qanun yaratdıqları halda, müsəlman xalqlarının tənəzzül içində olduğunu gören Zərdabi yazırdı ki, əsas məqsədi yalnız elmdən danışmaq deyil, həm də dövlətin inkişafını qarşısını alan səbəbləri - ədalətsizliyi, qanunsuzluğu, nizamsızlığı göstərməkdir. Mütəfəkkir hesab edirdi ki, siyasət, cəmiyyət, iqtisadiyyat kimi sahələrdən xəbərsiz Şərq millətləri geridə qalıb, qərblilər isə inkişaf edib. O yazır: “Qərəz, gün-gündən dünya abad olur və xalq ziyadələndiyinə dərəcə yerlərdən genişliyə yeriyyir, necə ki, bir vaxt elm Məşriqdə olduğuna, Məşriq abad olub, xalq Məğribə çəkilib və elm o yerlərdə işlənilib. Məşriqdə xalq eyş, məcalis, badə və sadəyə məşğul oldular və şüərasilə təməinə əfəli-məzburi nəzm edib küli hizbin bima lədeyhim fərihun babətindən o əşarlardan kitablar yazıb, özləri oxumaqdan başqa məktəbxanalarda ətfala əsbabi-tədris elədilər. Belə ki, əlhəl genə məmuldur. Bəs ki, adət olub onun eybini deyəndə inciylər. İndi Məğrib kamil və dərəcəli olub.

¹³⁷¹ Yəni orada, s.150

¹³⁷² Yəni orada, s.172

Xalq yeriyəcək Məşriqə. Onlar elm sahibi olduğuna ümuratı dolandıracaqlar”.¹³⁷³

Zərdabi dünyəvi elmləri öyrənməyin, yeni məktəblərin açılmasının vacibliyini vurğulamaqla yanaşı, İslamın əsil mahiyyətinə zidd mərasimlərin keçirilməsinə qarşı çıxmışdır. Onun fikrincə, islama aid olmayan mərasimlərin keçirilməsi millətin inkişafının qarşısını alır. Məsələn, Zərdabi məhərrəmlik, Aşura günü ilə bağlı yazırdı ki, bu mərasimi baş yarıb, zəncir vurub qan çıxartmaqla keçirmək İslama və şəriətə ziddir. Onun fikrincə, İslamda belə ağıla zidd qanunlar olmamış, bütün bunlar sonralar meydana çıxmışdır: “Neçə il bundan əqdəm bir şəxs təsəvvür edib ki, insan ağ kəfən və qan görəndə ziyadə rıqqət bəhəm edib ağlar. Bu mülahizə ilə bir neçə nəfər başların tiği-dəllak ilə 4-5 yerdən cızıb, boyunlarına ağ kəfən salıb, sinəzənlik ilə təkaya və məsaciddə bu lisan ilə növbə ediblər ki, kaş aşura günü biz o aləmdə olaydıq və boynumuza kəfən salıb, qanımızı imam yolunda tökəydik”.¹³⁷⁴

Beləliklə, əlinə qəmə, qılınc alıb öz başını çarpmaq hünər və iftixar, qəhrəmanlıq və cürətkarlıq hesab olunduğu üçün, onun fikrincə, indi düşünmək lazımdır məhərrəmlikdə bu cür hərəkətlər etmək qəhrəmanlıq və cürətkarlıq, yoxsa nadanlıq və avamlıqdır. O, özü belə nəticəyə gəlir ki, heç bir elmi və savadlı müsəlman məhərrəmlikdə bu cür hərəkətlərə yol verib İmam Hüseynin (ə) şəhadətinə xələl gətirə bilməz. Çünki belə hallar ağıla uyğun olmadığı kimi, islam qayda-qanunları baxımından da haramdır. Zərdabi yazırdı: “Bu qism təziyədarlıq şəriətdə varid olmadığına daxili-bidətdir və bidət haramdır. Hökmi-şər budur ki, hər əməli-müstəhəbə iqdam etmək feli-haram, ya tərki-vacibə bais ola, o müstəhəb əməlin özün tərki etmək vacib olur. Necə ki, insan heç vəch ilə bir qeyri adama əziyyət edə bilməz, həmçinin öz bədəninə betəriqi-ovla əziyyət edə bilməz və əgər etsə, gərək hakim ona

¹³⁷³ Yenə orada, s.209

¹³⁷⁴ Yenə orada, s.325

tənbeh eləsin”.¹³⁷⁵ Bu baxımdan insan öz bədəninə də əziyyət verməməlidir və əgər verirsə islami baxımdan da doğru deyildir. Bu mənada Zərdabi hesab edirdi ki, məhərrəmliyi bu cür həyata keçirməklə müsəlmanlar özlərini başqa xalqların yanında rüsvay edirlər.¹³⁷⁶ Onun fikrincə, alimlərin və hakimlərin öz bədənlərinə zərər yetirənlərə göz yumması isə təəccüblüdür.

Zərdabi hesab edirdi ki, indiki zəmanə müasirləşmək zəmanəsidir. Bu baxımdan digər dünya millətləri kimi müsəlman millətləri, o cümlədən Qafqaz-Azərbaycan türkləri də zamanla ayaqlaşmalı, köhnəpərəst düşüncə və adət-ənənələrdən əl çəkməlidir. O, bu yolda “Əkinçi”ni özünə ən yaxın silahdaş kimi görmüş və onu tənqid edənlərə cavab yazmışdır. O yazır: ““Əkinçi” bir nasehi-müşfiqdir ki, deyir, qardaş, hünəriyyat və kəmalat toxumu əkin ki, izzəti-dövlət səmərə götürəsiniz. “Əkinçi” bir vaizidir ki, bizi əbdandarlıq elmlərinə vəz və təhrik edir. “Əkinçi” bir nəfsi-ləvvamə ki, bizi yamanlıqdan məlamət edir ki, yaxşılıq tərəfinə gedək... “Əkinçi” bir aynadır ki, bizə lillət və miskənət eyiblərin nümayan edir və izzət və tərəqqi hüsnlərini cəlvəyə verir...”¹³⁷⁷

Zərdabiyə hakim kəsilən islahatçılıq və milli maarifçilik onun “Əkinçi”də yazdığı hər bir məqaləsində özünü bürüzə verir. Zərdabi “Əkinçi”nin yolunun yalnız və yalnız milli bir yol olduğunu, Qafqaz müsəlman türklərinin də bir millət olduğunu və başqa bir millətlərlə eyni sırada addımlamağa haqqı olduğunu ortaya qoyurdu. Bu baxımdan ziyalı milli oyanış naminə bütün səyləri ilə elm öyrənməyin, təhsil almağın vacibliyini soydaşlarının nəzərinə çatdırırdı: ““Əkinçi” qəzeti deyir ki, zəmanəmiz dəyişilib. İndi elm təhsil etmək gərək. Ona görə də, lazımdır elm kitabları gətirib öz dilimizdə elm öyrənmək”¹³⁷⁸.

Zərdabi soydaşlarını inandırmağa çalışırdı ki, elm öyrənmək,

¹³⁷⁵ Yəne orada, s.326

¹³⁷⁶ Yəne orada, s.379

¹³⁷⁷ Yəne orada, s.380

¹³⁷⁸ Yəne orada, s.241

qəzet oxumaq, məktəbə getmək insana onun təmsil olunduğu milləti yaxşı tanımaq, dilini daha yaxşı öyrənmək üçün şərait yaradır: ““Əkinçi” qəzeti deyir ki, qəzet və jurnal oxumaq insanı dünyadan xəbərdar edir, öz dilini öyrədir, məzhəbinə qaim edir. Ona görə də, bütün millətlər səy edib qəzet və jurnallar çap etdirirlər ki, qeyri millətlər arasında payımal olmasınlar...”¹³⁷⁹ Zərdabiyə görə, dini və dünyəvi elmləri bir məktəbdə, bir müəllimdən öyrənmək isə doğru deyil, bu keçmiş zamanın qaydasıdır, zamanə dəyişdiyinə görə bu qayda da dəyişməlidir. Başqa tərəfdən isə məktəblərdə əsasən dini elmlər öyrədilir, dünyəvi elmlərə isə maraq azdır, yaxud ümumiyyətlə fikir verilmir: “Elmi-əbdanı ya heç oxutmuruq ya oxutsaq da ona elə səy etmirik. Amma təqazayizəmanəyə görə və millətin pişrəvindən ötrü lazımdır ki, biz də qeyri millətlər kimi elmi-əbdanı elmi-ədyandan ayırıb, onun üçün qeyri məktəbxana bina edib, qeyri müəllimlər təyin edək. Belə də həm mollamız molla, həmi hükəmamız hükəma olub, hər bir elm tərəqqi edər, yoxsa bu halda olan kimi hər iki elmin dalınca birdən düşdüyümüə onların hər ikisindən avara oluruq. Biz ərz elədiyimiz məktəbxana bizim məktəbxana deyil ki, orada başımıza qapaz vurub, ayağımızı falaqqaya salıb, adab, təharət, qüsl və qeyrə öyrədirlər. Amma elmi-əbdan məktəbxanəsidir ki, onları təzədən bina etmək gərək”¹³⁸⁰ Zərdabi dünyəvi elmlərin öyrənilməsi üçün, yeni üsullu məktəblərin açılması məsələsini irəli sürməkdə tamamilə haqlı idi. O, yaxşı başa düşürdü ki, millətin oyanışı üçün qəzet nə qədər əlverişli təbliğat vasitəsi olsa da, dünyəvi məktəblər bina edilmədən savadlı, millət təəssübü çəkən, milləti birliyə aparan nəslin yetişməsi çətin olacaq. Ona görə də, Zərdabi yeni məktəblərin açılması məsələsində də fəal iştirak etmişdir.

Bu dövrdə çar Rusiyası icazə verirdi ki, imperiya ərazisində iki cür məktəb açılınsın: rus dilində və milli dildə. Zərdabi qeyd edir ki, ermənilər də bundan istifadə edib daha çox öz dillərində məktəb açılar. Ancaq türklər arasında belə məktəblər açmaq mümkün

¹³⁷⁹ Yenə orada, s.241

¹³⁸⁰ Yenə orada, s.265

deyil, çünki nə elm oxumuş müəllimlər, nə də elmi kitablar var: “Bəs bu halda bizim müsəlmanlardan məktəbxana açan gərək əvvəlinci qisim məktəbxana açsın ki, hər elm rus dilində oxunsun. Lakin belə məktəbxana açan gərək yaddan çıxarmasın ki, gələcəkdə gərək bizdə adam olaq və hər bir elmi öz dilimizdə oxudaq. Ona görə də, indi açılan məktəbxanalarda öz dilimizi oxutmaq nəinki lazımdır, bəlkə vacibdir”¹³⁸¹

Qeyd edək ki, H.Zərdabinin “Əkinçi” qəzetində elm öyrənmək və dünyəvi məktəblərin açılması ilə bağlı tez-tez səsləndirdiyi fikirlər M.F.Axundzadə tərəfindən birmənalı qarşılanmamışdı. Axundzadə bu məsələ ilə bağlı yazır ki, Zərdabinin bu fikirlərindən bir nəticə hasil olmayacaq: “Sən hər qəzetində biz müsəlman tayfasına elmin fəzilətini və səmərəsini zikr edib, bizə hey təklif edirsən elm öyrənin, elm öyrənin!... Bizə de görək, elmi harada öyrənək və kimdən öyrənək və hansı dildə öyrənək. Əgər şəhərlərdə öyrənək məktəbxanalarda yoxdur. Əgər külli-şəhər xalqı padşahlıq məktəbxanalarda oxusalar, yer tapılmaz. Deyəcəksən ki, özümüz şəhərlərdə məktəbxanalarda bina edək. Çox yaxşı. Hansı istitaətlə (bacarıqla, iqtidarla – F.Ə.)? Bərfərz ki, etdik, müəllimləri haradan alağ? Türki və farsı və ərəbi dillərdə bilən müəllim yoxdur və bu dillərdə elm kitabları yoxdur”¹³⁸² M.F.Axundzadəyə görə, milli məktəblərin açılma bilməməsi ilə bağlı ən vacib məsələ, müsəlmanlar arasında birliyin və hər hansı bir ideya xəttinin olmamasıdır: “Elm öyrənməyə istitaət gərək, ittifaq gərək, vəsilə gərək. Əvvəla, istitaətimiz yoxdur, səbəbini izah etməyə cürət yoxdur. İttifaqımız da yoxdur. Qafqazda sakin olan müsəlmanların yarısı şiədir, yarısı sünni. Şiələrin sünnilərdən zəhləsi gedir, sünnilərin şiələrdən. Heç biri bir-birinin sözünə baxmaz, ittifaq haradan olsun? Vəsilməz dəxi yoxdur”¹³⁸³

Axundzadənin bu fikirləri ilə razılaşmayan Zərdabi ona cavab olaraq yazır: “Əlhəqq bizim zəmanədə elmsiz qalan millət mürür

¹³⁸¹ Yenə orada, s.274

¹³⁸² Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. III cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.205

¹³⁸³ Yenə orada, s.205

ilə puç olmağı məlum və aşkardır. Əgər elm təhsil etmək üçün istitəət, ittifaq, vəsilə gərək imiş və bunların heç birisi biz müsəlman tayfasında yox imiş və ola bilməz imiş, belə də sizin kağız bəzi elm təhsil edənlərin sözünü təsdiq edir ki, deyirlər gələcəkdə müsəlman milləti dəxi ziyadə bisəmərə olacaq... əvvəlinci cavabımda ərz edirəm ki, iş həqiqət belə deyil. Elm təhsil eləmək biz Qafqaz müsəlmanları üçün elə düşvar deyil ki, siz buyursunuz”.¹³⁸⁴ Zərdabi Axundzadəyə bildirmək istəyir ki, bu gün Qafqaz müsəlmanlarının elm öyrəniş, yeni məktəblər açmaqdan başqa çarəsi yoxdur və müsəlmanlar arasında birliyin olmamasına səbəb də elmsizlikdəndir. O, yazır: “Bizə ki, göydən kömək gəlməyəcək, əgər səmərəsiz olmaqdan özümüzü mühafizə etmək istəyirik, qəflətdə olmaq nə lazım. Yəqin deyəcəksiniz ki, ittifaqımız yoxdur, sünni, şiə sözü buna mane olur. Əzizim, bizim zamanədə və bizim vilayətimizdə sünni, şiə sözü məhz anlamaz ağzında qalıb. Mənim dostum, halva demək ilə ağız şirin olmaz, siz də mənim kimi baldırınızı çırmalayıb meydana daxil olun ki, bəlkə zikr olan xəyal əmələ gəlsin, yoxsa doğru deyirsiniz ki, bir gül ilə bahar olmaz”.¹³⁸⁵ Bizcə, Zərdabi bu fikirlərində daha çox haqlı idi. Xüsusilə Axundzadənin əlifba islahatının həyata keçirilməsinin mümkünsüz olduğu bir zamanda Zərdabının dini və dünyəvi elmlər məsələsini müzakirə obyektinə edib, üstünlüyü sonuncuya verməsi, eləcə də müsəlmanlar üçün yeni və milli məktəblərin açılmasını istəməsi daha gerçək və məqsədəuyğun idi.

Bu baxımdan ərəb əlifbası məsələsində Axundzadə ilə həmrəy olduğunu bildirməklə yanaşı, Zərdabi hesab edirdi ki, bu məsələdə də çıxış yolu vardır. Belə ki, məktəblər elm almağın ibtidası formasında olmalı, sonralar isə oranı bitirənlər qəzet, jurnallar vasitəsilə biliyini artırmalıdır. Çünki Zərdabi anlayırdı ki, ərəb əlifbasında inqilabi şəkildə islahatlar aparmaq baş tutası məsələ deyil, bunu yalnız tədrisən, müəyyən bir zaman kəsiyində həyata

¹³⁸⁴Zərdabi Həsən bəy.Əkinçi.1875-1877. Tam mətni. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.331

¹³⁸⁵Yenə orada, s.332

keçirmək olar. Əlbəttə, Zərdabi də Axundzadə kimi eyni mühitdə yaşayır, müstəmləkəçilik zülmünün və ruhani nüfuzunun güclü olduğu dövrdə xalqın həyatında önəmli olan sahələrdə islahatlar həyata keçirməyin çətinliyini yaxşı başa düşürdü. Bütün hallarda Zərdabinin Axundzadədən fərqli olaraq tutduğu yol, yəni xalqın maariflənməsi, yeni və milli məktəblərdə təhsil alması üçün irəli sürdüyü fikirlər daha məqbul idi.

Zərdabinin ictimai-siyasi görüşlərində xüsusi yer tutan amillərdən biri də **Qərb mədəniyyəti və onun milli məsələyə təsiridir**. Bütövlükdə, Zərdabi də Axundzadə kimi milli ideyaları təbliğ edərkən, Qərb mədəniyyətinin müsbət ideyalarından yararlanmışdır. Belə ki, milli ideyaların tərənnümçüsü olan Zərdabi Qərb mədəniyyətinin səmərəli cəhətlərini vaxtında görərək soydaşları arasında yaymağa çalışmışdır. Buna, ən bariz nümunə “Əkinçi” qəzeti və bu qəzetdə təbliğ olunan milli-dini və yeniləşmə ideyalarıdır ki, bunlardan bəzilərini yuxarıda da qeyd etmişik. Bu məsələ ilə bağlı onu da qeyd etmək istərdik ki, Zərdabi millətin inkişafında əsas yeri Şərq-İslam mədəniyyətinə, o cümlədən milli-Türk dəyərlərə verməklə, yeniləşmənin bir vasitəsi kimi Qərb mədəniyyətindən də yardımçı kimi istifadə etməyə çalışmışdır. Kamran İsmayılov yazır: “Azərbaycanın (bütövlükdə şərq xalqlarının) sosial-iqtisadi, mədəni geriliyinin əsas səbəbini elm və mədəniyyətin dünyəvi təhsilin ləng inkişafında, despotizm və dini fanatizmdə görən Zərdabi ictimai fikir tarixində ilk dəfə olaraq “Məğrib-zəmin” dediyi Avropa ilə “Məşriq-zəmin” dediyi Şərqi ictimai inkişafa, insan azadlığına münasibətdə fərqliliklərini ictimai müzakirəyə çıxardı. Bu müzakirələr fərdin azadlığının cəmiyyətin azadlığı ilə tamamlanması, milli hüquqların ümmət coğrafiyasından çıxıb milli hüdudlarla tamamlanması ideyasını ortaya qoydu”.¹³⁸⁶

Bu baxımdan alman mütəfəkkiri Vamberinin “İslam” kitabı ilə tanış olan Zərdabi, onun Şərq və Qərb cəmiyyəti ilə bağlı

¹³⁸⁶ İsmayılov Kamran. Azərbaycançılıq ideologiyasının tarixi kökləri// Azərbaycançılıq ideologiyası: ənənə və müasirlik. Bakı, "Elm və təhsil", 2019, s.95-96

fikirlərini “Əkinçi”də təsadüfən verməmişdir. Vamber həmin kitabında yazır ki, Şərq və Qərbdə elm təhsil etmək müxtəlif cürdür. Belə ki, Qərb mütəfəkkirləri çalışırlar ki, elm xalqa bəyan olsun və hər bir kəs elm yolu tutub, xeyir görsün. Vamberə görə, Şərq mütəfəkkirləri elm yollarını xalqdan gizli saxlayır, ancaq islam yarananda Qərb ilə Şərq arasında bu baxımdan heç bir fərq olmayıb. Hətta islam xəlifələri məscid, məktəblər tikiblər ki, xalq elm öyrənsin və o dövrdə Şərqdə tanınmış filosoflar, alimlər olub. Ancaq xəlifədən sonrakı sultanlar, şahlar xalqı gözübağlı saxlamaq üçün yalnız şəriətə üstünlük verərək dünyəvi elmlərə diqqət vermədilər, hətta məktəbləri də mollaxanaya çevirdilər: “İndi Məşriq-zəmin (Şərq) qoca və xəstədir və ol şəxsə aqil deyirlər ki, o ibarət ilə danışdığı sözləri başa düşmək olmasın və bu aqil kəslər deyirlər elm cəvahiratı hər şeydir”.¹³⁸⁷

Zərdabi də Vamberin dediklərindəki həqiqəti görür, təqdir edir və milli mənəvi dəyərlərdən kənara çıxmadan Qərb mədəniyyəti ilə tanış olmağa üstünlük verirdi. Zərdabi yazır ki, artıq dəfələrlə Avropa tayfalarının, Qərb xalqlarının Şərq əhlindən artıq dərəcədə tərəqqi etmələri ilə bağlı yazılar yazıb, bunun səbəblərini izah ediblər. Ən əsas səbəb də ki, Qərb xalqların daha çox elm təhsil etmələri və bir də azadlıqlarıdır. O, yazırdı: “Nə qədər Avropa əhli bizim tək azadlıqdan bixəbər olub, o vaxtacı bizdən də çox avam olub. Amma bu halda azadlıq cəhətindən Avropa əhli çox tərəqqi edib və bir işdə bizdən irəli düşüb. Əgərçi bizim şəriətimizə görə qulu azad etmək çox böyük savabdır, amma biz bu barədə işi gec qanmışıq. Satınalma qulu azad etməyi savab hesab edə-edə, biz öz xahişimiz ilə bir-birimizə qul olmuşuq. Rəiyyət padşaha, övrət kişiyyə, uşaq ataya, nökr ağaya, şagird ustada və qeyrə məgər qul deyil!”¹³⁸⁸

Deməli, qul azad etməyi savab iş sayan şəriətin bu müddəasına islam ölkələrinin başçıları, din rəhbərləri əməl etmək əvəzinə

¹³⁸⁷ Zərdabi Həsən bəy. Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.189

¹³⁸⁸ Yenə orada, s.418

müsəlmanların bir-birlərinin quluna çevrilməsinə şərait yaradıblar. Bu baxımdan müsəlmanların əksəriyyətinin qul olmasında günahkar islam, yaxud da şəriət deyil, buna səbəb yeniləşmə ilə uzlaşmayan bəzi adətlər, o cümlədən mövhumat, xürafat və sairdir. Zərdabi yazır: “Xülasə, Məşriq-zəmində azadlıq olmadığına biz Avropa əhlindən geri qalmışdıq və nə qədər belə olsa, biz tərəqqi etməyəcəyik və edə bilmərik”.¹³⁸⁹ Zərdabi həməsləri arasında Qərb mədəniyyətini şişirtmədən və ideallaşdırmadan millətini gerilikdən, avamlıqdan, biliksizlikdən, millət təəssübsüzlüyündən qurtulmasına, inkişafına çalışan bir ziyalı olmuşdur. O, soydaşlarını başa salırdı ki, libaslarında, hərəkətlərində avropalıları təqlid etməklə heç nə düzəlməyəcək. Zərdabi Qərb mədəniyyətinin müsbət ideyalarını təbliğ etməklə, sadəcə millətinin gözünü açmağı qarşısına məqsəd kimi qoymuşdur. Onun fikrincə, millətin inkişafına səbəb ola biləcək istənilən müsbət bir ideyadan, yəni istər milli-dini adət-ənənələrində, istərsə də Qərb mədəniyyətində olsun, istifadə etmək lazımdır. Əlbəttə, Zərdabi millətin inkişafına əngəl olan amilləri də, istər milli adət-ənənələrə, islam dininə olunmuş əlavələrdən irəli gəlsin, istərsə də Qərb mədəniyyətinin həddən artıq ideallaşdırılması ilə əlaqədar olsun, görmüş və yeri gəldikcə tənqid etmişdir.

Göründüyü kimi, milli-dini ideyaların, o cümlədən yeniləşmənin Azərbaycanda təbliğində H.Zərdabi və onun “Əkinçi” qəzeti mühüm rol oynamışdır. Zərdabi “Əkinçi” qəzeti bağlandıqdan sonra, məcburi şəkildə uzun müddət ictimai fəaliyyətdən uzaqlaşsa da, XIX əsrin sonlarına yaxın yenidən fəal şəkildə millətə xidmət etməyə başlamış, xüsusilə XX əsrin əvvəllərində “Kaspi”, “Həyat” və başqa qəzetlərdə milli-dini ruhlu məqalələrlə çıxış etmişdir.

Bizcə, türkçülük baxımından dildə və dində birlik ideyasını H.Zərdabi 1900-cü illərdə daha açıq və mükəmməl şəkildə ifadə etmişdir. Belə ki, XIX əsrin ikinci yarısında yeniləşmə uğrunda mübarizə apararaq türkçülüğü və islamçılığı canlı bir timsal kimi

¹³⁸⁹ Yenə orada, s.419

XX əsrin əvvəllərinə daşıyan Zərdabi bu dövrdə nəşr olunan “Kaspi”, “Həyat” və başqa qəzetlərdə millət birliyi, dil birliyi, din birliyi, milli cəmiyyətlər və digər bu kimi önəmli məsələlərə müraciət etmişdir.

Zərdabi “Cəmiyyəti-Xeyriyyə binası” məqaləsində yazırdı ki, 1871-ci ildə müsəlmanlar üçün Bakıda Xeyriyyə cəmiyyəti yaratmaq təşəbbüsündə bulunmuş, cəmiyyətin nizamnaməsini də tərtib edərək Qafqaz canişinə təsdiq də etdirmişdir. Daha sonra o, öz təşəbbüsü ilə Bakı qazısı Molla Cavad Axundzadənin evində Xeyriyyə Cəmiyyətinin yaranması ilə bağlı toplanan məclisdə şəhərin öndə gedən üləmalarına, hacılarına, varlı şəxslərinə bununla bağlı məlumat verib onların dəstəyini almağa çalışmışdır. Ancaq həmin dəstəyi Bakının üləmalarından, hacılarından, varlı şəxslərindən ala bilməməsinə baxmayaraq, Zərdabi Xeyriyyə cəmiyyətini təşkil etməkdə ümidini üzməyərək bu məqsədinə nail olmaq üçün Şamaxıya, Tiflisə, Gəncəyə, Naxçıvana, İrəvana, Şuşaya, Qubaya, Dərbəndə və digər Qafqaz şəhərlərinə səfər etmək qərarına gəlmişdir. O, yazırdı: “Doğrudur, bizim Bakı qardaşlarımızın belə öz xeyrini qanmadığı məni çox soyudub, həvəsdən saldı. Amma mən ümidimi Qafqaz vilayətinin qeyri şəhərlərinə bağlayıb oralara da gedib ciddü cəhd etməyi özümə borc bildim. Çünki Cəmiyyəti-Xeyriyyə bircə Bakı üçün açılmayır idi. Tamam Qafqaz üçün bina olurdu”¹³⁹⁰

Amma Zərdabinin Xeyriyyə Cəmiyyətinin təşkili ilə bağlı maliyyə yardımını üçün Qafqaz şəhərlərinə etdiyi bu səfəri demək olar ki, uğursuz olmuşdur. Belə ki, həmin səfərdən sonra cəmiyyət üçün ilk ildə çox az maliyyə yardımını olmuş, ikinci ildə isə ümumiyyətlə olmamışdır. O, yazırdı: “Sentyabr gəldi, heç kəsdən bir xəbər çıxmadı. Başladıq dəftərə qol çəkənlərə kağız yazmağa. Axırda Şamaxı və Dərbənddən bir neçə adam pul göndərib, hər şəhər bir yetim uşaq da göndərdi ki, onları cəmiyyət saxlayıb oxutsun. Onları gimnaziyaya qoyub bir mənzil tutub orada saxlatdım. O biri il heç kəsdən bir qəpik gəlmədisə də o uşaqları saxlayıb üçüncü ili

¹³⁹⁰ Zərdabi Həsən bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Azərneşr, 1960, s.212

evlərinə qayıtdım. Çünki qanuna görə hansı Cəmiyyəti-Xeyriyyə iki il hesab göstərməsə ki, nə qədər mədaxil və məxarici var, gərək bağlansın. Ona görə bizim də müsəlman cəmiyyəti-xeyriyyəsi bağlandı”.¹³⁹¹ Fəlsəfə elmləri doktoru Xatirə Quliyeva hesab edir ki, H.b.Zərdabının 1871-ci ildə “Xeyriyyə Cəmiyyəti” təsis etməsi, xalqın savadlanması, maariflənməsi yolunda Azərbaycan ziyalısının tarixyüklü bir vəzifəni yerinə yetirməsi deməkdir.¹³⁹²

Artıq 19-cu əsrin sonu, 20-ci əsrin əvvəllərində milli təşkilatların yaranması yolunda əngəllərin xeyli aradan qalxdığını yazan Zərdabi hesab edirdi ki, hazırda isə hər bir millətin əsas dirəkləri, millət olmağına səbəb dil və din-məzhəbdir. Bunlardan birisi əldən getsə millətin beli sınar, ikisi də getsə millət başqa millətlərə qarışar və yox olar. O, “Dil və din” məqaləsində yazırdı: “Çünki dil və məzhəb tayfanın (millətin-F.Ə.) ruhu olan kimidir. Necə ki, ruh çıxanda bədəndən bircə nəş, yəni cəmdək mürür (yavaş-yavaş – F.Ə.) ilə çürüyüb yox olur, habelə dilsiz və məzhəbsiz tayfa da gərək mürür ilə yox olsun. Bəs hər tayfa elm təhsil edən vaxtda gərək öz dilində və öz din və məzhəbində tərəqqi eləsin ki, dünyada qala bilsin. Onlarsız tayfa olmaz”.¹³⁹³

Zərdabi qeyd edirdi ki, son zamanlara qədər Rusiya müsəlmanlarının işi çox yaman olub elm təhsil etmək yolları bağlanmış və milli məktəbxanalar olmamışdır. Zərdabi yazırdı: “Bir tərəfdən

O, “Dil birliyi” məqaləsində isə bildirirdi ki, Rusiya dövlətinə tabe olan müsəlmanların çoxunun etnik mənşəyi türk, dilləri türk dilidir. Amma bu dil ayrı-ayrı yerlərdə müxtəlif şivələrə bölünüb ki, ilk növbədə Rusiya türklərinin dil birliyinə nail olmaq lazımdır. Zərdabi yazır: “Ona görə də bizlərə vacibdir ki, indi vaxt keçməmişdən dil birliyi dalıncan olub bir ümumi dil bina edib, bu ümumi dildə yazıb-oxuyaq ki, gələcəkdə o dil hamının yazıb-

¹³⁹¹ Yenə orada, s.214-215

¹³⁹² Quliyeva Xatirə. Azərbaycan maarifçiliyində fəlsəfi-etik məsələlər (XIX əsrin ikinci yarısı XX əsrin əvvəlləri). Bakı, Elm və təhsil, 2014, s.116

¹³⁹³ Zərdabi Həsən bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Azərənəşr, 1960, s.237

oxumaq dili olsun. Belədə Rusiyada olan türk tayfaları getdikcən bir-birilərinə artıq yaxınlaşıb, birləşməkdən artıq da güclənib tərəqqi etməyə qadir olurlar və qardaşlıqları dəxi möhkəm olur”¹³⁹⁴.

Eyni zamanda, o, 1896-1907-ci illər arasında qələmə aldığı “Böyük sənəd”, “Bürokratiya və siyasi etibarlılıq”, “Kənd xeyrixahları”, “Şərqi Zaqfəziyanın geriliyi” və başqa məqalələrində çar Rusiyasının müstəmləkə siyasətini və onun yerlərdəki əlaltılarını tənqid etmişdir.

Deməli, XIX əsrin ikinci yarısında Qafqaz müsəlmanlarının milli oyanışına, yəni mədəni türkçülüyə və islamçılığa təkan verən H.Zərdabi bu işinin davamı olaraq 1900-cu illərdə Rusiya, o cümlədən Qafqaz türklərinin dil-millət və din-islam birliyi ətrafında birləşməsinə vacib hesab etmişdir. Onun bu dövrdə, milli bir ideoloq kimi Azərbaycan türklərini maarifləndirmək yolu ilə ayrıca bir millət kimi varlığını isbat etməyə və milli birliyinə çalışması, xüsusilə diqqətəlayiqdir.

Bunu, H.Zərdabinin 1907-ci ildə dəfn mərasimi zamanı qəbirüstü nitqlərdə öz əksini tapmış fikirlərdən də görmək olar. Dəfn mərasimində iştirak edən Azərbaycan türkçülüyyətinin ideoloqu, Azərbaycan Cümhuriyyətinin qurucusu Məhəmməd Əmin Rəsulzadə H.Zərdabinin qəbirüstü nitqində onun şəxsiyyətində böyük bir maarifçini, ustadı itirdiklərini demişdir: “İştə bu qoca ədib də həmin camaatın hər dərdinə dərman olan irfan toxumlarını səpmişdir. Həmin bu maarif mücahidi olan piri-rövşənzəməzə xitabən camaatın maarifmənd və mütərəqqi olduğunu özünə məslək tutan “Nicat” maarif cəmiyyəti tərəfindən deyirəm ki, yat, Allah sənə rəhmət eləsin!!!”¹³⁹⁵.

H.Zərdabini milli ideoloq kimi görmüş tanınmış ictimai-siyasi xadim, mütəfəkkir Əlimərdan Topçubaşov da doğru olaraq qeyd edir ki, “Əkinçi”nin yaradılması onun öz xalqına pioner

¹³⁹⁴ Zərdabi H.B. “Dil birliyi” // Azərbaycan publisistikası antologiyası. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007, s.14

¹³⁹⁵ Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri (1903-1909). I cild, - Bakı, 1992, s.151

xidmətinin ən uca zirvəsi olmuşdu. Bununla o, nişanverici və xilasedici bir mayak yaratmışdı: “Bu mayakın parlaq işığı ötən yarım əsrdə öləzimməmişdir. Belə faydalı və ruhlandırıcı işiq mənbəyini ehtiramla yad etmək bütün Azərbaycanın, hər bir azərbaycanlının əxlaqi, vətənpərvərlik borcudur”.¹³⁹⁶ Türko loq alim Əhməd Cəfəroğlunun fikrincə də, XIX əsr Azərbaycan maarifçilərindən milliyyətəpərvər, istiqlaləpərvər H.Zərdabi Azərbaycan türkləri arasında birinci olaraq çarizmin Güney Qafqazda ruslaşdırma siyasətini sezmiş, “Əkinçi” də milləti hüquq və haqq davasına cəlb etməyə çalışmış və uzun illər ağır mücadilələr apararaq buna nail olmuşdur.¹³⁹⁷ Haşım bəy Vəzirovda qeyd edir ki, öz müqəddəs təriqəti və məsləki ilə türklər arasında (“Əkinçi”si, milli teatrı və s. ilə) ilk cığır açan H.Zərdabi bizi düşündürən, bizi ağıladan millətimiz içində ürəyi, dili, məsləki bir millət mücahididir.¹³⁹⁸ Əgər milli mütəfəkkir Firudin bəy Köçərliyə görə, Həsən bəyin əsas xidmətlərindən biri öz həmməzhəblərinin oyanmasına ilk təkan verməsidirsə,¹³⁹⁹ milli şair Mirzə Ələkbər Sabirin fikrincə isə, Zərdabi bütün xalq üçün “mənavi ata” olmuşdur.¹⁴⁰⁰ Siyasi türkçülüynün banisi Yusif Akçura da doğru olaraq qeyd edir ki, türkçülüynün təşəkkülündə H.Zərdabi və onun “Əkinçi” qəzeti mühüm rol oynamışdır: “Həsən bəyin əsil millət tarlasına əkmək istədiyi toxumlar irəliləmə və yenilik toxumlarıdır”.¹⁴⁰¹ H.Zərdabinin tədqiqatçılarından fəlsəfə elmləri doktoru, prof. İzzət Rüstəmovun o fikr ilə razılaşırıq ki, “Zərdabi Azərbaycanda, o cümlədən bütöv Rusiyada, Şərqdə XIX əsr reallıqlarının doğurduğu titanlardan-nəhənglərdən biridir”.¹⁴⁰²

¹³⁹⁶ Topçubaşov Ə. Azərbaycanın mayakı // Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası (2 cildə 1 cild). Bakı, “Elm və təhsil”, 2010, s.119

¹³⁹⁷ Cəfəroğlu Əhməd. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Mütərcim, 2008, s.234

¹³⁹⁸ Vəzirov, Haşım bəy. Həsən bəy Məlikov // Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası (2 cildə 1 cild). Bakı, “Elm və təhsil”, 2010, s.234-235

¹³⁹⁹ Köçərli Firudin bəy. Həsən bəy Məlikov // Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası (2 cildə 1 cild). Bakı, “Elm və təhsil”, 2010, 2010, s.307

¹⁴⁰⁰ Sabir Mirzə Ələkbər. Hophopnamə. İki cildə. II cild. Bakı, 2004, s.169

¹⁴⁰¹ Akçuraoğlu Yusif. Türkçülüynün tarixi. Bakı, Qanun, 2010, s.87

¹⁴⁰² Rüstəmov İzzət. Həsən bəy Zərdabi. Bakı, Turan nəşrlər evi, 2012, s.186

Deməli, Zərdabi hələ Ə.Hüseynzadə, M.Ə.Rəsulzadə, Ə.Ağaoğlu, Ə.Topçubaşov və başqalarından öncə türkçü olmuş, ən azı mədəni türkçülüyə xidmət etmişdir.

Fəlsəfi görüşləri. Zərdabinin fəlsəfi görüşlərinə gəlicə, bu daha çox öz əksini təfəkkürün varlığa, ruhun təbiətə münasibətində tapmışdır. O, kainatın yaranışı, Günəş və Ayın tutulması ilə bağlı formalaşmış dini mövhumat və dini xurafatı tənqid edərkən özünəməxsus şərtlər də vermişdir. Məsələn, Zərdabi də hesab edir ki, Günəş birdən-birə deyil təkamül yolu ilə materiyayı əhatə edən dumanlıqdan ortaya çıxmışdır. O, Günəş sisteminin ortaya çıxması ilə bağlı “Yeni ulduzlar” məqaləsində yazırdı: “Ehtimal ki, elə bir il, hətta elə bir gün olmur ki, ucsuz-bucaqsız kainatın hər hansı bir nöqtəsində günəşlər öz aralarında toqquşaraq, planetləri ilə birlikdə közərməmiş kütlələrə çevrilməsin. Bu zaman onların yerində son dərəcə böyük dumanlıq əmələ gəlir ki, Laplasın məşhur fərziyyəsinə görə, bu dumanlıqdan yeni planet sistemi inkişaf edəcəkdir.”¹⁴⁰³

Zərdabi Günəş sistemi kimi, Yer kürəsinin yaranmasını da təkamül əsasında izah etmiş və onun öz qanunları ilə idarə olunduğuna inanmışdır. Ona görə, Yer kürəsi milyon illər nəticəsində indiki halına gəlib çıxmışdır: “Üləma və hükəmanın əqidəsinə görə Küreyi-ərz əmələ gələndə artıq istidən ərimiş şeylərdən mürəkkəb imiş. Çünki su kimi şeylər havada olanda, su damcısı kimi şəkliində olur, ona görə, o da kürə olub və bu kürə fəzada, yəni dünyaları əhatə edən boşluqda dövr edən zaman bu boşluğun soyuğunda mürur (yavaş-yavaş) ilə üzü qabıq bağlamış. Çünki bu kürənin içində buxar və qeyri-hava qismi şeylər, yəni qazlar olub, onlar o qabığa güc edərək, yarıb xaricə çıxmışlar...”

Küreyi-ərzin ömrü 10-20 min il deyil, bəlkə də 10-20 milyon ildən də ziyadədir. Ona görə bu uzun zamanda qoca Yerin üzündə xeyli təgəyir və təbəddülat vəqə olmuşdur. O yerlərdə ki, çuxurluğu səbəbilə su cəm olub dərya və onun da dibində qat-qat torpaq əmələ gəlmişdir, yanar dağ o yerlərin qatlarını qaldırdığı zaman bu

¹⁴⁰³ Zərdabi H. Yeni ulduzlar. “Kaspi” qəzeti, Bakı, 1901-ci il, №41

qatları da qaldırıb quru yer edib və quru yerlər yatıb çuxurlaşdığına görə onların yerində dəryalar əmələ gəlmişdir. Bu minval ilə yer bir neçə dəfə qalxıb yenə təzədən dərya olmuş və orada təzə torpaq əmələ gəlmişdir... Yer üzündə olan hər bir qatın ömrünü, yəni o qat əmələ gələn zamanın uzunluğunu mülahizə edəndə məlum olur ki, bizim Küreyi-ərz çox qədimdir”.¹⁴⁰⁴

Eyni zamanda, o, materiyanı vahid vücut kimi görmüş, yəni maddi və mənəvi olanların bütünlüyündən çıxış etmişdir. Zərdabiyə görə, materiyada baş verən bütün hadisələr bir-birilə bağlıdır. Ancaq bu bağlılıq Günəş sistemi ilə əlaqədardır, ulduzların düzülüşünə görə deyil. Bir sözlə, bütün kainat vəhdətdədir, ancaq bu vəhdət Ay və ulduzların Yer kürəsinə təsirindən çox Günəş sisteminin tərkib hissəsi olmasına aiddir. Zərdabi yazır: “Bir vaxt insanlar inanmışlar ki, səma cisimləri Yer üzündə həyatın gedişinə bilavasitə təsir edir. Göy cisimlərinin bu təsirlə məşğul olan ayrıca bir elm-astrologiya mövcud idi. Şahzadə nisbət ailələrin bu və ya başqa üzvü dünyaya gələrkən bu elmin xadimləri çağırılardı ki, onlar da göy cisimlərinin bir-birinə nisbətən düzülüşlərini müşahidə edərək yeni doğulmuş uşağın taleyi haqqında nəticə çıxarardılar. Buradan da belə bir məsəl meydana gəlmişdir: filankəs xoşbəxt ulduz altında doğulmuşdur. Lakin dəqiq elmlər astrologiyayı puça çıxartdı: elm Yer üzərində həyati hadisələrin Günəş yaydığı istidən və işıqdan asılılığını sübut edib, digər səma cisimlərinin təsirini kənar etdi və beləliklə, astrologiyayı dəfn edərək bütün Yer üzərində yaşayanlar üçün ümumi qanun olduğunu müəyyən etdi”.¹⁴⁰⁵

Ancaq Zərdabi onu da istisna etmir ki, Günəş, Ay və Yerdə baş verən hadisələr arasında bağlılıq vardır. Belə ki, Günəş və Ayın təsirindən Yer kürəsində dənizlər qalxır, sel daşqınları olur. O yazır: “Küreyi-ərz, Ay, Gün və qeyr ulduzların bir-birlərini ahənrüba kimi çəkib dövr etməyi məlumdur. Ulduzlar Küreyi-

¹⁴⁰⁴ Zərdabi Həsən bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Azərənşr, 1960, s.253-260

¹⁴⁰⁵ Zərdabi H. Ayın fazalarının Yer üzündə üzvi həyata təsiri. “Kaspi” qəzeti, Bakı, 1900-ci il, №137

ərzdən çoz uzaq olduqlarına onların Küreyi-ərzə gücü də azdır. Amma Ay və Gün Küreyi-ərzə yaxındır və gücləri də artıqdır. Onların gücündən Yer üzündə olan hava və su qismi şeylər qalxıb hündür olur. Ay və Gün Yerin üzdəki şeyləri hərə bir tərəfə çəkdiyi vəqtdə o şeylər az qalxır, amma ikisi də bir tərəfə çəkəndə artıq qalxır”.¹⁴⁰⁶

Zərdabi “Ayın fazalarının Yer üzərində üzvi həyata təsiri” məqaləsində isə yazır ki, Yer kürəsi və Ay arasında xüsusilə əlaqə vardır: “Budur 20-ci əsrin ərəfəsində yenidən belə bir sual meydana gəlir: axı, bəlkə də yer üzərində həyat həqiqətən göy cisimlərinin təsirindən tamam azad deyildir. Amma belə şübhə ancaq Ayın üzvi həyata təsiri haqqında yaranmışdır, yəni Ayın öz orbiti üzrə hərəkətinin bioloji əhəmiyyəti bütün elm xadimlərinin diqqətini özünə cəlb etmişdir”.¹⁴⁰⁷ İ.Rüstəmov hesab edir ki, Zərdabi Günəş sisteminin müxtəlif planetləri arasındakı əlaqə və asılılıqdan mühüm materialist nəticələr çıxarmışdır: “Zərdabi Günəş və Ayın tutulması hadisəsinin Günəş, Ay və Yerin bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqəsi və hərəkət qanunları ilə izah edir. O, Günəş sisteminin bu üç böyük üzvünün hərəkət və inkişaf qanunauyğunluqları haqda elmi nəticələrə əsaslanaraq, mövhumatın güclü olduğu bir şəraitdə Ay və Gün tutulmasının ilahi mahiyyəti haqqında uzun müddət şüurlarda kök salmış yanlış təsəvvürlərə zərbə endirir və bu barədə maraqlı mülahizələr söyləyir”.¹⁴⁰⁸

Şüuru materiyanın məhsulu kimi, materiyanın sonra yaranmasına inanan Zərdabının fikrincə, “şüur, hər cür üzvi materiyanın deyil, yüksək dərəcədə təkmilləşmiş canlı materiyanın, insan beyninin məhsuludur”.¹⁴⁰⁹ O, yazır: “İnsanın hər bir hərəkəti və fikir dərəcəti beyin ilədir və beyin başda və bəldə olur və oradan bədənin hər tərəfinə damarları gedir. Necə ki bir maşının hər bir puçi və digircəyi o maşın üçün lazımdır və onsuz maşın işləməz,

¹⁴⁰⁶ Zərdabi H. Torpaq, su və hava. Bakı, 1912-ci il, s.19

¹⁴⁰⁷ Zərdabi H. Ayın fazalarının Yer üzərində üzvi həyata təsiri. “Kaspi” qəzeti, Bakı, 1900-cu il, №137

¹⁴⁰⁸ Rüstəmov İzzət. Həsən bəy Zərdabi. Bakı, Turan nəşrlər evi, 2012, s.186

¹⁴⁰⁹ Yenə orada, s.186

habelə bədənin hər bir əzası ona lazımdır, onsuz bədən iş görməz, yəni tələf olur”.¹⁴¹⁰

Zərdabiyə görə, insan təbiətin məhsulu olduğu üçün, ona məxsus olan şüur ya da beyin onunla birlikdə təkamül prosesi nəticəsində meydana çıxmışdır. Bir sözlə, bu məsələni də daha çox materialistcəsinə izah edən Zərdabinin fikrincə, əvvəlcə cansız materiya, daha sonra şüursuz olan canlı materiya və sonunda da şüurlu canlı materiya təşəkkül tapmışdır. Zərdabi yazır: “Yer üzərində əvvəl nəbatat və heyvanat əmələ gəlmiş... və axırda insan dünyaya gəlmiş, çünki axırını qatın üstə insan və onun kəmiyyətlərinin, ya bir qeyri hissənin şəkli tapılır, ondan irəli əmələ gələn qatların içində insandan heç bir əsər yoxdur”.¹⁴¹¹

“Elmi-heyvanatdan” adlı məqaləsində isə o, yazır ki, bitkilər, heyvanlar və insanlar bir mənşədən törəmişlər. Xüsusilə, heyvanlarla insanlar arasında ümumi oxşarlıqlar vardır. Zərdabi yazır: “İnsanın bədəninin üzvlərindən danışan vaxtda arabir deyirik ki, filan heyvanın filan üzvünə bax. Həqiqət, insan da qeyr heyvanların birisidir... İnsan yemək-içməkdə, nəfəs almaqda, doğub-törəməkdə və qeyridə heyvandır və heyvanlar zümrəsinə daxildir”.¹⁴¹² Ancaq ümumi mənşə etibarilə insanlar heyvanlar aləminə daxil olsalar da, şüur sahibi olmaqlarına və əmək alətlərindən istifadə etmək bacarıqlarına görə, digər canlılardan fərqlənirlər. Xüsusilə, insanın şüurunun meydana gəlməsi nəticəsində, yəni əqlinə görə digər canlılardan fərqli duruma düşmüşlər. Bunu, hələ qədim filosoflar təsdiq edərək yazıblar ki, insan da heyvandır, yalnız əqli olduğuna görə heyvanların padşahıdır. Zərdabi yazır: “İnsan və heyvanların padşahı olmağı xüsusunda deyirmişlər ki, insanın bədəni çılpaq olduğuna heyvanın bədəninə zəifdir, amma insan ağıl ilə parça toxuyub, öz üryan bədəninə paltar tikmək ilə və təmirat bina edib özünü havanın dəyişilməyindən mühafizə etmək ilə öz zəif bədəninə heyvandan

¹⁴¹⁰ Zərdabi H. Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.65

¹⁴¹¹ Zərdabi Həsən bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Azərneşr, 1960, s.260-261

¹⁴¹² Zərdabi H. Elmi-heyvanatdan. “Həyat” qəzeti, Bakı, 1905-ci il, №121

yaxşı saxlayır. İnsanın iti dişi, dırnağı, buynuzu yoxdur, amma ağıl ilə insan ox, bıçaq və qeyr alət qayırib, heyvanatın diş və dırnağından özünü mhafizə edir. İnsanın bədəni düz durmaq səbəbinə onun üçün çabuqluq, yəni yeyin yürümək mümkün deyil, amma at, eşşək və qeyr heyvanları tutub, öyrədib handa bir yeyin heyvana faiq gəlir. Xülasə, insan ağılı artıq olmaq səbəbinə hər bir heyvanata faiq gəlir. Pəs insan heyvanların padşahıdır”.¹⁴¹³

Zərdabi belə bir qənaətə gəlir ki, insanda təkamül nəticəsində ortaya çıxan şüur materiyanın inkişafının ən ali mərhələsidir. Zərdabiyə həsr etdiyi moqrafiyasında onun şüura olan münasibətini şərh edən prof. İzzət Rüstəmovə görə, o, nə idealistlər kimi şüuru qeyri-maddi substansiya olan “ruhun” məhsulu hesab etmiş, nə də şüuru materiyanın forması, üzvi materiyanın məhsulu kimi görmüşdür: “Zərdabi hər iki nöqteyi-nəzərin əsassız olduğunu göstərərək, konkret surətdə sübut edir ki, şüur nə materiyanın bir formasıdır, nə də hər cür üzvi materiyanın məhsuludur. Şüur psixi fəaliyyətin yüksək forması olmaq etibarilə üzvi materiyanın inkişafının çox yüksək məhsulu kimi meydana gəlmişdir. Şüur materiyanın bir forması deyil, onun inikasıdır”.¹⁴¹⁴

Şüurun əmələ gəlməsi, beyin və şüura aid məsələləri izah edərkən Zərdabi yazırdı ki, beyinlə şüurun qarşılıqlı əlaqədə olması şübhəsizdir. Çünki insan beynində baş verən xəstəliklər insanın şüurunda öz təsirini göstərir. Deməli, insanın şüuru xarici aləmlə birbaşa bağlıdır. Məsələn, bədən tələf olanda, şüur da yox olur, yaxud da bədən hansısa maddələr qəbul edəndə şüur da dumanlanır. Zərdabi yazır: “Pəs bizim müsəlmanların tiryək atan, bəng yeyən, şərab içən kəsləri, siz adət elədiyiniz şeylər zəhər imişlər, onlar sizin beyninizi tələf edib, sizi fota verir”.¹⁴¹⁵ Deməli, insan beyninin ən yüksək forması olan şüur daha çox üzvi materiya ilə bağlı olub onun ən ali səviyyəsini təşkil edir ki, burada əməyin də müəyyən rolu olmuşdur.

¹⁴¹³ Zərdabi H. Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.448

¹⁴¹⁴ Rüstəmov İzzət. Həsən bəy Zərdabi. Bakı, Turan nəşrlər evi, 2012, s.109

¹⁴¹⁵ Zərdabi H. Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.65

İnsan idrakının ya da təfəkkürünün xarici aləmi hansı şəkildə dərk etməsi ya da dərk edə bilməməsi məsələsinə gəlincə, Zərdabi hesab edirdi ki, insan şüuru dünyanın dərk olunmasına qadirdir. Çünki ən ali şüura malik olan dünyanı dərk etdiyi üçündür ki, insan müxtəlif elmlər bina edib hər cür kəşflərə nail olurlar. O yazır: “Hərgah diqqət ilə mülahizə edəsən, aşkar olur ki, insan nə ki heyvanata, tamam dünyaya malikdir. Ağıl ilə hər bir şeyin səbəbini axtarıb və bu tövr ilə elmlər bina edib. Su ilə maşınlar, külək ilə dəyirman, su buğu ilə atəş ərradəsi, gəmissi və qeyrə işlədib, hətta göydə olan günün istisi ilə maşınlar bina edir. Pəs ağıl və elm ilə insan tamam dünyanı təsərrüf edə bilir”.¹⁴¹⁶

Zərdabi hesab edirdi ki, ətraf aləmə aid predmet və hadisələr olmasa idi, o zaman insan idrakı da bir işə yaramazdı. Deməli, insan idrakının əsas obyektı ətraf aləmdir ki, məhz onun sayəsində insan şüurunda müxtəlif hislər, yəni duyğu, təsəvvür, qavrayış, mühakimə, anlayış yaranır. O, “Həvasi-xəmsə” məqaləsində yazır: “İnsan ətrafında olan şeyləri və dünya ilə olan münasibətini həvasi-xəmsə (5 duyğu orqanı) vasitəsilə dərk edir. Həvasi-xəmsənin əvvəlcisi qüvveyi-bəsirədir ki, gözlərin vasitəsilə, ikimincisi, qüvveyi-samiədir ki, qulaqların vasitəsilə, üçüncüsü, qüvveyi-şammədir ki, burun vasitəsilə, dördüncüsü, qüvveyi-zaiqədir ki, dil vasitəsilə və beşincisi, qüvveyi-lamisədir ki, bədənin dərisi vasitəsilə dərk olunurlar”.¹⁴¹⁷

Zərdabiyə görə, ətraf aləmin dərk məsələsində nəzəri təfəkkürlə faktlar bir-birini tamamlamalıdır. Yəni insan gözü ilə arzuladığı bir şeyin müqabilində, yalnız konkret bir əşyanı görür və digər əşyalara diqqət etmir. Zərdabi yazır: “Göz onun qabağında olan şeylərin hamısını görməyir. Məhz o şeyi görür, hansını ki, görmək istəyir... baxan adam bircə baxdığı şeyi, yəni o şeyi ki, onun surəti beyin pərdəsinin üstə açıq düşübdür, görür. Məsələn, bir adam üzündə rübənd bir şeyə baxanda, tək o şeyi görür, rübəndin saplarını görməyir və əgər rübəndin saplarını görmək

¹⁴¹⁶ Yəne orada, s.448

¹⁴¹⁷ Zərdabi H.Həvasi-xəmsə. “Həyat” qəzeti, Bakı, 1905-ci il, №110

istəsə və ona baxsa, o qeyr şeyləri görməyir”.¹⁴¹⁸ Zərdabi başqa bir məqaləsində də göstərir ki, bədənin bir yerinə bir iynə batanda insanda hər hansı reaksiya baş verir. Yəni insan bədəninə batmış iynə nəticəsində beynində ona reaksiya verərək, buna qarşı bir vəziyyət alır. Çünki bədənlə baş beyin arasında əlaqə vardır ki, bunun da nəticəsində insan duyğulanır, ağrı hiss edir, iyiləri seçir. Zərdabi yazır: “Bel sümüyünün üstünü açanda ondan cəftəbəcəft beyin damarlarını görmək olur. Onlardan, məsələn, sol qola gedən damarları aralayıb onların hiss damarlarını bıçaq ilə kəssək, ol vaxtdə bu sol qola nəinki sancaq batırsa, hətta bıçaq ilə onu tikə-tikə doğrasaq və ya oda salıb yandırsaq, o qol ağrımaz, yəni onun əlaməti gedib baş beyinə çatmaz ki, ağrını dərk edəsən və əgər o sol qolun hiss damarlarını saxlayıb, hərəkət damarlarını kəssək, ol vaxtdə ona sancağı bir az da batırsa, onun ağrısı gedib baş beyinə çatdığına o ağrı dərk olunur. Amma hökm yolu kəsildiyinə, baş beynin hökmü gedib oraya çata bilmədiyinə o qolu çəkib sancaqdan uzaq etmək olmaz”.¹⁴¹⁹

Ümumiyyətlə, idrak məsələsində Zərdabinin gəldiyi qənaətə görə, dərkətmə sonsuzdur, çünki hər dövrdə alimlər ortaya çıxıb yeni nəzəriyyələr irəli sürürlər və həmin nəzəriyyələr real həyatda reallaşanda insanlar əvvəlki fikirlərini dəyişirlər. Bu da o deməkdir ki, insanın nəzəri idrakı inandırıcı olanda, sonradan onun gerçəkləşməsi də çətin olmur. O yazır: “Zaman keçdikcə elm xadimləri arasında geniş görüş dairəsinə malik elə görkəmli şəxsiyyətlər meydana gəlirlər ki, onlar toplanmış elmi məlumatlara əsaslanaraq öz nəzəriyyələrini söyləyirlər və beləliklə də bütün insanları sanki ayıldırıb ətrafa nəzər salmağa və bu şəxsiyyətlər tərəfindən göstərilmiş yeni yolla, tədqiqat və axtarışların əyrim-üyrüm cığırlarına üz qoymağa məcbur edirlər. bu şəxsiyyətlər elm xadimlərinin rəhbərləridir, onlarsız elm müxtəlif xam materiala yüklənərək həqiqətlərə və biliklərə doğru gedən yolu işıqlandırmaq

¹⁴¹⁸ Yenə orada

¹⁴¹⁹ Zərdabi H.Sümük, ət, beyin. “Həyat” qəzeti, Bakı, 1905-ci il, №111

əvəzinə, onu zülmətə bürüyə bilər”.¹⁴²⁰ İdrakda həqiqət probleminə də toxunan Zərdabiyə görə, həqiqət elə bir şeydir ki, o, ancaq reallığı, faktikliyi, konkretliyi özündə əks etdirməlidir. Əks təqdirdə hər ortaya atılan istənilən müddəa da həqiqət hesab oluna bilər ki, bu da doğru deyildir.

Zərdabinin dünyagörüşündə az da olsa dialektika ünsürləri də görmək mümkündür. Zərdabi irsinin arşadırmaçısı İzzət Rüstəmovə görə, Zərdabi də kortəbii surətdə dialektik təfəkkür tərəfini mənimsəmiş, kainatın inkişafı haqqında özünəməxsus fikirlər söyləmişdir: “Həsən bəy Zərdabi qeyri-üzvi materiyayı inkişaf halında nəzərdən keçirir, həmçinin üzvi materiyanın əmələ gəlib inkişaf etməsi məsələsinə toxunur və onu düzgün həll edir. Zərdabiyə görə üzvi təbiətin inkişafının davamı və bilavasitə onun məhsuludur. Belə bir nöqteyi-nəzər metafizika ilə yanaşı, idealizmə də zərbə idi”.¹⁴²¹ Doğrudan da Zərdabi bir məqaləsində hərəkətin insandan kənarada olub obyektiv xarakter daşmasını yazmışdır. O yazır: “Dünya bir şeydir ki, həmişə dövrən edir və insan bu tövr dünyanın gərdisinə görə gərək habelə öz rəftarını da dəyişdirsin. Necə ki, məsələn deyərlər: “Zəmanə sənə saz olmasa, sən zəmanəyə saz olgunan”. Pəs olmaz ki, dünyadə həmişə bir qaidə ilə rəftar olsun. Bizim zəmanə dəyişilməyi, əlbəttə, hər anlayan kəsə məlumdur və bu tövr zəmanənin dəyişilməyi bizim ilə deyil, həmçinin biz qadir degilik ki, zəmanəni dəyişilməkdən saxlayaq”.¹⁴²² Bu anlamda Zərdabi istisna etmir ki, aləm daim dövrən etsə də, ancaq bir gün Günəş sistemi sönəcək və yeni bir Günəş sistemi yaranacaqdır. Çünki kainatın quruluşu odur ki, daima dəyişiklik olsun, köhnələri yenilər əvəz etsin.¹⁴²³

Zərdabinin dünyagörüşündə **etik və estetik görüşlərdə** mühüm yer tutmuşdur. Zərdabi tutduğu vəzifə və var-dövlətindən asılı olmayaraq insanların yüksək əxlaqa sahib olmasını önəmli

¹⁴²⁰ Zərdabi H. Gələcək haqqında bəd xəbərlər. “Kaspi” qəzeti, Bakı, 1899, №166

¹⁴²¹ Rüstəmov İzzət. Həsən bəy Zərdabi. Bakı, Turan nəşrlər evi, 2012, s.109

¹⁴²² Zərdabi H. Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.24-25

¹⁴²³ Zərdabi H. Yeni ulduzlar. “Kaspi” qəzeti, Bakı, 1901-ci il, №41

hesab etmişdir. Ona görə bir cəmiyyətdə heç kəs heç kəsə qul olmalı deyildir. O yazır: “Əgərçi bizim şəriətimizə görə qulu azad etmək çox böyük savabdır, amma biz bu barədə həm işi gec qanmışıq. Satınalma qulu azad etməyi savab hesab edə-edə, biz öz xahişimiz ilə bir-birimizə qul olmuşuq. Rəiyyət padşaha, övrət kişiyyə, uşaq ataya, nökr ağaya, şagird ustada və qeyrə məgər qul deyil!... Həqiqət, bizlərdə oğul atanın quludur. Məlumdur ki, bizlərdə oğul kimi atanın hüzurunda oturmaq, xörək yemək, danışmaq və qeyrə eyibdir!..”¹⁴²⁴ Ancaq Zərdabinin hesab etməsi ki, uşaqlara bu cür mənfi münasibətin əsasında ata-baba adətləri dayanır, yanılırdı. Çünki Azərbaycan türklərinin ata-baba adətlərində hər bir zamanda, ailədə hər kəsin öz yerinin və hüququnun olması bəllidir. Sadəcə, Zərdabi son dövrlərdə tənəzzülə doğru gedən müsəlman-türk cəmiyyətlərində sonradan ortaya çıxmış gerilikçi “adətləri” nəzərdə tutaraq bu kimi fikirləri ifadə etmişdir. Məhz son dövrlərdə ortaya çıxmış gerilikçi adətləri nəzərə alaraq Zərdabi yazırdı ki, bu cür “adətlərlə” uşaqları təlim-tərbiyə etmək olmaz: “Xülasə, nə qədər qabiliyyətli uşaq olsa, bizim adətlər ilə olunan təlimdən insan ola bilməz. Biz övladın yağısı olub, onun axırına çıxıb, nsaniyyətlikdən uzaq edirik”.¹⁴²⁵

Onun fikrincə, öz uşağına tərbiyə və elm verə bilməyən müsəlman elmlil bir müəllim tapmağa məcburdur ki, ancaq müsəlmanlar arasında isə bu cür müəllimlər yoxdur. Bu baxımdan müsəlman uşaqlarının tərbiyə və təhsil almaq məsələsi Zərdabini daim narahat etmiş, millətsevərləri yeni tipli məktələr açmağa səsləmişdir: “Pəs millət, dövlət qeyrəti çəkən qardaşlar gərək xəyalat və qəvaidi-mövhuməni kənara qoyub başariq və qüvvə sahibləri əsbab, alati-tərəqqiyyət və məktəbxanalar bina edib maşın və ustadlar gətirib və ətraflı qaideyi-ülum ilə tərbiyə etsinlər, ta kəm-kəm baxəbər olub öz məəşi-əbdanına lazım olan işləri əmələ gətirsinlər. Axır, insaf, təfəkkür yaxşıdır: laməhalə bunu mülahizə etmək ki, haçanacan sair millətlərə möhtac olaq, bizim Quran və

¹⁴²⁴ Zərdabi H. Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.418-419

¹⁴²⁵ Yenə orada, s.419

kitablarımız xarici kağızlarında yazılsın və bizim əfal və cavanlar bıkar, bielm, bitərbiyyət olub əksəri əcamirü ovbaşlar ilə papağın kəc qoyub küçələrdə yar-yar oxuyub gəzsinlər?”¹⁴²⁶

Deməli, uşaqlara bu cür gerilikçi “adətlərlə” münasibətin bəslənməsi onların əxlaqına mənfi təsir göstərir. Ona görə də, o, uşaqlara və qadınlara yuxarıdan aşağı baxılmasını qətiyyənlə qəbul etmir, yeni məktəblər inşa edib, orada onlara təlim-tərbiyə verilməsini diləyirdi. Onun fikrincə, uşaqların, xüsusilə də qadınların bir cəmiyyətdə aşağılanması, bütövlükdə həmin cəmiyyətin özünə ən ağır zərbədir. Ancaq bu məsələdə də Zərdabi Avropa alimlərinin ifrat dərəcədə ortaya atılmış mülahizələrinə əsaslanaraq qədim dövrlərdən indiyədək qadınların daim aşağılandığına inanmışdır: “Məsələn, bizlərdə olan qız götürüb qaçmaq və övrəti qul kimi və ya bir şey kimi özünə təəllüq hesab etmək adətinin necə əmələ gəlməyini hükəma belə bəyan edir: Keçmişdə kəbin olmayıb. Hər camaatın övrətləri ol camaatın kişilərinin olub. Belədə bir kişi bir övrət məxsusi onun olmağını istəyəndə labüd qalıb onu qeyr camaatdan oğrulaıyıb: yəni kəbinin əsli övrət oğrulamaqdan əmələ gəlib. Və bir də keçmişdə qeyr tayfadan oğrulan, yəni əsr olan kəslər qul hesab olunub. Bu səbəblərə çox kəs indiyəcən övrəti götürüb qaçır ki, onu əsir edirəm və ondan sonra onu özünə qul hesab edir ki, guya əsir edibdir”¹⁴²⁷.

Qadınlara qul kimi baxılmasının hər hansı cəmiyyətdə başucalığı gətirmədiyini inanan Zərdabiyə görə, onların savadlanmasına çalışaraq cəmiyyətdəki yerlərini doğru müəyyənləşdirmək lazımdır. Çünki qadınlar savadsız qalarsa, o zaman kişilərin savadlı olmasının çox da əhəmiyyəti olmur. Buna nümunə kimi Osmanlı dövlətini göstərən Zərdabi yazır ki, bu dövlətin məktəblərində yalnız oğlanlar oxuyurlar və qadın tayfası elmdən xəbərsizdir: “Ancaq tərbiyyətin binası ana ilədir, uşaq 7-8 yaşına gəlincə ona ana tərbiyyət edir, ona görə qadın tayfası tərbiyyətsiz qaldığına, Osmanlı

¹⁴²⁶Yenə orada, s.172

¹⁴²⁷Yenə orada, s.463

dövlətinin kişilərə elm öyrətməyindən ol qədər xeyir olmur”.¹⁴²⁸

Zərdabi insan əxlaqının formalaşmasında əməyin, zəhmətin rolunu da yüksək dəyərləndirmişdir. Azərbaycan Türk aydınına görə, qədim dövrlərdə bəzi millətlərdə əməklə məşğul olmaq doğru hesab edilməyib, öz işlərini qullara gördürsələr də, bütövlükdə əməyin insan həyatının tarixində yeri çox böyük olmuşdur. Bu anlamda indinin özündə də bir çoxlarının, o cümlədən gənclərin əməyə xor baxmasına Zərdabi dözə bilmirdi: “Küçələrdə cavanlarımız ya papağını əyri qoyub ay balam, ay balam çağırır, ya bir-birinə yaman deyir, meydanlarda kimi dərviş nağılına qulaq asır, kimi xoruz, kimi qoç döyüşdürür. Xülasə, heç bir həvəs ilə zəhmət çəkən yoxdur, hamı ya tənbellik edib işdən qaçırıq, ya bیکar oturub Allahdan buyruq deyirik.. Pəs qardaşlar, zəhmətinizi artırın ki, bekarlıq və tənbellik insan üçün zəhərdir”.¹⁴²⁹

Zərdabinin etik görüşlərində vətən və millət əxlaqı, yəni vətən və millət üçün təmännasız çalışmaq əxlaqı ən yüksək səviyyədə təzahür etmişdir.

Zərdabinin estetik görüşləri isə, ədəbiyyat və incəsənətin müxtəlif siniflərin mənafeyində hansı şəkildə öz əksini tapması məsələləri ilə bağlı olmuşdur. Bununla bağlı zərdabşünas İ.Rüstəmov yazır: “Zərdabi hakim sinfin istək və arzularını, onların zövqlərini ifadə edən ədəbiyyat və incəsənəti zəhmətkeş xalqın mənafeyini müdafiə edən, köhnə cəmiyyətin çirkinliklərini açıb göstərən, mövcud quruluşa itthamnamə oxuyan və xalqa azadlıq yolu göstərməyə çalışan ədəbiyyat və incəsənətlə qarışdırmamışdır. Dövrün tələbatını, xalqın ehtiyaclarını əks etdirməyən ədəbiyyatı Zərdabi olduqca pisləmişdir. O, şairləri və yazıçıları zamanın tələblərinə uyğun olaraq iş görməyə çağıraraq, qeyd edirdi ki, şairlər, yazıçılar, rəssamlar, xalqın ehtiyaclarını əks etdirən, xalqa edilən zülmələri göstərən şeirlər, əsərlər yazmalı, xalqı maarifləndirməli və mübarizəyə çağırmalıdır”.¹⁴³⁰ Zərdabinin

¹⁴²⁸ Yenə orada, s.227

¹⁴²⁹ Yenə orada, s.410

¹⁴³⁰ Rüstəmov İzzət. Həsən bəy Zərdabi. Bakı, Turan nəşrlər evi, 2012, s.162

estetik görüşləri müxtəlif məqalələrində, o cümlədən “Əkinçi”də qələmə aldığı yazılarında və “Türk nəğmələrinin məcmuəsi” (1900) adlı kitabçasında öz əksini tapmışdır.

Ümumiyyətlə, Zərdabinin dünyagörüşündə dini-fəlsəfi və istimai-siyasi məsələlər xüsusi çəkisi ilə seçilmişdir. Belə ki, Zərdabi İslam-Şərq-Türk mədəniyyətinin və fəlsəfəsinin əsas mahiyyətindən uzaqlaşmadan, eyni zamanda Qərbin mütərəqqi cəhətlərinin mənimsənilməsinin vacibliyini də dərk etmişdir. Bu anlamda hələ, “Əkinçi” qəzetində dini elmlərlə yanaşı dünyəvi elmlərin də öyrənilməsinin zəruriliyini müzakirə obyektinə çevirən Zərdabinin bununla yanaşı, müsəlman xalqları arasında ən azından mənəvi anlamda birliyin olmasını diləməsi də diqqətəlayiqdir. Bizcə, Zərdabi də Əfqani kimi, İslam birliyindən bəhs edərkən burada daha çox müsəlman xalqlarının antiislam, antitürk, antiinsani mövqedə dayanan qüvvələrə qarşı özünümüdafiə hərəkatını başa düşmüşdür. Həmin dövrdə, müsəlman xalqlarında milli özünüdərkədən çox dini hissiyyat güclü olduğu, eyni zamanda milli özünüdərkində Qərbsayağı formada reallaşması ortada olduğu halda Zərdabinin mənəvi mahiyyətli bir islam birliyini arzulaması təbii idi. Ancaq Zərdabi də yaxşı anlayırdı ki, hər hansı müsəlman xalqı milli mədəniyyətinə sahib çıxmadığı təqdirdə, kor-koranə islam birliyi də mənasızdır.

Məhz belə bir şəraitdə, istər-istəməz Qərb mədəniyyətindən də yararlanmağın əhəmiyyətini anlayan Zərdabi ancaq bunun kor-təbii şəkildə deyil, əsasən milli-dini dəyərlərimizə zidd olmayacağı formada həyata keçirilməsinin tərəfdarı olmuşdur. Bizcə, müəyyən məqamlarda Zərdabinin milli-dini adət-ənənələri köhnəlmiş hesab etməsi yanlış olsa da, bütövlükdə o da, Əfqani kimi İslam-Şərq-Türk mədəniyyətinin türk xalqlarının həyatındakı rolunu doğru görə bilmişdir. Hər halda o, ömrünün son çağlarında milli varlığın ifadəsi baxımından dil birliyini (Türk birliyi) və din birliyini (İslam birliyin) açıq şəkildə müdafiə etmişdir. Bu o demək idi ki, Zərdabi hər hansı müsəlman xalqının, o cümlədən müsəlman türk xalqının milli varlığında dil və din birliyini çox zəruri hesab etmişdir.

Üstəlik, milli-dini məsələlərə baxışda Qərb mədəniyyətinin məqsəd deyil, vasitə olmasını da yaxşıca anlamışdır.

Onun fəlsəfi, etik və estetik görüşləri isə daha çox təfəkkürün varlığa ruhun təbiətə, idrak məsələlərinə və dialektik metodlara münasibətdə öz əksini tapmışdır. Türk mütəfəkkiri bu məsələlərə bəzən materialist, bəzən də idealist şəkildə yanaşaraq özünəməxsus fikirlər ifadə etmişdir. Bütün hallarda Zərdabının ictimai fikirləri ilə yanaşı fəlsəfi görüşlərinin də Azərbaycan Türk fəlsəfə tarixində mühüm yet tutduğuna inanırıq. Çünki Zərdabi ictimai görüşlərində olduğu kimi, fəlsəfi baxışlarında da dəyərli fikirləri ilə milli fəlsəfi fikir tariximizə öz damğasını vura bilmişdir.

SEYİD ƏZİM ŞİRVANI

Həyat və yaradıcılığı. XIX yüzildə yaşamış Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Seyid Əzim Şirvani (1835-1888) 1835-ci ildə Şamaxıda ruhani ailəsində anadan olmuşdur. Uşaqlıq illərini ana babası Molla Hüseynin himayəsində Qafqazın Yaqsay kəndində keçirən, burada mədrəsədə dini təhsil almaqla yanaşı türk, ərəb və fars dillərini öyrənən Seyid Əzim 1853-cü ildə yenidən Şamaxıya qayıtmışdır. 1855-1858-ci illərdə Bağdad, Şam, Məkkə, Mədinə, Qahirə, Hələb, Təbriz, İsfahan və digər Yaxın Şərq şəhərlərini həm elmini artırmaq, həm səyahət etmək məqsədilə gəzib-dolaşan Seyid Əzim təxminən 1859-cu ilin başlarında Şamaxıya qayıdıraq cəhalətə, avamlığa qarşı çətin bir mübarizəyə başlamışdır.

Məhz cəhalətə qarşı mübarizə aparıb millətinə işıqlı yol göstərmək uğrunda mübarizə aparən Seyid Əzim 1874-cü ildə Şamaxıda fəaliyyətə başlayan yarı mülki, yarı ruhani məktəbdə fars və türk (Azərbaycan) dili müəllimi təyin olunmuş, eyni zamanda 1877-ci ildən Şamaxı şəhər məktəbində də dərs vermişdir.

O, 1879-cu ildə siyasi cəhətdən şübhəli hesab edilərək müəllim vəzifəsindən uzaqlaşdırılsa da, bu uzun sürməmişdir. Şair Tiflisə gedib müfəviq orqanlara şikayət etməklə öz yerinə bərpa olunmuşdur. O, 1888-ci il mayın 20-də müəmmalı şəkildə ölmüşdür.¹⁴³¹

Seyid Əzimin başlıca əsərləri aşağıdakılardır: “Təzkirə”, “Divani-türki”, “Rəbiül-ətfal”, “Tacül-kütub” və b.

İctimai-maarifçi görüşləri. Bizcə, S.Ə.Şirvaninin dünyagörüşündə dini və ictimai maarifçilik görüşləri bir yerdə şərh olunmalıdır. Qeyd edək ki, o bir tərəfdən maarifçiliyin əhəmiyyətindən bəhs edir, digər tərəfdən əhalinin maariflənməsinin türk dilində yazılan kitablarda öz əksini tapmasının vacibliyi göstərirdi. Bu anlamda o, Zərdabiyə göndərdiyi məktublarının birində məktəblərdə türk dilində şəriət dərslərinin olmadığını və

¹⁴³¹ Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, 4-cü cild. Bakı, Elm, 2011, s.542-548

bu dildə bir kitab yazdığını bildirmişdir: “Bizim məktəblərdə oxumağa türki dilində uşaqlar üçün şəriət kitabları yoxdur. Mən bir müxtəsər türki dilində “Zakon-bojiy” kitabı yazmışam”.¹⁴³² Başqa bir məktubunda isə Şirvani Zərdabiyə yazır ki, “...öz türki lisanımızda çox asan ibarələrlə bir türki kitab nəzm etmişəm”.¹⁴³³ Eyni zamanda türk dilinin qədimliyi ilə öyünən S.Ə.Şirvani, “Əkinçi”nin nəşri ilə əlaqədar onu belə tərif etmişdir:

*Neçə müddətdi ki, Həsənbəyi-zar,
Hüsni-tədbir ilə o fəxri-kibar,
Öz qədimi lisanımızda haman,
Qəzetə çapını edib ünvan.*¹⁴³⁴

Deməli, Türk dilində maarifləndirmənin vacibliyini önə çəkən S.Əzim elə doğma dilində də Qafqaz, o cümlədən Azərbaycan türklərinin cəhalətinin, avamlığının səbəblərini izah etməyə çalışmışdır. S.Əzim yazırdı:

*Nə səbəbdən zəlilü xar olduq,
Ərzəli-xəlqi-ruzigar olduq?
Gər öziün tapsan, ey vəfa kanı,
Sənə qurban bu Seyyidin canı!*¹⁴³⁵

Onun fikrincə, Qafqaz, o cümlədən Azərbaycan türklərinin başqa millətlərdən geridə qalmasının səbəbi isə islam dini deyil, müsəlmanların-türklərin özlərinin millət qeyrəti çəkməmələridir. Kimsə naxoş olanda onun dərдинə dərman axtarıldığını bildirən Şirvaniyə görə, Qafqaz müsəlmanları məhz riyakar ruhanilərin də oyunlarına gələrək öz nadanlıqları üzündən tərəqqidən uzaq qalıblar. Şirvani yazır:

*İndi naxoşdu-milləti-islam,
Ona lazımdır eyləmək əncam.
Dərdimizdir bu dərdi-nadanlıq-
Ki, tutubdur bizi pərişanlıq.*

¹⁴³² Şirvani Seyid Əzim. Seçilmiş əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.125

¹⁴³³ Yənə orada, s.128

¹⁴³⁴ Yənə orada, s.60

¹⁴³⁵ Yənə orada, 2005, s.67

*Qeyrilər etdilər tərəqqiyə-tam,
Qaldı zillətdə firqeyi-islam.¹⁴³⁶*

S.Ə.Şirvani müsəlmanların günü-gündən zəlil olub “naxoş”lamalarının səbəbini yalnız onlarda “millət qeyrətinin” az olmasında deyil, həm də onların savadsızlıqlarında görürdü. Elm və tərbiyə əldə etməyin faydasını dəfələrlə qeyd edən, tərəqqinin ancaq elmə bağlı olduğunu söyləyən ziyalıya görə, elm təkcə müsəlman uşaqlarına öyrədilən “Nəhv” və “Sərf”, “Gülüstən”, “Bustan”, “Leyli və Məcnun”, “Vəsfi-badəfuruş” və bu kimi digər kitablardan ibarət deyil. Onun fikrincə, bu baxımdan müsəlmanlar arasında elmi kimdən öyrənməyin və hansı elmləri öyrənməyin özü də problemdir. Şirvani yazır:

*Hansı məktəbdə fəvci-ətfali,
Hansı bir elmdən edək hali?
Məktəbi-tibb, ya ki hikmətdən?
Ya ki hərbiyyə, ya ki hirfətdən?¹⁴³⁷*

S.Ə.Şirvani müsəlmanların ağır günə düşmələrinin səbəbini H.Zərdabi kimi başa düşsə də, bütün bunlardan çıxış yollarını göstərəkən ümumi tezislərdən çıxış etmişdir. Şirvaniyə elə gəlmişdir ki, əgər islama, şəriət qanunlarına olduğu kimi əməl edilərsə və bu dövrdə Avropada da geniş yayılan mütərəqqi ideyalar – yeni üsullu məktəblər, qəzetlər yaranarsa, dünyəvi elmlər öyrənilərsə onda İlam xalqları, o cümlədən Qaqfaz türkləri də inkişafa qədəm qoyacaqlar. Bu baxımdan müsəlmanların cəhəldən, avamlıqdan qurtarıb inkişaf etməsi yollarından birini yeni tipli məktəblərin açılmasında görən S.Ə.Şirvani bu işin başlıca iştirakçılarında biri olmuşdur. Bu məsələdə ona H.Zərdabinin, eləcə də “Əkinçi” qəzetində irəli sürülən Türk, İslam və Qərb ideyalarının güclü təsiri olmuşdur. Belə ki, Şirvani Şamaxıda açılan yeni tipli məktəbdə Zərdabinin ən azı mənəvi əməyinin olmasını etiraf edirdi.¹⁴³⁸

¹⁴³⁶ Yenə orada, s.117-118

¹⁴³⁷ Yenə orada, s.123

¹⁴³⁸ Yenə orada, s.132

S.Ə.Şirvaniyə görə, yeni məktəblərdə dini elmlərlə yanaşı, dünyəvi elmlər də öyrədilməlidir. Lakin müsəlmanlar arasından dünyəvi məktəbin və qəzetin əleyhinə olanlar da var idi: müsəlmanlar uşaqlarını nə məktəbə qoyurlar, nə də qəzet oxuyurdular. Başqa müsəlmanlara örnək olmaq məqsədi ilə Şirvani oğlunu Şamaxıda açılan yeni məktəbə qoyduğuna görə xalqın məzəmməti ilə qarşılaşır. Bu zaman oğluna xitabən o, yazır:

*Demirəm rus, ya müsəlman ol,
Hər nə olsan get, əhli-ürfan ol!*¹⁴³⁹

Eyni zamanda Şirvaninin soydaşları yeni məktəbə qarşı çıxdıqları kimi, qəzetin də əleyhinə idilər. S.Əzim isə hər iki halda Zərdabının tərəfini saxlayaraq dünyəvi məktəbin və qəzetin zamanənin tələbi olduğunu müsəlmanlara anlatmağa çalışır və qeyd edirdi ki, burada şəriətə zidd heç nə yoxdur. H.Zərdabini “millətin xeyrixahı” adlandıran S.Ə.Şirvanidə millət təəssübkeşliyinin yaranmasında onun böyük rolu olmuşdur. Zərdabının Qafqazda ilk dəfə türkcə qəzet çıxarmasını böyük bir yenilik hesab edən S.Ə.Şirvani “Əkinçi”nin yaranmasını mühüm hadisə kimi dəyərləndirirdi.¹⁴⁴⁰

Yeni tipli məktəb və qəzetlərlə yanaşı, Qərbdə mövcud olan dünyəvi elmlərin Qafqazda yayılmasını da təbliğ edən S.Əzim qeyd edir ki, artıq bütün dünya oyanıb, işlər sahmana düşüb. Ancaq “İslam milləti”nə gəlinə, vəziyyətin tamamilə əksinə olduğuun etiraf edən ziyalının fikrinə görə, biz babalarımızda nə görmüşüksə hələ ona əməl edirik. Artıq avropalılar Ay, Günəşin nədən tutulmasını, zəlzələnin nədən baş verdiyini bildiyi halda, müsəlmanlar hələ də xürafat içindədirlər və elmə inananlar kafir adlandırılır. Şirvani dindaşlarını inandırmağa çalışırdı ki, burada heç bir küfr yoxdur:

*Bixəbər olmuşuq şəriətdən,
Başımız çıxmır elmi-hikmətdən.*¹⁴⁴¹

¹⁴³⁹ Yenə orada, s.129

¹⁴⁴⁰ Yenə orada, s.57

¹⁴⁴¹ Yenə orada, s.119

Onun fikrincə, bu gün Avropanın kəşf etdiyi bir çox ixtiralar Quranda da öz əksini tapmışdır. Sadəcə, indiyə qədər din başçıları Quranı xalqa olduğu kimi çatdırmayıblar. S.Ə.Şirvani həmin ruhaniləri nəzərdə tutaraq yazır:

*Hanı islam üçün sərəncamın?
Yerə girsin o müctəhid namın!
Söylədin teleqramı elmi-bəlis-
Ki, onu ixtira edib iblis.
Kari-şeytan dedin dəmir yolunu,
Xəlqə etdin hərəm Dum pulunu.
Xaçpərəstlər təmam düşdü qabaq,
Tökülüb dalda qaldıq, ay sarsaq!
Aldı əhli-kitab dünyanı,
Şərh edirsən sən indi Quranı?!
Əhli-islam oldu xarü zəlil,
Baisi sənsən, ey imami cəlil!
Sən bizi nəfə etmədin vasil,
Barı qoy özgə elm edək hasil.
Bizi bəsdir bu qədər aldatdın,
Dini dinarə hər zaman satdın.¹⁴⁴²*

O güman edirdi ki, əgər müsəlmanlar dünyəvi elmləri öyrənsələr, Quranın mütərəqqi din olduğunu daha yaxından anlamış olarlar. Bu baxımdan S.Əzim müsəlmanları dini elmlərlə bərabər coğrafiya, etika, tarix və bu kimi dünyəvi elmləri də öyrənməyə dəvət edirdi. O, ümidini üzür və islam millətlərinin də bir gün oyanacağına inanırdı. Onun fikrincə, bunun üçün köhnə dünya ilə vidalaşmaq və yeni dünyaya daxil olmaq lazımdır:

Gətirmək tazə üsluba gərəkdir köhnə dünyanı.¹⁴⁴³

Deməli, o, Qərb mədəniyyətinin bəzi cəhətlərini təqdir etməklə yanaşı, ümumilikdə nicat yolunu İslam mədəniyyətindən, Türk mənəviyyatından kənarda axtarmağı mənasız görmüş, bu mənada orta q mövqedən çıxış etməyə cəhd göstərmişdir. Hər halda

¹⁴⁴² Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri.Üç cilddə.III cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.44

¹⁴⁴³ Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri.Üç cilddə.II cild. Bakı,Avrasiya Press, 2005, s.197

Şirvani Bakıxanov kimi Qərb mədəniyyətindən tamamilə kənar da durmasa da, Axundzadə kimi də İslam-Türk mədəniyyətindən birdəfəlik əl çəkməyi də doğru hesab etməmiş, bu anlamda Zərdəbinin yoluna yaxın orta bir yol izləmişdir.

Dini-fəlsəfi görüşləri. S.Ə.Şirvaninin dini-fəlsəfi görüşlərinin əsasını Qurani-Kərim və hədislər təşkil etsə də, o yenilikçi bir müsəlman-türk mütəfəkkiri idi. Şirvani islam qanunları əsasında dövründə baş verən cəhaləti açıq şəkildə tənqid edir və millətin inkişafı naminə şəriətdən, peyğəmbərin hədislərindən uyğun misallar gətirirdi. Bir sözlə, S.Ə.Şirvani bir tərəfdən Quranla, o biri tərəfdən isə yenilikçi düşüncələrlə millətinin oyanışına xidmət göstərməyə çalışmışdır.

Seyid Əzimin İslam dininə, İslam fəlsəfəsinə bağlılığı daha çox özünü Qurana, Məhəmməd Peyğəmbərə (s.), Həzrət Əliyə (ə) və Əhli-beytə olan sevgisində büruzə vermişdir. O, Qurani-Kərimin müstəsnalığı ilə bağlı yazırdı:

*Gərçi mənası qeyri-asandır,
Kağızı, xətti, cildi Qurandır.
Harada görsən kəlami-sübhani,
Öpübən qoy göz üstünə ani.
Möcüzi-həqdü batını zahir,
Məss etməz məgər onu tahir?¹⁴⁴⁴*

Seyid Əzim “Peyğəmbərin tərifi” şeirində isə, Məhəmməd Peyğəmbərə olan sevgisini belə ifadə etmişdir:

*Dəxi yüz töhfeyi-səlatü səlam,
Nə qədər var bu gərdişi-əcram,
Olsun ol şəxsə kim, müəyyəddir,
Ənbiya sərvari Məhəmməddir.
“Qabəqövseyin” bəzminin şahı,
“Fətədəlla” süpehrinin mahi.
“Vəzzüha” vəsfi-mahi-rüxsari,
Rəmzi-“Vəleyl” zülfünün tari.*

¹⁴⁴⁴ Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri.Üç cildə.III cild.Bakı,Avrasiya Press, 2005, s.109

*Ol ki, nələyni vermiş ərsə rəvac,
Ənbiya cümlə feyzinə möhtac.
Zatına yox zəmanə içrə nəzir,
Mehdiyü hadiyü bəşirü nəzir –
Kim, odur şəmsi-Yəsribü Bətha,
Şəbi-dacə cəmalı verdi ziya.
Mümkəşəf ondan oldu sübhi-əzəl,
Münxəsəf ondan oldu Latü Cəsəl.
Odur ecazə mənbəyi-mütləq,
Barmağından qəməl olub münşəq.
Ona Qurani möcüzi-baqi –
Ki, qoyub aciz əhli-əfaqi.
Gərçi ümmidi zahir ol mövla,
Leyk oldu müəllimi-əsmə.
İlləti-mayəkünü məniyi-ün,
Mənbəyi-çəşməsari-elmi-lədün.
Sirri-tövhidü nəfsi-sərməddir,
Əhədü Əhmədü Məhəmmədir.¹⁴⁴⁵*

Hətta, Seyid Əzim arzulayırdı ki, Allah sonuncu peyğəmbəri gərək türklərdən seçərdi və Quran da türk dilində olardı:

*Çün Mühəmməd ərəbdən etdi zühur,
Öz lisanında qıldı həq məmur.
Türkdən göndərəydi gər ani,
Türki dildə olurdu “Qurani.”¹⁴⁴⁶*

Başqa bir şeirində isə, mütəfəkkir Peyğəmbərin Allah tərəfindən elçi seçilməsinin səbəblərini izah etməyə çalışır:

*Axiri-həccini çün Xatmi-rəsul etdi təمام,
Azimi-Yəsrib olub Əhmədi-Məhmud məqam,
Ol şəhə-Xümmi-qədir üzrə olundu ilham,
Gəldi Cibril ki, ey sər vəri-səyyarə məqam,
Sənə göndərdi salam iyzədi-qəhhar bu gün.*

¹⁴⁴⁵ Yenə orada, s.10

¹⁴⁴⁶ Yenə orada, s.10

*Sən gərəkdir edəsən Xümmi-qədir üzrə nüzul,
Göftgü eyləməsin zümreyi-əshab fuzul,
Bəs gərək zahir ola mərtəbeyi-zövci-Bətul,
Olacaqdır o şəhin ziddi “zəlumən və cəhul”,
Açılır aləmə məxfi olan əsrar bu gün.¹⁴⁴⁷*

Ya da:

*Məhəmməd nuri zahir oldu gün tək kainat içrə,
Ziyalansın gözüm kim, aləmə nuri ziya gəldi.¹⁴⁴⁸*

Deməli, Peyğəmbərin bu dünyaya gəlməsi və elçi olaraq Allah tərəfindən seçilməsinin böyük bir anlamı vardır. Seyid Əzimə görə, Peyğəmbərin kainat içində “nuri zahir” olmasından tutmuş Quranı müsəlmanlara çatdırması Allahın miqyasa sığmaz lütfü ilə bağlıdır. Eyni zamanda, Peyğəmbər yalnız dövrünün cahillərini doğru yola çəkməmiş, həm də gələcək də baş verə biləcək dəhşətlərdən insanları xəbərdar etmişdir. Şirvani yazır:

*Ari, ari, cənab pyeğəmbər
Bu hədisi veribdi xəlqə xəbər –
Ki: “Gəlir bir zamani-tülü təvil
Əhli-islam olursa xarü zəlil,
Tutar ol vəqt küfr dünyanı,
Xar edir çərx əhli-iymanı.
Nə ki cühhal, bəlkə alimlər
Dinimi, şərimi bəyənməzlər”.
Sədəqə, sədəqə rəsulüllah.
Bu haman əsrdir bil, ey gümrahı!¹⁴⁴⁹*

Peyğəmbərdən sonra Həzrət Əlini İslam yolunda özünə rəhbər kimi qəbul edən şair-filosof yazırdı ki, kim onun yoluyla gedirsə nicat da tapacaqdır. Çünki peyğəmbərin yolunu ondan sonra doğru davam etdirən Həzrət Əli və onun ardıcılıarı olmuşdur. Şirvani yazırdı:

¹⁴⁴⁷ Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.8

¹⁴⁴⁸ Yenə orada, 2005, s.72

¹⁴⁴⁹ Yenə orada, s.185

*Uyma zəntəblərə, tut şahi-Mərdan yolunu,
Ələ al sağəri-mey, məşrəbi-mərdanədi bu.*¹⁴⁵⁰

Ya da:

*Gər zati-həqqi bulmaq dilərsən,
Əğyarı tərək et, tap Mürtəzani.*

*Aləmdə yoxdur bir ondan özgə,
Əhvəl degidlin bir görsən ani.*

*Zati-Məhəmməd zati Əlidir,
İki bədəndə bir bil o canı.*¹⁴⁵¹

Ancaq Seyid Əzimin “şiəliyi” mənəvi anlam daşdığı üçün sünnilərə qarşı heç bir düşmənçilik münasibəti bəsləməmişdir. Sadəcə, o inanırdı ki, Xilafətin ilk rəhbərlərinin hər hansı günahları olubsa Allaha qarşısında cəzalarını alacaqlar:

*Mən özüm şiəyəm, budur sifətim,
Leyk əshabə yox müxalifətim.
Gər Əbubəkrlə Ömər, Osman
Zülm ediblərsə, Həqq edər divan.*¹⁴⁵²

Ümumiyyətlə, Şirvaniyə görə müsəlmanların çoxu elm öyrənmək, millət qeyrəti çəkmək əvəzinə, İslam dininə aid müxtəlif məzhəblərə üz tutublar ki, bu da doğru deyildir. Bu baxımdan S.Ə.Şirvani müsəlmanların geriliyinin səbəblərindən bir kimi də dini məzhəbləri, xüsusilə sünni və şiə məsələsini göstərdirdi:

*Şiəmiz sünniyə edər töhmət,
Sünnimiz şiadən edər qeybət.
Bizi puç etdi şiə, sünni sözü,
Əhli-islamın oldu kor gözü.
Bizə sairlər eyləyir töhmət,
Çün tərəqqi edibdir hər millət.*¹⁴⁵³

Çox təəssüflər olsun ki, hələ o vaxt erməniləri, gürcüləri və

¹⁴⁵⁰ Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri.Üç cilddə. I cild. Bakı,Avrasiya Press, 2005, s.267

¹⁴⁵¹ Yenə orada, 2005, s.337

¹⁴⁵² Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri.Üç cilddə.III cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.18

¹⁴⁵³ Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri.Üç cilddə.II cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005,s.118

başqa xalqları millət adlandırıb öz adı ilə çağırdığımız halda, eyni bir xalqı dini məzhəbə görə bir-birindən ayırıb sünni və şiə kimi, ən yaxşı halda müsəlman milləti olaraq qələmə alıb, bir-birinə qarşı qoymuşuq. S.Ə.Şirvani də millətinin ziyalı oğlu kimi, sünni-şiə məsələsinə son qoyulmasının vacibliyini dərk etmiş və başqa xalqlar kimi tərəqqi etməyin zamanının gəldiyini yazmışdır.

Seyid Əzimin dini-fəlsəfi baxışlarında İslam dininə aid ayin və mərasimlərdəki əlavələrin də tənqidi xüsusi yer tutur. Bu mənada, onun İslamın böyük cəfəkeşlərindən hesab olunan İmam Hüseyin (ə) qətli məsələsi ilə bağlı məhərrəmlikdə həyat keçirilən təziyədarlığa, xüsusilə Aşura gününə münasibəti bir çox müasirləri ilə müqayisədə fərqli olmuşdur. Seyid Əzim ilk növbədə, İmam Hüseyin (ə) qətlinin müəyyən bir çərçivədə məhdudlaşdırılıb fanatikcəsinə qeyd edilməsinin əleyhinə çıxmışdır. S.Ə.Şirvaniyə görə, İslamda belə bir hökm yoxdur ki, baş çarpmaq, qan tökmək lazımdır. Onun fikrincə, əgər məhərrəmlikdə müsəlmanların özlərinin qanlarını tökməsi ilə bağlı müddəa olsaydı, ilk növbədə buna tanınmış din alimləri ya da imamlar özləri əməl edərdilər:

*Heç eşitdinmi çapıb başını imami-Cəfər?
Ya ki Museyyi Riza, Əskəriyyə-xəstəcigar,
Bizdən onlar məgər öz cəddini az istərlər?
Niyə bəs vermədilər bu işə fərman əxəvi!
Bu yəqnimdir əgər olsa özü zində imam,
Hökm edər: çarpma başın, nəhydi bu feli-həram.
Yenə hər il çarpacaq başını bu qövmi-əvam,
Demə kim, tərki-təbiət ola asan, əxəvi!¹⁴⁵⁴*

Bununla da Seyid Əzim hesab edirdi ki, özlərini şiə hesab edən müsəlmanların məhərrəmlikdə baş yarıb, zəncir vurub qan tökmələri İmam Hüseyinə (ə) olan sevgilərindən daha çox buna artıq adət etmələridir. Yəni onlar artıq məhərrəmliyi bu formada qeyd etməyi bir adət halına salıblar. Ona görə də, öz cahilliklərindən və avamlılıqlarından ibrət dərsi ala bilmirlər. O, yazırdı:

Doğrudur, baş çapırıq biz dəxi cəmiyyətlə,

¹⁴⁵⁴ Yenə orada, s.41

*Bunu lazımdır həlal eyləməyə hüccət ilə,
Nə olur bir göz açıb baxmaq işə ibrət ilə,
Bəlkə yoldan çıxarıbdır bizi şeytan, əxəvi!*¹⁴⁵⁵

Yaxud da:

*Xaçpərəstlər hamısı açdı gözün düşdü qabaq,
Dalda qaldıq tökülüb cəhl ilə biz, ay sarsaq!
Bəs nə vaxtı bizə qismət olacaq göz açmaq?*¹⁴⁵⁶

Ümumiyyətlə, S.Ə.Şirvani o fikrin tərəfdarı idi ki, İmam Hüseynin (ə) Kərbəladə şəhid olmasının mənəvi mahiyyətini dərk etmək və ondan şüurlu şəkildə nəticə çıxartmaq lazımdır. Bu şüurlu nəticə isə ondan ibarətdir ki, müsəlmanlar İmam Hüseyn (ə) kimi xoşniyyət, himmətli və ümmətsevər olmalıdır. Başqa sözlə, İmam Hüseyn (ə) yolunda qan töküüb divanəlik etməkdənsə onun şəhadət yolunu davam etdirmək və o ucalığa qovuşmaq uğrunda mübarizə aparmaq lazımdır. Bu baxımdan o, imam yolunda qan tökməyi savab əməl kimi qələmə verənlərə qarşı çıxırdı.

Təsadüfi deyil ki, İslam fəlsəfəsinin mühafizəkar nümayəndəsi M.M.Nəvvab bu cür düşüncələrinə görə Seyid Əzimi İmam Hüseynin (ə) şəhadət yolunu dərk etməməkdə, hətta kafirlikdə belə ittiham etmişdir. Onun fikrincə, Seyid Əzim Kərbəla faciəsini dərk edə bilmədiyi üçün, imam yolunda qan tökməyi mahiyyətini anlamamışdır. Nəvvab yazırdı:

*Aç bəsirət gözünü şahı-şəhidanə tərəf,
Baxgilan Kərbübəla səmtinə meydana tərəf.
Məhliqə canları gər tiği-cəfa ilə tələf,
Gör ki, sən də olusan qanına qəltan, Əzim.*¹⁴⁵⁷

Nəvvabın fikrincə, S.Əzim o vaxt Kərbəla müsibətini anlayar ki, onun kimi imam yolunda baş yarıb qanını tökərdi, qəmlə göz yaşı axırdı və nəhayət, cəddini tanımış olardı:

*Dəxi bihudə danışma sən, əya, paki-nihad,
Eylə Nəvvab kimi nəfsi-zəlumilə cihad,
Qəmlə qan-yaş axıt, eyləgilən cəddini yad,*

¹⁴⁵⁵ Yenə orada, s.41

¹⁴⁵⁶ Yenə orada, s.43

¹⁴⁵⁷ Nəvvab M.M. Əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, s.62

*Nariza olmaya, ta şahı-şəhidan, Əzim.*¹⁴⁵⁸

Seyid Əzim isə Nəvvabın bu həcvinə cavab olaraq yenidən yazırdı ki, ağılaqla, qan tökməklə nə cəddini tanımaq, nə də Kərbəla müsibətini anlamaq mümkündür.

*Kim deyir ağılama sən Kərbübəla sərvərinə?
Canımız cümlə fəda olsun onun Əkbərinə,
Ağladı ərzü səma təşnə ölən Əsgərinə,
Onu inkar edənin zatına lənət, Hadi!*¹⁴⁵⁹

Yaxud da:

*Leyk siz bir para büdətlər edibsiz iycad,
Qoymusuz adını siz təziyə, ey əhli-fəsad!
Sizə bu təziyədən özgə həvəslərdi murad,
Mən ölüm, sən bir özün eylə mürüvvət, Hadi!*¹⁴⁶⁰

Seyid Əzim doğru olaraq yazırdı ki, baş yarıb qan tökməyi, zəncir vurmağı, qəmlə göz yaşı axıtmağı imam yolunda savab sayanlar, ancaq nədənsə ac və kimsəsiz müsəlmanlara öz mallarından Kərbəla şəhidinin ehsanı kimi pay vermirilər. Yalnız quru baş yarmaq, göz yaşı axıtmaqla kifayətlənirlər. Seyid Əzimin fikrincə, bütün bunları onu göstərir ki, bəzi müsəlmanlar üçün İmam Hüseynin (ə) yolu ya aydın deyildir, ya da onlar bundan xəbərdar olsalar da özlərini qanmazlığa vurur və şəxsi maraqlarından çıxış edirlər. S.Ə.Şirvani yazırdı:

*Bu deyilmi qərəzin başıvi sən çapmaqdan,
Yəni ki, canımı cananə edərdim qurban.
Malıvi bəs nə üçün eyləməyirsən ehsan?
Quru baş çapamağa sən etmişən adət, Hadi!*¹⁴⁶¹

Göründüyü kimi, məhərrəmliyə, Aşura gününə münasibətdə Azərbaycan Türk ziyalıları arasında müəyyən dərəcədə fərqli fikirlər olmuş, hər bir mütəfəkkir Kərbəla müsibətini özünəməxsus şəkildə dəyərləndirməyə çalışmışdır. Şübhəsiz, bu məsələ ətrafında

¹⁴⁵⁸ Yenə orada, s.62

¹⁴⁵⁹ Şirvani S.Ə Seçilmiş əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.43

¹⁴⁶⁰ Yenə orada, s.42

¹⁴⁶¹ Yenə orada, s.42

gedən mübahisələrdə İmam Hüseyin (ə) yolunda baş yarıb, zəncir vurub qan çıxaranlar deyil, onun şəhadət yolunu ağılla dərk edib ondan nəticə çıxartmaq istəyən Seyid Əzim və onun kimi düşünənlər doğru yolda olmuşdur.

Seyid Əzimin dini-fəlsəfi dünyagörüşündə **sufiliyə, sufizmə meylililik** də çox hiss olunur. Xüsusilə də, o, riyakar zahidlərə, ruhanilərə nisbətdə özünü bir sufi kimi görür. Yəni onun dindarlığı, möminliyi bir sufi möminliyidir. Məsələn, o, orucluğu bir zahid kimi deyil, bir mömin sufi kimi dərk edir:

*Bir ay rəmazan oruc tutub hər axşam,
İftarımı eylədim şərabi-gülfam,
İndi nədir, ey şeyx, şəriət hökmü,
Kəffarə verim, oruc tutum, ya itam?*¹⁴⁶²

Eyni zamanda, o, ramazanın sufilik anlamda mahiyyətini ortaya qoyan bir şeirində yazırdı ki, fani dünyada əsas məqsəd insanla Allah arasına sədd çəkməməkdir. Məhz ramazan ayında riya əhlinin bütün cəhdlərinə baxmayaraq, Allahla insan arasında səmimi bir əlaqənin, ilahi bir sevginin yaranması mümkün olur:

*Ey saqi-yi-gülçöhrə, mahi-rəmazan oldu,
Gülzari-rüxi-dilbər zəf ilə xəzan oldu.*

*Dildar tutub ruzə, zəf oldu ona qalib,
San yengi çıxan aydır, çərx üzrə əyan oldu.*

*Qaçmış o güli-alın ləli-ləbinin qanı,
Bağrım tutulub qəmdən, qönçə kimi qan oldu.*

*Aşüftə olub kakil əbruyi-kəcin tutdu,
Mah idi bu eyd üçün əbr içrə nihan oldu.*

*Açıldı dəri-məscid, cəm oldu riya əhli,
Bağlandı səri-mina, qəmdən xəfəqan oldu.*

¹⁴⁶² Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri.Üç cildə. I cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.347

*Niyyət gecəsi verdim imanı, şərab aldım,
Sud oldu bu sövdədə, zahid, nə ziyan oldu?*

*Ta hübbi-Əlidən mey Seyyid kimi nuş etdim,
Sərməstligim, saqi, məşhuri-cahan oldu.¹⁴⁶³*

Rafail Əhmədliyə görə S.Ə.Şirvaninin dünyagörüşünün əsasında varlıq və yoxluq, maddi və mənəvi aləm, həyat və ölüm, fanilik, axirət, qorxu və ümid, nəfs və həsəd, səbr və tövbə, şükür, əxlaq, məkan və zaman, səbəb və nəticə kimi prinsip və kateqoriyaların təhlilində də sufizm prinsipi dayanır. O, ağıla, fəlsəfəyə, məntiqə, dilə, sözə yüksək qiymət verən mütəfəkkir kimi fani və əbədi dünyaya təsəvvüfi idrak nəzəriyyəsi işığında baxır.¹⁴⁶⁴

Seyid Əzim hesab edirdi ki, Allahla insan arasında sədd çəkən İslam dini adı altında çıxış edən riyakar ruhanilərdir. Bu anlamda şair İslam dininin günü-gündən “naxoş”laşmasının başlıca səbəbkarı kimi hər hansı məzhəbə qulluq etməsinə baxmayaraq, onun adından çıxış edən bütün riyakar ruhaniləri, zahidləri, mollaları göstərmişdir. S.Əzimin fikrincə, onların riyaklığı nəticəsində mömin müsəlmanlar məscidlərdən üz çevrir, onların övladları tərəqqidən geri qalır, dini ayin və mərasimlərin mahiyyəti dəyişdirilir, məzhəblərarası təfriqələr daha da vüsət alır və nəticədə “islam milləti” naxoşlayır.¹⁴⁶⁵

Bizə elə gəlir ki, Seyid Əzim məhz bütün bunlara son qoymaq, yəni naxoş “islam milləti”ni sağaltmaq üçün Bakıxanovun yolunun davamçısı kimi, ilk növbədə şeirlərində riyakar zahidlərin iç üzlerini ifşa etməklə yanaşı, Allahla insanı bütünləşdirən bir fəlsəfəni iərli sürürdü:

*Ey könül, məscid yolunu tərək et, rəhi-meyxanə tut.
Ğuğma əldə zahidin təsbihini, peymanə tut.*

¹⁴⁶³ Yenə orada, s.331

¹⁴⁶⁴ Əhmədli Rafail, Seyid Əzim Şirvaninin fəlsəfi görüşləri, Bakı, “Elm”, 2005, s.23

¹⁴⁶⁵ Şirvani S. Ə. Seçilmiş əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.117-118

*Zahidü məscid tәмәnnasın çox etmə, ey könül,
Zahidi bir cügd bil, həm məscidi viranə tut.¹⁴⁶⁶*

Ona görə, zahid bir tərəfdən dini moizələr oxuyub avam müsəlmanları cənnətlə şirinkləşdirib cəhənnəmlə isə qorxutduğu halda, o biri tərəfdən özü bu dünyada “cənnət” içində yaşayır, üstəlik o biri dünyada da cənnətə gözünü dikib. Halbuki əsil mömin müsəlman üçün Allaha qovuşmaqdan, Onunla bütünləşməkdən böyük bir xoşbəxtlik ola bilməz. O yazır:

*Zahida, ol sənəmin zülfi-çəlipasına bax,
Aç bəsirət gözüvi, nərgisi-şəhlasına bax.*

*Ayeyi-xəmr oxuyur, nəfini inkar qılır,
Tutduğu felini gör, verdiği mənasına bax.*

*Cənnətə getdi və ya düzəxə mürdə, nə qəmin,
İrsinə dik gözüvü, külçəvü həlvasına bax.*

*İstəyir cənnəti zahid bu qədər hiylə ilə,
Əbləhin fikrini gör, dildə tәмәnnasına bax.¹⁴⁶⁷*

Eyni zamanda, o, deyirdi ki, zahiddə hünərin olmadığını da, ilahi məhəbbətdən uzaq olduğunu da, hətta insanlıqla üst-üstə düşməyən əməllərini də yaxşı bilir. İlahi məhəbbətə doğru yürümək üçün gərək insanda o, məhəbbətin bir zərrəsi olsun:

*Ey zahidi-xudbin, bilirəm kim, hünərin yox.
Meydani-məhəbbət tərəfə bir güzərin yox.*

*Mehrabda əgləş ki, cigərdar degilsin,
Bu nari-qəmə yanmağa əsla cigərin yox.*

Ta müxbiri-eşq oldu könül, bixəbərəm mən,

¹⁴⁶⁶ Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri. Üç cildə. I cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.50

¹⁴⁶⁷ Yənə orada, s.66

Zahid, xəbərim yox, bu xəbərdən xəbərin yox.

*Sən eylə pəri, hur xəyalilə ibadət,
Bəzində ələnnəqd büti-simbərin yox.*

*Ey zahidi-xüşk, eyləmə üşaqqa təfaxür,
Ahi-səhərin, suzi dilin, çeşmi-tərin yox.*¹⁴⁶⁸

Şair onu da yazırdı ki, artıq zahid sözü ilə hər hansı savaba meyil göstərməyin özü də belə doğru hesab edilmir. Çünki zahidin savab dediyinin özündə də, bir riyakarlıq vardır. Bu anlamda zahid kimi aşkarda müsəlman olub, əslində gizlində isə dinini şeytana verməkdənsə, Şeyx Sənan tək açıq-aşkar bir kafir qızına meyil edib ona görə din dəyişdirmək daha məqbuldur. O yazır:

*Zahida, dinivü sən verdin əbəs şeytanə,
Şeyx Sənan verib öz dilbəri-tərsası üçün.*¹⁴⁶⁹

Ümumiyyətlə, Şirvaninin nəzərində zahidlər, riyakar din xadimləri İslam dininin ən böyük düşmənləridir. Çünki məhz onların şər əməlləri nəticəsində müsəlmanların çoxu məsciddən üz döndəriblər, xalq arasında molla və zahidin adları çəkildəndə ikrah hissi baş qaldırır. Artıq riyakarlıqla zahidlik sinonim kimi başa düşülür. Şirvani yazır:

*Riyanı tərək elədim, cam tutdum, ey zahid,
Mənim də el gözünə parsalıgım var idi.*¹⁴⁷⁰

Ya da:

*Gecə-gündüz ki, özü məsti-riyadır zahid,
Badədən bəs nə üçün mən qılır ovbaşi?*

*Kəbədə olsa da zahid ki, təvaf etməzdi,
Səngi-meyxanədən olsaydı gər bir daşi.*¹⁴⁷¹

¹⁴⁶⁸ Yenə orada, s.67

¹⁴⁶⁹ Yenə orada, s.250

¹⁴⁷⁰ Yenə orada, s.271

¹⁴⁷¹ Yenə orada, s.289

Gördüyümüz kimi, Şirvani açıq-aşkar şəkildə zahidləri din düşməni elan etmiş, özünü bir sufi kimi ortaya qoymuşdur. Onun nəzərində zahidlərin, vaizlərin bir qara qəpik dəyəri yox idi. Çünki “naxoş”layıb “xəstə” halına düşən İslam dininin bu vəziyyətində şeytanla əlbir olan zahidlərin payı çox böyük idi:

*Vaiz eləyir mənfəəti-badəni inkar,
Meyxanələrə gör ki, nə əfzundu inadı.*

*Zahid işi zahirdə əbadır və duadır,
Məlun kişidir, hiyləvü təzvir nihadı.¹⁴⁷²*

Ya da:

*Girəm ki, döğər başını səccadəyə zahid,
Tərsadə olan məniyi-zünnarı bilirimi?.¹⁴⁷³*

Ya da:

*Gər oldu mənim canıma canan varis,
Zahid, ola iymanuva şeytan varis.¹⁴⁷⁴*

S.Ə.Şirvaninin dünyagörüşü ilə bağlı təhlilimizi yekunlaşdıraraq hesab edirik ki, o, dini fəlsəfi təfəkkürlə yanaşı, xeyli dərəcədə dünyəvi fəlsəfi təfəkkürə meyil göstərmiş mütəfəkkir kimi Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixində özünəməxsus yer tuta bilmişdir. S.Ə.Şirvani köhnəlik və yenilik arasında çırpınan, millətinin nicatını yeniləmiş dünyada nə qədər axtarsa da, şəriətin müsəlmanlar üçün vacibliyini və əhəmiyyətini vurğulamağı da unutmamışdır. Bütün hallarda Şirvani doğru müəyyənləşdirə bilmişdir ki, son əsrlərdə müsəlman xalqları riyakar ruhanilərin, mollaların əməlləri üzündən Qurani, şəriəti və dini elmləri olduğu kimi öyrənə bilməmiş, eyni zamanda dünyəvi elmlərdən isə tamamilə uzaq qalmışlar. Bu baxımdan onun başlıca hədəflərindən biri o idi ki, Quranın həqiqi mahiyyətini vaxtında müsəlmanlara öyrətməyən din üləmalarının, dünyəvi elmlərin də

¹⁴⁷² Yenə orada, s.307

¹⁴⁷³ Yenə orada, s.318

¹⁴⁷⁴ Yenə orada, s.350

öyrənilməsinə qənim kəsilməsinin qarşısı alınmalıdır. Çünki müsəlman xalqları yalnız dini elmləri mənimsəməklə deyil, eyni zamanda dünyəvi elmləri öyrənməklə, yəni yeni tipli məktəblərdə təhsil almaq, qəzetlər oxumaq yolları ilə inkişaf edib başqa millətlərin səviyyəsinə çata bilərlər.

Bu məqsədlə də o, Qərb mədəniyyətinin əldə etdiyi bir çox uğurların müsəlman dövlətlərində də tətbiq olunmasının mümkünlüyünü irəli sürmüşdür. O, Qərb mədəniyyətinə aid uğurların ən azından bir qisminin İslam dininə zidd olmadığını sübuta yetirmək üçün, bununla bağlı Quran ayələrindən nümunələr də vermişdir. Bununla da, o sübuta yetirməyə çalışmışdır ki, əslində həmin yeniliklərin çoxu Quranda da öz əksini tapmışdır. Sadəcə, riyakar, ikiüzlü ruhanilərlə despotik məmurlar Quranın yenilikçi ruhunu müsəlman xalqlardan gizli tutaraq, ona öz maraqlarına uyğun olaraq etdikləri əlavələrlə birlikdə orta çağın sxolastik təfəkkürü ilə kifayətlənmişlər. Bu anlamda Şirvaninin dünyagörüşündə riyakar ruhanilərlə despotik məmurların tənqidi mühüm yeri tutur.

Bizcə, Şirvani Əfqani, Zərdabi qədər olmasa da, ancaq İslam-Şərq-Türk mədəniyyəti ilə Qərb-Xristian mədəniyyətinin hansı anlamda uzlaşa biləcəyini qismən doğru müəyyənləşdirə bilmişdir. Xüsusilə, onun dünyagörüşündə islam fəlsəfəsi, türk fəlsəfəsi bir bütünlük təşkil etməsinə, eyni zamanda sxolastik fəlsəfi təfəkkürdən çox uzaq duraraq yenilikçi-insani-dünyəvi xarakter daşmasına qətiyyənlə şübhə etmirik. Məhz İslam fəlsəfəsi və Türk mədəniyyətinin dərkində əsasən rasionallıq mövqə tutmasının nəticəsi idi ki, Şirvani də Qərb-Rus mədəniyyətinə olduqca həssas yanaşmışdır. Onun Qərb mədəniyyətindən əsasən əxz elədiyi məsələ, reallıqları görüb dəyərləndirmək bacarığı və Avropa texnologiyasından səmərəli istifadə etmək idi. Hər halda Şirvani Türk mədəniyyətinə və islam fəlsəfəsinə dərinlən bələd olan bir mütəfəkkirimiz kimi, Qərb mədəniyyətinə aid dəyərlərin hansı anlamda müsəlman Türk xalqlarının həyatında müsbət ya da mənfi rol oynaya biləcəyini əsasən, doğru müəyyənləşdirə bilmişdir.

MİRZƏ ƏBDÜRRƏHİM TALIBZADƏ

Həyat və yaradıcılığı. Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Mirzə Əbdürrəhim Talibzadə (1834–1911) Təbrizdə dülgər ailəsində dünyaya gəlmişdir. Təbriz mədrəsəsində doğma Türk dili ilə yanaşı farscanı da öyrənən Talibzadə dini və dünyəvi elmlərə yaxından bələd olmuşdur. Gənc yaşlarında Tiflisə köçən mütəfəkkir burada ərəb və rus dillərini də mənimsəmişdir. Tiflisdə olduğu müddətdə rus, gürcü ziyalılar ilə də yaxından təmasda olan Talibzadə Qərb mədəniyyətilə maraqlanmış, bildiyi dillərin sayəsində bir çox dini-fəlsəfi, ədəbi və digər yönlü ədəbiyyatlarla tanış olmuşdur.¹⁴⁷⁵

Daha sonra Dağıstanın Xasavyurd şəhərinə köçərək burada bir neçə il yaşayan Talibzadə sonradan ömrünün böyük hissəsini Teymurxanşura (Buynaxsk şəhəri) şəhərində keçirmişdir. “Xasavyurdda və Teymurxanşurada Talibzadə ən çox ticarət və xeyriyyə işləri ilə məşğul olur, ədəbi, elmi, ictimai fəaliyyətini davam etdirirdi. Belə ki, o, Dağıstanın ayrı-ayrı bölgələrində yeddi poçt idarəsi, Teymurxanşurada dörd kərpic zavodu tikdirmişdi. Başqa müəssisələri də var idi”.¹⁴⁷⁶

Talibzadə 1906-cı ildə Təbrizdən qiyabi olaraq Qacarlar dövlətinin 1-ci Millət Məclisinə millət vəkili də seçilmişdi.¹⁴⁷⁷ Bəzi bilgilərə görə, o, millət vəkili kimi 1-ci parlamentdə iştirak etməkdən imtina etmişdir.¹⁴⁷⁸

Azərbaycan Türk ziyalıları Əli bəy Hüseynzadə, Əhməd bəy Ağaoğlu, Mustafa bəy Əlibəyov, Firudin bəy Köçərli onun haqqında çox dəyərli fikirlər söyləmiş və məqalələr yazmışlar. Məsələn, F.b.Köçərli yazır: “Əgərçi Mirzə Əbdürrəhim cənabları

¹⁴⁷⁵ “Yeni Həqiqət” qəzeti. Bakı, 3 may 1911-ci il, №33

¹⁴⁷⁶ Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, 4-cü cild. Bakı, Elm, 2011, s.696

¹⁴⁷⁷ Talibov M.Ə. Əhmədin kitabı // XIX-XX əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı. Nəsr. İki cildə, II cild. Bakı, “Nurlar” NPM, 2012, s.86-87

¹⁴⁷⁸ Güney Azərbaycan nəsr: Başlanğıcdan bu günə qədər (Antologiya). Bakı: “Nurlar” NPM, 2017, s.36

milliyyət cəhətincə Azərbaycan türklərinə mənsubdur və türk lisani onun dilidir, vəli bu dil İranın mərkəzində bu axır vaxtlara kimi qeyri mütədavil olduğu üçün ol cənab dəxi öz əsərlərini fars dilində yazıbdır və bu əsərləri ilə ümumi İran əhalisinin boynuna böyük minnət qoyubdur”.¹⁴⁷⁹ O, 26 fevral 1911-ci ildə Teymurxanşurada vəfat etmişdir.

Talıbzadənin başlıca əsərləri aşağıdakılardır: “Pəndnameyi-Markusi-qeysəri-dövvüm”, “Kitabi-fizik ya hikməti-təbiyyə”, “Məsaili-həyat”, “Səfıneyi-Talibi ya Kitabi-Əhməd” (1894), “Məsalikül-Möhsinin”, “Xeyirxahların məsləki” və başqaları. O, həmin kitablarının çoxunu farsca yazsa da, az sayda Türk dilində (Azərbaycan) də yazıları vardır.

Dini və ictimai-siyasi görüşləri. Yeniləşməyə münasibətdə mütərəqqi baxışları ilə seçilən tanınmış mütəfəkkirin yaradıcılığında xalqın maariflənməsi, dünyəvi elmlərə malik olması və bu yolda İslam dininin də əsl mahiyyətinin çətdirilməsi mühüm yer tutmuşdur. O hesab edirdi ki, Qurani-Kərimin həqiqi mahiyyəti müsəlmanlara doğru çətdirilmir. Bu baxımdan müsəlman dünyasının geridə qalmasının, elmsizliyə yuvarlanmasının səbəbkarı İslam dini deyil, onun adından danışan despotik hökmdarlar və yalançı din xadimləridir. Talıbzadə hesab edirdi ki, elmdən uzaq xalq tərəqqidən də geri qalır və kölə halında yaşayır. Müsəlman xalqlarının başqa millətlərdən geridə qalmasının başlıca səbəbini də elmsizlikdə görən Talıbzadəyə görə, müsəlmanların arasında müşahidə olunan dağınıqlıq, ittihadsızlıq, ədavət, zillət və rəzalət, əsarətin cümləsi də elmsizlikdən və avamlıqdan törəyən əlamətlərdir. Bir sözlə, müsəlmanların güclü ikən zəif olmağı, varlı ikən yoxsul olmağı, hürr ikən, ağa ikən qul olmağına səbəb də elmsizlik və mərifətsizlikdir.

“Səfıneyi-Talibi, ya Kitabi-Əhməd” əsərindən məlum olur ki, Mirzə Əbdürrəhim müsəlmanları maarifləndirmək istəsə də, onun bu niyyətini dindaşlarının və soydaşlarının çoxu başa düşmək

¹⁴⁷⁹ Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, 2-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.357

istəmirilər. Məsələn, müsəlmanlar heç cür başa düşmək istəmirilər ki, mövcud müəllimlər və ərəb əlifbası ilə xalqı maarifləndirmək çox çətindir. Birincisi, çünki şagirdlərə dərs verməli olan axundların, mollaların əksəriyyətinin, Qərb ölkələrində olduğu kimi, bünü sübut edən diplomları yoxdur. İkincisi də, mövcud ərəb əlifbası ilə maarifləndirmə işini aparmaq çox çətindir. O yazırdı: “Yer üzünün başqa millətlərinin uşaqları öz ana dillərinin hərflərini oyuncaqlar vasitəsilə öyrənirlər, məktəbə gedənə qədər yazıb oxumağı asanlıqla bacarırlar. Bizim Vətənimizin uşaqları isə onların əksinə olaraq əlifbanın çətinliyi üzündən beş il təhsildən sonra bir kəlməni belə düz oxumağı bacarmırlar. Əfsus ki, bizim böyük dövlət qulluqçularımız milli tərəqqimizin əsas vasitəsi olan bu mühüm məsələyə zərrə qədər də fikir vermir və bu haqda danışımağı özlərinə layiq bilmirlər”.¹⁴⁸⁰

Üstəlik maarifçilik yolunu tutmuş Talıbzadə haqqında dindəşləri deyirdilər ki, onun yazdıqları vətənin, müsəlmanların eyiblərini islah etmək üçün olsa da, ancaq buna ehtiyacları yoxdur. Çünki belələrinə görə, “İran” başdan-ayağa cənnət bir ölkədir, onun nə eyibləri var ki islah oluna. Halbuki Talıbzadə fikirləşirdi ki, Qacarlarda qanun, intizam və ədalət yoxdur, onun alimləri zalım, cəbir edən və rüşvət yeyən, mirzələri isə hərfləri düz-əməlli tanımayan, elmi-hesab, həndəsə bilməyənlərdir: “Ruhanilərdən əksəri ki İranda vardılar, tamahkar və möhtəkirdirlər. Bu qisim alimlər şurişü iğtişaş və ricali-dövlətin qovğasını dost tutarlar”.¹⁴⁸¹

Mirzə Əbdürrəhim xalqını maarifləndirməyə və oyatmağa çalışdığı halda, sxolastik təfəkkürlü islamçılar onu ölkədə iğtişaş yaradan şəxs kimi qələmə verib, üstəlik xalqı da ona qarşı çıxmağa təhrik edirdilər. Belə olduğu təqdirdə, yaxın ətrafı, o cümlədən oğlu Əhməd mütəfəkkiri inandırmağa çalışırdı ki, avam və cahil millət uğrunda mübarizə aparmaq faydasızdır. Ancaq Talıbzadə bu

¹⁴⁸⁰ Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cildə, 1-ci cild. Bakı, “Elm”, 1981, s.236-237

¹⁴⁸¹ Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cildə, 2-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.360

fikrlərələ razılaşmayaraq yazırdı ki, hər işin başlanğıcı çətindir, lakin sonu uğurla bitir: “Bəs bir surətdə ki, mən bir neçə dəfə eyib axtaranların və bədxəyalü, bədfikir şəxslərin iradlarını müraat edib öz əməlimdən geri çəkiləcəyəm və bildiyimi deməyəcəyəm və yazmayacağam, onda o cühəlanın arasında təfavüt nədə olacaqdır? Bir adamın ki, bu halda islamın zillətdə olmasından və qərüb zamanda onun bilkülliyyə inqiraz olmasına mühəyya olan xətlərdən xəbəri olmaya və vətən məhəbbətindən onun qəlbində meyvənin bolluğundan və çörəyin müəttərliyindən qeyri özgə hiss olmaya, məgər o, insandır və onun sözlərində təsir ola bilər? Təəcəbüdür ki, o sözlər sizə təsir edibdir. Müntəzir idiniz ki, mən də avamın sözündən bulanıb aşıftədil olam. Avamların məclisində eşidilən sözlər haman yerdə dəxi gərək unudulsun, nəinki ürəfa və üdəba məclisində zikr olunsun”.¹⁴⁸²

M.Ə.Talıbzadə çox haqlı olaraq yazırdı ki, müasirləri həqiqətə qulaqlarını bağlasalar da, qələmə aldığı əsərlərin qiyməti gələcək əsrlərdə bilinəcəkdir. Belə ki, indi onu İslama və millətə qarşı çıxmaqda ittiham edənələr gələcəkdə bu işlərinə görə onu təqdir edəcəklər. Ona görə də Talıbzadə yazırdı ki, heç zaman cahillərlə və nadanlarla bir sırada dayanmayacaqdır. Əksinə, Quranda buyrulduğu kimi, mənəvi cəhətdən qulağı kar, gözü kor olanlara yol göstərəcəkdir: “Hər kəs cühəlanın söhbətini tərək etməzsə, onlara bir növ özünü şərək edər. Mən öz vəzifəmi icra etməkdən geri durmayacağam və neçə ki həyatım var, deyəcəyəm və yazacağam. Əgər müasirinin qulaqları kardır, eşitmir və “onların gözündə pərdə var” (Quran, Bəqərə surəsi), gələcək əsrlərdə bu yazdıqlarımın az-çox faydası bilinib zikri-xeyir ilə yad olunaram. Onda şayəb bizim rəyimizin haqqü savab olması dərk olunar və diriliyin qədri layiqincə bilinib, millət azadlığına və vətənin abadlığına sərfi-himmət edərlər. Bizim Peyğəmbərimizə Qüreyşin cühəlası Məcnun dedilər: “O, dünya əhli üçün nəsihətdən başqa bir şey deyil” (Quran, Qələm surəsi), bu hala şahiddir”.¹⁴⁸³

¹⁴⁸² Yenə orada, s.361

¹⁴⁸³ Yenə orada, s.361

Talıbzadənin məqsədi millətinin, vətəninin keçmişdəki şərəf və şanını geriyyə qaytarmaq idi. O bu yolda şəhıdliyyə hazır olduğunu belə deyirdi. Talıbzadə yazırdı: “Əgər mənım kimi savadsız və elmsiz kişiyə dəli və divanə desələr, nə eyib olar? Buraya kimi sözü pərdədə deyirdim, hala açıq deyəcəyəm, öz dediyimdən dilşad oluram. Vətən mənım məşuqumdur, vətən mənım məbudumdur, zira həqiqi məbud öz bəndələrinin ibarətisıtayışındən müstəqnidir, amma vətən öz əbnasının xidmət və pərəstışinə möhtacdır”.¹⁴⁸⁴

Bizə elə gəlir ki, müasirləşmək tərəfdarları ilə mühafizəkarlar arasında mübarizə Talıbzadənin “Məsəlikul-möhsinin” əsərində özünü daha açıq şəkildə bürüzə vermişdir. Kitabda ən maraqlı məqam əsərin qəhrəmanı Mirzə Möhsün xanın tanınmış bir müctəhid ilə Qərb və Şərq adət-ənənələri və elmi məsələlər barədə müzakirə aparmasıdır. Əsərdəki Mirzə Möhsün xan obrazı yeniliyin, müctəhid isə mühafizəkar-gerilikçi təfəkkürün tərəfdarı kimi göstərilmişdir. Talıbzadə Mirzə Möhsün xanın dili ilə deyir ki, artıq zəmanə yeniləşməyi tələb edir. Belə ki, Avropa xalqları gerilikçilikdən-sxolastikadan əl çəkib inkişafa qədəm qoyub zəmanəyə görə fikirlər irəli sürür, kəşflər edirlər. Çünki onlar anlayıblar ki, hər vaxtın tələblərinə görə adamların fikri, işləri və məişəti də ona uyğun olmalıdır. Talıbzadəyə görə, ancaq “biz müsəlmanlar min il bundan əqdəm tutduğumuz yol ilə gedib, ol vaxtda təsisü təşkil olunmuş qanun və qayda üzrə məişət edib, öz əfəlü kirdarımızı zəmanənin iqtizasına müvafiq etməyə əsla çalışmırıq və min ildən bəri biz xəfif və möhkəm dairə içində səfil və sərgərdan dolanıb, kənara çıxıb asudə nəfəs almağa meylü rəğbət göstərmirik. Sair millətlər və dövlətlər irəli gedib, elm və mərifət sayəsində tərəqqi tapırlar, kamali-hürriyyət, vüsətlə güzəran edib, siz müsəlmanların malına, mülkünə və canına sahib olurlar. Biz isə övqatımızı əczü qəflətdə keçiririk, dünyadan xəbərimiz yoxdur. Vətənimizin, dini dünyamızın, malü əmlakımızın, hətta irzü namusumuzun hifzü əmanda qalmasına

¹⁴⁸⁴ Yenə orada, s.361

lazimeyi-binagüzarlıq, tedarükət və əsbab fərhaəm etməmişik. Əgər üstümüzə bu halda bir qəvi düşmən hücum etsə, məyusü məğlubü münhəzim olmağımıza şəkkü şübhə yoxdur”.¹⁴⁸⁵

Talibzadə Mirzə Möhsün xanın dilindən din müctəhidinə onu da deyirdi ki, əgər bu gün Avropanın on səkkiz xaçpərəst dövləti müsəlmanlara hücum çəkib məscidləri kilsələrə çevirmək istəsə, onların qarşısını almaq mümkün olmayacaq. Çünki müsəlmanlar bütün sahələrdə Avropa xalqlarından geri qalıblar, onların nə nizamlı ordusu, nə də silahları var. Əsərdə Mirzə Möhsün xan deyir: “Bu gün Avropanın on səkkiz dövləti xaçpərəstdir. Onların hamısı birlikdə islam millətinə qalib gəlib, məmləkətlərini istila edib, öz məzhəblərini onlara qəbul etdirib arzularına çatmaq istəyirlər. Yəni məscidlərimizi kilsəyə çevirsinlər və bizi özlərinin qulları və təbələri bilsinlər və eləsinlər. Belə olduqda, əlbəttə, biz gərək cihad edək. İndi, buyurun gərək, bəndə, siz və kənarda əyləşib şərbət içən ağalardan ibarət olan müsəlmanlar təlim görmüş əsgərlərin, təhpər tufənglərinin, hər dəqiqədə iki yüz əlli gülləni bir ağaclıq məsafəyə atan topların həmləsinə qarşı durub müdafiəyə qadirikmi?”.¹⁴⁸⁶

Talibzadə yazır ki, müsəlman xalqları xaçpərəstlərə qarşı cihad etsələr belə, elm və sənayedə çox geri qaldıqları üçün məğlub olacaqlar. Ona görə də müsəlman xalqlarının tək çıxış yolu zəmanəyə uyğun olaraq hərəkət etmələridir: “Bəs, hər bir şüurlu və münsif müsəlman bu barədə azacıq düşünsə, başa düşər ki, hər əsrin tələbləri əvvəlki və sonrakı əsrlərin tələblərindən tamamilə fərqlidir. Əgər bunları anlamasaq, bilməsək, həyata keçirməsək, min il bundan qabaqkı halda qalsaq, bu cəhaləti bir az da davam etdirsək, onda nə islamiyyətimiz qalacaqdır, nə də onun ehkam və ənənələri. Əcnəbi millətlər bu qəflətimizdən istifadə edəcək və bizə qalib gələcəkdir”.¹⁴⁸⁷

¹⁴⁸⁵ Yenə orada, s.362-363

¹⁴⁸⁶ Yenə orada, s.363

¹⁴⁸⁷ Yenə orada, s.363

Əsərin sonunda Mirzə Möhsün ağa yatıb yuxusunda görür ki, Qacarlar dövlətinin şahı Müzəffərəddin şah Qacar xalqın qarşısına çıxaraq onlara azadlıq və hüriyyət müjdəsi verir. Şah xalqı tam azadlıq və hüriyyət Kəbəsinin ziyarətinə dəvət edir və deyir ki, tərəqqinin müqəddiməsi, istiqaliyyəti mühafizə etmək səngəri olan “Müzəffər qanunu”nın qorunmasında ona kömək etsinlər: “Bilin ki, sizi tam azadlıq və hüriyyət Kəbəsinin ziyarətinə dəvət edirəm. Siz vətənə məhəbbət və hökumətə pərəstiş məclisinin iştirakçılarısınız. Sizi islamın qanunlarına və tək Allaha and veririrəm, tərəqqinin müqəddiməsi və “Müzəffər qanunu”nun çıxarılmasında öz sevimli oğlanlarınızın müalicəsinə çalışdığınız kimi səy edin. Allahdan və imamlardan köməklik istəyin, məndən isə cəza və mükafat gözləyin. Hər kim hər nə bilirsə, azad surətdə desin, qorxmasın, xacətaşanlıq etməsin, şəxsi qərəzliyi olmasın... Öz fərmayışlərimin sonunda xatəmül-ənbiyaya istinad edərək deyirəm: “Əlyövmə əkməltü ləküm dinəküm və ətməmtü ələyküm niməti və rəzzəytü ləküm əlislamə dinən..”. Ondan sonra gülər üzvlə, şahlara məxsus iti baxışla ətrafi və oradakı adamları mərhəmət nəzri ilə süzdü. Qadağan olunmasına baxmayaraq, bütün iştirakçılar, hətta firənglər də “Yaşa! Uzun ömür sür!” sözlərini elə qışqırdılar ki, bu böyüklükdə otaq titrədi. Bu sevindirici səsdən yuxudan ayıldım”.¹⁴⁸⁸

“Səfineyi-Talibi, ya Kitabı-Əhməd”in üçüncü cildi hesab olunan “Məsailül-həyat” (Həyat məsələləri) kitabında isə o, yeni və azad cəmiyyətdən bəhs edir. Talıbzadə ümid edir ki, nə zamansa bütün dünyada müharibələrə son qoyularaq vahid dünya dövləti-federasiyası və dünya parlamenti qurulacaq, həmin dövlətdə də bütün xalqlar azad və bərabər yaşayacaqlar.¹⁴⁸⁹ Şübhəsiz, belə bir vahid dünya dövlətinin arzulanması onun ictimai-siyasi görüşlərinin yekunu idi. Ancaq bu vahid dünya dövləti məsələsinin gerçəkləşməsi mümkün olmadığı kimi, onun bərabər şərtlər altında reallaşması da mümkün deyildir.

¹⁴⁸⁸ Yenə orada, s.364

¹⁴⁸⁹ Talıbzadə M.Ə. “Məsailül-həyat” Tiflis, “Qeyrət, 1906, s.90-91

Qeyd edək ki, Talıbzadənin “Xeyirxahların məsləki” kitabında da əsas məsələ müsəlman dövlətlərinin, o cümlədən Qacarların geriliyi, bunun əskinə olaraq, Qərb – Avropa dövlətlərinin inkişaf yolu tutması məsələlərinə həsr olunmuşdur. O bu əsərində Avropada təhsil görmüş Mirzə Mahmudun dilindən yazırdı ki, Qacarlara dövlət xadimi olmaq üçün rasionl, bilikli kadrlar deyil, savadsız qulambeçələr, yəni sözə baxan cahil məmurlar lazımdır: “Bəzən fikirləşirəm ki, millətin cəhalət kasası dolmuşdur. Daha bir damcı da boş yer qalmamışdır. Əlbəttə, bundan sonra bizim üzümüzə bir rəhmət qapısı açılar. Zaman öz hökmünü verər. Məzlum millətin taleyinə bacarıqları ilə zəmin olan dövlət rəhbərləri öz məsuliyyətlərini başa düşürlər. O vaxt elm əmtəsinə müştəri tapılar”¹⁴⁹⁰

Talıbzadə hesab edirdi ki, Avropa dövlətlərindən fərqli olaraq burada təsadüfi və bacarıqsız adamların nazir olması sıradan bir haldır. Halbuki Avropada bir şəxs nazir olmaq üçün 20-30 il təcrübə əldə etmiş olur. Digər tərəfdən, dövlətə nazir olmaq istəyən şəxs ona görə təhsil almır ki, sonradan buna görə dövlətə minnət qoyur, əksinə, hər bir məmur dövlət və xalq üçün çalışmağı özünü borclu hesab etməlidir. Talıbzadə Mirzə Mahmudun dilindən yenə yazırdı: “Amma xidmətlərin tərəqqi dərəcələri, təcrübə qazanmaq mərhələləri və onun nəticələri biabırçı hərəkətlər, yalançılıq, yaltaqlıq, çirkinliklər yaymaq və loğvalıqlar olan bir millət arasında şərəfli şəxs necə müəllim, yaxud tərbiyəçi ola bilər? Nə buyursunuz?! Məgər biz istəyirdik ki, gələn kimi bizi nazir eləsinlər?! Yox, haman insanlıq şərəfinə and olsun, istəmirdik. Biz haman tədrisi tərəqqini, təcrübə qazanmağı, tərəqqiyə layiq olmağı istəyirdik və istəyirik. Amma yəqin edin, bir halda ki, millət cahildir, idarələr vəhşilər yığınağıdır, rəislər xain və özlərini öyəndirlər, dəyanət yoxdur, sədaqət möfhumdur, heç bir peyğəmbər belə bir azgın tayfaya yol göstərməyi qəbul etməz və

¹⁴⁹⁰ Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cildə, 2-ci cild. Bakı, “Elm”, 1983, s.290

onların arasından baş götürüb qaçar, harada qalmışdır ki, mənim kimi naqis və başa düşməzlər”.¹⁴⁹¹

Beləliklə, Mirzə Mahmudun sözlərindən məlum olur ki, o, Avropada təhsil aldıqdan sonra Tehrana dönüb millətinə xidmət etmək istəsə də, burada riyakar ruhanilər və despotik məmurlar tərəfindən ciddi problemlərlə qarşılaşır. O da bu problemlərlə mübarizə aparmağı mənasız hesab edərək ucqar bir yerdə yaşamağa başlayır. Ancaq bura gələrək onu ziyarət edən Talibzadənin “Xeyrixahlar məsləki” əsərinin qəhrəmanı Sərkər bəy Mirzə Mahmudun bu fikirləri ilə əsasən razılığa da, ancaq Tehranı tərk etməsinə görə heç cür haqq qazandırmır: “Mənim sözümdə bundadır ki, vətəninə sevən “patriotlar” gərək öz vətənlərinə xidmət etsinlər; əgər qarşıda maneələr varsa, aradan qaldırınsınlar, çətinliklərə dözsünlər; yolunu azmışları düzgün yola dəvət etsinlər; gözəl işlər və düzgün sözlərlə cahillərin nəzərində elmə məhəbbəti artırınsınlar: xudpəsənd olmasınlar; alimlik xərcə verməsinlər; savadsızlar elmsizlikləri üçün təhqir edərək xəcalətləndirməsinlər. Əks halda, iyirmi yaşlı cavan yetmiş yaşlı kişiyyə “sən bilmirsən”, “sən anlamırsən” deməlidir. Bəşər qanı bu alçaqlığı qəbul etməz və bu, həqiqətən də, ədəbsizlikdir. Ağayi-mən! Cahillərin müxalifəti sizin sözlərinizə və elmlərinizə təsir etdiyi kimi, cahillərin xarakterində də bunun əksini bilir”.¹⁴⁹²

Maraqlıdır ki, Mirzə Mahmudun Qacarlarda nazir olan atası isə hesab edir ki, bir millətin təhsilli, ziyalı şəxsi Avropa dəyərlərini, onların idarəçiliyini, texnologiyasını mənimsəsə də, təqlidçi olmamalı və milli dəyərlərə əsaslanmalıdır: “Sənə ona görə elm öyrətdim ki, milli idarəçiliyə bələd olasan, vətən məhəbbətini anlayasan, dövrünün hakiminə itaət edəsən, öz adət-ənənələrini müqəddəs sayasan, heç millətdən faydalı elm, sənət və məlumatdan başqa bir şey qəbul etməyəsən; təqlidçi olmayasan, yəni hər yerdə və həmişə iranlı olasan. Elmin bərəkətindən və xarici millətlərlə müəşirət nəticəsində anlayasan və başa düşəsən ki, Məşriq torpağı

¹⁴⁹¹Yenə orada, s.291

¹⁴⁹²Yenə orada, s.291

ilə Məğrib torpağı biri-birindən tamamilə fərqlənir. Günəş birində doğur, digərində isə batır. Elə bu sadə dəlil bizə əsas verir ki, özümüzü onlardan fərqləndirərək, öz istedadımızın təfəvütünü bilək və ölkəni idarə etmək qaydalarından başqa onlardan heç bir şey götürməyək. Heç bir zaman onların zahiri dəbdəbələri səni aldatmasın. Məbada onların süni mədəniyyətləri, ya həqiqi vəhşətləri sənin xoşuna gəlsin”.¹⁴⁹³

Deməli, Talıbzadə də C.Əfqani kimi açıq şəkildə Qərb mədəniyyətinə münasibətdə ehtiyatlı mövqe tutmağın zərirliyini irəli sürmüşdür. O, haqlı olaraq hesab etmişdir ki, Qərb mədəniyyətinin bəzi cəhətlərini öyrənməklə kifayətlənib onları təqlid etməkdən yan qaçılmalı və milli adət-ənənələrdən heç bir halda imtina edilməməlidir. Sadəcə, bütün bunlarla yanaşı, Talıbzadə də həmin dövrdə “irançılıq” ideyasının müəyyən qədər təsiri altında olmuşdur. Belə ki, o bir tərəfdən Qərb mədəniyyətinin, əsasən, süni bir mədəniyyət olduğunu anlayaraq ondan uzaq durulmasını vacib hesab etdiyi halda, digər tərəfdən həmin Qərb mədəniyyəti tərəfindən ideallaşdırılmış və onun bir parçası hesab olunan əski “İran mədəniyyəti”nə müəyyən qədər meyil göstərmişdir. Hər halda Mirzə Mahmudun atası Qərb mədəniyyətini doğru tənqid etməklə, eyni zamanda Qacarların dövlətçilik idarəsində də Avropanı təqlid etməsini düzgün saymamaqla yanaşı, bunun “təbii, qədim və Kəyan dövrünün” yadigarı “İran ənənələri”nə də zidd olduğunu bildirmişdir: “İndi görək, bütün nazirliklər İran üçün təbii, qədim və Kəyan dövrünün yadigarıdır mı, yaxud süni, yeni və Avropa təqlididir mi? Aydınır, İran tarixində padşahın bir baş naziri, neçə sərkərdəsi, süvari piyada qoşun başçılarından başqa dövlətdən maaş alan və heç bir iş görməyən qulluqçusu olmamışdır. Bunu da bilməliyik ki, bu nazirliyi təşkil etmək İran üçün lazım idi, ya yox? Bu təqlidi dövlət öz ixtiyarı ilə edir, ya icbari və çıxılmaz vəziyyət üzündənmi? Yox, dünya vəziyyətinin dəyişməsi, aləmin siyasət meydanının genişlənməsi bu nazirliklərin yaradılmasını və İran üçün nazirlər

¹⁴⁹³Yenə orada, s.294-295

təyin olunmasını vacib etdi. Əgər bunu etməsə, yaşamaq imkanı yoxdur. Yoxsa, bizi öz halımıza qoysalar idilər, haman ata-baba qaydalarımızı davam etdirərdik. Nə şal və papağı Avropa epliti və munduri ilə (mundir, yəni rəsmi geyim), nə də Qarapapaq və Şahsevən süvarilərini tiryəki və nəşəxor kazak dəstələri ilə əvəz etməzdik. Deməli, məcburi surətdə başqa millətlərlə həmrəng olmalıyıq. Buna görə bu əlli il təqlid dövründə İranda elə bir būsət açıldı və elə bir layihə çəkildi ki, dünya mütəfəkkirləri ondan baş çıxarmaqdan aciz olduqlarını etiraf etdirir. Bunları müşahidə edən hər bir adam öz-özünə sual verir: “Əgər bu nazirlikləri təşkil etmək firənglərin təqlidirsə, bəs hanı, Avropa dövlətinin savadsız naziri vardırmi? Harada nazirin adı var, lakin idarəsi yoxdur? İsmi-bimüsəmma nədən öteridir və haranın adətidir?”.¹⁴⁹⁴

Hesab edirik ki, Talıbzadə Qacarlar dövlətini Avropa idarəçiliyini, özü də əsasən Nəsrəddin şah Qacarin dövründən başlayaraq, zahiri şəkildə yamsıladığına görə haqlı olsa da, ancaq bütün bunları “İran” adı altında ümumiləşdirib “qədim İran mədəniyyəti” ilə müqayisə etməsi çox da obyektiv olmamışdır. Çünki bu bölgədə qədim dövrdə və orta əsrlərdə hökm sürmüş türk dövlətçilik ənənəsi də olmuşdur ki, Talıbzadə “irançılıq” ideyasının təsiri altında burada “təbii, qədim və Kəyan dövrünü” Avropa idarəçiliyi ilə müqayisə etmişdir. Digər tərəfdən isə o, sübut etməyə çalışır ki, Qacarların Avropanı təqlidi zahiri xarakter daşımış və mahiyyət etibarilə ölkədə heç bir ciddi dəyişiklik baş verməmişdir. Mirzə Mahmudun Qacarlarda nazir olan atasının dilindən Talıbzadə yazır: “Bu nazirlərdən biri də mənəm. Səhər gəlib əyləşirəm, ətrafımda neçə nəfər möhtac yaltaq ayaq üstə dayanır və bəzisi də əyləşir. Söhbət edirlər, dinləyirlər. Mən öz vəzifəmə daxil olmayan işlərlə məşğul oluram. Nahar vaxtı çatır, nazirliyin əziz adına döşənmiş məcməyiləri qarınqulular yeyirlər və dağılırlar. Sabah da bu qayda ilə. Bəzən qəbula çağırırlar. Ya sədr-əzəm dalımca adam göndərir. Çox vaxt bir söz eşitmədən geri qayıdıram. Bəzən də əmr olunur ki, şah öz əyanları ilə şikara gedir,

¹⁴⁹⁴Yenə orada, s.294-295

siz də əyanlar sırasındasınız, hazırlaşın... Bizim günümüz keçmiş və ölkənin işi bitmişdir. İndi baxın, vicdanı və fəaliyyət qüvvəsi olan hansı adam belə bir sənədsiz postu işğal etmək, yaxud bu məsul vəzifəyə yiyələnmək arzusunu çəkə bilər?...”¹⁴⁹⁵

Ancaq bütün bunlarla yanaşı, burada maraqlı məqam odur ki, Talıbzadənin “iranlı” kimliyini farslardan az olmayaraq bir türk olaraq mənimsəməsi özünü bürüzə verir. Yəni bizcə, o, M.F.Axundzadədən fərqli olaraq, farsdilli müsəlman olaraq deyil, bir türk kimi avropalılardan uydurduğu ümumi “İran” vətəni və dövləti anlamında özünü “iranlı” kimi görür. Hər halda Qacarlar məmurunun kürdlərdən söhbət düşəndə özünü təəssübkeş “iranlı” kimi ondan ayırması məhz Qərb ideoloqlarının apardığı təbliğat və şüəlik nəticəsində türklərin xeyli dərəcədə “iranlılaşdığını” göstərir.¹⁴⁹⁶ Təxminən o dövrdə Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Məhəmməd Əmin Rəsulzadə də “İran türkləri” əsərində açıq şəkildə yazırdı ki, buradakı türklər əsasən şüəliyin, qismən də “İran mədəniyyəti”nin təsiri altında xeyli dərəcədə farslaşmışlar, ya da iranlılaşmışlar: “Farslar türk ağalarını öz uluslarına yad bulmadıqlarından onları ulusal İran ağaları kimi bəyənmiş, türklər də fars uyğarlığını mənimsəmiş, fars dilini ulusal ədəbi dil saymışlar. Bu yolla 500 (1000) ildən bəri şahlıq taxtında bir Türk xanı otursa da, bu xanlar, eləcə də türklər iranlılaşmış, yəni fars kimi tanınmışlar. Az sayda türkmənlərdən başqa, türklərlə, yəni azərbaycanlılarla Qaşqaylar İranın rəsmi məzhəbi olan şüəliyə bağlıdırlar. Şüəlik İran türklərini elə farslaşdırmışdır, indi onlar özlərini türkləşmiş fars, yəni kökcə iranlı sayarlar...”¹⁴⁹⁷

Çox ehtimal ki, xüsusilə Talıbzadə, bəlkə də haradasa Marağalı və Axundzadə də özlərini Türk olmaqla yanaşı, bu anlamda özlərini iranlı saymış və “qədim İran mədəniyyəti”ni də türklüyə yad hesab etməmişlər. Ancaq bütün hallarda hesab edirik ki, Marağalı və Axundzadə bu məsələlərdə daha çox Qərb

¹⁴⁹⁵Yenə orada, s.296

¹⁴⁹⁶Yenə orada, s.300

¹⁴⁹⁷ Rəsulzadə M.Ə. Qafqaz türkləri. Bakı, Təknur, 2012, s.19

mədəniyyətinin və irançılığın (farsçılığın) təsiri altında olduğu halda, Talıbzadədə bu hal özünü çox da bürüzə verməmişdir. Hər halda Talıbzadə açıq şəkildə yazırdı ki, ingilislər və ruslar Hindistanı müdafiə etmək, ya da oraya hücum etmək bəhanəsi ilə Qacarların başına açmadıqları oyun qalmamışdır.¹⁴⁹⁸

Çox maraqlıdır ki, Talıbzadə uzun müddət Qərb mədəniyyətinə tənqidi yanaşmış onu çox da təqdir etmədiyi halda, ancaq ömrünün son çağlarında xüsusilə də Qacarlarda baş verən məşrutıyyət dönəmində bu məsələyə bir qədər isti yanaşmışdır. Hər halda Talıbzadənin 20-ci əsrin ilk onilliyində azadlıq, parlament, hüriyyət, məşrutıyyət və bu kimi məsələlərlə bağlı qələmə aldığı məqalələrində Qərb mədəniyyətinə müsbət yanaşma daha çox hiss olunur. Bu anlamda o zaman Qacarlarda tez-tez səslənən, daha sonra məşrutıyyətlə ortaya çıxan azadlıq, hüriyyət anlayışları ilə bağlı “Azadlıq nədir?” məqaləsində yazırdı: “Deyirlər ki, iranlıya hüriyyət vermişlər. Təzə zühura gəlmiş bu sözün mənasını mən başa düşmürəm. Bu nə deməkdir? Məgər biz qızıla alınmış qul idik ki, azad etdilər. Bəyəm biz başqasından asılı və dustaq idik ki, bizi sərbəst buraxdılar?! Bəs iranlıya necə azadlıq vermişlər ki, böyükdən kiçiyə kimi, hamı fəvqəladə sevinclə bir-birini təbrik edir və onu qarşıladığına görə gözcaydınlığı verirlər”.¹⁴⁹⁹

Bu sözlərin mənası haqqında indiyə qədər dolğun bir bilgi olmadığını iddia edən Talıbzadə yazırdı ki, əgər “iranlılar”ın bu anlayışlardan xəbərləri olsaydı şadlıqlarını, sevinclərini daha çox ifadə edərdi, məsuliyyətin yükünü də anlamış olardılar. Talıbzadə yazırdı: “Əgər ərəbcə “hüriyyət”, farsca “azadi”, türkcə “özdenlik” həməən təbii azadlıqdan ibarətdirsə, ümumbəşər övladı fitrətən və təbiətən işlərində və sözlərində azad və muxtardır, onun əmrverənindən (öz iradəsindən) qeyri heç kim sözünün və əməlinin qarşısını ala bilməz, ondan kənar elə bir qüvvə yaradılmamışdırsa,

¹⁴⁹⁸Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cildə, 2-ci cild. Bakı, “Elm”, 1983, s.323

¹⁴⁹⁹Yenə orada, s.330

onda heç kimin qüvvəsi çatmaz ki, bizim bu azadlığımızı əlimizdən alsın. Deməli, bu cürə azadlığı alverə çevirmək olmaz”.¹⁵⁰⁰

Talıbzadəyə görə, Qacarlarda “azadlıq” anlayışını sözdə Avropanı təqlid edən Nəsrəddin şah öz bildiyi kimi yozmuş və hakimiyyətə gəlməsindən dörd il sonra ölkədə mütləqiyyəti tamamilə bərqərar etmişdir. Məhz bundan sonra Qacarlarda hər cür azadlıq boğulmuş və öz yerini mütləqiyyətə vermişdir. O yazır: “Nəsrəddin şah cülusundan dörd il sonra, saray politikası şəhid Əmiri-Kəbirdən mütləqiyyətin tam istiqlalından sonra belə lazım gəldi ki, ağıllı və bacarıqlı dövlət adamları mərkəzdən uzaqlaşdırılsın, əzazil və cahil bazar adamları eyşü-ışrət gözəlliklərinə şərik olsunlar. Zira, bunların nə daxildə xəta törətmək istedadları vardır, nə də xaricdə aşub törətmək – yəni, nə də savab iş görmək gücləri vardır. Buna görə də mərkəzin məhvəri həmişə elmsiz, yaltaq və xain adamlarla əhatə olundu. Fəqət, xarici işlərin əhəmiyyətinə görə, bu idarədə nisbətən qabiliyyətli şəxslər əyləşirdi. Ancaq bütün işlərdəki hərc-mərclik onu da nursuz sədarətin şəxsi mənfəəti ətrafında hərəkətə gətirirdi”.¹⁵⁰¹

Ancaq Qacarlarda yenidən hüriyyət ideyasının ortaya çıxdığını və millətə geri qaytarıldığını deyən Talıbzadə yazırdı ki, artıq azadlıq bir neçə nəfərin deyil, bütün insanların sərvətinə çevrilmişdir. Ancaq bundan sui-istifadə etməyin təhlükəli olduğunu da qeyd edən Talıbzadəyə görə, hər bir kəs ilahi ruhdan ona bir qismət kimi verilənin dəyərini bilməlidir: “İran əhalisinin hər biri bilməlidir ki, o, insandır. Yəni ilahi ruhdan bir qismət də ondadır. Elə iş görməməlidir ki, öz ülviyyəti önündə xəcalət çəksin. Bilməlidir ki, namusu vardır... qadağan olunmuş pis işlərdən uzaqlaşmalıdır. Hər kəs borcludur ki, babalarının ənənlərini sevsin, başqalarına kömək etməyi vacib saysın, öz sözündə və əməllərində sabit olsun. Azacıq fikirləşməklə aydın olar ki, bu müstəqim məsləkdə hamı gərək səhmdar və şərik olsun. Həqiqətən bu, ümumi sərvət olduğu üçün heç kim ona xəyanət etməməlidir.

¹⁵⁰⁰Yenə orada, s.331

¹⁵⁰¹Yenə orada, s.332

Qoymamalıdırlar ki, bir nəfər xəyanət etsin. Hər kəs bu məsləkdən kənara çıxsın, o, yolu azmış, xalq qarşısında nifrətlənmiş, qəzəbə gəlmiş və məsuliyyətsiz sayılır. Bu məsələdə millətin hər bir üzvü – o, istər ən böyük nüfuz sahibi olsun, ya da adi sıradan işçi – fərqi yoxdur, bərabər məsuliyyət daşıyır. Hərçənd ki, bu hədiyyəni iz verdilər və biz də qəbul etdik, ancaq yuxarıda dediyimzi kimi, indi o azadlığın adına çatdıq. On il səy və çalışmalardan sonra onun layihəsini cızmağa qədəm qoyarıq; otuz ildən sonra bizim xələflərimiz yükün və vəzifələrin ağırlığı, məqsədə çatmağın çətinlikləri üzündən çoxlu ağlaşmalardan rahat olduqdan sonra “axan suyu təzədən geriyyə qaytarmaq” olmaz. O vaxt indiki boş səhralar meyvə bağlarına, qəbiristanlar gülüstanlara çevrilər”.¹⁵⁰²

Eyni zamanda o, ictimai-siyasi görüşlərində Parlament, ya da Milli Şura Məclisi ilə bağlı fikirlərini ifadə etmişdir. Ona görə Qacarlarda açılan ilk parlamentin sözün həqiqi mənasında xalqın və dövlətin mənafeyini ifadə etməsi üçün ilk növbədə azad və demokratik seçkilər keçirilməlidir. Talıbzadə yazırdı: “Qanunun əsası olan seçki mövhumudur. Məlum deyildir ki, İran əhalisinin nə qədəri seçki hüququna malikdir. Bu səsvermə neçə seçki dairəsinə bölünmüşdür. Bunların hamısı hədsi, qiyasi və təxmini düzəldilib hazırlanmışdır. Əhalini siyahıya alandan, əyalətləri dürüst müəyyənləşdirəndən sonra, həqiqətən, gərək bunların möhkəm əsası və həddi olsun. əsas budur ki, ədalətlə təyin olunmasında onların səs təsviyələrinə düzgün diqqət yetirilməli və riayət olunmalıdır. Bununla da millətin vəhdət imarətinin özülündə boşluq qalmasın, gələcəkdə narazılıq və inciklik ortaya gəlməsin, əngəl törənməsin. Əgər indi bunlara göz yumsalar, xalq öz hüququnu başa düşəndən sonra tələb edər”.¹⁵⁰³

Talıbzadəyə görə Parlamentin nizamnaməsinə də ciddi diqqət yetirilməli, millət vəkillərinin konkret vəzifələri göstərilməlidir: “Məclis nizamnaməsi misilsiz, dünya məclislərinin əsərləri təsirindən xaric olduğu kimi, eləcə də məclis vəkilləri öz

¹⁵⁰²Yenə orada, s.334

¹⁵⁰³Yenə orada, s.335

vəzifələrindən kənar işlər görürlər. Yəni bekar qalırlar, yaxud məclis işlərinə daxil olmayan işlərə cəlb olunurlar, zehinləri qıcıqlandıran siyasi məsələlər, söhbətlər ortaya salırlar. Əlbəttə, məsələdən kənar iş görmək fikir zidiyyəti, söz ixtilafı törədir, əsəbiliyə sövq edir. Dünyanın heç bir yerində elə bir məclis yoxdur ki, əsas qanunsuz, bütün bunları çıxarmazdan əvvəl milli idarələrin şöbələri təşkil olunsun. Əgər olsa, təcili olaraq, qanun çıxarmadan nazirliklər təşkil etməkdən başqa məsələ qoymaz və başqa tələblər etməz”.¹⁵⁰⁴

Talıbzadəyə görə, indiki Parlament idarə üsulu Avropadan örnək alındığı halda, millət vəkillərinin bir çox məsələlərdə onları təqlid etməmək naminə ifrat hərəkət etmələri də doğru deyildir. Bizcə, hətta bu zaman Talıbzadənin özü də qeyri-obyektivliyə yol verərək yazırdı: “Min il azğın şəkildə cəhaləti təqlid etmişik, indi əgər elmi təqlid etsək, bizim cəhalətimizə nə zərəri olacaqdır”.¹⁵⁰⁵ Şübhəsiz, Talıbzadənin min il ərzində türk dövlətlərinin hökm sürdüyü bu bölgədə, cəhalətin hökm sürməsi fikri kökündən yanlışdır. Bizcə, son əsrləri çıxmaq şərtilə türk dövlətlərinin hakimiyyətləri dövründə bu ərazidə əsasən inkişaf olmuşdur. Əgər söhbət Qacarlar dövlətinin quruluşundan bir müddət keçdikdən, xüsusilə də Nəsrəddin şah Qacarı taxta oturduqdan dörd il sonra mütləqiyyətə əl atmasından gedirsə, burada müəyyən həqiqət vardır, ancaq bunuun özünü də ciddi şəkildə araşdırmaq lazımdır.

Demək istədiyimiz odur ki, Talıbzadənin bir tərəfdən Qərb mədəniyyətinin təqlidindən əsasən kənar durulmasını vacib sayması ilə yanaşı, az-çox Qərb dəyərlərinə də müraciət edilməsini dilə gətirərkən min illik bir cəhalətdən bəhs etməsi doğru deyildir. Yuxarıda da yazdığımız kimi, bu kimi düşüncələr farslaşmış türklüyün, ya da irançılığın nəticəsi idi. Hər halda, Talıbzadənin düşüncəsində irançılığın az-çox təsirinin olmasını inkar etmək mümkün deyildir. Biz bu irançılıq təəssübkeşliyini Talıbzadənin “Millətin təklifi barədə” məqaləsində də görürük. O, bu

¹⁵⁰⁴Yenə orada, s.336

¹⁵⁰⁵Yenə orada, s.336

məqaləsində dolayısıyla Qacarları millət təəssübkeşliyindən uzaq olmasında ittiham etmişdir: “Bizim bu azadlığı iki düşmən izləyir. Biri daxili ikiüzlülər və müstəbidlərdirlər. Onlar istəyirlər ki, tam özbaşnalıqlarını yenə fəal surətdə saxlasınlar, xalqın qanını içsinlər, bizim milliyyətimizin varlığını inkar edib özlərinin beşgünlük keflərinə satsınlar. Onların qeyrəti yoxdur, özlərində də iranlı və iranlı övladı qeyrəti yoxdur. Zira bir kürur (milyon) iranlının xarici ölkələrdə ac və lüt fəhləlik və dilənçilik etdiklərini görürlər. İranlı deyildirlər, çünki əgər olsaydılar, İran ölkəsini on-on beş tümənə, ya xaricinin bir tərəfinə və mürəssə nişanına satmazdılar. Keçmiş təkrar olunmasın, azadlığımızı təzədən boğmaq təsəvvürü oyanmasın deyə, bu xəbis təbəqəni edam etmək hər bir iranlı üçün vacibdir, savabdır”¹⁵⁰⁶

Halbuki bütün bunlarla yanaşı biz onu da bilirik ki, müstəbid, istibdadçı adlandırılan Qacarlar dövlətində farsdillilər də mühüm vəzifələr tutmuş, onların iki-üç baş naziri çıxmaq şərti ilə əksəriyyəti farsdilli olmuşdur. Ancaq bu gün Qacarlar dövründən söhbət gedəndə yalnız Qacarlar hökmdarları və türklər tənqid olunurlar. Yəni bu zaman Qacarlarda baş nazir və digər vəzifələr tutmuş farsdillilərin xəyanətkar əməllərindən və bu dövləti ingilislərlə rusların himayəsində hansı formada süquta sürükləmələrinin üstündən əsasən, sükutla keçilir. Biz elə gəlir ki, əsil obyektivlik naminə yalnız Qacarlar dövlətini və türkləri hədəf kimi götürüb istibdadçı adlandırmaqdan yan qaçıb, eyni zamanda farsdilli məmurların da xəyanətkar əməlləri və ingilislərlə rusların tərtib etdikləri əsil planlar gün işığına çıxarılmalıdır. Hər halda Talıbzadələrin, Əfqanilərin, Zərdabilərin və başqa mütəfəkkirlərimizin doğru və yanlışlıqlarını görə bilməklə yanaşı, digər məsələləri də incəliklə tədqiq etmək məcburiyyətindəyik. Çünki yalnız bu halda Azərbaycan xalqının yenidən birliyini və diriliyini təmin etmək mümkün olacaqdır.

Bu anlamda Talıbzadənin irançılıq ideologiyasının təsiri altında bəzi yanlış fikirlər səsləndirməsini, onun bütün hallarda böyük bir

¹⁵⁰⁶Yenə orada, s.346

türk mütəfəkkiri olmasına xələl gətirmədiyinə inanmaqla bərabər gerçəklərin ifadə olunmasını da vacib hesab edirik. Bizcə, Talıbzadə Qacarlar dövlətində islahatların aparılması məsələsində səmimi bir yol tutmuş, Qərb mədəniyyətinə münasibətdə əsasən doğru yolda olmuş, sadəcə Türk-Turan dövlətlərinin hakimiyyət dövrünü cəhalətlə, İran-Fars dövlətlərinin dövrünü isə nisbətən müsbət formada izah etdiyi üçün yanlışlığa yol vermişdir. Ancaq biz, onu da yaxşı bilirik ki, yalnız Talıbzadə deyil 19-cu əsr və 20-ci əsrin əvvəllərində bir çox Türk mütəfəkkirləri o cümlədən M.F.Axundzadə, Z.Marağalı, M.Kazımbəy, Ə.Ağaoğlu, M.Ə.Rəsulzadə, S.H.Tağızadə və başqaları ilk dövrlərdə irançılığın təsiri altında olmuş, ancaq onlardan Ağaoğlu, Rəsulzadə sonralar bir-mənalı şəkildə bu təsirdən qurtularaq Türk-Turançı yol izləmişlər.

Talıbzadə hesab edirdi ki, “İran” millətinin ikinci düşməni birincidən qat qat güclü olan elmsizlik, mənəviyyatsızlıqdır. Belə ki, millət daxilində məslək vəzifələrinin müqəddəsliyinə, ya da mənəviyyatın hüduduna inamı yoxdur və hər iş şüursuz, müəyyən bir qərəz üzündən görülür. O yazır: “Xalqdan gizli, ya aşkar surətdə aldığımız malı sahibinə qaytarmırıq. Ehsan veririk, öz cəlal təmtəragımızı göstərmək üçün – möhtac yoxsul kənarında qalır, varlıları dəvət edirik. Bir qarınılıq şey satmaq üçün on dəfə Allahın adına and içirik, yalandan şahid çəkirik. Bir qardaş gündəlik xərcinə möhtacdır, bir qardaş var-dövlət içində üzür. İstisnasız olaraq, bizim bütün işlərimiz mövzu və mənadan xaric olmuşdur. Buyurun, əgər bizim inamımız olsaydı belə edərdik?.. Deməli, bu inam zəifliyi bizim vicdan güzgümüzü ləkələmişdir. Bu cəhətdən bizim mənəvi hissiyyatımız tamamilə məhv olub yoxa çıxmışdır. Əslə mənada ya diri ölü, ya hərəkət edən cəmad (canlı) olmuşuq. Bu qədər fəlakət, əziyyət, zülm və istibdadın ayaq-altısına düşər olmaqda, sanki bizə Allahın qəzəbi tutmuşdu. Əgər ayılıb hissə gəlməyə, dirilməyə, öz azadlığımızı qoruyub saxlamaq qüdrətinə qabil olmayacağıq. Bu çox ali “bəşxeyiş” asan gəldiyi kimi, asanlıqla da gedəcəkdir. Əgər bu, müsəlləmdirsə, pinəcidən tutmuş birinci şəxsə qədər hamımız bu hədiyyəni ələ gətirməyə əlbir

olduğumuz kimi, onun islahında da gərək hamımız – kişi-arvad, yoxsul-varlı, savadlı-savadsız, böyük-kiçik, bütün ölkə əhalisi müttəfiq və əlbir olaq”.¹⁵⁰⁷ Talıbzadəyə görə, bu anlamda nüfuzlu şəxslər, tacirlər, sənətkarlar, ruhani alimlər bu məsələdə əlbir olub yalnız millətin mənafeyini düşünməlidir.

Maraqlıdır ki, əvvəlki dövrlərlə müqayisədə 1906–1907-ci illərdə yazdığı bəzi məqalələrində Talıbzadə artıq Rusiya və İngiltərəni müsəlman-türk dövlətlərinə, o cümlədən Qacarlara düşmən kimi görmədiyini yazaraq Qərb mədəniyyətini əvvəlki kimi tənqid etmirdi. O yazır: “Mən ərz edirəm ki, bu iki dövlət əvvəllər bizim düşmənimiz idi, indi isə dostlarımızdır. Bu nə deməkdir?! Dünən İrənin düşməni, bu gün dostu: bu necə oldu? Bəli, bu iki inkişaf etmiş ölkə dünən bizim elmsizliyimizin, bizim bekarçılığımızın, bizim fərasətsizliyimizin düşməni idilər. Onlar məəttəl qalmışdılar ki, biz nə üçün bu qədər zülm-fəsadın pəncəsində əsir qalmışıq, nə üçün Süduri-Binur (Nazirlər Kabineti) ölkənin və xalqın məhvinə bu qədər çalışır? Məgər bu, ölüm yuxusudur ki, bunlar ayılırlar: Bu necə şiddətli ölümdür ki, min İsrafil şeypuru çalındı, lakin cəhalət qəbirlərində yatmış bunlar hələ də ayağa qalxmadılar?! Həməni iki dövlət bizim bu cəhalətlərimizin düşməni idilər, yoxsa ölkəmizin düşməni deyildirlər. İndi ki iranlı birəcə “ədalət” şeypurundan ayıldı, onlar bizə ancaq məhəbbət, köməklik və inkişafımıza yardım edəcəklər; nə indi, nə də gələcəkdə bizimlə heç bir ədavətləri olmayacaqdır. Çünki ayıq və fərasətli xalqla dostluq, məhəbbət və ticarət əlaqəsi qafil, cahil, süst və tənbel xalqdan yüz dəfə yaxşıdır”.¹⁵⁰⁸

Bizcə, Talıbzadənin Qərb mədəniyyətinə münasibətdə mövqeyinin xeyli dərəcədə dəyişməsi təsadüfi ola bilməzdi. Əvvəllər Qərb mədəniyyətini süni mədəniyyət adlandıraraq onu təqlid etməyin mənasızlığından bəhs edən Talıbzadənin artıq onları tamam başqa bir formada təqdim etməsi çox düşündürücüdür. Hər

¹⁵⁰⁷Yenə orada, s.347

¹⁵⁰⁸Yenə orada, s.350-351

halda ömrünün son çağlarında onun dünyagörüşündə Qərb mədəniyyətinə və irançılığa meyilliliyin bir qədər artması hiss olunur.

Talıbzadə əvvəlcə bir məsələni də çox doğru müəyyənləşdirmişdir ki, İslam dünyasının mövcud problemlərdən xilas olması üçün çıxış yolu nə xaçpərəstləri düşmən elan edib onlarla müharibəyə girmək, nə də Qərb dəyərlərini kor-korane şəkildə təqlid yoluyla İslam Şərqi ölkələrində tətbiq etmək də doğru ola bilməz. O, bütün bunlardan ən doğru yol kimi, birincisi milli-dini dəyərləri yenidən gözdən keçirib onlara olunmuş əlavələrdən xilas olmağı vacib hesab etmişdir. Talıbzadəyə görə, əgər İslam dini və milli adət-ənənələr bütövlükdə hər hansı müsəlman xalqının varlığıyla birbaşa bağlıdırsa, o zaman onları yenidən nəzərdən keçirib yanlışları və doğruları obyektiv şəkildə ortaya qoymaq lazımdır. Xüsusilə də İslam dininə və onun qayda-qanunlarına münasibətdə həssas olmaqla yanaşı, Talıbzadə hesab edirdi ki, əgər bu gün müsəlman xalqlarında, onun dövlətlərində bir geriləmə, tənəzzül varsa, bunu ilahi təqdirlə bağlayıb qeyri-adi dini-mistik üsullarla həllinə ümid etmək doğru deyildir. Çünki bu cür düşüncə tərzi müsəlman xalqlarını düşdüüyü bələdan xilas etmək əvəzinə, əksinə, inkişaf yolunu tutmuş Qərb dövlətlərinin köləsi halına gətirir. Deməli, müsəlman xalqları da mahiyyətinə varmadan bütün milli-dini adət-ənənələrdən möhkəm yapışmaqdan, rəşional şəkildə onları müzakirəyə çıxarıb saf-çürük etməyi bacarmalıdır. Çünki yalnız o xalqlar daim dünyada varlıqlarını qoruyub saxlaya bilirlər ki, dünyanın real şərtlərinə uyğun olaraq zəmanə ilə ayaqlaşır, milli-dini adət-ənənələri ilə dövrün tələb etdikləri arasında uzlaşmanı tapmağı bacarırlar. Marafıqdır ki, Sovetlər Birliyi dövründə bəzi tədqiqatçılar Talıbzadənin bu cür islahatçı fikirlərindən çıxış edərək onu ateist və kommunist kimi qələmə verməyə çalışmışlar. Əsil həqiqət isə ondan ibarətdir ki, Talıbzadənin dünyagörüşündə səmavi dinlərin inkarı deyil, həmin dinlərə, o cümlədən İslam dininə olunmuş əlavələrin, dini xurafatın və dini mövhumatın tənqidi, eyni zamanda isə Qərb

mədəniyyətinin də müsbət və milli xüsusiyyətlərə zidd olmayan cəhətlərindən faydalanmaq mühüm yet tutmuşdur.

Bu baxımdan Talıbzadəyə görə, islam dünyasının mövcud problemlərdən xilas olması üçün ən vacib məsələlərdən biri də Qərb dövlətlərinin tənəzzüldən tərəqqiyə, sxolastik fəlsəfi təfəkkürdən dünyəvi fəlsəfi təfəkkürə hansı üsullardan istifadə edərək yol almasını müəyyənləşdirmək idi. Bizcə, bu məsələdə də Talıbzadə xeyli dərəcədə haqlı idi ki, müsəlman xalqları, onun dövlət başçıları və mütəfəkkirləri Qərb mədəniyyətini ya qara, ya da tamamilə ağ rəngdə görməkdən əl çəkib, onların əldə etdikləri uğurların əsl mahiyyətinə varmalı və bundan özlərinə müəyyən bir nəticə çıxarmalıdılar. Bu dövrdə Qərb mədəniyyətinin, Qərb fəlsəfəsinin əsl mahiyyətinin aşkara çıxarılması ilə yanaşı, onun müsəlman xalqları arasında nə cür başa düşülməsi, hansı anlamda tətbiqinin mümkünlüyü, ya da mümkünsüzlüyü detallarına qədər analiz edilməlidir.

Bütövlükdə M.Ə.Talıbzadə demokratiya sisteminin təsisinin tərəfdarı idi, məhz buna görə də, siyasi, elmi, bədii, publisistik əsərlərini ölkənin inkişafının tənəzzülünə səbəb olan qüvvələrə qarşı sərt mövqeydə yazırdı. Onun dünyagörüşündə Qərb sivilizasiyası, o cümlədən onun elmi-siyasi təfəkkürü, iqtisadi əqidələri, ictimai tənidi, milliyyətçiliyi Şərqi-Asiya intibahı ilə uzlaşdırılmağa çalışılmışdır. Mətanət Şahəliyevaya görə bu baxımdan onun İslam Şərqiində siyasi-ictimai demokratiyanın banisi hesab edilməsi heç də təsadüfi sayılmamalıdır: “M.Ə.Talıbov bütün əsərlərində olduğu kimi “Kitab yüklü eşşək” romanında da mövcud cəmiyyətin qanun-qaydalarını, nadanlığı və insanın şəxsiyyətini alçaldan məsələləri önə çəkir, bununla da siyasi quruluşun o biri üzünü göstərmiş olur. Həyat həqiqətlərini alleqorik yolla açıqlayan nasirin həyat, elm, mədəniyyət haqqındakı düşüncələrini oxucu eşşəyin mühakimələri ilə öyrənmiş olur”.¹⁵⁰⁹

¹⁵⁰⁹ Şahəliyeva Mətanət. XIX əsrin ikinci yarısında Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatında ideya-mövzu və poetika məsələləri. Avtoreferat. Bakı, 2022, s.18

Talıbzadə “Kitab yüklü eşşək” əsərində eşşəyin dilindən insanın tək və cəm halında yaşamının digər canlılardan fərqlini göstərməyə çalışdı: “Təfərrüd və ictimai məsələsi dünyanın mühüm, dəqiq və çətin inkişaf edən məsələlərindən biridir. Ey əziz cavan aqam, qərara gəlmişəm ki, öz həyat sərgüzəştimi danışmaqla bərabər, mənim eşşəkvari aqlım çatdığı qədər Sizi bəzi mətləblərdən xəbərdar edim. Bunu başa düşmək lazımdır ki, aya siz bəşər övladı dünya xilqətinin başlanğıcından təcrid olunmuş idiniz və yaxud icma halında yaşayırdınız? İnsan övladının növləri və onların təbiətlərini öyrənən alimlərdən bəzisi (avropalılar bunları “antropolojist” adlandırırlar) yolunu azaraq deyir ki, insanlar xilqətin başlanğıcında vəhşi halda və tənha yaşayırdılar, öz həmnövləri ilə ünsiyyət və yaxınlıqları yox idi. Daş baltalarla və ucu çaxmaq daşından olan oxlarla ovu vurub güzəranlarını keçirirdilər.

Mən bunun əksini düşünürəm. Doğrudur, ilk insanlarda elm və sənət ibtidai şəkildə idi, tərəqqi yox idi. Lakin icma halında yaşamağa meyil, habelə tək-tənha hərəkət etməmək, beləliklə qəbilə və ailə şəklində yaşamaq hər növ canlının, sizin həmcinsiniz olan nitqli heyvanların, bizim həmcinsimiz kimi zahirən dilsiz olan başqa heyvanların təbii zərurətidir. Son dərəcə lovğalıqla özünü əşrəfi-məxluqat hesab edən insan özünün heyvan cinsindən, həm də başqa heyvanlardan daha aciz və zəif olduğunu inkar edə bilməz. Deməli, yeriyan və uçanlardan tutmuş bütün heyvanlar sürü halında yaşamağa meyilli olduqları kimi ilk insan da məcburən icma şəklində yaşamağa meyilli idi. Nəhayət, siz nitqli varlıqla biz dilsiz heyvanın bir fərqi vardır. O da bundan ibarətdir ki, biz icma halında yaşadığımızda aramızda bərabərlik olur: siz isə lovğalıq və xudpəsəndliyin şiddəti üzündən bir fayda, bir mənfəət duyan kimi bərabərliyə, qarşılıqlı köməkliliyə riayət etməyirsiniz; o faydanı inhisara almağa və tək-cə özünü məxsus etməyə səy göstərirsiniz. Hamısını təklikdə mənimsəyib, başqasına

zülmkarcasına təcavüz etməkdə üstünlük qazanmağa, qonşunu və öz həmcinsini məhrum etməyə çalışsınız”¹⁵¹⁰.

Talıbzadə daha sonra eşşəyin dilindən insanlarla bağlı yazırdı ki, şüurlu varlıq adlan insan övladı xüsusi xasiyyətdə başqa heyvanlardan mənfi əməllərinə görə heç də geridə qalmır: “Əvvəla, alçaq təbiətiniz və ziddiyyətli xasiyyətinizlə, törəndiyiniz, anavətiniz olan dünyanı iztirab və həyəcan ocağı bilərək, onun sərvətlərini, müxtəlif nemətlərini özünüə bənd və tələ, bəlkə də eynən cəhənnəm və cəhənnəm odu etmişsiniz. Dünya siz bəşər övladı üçün böyük bir xəstəxanaya bənzəyir, hər biriniz müxtəlif, ağır və ya yüngül xəstəliyə mübtəlasınız. Əgər inanmırsınızsa, bir şəhərdən başqa şəhərə gedin, o şəhərdə məhəllə və küçələrdən keçin. O küçələrdə hər hansı bir evə girsəniz, evdəki hər bir adamdan ayrı-ayrılıqda soruşun: “Bu evdə səadət və rifah varmı? Rahat və xoşbəxtsinizmi?” Hamıdan eynən bu sözləri eşidəcəksiniz: “Sizin dedikləriniz bizdə yoxdur”¹⁵¹¹.

Talıbzadə daha sonra yazırdı: “İkincisi, sizin təbiətinizə zəruri olan, özünüə eys-ışrət üçün əsas şərt bildiyiniz yalan dolu həyatınız öz təbii tərəvətindən kənara çıxaraq, nəhayət dərəcədə natəmiz və üfunətli olmuşdur. Bu üfunətli mühitdən qurtarmağınız qeyri-mümkündür. Siz yalanla doğuldunuz, yalan mühit içərisində böyüdünüz, yalan içərisində də həyat sürdünüz. Adətinizi necə tərək edə bilərsiniz? Danışqlarınız başdan-ayağa yalandır, dedikləriniz düşüdüklərinizin əksinədir. Buna görə də yalan sizin üçün ikinci təbiət olmuşdur. Pis xasiyyət bir adamın təbiətinə ki oturdu... Nicat yolunuzu, mahiyyətinizi hiylə və riyakarlıqda görürsünüz. Əgər sizlərin arasında bir nəfər düzgün hərəkət etsə, ikinci təbiətinin ziddinə getsə – təhlükələrə doğru getmiş olar. Nə üçün? Onun üçün ki, o, düzgünlüyün qarşısında yalandan başqa bir şey görməz. Yolu

¹⁵¹⁰Talıbzadə M.Ə. Kitab yüklü eşşək // Güney Azərbaycan nəsrri: Başlanğıcdan bu günə qədər (Antologiya). Bakı: “Nurlar” NPM, 2017, s.51-52

¹⁵¹¹Yenə orada, s.59

yalandan gedirsiniz, məclislərə yalandan daxil olursunuz, ibadəti yalandan edirsiniz”.¹⁵¹²

Talıbzadəyə görə ilahi nemət üçün əziyyət çəkib ibadət etmək, göz yaşı töküb ağlamaq, yalvar-yaxar etmək şəxsi xeyir üçündür: “Gözlərinizi yaşardır, həmcinslərinizi öldürmək üçün barıtınızı qurudursunuz. Siz bəşər övladını həmişə xəstə, əlil və bədbəxt edən də məhz bu lovgalıq və xudpəsəndlikdir. Bundan xəbəriniz yoxdur ki, bizdən fərqli olaraq, siz öz həm cinslərinizə daha çox möhtacsınız, mədəniyyət və bərabərlik aləminə qədəm qoymayınca yırtıcıların ən zəlili və ən bədbəxtisiniz. Bir-birinizə ehtiyacınız, zəruri tələbatınız və asılılığınız olduğu halda düşməncilik etməyiniz, hər yerdə və hər cəhətdən xəyanətə əl atmağınız necə böyük bir xəbislik, necə böyük bir pozğunluqdur!”¹⁵¹³

Ümumilikdə, Talıbzadənin, əsasən, həm milli-dini dəyərlərə münasibətdə, həm də Qərb dəyərlərinin hansı şəkildə mənimsənilməsi məsələsində doğru yol tutması qənaətdəyik. Hesab edirik ki, Talıbzadə də Əfqaninin, Zərdabinin müəyyənləşdirdiyi kimi, milli-dini dəyərlərlə Qərb dəyərlərinin hansı formada və üsulda uzlaşdırılması məsələsində əsasən doğru bir yol izləməyi bacarmışdır. Sadəcə, o, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, yalnız ömrünün son çağlarında Qərb mədəniyyətinə və irançılığa bir qədər çox meyil göstərmişdir. Ancaq ömrünün son dövrlərində onun Qərb mədəniyyətinə və irançılığa müəyyən qədər meyil göstərməsi ümumilikdə Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinə verdiyi töhfələrə ciddi xələl gətirməmişdir.

¹⁵¹²Yenə orada, s.60

¹⁵¹³Talıbov Mirzə Əbdürrəhim. Kitab yüklü eşşək (roman). Bakı, Hədəf nəşrləri, 2014, s.62

MƏHƏMMƏD TAĞI SIDQI

Həyat və yaradıcılığı. Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Məhəmməd Tağı Sidqi (1854-1903) 1854-cü ildə Ordubad şəhərində doğulmuş, ilk təhsilini molla məktəbində almışdır. Gənclik illərində Güney Azərbaycana gedərək, orada ticarətlə məşğul olmuşdur.

XIX əsrin 80-cı illərində Ordubada qayıdan M.T.Sidqi çayçı dükanı açaraq, bir müddət çayçılıq etmiş, sonra maarifçilik fəaliyyətinə başlamışdır. O 1892-ci ildə Hüseyn Sultan Kəngərli ilə birlikdə Ordubada “Əxtər” adlı yeni üsulla məktəb açmış, buradakı fəaliyyəti nəticəsində maarifpərvər ziyalı, müəllim kimi məşhurlaşmışdır.¹⁵¹⁴ 1894-cü ildə Naxçıvana köçən M.T.Sidqi burada yeni bir məktəb açmışdır. Ədib “Tərbiyə” adlandırdığı bu məktəbdə ömrünün axırına qədər müəllimlik etmişdir.

O, 1903-cü ilin dekabr ayında Naxçıvanda dünyasını dəyişmiş və orada dəfn olunmuşdur.

M.T.Sidqi yaradıcılığa gənclik illərində başlamış, o zaman Ordubada fəaliyyət göstərən “Əncüməni-şüəra” ədəbi məclisinin fəal iştirakçılarından və rəhbərlərindən biri olmuşdur. İlk şeirlərini klassik üslubda, qəzəl janrında yazan ədib sonralar da bu üslubu davam etdirmiş, lakin maarifçilik ideyalarının təbliğinə üstünlük verərək, əxlaqi-didaktik, ictimai-fəlsəfi mənzumələr yaratmışdır. Bu əsərlərin bəziləri hələ XX əsrin əvvəllərində mətbuat səhifələrində, yaxud ayrı-ayrı kitabçalarda dərc olunmuşdur.¹⁵¹⁵

Onun əsas əsərləri aşağıdakılardır: “Heykəli-insana bir nəzər”, “Nümuneyi-əxlaq”, “Tənvir-i-əfkar”, “Həkimanə sözlər”, “Qızlara hədiyyə”, “Müxtəsər coğrafiya risaləsi”, ““Məktəbi-tərbiyə”nin şagirdləri üçün ədəb qaydaları” və b.

¹⁵¹⁴ Sidqi Məmməd Tağı. Həkimanə sözlər // XIX-XX əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı. Nəsr. İki cildə, II cild. Bakı, “Nurlar” NPM, 2012, s.98

¹⁵¹⁵ Sidqi Məmməd Tağı. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan şeri antologiyası, Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, s.382

İctimai-fəlsəfi və milli maarifçilik görüşləri. Onun dünyagörüşündə də yenilikçilik, dünyəvi elmlərin öyrənilməsinin zəruriliyi ön planda olmuşdur. Öncədən qeyd edək ki, Sidqinin ictimai-fəlsəfi və maarifçilik görüşləri mütərəqqiliyi, yenilikçiliyi seçilmiş, ancaq ana xətti islamlıq fəlsəfəsi üzərində qurulmuşdur. Başqa sözlə, Sidqi də C.Əfqani, H.Zərdabi və başqa mütəfəkkirlərimiz kimi, mütərəqqi və yenilikçilik tərəfdarı olmuş, Qərbin İslam-Türk mədəniyyətinə ziddiyyət təşkil etməyən ideyalarının təbliğini və tətbiqini məqbul hesab etmişdir.

Sidqinin əsas ictimai-fəlsəfi əsərlərindən biri “Heykəli-insana bir nəzər”dir. O, bu əsərində insan-cəmiyyət probleminə və millətin təkamül mərhələlərinə diqqət yetirmiş, bütün bunları təhlil etməyə çalışmışdır. Öncə, insanın mahiyyəti ilə bağlı yazırdı ki, insana diqqətlə baxanda heyrətdə qalmaya bilmirsən. Buna səbəb də insanda olan müxtəlif fikirlər, hislər, nəzərlər və mülahizələrdir. Sidqi yazır: “Hərçənd ki, insan zahiri surətdə bir-birindən o qədər fərqli və mütəfavütlü deyil, amma xəyalat və əfkar və təbiət və əxlaq cəhətinə bir-birindən nə qədər mütəfavütlü olmağı aşikardır və bəlkə, zahirən surət cəhətində bir-birinə müşabihəti yoxdur. Hərgah bir şəxs dünya yaranandan indiyə və indidən qiyamətə kimi ömür edib yaşaya bilsəydi və əfradi bəşəri fərddən-fərd müşahidə və müayinə etmiş olsaydı, bu qədər həddü hesabsız nüfusun (əhalinin) heç birinin heç bir cəhətdən bir-brinə müşabihəti və münasibəti olmadığını bil-qət vələ-yəqin iqrar və isbat edərdi. Belə ki, indi yer üzündə olan insanlardan (müştü nəmüneyi-xərvar) misalınca hər kəs öz qədərincə hər nə qədər ki, görüb, onların amal və əfkarı, rəftar və güftarı, sirət və surəti, söz və söhbəti, şəkil və siması, hətta sövt və sədası və sair hərəkət və səkənatı bir-birinə oxşamadığı qəti surətdə bəyan eylər”.¹⁵¹⁶

Sidqiyə görə, hər cür mürəkkəblikdən belə mürəkkəb olan insana baxanda heyrət dəryasına qərq olmaya bilmirsən. Çünki bu dünyada ikinci varlıq tapmaq çətindir ki, yeri gələndə dəmirdən davamlı, yeri gələndə də gül yarpağından da nazıkdir. Sidqi yazır: “Gahi peyderpey (dalbadal) yetişən möhnət və müsibətə və bir-birinin

¹⁵¹⁶ Sidqi Məmməd Tağı. Əsərləri. Bakı, Çapaşoğlu, 2004, s.131

üstündən tökülən zəhmət və məşəqqətə kamili-istiqlamətlə davam edib, məcazında əbədən bir ixtilal zahir olmaz. Gahi bir namülayim cavab ilə rəngi təgyir tapıb, pərişanhal olub, özlüyündən çıxar. Gahi öz vücudunun zindəganlığından ötrü qisim-qisim (növbənöv) bələlara davam edib, növbənöv zəhmətlərə dözur. Öz hifz və hərasətindən ötrü hər bir hadisənin müqabilində təbabiri-aqılanədə bulunur. Gahi bir qeyri səbəblə izzət və etibarından əl çəkib, hər bir şeydən göz götürüb, divanələr kimi özü-öz həlakətinə çalışır. Gahi bir qəzəbnak şirə hücumavər olub, müqabilə edər. Gahi bir qaraltıdan vahiməyə düşüb, öz kölgəsindən ürkər. Gahi kisrəti-hüznündən həlak olur. Gahi şiddəti-fərəhindən dərdnak. Çox vaxt olur ki, bir adam öz övladının məişət və asayişindən ötrü əziz canını həlakətə verir. Bəzi vaxt olur ki, öz nəfsinin hücumundan canından əziz olan balasının başını kəsib, kabab edər. Gahi bir millətin hifzindən ötrü özünü ölümə verməyi eyni-səadət bilir. Gahi öz nəfsinin salamatlığından ötrü milyonlarca nüfusun (əhalinin) qətlinə səbəb olur”.¹⁵¹⁷

Beləliklə, Sidqiyə görə insan oğlu elə bir varlıqdır ki, onun pis ya da yaxşı arzularının sonu yoxdur. Belə ki, bir məmləkətə sahib olsa, bütün dünyanın da ağası olmaq iddiasına düşər, daha sonra da dünyaya ağalığ edib hamını özünə əsir etmək diləyində olar. Sidqi yazır: “Bu vücudi-insani elə bir qəribə məxluqatdır ki, onun günagün əfkar və xəyalatını qisim və cisim, hərəkət və halatını və növbənöv təgyirat və təbəddülatını deməklə tükənməz və yazmaqla qurtarmaz”.¹⁵¹⁸

Sidqiyə görə, bu qədər mürəkkəb xüsusiyyətlərə malik insan dünyaya qədəm qoyanda lüt-üryan, evsiz-eşiksiz, silahsız və müdafiəsiz olduğu halda, təkamül nəticəsində bir çox şeylərə nail olmuş, başqa sözlə daş dövrünü, bürünc dövrünü, tunc dövrünü, dəmir dövrünü yaşayaraq bir çox uğurlara imza atmışdır. Sidqi yazır: “Bu minval ilə bir neçə əsr keçib, tainki adəm övladının ictimiasından (toplanmasından) və onların quvvayi-əliyyələrinin iştirakından ziraət və sənəət əmri (iş) hüsula gəlib, yundan və pambıqdan libas toxumaq,

¹⁵¹⁷ Yenə orada, s.131-132

¹⁵¹⁸ Yenə orada, s.132

daşdan, ağacdan, torpaq və mədəniyyətdən qab-qacaq və əsbabi-təcəmmülət (zinət əşyaları) və sair alati-arayış və ləvazimatı-istirahət vücuda gətirildilər. Və içlərindən asımanı vaizlər, pakminət nasehlər və möcüzənüma peyğəmbərlər zühur edib. O, müqəddəs mürəbbilərin (tərbiyəçilərin) təlim və tərbiyəsindən insaniyyət bağçasının təzə əkdii tənəyi şükufə açıb, yemiş verməyə başladı. Tainki əbnayi-bəşər bir-birinin müavinətinə möhtac olmağı anlayıb və ictima və iştirakda hər bir əmrin əncamını mülahizə edib, ittifaq və ittihadda qüvvət və qüdrətin və hər bir asayış və istirahətin ləzzətinin mümkün olmağını ehsas eylədi. Odur ki, bir nəsil o biri nəsil ilə rəbt salıb, bir tayfa oldu. İki tayfadan bir qövüm, iki qövmdən bir qəbilə hüsula gəldi. İki qəbilənin imtizcasından qəryələr və iki qəryənin ittisalından qəsəbələr və qəsəbələrdən şəhərlər, şəhərlərdən məmləkətlər təşkil olundu”.¹⁵¹⁹

Sidqi, daha sonra yazırdı ki, hər məmləkət əhalisi bir millət adını alıb, o məmləkəti “Vətən” ismi ilə adlandırmışdır: “Hər millət öz hüquqi-millisinin hifzindən ötrü və əsas asayışının istehkamı səbəbilə rəyasət və təfəvvüq havası ilə hökumət və fərmanfərma lıq sevdası ilə millətpərəstlik xəyalına düşüb, hübbül-vətən peyda oldu. Tainki hər rəis öz qövminin pişrəftinə (inkişafına) və hər alim öz millətinin tərəqqisinə çalışıb və hər hakim öz məmləkətinin daxilində rəiyyətin mənəfəti və məsləhəti və məmləkətin məmuriyyəti və hifz və hərasəti üçün məktəblər və mədrəsələr təsis olunub, darülhükumə, darülcəzə, darülşəfa (xəstəxana) bina edib, məscid və məbəəd, kilsələr təşkil tapıb, nəbatat bağçası, heyvanat bağı, məsləhət və məşvərətxanalar, sərgi və tamaşağahlar əmələ gəlib, müzəyyən imarətlər, müntəzəm bağlar və bağçalar tikilib, hilmət dayəsi, tiftl mədəniyyəti tərəqqi libası ilə geyindirib və elm pirayəsilə bəzəyib, həddi-kamala yetirdi”.¹⁵²⁰

Bununla da, adəm övladının böyük bir tərəqqiyə malik olduğunu yazan Sidqiyə görə əgər min il bundan öncə bu dünyadan getmiş bir insan “dirilib” bütün bunları görsə, çaşıb qalar və deyər ki, bu mənim yaşadığım Yer kürəsi deyil tamam başqa bir aləmdir. Çünki min il ərzində oxları, dəyənəkləri tütənglər, at arabalarını paravozlar,

¹⁵¹⁹ Yenə orada, s.133-134

¹⁵²⁰ Yenə orada, s.134

gəmiləri paraxodlar, mumları elektriklər, poçt göyərçinlərini teleqraflar əvəz etmişlər. Üstəlik, adəm övladı telefonlar və hava gəmiləri icad ediblər. Sidqiyə görə insanlar bu tərəqqiyə ilk növbədə, yazı və kitablar vasitəsilə nail olublar: “Tarixi-ümumi bəyanati-əhvalimiləli-qədimə və təlifati-əsari-sabiqə bizlərə vazeh tərqiqlə nişan verir ki, bəni-növi-bəşər bu halı tərəqqiyata, xətt və kitabət (yazı) vasitəsilə nail olubdur. Çünki üsuli-təhrir və kitabət, ülum və fünunimütəvvivənin xəzinələrinin qapısının kilididir. Həmin bu kəmalat və tərəqqiyatına mütəhəyyir olduğumuz insan əyyami-tüfuliyyətdə, yəni yeddi min il bundan əqdəm öz əfkar və xəyalatını təcərüb (təcrübələr) və imtahanatını həməsrlərinə anlatmağa və özündən sonra gələnlərə baqi qoymağa qadir deyildi. Müddətlərcə bu qərar ilə keçib, tainki tiftl tərəqqi, həddi-rüşdə qədem qoymaq istədi. İbtida kəldanilər və babillər xətti-mixi icad etdilər. Ondan sonra misirilər və finikilər xətti-heroqlifi ixtira eylədilər”.¹⁵²¹

Sidqi hesab edirdi ki, Avropa xalqlarının sonrakı inkişafında əlifba məsələsi də mühüm rol oynamışdır. Belə ki, Avropa xalqları mixi, heroqlif, silabidən keçib müasir əlifbanı icad etmişlər. Ancaq Avropa xalqlarından fərqli olaraq müsəlman xalqları hələ də silabi də (xətti yazı) qalmaqdadırlar. Sidqi yazır: “İndi ümum Firəngistanın (Avropanın) dövəli-müəzzimə və miləli-mütəməddinəsinin üsulikitabəti bu alfa-betti əlifbasıdır ki, cümləsi otuz beş, bəlkə bir qədər az və çox hərflərin mürəttəb və soldan-sağa doğru yazılan asan və səhlvə sadə əlifbadır ki, bu tərəqqiyatın ümdə vasitəsi və bənayimədəniyyətin istehkamının səbəb və intişari maarifin xəzinələrinin kilidi və təhsili-ülum və fünunun əvvəlinci aləti bu alfa-betti əlifbasıdır. Amma bizim əlifbamız hənüz üçüncü dərəcədə qalıb ki, silabi namını alıbdır. Əgər əlifbamız filcümlə islah olub, bizim də miləli-mütəməddinə ilə hər bir ülum və fünunda müqabilə etməyə iqtidarımız ola bilər. Məlumdur ki, bu ümdə və mühüm əmrin əncamı üləmayi-ələm və İslam sultanlarının və məsmu ül-kəlam şəxslərin ümdəsinə və rəyinə möqufdur. Əlbəttə, bu əmri-əzimin əncamına iqdəm edən şəxslər tarix səhifəsində bir böyük ad qazanıb, ədəb ül-

¹⁵²¹ Yəne orada, s.137

abad zikri-xeyr ilə yad olunacaqdır. Bununla belə, yenə əsrimizi iqtiza etdiyi tərəqqi səbəbilə əlifbamız da islah olunsa, üsuli tədrisimiz bir az islah olunub və təriqi-təhsili-maarif səhl və asan bir surətə düşübdür ki, sabiqdə on ildə çəkdiyimiz zəhmətin faydası və sərf etdiyimiz ovqatın nəticəsi indi beş ilin müddətinə hasil olur. Hamı o vaxtlar ki, ərəb qövmünün içində mindən biri oxuyub tapılında, fars qövmünün içində on mindən bir tapılmazdı. Türklərin yazıb-oxumağı dursun, heç özlərinə məxsus bir əlifbaları da yox idi”¹⁵²²

Əlbəttə, Sidqinin əlifba və savadlılıq məsələsində millətlərlə bağlı, o cümlədən Türk milləti ilə bağlı dedikləri həqiqəti özündə əks etdirmir. Çünki indi Avropa xalqlarının çoxunun istifadə etdiyi Latin və Kiril əlifbalarının yaranmasında bu və ya digər dərəcədə türklərin mühüm rolu olmuşdur. Sonrakı dövərlərdə ilkin mənbəyi Türklərdən qaynaqlanan əlifbalar, xüsusilə də Latin qrafikası başqa xalqların adlarına yazılmışdır.

O, “Qəzet, yaxud qəzetə nədir?” məqaləsində də yeniləşməyin, milli maarifçiliyin əleyhinə olan din xadimlərini tənqid etmişdir. Sidqiyə görə, hazırkı dövrdə elm və təhsildə tərəqqi etməyin bir məsələsi yeni əlifbanın inşasıdır, digər məsələsi isə milli mətbuatın inkişafıdır. Ancaq ifrat mövqedə duran din alimləri yeni əlifbaya (latin əlifbasına) keçmək bir yana qalsın ərəb əlifbasında islahatların aparılmasının əleyhinə olduğu kimi, qəzet alıb oxumağı da küfr elan etmişdir. Sidqi yazır: “Qəzet almaq, qəzetə oxumaq üləmə mülahizəsində küfrdür. Tüllab nəzərində günah, tüccar işində təzyin-ovqat, əsnaf arasında ləğviyyat və avam yanında lap heç zaddır. Özgə yerləri bilmirəm. Hələ bu tərəflərdə bir para alimnuma nədan tələbələrini nəzərində (ki zətən Türk oğlu Türkdür) türki dilində hər nə yazılmış olsun şayani-etina deyildir. Qəzetə ki, olsa, pənah bir Xuda! Həmçinin onun əqidəsinə görə, farsı dilində yazılan ruznamələrə də baxmaq günahdır. Bunu da mübalığəsiz deyirəm. Hərgah eşitsə ki, ərəb lisanında qəzetə nəşr olunur, günahi-kəbirə hesab edib və onun mühərririni kafiri-mütləq bilir. Ondan ötrü ki, ərəb lisanı Allah və peyğəmbər lisanıdır ki, onunla Qurani-məcid nazil olub. O dildə

¹⁵²² Yenə orada, s.138-139

qəzetə yazmaq, əlbəttə, cürmi-əzimidir. Odur ki, bir para maarifpərəst binəvalar və millətdust biçarələr labüd qalıb, qazet kəlməsini zikr etməyi dillərinə adət verməyiblər”.¹⁵²³

Sidqi üləmaların qorxusundan və tənəsindən qəzet oxumaq istəməyənləri doğru yola çəkmək üçün yazırdı ki, əbəs yerə belələri maarifdən və təhsildən uzaq dururlar. Bunun üçün qəzet anlayışı və onun yaranma tarixi bərəsində geniş məlumat verən Sidqi yazırdı ki, bu kəlimə yunanca olub insanlara doğru məlumatlar çatdırmağa hesablanıb. Əgər hansısa müsəlman da “qəzet” kəliməsinin yunanca olduğuna görə ondan uzaq durursa mənasızdır, çünki Quranda da onlarla yunan, hind, ibrani, suryani və başqa dillərə aid kəlmələr vardır. Eyni zamanda, hazırda əcnəbi dillərə aid başqa onlarla kəlmələr də var ki, müsəlmanlar onlardan rahatlıqla istifadə edirlər. Sidqi yazır: “Hərgah bu ismi-əcnəbi lisanından olduğuna görə, müsəmmasına istikrah göstərib, bəhs edirsınız. Pəs Qurani-şərifdə nə qədər hindi, yunani, ibrani və suriyani kəlimələr var, bu surətdə gərək nəüzübillah bu irad onlara da varid olsun. Bundan əlavə, bu indiki əsrdə ki, cəmi-ülum və fənun və sanaye və ixtiraat və kəşfiyyat əcnəbi əlinə keçib və təzə ixtira olunan əsbab və alat, əşya və əcnas, məkulat və məlbusat, züruf və ləvazimat və tədarükati-səfəriyyə bəlkə bir nəzər ilə baxanda hamı mayəhtacımızı miləli-xaricədən alıb, hamısının adlarını onların istilahınca dilimizə və ədəbiyyatımıza yazıb, istemal etmədəyiz... Amma qazet kəlməsini deməyə və öz dilimizdə nəşr olunan qəzetəni alıb oxumağa ar edirik. Və heç xəyalımıza da gəlməyir ki, bu indiki əsrimzidə bu hamı təməddünat və tərəqiyyatın ümdə vasitəsi və ülum və maarifin və vüquati-əfkərin əvvəlinci rəhbəri qəzetədir”.¹⁵²⁴

Sidqiyə görə əgər qəzet nəşr etdirmək, qəzet oxumaq küfr və səhv olsaydı Avropada bu qədər qəzetlər yayımlanmaz və milyonlarla oxucusu olmazdı. O yazır: “Xeyr! Onlar hərgiz səhv etməzlər. Xüsusən məişət əmrlərində hər bir cəhətdən onların elmi və istinbatı və hər bir kəşfiyat və məlumatı bizlərdən artıqdır. Əgər belə deyilsə,

¹⁵²³ Yenə orada, s.164-165

¹⁵²⁴ Yenə orada, s.167

bəs nə üçün onlar bizləri hər bir işdə ötüb keçiblər? Ləvazimaati-məişətin hər bir cüziyyatında bizləri özlərinə möhtac ediblər? Hətta iynədən tutmuş pambıq və əmammədən kəfənə kimi onlara ehtiyacımız vardır. Onların qəzetəyə olan meyil və rəğbətlərinin payəsini və mətbuat aləminə göstərdikləri səy və himmətlərinin dərəcəsini nə dil ilə bəyan edəlim? Və hansı bəyan ilə əyan edəlim?”¹⁵²⁵

Bununla da Sidqi, həməslərinə demək istəyirdi ki, kor-korana İslam qayda-qanunlarından çıxış edib Qərb mədəniyyətini tamamilə inkar etməklə heç nə əldə edə bilmərik. Üstəlik, din alimləri bəzi məsələlərdə Qərb mədəniyyətini “küfr” elan etsələr də, ancaq lazım gələndə də “küfr” məsələsi “unudulur”. Bu isə o deməkdir ki, müsəlmanlar istəsələr də, istəməsələr də Qərb mədəniyyəti, Qərb elmi və texnologiyası gerçəkliyi ilə üz-üzə qalıblar. Ona görə də, burada əsas çıxış yolu Qərb mədəniyyətini görməzdən gəlmək deyil, bu gerçəkliyi görüb milli-dini dəyərlərimizi də qoruyub saxlamaqla yanaşı, buna uyğun nəticələr çıxarmaqdır. Bunlardan biri də, türk-müsəlman xalqlarının qəzətdən doğru şəkildə faydalanmalarıdır. Sidqi yazır: “Qəzetənin mühəssənəti və əhəmiyyəti çox-çoxdur. Onun tərifi və tövsifi, izzət və ehtiramı, məziyyət və lüzumu bundan ziyadədir ki, əsrimizdə hər məmləkətin müəzzilat ümurunun nəticəsi və hər millətin nətəyici-əfkarının səmərəsi və hər dövlətin siyasətinin təğyirat və təbdilatı küllən qəzetə ilədir. Qəzetəni alıb oxumaqdan ar etməyelim. Qəzetə kəlməsini dilimizdə zikr etməyə ikrahımız olmasın. Əgər olursa da türki dilimiz ilə bir lisani-lətafət asan və əzəb ül-byandır ki, əba və əcdadımızdan gəlib bizlərə yetişənədək hər əsrin təğzasınca və hər qitə əhalisinin istilahınca münasib libas ilə zirvələnidir”.¹⁵²⁶

Sidqi bir çox şeirlərində də milli maarifçiliyin, o cümlədən təhsil almağın, qəzetə və kitablar oxumağın əhəmiyyətindən bəhs etmişdir. Məsələn, o, yazırdı:

*Elm təhsil edən oldu rahat,
Elm sizlər çəkər çox məşəqqət.
Hər o kəs elmdən tapsa qismət,*

¹⁵²⁵ Yenə orada, s.168

¹⁵²⁶ Yenə orada, s.170

*Çəkməz axırda hərgiz nidamət.
Keçməmiş, keçməmiş vaxt-fürsət,
Eyləyək, eyləyək dərəcə diqqət.
Çox tərəqqi tapıb cümlə millət,
Biz də təhsil edək istirahət.
Ciddü cəhd eyləsin əhli-qeyrət,
Bəlkə gəlsin ələ elmü sənət...¹⁵²⁷*

Sidqi “Məhəmmədəliyə nəsihət” şeirində özünü öz oğluna tutsa da, ancaq bütövlükdə bütün gənclərə müraciət edərək elm və təhsil almağa dəvət etmişdir. O, yazırdı:

*Ömrünü məsrəf eylə bir neçə il,
Taki təhsil edəsən bir neçə dil.
Urusu, farsı, türkü, həm ərəbi,
Onları bilmək artırır ədəbi.
Sən də öyrən ki, əhli-hal olasan,
Bəlkə filcümlə bə hamal olasan.
Olusan niknam, azadə,
Həm bu dünyada, həm o dünyadə.¹⁵²⁸*

Sidqi hesab edirdi ki, elm və təhsil olmayan, maariflənməyən bir xalqın mədəni həyat tərzində problemlidir. Başqa sözlə, maarif bağından xəbərsiz olanların digər canlılardan bir fərqi də olmur ki, bu da öz əksini cəhalətdə tapır. Sidqi yazırdı:

*Gəzər bağı-məarifdən xəbərsizlər ulaqlar tək,
Odur kim, nəqli-danış payımal olmuş alaxlar tək.
Otur təmkin ilə beyti-təməddündə cəvahir sat,
Nədir bu şərbazlıq ey əzizim, dam şalaqlar tək.
Məcəli-şərguluq qalmayıb biçərə millətdə,
Qalıbdır vacib işlər, bir-bir üstündə qalaqlar tək.
Əsiri-cəhl olub, ənbayi-millət, dadrəs yoxdur,
Deyirsən, kim keçib Alman nüfuzuna ulaqlar tək.
Sənətdən, ticarətdən, əcəb bibəhrə olduq biz,
Nə zordur, nə əqlü fəhmü mədrək tağ dilaxlar tək.
Olub ənbayi-millət fəhləvü həm malü, həm muzdur,*

¹⁵²⁷ Yenə orada, s.24

¹⁵²⁸ Yenə orada, s.21

*Bazarda, çarsuda dil-dil dolamrlar yalaxlar tək .
Açanda ruznamə söyləyirlər “beynimi qazma”,
Qəzet guya qazuxdur, qışqırırlar qazaxlılar tək.
Səni Sidqi bulur, bir politik diplomati-sabit,
Lətafətdən dəxi hər səmtə sən axma bulaqlar tək.*¹⁵²⁹

Sidqi başqa bir əsərində yazırdı:

*Pəs gərək elm eyləyək təhsil,
Dinü imanımız ola təknil.
Taki millətdə olsun istiqlal,
Etməsin cəhl bizləri pamal.
Olmasın ömrümüz cahanda tələf,
Elm təhsilinə edək məsrəf.
Elm təhsil edib, olaq rahət,
Dinü imanə yetməsin əfət.*¹⁵³⁰

Sidqinin maarifçi şeirlərində də İnsaniyyət fəlsəfəsi özünü büruzə vermişdir. Məsələn, o, “Tərcüman” qəzetinin on illiyi ilə bağlı yazdığı şeirində maarifçiliyin əslində İnsaniyyətə xidmət etdiyini vurğulamışdır. Sidqi yazırdı:

*Ümumun nəfinə bu babda bir babi-elm açmış,
Hamı kəsbi-kamal eylər dəvamından, bəğasından.
Həm iyyətdən qəza xəyyəti əndam ina don biçmiş,
Vəfa rəsm in edər təlim xalqa öz vəfasından.
Ola hər kimsədə məğbulü nam əğbul bir halət,
Görər əksin onun ayineyi-surətnüimasından.
Gərək insan olan aləmdə insaniyyət axtarsın,
Vəli hər kim səyə baxsan, deyər öz macərasından
Dilü can ilə Sidqi “Tərcüman”a baxdı bir müddət,
Behəmdulla, qurtardı aləmin çünü çərasından.*¹⁵³¹

Qeyd edək ki, M.T.Sidqi müsəlmanlar-türklər arasında milli maarifçilik yolunda ciddi fikir ayrılıqlarının olmasının isə əleyhinə çıxıb, bu kimi halları millətin birliyinə və inkişafına zərərli hesab etmişdir. Məsələn, 20-ci əsrin ilk illərində “Şərqi-Rus” (1903-1904)

¹⁵²⁹ Yenə orada, s.28

¹⁵³⁰ Yenə orada, s.39

¹⁵³¹ Yenə orada, s.29-30

qəzetində Məhəmməd Ağa Şahaxtlinın türk-müsəlman xalqlarının mövcud problemlərdən xilas olması üçün radikal qərbçiliyi əsas prinsip kimi götürüb, bu yolda İslam dinini ya da “İttihadi-islam” fikrini əngəl kimi göməsi,¹⁵³² üstəlik bu fikrin müdafiəçilərindən olan Ə.Ağaoğlu, Ə.Topçubaşı və başqalarını “İslam birliyi”nə çalışmaqda ittiham etməsi¹⁵³³ ciddi fikir ayrılıqlarına səbəb olmuşdu. M.A.Şahaxtlinın bu iddialarına cavab olaraq Əhməd bəy Ağaoğlu isə yazırdı ki, “Şərqi-Rus” qərbçilikdən xilas olmaq üçün, cəmiyyəti Qərb dəyərləri ilə tanış etməklə yanaşı, Şərqi-İslamın tarixi-fəlsəfi cəhətdən öyrənilməsinə, həmvətənlərinin dünyaya baxışının və mənəvi həyatının yeniləşməsinə də öz töhfələrini verməlidir.¹⁵³⁴

Bu məsələdə mötədil mövqə tutmağa çalışan M.T.Sidqi “Təəssüf və yenə də təəssüf” məqaləsində yazırdı ki, dostların islahı və millətin səlahı üçün bu məsələyə öz münasibətini bildirməyə məcbur olmuşdur. O, bu yazısında üzünü Şahaxtliya, Topçubaşıya və Ağaoğluna tutaraq deyirdi ki, onların millət naminə bir-birləri ilə fikirlərini uzlaşdırmaları daha çox vacibdir, nəinki qəzet sütunlarında ifrat şəkildə tənqid etmələri. Sidqi yazırdı: “Əlhasil, etibar yolu ilə bir neçə dəqiqəlik təşkil etdiyim sülh məclisinin vacibül-əhtiram əfradına bundan artıq zəhmətəfza olmağın və təğazası yoxdur. İndi cənabi-Hacı və hamı münsiflər bir əqidə və bir lisan ilə hər üçünüzə üz tutub: - Bundan sonra nə “Kaspi”də, nə “Şərqi-Rus”da bu günə məlal gətirən və küdurət artıran bəndlər nəşr olunmasın. Qonşularımızın hərəkətlərindən ibrət alayım. Qəzet yazan və qəzetə oxuyan, xüsusən “Kaspi”də və “Şərqi-Rus”da nəşr olan bəndləri oxuyan sair millətlərdən xəcalət çəkəlim, Dostları məhzun və düşmənləri məmnun etməyəlim. Tainki biganələr bizlərə gülməsin və yazıçılar sizləri təməsgür və istehza etməsin. Cəridələrdə həm işə ədəbiyyat bəhsində qələm mücadiləsi

¹⁵³² Şahaxtli Məhəmmədəğa. Seçilmiş əsərləri. Bakı: “Çaşıoğlu”, 2006, s.107

¹⁵³³ Yenə orada, s.105-106

¹⁵³⁴ Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası (2 cildə II cild). Bakı, “Elm və təhsil”, 2011, s.230

xoşnümədir. Mühavirati-elmiyyə, münazirati-fənniyyə və mübahisati ədəbiyyə ilə mücadiləyi-həsənə etmək mənfəətəbəxşidir”.¹⁵³⁵

Əxlaqi-fəlsəfi görüşləri. Sidqinin dünyagörüşündə əxlaqi-fəlsəfi məsələlər də mühüm yer tutmuşdur. O, bu məsələ ilə bağlı “Nümuneyi-əxlaq”, “Tənviri-əfkar”, “Həkimanə sözlər” və digər əsərlərini qələmə almışdır.

O, “Tənviri-əfkar” əsərində yazırdı ki, insanı dəyərli edən, zülmət cəhalətindən işığa çıxarıb mərifət nuruna, səadət yoluna yetirən elm və ədəbdir: “İnsanın qədr və şərəfətini artıran dörd şeydir: birinci ədəb, ikinci elm, üçüncü sədaqət, dördüncü əmanət və siyanətdir. Ədəbi olmayan aqıl və əməli bilinməyən alim fəqət şücaətli silahsız qoşuna bənzər. Buna görə insan daima elm və ədəb təhsilinə çalışmalıdır. Elm bir ağacdır ki, onun səmərəsi əməl və ədəbdir. Ədəbsiz və əməlsiz alim meyvəsiz ağac kimidir. Odur ki, insanın qiyməti həqiqiyyəsi az-çox elmi və əməli ilə bilinir. Yəni insanın bildiyi şeylərdən və məqbul əməllərindən başqa bir qiyməti yoxdur. Elmi və əməli nə mərtəbədə olsa, dəyəri və qiyməti o qədərdir”.¹⁵³⁶

Sidqiyə görə insan həqiqi qiymətinin və dəyərinin bilinməsindən ötrü, hər daim elmini və əməlini, ədəbini və əxlaqını artırmağa çalışmalıdır: “Bundan ötrü ki, insanla sair heyvanın təfəvütü bilmədiyini öyrənmək və əfali-zəminədən etiraz edib, əxlaqi-həsənə təhsil etməklədir. Çünki sair heyvanlar dəxi insan kimi yeyər, içər, yatar, durar və yaranmaqda da hər ikisi birdir. Lakin insanın sair heyvanlardan fərq və təxsi ağıl və fikir, ixtiyar, rəftar və girdar və hüsni-göftarilədir. Və bu nitq ilə mütləqə bilmədiyi şeyləri bilənlərdən öyrənib və kitab üzündən oxuyub anlaya bilir. Kəməli-insaniyyət, ancaq səy və qeyrət və gözəl xasiyyət ilə hasil olur. Bu cəhətə barmaq boyda balalar ağ və qaranı, istini və soyuğu anlamağa başladığı vaxtda gözəl xasiyyətləri onlara anlatmaq, ədəb və tərbiyəsinə qeyrət və diqqət etmək lazım, bəlkə vacibdir. Çünki uşaqlıq yaş ağaca bənzər. Tazə yaş ağac hər nə qədər əyri olsa, düzəltmək asandır. İnsanın da kiçiklikdə tərbiyə qəbul etməyi vazeh mətləblərdəndir. Amma nəşvü

¹⁵³⁵Sidqi Məmməd Tağı. Əsərləri. Bakı, Çarşıoğlu, 2004, s.177-178

¹⁵³⁶Sidqi Məmməd Tağı. Seçilmiş pedaqoji əsərləri. Bakı, Maarif, 1967, s.57

nüma edib, yəni özbaşına xudsər gəzib-dolanıb əxlaq və ədəbdən uzaqlaşmış bəd xasiyyətlər vücudunda təbiəti-sanəviyyə olduqca islahi müşkül və düşvardır”.¹⁵³⁷

Sidqiyə görə tərbiyəsiz adam ruhsuz cisim kimidir. O, yazırdı: “Tərbiyənin qayəsi insanın fikrini və qəlbini doğruluğa alıxdırmaq, bəd xasiyyətlərdən və qəbih adətlərdən və pis təbiətlərdən mən etməkdir... Ziraəti-ərziyyə zəruri olduğu kimi, ziraəti-zehniyyə və fikriyyə də uşaqlar üçün ibtidai kiçiklikdən lazımdır. Bu səbəbə balaca uşaqların təlim və tərbiyələrinə məxsus olan qiymətli vaxtlərini zayə və təhsilinə ehmallıq edən ata-analar Allahın və insanların yanında məsuldurlar, çünki insan doğulduğu vaxtdə heç bir şey bilməz: nə danışmaq bilər, nə oxumaq, nə yazmaq, nə də bir şeyin nə olduğunu tanımaq”.¹⁵³⁸

Sidqiyə görə insanlıq şərəfi mərifət feyzindən ibarətdir ki, bəşər övladı üçün də elm və mərifətdən başqa salamat yol yoxdur. O, yazırdı: “Buna görə elmi-mərifətin və ədəbi-tərbiyənin qədrü qiymətini, fəzl və şərəfətini əsrlərcə tərif və tosif edən kimsə yenə axırda əczinə etiraf edib, qüsurunu meydana qoyar. Bir halda ki, elmin qədr və qiyməti məlum və təlim və tərbiyənin zamanı balaca balalar üçün ibtidai ifuliyətdə müşəxxəs oldu, indi uşağın əvvəlcini müəllimi təbii olaraq validəsidir. Ondan sonra aqıl və xirədmənd atalar balalarının təlim və tərbiyələri xüsusunda nə qədər səy və iqtimatda bulunsalar və hər növ fədakarlıq etsələr səzavardır”.¹⁵³⁹

Sidqi doğru yazırdı ki, insanların əxlaqını pozan məsələlər arasında mənəmçilik, xudpəsəndlik, eqoizm mühüm yer tutur. Onun fikrincə, bütün bu kimi xoşgəlməz, qeyri-əxlaqi hallardan uzaq olanlar aqıl, müdrək insanlardır. O, yazırdı: “Bu gün məniyyət və xudpəsəndlik etmək və sayirələrdən özünü yuxarı tutmaq və xüsusən, bilmədiyi şeylərdə bilicilik iddiası etmək həmişə insanı zəlil və həqir edir. Amma hər gün elmdə, fəzldə, hünər və mərifətdə vaqəən,

¹⁵³⁷Yenə orada, s.57-58

¹⁵³⁸Yenə orada, s.59

¹⁵³⁹Yenə orada, s.59-60

səhihən, mahir və alim olsalar da özünü alçaq tutub xalqa təvazö edənlər daima aqıl, kamil və böyük adamlardır”.¹⁵⁴⁰

Sidqinin əxlaqi görüşlərinə aid əsərlərdən biri də “Həkimanə sözlər”dir. O, bu əsərində yazırdı ki, dünyada hər elmdən artıq əxlaq elmi üzərində çalışmaq insan üçün lazımdır. Onun fikrincə, heyvanların cinsi “elmi heyvanat” deyilən elmi ilə bilinirsə, insanların da yaxşısı əxlaq elmi ilə bilinir.¹⁵⁴¹ Sidqi bu fikirlərini əsaslandırmaq üçün yazırdı: “İnsana ömrü olduqca yemək və içmək nə qədər lazım olsa, elm və tərbiyə və əxlaqi-həsənə o qədər lazımdır. Amma insanın insaniyyəti oxumaqla və heyvaniyyəti yeməklə qaimdir. Pəs dirilik yeməkdən ötrü deyil, yemək dirilikdən ötrü lazımdır”.¹⁵⁴²

Sidqi “Nümuneyi-əxlaq” əsərini əsasən məktəblərdə oxuyan şagirdlərin gözəl tərbiyə və əxlaqi üçün yazsa da, ancaq burada deyilən bir çox dəyərli fikirlər bütün insanlıq üçün əhəmiyyətlidir. Sidqiyə görə insanla heyvanın təfəvütü yalnız söz söyləmək, nitq cəhətindən deyil, insaniyyətin nişanəsi tərbiyə və ədəbdir: “Necə ki, elmsiz alim meyvəsiz ağaca bənzər. Habelə ədəbsiz adam da ruhsuz cism kimidir. Əlhəqq, dünya və axirətdə insanı xoşbəxt və səadətmənd edən və zülmət, cəhalətdən qurtarıb, nuri-mərifətə yetirən elm və ədəbdir”.¹⁵⁴³

Məsələn, o “qeyrət” anlayışı haqqında yazırdı: “Qeyrət dediyimiz nədir? Qeyrət dediyimiz bir tükənməz xəzinədir. Qeyrət bir gövhəri-giranbahadır ki, ona malik olan kimsə həmişə asayiş və istirahətlə keçinir. Hələ kamalatlı və mərifətli şəxslər qeyrət kəlməsini zəhmət mənasına tutublar. Belə ki, hərgah zəhmət kəlməsinin bir nöqtəsin götürsən görərsən KI, zəhmət deyil, rəhmətdir. Pəs məlum oldu ki, səyli və qeyrətli adam zəhmət-sevərdir. Zəhmət sevən kimsə rəhmətə müstəhəqq olur. Odur ki,

¹⁵⁴⁰Yenə orada, s.61

¹⁵⁴¹ Sidqi Məmməd Tağı. Həkimanə sözlər // XIX-XX əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı. Nəsr. İki cildə, II cild. Bakı, “Nurlar” NPM, 2012, s.99

¹⁵⁴²Sidqi Məmməd Tağı. Əsərləri. Bakı, Çarşıoğlu, 2004, s.111

¹⁵⁴³Yenə orada, s.75-76

deyiblər: - Cavanlıq zamanında zəhmət çəkən kişi qocalıq əyyamında rahat olur”.¹⁵⁴⁴

O, “kibr”lə bağlı isə yazırdı: “Kibr bir sifətdir ki, insanı dünya və axirətdə zəlil və həqir edər. Kibr sifəti hər kəsdə tapılsa, yəqin olunur ki, onun hərgiz insaniyyətdən və adəmiyyətdən bəhrəsi yoxdur. Kibrli adam odur ki, özünü hamıdan artıq sayıb və hamını özündən əksik hesab edər. Xudavənda! Kibr dediyimiz nə çirkin sifətdir. Bu çirkin sifət nə pis xasiyyətdir. Bu pis xasiyyət həqiqətdə bir mühlik mərazidir”.¹⁵⁴⁵

Sidqi “doğruluq” haqqında yazırdı: “Dünyada gözəl sifətlərin əvvəlincisi sədaqətdir. Sədaqət insan üçün bir mayeyi-istirahət və bir sərmayeyi-səadətdir. Doğrudan-doğruya insanı dünya və axirətdə əziz və möhtərəm edən diyanət və istiqamətdir. Doğruluq bir sifətdir ki, insanın nicatına və səadətinə səbəb olur. Odur ki, peyğəmbərimiz Məhəmməd ül-Mustafa (s.) buyurubdur: “Nicat doğruluqdadır”.¹⁵⁴⁶

O, “yalan”, “yalançılıq” haqqında yazırdı: “İnsaniyyətin əvvəlinci vəzifəsi yalan danışmaqdan pəhriz və ictirab etməkdir. Məbada-məbada yalançılıq edəsiniz. Çünki yalançı Allahın düşmənidir. Dünyada yalançılıq səbəbindən çəkilən ziyanın həddü-hesabı yoxdur. Yalançı şəxsləri dilsiz və nitqsiz adamlara oxşadıblar. Necə ki, lal adamların xalq arasında sözü və söhbəti yoxdur. Habelə yalançı kimsənlərin də sözlərinin qədr və qiyməti olmadığına görə dilsiz adamlardan heç bir təfəvütü yoxdur. Yalan söz sahibini utandırır. Bir vaxt olur ki, yalanı meydana çıxar. Heç bir üzr və bəhanə gətirə bilməz. Odur ki, deyiblər: - Yalan söz bir qısa örtüyə bənzər. Əgər insanın bir səmtini örtərsə, yenə bir səmtini açıq qoyar”.¹⁵⁴⁷ O, daha sonra yazırdı: “Bir adam yalan deyəndə, özgəsinin zərərinə və öz nəfini axtarır, amma özünə hamıdan artıq zərər toxunur. Çünki dünyada yalançılıq səbəbindən çəkilən

¹⁵⁴⁴Yenə orada, s.74

¹⁵⁴⁵Yenə orada, s.78

¹⁵⁴⁶Yenə orada, s.79-80

¹⁵⁴⁷Yenə orada, s.80-81

ziyanın həddi və hesabı yoxdur... Ədavət toxumu əkən axırda zəhmət və məşəqqət biçər, yəni pislik eyləyən adam axırda pislik görəcəkdir”¹⁵⁴⁸

O, “təmkin” haqqında yazırdı: “Əxlaqi-həsənənin cümləsindən biri də təmkindir. Odur ki, təmkin, ədəb, tərbiyə - bunlar bir-birinə oxşayan sifətlərdir. Xüsusən təmkin bir giranbaha sifətdir ki, hər kəsdə tapılmaz. Təmkin dediyimiz nədir? Bir surəti həlimanə və bir hərəkəti-ədibanədə bulunmaya təmkin deyilir. Təmkin gün kimi hər yerə işiq salsa, oranı nurani edər. Odur ki, kiçikləri böyüklər məqamında göstərən təmkindir. İnsanın iftixarına və izzü etibarına səbəb olan təmkindir. Bir kimsənin təmkinli olub-olmadığı hal və hərəkətindən, rəftar və güftarından məlum eylər”.¹⁵⁴⁹ Ona görə təmkinsizlik yəni ədəbsiz və tərbiyəsizlik deməkdir. Cümlə qəbahətlərin qapısını insanın üzünə açan da təmkinsizlikdir.

O, “səxavət” ya da “əliaçıqlıq” haqqında yazırdı: “Səxavət, yəni əliaçıqlıq deməkdir. Füqəraya mərhəmət, möhtaclara müavinət, biçiz və biçarələrin halını riayət etməyə səxavət deyilir. Səxavət sahiblərinin həmişə qəlbi məsrur, adı məşhur, dünya və axirəti məmur olur. Səxi olmaq yalnız mal və dövlətlə deyil, bəlkə özgə vəchlə də izhari-səxavət etmək mümkündür. Məsələn: Mükənnət sahibləri füqərayə mal ilə səxavət edəndə, üləma sinfi də elm möhtaclıqlarına elm lərilə səxavət edərlər. Necə ki, bir yetim və fəqir uşağa xörək və libas verəndə qəlbimizdə bir fərəh və behcət zühura gəlir. Habelə dərslərini bilməyən bir uşağın da dərslərini gözəlcə təfhim və təlim edəqdə xatirim izdə bir sevinc və şadlıq ehsas edirik. Əlhasil, səxavət insanlıq şərinəndir, Səxavətin ləzzətin anlayanlar insanlıq mərtəbəsinə yetişiblər”.¹⁵⁵⁰

Sidqi “gülərzüzlük” haqqında isə yazırdı ki, gülərzüzlük ülfət və məhəbbətin bir möhkəm binası mənzələsindədir: “Bəşşəşət qəlbin saflığına və təbiətin gözəlliyinə dəlalət eylər. Qaşqabağı

¹⁵⁴⁸ Sidqi Məmməd Tağı. Həkimanə sözlər // XIX-XX əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı. Nəsr. İki cildə, II cild. Bakı, “Nurlar” NPM, 2012, s.99

¹⁵⁴⁹ Sidqi Məmməd Tağı. Əsərləri. Bakı, Çarşıoğlu, 2004, s.87

¹⁵⁵⁰ Yəni orada, s.90-91

açıq kimsənələrə hamı meyl və məhəbbət göstərir. Lətifəgü və zərifxu adamlar hamının məhəbbətini cəlb edər. Gülərlü və şirinsözlü olmaq bir türfə halətdir. Çünki zərafət və mülayimət daş kimi olan qəlbləri yumşaldır və kədərli sinələrə səfa verir. Kəcbin və bədxəyal adamların qəlbini islah edib, əfkarını cilalandırır. Qəmli ürəkləri məsrur və məşuf eləyir. Əlhasil, əsnayi-söhbətdə gülmək və güldürmək təamın dadı və duzu mənziləsindədir. Hərgah təamın duzu artıq və əskik olsa ləzzəti itib, tamı qaçar və habelə gülmək və güldürmək də həddən ziyadə olsa, məsxərəlik və istehza dərəcəsinə çıxar”.¹⁵⁵¹

Sidqi “qəlbi saflıq” və “qəlbi fasidlik” haqqında yazırdı: “Qəlbi saf və xəyali rövşən və xatiri səfa olmaq nə böyük səadətdir. Bu sifətin sayəsində insanın zehni səlīm və məzəci müstəqim olur. Qəlbi saflıq, yəni hər kimsə ilə müamileyi-sadiqanədə bulunmaq və xalq ilə məhəbbəti-xaliqanədə keçinmək deməkdir. Qəlbi saf adamların hal və hərəkətindən heç kəs zərər çəkməz və onların müsahibətindən və rifaqətindən insana peşm ançılıq və nıdamət üz verməz. Doğrudan-doğruya saf ürəkli olmaq nə gözəl xasiyyətdir və insanlar ilə insaniyyətlə rəftar etmək nə pəsəndidə halətdir”.¹⁵⁵² Ona görə qəlbi fasid, yəni bədxəyal, fəsad fikirli, qəlbi qara deməkdir: “Bu sifət o qədər nalayiq və nagüvara sifətdir ki, insanı hər bir səadətdən məhrum eylər. Fəsad əndişəli adamlar şeytan ağacının yemişi və cəhalət biyabanının qudurmuş qurduna bənzər. Belə şəxslərin vücudundan insaniyyət aləminin havaxahları nə qədər mütəzərrir olur”.¹⁵⁵³

O, “cəsurluluq”, “ürəklilik” haqqında da fikirlərini bölüşmüşdür. Sidqi yazırdı: “İnsaniyyətin ləvazim atından birisi də cəsərət və şücaətdir. Lakin şücaətin ifrat dərəcəsi də hima qət və səfahətdir. Şücaət qəlbin qüvvəti və mərdanəliyin zinətidir. Şücaətdən

¹⁵⁵¹Yenə orada, s.92

¹⁵⁵²Yenə orada, s.94

¹⁵⁵³Yenə orada, s.95

məqsudumuz vurub-yıxmaq, basıb-kəsmək deyil. Bəlkə, cəsarətdən müradımız ürəkli olmaq deməkdir”.¹⁵⁵⁴

Sidqi qadınların da maariflənməsi və əxlaq-tərbiyə kəsb etməsinə böyük əhəmiyyət vermişdir. Sidqi bununla bağlı yazdığı şeirlərində və “Qızlara hədiyyə” əsərində qadınların savadlı və gözəl əxlaqlı olmasının əhəmiyyətindən bəhs etmişdir. Məsələn, o, “Elmin şərəfəti” adlı şeirində üzünü qızlara tutaraq yazırdı:

*Elmüz ola əqlən mütabiq,
Əqlüz ola şər ilən münafiq,
İnsanlığa hər nə olsa layiq,
Sizdən olur aşkar, qızlar...
Hər qız ki, ülümə etsə rəğbət,
Axırda yəqin tapar səadət,
Yox elmdən özgə bir şərəfət,
Elm ilədir iftixar, qızlar.*¹⁵⁵⁵

Sidqi “Qızlara hədiyyə” əsərinin girişində yazırdı ki, İslam dini qadınların heç zaman elm və təhsil almasını qadağan etməmişdir. Ona görə əksinə, İslam dinində və peyğəmbərin hədislərində qadınların savadlı olması və təhsil alması buyurulmuşdur. Bu baxımdan “elm tələbində olmaq hər bir müsəlman kişisi və müsəlman qadını üçün fəzilətdir” hədisi-şərifindən çıxış edən Sidqi yazırdı ki, çağdaş dövrdə dünyada qadınların maariflənməsi isə daha çox əhəmiyyət kəsb etməkdədir. O, yazırdı: “Tərbiyəti-nisvan və təlimi-ətfal məsələsi dünaynın hər tərəfində (bu son vaxtlarda müsəlmanların da arasında) əhəmiyyəti-kamilə kəsb etmək üçün qızlarımızın təlim və tərbiyəti və onlara məxsus kitabların təlifi nəhayət dərəcədə lazım və dərkardır ki, o kitabların vasitəsilə bisavad və layiqi-təlim və tərbiyə olan qızlarımız şahrəhi-elmi və tərifi-tərbiyəti tapıb təhsilə raqib olsunlar. Tainki dərəcəti-ülumi və məratibi-maarifi teyy edib, elmi və tərbiyəli validələr payəsinə yetişsinlər. Çünki tərbiyəli anaların qəlbində və müəllimə xanımların vicdanında vücudə gələn hüsn-tərbiyə və təhzibi-əxlaq balalarının tövsiyi-

¹⁵⁵⁴Yenə orada, s.96

¹⁵⁵⁵Yenə orada, s.20

əzhan və tənvir-i-əfkarına əvvəlinci səbəbdir. Odur ki, alimə və ədibə validələr elm və ədəbi məhəbbət südü ilə şirü şəkər kimi qarışdırıb övlada yedirirlər. Binaən əleyh zalik bu bərədə olan meyl və rəğbətım və öz hissəmə düşəcəək vəzifəmi əda etməyim bəzaətsizliyimə və ədəmi-ləyaqətimə qələbə edib, təlimi-ətfala məxsus olan kitabı-nafədən bilaintixab “Töhfei-benat” (“Qızlara hədiyyə”) namı ilə təsmiyə etdiyim bu əsəri-naçizi yazmağa cəsərət elədim”.¹⁵⁵⁶

Qeyd edək ki, Sidqinin dünyagörüşündə az da olsa, yer tutan **klassik ruhlu fəlsəfi qəzəlləri** də var. O, bu qəzəllərində daha çox ənənəvi “aşıq və məşuq” mövzusunu qələmə almışdır. Məsələn, Sidqi belə qəzəllərin birində yazırdı:

*Bu saf qəlbimi rukəş bulub o səngindil,
Nə qədr mehrü vəfa butəsində qalə vurub.
Zəmani-hicr eləyib Sidqini pərişanhal,
Xoşa o kimsə ki, əl daməni-vüsala vurub.*¹⁵⁵⁷

Başqa bir şeirində isə Sidqi “yar”ın vüsəlindən uzaq düşdüyü üçüb qara bəxtindən şikayət edir. O, hicrana dözə bilmədiyini, qaranlıq gecələrdə vüsəlinə qovuşmaq haqqında düşünür:

*Vüsəlindən məni məhrum edən bəxt-siyahumdır,
Şəbi-hicran, günümü tar edən bu dudi-ahumdır.
Sirişkim qətrəsində hər tərəf əksim olur peyda,
Cünunluq mülkünün sultanıyam, onlar sipahumdur.*¹⁵⁵⁸

Sidqi başqa bir şeirində isə “yar”la bir yerdə məst olub, bu fani dünyanın dərd-qəmini unutmağı diləyir. O, yazırdı:

*Bir bəzm ola ki, bir mən olam, bir də yar ola,
Gülzar ola, çəmən ola, fəsli-bahar ola.
Hərgiz o bəzmə olmaya biganənin yolu,
Əğyarlar, rəğiblər ondan kənar ola.
Saqi o bəzmdə döşəyə mey büsatını,
Mən məst olanda yar içə, məndən xumar ola...*

¹⁵⁵⁶Yenə orada, s.101

¹⁵⁵⁷Sidqi Məmməd Tağı. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cildə - I cild. Bakı, “Nurlar” NPM 2009, s.667

¹⁵⁵⁸Yenə orada, s.668

*Çoxlar yazıbdı şeri-dilbazi, inanmaram,
Sidqi kimi zamanədə mətləbi-nigar ola.*¹⁵⁵⁹

Sidqi şikayət edir ki, əvvəlcə “yar”la aralarından “su” belə keçmədiyini halda, sonra hər şey birdən dəyişmişdir. O, yazırdı:

*Na bais oldu vüsalə mübəddəl oldu fəraq?
Xoşa o gün ki, mənim eyşi-ruzigarım idin.
Nədəndi lalə sifət bağrımə çəkibsən dağ?
Üzari-la ilə bir türfə laləzarım idin.*¹⁵⁶⁰

Yaxud o, yazırdı:

*Xoşa sən ilə həməvaz olduğum günlər,
Həmişə həmdəmi həmrəz olduğum günlər.
Düşəndə yada könül suzla güdəzə düşər,
Nəvayi-sazla dəmsəz olduğum günlər.*¹⁵⁶¹

Ümumiyyətlə, Sidqinin ictimai-fəlsəfi və maarifçilik görüşlərində əsas yeri mütərəqqiçilik və yenilikçilik tutur. Sidqi İslam dininə dərinəndən və kamilən bağlı olmaqla yanaşı, dövrünün yeniliklərini nəinki dərinəndən qavrayır və bunun yeni bir təfəkkür formalaşdırılması yolunun doğru istiqamət almasına fayda verməyə çalışmışdır. Bu baxımdan Sidqinin daha çox əxlaq və tərbiyə fəlsəfəsi üzərində dayanması da təsadüfi olmamışdır. Sidqi hesab edirdi ki, yeni təfəkkürün formalaşmasının birinci yolu əxlaq və mərifətin düzgün dərkindən və əmələndən keçir. Ona görə də, mütəfəkkir ən çox bu məsələlər diqqət yetirmiş və bir-birindən dəyərlili əxlaqi-fəlsəfi əsərlər yazmışdır. Bütövlükdə Sidqinin dünyagörüşündən hiss olunur ki, o, millətin birliyi və diriliyi naminə Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti ilə Qərb dəyərlərinin uzlaşdırılmasından, sintezindən yana olmuş, ömrünün sonunadək də, bu mövqeyini qoruyub saxlamışdır.

¹⁵⁵⁹ Sidqi Məmməd Tağı. Qəzəllər // XIX əsr Azərbaycan şeri antologiyası, Bakı, "Şərq-Qərb", 2005, s.383

¹⁵⁶⁰ Yenə orada, s.383-384

¹⁵⁶¹ Yenə orada, s.384-385

SƏİD ÜNSİZADƏ

Həyat və yaradıcılığı. Çar Rusiyası hökumətinin göstərişi ilə 1877-ci ildə nəşri dayandırılan “Əkinçi” qəzetindən sonra milli mətbuatın davamçısı rolunu oynayan “Ziya” və “Ziyayi-Qafqaziyyə” (1879) qəzetlərinin qurucusu, Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Səid Ünsizadə (1842-1903) 1842-ci ildə Şamaxıda anadan olub, ilk təhsilini atası Əbdürrəhman Ünsidən aldıqdan sonra Şamaxı mədrəsəsinə getmişdi. Bağdadda dini və dünyəvi elmləri dərinlən mənimsəyən S.Ünsizadə 1866-cı ildə Şamaxı Şəriət məclisinə üzv seçilmiş, üç il sonra isə Bakı quberniyası ruhani məclisinin üzvü kimi dini fəaliyyətlə məşğul olmuşdur.¹⁵⁶²

O, 1870-ci ildə, iqamətgahı Şamaxıda yerləşən Bakı Quberniyası Əhli-Təsənni idarəsinə üzvü seçilmiş, daha sonra Bakı qubernatoru D.Staroselskinin əmri ilə Şamaxı qazısı və Ruhani İdarəsinin sədri vəzifəsinə təyin olunmuşdur: “Onun bu istiqamətdəki ən önəmli işi 1874-cü ildə D.Staroselskinin icazəsi ilə yaradılan Şamaxı “Məclis məktəbi” idi. Bu məktəb adı pedaqogika tariximizə düşən məktəblərdəndir. “Məclis məktəbi” yeni tipli təhsil ocaqlarından idi. Quberniyanın digər məktəblərindən fərqli olaraq, burada şagirdlərin sağlamlığına da, təhsil və tərbiyələrinə də fərqli yanaşma var idi”.¹⁵⁶³

Qafqaz canişinliyi baş idarəsinin təqdimatı ilə 1877-ci ildə Səid Ünsizadə Tiflisdəki Zaqafqaziya Ruhani İdarəsinə ezam olunur. 1878-ci il dekabrında “Ziya” qəzetinin nəşrinə icazə almaq üçün Qafqaz Senzura Komitəsinə ərizə ilə müraciət edən Ünsizadə çox keçmədən müsbət cavab alıb, 1879-cu ilin yanvarında qəzetin ilk sayını nəşr etmişdir. Türk dilini bilən mütəxəssislərin, mətbəə işçilərinin olmaması “Ziya”nın nəşrini çətinləşdirirdi. Altı aylıq

¹⁵⁶² Vəliyev Akif Abdüləziz oğlu (Aşırılı). Azərbaycan mətbuatı tarixi (1875-1920). Bakı "Elm və Təhsil", 2009, s.27-28

¹⁵⁶³ Nəsrəddinov Nazim. Maarif və mədəniyyət tariximizdəki silinməz imzalar – Ünsizadə qardaşları. 525-ci qəzet.- 2015.- 21 fevral, s.30.

mətbəə hazırlığı ilə əlaqədar olaraq bir neçə ay “Ziya” oxucuların görüşünə gəlməyib və bu dövrdə o, Tiflisdə “Ziya” adlı ilk milli mətbəənin də əsasını qoymuşdur. “Ziya” isə altı aydan sonrakı fasilədən sonra “Ziyayi-Qafqaziyyə” adı ilə 9 dekabr 1880-ci ildə birinci nömrəsi nəşr olunmuşdur.¹⁵⁶⁴ Tədqiqatçılara görə “Ziya”nın başlığının dəyişdirilməsi yeni və fərqli mənə güdməmiş, yalnız texniki məqsəd daşmışdır. Səid Ünsizadə özü isə bu məsələyə aydınlıq gətirərək “Ziyayi-Qafqaziyyə”nin birinci nömrəsində bu barədə yazmışdı: “Litoqrafiyamız üçün təzə gətirdiyimiz həkkak və nəqqaş ustalarımız “Ziya”dan ötrü nəqş və nıkar eylədikləri “Ziyayi-Qafqaziyyə” sərlovhəsini rədd eləməyi rəva görmədiyimizdən, beş aydan bəri qiyami-ətələtlə məsdur qalan “Ziya” qəzetimizi məzkur sərlovhə altında nəşr etməyə meyl olundu”.¹⁵⁶⁵

M.Əliyev yazır ki, qəzetin adındakı dəyişiklik “Ziya”nın Qafqazın ziyasına, nuruna çevriləcəyindən xəbər verirdi: “Sonralar həqiqətən həmin ümidlər gerçəkləşdi. Qəzetin coğrafiyası və mövzuları genişləndi, qaldırılan məsələlər daha dərindən işıqlandırıldı. 1880-ci ilin 9 dekabrından 1884-cü ilin 26 iyun tarixinədək cəmi 94 nömrə işıq üzü görmüşdür. Təəssüf ki, həmin nömrələrdən yeddisi Azərbaycan arxivlərində yoxdur. Qəzetin yalnız axırıncı 11 nömrəsinin materialları Şamaxıya köçmüş Səid Ünsizadənin rəhbərliyi altında hazırlanmış, amma yenə də Tiflis şəhərindəki “Ziya” mətbəəsində çap olunmuşdur. Ümumiyyətlə, qəzetin bütün sayları Tiflisdə özünün yazdığı kimi “Türki Azərbaycan” dilində həftədə bir dəfə nəşr edilmişdir”.¹⁵⁶⁶

Beləliklə, o, Zaqafqaziya Ruhani İdarəsinin üzvü olmaqla yanaşı, 1879-1884-cü illərdə “Ziya” və “Ziyayi-Qafqaziyyə” qəzetlərinin əsas nəşiri olmuşdur. Səid Ünsizadə Bakı əyalətinə qazı-hakim təyin edildiyi səbəbindən 1883-cü ilin yanvarın 22-də

¹⁵⁶⁴ Nəsrəddinov Nazim. "Ziya" qəzeti-135 və yaxud Türk dünyasının Tiflisdən böylənən günəşi". *davam.az*. 2014-01-20

¹⁵⁶⁵ Şahverdiyev A.B. Azərbaycan mətbuatı tarixi. "Təhsil" nəşriyyatı, 2006, s.46; "Ziyayi-Qafqaziyyə", 1880, 9 dekabr, №1

¹⁵⁶⁶ Əliyev Müştəbə. "Ziyayi-Qafqaziyyə" qəzetində milli-mənəvi dəyərlərimizə münasibət. 525-ci qəzet. 26.01.2016-cı il.

Tiflisi tərk edərək Şamaxıya qayıtmışdır. O, Şamaxıya köçdükdən sonra “Ziyayi-Qafqaziyyə” bir müddət Tiflisdə çap olunmağa davam etmişdir. 1883-cü ildə “Ziyayi-Qafqaziyyə” mətbəəsi və qəzet redaksiyası Şamaxıya köçürülmüş, qəzetin Şamaxı dövrü başlanmışdır. Şamaxıda qəzetin on bir nömrəsi çıxıb 1884-cü ilin yayında “Ziyayi-Qafqaziyyə” qəzeti bağlanmışdır.

1889-cu ildə Bakı əyalətinin qazı-hakim vəzifəsindən istefa verən Ünsizadə Osmanlı dövlətinə mühacirət etmişdir. 1890-1903-cü illərdə İstanbulda yaşayan Ünsizadə burada da vəfat etmişdir.

İctimai-siyasi görüşləri. Səid Ünsizadənin əsas ictimai-siyasi baxışlarını “Ziya” ya da “Ziyayi-Qafqaziyyə” qəzetinin səhifələrində köhnəliklə yenilik, mühafizəkarlıqla modernləşmə arasında uzlaşdırıcı nöqtələri tapmaqla ifadə etməyə çalışmışdır. Bu məsələnin həllinə daha çox islamlıq fəlsəfəsi çərçivəsində yanaşdığına görə, o, islamçılığın ideoloqu kimi tanınmışdır. Bu məsələ haqqında tanınmış türkoloq, mütəfəkkir Yusuf Açıqçura yazır: “Qənaətimizcə, “Ziyayi-Qafqaziyyə” və “Kəşkül”, Türk milliyətpərvərliyi fikrindən çox o zamanlarda bir özəl dəyəri olan və adətən “Bütün Türklük” məqsədinə, bir mərhələ təşkil edən İslamçılıq görüşünü yaymış və müdafiə etmiş olsalar gərəkdir”.¹⁵⁶⁷ Bizcə, onun islamçılıq ideoloqu olması heç də, türklük düşüncəsinə biganə qalması və yeniləşmə əleyhdarı olması anlamına gələ bilməz. Çünki S.Ünsizadə istər “Ziya”, “Ziyayi-Qafqaziyyə”də yazdığı məqalələrində, istərsə də əsərlərində islamlıqla yanaşı türklüyün yenidən oyanışına və inkişafına da cəhd göstərmişdir. Hər halda, Y.Açıqçura bu məsələ ilə əlaqədar onu da yazırdı ki, S.Ünsizadə “Ziya” qəzetində İsmayıl bəy Qasıralının türkçü əsərlərini nəşr etdirməklə türkçülüyə də təşəbbüs göstərmişdir.¹⁵⁶⁸

S.Ünsizadə “Ziya” və “Ziyayi-Qafqaziyyə”dəki (1789-1884-cü illər) məqalələrində əsasən milli maarifçilik, islamçılıq və qismən də türkçülük məsələlərindən bəhs etmişdir. Məsələn, o,

¹⁵⁶⁷ Açıqçura Yusuf. Türkçülük. Türkçülüğün tarixi gelişimi. İstanbul, İlgı Kültür Sanat Yayıncılık, 2012, s.81-82

¹⁵⁶⁸ Yenə orada, s.83

“Məmləkət əhvalatı” başlıqlı məqalələrinin birində qəzet və kitab oxumağın faydasından söz açmışdır. Ünsizadə yazırdı: “Bu surətdə ələlxüsus bu zəmanədə aqlə heyrət gətirən əcayb rəyi kəşf edən adamlar həyati-mazidə yeni kitablar mütləəsində və qəzetələr mülahizəsində öz sərgüzəştini dərk edə-edə vaxtlərini sərf edib həmin hər şeydən müqəddəm hesab eləsələr həqqləri vardır. Böylə isə aqıl olan kəsələr nəinki mütləadən nifrət edərlər, bəlkə onu da həyat kimi mühüm və əziz bir şey hesab edərlər”.¹⁵⁶⁹

S.Ünsizadə yazırdı ki, yaşadığımız aləmdə zəruri olan ziraət və ticarət, sənaye, təlim və tərbiyə kimi ümdə maddələrə başqa millətlər növbənöv yollar ilə himmət göstərib və tərəqqi tapıb və ittifaq vasitəsi ilə bir gün istirahətə, yəni rahatlığa yetişiblər ki, bizdə yuxarıda təsvir olunanlar yoxdur: “Xüsusilə, bizim Qafqazda sükunət edən millətimiz yuxarıda yazılan maddələrə nəinki göz ilə baxırlar, bəlkə onun barəsində xəyal ilə olsa da bir təsəvvür etmirlər. Və bəzilərimiz dəxi bir mərtəbədə boş yerə xəyal edib istəyirik ki, oxumamış alim olaq. Və zəhmət çəkməmiş və sənətlər sahibi olmamış arzu elədiyimiz fərağətə, yəni rahatlığa nail olaq”.¹⁵⁷⁰

Ünsizadəyə görə ziraət və ticarət, sənəat, təlim və tərbiyə kimi mühüm sahələrdən Qafqaz Türk-müsəlman millətinin geridə qalması heç kəsə sirr deyildir: “Çünki tərəqqiyyati-mədəniyyətə və maarifi əsriyyədən heç birinə öz layiqində nail olmamışıq. Hərçənd bir para sadə zəmir olan şəxslər o iddiadədirlər ki, köhnə adətlər ilə və qədimi ənənələr ilə millətimizin tərəqqisi mümkündür. Amma cürətlə demək olar ki, onların bu mülahizələri yanlışdır. Çünki bizim sərmayeyi-tərəqqimiz malik mütəməddinə də cari olan bir para üsul və qəvaid tərəqqini məmləkətimizdə icra etməkdədir. Necə ki, qeyrilərin tərəqqisi dəxi bu sayaq üzrə olubdur”.¹⁵⁷¹

¹⁵⁶⁹ Ünsizadə Səid. Məmləkət əhvalatı // Azərbaycan mətbuatının xronologiyası – Ziya. 1-ci kitab. Bakı, Qanun, 2013, s.17

¹⁵⁷⁰ Yenə orada, s.84-85

¹⁵⁷¹ Yenə orada, s.85

Ünsizadəyə görə hər bir millətin inkişafı daha çox həmin millətin mülkədarlarından, tacirlərindən və üləmələrindən asılıdır. Onun fikrincə, əgər bir xalqın mülkədarları günbəgün tərəqqi fikrində olsalar, həmin millətin sərmayəsiz olan kasıb-füqərası da yavaş-yavaş rahatlığa yetişəcəkdir: “Məmləkətimizdə biz müsəlmanların halı necə ki, məlumdur hər cəhətdən haləti böhrandadır. Ticarət, ziraət, sənəət, elm-tərbiyə və bunun kimi sayir sahələrdə qeyri-millətlər tərəqqi etməkdə ikən, bizlər həmin sahələrdə tənəzzül yaşamaqdayıq. Məsələn, mülkədarlarımız hərgah əllərində olan torpaqların qədrin bilib, əkin və ziraətin mühüm olmağını və nəhayətsiz mənfəətə bais olmağını düşünüb onun bərəsində səhlənkar olmayıb və hər əməldə ittifaq göstərsə idilər bu vəqtəcən əldə elədikləri mədaxil ilə əmlaklarını birə bir və bəlkə daha ziyadə artırmaqlarından başqa rahatlıq məqamına yetişib və öz məhsullarıyla xalqa mənfəət verib azadə və məxsusi mülkədar olmuşdular”.¹⁵⁷²

Səid Ünsizadə müsəlmanların tərəqqi və yenilikdən geri qaldığı bir dövrdə ruhanilərin üzərinə düşən vəzifələri belə dəyərləndirmişdir: “Ruhanilər firqəsi xalqın pişvası (qabaqcıl təbəqəsi) olmaq münasibəti ilə intişari-maarifdə, təlim və təhsil yolnu asan etməkdə himmət göstərüb və bir para ədəbi-həsənəni icra etməgə, qəbih və qeyri-qanuni olan adətləri tərək etdirməyə mütəvəccəh və mültəfit olub və sairələrini özlərinə olar hesab etmək ilə onların tərbiyəsi qeydində olsalar, ol vəqt demək olar ki onlar ruhani atalıq həqqini yerinə yetirdilər. Bizim axundlar və əfəndilər ruhani işlərə mütəvəccəh olduqları kimi cismani ülum və fünunə dəxi mültəfit olmaqları lazımdır. Rəva deyil ki, sairələrin nəzərində onlar cismani ülum və dinəviyyədən bibəhrə (bəhrəsiz) zənn olunsunlar.

İnsaf ilə mülahizə edən vəqtdə dövlət əleyh Rusiya bizim ruhanilərimizə məktəb və mədrəsə işlərimizin piş rəftinə və ümurati dinimizin rəvacindən ötrü bir günə nizam, qanun və ixtiyar veribdir ki, öz ruhanilərinə o ixtiyarları verməyibdir. Və ruhanilərimizdən

¹⁵⁷² Yenə orada, s.85-86

ötrü açılan ruhani divanxanalarına lazım olan məxaric və məvacibləri dəxi təyin edibdir. Bu qədər müddətdə Zaqafqaziyada açılan idareyi-ruhaniyyələr elm və maarifin piş rəftinə və məktəb və mədrəsələrin rəvacində bir himmət göstərməkləri görünməyir. Ancaq bu yaxın vəqtlərdə məlumumuz olub ki, cənab Şeyxülislam həzrətləri o fikirdədir ki, öz təhti rəyasətində Tiflisdə bir mükəmməl mədrəsə güşad eləsin”.¹⁵⁷³

Ünsizadəyə görə Tiflisdə mövcud olan iki ruhani idarəsində və iki quberniya məclisində 14 nəfər üləmanın, bir neçə savadlı axundların bir araya gəlib ittifaq etmələri də yaxşı olardı. O, yazırdı: “Bunların arasında millət işinə dair bir ittifaq və iştirakin bina olunmağı mümkün olmazmı? Üləma cəmiyyətinin mütəffiq və həmrəy olmaları hansı yaxşı işdir ki, əmələ gətirə bilməyələr. Məktəb və mədrəsələrimizdə və onlarda təlim olunan ülum və fənun üsuli-cədid üzrə islah oluna bilməzmi ta ki əhalimiz yaxın vaxtlarda savadlı və mərifətli olsunlar. Qafqaza görə paytaxt hesab olunan Tiflisdə muğim olan üləmələrimiz millətin tərəqqisində himmət göstərməməkləri şayani-təəssüf deyilmi? Bu halda Qafqazda islam millətinin ülum və maarif təhsil ilə səadətənd olmaları və ya cəhl-nadanlıqda çarəsiz qalmaqlarının açarı ruhanilərin əlində deyilmi? Dərd bilən və xəlqə nəsihət verən pişvayi-qövm olan ruhanilərimiz millətimizin təlim və tərbiyəsinə mültəfit olmasalar kim mültəfit olacaqdır”.¹⁵⁷⁴

Ünsizadə hesab edirdi ki, mülkədarların, tacirlərin və üləmələrin hər birinin ayrı-ayrılıqda öz təşkilatlarının olması əqlə uyğun olsa da, ancaq belə cəmiyyətlər yaratmaları absurd görünür. O, yazırdı: “...Üç firqənin, yəni mülkədar, tacir və üləmələrin hər firqəsi məxsusən bir əncümən sahibi olmağı əqlə müvafiqdirsə də və lakin bizlərə görə mühal (absurd) və mümtəneat (mümkünsüz) qəbiləndən nəzərə gəlir. Ona görə arzu olunur ki, heç olmasa Qafqazda bu üç sinifdən mürəkkəb intişari-maarif və sənaye üçün bir əncümən təşkilinə himmət olunsun, ta ki əhlimiz savadlı olub

¹⁵⁷³ Yənə orada, s.97

¹⁵⁷⁴ Yənə orada, s.98

və hüsni-təbii fəhm etməklə müqtədir olub yaxşı sənət sahibi olsunlar. Məktəblərimiz də tazə üsulə vəz olunub kitabxanamız, qiraətxanamız və basmaxanamız və gündəlik nəşr olunan ruznaməmiz olub millətin növbənöv tərəqqisini və mənfəətini mucib olan tədbirlərə əməl olunsun. Hər millətin basmaxanəsi, kitabxanəsi və böyük-kiçik oğlan və qız məktəbləri və növbənöv mətbuatları tərəqqidə ola-ola bizlər nə səbəbə görə əlimizi qoynumuza qoyub yapalaq kimi gözümüzü döyək və bihudə xəyalətə qərqlə olaq. Məgər bizdə istedad yoxdur? Məgər bizdə pul, əsbab və himmət yoxdur? Məgər bizlər laşey (heç nə) hesabindəyik? Hansı millət özünü bi qism nadanlığa təslim edər”¹⁵⁷⁵

Ünsizadəyə görə Qafqaz müsəlmanlarının elm və sənayedən məhrum olmamasından ötrü vətənpərvər ağalar, bəylər və üləmələr bir araya gəlib milli cəmiyyət yaratmalıdırlar. O, yazırdı ki, “Ziya”nın rəhbərliyi də milli cəmiyyətin tərtibi üçün əlindən gələni etməyə hazırdır.¹⁵⁷⁶

Səid Ünsizadə Qafqazda və Azərbaycanda müsəlmanlar arasında maarifin yayılmasına dövlət yardımını təmin etmək həsrət və yangısı ilə yoğrulmuş yazılarında bildirirdi ki, Qafqaz müsəlmanları arasında elm və maarifi yaymaq məqsədilə şeyxülislamla birlikdə sünni və şiələrdən ibarət xeyriyyə cəmiyyəti təşkil etmək qərarına gəliblər. O, həmin cəmiyyətin qarşısına qoyduğu məqsədlərin həyata keçməsinə kömək üçün baş rəisdən onun da dövlət himayəsinə götürülməsini xahiş edir: “Bu halda müsəlmanlar təlim və tərbiyyəyə mail olduqlarını Səid əfəndi müşahidə etdiyindən şeyxülislam ilə müttəfiqə qərar qoyublar ki, Qafqaz müsəlmanlarına elm və maarifi nəşr etmək niyyətilə şiə və sünnidən mürəkkəb bir cəmiyyəti-xeyriyyə təşkil eyləsinlər. Və onların bu növ niyyəti o vaxt müvafiq məram əncəmpəzir olacaq

¹⁵⁷⁵ Yenə orada, s.98-99

¹⁵⁷⁶ Yenə orada, s.99

ki, bu barədə əyanidövlətdən dəxi bir mənanəti-vəhid və həmiyyət görmüş ola”¹⁵⁷⁷.

1870-1880-ci illərdə müzakirə mövzusu olan əlifba islahatı məsələsinə Ünsizadə də qoşulmuşdur. O, hesab edirdi ki, ərəb əlifbasında islahatlar aparılması lazımdır, ancaq bir qədər fərqli formada.¹⁵⁷⁸ O, yazırdı ki, Avropa çoxdan tərəqqiyə üz qoyduğu halda müsəlman ölkələrinin geridə qalmasına əsas səbəb kimi Mirzə Yusif xanlar, Mirzə Fətəhilər və başqaları ərəb əlifbasının çətinliyini və təlim-tərbiyənin doğru aparılmamasını göstərirlər. Ünsizadəyə görə bu məsələnin həllini yalnız əlifbanın islahatında görünlər yanılırlar. Çünki hamıya məlum olduğu kimi qərblilər vaxtilə elmi şərqilərdən, o cümlədən müsəlmanlardan əxz ediblər ki, həmin tərəqqi, intibah dövründə də müsəlmanlar bu əlifbadan istifadə eirdilər. Deməli, problemi ərəb əlifbasının çətinliyində deyil başqa məsələlərdə axtarmalıdır. Belə ki, Çin və Yaponiya xalqları əlifbada dəyişikliklər etmədən tərəqqiyə qədəm qoyublar. Ünsizadə yazırdı: “Xülasə bizim xəttimizdə hərçənd eyib və nöqsan cəhəti varsa da ixtisar dər cahan cəhəti dəxi vardır. İbtidailərə görə zəhmət isə də, müntəhilərə (sonunculara) görə rahatdır. Məhəza ki oqədar naqis işlərimiz vardır ki, xəttimiz onun yanında qayətdə tamam və kamildir. Bunun ilə böylə tərəqqimizin binasını islahi-xəttə qərar vermək xəyalə xam və əndişəyə natamamdır. Çünki öz dilimizi bi ərəb yazıb oxuyuruq və çox asan və səhih də oxuyuruq”¹⁵⁷⁹.

Ünsizadəyə görə, diqqətimizi əlifbanın islahatından çox təhsil və təlim-tərbiyənin tərəqqisinə və asanlaşmasına yönəltməliyik. O, yazırdı: “Təlim və təhsil yolunu asan edək və lazım olan əsbab və aləti fərhaəm edək və cənab Mirzə Yusif xanın təsəvvüratından görünür ki, valeh qalmağımızın baysi xəttimizin

¹⁵⁷⁷ “Ziyayi-Qafqaziyyə”. 25 mart 1882-ci il; Məmmədov Alxan. Şamaxıda maarif və maarifçilik (XIX əsrin ortalarından mart 1918-ci ilə qədərki ədəbi mühit). Bakı, Maarif, 1997, s.36

¹⁵⁷⁸ Ünsizadə Səid. Məmləkət əhvalatı // Azərbaycan mətbuatının xronologiyası – Ziya. 1-ci kitab. Bakı, Qanun, 2013, s.268

¹⁵⁷⁹ Yenə orada, s.333-334

nöqsanı olmağıdır və kamil olunmağı dəxi lazımdır. Və kamil olunandan sonra cümlə işlər tamam olar. Amma böylə deyildir. Çünki bunun misalı onun kimdir ki, bir ağac susuzluqdan və çoxlu istidən az qalıbdır ki, kökü quruyub tələf olsun. Biz deyirik ki, bu ağacı saxlamaqdan ötrü bir az su bunun budaqlarına və yarpaqlarına verək, taki tər-o-tazə olub qurumasın”.¹⁵⁸⁰

Ünsizadənin diqqət yetirdiyi məsələlərdən biri də Rusiyada yaşayan türk-tatarların ictimai-siyasi və dini həyatı olmuşdu. O, yazırdı ki, Rusiyanın əksər quberniyalarında müsəlman tayfası vardır və onların cümləsi tatar ləqəbi ilə tanınmaqdadır. Ona görə bəzi yerlərdə tatarların böyük və kiçik olmaqla yaşayış məskənləri var, lakin bəzi yerlərdə də ruslarla qarışıq bir yerdə yaşamaqdadırlar: “Tatarların cümləsi hənəfi olmağı qayətdə dindar və xoş rəftardırlar. Dilləri Cığatay dilidir. Danışıqlarında əksər istilah rus lüğətindən qarışdırıb danışırlar. Yazıları cığatayca öz xətləriylədir. Üləmaları ərəb və fars lisanından qarışıq bir dil ilə söylüyorlar. Böyükləri və kçikləri və ya kişiləri övrətləri təmam rus dilinə aşına olub təmiz bilirlər. Əhli səvad olanlardan əksəri rusca yazmağı dəxi bilirlər. Və ruslar ilə olan irsal mərsul məktübləri ruscadır. Rus xidmətində məmuriyyətdə olanları çoxdur. Tatarların mollaları, qazıları və təmam ruhani qismi rus xəttini bilirlər”.¹⁵⁸¹

O, daha sonra yazırdı ki, tatarların kəndlərində məhəllə camaatının xərci ilə təmir olunan məxsus məktəblər vardır. Onlar öz xərcləri ilə hər məktəbdə lazım olan sayda müəllim saxlayırlar. Ünsizadə yazırdı: “Məktəblərdə cümə və bayram günlərindən başqa hər gün dərs var. Oğlanlar qızlardan əlahiddə təlim olunurlar. İbdidəən müsəlman hürufati və xətt yazmaqlıq əqayidi-diniyyə (dini qaydalar) və kəlam qədim şagirdlərə təlim olunur və bunlardan layiqincə nəticə hasil qılıandan sonra rus müəllimi şagirdləri rusca təlim edir. Qabil və istedadlı olanları ibtidai elmlərdən sonra böyük mədrəsələrdə təfəkkür elmlərinə və ənənəvi elmlərə davam edirlər. Bu növ tələbələrin əksəri Buxaraya və

¹⁵⁸⁰ Yenə orada, s.334

¹⁵⁸¹ Yenə orada, s.128

Qazana göndərilirlər. Təkmilə kəmal etməyənlər ticarət, sənəət, ziraət işləri ilə məşğul olurlar”.¹⁵⁸²

Tatarların dini həyatına gəlincə, Ünsizadə yazırdı ki, onların Bağçasarayda və Ufada yerləşən iki əsas müfti ruhani idarəsi var: “Tatar ruhaniləri camelərə gedərkən və yaxud cəmaət içinə çıxıb ruhani işlərinə mübaşir olduqları zaman ruhani libaslarını geyinirlər. Yəni başlarında əmamə və əba, əllərində təsbihisəddanə və əsayi-piranə ilə zahirlərini arəstə edirlər (bəzyirlər). Ruhanilərdən qət nəzər sahibi övza tatarların küllisi məscidə gedərkən sair ovqatda get-gəl libasların dəyişib cübbə və əmmamə ilə ibadətə hazır olurlar. Dövlət icraçıları tərəfindən təsdiq olunmuş molladan başqa heç bir kəs moizə və icraya əsvatə müqətdir deyildir. Ancaq hər bir camenin təyin olunmuş mollası dini əqidəni vəz və nəsihət edib və ləvazimi ibadəti nəməzə və vəz məclisinə cəm olan əhali dağılıb gedirlər”.¹⁵⁸³

Ünsizadə Tatarlarla Türklərin eyni soydan olduğunu yaxşı bildiyi üçün, eyni zamanda müsəlman olduqlarına görə onlar haqqında xüsusi məqalələr nəşr etmişdir. Ancaq Ünsizadə onu da bilirdi ki, Azərbaycan türkləri ilə Tatarlar arasında müəyyən ləhcə, adət-ənənə fərqləri də var. Bu baxımdan o, Azərbaycan xalqının milli kimliyindən və dilindən bəhs edəndə “Türki Azərbaycan”, “Türk dili” anlayışlarından istifadə etmişdir. Məsələn, “Ziyayi-Qafqaziyyə” qəzetinin 25 iyun 1882-ci il tarixli nömrəsindəki “Qori şəhərində olan darülmüəllimin şagirdləri barəsində bəzi əhvalat” sərəlvhəli məqalədə yazılmışdır: “Söz yoxdur ki, Türk dili vətən dilimiz olduğundan məzkur müəllimlər və ara sözləri onunla təkəllümə qadirdirlər və lakin müvafiq qayda ədəbiyyat lisanından və bir para islahati elmiyyədən o qədər bəhriyab olmadıqlarından məlumatı elmiyyə və fənniyələrini şagirdlərə ifadə edən vəqtdə soubətə və müşkilatə düçar olacaqlarını təəssüf ilə sözləri iqrar etməkdədirlər. Çünki təlim və təəllüm babında lazım olan mətləbləri müvafiq mərami təlim etmək üçün qanuni lisanə və

¹⁵⁸² Yenə orada, s.139

¹⁵⁸³ Yenə orada, s.158

istilahati elmiyyəyə bələd və aşına olmaq birinci mərtəbədə lazım olan şeylərdəndir...”¹⁵⁸⁴

O, “Politika həvədisi” başlıqlı yazılarında isə Avropada, Qacarlarda, Osmanlıda, çar Rusiyasında və digər bölgələrdə baş verən siyasi hadisələri, prosesləri izah etməyə çalışmışdır.

Ünsizadənin siyasi hadisələr arasında ən çox diqqət yetirdiyi məsələlərdən biri Böyük Britaniya ilə Çar Rusiyasının politik oyunları arasında qalmış Qacarlar dövləti olmuşdur. O, yazırdı ki, Böyük Britaniya Qacarlar dövlətini zaman-zaman Rusiyaya qarşı təxribatlara sövq etməklə, əslində öz siyasi maraqlarını həyata keçirmək niyyəti güdmüşdür. Türküstandakı Herat bölgəsinin yenidən Tehranın himayəsinə keçməsinə razı olduğu görüntüsünü yaradan ingilislərin burada əsas məqsədi Qacarlar dövlətini özündən asılı vəziyyətə salmaq olmuşdu. O, yazırdı ki, 1856-cı il Krım müharibəsindən sonra Rusiyanın bölgədə daha çox güclənməsindən narahat olan ingilislər rusları durdurmaq üçün bu politikaya əl atırlar: “1856-cı ildə vəqə olan Krım müharibəsindən sonra ingilis dövləti dəxi yuxarıda yazılan xəyalə qovuşmaq fikrində idi. İndi əlalzahir ingilislər öz xəyalətindən müraciət elməyi nəinki İrana nəf verməkdən ötrüdür. Və nə xeyirxahlıq yolu ilədir, bəlkə ancaq Rusiyaya paxıllıq eləməkdən ötrüdür. Bununla böylə ki, hərgah İngilis dövləti ümid varsa ki, özünün pişrfəzər elədiyi xəyalətinə görə İrani özünə pişrəv və əsbab eləsin və ona görə İrana ixtiyar verir ki, Heratı zəbt eləsin. Bu surətdə yenə lazımdır ki, bu mətləb indilik sübut ilə möhkəm olsun. Rusiyaya qalır isə yəqin eləmək lazımdır ki, onlar, yəni rusiyalılar özlərinin dürüst və doğru olan politikalarından geri çəkilməzlər hansıki həmin politika İran dövləti ilə dürüstlük ilə binagüzarlıq olubdur. Bu ümid ilə dürüst rəftar cümlə şeylərdən əladur. İran dövləti hərgah bu dürüstlük bina olunan rəftar və politikanın qədir və qiymətini bilməsə o vəqətə özünün cürəti ilə və qüvvəyə gələn əməli

¹⁵⁸⁴ Əliyev Müştəbə. “Ziyayi-Qafqaziyyə” qəzetində milli-mənəvi dəyərlərimizə münasibət. 525-ci qəzet. 26.01.2016-cı il.

onu qorxuya və təhlükəyə salar. Amma onlar o mərtəbədə aqıl və müdrikdirlər ki həqiqi dost və düşmənlərini yaxşı tanıyırlar”.¹⁵⁸⁵

Ünsizadəyə görə ingilislərin bu növ hiylə olan hərəkətlərinə səbəb odur ki, özünü müsəlmanlara, o cümlədən Qacarlara himayəçi kimi qəbul etdirmək istəyir. Bunun Qacarlar dövlətinə zərər verəcəyini iddia edən Ünsizadə xatırladırdı ki, 1826-1828-ci illər Rus-Qacar müharibəsindən sonrakı dövrdə ruslarla qacarlar arasında ciddi bir problem olmamış, ancaq ingilislər zaman-zaman Qacarlara Türküstan bölgəsində problemlər yaratmışlar. O, yazırdı: “Buna görə lazımdır ki, İran dövləti cümlədən müqəddəm rus ilə dost olsun. Və rusdan gələn mənfəət ingilislərdən gəlməz necə ki, Xivədə olan İran əsirlərini onların əlindən xilas edib öz vətənlərinə göndərdi. Və bedəstur İran dövləti Osmanlı ilə olan sərhəd (Qotur) işini bacarmadı ki ingilislərin vasitəsiylə qurtara və İngilis nə qədər səy elədisə də bir şey hüsulə gətirə bilmədi. Hətta 20 il osmanlılar (Qoturə) malik oldular. Axırda rusun israr etməyinə görə (Qotur) İrana davasız rədd olundu”.¹⁵⁸⁶ O, yazırdı ki, bütün bunlara baxmayaraq Qacarlar İngiltərə ilə bir olub Rusiyaya qarşı birləşsələr mənfəətdən çox zərər əldə edəcəklər: “İngilis Osmanlı kimi dostu himayətçi olmaqla Rusa nə elədisə o hal İran üçün dəxi mümkündür. Məhəza ki, İranın Osmanlı kimi Avropa mülki ilə həmcivar və dəryaları yoxdur”.¹⁵⁸⁷

Avropa ölkələrində hökmdarlara qarşı sui-qəsdlərin artması məsələsini şərh edən S.Ünsizadə yazırdı ki, son illərdən bəri Avropa dövlətlərinin çoxunda padşahların canına qəsd edib nizama pozuqluq salmaq fikri təsadüfi meydana çıxmamışdır. Ona görə bu kimi fikrə düşənlər Avropadan qovulub ya da öldürüldükləri halda, bu problemin kökündən həll olunmamasının bəzi səbəbləri vardır. O, yazırdı: “Bu növ hüznəvər olan vəqəələrin ittifaq düşən vəqəəndə hər bir dövlətin əhalisi ancaq həman hadisənin zahirin görüb və

¹⁵⁸⁵ Ünsizadə Səid. Məmləkət əhvalatı // Azərbaycan mətbuatının xronologiyası – Ziya. 1-ci kitab. Bakı, Qanun, 2013, s.138

¹⁵⁸⁶ Yenə orada, s.148

¹⁵⁸⁷ Yenə orada, s.148

bəzləri dəxi xarici əhvalatlardan bir qədər məlumat hasil olursa da və lakin bədəndişlərin qanun və hökumət xilafına rəftar etməklərinin səbəbindən və özlərinin bəd olan niyyətlərini hüsulə gətirməkdən ötrü əlac və çarə axtarmaqda olmaqlarından və daha bəzi dəqiq olan mətləblərindən lazımınca məlumatlı ola bilmiyorlar. Bu səbəbdən əhali içində növbənöv danışıqlar olub. Bir parə fəqir və kəmtərbiyə və laübalü kimsələr öz əməli qəbihələrinin səbəbindən məmləkəti əzab və cəfayə giriftar edib bəz vəqtdə bu fikirdə dəxi olurlar ki, züllüllah olan padşahların vücudini tərək və nabüd (məhv) eləsinlər”.¹⁵⁸⁸

Qeyd edək ki, Quzey Azərbaycanın “sovetləşməsi” dönəmində bəzi tədqiqatçılar “Ziya”, “Ziyayi-Qafqaziyyə” qəzetlərinin ideya-siyasi istiqaməti subyektiv şəkildə təhlil edilərək, bu mətbu orqanı yalnız islam ideologiyasını, hətta xurafatı təbliğ etdiyini iddia edirdilər. Məsələn, çar Rusiyası dövründə ilk azərbaycanlı-türk sensor olan Mirzə Şərif Mirzəyev Azərbaycanın “sovetləşdikdən” sonrakı dövrdə yazırdı ki, Ünsizadələrin ““Ziya”sı (ışıq) Zaqafqaziya türklərinin mənəvi həyatını işıqlandırmaq əvəzinə hökm sürən qaranlığı daha da qatılaşdırdı. Qəzetin sütunlarında dini fanatik məqalələrlə yanaşı, böhtan xarakterli yazılar və ədəbsiz, kobud pornoqrafik hekayələr özünə yer tapırdı. Təbii ki, belə “Türk mətbu orqanı” bütün Qafqazda yeganə olsa da, müasir Türk cəmiyyətinin qəbqacıl simalarının rəğbətini qazana bilmədi və onun varlığına son qoyuldu”.¹⁵⁸⁹

Əlbəttə, bütün bu sözlər kökündən yanlış olub, Sovet-Rus imperiyasının maraqlarına cavab vermək baxımından qələmə alınmışdı. Hər halda S.Ünsizadənin islamlıq və türklük məsələsində tutduğu doğru yol Sovet-Rus ideoloqları üçün qəbul edilməz idi. Burada apardığımız araşdırmalar nəticəsində əldə etdiyimiz bilgiler də bir daha göstərir ki, Səid Ünsizadə “Ziya”, “Ziyayi-

¹⁵⁸⁸ Yenə orada, s.145-146

¹⁵⁸⁹ Mirzəyev Şərif Mirzə. Qafqazda Türk mətbuatı tarixinə dair materiallar. Bakı, AfPoliqraf, 2021, s.30-31

Qafqaziyyə” qəzetlərində islamlıq və türklük adına milli bir yol izlədiyi üçün Sovet dövründə əsassız tənqidlərə məruz qalmışdır. Xüsusilə də, bu qəzetlərin dilinin yəni Azərbaycan türkcəsinin Osmanlı türkcəsinə yaxınlaşdırılması çar Rusiyası qədər Sovet Rusiyasının ideoloqları üçün də qəbuledilməz olmuşdu. Başqa sözlə desək, S.Ünsizadənin nəşiri olduğu qəzetlərdə orta q Türkcənin təşəkkülü üçün çalışması, özünün də yazılarında buna əməl etməsi birmənalı qarşılanı bilməzdi. Bütün bunlar yetərli idi ki, onu İslam birliyinə, panislamizmə xidmət etməkdə suçlasınlar.

Bu məsələ ilə bağlı prof. Vilayət Quliyev yazır ki, Tiflis Sensura Komitəsinin Şərq dilləri senzoru Səid Ünsizadənin “Ziya” qəzetinin 1879-cu il saylarından birində ərəbcə orijinalında çap etmək istədiyi “Ərəbi Paşanın müsəlmanlara müraciəti” adlı materialına icazə verməmişdi: “Üstəlik, həm də onu Rusiya imperiyasının dövlət maraqlarına zidd saymış, əhali arasında islam birliyi ideyalarını yaymağa, Qafqaz müsəlmanlarını yad təsirlər altına salmaq cəhdlərinə görə “Ziya”nın nəşrini dayandırmaq təklifini irəli sürmüşdü. Qəzetin adını dəyişmək zərurəti də buradan doğmuşdu. Burada adıçəkilən Əhməd Ərəbi Paşa (1841-1911) qısa müddətdə Misir ordusunun komandanı olmuş və ingilislərə qarşı mübarizə aparmışdı. Müraciət harada yaşamalarından asılı olmayaraq, bütün müsəlmanları birliyə, həmrəyliyə çağırırdı. Bu mənada Səid Ünsizadə sonralar Qafqaz Sensura Komitəsinin azərbaycanlı qəzetçi və nəşirlərə münasibətdə mütəmadi şəkildə və böyük canfəşanlıqla istifadə etdiyi “mətbuat vasitəsi ilə panislamizm ideyaları yaymaq” ittihamını özünün və nəşrinin üzərində birincilər sırasında hiss etmiş qələm sahiblərimizdən idi”.¹⁵⁹⁰

Nazim Nəsrəddinova görə də Sovetlər Birliyi dövründə bəzi tədqiqatçıların “Ziya”ya, ya da “Ziyayi-Qafqaziyyə” qəzetinə və onun nəşrinə ünvanlamış ittihamarı əsassızdır. Onun fikrincə, qısa bir müddətdə “Ziya”nın Türk dili başa düşülən bütün Türk torpaqlarına qanad açması, yerlərdən qəzetin idarəxanasına

¹⁵⁹⁰ Quliyev Vilayət. Ünsizadə qardaşları ilə bağlı bir neçə ip ucu. 525-ci qəzet. 2017, 10 iyun, s.18-19

məktublar axışması və məqalələr göndərilməsi hər şeyi ortaya qoyur. O, yazır: “ Rusiyanın mərkəzi yerlərinin birində – Tambovda sürgündə olan “Əkunçi”nin əkinçisi Mirzə Həsən Əlqədari, İstanbuldan şirvanlı Şahin əfəndi, Münif əfəndi, Bağçasaraydan İsmayıl bəy Qaspralı, Şamaxıdan S.Ə.Şirvani, Zərdabdan adını yazmadan Həsən bəy Məlikzadə Zərdabi, Göyçaydan İsmayıl Nazirzadə, İrəvandan Abbas ağa Məhəmmədzadə, Tiflisdən şeyxülislam Əhməd Hüseynzadə, müfti Əbdülhəmid Əfəndizadə, anası alman, atası fransız olan məşhur rus şərqsünası və qafqazşünası A.P.Berje, vaxtilə Rusiyanın İstanbulda və sonralar Təbrizdə konsulu olan Valerian Vladimiroviç Bezobrazov, Moskvadan Əlisəfa, R.Əliyev, N.Vəzirov və başqaları “Ziya”ya məktublar göndərirdi”.¹⁵⁹¹

Səid Əfəndi Ünsizadənin şəxsiyyəti, dünyagörüşü haqqında öz xatirələrində maraqlı fikirlər irəli sürən Ö. Faiq Nemanzadəyə görə o, ruhani olmasına baxmayaraq, liberal dünyagörüşünə sahib olmuşdur. Akif Aşırılıya görə, “Ziya” və “Ziyayi-Qafqaziyyə” qəzetlərində İsmi Sədrəddinbəyov, Möhsün Qübbən, Qumri Dərbəndi, Məşədi Məhəmməd Şirvani kimi dini motivli yazılar yazan müəlliflər ilə yanaşı, dövrün açıq fikirli ziyalıların da məqalələrinin çap olunması Ömər Faiqin fikirlərinə haqq qazandırır: “Belə ki, qəzetin əsas əməkdaşları sırasında Həsən bəy Zərdabi, Seyid Əzim Şirvani, Nəcəf bəy Vəzirov, Cəlal Ünsizadə, S.Vəlibəyov, Adolf Berje, A.O. Çernyayevski və M.Şaxtaxtının adları var. Dövrün mütərəqqi ziyalıları olan bu şəxslərin “Ziya” (“Ziyayi-Qafqaziyyə”nin) səhifələrində elmi, publisistik məqalələri çap olunur, onların düşüncələri oxuculara çatdırılırdı”.¹⁵⁹²

Müştəba Əliyev də yazır ki, “Ziya” və “Ziyayi-Qafqaziyyə” qəzetləri Sovet hökuməti dövründə milli ziyalılarımızın islam dininə münasibəti baxımından daim tənqiddə məruz qalmışdır:

¹⁵⁹¹ Nəsrəddinov Nazim. Maarif və mədəniyyət tariximizdəki silinməz imzalar – Ünsizadə qardaşları. 525-ci qəzet.- 2015.- 21 fevral, s.30.

¹⁵⁹² Vəliyev Akif Abdüləziz oğlu (Aşırılı). Azərbaycan mətbuatı tarixi (1875-1920). Bakı "Elm və Təhsil", 2009, s.31

“Çünki ateizmin hökm sürdüüyü cəmiyyətdə dini təhsil almış qəzetin sahibinin və mühərririnin belə qarşılınması təbiidir. Əslində “Ziya (Ziyayi-Qafqaziyyə)”ni diqqətlə və obyektiv baxışla oxuyanda fanatizm və mövhumata mənfi münasibətin şahidi olmamaq mümkün deyil. Düzünü axtarsaq, istər çar Rusiyası, istəsə də Sovet hökuməti zamanında qəzetin hakimiyyət üçün qorxu saçan cəhəti islam ümməti, birliyi ideyasını yaymağı idi. Bu ideyanın Azərbaycan müstəqil dövlət olandan çox-çox sonra aktuallığı xüsusi diqqət çəkməyə başladı. İslam dünyasına Qərb ölkələrinin münasibətini dəyişdirmək üçün həmrəyliyə, ittifaqa, vəhdətə kəskin ehtiyac duyulur. Əks təqdirdə müsəlman ölkələrinin düşmənlərinin tək-tək yeminə çevrilmək ehtimalı güclüdür. 137 il öncə bu günün hal-əhvalını, ictimai-siyasi vəziyyətini dərk edib və milli-dini düşmənlərin əhatəsində çapalamış, ümumiyyətin fikrinə təsir göstərən maarifləndirmə yolu tutmuş mətbuat orqanını gec də olsa alqışlamamaq böyük ədalətsizlikdir”.¹⁵⁹³

Qeyd edək ki, Nəriman Zeynalov da Sovetlər Birliyi dövründə yazırdı ki, S.Ünsizadə dini dünyagörüşə malik olduğu üçün öz ətrafına dini görüşlü adamları toplamağ cəhd edir, yeni dünyagörüşlü ziyalılara rəğbət göstərmirdi.¹⁵⁹⁴ O, daha sonra Səid Ünsizadəni islam ideologiyasını təbliğ etməkdə ittiham edirdi. N.Zeynalov yazırdı: “S.Ünsizadə dini-sxolastik cızmaqaralara, Quran surələrinin və ayələrinin çapına aludəçilik göstərirdi. Onun 1887-ci ildə tərtib və çap etdirdi “Mövludi şəriif” kitabı qatı bir dindarın mədihə və xitabiyyə və “ziyarətnamələrindən” ibarət idi; uşaqlar üçün mənzum risaləsi və “Təlimül-ətfal”, “Təhziübül-əxlaq” kitabları köhnəlmiş fikirlərlə dolu idi”.¹⁵⁹⁵

Çox təəssüflər ki, hazırda da bəzi tədqiqatçılar Səid Ünsizadənin böyük əməyini və “Ziya” ya da “Ziyayi-Qafqaziyyə” qəzetlərinin milli şüurun formalaşmasında (türklük) və İslam

¹⁵⁹³ Əliyev Müştəbə. "Ziyayi-Qafqaziyyə" qəzetində milli-mənəvi dəyərlərimizə münasibət. 525-ci qəzet. 26.01.2016-cı il, s.6

¹⁵⁹⁴Zeynalov Nəriman. Azərbaycan mətbuat tarixi. I hissə. Bakı, ADU-nun nəşriyyatı, 1973, s.37

¹⁵⁹⁵Yenə orada, s.40

dininin (islamlığın) obyektiv təbliğindəki rolunu düzgün qiymətləndirilməkdə çətinlik çəkirlər. Belə tədqiqatçılar Sovetlər Birliyi dövründə uydurulmuş əsassız ittihamlara davam edirlər.¹⁵⁹⁶

Alxan Bayramoğlu yazır ki, 1884-cü ilin iyununda “Ziyayi-Qafqasiyyə”də Alibekov imzası ilə çap olunan bir məktubda Səid Ünsizadənin qəzet çıxarmaq və digər mədəni-kütləvi tədbirlər vasitəsi ilə xalqa, vətənə etdiyi xidmətlər təqdir olunmuşdur. Məktubda deyilir: “Ziya”nın 4 və 7 nömrələrində Seyid Əzim və Müşfiq cənablarının qəsidələrini kəməli-həzz və məmnuniyyətlə oxuduq. Məzkur qəsidə müəllifi Ünsizadə haqqında xeyli insafən sürud məqal ediblər. Zira Ünsizadənin dəröhdə olduğu əmr və niyyət mətbuat vasitəsilə Rusiya müsəlmanlarını yuxudan oyatmaqdır. Biz və cümlə qəzetxanlar Ünsizadənin xidmətini və millət uğrunda çalışdığını qəsidələrsiz etiraf edənlərdənlik. Amma bunun ilə böylə yenə özümüzə borc bilirik ki, məzkur Seyid Əzim ilə Müşfiqdən qaibanə izhari-təşəkkür edək. Zira onlar Ünsizadə haqqında insafənə cürud-məqal ediblər. Biz ümidvarıq ki, Şamaxı şəhəri Ünsizadənin yol göstərməsi ilə gündən-günə tərəqqi edəcək və “Ziya”nın nömrəsində əhvalı şərh-i-bəyan olunan bir çox sərəndab Nuxa şəhərlərindən mümtaz olacaqdır. Müsəlmanlardan sahibi-mərifət olanları etiraf edirlər ki, Ünsizadə biz bir cüt iki tək müştərilərdən ötrü bizlərə qəzetə verir, məktəblər açıb öz dilimizdə hər dürlü kitablar təsnif edib intişar etmək ilə və hər dürlü çox nəfə işlər görmək ilə biz rus müsəlmanlarının tərəqqi və nəfınə çalışır”.¹⁵⁹⁷

Bütövlükdə, S.Ünsizadənin islamlıq və türklük məsələsində milli bir yol izlədiyinə inanırıq. Çünki S.Ünsizadənin həm qəzetlərdə nəşr olunan məqalələrində, həm də əsərlərində islamlığa və türklüyə münasibətdə milli yol tutması daha doğru idi. Yəni o, dövrünün bəzi ziyalıları kimi islamlığa, türklüyə münasibətdə nə

¹⁵⁹⁶ Şahverdiyev A.B. Azərbaycan mətbuatı tarixi. "Təhsil" nəşriyyatı, 2006, s.46-47

¹⁵⁹⁷ Məmmədov Alxan. Şamaxıda maarif və maarifçilik (XIX əsrin ortalarından mart 1918-ci ilə qədərki ədəbi mühit). Bakı, Maarif, 1997, s.51; “Ziyayi-Qafqasiyyə”. 26 iyun 1884

həddən artıq mühafizəkarlığa, nə də ifrat qərbpərəstliyə yol vermişdi. Başqa sözlə, S.Ünsizadənin İslam dinin və türklüyə yanaşması daha doğru və orta bir yol idi. Onun fəlsəfəsində çar Rusiyası və Avropanın maraqlarına cavab verə biləcək bir şəkildə islamlığa və türklüyə yaxınlaşma yox idi. Bu baxımdan Sovetlər Birliyi dövründə S.Ünsizadə İslam ideologiyasını yaymaqda ittiham olunurdu. S.Ünsizadənin türkçülükdən daha çox islamçılıq məsələsində ittiham olunmasına gəlincə, həmin dövrdə əsas çıxış yolu kimi, İslamlığa yenidən dönüş, müsəlman millətlərinin birliyi məsələsinin aktualıq qazanması idi. Şübhəsiz, həmin dövrdə bu məsələnin ən qızgın tərəfdarlarından və təbliğçilərindən biri də Səid Ünsizadə olmuşdur.

Milli maarifçilik və əxlaqi-tərbiyəvi görüşləri.

Ünsizadənin yaradıcılığında milli maarifçilik və əxlaq-tərbiyə məsələləri mühüm yer tutmuşdur. O, milli maarifçiliyin əsas təməl prinsiplərindən biri kimi milli məktəblərin yaranması və inkişafına mühüm diqqət yetirmişdir. Ünsizadəyə görə Qafqazın kiçik və orta məktəbləri ilə yanaşı, Tiflisdə bir böyük mədrəsə açılmalıdır. O, yazırdı: “Ancaq böylə bir mədrəsə vasitəsilə Qafqazda sənəət və fəlahət (sənayə və əkinçilik), ziraət və elm təbaqətülərz (geologiya) layiqincə tərəqqi tapa biliyor. Peterburqda olan Şərq mədrəsəsi Qafqaza nəql olunur isə dövlət və millət üçün eyni səlahdır (faydalıdır). Qafqazda olan müxtəlif Şərq dilləri və onlardan munşəab olan (müxtəlif sahələrə ayrılan) layihəsi ləhcələri bulunub və mədrəsəyi şərqiyənin məqsədi ancaq Qafqaz məmləkətində layiqincə hüsulə gəlməyi zənn olunur. Müxtəlif millətlərin əxlaq və dayaqları cəm və təhsil olunmaqla dövlət və millət üçün mənfəətə külli elmlərini əlbəttə, Qafqazda əməliyyat ilə dərəcəyi kəmalə yetirə bilərlər. Və əməliyyat cəzbiyyə ilə qəvaid küliyyəyi elmiyyə tərtib edən zatlar az olmaz.

Avropada üsuli-cəddid üzrə təhsil olunan ülum və fünün Şərq mədrəsəsi vasitəsiylə Qafqazda dəxi montəşir olunur. Cənab Yanofskinin bu axrınıcı tədbiri fouq-əz-zekr mənafeə şamil isə qüvvədən felə gəlməgini canu dildən arzu etməliyik. Qafqazda

sənaye və məarif nəşr olunsa əlbəttə, ümumi olub cümlə moteferrig millətlər ondan mənfəətbərdar olacaqlar. Bunun ümumi mənfəəti olan feyzdən mostəfiz olanların (faydalanların) əksəri əlbəttə, onlar olacaqdır ki, müqəddəmən özlərini faidmənd olmağa hazır ediblər. Qafqazdq müsəlmanlardan başqa millətlər durbin (uzaqgörən) olduqlarından qəflət eləməyib bir neçə il bundan əqdəm xüsusən bu halda məktəb və mədrəsələrinə tərəqqi vermək ilə pişrəvlik ediblər ki, yaxşı ittifaqlardan məhrum olmasınlar. Lakin Qafqazda olan müsəlmanlar başqa millətlərdən çox olub və hər qism təlim və tərbiyəyə ziyadə qabil ikən möhməl olduqlarından (diqqətdən kənarda sxalandıqlarından) çox geridə qalıblar”.¹⁵⁹⁸

Ünsizadəyə görə üsuli-cədid üzrə öz dilində tərbiyə almayan şagirdlərin çoxunun, başqa millətin dilini təhsil eləməklə onun təsiri alltına düşməsi qaçılmazdır. Yaxud da yad dildə təhsil alan müsəlmanlar nə öz millətinə, nə də başqa millətin işinə yaramayıb ortada qalmış olurlar. O, yazırdı: “Təhsilə davam edərlərsə də axırda əz inca rande əz anca mande laşey (buradan qovulan oraya da düşməyən heç bir şey) libasında meydanda qalırlar. Yaxşı olardı ki, cənab Yanofski başqa millətlərdən ziyadə müsəlman məktəblərini üsuli-cədid üzrə bina olunmağını dəxi tədbirləri zümərəsinə daxil edəydi. Ümid tutmaq olar ki, Yanofskinin bu növ tədbir pəsəndidələrinə bizim ruhani rəislərimiz və mötəbərən vilayətimiz himmət və himayət göstərməkdən üz çevirməyələr”.¹⁵⁹⁹ O yazırdı ki, hazırda Qafqaz mülkində müsəlmanlar əlində olan məktəb və mədrəsələrdə təlim, tərbiyə ilə yanaşı, mədəniyyətə lazım olan digər sahələrdə də yeniləşmə, dəyişikliklər olmalıdır: “Çünki zəmanəmiz nə qədər inqilab etməkdə isə mədəniyyətimizə lazım olan şeylər dəxi o qədər təcəddüd edir (yeniləşir). Xüsusən ki, zəmanənin tərəqqiyə mail olan hərəkətində surət dəxi müşahidə olunur. Nə isə təcəccüb burasıdır ki, bu təcəddüd özü öz başına gedə gedə axırda bizləri uzun islahata çalışmağa möhtac edəcəkdir.

¹⁵⁹⁸ Ünsizadə Səid. Məmləkət əhvalatı // Azərbaycan mətbuatının xronologiyası – Ziya. 1-ci kitab. Bakı, Qanun, 2013, s.124-125

¹⁵⁹⁹ Yenə orada, s.125-126

Yaxşı olar deyək ki, bu təcəddüdün islahatı dəxi özüylə bərabər hazır qılına idi. Ta ki işlər islah ilə fərəc tapıb fəsad qorxusu olmaya idi. İslah dediyimiz intişari-maarifdən ibarətdir. Fəsad dediyimiz zülməti cəhldə qalmağımızdır”.¹⁶⁰⁰

Ünsizadə hesab edirdi ki, islahatları, yeniləşməni kor-korana deyil, şüurlu şəkildə həyata keçirmək lazımdır. Bu baxımdan islahatların əql, kamal ilə aparılmağın əhəmiyyətindən bəhs edən mütəfəkkir yazırdı ki, təhsil və islahatlar bərabər şəkildə gerçəkləşdirilməlidir. Belə ki, məktəb və mədrəsələrdə oxudulan tarix, coğrafiya, ədəbiyyat, məntiq və digər fənnlər mövcud yeniliklərə, dəyişikliklərə uyğun olmalıdır. Bu mənada uşaqlar üçün “Tarixi-Nadir”, “Gülüstan”, “Leyli və Məcnun” və bu kimi digər kitabların uyğun olmadığını yazan Ünsizadəyə görə, məktəb və mədrəsələr üçün zəmanəyə uyğun kitablar yazılmalıdır. O, yazırdı: “Bir mərtəbədəki maddəyi dəxi pəsənd edib əhsən deyə, amma indi məqsədim budur ki, ətfaımız üçün bu vəqtə qədər asan bir yol tərtib olunmayıbdır və tərtib eləmək dəxi müşkül deyildir. Bu barədə mən məyus deyiləm, çünki dərəcəyi ehtiyacını dərk edən millət nə lazımdır ki, məyus olsun. Və heç bir millət məyus olarmı bəlkə lazımdır ki, möhtac olduğı əsbabı hazır etməkdə sai olsunlar. Və bu halda günahkar olmağımızı məyus edən şey ola bilməz. Çünki kutubə lazımanın olmamağı məlum olduqdan sonra istədiyi kitabları əshələ təriğ ilə tədarük etməkdə daha da ziyadə sai olarlar”.¹⁶⁰¹

Ünsizadəyə görə hazırda müsəlmanların beş növ kitablara-əsərlərə ehtiyacı vardır: 1. Gənclər üçün təlim kitabı, 2. İlk sinif tələbələr üçün kitablar, 3. Yuxarı sinif tələbələr üçün kitablar, 4. Uşaqlar üçün kitablar, 5. Hər kəsin oxuya biləcəyi ümumi ktblar. Onun fikrincə, bütün bunları müəllimlər və savadlı şəxsiyyətlər özləri edə bilməzlər. Ona görə də, müsəlmanlar yaşayan bütün şəhər və qəsəbələrdə maarif Əncüməni yaradılmalı, baş qərgahı da Tiflis olmalıdır. O, yazırdı: “Və bu günə Əncümən Qafqazın

¹⁶⁰⁰ Yenə orada, s.225

¹⁶⁰¹ Yenə orada, s.227

hər yerində təşkil olunandan sonra lazımdır ki, onların cümləsi Tiflisdə olan baş Əncümənin təhtində hesab olunalar. Aşkardır ki, Tiflisdə olan baş Əncümən nə günə sərəncamlar əmələ gətirsə müqəddəmən sayır Əncümənlər ilə məsləhət etmiş olar. Bunu demək istəyirəm ki, bizlərə görə bu halda intişari-maarifin səbəbi qəvisi ancaq ittifaq və əməl ilə işə şuru eləməkdir”.¹⁶⁰²

Ünsizadə “Məktəblərimiz” adlı məqaləsində yazırdı ki, Qafqazın, o cümlədən Zaqafqaziyanın müsəlman millətinə aid məktəblər yetərli qədərdir. O, bu məqaləsində “müsəlman milləti”, “qafqazlı” anlayışlarından istifadə etmişdir.¹⁶⁰³ O, “Ziya”nın həmin sayında “türk dilində nəşr olunan milləti Ziya qəzetəsi” ifadəsinə də yer vermişdir.¹⁶⁰⁴ O, yazırdı ki, elm və maarifdən xəbərdar olan Qərb millətləri “mühafizəyi-həyat”a nə qədər əhəmiyyət verirlərsə, mütaliyəyə də o qədər diqqət yetirirlər. Ona görə ancaq Şərqi məmləkətlərindən müsəlman ölkələrində bunun əksi görünür. O, yazırdı: “Əhalimiz elm və maarifdən xəbərsiz qalıb bisəvad olduqları üçün əhəmiyyət verdikləri maddeyi xassə mühafizə həyatıdır. Mətbəə, mətbuat və mütaliə kimə ümdə və mühüm mətləblərə göz ucuyla baxmaqdadırlar. Kəsbi savad əhlilərindən əksərinin əfkarı qüsurlu olduğu üçün həmcins və həmvətən olduğu qardaşlarının gözü bağlı qalmağında özünün səlahını tərvəhhüm edib mətbəə və mətbuatın bilküliyyə nabüd olmağını canu dildən arzu edər. Böylə bir millət içində mətbəə və mətbuatın nəticəyixeyriyyələrini hüsulə gətirmək momtənəat (mümkünsüz) qəblindən ədd olunur (sayılır). Və bu kimi məsələni eləməkdə sərfi himmət edənin zəhmət və əziyyət və məşəqqətə mühtəmməl olmağından qət nəzər külli xəsarətə düçar olmağı məxfi ola bilməz”.¹⁶⁰⁵

Eyni zamanda, Səid Ünsizadə milli məktəblərin, o cümlədən şamaxıda “Məclis” adlı təhsil müəssisəsinin yaranmasında da mühüm rol oynamış, həmin məktəb üçün qiymətli dərslilər

¹⁶⁰² Yenə orada, s.235

¹⁶⁰³ Yenə orada, s.194

¹⁶⁰⁴ Yenə orada, s.194

¹⁶⁰⁵ Yenə orada, s.182

yazmışdır. O, 1881-ci ildə “Təlimül-ətfal, təhzibül-əxlaq”, 1882-ci ildə isə “Məktəb uşaqlarımız oxumaqdan ötrü sadə türkü dilində tərtib olunmuş əqaid və nəsayeh risaleyi mənzuməsidir” (“Əqaid və nəsayeh”) adlı dərsliklərini nəşr etdirmişdir.¹⁶⁰⁶ Onun “Təfhimül-ətfal” (“Uşaqları başa salma”), “Vəzəifül-nisa” (“Qadınların vəzifələri”) adlı kitablarının da olduğu bildirilir.

Nəsr şəklində yazılmış “Təlimül-ətfal, təhzibül-əxlaq” (“Uşaqların təlimi və əxlaq tərbiyəsi”) əsərində əsas məqsəd gənc nəslin fiziki, əqli və mədəni cəhətdən kamil vətəndaş kimi böyüməyinə nail olmaq idi. Bunun üçün uşaqlara ata-ananın onların həyatlarında yeri, dostluq və qardaşlığın, sözü bütövlüyün insan ləyaqətində mövqeyi, çalışqanlıq və səmərəli zəhmətlə məşğul olmağın əhəmiyyəti barədə bəhs olunaraq, bu məziyyətlər haqda ibrətli, hekayəvari söhbətlər aparılırdı.¹⁶⁰⁷

Kitabın birinci hissəsində valideynlərin qədrini bilib ona hörmət etmək, dostluqda möhkəm olmaq, verdiyi sözə əməl etmək, təlim-tərbiyə zamanı öyrənməkdən, bilmədiyini soruşmaqdan çəkinməmək kimi əxlaqi, mənəvi keyfiyyətlər aşılırsa, ikinci hissəsində yemək və içməyə, süfrə mədəniyyətinə, ətraf mühitə münasibət, geyim və təmizlik qaydaları öyrədilir. Müəllif, şagirdləri yeməklərinə fikir verməyə çağıraraq hansı ərzaqdan nə vaxt və nə miqdarda qəbul etməyin xeyirliliyi, havanın təmizliyinin insan orqanizminə təsiri, paltar və bədənin gigiyenasının sağlamlığında rolu, bu cəhətlərə xüsusi diqqət yetirməyin vacibliyi barədə anlaşıqlı, oxunaqlı təhkiyə ilə məlumat verir.¹⁶⁰⁸

Dərsliyin üçüncü hissəsində ilin fəsilləri, onların xüsusiyyətləri və yaşayışda yeri barədə ibtidai biliklər aşılır, ikibaşlı söz danışmağın, böhtan, iftira, yalançılıq, hirs və qəzəbin cəmiyyətin və insanın həm mənəvi-əxlaqi, həm də fiziki sağlamlığına ciddi yara vurduğu əsaslandırılır, insanın əməlləri ilə

¹⁶⁰⁶ Məmmədov Alxan. Şamaxıda maarif və maarifçilik (XIX əsrin ortalarından mart 1918-ci ilə qədərki ədəbi mühit). Bakı, Maarif, 1997, s.38

¹⁶⁰⁷ Ünsizadə Səid. Təlimül-ətfal, təhzibül-əxlaq. Tiflis, 1882, səh. 10-61.

¹⁶⁰⁸ Ünsizadə Səid. Təlimül-ətfal, təhzibül-əxlaq. Tiflis, 1882, səh. 70-100.

özünə etimad və etibar qazanmasının, xeyirliliyindən bəhs olunur.¹⁶⁰⁹ Kitabın “Xatimə” hissəsində deyilənlərə bir növ yekun vurularaq, axırda insanın yaşayışı, mənəvi-əxlaqi keyfiyyətləri barədə ibrətamiz kəlamlar verilir.

Nəzmlə yazılmış “Məktəb uşaqlarımız oxumaqdan ötrü sadə türkü dilində tərtib olunmuş əqaid və nəsayeh risaleyi mənzuməsidir” kitabında isə Səid Ünsizadə bir tərəfdən İslamiyyətdən, digər tərəfdən elm və maarifdən bəhs etmişdir. A. Abdullayev Səid Ünsizadənin 98 səhifəlik bu dərsliyindən bəhs edərək yazır ki, Səid Ünsizadənin yazdığı dərslük əsasən dini, islamiyyəti təbliğ etmək məqsədini güdməsinə baxmayaraq, uşaqlar üçün burada bir sıra xeyirli cəhətlər də tapmaq mümkündür. Onun fikrincə, bu kitab dil və ifadə etibarilə də dövrünə görə sadə və anlaşılan bir dildə yazılmışdır. Məsələn, “Vədəyə vəfa” adlı fəsildə belə bir qeyd edilmişdir:

Xilaf etsən əgər, dönsən sözündən

Kişilik adını qaldır özündən.

O iş ki, edə bilməzsən demə həmə,

*Deyəndən sonra et nə artıq, nə kəm.*¹⁶¹⁰

Ünsizadə kitabda gənc nəsələ bir sıra əxlaqi sifətləri aşıllamaqla yanaşı, onlara oxumağın, elm öyrənməyin vacibliyini də təlqin etməyə çalışırdı. O, özünü şagirdlərə tutub onları bəlmədiyini öyrənməkdən çəkinməməyə, elmə can yandırmağa çağırırdı:

Utanma mərifət kəsbindən, ey yar,

Cəhənnəmə özünü etmə zinhar,

Utanmazlar talib əmrin alanlar,

Həmişə mərifət kəsbin qılanlar.

Beşikdən əhdəcən elm eylə təhsil,

*Əlindən gəlsə, ol kamali-mükəmməl.*¹⁶¹¹

O, şagirdlərə oxumağın, elm öyrənməyin vacibliyini İslam dininin qanunlarına istinadən izah etməklə bərabər, həyatda elmlə

¹⁶⁰⁹ Yenə orad, səh. 102-118.

¹⁶¹⁰ Abdullayev A. Azərbaycan dilinin tədrisi tarixindən. Bakı, 1966, s. 139-140

¹⁶¹¹ Ünsizadə Səid. Məktəb uşaqlarımız oxumaqdan ötrü sadə türkü dilində tərtib olunmuş əqaid və nəsayeh risaleyi-mənzuməsidir. Tiflis, 1883, səh. 5.

adamları nadan arasında olan böyük fərqi də nəzərə çatdırır, bununla da fikrinin daha böyük təsir qüvvəsinə cəhd edirdi:

*Savadi-mərifətlə, ey bəradər,
Deyildir cəhlü nadanlıq bərabər.
Deyil, dünyadə olan hər nə ki var,
Bərabər kövhəri-ürfanə, ey yar.*¹⁶¹²

Elmi, maarifi bütün gövhərlərdən, qiymətli daşlardan üstün tutub gənc nəsli bu nemətə yiyələnməyə çağırması və əməli fəaliyyəti ilə S.Ünsizadə Azərbaycan Türk maarifçiləri ilə bir sırada durur.¹⁶¹³

Ümumiyyətlə, Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Səid Ünsizadənin ictimai-siyasi və milli maarifçi-əxlaqi görüşlərinin əsasında islamlıq və türklüyün mahiyyəti ilə ziddiyyət kəsb etməyən yeniləşmə, islahatçılıq dayanmışdır. Xüsusilə də, onun islamlığa baxışı nə həddən artıq mühafizəkarlıq, nə də ifrat yeniləşmə ilə bağlı olmuşdur. Ünsizadə doğru olaraq yeniləşmənin, islahatların kororanə deyil, təkamül əsasında əqil və kamal yolu ilə həyata keçirilməsini məqsədə uyğun hesab etmişdir. Fikrimizcə, buna əsaslanaraq bir çoxları onu islamlıq ideoloqu kimi qələmə versələr də, əslində onun dünyagörüşündə türklük çalarları və çağdaşlıq da kifayət qədərdir. Hər halda Ünsizadə öz dövrünün şərtləri altında milli oyanışı türklükdən çox islamlığın yenidən dərkini ilə bağlamağa çalışsa da, ancaq onun kafi dərəcədə milli özünüdərk məsələsinə diqqət yetirdiyi hiss olunur. Eyni zamanda, o, Avropa, çar Rusiyası, Osmanlı, Qacarlar və digər dövlətlərdə baş verən siyasi hadisələrə müəyyən şərtləri də nəzərə alsaq, bir mütəfəkkir kimi dəyərli izahlar vermişdir. Ünsizadə bu izahlarında məcburi şərtlər altında çar Rusiyasının siyasi maraqlarını öndə tutsa da, ancaq mahiyyət etibarilə öz islamçı və türkçü fikirlərini çatdırmağı bacarmışdır.

¹⁶¹² Yenə orada, səh. 5.

¹⁶¹³ Məmmədov Alxan. Şamaxıda maarif və maarifçilik (XIX əsrin ortalarından mart 1918-ci ilə qədərki ədəbi mühit). Bakı, Maarif, 1997, s.38

NƏTİCƏ

XIX əsr Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi ilə bağlı özünəməxsus araşdırmalarımız və metodologiyamız aşağıdakılardan ibarətdir.

Birincisi, XIX əsr Azərbaycan Türk fəlsəfəsini yalnız Azərbaycanın bir hissəsində yazıb yaratmış Türk mütəfəkkirləri ilə məhdudlaşdırmadan, onu bir bütün kimi vahid Azərbaycan Türk fəlsəfəsi çərçivəsində tədqiq etmişik. Başqa sözlə, Azərbaycan Türk fəlsəfəsini yalnız Azərbaycanın bugünkü müstəqil hissəsi çərçivəsində görmək, əslində bu fəlsəfənin böyük ölçüdə əhəmiyyətinin itirilməsi deməkdir. Ən qədim dövrlərdən 19-cu əsrə qədər olan Azərbaycan Türk fəlsəfəsinin bütünlüyünə burada da əməl etmək ən vacib məsələlərdən biridir. Doğrudur, bu gün Azərbaycan türklərinin böyük bir qismi vaxtilə əsrlərboyu hökm sürdüyü Ön Asiyada hazırda ikinci, üçüncü dərəcəyə düşürülərək zəif duruma gətirilmişdir. Türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin ən azı son min ildə hakim olduğu Ön Asiyada təxminən bir əsrə yaxın, yad qüvvələrin əliylə hakimiyyətlərinin əlindən alınıb farsdilli qüvvələrə “hədiyyə” edilməsi, Azərbaycanın quzeyindəki türklərin torpaqlarının bir qisminin işğal edilməsi fonunda müstəqilliyini qazanması, Azərbaycan xalqının vahid bir fəlsəfə tarixini, tarixini, mədəniyyət tarixini, ədəbiyyat tarixini yazılması işini çox çətinləşdirmişdir.

Hazırda Azərbaycan Türk tədqiqatçısı vahid bir xalqın fəlsəfəsini, tarixini yazarkən bir tərəfdən müstəqil Azərbaycan üçün hələ də ciddi təhlükə hesab olunan Rusiya Federasiyası, digər tərəfdən isə Azərbaycanın güneyi də daxil olmaqla Türk dövlətində qeyri-qanuni şəkildə hakimiyyətə gətirilmiş irançıların, farsdillilərin “İran İslam Respublikası” faktorları ilə üz-üzə qalmışdır. Belə olduğu təqdirdə, həm milli maraqlarımıza, həm də elmi obyektivliyə zidd olmayacaq Azərbaycan milli fəlsəfəsinin, Azərbaycan milli tarixinin yazılması heç də asan deyildir. Ancaq

bir məsələ dəqiqdir ki, Türk (millət) və Azərbaycan (dövlət) kimliyini dərindən dərk edən tədqiqatçı üçün Rusiya, Avropa, “İran” və yaxud digər yad amillər elmi obyektivliyi ortaya qoymaq baxımından əngəl olmamalıdır. Bu anlamda biz tədqiqatımızda həm Azərbaycanın bir hissəsini 19-cu əsrin əvvəllərindən işğal edərək uzun müddət burada imperiya siyasətini yürütmüş Rusiyaya, həm də Qacarlar dövlətinin yaranması və inkişafına, eyni zamanda sonuncunun iranlılaşdırılması, farslaşdırılması prosesinə mümkün olduğu qədər elmi obyektivlikdən yanaşmağa çalışmışıq.

İkincisi, tədqiqatımızda “Azərbaycan fəlsəfəsi” deyil, “Azərbaycan Türk fəlsəfəsi” anlayışından istifadə etmişik ki, buna səbəb də fəlsəfənin xalqın mütəfəkkirlərinin dünyagörüşü ilə bağlı olub onun dövlət ya da coğrafiya adıyla məhdudlaşdırılmasını doğru görməməyimizdir. Şübhəsiz, 1918-ci ildə qurulan yeni bir Türk dövlətinə Azərbaycan adının verilməsi ilk növbədə, türklüklə bağlı olmuşdur. Ancaq bütün hallarda bir xalqın tarixinin, fəlsəfəsinin, ədəbiyyatının, musiqisinin, mədəniyyətinin adının hər hansı dövlətin adıyla məhdudlaşdırılması çox da doğru deyildir. Çünki türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin Azərbaycan Cümhuriyyətinə qədər bu bölgədə sahibi olduğu onlarla başqa türk dövlətləri də olmuşdur. Bu zaman gərək biz hər dövrə aid fəlsəfəmizi, tariximizi, ədəbiyyatımızı onların adlarına (Albaniya, Azərbaycan Atəbəyləri, Baharlı, Bayandurlu, Səfəvilər və b.) uyğun olaraq Albaniya fəlsəfəsi, Bayandurlu fəlsəfəsi, Səfəvilər fəlsəfəsi adlandıraraq. Digər tərəfdən, əgər 1918-ci ildə yeni bir Türk dövlətinin adı “Azərbaycan” deyil, Xəzəristan, Qafqaz Türk Cümhuriyyəti, Oğuzistan və başqa bir adla adlandırılısaydı, o zaman bu gün bizim fəlsəfəmizin, tariximizin, ədəbiyyatımızın, dilimizin adı da onlardan biri ilə bağlı olub Qafqaz fəlsəfəsi, Oğuz mədəniyyəti, Xəzər ədəbiyyatı və sair adlandırılacaqdı. Ona görə də, burada ən məqbulu və doğru olanı “Azərbaycan Türk fəlsəfəsi” anlayışıdır. Çünki bu anlayış özündən əvvəlki Oğuzlar, Səlcuqlar, Baharlılar, Bayandurlular, Səfəvilər və bu kimi Türk dövlətlərin dövründəki mədəniyyəti, fəlsəfəni tamamlamış olur.

Üçüncüsü, burada Azərbaycanın da daxil olduğu İslam-Şərq mədəniyyətində 18-ci əsrin sonu – 19-cu əsrin əvvəllərindən başlayan elmi-fəlsəfi və ictimai-siyasi yeniliklərin mahiyyətini ortaya qoymağa çalışmışıq. Bunun üçün də, ilk növbədə 19-cu əsrə qədərki İslam-Şərq mədəniyyəti, o cümlədən də Azərbaycan Türk mədəniyyətinin düşdüyü həm lokal-ehkamçı-mühafizəkar mədəniyyətin-fəlsəfənin mahiyyəti izah olunmuş, həm də “Şərq mədəniyyəti”, “İslam mədəniyyəti”, “milli mədəniyyət” anlayışlarına aydınlıq gətirilməyə çalışılmışdır. Çünki bu anlayışların əsil mahiyyətini dəqiqləşdirmədən hər hansı müsəlman xalqının fəlsəfi və ictimai fikirdə yerini müəyyənləşdirmək mümkün deyildir. Biz də, bu anlayışları təhlil edərək belə bir qənaətə gəlirik ki, tədqiq etdiyimiz dövrdə Azərbaycan Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsi özündə İslam mədəniyyətini, Şərq mədəniyyətini, Qərb mədəniyyətini əks etdiməklə yanaşı milli mədəniyyətlə milli fəlsəfəsində də özünəməxsusluğu ilə seçilmişdir. Hər halda ən azı Orta çağda Azərbaycan Türk mədəniyyəti uzun müddət əsasən İslam-Ərəb mədəniyyəti, Hind-İran mədəniyyəti, qismən də Avropa (Yunan-Roma) mədəniyyəti ilə qarşılıqlı münasibətlər içində olmaqla yanaşı, Türk mədəniyyəti və Türk fəlsəfəsinin əsas nüvəsindən heç bir zaman uzaqlaşmamışdır.

Dördüncüsü, əsərdə daha çox İslam mədəniyyəti ilə Qərb mədəniyyətindən qaynaqlanan fəlsəfi və ictimai məsələlər ayrı-ayrı mütəfəkkirlərimizin (A.A.Bakıxanov, M.Ş.Vazeh, Heyran xanım, H.b. Zərdabi, M.F.Axundzadə, C.Əfqani, M.Ə.Talıbzadə, M.Kazımbəy və b.) dünyagörüşü baxımından təhlil olunmuşdur. Burada da əsas məqsədimiz uzun müddət İslam mədəniyyətinə ya da İslam fəlsəfəsinə əsaslanan mütəfəkkirlərimizin yeni dövrdəki Qərb mədəniyyəti ilə yaxından tanış olduqdan sonra ortaya qoyduqları fəlsəfi və ictimai düşüncələrin mahiyyətini ifadə etməkdir. Eyni zamanda, burada ən önəmli məsələlərdən biri də İslam fəlsəfəsi və Qərb fəlsəfəsi ilə yanaşı, Türk-milli fəlsəfi fikirmizin də varlığının ifadəsidir ki, bunun kitabda doğru-düzgün öz əksini tapmasına çalışmışıq.

Əslində **milli fəlsəfə dedikdə**, burada əsas məqsədimiz Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin İslam fəlsəfəsi və Qərb fəlsəfəsinə aid görüşləri ilə yanaşı, özünəməxsus görüşlərinin tədqiq olunub ortaya çıxarılmasıdır. Əks təqdirdə belə anlaşıla bilər ki, bu dövrdəki mütəfəkkirlərimiz sadəcə, İslam fəlsəfəsi və Qərb fəlsəfəsi ilə bağlı münasibətləri təhlil etməklə məşğul olmuş, milli varlığımızdan qaynaqlanan orjinal fikirlər və mülahizələr yürütməmişlər. Başqa sözlə, burada irəli sürdüyümüz “milli fəlsəfə” ilk növbədə, Azərbaycan Türk fəlsəfəsinin digər xalqların (ərəb, alman, yunan, fars, ingilis və b.), xüsusilə də “İslam mədəniyyəti” çərçivəsinə daxil millətlərin fəlsəfəsi ilə müqayisədə az-çox özünəməxsusluğunu ortaya qoymaq olmuşdur.¹⁶¹⁴

Ümumiyyətlə, əsərdə bütün bunları obyektiv şəkildə ifadə etmək, milli fəlsəfəmizin hansı yollarla inkişaf etdiyini göstərmək üçün XIX əsr Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixini üç istiqamətdə təhlil etmişik:

1) Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsi: A. A. Bakıxanov, H.Z.Şirvani, Q.b.Zakir, M.M.Nəvvab, S.Ə.Nəbati, Heyran xanım, Ə.Axundoğlu, M.H.Nigari və başqaları;

2) Qərb-Avropa mədəniyyəti və fəlsəfəsinin təşəkkülü: M.Ş.Vazeh, T.Z. Qürrətul-Eyn, M.M.Kazım bəy, M.F. Axundzadə, N.b.Vəzirov, Z.Marağalı və başqaları;

3) Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və Qərb-Avropa mədəniyyətinin “sintezi” problemi və həll yolları: C.Əfqani, H.b. Zərdabi, S.Ə.Şirvani, M.Ə.Talibzadə və başqaları.

XIX əsr Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixində Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsinin davamı əsas yerlərdən birini tutmuşdur. Bu, ilk növbədə Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin Şərq mədəniyyəti, o cümlədən də əsasən İslam mədəniyyəti və müəyyən qədər də Türk mədəniyyəti-fəlsəfəsi ilə əsrlər boyu izini sürdüyü bağlılığın nəticəsi idi. Artıq o başqa məsələ idi ki, 19-cu əsrdə mövcud olan İslam mədəniyyəti və Türk

¹⁶¹⁴ Xəlilli Xəliyəddin. Çarəsiz qalanda insanlığın sığındığı fəlsəfə. Bakı, Xan nəşriyyatı, 2023, s.27-37

mədəniyyəti öz ilkin mahiyyətindən nə qədər uzaqlaşmışdır ya da uzaqlaşmamışdır. Əlbəttə, həmin dövrdə olduğu kimi indinin özündə də bu məsələ ilə bağlı fərqli fikirlərin olması təbiidir. Sadəcə, burada real olan odur ki, həmin dövrdə Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsinin varlığı ortada olub, üstəlik aparıcı mövqeyə malik idi. Ancaq bununla yanaşı o da, bir gerçəklik idi ki, Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsinin bu formada, bu üsulda davamı artıq mümkün deyildi. Hər halda bunu, bu yolun davamçısı olan Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərindən xeyli qismi ciddi şəkildə hiss etməyə başlamışdılar. Buna səbəb isə, heç də yalnız İslam Şərqi xalqlarının, o cümlədən Türk-müsəlman xalqlarının yanı başında olan Avropa dövlətlərinin tərəqqisi deyil, eyni zamanda müsəlman xalqları arasında sxolastik fəlsəfi təfəkkürün dünyəvi fəlsəfi təfəkkürü, dini qayda-qanunların dünyəvi qayda-qanunları xeyli dərəcədə üstələyərək özünün pik nöqtəsinə çatması idi. Xüsusilə də, müsəlman xalqlarının, İslam ölkələrinin İslam dininin bir çox hallarda ona aid olmayan sərt dini qayda-qanunlarla idarə olunması, eyni zamanda az qala dünyəvi elmlərinin əksəriyyətinin tədrisinin qadağan olması ciddi problemlərə yol açmışdı.

Bu anlamda əvvəlki dövrlərlə müqayisədə XVIII əsrin sonu – XIX əsrin əvvəllərindən başlayaraq Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin dini-fəlsəfi məsələlərlə müqayisədə ictimai-siyasi problemlərə diqqət yetirməsi təsadüfi olmamışdır. Ümumiyyətlə, bu dövrdən etibarən fəlsəfənin əsas məsələsindən daha çox ictimai-siyasi mövzulara diqqətin artmasına səbəb müsəlman xalqlarının, onlara aid dövlətlərin tənəzzüllü ilə bağlı olmuşdur. Hər halda XIX əsrə qədər bəlkə də bir tərəfdən İslam Şərqi xalqlarının, onlara aid dövlətlərin tənəzzül içində olması çox da hiss olunmur, eyni zamanda bunun müqabilində Qərb dövlətlərinin inkişafı isə çox da nəzərə çarpmırdı. Ancaq müsəlman ölkələri arasında böyük dövlətlər hesab olunan Osmanlı və Qacarların, o cümlədən digər müsəlman dövlətlərinin bütün sahələrdə (hərbi, iqtisadi, texnoloji və s.) geriləməsi müqabilində Qərb dövlətlərinin tərəqqi etməsi ictimai-siyasi ya da sosial-fəlsəfi məzmunlu əsərləri daha aktual

etməyə başladı. Bu baxımdan Bakıxanovun, Zakirin, Vazehin, Nigarinin, Nəvvabın və başqa mütəfəkkirlərimizin yaradıcılığında fəlsəfənin əsas məsələləri ilə yanaşı, ictimai-siyasi ya da sosial fəlsəfəyə aid məsələlər də mühüm yer tutmuşdur.

Artıq o başqa məsələdir ki, ictimai-siyasi ya da sosial fəlsəfəyə aid məsələlərə münasibətdə Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərindən kimlər daha çox mühafizəkarlığı-ehkamçılığı ilə kimlər də yenilikçiliyi, islahatçılığı ilə ön plana çıxmışdır. Əlbəttə, burada ictimai-siyasi ya da sosial fəlsəfəyə aid məsələlərə yanaşmada ziddiyyətlərin, fərqliliklərin müxtəlifliyi də nəzərə alınmalıdır. Bütün hallarda Azərbaycanda Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsinin davamçıları arasında sxolastik fəlsəfədən dünyəvi fəlsəfəyə, dini təfəkkürdən dünyəvi təfəkkürə dönüş (A.A.Bakıxanov, H.Z.Şirvani, Q.Zakir, M.M.Nəvvab, S.Ə.Nəbati, Ə.Axundoğlu, Nigari və başqaları) arasında müəyyən fərqliliklərin olması danılmazdır. Əslində XIX əsrdə Azərbaycan Türk mədəniyyətinin və fəlsəfəsinin təşəkkülündə sxolastik fəlsəfi təfəkkürdən dünyəvi fəlsəfi təfəkkürə dönüşdə ortaya çıxan ziddiyyətlər, fərqliliklər onun yeni bir mərhələyə keçməsinin təməlini qoymuşdur. Başqa sözlə, artıq Bakıxanovların, Zakirlərin, Nigarilərin, Nəbatilərin dini, sufi görüşləri ilə yanaşı, ictimai-siyasi və sosial fəlsəfəyə daha çox diqqət yetirmələri, üstəlik lokal-ehkamçı-mühafizəkar qüvvələri tənqid atəşinə tutmaları, doğrudan da yeni bir mərhələyə keçidə mühüm təkan vermişdir. Bizcə, bütün bunlar Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikrində sxolastik fəlsəfi təfəkkürdən dünyəvi fəlsəfi təfəkkürə keçiddə birinci inkişaf yolu olub lokal-ehkamçı-mühafizəkar dünyagörüşünə müəyyən qədər qarşı çıxması və Qərb mədəniyyətinə isə həddən artıq ehtiyatlı yanaşması xüsusiyyətlərinə görə fərqlənmişdir.

Ən əsası odur ki, ümumilikdə bu fəlsəfi inkişaf yolu, özü ilə bərabər daha iki fəlsəfi xəttin meydana çıxmasına təkan vermişdir. Həmin fəlsəfi inkişaf yollarından biri Azərbaycanda Qərb-Avropa mədəniyyəti və fəlsəfəsinin təşəkkülü ilə bağlı olub avropaçılıq təsiri altında radikal-inqilabçı fəlsəfənin ortaya çıxması

ilə müşaiyət olunmuşdur. Bizcə, Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixində bu fəlsəfi inkişaf yolunu tutanlar (Mirzə Şəfi Vazeh, Tahirə (Zərintac) Qürrətül-Eyn, Mirzə Məhəmməd Əli Kazım bəy, Mirzə Fətəli Axundzadə, Nəcəf bəy Vəzirov, Zeynəlabdin Marağalı və başqaları) bir tərəfdən Şərq-İslam-Türk mədəniyyətinə-fəlsəfəsinə münasibətdə ifrat tənqidi baxışları ilə yanaşı, Qərb mədəniyyətinə isə həddən artıq aludəçiliyi ilə seçilmişlər. Hər halda onlardan bəziləri (Vazeh, Vəzirov, Marağalı və b.) İslam dininə, milli mədəniyyətə münasibətdə nisbətən tənqidi mövqe tutduqları halda, ancaq digərləri (Axundzadə, Kazımbəy) açıq aşkar şəkildə əsasən İslam fəlsəfəsini, qismən də Türk mədəniyyətini-fəlsəfəsini ifrat formada tənqid edərək, bunun müqabilində Qərb mədəniyyətini və onun tərkib hissəsi kimi Hind-Ari mədəniyyətini təbliğ etmişlər.

Hesab edirik ki, xüsusilə də, Axundzadənin, Kazımbəyin, Marağalının milli-dini dəyərlərə münasibətdə radikal mövqe tutaraq Qərb mədəniyyətinə ifrat dərəcədə aludəçiliyi milli fəlsəfəmizin bu mərhələsi üçün çox da uğurlu inkişaf yolu olmamışdır. Əlbəttə, ümumilikdə götürdükdə onların dünyagörüşləri də Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin təklib hissəsidir, bu anlamda bu və ya digər dərəcədə milli fəlsəfi fikir tariximizdə də müəyyən payları vardır. Ancaq o da bir həqiqətdir ki, Axundzadə və Marağalı Qərb mədəniyyətinə, o cümlədən irançılığa ifrat aludəçilikləri nəticəsində türk olmalarına baxmayaraq özlərini farsdilli müsəlman elan etdikləri halda, Kazımbəy və Qürrətül-Eyn isə İslam dinindən imtina edərək uyğun olaraq xristianlığa və babiliyə üz tumuşlar. Əlbəttə, bu zaman o da iddia oluna bilər ki, onların sonralar öz etnik mənşələri ilə bağlı fərqli fikirlər söyləmələri ya da yeni dini kimlik qəbul etmələri fəlsəfə ya da ictimai fikir tarixi anlamında müzakirə obyektı olmamalıdır. Bizcə, məsələ heç də bu qədər sadə deyildir. Hər halda istənilən fəlsəfi və ictimai dünyagörüşün təməlinə milli özünüdərk və dini özünüdərk də mühüm yeri tutur. Bu anlamda Axundzadə, Kazımbəy, Marağalı, Qürrətül-Eyn kimi mütəfəkkirlərimizin milli

kimlik və dini kimlik məsələsində sonralar gəldikləri qənaətlər bu və ya digər dərəcədə həm də dünyagörüşlərindəki ziddiyyətlərin məhsulu idi. Xüsusilə də, Qərb mədəniyyətinin (o cümlədən Rus-Slavyan, Hind-İran mədəniyyətinin) milli və dini kimlik məsələsində onların dünyagörüşlərinə təsiri göz önündədir.

Bu isə o deməkdir ki, onlar Qərb mədəniyyətinin, Qərb fəlsəfəsinin təsiri altında milli-dini fəlsəfi və ictimai fikrimizdən çox, özlərini görmək istədikləri başqa mədəniyyət ya da fəlsəfi fikir tarixinə calamağa çalışmışlar. Bunun nəticəsində də Kazımbəylərin, Axundzadələrin, Marağalıların dünyagörüşləri yad ideologiyaların təbliğat vasitəsinə çevrilmişdir. Məsələn, Sovetlər Birliyi dövründə Axundzadə, Kazımbəyin fəlsəfi-ictimai irsi marksizm-leninizm nəzəriyyəsinə uyğunlaşdırıldığı halda, Marağalının irançılıq təəssübkeşliyi isə Pəhləvilərin işinə yaramışdır. Yəni bütün bunlar ortada olduğu halda hal-hazırda Axundzadəni, Kazımbəyi, Marağalını ideallaşdırmaq, onları Sovetlər Birliyi dövründə olduğu kimi, indi başqa bir formada (milli mədəniyyətə və milli fəlsəfəyə uyğun olaraq) fəlsəfi və ictimai fikrimizin ən böyük yol göstərən filosofları olaraq təqdim etmək doğru deyildir. Bu o demək deyil ki, Axundzadə, Kazımbəy, Marağalı və başqa bir mütəfəkkirimiz milli fəlsəfədən, milli mədəniyyətdən çox yad mədəniyyətlərə meyil göstərdikləri üçün onlardan imtina etməliyik ya da onların elmi-fəlsəfi yaradıcılıqlarına kölgə salmalıyıq. Əsla! Sadəcə, bizim burada ifadə etdiyimiz əsas məsələ odur ki, çar Rusiyası, Sovetlər Birliyi və Pəhləvilər dönəmində əsasən qeyri-millî ideyaların təbliği üçün ön plana çıxarılan bu mütəfəkkirlərimizi, indi isə bir çox məsələləri nəzərə almadan kor-koranə ya da məqsədli şəkildə ideallaşdırmaq da çıxış yolu ola bilməz. Təklif edirik ki, bu gün milli fəlsəfəmizin, milli mədəniyyətimizin, milli ideyalarımızın mahiyyətinə uyğun olaraq onların fəlsəfi və ictimai-siyasi görüşləri dəyərləndirilərək öz obyektiv qiymətini tapmalıdır. Bizcə, eyni zamanda bu çar Rusiyası, Sovetlər Birliyi və Pəhləvilər dönəmində mümkün olduğu qədər kölgədə saxlanılan bəzi mütəfəkkirlərimizin

(Bakıxanov, Zərdabi, Əfqani və b.) də milli fəlsəfədə, milli mədəniyyətdə daha çox rolunun ortaya çıxarılması üçün vacibdir.

XIX əsrdə Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikrini özündən əvvəlki iki inkişaf xətti ilə müqayisədə daha dolğun şəkildə əks etdirənlər Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti ilə Qərb-Avropa mədəniyyəti arasında orta nöqtələri tapıb “sintez” etməklə bu problemləri həll etmək istəyən mütəfəkkirlərimiz (C.Əfqani, Həsən bəy Zərdabi, Seyid Əzim Şirvani, Mirzə Əbdürrəhim Talıbzadə, Ə.Gorani və başqaları) olmuşlar. Hər halda Əfqanilər, Zərdabilər, Talıbzadələr birinci və ikinci inkişaf yollarından fərqli olaraq bəzi məsələlərdə orta və daha rəasional yolu tutmağı bacarmışlar. Bu fəlsəfi inkişaf yolunda “orta” ya da mütədil olaraq başa düşüdüyümüz məsələ, həm İslam-Şərq mədəniyyətinə, həm də Qərb mədəniyyətinə münasibətdə ideallaşdırmalardan, ifratçılıqdan yan qaçılmasıdır. Eyni zamanda, burada əsasən iki fərqli mədəniyyət arasındakı ziddiyyətlərdən çox oxşar cəhətlərin tapılması və milli-dini xüsusiyyətlərə zidd olmayacağı təqdirdə hər hansı müsbət cəhətlərin qəbul olunmasının mümkünüyü idi. Bunula yanaşı, bu fəlsəfi inkişaf yolunda “rəasional” olaraq gördüyümüz məsələ isə, hər iki mədəniyyətə münasibətdə hər bir şeyi ağ ya da qara rəngdə görməkdən əl çəkib zəmanənin şərtlərini də nəzərə almaqla müsəlman xalqlarına daha inandırıcı və obyektiv bir xətti ortaya qoymaq idi.

Bu məsələdə də, yəni fəlsəfi inkişafın bu yolunda “orta” və “rəasional” düşüncə tutmaqda ən böyük pay sahibi C.Əfqani və H.Zərdabi olmuşdur. Çünki həmin dövrdə indi olduğu kimi, müsəlman ölkələri xalqlarının antiislam, antiinsani qüvvələrə qarşı qoya biləcəyi iki əsas silahı var idi: 1) islam fəlsəfəsi, 2) milli özünüdərk ya da millilik. Ancaq biz onu da yaxşı bilirik ki, antiislam, antiinsani qüvvələr hər iki məsələdə özünəməxsus planları var idi. Məsələn, antiislam, antiinsani qüvvələr İslam dini məsələsində xüsusilə də türklər, farslar və ərəblər arasında bir-birindən tamamilə fərqli olan təbliğat aparmışlar.

Belə ki, antiislam, antiinsani qüvvələr türklər və farsları, daha çox da farsdilli xalqları (fars, tacik və b.) inandırmağa çalışırdılar ki, İslam dini onların hər şeylərini (dövlətlərini, mədəniyyətlərini, hüquq və azadlıqlarını və s.) əllərindən almış, bunun əvəzində onları kölə halına gətirmişdir. Bu anlamda antiislam, antiinsani qüvvələr farsdilli xalqların dövlətlərini, mədəniyyətlərini farsdillilərin gözündə ucaltdıqları halda, ərəbləri isə ən aşağı və barbar xalq kimi qələmə verirdilər. Onlar farsdillilərə təlqin edirdilər ki, İslam dini qətiyyənlə səmavi bir din deyil, ərəblər öz milli maraqlarına uyğun olaraq bu dinin səmavi olmasını ortaya qoyublar. Eyni zamanda, antiislam, antiinsani qüvvələr farsdilli xalqlar arasında türklərin də əleyhinə təbliğat apararaq onları gözdən salmağa çalışırdılar. Çünki müsəlman dövlətlərində (Qacarlar, Osmanlı və b.) dini hakimiyyətdə ərəblərin nüfuzu ön planda olduğu halda, dünyəvi hakimiyyət isə Türk xalqlarının əlində cəmləşmişdi. Eyni zamanda həmin antiislam, antiinsani qüvvələr Ərəb xalqları arasında isə tamam başqa cür təbliğat apararaq farsdilli və türksoylu xalqları barbar, vəhşi kimi qələmə verirdilər. Bu zaman, xüsusilə dünyəvi hakimiyyətə sahib olan, üstəlik Ərəb torpaqlarında da hökm sürən Osmanlı Türk dövlətinə, türklərə qarşı ağılaşmaz aşağılayıcı mülahizələr irəli sürən antiislam, antiinsani qüvvələr Ərəb xalqlarının isə nəcibliyindən, böyüklüyündən, hətta islamdan öncəki mədəniyyətindən belə ağız dolusu bəhs edirdilər.

Bütün bunlar o demək idi ki, antiislam, antiinsani qüvvələr istər İslam dini, istərsə Milli oyanış məsələsini imperialist planları çərçivəsində şərtlərə uyğun olaraq həyata keçirməyə çalışmışdır. Yəni antiislam, antiinsani qüvvələr yeri gələndə İslam dinini sərt şəkildə qamçıladdığı halda, başqa bir şərtlər altında isə onun müdafiəçisi qılığında ortaya çıxmağı bacarmışdı. Şübhəsiz, antiislam, antiinsani qüvvələrin, onların ideoloqlarının bur çirkin niyyətlərini ən doğru şəkildə anlayan, bununla da islamlıq fəlsəfəsi ilə milli oyanış fəlsəfəsi haqqında dəyərli mülahizələr irəli sürən mütəfəkkirimiz Əfqani olmuşdur. Əlbəttə, indinin özündə olduğu

kimi, həmin dövrdə də əsas suallardan biri o idi ki, antiislam, antiinsani qüvvələrə qarşı İslam dini ya da İslam birliyi fəlsəfəsi tək çıxış yolu olduğu halda, müsəlman xalqları arasında milli oyanış düşüncəsini irəli sürmək doğrumu idi? Məhz bu anlamda da İslam birliyi ideyasının yeni dövrün şərtlərinə uyğun olaraq banisi hesab edilən Əfqaninin bununla yanaşı müsəlman xalqlarının milli oyanışından, milli azadlığından bəhs etməsi birmənalı qarşılanmamışdır.

Əfqaninin XIX əsrdə əsasən, doğru müəyyənləşdirdiyi, ancaq ondan asılı olmayan səbəblərdən fars, ərəb və türk xalqlarının din və millət məsələsində tutduğu fərqli yollar onun irəli sürdüyü İslam birliyi və müsəlman xalqlarının milli özünüdərk ideyalarının əsil mahiyyətinə kölgə salmışdır. Üstəlik, hər iki mühüm məsələ ilə bağlı antiislam, antiinsani qüvvələrin ideoloqlarının planlı şəkildə ortaya atdıqları ideyalarla Əfqani ideyaları arasındakı bəzi zahiri oxşarlıqlar uzun müddət əsil həqiqətin aşkara çıxarılmasında ciddi çətinliklər yaratmışdır. Ancaq başqa müsəlman xalqlarından fərqli olaraq Əfqaninin İslam birliyi və müsəlman xalqlarının milli özünüdərk konsepsiyası ideyalarını az-çox doğru dəyərləndirən Türk xalqları (Türkiyə Türkləri, Azərbaycan türkləri, Türküstan türkləri, Krım türkləri, Tatarıstan türkləri və b.) olmuşdur. Xüsusilə də, Azərbaycan türklərinin doğma torpaqlarımızın bir qismində yaratdıqları Azərbaycan Cümhuriyyəti dövlətinin quruluşunda və ideologiyasında Əfqaninin özünəməxsus yerinin olması danılmazdır. Bizcə, Əfqaninin din, millət və müasirlik məsələsini ondan sonra ən doğru müəyyənləşdirən də Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərindən Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, N.Yusifbəyli və M.Ə.Rəsulzadə olmuşdur. Başqa sözlə, C.Əfqaninin dünyagörüşündə türkcülük, islamçılıq və çağdaşlıq prinsiplərinin ilk cizgilərini öz əksini tapması quzeyli-güneyli Azərbaycan türkləri üçün eyni dərəcədə əhəmiyyətli olmuş, bugünkü üçboyalı bayrağımızın ilk tezisləri məhz C.Əfqani tərəfindən ortaya atılmış, Əli bəy Hüseynzadə tərəfindən əsaslandırılmış və M.Ə.Rəsulzadənin ideoloji-təcrübi

fəaliyyəti nəticəsində həyata keçərək Azərbaycan Cümhuriyyətinin dövlət bayrağında öz əksini tapmışdır. Bu o deməkdir ki, XIX əsr bütün Türk-İslam dünyası, o cümlədən Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixində Əfqaninin özünəməxsus yeri olmuşdur.

XIX əsrdə Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikrinin üçüncü və doğru inkişaf yolunun müəyyənləşməsində Əfqanidən sonra ən böyük pay Zərdabiyə məxsus olmuşdur. Zərdabi də “orta” və “rasional” mövqedən çıxış edərək həm İslam birliyi, həm də milli oyanış ideyalarının təşəkkülü və inkişafında mühüm rol oynamışdır. Burada diqqəti çəkən əsas məsələ odur ki, Zərdabi yenilikçi ruhlu islam mənəvi birliyi, türk mədəni birliyi əsasında Azərbaycan türkcülüyünün, bir sözlə “Türk Azərbaycanı” ideyasının dövrün şərtlərini də nəzərə almaqla, yenidən formalaşmasına cəhd göstərmişdir. Bu baxımdan Zərdabinin “Əkinçi”dən sonrakı fəaliyyəti də millətinin oyanışı və inkişafı ilə bağlı olmuş, o, həm bir çox çağdaşlarının, həm də yeni nəslin (Ə.Hüseynzadə, M.Ə.Rəsulzadə, Ə.Ağaoğlu və b.) milli-dini və yenilikçi ruhda yetişməsində və formalaşmasında müstəsna rol oynamışdır. Təsadüfi deyil ki, çağdaşları ilə yanaşı, XX əsrin əvvəllərində yaşamış bir çox tanınmış ziyalılarımız da – Ə.Hüseynzadə, M.Ə.Rəsulzadə, Ə.Ağaoğlu, Ə.M.Topçubaşov və başqaları milli məsələlərdə H.Zərdabini özlərinin müəllimi, ideoloqu saymışlar.

Fikrimizcə, XIX əsr Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixində ən doğru yol üçüncü inkişaf yolunun təmsilçilərinə (Bakıxanov, Əfqani, Zərdabi, Şirvani, Ünsizadə və b.) məxsus olmuş, XX əsrin əvvəllərindən etibarən isə bu yolu Hüseynzadələr, Rəsulzadələr, Topçubaşılar, Yusifbəylilər, Ağaoğlular və başqaları davam etdirərək Azərbaycan Cümhuriyyətinin timsalında müəyyən qədər də olsa, öz məntiqi yekununa çatdırı bilməmişlər. Əlbəttə, XX əsrin əvvəllərində və sonrakı dövnlərdə Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri arasında bu yeganə xətt olmamış, digər inkişaf yollarına da ciddi meyillər olmuşdur.

QAYNAQLAR

Türk dili (Azərbaycan)

1. Abbasova Sevinc. Nəsillərə örnək: Azərbaycan qadını (qədim dövr-orta əsrlər- XIX əsr). Bakı, Elm və təhsil, 2014
2. Abdullayev Elvin. Azərbaycanda Bəhailiyyətin tarixi və bu günü//Azərbaycanda tolerantlıq ənənəsi. Bakı. Nurlar, 2015
3. Ağaoğlu Əhməd. İran və İnkilabı. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2007
4. Ağayev Müstəqil. Azərbaycanın müasir fəlsəfə tədqiqatçıları. Bakı, Elm və təhsil, 2021
5. Ağayev İslam. M.B.Xalxalının Sələbiyyə əsərinin nəşri tarixi və xəttat rəsəmləri barədə // Azərbaycan SSRİ Elmlər Akademiyasının xəbərləri, Ədəbiyyat, dil, incəsənət seriyası, - 1983. № 1
6. Akçuraoğlu Yusif. Türkçülüyün tarixi. Bakı, Qanun, 2010
7. Araslı Həmid. Mirzə Fətəli Axundov. Bakı: Azərbaycan Sovet Yazıçıları İttifaqı Nəşriyyatı, 1938
8. Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. I cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2005
9. Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2005
10. Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. III cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2005
11. Axundzadə Əbdüssalam. Müqəddəs peyğəmbərlər tarixi. Bakı, Azərənəşr, 1993
12. Axundoğlu Əbuturab. İslamın təfriqəsi səbəbləri. Bakı, Azərənəşr, 1993
13. Axundoğlu Əbuturab. Bizə hansı elmlər lazımdır?// “Həyat” qəz., 1906, 17 may, №106.
14. Axundov Ağamusa. Ümumi dilçilik. Bakı, Şərq-Qərb, 2006

15. Aşiq Məhəmməd bəy.Şeirlər. Bakı, “Şuşa” nəşriyyatı, 2000
16. Azərbaycan Klassik Ədəbiyyatı Kitabxanası. 20 cilddə. VIII cild. Bakı, “Elm” nəşriyyatı, 1988
17. Azərbaycanda məşhur olan şüəranın əşarına məcmuədir. I cild. Tərtib edəni H.Ə.Qayıbov.Bakı,“Elm” nəşriyyatı,1986
18. Azərbaycanda məşhur olan şüəranın əşarına məcmuədir. II cild.Tərtib edəni H.Ə.Qayıbov.Bakı,“Elm” nəşriyyatı, 1989
19. Azərbaycanda məşhur olan şüəranın əşarına məcmuədir. III cild. Tərtib edəni H.Ə.Qayıbov. Bakı, “Mütərcim”, 2002
20. Azərbaycanda məşhur olan şüəranın əşarına məcmuədir. IV cild.Tərtib edəni H.Ə.Qayıbov. Bakı, “Elm və təhsil”, 2013
21. Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: “Elm” nəşriyyatı, 2012 (məsul redaktoru, f.e.d. Zümrüd Quluzadə)
22. Azərbaycan fəlsəfə tarixi. II cild. Bakı: “Elm” nəşriyyatı, 2014 (məsul redaktoru, f.e.d. Zümrüd Quluzadə)
23. Azərbaycan tarixi. Yeddi cilddə. I cild.Bakı, Elm, 2007
24. Azərbaycan tarixi. Yeddi cilddə. II cild.Bakı, Elm, 2007
25. Azərbaycan tarixi. Yeddi cilddə. III cild. Bakı, “Elm”, 2007
26. Azərbaycan tarixi. Yeddi cilddə. IV cild. Bakı, Elm, 2007
27. Azərbaycan tarixi (uzaq keçmişdən 1870-ci ilə qədər). Bakı, “Çıraq”, 2009 (red. Süleyman Əliyərli).
28. Azərbaycan tarixi. Ən qədim dövrlərdən XX əsrin əvvəllərinədək. Bakı: “Elm”, 1993, (red. İqrar Əliyev).
29. Azərbaycan tarixi. Dərslik (redaktorlar: Z.M.Bünyadov və Y.B.Yusifov). Bakı: Azərənşr, 1994
30. Azərbaycan tarixi üzrə qaynaqlar. Bakı, Elm, 2007
31. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Üç cilddə. II cild. Bakı, “Azərbaycan EA nəşriyyatı”, 1960
32. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cilddə, II cild. Bakı: Elm, 2007
33. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cilddə, IV cild. Bakı, Elm, 2011
34. Azərbaycan ədəbiyyatı. XIX əsr & Poeziya. İki cilddə, I cild. Bakı, “Nurlar” NPM , 2009

35. Azərbaycan ədəbiyyatı. XIX-XX əsrlər & Nəsr. İki cildə, II cild. Bakı, “Nurlar” NPM, 2012
36. Azərbaycan etnoqrafiyası. Üçcildə I cild (baş redaktor T.Bünyadov). Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007
37. Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası (İki cildə I cild). Bakı, “Elm və təhsil”, 2010
38. Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası (İki cildə II cild). Bakı, “Elm və təhsil”, 2011
39. Azərbaycan multikulturalizminin elmi-fəlsəfi və ictimai-publisistik qaynaqları.II kitab.Bakı, RS Poliqraf MMC, 2021
40. Azərbaycan mətbuatının xronologiyası – Ziya. 1-ci kitab. Bakı, Qanun, 2013
41. Azərbaycan publisistikası antologiyası.Bakı,Şərq-Qərb, 2007
42. Azərbaycan qadın şairləri antologiyası. Bakı, “Avrasiya Press”, 2005
43. Azərbaycan şeiri antologiyası-XIX əsr. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005
44. Azərbaycançılıq ideologiyası: ənənə və müasirlik. Bakı, “Elm və təhsil”, 2019
45. Azərbaycan Türk dilinin imlası. Bakı, “Kommunist” qəzeti nəşr., 1934
46. Azərbaycanlı. “Əvam gəzmək – yuxu yatmaqımı dedin?”. “Kəşkül”, 16 noyabr, 1890, № 115
47. Babaxanov R.Ə., Seyidov F.S. Hacı Zeynalabidin Şirvani: böyük səyyah və alim. Bakı, Uşaqgəncnəşr, 1961
48. Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005
49. Bakıxanov A.A. Nəsihətlər. Hikmət çələngi. Bakı, Gənclik, 1997
50. Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Azərnəşr, 1951
51. Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. (“Ön söz”ün müəllifi Z.Bünyadov) Bakı, 1991

52. Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Möminin, 2001
53. Bakıxanov A.A. Əfkarül-cəbərut. İstanbul, 1848
54. Bakıxanov Abbasqulu ağa. Bədii əsərlər. Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1986
55. Bakı Məşədi Əyyub. Riyazül-məhəbbət. Bakı, “Şuşa” nəşriyyatı, 2000
56. Baykara Hüseyin. Azərbaycan istiqlal mübarizəsi tarixi. Bakı, Azərənəşr, 1992
57. Bayatlı Səməd. Azərbaycan şiəliyi (əliçilik) və fars şiəliyi (məcusi şiəliyi). Günəş ili 1392, Təbriz. (miladi 2013)
58. Bağırzadə S.B. Hidəcinin həyat və yaradıcılığı haqqında. Azərbaycan SSR EA-nın Xəbərləri. Ədəbiyyat, dil və incəsənət seriyası. 1968, sayı 3
59. Behcət Əfəndi Bəhlul. Nəbatı. Bakı, Azərənəşr, 1935
60. Bəşirov Arif. Mövlana İsmayıl Siracəddin Şirvani Qafqaz müridizmi ideologiyasının banisir // I.Uluslararası Hamza Nigari Sempozyumunun Bildirilər kitabı. Bakı, 2013
61. Budaqova Z.İ., Hacıyev T.İ. Azərbaycan dili. – Bakı: Elm, 1992
62. Bünyadzadə Könül. Eşqin hikməti: Rabiə əl-Ədəviyyə və Edith Stein. Bakı, Tuna Printing&Publishing Company, 2018
63. Bigdeli Əli. Çağdaş İran Tarixində Siyasi Qətliaamlar. 1-ci cild. Tehran, Soroush, ilk nəşr, 1377
64. Cəfəroğlu Əhməd. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Mütərcim, 2008
65. Cəfərli Muxtar. Azərbaycan elm və irfan sərdarları. Bakı, Nurlar, 2015
66. Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cilddə, 1-ci cild. Bakı, “Elm”, 1981
67. Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cilddə, 2-ci cild. Bakı, “Elm”, 1983
68. Cənubi Azərbaycan tarixinin oçerki (1828-1927). 1-ci cild. Bakı, Elm, 2021
69. Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. İki cilddə, I cild

- (XIX-XIX əsrlər). Bakı, “Nurlar” NPM, 2009
70. Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı: tədqiqlər (I kitab). Bakı, Elm və təhsil, 2015
 71. Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı: tədqiqlər (II kitab). Bakı, Elm və təhsil, 2016
 72. Cənub ulduzları. Şeirlər və poemalar. Tərtib edənlər Əbülfəzl Hüseyni, Yolçu Piriyyəv. Bakı, “Yazıçı”, 1984
 73. Çəmənəminli Y.V. Əsərləri. Üç cildə. III cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005
 74. Çobanzadə Bəkir. Seçilmiş əsərləri. V cildə, I cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2007
 75. Dahilərin göz yaşı. Mərsiyələr. Tərtib edənlər: M.Əliyev, A.Ramazanov. Bakı, “Elm” nəşriyyatı, 1990
 76. Dəmirçizadə Ə.M. Azərbaycan ədəbi dilinin inkişaf yolları. Bakı, 1958
 77. Deyilən söz yadigardır. Toplayam və tərtib edəni: Cəfər Rəmzi İsmayılzadə. Bakı, “Yazıçı” nəşriyyatı, 1987
 78. Didə Mirzə Nəsrollahbəy. Bahariyyə. Çapa hazırlayan: Rəşid Qurbanbəyov. Bakı, “Azərbaycan Universiteti” nəşr., 2004
 79. Düzgün Hüseyn, Oktay Əlirza. Məhəmmədbağir Xalxali və Sələbiyyə. Tənzimləyən: Məhəmməd Davəryar Tehran, Təkdərəxt nəşriyyatı, 1389 h.ş. (miladi 2010)
 80. Elçibəy Əbülfəz. Bütöv Azərbaycan yolunda., Bakı, “Nurlar”, 2004
 81. Ədilli Şirvani. Tək vətən sevgisi bəsdır (Şeirlər, hekayələr, məqalələr). Bakı, Elm və təhsil, 2022
 82. Ələkbərov Faiq. Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin dünyagörüşü. Bakı, “Elm”, 2007
 83. Ələkbərov Faiq. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış. İki cildə, I cild. Bakı, “Təknur”, 2011
 84. Ələkbərov Faiq. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış. İki cildə, II cild. Bakı, “Elm və təhsil”, 2014
 85. Ələkbərli Faiq. Turan sivilizasiyasına giriş: Turan

- məfkurəsi və Tanrıçılıq. Bakı, “Xan” nəşriyyatı, 2017
86. Əliyev Müştəbə. “Ziyayi-Qafqaziyyə” qəzetində milli-mənəvi dəyərlərimizə münasibət. 525-ci qəzet. 26.01.2016.
87. Əliyeva Kəmalə. Tahirə Qürrətül-Eyn – 200. Bakı, “Türküstan” qəzeti, №56 (519), 13-19 mart 2018
88. Əliyeva Kəmalə. Tahirə Qürrətül-Eyn – 200. Bakı, “Türküstan” qəzeti, №57 (520), 20 mart- 2 aprel 2018
89. Əliyeva Kəmalə. Tahirə Qürrətül-Eyn – 200. Bakı, “Türküstan” qəzeti, №58 (521), 3-9 aprel 2018
90. Əlibəyzadə Elməddin. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (ən qədim dövrlər). Bakı, Qarabağ, 2009
91. Əhməd Vüqar, Rzayeva Dilbər. Cənubi Azərbaycan şeiri antologiyası (XIX-XX əsrlər). Bakı, Ecoprint
92. Əhməd Dilqəm. Fərqlilər. Bakı, TEAS Press Nəşriyyat Evi, 2018
93. Əhmədli Rafail. Mirzə Kazımbəyin ictimai fikirləri. Bakı, Elm, 2012
94. Əhmədli Rafail. Seyid Əzim Şirvaninin fəlsəfi görüşləri. Bakı, Elm, 2005
95. Əhmədli Rafail. Azərbaycan dövlətçilik fəlsəfəsi. Bakı, “Nurlan”, 2008
96. Əhmədov Hüseyn. M. XIX əsr Azərbaycan məktəbi. Bakı: ABU, 2006
97. Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, Avrasiya Press, 2005
98. Əminzadə Ə. Azərbaycanda fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir tarixindən (17-18-ci əsrlər və 19-cu əsrin birinci rübü). - Bakı, “Elm”, 1972.
99. Əsgərli Zaman. Bakıxanov – Qüdsi. Bakı, “Elm”, 2015
100. Əsgərli Zaman. Seyid Əzim Şirvani. Bakı, “Elm”, 1977
101. Əfqani Cəmaləddin. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Azərənəşr, 1998
102. Əfqani Cəmaləddin. Təfsirçinin təfsiri. //Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər. № 2(30), Bakı, “Azərbaycan Universiteti”, 2010 (C.Əfqaninin bu məqaləsini ingilis dilindən

- Azərbaycan türkcəsinə çevrib nəşrə hazırlayan dos., dr. Qəmər Mürşüdlüdür)
- 103.Əfqani C. İslam birliyi // Mürşüdlü Qəmər. Cəmaləddin Əfqaninin sosial-siyasi fəlsəfəsi. Bakı, “ULU”, 2019
- 104.Əzimli Dilavər. Toplumdan seçilmişə doğru. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Turxan” NPB, 2022
- 105.Fəlsəfə ensiklopedik lüğət. Bakı, Azərbaycan Ensiklopediyası NPB (redaktoru prof. İzzət Rüstəmov), 1997
- 106.Fərhadoğlu Maqsud. Fəlsəfənin əsasları. Bakı, Nurlan, 2006.
- 107.Fərhədov 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.56-64
- 108.Gəncəlp Güntay. Babilik və Tahirə Qurretuleyn. Bakı, 2013
109. Gevr Jan. Xacə şah (tarixi roman). Bakı, 2012
110. Güney Azərbaycan nəsrli: Başlanğıcdan bu günə qədər (Antologiya). Bakı: “Nurlar” NPM, 2017 (Tərtib edən: Vaqif Sultanlı və İrac İsmayıl)
- 111.Göyalp Ziya. Türkçülüyn əsasları. Bakı: “Maarif”, 1991
- 112.Göyüşov Ziyəddin. Həsən bəy Məlikov-Zərdabi// Zərdabi Həsən bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Azərnəşr, 1960
- 113.Hacıyeva Arzu. Azərbaycan mütəfəkkirləri zamanın kontekstində: hermenevtik təcrübələr. Bakı, Elm və təhsil, 2017
- 114.Hacıbəyov Üzeyir, Maqomayev Müslüm. Azərbaycan Türk el nəğmələri. Bakı, Azərnəşr, 1927
- 115.Haqverdiyev Əbdürrəhim. Seçilmiş əsərləri. İki cild. I cild. Bakı, “Lider”, 2006
- 116.Heyət Cavad. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinə bir baxış. İki cild. I cild. Bakı, “Azərbaycan” nəşriyyatı, 1998
- 117.Heyət Cavad. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinə bir baxış. İki

- cilddə, II cild. Bakı, “Azərbaycan” nəşriyyatı, 1998
118. Heyət Cavad. Dilimiz, ədəbiyyatımız və kimliyimiz uğrunda (məqalələr toplusu 1). Bakı, Elm və təhsil, 2011
119. Heyət Cavad. Dilimiz, ədəbiyyatımız və kimliyimiz uğrunda (məqalələr toplusu 2). Bakı, Elm və təhsil, 2014
120. Heyət Cavad. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinə bir nəzər. Tehran, 1358 1-ci cild
121. Heyran xanım. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Azər nəşr. 1961
122. Heyran xanım. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2006
123. Həbibəyli Vəli. Qədim türklərin dünyagörüşü. Bakı, “Qartal”, 1996
124. Həbibbəyli İsa. Ədəbi-tarixi yaddaş və müasirlik. Bakı, Nurlan, 2007
125. Həsənzadə Tahirə. XVIII-XIX əsrlərdə İranda yaşamış Azərbaycanlı ictimai-siyasi xadimlər. Bakı, “Nurlan”, 2007
126. Həsənzadə Tahirə. Marağalı Məhəmmədhəsən xan Etimadüssəltənənin əsərlərində Azərbaycan tarixi məsələləri. Bakı: “Tural - Ə” NPM, 2001
127. Həsənov Əhməd. Azərbaycan maarifçiləri tərəfindən islamın tənqidi. Bakı, Yazıçı, 1983
128. Həsənova Mələhət, Cəlilli Şərif. Azərbaycanın milli dövlətçilik tarixində görkəmli qadınlar. İstanbul, İMAKOFSET, 2008
129. Hüseynzadə Əli bəy. Siyasəti-Fürusət. Bakı, Elm, 1994
130. Hüseynzadə Əli bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2007
131. Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007
132. Hüseynov Sadıq. Seyid Əzim Şirvaninin yaradıcılıq yolu. Bakı, Elm, 1977
133. Hüseynov Sadıq. Seyid Əzim Şirvani. Bakı, Yazıçı, 1987
134. Hüseynqulu Məmmədli. Qafqazda İslam və Şeyxülislam. Bakı, MBM, 2005
135. Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. “Lider” nəşr., Bakı, 2004

- 136.Xalxali. Divane-ədəbiyyat. Təbriz, 1319 (1940)
- 137.Xəndan Cəfər. Mehdi Şukuhi Təbrizi. “Azərbaycan” məcmuəsi, 1946-cı il, №11-12
- 138.Xəndan Cəfər. Seçilmiş əsərləri.Üç cildə, 2-ci cild. Bakı, Çarşıoğlu, 2010
- 139.Xəlilli Xəliyəddin. Çarəsiz qalanda insanlığın sığındığı fəlsəfə. Bakı, Xan nəşriyyatı, 2023
- 140.Xəlilov Səlahəddin. Şərq və Qərb: ümumbəşəri ideala doğru. Bakı, Azərbaycan Universiteti nəşriyyatı, 2004
- 141.Xəlilov Fərman (tərtibçi). Məhəmməd Tağı Sidqi: taleyi və sənəti. Məqalələr toplusu. Naxçıvan, Əcəm NPM, 2015
- 142.Xəzani Mir Mehdi. Əsərləri. Tərlib edənələr; Nəcəf Quliyev, Rəqub Kərimov. Bakı, Azərənşr, 1989
- 143.Xuduyev Nizami. Cənubi Azərbaycanın Xəmsə mahalının Gair və filosofu Molla Məhəmməd Hidəci. “Kredo” qəzeti, 7 may 2011
- 144.İsmayılov M.Ə. Azərbaycan tarixi. Bakı, Azərənşr, 1993
- 145.İsmayılova Əfsanə. Molla Məhəmməd Hidəcinin məsnəviləri // Əlyazmalar yanmır, 2018, № 2 (7), s.103-109.
- 146.İbrahimov Mirzə. Əsərləri. On cildə, IX cild. Bakı: Yazıçı, 1982
- 147.İbrahimov (Şahin) T.A. İranda siyasi cəmiyyətlər və təşkilatların yaranması və onların fəaliyyəti (1858-1906). Bakı, Az. SSR EA nəşriyyatı, 1967
- 148.Köçərli Firudin bəy. Azərbaycan Türk ədəbiyyatı. İki cildə. I cild. Bakı, Avrasiyapress, 2005
- 149.Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan Türk ədəbiyyatı. İki cildə, II cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005
- 150.Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan Türk ədəbiyyatı tarixi materialları. I cild, 1-ci hissə. Bakı, Azərənşr, 1925
- 151.Köçərli Firudin Qasım oğlu. M.F.Axundovun dünyagörüşü. Bakı, Elm, 1999
- 152.Kəminə Fatma xanım. Şeirlər. Toplayanı: Əzizə Cəfərzadə.

- Bakı, “Gənclik” nəşriyyatı, 1971
- 153.Kərimi Məhəmməd Rza. Azərbaycan mədəniyyəti və ədəbiyyatında məşhur qadınlar. Bakı, “Zərdabi”, 2014
- 154.Kərəmov Nurəddin. Qırx il səyahətdə. Bakı, Azərənəşr, 1977
- 155.Kərəmov Nurəddin. Böyük səyyah, coğrafiyaşünas Hacı Zeynalabidin Şirvani. Bakı, Elm, 1975
- 156.Qarayev Yaşar. Azərbaycan ədəbiyyatı XIX və XX yüzillər. Bakı, Elm, 2002
- 157.Qarayev Nəsrəddin. XIX əsr Azərbaycan ədəbi məclisləri. Bakı, Nurlan, 2012
- 158.Qarayev Elçin. Azərbaycanın İrəvan bölgəsinin tarixindən (XVII yüzilliyin sonu–XIX yüzilliyin ortalarında). Bakı: Mütərcim, 2016
- 159.Qarabaği Mirzə Həsən Yüzbaşov. Seçilmiş əsərləri. Tərtib edən: Nəsrəddin Qarayev. Bakı, “Şuşa” nəşriyyatı, 2000
- 160.Qaradaği Xan Həsənəli ağa. Fələyin bir belə dövrü olacaqmış. Şeyrlər, tərcümələr, tarixi salnamə. “Azərbaycan Milli Ensiklopediyası” NPB, 2003
- 161.Qaradağlı Eldar. Güney Azərbaycan üçün istiqlal manifesti. Stokholm, Printakedemin, 2019
- 162.Qaradağlı Eldar. Azərbaycan Mərkəzli Türkçü Düşüncə. İstanbul, ÇAV yayınları, 2012
- 163.Qarabağnamələr. I kitab. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006
- 164.Qarabağnamələr. II kitab. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006
- 165.Qaraoğlu Fazil. Tarixdə iz buraxanlar: Hacı Zeynalabdin Şirvani. “Bakı xəbər” qəzeti, 26 dekabr 2017-ci il
- 166.Qasir Mirzə İsmayıl. Şeyrlər. Bakı, “Yazıçı” nəşriyyatı, 1988.
- 167.Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı, “Maarif”, 1966
- 168.Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı, “Maarif”, 1956
- 169.Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi.

- Bakı, Elm və təhsil, 2017
- 170.Qasımzadə Feyzulla. M.F.Axundovun həyat və yaradıcılığı. Bakı, Azərneşr, 1962
- 171.Qasimov Mehbalı. M.F.Axundovun islam dini əleyhinə mübarizəsi, Bakı, Azərneşr, 1953.
- 172.Qasimov Mehbalı. XIX əsrdə Rusiyanın qabaqcıl ideyalarının Azərbaycanada ictimai fikrin inkişafına təsiri. Bakı, Azərneşr, 1953.
- 173.Qasimov Mehbalı. M.F.Axundov və XIX əsr rus inqilabi-demokratik estetikası, Bakı, Azərneşr, 1954.
- 174.Qayıbov Hüseyn Əfəndi, Axundzadə Əbdüssəlam. Müqəddəs tarix. Bakı, "Təhsil cəmiyyəti", 2007. (tərtibçilər Mahmud Əfəndizadə, Firudin bəy Köçərli)
- 175.Qeybullayev Q.Ə. Azərbaycan türklərinin təşəkkül tarixindən, Bakı, Azərneşr, 1994
- 176.Qədimov Əsgər. XIX əsr Ordubad ədəbi mühiti. Qüdsu Vənəndi. Bakı, "Elm", 2003
- 177.Quluzadə Zümrüd. Azərbaycanda XIX əsrdə fəlsəfi fikir. Xalq Cəbhəsi.-2014.- 21 iyun.- S.14.
- 178.Quluzadə M. Füzulinin lirikası. Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası, 1965
- 179.Quliyev Ağamir. Hacı Zeynalabdin Şirvani. Bakı, 1964
- 180.Quliyev Vilayət. Mirzə Kazım bəy. Bakı, Yazıçı, 1987
- 181.Quliyev Vilayət. Tarixdə iz qoyan şəxsiyyətlər. Bakı, "Ozan", 2000
- 182.Quliyev Vilayət. Ünsizadə qardaşları ilə bağlı bir neçə ip ucu. 525-ci qəzet. 2017, 10 iyun, s.18-19
- 183.Quliyev İbrahim. Əllamə Məclisi və onun "Biharül-ənvar" əsərinin hədis tarixində yeri. Bakı, "Nurlar" NPM, 2018
- 184.Quliyeva Xatirə. Azərbaycan maarifçiliyində fəlsəfi-etik məsələlər (XIX əsrin ikinci yarısı XX əsrin əvvəlləri).Bakı, Elm və təhsil, 2014
- 185.Qutqaşınlı İsmayıl bəy. Əsərləri. Bakı, "Lider" nəşriyyatı, 2005

186. Qurbanov Şamil. Cəmaləddin Əfqani və Türk dünyası. Bakı, Azər nəşr, 1997
187. Marağalı Zeynalabdin. İbrahim bəyin səyahətnaməsi. Bakı, “Avrasiya press”, 2006
188. Mahmudov Yaqub. Azərbaycan: qısa dövlətçilik tarixi. Bakı, “Təhsil”, 2005
189. Məhəmməd zadə Mirzə Bala. Milli Azərbaycan hərəkatı. Bakı: Nicat, 1992
190. Məhəmməd zadə Mirzə Bala. Azərbaycan Türk mətbuatı (1875-1921). Bakı, Bakı Universiteti nəşriyyatı. 1922
191. Məhəmməd zadə İ.R. Bir daha fəlsəfə haqqında. Bakı, Təknur, 2012
192. Məhəmmədov Zakir. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006
193. Məhəmmədov Alxan. Şamaxıda maarif və maarifçilik (XIX əsrin ortalarından mart 1918-ci ilə qədərki ədəbi mühit). Bakı, Maarif, 1997
194. Məhəmmədov Kamran. XIX əsr Azərbaycan şeirində satira. Bakı: Elm, 1975
195. Məhəmmədov Xaqani. Azərbaycan xalqının milli istiqlal mübarizəsi (XIX yüzilliyin sonları – XX yüzilliyin əvvəlləri). Bakı, “Elm”, 2005.
196. Məhəmmədov Xeyrulla. XIX əsrin sonlarında Cənubi Azərbaycanda maarifçi ədəbiyyat. // Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. İki cildə, I cild (XIX əsr). Bakı, “Nurlar” NPM, 2009
197. Məhəmmədli Pərvanə. Cənubi Azərbaycan : ədəbi şəxsiyyətlər, portretlər. Bakı, Sabah, 2015
198. Məhəmmədli Qulam. Cənubi Azərbaycan şairləri. Bakı, 1952
199. Məhəmmədli Ruhyyə, Əhmədova Sevil. Tək İnci Kimi Parlayan Xan Qızı Xurşidbanu Natəvan. Bakı, F.Köçərli adına Respublika Uşaq kitabxanası, 2017
200. Mənafi Mirəli. Xiyabani hərəkatı və dövrün ictimai-siyasi məsələləri, XX əsr Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatında

- demokratik idéyalar (1900-1985). Bakı, “Elm”, 1990
- 201.Mənafi Mirəli. Mirzə Əbdürrəhim Talıbov: həyatı və yaradıcılığı. Bakı, Elm, 1977
- 202.Mədətoğlu Aydın. Güney Azərbaycan türkləri son 100 ildə, Bakı, “Adiloğlu”, 2012
- 203.Məcidova Leyla. Lənkəran qəzasının sosial-iqtisadi vəziyyəti (XIX əsrin sonları – XX əsrin əvvəlləri). Bakı, “İmpuls LTD”, 2018
- 204.Məxfi Məhəmmədəli bəy. Qəzəllər. Tərtib edəni: Rəqub Kərimov. Bakı, “Şuşa” nəşriyyatı, 2001
- 205.Mirzadə, Mustafə Fəxrəddin Ağabalı. Humayi-Ərş. Qarabağlı Şeyx Mir Həməzə Nigarinin Mənaqibnaməsi. Nəşrə hazırlayan Mehmet Rıhtım.Bakı, “Nurlar” NPM. 2015
- 206.Mirəhmədov Əziz. Mirzə Fətəli Axundov. Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1953
- 207.Mirzəyev Şərif Mirzə. Qafqazda Türk mətbuatı tarixinə dair materiallar. Bakı, AfPoliqraf, 2021 (tərcümə edən: Orxan İsayev)
- 208.Mirəyeva Lətifə. XIX əsrin talesiz şairi. “Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığı” jurnalı, Bakı, 2019, sayı 2
- 209.Musalı (Səmədova) V.A. Türk təzkirəçiliyi (bibliografiya). – Bakı, “Elm və təhsil”, 2011
- 210.Musalı (Səmədova) V.A. Azərbaycan təzkirəçilik tarixi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2012
- 211.Musalı (Səmədova) V.A. Osmanlı təzkirələrində Azərbaycan şairləri. Bakı, “Elm və təhsil”, 2009
- 212.Mustafayev Qədim. Mirzə Fətəli Axundov. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1966
- 213.Mustafayev Camal. Fəlsəfi-tarixi araşdırmalar.Bakı, “Vətən” nəşriyyatı, 2013.
- 214.Mümtaz Salman. El Şairləri. Bakı, 1927, 1-ci cild
- 215.Mümtaz Salman. El şairləri. I hissə. Bakı, Azərnəşr, 1935
- 216.Mümtaz Salman. Azərbaycan ədəbiyyatının qaynaqları.

- Bakı, “Avrasiya Press”, 2006
217. Mürşüdlü Qəmər.C.Əfqaniyə görə dinin fəlsəfəsi. // İlahiyat fakültəsinin Elmi Məcmuəsi. №09, aprel, Bakı, 2008
218. Mürşüdlü Qəmər. Cəmaləddin Əfqaninin sosial-siyasi fəlsəfəsi. Bakı, “ULU”, 2019.
219. Müsəddiq Məmmədəli. Mirzə Mehdi Şükühi: həyat və yaradıcılığı. Bakı, Yazıçı, 1988
220. Müdərriş Məhəmmədəli. Reyhanətül-ədəb. Təbriz, 2-ci cild, 1347 h.ş., səh.335 (1968)
221. Müctəhidzadə Məhəmmədəğa. Riyazül-aşiqin. Çapa hazırlayan: Əkrəm Bağırov. Bakı, “Azərbaycan” nəşr., 1995
222. Müznib Əlabbas. Natəvan Xurşidbanu. Bakı, Elm və Təhsil, 2012
223. Nəmanzadə Ömər Faiq. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006
224. Necə qan ağlamasın daş bu gün. Mərsiyə, qəsidə və sinəzənlər. Tərtibçi: İ.Qəribli. Bakı, “Yazıçı”, 1993
225. Nəvvab Mir Möhsün. Divan. Bakı, “Şuşa” nəşriyyatı, 1999
226. Nəvvab Mir Möhsün. Əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006
227. Nəvvab Mir Möhsün. Təzkireyi-Nəvvab. Bakı, “Azərbaycan” nəşriyyatı, 1995
228. Nəbati Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2004
229. Nəbati Seyid Əbülqasim. Əsərləri. Bakı, Azərnəşr, 1968
230. Nəbati. Divani-türki Seyid Əbülqasim Nəbati. Təbriz, 1993
231. Nəbati. Divança. Təbriz, hicri 1309 (qəməri),
232. Nəsibli Nəsib. Güneyli-Quzeyli məsələlərimiz. Bakı, Aypara, 2013
233. Nəsibli Nəsib. Şeyx Cəmaləddin Əfqani (Fikir və əməl böyüklərimiz). Bakı, “Nurlar” NPM, 2014
234. Nəsrəddinov Nazim. ““Ziya” qəzeti-135 və yaxud Türk dünyasının Tiflisdən boylanan günəşi”. davam.az.2014-01-20
235. Nəsrəddinov Nazim. Maarif və mədəniyyət tariximizdəki

- silinməz imzalar – Ünsizadə qardaşları. 525-ci qəzet.- 2015.- 21 fevral, s.30.
- 236.Nigari Mir Həmzə Seyid. Nigarnamə. Bakı, “Elm və təhsil”, 2012
- 237.Mir Həmzə Nigari. Divan. Hazırlayanı və ön sözün müəllifi Məmmədli Nəzakət. Bakı: “Elm və təhsil”, 2010
- 238.Nigari. Xaki-payını taci-sərim. Tərtib edən: Yəhya Çələbi. Bakı, “Azərbaycan” nəşriyyatı, 2004
- 239.Niftəliyev Ramil. XIX əsrin ikinci yarısında Şimali Azərbaycan kəndlilərinin azadlıq hərəkatı. Bakı, ADPU-nin mətbəəsi, 2006
- 240.Növrəs Mirzə Ələsgər. Şeyrlər. Tərtibçilər: Şamil Cəmşidov, Növrəs Növrəsli. Bakı, “Yazıçı” nəşriyyatı, 1985, 158 s.
- 241.Nurullayev Fuad. Şeyxülislamlıq zirvəsi: Hacı Allahşükür Paşazadə. Bakı, Nurlar NPM, 2014
- 242.Ordubadi Fəqir. Ağlar qələm əlimdə. Tərtib edən: Əsgər Qədimov. Bakı, “Yazıçı” nəşriyyatı, 1989
- 243.Pakrəvan Əminə. Abbas Mirzə və Azərbaycan. Bakı, Qanun, 2007
- 244.Paşayev M.C. M.F.Axundovun farsca yazan şagirdləri. “Azərbaycan SSR EA Xəbərləri”, 1945, №8
- 245.Paşayeva Qənirə. Tarixə adını yazan Azərbaycan qadınları. I cild. Bakı, “CBS” 2023
- 246.Politologiya. İzahlı lüğət. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007
- 247.Poetik məclislər. Toplayanı və tərtib edən: Nəsrəddin Qarayev. Bakı, “Yazıçı” nəşriyyatı, 1987
- 248.Piriyev Yolçu. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatında poema janrı. Bakı, “Yazıçı”, 1988
- 249.Raci Hacı Əbülhəsən. Seçilmiş əsərləri. Tərtib edən: Hafiz Abıyev. Bakı, “Sabah” nəşriyyatı, 1992
- 250.Rəsulzadə M.Ə. Qafqaz türkləri. Bakı, “Təknur”, 2012
- 251.Rəsulzadə M.Ə. İran Türkləri. Bakı, “Təknur”, 2013
- 252.Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri (1903-1909). I cild, - Bakı,

- Azərbaycan, 1992
253. Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri. III cild, - Bakı: "Elm", 2012
254. Rəfili Mikayıl. M.F.Axundov: həyatı, mühiti və yaradıcılığı. Bakı, Elm, 1990
255. Rəşidov Zaur. Ənvər Əhmədovun tədqiqatlarında Azərbaycan maarifçilik fəlsəfəsi: tənqidi təhlil. "Metafizika" jurnalı, 5(4), Bakı, 2022
256. Rəşidov Zaur. M.F.Axundzadənin "Həkim-i-İngilis Yuma cavab"ı və ya qeyri-mütəbiq iki Yuma yek cavab məktubu". "Din araşdırmaları" jurnalı, № 2(9), Bakı, 2022
257. Rəşidov Zaur. Mirzə Kazım bəyin vəftizi: İslam xürafatının istibdadı və Böyük Oyunun geosiyasi rəqabəti bağlamında. "Sosial elmlər" jurnalı, № 2, Bakı, 2022
258. Rəşidi Həsən. Türklər və İranda onların tarix, dil və kimlikləri haqqında araşdırma. Tehran, "Əndişeyi nou", 1383 (2004)
259. Rəhimli Əkrəm, Bayramzadə Səməd (tərtibçilər). Güney və Quzey Azərbaycan. Ensiklopedik təqvim. Bakı, Apostrof, 2014
260. Rıhtım Mehmet., Xəlilli Fəriz. Mövlana İsmayıl Siracəddin Şirvani. Bakı, "CBS", 2011
261. Rüstəmov İzzət. Azərbaycanda təbii-elmi biliyin inkişafının fəlsəfi problemləri (XIX əsr – XX əsrin əvvəli). Bakı, "Diplomat", 2001
262. Rüstəmov İzzət. Həsən bəy Zərdabi. Bakı, "Turan", 2012
263. Rüstəmov İzzət. Mirzə Fətəli Axundov. Bakı: Gənclik, 1986
264. Rüstəmov Yusif. Fəlsəfənin əsasları. Bakı, "Azərbaycan Universiteti", 2004
265. Rüstəmov Yusif İman oğlu. Sosial-siyasi və hüquqi təlimlər tarixi. Bakı, "Azərbaycan Universiteti", 2000.
266. Rzayev A. Məşələ dönmüş ömür. Dərbənddən başlanan əzablı yol. Bakı, 1989
267. Sabir Mirzə Ələkbər. Hophopnamə. 2 cild. I cild. Bakı, 2004
268. Sabir M.Ə. Hophopnamə. 2 cild. II cild. Bakı, 2004
269. Sarıyeva İradə. Azərbaycan mətbuatı və Ünsizadə qardaşları. "Bakı xəbər" qəzeti, 16 iyul 2015-ci il

- 270.Süleymanov Mehman. Gülüstan müqaviləsi. I hissə. Bakı, “Elm və təhsil”, 2014
- 271.Süleymanov Mehman. Gülüstan müqaviləsi. II hissə. Bakı, “Elm və təhsil”, 2014
- 272.Seyidov Mirəli. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı, Azərənəşr, 1989
- 273.Səhhət Abbas. Müntəxəbat (On doqquzuncu əsr Azərbaycan ədəbiyyatından). Bakı, Azərənəşr, 1928
- 274.Sidqi Məmməd Tağı. Əsərləri. Bakı, Çəşioğlu, 2004
- 275.Sidqi M.Tağı. Seçilmiş pədaqoji əsərləri. Bakı, Maarif, 1967
- 276.Svyatoçovski Tadeuş. Rusiya və Azərbaycan. Sərhədyanı bölgə keçid dövründə. Bakı, “Xəzər Universiteti”, 2000
- 277.Şəhtaxtlı Məhəmmədağa. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Çəşioğlu, 2006
- 278.Şəhtaxtlı Məhəmmədağa. Zaqafqaziya müsəlmanlarını necə adlandırmalı? “Kəsp”, 1891, № 93
- 279.Şamil Əli. Qaşqaylar və onların folkloru. Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2020
- 280.Şahaliyeva Mətanət. Cənubi Azərbaycan poeziyasının inkişaf problemləri (XIX əsrin ikinci yarısı). Bakı, Elm və təhsil, 2019
- 281.Şahaliyeva M. XIX əsrin ikinci yarısında Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatında ideya-mövzu və poetika məsələləri. Avtoreferat. Bakı, 2022
- 282.Şakir Baba bəy. Seçilmiş əsərləri. Tərtib edən: Fərhad Yəhyayev. Bakı, “Yazıcı” nəşriyyatı, 1985
- 283.Şahverdiyev A.B. Azərbaycan mətbuatı tarixi. “Təhsil” nəşriyyatı, 2006
- 284.Şərqidərəcək (Soytürk), Hüseyn. Güney Azərbaycan türkologiyası. I cild. Bakı, Elm və təhsil, 2013
- 285.Şərqidərəcək (Soytürk), Hüseyn. Güney Azərbaycan dramaturgiyası. Bakı, AzAtAm, 2014
- 286.Şərifov Ağakərim. Azərbaycanda Türk teatri tarixi

- materialları. Bakı, Azər nəşr, 1930
- 287.Şükürov Ağayar. Mifologiya. VI kitab//Qədim türk mifologiyası. Bakı, 1997
- 288.Şükürov Ağayar. Fəlsəfə.Bakı, “Adiloğlu” nəşriyyatı, 2002
- 289.Şükürov Ağayar. Şərq fəlsəfəsi və filosofları. – Bakı, “Əbilov, Zeynalov və oğulları”, 2005
- 290.Şəmsizadə N. Azərbaycan ideologiyası. Bakı: “Sabah”, 1996
- 291.Şirvani Seyid Əzim. Seçilmiş əsərləri. Üç cildə. I cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005
- 292.Şirvani S. Ə. Seçilmiş əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005
- 293.Şirvani S. Ə. Seçilmiş əsərləri. Üç cildə. III cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005
- 294.Talıbov Mirzə Əbdürrəhim. Kitab yüklü eşşək (roman). Bakı, Hədəf nəşrləri, 2014
- 295.Tahirə tarixdə. Şərq və Qərb tədqiqatçıları Qürrətül-Eyn haqqında. Bakı, “Elm və təhsil”, 2016
- 296.Tahirqızı Ülvyyə. Mətbuat tarixində Ünsizadə qardaşlarının xidmətləri. “Xaq Cəbhəsi” qəzeti, 5 iyul 2014-cü il
- 297.Tağıyev Ə., Mustafayev A.X, Balayev M.A. Azərbaycanda milli hərəkat ideyalarının yaranması və təkamülü. (XIX əsrin sonu - XX əsrin əvvəlləri). Bakı: ADPU-nun nəşri., 1994
- 298.Tağıyeva Şövkət, Rəhimli Əkrəm, Bayramzadə Səməd. Güney Azərbaycan (Məlumat kitabı). Bakı, Orxan, 2000
- 299.Tərbiyə Məhəmmədəli. Danışməndani-Azərbaycan. Bakı, Azər nəşr, 1987
- 300.Tərbiyə Məhəmmədəli. Danışməndan-e Azərbaycan. Tehran, 1314 (1935)
- 301.Təbrizi Rzazadə Ş. Türk mütəfəkkirinin nəzəri-intibahına. Berlin, “İranşehr”, 1924
- 302.Təbrizi Mirzə Yusif xan. Yek kəlmə (Bir söz). Bakı, Elm və təhsil, 2012
- 303.Təkləli-Nuriyeva Minəxanım. “Nigarinin ideya-məslək

- ortağı Xasay xan Usmiyevin XIX əsr Qafqaz-Azərbaycan ədəbi-mədəni mühitində yeri”. // III Beynəlxalq Həmzə Nigari Türk Dünyası Mədəni İrsi Simpoziumu Materialları (red. Fariz Xəlilli və Metin Hakverdioğlu), Şamaxı/Azərbaycan, 2017
304. Təkləli-Nuriyeva Minəxanım, Əliyeva F. Nigari aşiqi Şahnigar xanım. I Beynəlxalq Həmzə Nigari Türk Dünyası Mədəni İrsi Simpoziumu Materialları. Bakı, Miras, 2012
305. Türkel Yadigar. Politologiya (açıqlamalarla sözlük və ya milli kimlik dərsləri). Bakı, “Təknur”, 2008
306. Umudlu İsmayıl, Ayvazalı-Əliyev Bəhmən. Şahnigar xanım Rəncur (Qiyasbəyova). Bakı, AfPoliqraf, 2021
307. Ümid Hüseyn. “Tarixi-fərhəngi-Azərbaycan”. Cild 1, Təbriz, 1332 hicri (miladi 1953)
308. Ünsizadə Səid. Məktəb uşaqlarımız oxumaqdan ötrü sadə türkü dilində tərtib olunmuş əqaid və nəsayeh risaleyi-mənzuməsidir. Tiflis, 1883
309. Ünsizadə Səid. Təlimül-ətfal, təhziübül-əxlaq. Tiflis, 1882
310. Vazeh Mirzə Şəfi. Nəğmələr. Bakı, Şərq-Qərb, 2004
311. Vazeh M.Ş., Qriqoryev İ.V. Kitabı-Türki // Hikmət çələngi. Bakı, “Gənclik”, 1997
312. Vazeh Mirzə Şəfi. Nəğmələr. Bakı, “Uşaqgəncnəşr”, 1961
313. Vazeh Mirzə Şəfi. Şeirlər məcmuəsi. Tərtib edən: H.Məmmədzadə. Bakı, “Elm” nəşriyyatı, 1987
314. Vəzir Mehriban. Gövhər Ağa Cavanşir. Bakı, Kitab Klubu, 2018
315. Vəzirov Nəcəf bəy. Əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2005
316. Vəliyev Akif Abdüləzim oğlu (Aşırılı). Azərbaycan mətbuatı tarixi (1875-1920). Bakı “Elm və Təhsil”, 2009
317. Vurğun Səməd. Seçilmiş əsərləri. 5 cildə, IV cild. Bakı, 2005
318. Yusifli Rafiq. Gədəbəy qədim sivilizasiya beşiyidir. Bakı, “Təknur”, 2012
319. Zakir Qasım bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Avrasiya Press”,

2005

- 320.Zakir Qasım bəy. Əsərləri. Tərtib edəni: S.Rüstəmov, Bakı, Azərbaycan EA nəşriyyatı, 1964
- 321.Zeynallı Hənəfi. Seçilmiş əsərləri.Bakı, Yazıçı, 1982
- 322.Zeynalov Ağarəfi. “Kəşkül”də bədii ədəbiyyat, Bakı, Elm, 1978
- 323.Zeynalov Nəriman. Azərbaycan mətbuat tarixi. I hissə. Bakı, ADU-nun nəşriyyatı, 1973
- 324.Zehtabi Məhəmməd Tağı. İran Türklərinin əski tarixi. 2-cildə, 2-ci cild. Təbriz, “Əxtər”, 1377 (1998)
- 325.Zehtabi M. T. Cəmaləddin əl-Əfqaninin şifahi ərəb dili və ədəbiyyatına münasibəti / ADU-nun Elmi əsərləri. Şərqsünaslıq seriyası. Bakı, 1969
- 326.Zərdabi Həsən bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Azərənəşr, 1960
- 327.Zərdabi H.B. “Dil birliyi” // Azərbaycan publisistikası antologiyası. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2007
- 328.Zərdabi H. Yeni ulduzlar. “Kaspi” qəzeti, Bakı, 1901, №41
- 329.Zərdabi H. Torpaq, su və hava. Bakı, 1912-ci il
- 330.Zərdabi H. Ayın fazalarının Yer üzündə üzvi həyata təsiri. “Kaspi” qəzeti, Bakı, 1900-ci il, №137
- 331.Zərdabi H. Elmi-həyvanatdan. “Həyat” qəz., Bakı, 1905-ci il, №121
- 332.Zərdabi H.Həvasi-xəmsə. “Həyat” qəz, Bakı, 1905, №110
- 333.Zərdabi H.Sümük, ət, beyin. “Həyat” qəzeti, Bakı, 1905-ci il, №111
- 334.Zərdabi H.Gələcək haqqında bəd xəbərlər. “Kaspi” qəzeti, Bakı, 1899, №166
- 335.Zərdabi H. Yeni ulduzlar. “Kaspi” qəz., Bakı, 1901, №41
- 336.Zərəndi Nəbil. Dan yerinin şəfəqləri. Bakı, 2001

Türk dili (Türkiyə)

1. Akpınar Yavuz. XIX. ve XX. Yüzyıllarda Âzeri Edebiyatı. 3-cü cild. Ankara, Türk Dünyası El Kitabı, 1992

2. Akpınar Yavuz. Azərbaycan Düşünce Tarihinde Mirza Fethali Ahundzade (Ahundov) (1812-1878) // Azərbaycan Düşünce Tarihi II: Evreler, Olaylar və Şahsiyetlər (19. Yüzyılın Ortaları - 20. Yüzyılın Başları). Ankara: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı, 2021 (s.1-28)
3. Akyol Taha. Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet. İstanbul, Milliyet Yay., 1999
4. Akçura Yusuf. Türkçülük. Türkçülüğün tarihi gelişimi. İstanbul, İlgı Kültür Sanat Yayıncılık, 2012
5. Ağaoğlu Ahmed. Türk Alemi / Türk Yurdu. İst., 1911, №3
6. Ağaoğlu Ahmed. Türk Alemi / Türk Yurdu. İst., 1911, №7
7. Afgani Cemalettin. Dehriyyuna Reddiye (Naturalizm eleştirisi) / terc. V.İnce. İst.: Ekin Yayınları, 1997
8. Afgani C. Renana cevap / Türköme M. Cemaleddin Afgani. Ankara: TDV Yayınları, 1994
9. Azərbaycan Düşünce Tarihi. İki cildde, I cild. Ankara, YTB yayınları, 2021
10. Azərbaycan Düşünce Tarihi. İki cildde, II cild. Ankara, YTB yayınları, 2021
11. Baykara Hüseyin. Azərbaycanda yenileşme hareketləri. XIX yüzil. Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1966
12. Bolay, Süleyman Hayri. Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşünürleri (7 Cilt - 8 Kitap). Ankara, "Nobel Akademik Yayıncılık", 2015
13. Bilgin Azmi. Divan-ı Seyyid Nigârî. İstanbul, Kule İletişim, 2003
14. Caferoğlu Ahmed. Azeri edebiyatında istiklal mücadilesi izleri// Azərbaycan Yurt Bilgisi, Yıl:1, sayı:8-9, 1932, agustos-eylül, İstanbul
15. Caferoğlu Ahmed. Azeri edebiyatında istiklal mücadilesi izleri// Azərbaycan Yurt Bilgisi, Yıl: 1, sayı: 10, 1932, teşrin-1, İstanbul

16. Caferoğlu A. Azeri edebiyatında istiklal mücadilesi izleri// Azərbaycan Yurt Bilgisi, Yıl:1, sayı:11, 1932, təşrin-2, İstanbul
17. Caferoğlu A. Büyük Azerî Âlimi Mirza Kâzım Bey. Azərbaycan Yurt Bilgisi, Mayıs 1932, Sayı: 2-5
18. Caferoğlu A. “Mirza Şefi Hakkında Notlar”, Türkiyat Mecmuası (1928), II
19. Çınar Fatih. Seyyid Mir Hamza Nigarî’de ehl-i beyt sevgisi // II.Uluslararası Hamza Nigari Sempozyumunun Bildirilər kitabı. Bakı, 2017
20. Gökçe Cemal. Kafkasya ve Osmanlı İmperatorluğunun Kafkasya Siyaseti. İstanbul, Şamil Eğitim ve Kültür Vakfı Yayını, 1979
21. Hakverdioğlu Metin. Nigarî divanında ehl-i beyt sevgisi // II.Uluslararası Hamza Nigari Sempozyumunun Bildirilər kitabı. Bakı, 2017
22. İslâm Ansiklopedisi. “Cemaleddin Efgan” maddesi. İstanbul, M.E.B. Yay., 1979
23. Kafkasyalı Ali. İran Türk Edebiyatı Antolojisi. 5 cildde, III cild. Erzurum, Atatürk Üniversitesi Basımevi, 2002,
24. Köprülü, M.F. Abbaskulu Ağa, Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul, 1935, Sayı: 1, s. 19-22;
25. Yurtsever A. “Abbaskulu Ağa Bakühanlı”, Azərbaycan Dergisi, Mayıs 1953
26. Nazif Süleyman. Nasraddin şah ve babilər. İstanbul, Kanaat, 1923
27. Osmanlı devleti ile Azərbaycan Türk Hanlıqları arasındaki münasibetlere dair arşiv belgeleri (1578-1914), c.I, Ankara, 1992
28. Osmanlı devleti ile Azərbaycan Türk Hanlıqları arasındaki münasibetlere dair arşiv belgeleri (1915-1918), c.II, Ankara, 1993

29. Özel Orhan Recep. Nigarî divanında Kuran kültürü // I.Uluslararası Hamza Nigari Sempozyumunun Bildiriler kitabı. Bakı, 2013
30. Ören, Mehmet Metin. İran Türkleri Hürriyet Hareketleri. İstanbul, Mars Matbaası, 1980
31. Öztuna Yılmaz. 2-ci Sultan Abdulhamit: Zamanı ve Şahsiyeti. İstanbul, Kubbealtı neşriyyatı, 2008
32. Paşayeva G., Elekberli F. Karabağdan Doğan Güneş ve Ay: Hurşidbanu Natevan ve Fatma Kemine. İstanbul, Türk Edebiyatı Vakfı yayınları, 2022
33. Resulzade Mehmed Emin. İran Türkleri 4, Türk Yurdu, (1328) c. II, Sayı: 9 (21)
34. Resulzade Mehmed Emin. İran Türkleri 5, Türk Yurdu, (1328) c. II, Sayı: 10 (22)
35. Resulzade M.E. Azerbaycan kültür gelenegleri. Ankara, 1949
36. Renan E. Bir Evvelki Konferansa Ek / Türköne M. Cemaleddin Afgani. Ankara: TDV Yayınları, 1994
37. Saray Mehmet. Kuzey ve Güney Azerbaycan türklarinin tarihi. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2010
38. Sipahi E.B., Özsoy B., Kasımov M. Azerbaycan’da Öncü Bir Kadın: Hurşidbanu Natevan’ın Yaşamı, Sanatsal Kişiliği ve Liderlik Özelliği Üzerine Bir Değerlendirme. Bitlis Eren Üniversitesi Akademik İzdüşüm Dergisi. Cilt: 3, Sayı: 3, Eylül, Bitlis, 2018
39. Türköne Mümtazer. Cemaleddin Efganî. Ankara, T.D.V. Yay., 1994
40. Toğan, Zeki Velidi. Hatıralar. Türküstan ve Diger Müslüman Doğu Türklerinin Milli Varlık ve Kültür Mücadileleri. İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012
41. Yenisey Gülara. İranda etnopolitik hareketler (1922-2004), İstanbul, Ötüken, 2008
42. Yurtsever A. Kasım Bey Zakir. “Azerbaycan” dergisi, Ankara, 1952, Sayı: 10,

Rus dili

1. Абдуллаев, М. Казем-Бек – учёный и мыслитель. Махачкала Дагестанское книжное издательство, 1963.
2. Алиев, Я. Профессор А. К. Казембек. Баку: АзФАН, 1940
3. Алекперов А.К. Исследования по археологии и этнографии Азербайджана. Баку, 1960.
4. Ахмедов, Э.М. Философия Азербайджанского просвещения. Баку: Азернешр, 1983
5. Ахмедов, Э.М. А.К.Бакиханов: Эпоха, жизнь, деятельность. Баку: Элм, 1989
6. Ахмедов, Э.М. Изложение космографических воззрений А.-К. Бакиханова. Баку: Издательство Академии Наук Азербайджанской ССР, 1967
7. Ахундов Бахман. Социально-экономические взгляды Мирза Фатали Ахундова и Гасанбека Зардаби. Баку: Типография Обеденного Издательства, 1961
8. Ахундов Мирза Фатали. Избранные философские произведения. Баку: Азернешр, 1982
9. Афганский Шейх Сеид Джемал-эддин о причинах настоящих событий в Афганистане / “Московскія Вѣдомости”, №194, 16 июля 1887 г.
10. Антология мировой философии, в 4-хт. Т.4. Философская и социологическая мысль народов СССР XIX в. Москва: “Мысль”, 1972
11. Бакиханов А.К. Сочинения. Записки. Письма. Баку, 1983
12. Бакиханов А.К. Гюлистан-Ирам. Баку, 1926
13. Бартольд, В.В. Сочинения в 9-ти томах. Том 9. Работы по истории востоковедения. Москва: Наука, 1977

14. Боратынская, О. А. Александр Касимович Казим-бек. К его биографии // Русский архив. №10. – Москва: Университетская типография, 1893, с. 209-226.
15. Бугков П. Материалы для новой истории Кавказа, ч. II., СПб., 1869, стр.142.
16. Волхонский, М., Муханов, В. По следам Азербайджанской Демократической Республики. Москва: Европа, 2007
17. Джафаров Дж. Мирза-Фатали Ахундов. Баку: Азербайджанское государственное издательство, 1962
18. Джафаров Джафар. М.Ф.Ахундов. Критико-биографический очерк. Москва, 1962
19. Казым-бек М. Избранные произведения. Баку, Элм, 1985
20. Казым бек Мирзе. İslam. “Russkoe slovo”. S.Peterburq, 1860, №6, 8
21. Исмаилов Ш.Ю. Исследования по истории философии и социальной мысли Азербайджана. “Вопросы философии”, №5, 1980
22. История азербайджанской философии, т.1. – Баку: Элм, 2002. – 360 с. (ответственный ред. З.А.Кулизаде).
23. История отечественного востоковедения до середины XIX века. Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990
24. Казым бек Мирзе. İslam. “Russkoe slovo”. S.Peterburq, 1860, №10
25. Казым бек Мирзе. О значение имамы, ево vlasti i dostoinstve. “Russkoe slovo”. S.Peterburq, 1860, №3
26. Казым бек Мирзе. Mifoloqiya Persov, po Ferdousi. Jurnal “Severnoe obozrenie. S.-Peterburq, 1848 q.,
27. Касумов М. М.Ф.Ахундови Русская революционно-демократическая эстетика XIX века. Баку: Издательство Академии Наук Азербайджанской ССР, 1954

28. Касим-заде, Ф. Аббаскулу Ага Бакиханов (Гудси). Жизнь и творчество. Баку: Азербайджанское издательство детской и юношеской литературы, 1958
29. Кулизаде З. Концептуальные проблемы исследования социокультурного развития (конец XX – начало XXI вв.). ч. II. Баку: “Текнур”, 2009, s. 43.
30. Кулизаде З.А. Из истории Азербайджанской философии VII-XVI вв., Баку: Азернешр, 1992
31. Кулизаде З. Концептуальные проблемы исследования социокультурного развития (конец XX – начало XXI вв.). ч. II. Баку: “Текнур”, 2009, s. 333-334.
32. Кузнецова, Н.А. (1963). К истории изучения бабизма и бехаизма в России // Очерки по истории русского востоковедения. Сборник VI. – Москва: Издательство восточной литературы
33. Геюшев З.Б. Философская мысль в советском Азербайджане. Баку, Элм, 1979
34. Геюшев, З. Этическая мысль в Азербайджане (исторические очерки). Баку: Гянджлик, 1968
35. Геюшев, З. Некоторые вопросы этических воззрений Азербайджанских просветителей второй половины XIX века // Труды сектора философии. Том II (VII). Баку: Издательство Академии Наук Азербайджанской ССР, 1960
36. Гусейнов Г. Из истории общественной и философской Мысли в Азербайджане XIX века. Баку: Издательство Академии Наук Азербайджанской ССР, 1949
37. Гулиев, В. “Азербайджанская школа” в российской ориенталистике М.Дж. Топчибашев, А.К. Мирза Казем-Бек. Баку: Азернешр, 2002
38. Грибоедов А.С. Сочинения. Москва–Ленинград, 1959; <http://feb-web/ru/feb/griboed/texts/piks3>

39. Халилов, Г.В. Идеи гуманизма в общественной мысли Азербайджана (вторая половина XIX и начало XX века). Баку: Элм, 1984
40. Мамедова Ф. Кавказская Албания и албаны. Баку, ЦИКА. 2005
41. Mamedov Ş. Mirovozzrenie M.F.Axundzade. Baku, İzdatelestvo BQU, 1962
42. Мамедов Шейдабек Фараджиевич. Мирза-Фатали Ахундов. Москва: Издательство “Мысль”, 1978
43. Мазитова, Н.А. Изучение Ближнего и Среднего Востока в Казанском университете (первая половина XIX века). Казань: Издательство Казанского Университета, 1972
44. Мирзоева, Ш. Эстетические взгляды М.Ф.Ахундова. Баку: Издательство Академии Наук Азербайджанской ССР, 1962
45. Мирзоева, Ш. Из истории эстетической мысли Азербайджана (XIX-начало XX века). Баку: Элм, 1981
46. Обзорение Российских владений за Кавказом в статистическом, этнографическом, топографическом и финансовом отношениях. ч.I-IV, СПб., 1836, s.78-79
47. Очерк по истории Азербайджанской философии. I том. Баку, Элм, 1966
48. Pesni Mirzi-Şaffi. V perovede N.İ.Eyferta. Moskva, 1880
49. Рафили Микаэль. Мирза Фатали Ахундов. Баку: Азернешр, 1939
50. Рафили, М. Ахундов. Москва: Издательство ЦК ВЛКСМ “Молодая гвардия”, 1959
51. Рзакулизадэ С. Дж. Из истории философской мысли Азербайджана. Баку, Текнур, 2010
52. Рзаев А.К. Азербайджанские востоковеды XIX века. Баку: Элм, 1986
53. Рзаев, А.К. Мухаммед Али Мирза Казем-Бек: Жизнь, мировоззрение и научная деятельность. Баку: Элм, 1981

54. Рзаев, А.К. Ахундов. Москва: Юридическая литература, 1980.
55. Рзаев, А.К. Очерки история политико-правовых учений Азербайджана. Баку: Азернешр, 1983
56. Рзаев, А.К. История политических и правовых учений в Азербайджане. От истоков до XX века. Баку: Элм, 2000
57. Рзаев, А.К. Очерки об ученых и мыслителях Азербайджана XIX века. Баку: Маариф, 1969
58. Рзаев, А.К. Передовая политическая мысль России и Азербайджана XIX века и их взаимосвязи. Баку: Гянджлик, 1967
59. Смирнов, Н.А. Очерки истории изучения ислама в СССР. Москва: Издательство Академии Наук СССР, 1954
60. Тагизаде, С. М.Фатали Ахундов и Восток. Баку, Азернешр, 1991

Fars dilində

1. Esnadi ez Revabet-ı İran ve Rusye ez Safaviye ta Kacariye, Ter. Rahim Musulmanyar Kubadiyani, Behruz Musulmaniyan Kubadiyani, Tahran 1387 (farsca)
2. Şirvani H.Z. Bustanü-s-səyahə. Tehran, 1315(1940), (farsca)
3. Şirvani H.Z. Riyazü-s-səyahə. Tehran, 1969, (fars dilində)
4. Qənizadə Mahmud.Rövşən bəyə cavab.Berlin, Kavyani,1924 (farsca)
5. Kaviyanpur Əhməd Sarvan. Tarih-e omimi-ye Azərbaycan. Tehran, Asya, 1346 (farsca)
6. Kəsrəvi Əhməd. Azəri, ya zəban-e bastan-e Azərbaycan, Tehran, Taban, 1317 (farsca)
7. Kəsrəvi Ə. Şəhriyaran-e-qomnam. Tehran, 1928 (farsca)
8. Kəsrəvi, S.Əhməd. Tarix-e hijdahsale-ye Azərbaycan. Tehran, 1353/1974 (farsca)

9. Kəsrəvi Əhməd. Şeyx Məhəmməd Xiyabanı üsyanı. Tehran, "Mərkəz", 1998 (farsca)
10. Reza A. Heyət-e fəvqaladi-ye Qəfqaziyyə. Rezaiyyə. Çap-e əvvəl. 1379. Tehran (farsca)
11. Şücaəddin Şəfa, Min dörd yüz ildən sonra (Bə'd əz hezaro çəharsəd sal), Fərzad yayınları, II cild (farsca)
12. Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. – Tehran, 1315, s,529 (fars dilində)
13. Türkçə - farsca üç aylıq mədəniyyət və toplumsal dərgi, il:1, sayı:1, 1395 h.ş paiz fəslı, Təbriz, s.192
فصلنامه فرهنگی – اجتماعی صداقت ،فارسی – ترکی، شماره اول /سال اول
پاییز 1395 – تیریز - ص 192
14. Məşahire Azərbaycan – cəldə əvvəl, Səməd Sərdariniya, Təbriz enteşarate Zoqi, tiraj 3000, çap Reqai, çap əvvəl, sale 1370 h.ş, s.474, مشاهیر آذربایجان – جلد اول صمد سرداری نیا، چاپ اول، سال 1370. تبریز انتشارات ذوقی، تیراژ 3000، چاپ رضایی، چاپ اول، سال 1370. ص
15. Məşahire Azərbaycan – cəldə dovvom, Səməd Sərdariniya, Təbriz enteşarate Şayeste, çap əvvəl, sale 1379h.ş, s.472 (مشاهیر آذربایجان – جلد دوم صمد سرداری نیا، تیریز) 1379. ص 564 (انتشارات شایسته، چاپ رضایی، چاپ اول، سال 1379. ص 564)
16. Dövlətabadi Əziz. Əz seri intişarat Azərbaycanşenasi, Sohən-vərane Azərbaycan (Əz Qətran ta Şəhriyar). 2-ci cild, Enteşarate Sutude, Təbriz çapi əvvəl, 1377 h.ş. (دولت آبادی عزیز، از سری انتشارات آذربایجان شناسی، سخنوران آذربایجان از قətran تا شهریار) جلد دوم، انتشارات ستوده، تبریز، چاپ اول، 1377 هجری شمسی، تیراژ 3000، ص 1105
17. Qiam Azərbaycan dər enqelabe məşrute, Kərim Taherzadye Behzad, Nəşre Şirkət Eqbal və şorəka, 1333h.ş. Təbriz قیام آذربایجان در انقلاب مشروطیت، کریم طاهرزاده بهزاد، نشر شرکت اقبال و شرکا، 1333، تبریز. ص 577.

سیاحتنامه ابراهیم بیگ یا بلای تعصب او اثر: حاج زین العابدین مراغه ای. با مقدمه و
16. حواشی باقر مؤمنی. نشر سپیده. چاپ چهارم. بهار 1357. ص 24.

رشنوزاده، دانشنامه ادب فارسی: ادب فارسی در قفقاز (آذربایجان، ارمنستان، 17 گرجستان، جمهوری خودمختار داغستان)، جلد پنجم، تهران، ص 518

آدمیت، فریدون، اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، انتشارات خوارزمی، 18، 1349، ص 292 سال

19. ۸۸۳ بُرُپْ :ک زج . لَکْ صَدُّ نَسَادِ یَح حَس دَک زز
ب رِیْ بَقِّ مَشُّ لْ دُ خُ رِیْ ب دِ دَادِثْ جِبَّ آ سَرِثْ ب یْ ی حَس شَّ عَش
20. ۳۷۴ . لار

İngilis dilində

1. A brief memoir of the life and conversion of Mahomed Ali Bey, a learned Persian of Derbent. – Philadelphia: American Sunday School Union, – 1827
2. Algar Hamid. Malkum Khan, Akhundzada and the proposed reform of the Arabic Alphabet // Middle Eastern Studies, Vol.5, No.2. 1969 (pp. 116-130).
3. Altstadt Audrey, L. The Politics of Culture in Soviet Azerbaijan, 1920-40. New York: Routledge, 2016
4. Artemieva Tatiana V and Mikeshin Mikhail I. Hume in Russia // The Reception of David Hume in Europe. Edited by Peter Jones. London: Thoemmes Continuum, 2005
5. Bihar, A.D.H. The Portraits and Career of Mohammed Ali, Son of Kazem-Beg: Scottish Missionaries and Russian Orientalism // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol.57, No.2, 1994
6. Collar Nigel, J., Prys-Jones Robert, P. Pioneer of Asian ornithology: Allan Octavian Hume. Birding ASIA 17, 2012. (pp. 17-43).
7. Dean Riaz. Mapping the Great Game: Explorers, Spies and Maps in 19th-century Asia. Philadelphia: Casemate, 2019.

8. David Schimmelpenninck, van der Oye. Russian Orientalism. Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration. – New Haven: Yale University Press, – 2010
9. Davis, Thomas J. John Calvin (Spiritual Leaders and Thinkers). – Philadelphia: Chelsea House Publishers, – 2005
10. Dean, R. Mapping the Great Game: Explorers, Spies and Maps in 19th-century Asia. – Philadelphia: Casemate, 2019
11. Geraci, Robert P. Window on the East National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia. – New York: Cornell University Press, 2009
12. Gould Rebecca. The critique of religion as political critique: Mirza Fath Ali Akhundzada's pre-Islamic xenology // Intellectual History Review, Vol.26, No.2, 2016.
13. Groot Joanna de. Religion, Culture and Politics in Iran: From the Qajars to Khomeini. London: I.B.Tauris, 2007
14. Hansen, G.N. Sixteenth-Century Origins // The Oxford Handbook of Presbyterianism. New York: Oxford University Press, 2019
15. Keddie Nikki R. Qajar Iran and the Rise of Reza Khan 1796-1925. Costa Mesa: Mazda Publishers, 1999.
16. Kia Mehrdad. Mizra Fath Ali Akhundzade and the call for modernization of the Islamic world // Middle Eastern Studies, Vol.31, No.3., 1995 (pp.422-448).
17. Kırımlı, H. Crimean Tatars, Nogays, and Scottish Missionaries: The story of Katti Geray and other baptised descendants of the Crimean Khans // Cahiers du Monde russe, Vol.45, No.1/2, 2004 (pp. 61-107)
18. Parsinejad, I. Mirza Fath Ali Akhundzadeh and Literary Criticism. – Piedmont: Jahan Book Co, 1990
19. Rahimieh, N. Four iterations of Persian literary nationalism // Constructing nationalism in Iran: from the Qajars to the

- Islamic Republic / edited by Meir Litvak. – Abingdon: Routledge, – 2017 (pp. 40-55).
20. Ross, Robert. Rev. Dr. The Persian convert // The Christian Keepsake and Missionary Annual. – London: Fisher, Son & Co, 1836.
 21. Mazinani Mehran. Liberty in Akhundzadeh's and Kermani's thoughts // Middle Eastern Studies, Vol.51, No.6. 2015,
 22. Sanjabi, Maryam B. Rereading the enlightenment: Akhundzada and his Voltaire // Iranian Studies, 28:1-2, – 1995. – pp. 39-60.
 23. Seidel Roman. The Reception of European Philosophy in Qajar Iran // Philosophy in Qajar Iran. Edited by Reza Pourjavady. Leiden: Brill, 2019 (pp. 313-371).
 24. Swietochowski Tadeusz. Russian Azerbaijan, 1905-1920: The Shaping of a National Identity in a Muslim Community. London: Cambridge University Press, 2004
 25. Smylie, James H. A Brief History of the Presbyterians. Louisville: – Geneva Press, 1996.
 26. Thomas, S.R.O Flynn OP. The Western Christian Presence in the Russians and Qajar Persia, c.1760-c.1870. Boston: Brill, 2016
 27. Zia-Ebrahimi Reza. Self-Orientalization and Dislocation: The Uses and Abuses of the “Aryan” Discourse in Iran // Iranian Studies, V.44, No.4., 2011 (pp. 445-472).
 28. Zia-Ebrahimi Reza. The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation. New York: Columbia University Press, 2016 (291 p.).
 29. Zia-Ebrahimi Reza. (2014). ‘Arab invasion’ and decline, or the import of European racial thought by Iranian nationalists // Ethnic and Racial Studies, Vol.37, No.6., 2014

İnternet

1. <http://www.ursad.org/MakaleGoster.aspx?ID=1047&YazarID=25>
2. <http://www.tabrizinfo.com/tabriz/mashahir/rafaat.htm>
3. <https://bichakmeh.blogspot.com/1386/10/08/post-120/>
4. <http://aze.adfmk.com/entries/b%C9%99yanatlar/tarixi-birs%C9%99n%C9%99d>
5. <http://medeniyyet.az/page/news/19817/Dumanli-Tebrizin-isiqli-edibi.html>
6. <http://feb-web/ru/feb/griboed/texts/piks3>
7. <http://tebyan-tabriz.ir/?MID=21&Type=News&ID=36821>
8. <http://hakimkhalkhali.blogfa.com/post/9>
9. <https://islam.az/20813/haci-zeynalabidin-sirvani-kimdir-ve-tesevvuf-tarixinde-hansi-yeri-tuttur/>
10. http://enyenedebiyat.com/2010/01/28/jozef_ernst_renan._304slam_v601_elm.html

FAİQ ƏLƏKBƏRLİ

**AZƏRBAYCAN TÜRK FƏLSƏFİ VƏ İCTİMAİ FİKİR
TARİXİ (XIX-XX ƏSRLƏR)
3 CILDDƏ**

I CİLD

“Elm və təhsil” nəşriyyatının direktoru:
İnal MƏMMƏDLİ

Dizayner: Zahid Məmmədov
Tekniki redaktor: Rövşanə Nizamiqızı

Çapa imzalanmış 15.05.2023
Şerti çap vərəqi 49. Sifariş № 115
Kağız formatı 60x84 1/16. Tiraj 300

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