

BAKİ UNİVERSİTETİNİN XƏBƏRLƏRİ

ВЕСТНИК
БАКИНСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

NEWS
OF BAKU UNIVERSITY

HUMANİTAR ELMLƏR
seriyası

серия
ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

series of
HUMANITARIAN SCIENCES

№ 4
2019

DİLÇİLİK

UOT 81'373; 001.4

ONOMASTİKADA SÖZ YARADICILIĞI MƏSƏLƏSİNƏ DAİR

R.Y.HƏBİBLİ

*Bakı Dövlət Universiteti**rhabibli@bsu.edu.az*

Məqalədə Azərbaycan dili materialı əsasında xüsusi adlar sistemindəki söz yaradıcılığı prosesləri araşdırılır. Əsas məqsəd xüsusi adların yaranma üsullarının, sözyaratmanın spesifik xüsusiyyətlərinin müəyyənləşdirilməsidir. Tədqiqat materialı göstərir ki, Azərbaycan dilinin onomastik leksikasının zənginləşməsində leksik-semantik üsul mühüm rol oynayır. Müəyyən edilmişdir ki, xüsusi adların yaranmasının əsasında onimləşmə, leksikləşmə və s. kimi müxtəlif qrammatik proseslər durur. Xüsusilə qeyd olunur ki, onimiyaratma prosesində eponimləşmə, okkazional derivasiya, kompozisiya üsulu ilə də müxtəlif leksik vahidlər əmələ gəlir. Aparılan araşdırma onimiyaratmanın ümumnəzəri məsələlərini dəqiqləşdirir, onimləşmə proseslərinin qavranılmasına kömək edir, nominasiya prosesində təfəkkür fəaliyyətinin xüsusiyyətlərini üzə çıxarmağa imkan verir. Alınmış nəticələr sözyaratmanın ümumi məsələlərinin gələcəkdə daha dərinlən öyrənilməsinə kömək edəcəkdir.

Açar sözlər: xüsusi adlar, nominasiya, onimiyaratma üsulları, onimləşmə, okkazional derivasiya

İnsan cəmiyyətinin və idrakın daimi inkişafı dil qarşısında həyatın və insan fəaliyyətinin bütün sahələrini yeni adlarla təmin etmək vəzifəsini qoyur. Hər dil sistemi müxtəlif adlandırma vasitələrinə malikdir. “İnsanın linqvokreativ fəaliyyəti, onun mühüm aspektlərindən biri olan söz yaradıcılığı təkcə mücərrəd struktur və modellər əsasında, insan faktorunu nəzərə almadan öyrənilə bilməz” (1, 353).

Söz yaradıcılığı (derivasiya) dil sisteminin bir halqası kimi insanın xarici və daxili təcrübə elementlərinin işarələrini formalaşdırır. Söz yaradıcılığının əsas məqsəd və vəzifələrinə uyğun olaraq onu nominasiya proseslərinə xidmət edən vasitələr, vahidlər, əlaqələr və s. sistemi kimi müəyyənləşdiririk. Bir çox inkişaf etmiş dillərdə məhz bu sistem söz çərçivəsində ətraf aləm obyektlərinin adlandırılması vəzifəsini yerinə yetirir. Söz yaradıcılığının onomasioloji aspektlərini təsvir edərək onun əsas cəhətlərini müəyyən etmək mümkündür: söz yaradıcılığının bütün vasitələri, üsulları və modelləri nominasiya məsələlərinə

xidmət etmək üçün yaranır və mövcud olur.

Söz yaradıcılığının əsas aspektləri həm ümumdilçilik nəzəriyyəsi və metodologiyası, həm də dilçiliyin ən yeni nailiyyətləri baxımından tədqiqatçılarda böyük maraq doğurur. Şübhəsiz ki, məhz bu tədqiqatlar nəticəsində söz yaradıcılığı dilçiliyin sistemli şəkildə inkişaf edən sahəsi olmuşdur. Bununla belə, söz yaradıcılığı tədqiqatçılar qarşısında elmi bazanın genişləndirilməsi üzrə yeni vəzifələr qoyur.

Məqalə xüsusi adlar sistemində söz yaradıcılığı proseslərinin təhlilinə həsr olunmuşdur. Araşdırmanın məqsədi Azərbaycan dilində xüsusi adların yaranma üsullarının, sözyaratmanın spesifik xüsusiyyətlərinin müəyyənləşdirilməsidir. Tədqiqatın obyektı müasir Azərbaycan dilindəki xüsusi adlar, predmeti isə onların yaranma üsullarıdır.

Tədqiqat zamanı təsviri, müqayisəli, komponent təhlili metodlarından, habelə müşahidə, ümumiləşdirmə üsullarından istifadə olunmuşdur.

Onimyaratma prosesi: xüsusiyyətləri, üsulları. Yeni adlara və yeni mənalara dildə hər zaman ehtiyac duyulur. Söz yaradıcılığı sahəsində yeni mənanın meydana çıxması həmişə yeni sözün yaranması ilə bağlıdır. Derivasiya aspekti onomastik vahidlərin struktur-semantik tərtibatının xüsusiyyətlərini üzə çıxarmağa imkan verən rakurslardan biridir. Onimyaratma (onomastik derivasiya) xüsusi nominasiya aktıdır. Onun məqsədi yeni adın yaradılması, yeni leksik vahidlərin modelləşdirilməsidir. Onim yaradıcılığı öz əsas funksiyalarına görə adların meydana çıxması və istifadəsi ilə əlaqədardır. Dil sistemində onim yaradıcılığı özünəməxsus yer tutur, yaranan vahidlərin xarakterinə görə leksik səviyyəyə mənsubdur, ancaq onların yaradılma formalarına və ifadə vasitələrinə görə qrammatika səviyyəsinə yaxınlaşır. Onun formalaşması müəyyən nominativ vəzifənin yerinə yetirilməsinə tabedir. Onimyaratma prosesi xüsusi adın semantikasının, yəni leksik mənanın meydana çıxmasından başlanır. Prosesin sonrakı mərhələsində motivləşdirən sözün axtarışı gedir, nəticədə sözyaratma modelləri əsasında yeni onim əmələ gəlir. Məzmun baxımından onomastik derivasiya yeni motivləşmiş sözün yaradılmasından ibarətdir. “Sözün derivativ inkişafı onun derivasiya xüsusiyyətlərinin realizasiyasını nəzərdə tutur ki, bu xüsusiyyətlərin daşıyıcısı sözün morfem-motivasiya planıdır. Bu plan digər leksemlərin və leksik-semantik variantların motivasiya mənbəyi kimi xidmət etməyə və derivasiya/motivasiyanın obyektı kimi çıxış etməyə qadirdir” (2).

Hər düzəltmə söz yeni ad, yeni məna strukturuna malik vahiddir və o artıq mövcud olan, hazır dil vahidləri bazasında, müəyyən əməliyyatların gedişində yadılır. Nominasiya vahidlərinin formalaşması vəzifəsinə xidmət edən onim yaradıcılığı dilin xüsusi yarım sistemi kimi bu vahidlərin modelləşdirilməsi üçün müəyyən vasitələrə malikdir.

Onimyaratma prosesinin nəticəsi xüsusi nominativ şəraitdən asılıdır. Nominativ şərait bir neçə komponentdən ibarətdir: adlandırılan obyektin növü, adverən subyekt, tarixi dövr, nominasiya prinsipləri, nominasiyanın təbii və süni,

ilkin və ya təkrar xarakter daşması, onomastik sistem. İnsan şüurunda əks olunan konkret predmetin və səs kompleksinin birləşməsi müəyyən nominativ şəraitdə baş verir. Adın seçilməsi üçün baza dilin lüğət ehtiyatıdır. Onimlər ya ümumi sözlər, ya da digər xüsusi ad qrupları əsasında yaradılır. Onimyaratma prosesində üç mövqeyə əsasən qərar vermək məqsədəuyğundur: 1) ad qəbul olunmuş qaydalar və ya modellər əsasında yaradılmalı, yoxsa ənənəvi stereotipləri pozmalı; 2) emosiya və obrazlara (mücərrəd adlara) müraciət etməli, yoxsa konkret adlardan istifadə etməli; 3) advermənin rəşional, yoxsa oyun modelindən istifadə etməli.

Onomastik sözyaratma sisteminin vahidləri – sözyaratma paradıqması, sözyaratma cütü, sözyaratma tipi, sözyaratma zənciridir. Sözyaratma paradıqması eyni yaradıcı bazası, ümumi üzvü – formantı olan və sözyaratmanın eyni pilləsində yerləşən törəmələrin məcmusudur. Sözyaratma zənciri (sırası) – eyniköklü sözlərin cərgəsi, söz yaradıcılığında iştirak edən eyni formantlı törəmə sözlərin cəmidir. Komponentlərin sayına görə zəncir binar və polinar olur. Binar zəncir yuvanın başlanğıc sözündən və bir törəmədən, polinar zəncir isə başlanğıc söz və iki və daha artıq törəmədən (derivatdan) ibarət olur. Derivat onimyaratmanın əsas obyektidir, onimyaratma tipinin elementidir. Onimyaratma tipi eyni formantın köməyi ilə düzələn, eyni mənanı ifadə edən sözdüzəltmə cütlüklərinin məcmusudur.

Sözyaratma tipləri yuvada birləşir. Yuva onim yaradıcılığının mürəkkəb kompleks vahidlərindən biridir. Sözyaratma yuvasının strukturu dedikdə, müəyyən sözyaratma tiplərinə aid olan törəmələrin məcmusu başa düşülür. Bu struktura daxildir: 1) yuvanın əsası, zirvəsi; 2) yuvanın digər üzvləri. Sözyaratma yuvasının elementləri derivasiya sırası və sözdüzəltmə paradıqmasıdır. Bir kökdən ibarət onimlər sözdüzəltmə yuvası yaradır və onun dominantı olur. Yuva bir onomastik vahidin digərinə ardıcıl tabe olması prinsipi üzrə qurulur. Onun əsası, zirvəsi törəmə olmayan başlanğıc sözdür. Yuvanın başlanğıc sözləri kimi müxtəlif onimlər çıxış edə bilər. Onlar iki və daha çox sözdüzəltmə zəncirindən ibarət yuvalar əmələ gətirir. Məsələn, Zülfüqar – Zülfü – Zülü – Zülüş, Gülarə - Gülü – Gülüş, Vüsal – Vüsalə, Bünyad – Bünyadzadə - Bünyadlı – Bünyadabad, Abbas – Abbasabad – Abbasbəyli – Abbasqulular – Abbaskənd – Abbaslı – Abbasxanlı; Xəzər (etnonim) – Xəzər (hidronim) – Xəzər (kənd) – Xəzər (dağ) – Xəzər (şəxs adı) – Xəzəryanı (region) və s. Xüsusi adların yaranması zamanı derivasiya ilə yanaşı, yeni leksik vahidin formalaşması, apelyativləşmədən onimləşməyə keçid baş verir.

Sözdüzəltmə cərgələri həm onimlərdən, həm də apelyativlərdən ibarət ola bilər: Türk – Türkiyə – türklər – türkcə; Azərbaycan – Azərbaycan dili – azərbaycanlı – azərbaycanca – azərbaycançılıq – antiazərbaycan və s. Bəzi hallarda bir apelyativdən xüsusi adların müxtəlif cərgələri yarana bilər: çinar – Çinarə (şəxs adı) – Çinarlar (kənd) – Çinarlı (kənd) – Çinartala (kənd). Beləliklə də, “substandart toponim və antroponimlərin leksik fonunun assosiativ əlaqələri törəmə vahiddə yeni derivatlara həyat verən özünəməxsus prototiplər

kimi sözdüzəldici modellərin köməyi ilə həyata keçirilir” (5, 37).

Onimlərin endosentrik söz yaradıcılığı, bir qayda olaraq, hipokoristik, kiçiltmə formaların yaranmasına gətirib çıxarır. Hipokoristika dedikdə, bütöv şəxs adlarının kiçiltmə antropovariantları başa düşülür. Şəxs adlarından törəmələrin – derivatların yaranması bir çox dillərin antroponimikasında xüsusi yer tutur. Bu adların yaranması emosionallıqla əlaqədardır. Kiçiltmə və əzizləmə məqsədilə formalaşan adlar şəxs adlarının ixtisar edilmiş, fonetik dəyişikliyə uğramış, morfoloji əlamətlər qəbul etmiş formasıdır. Məsələn, Səlimə – Səliş, İbrahim – İbiş, Edvard – Eddi – Ted, Nikolay – Kolya və s. Ekspressiv-emosional onomaformalar çox fərdi və subyektivdir, bu, daşıyıcının və onun əhatəsinin sosial statusu, tərəfdaşlar arasında münasibətlərin xarakteri və nitq kommunikasiyasının müəyyən aktında onların konkret ünsiyyət situasiyası ilə müəyyənləşir.

Dildə söz oyunu imkanlarından istifadə okkazional derivasiyanı şərtləndirir. Bu proses dil sisteminin implisit mexanizmlərini və imkanlarını aşkara çıxaran yaradıcı koqnitiv akt kimi izah oluna bilər. Okkazional derivasiya proseslərində dünya haqqında yeni biliklər yaradılır, gizli və periferik mənalər aktuallaşır. Mənalərin innovativ çalarları müəllif, yaradıcı şəxsiyyət tərəfindən verilir. Funksional planda okkazional derivasiya dil daşıyıcısının müxtəlif kommunikativ məqsədlərini əks etdirir: müvafiq predmet və mücərrəd realilər üçün nominasiyaların yaradılması; fərdin dünyanın dil mənzərəsinə subyektiv-emosional münasibətinin ifadəsi; şəxsiyyətin dəyərlər sisteminin xüsusiyyətləri. Qeyri-standart derivasiyanın obyektivi və nəticəsi şəxsiyyətin koqnitiv, emotiv, aksioloji və pragmatik səviyyələrdə spesifikasını əks etdirən okkazonalizmdir (məsələn, SABAHA – SAvadlı, BACAriqlı, HAZırlıqlı, İMZA – İlhamla Mehribanla Zirvələrə Azərbaycan və s.).

Okkazional derivasiya kreativ təfəkkürün və dil daşıyıcısının – poetik mətn müəllifinin dil şüurunun xüsusiyyətlərini açan fərdi-müəllif yaradıcılıq prosesidir ki, bu da müəllifin yaradıcılıq metodu və bədii-estetik konsepsiyası ilə şərtlənir. O, okkazional derivatlar sistemi vasitəsilə müəllifin daxili “eqo”-sunun inikası kimi çıxış edir, müəllifin emosional-intellektual və dünyagörüşü mövqelərinin, onun dəyərlər sisteminin unikallığını təcəssüm etdirir. Bədii (poetik) mətnə okkazional derivasiya söz oyunu potensialının həyata keçirilməsidir, bu zaman dil daşıyıcısının – müəllifin konkret məqsədlə təqdim etdiyi implisit və periferik mənalər aktuallaşır. Bu aspektdə okkazional derivasiya söz oyununun bir növü, derivasiya oyunu kimi nəzərdən keçirilə bilər. Yaradıcı derivasiya aktlarında müəllifin poetik dünya mənzərəsi yaradılır. Verbal səviyyədə poetik dünya mənzərəsinin fraqmentləri öz yaradıcısının həqiqi hisslərini, emosiyalarını, niyyətlərini gizləməyə imkan verir. Bu zaman ötürülən məzmun deyil, dil vasitələrinin forması – okkazonalizmlər xüsusi nəzərə çarpdırılır. Okkazional derivasiyanı poetik sözün derivasiya potensialını və koqnitiv-estetik xüsusiyyətlərini əks etdirən təfəkkür və nitq aktlarının sinkretizminin nəticəsi kimi izah etmək olar. Okkazional söz yaradıcılığında

okkazonal morfem və leksemlərin düzəlməsi çox fərddir, dil daşıyıcısından asılıdır.

Apelyativləşmə (xüsusi adların ümumi isim funksiyasında istifadəsi) həm onomastikada, həm də bütövlükdə dilçilikdə mühüm yerlərdən birini tutur. Apelyativləşmə dilin yeni leksik vahidlərlə zənginləşməsinə kömək edən təkrar adların yaradılması üsullarından biridir (Rentgen – rentgen, Paster – pastemizasiya, Boykot – boykot və s.). Bəzi hallarda onlar müəyyən üslubi yük daşıyır, ekspressiyanın ifadə vasitəsi kimi xidmət edir və danışana imkan verir ki, adlandırılan obyektə öz münasibətini ən yaxşı şəkildə bildirsin. Təsadüfi deyil ki, dilçilər antroponimlərin mənasının dəyişilməsi nəticəsində meydana çıxan vahidləri həm nominativ, həm də səciyyələndirici xarakterli hesab edir. Ümumi isimlər kateqoriyasına elə xüsusi adlar köçürülür ki, cəmiyyət üçün dəyərli, əhəmiyyətli olan anlayışlar bildirməyə başlayır, buna görə də apelyativləşmə çox mühüm hadisədir. O, cəmiyyət həyatı sıx bağlı olduğundan, onun sosiolingvistik və lingvokulturoloji xarakteri ön plana çıxır. Apelyativləşmiş onomastik vahidlər xaraktercə bir-birindən fərqlənir. Bu fərqlər etnosun milli mədəniyyətinin spesifikasiyasını əks etdirir, bu da həmin cəmiyyət üçün məhz hansı obyektlərin, maddi və mənəvi həyat hadisələrinin əhəmiyyətli olduğunu başa düşməyə imkan verir. Apelyativləşmiş onimlər müxtəlif nominasiya proseslərinin xüsusiyyətlərini öyrənmək və müvafiq olaraq, etnosun kulturoloji xüsusiyyətləri ilə tanış olmaq üçün şərait yaradır.

Eponimləşmə, yəni xüsusi adların terminoloji və nomenklatur adlar tərkibində işlənməsi apelyativasiya ilə eyni mövqə tutan müstəqil proses kimi nəzərdən keçirilir. Onun nəticəsi eponim – deonimləşmiş törəmədir. Ancaq tədqiqatlar göstərir ki, eponim termini xüsusi adın ümumiyyətlə çevrilməsindən alınan leksik vahidi daha dəqiq işarə edir. Bu cür xüsusi adlar ümumiləşdirmə funksiyası qazanır, fərdi əlamətlərini, xüsusi predmetlə əlaqəsini itirir (məsələn, şovinizm – hər zaman pafosla danışan fransız əsgər Nikolya Şovenin adından). Apelyativləşmə ilə eponimləşmənin arasında oxşarlıq hər iki halda fəaliyyət göstərən dil mexanizmlərinin uyğunluğundadır, fərqlər isə hər iki proses nəticəsində meydana çıxan leksik vahidlərdə özünü göstərir.

Dilçilik ədəbiyyatında “kompozit” kompozisiya üsulu ilə, yəni əsasların birləşdirilməsindən düzələn leksik kimi izah olunur. Hər kompozit mürəkkəb söz, lakin hər mürəkkəb söz kompozit hesab edilmir. “Kompozit” termininə ədəbiyyatlarda “psevdo-kompozit”, yaxud “saxta kompozit” termini qarşı qoyulur. Toponimiyada psevdokompozitlər həqiqi kompozitlərdən şəkildə ayrılma və leksik-semantik üsulla əmələ gəlir. Buna görə də toponimik saxta kompozitlər dedikdə, ən azı iki kök morfeimdən ibarət adlar nəzərdə tutulur ki, bu morfeimlərdə kompozisiya prosesi, yəni əsasların birləşməsi toponiməqədərki səviyyədə baş verir (Bu barədə bax: 3). Bu cür adlar (törəmələr) semantik üsulla, yəni apelyativin və ya antroponimin toponimləşməsi yolu ilə düzəlir: Pərioglular, Qaraqaşlı, Ağköynək, Qarabaqqal, Qarapapaq, Qaragöz, Bayramkoxalı, Şahnəzərli, Şıxbabalı, Topalhəsənli, Abbasbəylilər, Qaraqurbanlılar,

Soğanverdilər, Əlimərdanlı, Qaraməmmədli, Dəymədağlı, Qarakişilər, Allah-qulular və s. Ümumiyyətlə, “Azərbaycan onomastikasında gedən əsas proseslərdən biri toponim yaradıcılığı prosesinin izlənməsi, onun fərqləndirici xüsusiyyətlərinin aşkara çıxarılmasıdır. Eyni mənanı ifadə edən, lakin müxtəlif dillərə məxsus sözlərin birləşərək bir obyektə ifadə etməsi prosesi tarixi baxımdan təhlil edilir, toponim yaradıcılığında həmin ifadə edilən obyektin ən səciyyəvi cəhətlərinin nəzərə alınması səbəbləri konkret faktlarla izah olunur” (4).

Nəticə. Beləliklə, xüsusi adlar bazasında söz yaradıcılığı dilin leksik sisteminin əsas mənbələrindən biridir. Xüsusi adların mahiyyəti onların əmələgəlmə mexanizmlərinin müşahidəsi zamanı daha aydın başa düşülür. Söz yaradıcılığında onomasioloji üsul onimlərin bu və ya digər qrupunun yaranmasının real yolunu göstərməli, nominativ prosesin özünəməxsusluğunu üzə çıxarmalıdır. Bu üsul onimyaratma prosesini aydınlaşdırır, onimlərin izahı üçün etibarlı material təqdim edir. Həmin üsulun tətbiqi zamanı xüsusi adların spesifikasiyasını nəzərə almaq lazımdır. Unutmaq olmaz ki, onim yaradıcılığı tək cəmiyyətə lazım olan miqdarda yeni adların daimi yaradılması ilə deyil, həm də dilin lüğət tərkibində kifayət qədər törəmə vahidlərin olması və onların normal fəaliyyətinin təmin edilməsi ilə bağlıdır. Bütün bunlar onun tətbiqi onomastikada xüsusi mövqeyini şərtləndirir.

Yekun olaraq deyə bilərik ki, onomastikada adyaradıcılığı onimyaratma tiplərinin xüsusiyyətlərini, dildaxili və dilxarici amillərin təsiri ilə baş verən semantik və struktur dəyişiklikləri, söz yuvalarının formalaşmasını, bütövlükdə sözdüzəltmə sistemini, müxtəlif onimik törəmələri və onların yaranma yollarını və s. öyrənir. Aparılan araşdırma onimləşmə proseslərinin qavranılmasına kömək edir, onimyaratmanın ümumənəzəri məsələlərini dəqiqləşdirir, nominasiya prosesində təfəkkür fəaliyyətinin xüsusiyyətlərini, söz yaradıcılığı proseslərinin tipologiyası və spesifikasiyasını üzə çıxarmağa imkan verir.

ƏDƏBİYYAT

- 1.Абросимова Л.С. Полипарадигмальный подход в исследовании словообразования / Л.С.Абросимова, В.Ф. Новодранова // Когнитивные исследования языка. 2016. № 27, с. 348-355. URL <https://www.researchgate.net/> müraciət 06.11.2017
- 2.Голев Н.Д. Словообразование как эволютивный процесс // Русский язык в школе, 2010. №12, с.39-44
- 3.Касим Г.Ю. Псевдокомпозицы в топонимии // Вопросы ономастики, вып.12. Свердловск, 1977, с. 67-75
- 4.Мəşədiyev Q. Azərbaycan onomastikasında gedən proseslər / Q.Мəşədiyev. – URL <http://azerbaycanli.org/az/page1350.html> müraciət 28.04.2016
- 5.Пономарева О.Б. Когнитивные и прагмо-стилистические аспекты семантической деривации (на материале английского языка в сопоставлении с русским и немецким языками) / О.Б.Пономарева. Тюмень: ТюмГУ, 2005, 164 с.

К ВОПРОСУ О СЛОВООБРАЗОВАНИИ В ОНОМАСТИКЕ

Р.Ю.ГАБИБЛИ

РЕЗЮМЕ

В статье на материале азербайджанского языка рассматриваются словообразовательные процессы в системе собственных имен. Основная цель – определение способов образования собственных имен, особенностей словообразования. Материалы исследования показывают, что лексико-семантический способ играет важную роль в обогащении ономастической лексики азербайджанского языка. Установлено, что в основе образования собственных имен лежат такие процессы, как онимизация, лексикализация и другие грамматические процессы. В частности, отмечается, что в процессе онимобразования различные лексические единицы формируются также и способами эпонимизации, окказиональной деривации, композиции. Проведенное исследование уточняет общетеоретические проблемы онимобразования, способствует пониманию процессов онимизации, выявлению особенностей мыслительной деятельности в процессе номинации. Полученные результаты в дальнейшем помогут при более глубоком изучении общих проблем словообразования.

Ключевые слова: собственные имена, номинация, способы онимобразования, онимизация, окказиональная деривация

THE PROBLEM OF WORD-FORMATION IN ONOMASTICS

R.Y.HABIBLI

SUMMARY

The article deals with the word formation processes in the system of proper names on the material of the Azerbaijani language. The main purpose is to determine the methods of word formation of proper names, the peculiarities of word formation. The materials of the research indicate that the lexical-semantic method plays an important role in the enrichment of the onomastic vocabulary of the Azerbaijani language. It has been found that such processes as onymization, lexicalization and other grammatical processes underlie the formation of proper names. It is particularly noted that the different lexical units are also formed during the process of onym formation through the methods of eponymization, occasional derivation, composition. The study clarifies general theoretical issues of onym formation, promotes understanding the processes of onymization, revealing the peculiarities of mental activity in the process of nomination. The achieved results will help during the deeper study of the general issues of word formation in future.

Keywords: proper names, nomination, methods of onym formation, onymization, occasional derivation

ƏDƏBİYYATŞÜNASLIQ**UOT 82****İRS İDRAKIN İŞİĞİNDƏ****İ.S.ƏLİYEVƏ***Bakı Dövlət Universiteti**ifrat.eliyeva@mail.ru*

Məqalədə Mir Cəlalın Füzulinin bədii söz sənəti tarixinə gətirdiyi yenilikləri dərinləndirən araşdırması öz əksini tapmışdır. Mir Cəlal çoxlarının təhlil edə bilmədiyi, üzə çıxartmaqda çətinlik çəkdiyi sənətkarlıq xüsusiyyətlərini istedadlı, qüdrətli bir ədəbiyyatşünas kimi açıb göstərmiş, dərin elmi-nəzəri təhlilini vermişdir. Füzuli lirikasının mahiyyətini üzə çıxararkən şairin kədəri də tədqiqatçının diqqətini cəlb edir. Mir Cəlal bir alim, tədqiqatçı və ədəbiyyatşünas kimi həmişə yüksək məqamda durmuş, özünün heç kəsə bənzəməyən elmi üslubu ilə fərqlənmişdir.

Açar sözlər: Mir Cəlil, Füzuli, tədqiqat, nəsr, şair, poetika

Müasir Azərbaycan ədəbiyyatında fəxri yerlərdən birini tutan Mir Cəlal yetmiş illik mənalı ömrünün tam yarım əsrini bədii, elmi və pedaqoji yaradıcılığına həsr etmişdir. Həm də bu müddət ərzində o, bütün fəaliyyətində ideallarımıza sədaqət nümunəsi göstərmişdir.

Mir Cəlal bir alim, tədqiqatçı və ədəbiyyatşünas kimi həmişə yüksək məqamda durmuş, özünün heç kəsə bənzəməyən elmi üslubi ilə fərqlənmişdir. O, elmi-nəzəri əsərlərini elə mühüm şəxsiyyət və problemlərə həsr etmişdir ki, onlar lokal səciyyə daşmasın, əksinə monoqrafik xarakter kəsb etmiş olsun.

1940-cı ildə Mir Cəlal namizədlik dissertasiyası kimi müdafiə etdiyi “Füzulinin poetik xüsusiyyətləri” mövzusunda monoqrafiyası Həmid Araslının redaktorluğu ilə çap olunmuşdur. Yazıçı bu əsəri ilə Azərbaycanda füzulüşünaslığın əsasını qoyanlardan biri olmuş, Füzuli irsinin ən qabaqcıl təşkilatçısı kimi tanınmışdır. Müəllif “Füzulinin poetik xüsusiyyətləri” əsərini daha sonralar təkmilləşdirərək “Füzuli sənətkarlığı” adı altında 1958-ci ildə çap etdirmişdir. Bu monumental əsər Mir Cəlalın 110 illik yubileyi münasibətilə çap olunan mətnlərə əsaslanaraq 2018-ci ildə “Ədibin evi” tərəfindən “Çaşıoğlu” redaksiyasında çap olunaraq oxuculara çatdırılmışdır.

İlk andan monoqrafiyanın səliqəli tərtibatı, “Füzulüşünaslıq məktəbini ya-

radan əsər” adı altında yazılan geniş təfərrüatlı məqalə diqqətimizi cəlb etdi. Həmin məqalənin müəllifləri ərəb və fars dillərini dərinləndirən bilən, güclü qələm sahibi, geniş diapazona malik olan akademik Vasim Məmmədəliyev və filologiya elmləri doktoru, professor Tərlan Quliyevdir. Məqalədən göründüyü kimi müəlliflər çox çətin, mürəkkəb bir işin öhdəsindən bacarıqla gələrək, əhatəli müqayisələr araşdırmalar aparmaqla Mir Cəlalın anadan olmasının 100 illiyinə qiymətli bir töhfə bəxş etmişlər (2, 13).

Professor Əbülfəz Quliyev yazır: “Mir Cəlalın Füzuliyə müraciət etməsi təsadüfi deyildir. Çünki o, qüvvətli nəzəriyyəçi alim idi və Füzulini tədqiq etmək üçün böyük filoloji imkanlara sahib idi” (1, 150)

Uzun illər apardığı araşdırmalardan, Füzuli haqqında görkəmli şəxsiyyətlərin fikirləri ilə tanış olduqdan sonra, keçən əsrin 50-ci illərində Mir Cəlal yazırdı: “İndiyə qədər vətənimizdə və onun xaricində Füzuli haqqında yazanlar, tədqiq edənlər, mülahizə yürüdənlər çox olsa da, onun dühasını ləyaqətlə təhlil, tədqiq edən mühüm bir elmi əsər yaradılmamışdır.

Füzulini təkcə Azərbaycan şairi deyil, həm də bütün bəşəriyyətin “Renessans dövrünün böyük sənətin böyük oğlu” kimi qiymətləndirən Mir Cəlal bu böyük sənətkarın yaradıcılığının məziyyətlərini təhlil edərkən haqlı olaraq bu fikirdədir ki, Füzuli sənətinin qiymətini, “mayasını” təhlil və tədqiq etmək “Bir nəfərin, bir elmi məktəbin, hətta bəlkə də elmi nəsrin işi deyil”.

Təsadüfi deyildir ki, istər 1944, istərsə də 1958-ci illərdə Azərbaycanca-Türkiyə “Diva”ının Həmid Araslı tərəfindən tərtib olunmuş elmi-tənqidi mətnində də Mir Cəlal “Ön söz” yazmışdır.

Füzuli haqqında isə onun öz müasirləri olan ilk təzkiyəçilərdən, Lətifi, Əhdi, Sam Mirzə və başqaları “original, yenilikçi bir sənətkar” kimi qiymətləndirmişlər. Eyni zamanda M.F.Körpülü, Avropa alimlərindən Hammer, Hardman, Cip, H.Nüar, rus şərqşünası A.Krımski, Azərbaycan alimləri, tədqiqatçıları H.Araslı, M.Quluzadə, M.Cəfər, F.Qasımzadə və digər şair yaradıcılığının sonrakı dövrlərinin ədəbiyyatına təsirini geniş və əhatəli şəkildə elmi-nəzəri təhlilini vermişlər.

Füzuli sənəti yarandığı gündən oxucularını heyrətdə qoymuşdur. Bu günümüzdə qədər Füzuli sənətinin seyrinə düşənlərdən biri də XX əsrin görkəmli füzulışünası Mir Cəlal olmuşdur.

Mir Cəlal isə bütövlükdə Füzulinin sənətkarlıq imkanlarını araşdırmış, bir çox məsələlərin təhlil və izahını vermişdir.

Prof. Təhsim Müttəlimov yazır: “İlk variant Füzulinin poetik xüsusiyyətləri adlanan” və sonra təkmilləşdirərək daha sanballı şəkildə “Füzuli sənətkarlığı” adı ilə çap olunan monoqrafiya Mir Cəlalın şərq poetikasını da mükəmməl bilməsini sübut etmiş oldu. Bu əsərdə böyük sənətkarın nəzəri görüşləri, sənət novatorluğu, lirikasının səciyyəvi cəhətləri, Füzuli eşqinin fəlsəfi mündərcəsi, nikbin pafosu, söz ustalığının incə, mübhəm sirləri və s. sənətkarlıq problemləri tamamilə yeni elmi-traktofkada original şərhini tapmışdır” (3).

Prof. Təhsim Müttəlimovun fikirləri ilə yanaşı, bunu da qeyd etmək

lazımdır ki, Mir Cəlal təkə Füzuli sənətinin sehrinə düşməklə qalmamış, hələ XX əsrin 40-50-ci illərində dahi sənətkarın yaradıcılığını geniş şəkildə araşdırmaqla, demək olar ki, Füzuli poeziyasını təhlil edənlərdən biri, əlbəttə ki, birincisi olmuşdur.

Görkəmli alim Mir Cəlal Füzuli poeziyasının xüsusiyyətlərini araşdırarkən ilk növbədə şairin şeir-sənət haqqında fikirlərini təhlilə cəlb edir. Füzuli yazırdı: “Elmsiz şeir əsasə yox, divar kimi olur. Və əsassız divar qayətdə bieti-bar olur.”.

Mir Cəlal şairin bu fikirlərini oxucuya çatdırmaqla yanaşı böyük ustadın “Şeir sevdasına düşəndən sonra necə həvəslə elmə sarıldığını” da şair özü söylədiyi şəkildə diqqətə çatdırır. Böyük ədəbiyyatşünas bu fikirdədir ki, az sözlə dərin məna ifadə edə bilmək qüdrəti Füzuli kimi söz dəyər verənlərə xasdır. Müəllif Nizaminin də söz haqqında fikirlərinə də yeri gəldikcə toxunur. Onun “İsgəndərnamə” əsərində söz haqqında fikirlərini yada salır: “Söz ağızda dürdür, yerə düşsə qırılır. Söz candır, can dərmandır. Onu elə adama de ki, cəvahir kimi qulağından assın. Qələm hərəkətə başladığı zaman dünyanın gözünü işıqlandırın. Söz bizim qəsrimiz, eyvanımızdır. Fikirlərin əvvəli, duyğuların sonu sözdür”.

Füzulinin sənətkarlıq xüsusiyyətlərini araşdırarkən tənqidçi onun irihəcmli poemalarında da şeir sənəti haqqında fikirlərini də nəzərdən qaçırmır. Onun “Leyli və Məcnun” poemasının müqəddəməsindəki minacatında “şairinin təsirli, aşılacaq olmasını arzuladığını, sözünün Leyli kimi qəlb ovlayan” nəzminin “Məcnun kimi ürək yandıran” olmasını söyləyir.

Füzuli sənətinin bütün incəliklərindən yetərinə vaqif olan Mir Cəlal Füzuli böyüklüyünü, onun “həqiqət carçısı, ürəklər nəğməkarı”, “ömrünün əsl məna və məzmununu məhz sənətdə” görə qüdrətli sənətkar, ustad kimi, həm də özündən əvvəlki öz dövrünün sənəti haqqında düşünən yaradıcı, tənqidçi kimi keyfiyyətlərinə diqqət yetirir.

Ədəbiyyatşünas alim Gülxani Pənahın araşdırmasında deyildiyi kimi “O, öz zəmanəsində yuxarı təbəqələr içərisində sənətə qiymət verilmədiyindən, bu sənətə olan laqeydlərdən təəsüflənsə də bədbinliyə qapılmaz. Əbu Nüvayə, Nizami, Nəvai dövrünün şeiri ilə öz dövrünü müqayisə edir” (4, 69).

Füzulinin əsərlərində yaradıcılıq məsələlərinə dair original fikirləri də Mir Cəlalin diqqətindən yayınmır. Və bu gün də bu fikirlərin əhəmiyyətli olduğunu söyləyir. Böyük şair burada sənətkarın yaratmaq qabiliyyətini, məharətini göstərir. Şair gərək “ənvatı söz ilə əhya” – eləsin, “ölünü diriltisin”.

Bu sözdə şairin canlı, real həyat kimi aşılayan, inandırıcılıq tələbi də nəzərə alınmışdır. Bu tələb sönük, cansız ibarələr yığımı olan quru rəsmi rədd edir.

Şairin bu fikirləri “Leyli və Məcnun” poemasının söylədiyinin, şairin “hünərini, əməyini, məna və mövqeyini göstərmək istəyini”, bədii üsul olaraq fərəh ilə danışdığını bildirir. Müəllif poemadan gətirdiyi nümunədə “şairin söz sənətinə və ümumən yaradıcılıq prosesinə baxışlarını müəyyən etmək üçün”

çox maraqlı olduğunu diqqətə çatdırır:

Ey tutiyi-bustani-göftar,
Sərrafi-süxən, Füzuliyi-zar,
Aldanma, əgər sipehri-laib
Tən ilə sənə dedisə kazib;
Əşarə yaman deyib usanma,
Sərmayeyi-nəzmi səhm sanma,
Sözdür gühəri-xəzaneyi-dil,
İzhari-sifati-zatə qabil. (4, 71)

Şairin burada fələyin dili ilə yaradıcılığının bir neçə mühüm xüsusiyyətini qeyd etdiyini bildirən tədqiqatçı yazır: “Əvvəla göstərir ki, sənətdə yaradıcının bədii niyyəti, uydurması, hünəri, xəyal və təsəvvür dairəsi burada özünü göstərməlidir. Hadisələr, həyati faktlar sənətkarı özünə yox, sənətkar bu hadisələri öz bədii nifrət və məqsədlərinə tabe etməlidir”.

Mir Cəlalın ədəbiyyatşünas kimi qüdrəti Füzuli lirikasının təhlil və tədqiqində də özünü aydın şəkildə göstərir. Füzulini lirik şair, “qəlb şairi” adlandıran alim onun qəzəl yaradıcılığı üzərində xüsusilə dayanır. Füzuliyə qədər və Füzulidən sonrakı dövrdə heç bir qüdrətli sənətkarın “Füzuli səviyyəsində, Füzuli qədər incəliklə, yüksək bədii keyfiyyətdə qəzəl yazılmadığını” bildirir.

Füzuli lirikasının mahiyyətini üzə çıxararkən şairin kədəri də tədqiqatçının diqqətini cəlb edir. Bu hissi Füzulidə iki şəkildə görünür. “Tutuşdu qəm odu, şad gördüyün könlüm”, “Eşqdən canımda bir pünhan mərəz var, ey həkim!”, “Tənbeyi-dağicünün içrə pünhandır bədənim” və s. qəzəlləri fərdi kədəri tərənnüm edən əsərlər kimi götürür, bu qüسسə, kədər ağır olsa da, bütün şikayətlərinə baxmayaraq, aşıqın bu dərddən qurtulmasını deyil, “daha artıq bu dərdə mübtəla olmağı” arzuladığını, həqiqi, ülvi məhəbbətin hər cür bəla və müsibətdən də həzz aldığını bildirir.

Ya Rəbb, bəlayi-eşq ilə qıl aşına məni,
Bir dəm bəlayi-eşqdən etmə cida məni.

Və yaxud:

Var bir dərdim ki, çox dərmandan artıqdır mənə,
Qoy məni dərdimlə, dərman eyləmə, var, ey həkim!

Gər basıb əl nəbzimə, təşxis qılsan dərdimi,
Al əmanət, qılma hər bidərdə izhar, ey həkim!

Gəl mənim tədbiri-bihudəmdə sən bir səy qıl
Kim, olam bu dərdə artıqraq giriftar, ey həkim! (5)

Mir Cəlal Füzulinin yaradıcılığındakı bu böyük kədəri yalnız şəxsi deyil, çox zaman ictimai, fəlsəfi məzmunlu vətəndaşlıq kədəri kimi götürür və bunu

şairin yaşadığı mühit, quruluş və buna qarşı Füzulinin əlaqəsi ilə izah edir. “Bu həssas və böyük ideallar həsrəti ilə yaşayan”, lakin ağır, mənhus bir mühitə düşdüyünü, “qəvi-düşmən” qarşılaşdığını görəndə dahi bir insanın faciəvi kədəri idi.

Mir Cəlal şairin irihəcmli nəsr əsərlərində ictimai-fəlsəfi mövzulu qəzəllərin olduğunu, bunların az da olsa mövcudluğundan söhbət açaraq onun “Dust biperəva fələk birəhm dövran bisütün” misrası ilə başlayan şeirini misal gətirir. Burada şair “təriqi-mülki-cəmiyyətin məxfi” olduğunu, bilik, zəka kimi qabiliyyətlərin davamsız olduğunu, cəmiyyətdəki rəzəlləri, haqsızlıqları, vicdansız hakimlərin ağalığını görəndə onlara nifrət etməsini, bədbinliyə qapılmadığını bildirir. Füzuli öz qururunu saxlayır, öz cəbhəsindən dönmür. O, əsrinin nifrətəlayiq dövlət adamlarından qaragüruhdan uzaq gəzməyi məsləhət bilir:

Bəqa mülkün dilərsən, fani et varini dünya tək.
Ətək çək gördüğündən afitabi-ələməyə tək.
Rəfiqin olsa dilsiz canəvər, həm saxla raz ondan,
Saqın, sirrin düşürmə dillərə Məcnuni-rüsva tək.

Burada şairin “Zəmanənin bütün əzab-əziyyətlərinə, sıxıntılıqlarına qarşı möhkəmliliyi, səbat”ı təbliğ etməsi qeyd edilir.

Mir Cəlal bütün sahələrdə öz tənqidçilik fəaliyyətinə ədəbiyyatşünas kimi, elmi-nəzəri fikirlərini söyləməsəydi, təkcə Füzuli yaradıcılığı ilə bağlı tədqiqatlar ona ədəbiyyatşünaslıq arasında layiqli yer tutmağa bəs edərdi. Həqiqətən Mir Cəlalin tədqiqat işi füzulişünaslığın zirvəsi sayıla bilər.

Mir Cəlal çoxlarının təhlil edə bilmədiyi, üzə çıxartmaqda çətinlik çəkdiyi sənətkarlıq xüsusiyyətlərini istedadlı, qüdrətli bir ədəbiyyatşünas kimi açıb göstərmiş, dərin elmi-nəzəri təhlilini vermişdir.

Mir Cəlal Füzuli yaradıcılığının elə sirli qatlarına baş vurub, bir ədəbiyyatşünas kimi onun poetikasının təhlil və tədqiqatını aparmışdır ki, bu tədqiqatlar füzulişünaslığa misilsiz töhfələrdir. Professor Həməd Qasımovun dediyi kimi: “Füzuli sənətkarlığı” adı altında nəşr olunan hal-hazırkı mətni bugün də əminliklə ki, gələcəkdə də poeziya dahisi haqqında ən dəyərli elmi-nəzəri tədqiqat əsəri kimi istinad obyektinə olacaqdır.

Füzulinin bədii söz sənəti tarixinə gətirdiyi yenilikləri poetikasının inkişafı ilə bir araya gətirən Mir Cəlal araşdırmasının misilsiz tədqiqat əsəri olaraq, füzulişünaslığı daim rəvnəqləndirəcəyi şəksizdir. Çünki burada Füzuli şeiri özündən əvvəlki ədəbi-tarixi proseslə, məxsusi olaraq Nizami poetik ənənələri ilə ilgili tədqiq olunur. Nizami və Füzuli “Leyli-Məcnun”un müqayisəli təhlilini tipoloji düşüncə müstəvisində incələyən Mir Cəlal bununla Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığına yeni elmi düşüncə axarı gətirmiş oldu.

ƏDƏBİYYAT

1. Quliyev Ə. Qiymətli tədqiqat əsəri: Mir Cəlalin elmi-nəzəri görüşləri. Bakı: “Poeziya günü” nəşrlər evi, 2012.

2. Məmmədəliyev V., Quliyev T. Füzuli məktəbini yaradan əsər: Mir Cəlal, Füzuli sənətkarlığı. Bakı, 2018, 481 s.
3. Mütəllibov T. Xatirələr yaddaşın güzgüsüdür. “525-ci qəzet”, 1 dekabr, 2018.
4. Gülxani Pənah. Füzuli sənətkarlığı haqqında. Bakı, 2018, 346 s.
5. Füzuli M. Seçilmiş Əsərləri. 6 cild (I cild), Bakı, 2012.

НАСЛЕДИЕ В СВЕТЕ ПОЗНАНИЯ

И.С.АЛИЕВА

РЕЗЮМЕ

В статье нашли своё отражение глубокое исследование истории новшеств искусства художественного слова Мир Джалала и Физули. Мир Джалал как талантливый, могущественный литературовед раскрыл и дал глубокий научно – теоретический анализ творческих качеств, которые многие не смогли проанализировать и затруднялись выявлять. При раскрытии сути лирики Физули и печаль поэта привлекла внимание исследователя. Мир Джалал как учёный, исследователь, литературовед всегда стоял на высокой ступени, отличался своим неповторимым научным стилем.

Ключевые слова: Мир Джалал, Физули, исследование, проза, поэт, поэтика

HERITAGE IN THE LIGHT OF THE COGNITION

I.S.ALIEVA

SUMMARY

In the article it is said about the investigation of the newness brought to Fuzuli's artistic word art history by Mir Jalal in details. Mir Jalal has explained the difficult mastership peculiarities as a talented literary critic and given the deep scientific and theoretical analysis. Analyzing the essence of Fuzuli's lyric the poet's sorrow attracts the investigator's attention. Mir Jalal has always been a famous scientist, investigator and literary critic, at the same time he has been different with his scientific style.

Keywords: Mir Jalal, Fuzuli, investigation, prose, poet, poetics

UOT 398; 801.8

RUH KÖÇÜ İNANCI

Ü.Q.ƏLƏKBƏROVA
AMEA-nın Folklor İnstitutu
ulker.elekberova@bk.ru

Məqalədə Azərbaycan, yakut və digər türk xalqlarının folklor örnəkləri əsasında ruh köçünün folklor mətnlərindəki inikası təhlil edilmiş, möcüzəli doğuluş motivinin ruh köçü inancı əsasında araşdırılmalı olduğu qənaətinə gəlinmişdir. Məqalədə şamanlıq, sufilik, buddizm, xristianlıq, yahudilik, beктаşilik, ələvilik, lamaizm, uyğur buddizmi, jainizm və İslam dinində ruh köçü inancına münasibət müqayisəli şəkildə göstərilmiş, ruh köçü ilə bağlı müxtəlif terminlərə aydınlıq gətirilmişdir.

Açar sözlər: ölümsüzlük, ruh köçü, ələvilik-bektaşilik.

Ruh köçü ruhun təkrar başqa bədəndə doğulmasıdır. Bu inancın təməlinə ruhun ölümsüzlüyü və ya əbədi yaşam düşüncəsi dayanır. Ruh köçünə inanan xalqlar üçün ölüm heç bir zaman bir yox olmanı, sonu ifadə etmir. Onlar ölən insan üçün öldü demək yerinə “qəlibi dəyişdirdi” sözünü işlətməklə ruh köçü fikrini ifadə edirlər. Təkrar doğuş, reenkarnasiya, transmiqrasiya, metamorfoz, sansara, tənəsüh və s. terminlər ruh köçü inancını ifadə etmək məqsədilə istifadə edilir. Azərbaycan folklor mətnlərində ruh köçünün sümüklər, xüsusilə kəllə sümüyü və qan vasitəsilə baş verməsi təsadüfi deyildir, çünki onlar ruhun yerləşdiyi orqan olaraq qəbul edilir.

Türk şaman mətnlərində ruh köçü. İlk insanın ana bətni şəklindəki bir mağarada doğulduğunu və ölümdən sonra böyük oğlunun onu həyata qaytarmaq məqsədilə doğulduğu mağaraya dəfn etməsi haqda Altay əfsanəsində təkrar doğuşla rastlaşırıq. Şamanlığı tədqiq etmiş M.Eliade ruhun sümüklərdə olduğunu və nəticə etibarilə insan öldükdən sonra sümüklərindən yenidən doğulmasının ola biləcəyini deyir [1, 152]. Yakut nağılında sümüklərin birləşməsi ilə yenidən doğuş təsvir olunur: Baba –Yaqaanın qızı onun kəllə sümüyünü beşiyə qoyub yelləyir və beşikdən körpə səsi gəlir, Basimilan bahadır onları öldürür. Sibir ovçuları öldürdükləri heyvanların sümüklərini qoruyub mühafizə edirmişlər, çünki onlarda öldürülən heyvanın ruhunun sümüklərində varlığını sürdürməsi və yenidən doğulması inancı mövcud idi [2, 135]. “Quru kəllə” Azərbaycan nağılında quru kəllənin tozundan yeyən bakirə qızın hamilə olması

sadalanan folklor mətnləri ilə səsləşir.

Şamanlıqda havaya qarışan nəfəsin havanın içində qaldığına və başqa bir varlığın nəfəs alması ilə bu havanın digər varlığa keçməsinin mümkün olduğuna inanılır. Göy Tanrı inancı göy altındakı hər şeyin bir dönüşümündə olduğunu qəbul edir. Ruhun bədəndən bədənə keçidi inancı buraya aid ola bilər.

Türk şaman mətnlərindən “İki dəfə doğulan şaman haqqında” əfsanədə deyilir ki, ölənlənin ruhunu quş meşədə odun toplayan qadının başına atır və yaşlı qadın hamilə qalır. Gözəl oğlu doğulur, on yaşına çatanda daha öncəki yaşındakı qardaşlarının evinə gedir və onlara təkrar doğulduğunu necə deyəcəyini bilmir [3, 68]. Ölənlənin şamanın ruhunun başqa bir şamanda yenidən doğulduğuna inanıldığı üçün şamanlıqda ruh köçü anlayışına yer verilmişdir, lakin bu adi insanlara aid deyildir. Ruh köçü inancına bağlı olaraq, tuva şamanları ruhun bədəndən bədənə keçdiyinə inanırlar.

İki dəfə doğulan şaman haqda yakut əfsanəsində deyilir ki, Nams ulusunda Arbaanca adlı şamanın qəbirdən cəsədini öküz çıxarır. Yenidən doğulmaq üçün o, şaman ağacında qartala bənzəyən nəhəng quşun yuvasında saxlanılır. Sonra balacalaşmış kəpənək boyda olmuş şamanı ağacdələnin kürəyinə qoyurlar. Ağacdələni onu meşədə odun toplayan bir qoca qarının əmgəyinə atır, qarı hamilə olur və şaman yenidən doğulur [3, 8].

Monqolların “Qeser” dastanında Qeser yerə enməmişdən əvvəl göydə qoca yaşlı Xan-Xormusta tenqrinin kiçik oğlu idi. Göydə min burxanın qərarı ilə dünyada qanun-qayda yaratmaq üçün yerə göndərildikdə o yenidən yetmiş yaşlı qoca kişidən və altmış yaşlı qarından təkrar doğulur [4, 348]. Qeserin yenidən doğuluşu onu bir şaman kimi qəbul etməyə imkan verir.

Folklorda möcüzəli doğuluş motivi və ruh köçü. V.Y.Propp çoxsaylı misallarla giləmeyvədən möcüzəli doğuluşun əsasında ruh köçünün dayandığını folklor örnəkləri ilə göstərmişdir. O, qadının suda tapılmış giləmeyvəni udaraq uşağa qalması haqda rus nağilinin Şimali Amerika variantını əsas göstərir. Şimali Amerika mifində deyilir ki, qadın hamilə olmaq istəyir. Yoldaşı ona gecə su ilə doldurduğu vedrədən su içməsinə tapşırır və gecə kiçik yarpağa çevrilib özünü vedrəyə atır. Qadın gecə o vedrədən su içir və yarpağı udur. Əri qadının bətnində yenidən doğulur. Amerikada udulmuş giləmeyvə və ya ot həmişə yenidən yaranmış insan deməkdir. Günəşi oğurlayan qəhrəman günəşin evinə girmək üçün giləmeyvəyə çevrilir, Günün qızı onu su ilə udur və ondan yenidən doğularaq, evə düşə bilər. Bu motiv çukçalarda və yakutlarda da vardır. Yakut nağilində deyilir ki, qadının əri ölür, onu dəfn edirlər. Arvadı qəbrin üstündən qarını təmizləyəndə qəbrin üstündə iki otun bitdiyini görür və onları kökündən qoparıb yeyir və hamilə olur. Məlumdur ki, Batta haqqında Misir nağilində o ağaca çevrilir, ağacı kəsən zaman bir tilişkə qadının ağzına düşür və Batta yenidən doğulur. Neneç nağilinin qəhrəmanı da bu yolla yenidən doğulur. Neneç nağilində meşədəki demonk varlığı meşəyə gələn qardaşları yeyir. Qarı meşədən onlardan birinin qanı bulaşmış bitki qabığı tapıb, beşiyə qoyaraq yelləyir və bitki qabığı uşağa çevrilir [5, 216]. Bu mətnə ruhun qan-

dakı varlığı inancı əsas gətirilir. Əgər yenidən doğuş qan vasitəsilə baş verirsə, bu ruhun qandakı varlığını və ruhun qan vasitəsilə köçdüyünü göstərir.

“Yeddi qardaş” Azərbaycan nağlında Nardan xatunun yeddi qardaşı divi öldürüb başını evin sol tərəfində basdırırlar. Divin qəbri üstündə bitən yeddi gül yeddi gözəl qız olur və yeddi qardaş onlarla evlənilər [6, 197].

Azərbaycan nağılı “Quru kəllə”də danışan quru kəllənin külündən dadan bakirə qız uşağa qalır və həmin uşaq qeyri-adi bacarığa malik olur. Bu mətndə ruh köçü kəllə sümüyü vasitəsilə baş verir. Sümüklər, baş, qan ruhun yerləşdiyi orqan olaraq qəbul edilir. Ruh köçünün bu orqanlar vasitəsilə baş verməsi təsadüfi detal deyildir.

“Erdeni-Xaralik” monqol-tibet əfsanəsində qulluqçu xanımı DİN-Sulunu saraydan qovub, oğlunu torpağa basdırırlar. Qəbrin üstündə ağac bitir. Ağacın yarpağını keçə yeyib, sarı buruq saçlı oğlan uşağını-Erdeni Xaraliki doğur [7, 103].

Melaneziya-Trobriand adalarında yerlilər ruhların yeraltında yaşadıklarına inanmaqdadılar. Yeraltındakı heyvanlar kimi (ilan və s.) duzlu suda gənc qaldığını, dənizin axıntısı ilə dənizdə yuyunan qadınların bətninə girərək, yenidən dünyaya gəldiklərinə inanırlar.

Sadalanən çoxsaylı folklor mətnləri möcüzəli doğuluş motivinin ruh köçü əsasında öyrənilməli olduğunu göstərir. Əks təqdirdə möcüzəli doğuluş motivi ilə bağlı çoxsaylı folklor faktları araşdırmadan kənar qala bilər və doğru istiqamətdə tədqiqatə cəlb edilə bilməz.

Digər folklor mətnlərində ruh köçü. Ümumtürk folklorunda ölən sevgililərin ruhlarının məzarlarından çıxan gül fidanı və ya ağacda təcəssümü ruh köçüdür. Sevgililərin məzarlarında bitən güllər ya da çay kənarında bitən ağacların birləşməyə çalışmaları və rəqibin məzarından çıxan qanqal tikanların onları birləşməyə qoymaması onların ruhlarının da o dünyada qovuşmayacağı anlamına gəlir [7, 363].

“Gül və sünbül” nağlında iki aşiqin qəbirlərinin arasına divar çəkirlər. Ertəsi gün padşah öz adamları ilə qəbiristanlığa qayıdanda qız və oğlanın qəbirlərinin arasında gül ilə sünbülün göyərdiyini, bir gözəl sarıköynək bülbülün gül ilə sünbülün üstündə dolanıb nəğmə oxuduğunu görür. Qəbirləri açıb görür ki, qızın biləyi oğlanın, oğlanın biləyi isə qızın başının altındadır. Oğlanı öldürən padşahın kiçik oğlunun qəbrindən hər gün bir dəstə tikan göyərək sürünüb gül və sünbülə dolaşır onları boğur. Padşahın əmri ilə oğlunu qəbirdən çıxarıb yandırır külünü yelə verirlər [9, 206].

“Yusiflə Sənubər” Azərbaycan nağlında qəhrəman sudan tapdığı qızıl gülü padşaha hədiyyə edir. Gülün digər tayı div öldürüldükdən sonra onun qanından əmələ gəlir. Qəhrəman padşahın tapşırığına əməl edərək, divin qanından əmələ gələn gülü ona verir [8, 66-86].

“Dəmir diş qız” Azərbaycan nağlında dəmirdən dişləri olan adamyeyən bacını ayı ilə qurd yeyir və bir damcı qanı yarpağın üstünə düşür. Bu bir damcı qan qardaşına onu götürüb cibinə qoymasını, ona lazım olacağını bildirir. O,

qardaşına çətin tapşırıqları yerinə yetirməkdə kömək edir və qardaşı salamat evinə qayıdır [6, 193]. Ruhun qanda olması inancı qandan yenidən doğuşun mümkünlüyünü izah edir.

Güney Azərbaycan folklorunda “Nənəlik” nağlında analığı oğulluğunun ətinə yerikləyib onu atasına öldürtdürür. Bacı qardaşının yerə tökülən qanını bir qaba yığır və hər gün qardaşının qabdakı qanına baxıb ağlayır. Yeddinci gün o qandan bir danışan quş çıxır. Quş qızla oynayır, gözüyumulu onun ağzına üzüm giləsi qoyur. Analıq buna paxıllıq edir. Quş analığın boğazına üzüm giləsi yerinə daş atıb öldürür [9, 192].

“Aleykə-batır” qazax nağlında qu quşunu kəsəndə lələyindən çölə düşüb dəvə olur. Dəvəni kəsəndə sümüyündən sıçrayıb itburnu kolu olur. İtburnu kolunu kəsəndə bir tikanı kənara sıçrayıb quş olur və Əleykə batırın toruna düşür [7, 97].

“Göyçək Fatma” Azərbaycan nağılının yakut variantı “Ürüməkçi-kuo” nağlında göyçək Fatma kimi Ürüməkçi-kuo da inəyindən qidalanır. Ürüməkçi-kuo gümüşü quşa çevrilib, inəyin sağ qulağındakı su ilə çimir, sol qulağındakı su ilə yeyib-içib, dincəlik. Göyçək Fatma isə inəyinin bir buynuzundan yağ, bir buynuzundan bal əmir. Hər iki variantda qəddar analıq özünü xəstəliyə vurub inəyin ətinin ona dərman olduğunu deyərək inəyi kəsdirir. Ürüməkçi-kuonun qəddar, sehərbaz analığı Dik-baba inəyi kəsdirəndə inək qıza iki buynuzu, iki qulağı, iki gözü, dörd dırnağı, quyruğu və dərisini onlardan alıb gündoğana tərəf üç gün getməsini tapşırır. Dərini yerə sərib “Alas çölü ol”, üstünə iki gözünü qoyub “mənim iki süd gölüm olun”, onların arasına quyruğu qoyub “müqəddəs ağac Aaal-luk”, iki bunuzunu torpağa sancıb “iki qaynar peç” və dörd dırnağını çölə səpib “dörd nəriləyən heyvan ol” deməsini tapşırır. Bundan sonra dərinin üzərində uzanıb yatmasını, ayılanda isə bütün dediklərinin gerçəkləşəcəyini bildirir. Cənab Yürünq Ayu Toyonun iradəsi ilə gəldiyini deyən, ilk gördüyü oğlana ərə getməsini tapşırır [10, 212]. Nağılın Azərbaycan variantında isə inək sümüklərinin quyu qazıb basdırılmasını, sümüklərdən göyçək Fatmanın istədiklərinin hazır olacağını bildirir [11, 16-23].

İnanclarda ruh köçü. V.Y. Propp ruh köçünü ölmüş insanın, adətən əcdadın yenidən həyata qayıdışı kimi baxırdı. Levi-Bryül deyir ki, əgər uşaq doğulursa, bu məşhur şəxsiyyətin yenidən gəlişi, reinkarnasiyası deməkdir. Bu fakt etnoqraflar tərəfindən müxtəlif cür dəyərləndirilir. Şternberq bunu valideynlərlə uşaqların bənzərliyi ilə izah edirdi. Lakin uşağın təkə ata-babasının deyil, cinsiyyətindən asılı olmayaraq, çox sayda digər ölümlərin ruhlarının daşıyıcısı ola bilməsi faktı bunun əksini deyir. Ölünün adı onun ruhunun bəzi hissələrinin daşıyıcısı hesab edilir. Belə ki, eskimoslar yeni doğulmuş qız uşağına “mənim babam”-deyə müraciət edirlər. N.Xaruzin ruhun ikinci inkarnasiyasını ibtidai insanın yeni doğulmuş körpənin həyatını və ruhunu hardan alması sualını ölümlərin ruhunun körpələrə keçməsi fikri ilə cavablandırması ilə əlaqələndirir. Avstraliya tuzemliləri, induzlar ruh köçünə inanan qəbilələrdəndirlər. İnduzlarda uşaq doğulan zaman falçı çağırırdılar ki, o ekstaz vəziyyətində

hansı ölünün qayıtdığını və körpəyə hansı adın qoyulmasını müəyyənləşdirsin.

Tunqus-mancurlarda omi –ruh ölülərin dünyasına gedən yolda quşa çevrilir, sonra ruhların saxlandığı miruka gedir. Tunqus-mancur xalqlarında təsəvvürlər daha arxaikdir. Ruh bütün çevrilmələrindən sonra buni ulini-ölülər çayında pələng və ya ayı şəklində nəsil-şəcərə çayında yaşayır, sonra insanların yanına, yer üzünə qayıdıb yeni nəslə başlanğıc olur [12, 117].

Tunquslarda gələcəkdə ana olacaq qadınlar bir ölüyə həyat verəcəklərinə inanmaqdadırlar. Buryatlar insanın üç ruhu olmasına onların birinin cəhənnəmə getməsi, digərinin yer üzündə dolaşması, üçüncünün isə başqa bir bədəndə yenidən doğulacağına inanırlar [2, 185-187]. Çukçalar, yukagirlər də insanın üç canı olduğuna, insan öləndə birinin məzarda qaldığı, o birinin ruhlar diyarına enməsi, üçüncünün göyə çıxması, ruhun o biri aləmin qapıçısına rastlayıb qayıqla o biri sahilə keçməsinə, kölgələr diyarında ölünün yer üzündə yaşadığı kimi yaşamasına, ölülərin bir müddətdən sonra yer üzündə təkrar doğula biləcəklərinə inanırdılar. Uyğurlar insanın daim təkrar doğulma prosesinə “sansar” deyirlər. Ruh köçü inancına Amerikanın bir çox qızıldərilili qəbiləsində rastlanılır. Inuitlərdə ruh köçü müqəddəs inanacdır. Şimali Amerika qızıldərililərinin bir çox qəbilələrində insan öləndən sonra ruh və kölgə bədəndən ayrılır. Ruh o biri aləmə gedir, yer üzündəkilərlə əlaqə qura biləcəyi isə onun kölgəsidir. Ruh kölgə ilə birləşdikdə yeni bir varlıq yaranır və yer üzünə təkrar doğulur.

Monqollar işgəncə ilə öldürdükleri çinli generalın cəsarətinə heyran qalaraq, onun cəsədi ilə şərab içib, gələcək doğuşunda onların millətində yenidən doğularaq, onları qürurlandırmasını istəyirlər [2,188]. Uzun müddət tatarların yanında qalan M.Polo tez-tez canlı ölülərdən danışıldığını şahidi olduğunu, bir insan öldükdə ruhun dərhal başqa bir bədənə keçdiyini və həyatının yaxşı ya da pis keçməsinə bağlı olaraq, yaxşıdan daha yaxşıya, ya da pisdən daha pisə keçdiyini və Allah tərəfindən qəbul edilənə qədər ruh köçünün davam edəcəyini qeyd etmişdir. Bu ifadələr hind tərzli klassik metamorfozu xatırladır.

Yuqor xalqlarından olan Kazım xantlarında L'aksati, yəni ruh köçü inancı mövcuddur və bu, onların adət-ənələrini, mərasimlərini, düşüncə və həyat tərzlərini təşkil edir. Onlar uşaq doğulanda onu beşiyə qoyub hansı ölünün ruhunun uşaqda təcəllə etdiyini müəyyənləşdirirlər. Bunun üçün mamaça beşiyi uşaq ilə birlikdə yuxarı qaldıraraq ölülərin adlarını çəkir. Hansı ölünün adını çəkəndə beşik ağırlaşırsa, ağır gəlırsə, deməli, o ölünün ruhu o uşağa köçüb. Xantların inancına görə, reinkarnasiya qohum-əqrəbalarla uşaq arasında kişidən oğlan uşağına, qadıncan qız uşağına keçir. Reinkarnasiya üçün ölü özü yeni bədəni seçir, lakin reinkarnasiya ölənün bu dünyadakı ömrü nə qədərdisə, o qədər vaxt ərzində baş verməlidir. Əgər o vaxt ərzində liliyin, yəni ruhun yenidən doğulması baş vermirsə, o birdəfəlik ölür. Əgər ailədə yeni doğulan uşaq yoxdursa, ölənün ruhu lili qohumların uşaqlarına köçür. Qohumlarda da uşaq doğulmayıbsa, onda yad uşağa, hətta başqa xalqdakı uşağa köçür. Kişinin ruhu beş, qadının ruhu dörd uşağa köç edə bilər. Hətta uşaq doğulmamışdan əvvəl kimin ruhunun ona köçdüyünü müəyyən etmək mümkündür [13, 32-42].

Ələvi-bektaşilərdə ruh köçü. J.P.Ru ruh köçünü qəti şəkildə Şərq mənşəli olduğunu düşünür [2, 219]. Onun uyğurlar vasitəsi ilə Orta Asiyada yayıldığı düşünülür. Bu inanca Anadoludakı Ələvi – beктаşilər arasında rastlanır. Ələvi-Bektaşilərdəki tənəsüh inancının buddizmin Asiyada yayılmasından sonra Qərbə köçən türklər vasitəsi ilə Anadoluya gətirildiyi düşünülür. İslam ruh köçü düşüncəsini rədd edir. Ruhların bədən dəyişdirərək dünyaya təkrar-təkrar gəlməsi və axirət inancının qəbul edilməməsi İslama zidd bir düşüncədir [14, 267]. İslamda da bütün əsaslı dinlər kimi ruh köçü inancı yoxdur, axirət və peyğəmbər inancına zərər verdiyi üçün ruh köçü inancı qəti şəkildə rədd edilir, lakin ələvilər, beктаşilər, nuseyriilər ruh köçünə inanırlar.

İslamdan sonrakı dövrdə Ələvi-bektaşə təriqətində ruh köçü inancı yenidən şəkillənmişdir. Xalq islamı içində dəyərləndirilən Ələvilikdə ruh köçü əsas inandır. Şamanlıqda olduğu kimi ələvilər də hər şeyin bir ruhu olduğuna inanırlar. Ələvi-bektaşilərə görə ruh qəlib dəyişdirir. Bu qəlib dəyişdirmə əsnasında bacarıqsız ruhlar “esvel” qəlibə düşərlər. Mühüm olan ruhun bədən dəyişdirdiyi zaman “esvel” qəlibə düşməməsidir. Ələvilərlə hinduların ruh köçü inanclarında bəzi bənzərliklər vardır. Hindular da ələvilər kimi dünyaya gəlmə halqasından qopmağa inanmır, kamil insanın həqiqi varlığa çevrilməsini qəbul edirlər. Ələvilərin yuxuları, xatirələri, bütün inanclarının əsasını ruh köçü təşkil edir. Ələvi qadın yuxusunda görür ki, qayınatası onun bətnindən dünyaya gəlmək istədiyini deyir. Artıq dörd uşaqları olduğu üçün yoldaşı “atam başqa yerdən dünyaya gəlsin” deyib, uşağı aldırır. Səhər sübhədən qonşusu gəlib gəlinə yuxusunu danışır. Yuxuda onun qayınatasının al qan içində şəhid olduğunu deyir. Burdan da görünür ki, ələvilərdə ruh köçü, qəlib dəyişdirmə sadəcə inanc deyil, onların gündəlik həyatlarının hər sahəsinə təsir etmiş bir gerçəklikdir. Onlar böyük ruhsal şəxsiyyətlərin dünyaya xidmət etmək üçün təkrar-təkrar gəldiyinə inanırlar. Onlara görə, dünya ilə ruhsal həyat ruh köçü vasitəsilə bütövləşir. Ələvi-bektaşə ərənlərinin insanları günahlardan təmizləmək üçün dünyaya öz istəkləri ilə gəlib xidmət etmələri şamanların qamlıq edərək insanları bəd ruhlardan arındırmasına bənzədir. Ruh köçü (bədən və qəlib dəyişdirmə adı altında) inancı eyni zamanda ruhsal şəkildə mükafat və cəza mexanizmi funksiyasını daşıyır [17].

Ruh köçü inancı Anadolu inancları içində qəlib dəyişdirmə kimi yaşayır. Tənəsüh insan öldükədən sonra ruhun başqa bir bədəndə yenidən dünyaya gəlməsidir. Ruh köçünə inananların birinci qrupuna görə ruhlar bədənələrini tərk etdikədən sonra fərqli bədənələrə keçirlər. Bu bədənələr insan, heyvan və ya bitki ola bilər. Dəyişdirilən qəliblər, yəni bədənələr cəza və ya mükafat kimi verilir. Qərb inancına görə, transmiqrasiya bir insan insana uyğun həyat tərzi keçirməzsə, bir daha dünyaya gəldiyində heyvan olaraq gəlməklə cəzalandırılır. Tənəsüh inancında ruhlar daima olaraq, təkrar bədənənir. Tənəsüh inancına görə, bir insan cəzalılı isə heyvan bədənində dünyaya gəlir. Reenkarnasiya inancında isə geriyə bədənənmə yoxdur. Tənəsühlə reenkarnasiyanın arasındakı fərq bundan ibarətdir.

Bektaşilər ikinci dəfə dünyaya gəlişində bədxah adamların dovşan və ya ilan şəklinə görünə biləcəklərinə inanırdılar. Hətta onlara görə dovşanı Müaviyə doğmuşdur. Buna görə Anadolu ələviləri dovşan əti yemirlər. Dışı dovşan mensturasiya olduğuna görə əti haram sayılır. Bir rəvayətə görə, Hz.Hüseynin qatilinin ruhunun bir dovşana keçdiyinə inanan ələvi-bektaşilər dovşan ovlamır, yemir və hətta toxunmurlar. Bu, daha çox buddizmdəki ruh köçüdür. Bu düşüncənin təsəvvüf ədəbiyyatındakı dövrlərlə əlaqəsi yoxdur [15, 486].

Yekun. Məqələdə şamanlıq, sufilik, buddizm, xristianlıq, yahudilik, bektaşilik, ələvilik, lamaizm, uyğur buddizmi, jainizm və İslam dinində ruh köçü inancına münasibət müqayisəli şəkildə göstərilmiş, ruh köçü ilə bağlı müxtəlif terminlərə aydınlıq gətirilmişdir. Nəticə etibarilə onu deyə bilərik ki, İslam, xristianlıq, musəvilik kimi əsaslı dinlər ruh köçü inancını rədd edirlər. Bu inanc hər xalqın inanc sistemində, hər din və təriqətdə müxtəlif formada, özünəməxsus şəkildə mənalandırılır.

Məqələdə Azərbaycan, yakut və digər türk xalqlarının folklor örnəkləri əsasında ruh köçünün folklor mətnlərindəki inikası təhlil edilmiş, möcüzəli doğuluş motivinin ruh köçü inancı əsasında araşdırılmalı olduğu qənaətinə gəlinmişdir. Deyilənlərdən belə nəticəyə gəlmək olur ki, ruh köçü ilə bağlı inanclar təkcə monqol xalqlarının deyil, Azərbaycan folkloru daxil olmaqla digər türk xalqlarının folklorunda da geniş yayılmışdır. Azərbaycan və digər türk xalqlarının folkloru bu örnəklərlə zəngindir.

ƏDƏBİYYAT

1. Eliade M. Şamanizm. İlk esrime teknikləri. Çev. İsmet Birkan. İmge kitabevi, 1999.
2. Roux J.P. Eskiçağ və ortaçağ Altay türklərində ölüm. İstanbul: Kabalçı Yayınevi, 1999.
3. Türk şaman mətnləri. Efsaneler ve memoratlar. Ankara, 2005.
4. Героический эпос о Гесере. Иркутск: Гос.Универс, 1969.
5. Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Изб.статьи. М.: Наука, 1976.
6. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. I c. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.
7. Казахский фольклор в собрании Г.Н.Потанина. Алма-ата: АН Казах. СССР, 1972.
8. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. II c. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.
9. Güney Azərbaycan folkloru. IV kitab. Bakı, 2016.
10. Якутские сказки. /Сост. Д.К.Сивцев. Суорун Омоллоов, П.Е.Ефремов. Якутск: Кн.Издательства, 1990.
11. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. V c. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.
12. Анисимов А.Ф. Представления эвенков о душе и проблема происхождения анимизма. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.- Л.: АН ССР, 1958.
13. Волдина Т.В. Представления о перевоплощении душ в традиционной культуре Казымских хантов. Э.О, 2010, №3.
14. Özcan Güngör, Erdal Aksoy. Sosyolojik açıdan alevi-bektaşilerde tenasüh inancı. Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma dergisi. 2012, 62.
15. Ögəl.B.Türk mifologiyası. I c, Bakı: MBM, 2006.
16. Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л.: Наука, 1975.
17. Caner Işık. Halk inançlarında kalıp değiştirme, ruh göçü. Acta Turcica. Çevrimçi tematik türkoloji dergisi. yıl iv, say 2-1, Temmuz 2012.

ТРАНСМИГРАЦИЯ ДУШИ В ВЕРОВАНИЯХ

У.Г.АЛЕКПЕРОВА

РЕЗЮМЕ

Взаимосвязь проблемы души и тела всегда была центром некоторых дискуссий в истории философии. Начиная с Эфлатуна до настоящего времени. Большинство мыслителей пытались объяснить связь и взаимодействие между душой и телом. Проблема бессмертия означает, что душа человека существует таким образом или продолжает свое существование после смерти. У каждой философской идеи или религии свое понимание, менталитет бессмертия различен.

В исторических источниках алеви есть вера реинкарнации, которая является возрождением душ после смерти в новых телах. Научные исследования и мысли некоторых современных авторов алеви как теоретическое выражение религиозного опыта. Несмотря на то, что эта вера имеет восточное происхождение (индуизм) и божественные религии отвергают эту веру. В традиции алеви есть школа исламской мистики, но в алевизме-бекташизме это не единственное измерение.

Ключевые слова: бессмертие, трансмиграция души, алевизм-бекташизм

TRANSMIQRATION OF THE SOUL IN BELIEF

U.G.ALAKBAROVA

SUMMARY

The relation of soul and body problem has always been the focus point of some discussions in the history of the philosophy. Beginning from the Eflatun till present time. Most of the thinkers have tried to explain the relation and interaction between the soul and the body. The problem of immortality means that the soul of a person exists in a way or continues its existence after the death. Every philosophical idea or a religion has a different understanding, the immortality mentality varies.

There is reincarnation belief which is rebirth of souls after death in new bodies in the historic Alewi sources. Scientific studies and some of today's Alewi authors' thought as a theretical expression of religious experience. Despite this belief is from eastern origin (Hinduism) and the divine religions refuse this faith. There is in Alewi tradition which is one of Islamic mysticism school, but it is not single dimension in Alewism-Bektashism.

Keywords: immortality, transmiqration of the soul, alewism-bektashism.

UOT 82

QAZI BÜRHANƏDDİN YARADICILIĞININ TƏSƏVVÜFİ İDEYA QAYNAQLARI VƏ İMADƏDDİN NƏSİMİ YARADICILIĞINA TƏSİRİ

S.E.ƏLİYEVƏ

AMEA Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutu
selteneta@gmail.com

Qazi Bürhanəddin yaradıcılığı özündən sonra bir çox şairlərin, o cümlədən də Nəsimi yaradıcılığına güclü təsir göstərmişdir. Məqalədə Qazi Bürhanəddin və İmadəddin Nəsimi yaradıcılığını əlaqələndirən xüsusiyyətlər araşdırmaya cəlb olunmuşdur. İlk növbədə, bu təsirin səbəbləri araşdırmaya cəlb edilir. Məlum olur ki, bu şairlərin eyni əsrlərdə, eyni ərazidə və eyni mühitdə yaşaması onlar arasında bağların, bənzərliklərin meydana çıxmasına səbəb olmuşdur. Sonra Qazi və Nəsimi yaradıcılığını bağlayan vasitələrdən daha çox mövzu və ideya qaynaqları üzərində dayanılır. Tədqiqat nəticəsində aydınlaşır ki, hər iki şairin mövzu və ideya qaynaqları, əsasən, eynidir. Belə ki, onların yaşadığı Anadolu ərazisi XIV əsrdə bir təsəvvüf ocağı kimi özünü göstərirdi. Hər iki şairin yaradıcılığında ilkin olaraq təsəvvüfi ideyaların əksi bunu sübut edir. Və Qazinin də bu baxımdan təsiri sözsüzdür. Məqalədə eyni zamanda sənətkarların yaradıcılığı arasında müqayisələr aparılır, beytlərdən nümunələr gətirilərək oxşarlıqlar və Qazinin Nəsimiyə təsiri aşkara çıxarılır.

Açar sözlər: Qazi Bürhanəddin, Nəsimi, Divan ədəbiyyatı, təsəvvüf, eşq fəlsəfəsi, vəhdəti vəücud, qaynaq

Kökləri şifahi xalq ədəbiyyatı, yazılı türk ədəbiyyatı və eləcə də dini-təsəvvüfi ideyalara söykənən və onların üzərində boy atıb ucalan Q. Bürhanəddin yaradıcılığı zamanında və eləcə də özündən sonra bir çox şairlərin yaradıcılığına təkan vermiş, onlarla gözəl əsərlərin yaranmasında mühüm rol oynamışdır. Ana dilində yazıb yaratmağa böyük üstünlük verən XIII-XIV əsr şairləri üçün Qazi yaradıcılığı açılan yeni bir çıxış, yeni bir yol idi. Və heç də təsadüfi deyil ki, türk ədəbiyyatında Baqi, fəlsəfi şeirin banisi İ. Nəsimi, daha sonra Ə. Hidayət, M. Füzuli, M. P. Vaqif və başqa bu kimi şairləri öz sehri ilə ovsunlayan Qazi şeirinin şüası onların yaradıcılığına müxtəlif şəkildə: həm forma əlamətləri, həm mövzu və ideyası ilə, həm də dil və üslubu, sənətkarlıq xüsusiyyətləri ilə sirayət etmişdir.

Ədəbiyyatşünas alimlərdən Ə.Səfərli (16, 321), İ.Hikmət (7, 152), RAZadə (15, 401), M.Quluzadə (10, 27), B.Həsənli (6), A.Paşalı (6, 198-199) və b. Qazinin bu şairlərin yaradıcılığına təsirini birmənalı olaraq qeyd etmiş, öz fikir və mülahizələrini söyləmişlər. Bununla belə ədəbiyyatşünaslıqda mövzu müstəqil

olaraq araşdırılmamışdır.

Qazi Bürhanəddin yaradıcılığının izlərinə ilk növbədə könül oxşayan, dərin mənəli, gözəl əsərləri ilə bu gün də yaşayan fəlsəfi şeirin banisi İ.Nəsimi yaradıcılığında daha çox rast gəlirik. “Qazi Bürhanəddin və tuyuqları”ndan bəhs edərkən Qazinin Nəsimiyə təsirinə toxunan tədqiqatçı alim B.Həsənlinin fikirləri maraqlıdır. Nəsiminin “Məndə sığar iki cahan” ifadəsinə toxunan müəllif göstərir ki, “Klassik ədəbiyyatımızda “iki cahan” ifadəsi İ.Nəsimiyə qədər də geniş işlədilmişdir. Xüsusən, Qazi Bürhanəddin öz tuyuqlarında lirik qəhrəmanın mənəvi mövqeyini, daxili aləmini təsvir edərkən “iki cahan” ifadəsinə müraciət etmişdir” (6,3). Nəsimi və Qazi əlaqəsi ilə əlaqədar f.e.d., professor Sevil Mehdiyevanın dilçilik yönündə apardığı “Azərbaycan ədəbi dili tarixində üslubi varislik (sələflər və xələflər: Qazi və Nəsimi)” adlı bir araşdırması da şairlərin dil baxımından ortaq yönlərinin meydana çıxmasında mühüm rol oynayır. Qeyd edək ki, məqalədə həm Q.Bürhanəddin, həm də İ.Nəsimi yaradıcılığında eyni rədifli “Gerçəkmi” qəzəli müqayisəli şəkildə araşdırmaya cəlb edilmişdir. Müəllif bu qəzəlləri müqayisə edərkən öz qənaətini “Nəsimi sanki bu qəzəllə tanış imiş və sələfinin ritorik sualını təsdiqləyir” (12, 211) formasında ifadə edir. Professor S.Mehdiyevanın da qeyd etdiyi kimi bu qəzəl sanki Qazi Bürhanəddinin bədii sual əsasında qurulan qəzəlinə bir cavabdır, onu təsdiq edir. Hər iki qəzəl, demək olar ki, daha çox xalq dilindən istifadə baxımından araşdırılır, şeirin dil üslub xüsusiyyətlərinə nəzər yetirilir. Eyni zamanda az da olsa, ümumilikdə Qazi dilində işlədilən ifadələrə, təşbehlərə nəzər salınır, onların Nəsimi dilində necə işlədilməsinə diqqət edilir. Bir çox ifadələrin, daha konkret desək, “ayağın tozu”, saçın qaranqusu” kimi ifadələrin məhz ilk dəfə Qazidə işlənməsi, sonra Nəsimi qəzəllərində istifadə olunması araşdırma nəticəsində aşkara çıxarılır.

Lakin müqayisələr etdikcə, daha dərin qatlara endikcə bizə aydın oldu ki, bu iki şairin yaradıcılıqları arasındakı bağlar yuxarıda göstərilənlərlə bitmir. Və bu bizim yəqin etdiyimizdən də çoxdur. Məhz bu səbəbdən də bu sahədə araşdırmamızı geniş şəkildə davam etdirdik. Bəs buna səbəb nə idi? Nə üçün Qazi yaradıcılığı ilə Nəsimi yaradıcılığı arasında bu qədər oxşarlıqlar var? İlk öncə Nəsimi və Qazini birləşdirən səbəblərdən biri kimi müəyyən bir vaxtda onların eyni ərazidə yaşamasını göstərmək olar. Bildiyimiz kimi F.Nəiminin edamından sonra onun ardıcılları, o cümlədən də Nəsimi təqiblərdən qurtarmaq üçün Azərbaycanı tərk etmiş və bir müddət Türkiyə - Anadolu ərazisində yaşamışdır. Şübhəsiz ki, Anadolu mühiti ilə sıx bağlanan Nəsimi yaradıcılığı nüfuz qazandığı kimi, Anadolu mühiti, mədəniyyəti də şairin yaradıcılığına öz təsirini göstərmişdir. Qazi Bürhanəddin yaradıcılığı da bu mədəniyyətin - burada yaranan anadilli Azərbaycan ədəbiyyatının bir parçası idi. Və bu baxımdan da Nəsimi yaradıcılığına təsirsiz ötürülməmişdir. Digər bir səbəb isə onların eyni əsrdə yaşaması, eləcə də XIV əsrdə artıq Anadolu da yaranıb formalaşan sufi mühitinin də təsirləri az deyildi. Bütün bu səbəblər isə nəticədə iki şair arasında bir sıra oxşarlıqların, bənzərliklərin yaranmasına səbəb olmuşdur.

Bildiyimiz kimi, türk şeiri olan tuyuğu ilk dəfə Divan ədəbiyyatına məhz Q.

Bürhanəddin gətirmişdir. Və bu sonrakılar üçün bir başlanğıc idi. Necə ki Xətayi heca vəznini yazılı ədəbiyyata gətirdi və sonralar bu ənənə davam etdirildi. Qazi Bürhanəddin yaradıcılığında isə tuyuqlar ilkin formasında özünü göstərir. İ Nəsimi isə Qazidən sonra tuyuq janrından istifadə edərək onu öz istedad və məharəti ilə daha da təkmilləşdirmiş və daha mükəmməl formada təqdim etmişdir.

Ənənələrin əxz olunmasından bəhs edərkən mövzu və ideya bağlılığını da diqqətdən qaçıрмаq olmaz və bu hətta ön planda dayanır. Bu baxımdan Qazi və Nəsimi yaradıcılığında da ortaq nöqtələr və daha doğrusu, ortaq mövzu və eləcə də mövzu və ideya qaynaqları diqqəti cəlb edir və bənzərliyin yaranmasında mühüm rol oynayır. Xüsusilə, bu yöndə “Quran” motivlərindən eyni şəkildə istifadə, təsəvvüfi ideyaların eyni məqsədlə təbliği və şeirlərində əks olunması daha çox nəzərə çarpır.

Qazi qəzəllərində bir çox dini, əfsanəvi və mifoloji adlara geniş şəkildə müraciət olunmuşdur. Hz. Adəm, Hz. İbrahim, Hz. Yusif, Hz. Məhəmməd, Hz. Musa peyğəmbərlə bağlı hadisələr daha çox mövzu obyektinə çevrilmiş, simvollaşdırılmış obraz kimi verilmişdir. Şairin qəzəllərində tez-tez rast gəldiyimiz, rəğbətə adının çəkilməsinə şahid olduğumuz şəxsiyyətlərdən biri də Həllac Hüseyn ibn Mənsurdur. Hələ Nəsimidən əvvəl Qazi qəzəllərində Həllac Mənsura böyük hörmət və məhəbbətlə qarşılaşırıq. Sonrakı məqamda artıq Nəsimi qəzəllərində bir poetik obraz kimi çıxış etdiyinin şahidi oluruq. Beləliklə, həm Nəsimi, həm də Qazi qəzəllərində Həllac Mənsurun adına dönə-dönə rast gəlməyimiz və bu şəxsiyyətə eyni münasibət Qazi və Nəsimi sənətini yaxınlaşdıran cəhətlərdən, ortaq nöqtələrdəndir. Bəs Həllac Mənsur kim idi və XIII-XIV əsr şairlərinin ona rəğbətini səbəbləri nədə idi?

Ümumiyyətlə, “Həllac Mənsur bütün Yaxın Şərq ədəbiyyatında əsrlər boyu mərdlik, rəşadət, qorxmazlıq və fədakarlıq timsalı kimi məşhur olmuş, şairlərin və aşuqların dərin məhəbbətini qazanmışdır. Nəsimi də gənc yaşlarından bu şairi ürəkdən sevmiş, onu əfsanəvi bir qəhrəman, həqiqət əşiqi, mərd və cəsur bir insan kimi öz şeirlərində böyük ehtiramla tərənnüm etmişdir” (11, 18). M.Quluzadənin Nəsimi yaradıcılığında bəhs edərək dedi ki, bu fikirlər, yuxarıda da bildirdiyimiz kimi, eynilə ilk əvvəl Qazi yaradıcılığında özünə yer etmişdir. Nəsiminin fikirlərinə görə o şəxs Mənsurdur ki, o ilahi eşqi yolunda Həllac Mənsur kimi canını fəda etmiş və dar ağacından asılmışdır. Aşağıdakı beytlərdə Həllac Mənsura Nəsiminin qibtə etdiyi qabarıq şəkildə özünü büruzə verir, eyni zamanda da Həllacın məhz “ənəlhəq” kəlməsinə görə edam olunduğuna işarə edilir:

Gər ənəlhəq söyləsəm, dara asılısam nə qəm,

Bunca Mənsurun asılmış başı bər-dar üstə gör (8, 291).

Qazi qəzəllərində də eyni fikrin ifadəsi diqqəti bu şairlərin ortaq yönlərindən biri kimi bu məsələyə yönəldir.

Tolaşdım zülfünə dün gecə dedüm,

Necə Mənsura sən bərdar olasan (4, 76).

Beləliklə də, həm Qazi, həm də Nəsimi yaradıcılığında təsəvvüfi ideyaların qarçısı olan Həllac Mənsura biganə yanaşılmadığının, ona dərin hörmət və rəğ-

bətin əks olunduğunun şahidi oluruq.

Təsəvvüfi simvol və rəmzlər klassik şairlərin yaradıcılığında mühüm mövqeyə malikdir. XIV əsr şairləri olan Qazi və Nəsimi yaradıcılığında rast gəldiyimiz bu rəmzlərin çoxluğu bu dövr üçün təbii bir hal idi. Bu isə bir çox klassik şairlər kimi Qazi və Nəsimi qəzəlləri arasında ortaq bir mənbənin yaranmasını şərtləndirirdi. Lakin bu simvollardan eyni məqsədlə istifadə onların yaradıcılıq yollarını birləşdirən vasitə kimi diqqəti cəlb edirdi. Çünki Qazi qəzəllərində işlədilən bir çox təsəvvüfi simvolların Nəsimi yaradıcılığında da mükəmməl şəkildə və eyni üslubi məqsədlə nəzmə çəkildiyinin şahidi oluruq. Bu mövqedən yanaşdıqda zülf, küfr və iman, eşq dənizi, qabi-qövseyin və s. çox müraciət edilən simvollar kimi diqqəti cəlb edir.

Məlumdur ki, Yaradan klassik şairlərin yaradıcılığında bir sıra adlarla yad edilmişdir. “Allahı onun adı və atributları vasitəsilə dərk etmək mümkündür. Əsl “Quran”a bağlı olan və Allahın camal sifətlərini bildiren adların metaforik ifadə olunması orta əsrlərin poetik üslubunda mühüm yer tutur” (1,187). Qazi və Nəsimi qəzəlləri də fərqlənmir. Bu baxımdan Yaradanın bu şairlərin yaradıcılığında bir sıra adlarla yanaşı “nəqqaş” adlandırılması ilə də qarşılaşırıq.

“Nəqş” və “nəqqaş” klassik ədəbiyyatda rəmzi anlam daşıyır. Belə ki, nəqş dedikdə “əzəldən əbədə kimi zaman çərçivəsində yaranan, xəlv olunan bütün varlıq aləmi” nəzərdə tutulur. (5, 140) “Xaliq isə nəqqaş və müsəvvir kimi təsəvvür edilir”(5, 140). Və metaforik obraz kimi diqqəti cəlb edir. Yəni bütün kainatın yaradıcısı, aləmləri yoxdan var edən Allah nəqqaş adlandırılır və beləliklə də, ədəbiyyatda “nəqqaş” və “nəqş” dedikdə Yaradan və yaradılan nəzərdə tutulur. Allahın nəqqaş kimi anılmasına da ilk əvvəl Qazi, daha sonrakı mərhələdə Nəsimi qəzəlləri diqqəti cəlb edir. Aləmləri yaradan, yoxdan var edən Allah ən gözəl nəqqaş kimi qeyd edilmişdir.

Nəsimi:

Ey camalın ərşi rəhman qabi-qövseyin qaşınız,
Nəqşi ma əhva yazıbdır hüsnünə nəqqaşımız (8, 69).
Nəqqaşı nəqş içində hüsnündə gördü zahir,
Güzgüsünün üzündən hər kəs gedirdi pası (8, 83).

Bu bir sirdir ki, Yaradan yaratdığıнын - insanın üzündə adını həkk etmiş, daha doğrusu, gizləmişdir. “Güzgü” insanın qəlbi mənasındadır. Bunu isə hər kəs bilə bilməz. Beləliklə də, belə gözəllikləri Yaradanın məcazi anlamda görünməməsi, yalnız yaratdıqlarında əks olunması fikrinə toxunulur. Dolayı yolla Allahın hər yerdə təcəllisi fikri irəli sürülür. Digər beyt isə sanki birinci beytdə olan fikirləri davam etdirir.

Surətin nəqşində hər kim görmədi nəqqaşını,
Vahibi-surət anun gözsüz yaratmış başını (4, 45).

Və əgər aləmləri yaradanı onun yaratdığıında məcazi anlamda kimsə görə, əlbəttə ki, bəsirət gözü ilə duya bilmədisə, o, həqiqətən, kordur, yəni bəsirət gözü açılmamışdır. Və demək ki, Yaradan onun bəsirət gözünün açılmasını istəməmişdir. Qazi “Divan”ında isə həmin fikrin tamamilə əks mənada ifadə olun-

duğunun şahidi oluruq. Lakin məqsəd və məram eynidir. Belə ki, Qazi qəzəlində deyilir ki, mən bu surəti görəndən, yəni bəsirət gözüm açıldan ondan başqa bir şey görmərəm, mənim günüm bu surətin yaradıcısı bir olan Allaha ibadətdə keçir.

Qazi:

Qulluğu nəqş eyləmişəm dildə hüsnün görəli,
Necə kim ömrüm var isə surətin nəqqaşına (4), 56).

Və bütün bunları kimsə görsə mümkün deyil ki, Allaha canını fəda verməsin.

Kim bir göz ilə nəqşi-cəmalünə baxarsa,
Yüz göz ilə canın verə nəqqaşa gərəkdir (4, 300).

Eləcə də şairin digər beytlərində də eyni fikir təkrar edilmişdir.

Necə qul olmayam ki sana nəqqaşi-əzəl,
Güldə şol ənbər ilə bir xəti reyhan yazmış (4, 338).

Klassik ədəbiyyatın əsasında duran və qəzəllərin mövzuca, demək olar ki, ana xəttini təşkil edən eşq fəlsəfəsi Qazi qəzəllərində özünəməxsus xüsusiyyətləri ilə diqqəti cəlb edir. “Eşq sənətkarın poetik dünyası üçün bir ilham mənbəyi, mövzu, məzmun, ideya və sənətkarlığa əhəmiyyətli dərəcədə təsir göstərən bir təlatüm qaynağıdır”(2, 118). Təsadüfi deyildir ki, Qazi və Nəsiminin “Eşq” rədifli qəzəllərində də eşqin ucalığı, insanı mənəvi kamilliyə yüksəltməsi kimi fikirlər dönə-dönə vurğulanmışdır. Hər şeydən əvvəl deyə bilərik ki, orta əsr poeziyasında eşq dedikdə daha çox və ilk anlamda ilahi eşq nəzərdə tutulur. Elə Qazi və Nəsimi qəzəllərini mövzu baxımından yaxınlaşdıran cəhətlərdən biri də ilahi eşqin tərənnümüdür ki, bu şairlərin yaradıcılığında ilahi mahiyyət daşıyan eşqin tərənnümünə geniş yer verilmişdir. Təsəvvüfi ədəbiyyatda eşq Allaha gedən yoldur. Bu yolun yolçusunun sonu Tanrıya qovuşmaqdır. İnsanın öz əslinə qayıtmaq istəyidir. Bu isə ilahi eşqdır. Eşqin yolları sirli bir aləm kimi sehrlı və cəlbədidir. Eşqi yolunda canını fəda edən isə əsl aşıqdır. Yarına qovuşmağa layiqdir.

Qazi:

Könül eşqin ilə can əzəldən,
Xəmür etmişdürü eşqi əzəldən (4, 133).

Nəsimi:

Könlümə eşqünü cün əzəldən qismət qıldı həq,
Ta əbəd eşqindən özgə nəsnə, zinhar isdəməz (8, 64).

Təsəvvüfi ədəbiyyatda Allah bir nur, insan isə onun bir zərrəsi kim rəmzləşdirilir. O, Allahdan – öz əslindən ayrılıb yer üzünə gəlir. Elə o gündən də ayrıldığı yerə, məkana qayıtmaq istəyir. Geri dönüş üçün isə müəyyən şərtlər vardır ki, onlara da hər kəs əməl edə bilmir. Bu yolda insan mübarizə aparır. Bu mübarizənin dərəcəsi isə artıq onun eşqinin səviyyəsini müəyyən edir, onun göstəricisinə çevrilir. İnsan bu yolda nə qədər çox əzab çəkərsə, nə qədər çox bəla görərsə, əslinə o qədər tez qovuşar. Və belə nəticəyə gəlirik ki, insan nə qədər bəlalara düşər olarsa, Allaha bir o qədər də yaxın olar. Beləliklə, bu eşq insanı Allaha qovuşduran bir yol kimi rəmzi mənə daşıyır. Eyni zamanda hər şeyin kökündə eşqin dayandığına işarə olunur. Yuxarıdakı beytlərdə də məhz bu

məsələyə eşqin hələ dünyaya gəlməmişdən öncə insanın mayasına Allah tərəfindən qatılmasına və hər şeyin ibtidasında eşqin dayandığına işarə vardır.

Qazi qəzəllərində eşqin sonu Allaha qovuşmaqdır. Yəni vəhdəti-vücut fəlsəfəsidir. Aşiq bu eşqdən usanmazsa, bu eşqin sonunda o, məşuquna qovuşar. Lakin bu yolda iztirablar, əziyyətlər çəkmək şərtidir. İztirab, əziyyət dedikdə isə burada bu dünyadan, dünya ləzzətlərindən imtina, bu dünyadan tamamilə təcrid olunma - bir sözlə, nəfsin buxovlarından yaxa qurtarmalı olduğu nəzərdə tutulur. Aşağıdakı beytlərdə də bu fikir vurğulanır. Haqq aşıqının canından keçməsi isə onun ruhən məstliyidir.

Qazi:

Yar oldur ki yar yoluna verə canını,
Bu sözə rast demyə nə sinə deyələr (4, 267).

Nəsimi:

Aşiq bəla yolunda gərək kim həmail ola,
Məşuqədən ana nə gəliyə qəbul ola (8, 16).
Gər xəlil olmaq dilərsən yar ilə gerçəkliyin,
Dilbərin yolunda əvvəl şərt budur ki, yanasan (8,165).

Yalnız bundan sonra yarına qovuşmaq olar.

Həm də aşiq öz sevgisinin qarşılığını ummamalı, bu eşqin qarşılığını gözləməməlidir. Çünki bu eşqin son yolçuluğu, elə ən böyük mükafat, əslinə qovuşma, vəhdəti-vücutdur. Yox, əgər kimsə bu yolda umacağı varsa, onda həm Qazi, həm də Nəsimiyə görə onun əməlləri faydasız və boşdur.

Aşiqin həzzi gərək tabe ola məşuquna,
Nəfsi için bəhrə diləyən kişi bibəhrədir. (4, 201).

Nəsimi:

Can ilə həm cahanı tərh etməyən bu yolda,
Dünyəvi axirətdə bielmi biəməldir (8, 220).

Bu yolda insanın birinci keçəcəyi isə onun canıdır.

Qazi:

Nigar yoluna can tərək qılmaq ərlkdir,
Can oynamax tonı bənim boynuma tərlikdir (4 377).

Nəsimi:

Canını tərək eylə kim bu yolda canan bulasan,
Kim ki can versə bu yolda bu ol cananəyi (8, 91).

Yalnız bundan sonra, yəni bu dünyanı ruhən tərək edərsə, dünya nemtlərini, bu dünyanın cahı-cəlalını görməzsə və yalnız Məşuqunu düşünərsə, o zaman Aşiq Məşuquna qovuşmuş olur ki, bu da, qeyd etdiyimiz kimi, ən son mərhələ -insanın ariflik məqamıdır. Və bu zaman

Bən sana iricəgəz qayıb oluram bəndən,
Qayıb olmazsam hazır dəgiləm axır (4, 144).

– deyir Qazi Bürhanəddin.

Beləliklə də, Haqq aşıqının Tanrıya qovuşması artıq son mərhələdir. “Tanrı aşıqı kamal mərhələsinə yüksəldikdə onun üçün mən və sən qalmır, vüsəl da,

hicran da bir olur” (13, 58). Bu isə ruhun ölməzliyi, başqa sözlə desək, vəhdət anlayışdır ki, bu mövzu da Qazi və Nəsimi qəzəllərinin əsas mövzularındandır.

Beləliklə də, təsəvvüfdə ikilik, aşiq və məşuqun eyniliyi, vəhdəti-vücut Qazi və Nəsimi qəzəllərinin ortaq mövzularındandır.

Qazi:

Bəndəsin sən bəndəyim bən tauna,
Bəndəyim bən necə ki sən bəndəsin (4, 100).

Nəsimi:

Səndən bəni kimdir ayıran, sən,
Zahirdə və batinimdə sənsin.
Həq vahidü la şərüki ləhdür,
Sənlük aradan götür ki mənşən (8, 164).

Göstərilir ki, əslində aşiq də, məşuq da eynidir. İnsan fənaya uğrayanda bu aydınlaşır. Məlum olur ki, onlar eyni varlıqlardır. Yəni “əgər bəşəri həvəslər tamamilə atılırsa, insan öz varlığında Haqq nurundan başqa hər şeyi unudursa, yalnız pak əxlaqi-mənəvi dəyərləri qəbul edib nəfsi həyatla və natamam əxlaqi-mənəvi düşüncə ilə əlaqəni kəsirsə, fənaya uğrayır” (3, 31).

Qazi:

Məşuq ilə aşiq bir olur eşq odı ilə,
Mədih dəxi bəs həm yenə məmduh dəgilmi (4, 529)

Nəsimi:

Məşuq ilə aşiq oldu vahid,
Qəfvəl qələm oldu qissə kutab (8, 302).

“Təsəvvüfçülərə görə bütün masiva haqq zatının təcəllisi olduğundan varlıqda hansı səmtə baxsanız, Allahı görərsiniz, kainatdakı hər bir cisim və mövcudluqda Haqqın nişanəsi və zühuru vardır” (3, 29). Aşağıdakı beytlərdə məhz bu fikrin ifadəsinin şahidi oluruq.

Qazi:

Xancarı baxarsam sənəmə səni görürəm,
Billah, di axı bu düşə təbir nədir (4, 351).

Nəsimi:

Hər nəyə kim baxırsən onda sən Allahı gör,
Qəncərü kim əzm qılsan sümme vəchullahı gör (9, 140)

Belə şəxslər üçün isə artıq bu dünya puçdur, fanidir. Qəlbində ilahi sevgi olan insan gərək bu dünyanın nazi-nemətlərinə aldanmasın. Bütün bunların ötəri, müvəqqəti olduğunu bilsin. Elə mömünlərə görə də bu dünya fanidir. Çünki bu dünyada heç kim sona qədər yaşamır. Bu dünyada olan nə varsa, aldadıcıdır. Nəfsin insan üçün qurduğu bir tordur. Bu səbəbdən də Qazi qəzəllərində dünyanın faniliyi ilə bağlı rast gəldiyimiz fikirlər Nəsimi yaradıcılığında da açıq şəkildə verilmişdir. Yəni hər iki şair dünyanın fanniliyi, müvəqqətiliyi fikrindədir.

Qazi:

Dünya çü qəlpdürü ana uymasa yürək,
Kim nəfsinə uyar isə nəqdi züyüfadur (4, 288) .

Nəsimi:

Dünya duracaq yer deyil ey can səfər eylə,
Aldanma anun alına, andan həzər eylə (8, 42).

Burada qeyd etmək istərdik ki, Qazi də, Nəsimi də təkcə dünyanın familiyi fikri söyləməklə qalmır, öz nəzəriyyələrini sübutlarla, təcrübələrlə verməyə çalışırlar ki, bu da bənzər beytlərin meydana gəlməsinə səbəb olur. Beytlərə diqqət edək:

Qazi:

Bu dəmün xaqanı sənsin iç ayax,
Qanı qeysər, qanı Kəsravü Qubad (4, 380).

Nəsimi:

Mülk ilə mal, ey məlik, kimsəyə qalmadı (8, 47).

Məlumdur ki, Süleyman peyğəmbər dövlətli imiş. Onun var-dövləti də dillərdə dastan idi. Lakin nəticədə o da bu dünyadan heç nə aparmadan köçdü. Beləliklə də, əsrlərdən bəri gəldikcə ən qüdrətli şahların belə bu dünyadan heç nə apara bilmədən bu dünyanı tərk etmələri fikri vurğulanmışdır.

Qazi və Nəsimi yaradıcılığının bu cür müqayisəli şəkildə araşdırılmasının nəticəsində deyə bilərik ki, onların mövzu qaynaqları eyni olduğu üçün yaradıcılıqlarında da müəyyən bənzərliklər meydana çıxmışdır. Lakin Nəsiminin ideyaca Qazi yaradıcılığından faydalandığı, bəhrələndiyi də şübhəsizdir ki, bunu da verdiyimiz nümunələr bir daha ortaya qoyur.

ƏDƏBİYYAT

1. Allahverdiyeva Z. Klassik Azərbaycan ədəbiyyatına dair tədqiqlər, I kitab, Bakı: Elm və Təhsil, 2017, 390 s.
2. Babayev Y. XIII-XIV əsrlər anadilli lirik şeirimizin inkişaf yolu, Bakı: Elm və Təhsil, 2009, 256 s.
3. Babayev Y. Təriqət ədəbiyyatı: sufizm hürufizm. Bakı: Nurlan, 2007, 128 s.
4. Bürhanəddin Q. Divan (Tərtibçi və ön sözün müəllifi Ə. Səfərli). Bakı: Öndər, 2005, 728 s.
5. Göyüşov N. Təsəvvüf anlayları və dərvişlik rəmzləri (yığcam ensiklopedik açıqlamalar), Bakı: "Tural-Ə" Nəşriyyat Poliqrafiya Mərkəzi, 2001, 241 s.
6. Həsənli B. "Azərbaycan müəllimi", 27 yanvar-2 fevral 2000.
7. Hikmət İsmayıl. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I cild, Bakı: Azərənşr, 1928, 291 s.
8. İmadəddin N Seçilmiş əsərləri. İki cildə. I cild. Bakı: Lider, 2004, 336 s.
9. İmadəddin N. Seçilmiş əsərləri. İki cildə. II cild. Bakı: Lider, 2004, 376 s.
10. Quluzadə M. Füzulinin lirikası. Bakı, 1965, 474 s.
11. Quluzadə M. Böyük ideallar şairi. Bakı: Gənclik, 1973, 109 s.
12. Mehdiyeva S. "Azərbaycan ədəbi dili tarixində üslubi varislik (sələflər və xələflər: Qazi və Nəsimi). AMEA Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunun Nəsimi-600 "Ey Nəsimi, cahanı tutdu sözün..." mövzusunda AMEA-nın müxbir üzvü, Əməkdar elm xadimi, professor R. Azadənin xatirəsinə ithaf olunmuş III beynəlxalq elmi konfransın materialları. Bakı, 2017.
13. Məmmədli N. Füzulinin Leyli və Məcnun əsərində təsəvvüf və onun bədii ifadə sistemi. Bakı: Elm və təhsil, 2011, 184 s.
14. Paşalı A. Əfşəhəddin Hidayət və "Divan"ı (tekstoloji-filoloji tədqiqat və mətn). Bakı: Nurlan, 2011, 440 s.
15. Rüstəmov A. Mənavi dünənimiz bu günün işığında. Bakı: Elm, 2011, 596 s.
16. Səfərli Ə., Yusifli X. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (qədim və orta əsrlər). Bakı: Ozan, 2008, 696 s.

СУФИСТСКИЕ ИДЕЙНЫЕ ИСТОЧНИКИ ТВОРЧЕСТВА ГАЗИ БУРХАНАДДИНА И ИХ ВЛИЯНИЕ НА ТВОРЧЕСТВО ИМАДЕДДИНА НАСИМИ

С.Е.АЛИЕВА

РЕЗЮМЕ

Творчество поэта XIV века Гази Бурханаддина оказало сильное воздействие на творчество многих последующих поэтов и в том числе Насими. В статье к исследованию привлечены особенности, связующие творчество Гази Бурханаддина и Имадеддина Насими. Автор, в первую очередь, исследует причины этого воздействия, сходства. Выявляется, что причиной появления связей, сходств в творчестве этих поэтов стало то, что они оба в одном и том же веке, на одной и той же территории и в одинаковой среде. Затем автор из средств, связующих творчество Гази и Насими, в большей мере останавливается на тематических и идейных источниках и в результате исследования приходит к выводу, что они, в основном, одинаковы у обоих поэтов. Так, территория их проживания Анатолия в XIV веке являлась очагом суфизма. Отражение суфистских идей в творчестве обоих поэтов служит подтверждением тому. И влияние Гази с этой точки зрения безусловно. В статье также проводится сравнительный анализ творчества обоих мастеров слова, выявляются сходства и влияние, Гази на Насими с приведением примеров из бейтов.

Ключевые слова: Гази Бурханаддин, Насими, литература Дивана, суфизм, любовная философия, единство тела, источник.

MYSTIC IDEA SOURCES IN GAZI BURHANADDIN'S CREATIVITY AND INFLUENCE TO CREATIVITY OF IMADADDIN NASIMI

S.E.ALIYEVA

SUMMARY

The creativity of poet Gazi Burhanaddin (XIV century) strongly influenced many poets, including Nasimi. The article deals with the features that link the creativity of Gazi Burhanaddin and Imamaddin Nasimi. First the author involves the causes and effects of similarity to the investigation. It is clearer that the existence of these poets in the same era, territory and environment caused the appearance of ties and similarities between them. Then the author focuses on more sources and ideas than the means associating Gazi and Nasimi's creativity. Thus, Anatolian territory, where they lived, was indicated as a hotbed of mysticism in XIV century. Reflection of mysticism ideas in the creativity of both poets proves it again. From this point of view, Gazi's influence is crucial in this regard. The article also compares the creativity of both artists, as well as similarities and Gazi's influence to Nasimi creativity are also revealed by the examples given from couplets.

Keywords: Gazi Brhanaddin, Nasimi, Divan literature, myticism, love philosophy, unity of existence, source

UOT 82

HAŞIM BƏY SAQİBİN YARADICILIĞINDA ATALAR SÖZLƏRİNİN POETİK İFADƏSİ

N.E.ƏLİYEVƏ

AMEA Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat Muzeyi
nermine.eliyeva76@mail.ru

Şifahi xalq yaradıcılığı hər bir xalqın bədii təfəkkürünün məhsulu olub onun həyatını, dünyagörüşünü, arzularını, əsrlərdən keçib gələn daşlaşmış fikir və düşüncələrini özündə əks etdirir. Məhz bu tip xüsusiyyətlərinə görə yazılı ədəbiyyata da təsirini göstərmiş, bir çox şairlər, hətta Haşım bəy Saqib də yaradıcılığında folklor janrlarına, o cümlədən də atalar sözlərinə tez-tez fikirlərinin daha təsirli ifadəsi üçün müraciət etmişdir. Atalar sözlərindən poetik bir vasitə kimi istifadə edən şair onları ya xalq dilində olduğu kimi vermiş, ya da poetik don geydirərək məzmununu saxlamaqla fərqli şəkildə istifadə etmişdir. Məqalədə Saqib yaradıcılığından gətirilən nümunələrlə xalq dilindən alınmış atalar sözləri müqayisəli şəkildə verilmişdir. Beləliklə də, məlum olur ki, atalar sözləri şairin əsərlərində canlılıq, ifadəlilik yaratmaqda, fikrin təsir gücünü artırmaqda mühüm rol oynamışdır.

Açar sözlər: Haşım bəy Saqib, şifahi xalq ədəbiyyatı, ənənə, xalq yaradıcılığı, atalar sözləri, Divan

Hər bir sənətkarın yaradıcılığının mühüm və əvəzedilməz qaynaqlarından biri də şifahi xalq ədəbiyyatıdır. Elə bir sənətkar tapmaq olmaz ki, yaradıcılığında xalqın bu qiymətli xəzinəsinə müraciət etməsin, ondan bəhrələnməsin. Əsrlər boyu yazılı ədəbi nümunələrin yaranmasında, intişar tapmasında müstəsna əhəmiyyətə malik olan bu qaynaq ən gözəl sənət əsərlərinin yaranmasına səbəb olmuşdur. Bu zaman dahi Nizaminin xalqımızın söz xəzinəsindən bəhrələnərək yaratdığı “Xəmsə”sini xatırlamaq kifayətdir. Klassik irsimizin mühüm simalarından olan Qazi Bürhanəddin, İmadəddin Nəsimi, Şah İsmayıl Xətayi, Məhəmməd Füzuli yaradıcılığında da bu ənənə davam etdirilmiş, folklor nümunələri onların da əsərlərinin əsas qaynağı rolunu oynamışdır. Beləliklə, əsrlər boyu yazılı ədəbiyyatın yaranmasında və inkişafında əvəzsiz məxəz və mənbə olmuş şifahi xalq ədəbiyyatı dövrünün tanınmış şairi Haşım bəy Saqibin də yaradıcılığına, ədəbi irsinə təsirsiz ötürməmişdir. Belə ki, folklor mətnləri şair üçün mühüm bir qaynaq rolunu oynamış, şair bu nümunələrlə öz fikir və düşüncələrini daha ifadəli, daha emosional və daha təsirli ifadə etməyə nail olmuşdur. Bəs bu təsir haradan qaynaqlanırdı? Nəyə görə folklor bütün

zamanlarda ən yaxşı və ən qiymətli qaynaq olmuşdur?

Ümumiyyətlə, şifahi xalq ədəbiyyatı hər bir xalqın milli mənəvi dəyərlərinin, əxlaq kodeksinin, milli hisslərinin, eyni zamanda bədii təfəkkürünün ədəbi təzahürüdür, - desək, yanılmazıq. Bu təzahür xalqın düşüncə tərzini, psixologiyasını, xarakteri haqqında aydın təsəvvür yaradır. “Şifahi xalq ədəbiyyatı kitabələr sinəsinə qazılmamış, müddətlər boyu yazıya hopmamış xalq tarixidir. Məkanı xalq sinəsi, xalq köklü olan bu poetik irsdə xalq öz kimliyini, yaşayış tarixini, iş-gücünü, əməl-istəyini, gün-güzəranını, taleyini əks etdirir” (2, 4).

Məhz bu xüsusiyyətlərinə görə də mənsub olduğu xalqın ictimai fəlsəfi dünyagörüşünü, əks etdirən şifahi xalq ədəbiyyatı yazılı ədəbiyyat üçün də misilsiz qaynaq rolunu oynamışdır.

Yazılı ədəbiyyata təsirinə gəlincə deyə bilərik ki, “dünya ədəbiyyatşünaslarının apardıqları tədqiqatlar nəticəsində məlum olmuşdur ki, folklor həmişə yazılı ədəbiyyat üçün təkan və mənbə rolunu oynamışdır. Xalqa yaxın olan bütün söz sənətkarları, xalqın yaratdığı söz incilərindən həmişə istifadə etmişlər. Ona görə də folkhorsuz yazılı ədəbiyyatı təsəvvür etmək qeyri-mümkündür” (5, 5-6).

Burada bir məsələni də xüsusilə qeyd etmək istərdik ki, folklorun hər hansı bir sənətkarın yaradıcılığına təsiri həmin sənətkarın milli kökünə nə dərəcədə bağlı olması ilə də əlaqədardır. Çünki “folklor bütün əsrlər boyu xalqın mənəvi varlığını, həyata, dünyaya, gözəlliyə nikbin münasibətini, gələcəyə inamını qorumuş və yaşatmışdır. Folklorun gələn işıq yazılı ədəbiyyatı da xarici təsirlərdən, mənəvi işğaldan qorumuş, onun özünəməxsusluğunun qorantı olmuş, milli, xalq xüsusiyyətlərinin formalaşmasında böyük rol oynamışdır” (7, 18). Elə bu cəhətlərinə görə də folklor daha çox milli köklərinə, mənəvi dəyərlərə bağlı olan yazılı ədəbiyyat nümayəndələrinin, o cümlədən Haşım bəy Saqibin əsərlərinin bəzəyi olmuşdur. Klassiklərimiz kimi Saqib də şifahi xalq ədəbiyyatını yüksək qiymətləndirmiş, əsərlərində dönə-dönə bu mənbəyə müraciət etmiş, poetik vasitə kimi bəhrələnmişdir.

Ədəbi fəaliyyəti XIX əsrin 30-cu illərinə qədər olan dövrü əhatə edən, klassik ədəbiyyatın bir çox janrlarında: qəzəl, mərsiyə, müxəmməs, tərkib-bənd və s. əsərlər yazan şair yeri gəldikcə folklorumuzun nağıl, atalar sözləri, məsəllər, alqış və qarğışlar, lətifə kimi janrlarına müraciət etmiş, əsərlərinin daha təsirli, oxunaqlı, məzmunlu olması baxımından öz sələflərindən geri qalmamışdır. Alqış, qarğış, atalar sözləri, xalq deyimi və ifadələri onun bütün yaradıcılığının səciyyəvi cəhətinə çevrilmişdir.

Və bu qaynaqlardan istifadə əsərlərinin fikir dərinliyinə və dəqiqliyinə, ifadə aydınlığına, cəmiyyətdə baş verən hadisələrə zəruri məqamlarda aydın və təsirli münasibət bildirməkdən ötrü həlledici rol oynamışdır.

Fikrin sərrast və dəqiq ifadə edilməsi baxımından yazılı ədəbiyyata daha çox nüfuz edən atalar sözləri və məsəllər Saqib yaradıcılığında da özünəməxsus yer tutmuşdur. Çünki az sözlə dərin məna kəsb etməkdə atalar sözü və məsəllər heç bir folklor nümunəsi ilə müqayisəyə gəlməzdir. “Atalardan qalma

bu öyüdlərin bəzən bircəciyində ifadə olunan mətləblərlə bir elin, neçə-neçə nəsillərin zəkası işığında təşəkkül tapan əxlaqına, dininə və fəlsəfəsinə, milli bədii idrak və təxəyyülünün sonsuz genişliyinə - bir sözlə, milləti millət eləyən bütün mənəvi dəyərlərə bələd olmaq olar. Onun belə bir təsir gücündən bütün dövrlərin böyük söz ustaları, mütəfəkkirlər yerli-yerində və sənətkarlıqla faydalanmışlar” (1, 4). Haşım bəy Saqib bu qaynar bulaqdan istifadə edərək əsərlərində ifadə gözəlliyinə, lakonizmə, az sözlə dərin məna ifadə etməyə nail ola bilmişdir.

Aqıl və cahil, arif və nadan kimi obrazlar şifahi xalq ədəbiyyatının bütün janrlarında: nağıl, lətifə, dastan və eləcə də atalar sözlərində dönə-dönə qarşılaşdırılır. Folklorumuzda bu məzmununda kifayət qədər atalar sözlərinə rast gəlmək mümkündür.

“Anlayan özü qanar, anlamayana yüz qandır”, “Anlamaza hörmət edər-sən, deyər, məndən qorxdu”, “Cahil dirilərin ölüsüdür” (3, 24) və bu kimi atalar sözləri bu qəbildəndir.

Haşım bəy Saqib də həmin söz xəzinəsinə müraciət edərək götürdüyü inciləri bəzən olduğu kimi, bəzən də cilalayaraq poeziyasının məna dərinliyini təmin etmiş, onu daha da kamilləşdirmişdir.

Folklorlarda “Anlayana qul ol, anlamayana ağa olma” (4, 5), “Anlayanla daş daşı, anlamayanla yemə aşı” (4, 101) atalar sözləri Saqib yaradıcılığında aşağıdakı kimi öz əksini tapmışdır.

Dil bilən kim olsa da, get canuvi qurban elə,
Qanmaza təsir qılmaz cəhd ilə kim versə, pənd (6, 54).
Ali olan insanlara cəhd eylə, qulam ol,
Şəh olma ol naəhlə ki, əcdad gədədur (6, 84).

Burada şair atalar sözünün məzmunundan yararlanaraq onlara poetik don geydirmiş, öz fikirlərini daha təsirli və müdrək şəkildə oxucuya çatdırmışdır.

Məşhur “Ağıllı olub dərd çəkincə ağılsız ol, dərdini çəksinlər” (1,19) atalar sözü isə Saqib yaradıcılığında şairin fikrinin daha təsirli ifadəsi üçün mühüm rol oynamışdır.

Sən də vur kəndüvi, ey dil, dəxi divanəligə,
Aqıl olma çəkəsən dərdü diləm kim kimədür (6, 492).

Eyni zamanda şair bununla da dövründə baş verən hadisələrə biganə qala bilmədiyini dolayı yolla ifadə etmiş olurdu.

“Gədədan bəy olmaz” (3,115) ifadəsi isə Saqib yaradıcılığından götürülmüş aşağıdakı misralarla səsleşirdi. Şair həyatda qarşılaşdığı hadisələri sanki xalq deyimləri ilə təsdiqləyirdi.

Dutmun bərabər hiç əraqi cami-badəyə,
Gər başı ərşə, dəgə şəh olmaz qulamdən (6, 190).

İctimai siyasi motivli şeirlərinin başlıca mövzusu olan haqq ədalət, həqiqət kimi məfhumların təsvir edilməsində və daha tutarlı ifadə olunmasında şairə, şübhəsiz ki, atalar sözləri qədər heç nə kömək edə bilməzdi. Folklorun bu kiçik lakin sərrast, dolğun janrı bu məqamda Saqib poeziyasına rəng qatır, yeni

çalar əlavə edir.

“Haqq nazilər üzülməz”, “Haqdan keçmək olmaz” (3,121) kimi atalar sözlərindən məharətlə istifadə edən sənətkar reallıqda gördüklərini təsvir edir, bununla da xalqın halına acıyır, ona zülm edənlərə həqiqətin gec-tez qalib gələcəyini, ədalətin bərqərar olacağını anlatmağa çalışır və bildirir ki, bu bütün zamanlarda belə olmuşdur.

Sınmaz həqqin qolu rahat yaşasun, xəlqi qoyun.
Dutsoz əldə nə qədr zəhərli şəmşirləri (6, 487).
Nahəqqlə həqqi tanı, dut daməni-məqsəd,
Bu rütbə ilə qatili-şeytani-lə, in ol (6, 151).
Desün nə eybi, mana cümlə xəlq kafirsən
Başun da getsə, əgər qorxma, həqqə iqrar et (6, 43).

Xalqın etibar, etimad, əmanətə sadıqlıq, dostluq kimi mənəvi dəyərlərinin əks olunduğu atalar sözləri də Saqib poeziyasında yenidən cilalanaaraq şairin həmin dəyərlərə verdiyi önəmi açıq büruzə verir. “Əmanətə xəyanət olmaz” (3, 107), “Savaşıanda barışmağa da üz yeri qoyarlar” (3, 206) ifadələri aşağıdakı misralarda şairin poetik təfəkkür süzgecindən keçərək öz ifadəsini fərqli şəkildə tapmışdır.

Tapşursa, əmanət sana gər düşmən canın,
Canun gedə əldən, həzər et, etmə xəyanət (6, 438).
Eylə düşmənçilik et, sülh yolunu göstərsün.
Yox sana dust bir əfrad, həvəsdür, bəsdür (6, 96).

Bədii cəhətdən mükəmməl olan bu şeirlərdə tərbiyəvi əxlaqi dəyərlərin qorunub saxlanılmasına hesablanmış fikir və düşüncələrin obrazlı ifadəsi əsərin təsir gücünü artırır, bədii keyfiyyət baxımından daha oxunaqlı və daha təbii olmasına gətirib çıxarır. Daha canlı və tərəvətli edir, xalq dili ilə yazılı ədəbi dilin qaynayıb qarışmasına səbəb olur. Həmçinin əsəri oxucu üçün daha da doğmalaşdırır.

Bundan başqa bir çox atalar sözləri də Haşım bəy Saqibin yaradıcılığında bəzən olduğu kimi, bəzən də fərqli şəkildə öz ifadəsini tapmışdır. Aşağıdakı nümunələrə diqqət edək.

Folklorda: Dilini saxlayan başını saxlar (3, 91).
H. Saqibdə: Gər istəyəsən, yaxşı səlamət ol başun,
Eylə eyləmə xəlqə, dilüvi saxla səlamət (6, 438).
Folklorda: Qaş düzəldən yerdə vurdu gözünü çıxartdı (3, 16).
N. Saqibdə: Qaşı düz eyləməgə kuşış edürsən əmma
Çıxarursan gözi ey nazlı Quba ceyranı (6, 464).
Folklorda: Qəzadan qaçmaq olmaz (3, 163).
H. Saqibdə: Qədəm öz xahişimlə qoymadum bu deyri-viranə,
Qəzanun qaçmaq olmaz bir qədəm sərniviştindən (6, 189).
Folklorda: Görünən kənd bələdçi istəməz (3, 117).
H. Saqibdə: Bir kənd görünsə nə dəlil istəyəcəksən,
Getməligə axtarma dəlili, degül hacət (6, 438).

- Folklorda: Ac toyuq yuxusunda darı görər (3, 18).
H. Saqib: Ac tovuq darı görər, var bu məsəl aləmdə,
Yuxuda eyləmə fəryad, həvəsdür, bəsdür (6, 96).
- Folklorda: Çıraq öz dibinə işıq salmaz (3, 75).
H. Saqib: Çıraq öz təhtinə salmaz işığı var bu məsəl,
Eyləyürsən məni hər yerdə qərəzlə təhqir (6, 486).
- Folklorda: At öldü itlərin oldu bayramı (3, 41).
At ölüb itlərin bayramıdır (2, 159).
- H. Saqibdə: Əhməq ol, əhməq görün, əxməqlüğün əyyamıdır,
Bir məsəl var at ölübdür, itlərin bayramıdır (6, 490).
- Folklorda: Günah öləndə olar, öldürəndə yox (3, 120).
H. Saqibdə: Sırrimi etmədüm nihan yetdi rəqub vəslüvə
Öldürənin günahı yox, cümlə günəh öləndə var (6, 60).
- Folklorda: Hər enişin bir yoxuşu, hər yoxuşun bir enişi var (3, 126).
H. Saqibdə: Daim həmişə gözləmək olmaz tərəqqini
Hər bir tərəqqünün qabağında kəsad var (6, 62).

Şifahi xalq ədəbiyyatının yazılı ədəbiyyatda əksi milli mənəviyyat, milli dəyərlər, xalqın dünyagörüşü, hadisələrə, ətraf aləmə baxışı haqqında dolğun təsəvvür yaradır. Eyni zamanda yazılı ədəbiyyata nüfuz edərək onu xəlqiləşdirir, daha sadə, oxunaqlı, anlaşılqı edir.

Bəzən eyni atalar sözü və məsəllərə olduğu kimi və ya dəyişdirilmiş şəkildə dönə-dönə müraciət edilməsi, obrazlı təfəkkürün məhsulu olaraq poeziyanın tələblərinə uyğun işlədilərək yeni rəng qatılması sənətkarın əsərlərinin bədii dəyərini daha da artırır, poetik düşüncə tərzinə yeni bir çalar qatır. Xalq ruhunun bədii düşüncə tərzinin əvəzsiz sərvəti olan atalar sözü və məsəllər həm də nəsillərin əxlaq kodeksidir. Dostluq, əmanətə sadiqlik, ağıl, insanlara hörmət və bu kimi xalqımıza xas olan əxlaqi keyfiyyətlərin yazılı ədəbiyyatda yenidən əks olunması və bunun xalq deyimləri ilə isbata çalışılması, ustalıqla əlaqələndirilməsi şairin öz xalqının mənəvi sərvətinə və dəyərlərinə olan rəğbəti və sevgisindən qaynaqlanır.

ƏDƏBİYYAT

1. Atalar sözü. Bakı: Nurlar, 2007, 319 s.
2. Azərbaycan folkloru. Bakı: Şərq-Qərb, 2005, 359 s.
3. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. Atalar sözü. Bakı: Öndər, 2004, 262 s.
4. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1981, 401 s.
5. Xalisbəyli T. Nizami Gəncəvi və Azərbaycan qaynaqları. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1991, 295 s.
6. Saqib Haşım bəy. Divan. Bakı: Nurlar, 2009, 509 s.
7. Yusifov V. Müasir Azərbaycan poeziyasında ənənə və novatorluq problemi (1960-2000-ci illər). Filologiya elmləri doktoru alimlik dərəcəsi almaq üçün dissertasiya. Bakı, 2009, 359 s.

ПОЭТИЧЕСКОЕ ВЫРАЖЕНИЕ ПОСЛОВИЦ В ТВОРЧЕСТВЕ ХАШЫМ БЕКА САГИБА

Н.Э.АЛИЕВА

РЕЗЮМЕ

Устное народное творчество будучи плодом художественного мышления каждого народа отражает его жизнь, мировоззрение чаяния, вековые мысли и думы. Именно ввиду этих особенностей оно оказало влияние и на письменную литературу, многие поэты и даже Хашым бек Сагиб в своем творчестве часто обращались к фольклорным жанрам, в том числе и пословицам, для более действенного выражения своих мыслей. Поэт, использующий пословицы в качестве поэтического средства, употребляет их или так же, как существуют в языке народа, или же в отличной поэтизированной форме с сохранением содержания. В статье на примере творчества Сагиба в сравнительном аспекте представлены пословицы, почерпнутые из народного языка. Выявляется, что пословицы в произведениях поэта играли значительную роль в создании жизненности, образности, повышении действенной силы мысли.

Ключевые слова: Хашым бек Сагиб, устное народное творчество, традиция, пословицы, народные выражения, Диван

POETICAL EXPRESSION OF PROVERBS IN CREATIVITY OF HASHIM BEY SAQIB

N.E.ALIYEVA

SUMMARY

Oral folklore is a product of artistic thinking of every nation and reflects its life, outlook, desires and petrified ideas and thoughts that passed down through the centuries. Due this peculiarity it influenced written literature, so many poets, even Hashim Bey Saqib appealed frequently to folklore genres, as well as proverbs to render their ideas more expressively. The poet, who used poems as a poetical means either used them as in popular language, or in a different way by preserving its content in poetical genre. The article also compares examples taken from Saqib's creativity and proverbs used in popular language. Thus, it turns out that proverbs played an important role in creating sparkle, expressionism in the works of the poet, as well as to increase the power of thought.

Keywords: Hashim bey Saqib, folklore, traditions, folk art, proverbs, Divan

UOT 82.3; 47.82.30**YAZIÇI TALEYİ VƏ XARAKTERİNİN ƏKS OLUNDUĞU POVEST**

Ü.A.MİKAYİLOV
Bakı Dövlət Universiteti
ulviaydin.m@gmail.com

Məqalədə bədii ədəbiyyatın insan taleyinə və xarakterinə təsirindən bəhs olunur. İsa Muğanna ilə bağlı qısa məlumat verilir və ədibin xarakter göstəriciləri aydınlaşdırılmaqla insan taleyinin portreti sözlərlə əks olunur.

Yazıçının “Qırx kisə qızıl” povesti ümumi tədqiqat obyektinə olmaqla əsərdəki avtobiografik obraz yaradılışından danışılır. Povestdə yer alan Zahid obrazı ilə İsa Muğannanın taleyi arasında paralellər aparmaqla Zahid surətinin ədibin avtobiografik obrazı olduğu müəyyən edilmişdir.

Həmçinin məqalədə avtobiografik obrazın yaradılması yalnız bir nəfərin deyil, ümumən insan tale və xarakterinin təzahürü kimi səciyyələndirilmişdir.

Açar sözlər: İsa Muğanna, xarakter, avtobiografizm, tale, povest, obraz, təxəyyül

Oxucunun düşüncəsinin, dünya-görüşünün, intellektinin, ümumən həyata baxışının formalaşmasında bədii ədəbiyyatın rolu böyük və danılmazdır. İstər poeziya, istərsə də nəsr nümunələri ədəbiyyatla təmasda olan, mütləq edən insanın həyata baxışını müsbət və ya mənfi yöndə dəyişməyə qadirdir. Bu baxımdan da yazılan bədii əsərlər insan taleyinə təsir gücünə görə müxtəlifdir. Yazıçının və ya şairin xarakteri, düşüncəsi oxucusunun taleyinə yansımağa başlayır. İnsan oxuduğu ədəbi nümunədə öz taleyini görə bilirsə, öz gələcəyini həmin əsərlə bağlayıb yaşamağa davam edirsə, demək həmin yazılmış əsər neçə-neçə insan taleyinə təsir edir. Buradan da görüldüyü kimi ədəbiyyat həyatdan götürülən gerçəkliklərin obrazlaşdırılmış əksi olsa da, ədəbiyyat özü də bir həyatdır, sözün digər mənasında sosial mühitdir.

Haqqında danışılacaq “Qırx kisə qızıl” povestinin müəllifi Xalq yazıçısı İsa Muğannanın (1828-2014) da özünəməxsus xarakteri, düşüncə tərzini və fikirləri vardır. Ədibin fikirləri ümumi fikir axınına qoşulub gedən fikirlərdən deyildir. İsa Muğanna fərqli düşüncənin adamı idi. Bəzən ədibi sirli dünyanın adamı, qapalı dünyanın adamı, qərribə dünyanın adamı kimi xarakterizə etsələr də, İsa Muğanna bu dünyada yaşayan saf dünyanın adamı idi. Bu saflığı onun xarakterindən irəli gələn müsahibələrində, məqalələrində və yazdığı əsərlərdə görürük. İstedad hər bir yazıçı üçün mövcuddur. Muğannada isə bu istedad

yüksək dərəcədə idi. İstedadla yanaşı, o istedadı, ilhamı izləyən cəsarət və səmimiyyət də vardır. Muğanna yaradıcılığa XX əsrin qırxıncı illərində başlasa da, altmışıncılar nəslinə artıq öz ədəbi təsirini göstərə bilmişdir. Ədəbiyyatşünas alim Vaqif Yusifli yazır: “İsa Hüseynovun yaradıcılığı heç şübhəsiz, Azərbaycan bədii nəsrinin ən möhtəşəm zirvəsində yer tutan əsərlərlə müşayiət olunur və açığını etiraf edək ki, bu əsərlər olmasaydı, ədəbiyyatımızda böyük bir boşluq, dərin bir çat yaranardı. Çünki bu əsərlər təkcə ideya-bədii məziyyətləri ilə deyil, həm də ədəbiyyata, xüsusilə yeni nəsil ədəbiyyatına təsir etmək mənasında da böyük bir missiyanı yerinə yetirdilər (6, 49). Sözün həqiqi mənasında İsa Muğannanın yaradıcılığında emosionallıq, ruh yüksəkliyi, cəmiyyətdə baş verən hadisələrə açıq, aydın münasibət vardır. Yazıçı sovet rejimində yaşayaraq yazıb-yaratsa da, qələmini heç vaxt boğmurdu. Cəsarətli şəkildə ürəyinin qanını, qələminin mürəkkəbi ilə kağız üzərinə köçürürdü. Muğannanı oxucusuna sevdiren başlıca səbəblərdən də biri bu idi. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatında maarifçilik ideyaları geniş vüsət almışdır. Bu ideyalar XX əsrin əvvəllərində də davam edirdi. İsa Muğannanın yazmağa başladığı dövrdə maarifçilik ənənələri geniş olmasa da, ədibin əsərlərində müəyyən publisistik məqamlar vardır. Yazıçı oxucusunu həyatın hər üzündən, asanından-çətinindən, zülmətindən-işığından, agah etməyə çalışırdı.

Ədibin səmimiliyini göstərən mühüm amillərdən biri də Muğannanın avtobioqrafik obrazlara yaradıcılığında xüsusi yer verməsidir. Bədii ədəbiyyata avtobioqrafik obrazları gətirmək cəsarətlə bahəm istedad və səmimiyyət tələb edir ki, bunların da hər üçü İsa Muğannada vardır. Yazıçı avtobioqrafik obrazı əsərdə yaratmaqla tarixilik anlamını da ədəbiyyata gətirmiş olurdu. İsa Muğannanın əsərlərini oxuduqda görmək olur ki, o özünün, öz yaxın ətrafının bioqrafik obrazlarını əsərlərində canlandırmaqla bahəm tarixi şəxsiyyətlərində (Nizami, Nəsimi, Əmir Teymur, Şəmsəddin Eldəniz) bioqrafik obrazlarını ədəbi əsərlərdə oxucusuna təqdim edə bilib. Muğannanın yaradıcılığında avtobioqrafizmin geniş yer alması həm də onu göstərir ki, Muğanna təxəyyülü ilə yanaşı gerçək hadisələrin də ədəbiyyatda inikasına mühüm yer ayırır. O bununla da realist ədəbiyyatın inkişafına xidmət edir. İsa Muğanna özünün və tanıdqlarının avtobioqrafik obrazlarını ədəbiyyatda canlandırmaqla yalnız öz taleyini deyil, bütünlükdə bəşəri hadisələri əsərlərində əks etdirirdi. Ədibin yaradıcılığında bəşəri dəyərlərlə zəngin olan nümunələr az deyil. Yazıçının “İdeal” və “Məhşər” romanlarını göstərmək kifayətdir.

Avtobioqrafiyada şərhətmənin təbiəti bir qədər fərqlidir. Burada müəllif öz həyatının gizli, intim məqamlarını açıqlamaqla özünə kənardan baxır və öz interpretasiyası vasitəsilə özünü tanımağa, dərk etməyə, əvvəlcə başa düşmədiyi və ya etiraf etməkdən çəkindiği cəhətlərini görməyə çalışır (2, 372).

Yazıçı yaratdığı avtobioqrafik obrazı bəzən bir neçə əsərində əks etdirirdi. Məs.: Nasir atası Mustafa Hüseynovun obrazını “İdeal”, “Cəhənnəm” romanlarında, “Qırx kisə qızıl” povestində və digər əsərlərində müxtəlif adlarla təsvir etmişdir. Bu da oxucuya imkan verir ki, yaradılmış avtobioqrafik obrazın

taleyini və xarakterini müxtəlif aspektlərdən, zaman və məkan fərqliliyindən izləmiş olsun. Avtobioqrafizmin yaradılışında daha bir əhəmiyyətlik ondadır ki, tarixilik anlamı ədəbiyyatda yer almaqla həmin tarixi şəxsiyyətin avtobioqrafik obrazı fonunda həmin dövrün hadisələri, zamanın tələbləri, adət-ənənələr oxucuya çatdırılır. Oxucu gənc olduqda avtobioqrafik əsərin əhəmiyyəti iki qat artır. Çünki, həmin dövr haqqında oxucuda ümumi fikir yaranır.

Haqqında danışdığımız “Qırx kisə qızıl” povestini İsa Muğanna XXI əsrdə qələmə almışdır. Lakin həmin əsərdə baş verən hadisələr XX əsrin ortalarına təsadüf edir. Əsər müəyyən mənada tarixi kontekst əhatəsində yazılmışdır. Povestdə tarixiliklə yanaşı folklorizm də yer almışdır. Ümumən Muğannanın yaradıcılığında şifahi xalq ədəbiyyatı ilə yazılı ədəbiyyatın vəhdəti aydın duyulur. Ədibin bütün əsərlərində saz aləti xüsusi yerə sahiblənir və saz İsa Muğanna yaradıcılığının əsas prinsiplərindən hesab olunur. Əməkdar elm xadimi, Akademik Nizami Cəfərov İsa Hüseynovla bağlı xatirələrini bölüşərkən vurğulamışdır ki, Müasir Azərbaycan romanının ideya-estetik, poetik mənbələri barədə danışarkən Azərbaycan dastanları çox zaman unudulur, lakin İsa Hüseynovun roman - təhkiyəsi mənə həmişə modern bir dastan təhkiyəsinin təsəvvürünü yaradır və müəllifin özü də müdrik bir xalq aşığı kimi dünyanın harmoniyasını axtarır. Şifahi sözü zədələmədən, etnik cilasını pozmadan yazılı sözə çevirir (1, 115-116).

İsa Muğannanın saza-sözə bağlılığının bir səbəbi qərb bölgəsində (Ağstafanın Muğanlı kəndində) doğulub boya-başa çatmasıdır, digər bir səbəbi isə Qədim tarixi köklərimizə və milli ənənələrimizə bağlılığıdır. Yazıçının obraz yaradılışında əks olunan sürətlərin xarakteri və daxili aləmi bəzən psixoloji baxımdan da əks olunur. Müəyyən məqamlarda avtobioqrafik obraz psixoloji və sosioloji vəhdətdə yaradıldığı üçün oxucuya canlı və kaloriteli təqdim olunur. Bu da Muğanna əsərlərinə marağı artırır. İsa Hüseynovun əsərləri müəyyən zamanlarda ədəbi tənqidin başlıca hədəfi olsa da, amma son dövnlərdə, xüsusən də müstəqillik dövründə ədibin yaradıcılığı tədqiqata lazımcına cəlb olunmamışdır. Ədəbiyyatşünas alim Sevinc Muğanna təqribən iyirmi il öncə yazırdı: “Biz Muğannanı danışdırıb, bioqrafiyasının, əsərlərinin ən gizli tərəflərini öyrənməyə çalışa-çalışa bu səhifələrdə həm də öz ürək yanğımızı ifadə edirik və heç bilmirik, təcrübəli alim-tədqiqatçılarımız Muğanna dünyasına, xalqımızın, bəşəriyyətimizin tale məsələlərinə dərin sükutla baxsalar, bizim bu yanğımızın bir faydası olacaqmı?!”

Amma hər halda ümidimizi itirmirik.

Ümidi verən həyatda, ədəbiyyatda yoxuşlar yolçusu Muğannadır” (4, 48-49).

İsa Muğanna ilə bağlı yazılanların bu gün faydası böyükdür. Yazıçıdan alınan müsahibələr, haqqında yazılan elmi-bədii publisistik məqalələr, kitab və monoqrafiyalar günümüzdə Muğanna ilə bağlı elmi araşdırma aparən tədqiqatçının köməyinə gəlir. Çünki Muğanna dünyasına yazıçı ilə cismən görüşmədən bələd olmaq çətinidir. Buna səbəb ədibin yaradıcılığının dərin fəlsəfi fikirlərlə

zəngin olmasıdır.

İsa Muğanna “Qırx kisə qızıl” povestini 2011-ci ildə qələmə almış, həmin əsərdə özünün avtobioqrafik obrazını Zahid adı ilə yaratmışdır. Öz xarakter və taleyinin müəyyən məqamlarını oxucuya təqdim etmişdir. Ədib yalnız özünün deyil, atası Mustafa Hüseynovun, anasının, xalasının, xalası qızı (sonradan həyat yoldaşı) Firuzə xanımın avtobioqrafik obrazlarını müəyyən məqamlarda povestdə əks etdirmişdir. Əsərdə təcəllə edən avtobioqrafik obrazların canlandırılmasında, müəyyən məqamlarda yazıçı təxəyyülü öz sözünü desə də, lakin real həyatla uyğunluq da az deyildir. 1948-ci ildə baş verən hadisələrin əvvəli Mustafa Hüseynovun müharibədən qayıtması dövrünə təsadüf edir. Zahid anası ilə atası Uğur Mağarovu qarşılamağa gəlir. Uğur Mağarov Mustafa Hüseynovun avtobioqrafik obrazıdır. Mağarovun qarşılanmasından sonra ədəbi mətnə müəyyən hadisələr cərəyan edir. İdarəyə çağırılan Mağarov Zahidlə birgə Əvəz Nuriyevin (yəni Zahidin xalası əri) evinə qayıdırlar.

“Xalam, anam, qızlar yığnaq dayanıb intizarla bizə baxırdılar. Yaxınlaşanda elə bil Nəsibəni mən ilk dəfə gördüm (3, 189). Nəsibənin gözəlliyi qarşısında tab gətirə bilməyən Zahid ürəyinin hisslərini qıza açmaq məcburiyyətində qalıb. Sənə nə olub? Yarımca ay bundan əvvəl yaylağa hazırlaşmaqdan ötrü imtahanları və diplom işini “dosroçni” verib yola düşəndə tamam başqa adamdın.

-İndi başqasan. Açığını deyirəm: sənə vurulmuşam! Nəsibənin qaşları çatıldı.

-Qələt eləmə, sən mənə qardaşımsan, - dedi.

Sonra qəfil güldü: (3, 191)

Zahid Nəsibə ilə bu söhbətindən sonra fikirli və gərgin görünürdü”.

Yazıçı obraz yaradılışında xarakter və psixoloji məqamlara üstünlük vermişdir. Zahidin gərginliyini ata-anası da duymağa başlamışdır. Zahid obrazı həm sarsıntı, həm sevinc, həm də düşünmə anlarını sanki eyni məqamda yaşayırdı.

“-Gecə səhərə qədər yuxuda danışdığından xəbərin olmayıb?”

Dedim:

- Nə danışmışam?

Dedi:

- Xalan qızını sevdiyini

Anamla mənə aramda pərdə yox idi. Dedim: - Doğru danışmışam da.

Dedi:

- Allah eləsin, yuxun çin olsun.

Mən güldüm. (3, 204-205).

Zahidlə Nəsibə arasında olan münasibətlər (dialog) əsər boyunca elə də geniş yer almır. Yer aldığı məqamlarda da belə məlum olur ki, yazıçı Zahid obrazını yaratmaqla özünün taleyindən müəyyən avtobioqrafik nüanslar gətirməklə öz obrazını əsərdə canlandırmışdır. İsa Muğanna gerçək həyatında da xalası qızı ilə ailə həyatı qurmuşdur. Firuzə xanım da “Qırx kisə qızıl” povestində yara-

dılmış Nəsibə obrazı kimi xalası oğlu ilə ailə qurmaq istəməmişdir. Müsahibələrinin birində bu haqda özü danışmışdır.

“Mən İsa ilə sevim ailə qurmamışdım. Tibb İnstitutunda oxuyanda bir il Qazaxa getməyib yataqxanada qaldım. Dedim mən onu sevə bilmərəm, xalam oğludur. İsmayıl Şıxlı bizə hər gün gəlirdi. O, orta məktəbdə mənim müəllimim olub. Məni çox istəyirdi, elə İsanı da... Mənə deyirdi ki, Firuzə, bax gör necə gözəl inşaandı” (5, 280). Müsahibədən olan bu hissə bir daha göstərir ki, ədib povestdə özünün və həyat yoldaşının bioqrafiyasından irəli gələn məqamları əks etdirmişdir. Muğanna yazıçı təxəyyülünə əsaslanaraq bəzən özü ilə bağlı olmayan halları da Zahidin obrazında xarakterizə edir. Zahid öz hisslərini qara Həmidlə görüşdə bir daha gizlədə bilmədi.

Bu dəfə biz maşından tökülüşəndə də Həmidi Nəsibənin yanında gördüm. Dinib-danışmadan eləcə tamaşa eləyirdi. Birdən göyərçinlərdən biri uçub çiyinə qonanda, Həmid quşu tutub Nəsibənin çiyinə qoydu. Nəsibə isə gülüb məni göstərdi. Onun çiyinə qoy, bir az ürəyi yumşalsın. Zahid çox acıqlı oğlandı – dedi.

Məndən mülayim adam olmadığı halda birdən-birə niyə acıqlı oldum? Çox düşünmədən başa düşdüm ki, Həmid, Nəsibəyə yaxınlıq edəndə, doğrudan da, acıqlı, hətta lap qəzəbli görünürəm. Daha doğrusu qısqanlıq içərimi yeyir və Nəsibə bu qısqanlıq qəzəbini aydınca görür (3, 221). Qeyd olunan bu hissənin yazıcının taleyi ilə bağlılıq ehtimalı yoxdur. Ədib özünün həyatı ilə bağlı “Həyatımdan səhifələr” adlı yazısında bu haqda heç nə yazmamışdır. Ona görə də əsərin bu hissəsini yazıçı təxəyyülünün inikası kimi dəyərləndirə bilərik. Povestdəki Karensin Nəsibə ilə maraqlandığını bilən Zahid anasına və xalasına öz etirazını açıqca bildirir və bu etirazı kəskin, qətiyyətli bir tərzdə Karensə çatdırır:

“-Dədəmi bilmirəm, mən bağışlaya bilmərəm. Belə çıxır ki, yaxınlıq, dostluq eləməyin də elə qıza görəmiş! (3, 227). Muğanna müsahibələrinin birində demişdir ki, xalası qızına digərləri elçi düşərkən o yumruğunu stola vurub etiraz etmişdir. Mən razı deyiləm. Hər kəs buna gülüşmüşdür. İsa Hüseyinov hisslərini bununla da açıq bildirmişdir. Xalq yazıçısı povestin bu məqamında da öz taleyindən irəli gələn elçilik məsələsini Zahid obrazının təmsalında bədiiləşdirmişdir. Anasına və xalasına narazılığını bildiren Zahidə anası dedi: Qızın özünün könlü olanda kim nə deyə bilər?

-Nə?! Qızın könlü var ona?!

Anam dillənmədi, gözləri Nəsibəyə dikildi.

Nəsibənin sifətində zərrə qədər də dəyişiklik yoxdu. Lap asta, az qala pıçıltı ilə:

- Könlüm - zadım yoxdu. Mənim ona yazığım gəlir, - dedi.

- Yoxsa cavabını verərdim (3, 230).”

Povestin gedişində “Aşıq Qərib” dastanı ifa olundu. Dastan Zahidin marağına səbəb olduğundan müəyyən suallar verməyə başladı və dastanla bağlı elmi-tədqiqat aparmaq qərarına gəldi. Yazıçı, Zahid obrazının təmsalında yenə də özü ilə bağlı məqamları oxucusu ilə bölüşüb. İsa Muğanna özü də “Məhşər”

romanını yazmazdan öncə Nəsimi ilə bağlı müəyyən araşdırmalar aparmışdır. Zahid Nəсібə ilə birgə Bakıya yollanır. Dissertasiyanı tamamlayan Zahidin ilk oxucusu Nəсібə olur.

“-Çox gözəl, çox əla, ay Zahid! Gözəl bir roman kimi oxudum. Qələminə vurulmuşam! - dedi.

O qədər sevindim ki, istər-istəmər:

-Bəs o qələmin sahibinə necə, heç bir az vurulmadınmı? - dedim.

Nəсібə şaqqıltı ilə qəhqəhə çəkdi:

- Elə qələm sahibinə vurulmamaq günah olardı! – dedi (3, 274-275).”

Muğannanın gerçək həyatı ilə əsərdəki, avtobioqrafik obrazı arasında yenə də paralellər görmək olur. İsa Hüseynov dissertasiya işi yazmasa da, qələmə aldığı bədii əsərlərinin ilk oxucusu həyat yoldaşı Firuzə xanım olmuşdur. Əsərlə bağlı ilk fikir və təəssüratı Firuzə xanımdan eşitmək yazıçının ilhamının üstünə ilham gətirmişdir. Povestdə Zahid yazdığı tədqiqat işini professor Məhəmməd Hüseyn Təhmasibə təqdim edir. Yazını məsuliyyətli iş kimi dəyərləndirən professor ilk rəyin respublikanın ən yüksək instansiyasından eşidiləcəyini deyir. İnstansiyanın qərarı ilə Zahid həbs olunur, yazdığı tədqiqat işi onun şəxsi işinə tikilir. Povestin sonunda leytenant Zahidə azad olması haqqında xəbər bildirir. Heç bir sevinc hiss etmədən, ayağa qalxıb qıçlarını zorla ata-ata qapıya doğru getdim. Həyatə çıxanda günəşdən gözlərim qamaşdı. Qamaşlıq çəkildə Nəсібəni qarşımda gördüm. Qollarımı zorla qaldırıb boynuna saldım. Göz yaşlarımız Bayıl həbsxanasının asfaltını isladır (3, 280). Əsərin sonunda Zahidlə Nəсібə nəhayət ki, birləşdi. Ümumən “Qırx kisə qızıl” povestinin məzmununda Uğur Mağarovun müharibədən qayıtması, Zahidgilin yaylaqda olması, “Aşlıq Qərib” dastanının ifa olunması və Zahidin yazdığı tədqiqat işinə görə həbsxanaya düşüb, azad olması yer alırdı. Yazıçı əsərdə özünün avtobioqrafik obrazını yaratmaqla xarakterindən, taleyindən irəli gələn gerçəklikləri povestdə əks etdirmişdir. Muğanna da yazdığı əsərlərə görə müəyyən vaxtlar, böyük tənqidlərə məruz qalmış və böyük sıxıntılar keçirmişdir. Amma bütün hallarda həyat yoldaşı Firuzə xanım yazıçının yanında olmuş və qayğısına qalmışdır.

Tarixən Azərbaycan ədiblərinin vəfali, sədaqətli, fədakar həyat yoldaşları olmuşdur. Buna misal olaraq Hüseyn Cavidin həyat yoldaşı Müşkinaz Cavid, Cəfər Cabbarlının həyat yoldaşı Sona Cabbarlı, Xəlil Rza Ulutürkün ömür-gün yoldaşı Firəngiz Ulutürkü göstərə bilərik. İsa Muğannanın xanımı Firuzə Muğannada qayğıkeş, fədakar, həyat yoldaşı olmaqla bahəm həm də yazıçının məsləkdaşı idi.

ƏDƏBİYYAT

1. Cəfərov N. Keçən günlərin dastanı. Bakı: Xan, 2016, 216 s
2. Dadaşova Ş. Avtobioqrafiya və Diskurs. Filologiya məsələləri, 2013, №6. Bakı: Elm və təhsil, s. 368-373
3. Muğanna İ. Qırx kisə qızıl, İlan dərəsi, povestlər. Bakı: Hədəf, 2013, 320 s
4. Muğanna S. İsa Muğannanın sənət möcüzəsi Bakı: Elm, 2000, 120 s
5. Sadiq Ş. İsa Muğanna yaradıcılığı, İdeal işığında. Bakı: Hədəf, 2017, 320 s
6. Yusifli V. İsa Hüseynovdan Muğannayadək. “Azərbaycan” jurnalı, №6, 2018, s. 47-57

ПОВЕСТЬ, ОТРАЖАЮЩАЯ СУДЬБУ И ХАРАКТЕР ПИСАТЕЛЯ

У.А.МИКАЙЛОВ

РЕЗЮМЕ

В статье речь идет о воздействии художественной литературы на судьбу и характер человека. Даются краткие сведения о выдающемся азербайджанском писателе Исе Муганлы (1928-2014); при рассмотрении характерных особенностей писателя отображается судьба человека.

Объектом исследования является повесть И.Муганлы «Сорок мешков золота», в которой создан автобиографический образ. Проводится параллель между образом Захида и судьбой Исы Муганлы, позволяющая определить, что образ Захида – автобиографический образ писателя. В частности отмечается, что создание автобиографического образа – это проявление судьбы не только одного человека, но и человеческого характера и судьбы в целом.

Ключевые слова: Иса Муганлы, характер, автобиографизм, судьба, повесть, образ, воображение

THE NARRATIVE THAT REFLECTS THE WRITER'S FATE AND CHARACTER

U.A.MIKAYILOV

SUMMARY

The article deals with the influence of fiction on the human fate and character. The article contains the brief information about the outstanding Azerbaijani writer Isa Mughanli (1928-2014); consideration of the writer's characteristic features reflects the human fate.

The object of the research is I.Mughanli's narrative "Forty sacks of gold" in which the autobiographic character was created. The parallel between the character of Zahid and Isa Mughanli's fate is carried out that allows to determine the following: the character of Zahid is the autobiographic character of the writer. It is noted that creation of the autobiographic character is manifestation of not only a person but also of the human character and fate in general.

Keywords: Isa Mughanli, character, autobiographism, fate, narrative, image, imagination

UOT 82

NƏSİMİ POEZİYASINDA İNSAN VƏ HƏQİQƏTİN DƏRKİ

Ş.S.BAĞİROVA

*Bakı şəhəri 160 sayılı klassik gimnaziya**shafiga.baghirova@mail.ru*

Məqalə böyük Azərbaycan şairi İmadəddin Nəsiminin insan konsepsiyasına həsr edilmişdir. Dahi sənətkar demişdir ki, insan Allahın yaratdığı ən uca varlıqdır. İnsan öz-özliyündə həqiqətdir. O həmişə yüksək qiymətləndirilməlidir. İnsan kamilləşib Allaha qovuşa bilər. Bunun üçün o, hərfləri və sayların sirrini bilməlidir. Belə nəticəyə gəlinir ki, neçə-neçə əsrlər sonra da Nəsimi sözü, Nəsimi düşüncəsi həqiqət yoluna nur səpəcəkdir.

Açar sözlər: Nəsimi, insan, həqiqət, hərf, say, söz

İmadəddin Nəsimi poeziyası nəinki Azərbaycan, ümumilikdə dünya ədəbiyyatında bənzəri olmayan ədəbi hadisədir. Dahi şair əsrarəngiz söz dünyası ilə, bədii-fəlsəfi düşüncənin ifadə tərzini fəth etdiyi sənət zirvəsində hələ də təkdir. Nəsimi həyatı, yaradıcılığı və faciəli ölümü ilə ürəklərdə özünə əbədi heykəl ucaltmış və bu heykəl artıq 650 ildir ki, qoca Şərqi mərdlik və əqidəsindən dönməzlik simvoluna çevrilmiş, ziyası azalmayan günəş kimi parlayır.

Nəsimi çoxəsrlik Azərbaycan poeziyasında xüsusi bir mərhələdir. Bu mərhələ həm dil-üslub tərzini, həm də bədii-fəlsəfi dəyəri ilə həm də böyük bir ədəbi məktəbdir.

Özündən əvvəl yaranmış zəngin bədii və elmi irsi mükəmməl mənimsəyən və Yaxın Şərqi üç ən geniş yayılmış dilində (türk, fars və ərəb) kamil sənət nümunələri yaradan Nəsimi yaradıcılığa aşıqanə şeirlərlə başlasa da, sonralar fəlsəfi lirikanın əsasını qoymuşdur. Dahi söz ustasının Azərbaycan ədəbiyyatında novatorluğu bununla bitmir. O, bəzi klassik şeir janrlarını (müstəzad, tərcibənd və s.) ilk dəfə ana dilində qələmə almış milli şairdir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Nəsiminin poeziyasında məhəbbət lirikası, təbiət gözəlliyi yer alsada, onun yaradıcılığının əsas ideyasını fəlsəfi görüşləri, xüsusilə hürufi düşüncəsi və kamil insan konsepsiyası təşkil edir. “Hələ sağlığından etibarən fikir dünyası və söz sənəti ilə çağdaşlarının diqqət mərkəzində duran, onları düşündürən və cazibə çevrəsinə daxil edən Seyyid İmaməddin Nəsiminin fəlsəfi düşüncəsinin əsasını hürufilik və təsəvvüf təşkil edir” [8,122].

Hürufilik bir təriqət kimi XIV-XV əsrlərdə öz inkişafının və yayılmasının

ən yüksək mərtəbəsinə çatmışdır. Bu təlim "... əsası, qədim çağlardan gələn və hərflərlə rəqəmlərin müqəddəsliyini qəbul edib bunlara müxtəlif simvolik mənalara verən anlayışa əsaslanır. Çox qədimdən bəri təbiətdə varlığı qəbul edilən gizli qüvvələr şəkil və hərflərlə ifadə edilməyə çalışılmış, nəticədə təbiət elmlərindən əvvəl əfsun, tilsim, sehr kimi "hərflər" elmi meydana gəlmişdir. Hürufiliyin nə vaxt və necə meydana gəldiyi qəti olaraq məlum olmamaqla birlikdə həqiqi mənasında bizim eradan əvvəl V – IV əsrlərdən etibarən Yaxın Şərqdəki helenistik-gnostik xarakterli dinlərdə ortaya çıxdığı görülür" [3, 408].

İslam fəlsəfəsində hürufilik, hərflərə və rəqəmlərə ilahi mənalara verilməsi müsəlmanlığın ilk dövrlərinə aiddir. Hələ VIII əsrdə Əbu Abdullah Məgirə bin Said əl-İclî Allahı hərflərə bənzətmişdi. Daha sonralar hürufilik İbnül-Ərəbi, İbn Xəldun və Katib Çələbi kimi mütəfəkkirləri də maraqlandırmış, onların elmi-fəlsəfi görüşlərində geniş yer almışdır [3, 408]. İslam düşüncə tarixində hürufi görüşləri ilə şöhrət tapan böyük sufi İbnül-Ərəbi (XIII əsr) "Əl-Fütuhətül-Məkkiyyə" əsərində hərflər haqqında yazmışdır: "Hərflər də bizim kimi bir topluluqdur, onlar da cavabdeh və həmsöhbətdirlər. İçlərindən peyğəmbərlər və özlərinə görə adları vardır...Hərflər aləmi bütün aləmlər içində ən düzgün danışan və ən açıq ifadə sahibi olan aləmdir. Onlar da çeşidli qisimlərə ayrılır: bir qismi cəbərut (*Allahın bütün varlıqların üzərində olan qüdrətinin təcəlli etdiyi aləm –Ş.S.*) aləmi... bir qismi ən üst aləm... bir qismi ort aləm... bir qismi isə sufi aləmdir. Onların arasında da seçilənlər, seçilənlərin seçilənləri və seçilənlərinin seçilənlərinin seçilənləri tapılır" [2, 34].

Tədqiqatçıların fikrincə, sufizm dini təriqət kimi insanı Yaradanla vəhdətə, küll olmağa çağırırsa da, öz-özlüyündə bütöv bir sistem olmayıb: "Sufizmi dərinədən tədqiq etmiş olan Cüllabiyə görə, 12 sufi təriqətindən 10-u məqbul, 2-si (hüluliyə və həllaciyyə) qeyri-məqbuldur. Bu iki təriqətə mənsub olanlar kafir adlandırılıb, daima təqib və edam edilmişlər. Bunlardan hüluliyə Allahın insanda təcəlli etməsinə, Allahla insanın birləşməsinə inanan təriqətdir" [7,29]. Eyni zamanda "Sufizmdə məhəbbətə, hürufilikdə isə ağıla üstünlük verilirdi. Hürufilərə görə ağıl ilə kainatı, təbiəti və insanı dərk etmək mümkündür. Ağılın əsasında da səs, söz və hərflər durur." [1, 332].

X əsrdə (təxminən 922-ci ildə) Bağdadda "ənəlhəq" söylədiyinə görə edam olunan Həllac Mənsurun dini-fəlsəfi görüşləri hürufiliyin inkişafına böyük təkan vermiş, "ənəlhəq" şüarı Allahın insanda təcəlli etməsinin simvoluna çevrilmişdir. "Hürufilər, hətta insan üzünü "Allah güzgüsü" sanırdılar. Guya ki, Allah özü insan üzündə görünməkdədir, insan üzündə Allah sözü yazılıb. Buna görə də insana səcdə edilməlidir" [4, 16].

Ancaq İslam dünyasında hürufiliyi bir sistem, təlim və təriqət halına gətirən Fəzilullah Nəimi (Fəzilullah-i Hürufi) olmuşdur. Fəzilullah həqiqəti rüyada tapdığını (bu barədə o, "Növmnamə" əsərində geniş məlumat verir), bəzi sirlərin ona bu yolla bildirildiyini söyləmişdir. O, ərəb dilindəki iyirmi səkkiz, fars və türk dillərindəki otuz iki hərflə saylar arasında müxtəlif bağlılıq quraraq hürufilikdə yeni bir mərhələ başlatmışdır.

Hürufilər səsi və hərfi ilahi varlıq, yaradılışın əsas mayası sayırdılar. Kainatda hər şey, hətta özü belə səslə, hərflə, sözlə (“kon” – *ol, yaran*) yaranmışdır. Bizi əhatə edən bütün aləmin sirri hərflərdədir. Bu mətləblərə varmaq, hərflərin, səslərin və sözlərin sirrini öyrənmək üçün bəsirət gözü lazımdır ki, bu da yalnız kamil insanlarda açıqdır. Deməli, ilahi aləmin sirrini öyrənmək Allahı dərk edib ona qovuşmaqdır ki, bunu da yalnız kamil insan bacarır.

Hürufiliyin bütün ali və incə məqamları öz poetik, dərin fəlsəfi ifadəsini İmadəddin Nəsiminin əsərlərində tapmışdır. Nəsimi ilk növbədə insanı müqəddəs hesab edirdi. Adəm övladları Tanrı qarşısında bərabərhüquqludur. Heç kim nə sosial, nə ictimai, nə də dini, irqi mənsubiyyətinə görə fərqlənməməlidir. Çünki Allah insanı öz nurundan, ziyasından, öz nəfəsindən yaratmışdır. Buna görə də yaradılmışların ən şərəflisi, qiymətlişidir. Şair insandan qeyri-gövhər tanımır və bunu dönmə-dönmə qeyd edir:

*Ey daşavü türaba deyən qiyməti-göhər,
İnsan bu hüsnü-lütf ilə gövhər degilmidir? [5, 277]
Ey həsrətin zərilə göhər, istə mə'rifət,
İnsanda mərifət göhəri zər degilmidir? [5, 53]*

İnsanın ən uca məqamı isə onun ilahi sifətlərə malik olmasıdır. Başqa sözlə, insan Allahın güzgüsüdür. Bu xüsusiyyətinə görə insan yüksək hörmətə layiqdir. İnsanı sevən, onu qoruyan, qiymətləndirən Yaradana, onun gözəlliyinə sayğı göstərmiş olur:

*Səcdə edər səmsü qəmə, Zöhrəvü Mahü Müştəri,
Hüsnü-camalın görməgə, hurü mələk, insan budur. [5, 229]*

*Mərhəba, insani-kamil, canımın cananəsi,
Aləmin cismi sədəfdir, sənmişən durdanəsi? [6, 42]*

*Ey Nəsimi, sən həqi bil, həqqə iqrar eylə kim,
Çünki insanü bəşərsən, həq deyən insan mənəm! [6, 86]*

Nəsimi şeirlərində insanı ülviliyə, kamilliyə səsləyir. Onun görmək istədiyi bəşər övladı cəmər, fədakar, amalına sadıq olmalıdır. Şairin ən yüksək qiymətləndirdiyi keyfiyyət isə həqiqətpərəstlikdir. Nəsimiyə görə, həqiqət Allahın özüdür. Bu həqiqəti dərk etmək Yaradanla və onun yaratdıqlarını küll halında dərk etməkdir. İnsanın özü, onun mövcudluğu da böyük həqiqətdir. Ona görə də həmişə həqiqətin adınca getmək lazımdır. Bu, həyat kredosuna çevrilməlidir. Həqiqi olan hər şeyi can bahasına olsa belə qorunmalıdır:

*Kimin ki, eşqi-həqiqətdən olmadı canı,
Sən adəmi demə ana, anın adıdır daş.*

*Musiyəm, Turam, əsayam, həm münacati-ilah,
Həm mənəm ruzi-həqiqət, Musinin bezyasıyam.*

*Görünən gözümə həqdir, anınçün,
Həqiqət nurilə sahibbəsirəm.*

Nəsiminin kamil insanı bu cahana sığmır və sığmaz da. “Bu dünyaya sığmayan insanın cismi, bədəni deyil, ağılı və idrakıdır. İnsan cismən yox, mənən və ruhən öz dünyasına sığmır və Allahlıq səviyyəsinə yüksəlir. Bütün canlılardan fərqli olaraq insan xəyalı kainatı, ayı, günəşi gəzib-dolaşır və öz yaratıcısı ilə vəhdət yaradır. Cismən yerdə yaşayan insanın fikir və xəyalının sabit yeri yoxdur, daha doğrusu, o məkansızdır, yersizdir, öz dünyasından çox-çox uzaqlarda qanad çalır, Allah kimi hər yerdə mövcuddur” [1, 332]. İnsanı vücuda gətirən, onu həqiqi edən iki ilahi sirr var: cism və can (ruh). Cism fani, can isə əbədi dünyaya məxsus olsa da, kamilliyə yetməklə insan hər iki cahanın, dünyanın fəvqünə qalxa bilər. Bu, Allah məqamına yetişmək, Haqqa qovuşmaq, vəhdətin bir zərrəsinə çevrilməkdir. Nəsimiyə görə, nurla dolu bu ilahi yol hürufilikdən keçir. Yola çıxmaq üçün yaradılışın zatında olan, Allahın insandakı təsəlləsinin simvolları olan hərflərin və sayların mistik bağlılığını görmək, öyrənmək, bununla göz önündəki qaranlıqları aydınlatmaq olar:

*Zülf ilə qaşü kirpigin əbcədi-cimü dal imiş,
Mən bu hüruf səkliçün cim ilə dal içindəyəm.*

*Həm hürufam, həm kitabam, həm kəlamam, həm Kəlim,
Fəthənin mənsubuyam, həm kəsranin məcruruyam.*

*Lövhi-məhfuzam, hürufam, əbcədəm mən, həm heca,
Həm Xəlilə Kə'bə oldum, həm mənəm sövmü səlat.*

*Mən otuz iki hürufam ləmyəzəl,
Yoxdur ortağım, nə mislim, nə bədəl,
Çün əbəddir axırım əvvəl, əzəl,
Əvvəlü axır mənəm izzə və cəl.*

Nəsimi həqqin hər yerdə olduğunu görür, dərk edir. Hürufatla təcəlli edən həqqi görmək üçün sadəcə bəsirət gözünü açmaq lazımdır. Bu səbəbdən hürufilik ən gözəl vasitə, intibahdır.

*“... Həqi bil, həqi bul, həqi tanı kim,
Ki, həqdən doludur yedi bəhrü bər,
Zühur eylədi cümlə əşyadə həq,
Qanı bir bəsirətli aşiqbəsər
Hüseyni kimi vahid ol yar ilə,
İkilik sifətdən ikilik bitər.*

Nəsimi bu şeirində sufi poeziyasında olduğu kimi, Allahı hər yerdə: bütün “yeddi bəhrü bərdə”, “cümlə əşyadə” görür: yar ilə, yəni Allahla vahid olduğunu, ikilikdən, yəni insan ilə, təbiətlə Allahın ayrılığından xilas olduğunu, onunla birləşib “vəhdət” məqamına çatdığını elan edir, insanlar arasındakı din-məzhəb sərhədləri əleyhinə çıxır, Allahın bütün dünyada, bütün insanlarda təzahürünü qəbul edir” [7,42].

Nəsiminin hürufi-fəlsəfi şeirlərinin mərkəzində sanki ilahi qüdrətə malik

“mən” dayanır. “Mən” həm insanın özünüdürki, həm də sirri-Xudadır. O, hər şeydən əvvəl yaranıb və əbədilik statusu qazanıb. “Mən” hər yerdə, hər şeydə təcəlli edə bilər. Əsas məsələ “mən”in tanınması, kəşf edilməsidir:

*Görünən mənim üzümdür, gözədən mənim gözümdür,
Dil edən mənim sözümdür, mənəm uş lisana gəldim.*

Və ya:

*Gənci-nihan mənəm mən uş, eyni-əyan mənəm, mən uş,
Gövhəri-kan mənəm, mən uş, bəhrəvü kana sığmazam.*

Yaxud:

*Zərrə mənəm, günəş mənəm, çar ilə pəncü şeş mənəm,
Surəti gör bəyan ilə, cunki bəyana sığmazam.*

Bununla da, Nəsimi artıq əsrlərdir ki, bütün bəşəriyyətə insanı, həqiqəti, Allahı sevməyi öyrədir. Ucalmağın, kamilləşməyin, cəmiyyəti xoşbəxt etməyin ən düzgün yolu budur - deyir. Hələ neçə-neçə əsrlər sonra da Nəsimi sözü, Nəsimi düşüncəsi həqiqət yoluna nur sərəcə.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi: qədim və orta əsrlər tarixi. Dərslik / Ə.Q.Səfərli, X.H.Yusifli. Bakı, Ozan, 2008. 696 s.
2. Ballı H.H. Hurûfliğin Doğuşu ve Fazlullah Hurûfi. Hikmetevi yayınları, 2013, 232 s.
3. İslâm Ansiklopedisi. 44 ciltte. 18 cilt. İstanbul, 1998, s.408-412
4. Nəsimi İ. Mən bu cahana sığmazam. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Gənclik, 1991, 384 s.
5. Nəsimi İ. Seçilmiş əsərləri. İki cildə. I cild. Bakı: Lider, 2004, 336 s.
6. Nəsimi İ. Seçilmiş əsərləri. İki cildə. II cild. Bakı: Lider, 2004, 376 s.
7. Quluzadə M. Böyük ideallar şairi, Bakı: Gənclik, 1973, 140 s
8. Şıxıyeva S. Nəsiminin irfani görüşləri. Bakı Avrasiya Universiteti Sivilizasiya, cild 5, № 4, 2016 (32), s. 122-131.

ПОНЯТИЕ ЧЕЛОВЕКА И РЕАЛЬНОСТИ В ПОЭЗИИ НАСИМИ

Ш.С.БАГИРОВА

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена концепции гуманизма великого азербайджанского поэта Имадедина Насими. Великий поэт твердил, что человек - это самое величайшее оздание Бога. Самая большая ценность в мире – это человек. Человек может быть усовершенствован и воссоединен с Богом. И для этого он прежде всего должен знать тайны всех букв и цифр. Творчество Насими ещё долго будет высоко оцениваться многими поколениями.

Ключевые слова: Насими, человек, правда, буква, число, слова

PERCEPTION OF HUMAN AND TRUTH IN NASIMI POETRY

Sh.S.BAGHIROVA

SUMMARY

The article is devoted to the human concept of the great Azerbaijani poet Imadaddin Nasimi. The great poet said that man is the supreme being created by God. Man is the truth in himself. He should always be appreciated. Man can become perfect and attain God. To do this, he must know the secret of letters and numbers. It is concluded that Nasimi's words and thoughts will shed light on the path of truth in several centuries.

Keywords: Nasimi, man, truth, letter, numeral, word

UOT 82.0; 82.09; 5717.01

**САТИРИЧЕСКОЕ ИЗОБРАЖЕНИЕ
ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ДЕТАЛИ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ
ДЖАЛИЛА МАМЕДКУЛИЗАДЕ И ОМЕРА СЕЙФЕДДИНА**

Г.Х.РАСУЛОВА

Бакинский Государственный Университет
rasulovaofeliya@gmail.com

В статье анализируются работы азербайджанского сатирика и просветителя Джалила Мамедкулизаде и турецкого писателя и прозаика Омера Сейфеддина. В своих произведениях эти великие просветители народа открыто боролись против пороков общества, а также против представителей духовенства, которые наслаждались неграмотностью и простотой людей. Они с помощью фанатизма, который вдохновлял людей, пользовались их доверием. Мирза Джалил и Омер использовали сатиру в качестве оружия против жадных угнетателей народа. Они писали конкретно на общем языке людей, тем самым поощряя их сражаться и просвещать. Эти авторы писали самые актуальные картины своей эпохи. Их герои обычно являются простые люди, труженики, которые попадают в сложные ситуации из-за жадности чиновников. Мирза Джалил и Омер очень ярко и красочно используют метод сатиры, чтобы показать реальную картину действительности. Самый яркий пример - «Мертвецы» Мирза Джалила, «Вероотступник» и «Чудо» Омера. Одной из наиболее глубоко осужденных и критикуемых тем в их работе является также тема свободы мусульманской женщины на Востоке.

Ключевые слова: Джалил Мамедкулизаде, Омер Сейфеддин, сатира, религия, реализм, народ, критика, просвещение.

Как известно, сатира является одним из методов изображения отрицательных героев и событий. Говоря по другому, сатира была оружием всех представителей литературы реалистического направления. Сатирики конца XIX- начала XX века обращались к смешным событиям не только потому, что хотели рассмешить, но и для того, чтобы показать этого героя и связанные с ним события со всей строгостью. С этим периодом связано и возникновение совершенно нового литературного явления исключительной общественной важности: формирование самостоятельного направления – сатирической поэзии. В XIX столетии острая критика социальных пороков и разоблачительные сюжеты в азербайджанской и турецкой прозе получили широкое развитие. Сатира сформировалась в самостоятельное литературное течение и начала играть важную роль в литературном процессе, оказывая

влияние на пробуждение национального самосознания в борьбе против социального зла.

Результатом сатирической литературы, повествующей об отсталом образе жизни, явилось то, что духовное развитие общества стало центральной темой просветительской дидактики. Но в сатирических произведениях писателей этой эпохи общественная позиция ставилась значительно выше дидактических целей.

Развитие и широкое распространение сатирического направления вовсе не было случайным явлением. Это было связано с переломными периодами в общественно-политической и социальной жизни страны в XIX и начале XX века. Нравственные противоречия между привилегированными слоями и широкими народными массами, обострение непонимания в их взаимоотношениях в национально-культурной среде создавали благодатную почву для широкого развития сатирического прозаического течения.

Сатирики в своих произведениях подвергали острой критике и разоблачали непригодность политики разбоя и взяточничества, самоуправство местных чиновников, их невежество и аморальность, равнодушие к нуждам народа, ханжество, двуличие и ограниченность духовенства, жадность и воровскую сущность купеческого сословия. Тем не менее сатира вовсе не была направлена только против привилегированных классов и слоёв, её беспокоили и недостатки, присущие природе человека. И в этом смысле там, где это было необходимо, они проявляли объективность, критикуя и крестьян, и неимущих, иногда даже защищали беков и богачей.

Просветительская идеология прививала художественной литературе остросатирическое отношение к феодальному, позже и к капиталистическому обществу, их уродливым нормам, унижающим человеческую личность. Именно просветительство приближало стиль и язык художественной литературы к народному языку, поднимая в нём истинно народный дух. Выросло значение и влияние критики. Огромную роль и поддержку в азербайджанской литературе этого периода сыграл журнал "Молла Насреддин" основатель и главный редактор которого был Джалил Мамедкулизаде. Журнал стал совершенно новым явлением в истории печати не только Азербайджана, но и всего Ближнего и Среднего Востока. Он выходил на восьми больших страницах, четыре из которых занимали карикатуры и иллюстрации.

Так, как оружие писателя – это смех, то именно с помощью карикатур и смешных иллюстраций проявлялись различные формы и оттенки событий и героев. Нередко это и смех сквозь слезы, ибо объектом восприятия у писателя становятся простые, задавленные суевериями и предрассудками добрые люди, честные труженники, такие как Мамед-Гасан ("Пропажа осла") или шутка Зейнал ("Уста Зейнал"), которые

живут надеждами на то, что своим праведным и честным трудом удостоятся милости Аллаха и получают райское блаженство после смерти.

В турецкой литературе этой эпохи острым ополчением против некоторых слоев населения служил журнал "Молодые перья" основателем которого был Зия Гекалп. Омер Сейфеддин был одним из главных сотрудников журнала. Влияние Зия Гёк Алпа сказывается и на мировоззрении, и на творчестве писателя-реалиста. С одной стороны, творчество реалиста Омера Сейфеддина помогает становлению национального самосознания турок, становлению национальной литературы и национального языка. С другой — в произведениях с националистической направленностью, где проявляется предвзятое, враждебное отношение националиста Омера Сейфеддина к нетурецким народам, писатель-реалист игнорирует, а то и фальсифицирует исторические реальности и изменяет принципам реализма («Бессмысленная жестокость», «Реакционные шаги», «Бомба», «Белый тюльпан» и др.).

Творчество писателя сложно и противоречиво, потому что сложно и противоречиво его мировоззрение, сложно и противоречивое время. Омер Сейфеддин — сын века, буржуазной младотурецкой революции, но он отрекается от нее. После первых военных неудач турок в первой мировой войне Омер Сейфеддин, еще вчера мечтавший о завоеваниях, военных походах в чужие страны («Государство будущего — Туран», 1914), словно прозревает.

Герой Омера Сейфеддина клеймит «кучку людоедов, сделавших своей религией философию: „грабь, убивай, наживайся“» («Что это было?»). Отныне война для него — это «безумие», «чудовищное варварство», «свидетельство человеческой дикости». Критическое начало у Омера Сейфеддина — это всегда стихия комического, сатира и юмор. Именно с помощью сатиры писатель рисовал общественные пороки и реалистичные события своей эпохи.

В творчестве этих двух ярких представителей двух братских народов сатира проявляется во всех ее чертах и красках и естественно переплетается с реальными событиями, на основе которых они показали и сурово раскритиковали несправедливости эпохи, в которой они жили и творили. В творчестве обоих писателей теме "маленького человека" посвящены цикл рассказов и повестей, где они открыто обличают пороки мусульманского общества, которые водили за нос простой народ в целях своего обогащения. Одной из главных тем, которую затрагивают эти писатели- это просвещение народа. Именно в этих целях и Мамедкулизаде и Сейфеддин использовали простой, народный язык в своих произведениях, таким образом создавая условия и атмосферу простонародия.

Народность являлось главной чертой их воспроизведения реальности. Герои и события были взяты из реальной жизни и рисовались настолько ярко и четко, что читавший мог узнать себя. Часто это приводит

ло к большим недовольствам, так как если писатели показывали простой "темный" народ в образе труженника, земледельца или крестьянина и пытались просветить их, открывая глаза, то другие слои населения, такие как чиновники и представители духовенства при этом конечно же оставались в большом недоумении, и создавали ряд проблем для журналов, в которых писатели выпускали свои рассказы. Не менее важной в их произведениях занимает место тема борьбы за эмансипацию женщин Востока.

Образы, которые создавали эти писатели, они пропускали через свою душу, одухотворяя и осеняя их судьбы реальными происходящими событиями. Они боролись против бесчинства вероисповедователей, которые под лозунгом ислама, вводили в шариат унижительное положение для женщин. Особое внимание Мамедкулизаде уделяет критике позорного временного брака сийги, которую он называет узаконенную шариатом проституцией. Первое резкое и художественно необычайно сильное выступление писателя против бесправия мусульманской женщины мы находим в повести "Пропажа осла", где выведено несколько запоминающихся женских характеров. Среди них особенно выделяется образ вдовы Зейнаб, женщины высокой нравственной чистоты, воплотившей лучшие черты азербайджанки, верной памяти своего мужа, энергичной, волевой, способной на героическое сопротивление насилию во имя личной свободы и счастья своих детей.

С глубоким человеческим участием показывает автор душевные муки и страдания, а также неравную борьбу этой простой, беззащитной крестьянки против Худояр-бека, моллы и прочих представителей патриархально-феодального общества, опирающихся на бесчеловечные каноны шариата. С таким же чувством трепета рисует Сейфеддин образ маленькой Айши "Радуга". Эта десятилетняя девочка свободная мыслями о жизни, закончив прятку, увидела в окне радугу и помчалась к ней, чтобы пройти по ней и стать мальчиком. А желание этой маленькой девочки было связано с нежеланием закрывать голову чадрой. Еще вчера местный имам сказал, что ей уже пора одевать чадру, а она так не хотела прятать свои черные красивые волосы под покрывалом. Художественной деталью здесь служит радуга, которая могла бы по поверьям маленькой девочки избавить ее от принудительного ношения платка.(6.151)

Трагедия женщины-мусульманки заключалась и в том, что сама она, не осознавая, сколь унижительно и невысимо ее положение в обществе, за редкими исключениями, безропотно подчинялась воле судьбы и даже считала нормальным, когда ее сватали за незнакомого и нелюбимого человека, которого она могла увидеть только в день свадьбы. В рассказах "Петушок Пирверди", "Конституция в Иране", "Жена консула" и в ряде других рассказов автор показывает, как брак сийга стал обычным явлением в обществе благочестивых последователей имама Али, как безропотно соглашается не-

имущая женщина стать временной женой мужчины, которого она никогда не видела, или как бы ничтожно это не выглядело, стать временной женой уже женатого мужчины, которому она приглянулась. Благо, в любой момент и без всякого объяснения он может расторгнуть с нею этот брак и выгнать на улицу.

Но, создавая свои произведения, Мирза Джалил и Омер вовсе не выступали против религии, напротив, они попытались доказать своими произведениями то, насколько большой духовной ценностью была для нашего народа исламская религия. В то же время, они разоблачали, критиковали тех, кто искажал религию, и, используя ее, занимался мошенничеством.

Столь же неприглядную, мрачную картину деревенской жизни, только в более широком плане, задумал показать писатель и в неоконченной повести "Школа селения Данабаш". Он написал начальный эпизод, о том, как приезжают в селение представители местных властей с целью открыть школу. Писатель изобразил глубокую и непроходимую пропасть между населением и властями. Крестьяне не верят ни одному их начинанию, даже если оно связано с открытием школы, а представители власти не доверяют населению, считая, что любое дело, даже благое следует навязывать ему только силой. Это два непримиримо враждебных лагеря в обществе. Тематика рассказов Мамедкулизаде и Сейфеддина охватывает самые различные стороны общественной жизни той эпохи. Иногда даже в одном рассказе они умудряются затронуть несколько социальных проблем. В периоды, когда жили и творили вышеуказанные писатели, религия играла огромнейшую роль во влиянии на сознание народных масс. И одной из первопричин болезни общества эти просветители видели именно в религии. Борьбе с религией Мирза Джалил и Омер посветили много рассказов и повестей.

Один из ярких произведений Мирзы Джалила на эту тему является его трагикомедия "Мертвецы". Сюжет строится на излюбленной теме писателя, которым он пользуется и в других своих произведениях, - это парадоксальная ситуация, доведенная до абсурда. Причем рисует он всю ситуацию в довольно уродливой форме. Художественной деталью в данном произведении служит письмо, которое якобы отправил умерший несколько лет тому назад в Мешхеде, куда он отправился паломником, Кербалай Фатулла, своему брату, и сообщает в письме, что его и еще несколько сотен человек воскресил Шейх Насрулла, который вскоре пребудет в город. И вот вокруг этого письма и построены все действия и события. Вскоре объявляются Шейх Насрулла и его сподручный Шейх Ахмед. И вот все горожане спешат воскресить своих родичей, хотя денег на это у них нет.

В очень реалистичной форме рисует Мирза Джалил сцену, где все по очереди записывают имена родичей, который хотят воскресить. Но среди них оказались и те, кто не хотел вернуть своего умершего родича,

это Мир Багир-ага, который не хочет воскрешать свою старую жену Сару, так как он собирается жениться на молодой. А Сара была дочерью одного из влиятельных людей города Гаджи Гасан-аги. Когда Гаджи записал имя дочери в список тех, кого воскресят, то получил упрек от Мирзы Багира, почему он такой честный не записывает имя своего умершего брата Гаджи Рзы? (9.112)

В эту систему включаются и другие персонажи, и оказывается, что воскрешение кого-то из почивших кому-то не выгодно и получается скандал. И тут выходят наружу также темные стороны жизни этого захолустного городка, открываются тайны преступления его жителей, обнаруживается, что один своими жестокими побоями загнал в могилу свою мать, другой женился на вдове своего брата, прибрав к рукам его имущество, а детей заставил работать на себя, третий довел до преждевременной смерти свою жену. И никто, естественно, из них не ждал воскрешения своих жертв. У каждого из этих правоверных мусульман, так усердно молящихся Аллаху каждый день, и притворяющихся чуть ли не святыми, находится причина отказать от воскрешения своих покойников.

Темное царство, в котором обитают живые "покойники" а также процветают с каждым днем преступления, алчность, жестокость, аморализм, косность и суеверия, а также фанатизм и связанная с ней покорность,- все это, взятое вместе, представлено как порождение определенной эпохи, в которой и становится возможной деятельность таких мошенников и шарлатанов, как Шейх Насрулла. Именно мир "мертвецов", а не только Шейх становится объектом обличения в пьесе.

Создается гротесковая ситуация-мир мертвых и живых, переплетаясь бесчисленными связями, взаимоотношениями, грехами, подлостями, старыми обидами, предательствами,обрается страшный мир, в котором одни могилы и живые трупы.Этого и добивается Шейх Насрулла, в лице которого Мирза Джалил рисует представителей шариата, который являясь знатоком психологии и сознания этих людей, превратил свой незаурядный ум в самое подлое и низменное в природе, в орудие издевательства, насилия, глумления над необразованным и "темным" народом, оплевал его и самое святое в нем, его чувства, привязанности, его горе.

Кульминация пьесы - сцена на кладбище, где наконец-то должно быть продемонстрировано невиданное умение Шейха воскрешать мертвых. Главной целью автора является разоблачение религиозного фанатизма, от которого тупая масса живых мертвецов превратилась в зависимость от шейхов и других представителей религии.

И вот во всей мрачной картине, появляется Искендер, сын Гаджи Гасан-аги, который выучился в Европе, и приехав сюда, попал в абсурдный, уродливый мир этого порочного общества и не найдя выхода, подался бутылке. Он конечно получил прозвище пьяница. Только он видит насквозь Шейха Насруллу, он понимает, возмущается, и даже обвиняет

его, но не действует, а только пьет. Образ Искендера является образом жертвы и одновременно обличителем мира "мертвецов". Он образован и умен, но слаб, он не смог примериться с этим "темным царством" и чувствует себя одиноким среди этих людей, и единственное успокоение находит в пьянстве.

Как жить Искендер не знает. И несмотря на полученное вдали от родины, чуть ли не во Франции, образование, несмотря на природный ум, который особенно ярко проявляется в его могологах, он все же не знает, как жить самому и как помочь другим проснуться от этого "злого" сна. Даже своей сестре Назлы, которую он любит очень сильно, он не в силах предложить ничего реального, разумного, чтобы избавить ее от участи стать женой великовозрастного Мир Багира-аги или быть любовницей Шейха Насруллы. Развязка наступает тогда, когда жертвой назначена Назлы, единственное в этом мире живое существо, родное и близкое Искендеру. Началось все письмом и завершилось также приходом нового письма, в котором опровергалось воскрешение Курбелай Фатуллы.

Впервые Искендер решительно выступает против своих сородичей, впервые его голос звучит беспощадно, как гром среди ясного неба, впервые он может сказать всем этим гаджи, кербелаям, мешади всю правду в лицо, назвать их тем именем, которого они заслуживают, показать им их мерзости, их преступления весь мрачный мир, в котором они все живут.

Аналогичная ситуация происходит в рассказе Омера "Вероотступник". Все слушаются Хаджи имама, собираются и совершают намаз каждый день, и только Али Гяур не любит их общество, за что получил прозвище вероотступник. У него своя овчарня в несколько сотен овец и живет он один. И вот однажды жители сказали Хаджи имаму, что надо собраться поле и совершить молитву, так как вот уже третий месяц нет дождя и есть вероятность потерять весь урожай. Хаджи, конечно, согласился, но вспомнил про Али, которого видел причиной всех бед, только потому, что Али не принимал участие в его "святых" проделках над сельчанами. Почему-то все видели в Али виновника засухи и позвали его на молитву. В итоге пошел дождь и стадо Али унесла ливень, в результате чего он остался без ничего.

Художественной деталью здесь автор рисует дождь, и общество, которое ополчилось против того, кто видел их порочные деяния и держался от них подальше. Под лозунгом шариата представители духовенства могли легко управлять неграмотным населением, отбирать у них их же рукой все имущество и прибыль, и образ Али, как и образ Искендера, автор преподносит как единственного свидетеля этого тихого ужаса. Все доходит до того, что все рады тому, что Али остался нищим и когда он хотел поехать в Измир, чтобы продать несколько овец и козу, вернувшись после молитвы, он увидел, что все обокрали.

В итоге это алчное общество просто из чувства зависти, расправи-

лось хитростью над этим простым человеком, который просто избегал их всех и жил своей спокойной жизнью. Тема воровства и тупость народных масс писатель показал также в рассказе "Чудо". Сюжет разворачивается вокруг пожара, который одновременно является и художественной деталью в данном произведении. В селе случился пожар и все были заняты тем, что потушить его. А главной причиной борьбы с огнем была только попытка предотвращения ее дойти до святыни, который, конечно же, очень важен для них. Как мы видим, святыни тут является образом духовенства, которое настолько завладели умами "темных" людей, что они пытаются любой ценой сберечь это святыни.

Только вор Ахмед пытался что то украсть и так как село было бедное, то он решил украсть все, что было в этом святыни. Но когда он закончил свое дело и хотел выйти, то у дверей стояли люди, и он решил одурачить всех. В образе простого вора Омер Сейфеддин смеется над тупостью и убогостью этого народа, которых съедает фанатизм. Мало того, что он забрал все, что было внутри святыни, он решил использовать пожар в своей цели исчезнуть целым и сохранным. Так он толкая святыни в сторону пожара и пропал в дыму.

В итоге никто ничего и не понял. Вор ушел так же, как и пришел. Но зато убогий народ во время молитвы стояли уже не в сторону святыни, а в сторону Мекки, так как они решили, что "святой" в ночь пожара ушел туда. Мастерски Омер использует простого вора, который так же является выходцем этого же народа, но, который легко провел их и ушел цел и невредим. Религиозный фанатизм настолько был велик в сознании простого народа, что обычный вор смог спокойно уйти, обокрав их святыни. Движение святыни в сторону пожара является кульминацией данного рассказа, ибо убогие люди не видят естественных вещей, которые происходят перед их глазами.

В творчестве Сейфеддина причудливо переплетались пантюкистские идеи с протестом против религиозного фанатизма и рабской покорности воле представителей духовенства. Писатель вершит жестокий сатирический суд над крайностями в исповедовании исламской религии, над законами шариата, которые представители духовенства использовали в целях подчинения себе простого фанатичного и богобоязненного народа. С тонкой иронией он использует ситуации и образы и посмеивается над теми, кто безпрекословно верит каждому слову представителей религии или ставит в глупое положение тех, кто вопреки действительности, верит во вмешательство потусторонних сил.

Но, обращая внимание на критический анализ окружающей действительности, широкое использование комического в осуждении различных социальных пороков в творчестве Сейфеддина, необходимо подчеркнуть, что писатель не отрицал существующего строя и не брался за ниспровержение основ мусульманской религии. Вся его критика носила ограниченный ха-

рактер и была направлена на тех, кто использовал религию и шариат в свою пользу.

Именно благодаря своей таланту мастерски изображать тонкости порочного общества, а так же разоблачать их алчные и лицемерные поступки, направленные всегда на подчинение "темного" безграмотного простого народа своей воле, при этом используя религию как силу подчинения, Мирза Джалил и Омер Сейфеддин выступали просветителями своего народа и пытались народным языком и реальными фактами донести до простого народа очевидные истины.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алькаева Л. О. Очерки по истории турецкой литературы. М.: Акад. наук СССР 1959, 202 с
2. Ахундов Н. Сатирический журнал "Ары" 1911. Баку, 1968, 17-21 с.
3. Габибейли И. Джалил Мамедкулизаде: среда и современники. Нахчыван: Аджери, 2009, 424 с.
4. Гусейнов Ф. Молла Насреддин и молланасреддинцы. Баку: Язычы, 1986, 277 с.
5. Гениш Эйюн Турецкая литература: Биографии самых известных поэтов и писателей, направления их творчества и примеры произведений. М.: ЛКИ, 2008, 464с
6. Мамедкулизаде Дж. (Молла Насреддин). Драматургия и проза. Баку: АГУ, 1958, 807 с.
7. Мамедкулизаде Дж. Избранные произведения. Баку: Азербайджанское государственное издательство, 1966, т.2. с. 452.
8. Меликли Т.Д. История литературы Турции. М.: Рема, 2010, 264 с
9. Молла Насреддин, 1906, № 10, с. 3-4.

CƏLİL MƏMMƏDQULUZADƏ VƏ ÖMƏR SEYFƏDDİN ƏSƏRLƏRİNDƏ BƏDİİ DETALLARIN SATİRİK TƏSVİRİ

G.X.RƏSULOVA

XÜLASƏ

Məqalədə azərbaycanlı satirist və maarifçi Cəlil Məmmədquluzadənin və türk yazıçısı və prozaiki Ömər Seyfəddinin əsərləri analiz olunur. Onlar öz əsərlərində cəmiyyətin inkişafına mane olan eləcə də insanların savadsızlığını və sadəliyindən istifadə edən ruhanilərin nümayəndələrinə qarşı vuruşdular. Xalqı ilhamlandırdıran fanatizm köməyi ilə onlar öz etibarlarından zövq aldılar. Mirzə Cəlil və Ömər satirami xalqın aqgözlü zülmkarlarına qarşı silah olaraq istifadə edirdilər. Onlar xalqa yaxın sadə bir dildə öz əsərlərini xüsusi olaraq yazıblar və bununla da mübarizə aparmaq və maarifləndirməyə çalışıblar. Bu yazarlar öz dövrünün ən aktual problemlərinə toxunublar və hər şeyi olduğu kimi qələmə veriblər. Onların qəhrəmanları adətən sadə millətin nümayəndələridir. Mirzə Cəlil və Ömər, həqiqətin real görünüşünü göstərmək üçün çox parlaq və rəngli bir satira üsulundan istifadə edirlər. Ən maraqlı nümunə kimi - Mirzə Cəlilin "Ölülər" və Ömərin "Mürtəd" və "Möcüzə" əsərləridir. Şərqdəki müsəlman qadının azadlığının təməli də bu əsərlərdə ən dərinə mühakimə olunan və tənqid olunan mövzulardan biridir.

Açar sözlər: Cəlil Məmmədquluzadə, Ömər Seyfəddin, satira, din, realizm, insanlar, tənqid, maarifləndirmə

A SATIRICAL DEPICTION OF ARTISTIC DETAIL IN THE WORKS OF JALIL MAMMADGULUZADEH AND OMER SEYFEDDIN

G.Kh.RASULOVA

SUMMARY

The article analyzes the work of the Azerbaijani satirist and enlightener Jalil Mammadguluzadeh and the Turkish writer and prose writer Omer Seyfeddin. In their works, these great enlighteners of the people openly fought against the vices of society as well as against the representatives of the clergy, who enjoyed the literacy and simplicity of the people. They with the help of fanaticism, which inspired the people, enjoyed their confidence. Mirza Jalil and Omer used satire as a weapon against the greedy oppressors of the people. They wrote specifically in the common language of the people thereby encouraging them to fight and enlighten. These writers painted the most relevant pictures of their era. Their heroes are usually the common people, toilers who fall into difficult situations because of the greed of the officials. Mirza Jalil and Omer very brightly and colorfully use the method of satire to show the real picture of reality. The most striking example is the "dead" of Mirza Jalil and the "apostate" and the "miracle" of Omer. One of the most deeply condemned and criticized themes in their work is also the theme of the freedom of a Muslim woman in the East.

Keywords: Jalil Mammadguluzadeh, Omer Seyfeddin, satire, religion, realism, people, criticism, enlightenment.

**CON BARTIN “XİMERA” ƏSƏRİNİN “DÜNYAZADNAMƏ”
BÖLÜMÜNDƏ POSTMODERNİST CƏHƏTLƏRİN BƏDİİ İFADƏSİ**

L.C.BAĞIROVA
Azərbaycan Dillər Universiteti
leyla_ceferi@mail.ru

ABŞ ədəbiyyatında postmodernizmin inkişafında Con Bartın mühüm rolu olmuşdur. Zəngin yaradıcılığa malik yazıçının bədii irsində “Ximera” əsərinin özünəməxsus yeri vardır. Mifoloji motivlərlə zəngin roman üç hissədən ibarətdir. Romanın birinci, “Dünyazadnamə” bölümü klassik Şərq mənbəsi olan “Min bir gecə” nağıllarından qaynaqlanaraq yazılmışdır. Nağıllardan çərçivə hekayələr kimi istifadə edən C.Bart əsərdə postmodernist romanlara xas bir çox cəhətlərdən - müəllif, zaman və məkan xronotopu, intertekstuallıq, çoxluluq, dekonstruksiya, təqlid, şifrə və kodlar və digər xüsusiyyətlərdən istifadə etmişdir. C.Bart postmodernist cəhətləri romanda önəmli rol oynayan ədəbi-estetik fikirlərinin şərhində də uğurla istifadə etmişdir.

Açar sözlər: Con Bart, “Ximera”, “Dünyazadnamə”, Şəhrizad, Cin

Müasir ABŞ ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi, yazıçı, tənqidçi və ədəbiyyatşünas, postmodernizm və metaprozanın məşhur siması Con Bart 1950-ci illərin sonlarından etibarən öz bədii yaradıcılığı və ədəbi-nəzəri görüşləri ilə ölkə ədəbiyyatında mühüm rol oynamağa başlamışdır. Özünəməxsus yaradıcılıq istiqaməti, ədəbi-fəlsəfi konsepsiyası və bədii üslubu ilə seçilən yazıçı 1960-1990-cı illərdə ABŞ-da ədəbiyyatın inkişafına birbaşa təsir göstərən ədiblərdən olmuşdur. Yeni ədəbi-bədii düşüncəyə sahib C.Bart artıq keçən əsrin sonlarında Qərb ədəbiyyatında da yaradıcılığının əsas xarakterik cəhəti – XIX-XX əsrlərin klassik realizminin yenidən düşünülməsi və modernizmin ədəbi axtarışları xüsusiyyətləri ilə diqqəti cəlb etməkdə idi. “1970-ci illərin sonunda C.Bartın ədəbi nüfuzunun artması onun müasir ədəbi prosesin aparıcı fiqurlarından biri olduğunu qəbul etməyə imkan verir” (13, 54).

C.Bart ABŞ ədəbiyyatında “qara yumorçular”ın nümayəndəsi olaraq sözügedən istiqamətə mənsub bir çox yazıçılar kimi yaradıcılığında müxtəlif ədəbi yönərlərin və tendensiyaların sintezini təqdim edirdi. Bu baxımdan rus tədqiqatçısı E.A.Steçenko yazırdı ki, U.Berrouza, C.Hoyks, T.Pinçon ilə yanaşı, C.Bartın əsərlərində də zaman, mədəniyyət, dillər, real faktlar, qurğu (uydurma) bir yerdə təsadüf olunur, yazıçının yaradıcılığında Şekspir dram ənənələri, maarifçilik, romantizm, realizmin sintezi müşahidə olunur və buna görə də faktiki olaraq, yazıçının öz mətni ilə digər mətnlər qarışır” (15, 70). Əslində,

bu xüsusiyyət postmodernist əsərlərin intertekstuallığından irəli gəlməkdədir. Qorxmaz Quliyevin, haqlı olaraq söylədiyi kimi, “intertekstuallığın postmodern düşüncənin əsas xüsusiyyəti kimi qəbul olunması postmodernistləri əvvəlki dövrlərdə mövcud olan humanitar fikirlə bağlayırdı və onun inkarını həm nəzəriyyədə, həm də praktikada “yumşaldır”, kompromisə getməyə məcbur edirdi” (1, 246).

Buna görə də C.Bart bir sıra ədəbi istiqamətlərdə tədqiqatçılar tərəfindən yüksək dəyərləndirilmişdir. Amerika ədəbiyyatı araşdırmaçıları T.D.Venediktova C.Bartı “yeni amerikan avanqardizminin korifeyi” (16, 156) adlandırıldısa, T.L.Morozova yazıcının yumor sahəsindəki ədəbi uğurlarına diqqət yetirirdi: “Ümid etdiyi bir vasitə ən ümitsiz vəziyyətlərdə yaşamağa kömək edir. Bu vasitə yumordur” (17, 296).

C.Bartın yaradıcılığında 1972-ci ildə yazdığı “Ximera” əsəri mühüm yer tutur. Postmodernist əsərlərə xas olan bir çox cəhətlər – müəllif, zaman və məkan xronotopu, çərçivə hekayələr, çoxluluq, təqlid və yenidən yaratmaq, dekonstruksiya, intertekstuallıq, yeni tarixi qurğu, ontoloji sorğular, kodlar, şifrələr və digər məsələlər bu roman üçün də xarakterikdir.

C.Bartın “Ximera” romanının özünəməxsus mifopoetik xronotopu vardır. Postmodernist əsər kimi burada məkan və zamanın ifadəsi xüsusiyyətləri, qəhrəman və müəllif xronotopunun xarakteri diqqəti cəlb etməkdədir. “Bədii əsərdə təsvir olunmuş dünyanın məkan-zaman cizgisi reallıqla uyğun gəlmir. Bu əsərin janr xüsusiyyətləri və müəllif mövqeyindən asılıdır. Xronotop yalnız süjetin reallaşması üçün lazımlı şərait kimi çıxış etmir, eyni zamanda, dərin simvolik xarakter daşıyır. Bədii məkan və zaman real zamandan şərtiliyi, ayrıcalıqları, çoxölçülüyü, obrazlılığı, subyektivliyi ilə fərqlənir” (18).

Məlumdur ki, postmodernistlər yaratdıqları bədii yaradıcılıq dünyalarının spesifik qaydalarına diqqəti yönəldirlər. Postmodernizm nəzəriyyəsinə görə, mətn və dünya ekvivalent və bölünməzdir. Bədii bir əsər yaradıcı fəaliyyətin son nəticəsi deyil, müəllifin mətnlə, mətnin mədəni və sosial məkanla, mətnin müəllifə qarşılıqlı təsir prosesidir. Mətn bu əsərlərdə digər mətnlərlə əlaqəsi, kod və şifrələri ilə müəyyənləşir. “... Mətn həm yazı, həm də mütaliə prosesində çoxsaylı mətnlərin, saysız-hesabsız, yaxud daha dəqiq desək, itirilmiş kodların təcəssümüdür. Beləliklə, hər bir mətn intermətndir. Başqa mətnlər mövcud mətndə müxtəlif səviyyələrdə özünü büruzə verir. Mövcud mətnin kontekstində “yad” mətnləri bəzən tanımaq olur, bəzi halda onlar yeni kontekstlə elə qaynayıb qarışırlar ki, yazan və oxuyan üçün onların mənşəyini üzə çıxarmaq qeyri-mümkün olur” (1, 246). Q.Quliyev R.Bartın fikirlərinə əsasən qeyd edir ki, “postmodernist konsepsiyaya görə, yaradıcı demiurq statusundan məhrum olmuş sənətkar, əslində, əsər yox, mətn yaradır. Mətnin oxucu tərəfindən qavranılması postmodernizimin aparıcı kateqoriyalarından olan dekonstruksiya əsasında həyata keçirilir. Dekonstruksiya prinsipi oxucuya mətni bütün mümkün müstəvilərdə - kompozisiya, sujet, üslub, psixologiya və sairə baxımdan sökmək və özümlə şərh əsasında yenidən yığmaq imkanı verir.

Əslində hər bir mətn daim (oxucu tərəfindən-Q.Q.) burada və indi yazılır” (2, 40).

Postmodernist üslubun xarakterik bir xüsusiyyəti təsvir etdikləri hadisələrin vurğulanmış konvensiyasıdır. Bu məsələlər “Ximera” romanında da öz əksini tapmışdır. Əsər intertekstual romandır. Yazıçı bir çox qəhrəman və sujetlərini mifologiyadan almışdır. Bu cəhət C.Bartın klassik mənbələri, eyni zamanda, Şərq mənbələrini yaxşı bilməsi, onları dəyərləndirməsi, mənimsəmə və istifadə professionallığından irəli gəlməkdədir. Bu həm də postmodernist əsərlərin çoxluluq xüsusiyyətlərindən qaynaqlanır. Sözügedən cəhət əsərlərdə fərqli şəkildə özünü göstərsə də, mətn çoxluğu, müxtəlif formalı bədii mətnlərin bir əsərdə birləşməsi geniş yayılmış keyfiyyətlərdəndir. “Ximera” romanında da mətn çoxluğuna təsadüf edirik. Yəni burada təhkiyə, nağıllar, müxtəlif hekayələr içi-ıçə verilmiş, intermətn qurulmuşdur.

Postmodernist əsərlərə xas çoxluluq prinsipinin digər bir təzahür xüsusiyyəti olan təhkiyəçilərin çoxluğu da tədqiq etdiyimiz əsər üçün xarakterikdir. Yəni burada həm müəllif, həm də obrazların təhkiyəsinə təsadüf edirik, ümumiyyətlə, C.Bart üçün əsərin təhkiyəsi çox vacib və həlledici amildir.

“Ximera” romanının birinci, “Dünyazadnamə” bölümü də özünəməxsus mifopetikasi ilə “Min bir gecə nağılları”na əsaslanır. Əsərin əsas mövzusunun yalnız təsvir olunan hadisələrdə axtarmaq doğru deyil, burada əsas məsələ ümumi olaraq yazıçının əsərdə bədii imkanları, yazıçı təxəyyülünün məhdudluğu və yeni ədəbi yaradıcılıq üçün mənbələrin axtarışındadır. Buradan da müəllif xronotopu ortaya çıxır. Buna görə də “Ximera” əsərini anlamaq üçün müəllif xronotopu çox vacib bir məqamdır. Müəllif xronotopunda əsas rol əsərdə müxtəlif formalarda təqdim olunmuş mühakimələr oynayır. Belə ki, yazıçının rolu, missiyası, zaman və məkan kontekstində ədəbiyyatın çeşidli imkanları kimi məsələlər romanda Cin və Şəhrizad arındakı müzakirə və şərhlərdə ortaya qoyulur.

Romanın bədii quruluşunda çərçivə hekayələr, mətn içində mətnlər əsas götürülmüşdür. “Postmodern ədəbiyyatda hekayə ikiyə qatlanır, bükülür, öz ətrafında bir halqa formalaşdırır, bir hadisə həm əvvəl olmuşdur, həm sonra. Yəni romanın elementləri xətt üzrə deyil, sanki təsadüfi bir şəkildə qurulmuşdur” (11, 133). Sözügedən tərzin yazıçı qarşısında açdığı geniş imkanları C.Bart bu şəkildə dəyərləndirmişdir: “*Çərçivə hekayələr, bəlkə də onların təhkiyə forması, sadə və ya mürəkkəb olmasından asılı olmayaraq, yalnız sintaksi ilə deyil, eləcə də çox adi təcrübə və fəaliyyətin də iki formal özəlliklərini əks etdirdiyinə görə bizi valeh edir: Reqressiya (və ya mövzudan yayınma) və qayıdış, mövzu və şaxələndirmə. Mövzudan yayınma və qayıdış mövzu və şaxələndirmə məsələsi üzərində bir dəyişiklikdir*” (6, 237).

C.Bart 1980-ci ildə nəşr olunan “Yenilənmə ədəbiyyatı” adlı əsərində gerçəkliyin və modernizmin mirasını dəyərləndirərək modernizmin hekayə nəql etməkdən imtina etməsini bir növ akademikləşməyə yol açmış olduğunu diqqətə çatdırmış, postmodernist romanlarda hekayəyə dönüş olduğundan bəhs

etmişdir: “...Sələflərinin yaratdıqlarından xəbərdar olaraq doğru tərzdə başlanarsa, dil və ədəbiyyat incəliklərinin əsaslı bir şəkildə yenidən kəşf edilməsi düşünülə bilər” (7, 68).

C.Bartın klassik mənbələrə dəyər verməsi və onlardan müxtəlif şəkildə istifadə etməsi yazıçının yaradıcılığından məlumdur. Romanda C.Bartın “Min bir gecə” nağıllarına verdiyi dəyər yazarı təqlid edən yazar qismində ortaya çıxan Cinin dilindən də sözlənir: “Şəhrizadənin Şəhriyar şahı aldatmaq üçün danışdığı hekayələri oxuyar-oxumaz ona böyük bir duyğuyla bağlanmış, bu hissə o qədər güclənmişdir ki, digər “gerçək” qadınlarla əlaqələri ona saxta, iyirmi illik evliliyi Şəhrizadə qarşı edilmiş sədaqətsizlik, öz yazıları bəsit təqlidlər - “Min bir gecə”dəki həqiqi xəzinənin solğun surətləri kimi görünürdü” (3, 12). C.Bart qədim Şərq nağıllarının masa üstü kitabı olduğunu da söyləyir: “Hekayə yazdığım illər kitabın iş stolumun üstündən əskik olmadı. Sadəcə ora qoymaqla belə min dəfələrlə istifadə etdim ondan” (3, 13).

Burada bir məqama da diqqət yetirmək lazımdır. Bir çox postmodernist yazıçılar kimi, C.Bart da belə hesab edir ki, yeni ədəbi əsərlər düşünməyə ehtiyac yoxdur. Tarix və cəmiyyət, mədəniyyət böyük bir intertekst nümunəsidir. Müstəqil düşüncə mümkün deyil, bu daha əvvəlki mətnlərdə artıq ifadə olunmuşdur, bu baxımdan da bütün mətnlərdə özündən əvvəlki mətnlərdən parçalar vardır. Ona görə də C.Bart yazıçı üçün mövzu və məzmunun orijinallığına deyil, məhz əsərin təhkiyəsinə, hekayə etmək formasına və yollarına önəm vermişdir. Bütün mətnlərdə keçmiş mədəni irsin və mühitin intertekstləri, kod və işarələri yalnız fərqli təhkiyə formasında, oxucu ilə münasibət kontekstində özünəməxsusluq qazana bilər.

Əsərin birinci hissəsi Dünyazadənin təhkiyəsi ilə təqdim olunur. Roman hadisələrin cərəyan etdiyi mininci gecənin təsviri ilə başlayır: “Tam o anda hər zamankı kimi böyük bacımın sözünü kəsdim: Hekayə danışmaqda tayın bərabərin yoxdur, Şəhrizadə. Sənin şahla sevişib hekayələr danışarkən yatağınızın ayaq tərəfində oturduğum mininci gecədir bu, danışdığın son hekayə də bir cinin baxışı kimi məni yerimə mıxladı” (3, 3). Digər iki hissədə təhkiyəçi dəyişir, müəllif təhkiyəçi roluna keçir. Bu da ondan irəli gəlir ki, postmodernist əsərlərdə təhkiyəçi çoxluğu xarakterik cəhətdir. Əgər ənənəvi romanlarda bir təhkiyəçini sona kimi müşahidə ediriksə, postmodernist romanlarda əsər boyunca təhkiyəçilər dəyişir ki, bu da gerçəkliyin “müxtəlif baxış bucağı ilə təqdim olunaraq çoxluluğunu təmin edər” (10, 84).

Əsərdəki zaman xronotopu “Min bir gecə” nağıllarının dövrüdür. Lakin Şəhrizadə xatırladır ki, üç min üç qız artıq Şəhriyar şah tərəfindən öldürülmüşdür. Demək hadisələrin zamanı daha öncəyə də gedib çıxır. Hadisələr gecə baş verir, gündüz, demək olar ki, heç bir hadisənin olmasından bəhs olunmur.

Məlumdur ki, zaman anlayışına fərqli şəkildə yanaşmaq, müxtəlif zamanlarda cərəyan edən hadisələri ortaq müstəviyə gətirmək postmodernist əsərlər üçün xarakterikdir, “postmodernist təhkiyədə ümumi xüsusiyyətlər kimi qəbul edilmiş zaman düzensizliyi, zaman duyğusunun aşınması, pastişin geniş şəkildə

istifadəsi, məntiqi olaraq çeşidli diskurs səviyyələri arasındakı fərqin yox olması” müşahidə olunan cəhətlərdəndir (12, 145). Digər məsələlərdə olduğu kimi, zaman anlayışında da postmodernist əsərlərin ənənəvi bədii yaradıcılıqdan fərqli xüsusiyyətləri vardır.

Romanın ilk sözlərindən həm obrazların missiyaları bəlli olur, həm də əsərin son hekayəsinə maraq yaranır, çərçivə hekayələrin təəccüblü şəkildə hadisələrdə dönüş yaradacağına işarə edilir. Hekayələri müzakirə edərək Şəhrizadın nəql etmək qabiliyyətini önə çəkən sözlərdə yazıçının romanda işlətdiyi qurğu özünəməxsusluğuna da diqqət yönəlmişdir. Dünyazadın bacısına söylədiyi “kaş ki, sənın istedadın məndə də olaydı” sözlərinə Şəhriyar şah da təsdiqləyici və roman qurğusunu xarakterizə edən sözlərlə cavab verir: “... Lakin bu sonuncunun yaxşı olduğu mənasında bacınla razıyam, o enişlər, çıxışlar, əslində doğru kimi görünən yalanlar, başqa dünyaya qaçmaqlar. Bunları necə uydurursan, ağlım kəsmir” (3, 4).

Şəhrizadın da “sənətkarların hiylələri vardır” (3, s. 4) deməsi mövcud problemə çözüm tapmaq üçün yola çıxan qəhrəmanın öncə “işin hiyləsi hiyləni öyrənmək” prinsipindən çıxış etməsi ilə də birbaşa bağlıdır. Yəni yazıçı romanın ilk səhifəsindən hadisələr üçün açar sözlər təqdim etmişdir. Burada müəllif xronotopu diqqəti cəlb edir. C.Bartın əsərləri üçün onların postmodernist əsərlərə uyğun olaraq “yazar rolunu təqlid edən bir yazar tərəfindən yazılması” (5, 72) xarakterik xüsusiyyətdir. Romanda iki təqlidçi yazar – Cin və Şəhrizad təqdim olunmuşdur. C.Bart bu müəllif xronotoplarının fərqli yaradıcılıq yolları və xüsusiyyətlərini göstərmişdir. Şəhrizad müəllif xronotopu kim ölüm təhlükəsi ilə üzləşdiyi zaman yaradıcılığa başlayır. Şəhrizad “dinləyici və ya ölüm” prinsipi ilə yaradır, bu ölüm təhlükəsi qarşısındakı yaradıcılıq mühiti Şəhrizad üçün məhsuldar olur və o min bir hekayəni danışmaq zamanı və imkanı qazanır, hətta bir tənqidçisi kimi çıxış edən Şəhriyar şahın əmri ilə söylədiyi hekayələr “Min bir gecə” adı ilə sonda yayınlanır. Bu yaradıcı prosesin uğuru kimi qəbul olunur. Eyni zamanda, təqlidçi yazar Şəhrizad ilə həqiqi yazıçı C.Bart arasındakı uyğunluğu da müşahidə etmək mümkündür. Şəhrizad da ədəbiyyat fakültəsində təhsil almış, yazıçı kimi romanlara, təhkiyə və hekayə formalarına böyük maraq göstərir, zəngin kitabxanası min kitabı əhatə edir, düşükləri müşkülü də ədəbiyyata müracət etməklə çözməyə çalışır.

Sonra hadisələrin təhkiyəsinin geriye dönüşü başlayır, 3 il 3 ay əvvəl Dünyazad baş verənlərin səbəbini və hadisələri danışır. Romanın bu bölümünün birinci hissəsi Dünyazadın hadisələri Şahzamana danışması kimi qurulsa da, bu yalnız sonda bəlli olur. “Dünyazadnamə”nin ikinci hissəsi müəllif təhkiyəsində verilir, Dünyazad və Şahzaman arasındakı söhbəti əhatə edən və hadisələrin dönüşünü əks etdirən kiçik həcmli mətndən ibarətdir. Üçüncü, daha çox kiçik hissə isə Cin və ya Bartın təhkiyəsində bitir.

Əsərdə bədii mətnin məkanı kimi Şəhriyar şahın sarayı təqdim olunmuşdur. Lakin əsərin əsas obrazlarından biri olan Cin həm də fərqli məkan və zamanın insanıdır. O, Şəhrizadın hekayəsini bilir, Şəhrizadın şaha danışdığı

hekayələri də Cin öncədən ona danışır, keçmişin hekayələrini gələcəkdən gətirir. Yəni zaman və məkan xronotopu əsərdə iç-içə təqdim olunmuşdur. Bu da postmodernist əsərlərdə real məkanlarla yanaşı, fantastik özəlliklərə, fiziki imkanlar xaricində mövcud olanları da edə bilmək qabiliyyətinə malik məkanların da olması xüsusiyyətlərindən qaynaqlanmaqdadır. “Postmodern nümunələrdə artıq məkan yoxdur “zona” vardır, “zona” isə bir-biri ilə məntiqi əlaqəsi olmayan məkanlar deməkdir. Bu məkanlar, yəni “zona”lar real dünyadan götürüldüyü kimi, digər romanlardan və mənbələrdən də alınabilir” (8, 239).

Əsərdə Şəhriyar şahın hər gecə bir bakirə qız ilə sevişib sabahı onu öldürməsinin səbəbləri də öncə “Min bir gecə” nağıllarından gətirilən və Şəhrizadın “ən çox sevdiyi” hekayə kimi qeyd olunan İfritin hekayəsindən bəlli olur: “Ən sevdiyi hekayə toy gecəsində bir qızı qaçıdırıb onu yeddi polad açarla kilidlənmiş bir xəzinə sandığına salan, sonra sandığı kristal bir kürəyə qoyub onu da okeanın dibinə yerləşdirən donuz bir ifriti təsvir edən hekayədir. İfrit bunu qıza özündən başqa heç kimin sahib olmaması məqsədilə edir. Lakin nə zaman onu okeandan çıxarıb sevişib qucağında yuxuya dalırdısa, qız sakitcə qalxar, ordan keçən bütün kişilərlə ona xəyanət edər, şahid olaraq həmin adamların möhürlü üzünü alardı. Hekayənin sonunda qızın əlində tam beş yüz yetmiş iki üzük toplanmışdır və ağılsız ifrit hələ də onun yeganə sahibi olduğunu düşünürdü” (3, 5). Şəhrizad da Şəhriyar şahla sevişdiyi ilk gecə bu hekayəni danışır: “Şəhroş titrək səslə “Tacir və İfrit” hekayəsini danışmağa başladı, onun çərçivəsi içərisinə uzun-uzadı “Birinci Şeyxin hekayəsi”ni əlavə edərkən səsi də güclənirdi” (3, 20).

Bu nağıldakı xəzinə və açar sözləri də romanın şifrəli kəlmələri kimi istifadə olunmuşdur. Əsərin fantastik qurğusu problemin həlli üçün xəzinənin açarını aramağa yönəlmişdir. Yəni əsərdə qoyulan və çözümlə kimi müəyyənləşdirilən “xəzinənin açarı xəzinədir” ifadəsi ilk hekayədə şifrələnmişdir.

Şəhrizad çarənin şifrəsini tapdığı zaman, yəni probleminin həllinin “istər bir tilsim, istər içində cavabı olan bir hekayə, istər sehrli hər hansı bir şey – iş gəlib oxuduğumuz hekayələrdəki bəlli sözlərə bağlanır... bu sözlər də əlifbamızın hərflərindən ibarətdir” (3, 8) düşüncəsi ilə “sanki xəzinənin açarı xəzinədir” (3, 8) şübhəsinə yetişdiyi zaman Cin peyda olur. Cinin fantastik gəlişi romanda belə ifadə olunmuşdur: “... Kitabxanamızın ortasında bir cin peyda oldu. Şəhroşun yatmadan öncə oxuduğu hekayələrdən heç birinə bənzəmirdi. Qorxulu deyildi, lakin çox qəribə görünürdü. Qırx yaşlarında açıq dərilili biri, feniksin yumurtaları kimi pamparlaq tərəş olmuşdur. Geyimi sadə, amma dəli kimi idi, uzun boylu və sağlamdır. Gözlərinin önünə taxdığı bir çərçivə işindəki şüşələr istisna olmaqla xoş bir görünüşü vardır” (3, 8).

C.Bart “çərçivə” sözünü də romanda şifrəli söz kimi istifadə etmişdir: “Lakin çərçivə hekayə dediyi şeyi çox yaxşı xatırlayırdı: Şəhriyarın qardaşı Şahzamanın arvadının sədaqətsizliyini anlayıb onu öldürməsinə, Səmərqənd krallığını tərk edib Şəhriyarın yanına, Çin və Hind adalarında yaşamağa gəlişini, Şəhriyarın arvadının da bir o qədər sədaqətsiz olduğunu öyrəninə qar-

daşların çöldə inzivaya çəkilmələrini, ifrit və qaçırdığı qadınla qarşılaşmalarını, bütün qadınların sədaqətsiz olduğuna qərar verib hər gecə bir bakirə ilə sevişib sabahı onu öldürmə sözü verərək krallıqlarına geri dönmələrini” (3, 14).

Əsərdə əsas obrazlardan biri də Cindir. Cin həm müəllif xronotopudur, həm də mifopoetik fiqurdur. C.Bart onun vasitəsiylə zaman xronotopunu da reallaşdırmışdır. XX əsrin təqlidçi yazarı kimi təqdim olunmuş Cinin öz zəngin kitabxanasında kitab oxuduğu zaman hekayələrin sehrinə qapılması və keçmişə transsferi C.Bart tərəfindən bu şəkildə ifadə olunmuşdur: “Şəhrizada duyduğu heyranlıq hər zamankı kimi güclü idi – hətta üz-üzə gəldiyi üçün daha da güclü – amma sahiblənci deyildi. Yunan şairlərinin ilham pərilərinin arzuladığı şəkildə arzulayırdı onu, bir ilham qaynağı kimi” (3, 16). Cin – Bart üçün Şəhrizad bədii yardımcılıqda “ilham mənbəyi”ni şifrələyir.

Cinin müəllif xronotopu xüsusiyyətləri Dünyazadın Cin haqqında deyilmiş sözlərindən də məlum olur: “Dünyanın digər tərəfindəki bir ölkədə yaşayan bir hekayə yazarı olduğunu söylədi, yəni qədim bir hekayə yazarı. Anladığımıza görə, bir zamanlar ölkəsindəki insanlar oxumaqdan xoşlanırdılar, lakin indi yaxşı ədəbiyyatın yeganə oxucuları tənqidçilər, digər yazıçılar və öz istəklərinə qalarsa, musiqi və rəsmi sözləri tərcih edən həvəssiz tələbələrdir. Qələmi (o sehirli çomaq, daha doğrusu içindəki sehirli bir mürəkkəb xəzinəsi olan o sehirli qələm) qurumaqdaymış. Lakin o ədəbiyyatı tərk etmişdirmiş, yaxud ədəbiyyat onu, gecə-gecə xatırlaya bilmədik, çünki ya onun, ya da bizim beynimizdə bir sürü böhran qarışmışdı” (3, 9). Burada “qələmi (o sehirli çomaq, daha doğrusu içindəki sehirli bir mürəkkəb xəzinəsi olan o sehirli qələm)” sözləri diqqəti cəlb edir. “Xəzinənin açarı xəzinədir” fikri ilə yola çıxılan əsərdə qələmin yazan mürəkkəbinin sehirli xəzinə kimi təqdim edilməsi problemlərin məhz qələmin yazdığı hekayələrlə çözülcəyi fikrini kodlaşdırmışdır. Şəhrizad kimi Cinin də həyatının qarışıq olduğunu söyləyən təhkiyəçi gələcəkdən gələn yazıçının müasiri olduğu zamanda ədəbiyyatın müxtəlif problemlərinin olduğunu, ümitsizliyini, çağın “böyük sənət əsərləri yaratmaq üçün lazım olan zəhn açıqlığına və ya onları qiymətləndirmək üçün lazım olan sükunətə düşməni olduğunu” (3, 10) dilə gətirir, “yaşadığı problemlərin nə qədərini öz zəiflikləri, yaşı, yeri və şəxsi özəlliklərindən, nə qədərini dövrü və olduğu yerdəki ədəbiyyatın ümumi geriləməsindən, nə qədərini ölkəsini (və iddiasına görə insanlığı) əhatə etmiş digər böhranlardan qaynaqlandığını bilmirdi” (3, 10).

Qələm və mürəkkəb şifrəsinə Dünyazad ilə Şəhrizad arasındakı söhbətdə də təsadüf edirik. “Bakirəliyi alınmış və kəlləsi uçurulmuş müsəlman qızlarının sayının doqquz yüzü keçməsi” (3, 6) həyacanı ilə çarə axtaran Şəhrizadı təsvir edərkən Dünyazad söyləyir: “Kimsənin açarını tapa bilmədiyini xəzinələr haqqında minlərcə nağıl oxudum”- dedi mənə. “Bizim açarımız var, amma xəzinəni tapa bilmirik”. İzah etməsini istədim. “Hamısı burada” dedi, mürəkkəb qabını, yaxud ona doğru uzatdığı lələyi nəzərdə tutduğunu anlamadım” (3, 7-8).

Cini Şəhrizadla birləşdirən məqam romandakı problemin həlli ilə çox

bağlıdır: “Bu problemlərə özünü o qədər həsr etmişdir ki, məsləyi, həyatı, hər şeyinə ara vermişdir. Dostlarından, ailəsindən və işindən (ədəbiyyat sahəsində doktor idi) ayrılış və bataqlıqlarda inzivaya çəkilmişdir, sadəcə ona ən çox bağlı olan sevgilisi gəlirdi ora” (3, 10). Bir ədəbiyyat alimi olan Cin – Bart “bataqlıqlarda inzivaya çəkilmişdir” ifadəsi ilə ilbiz metaforuna işarə edir, romanın fərqli zaman müstəvisində qoyulmuş əsas problemin həlli yolunu ədəbiyyatda, yazıçı qələmində, onun yazdığı hekayələrdə və həmin hekayələrin təhkiyəsinin seyrində görür. Burada ilbiz tarixi özündə daşıyan bir mifogemdir. C.Bartın düşüncələrinə əsasən, miflərin reallıqla birbaşa əlaqəsi vardır, onlar bədii yaradıcılıqda da yazıçıya bir çox süjet, obraz və ideya istiqamətləri əldə etməkdə yardımçı vasitə kimi çıxış edir.

Romanda Cinin kitabxanada Şəhrizad və Dünyazadın qarşısında peyda olmasının “xəzinənin açarı xəzinədir” mifik sözlərinin kağız üzərinə yazması ilə eyni ana təsadüf etdiyi göstərilir. Ədəbiyyat problemlərini düşünən, ədəbi düşüncənin yaşadığı böhranından çıxış yollarını araşdıran Cin əlinin altında bir xəzinə olduğunu və onun açarını tapmaq gərəkliyini anlayaraq həmin sözləri yazdığı zaman transfer gerçəkləşir: “Bunun necə bir şey olduğunu (və onu əhatə edən bütün problemlərə baxmayaraq, hekayəni necə anladacağını) düşünməyə imkan tapmamış, çünki kağızın üzərinə “xəzinənin açarı xəzinədir” kəlmələrini yazar yazmaz özünü bizim qarşımızda görmüş, müddətini, nə üçün və necə olduğunu bilmirdi, sadəcə dünyada ən sevdiyi hekayəsinin Şəhrizad olduğunu söylədi” (3, 11).

Hekayə danışmaq sənəti ilə intim münasibətləri tez-tez müqayisəyə gətirən C.Bart yazıçı və oxucu arasındakı əlaqələrini də həmin kontekstdə özünəməxsus şəkildə dəyərləndirir. Cin Şəhrizadın danışdığı “Min bir gecə” hekayələrini Odisseyə, Dekameron ilə müqayisəyə gətirdikdən sonra Şəhrizada söyləyir: “Təbii ki, bizə söylədiyi bütün hekayələri oxuduğunu iddia etdiyi Şəhroşun özünə aid o kitab danışan ilə dinləyici arasındakı əlaqənin təbiətə erotik olduğunu göstərən ən yaxşı kitabdır ona görə. Danışanın rolunun, həqiqi cinsiyyəti nə olursa-olsun kişi olduğunu, dinləyən ya da oxuyanın qadın olduğunu, nağılın da bu münasibətin ortamı olduğunu düşünürdü” (3, 25-26).

Postmodernist nəzəriyyəyə uyğun olaraq yazıçı mətndə oxucunun əsaslı roluna mühüm əhəmiyyət verir, eyni zamanda, onu sevgi münasibəti kimi dəyərləndirirdi: “Qısacası, hekayə... bir sevgi münasibətidir, təcavüz deyil. Uğuru oxucunun təsdiqinə və iştirakına əsaslanırdı ki, oxucu bunu istədiyi an geri çəkə bilirdi. Eyni zamanda, bu uğur oxucunun təcrübə və istedadını birləşdirə bilməsinə və yazıçının da onun diqqətini oyandırma, diqqətdə tutmaq və məmnun etmək qabiliyyətinə bağlıydı” (3, 26).

C.Bartın roman texnikası çox mürəkkəbdir. Yazar özü roman haqqındakı fikrini, müəllif, təhkiyə edilən hadisə və obrazlar kontekstində necə ortaya çıxardığını belə şərh etmişdir: “Doğru və ya yalnis, edə bilmədiyimiz şeyləri açıqlamaqdansa, açıqlaya bilmədiyimiz şeyləri etməyi tərcih edirik. Romançının (hekayə danışanın) sizə yaşamaq və dünyaya qarşı bir tutum təqdim

etdiyini eşitmişsiniz. Təsadüfən ya da təxmini olması istisna olmaqla, vəziyyət heç də belə deyil. Sizə təqdim etdiyi şey bir Weltanschauung (dünyagörüşü) deyil, bir Welt (dünya), kosmosla bağlı bir görüş deyil, kosmosun özüdür... Sənətkar, xüsusilə də, roman yazarı kainatı nə açıqlamaq, nə kontrol etmək, nə də anlamaq istər. O özünə aid bir kainat yaratmaq istər və hətta bu kainatı Tanrının yaratdığı dünyadan daha mütəşəkkil, daha mənalı, daha gözəl və cazibədar etməyi arzular” (4, 17).

“Dünyazadnamə” bədii və metafiksiya yolu vasitəsilə təsvir olunan hekayələrin tərs dönüşü ilə nəticələnən bir struktura malikdir. Şəhrizad “işin hiyləsi hiyləni öyrənmək” prinsipi ilə yola çıxır, “xəzinənin açarı xəzinədir” formuluna çatır və “açar və xəzinənin eyni olduğu” sonluğuna gəlir. “Min bir gecə” nağılları çərçivəsində olan Şəhrizad “xəzinənin açarı xəzinədir” formuluna gələcəkdən keçmişə transfer olunan yazıçı Cin ilə transsendental birlikdə gəlir və C.Bart bunu oxucuya ifadə etmək üçün Cinin “Min bir gecə” dünyasına transferini də həmin anda təqdim edir. Bununla da fərqli zaman, məkan və dünyalararası sərhədlərin aradan qaldırılması intertekstual mətnlərlə baş tutur ki, bu da modernizm və postmodernizm sənətində bədii mətnin qurulmasının əsas forması və metodu, mətnin sitatlardan və xatırlatmalardan digər mətnlərə qədər qurulması texnikası ilə bağlıdır. Çərçivə hekayələr C.Bart, Şəhrizad və Cin ardıcılığı ilə qurulur. Ədəbiyyata, qədim mənbələrə maraq və postmodern təhkiyə C.Bartın Şəhrizadı obraz kimi əsərinə gətirib çıxarırsa, Şəhrizad da kitabxanasında hadisələrə çözüm tapmaq istərkən Cini kəşf edir. Cin bir tərəfdən “Min bir gecə” nağıllarından gələn obrazdırsa, digər tərəfdən gələcəkdən keçmişə transfer olunmuş qəhrəmandır. Bu çərçivələr içində Cin C.Bartın parodiyası kimi ortaya çıxır. “Bundan əlavə, əsl yazıçı povestdə uydurma bir yazıçı kimi qərarlaşır və mətnə struktur elementi olaraq meydana çıxır” (14, 114).

Cinin karikaturasında əsərə daxil olan C.Bartın müəllif xronotopu digər obrazlarla da ünsiyyətə girdiyi, nüfuz etdiyi dünyanın, eyni zamanda, yaratdığı bir dünya olmasından irəli gəlir. Burada ontoloji bir məqam da təqdim olunmuşdur. Buna misal olaraq Şəhrizadın Cinin sevgilisinə bir sırğa göndərməsi və sonradan Şəhrizadla görüşdükdə sevgilisinin sırğanı çox bəyənməsini söyləməsi ontoloji təbəqələr arasında transferin insanlarla yanaşı, cansız əşyaları da əhatə edə bilməsini göstərir: “Spiral sırğanın şüalanma nəticəsində bir az da gözəlləşmiş olmasından başqa heç bir zərər görmədən digər tərəfə keçdiyini gülümsəyərək əlavə etdi Cin. Sevgilisi ona bayılmışdır və Cin onun Şəhrizadın qucaqlamasına günün birində eyni şövqlə cavab verəcəyindən də əmindir, təbii daha çağdaş rəqiblərinin xatirəsi bir az silinməyə və Cinin eşqinə güvənməyə başlayıb bu çox özəl, sirli açar hekayəsini ona danışdıqdan sonra” (3, 21).

Təxəyyüllə həqiqəti bir-birindən ayıran sərhədin silindiği bu dünya bir növ dəyişdirilmiş heterokosmos halına gəlir. Bu heterokosmosda həm C.Bartın real həyatı, həm “Min bir gecə nağılları”, həm də hekayələrin mənbədən alınaraq mətn içində qurulmuş təsvirləri vardır. “Bu heterokosmik məkanda

hekayə daxili mətn, mətn arası arayışlar şəbəkəsinə çevrilir” (9, 29).

C.Bart üçün romanın təhkiyəçisi çox mühüm rola malikdir. Təhkiyəçi sadəcə danışan, seyr edən və təhrikçi deyil, əslində, yaradıcıdır. Bunu yazığının təhkiyəçi haqqında söylədiyi “Demiurq, ən azı bir yarı Demiurq” (5, 29) sözlərindən də görürük. Roman yazarını istehsalçı kimi dəyərləndirən C.Bart “Dünyazadnamə” əsərində də məsələyə həmin kontekstdə yanaşmışdır.

Əsərdə yazar təqlidçilərinin hekayə danışmasının mifik təsirinin onların eyni zamanda ifadəsində olduğu önə çəkilir. Cin gələcəkdən keçmişə transfer olur, Şəhrizadın ənənəvi hekayələrinin həm onun, həm özünün, həm keçmişdə yazılmış “Min bir gecə nağıllarının”, həm əsərdə hadisələrin sonunda yayınlanacaq nağılların, həm də içində olduğu mətnin eyni olduğunu, burada çözümlərin mifik sözləri eyni anda səsləndirməkdə gizləndiyini söyləyir: “Bu açar hiyləsi işə yararsa, sənin hekayələrini sənə danışmaqdan şərəf duyaram. Vacib olan tək məsələ uyğun bir saat müəyyən edib sehirli kəlmələri eyni anda yazmağımızdır”. Romanın əsas sehirli “xəzinənin açarı xəzinədir” sözlərinin mifik gücü “Min bir gecə nağılları”nı oxuyan müasir yazıçı Cini – C.Bartı keçmişə transfer etdikdə həmin sözlərin Şəhrizadla eyni anda söyləməsi göstərilir: “Lakin çarənin öz əlimizdə olduğunu bilirik!”, - deyə bağırırdı Cin. “İkimiz də hekayələr danışırıq: Bunun xəzinənin açarı xəzinə olmasıyla bir əlaqəsi olduğunu ən azı mənim qədər güclü şəkildə sezə bilərsiniz” (3, 12).

Cin və Şəhrizadın söhbəti romanın qurğusunu ortaya çıxarır, çərçivə hekayələri müzakirə edir və onları sevimli sənəti ilə müqayisəyə gətirirdi. Dünyazad söyləyir: “Bir hekayənin öz içində danışılan bir başqa hekayənin içində daxil edilib edilməyəcəyi sualları üzərində bezib usanmadan fikir yürüdükdülər, beləcə də örtən və örtülmüş arasındakı ənənəvi münasibət tərsinə çevriləcək və paradoksal olaraq labirint bir hala gələcəkdi. Belə bir forma hansı insani durumu ifadə etməyə yarardı? Ya da hər zamankı nağıl - içində - nağıl formasının, hətta Cinin günün birində töhfə vermək istədiyi o ədəbi xəzinədə üç-beş örnəyin olduğu nağıl - içində - nağıl içində - nağıl - içində - nağıl olmasından daha yaxşısını, məsələn yeddi nağıl - içində - nağıl yazılıb yazılmayacağını müzakirə edirdilər, bu elə qurulacaqdır ki, ən içdəkinin yüksək nöqtəsi sonrakının zirvəyə yetişməsinə sürətləndirəcək, o da özündən sonrakını falan, filan, bir ipə düzülmiş fişənglər kimi, ya da Şəhriyarın bəzən böyük bacıma yaşatdığı zəncirvari orqazmlar kimi” (3, 24). Yazıçı bu son müqayisəni “ən sevdikləri – hekayə sənəti ilə cinsəl sənət arasında onları gah bir-birlərinə qarşı qoyan, gah tam bir nöqtədə birləşdirən bir sürü başqa müqayisələrə də” (3, 24) apardığını qeyd etməklə, onun əhəmiyyətinə diqqəti çəkmişdir.

Əslində, bu örnək C.Bartın romanda işlədiyi postmodernist üslubu tamamilə açıb göstərir. Əsər güclü bir məntiq üzərində qurulmuşdur. C.Bart dünya ədəbiyyatında təsadüf olunan altı komponentli “nağıl - içində - nağıl içində - nağıl - içində - nağıl” formulasını yeddiyə yüksəltməyi düşünür. Romanın gedişindən məlum olur ki, Şəhrizad Şəhriyar şaha hər gün bir nağıl danışmağa başladığı zaman bu nağılları danışılan gecədən öncəki günbatımında Cin peyda

olaraq Şəhrizada və Dünyazada söyləyir, gələcəkdən keçmişin nağıllarını gətirir, Şəhrizada Şəhrizadın nağıllarını danışdığını söyləyir. Üç gün bu nağılları danışan qəhrəman üçüncü gecədən sonra hekayə texnikasında dəyişikliklər edir ki, C.Bart bunu “oriental” tərz olaraq adlandırmışdır: “...Hekayənin bəsitliyinin üçüncü gecə stratejik bir sürət dəyişikliyi yaradacağına inanırdı – çünki dördüncü və beşinci gecələrdə bir sıra nağıl-içində-nağıl-içində-nağıla keçməsinə səbəb olacaqdır, bu hekayə qarışıqlığını heyranlıqla “oriental” olaraq müəyyən edirdi” (3, 24).

Romanda hadisələrin dönüşü təhkiyəçini - Dünyazadı daha ön plana çıxarır. Buna hadisələrin daha əvvəlki gedişində işarə olunur. Dünyazad Cinlə söhbəti haqqında söyləyir: “Sonra mənə dönərək hekayənin başlığının “Dünyazadnamə” olduğunu söyləyincə ağız açıq qaldı. Ana xarakter böyük bacım deyil, mən idim, bacımın içində olduğu vəziyyətin yaratdığı obraz necə adətən hekayə sənətkarlarının diqqətini çəkirse, mənim “evlənəcəyim gecə” içində olacağım durum da onun yaşadığı yer və zamanın diqqətini elə çəkəcəyini düşünürdü” (3, 32). Tərs çevrilmə ilə hadisələrin fərqli şəkildə dərki Dünyazadı da önə çıxarmışdır. Bu cəhət də postmodernist əsərlərə xasdır. Paul Marie Rosenau həmin kontekstdə yazır: “Postmodern ədəbiyyatda bütün gələcək və keçmiş zamanlar, sonsuzluğun bütün qolları bir müstəvidədir, kiçik parçalara ayrılaraq insanlar və onların xəyalları arasında bölüşülmüşdür... Demək ki, burada zaman yoxdur. Postmodern yazıçılar bədii əsərin axışını qəsdən pozurlar. Hekayələr labirint kimi dönür, sonun başlanğıc olduğu ortaya çıxır” (11).

Dünyazadın təhkiyəçi qismindən mərkəzi obraz qisminə çevrilməsi prosesində Cin – C.Bart ədəbi və erotik ənənələrin vacib roluna diqqət çəkir və bu metodla hadisələrdə dönüş yaradır. Cin son görüşlərində söyləyir: “O yatağın ayaq ucunda keçirdiyin bu gecələr, Dünyazad”, - deyə bağırdı. “Bütün ədəbi ənənələr sənə təqdim olundu – təbii ki, bütün erotik ənənələr də! Eşitmədiyən tək bir hekayə belə qalmadı, təkrar-təkrar görmədiyən tək bir sevimli şəkli belə yoxdur” (3, 32).

Əsərin əvvəlində Cinin Dünyazada dediyi “sənin istədiyən ehtiraslı bir fəzilətdir” sözləri əsərin sonunda öz təsdiqini tapır. Hadisələrinin çevrilməsinə, fərqli dərkinə səbəb olan Şahzamanın hekayəsi həm müdafiə texnikası, həm də səmimi bir eşqin ifadəsi baxımından “ehtiraslı fəzilət” nümunəsi kimi meydana çıxır. Şahzamanın sözləri də bunu təsdiq edir: “Bəli!”, - deyə təkrar bağırdı şah, gözləri çaxmaq kimi çaxırdı: “Qaranlıq gecəni bitirək artıq! Qadınlar və kişilər arasındakı bütün o ehtiras və nifrəti, bütün o bərabərsizlik və fərqlilik qalmasın! Eşqə həqiqi baxış bucağını mənimsəyək! Bəlkə də fantastikadır, lakin dərin və ən yaxşı qurğu budur! Bir-birimizə dəyər verək, Dünyazad!.. Mənə dəyər ver, Dünyazad!” (3, 48).

Şahzaman şahın hekayəsindən bəlli olur ki, o arvadı tərəfindən xəyanətə uğrayandan və böyük qardaşı Şəhriyar şahın da xəyanətə uğradığını gördükdən, hər ikisinin inzivaya çəkilmək istərkən, romanın əvvəlində və Şəhrizadın danışdığı ilk hekayədəki “Tacir və İfrit” nağılının qəhrəmanları ilə qarşılaşb,

ifritin kimsənin toxunmaması üçün okeanın dibində açarlı sandıqda saxladığı qadının belə hər gün ifritlə sevişib onu yuxuya verərək digər kişilərlə ona xəyanət etdiyini gördükdən sonra qadınlara inamlarını tamamilə itirərək hər gecə bir bakirə qızla birlikdə olub səhəri onları öldürtməyə and içərək öz saraylarına qayıdırlar. Lakin Şahzamanın yeni siyasətinə başlayacağı ilk gecədə onu çox sevən vəzirinin qızı ilə rastlaşması onun fikrinin dəyişməsinə səbəb olur. Çünki vəzirin qızının sözüə sadıq qalmamaq narahatlığını yaşayan Şahzamana dediyi kimi, onun “sözüə sadıq qalmamasının səbəbi təbiət etibariylə aciz olması deyil, zalım olmamasıdır” (3, 44). Vəzirin qızının fikri yardımını ilə Şahzaman şah sanki hər gecə birlikdə olduğu qızları sabahı gün öldürmüş kimi göstərərək, əslində, gizli şəkildə Səmərqəndin qərb tərəfində yalnız qadınların yaşadığı bir məkana göndərir. Yəni Dünyazadın minlərlə qızın qatili olduğunu hesab etdiyi üçün bacısı Şəhrizadın köməyi ilə gizlətdiyi ülgüc ilə əvvəlcə şahın cinsi orqanını kəsərək intiqam almaq istəməsi Şahzamanın danışdığı hadisələr ilə fərqli məcraya dönür. “Tək istədiyim həyat hekayəmi, yəni birlikdə həyat hekayəmizi davam edə biləcəyim birisiydi: Sevgi dolu bir dost, sevgi dolu bir həyat yoldaşı, əl üstündə tutulacaq bir həyat yoldaşı, bir həyat yoldaşı, bir həyat yoldaşı” (3, 47-48).

Hadisələrin çevrilməsinin tərəddüdlər içərisinə düşürdüyü Dünyazadın inamını qazanmaq üçün qəhrəman “sanki” şifrəli kəlamına istinad edir. Məlumdur ki, postmodernist əsərlərdə hadisələrə nisbi yanaşma mövqeyi ön planda olur. “Dünyazadnamə”də nisbi yanaşılmış məsələlərdə sözə metafizik yanaşmanın təzahürü C.Bartın mətnə yazılış baxımından fərqləndirdiyi və məntiqi vurğu qoyduğu sözlərdən istifadə etməsidir. “Sanki” işarələnmiş sözü də əsərdə ilk dəfə Şahzamanla vəzirinin qızı arasındakı söhbətlərdə ortaya çıxır: “Sözüə nə sadıq qala bilirsən, nə də poza bilirsən”, dedi. “Bəlkə bir yolunu tapana qədər ikisini birdən etsən, yaxşı olar. Belə bir şeyin necə mümkün ola biləcəyini soruşdum ondan. “Sanki” deyilən sehrli söz sayəsində”, - deyə cavab verdi, sadəcə xarici görünüşü qurtararaq məmnun ola bilən bir insan üçün hekayələrdəki bütün cinlərdən daha qüdrətlidir bu söz” (3, 45).

Dünyazadla münasibətlərdə də qəhrəman “Sanki” sehrinin təsirindən yararlanmağa çağırır. Əsərin son səhifələrində verilmiş bu cəhət romanın da fəlsəfəsini müəyyən edir. Şahzaman şah Dünyazada söyləyir: “Qoy, sanki deyək! Bu sankinin fəlsəfəsini yaradaq!” (3, 49)

C.Bartın “Dünyazadnamə” əsəri, bütövlükdə, yazıcının ədəbiyyatı yüksək şəkildə qiymətləndirməsi ilə bağlıdır. C.Bart ədəbiyyata verdiyi dəyəri Cinin Şəhrizada söylədiyi üç arzusunda da ifadə edir. C.Bart dünya ədəbiyyatı xəzinəsinə öz əsərləri nümunəsində töhfələr verməyi üçüncü arzusunda ifadə edir: “Üçüncüsü (özü və tam bir doyum arasındakı yeganə mane) yaxşı niyyət, maraq və azacıq tərbiyə edilmiş bir həssalıqdan başqa heç bir açarı olmayan mədəni zövqlər xəzinəsinə ölmədən öncə bəzi örnəklər əlavə etməkdir” (3, 17). İlk arzusunun Şəhrizadı görmək olduğunu yazarkən C.Bart qədim Şərq mənbəsi “Min bir gecə” nağıllarını öyrənmək, oxumaq və bəhrələnmək arzu-

suna işarə edirdi. İkinci arzusunu sevgilisi ilə birliyinin sona yetməməsi olduğunu bildirməklə romandakı hadisələrin, problemin çözülməsində eşqin gücünə inamını şifrələyirdi ki, bu daha çox romanın Dünyazad istiqamətində ortaya çıxmışdır. Burada bir yuxu motivi də meydana çıxır, C.Bart arzusunun “Şəhrizadə gördüyü bu şirin yuxudan oyanmadan öncə ölərsə, bu üçüncü diləyinin yerinə yetməyəcəyini” (3, 19), bununla belə Şəhrizadə ilə tanışlığı üçün xoşbəxt öləcəyini diqqətə çatdırır.

ƏDƏBİYYAT

1. Quliyev Qorxmaz. Ədəbi cərəyanlar və istiqamətlər. Bakı: “OL” NPKT, 2019.
2. Quliyev Qorxmaz. Postmodernizm / “e-Dalğa”. Şəbəkə dərgisi, II sayı, Kulturologiya. “Postmodernizm” elmi-kulturoloji, ədəbi-tənqidi yazılar toplusu.
3. Barth John. Chimera. Houghton Mifflin Company. Boston: New York, 2001.
4. Barth John. “How to Make a Universe”. // The Friday Book: Essays and Other Nonfiction // New York, G. P. Putnam’s Sons, 1984.
5. Barth John. “More on the Same Subject”. // The Friday Book: Essays and Other Nonfiction // New York, G. P. Putnam’s Sons, 1984.
6. Barth John. “Tales within Tales within Tales”. // The Friday Book: Essays and Other Nonfiction // New York, G. P. Putnam’s Sons, 1984.
7. Barth John. “Literature of Exhaustion” // The Friday Book: Essays and Other Nonfiction // New York, G.P.Putnam’s Sons, 1984.
8. Menteşe Oya Batum. Sanat’da Modernizm’dən Postmodernizm’e. / Littera Edebiyat Yazıları / (haz. Cengiz Ertem). c. III, Ankara, Karşı Yayınları, 1992.
9. McHale Brian. Postmodernist Fiction. London, New York, Routledge, 1987.
10. Oppermann Serpil. Postmodern Romanda Değişen Anlatı Biçimi ve “Gerçekçilik. / “Yazı” İkilemi”, Littera Edebiyat Yazıları / (haz. Cengiz Ertem), c. III, Ankara, Karşı Yayınları, 1992.
11. Rosenau Paul Marie. Post-modernizm ve Toplum Bilimleri, 2. b. (çev. Tuncay Birkan). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004.
12. Sim Stuart. Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü (çev. M.Erkan, A.Utku). Ankara: Ebabel, 2006.
13. Strehle S. Fiction in the Quantum Universe. Chapel Hill, 1992.
14. Worthington Marjorie. Done with Mirrors: Restoring the Authority Lost in John Barth’s Funhouse. // Twentieth Century Literature // Volume: 47. Issue: 1, 2001.
15. Художественные ориентиры зарубежной литературы XX века. М., 2002.
16. Венедиктова Т.Д. Литература США. // История зарубежной литературы: 1945 – 1980 // М., 1989.
17. Морозова Т.Л. Спор о человеке в американской литературе. М., 1990.
18. <http://www.tsutmb.ru/nauka/internet-konferencii/2017/6-yazik-kultura-prof/6/stolyrchuk.pdf>

**«ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ВЫРАЖЕНИЕ ПОСТМОДЕРНИСТСКИХ АСПЕКТОВ
В РАЗДЕЛЕ "ДУНЬЯЗАДА" В РОМАНЕ "ХИМЕРА" ДЖОНА БАРТА**

Л.Дж.БАГИРОВА

РЕЗЮМЕ

Химера играет важную роль в творчестве современного американского писателя-постмодерниста Джона Барта. В первой части трехчастного романа «Дуньязада» Дж. Барт использовал рассказы классических восточных источников из сказок «Тысяча и одна ночь». Писатель путешествует из будущего к событиям исторического прошлого, конструируя фрейм-истории через пародию и имитацию, один из очевидных методов постмодернистской литературы, создавая трансцендентальную связь между центральными персонажами, исследователем и его рассказами. В романе представлен текст, код, символы внутри текста.

Ключевые слова: Джон Барт, “Химера”, “Дуньязадиада”, Шахризад, Джин

**«THE ARTISTIC EXPRESSION OF POSTMODERNIST ASPECTS IN
«DUNYAZADIAD» PART OF THE NOVEL «CHIMERA» BY JOHN BARTH»**

L.J.BAGIROVA

SUMMARY

Chimera plays an important role in creative activity of contemporary American postmodernist writer John Barth. In the first part of the three-part novel, Dunyazadname, J. Bart used the stories of the fairy tales "A Thousand and One Nights", a classical Eastern source. The writer travels from the future to the events of the historical past by constructing frame stories through parody and imitation, one of the obvious methods of postmodernist literature, creating a transcendental connection between the central characters, the explorer and his stories. The novel presents text, code, symbols within the text.

Key words: John Bart, “Chimera”, “Dunyazadiad”, Shahrizad, Genie

TARİX

UOT 94 (479.24)

HEYDƏR ƏLİYEV VƏ AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASINDA
MİLLİ ORDU QURUCULUĞU MƏSƏLƏSİ

İ.X. ZEYNALOV
Bakı Dövlət Universiteti
ibrahimzeynalov@bsu.edu.az

Elmi məqalədə Azərbaycanda Milli ordu quruculuğu məsələlərindən bəhs olunur. Müstəqilliyini bərpa etmiş bir xalq – ölkə üçün ən vacib məsələlərdən biri də milli ordunun yaradılmasıdır. Məqalədə Milli ordunun yaradılmasında, onun ən müasir, peşəkar orduya çevrilməsində Ulu öndər Heydər Əliyevin roluna, fəaliyyətinə və səmərəli təşəbbüsünə xüsusi diqqət yetirilir. Həmçinin peşəkar, müasir təcrübəyə yiyələnmiş komandir heyətinin hazırlanması, yetişdirilməsi və bu sahədə müstəqillik illərində fəaliyyətə başlayan hərbi məktəblərin rolu da məqalədə əsas yer tutur.

Açar sözlər: Milli ordu, Silahlı Qüvvələr, Ali Baş Komandan, Çar Rusiyası, Əlahiddə Azərbaycan korpusu, Müdafiə Şurası, Daxili Qoşunlar, Müdafiə Nazirliyi, atəşkəs, hərbi təhsil, Ali Hərbi Dənizçilik Məktəbi.

Müstəqil Azərbaycanın milli ordusunun yaradılması və möhkəmləndirilməsi, onun ən müasir silah və texnika ilə təchiz edilməsi Dövlətin fəaliyyətində ən başlıca məsələlərdən biridir. Bu sahədə ilk təcrübə hələ 1918-1920-ci illərdə mövcud olmuş Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin ordu quruculuğu ilə bağlı gördüyü tədbirlər nəticəsində əldə edilmişdir. Cümhuriyyətin fəaliyyətə başladığı ilk günlərdən ordu quruculuğu hökumət və dövlət orqanlarının başlıca vəzifəsinə çevrilmişdi. Çünki müstəqilliyini əldə etmiş bir dövlət üçün bu çox vacib idi. Milli dövlətçiliyin – əldə edilən müstəqilliyinin qorunub saxlanması güclü, peşəkar milli ordunun təşkilindən çox asılı idi.

Konkret tarixi şəraitdə Azərbaycanın əldə etdiyi müstəqilliyinə, onun ərazi bütövlüyünə yönəlmiş olan təcavüzkarlığın, təhlükənin qarşısını güclü, milli ruhu, vətənpərvərliyi yüksək olan ordu ala bilərdi. Güclü, milli ruhlu ordu təmsil etdiyi xalqın nicatının, əmin-amanlığının dayacağı ola bilər.

Araşdırmalar göstərir ki, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin fəaliyyətə başladığı ilk aylarda onun hərbi qüvvəsi cəmi 550-600 nəfərlik könüllülərdən ibarət olmuşdur. Milli zabit və komandir kadrları zəif idi, azlıq təşkil edirdi.

Səbəb nə idi? Əsas səbəbi o idi ki, Azərbaycan Çar Rusiyasının tərkibində olduğu müddətdə müsəlman türkləri orduya çağırılmır, əvəzində hərbi vergi ödəyirdilər.

Cümhuriyyət dövründə ilk dəfə olaraq 1918-ci il iyunun 26-da Milli Ordunun yaradılması haqqında fərman verildi. Yaradılan ordu “Əlahiddə Azərbaycan korpusu” adlandırıldı. İyulun 11-də isə respublikada hərbi səfərbərlik haqqında fərman verildi. Səfərbərlik başladı və bu Milli ordunun yaradılmasına başlamaq demək idi. Növbəti addım 1918-ci il noyabrın 1-də Hərbi nazirliyin yaradılması oldu və F.Xoyski Hərbi nazir, general S.Mehmandarov onun müavini təyin olundu (1).

1918-ci il dekabrın 25-26-da hərbi nazirliyin təşkilinə yenidən baxıldı. Yeni təşkil edilmiş hökumət general S. Mehmandarovu hərbi nazir, general-leytenant, Ə.Şıxlinskini isə onun müavini təyin etdi (2).

Gəncədə açılan hərbi məktəb sonradan Bakıya köçürüldü.

AXC dövründə Milli ordunun və hərbi donanmanın formalaşması prosesi 1920-ci ilin əvvəllərində başa çatdı. Çətinliklərə baxmayaraq 40 min nəfərlik nizami ordu yaradıldı (3).

Azərbaycanın yenidən müstəqillik əldə etməsi, istiqlal mübarizəsinin tarixi səhifələrinin yeni ideya-məfkurə baxımından Cümhuriyyət yaratdığı ordu ilə bugünkü ordu arasında bir körpü və bağlılıq yaradılması, o illərin ordu quruculuğu təcrübəsindən istifadə reallıqdır. Həmçinin Cümhuriyyət dövründə Hərbi Nazirliyin rəhbərliyinin apardığı xəttin ardıcılığı, qətiyyəti, orduda təlim və tərbiyyənin qurulması prinsipləri, mənəvi tərbiyyənin aparılması, şəxsi heyətə qarşı tələbkarlıqla qayğının əlaqələndirilməsi və s. öz metodoloji əhəmiyyətini indi də itirməyib. Həmin illərdə əldə edilmiş təcrübənin nəzərə alınması və yaradıcı şəkildə inkişaf etdirilməsi milli ordu quruculuğunda çox vacibdir.

Dövlət quruculuğunun bütün sahələrində olduğu kimi ordu quruculuğunun da özünəməxsus obyektiv qanunauyğunluqları vardır. Təcrübə göstərir ki, bütün zaman kəsiklərində olduğu kimi, müstəqillik dövründə də ordu quruculuğu üçün ümumi qanunauyğunluqlar, həmçinin milli ənənələrdən, xalqın mənəvi potensialından, ölkənin iqtisadi, siyasi, demografik imkanlarından daha çox asılıdır.

Milli ordu quruculuğu ilə bağlı məsələlər dövlətin fəaliyyətində, siyasətində ən önəmli problemlərdən hesab edilir. Daxili sabitliyin təmin edilməsi, ölkənin ərazi bütövlüyünün qorunması, erməni təcavüzünün qarşısının alınması, respublikanın ərazi bütövlüyünün bərpa edilməsi müstəqilliyini yenidən əldə etmiş, lakin müdafiə və təhlükəsizlik, ordu sistemi zəif olan Azərbaycan Respublikasının siyasi rəhbərliyinə qayıdan Ulu öndər Heydər Əliyevin qarşısında həyati çox vacib məsələ kimi dururdu. Çox qısa müddətdə onun Azərbaycan Respublikasının daxili və xarici təhlükəsizliyinin və ərazi bütövlüyünün təmin olunması ilə bağlı nəzəri-metodoloji əsas kimi qəbul edilən uzaqgörən siyasəti və zəngin idarəçilik təcrübəsi milli ordu quruculuğu sahəsində dövlət siyasətinin formalaşmasında, təşəkkülündə müstəsna rol oynadı.

Azərbaycan Respublikasının ərazi bütövlüyünün qorunması, Ümummilli lider Heydər Əliyevin milli ordu quruculuğunun, təhlükəsizlik strategiyasının ən başlıca tərkib hissəsi olmuşdur. Onun milli ordu quruculuğu strategiyasında başlıca məqsəd mükəmməl, müasir səviyyəli gücə malik milli ordu sisteminin yaradılması idi. Beləliklə, Azərbaycan Respublikası Silahlı Qüvvələrinin yaradılması müstəqil Azərbaycanın dövlət quruculuğunun mühüm nailiyyətlərindən biri oldu. Buna nail olmaq üçün respublikanın bütün imkanları səfərbər oldu. Milli ordumuzun yaradılması prosesi, həm də ölkəmizin müstəqilliyinin tarixidir (4).

Əsası Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövründə qoyulmuş Azərbaycan ordusunun ənənələrini müstəqillik illərində qoruyub saxlayan və inkişaf etdirən Ulu öndər Heydər Əliyev olmuşdur. (5) Onun 1993-2003-cü illərdə apardığı məqsədyönlü siyasət, həyata keçirdiyi tədbirlər Azərbaycanda ciddi intizama malik mütəşəkkil, qüdrətli ordunun yaradılmasına imkan verdi. Lakin bu asan olmadı. Azərbaycan ordusunun yaradılmasına başlandığı vaxtdan çox ciddi çətinliklərə məruz qaldı. Həm ölkədən kənar qüvvələr, həm də daxildən olan qüvvələrin göstərdiyi təzyiqlərin məqsədi ordu quruculuğuna imkan verməmək və bununla da Azərbaycanın müstəqil dövlət kimi mövcudluğuna yol verməmək idi.

Azərbaycan müstəqilliyini əldə etdiyi vaxtdan erməni təcavüzkarları ilə müharibə vəziyyətində idi. Əsrlərlə ölkəmizə qarşı ərazi iddiasında olan ermənilər Azərbaycan ərazisində erməni dövləti yaratmaq siyasəti yeridən, ölkəmizi parçalamaq, onun müstəqilliyinə daima mane olan havadarları ilə birlikdə torpaqlarımızın 20%-ni işğal etmişdilər.

✓ *20 mindən çox azərbaycanlı şəhid olmuş, qaçqın və köçkünlərin sayı 1 milyon nəfəri ötmüşdü, 4861 nəfər azərbaycanlı o cümlədən 314 qadın, 58 uşaq, 255 qoca erməni təcavüzkarları və terroristləri tərəfindən əsir və girov götürülmüşdür* (6).

O zaman – 1991-1993-cü illərdə respublikaya rəhbərlik edənlərin qətiyyətsizliyi, iradəsizliyi, xəyanətləri ucbatından ölkənin ərazi bütövlüyünü qoruya biləcək Silahlı Ordu yaratmaq mümkün olmadı. Həmçinin 1991-ci il sentyabrın 5-də Müdafiə Nazirliyinin yaradılması barədə qərar və həmin ilin oktyabrın 9-da Azərbaycan Respublikasının Ali Soveti tərəfindən Silahlı Qüvvələrin yaradılması haqqında qanun qəbul edilsə də, respublika rəhbərləri Milli Ordu yaradılmasına ciddi yanaşmır, milli azadlıq hərəkatı dalğasında hakimiyyətə can atan təsadüfi insanların isə rəhbərlik, o cümlədən ordu quruculuğu sahəsində təcrübələri yox idi. Hətta bu məsələdə günahkar olan o zamankı dövlət rəhbərləri sonralar öz səhvlərini, bacarıqsızlıqlarını etiraf etmişlər.

SSRİ dağıldıqdan sonra öz müstəqilliyini elan etmiş, ordu quruculuğunda tarixi təcrübəsi olmayan Azərbaycan xalqı daxili və xarici düşmənlərin ikiqat mühasirəsində öz taleyi ilə təkbətək qaldı.

Hakimiyyət davasının gücləndiyi bir şəraitdə, o zamankı siyasi “liderlərin” Moskva ilə gizli sövdələşmələri qısa bir zamanda respublikanın varlığını

təhlükə qarşısında qoymuşdur. Nəticədə Xocalı faciəsi törədilmişdi, Azərbaycanın Şuşa və Laçın kimi alınmaz qalaları erməni təcavüzkarları tərəfindən işğal olunmuşdur. 1993-cü ilin əvvəllərində respublikanın bütün sahələrində, o cümlədən sosial-iqtisadi və siyasi və hərbi sferada idarəolunmazlıq hökm sürürdü. Ən təhlükəlisi isə o idi ki, Azərbaycanda artıq separatizm meyilləri açıq-açıqına siyasi xarakter almışdı. Dövlət idarələrində, müəssisələrdə, ictimai yerlərdə, orduda özbaşınalıq və avantüra güclənirdi, böyük təhlükəyə çevrilirdi. Respublika əhalisinin həyatının təhlükəsizliyini, ölkənin ərazi bütövlüyünü təmin etməli olan şəxslərin iradəsi iflic olmuşdu. Hətta vəziyyətə o dərəcəyə çatmışdır ki, Respublikada formalaşmış qruplaşmalar onu içəridən parçalamağa cəhd göstərirdilər, vətəndaş müharibəsi təhlükəsi yaranmışdı.

Bütün bunlar işğalçı, təcavüzkar Ermənistan Respublikası Silahlı Qüvvələrinin bölmələrinin fəallaşmasına şərait yaradırdı. Erməni təcavüzkarları Azərbaycan respublikasında yaranmış özbaşınalıqdan, xaosdan, hakimiyyət uğrunda gedən mübarizədən istifadə edərək işğalçılıqlarını daha da gücləndirir, Azərbaycanın içərilərinə doğru irəliləməyə çalışırdılar. Şuşa və Laçın rayonlarından sonra, ərazisi Dağlıq Qarabağın ərazisindən xeyli çox olan Kəlbəcər rayonu da erməni təcavüzkarları tərəfindən işğal olundu. Respublikada böyük ümitsizlik yaranmışdı. Azərbaycanda uğursuzluqların və ən böyük fəlakətlərin əsası qoyulmuşdur. Azərbaycan dibi görünməyən bir siyasi və hərbi uçuruma yuvarlanmaqda idi...

✓ *“1991-1993-cü illərdə Silahlı qüvvələr Azərbaycanın ərazi bütövlüyünün qorunmasına deyil, ayrı-ayrı şəxslərin iddialarının həyata keçirilməsinə, bu və ya digər siyasi qüvvələrin hakimiyyətə gətirilməsinə xidmət edirdi. Vahid ordu, vahid komandanlıq yox idi. Bunun nəticəsi idi ki, 1992-1993-cü illərdə Dağlıq Qarabağdan əlavə Azərbaycanın 7 rayonu - 4400 kvadrat kilometr ərazimiz düşmən tərəfindən havadarlarının köməyiylə işğal olundu.*

Bu faktı yada salmaq:

- 1813-1828-ci ilə qədər Azərbaycanın ərazisi 410 min kv.km. Ondan:
- 1813-1828-ci illərdə Cənubi Azərbaycan sahəsi 280 min kv.km.
- Rusiyanın müstəmləkəsinə çevrilmiş Şimali Azərbaycanın sahəsi 130 min kv.km.
- 1918-ci ildə Rusiyanın təzyiqi ilə ermənilərə verilmiş İrəvan xanlığı – 9 min kv.km. Rusiyanın tərkibinə qatılmış Dərbənd xanlığının ərazisi isə – 7 min kv.km.
- 1918-1920-ci illərdə AXCümhuriyyətinin qurulduğu ərazi – 114 min kv.km.
- Ermənistan SSR-i nəzarətinə verilmiş Zəngəzur, Göyçə, Şərur, Dərələyəz, Dilican və Gürcüstan SSR-in nəzarətinə verilən Borçalı – birlikdə sahəsi – 27,4 min kv.km.
- 1920-1991-ci illərdə Azərbaycan SSR-in sahəsi – 86,6 min kv.km. İndi bu sahənin 20%-i işğal altındadır.

Bütün bunların – torpaqlarımızın işğalına yol verilməsinin, daxildə qarşı-

durmanın yaranmasının, xaos vəziyyətinin, ümitsizliyinin yaranmasının səbəbi nə idi? Buna səbəb daxili və xarici düşmənlərimizin köməyilə Azərbaycan dövlətçiliyinin iflası uğraması, onun bütün strukturlarını yarada bilən başçının olmaması idi. Sual olunurdu, bəs Respublikanı bu vəziyyətdən, bu fəlakətdən xilas edə biləcək bir qüvvə var idimi? Əlbəttə var idi! O qüvvə bütün həyatını öz xalqının, vətənin tərəqqisinə və əminamanlığına, təhlükəsizliyinin təmin olunmasına həsr etmiş Heydər Əliyevin idi. O dahi şəxs ki, Azərbaycan SSR-yə 13 il – 1969-1982-ci illərdə rəhbərlik etmiş, onun səadət sarayının divarlarını öz əlləri ilə tikmiş, bugünkü müstəqilliyimizin sosial-iqtisadi əsaslarını qoymuşdur. 1990-cı ilin qanlı 20 yanvar günündə siyasi təqib, təhlükə altında olmasına baxmayaraq, öz səsini SSRİ Silahlı qüvvələrinin Bakını işğal etməsinə qarşı və Azərbaycan xalqının bütün hüquqlarının müdafiəsinə qaldırmış, 1991-1993-cü illərdə düşmən blokadasında olan Naxçıvana bu dözülməz şəraitdə rəhbərlik etmişdi.

Xalqın ciddi tələbi ilə Heydər Əliyev 1993-cü il iyunun ayının 15-də Milli Məclisin sədri seçildi. Ulu öndər Milli Məclisdəki ilk çıxışında elan etdi ki, “Azərbaycan Respublikasının dövlət müstəqilliyi ən əsas məsələdir “. Böyük siyasətçi, görkəmli dövlət xadimi və zəngin təcrübəyə malik olan Heydər Əliyev bunu təmin etmək üçün daxildə sabitliyə nail oldu, alovlanan vətəndaş müharibəsinin alovunu söndürdü. Xalqı öz ətrafında sıx birləşdirə bildi. Çünki erməni təcavüzkarları ilə müharibə şəraitində, daxildə qarşıdurma vəziyyətində dövlətçiliyi, milli müstəqilliyimizi qoruyub saxlamaq ağılasığmaz idi.

Əldə edilmiş müstəqilliyi, dövlətçiliyi qoruyub saxlamaq və möhkəmləndirilmək üçün Ulu öndər Heydər Əliyev Azərbaycan ordusunun yaradılmasını önə çəkdi. Ordu dövlətçiliyin və müstəqilliyin əsas sütunlarından biridir. Ordu quruculuğuna çox çətin, mürəkkəb və xaosla müşayiət olunan bir şəraitdə başlandı (7). Respublikada hökm sürən daxili gərginlik, parçalanma vəziyyəti və cəbhədə aparılan döyüş əməliyyatları ordu quruculuğu kimi strateji bir məsələnin tam şəkildə, var qüvvə ilə həyata keçirilməsinə maneçilik törədirdi. Ordu quruculuğunu uğurla və tam şəkildə aparmaq üçün bu problemlər aradan qaldırılmalı idi. Bu istiqamətdə həyata keçirilən ən mühüm tədbirlərdən ən önəmlisi Ulu öndərin cəbhədə atəşkəsə nail olmaq məsələsini qaldırması oldu. Lakin erməni təcavüzkarları öz əməllərindən əl çəkmir və bütün cəbhə boyu döyüş əməliyyatlarını daha da şiddətləndirirdilər. Əlbəttə döyüşlər gedə-gedə ordu quruculuğunu genişləndirmək, onu başa çatdırmaq çox çətin idi. Lakin böyük təcrübə və qüdrətli iradə sahibi, yenilməz şəxsiyyət olan Heydər Əliyev bu problemi uğurla həll etdi.

1993-cü il noyabrın 1-də Ulu öndərin fərmanı ilə Azərbaycan Respublikası Müdafiə Şurası yaradıldı.

Həmin gün axşam Heydər Əliyevin sədrliyi ilə Müdafiə Şurasının iclası keçirildi. İclasda Ermənistan Silahlı Qüvvələrinin təcavüzünün qarşısını almaq üçün görüləcək zəruri tədbirlər və respublikada yaranmış ictimai-siyasi vəziyyət geniş müzakirə edildi. Müdafiə Şurasının qərarı ilə Müdafiə Nazirliyinin

əsas strukturlarında bəzi kadr dəyişiklikləri edildi. Müdafiə Şurası Nazirlər Kabinetinə ordu quruculuğu məsələlərinə diqqət və qayğıni artırmağı, ortaya çıxan problemlərin və qətiyyətlə həll edilməsini tapşırırdı.

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti, Ulu öndər Heydər Əliyev Ordu quruculuğunu necə sürətləndirmək yollarını müəyyənləşdirməyə xüsusi diqqət yetirirdi. Ulu öndər ordu quruculuğunu xalqın taleyüklü problemi hesab edirdi və bu problemin həllində ümumxalq yardımına arxalanırdı. Bunu onun 1993-cü il noyabrın 2-də televiziya və radio vasitəsilə Azərbaycan xalqına məşhur tarixi müraciəti sübut edir (8). Ulu öndər Heydər Əliyev orduda mərkəziləşdirilmiş idarəetmə, vahid komandanlıq prinsiplərinə əsaslanaraq deyirdi: “...hamı bir mərkəzdə – Müdafiə Nazirliyində, ordumuzda cəmlənməlidir. Kim orduda qulluq etmək istəyirsə, gəlib qulluq etsin” (9).

Ulu öndər Heydər Əliyevin bu müraciətindən sonrakı dövrü haqlı olaraq ordu quruculuğunda yeni mərhələnin başlanğıcı adlandırırlar. Sözsüz ki, bu müraciət Silahlı Qüvvələrin yaradılmasında yeni mərhələ yox, ümumiyyətlə, ordu quruculuğunun başlanğıc dövrü hesab etmək daha düzgündür. Çünki, əslində, Azərbaycan milli ordusu bu müraciətdən sonra yaradılmağa başladı. Ulu öndərin bu tarixi müraciətindən sonra Azərbaycan əsgəri özünə inandı, öz daxilində yeni qüvvə tapdı, onun döyüş qabiliyyəti və ruhu qat-qat artdı. Ordu quruculuğu sürətləndi, orduda xidmət etmək istəyənlərin sayı çox sürətlə artdı.

✓ *1993-cü il noyabr-dekabr aylarında 16,7 min döyüşçüsü olan 40 ehtiyat taburu təşkil edildi. Bununla yanaşı səhra cəbhə idarəsi, 33 köhnə başıpozuq hərbi hissə ləğv edildi. Əvəzinə 36 tabur təşkil edildi (10).*

✓ *1993-cü il noyabrın 23-də Milli Şura “Müdafiə haqqında” Qanun qəbul etdi. Qanunda ordu quruculuğunda məsul vəzifəli şəxs və orqanların fəaliyyəti sistemləşdirildi, məsuliyyət sahələri dəqiqləşdirildi (11).*

Çox tezliklə Ermənistan-Azərbaycan cəbhəsində qüvvələr nisbəti dəyişdi. Azərbaycan Qüvvələrinin bölmələri Füzuli, Tərtər və Ağdam cəbhələrində əsgərlərimiz öz qüdrətlərini, cəsarətini, döyüş qabiliyyətini göstərdi. Zəbt olunmuş bir sıra kəndlərimiz, o cümlədən Horadiz qəsəbəsi erməni təcavüzkarlarından azad edildi.

✓ *Ulu öndər Heydər Əliyevin uğurlu diplomatiyası, milli ordu yaradılması və onun günü-gündən güclənməsi nəticəsi olaraq erməni təcavüzkarları artıq münaqişəni zorakı vasitələrlə həll etmək cəhdlərinin perspektivliyini dərk etdilər.*

Azərbaycan Respublikası Silahlı Qüvvələrinin Ali Baş Komandanı Heydər Əliyev tez-tez döyüş bölgələrində və döyüşən əsgərlərlə yanaşı sən-gərlərdə olur, ümumi vəziyyətlə yerində tanış olur, döyüşdə fərqlənənləri mü-kafatlandırır, onların qayğısı və ehtiyacları ilə maraqlanır, onların yediklərindən yeyir, içdiklərindən içir, bununla da onlara yeni ruh, yeni qüvvə verirdi (12). Ulu öndər bir daha göstərdi ki, yeni Azərbaycan ordusunun əsl yaradıcısı, Azərbaycan Respublikası Silahlı Qüvvələri yaradılmasının banisi, ulu, yenilməz sərkərdədir...(13).

Həmin vaxtdan 24 il keçir. Bu müddət ərzində Azərbaycan ordusu formalaşmış, möhkəmlənmiş, bu günün tələblərinə cavab verə bilən, istənilən döyüş tapşırığını yerinə yetirməyə qadir olan orduya çevrilmişdir. İndi Müstəqil Azərbaycan Respublikasının yüksək döyüş qabiliyyətli, çevik, bütün atributlarla, ən müasir silahlarla təmin edilmiş, konkret strateji və faktiki məsələləri həll etməyə qadir olan Ordusu var.

Həmçinin 1994-cü ilin ilk aylarında erməni təcavüzkarları havadarlarının hərbi köməyindən istifadə edərək bütün cəbhə boyu irimiqyaslı hərbi əməliyyatlara başladılar. Lakin Azərbaycan ordusu hissələrinin Füzuli, Beyləqan, Ağdam, Tərtər istiqamətindəki müqaviməti ilə üzləşən erməni təcavüzkarları cəbhədə atəşkəsə razılıq verməyə məcbur oldu. 1994-cü il mayın 12-də Azərbaycanla Ermənistan arasında gedən elan edilməmiş müharibədə atəşkəs əldə olundu (14).

Heydər Əliyevin hakimiyyətə qayıdışı və cəbhədə atəşkəsə nail olunması dövlət quruculuğunun bütün sahələrində olduğu kimi milli ordu quruculuğunda da əsaslı islahatların aparılmasına imkan yaratdı. Belə ki, aparılan islahatlar nəticəsində milli ordu quruculuğu prosesində struktur dəyişikliklərinin aparılması, döyüş əməliyyatlarının vahid rəhbərlik altında planlaşdırılması, hərbi hissələrinin hərbi elminin tələblərinə uyğun idarə edilməsi, kadrların seçilməsinə diqqətin artırılması, hərbi hissələrin və komandir heyətinin təxribatçı və siyasi ünsürlərdən təmizlənməsi və digər zəruri və əməli tədbirlərin həyata keçirilməsi Azərbaycan ordusunu keyfiyyətcə yeniləşdirdi, onu müasirləşdirdi.

Ulu öndər Heydər Əliyevin milli ordu quruculuğuna diqqət və qayğısının nəticəsində Azərbaycan ordusunun mərkəzləşdirilmiş maddi-texniki təminatı əvvəlki illərdən fərqli olaraq əhəmiyyətli dərəcədə yaxşılaşdırıldı, tibbi-sanitar vəziyyət köklü şəkildə yenidən quruldu, maliyyə-təsərrüfat işləri qaydaya salındı. Silahlı Qüvvələrin tələb olunan müasir silah, hərbi texnika, döyüş sürsatları, arxa xidmət əmlakı və digər maddi vasitələrin istehsalına başlanıldı. Ulu öndərin mənəvi və şəxsi dayağı sayəsində milli ordu hissələrində mənəvi-psixoloji hazırlıq, döyüş ruhu yüksəldi, hərbi-vətənpərvərlik hissi gücləndi.

Bütün bunların nəticəsidir ki, indi xarici ölkələrin, düşmənlərin xüsusi xidmət orqanlarının ayrı-ayrı şəxslərin, təşkilatların, təxribatçıların silahlı qüvvələrimizə, hərbi bölmələrimizə qarşı yönəlmiş kəşfiyyat və təxribat fəaliyyətləri dərhal aşkar edilir və qarşısı alınır. Digər tərəfdən Milli Ordunun nəzdində yaradılmış Hərbi Əks-kəşfiyyat Xidməti dövlət təhlükəsizliyinin təmin edilməsində vaxtında zəruri tədbirlər görürlər (15).

Ordu quruculuğunun sonrakı mərhələsində – 2003-2018-ci illərdə Milli ordu quruculuğu işləri davam etdirilmiş, qoşun birləşmələrinin yeni müasir silahlarla təminatı gücləndirilmiş, Silahlı Qüvvələr Vətənə, xalqımıza sadıq, vətənpərvər, yüksək hərbi hazırlığa, peşəkarlığa malik komandir, zabıt, gizir və miçmanlarla tam təmin olunması, kompleksləşdirilməsi daha da yüksəldilmişdir.

Milli ordu quruculuğunda hərbi kadrların hazırlanması işinin durmadan

yaxşılaşdırılması da mühüm rol oynamışdır. Hələ 1971-ci ildə Heydər Əliyevin şəxsi təşəbbüsü ilə, keçmiş SSRİ rəhbərliyinin müqavimətinə baxmayaraq Sovet İttifaqının heç bir respublikasında analoqu olmayan Cəmsid Naxçıvanski adına Hərbi Litseyi yaradılmışdır. Azərbaycanlı gənclərin Bakı Ali Birləşmiş Komandanlıq, Bakı Ali Hərbi Dənizçilik məktəbləri və ölkənin digər hərbi təhsil ocaqlarına güzəştli qəbul olunmasına nail olunmuşdu (16).

Ulu öndər Heydər Əliyev hərbi təhsil sisteminin daha da inkişaf etdirilməsi məqsədilə 1999-cu il fevralın 20-də Hərbi Akademiyanın yaradılması haqqında fərman imzalamışdır (17).

Heydər Əliyevin 20 avqust 2001-ci il tarixli fərmanı ilə Azərbaycan Respublikasının Silahlı Qüvvələrinin kadr hazırlığını daha da yaxşılaşdırmaq məqsədilə Azərbaycan Respublikasının Müdafiə Nazirliyi sistemində fəaliyyət göstərən məktəblər müvafiq olaraq Azərbaycan Ali Hərbi Məktəbi, Azərbaycan Ali Hərbi Dənizçilik Məktəbi və Azərbaycan Ali Hərbi Təyyarəçilik Məktəbi adlandırılmışdır (18). Hazırda bu məktəblər NATO standartlarına uyğun zabit kadrları hazırlayır. 2001-ci ilin avqustunda Respublika Ali Hərbi Məktəbində NATO standartlarına uyğun təhsil almış zabitlərin ilk buraxılışı olmuşdur (19).

Milli ordumuzun peşəkar, müasir hərbi standartlara uyğun hərbi kadrlarla təmin olunmasında Zabit Heyətini Təkmilləşdirmə Kurslarının, Gizir Hazırlığı Məktəbinin, Cəmsid Naxçıvanski adına Hərbi litseyin Naxçıvan filialının, Ehtiyat Zabidlərin hazırlığı kursunun və Azərbaycan Tibb Universitetində Hərbi Tibb fakültəsinin yaradılmasının müstəsna rolu olmuşdur.

Həmçinin Azərbaycan Silahlı Qüvvələrinin dünya standartlarına uyğun zabidlərlə, hərbi mütəxəssislərlə təmin etmək məqsədilə Türkiyənin, Ukraynanın, Rusiyanın, Pakistanın, Çinin, Almaniyanın, Böyük Britaniyanın, İtaliyanın, Rumıniyanın, Macarıstanın Hərbi akademiylərinə də dinləmə kurslarına çoxlu sayda hərbiçilər göndərilmişdir.

Respublikada Silahlı Qüvvələrə Çağırış işinə də diqqət, xüsusilə güclənmiş, bu prosesdə olan qanunsuzluq ləğv edilmişdir. Bu sahədə təkmilləşdirmə və sistemləşdirmə həyata keçirilməkdədir.

Silahlı qüvvələrin sosial təminatı, onalara tibbi xidmət köklü şəkildə yaxşılaşdırılmışdır.

Silahlı Qüvvələrimizin, Müdafiə Nazirliyinin beynəlxalq əlaqələrinin genişləndirilməsi də bu gün müvəffəqiyyətlə həyata keçirilir. Həmçinin Azərbaycan Respublikasının NATO ilə tərəfdaşlıq proqramı genişlənməkdə davam edir.

Ulu öndərin, sonra isə Azərbaycan Respublikasının prezidenti İlham Əliyevin ciddi qayğısı və şəxsən rəhbərlikləri nəticəsində Azərbaycan ordusu getdikcə gücləndi, inkişaf etdi, ən müasir hərbi texnika və bacarıqlı kadrlarla təchiz olundu. Həmçinin Silahlı qüvvələrin şəxsi heyətinin döyüş qabiliyyəti, kəşfiyyat işi, hərbi hissələrdə nizam-intizam möhkəmləndi. Bu prosesdə Azərbaycanın NATO ilə sülh naminə tərəfdaşlıq proqramı çərçivəsində həyata keçirilən

tədbirlərin, qardaş Türkiyə Respublikası hərbi qüvvələri ilə təcrübə mübadiləsinin, birgə təlimlərin keçirilməsinin, 2003-cü ilin avqustun 17-də Ulu öndər Heydər Əliyevin fərmanı ilə “Azərbaycan Respublikası Silahlı Qüvvələrinə Yardım Fondu”nun təsis edilməsinin rolu böyük olmuşdur. Azərbaycan Milli Ordusunun “Aprel əməliyyatları” bunu bir daha sübut etdi.

Hazırda Azərbaycan Silahlı Qüvvələrində müasir, inkişaf etmiş standartlara uyğun quruculuq işləri davam etməkdədir. Milli ordumuzun təkmilləşdirilməsi sürətlə davam etdirilir.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası. II cilddə, 1-ci cild, Bakı, 2004, s.45-47.
2. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası. II cilddə, 1-ci cild, Bakı, 2004, s.45-47.
3. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası. II cilddə, 1-ci cild, Bakı, 2004, s.48.
4. Əliyev H. Müstəqillik yollarında. I cild, Bakı, 1997, s.512-518.
5. Azərbaycan Respublikası. 1991-2001, Bakı, 2001, s.238.
6. Azərbaycan tarixi. VII cilddə, 7-ci cild, Bakı, 2003, s.335.
7. Azərbaycan Respublikası Prezidenti, Silahlı Qüvvələrin Ali Baş komandanı İlham Əliyev Daxili Qoşunlar Haqqında. Daxili Qoşunlar. Bakı, 2012, s.9.
8. Əliyev H. Müstəqillik yollarında. I cild. Bakı, 1997, s.512.
9. “Xalq” qəzeti, 7 noyabr 1993-cü il.
10. ARMMA, F.2941, siy.1, iş 258, v.6.
11. “Azərbaycan” qəzeti, 5 noyabr 1993-cü il.
12. “Azərbaycan” qəzeti, 25 yanvar 1994-cü il.
13. Əliyev H. Müstəqillik yollarında. I cild, Bakı, 1997, s.513-516.
14. Azərbaycan tarixi, VII cilddə, 7-cild, Bakı, 2003, s.335-336.
15. Azərbaycan Respublikası. 1991-2001, Bakı, 2001, s. 242.
16. Azərbaycan Respublikası. 1991-2001, Bakı, 2001, s. 242-243.
17. “Azərbaycan” qəzeti, 21 fevral 1999-cu il.
18. “Azərbaycan” qəzeti, 21 avqust 2001-ci il.
19. Azərbaycan Respublikası. 1991-2001, Bakı, 2001, s. 243-244.

ГЕЙДАР АЛИЕВ И ВОПРОС СОЗДАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ АРМИИ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ

И.Х.ЗЕЙНАЛОВ

РЕЗЮМЕ

В научной статье обсуждаются вопросы создания Национальной Армии в Азербайджане. Здесь создание национальной армии это один из самых важных вопросов для нации и страны, которая обрела независимость. В статье особое внимание посвящено роли, деятельности и эффективной инициативе великого лидера Гейдара Алиева в создании Национальной армии и её преобразовании в самую современную и профессиональную армию. Кроме того, в статье главное место занимает роль подготовки и создания профессионального командного состава, получившего современный опыт, а также роль военных училищ, созданных в годы независимости.

Ключевые слова: Национальная армия, Вооруженные силы, Верховный главнокомандующий, Царская Россия, Конгрегация азербайджанского корпуса, Совет обороны, Внутренние войска, Министерство обороны, Прекращение огня, Военное образование, Высшая Военно-Морская школа.

HEYDAR ALIYEV AND THE ISSUE OF CREATING NATIONAL ARMY IN THE REPUBLIC OF AZERBAIJAN

İ.Kh.ZEYNALOV

SUMMARY

In the scientific article it is dealt with the matters of national army creativity in Azerbaijan. Here one of the most important problems is also the formation of the national army for the people -country restored its independence. In the article it is paid the special attention to the leader Heyder Aliyev's role activity and useful initiativity in the formation of its turning to the modernest most specialist army. In the aricle it takes a main place to train build up grow up the comander in chief's staff owning the specialist modenr practice. Here it is mentioned the role of the activity of militia schools at the dependent times as well.

Keywords: National army, Armed forces, Supreme commander-in-chief, Tsarist Russia, Congregation of the Azerbaijani corps, Defense council, Internal troops, Ministry of defense, Ceasefire, Military education, Higher Military Naval School

UOT 94 (479.24)**RUSİYA İŞĞALINDAN SONRA AZƏRBAYCAN KƏNDİNDƏ
RUSLARIN YERİ VƏ ROLU MƏSƏLƏLƏRİ****F.E.BAXŞƏLİYEV**
Bakı Dövlət Universiteti
bfazil4444@mail.ru

Məqalədə Şimali Azərbaycan kəndindəki rus kəndlilərin təsərrüfat fəaliyyətindən danışılır. Rəncbərlərin yaranması və təsərrüfatdakı dəyişikliklər nəticəsində bu kateqoriyanın formalaşması və onlardan hansı təsərrüfat sahələrində istifadə olunması məsələlərinə diqqət yetirilmişdir. Rus kəndlilərin təsərrüfat fəaliyyətinin nəticələri məqalədə ayrıca araşdırılır.

Açar sözlər: rus, kənd, hüquq, kateqoriya, sənəd

Azərbaycan sahibkar kəndindən danışmışkən nəzərə almalıyıq ki, bu kateqoriyadan olan əhali sırasında qeyri millətlərin nümayəndələri də olmuşlar. Ləzgilər, avarlar, talışların və s. təsərrüfat fəaliyyəti, məişət şəraiti haqqında ilk mənbələrdə çoxlu məlumatlar verilir. Lakin biz tədqiqatımızda Azərbaycan sahibkar kəndinin sayca ən böyük etnik qrupu olan rus sahibkar kəndliləri haqqında qısaca da olsa bəzi mülahizələrimizi söyləmək istərdik.

Lap qədimdə Roma imperiyası vaxtında hakim xalqların hökuməti sərhədlər daxilində qeyri-əsas etnik qrupların yerdəyişməsinə təşkil etmişdilər. Bu siyasət Sasanilər dövləti, Ərəb xilafəti, Monqol imperiyası və digər dövlətlərin dövründə də baş verirdi. Min illər boyu fərqli dünya sivilizasiya formalarının toqquşma yeri və böyük dünya dövlətlərinin siyasətlərinin rəqabət meydanına çevrilmiş Qafqaz, eləcə də Azərbaycan imperiyaların siyasət poliqonu olmuşdur.

Azərbaycan torpaqları lap qədimdən Azərbaycan xalqının formalaşdığı və yaşadığı ərazi olsa da, burada digər xalqların və millətlərin nümayəndələri də yerli əhali ilə bərabər yaşamışdır. Bunların çoxu Azərbaycanı məskunlaşma yeri kimi öz istəyi ilə seçməmiş, əksər hallarda müxtəlif vaxtlarda Azərbaycanı öz ərazilərinə daxil etmiş bir neçə imperiyanın yeni yerlərdə özlərinə etnik dayaq yaratmaq siyasəti nəticəsində bura köçmüşlər. Belə imperiyalardan farslar qədim dövrdə və orta əsrlərdə, Rusiya isə yeni dövrdə Cənubi Qafqaz və ya Azərbaycanı bu siyasətin həyata keçirilməsi meydanına çevirmişdilər.

Ruslar hal-hazırda Azərbaycanda azərbaycanlı və ləzgilərdən sonra sayca

çox olan ikinci etnik qrup sayılır. Rusiya Federasiyasından kənarında yaşayan rusların sayına görə Azərbaycan rus diasporasının uğurlu fəaliyyət göstərdiyi öndə gedən ölkələr sırasındadır. Bütün məhdudiyyətlərinə baxmayaraq ruslar XIX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda məskunlaşdıqları vaxtdan bəri diyarın və dövlətin bütün həyat sahələrində mühüm və fəal rol oynamışdılar.

Vaxtı ilə rus kəndlilərinin və digər xristian elementlərinin Azərbaycana köçürülməsi rus və sovet tarixşünaslığında yalnız müsbət mənada qiymətləndirilirdi. Lakin müasir milli tarixşünaslıqda rusların Azərbaycana köçürülməsi məsələlərinə tamamilə yeni yanaşma və münasibət formalaşmış, köçürülmənin imperiya müstəmləkə siyasətinə xidmət etməsi, Rusiyanın yeni yerlərdə öz mövqelərinin möhkəmlənməsi məqsədilə həyata keçirilməsilə yanaşı, rus kəndlilərinin bütövlükdə rus dilli və digər xristian etiqadlı əhalinin Azərbaycanın həm iqtisadi – sosial həyatında, həm də mədəni sahədə oynadıqları roldan ətraflı və obyektiv şəkildə bəhs edilir.

Azərbaycan ərazisi XIX əsrin birinci yarısından tutduğu əlverişli strateji – coğrafi mövqeyinə görə Rusiyanın köçürmə siyasətinin formalaşması və həyata keçirilməsində xüsusi yerdə dayanırdı. Hələ 1920-ci ilə qədər burjuva-zadəgan mənşəli rus tarixçilərin və Qafqazın idarəçilik sistemində yüksək vəzifələr tutan məmurların əsər və yazılarında rusların regiona köçürülməsi prosesinin ayrı-ayrı aspektləri izah olunmuşdur. Bu növdən olan yazılarda əsasən Rusiya hökumətinin milli rayonlarda, eləcə də Azərbaycanda apardığı köçürmənin əsas məqsədlərindən yan keçilir və ümumiyyətlə, köçürmə ilə bağlı görülmüş tədbirlərə haqq qazandırılaraq, bu məsələlərin yalnız müsbət tərəf və nəticələri, xüsusilə qabardılırdı. Əslində bu fikirlərdə müəyyən həqiqət də olmuşdur. Yəqin belə demək hansısa sirin üstünü açmaq olmazdı ki, XIX əsrin ortaları və xüsusilə də ikinci yarısında Azərbaycanda kənd təsərrüfatı istehsalının ayrı-ayrı sahələrində, o cümlədən pambıqçılıq, maldarlıq, atçılıq, kartof istehsalı, baytarlıq xidməti və digər sahələrdə köçürülmüş rus kəndlilərinin iştirakı və xidmətləri müəyyən əhəmiyyətə malik idi.

Bu gün özlərini vaxtı ilə imperiya adlandıran və ya ən azı öz sərhədlərinin artırılmasında maraqlı olmuş dövlətlərin qonşu dövlətlərin ərazilərini ələ keçirmək dövrü arxada qalmışdır. Lakin nə siyasətçilərin ambisiyaları, nə okeanın o tayından köhnə dünyada, xüsusilə də Rusiya ətrafında on illər ərzində formalaşmış geosiyasi vəziyyəti öz xeyirlərinə dəyişmək üçün edilən hərəkətlər əsrlər boyu özünə yurd yuva salmış insanların, hətta ən adi bir hüquqlarının pozulması üçün əsas ola bilməz. Bu istər rus olsun ya başqa bir millətin nümayəndəsi. Fərqi yoxdur, o ya Ukraynada yaşasın, ya Azərbaycanda, ya da başqa bir ölkədə.

Dəyişən dünya, beynəlxalq vəziyyət və dövlətlər arasındakı qüvvələr nisbətinin, demək olar, sabitləşməsi, əhalinin miqrasiya proseslərinin istiqamət və səbəblərini də dəyişmişdir. Bu sahədə hər hansı səhv addım, düşünülməmiş, yaxud süni yaradılmış naşı gedişlər nəinki bir regionu, həmçinin dünyanı ağılaşdırmaz fəlakətlərə gətirib çıxara bilər.

Rusların imperiya sərhədlərinin genişləndirməsi rusların yeni ərazilərdə məskunlaşdırılması dövrü indi çoxdan arxada qalsa da, lakin bu gün də həmin köçürülmələrin əks-sədası və ağırlı nəticələri özünü göstərir.

On illərlə Ukraynada və postsovet respublikalarda yaşamış rusların indi məktəb, dil və digər sosial status məsələləri ilə əlaqədar sıxışdırılması, çox hallarda onların öz daimi məskunlaşmış olduğu əraziləri tərk edərək yenidən Rusiya Federasiyasına üz tutması ilə nəticələnir.

Ukrayna hadisələri haqda ən müxtəlif səviyyələrdə və təşkilatlarda insan hüquqlarının qorunmasından danışıldığı halda on minlərlə günahsız insanların məcburi köçkünə çevrilmələri ən azı dözülməz haldır. Məhz Ukrayna hadisələrinin təsiri altında vaxtı ilə Azərbaycana köçürülmüş rusdilli əhalinin sonrakı aqibəti və digər məsələlər üzərində dayanmağı vacib bildik. Bu həm də ona görə əhəmiyyətlidir ki, həm dini, həm də irqi-etnik baxımdan tolerant ölkə kimi tanınan Azərbaycana vaxtilə köçürülmüş rusların həm o vaxtkı, həm də rusların sonrakı nəsillərinin indiki vəziyyəti heç də köçürülmə işlərinin aparıldığı milli rayonlarda Azərbaycandakı kimi olmamışdır və indi müqayisə edilə bilməz.

Hələ XIX əsrin əvvəllərində iki dəfə Osmanlı imperiyası və Qacarlar İrəni ilə müharibələrdə qalib çıxan Rusiya əsrin ortalarında artıq həm Cənubi, həm də Şimali Qafqazın birləşdirilməsi işini başa çatdıraraq, öz ölkəsinin tarixində ərazilərinin genişləndirilməsi yolunda ən uğurlu addımlara nail olmuşdu. Yeni birləşdirilmiş ərazilərin iqtisadi cəhətdən mənimsənilməsi, burada siyasi hakimiyyətin möhkəmlənməsi məsələlərinin həllini tələb edirdi. Bu istiqamətdə görülmüş işlərin sırasında ənənəvi köçürmə siyasətinin işə salınması özlüyündə bir neçə məqsədə xidmət edirdi. Rusiya yeni ərazilərdə ən çox müsəlman etiqadından olan xalqlara, o cümlədən Azərbaycan türklərinə etibar etməir və bu ərazilərdə, eləcə də bütün Qafqazda əhali arasında ayrı-seçkilik salır və “parçala, hökm sür!” kimi tarixi imperiya siyasətini həyata keçirirdi.

Köçürmə işinin əsas obyektləri olan, əslində siyasətçilərin əsl məqsədlərindən və köçürüləcəkləri yeni yerlərdə onların aqibətinin necə olacağını bilməyən rus dilli kəndlilər və digər xristian etiqadından olan insanlar yeni yerlərə köçürülmüşdülər. Həmin yerlərdə yerli əhali tərəfindən bir müddət yad insanlar kimi tanınmalarında onların sözsüz ki, heç bir günahları yox idi.

Rusiya hökumətinin müsəlman əhalisinə etibar etməmək siyasətinin ən zərərli nəticələrindən biri qonşu dövlətlərin ərazilərindən, o cümlədən Türkiyə və İrandan erməni millətindən olan kəndlilərin kütləvi şəkildə yeni yerlərə köçürülməsi oldu. Bir az keçmiş yeni yerlərə köçürülənlər arasında Rusiyanın müxtəlif quberniyalarından gətirilmiş on minlərlə rus kəndlilərinə, rus dilli sektant malakanlara da rast gəlinirdi.

1828-ci ildə Rusiya və Qacarlar İrəni arasında imzalanmış Türkmənçay müqaviləsindən sonra rusların Cənubi Qafqaza, o cümlədən Azərbaycana gətirilməsi və məskunlaşdırılması bir neçə mərhələdən keçmişdir. 1832-ci ildə Rusiyanın daxili quberniyalarından burada ilk rus bədətçi kəndlilərinin gətirilməsi haqqında ilk qərarın verilməsinin ardınca (3, 52), Voronej, Tambov,

Samara və digər daxili quberniyalardan köçürülmüş rus kəndliləri Privolnı, Vel, Prişib, Nikolayevka, İvanovka və s. adlı yeni salınmış rus kəndlərinin sakinləri oldular (4, 53). Bəzi mənbələrdə ilk köç tarixinin 1833, 1834-cü il və hətta 1832-ci il olduğu göstərilir (5, 101-102). 1833-cü ildə Şamaxı, Şuşa və Lənkəran qəzalarında da ilk rus kəndlərinin salınmasına başlanılır.

Bir qədər keçmiş iri şəhərlər, o cümlədən Bakı yaxınlığında rusların ilk slobodaları salınır (6, 8). İlk vaxtlar köçürülmüş rusların böyük əksəriyyəti kənd yerlərində yerləşdirilirdi və bu insanların təsərrüfat fəaliyyəti üçün hər cür şərait yaradılırdı. Rusların köçürülməsi prosesi sonralar da, hətta XX əsrin birinci yarısında davam edirdi. Lakin fərq onda idi ki, yeni gələnlərin məşğuliyyət sahələri içərisində digər sahələr, o cümlədən sənaye istehsalının müxtəlif sahələrində iş tapmaq meyli güclənirdi.

1833-1834-cü illərdə Zəngəzur qəzasının Bazarçay deyilən ərazisində təxminən 40 malakan həyatını əhatə edən ilk rus kəndinin salınmasından danışılır (5, 104). Sonradan bu kəndin sakinlərinin bir hissəsi Cəbrayıl qəzasının Qarabulaq kəndinə köçürülür.

Köçürülənlər arasında ilk əvvəl məhkəmə–inzibati cəzaçəkmə nəticəsində təriqətçi və bidətçi – sektantlar olsa da sonrakı illərdə hökumət orqanları bu-raya rusdilli əhalinin gətirilməsini həyata keçirirlər (5, 75).

Sonrakı illərdə Azərbaycanda rus kəndlərinin salınması davam edirdi. 1854-cü ildə Cənubi Qafqaz diyarında köçkün rusların 56 kənddə yerləşdirilməsi və 3689 ailədən ibarət olması faktı göstərilmişdir (5, 115).

Cənubi Qafqaza, o cümlədən Şimali Azərbaycana rus kəndlilərinin köçürülməsi işində Rusiyada 1861-ci il kəndli islahatının keçirilməsindən sonra keyfiyyətə yeni mərhələ başlanır. XIX əsrin ikinci yarısında, xüsusilə də sonlarında Azərbaycan iqtisadiyyatında yeni kapitalist münasibətlərinin yaranması və genişlənməsi ilə əlaqədar köçürülmə rusların sayı xeyli artır.

1873-cü il məlumatlarına görə köçürülmüş rus kəndliləri yerli əhali ilə müqayisədə 2,1 faiz təşkil edirdi. Quberniyalar arasında rus kəndlilərinin ən çox yerləşdirilmə dərəcəsi (5,5 faiz) Tiflis quberniyasında qeydə alınmışdı. Sonrakı yerlərdə Bakı (3,4 faiz) və Yelizavetpol quberniyaları (1,5 faiz) gəlirdi (5, 58).

Rusların Cənubi Qafqaza və Şimali Azərbaycana köçürülmələri haqqında ən dəqiq məlumatlar 1886-cı il ailə siyahıyaalınmalarının nəticələrini əks etdirən statistik məcmuədən əldə etmək olar. Bu mənbəyə əsasən ruslar Cənubi Qafqazın 4 091 min əhalisi arasında 104 919 nəfər və ya ümumi sayın 2,4 faizini təşkil edirdi. Bu siyahıda diqqəti cəlb edən cəhət indi rusların quberniyalar üzrə yerləşmə dərəcəsinə yeni fərqlərin yaranması idi. Belə ki, həmin vaxt ruslar Bakı quberniyasında əhalinin 6 faizini, Tiflis quberniyasında 4,2 faizini və Yelizavetpol quberniyasında isə 1,1 faizini təşkil edirdi.

Yenə bu mənbədən məlum olur ki, Cənubi Qafqazın 115 kəndində əhalinin ya yarından çoxu və ya ən az üçdə biri ruslardan ibarət olmuşdur (5, 59).

Beləliklə, aparılmış təhlillər əsasında müəyyən edilmişdir ki, rus kəndlə-

rinin ən çox məskunlaşdığı quberniyalar Bakı, Tiflis, Yelizavetpol, İrəvan olmuşdur. Ən az – 2 rus kəndi Kutais quberniyasında qeydə alınmışdır(5,62).

Bakı və Yelizavetpol quberniyalarına aid məlumatların müqayisə və təhlili əsasında müəyyən edilmişdir ki, Bakı quberniyasında yaşayan dövlət kəndlilərinin 424.644-nün 17675-i və ya 4,2 faizi, Yelizavetpol quberniyasındakı 350.918 dövlət kəndlisinin 7275 nəfəri və ya 2 faizi rus kəndliləri idi (1, 10).

Mənbələrin məlumatlarından birində deyildiyi kimi rusların Yelizavetpol quberniyasında məskunlaşdığı kəndlərdə onlar daha imtiyazlı vəziyyətdə olaraq yerli kəndlilərə verilən torpaq sahəsindən qat-qat çox - 60 desyatin torpaq payından istifadə edirdilər. Rusların köçürülməsi prosesində hər bir mərhələdə yeniliklər də baş verirdi. Bunlardan biri 1899-cu il aprelində hökumətin qəbul etdiyi qərarla bildirilirdi ki, Azərbaycanda köçkün rus kəndlilərinə pay torpaqları verilməsi yalnız o zaman həyata keçirilirdi ki, onlar rus mənşəli olsunlar (2, 322).

Rus kəndlilərinin sosial-iqtisadi və təsərrüfat həyatı haqqında XIX əsrin ortalarına qədər geniş məlumatlar olmasa da, artıq əsrin 60-70-ci illərində, rus kəndlilərinin torpaq quruluşu və təsərrüfat həyatı haqqında kifayət qədər geniş məlumatlara rast gəlmək olur. Hələ 1849-cu il 21 dekabr qanunu əsasında Cənubi Qafqaza köçürülmüş rus kəndli ailələrinin hər birinə 30-60 desyatin arası torpaq sahəsinin ayrılması nəzərdə tutulurdu (5, 64).

1852-ci ildə Cənubi Qafqaz Canişininin əmrilə köçürülmə rus kəndli ailələrinin hər birinə 60 desyatin torpaq sahəsi ayrılması nəzərdə tutulurdu və bu rəqəm həmin yerli kəndli ailəsinin rəsmi istifadəsində torpaq sahəsinin normasından 2 dəfə çox demək idi (5, 65). Lakin yerlərdə vəziyyət bəzən belə olurdu ki, köçürmə rus kəndlilərinin sayı o qədər çox olmadığı üçün onlara yerli idarəlik orqanları tərəfindən daha yüksək həddə torpaq sahələri də ayrılırdı.

ƏDƏBİYYAT

1. Axundzadə M.F. Seçilmiş əsərləri. 3 cildə. III c. Bakı: Şərq-Qərb, 2005, 295 s.
2. Авалиани С.Л. Крестьянский вопрос в Закавказье. т. III, Одесса: Техник, 1914, 182 с.
3. Алиева А. Русские в Азербайджане: без проблем, но с языком. Русская служба Би-би-си (27 июля 2007 г.). Архивировано из первоисточника. 2 марта 2012.
4. Баберовский Й. Цивилизаторская миссия и национализм в Закавказье: 1828 - 1914 гг. // Новая имперская истории постсоветского пространства. Центр исследований национализма и империи. Казань, 2004.
5. Исмаилзаде Д.И. Русское крестьянство в Закавказье (30-е годы XIX- нач. XX вв.). М.: Наука, 1982, 311 с.
6. Русские // Отв. ред. В.А. Александров. И.В.Власова, Н.С.Полищук. М.: Наука, 2003.

МЕСТО И УЧАСТИЕ РУССКИХ КРЕСТЬЯН В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ДЕРЕВНЕ ПОСЛЕ РУССКОГО ЗАВОЕВАНИЯ

Ф.Э.БАХШАЛИЕВ

РЕЗЮМЕ

В статье говорится, что одна из категорий крестьян в Северном Азербайджане составляли русские. Излагается процесс формирования этой категории после ряд изменений внутри хозяйства, увеличения их числа. Уделяется особое внимание на изучение хозяйственной деятельности. В статье указываются правила и формы управления этих крестьян.

Ключевые слова: русский, деревня, право, категория, документ

PLACE AND PARTICIPATION OF RUSSIAN PEASANTS IN AZERBAIJAN VILLAGE AFTER RUSSIAN CONQUEST

F.E.BAKSHALIYEV

SUMMARY

The article says that one of the categories of peasants in Northern Azerbaijan was Russians. The process of forming this category after a number of changes within the province, increasing their number is outlined. Special attention is paid to the study of domestic activities. The article specifies the rules and forms of management of these peasants.

Keywords: russian, village, right, category, document

UOT 94”04/15”

XIII-XIV ƏSRLƏRDƏ ŞİMAL–CƏNUB İQTİSADI ƏLAQƏLƏRİNDƏ XƏZƏR DƏNİZİNİN ROLU

Y.ÇAĞLAYAN*, N.İ.MƏMMƏDOVA**

Muş Alparslan Universiteti (Türkiyə)*, *Bakı Dövlət Universiteti*
yegana.caglayan@alparslan.edu.tr, nazile_mamedova@inbox.ru

XIII-XIV əsrlər Şimal–Cənub əlaqələrinin vüsət aldığı dövrdür. Bu, bir tərəfdən, hələ X-XII əsrlərdə İngiltərənin və Almanıyanın Şimal ticarətinə qatılması, Samanilərin Şimalla karvan əlaqələrinin fəallaşması, ikinci bir tərəfdən, böyük bir ticarət məkanının vahid hakimiyyətdə, yəni monqol hakimiyyətində birləşməsi ilə bağlı idi. Bağdadın 1258-ci ildə darmadağın edilməsi, Suriyada xaçlı qalalarının süqutu, Roma papalarının xristianlara Misir sultanlığı ilə ticarəti qadağan etməsi Qara dənizin və Xəzər dənizinin ticarət əhəmiyyətinin yüksəlməsinə təsir edən əsas amillər idi.

Məhz bu dövrdə italyanların Xəzər dənizi sahillərində də aktivləşməsi baş verir. Xəzər dənizinin Bakı, Dərbənd kimi limanları Şimal – Cənub əlaqələrinin mühüm ticarət məntəqlərinə çevrilir.

Açar sözlər: ticarət, Xəzər dənizi, monqol hakimiyyəti, Bakı, Dərbənd

Monqolların Avrasiya ölkələrinə böyük bələlər və tənəzzül gətirməsi haqqında stereotipi dağıtmış olan şərqsünas - zənnimcə, akademik V.V.Bartolddur. Onun monqol ağalığı dövründə Türkünstanın və Rusiyanın iqtisadi və mədəni inkişafı ilə bağlı orijinal fikirləri diqqət çəkicidir: akademik cürətlə və əminliklə Qərbi Avropanın Uzaq Şərqlə əlaqələrinin məhz monqol yürüşlərindən sonra başladığını, Rusiyadan Çinə qədər böyük bir məkanın bir sülalənin hakimiyyətində birləşməsinin ticarətin və mədəniyyətin inkişafına böyük təkan verdiyini, bu məkanda «daha yüksək mədəniyyətin» meydana gəldiyini bildirir (6, 712).

Maraqlıdır ki, V.V.Bartoldun mülahizələrinə qarşı XIII əsrin sinxron müəllifləri – İbn əl-Əsir və ən-Nəsəvi opponentlik edə bilirlər. Bu müəlliflər monqol yürüşlərinin və bu yürüşlərin törətdiyi dağıntıların canlı şahidləri olmuşlar. Hər hansı bir tərəqqinin monqollarla assosiasiya olunması, bu orta əsr müəlliflərində yəqin ki, dəhşət doğurardı!

Belə çıxır ki, beynəlxalq ticarət əlaqələrini iki təzadlı tarixi gerçəkliyin ayırıcında izləməliyik: bir tərəfdən, böyük talanlarla və dağıntıqlarla müşayiət olunmuş yürüşlər, digər tərəfdən - bu yürüşlərin aparıldığı bir vaxtda ticarət

yollarına, şəhərlərin abadlığına, beynəlxalq mübadiləyə, tacir fəaliyyətinə ayrılan böyük diqqət, görünməmiş qayğı.

Çingiz xandan başlayaraq monqol hakimləri taciri (həm də çox zaman müsəlman tacirini) özlərinə müttəfiq seçirdilər. Məsələn, elə «İpək Yolu»nun keçdiyi Orta Asiyaya yürüşün strateji hazırlığını Çingiz xan Mahmud Yalavaç adlı uyğur tacirinə tapşırırmışdı; Çin kampaniyasının birinci mərhələsində Cəfər Xoca adlı müsəlman tacir məsləhətçi qismində böyük rol oynamışdı (8, 259).

Bu tək-tük faktlar sistemli siyasətlə təsdiqlənir: uyğur, daha sonra Orta Asiyanın müsəlman tacirləri monqol imperiyasının casuslarına və səfirlərinə çevrilmişdilər. Məktubdaşıma, əhali arasında müxtəlif şayiələr yayma, diversiya törətmə kimi «əməlləri» tacirlər birbaşa vəzifələrindən – alverdən daha yaxşı görürdülər. Çinin və Türkünün bir çox şəhəri monqollara silah gücünə deyil, tacirlərin bu fəaliyyətləri sayəsində təslim olmuşdu.

Tacirlərin köməyindən istifadə edənlər içərisində Xarəzmşah Məhəmməd də var idi; o, uyğur tacirlərinin ipək ticarətində əsas rəqibi olan müsəlman tacirlərinə arxalanırdı. Nayman tayfa başçısı Kuçluk öz istilaları ilə Çindən Şərqi Türkününə gələn ticarət yollarını bağlayandan sonra Məhəmmədin bu tacirlərin dəstəyinə ehtiyacı xüsusilə artmışdı: Çingiz xanın artıq genişlənmiş və Pekinədək gedib çıxan mülkələrindən indi yeni yol tapmaq olardı (5, 140; 8, 294).

Amma Xarəzm sultanının «həm ziyarət, həm ticarət» taktikası Çingiz xanın çox möhkəm əsaslı strategiyasına tab gətirə bilmədi. 1218-ci ildə monqol xanı tərəfindən Otrara göndərilən 500 dəvəlik (hamısı da müsəlman tacirlərinə məxsus) ticarət karvanını qılıncdan keçirməklə Xarəzmşah Məhəmməd tacirləri özündən daha artıq ürkütdü: «İpək Yolu»na nəzarəti ələ keçirmək nəinki mümkün olmadı, üstəlik, müsəlman tacirləri tamamilə Çingiz xanın tərəfinə keçdi.

Monqol ağalığı dövrünün təsirinin ən çox müşahidə olunduğu beynəlxalq ticarət rayonu, yəqin ki, Xəzər dənizi və Qara dəniz bölgələri sayılmalıdır. Məsələn, bəzi Avropa tarixçiləri hesab edir ki, «Qara dənizin şimal sahillərində, Qafqazda və İranda monqol ağalığının bərqərar olması XIII əsrin ikinci yarısında beynəlxalq ticarətin kapitalistcəsinə ekspansiyasında həlledici amil» olmuşdur (18, 230). Digəriləri isə Şərqlə ticarətdə Qərbi Avropanın Aralıq dənizindən Qara dəniz hövzəsinə yerdəyişmə etdiyini və bu səbəbdən də, monqolların italyan şəhərlərinin ticarətini dağıtdığını yazırlar (17, 32).

Bu fikirlərin yaranması özülsüz deyil; həqiqətən, XIII-XIV əsrlər Şimal – Cənub əlaqələrinin vüsət aldığı dövrdür. Bu, bir yandan, hələ X-XII əsrlərdə İngiltərənin və Almaniyanın Şimal ticarətinə qatılması, Samanilərin Şimala karvan əlaqələrinin fəallaşması səbəbindən Şimal–Cənub ticarətinin genişlənməsi, ikinci bir yandan, böyük bir ticarət məkanının vahid hakimiyyətdə birləşməsi ilə bağlı idi («İpək Yolu» sistemində olduğu kimi).

Şimal – Cənub iqtisadi əlaqələrinin vahid siyasi məkanda aparılması şansı bundan əvvəl də olmuşdu, amma Rusun xristianlığı qəbul etməsilə bu şans itirilmişdi (2, 175-176). İndi, görünür, bu imkan gerçəkləşmişdi: rus torpaqlarında və Azərbaycanda ayrı-ayrı monqol ulusları hakimiyyətdə olsa da, ara-

larındakı çox güclü rəqabətə baxmayaraq, Cuçilər və Hülakilər eyni təsərrüfat sisteminin iki cınahını təşkil edirdilər. Hər halda Şimal – Cənub ticarət əlaqələri nöqtəyi-nəzərindən nə Qızıl Ordanın, nə Elxani imperiyasının hakimiyyətinin dağıdıcı səciyyəsi olmamışdı.

Mənbələrin özündə bu dövrün hərbi-siyasi həyatı fonunda ticarətin inkişafı ilə bağlı məlumatlar ilk baxışdan inanılmaz görünür. Məsələn, Plano Karpini 1245-1246-cı ildə Kiyevdə sərbəst (!) fəaliyyət göstərən italyan tacirlərinin adlarını çəkir (9, 84): «Genuyalı Migele və Bartolomeo, Venesiyalı Manuele, Akradan olan Jakob və Pızalı Nikkolo – bunlar ən əsaslarıdır; digərləri: Marko, Henrix, Ciovanni Vaziy, Enrike Bonadies və Pedro onlardan sonra gəlir. Daha xeyli sayda [tacir] də var idi ki, adları bizə məlum deyil».

Nəzərə alsaq ki, söhbət 1245-ci ildən, yəni *Kiyevin monqollar tərəfindən işğalından cəmi 5 il sonrakı vəziyyətindən* gedir, o zaman monqol hakimiyyətinin ticarətə münasibəti xeyli aydınlaşır. Plano Karpininin məlumatlarından onu da aydın etmək olur ki, Kiyevdə italyanların iri ticarət koloniyaları və faktoriyaları mövcud olmuşdur və monqollar onları dağıtmamışdır.

Səbəb nə ola bilərdi? Doğrudanmı, monqol işğalçıları yalnız ticarət əlaqələrinin kəsilməməsi naminə əcnəbi tacirlərin fəaliyyətini qorumuşdular? Şübhəsiz, bu, yeganə və başlıca səbəb deyil. Baxmayaraq ki, monqollar hələ Bağdadı ələ keçirməmişdilər, onların planında Yaxın Şərqdəki xaçlılarla, həmçinin Fransa ilə hərbi-siyasi ittifaq yaratmaq məsələsi artıq var idi (19). Abbasilərlə, 1258-ci ildən sonra isə Misir məmlük sultanlığı ilə mübarizədə onlara müttəfiq lazım idi. Şimalda onlara iqtisadi dayaq ola biləcək tacir, siyasi baxımdan da gərək idi. Üstəlik, italyanların həm də Qara dənizdə güclü mövqeyi var idi* və monqol hakimləri üçün bu amil əhəmiyyət kəsb etməyə bilməzdi.

Bağdadın 1258-ci ildə darmadağın edilməsi, Suriyada xaçlı qalalarının süqutu, Roma papalarının xristianlara Misir sultanlığı ilə ticarəti qadağan etməsi Qara dənizin ticarət əhəmiyyətinin yüksəlməsinə təsir edən əsas amillər idi. Nəticədə *Trapezund – Təbriz* ticarət xəttinin də əhəmiyyəti XIII əsrin sonu kəskin şəkildə artmışdı (11, 74). Tacirlər üçün Hülakilərin əlində olan (paytaxt) Təbrizin vasitəsilə Trapezunda çıxmaq xeyli əlverişli və təhlükəsiz idi, nəinki Bizansın nominal nəzarətində olan Krımın vasitəsilə.**

Göründüyü kimi, *Təbriz – Trapezund* ticarət arteriyasının fəaliyyəti monqollar üçün bir yandan, Qara dəniz ticarətində güclü mövqə saxlamaq imkanı verirdi, digər yandan, əlavə «dividendlər» gətirirdi: Təbriz həm də İran körfəzi ticarətinə bağlanırdı. Xilafət dövründən bu yana, belə geniş coğrafi məkanı və demək ki, həm də *ticarət məkanını ehtiva edən imperiya olmamışdı!*

* 1082, 1126, 1148-ci illərdə Bizans hökuməti tərəfindən venesiyalı tacirlərə imperiya ərazisində sərbəst ticarət hüququ verən xrisovullar imzalanmışdı. 1261-ci ildə isə Genuya ilə Bizans arasında bağlanan Nimfeya müqaviləsi genuyalı tacirlərə geniş ticarət imtiyazları vermişdi (8, 223).

** Hərçənd ki, S.P.Karpov *Təbriz – Trapezund* marşrutunun yalnız müəyyən illərdə intensiv fəaliyyət göstərdiyini yazır (11, 74)

Təbriz – Trapezund xətti aparıcı olsa da, Şimal ticarətində, ələlxüsus Cənubi Qara dəniz sahilləri ilə və Rusla ticarətdə bu marşrut kifayət deyildi. Mənbələr Cənubi Qara dəniz sahili ərazilərilə ticarətdə Kaffanın, Rus ilə ticarətdə isə - Sudakın əvəzedilməz olduğunu qeyd edirlər (10, 89; 16, 7-8). Həqiqətən, XIV əsrə doğru Krımın Aşağı Volqaboyu torpaqlarla ticarəti genişlənir. Kaffada genuyalılar, Sudakda isə venesiyalılar güclü mövqeyə malik idilər (7, 4). 1330-cu illərdən başlayaraq Venesiya senatının iclas sənədlərində Tananın da adı tez-tez çəkilməyə başlayır (7, 5). Tana bütün Donboyu marşrutu nəzarətdə saxlayırdı. Ümumiyyətlə, XIII əsrin sonu - XIV əsrin əvvəllərindən etibarən italyanların Qara dəniz ticarətinə marağı görünməmiş vüsət almışdı ki, burada başlıca amillərdən biri, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, xaçlıların Yaxın Şərqdəki uğursuzluqları və 1291-ci ildə onların sonuncu dayaq məntəqələrini – Akranı itirmələri olmuşdu.

Təxminən bu illərdə italyanların Xəzər dənizi sahillərində də aktivləşməsi baş verir. Burada da bir neçə amil rol oynamışdır. Birincisi, XIII-XIV əsrlərin beynəlxalq ticarət əlaqələrini yenidən canlandıran ümumi amildir, yəni Avrasiyanın böyük bir məkanının, konkret bu halda – Volqa-Xəzər magistralının monqolların əlinə keçməsidir. İkincisi, Hülakilərin Xəzərboyu ticarəti fəallaşdırmaq üçün həyata keçirdiyi tədbirlərə bağlıdır. Bunların sırasında Mahmudabad şəhərinin əsasının qoyulması, Dərbənd ətrafında karvan yollarının təhlükəsizliyinin təmin edilməsi, Qazan xanın beynəlxalq ticarəti və şəhər həyatını tənzimləyən islahatlar keçirməsini qeyd edə bilərik (14, 193; 1, 203-204; 3, 47-55).

Üçüncü amil Xəzər dənizi ticarətinin ən əhəmiyyətli bölgəsi olan Azərbaycanın daxili iqtisadi inkişafına bağlıdır. Monqol yürüşlərinin bütün dağıdıcı təsirinə baxmayaraq, XIII əsrin sonu – XIV əsrdə istər Dərbənd və Bakı kimi limanlar, istərsə də Şamaxı, Gəncə, Təbriz kimi istehsal mərkəzlərinin tərəqqisini müşahidə etmək olar. Doğrudur, bu inkişafda Hülaki xanları – Qazan xanın (1295-1304-cü illər) və Məhəmməd Ulcaytunun (1304-1316-cı illər) islahatlarının və xüsusi tədbirlərinin də rolu olmuşdu (4, 117). Amma adları çəkilən şəhərlər monqolların dağıdıcı yürüşlərindən və sonra da monqol hakimlərinin bərpa tədbirlərindən çox əvvəl də regional (və bəzi mərhələlərdə beynəlxalq) ticarətin mərkəzləri olmuşlar və indi sadəcə yeni şəraitə uyğunlaşmışdılar.

Bakının liman kimi əhəmiyyəti o qədər artmışdı ki, italyan mənbələrində Xəzər dənizi «Bakı dənizi» (*Mare di Bachu, Mare di Bachau, Mare di Baccuc*) kimi göstərilir (12, 177). Üstəlik, Venesiya səyyahı Marko Polo təxminən 1293-cü ildə Azərbaycanda olarkən, Xəzər dənizində genuyalıların və venesiyalıların donanmasının olduğunu şahidlik edir (13, 58).

Bəzi tarixçilər (19) Marko Polonun bu məlumatlarına şübhə ilə yanaşırlar və arqument kimi dövrün rəsmi sənədlərində bu faktın əks olunmadığını, genuyalıların Qara dənizdə inhisarçılığını, venesiyalıların bütün Donu nəzarətdə saxladığını və elə bu səbəbdən də, Xəzər dənizində birgə fəaliyyətinin mümkünsüzlüyünü, Volqa – Xəzər yolunun daha çox regional xarakter daşdığını iddia edirlər. Amma biz düşünürük ki, Volqa – Xəzər yolunun bəzi il-

lərdə zəifləməsi Qızıl Orda ilə Hülaki dövləti arasında baş verən müharibələrlə bağlı olmuşdur. Digər tərəfdən, genuyalıların Xəzər dənizində donanma saxlaması faktının italyan arxivlərində əks olunmaması da izah olunandır: italyanlar öz ticarət fəaliyyətlərini mümkün qədər gizli saxlayırdılar və yazılı sənədləri məhv etməyə çalışırdılar.

Nəhayət, Volqa – Xəzər yolunun regional xarakter daşması məsələsi. Nə qədər ki, xəz ticarəti Avropa üçün aktual idi – bu işə bütün orta əsrlər boyu belə olmuşdur! – Volqaboyu ticarəti də beynəlxalq əhəmiyyətini saxlamışdı. 1236-cı ildə Biarmiyanın paytaxtı Çerdin monqollar tərəfindən ələ keçirilib dağıdıldıktan sonra, müsəlman tacirlərinin uzaq Şimal tayfaları ilə xəz alveri birbaşa xarakter alır və 1380-ci il Kulikovo döyüşünədək* və 1395-ci ildə Həştərxanın Teymur tərəfindən dağıdılmasınadək, beynəlxalq əhəmiyyətli sabit xəz ticarəti davam edir.

Avropalıların cidd-cəhdlə Hindistana dəniz yolu axtarışları isə növbəti yüzilliklərdə Xəzər dənizinin strateji əhəmiyyətli su hövzəsi olacağını artıq qəti edirdi.

ƏDƏBİYYAT

1. Dostiyev T.M. Şimal-Şərqi Azərbaycan IX-XV əsrlərdə. Bakı: BDU, 2001, 396 s.
2. Gözəlova Y.H. Orta əsrlərdə Avrasiyanın ticarət əlaqələri. Bakı, 2011, 295s.
3. Şərifli M.X. XIII-XIV əsrlərdə Azərbaycanda ticarət və ticarət yolları // SSRİ EA Azərb. Filialının Xəbərləri, 1944, 1-2, s.47-62
4. Ашурбейли С.Б. История города Баку. Период средневековья. Баку: Азернешр, 1993, 408 с.
5. Бартольд В.В. История Туркестана / Сочинения. В 9 т. Т.2 (I). М.: Восточная литература, 1963, 265 с.
6. Бартольд В.В. Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира / Сочинения. В 9 т. Т.2 (I). М.: Восточная литература, 1963, с.651-772
7. Верлинден Ш. Торговля на Черном море с начала Византийской эпохи до завоевания Египта турками в 1517 г. // Доклад на XIII Международном конгрессе исторических наук. Москва, 16-23 августа 1970 г. М.: Наука, 1970, с.1-11
8. Доманин А.А. Монгольская империя Чингизидов. Чингизхан и его преемники. М.: ЗАО Центрполиграф, 2007, 415 с.
9. Карпини Плано. История монгалов. Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны. М., 1997, 231 с.
10. Карпов С.П. Особенности развития поздневизантийского города – эмпория // Византийские очерки, 1977, 187 с.
11. Карпов С.П. Трапезундская империя и западноевропейские государства в XIII-XIV вв. М., 1981, 131 с.
12. Клавихо Р.Г. Дневник путешествия ко двору Тимура в Самарканд в 1403-1406 гг. // Сборник ОРЯС, т.28, 1881, № 1, 152 с.
13. Поло Марко. Книга. Перевод со старофранцузского языка. М., 195, 175 с.
14. Рашид ад-Дин Фазлуллах. Джами ат-таварих. Т.3. Перевод с персидского языка А.К.Арендса. Баку, «Элм ве Хаят», 1957 – 362 + 727 с.

* Dmitriy Donskoyun 8 sentyabr 1380-ci ildə Kulikovo çölündə qələbəsi Rusun monqol işğalından azad edilməsinin başlanğıcını qoydu, amma eyni zamanda rusların əcnəbilərə, o cümlədən, müsəlman tacirlərinə düşmənçiliyini doğurdu (*müqayisə et*: Çində Xuan Çao üsyanı ilə) və müvafiq olaraq ticarət əlaqələrini müvəqqəti dayandırdı.

15. Скрижинская Е.И. Генуэзцы в Константинополе в XIV в. // ВВ, т.1. (XXVI), 1947, с.215-234
16. Тихомиров М.Н. Древняя Москва XII-XV вв. М., 1997, 102 с.
17. Чиперис А.М. К истории ранней генуэзской колонизации Северного Причерноморья второй половины XIII в. // УЗ Туркменского Государственного Университета. Ашгабад, 1964, вып. 27, 114 с.
18. Vratianu G. Des origines a la conquete Ottomane. Munchen, 1969, 100 – 104 p.
19. Песков Д.. Железный век. Русь в системе евро-азиатской торговли во второй половине XIII века) // www.kulichki.com/~gumilev/debate/Article07h.htm

РОЛЬ КАСПИЙСКОГО МОРЯ В ЭКОНОМИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЯХ СЕВЕРА И ЮГА XIII-XIV ВЕКОВ

Е.ЧАГЛАЙАН, Н.Б.МАМЕДОВА

РЕЗЮМЕ

XIII-XIV века были временем усиления связей между Севером и Югом. Это было связано, с одной стороны, началом участия Англии и Германии в северной торговле в X-XII веках, с другой стороны, активизацией роли Саманидов в этой торговле. В последующие века огромное торговое пространство было объединено под властью одной державы, то есть монгольской империи. Разрушение Багдада в 1258 году, падение крестоносцев в Сирии, запрет торговли Римской католической церкви с египетским султаном были основными факторами, влияющими на усиление торговой роли Черного и Каспийского морей.

Именно в этот период итальянцы активизируются на берегах Каспийского моря. Порты Каспийского моря, такие как Баку и Дербент, становятся важными торговыми центрами в связях Север-Юг.

Ключевые слова: торговля, Каспийское море, монгольское владычество, Баку, Дербент

THE ROLE OF THE CASPIAN SEA IN THE ECONOMIC RELATIONS OF THE NORTH AND THE SOUTH IN XIII-XIV CENTURIES

Y.CAGLAYAN, N.B.MAMMADOVA

SUMMARY

In XIII-XIV centuries the ties between the North and the South were strengthening. This was caused, on the one hand, by the involvement of England and Germany in the northern trade in the X-XII centuries, and on the other hand, by the activation of the Samanids in this trade. During the next centuries, a massive trade zone was united under the Mongolian Empire. The destruction of Baghdad in 1258, the fall of the Crusaders in Syria, the ban on the trade of the Roman Catholic Church with the Egyptian Sultanate were the main factors influencing the strengthening the role of the Black Sea and the Caspian Sea in the trade.

It was during this period that Italians became active on the shores of the Caspian Sea. Port cities of the Caspian Sea, such as Baku and Derbent became important trading centers in the relations of the North and South.

Keywords: trade, Caspian Sea, Mongolian domination, Baku, Derbent

UOT 94 (479.24)

**ƏHMƏD AĞAOĞLUNUN AVROPADA “TURAN HEYƏTİ”NİN
TƏRKİBİNDƏ FƏALİYYƏTİ****K.T.NƏCƏFOVA**
Bakı Dövlət Universiteti
knajafova69@mail.ru

Məqalədə arxiv sənədləri, mənbələr və yeni elmi ədəbiyyatlar əsasında I Dünya müharibəsi illərində bölgədə yaranmış ağır hərbi – siyasi şəraitdə Əhməd bəy Ağaoğlu və Əli bəy Hüseynzadənin də daxil olduğu “Turan” heyətinin yaranmasının səbəbləri təhlil olunur. Elmi məqalədə yeni ədəbiyyatlar və arxiv sənədləri əsasında konkret olaraq «Turan heyəti»nin Avropa ölkələrində fəaliyyəti və onun nəticələrinə nəzər salınır, ümumiyyətlə Turançılıq fikri və onun Azərbaycanda tərəfdarları, onların milli hərəkətdə yeri araşdırılır.

Açar sözlər: I Dünya müharibəsi, türkçülük, “Turan” heyəti, milli hərəkət, Əhməd bəy Ağaoğlu, Əli bəy Hüseynzadə

Türk xalqlarının vahid dövlətdə və ya təşkilatda birləşməsi ideyasının əsası XIX əsrin sonu - XX əsrin əvvəllərindən etibarən türk dünyasının ziyalıları arasında gedən müzakirələr zamanı qoyulmuşdu. Türk ziyalıları bu düşüncəni dəstəkləmək üçün fərqli nəzəriyyələr yaratmışlar. XIX əsrin ortalarından Fransa inqilabının təsiri ilə Avropada genişlənən milli hərəkətlər Osmanlı dövlətində və Rusiyada türk millətçiliyini müdafiə edən ziyalıların ortaya çıxmasına və onların dil, təhsil, insan haqları, hüquq və ədalət sahəsində mübarizə aparmaq üçün təşkilatlanmalarına səbəb oldu. Türkçülüynün banisi kimi qəbul edilən Kırımlı İsmayıl bəy Qasıralının “Dildə, fikirdə, işdə birlik” ideyası ümumi dilə və mədəniyyətə sahib olan bütün türklərin anlama biləcəyi ortaq dilin əhəmiyyətini qeyd etmişdir. Çar Rusiyasının hakimiyyəti altında yaşayan türklərin mədəni hüquqlarının qorunması fikri XX əsrin əvvəllərində Osmanlı dövlətinə köçüb gələn İsmayıl bəy Qasıralı, Əhməd Ağaoğlu, Yusuf Akçura və Əli bəy Hüseynzadə kimi ziyalıları bütün türklərin birləşə bilməsi üçün, əvvəla, onlar ilk növbədə “ümmət olmaq” fikrindən qurtulub “millət olmaq” fikrinə sahib olmalı olduğunu irəli sürərək, türk ictimai-siyasi fikir tarixinə “millət” anlayışını daxil etdilər.

Lakin I Dünya müharibəsinin başlanması ilə dəyişən dünya düzəni bu prosesin yeni bir mərhələyə keçməsinə səbəb oldu. Müstəmləkə zülmünə qarşı

mübarizədə bütün məhkum türk millətlərinin güclərinin bir mərkəzdə birləşdirilməsinə inanan bu ziyalıların əsas məqsədi Çar Rusiyasının hakimiyyəti altında yaşayan türklərin milli-mədəni və dini hüquqlarının qorunması üçün Osmanlı Türkiyəsinin köməyindən istifadə edərək məsələni Avropa dövlətlərinin diqqətinə çatdırılması yönündə ciddi fəaliyyətlərə başladılar. Balkan müharibələrinin gedişində türklüyə qarşı genişlənən rus şovinizminin də bu prosesə az təsiri olmamışdı, çünki, öz coğrafiyası və təsirinə görə o, Avropada genişlənməkdə olan qatı millətçi cərəyanlardan daha dəhşətli idi.

I Dünya müharibəsinin başlanmasından sonra Cənubi Qafqazın cəbhəyanı zolağa çevrilməsi Azərbaycanın iqtisadi və ictimai – siyasi vəziyyətinə təsir etdi. İctimai təşkilatların və siyasi partiyaların müharibəyə münasibəti birmənalı deyildi, lakin olduqca ehtiyatlı davranırdılar. Odur ki, polis departamentlərinin məlumatlarında cəbhəyə yaxın bölgələrdə fəaliyyət göstərən müxtəlif «panislamist» dərnəklər və təşkilatlar haqqında uydurma məlumatlar verilir, onlara üzv olan ziyalıların və hərbiçilərin «siyasi etibarlılığı» yoxlanılırdı (2; 3). Bundan əlavə müharibədən sonra dərhal «müsəlmanların üsyana qalxması» haqqında uydurma xəbərlər yayılır, onlara qarşı erməni əhalisi bilərəkdən silahlandırılır, bölgədə antitürk əhval-ruhiyyəsi geniş təbliğ olunurdu.

Birinci Dünya müharibəsi başladıqdan dərhal sonra bölgədə antitürk əhval-ruhiyyəsi geniş təbliğ olunduğu bir şəraitdə müharibədə iştirak edən dövlətlərlə gizli danışıqlar aparən daşnaklar isə Osmanlı dövlətinə və Azərbaycana əhalisinə qarşı hazırladıqları məkrli planlarını həyata keçirməyə çalışırdılar. Osmanlı dövləti Rusiyaya qarşı müharibəyə başladıqdan az sonra, Rusiyada yaşayan müsəlman və türk xalqlarının öz mənəvi və siyasi haqlarını istəməsini dünyaya çatdırmaq məqsədilə İstanbulda bir neçə dərnək, cəmiyyət quruldu (11, 331). Bu dövrdə çarizmin pəncəsindən qorunmaq üçün Türkiyəyə sığınan mühacirlər tərəfindən 1915-ci ildə Yusif Akçuranın sədrliyi ilə yaradılan «Rusiya Məhkumu Müsəlman Türk-Tatarların Hüquq Müdafiə Cəmiyyəti» bu cəmiyyətlər arasında ən məşhuru idi (8, 54). Bu «Cəmiyyət»də Azərbaycan türklərindən Əli bəy Hüseynzadə və Əhməd bəy Ağaoğlu, Kazan türklərindən Yusif Akçura, Kadı Əbdürrəşid İbrahim, Krım türklərindən Mehmet Əsəd Çələbizadə, Buxaralı Mukiməddin Beycan, Molla M.Cihan (Kırmı) kimi tanınmış türkçü-turançı məşhurlar var idi. Dünya müharibəsində Rusiyanın məğlub ediləcəyi təqdirdə rus işğalı altında olan bütün türk bölgələrinin Türkiyəyə qatılacağını üman gənc türklər bu «Cəmiyyət»ə çox böyük rəğbətlə yanaşırdılar. Bu «Cəmiyyət»in üzvlərinin bəziləri, eyni zamanda, İttihad və Tərəqqi Cəmiyyətinin də üzvü idi. Rusiyadakı müsəlmanların haqlarını qoruyan bu «cəmiyyət» öz fəaliyyətini Mərkəzi Avropa ölkələrinə doğru genişləndirdi.

Cəmiyyətin ilk işi 14 noyabr 1915-ci ildə İstanbulda türk dilində yayımlanan Memorandum oldu. Alman və rus dillərinə də tərcümə edilən bu sənəd Rusiya məhkumu müsəlman türklərin tarixi və indiki vəziyyəti haqqında məlumat verir, Avropa ölkələrini onların milli mücadiləsinə dəstək olmağa çağırırdı. 1915-ci il noyabrın 15-də Osmanlı dövlətinin hərbi naziri Ənvər paşa

Berlin və Vyanadakı səfirliklərə, həmçinin Budapeştdəki baş konsulluğa «Rusiya Məhkumu Müsəlman Türk-Tatarların Hüquq Müdafiə Cəmiyyəti» Rusiya müsəlmanlarının hüquqlarını müdafiə etmək və bunları Mərkəzi Avropa dövlətlərinin rəsmi dairələrinə bildirmək məqsədilə bir nümayəndə heyətinin səfərinin planlaşdırıldığı haqqında məlumat vermişdir (9, 12).

1915-ci il noyabrın 27-də Sofiyadan Budapeştə yola düşən və Əli bəy Hüseynzadə, Yusif Akçura, Mehmet Əsəd Çələbizadə, Mukimeddin Beycandan ibarət dörd nəfərlik heyət Avropaya gəldi. «Turan» heyəti kimi tanınan və Osmanlı hökuməti tərəfindən dəstəklənən, təşviq edilən və bütün məsrəfləri ödənilən bu heyət təsadüfi deyil ki, Budapeştdə həmin dövr üçün yetərincə tanınmış “Kiryalyne Erzsebet”, “Britaniya”, Vyanada “Astoriya”, Berlində “Excelsior” və “Eden” mehmanxanalarında qalmışdılar. Dekabrın 13-də Vyanaya, 24 dekabrda Berlində, 1916-cı il yanvarın 25-də isə Budapeştdə Osmanlı diplomatları və din xadimlərinin vasitəçiliyi ilə Avropa rəsmiləri ilə müxtəlif görüşlər keçirən heyət üzvləri yanvarın sonunda İstanbula qayıtmışdır (9, 13).

Qeyd edək ki, bu dövrdə Macarlar «turançılığ»a xüsusi önəm verirdilər və hətta bir «Turan» cəmiyyəti də qurmuşdular. Bu səbəbdən Türk-tatar heyəti macar rəsmi dairələri tərəfindən xüsusi olaraq yüksək səviyyədə qarşılandı və heyətlə bir sıra danışıqlar aparıldı. Heyət üzvləri Macarıstanın baş naziri Kont Tisza və parlament liderlərindən Andrassi ilə görüşərək, onlara bir memorandum təqdim etdilər (5, 56).

Türk-tatar heyətinin Budapeştdə gördüyü ən mühüm işlərdən biri də 1915-ci ilin dekabrında məşhur alman liberal-demokrat nəşri olan «Paster Lloyd» qəzetinin mətbəəsində alman dilində bir memorandum çap etdirərək yayımlamasıdır (9, 13; 10, 173). «Rusiyadakı müsəlman türk-tatar xalqlarının haqlarını qoruma komitəsinin memorandumu» adlı bu sənəd Yusif Akçura və Əli bəy Hüseynzadə tərəfindən İngiltərə, Fransa, İtaliya kimi Antanta dövlətləri də daxil olmaqla İttifaq və bitərəf dövlətlərə xitabən tərtib edilmişdi. Bu memorandumun sonuna Yusif Akçura və Əli bəy Hüseynzadə ilə yanaşı Turan heyətinin digər iki üzvü, Mehmet Əsəd Çələbizadə və Mukimeddin Beycan da imza atmışdılar.

Memorandumda Rusiyada yaşayan türklərlə bağlı qısa tarixi və statistik məlumatlar verildikdən sonra, bu xalqların nə zaman və necə Rusiya tərəfindən işğal edildiyi açıqlanmış, Rusiyanın türklər yaşayan bölgələrdə apardığı siyasət, idarəçilikdə baş verən özbaşınalılıqlar və haqsızlıqlarla bağlı məlumatlar yer almışdı. Daha sonra, memorandumda, çarizmin hakimiyyəti altında olan müsəlman türk xalqlarının yaratdığı mədəniyyətin ruslar tərəfindən necə məhv edildiyini və Rusiyanın hakim olduğu bölgələrdə mədəniyyətin necə gerilədiyini vurğulayaraq, dünya dövlətlərinin diqqətini Rusiya imperiyası ərazisində yaşayan türk-müsəlman xalqlarına yönəltməyə çalışırdılar. Sonda istər Antanta dövlətləri qrupuna, istərsə İttifaq dövlətləri qrupuna daxil və ya bitərəf olan hər bir mədəni dövlətdən bu türk-müsəlman xalqların azadlıq mübarizəsinə köməklik göstərmələrini, Kırım, Buxara və Xivə kimi türk xanlıqlarının yenidən quru-

laraq Osmanlı dövlətinin himayəsinə verilməsinin dəstəklənməsini istəyirdilər.

Budapeştdən Vyanaya gələn Türk-tatar heyəti Avstriyanın Baş naziri Kont Stürq (Kont Stürgh) və Xarici işlər naziri Kont Forqax (Kont Forgach) tərəfindən qəbul edildi. Heyət üzvləri qeyd olunan memorandumu Avstriya rəsmilərinə təqdim etdilər və Rusiya imperiyasının müstəmləkə zülmü altında inləyən türk-müsəlman xalqlarının azadlığı üçün dəstək istədilər. Budapeştdə olduğu kimi, Vyanada da böyük maraqla qarşılanan heyət buradan Berlinə gəldi (5, 56).

Dekabrın 17-də Budapeştdəki Alman baş konsulluğu memorandumun alman dilində çap olunmuş nüsxəsini Berlinə göndərdi. Heyətin alman rəsmiləri ilə görüşlərini təşkil etmək isə XİN-nin şərq məsələləri üzrə əməkdaşı Cebastiyan Bekkeyə tapşırılmışdı (9, 13). Berlində Osmanlı səfiri Hakkı Paşa dekabrın 17-də heyətin Almaniya Baş Qərərgahı rəhbərliyi və Xarici işlər naziri ilə görüşəcəyi haqqında İstanbula məlumat vermişdir. Dekabrın 27-də Berlində səfir Hakkı Paşanın iştirakı ilə Almaniyanın xarici işlər naziri Paqu və müavini Zimmermanla görüşən heyət üçün onların istəkləri ilə bağlı almanların mövqeyi, xüsusilə önəmli idi. Əslində, turançılığın və ya Rusiya müsəlmanlarının mədəni və siyasi haqlarının əldə edilməsinin, ancaq Almaniyanın dəstəyi və yardımı ilə mümkün olacağı heç kimdə şübhə doğurmurdu. Ona görə də bu məsələyə almanların diqqətini yönəltmək, Almaniyanın baş nazirinin və xüsusilə də Alman Baş Komandanlığının razılığını almaq və dəstəyini təmin etmək lazım idi. Bu məqsədlə heyət üzvləri Berlində və digər şəhərlərdə alman rəsmiləri ilə bir sıra görüşlər keçirmiş, onlara memorandumlar təqdim etmiş və Rusiya müsəlmanları üçün mədəni və siyasi haqların əldə edilməsinə dair müzakirələr aparmışlar (8, 56). Bu məsələlərlə əlaqədar almanların mövqeyi və danışıqların tərffüatları haqqında rəsmi məlumat olmasa da, heyət üzvlərindən Yusif Akçüranın “Təşkilatı-məhsusa”ya (Osmanlı əks-kəşfiyyat idarəsi) 1916-cı il fevralın əvvəlində təqdim etdiyi hesabatdan aydın olur ki, Alman rəsmiləri onların tələblərinə “istəksiz yanaşmışlar”. Bununla belə, heyət rəhbəri Avropa ictimaiyyətinin Rusiya müsəlmanları üçün mədəni və siyasi haqların əldə edilməsinə dair müzakirələr barədə məlumatlandırılmasını yetərli uğur hesab etmişdir (9, 14).

Türk-tatar heyəti adından Əli bəy Hüseynzadə 1916-cı ilin yanvarında Berlində keçirilən Türk topluluqları konqresinə də qatılaraq orada məruzə ilə çıxış etmişdir. Əli bəy Hüseynzadə məruzəsində Rusiyada yaşayan türklərlə bağlı statistik məlumatları verməklə bərabər, çarizmin hakimiyyəti altında olan türklərə qarşı yeritdiyi siyasəti təhlil etmiş və Rusiya türkləri arasında XIX əsrin ikinci yarısından etibarən başlayan intellektual və yeniləşmə hərəkatlarından da bəhs etmişdir.

Türk-tatar heyəti daha sonra Berlindən Sofiyaya gedərək, Bolqarıstanın baş naziri Rodoslavov, məclis üzvü professor Şişmanov və digərləri ilə görüşüb, bəhs edilən memorandumu onlara da təqdim etmiş, Rusiya əsarəti altında yaşayan türklərin arzu və istəklərini bəyan etmiş və bu dövlətdən də si-

yasi yardım istəmişdir.

Almaniya, Avstriya-Macaristan və Bolqarıstan səfərini başa vurub, 1916-cı ilin fevralında İstanbula qayıdan Türk-tatar heyəti, iyun ayında Lozannada toplanacaq Millətlər Birliyinin III Konqresinə qatılmaq üçün mayın əvvəllərində İsveçrəyə getdi. Bu heyət əvvəlkindən daha mütəşəkkil idi və demək olar ki, rus çarizminin pəncəsi altında inləyən türk-müsəlman xalqlarının əksəriyyətini təmsil edirdi. Burada Azərbaycanı Əli bəy Hüseynzadə və Əhməd bəy Ağaoğlu, Kazan tatarlarını Yusif Akçura və Əbdürrəşid İbrahim, özbəkləri Mukimeddin Beycan, qazax və qırğızları Səfa Əhmədoğlu, kumıqları Əhməd Saip Kaplanov, Dağıstanı Seyid Tahir Əfəndi, çərkəzləri isə Əziz Meker təmsil edirdi.

«Rusiya Məhkumu Müsəlman Türk-Tatarların Hüquq Müdafiə Cəmiyyəti»nin daha geniş ölçüdə fəaliyyət göstərməsi üçün bitərəf ölkə olan İsveçrə daha münasib idi. Həmçinin bu dövrdə İsveçrədə təhsil alan bir çox türk tələbələri var idi və bu tələbələr Türk-tatar heyətinin bir sıra dairələrlə əlaqələr qurmasında mühüm rol oynayırdılar.

Türk-tatar heyəti İsveçrədən İngiltərə, Fransa və digər ölkələrin hökumətlərinə teleqramlarla müraciət edərək, onlardan «Rusiya müsəlmanlarının haqlarının tanınması»nı xahiş etmişdi. Bu arada Skandinaviyada olan Əbdürrəşid İbrahim tərəfindən 9 may 1916-cı il tarixində Stokholmdan ABŞ prezidenti Vudro Vilsona eyni məzmunlu teleqram göndərilmişdi. 1916-cı ilin may ayının 18-də «Rusiya Məhkumu Müsəlman Türk-Tatarların Hüquq-Müdafiə Cəmiyyəti» adından Yusif Akçura, Əli bəy Hüseynzadə, Əhməd bəy Ağaoğlu və Əbdürrəşid İbrahimin imzaları ilə V.Vilsona daha bir teleqram göndərildi. Bu teleqramda da çarizmin əsarəti altında yaşayan millətlərin vəziyyətindən söz açılır, «Rusiya imperiyasında yaşayan müsəlman türk-tatar xalqlarının siyasi və mədəni haqlarının tanınması» xahiş edilirdi (8, 58).

Eyni məzmunlu teleqramlar İngiltərə, Fransa, İtaliya dövlət rəhbərlərinə də göndərilərək Rusiya imperiyasında yaşayan müsəlman türk-tatar xalqlarının siyasi və mədəni haqlarının tanınması xahiş edilirdi (4, 281).

1916-cı il may ayında «Millətlər Birliyi»nin Lozannada toplanacaq III Konqresinə qatılmaq üçün İsveçrəyə yollanan heyətdə artıq hər bir türk millətinin öz təmsilçisi var idi. Azərbaycan türklərini Əli bəy Hüseynzadə və Əhməd bəy Ağaoğlu təmsil edirdi (4, 280).

Türk-tatar heyəti 1916-cı il iyunun 27-29-da Lozannada toplanan «Millətlər Birliyi»nin III Konqresinə qatıldı. Lakin bu konqresdə türk-tatar heyəti vahid bir memorandumla çıxış etmədi. Heyət üzvləri təmsil etdikləri xalqların durumuna görə qruplaşaraq, ayrı-ayrılıqda tələblər irəli sürdülər (5, 57). Onu da qeyd edək ki, konqres iştirakçlarına paylamaq üçün Yusif Akçura tərəfindən Berndə çap edilən «Rusiyadakı müsəlman türk-tatarların bugünkü vəziyyəti və onların istəkləri» adlı kiçik broşürdə, yuxarıda qeyd edilən memorandumdan fərqli olaraq, «Rusiya müsəlmanlarının mədəni muxtariyyətdən başqa bir istəklərinin olmadığı» və sadəcə öz varlıqlarını mühafizə etmək üçün

mübarizə apardıqları bildirilmiş və siyasi haqlar məsələsinə toxunulmamışdı.

Türk-tatar heyətinin Avropada fəaliyyəti bu illərdə Rusiya dövlət orqanlarının xüsusi nəzarəti və təzyiqi altında siyasi passivliyi ilə seçilən Ümumrusiya müsəlman hərəkatının canlanmasına müəyyən təsir göstərdi. Rusiya məhkumu “özgəxalq” (inorodets) hərəkatının rəhbəri polyak M.M.Lempitskinin 1916-cı ildə Britaniyanın baş naziri Q.Askvitə göndərdiyi teleqramda “1916-cı ildə Mərkəzi Asyada baş verən və yatırılan geniş anti-rus üsyanından və müsəlman vilayətlərində gedən canlanmadan bəhs olunur” (9, 19).

Türk-tatar heyətinin göstərdiyi bütün cəhdlərə və fəaliyyətlərə baxmayaraq, öz hərbi–strateji maraqları ilə yaşayan Avropa dövlətləri Rusiya müsəlmanlarının siyasi və mədəni hüquqlarının müdafiəsi ilə bağlı heç bir iş görmədilər. Başqa bir cəhətdən müharibə şəraitində onlardan ciddi bir şey gözləmək də sadələvhlik olardı. Çünki bölüşdürülmüş dünyanın yenidən bölüşdürülməsi uğrunda gedən Dünya müharibəsində vuruşan dövlət rəsmiləri öz rəqiblərinə qarşı mübarizədə əsarətdə olan xalqlardan bir siyasi vasitə kimi istifadə etməkdən başqa bir şey düşünmürdülər. Lakin buna baxmayaraq, heyətin Avropa ölkələrinin hökumətlərinə göndərdiyi teleqramları, dövlət rəsmilərinə və konfranslara təqdim etdiyi memorandumları, habelə mətbuatdakı çıxışları vasitəsilə Rusiyanın müsəlmanlar yaşayan bölgələrdə yeritdiyi müstəmləkəçilik siyasətinin əsl mahiyyətini, xüsusən də türk xalqlarının hüquqsuz vəziyyətini ilk dəfə olaraq xarici aləmə – Avropaya bildirildi. Mübaliğəsiz şəkildə, demək olar ki, nə qədər başqa bir kontekstdə başlasa da, Əhməd bəy Ağaoğlu və Əli bəy Hüseynzadənin də daxil olduğu “Turan” heyətinin Avropa ölkələrində başladığı bu fəaliyyət dolayısı yolla da olsa, müharibədən sonrakı dövrdə bu xalqların milli dövlət quruculuğunun bərpasına istiqamətlənmişdir və Rusiya məhkumu türk-tatar xalqlarının müstəmləkə zülmünə qarşı mübarizəsinin formalarından biri olaraq tarixi əhəmiyyət daşıyır.

ƏDƏBİYYAT

1. XIX-XXI əsrlər Azərbaycan tarixi. Ali məktəblər üçün mühazirə kursu. Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, 2010, 544 s.
2. ARPYİİSSA, fond 276, siyahı 8, iş 410, v.5-58;
3. ARPYİİSSA, fond 276, siyahı 8, iş 528 a, v. 3-9.
4. Alieva-Kengerli A. Azərbaycanda romantik türkçülük. İstanbul: Çalağoğlu, 2008, 415 s.
5. Аршаруни А. и Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. М.: Безбожник, 1931. 139 с.
6. Baykara H. Azərbaycan istiqlal mübarizəsi tarixi. Bakı: Azər nəşr, 1992, 276 s.
7. Балаев А.Г. Азербайджанское национальное движение в 1917-1918 гг. Баку: Элм, 1993, 288 с.
8. Qafarov V. Türkiyə-Rusiya münasibətlərində Azərbaycan məsələsi (1917-1922). Bakı: Azər nəşr, 2011. 474 s.
9. Из истории мусульманского движения Евразии начала XX века. Сб. материалов. Москва: Социально-политическая мысль, 2016, 112 с.
10. Məmmədzadə M.B. Milli Azərbaycan hərəkatı. Bakı: Nicat, 1992, 246 s.
11. Süleymanova S. Azərbaycanda ictimai-siyasi hərəkat (XIX yüzilliyin sonu – XX yüzilliyin əvvəlləri). Bakı: Azərbaycan Dövlət Kitab Palatası, 1999, 442 s.

12. Seyidzadə D.P. Azərbaycan XX əsrin əvvəllərində: müstəqilliyə aparan yol. – Bakı: OKA ofset, Bakı, 348 s.
13. Светоховски Т. Русский Азербайджан. (1905-1920) // «Хазар»1990, №2, с. 113-114.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АХМЕД БЕКА АГАЕВА В ЕВРОПЕ В СОСТАВЕ ДЕЛЕГАЦИИ «ТУРАН»

К.Т.НАДЖАФОВА

РЕЗЮМЕ

В статье рассматривается военно-политическое положение в Кавказском регионе сразу же после начала I Мировой войны, причины возникновения идеи туранизма и деятельность ее последователей в Азербайджане – Ахмед бека Агаева и Али бека Гусейнзаде, их место и роль в национальном движении в рассматриваемый период. В статье на основе новой научной литературы и архивных материалов изучается деятельность так называемой членом так называемой «Туранской делегации» - политэмигрантов из России в Турции, которые открыто, выступали с критикой русской власти и новыми идеями по решению проблем тюрко-мусульманского населения империи в годы I Мировой войны.

Ключевые слова: I мировая война, тюркизм, «Туран», национальное движение, Али бек Гусейнзаде, Ахмед бек Агаев

CREATIVE ACTIVITY OF AKHMED BEK AGAEV IN EUROPE AT THE CAST OF “TURAN” DELEGATION

K.T.NAJAFOVA

SUMMARY

In the present article, there are examine the military-policy condition in Caucasus region instantly after I World War, the main reason an emergency of Turanism idea and activities Work by their followers in Azerbaijan – Akhmed Bek Agaev and Ali Bek Gusseinzadeh, their place and role in the national movement inappropriate times. In this article based on the new scientific literature and archival material is research activities work and creative idea of Turanian delegation - political immigrants from Russia in Turkey, which are openly criticized addressed to Russian power and the new thoughts of resolve problem of Turk-Muslim population in the empire in the years of I world war.

Keywords: I World War, tukism, “Turan”, national movement, Ali Bek Gusseinzadeh, Akhmed Bek Agaev.

UOT 737

SİKKƏŞÜNASLIQ MATERİALLARI MÜSTƏVİSİNDƏ PARFIYA VƏ QƏDİM AZƏRBAYCAN ARASINDA OLAN MÜNASİBƏTLƏR

Q.Ə.PİRQULİYEVA
Bakı Dövlət Universiteti
p_ganira@hotmail.com

Azərbaycan xalqının antik dövr tarixi 500 ildən artıq bir zaman Parfiya imperiyası ilə bağlıdır. Bu imperiyanın yaranmasında və genişlənməsində mühüm rol oynayan əsas xalqlar və etnoslar türkdilli olmaqla, həm də etnik ərazilərimizdə xalqımızın formalaşmasında mühüm yer tutan və yunandilli ədəbiyyatda qəmərələr-kimmerlər, saklar, skif, part-parn və digər tayfa və tayfa birlikləri də iştirak etmişlər. Bu faktın bir çox maddi sübutları içərisində numizmatik materiallar çoxluq təşkil edir. Belə ki, Albaniya və Atropaten dövlətlərinin ərazilərində keçən əsrdə aparılan arxeoloji qazıntılar nəticəsində əldə edilən 100-dən artıq dəfinə və sikkə nümunələri əsasən bu imperiyanın rəsmi sikkələrindən ibarətdir. Atropatena əraziləri birbaşa Parfiya dövlətinin mərkəzlərinə daxil olaraq, pul zərbinin əsas həyata keçirildiyi məkan olaraq, Azərbaycan (Qafqaz) Albaniyası bu iri dəyər nominallarının qəbul edildiyi, həmçinin lazım olduqda kiçik pul - obolları özü zərb edən böyük türk imperiyasının mühüm, strateji ərazilərindən hesab etməyə əsas verir.

Açar sözlər: antik və erkən orta əsrlər, dövlətlər, pul zərbi, türk xalqları

Məşhur dilçi alim İ.Oranskiy əsərlərinin birində qeyd edir ki, “xalqlar və tayfalar ayrı-ayrı dillərdə danışsalar da, eyni mədəniyyətə malik ola bilirlər; eynilə, eyni dilli, yaxud dil yaxınlığı olan tayfalar çox vaxt bir-birindən maddi mədəniyyətlərinə görə kəskin fərqlənə bilirlər” (19, 10). Bu baxışla Parfiya ilə eyni dövrdə mövcud olmuş Azərbaycan Albaniyasının, Atropatenanın xeyli oxşar cəhətləri- dil eyniliyi, mədəni kökləri, insanların antropoloji quruluşu dünya alimlərinin hələ də müzakirəsi üçün açıq olaraq qalmaqdadır.

Keçən yüzillikdən başlayaraq, “Böyük fateh” Makedoniyalı İskəndərin ölümündən sonra Avrasiya məkanında baş verən siyasi hadisələr bir çox hallarda numizmatik materiallara əsasən öyrənilməkdədir. Belə ki, e.ə. III-I əsrlərə aid olan və günümüze bir neçə dildən tərcümə edilən azsaylı əsərlərdə əsas fikir imperiyanın çox gərgin münaqişələr və müharibələrdən sonra əvvəlcə Selevkilərin, sonra isə şərqi torpaqlarında Parfiyanın yaranmasını sübut edilir. Amma hər iki coğrafi məkanların arasında “körpü” Qafqaz və onun yerli əhalisinin yaratdığı dövlətlər olmuşdu. Rusiya və Sovet tarixşünaslığında son 30 ilə qədər bu məsələnin həllində mövqeyi eyni olmuşdu: yəni Qafqaz, əsasən

Selevkilərin, sonra isə məlum tarixi hadisələrdən sonra Romanın təsiri altında olmuşdu, Parfiyanın buralara yalnız ticari əlaqələri mövcud olmuşdu. Eyni dövrdə alimlər tərəfindən həyata keçirilən numizmatik araşdırmalar da eynilə bu ideoloji “xəttə” tam olaraq, süni şəkildə uyğunlaşdırılmışdı. Təəsüflə qeyd etmək lazımdır ki, XX əsrdə antik dövrün numizmatik tapıntıların araşdırılması ilə məşğul olan bəzi Azərbaycan alimləri də heç nəyi dəyişmədən bu cərəyanın təsdiqinə xidmət etmişlər. (1;2;4;9;10;15;16).

Halbuki antik dövr mədəniyyətinin arxeoloji abidələrinin qazıntıları zamanı aşkar edilən maddi-mədəniyyət qalıqları, o cümlədən, sikkə və dəfinələr bu fikri təkzib edir. Antik dövrdə Yunan-Roma mədəniyyətinin təsiri Qafqaz dağlarının ətəklərində daha çox Qara dəniz sahillərində - müasir Gürcüstanın qərb hissəsində müəyyən qədər vardır. Bu qəbildən Gürcüstanda aşkar edilən və uzun illər arxeoloji cəhətdən öyrənilən Vani şəhərinin, qaya şəhəri-Uplistsixinin qalıqları, yaxud da yunan tacirlərinin məskunlaşdığı koloniyalarını-şəhərdövlətlərini arxeoloji araşdırmalarının nəticələrini göstərmək olar. Belə şəhərdövlətlərin ərazilərinin arxeoloji araşdırmaları belə əcnəbi tacirlərin yerli tayfalarla assimilyasını və tam mədəni təsirini sübut etmir (5, 34-38). Eynilə, müasir şimali Azərbaycanda son 70 ildə aparılan arxeoloji araşdırmalar Selevki-Roma təsirinin, demək olar ki, olmamasını sübut edir. Daha konkret ifadə edilsə, Qəbələnin uzun illər aparılan arxeoloji qazıntılarının Şirvanda Nyudi, Uzunboylar, Xınıslı və digər abidələrin tapıntıları, Bakı-Abşeron, Şamaxı, Dərbəndin maddi-mədəniyyət nümunələri e.ə. III əsr-eranın III əsrə qədərki uzun zaman Selevki, Roma mədəni təsirini ən azından bir əsrini belə özündə əks etdirmir. Əksinə, buranın Parfiyanın nəinki təsir dairəsinə, tam olaraq imperiyanın ərazilərinə daxil olduğunu sübut edən araşdırmalar mövcuddur. Buna əsas səbəb kimi bu sitatı göstərmək ən azından lazımdır - “Antik dövrün bəzi tarixi ədəbiyyatında parfiyalıları daha çox “midiyalılar” kimi təqdim edirlər. Bunun əsas səbəbi ondan ibarətdir ki, Parfiya şərqdə Midiya dövlətinin ərazisində yaranmışdı”-fikrinin müəllifi olan görkəmli sovet-rus arxeoloq alimi V.M.Masson əsərlərində bu fikri dəfələrlə əsaslandırmışdı (13, c.108). Digər bir dünya şöhrətli Avropalı alim E.Bikerman Strabonun əsərinə istinadən yazır ki, “Girkaniya Parfiya ilə birləşdirilmişdi” (3, 18).

Parfiyalıların hakimiyyətə gəlməsində yerli türk tayfalarının xüsusi rolu olmuşdur. Bunlardan skif-sak-kimmer-massagetləri xüsusi olaraq qeyd etmək lazımdır. Məhz bu xalqların şərəfinə görünür, hakimiyyətə ilk gətirilən hökmdarın əsas titulu aid olduğu xalqın adına uyğunlaşdırılmış və bu səbəbdən son Parfiya hökmdarlarının da əsas titulu adlarından sonra bu cür – Ərsak-Arşak olmuşdu; həmin il e.ə. 247-ci il yeni Ərşakilər təqvimini kimi tarixə daxil olmuşdu. Bununla da, yeni dövlətin aparıcı qüvvəsi olan sak-skiflərin bir qolu hesab edilən parn-part tayfalarının şərəfinə Parfiya, yaxud hakimiyyətə ilk gətirilən Ərsakın şərəfinə Arşakilər-Ərsaklar dövləti adlandırılmışdı.

Avropa tarixşünaslığında hər iki eponim və etnonimdən istifadə edilməkdədir. Tarixi Midiya ərazisində hakimiyyətə gələn sak-parn və digər adları

dəqiqləşdirilməyən türk tayfaların yeni sülaləsinin idarəsi sasanilərin hakimiyyətə gəlişinə qədər davam etmişdir. Bu hakimiyyəti idarə edən və yaradanların ərazisində yaşayanların əsasən türk olmasını sübut edən vacib faktorlardan qeyd etdiyimiz kimi, numizmatik materialları göstərmək gərəkdir. Xüsusi olaraq, qeyd etmək lazımdır ki, sak-skif mədəniyyətinin əsas “kəşflərindən” olan ox və kaman obrazı sikkələr üzərində yenilik deyildi. Belə ki, hələ son Əhəmənilər dövründə, əsasən Midiyanın ərazisində dövriyyəyə buraxılan tunc və misdən zərb edilən dəyər vahidlərində də, eynilə əlində ox və kamanı əlində dik tutan döyüşçü kimi hücum mövqeyində tutmuş kişi-insan –hökmdar, yaxud döyüşçü – tanrı obrazları vardır. Parfiyalıların hakimiyyəti zamanı eynilə qədim Əhəmənilərin dövründə olduğu kimi, bu obrazı sikkələrdə - amma hökmdarların adından zərb edilən gümüş və qızillarda-draxma və tetradraxmalarda zərb etməyə davam etmişlər. Bu hakimiyyətin sikkələrinin mühüm özəlliklərindən biri də Ərsak-Arşakın oturduğu taxt obrazıdır. Bu cür sadə, heç bir bəzək nümunələri olmayan taxt obrazlarının türk xalqlarının bəzi hökmdarlarının sikkələrində XIX əsrin sonuna qədər izləmək mümkündür. Belə taxtların sikkələrdə son təsviri Azərbaycan türk hökmdarlarından Qacarların zamanında istifadəyə buraxılmış sikkələrdə görmək mümkündür (6-8).

Beləliklə, sak ərlərinin, parn tayfalarının Midiya ərazisində hakimiyyətə gəlişindən təxminən eyni vaxtda müstəqil idarəetməçilik, yaxud nominal asılılıq vəziyyətində olan Atropatena, Albaniya dövlətləri mövcud olmuşdu. Hər iki dövlətin sərhədləri zaman-zaman dəyişikliyə uğramış-kiçilmiş, yaxud genişlənmişdir. Buna baxmayaraq, aşkar edilən sikkə və sikkə dəfinələri onların paytaxtlarının əsas şəhərlərinin yerini təsbit etməyə imkan vermişdi. E.ə. III əsrdən etibarən Azərbaycan Albaniyası ərazisində yerli gümüş draxmalar dövriyyəyə buraxılmışdır. Bu sikkələrin son zərb tarixi keçən əsrin elmi araşdırmalarının nəticələrinə görə e.ə. I əsrin ortalarına qədər davam etmişdi (15;1). Keçən əsrin 70-80-ci illərində müasir şimali Azərbaycanda aşkar edilən 2 böyük sikkə dəfinəsinin araşdırmalarına görə, bu sikkələr dünya numizmatika elmində qəbul edilən etalon konsepsiyaya görə “varvar”oxşatma, “bənzətmə” sikkələr kateqoriyasına daxil edilmiş və yerli pul zərbinin ilk tarixi kimi Azərbaycan tarixşünaslığına qəbul edilmişdi. Burada ilk sual bu sikkələrin “varvar oxşatmaların” klassik tiplərinə aid olub-olmaması barədədir.

1. Əvvəla, “varvar” oxşatmalar termini dünya numizmat alimləri tərəfindən şərq ölkələrinin ərazisində zərb edilən sikkələrə hələ Makedoniyalı İsgəndərin hakimiyyətinin zamanında zərb edilən nominallara aid edilən xüsusi ifadədir. Eyni zamanda, Avropanın qərbində yerli hökmdarlar tərəfindən zərb edilən sikkələri “oxşatma sikkələr” adlandırırlar. Yunanlar, onlardan sonra romalılar öz dillərində danışmayan və əsasən döyüşçü tayfa və xalqlar bu cür adlandırırdılar. Atropatena və Albaniya, Parfiyanın yerli əhalisinin əsas kütləsinin yunan, latın dilini və əlifbasını bilmədikləri, yazmadıqları və danışmadıqları üçün sözsüz ki, onları - yerli xalqları varvar, barbar kimi qəbul etmişdilər. Sonralar sovetlər zamanı çap olunan elmi əsərlərdə də eyni terminin

“yaşamaq” statusunu saxlayaraq, bəzi mədəniyyət-tarixi abidələrə aid edildiyi kimi digər vasitələrə, o cümlədən sikkələrə də şamil edilmişdi.

2. Həm Makedoniyalı İsgəndərin, həm də onun varisi seçilən yunan selevkilərin hakimiyyəti zamanı sikkə zərbi hüququ hökmdarlara aid olmuşdu. Tarixi hadisələrin bəzi sonluqlarında müəyyən qədər suverenlik almış vilayətlərdə, şəhərlərdə yerli hakim sinfə öz sikkələrini zərb etmək hüququ verilirdi. Məsələn, yazılı məlumatlara əsasən, selevki hökmdarı VII Antiox e.ə. 139-cu ildə Yerusolimlin baş kahini Simona yazmış olduğu məktubda yazırdı: ”mən selevkilərin qərb ərazilərində yalnız Perqamalı Filatorun hakimiyyəti zamanı I Antioxdan rəsmi sənəddə icazə alaraq, öz adımdan gümüş draxmalar buraxmışam” (4; 3, 56). Bununla belə o, öz asılılığını sikkələrin üz tərəfində hakimiyyətdə olan Antioxun rəsmi titulu – Selevk Nikatorun obrazını zərb etməklə saxlamışdı (18, 23). Belə gümüş sikkələrin “oxşatma” statuslarının imperiyanın şərq əyalətlərində zərb edilməsi faktını hələ Qəbələ və Xınıslı dəfinələri aşkar edilməmişdən öncə avropalı alimlərdən G.F.Hill qeyd edərək yazırdı ki, bu zaman yüksək ehtimalla Persiya hakimiyyət nümayəndələri özlərinə aid (Albaniya və Atropatena da bu dövlətlərə aiddir – P.Q.) gümüş pullar zərb etdirildilər (17, 133).

Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, gümüş sikkələri yalnız imperiyanı idarə edən hökmdarlar öz adından zərb etdirib, dövriyyəyə buraxa bilirdilər. Bu məsələni araşdıran bəzi Avropa alimləri qeyd edirlər ki, “əgər munisipal, yəni protektoratlarda zərboxanalarda bu zaman gümüş pullar buraxılırdısa, bunlar hökmdar nominallarıdır” (3, 213).

Beləliklə, Atropatena və Albaniyanın gümüş draxmaları, xüsusilə Selevkilərin hakimiyyəti zamanı hökmdar sikkələri olaraq, yerli hakimlər tərəfindən nəinki daxili bazarlar üçün, bəlkə də bəzi qonşu ölkələrdə dövriyyəyə daxil olmaq üçün buraxılmışdı. Demək, bu sikkələr təxminən e.ə. III əsrin sonu-I əsrin ortalarına qədər hər iki dövlətin nisbi müstəqil-nominal asılı olmasını sübut edən vacib faktordur.

3. Makedoniyalı İsgəndər sikkə zərbi işi hüququnu onun imperiya çərçivəsində mühüm ticarət yollarında yerləşən, tam formalaşan bəzi şəhərlərə vermişdi. Dünya alimlərinin keçən yüzillikdə apardıqları araşdırmalara görə, yerli zərboxanalara bu icazə xüsusi etalon möhürlərdə - Makedoniyalı İsgəndərin öz adından zərb edilən eyni, identik elementlər, yazılar saxlanılaraq təqdim edilirdi. Amma bu hüququ kiçik dəyərli xırda pullar buraxılmasına şmil edilirdi. Selevkilərin hakimiyyətinin sonuna qədər Makedoniyalı İsgəndərin belə pul siyasəti davam etdirilmişdi. Pul siyasətinin məntiqi davamı bütün zamanlarda dövlətlərin həyata keçirdikləri vergi işi olmuşdu.

4. Numizmatik materialların əsas istifadə sahəsi olan vergi və vergi sistemi bu zaman mühüm əhəmiyyət kəsb edirdi. Xalqımızın arxaik və antik dövr tarixinin araşdırılmasında vergi məsələsinin həlli, yazılı mənbələrlə yanaşı numizmatik materiallarla da müəyyən qədər istifadə oluna bilər. Hələ Əhəmənilərin hakimiyyəti zamanı Herodotun məlumatlarına görə, Qafqazdan 20 min

ton gümüş külçə ildə bir dəfə vergi kimi mərkəzə göndərilirdi. Natura və az miqdarda pulla ödənilən vergi növü “foros” adlanırdı. Foros əsas vergi növü olaraq, hələ I Daranın vaxtından imperiyanın ərazilərinə tətbiq edilməyə başlanmışdı. Selevkilərin hakimiyyəti zamanı vergi sistemində bəzi dəyişikliklər-islaxatlar həyata keçirilmişdi. Forosla əlaqəli bu vergini ayrı-ayrı şəxslər deyil, şəhərlər, əksər hallarda imperiyanın tərkibində olan xalqlardan toplayaraq, ödəyirdilər. Forosun miqdarı dövlətin maliyyə hesabatlarında mütləq dəqiqliklə göstərilirdi. Foros vergisi xarakter etibarilə hərbi təzminat olaraq, qələbəyə və ya məğlubiyyətə görə ödənilirdi. Beləliklə, bu vergi ümumilikdə, şəhərlərdən və satraplıqlardan toplanılırdı. Azərbaycan Albaniyasının və Atropatenanın daxil olduğu qədim Midiyadan-Selevkilərin 11-ci satraplığından foros vergisi kimi Selevki ordusuna atlar alırdı. Maraqlı bir fakta görə, selevki III Antiox vaxtı ilə selevkilərin hüduqları daxilində olmuş Kiçik və Ön Asiya şəhərlərindən və vilayətlərindən müstəqillik əldə etdikdən sonra da bu vergini tam olaraq, toplayıb göndərməyi tələb etmişdir (3, 112). Onun sonuncu sələflərindən olan VII Antiox Parfiya hakimiyyətini forosu ödəməkləri müqabilində rəsmi olaraq, tanıyacağını bəyan etmişdi (3, 102).

5. “Dünyanın yaranması ilə çar Vologezin dövrünə Böyük Qafqaz dağları arasında hansı xalq yurd salıb bu haqda oxucularımıza heç bir məlumat verə bilmərik. Vologez öz hakimiyyətini şimal tayfaları üzərində bərqərar edəndə o, yanına şimal düzənliklərində və Qafqaz dağları ətəklərində, dağlardan cənubdakı dərələrdə, çöllərdə və düzənlik başlanan yerlərdə yaşayan vəhşi qəbilələrin başçılarını çağırıb onlara qarətlərdən əl çəkib, çarın vergilərinin itaətlə ödəməsini əmr etdi. Çar qəbilələr üzərində hakim və canişinlər təyin edir və onun əmrilə Yafəs nəslindən və Sisakan (Sünik) soyundan olan Aran onlara hakim təyin olunmuşdu” (12, 26). Parfiya hökmdarı Vologez (51-78) Albaniyaya yerli canişin təyin edir və həmin dövrdə Azərbaycan Albaniyasının bəzi əraziləri Arranşahlıq adlanırdı. Əgər Azərbaycan Albaniyası Parfiyanın tərkibində olmasaydı sözsüz ki, bura canişin göndərmək hüququ da bu dövlətə aid ola bilməzdi. I Vologez, ondan sonra hakimiyyəti idarə edən II Pakor və II Vologez Parfiyanın rəsmi hökmdarları olaraq, Ktesifonda hakimiyyəti idarə etmişlər. Adı çəkilən I Vologez də eynilə etnik Azərbaycanın qədim torpaqları daxil olan Parfiya-Ərsak-Arşak dövlətinin hökmdarı olmuşdu. Xüsusi olaraq qeyd etmək lazımdır ki, Selevkilərin erkən hakimiyyəti zamanı Midiya 11-ci, Parfiya 13-cü satraplıq kimi göstərilirdi. Ərməniyyə-Armeniya ən kiçik ərazi inzibati vahid olaraq, strateqlər sırasında ən axırıncı sıralarda adı göstərilirdi. Demək, Parfiya iri satraplıq olaraq, Midiya ilə eyni vaxtda Selevki imperiyasının ərazisinin tərkibində olmuş, sonralar mərkəzi hakimiyyətin zəifləməsi nəticəsində hər iki satraplıq birləşərək Ərsaklar dövləti Parfiya adlandırılmışdı (3, 187).

Beləliklə, Azərbaycan Albaniyası və Atropatena İsgəndərin ölümündən sonra yaranan selevkilərin hakimiyyətindən çox tezliklə azad olmuşdular. Bu müstəqilliklərini ən azı Azərbaycan Albaniyası ərazisində yerli hökmdar “gümüş” sikkələrin zərbi ilə dövrün pul siyasətinə uyğun həyata keçirmiş, hətta

selevkilərlə foros adlı vacib vergini bir neçə il ödəmişlər. E.ə. 247-ci ildə sakparn tayfalarının yaratdığı Midiya dövlətinin yeni sülaləsi Ərsakılar belə öz sikkələrini zərb edərək yeni tip möhürlərdən istifadə etmişlər.

Şimali Azərbaycanda aşkar edilən e.ə. III-e.ə.I əsr sikkələrinə və sikkə dəfinələrinin tərkibini araşdıran alimlərin statistik analizinin nəticələrinə görə e.ə. III əsrin sonu-II əsrin əvvəllərində artıq yerli gümüş draxmalar üstünlük təşkil edirdilər (15; 6). Bu faktları araşdırıb dəqiqləşdirən bəzi Azərbaycan alimləri özləri belə bir sualı – elmi ehtimal tezisi irəli sürmüşlər – e.ə. I əsrin II yarısından sonra yerli sikkə zərbinin dayandırılmasını Pompeyin e.ə. 65-ci ildə Albaniyaya yürüşü və guya ki, bununla da Romanın təsiri altına düşməsi ilə nəticələnmişdi. Halbuki yuxarıda qeyd etdiyimiz bəzi antik dövr alimlərinin əsərlərində bu yürüşlərin qələbə ilə nəticələnməməsi; əksinə Parfiyanın tam olaraq qalib gəlməsini, həm də aşkar edilən sikkə dəfinələrinin tərkibinin zərb yerinə və statistik analizinin nəticəsinə görə Parfiya sikkələri tarixi Azərbaycan torpaqlarında geniş yayılması ilə yerli zərbə artıq ehtiyac qalmadığını sübuta yetirmək mümkündür. Parfiya sikkələrinin Albaniya və Atropatena ərazisində hələ sasanilərin pul islahatlarına qədər belə dövriyyədə qalmasını keçən əsrdə aşkar edilən bəzi dəfinələrin tərkibi sübut edir. Bu faktı 1964-cü il Qəbələ dəfinəsində II Varahranın (274-291) gümüş draxmaları ilə birgə Parfiyanın hökmdarı olan Qotarzin (41-51) adından 200 il öncə dövriyyədə olan sikkələrin birgə yerləşdirməsi bariz şəkildə özündə əks etdirir (9;15).

Pul işinin ayrı-ayrı dövlətlərdə üstünlük təşkil edib etməməsinin digər vacib cəhəti sikkələrin orta çəki göstəricisi-yəni metroloji analizinin nəticəsidir. Qeyd edildiyi kimi, Makedoniyalı İsgəndərin dövründən imperiyanın tərkibinə daxil edilən ərazilərdə Attika pul sistemi hökmranlıq etmişdi. Bu pul sisteminin remediumu 0,1-0,3 qr olaraq, 4, 3 qrama bərabər olaraq, yüksək əyarlı gümüşdən zərb üsulu ilə hazırlanaraq, gümüş draxmaya əsaslanan əmtəə-pul sistemi qurulmuşdu. Selevkilər hakimiyyətə gəldikdə eyni çəki-pul sistemini dəyişdirilmədən davam etdirmişlər. Bu səbəbdən Parfiya yaranana qədər imperiyanın ərazisində aşkar edilən və araşdırılan dəfinələrin tərkibində Makedoniyalı İsgəndərin sikkə nominalları da vardır. Demək, Selevkilər sələflərinin nəfis pul nominallarını olduğu kimi dövriyyədə saxlamışlar. Dünya numizmatika elminin tarixşünaslığında belə bir maraqlı müddəə vardır: “Selevkilərdə draxmanın çəkisi 4,3 qr. olaraq, zərb edildiyi yerdən asılı olmayaraq, imperiyanın hər tərəfində qəbul edilirdi” (3, 188). Bu fikirləri təsdiq edən sübutlar sırasında Azərbaycan Albaniyasında zərb edilən gümüş draxmalar ən azından qonşu ərazilərdə tam statusla qəbul edilə bilər. Bunu sübut etmək üçün xarici ədəbiyyatda müraciət etdikdə bəzi təsdiqləyici materialları tapmaq mümkündür. Bu qəbildən keçən əsrdə Mərkəzi Asiyada aşkar edilən Amudərya dəfinəsindəki, hələ də təyin edilməyən gümüş draxmaları misal çəkmək mümkündür (11; 455-459;14,12-18).

Nəticədə, aparılan araşdırmalara görə, təsdiq etmək olar ki, e.ə. III-e.III əsrlərdə, yəni Selevki-Roma, Parfiya zamanında rəsmi konvensiya-razılışma

sənədi olmadan Attika çəki sisteminə əsaslanan gümüş draxmalar və onların gümüş oxşatmaları dövlətlərarası əmtəə-pul münasibətlərində qəbul edilən dəyər vahidləri olaraq, bütöv Ön, Orta və Kiçik Asiya və Yunanistan-Roma arasında pul ittifaqına daxil olmuşlar. Bu pul-ticari ittifaqların tarixində ilk belə bir mühüm iqtisadi qurum idi. Əsas pul vahidləri draxma və tetradraxmalar olaraq gümüşə əsaslanan sikkələr idi. Azərbaycan Albaniyasının və Atropatənanın aydın zərb yeri monoqramlı sikkələri də eynilə sasanilərin hakimiyyətinin ilk pul islahatlarına qədər bütün Avrasiya məkanında rəsmi tədavül vasitələri olmuşlar. Parfiya dövlətinin yaradıcıları türk mənşəli tayfalar olduğundan və qədim Midiya ərazisində yarandığından bizlər bu dövlətin varislərindən olduğumuzu həm də ərazimizdə tapılan sikkələr və dəfinələrlə bir daha təsdiq edə bilərik. Biz bu dövlətin əsas ərazilərindən olmasaydıq, ən azından Ekbatan, indiki Həmədan Parfiyanın ən uzunömürlü paytaxtı seçilməzdi. Azərbaycan Albaniyasının yerli sikkə zərbi işi e.ə. II əsrdə sona çatır. Bu zamandan eranın 33 əsrinin əvvəllərinə qədər, yəni sasanların dövlətinin yaranmasına qədər burada hansı pullardan istifadə edilib? Albaniya tarixinin ilk müəlliflərindən olan Musa Kalankatlinin əsərindən açıq-aydın olaraq dirhəm adı çəkilir. Bu pul vahidinin adı konkret olaraq keşişlərin maaşı haqqında olan bölmədə yazılıb. Yeni dövlətin tərkibində olan Albaniya Parfiyada buraxılan gümüş və qızıl pullardan istifadə edir. Mərkəzləşmiş dövlət olan Parfiyada pul sistemi gümüşə əsaslanırdı. Bununla belə bizim ərazimizdə nadir də olsa mis sikkələr də aşkar edilib. Mis sikkələrin zərb hüququ böyük və güclü dövlətlərdə həm də əyalətlərə icarəyə verilirdi. Ehtimal etmək olar ki, mis sikkələri-obolları elə Albaniyanın özündə zərb edirdilər. Beləliklə, Atropatəna əraziləri birbaşa Parfiya dövlətinin mərkəzlərinə daxil olaraq, pul zərbinin əsas həyata keçirildiyi məkan olaraq, Azərbaycan Albaniyası bu iri dəyər nominallarının qəbul edildiyi, həmçinin lazım olduqda kiçik pul vahidlərini özü zərb edən böyük türk imperiyasının mühüm, strateji ərazilərindən hesab etməyə əsas verir.

ƏDƏBİYYAT

1. Бабаев И. Сборник статей по нумизматике. Баку: CBS, 2017, 137 с.
2. Голенко К.В., Раджабли А.М. Али Байрамлинский клад и некоторые вопросы обращения парфянских монет в Закавказье. ВДИ, № 3, М., 1988, с.23-28
3. Бикерман Э. Государство Селевкидов. М.: Наука, 1985, 237 с.
4. Дадашова С.М. Монеты Селевкидского царя Антиоха I, найденные в Азербайджане. ВДИ, № 2, 1972, с.45-51
5. Дундуа Г.Ф. Нумизматика античной Грузии. Тбилиси: Мецниереба, 1987, 187 с.
6. Pirquliyeva Q.Ə. Numizmatikanın əsasları. Bakı: Nafta, 2009, 167 s.
7. Pirquliyeva Q.Ə. İçərişəhər Tarix muzeyinin numizmatika fondunun sikkə kataloqu. Bakı: Şərq-Qərb, 168 s.
8. Pirquliyeva Q.Ə. Azərbaycan adının yaranması haqqında mülahizələr. // www. BAO.az. 2017
9. Раджабли А. М. Нумизматика Азербайджана. Баку, 1997, 265 с.
10. Расулова М.М. Данные нумизматики о связях Кавказской Албании с Парфией (II-I вв. до.э.). Сб. конференций «Культурные взаимосвязи народов Средней Азии и Кавказа». Тезисы докладов. М.: Наука, 1981, 223 с.
11. Ртвеладзе Э.В. “Варварские подражание” монет Александра Македонского и их место чеканки, ареал распространения. Сб. материалов Международной конференции

- «Путешествие из современной Азербайджана по государству Ширваншахов», 23-24 октября 2018 г. Баку: Elm və Təhsil, 1000 с.
12. Kalankatuklu M. Alban tarixi. Bakı: Avrasiya Press, 286 с.
 13. Массон В.М. Страна тысячи городов. М.: Наука, 1966, 122 с.
 14. Мусакаева А.А. Туранские монеты III-VIII вв. Ташкент: Мунис, 194 с.
 15. Сейфеддини М.А. Нумизматика Азербайджана. Том 1. Баку: Элм, 1998, 187 с.
 16. Seyfəddini M.Ə., Əliyeva R.Z. Parfiya dövləti. Bakı: Adiloğlu, 2004
 17. Hill C.F. Persiya. "Numismatic chron", 1922, pp.133
 18. Nevvel E. T. The Antioch Mint. "American Journal of Numismatics". №51, N. York, 1917, pp.23
 19. Оранский И.М. Древнеиранская филология и древнеиранское языкознание в СССР (1917-1970). ВДИ, №2, 1974, с.10-18

ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ПАРФИЕЙ И ДРЕВНИМ АЗЕРБАЙДЖАНОМ В КОНТЕКСТЕ СИНТЕЗА НУМИЗМАТИЧЕСКИХ МАТЕРИАЛОВ

Г.А.ПИРГУЛИЕВА

РЕЗЮМЕ

В истории азербайджанского народа периода античности, более 500 лет связана с Парфянской империей. В образовании и сложении этой империи огромное значение имеют некоторые народы, названные в греческих письменных источниках как киммеры, саки, скифы и другие тюркоязычные этносы, которые также имеют особое место в сложении также нашего народа. Среди доказательств этого немаловажного факта следуют особо уделить внимание нумизматическим материалам. На территории исторических земель нашего народа, а конкретно на территории Атропатены и Азербайджанской (Кавказской) Албании за прошлый век обнаружены более 100 кладов и огромное количество единичных находок монет, чеканенные в Парфии. Если государства Атропатены непосредственно являлся одним из центральных мест для чеканки денежных единиц для всей империи Парфии, то Албания принимал эти денежные единицы как юридические и основные платежные средства. Наряду с этими фактами в Албании, видимо временами чеканили мелкие медные денежные средства-оболов.

Ключевые слова: античность и раннесредневековья, государства, чекан монет, тюркские народы

RELATIONSHIPS BETWEEN PARFIYA AND ANCIENT AZERBAIJAN IN THE CONTEXT OF SYNTHESIS MATERIALS

Q.A.PIRQULIYEVA

SUMMARY

The ancient history of the Azerbaijani people is associated with the Parthian empire more than 500 years. The main peoples and ethnic groups, which play an important role in the formation and expansion of the Empire were Turkic-speaking, as well as in the formation of our people in the ethnic territories and participated in Greek literature gamary-kimmery, Saks, Skiff, Part-Parn and other tribal and tribal associations. Numerous material evidence of this fact is the plurality of numismatic materials. Thus, more than 100 samples of treasure and coins derived from archaeological excavations in the territory of Albania and Atropatena in the last century, mainly consist of official coins of this empire. The territories of Atropatena, which is directly involved in the centers of the Parthian state, where money is minted as the main place of implementation, where Azerbaijan (Caucasus) Albania receives these big value nominations, as well as where small money-obols are minted if necessary, considered to be one of the important strategic areas of the Great Turkish empire.

Keywords: antiquity and the early Middle Ages, states, coinage, Turkic peoples

UOT 94(3); 39 (4/9)

İSKİDLƏRİN DİLİ, MƏDƏNİYYƏTİ VƏ ETNİK MƏNSUBİYYƏTİ

R.İ.MƏHƏRRƏMOV
Gəncə Dövlət Universiteti
 reshid.maherremov@gmail.ru

Məqalə iskidlərin dili, mədəniyyəti və etnik mənsubiyyətinin araşdırılmasına həsr edilib.

Məqalə müəllifi qədim mənbələrin verdiyi məlumatların, ayrı-ayrı tarixçilərin monoqrafiya və əsərlərinin, ümumiyyətlə, digər tarixi ədəbiyyatların müqayisəli təhlili sayəsində belə bir nəticə hasil etmişdir ki, kimmerlər, iskidlər və sarmatlar və s. haqqında məlumat verən qədim müəlliflərin heç biri onlarla farslar arasında oxşarlıq və onların dillərinin yaxınlığı barədə danışmamışlar və yazmamışlar. Fars və iskid dillərində oxşarlıq olsaydı, qeyd edilərdi. Ümumiyyətlə, iskid dili iran dilli olmayıb.

Açar sözlər: İskidlər, Asiya, Herodot, türk dili, tavrılar, Şimali Qafqaz, Şimali Qara dənizətrafi

İskidlərin irandilliliyi nəzəriyyəsi Rusiya tarixşünaslığında XIX-XX əsrlərdə meydana gəlmiş və inkişaf etmişdir (V.A.Qorodsov, F.A.Braun, V.F.Miller, A.İ.Şobolevski, M.İ.Rostovsev və s.). Bir çox sovet tədqiqatçıları da bu nəzəriyyəni müdafiə ediblər (İessen A.A., Terenojkin A.İ., Smirnov A.P., Neyxardt A.A., Abayev V.İ., E.A.Qrantovski və s.). Bu nəzəriyyənin dolaşılıq yarıdan tərəfləri ondan ibarətdir ki, birincisi, «iskid simalı» əşyaları böyük bir ərazidə tapdılar; ikincisi, Şimali Qafqaz və Qara dəniz ətrafında iskid dövrü şəxs adlarının bir hissəsini yalnız iran dilləri əsasında aydınlaşdırdılar; üçüncüsü, antik müəlliflərin «iskid» sözünü, böyük bir ərazidə yaşayan bütün tayfa və xalqları irandilli hesab edərək, onların hamısının özünü adlandırması kimi qəbul ediblər; dördüncüsü, səhv olaraq müxtəlif etnik mənsubiyyətli iskid tayfaları arasında siyasi ittifaqın mövcudluğunda israr edirdilər [7, 289; 4, 139-141].

Buradan belə bir səhv konsepsiya da meydana gəlir ki, bütün bu tayfaların az qala, vahid ideologiyası, inancı, mifologiyası, eposu və s. mövcud olub. Orta Asiya və İran tayfalarının mifik və epik rəvayətlərində birlik və qohumluğun olduğunu və bunları şimali Qara dəniz ətrafı, irandilli iskidlərə aid etmək mümkün olsa da, bu birlik və qohumluq versiyasını antik müəlliflərin «iskid» adlandırdıqları bütün tayfa və xalqlara aid etmək mümkün deyildir.

Düzdür antik müəlliflərin «iskidləri» arasında da türk tayfa və xalqların var olduğunu qəbul və təsdiq edən tədqiqatlar olmuş və vardır. Sovet tarixçisi K.İ.Petrov yazırdı ki, «Orta Asiya və Qazaxıstan əhalisinin başdan-başa irandilli olması və e.ə. burada türk tayfalarının olmaması fikri düzgün deyildir» (sitat Q.Qeybullayevin «К этногенезу азербайджанцев» kitabından gətirilib) [7, 290]. Fikrimizcə, Bizans mənbələrində türk tayfalarının iskit etnonimi ilə göstərilməsini təsadüfi hesab etmək düzgün olmazdı. Görünür, Bizans müəllifləri bildirdilər ki, onlara qədər məlum olan türk tayfalarını da yığcam «İskid» adı ilə adlandırdılar. Məsələn, Feofilakt Simokatta yazır ki, türk xaqanı İstəmi 568-ci ildə Bizans imperatoruna «iskit məktubu» göndərdi [8, 374].

İskidlərin başdan-başa (istisnasız) irandilli olması haqqında nəzəriyyə ilə razılaşmaq nə üçün mümkün deyil?

Əvvəla, iran dilləri zəminində etimologiyalaşdırılan etnonim və sözlər türk dillərində də etimologiyalaşdırıla bilər. Bundan əlavə, ən böyük iranşünas V.İ.Abayev özü də etiraf edir ki, «iskid şəxs adlarının xeyli faizini iran dilləri əsasında aydınlaşdırmaq mümkün deyil» [9, 317]. İkincisi, Karpatdan Çinə qədər nəhəng bir ərazidə artıq eranın əvvəllərinə kimmlərin, iskidlərin, sarmatların, massagetlərin, sakların, əgər onlar həqiqətən irandilli idilsə, nə vaxt hansı tarixi şərait zamanı, hansı etnogenetik və qlottogenetik proseslər nəticəsində yox olmaları (şimali Qafqaz alanlar – asetinlər istisna olmaqla) və onların yerini həmin ərazidə erkən orta əsrlərdə əsasən türk tayfa və xalqların tutması aydın deyil. Axı antik müəlliflər artıq eranın əvvəlində Qara dəniz ətrafında və Şimali Qafqazda türk tayfalarının olduğunu qeyd edirlər: bunlar Strabondapanksan (bəçənək); Plinidə-basil, oran, türk, kabar; Ptolomey və Dionisi Periyegetdə – savar, sal, xurs, hunn adlanırlar [7, 290].

Bütün bunlara baxmayaraq, tarix elmində belə bir müddəa bərqərar oldu ki, adı tutulan areal istisnasız olaraq, irandilli tayfalarla məskunlaşdırılıb. İranşünasların əsirinə çevrilən bir çox arxeoloqlar iskid-sarmat arealında tapılan arxeoloji mədəniyyətin irandilli tayfalara aid olduğunu elan etdilər. Bir çox dilçilər öz növbəsində iran dilinə aid olmayan sözləri təhlil edib, iskid-sarmatları irandilli adlandırdılar. Beləliklə, qapalı, qıfıllanmış dairə yarandı. Arxeoloqlar dilçilərin fikirlərinə əsaslanıb iskid-sarmat dövrünə aid arxeoloji mədəniyyəti irandilli tayfalara aid edib, dilçi iranşünaslar isə öz nəzəriyyələrinin təsdiqi üçün arxeoloqların nəticələrinə arxalanıb türklərin etnogenezinin köklü problemi - iskid-sarmatların etnik mənsubiyyətinin öyrənilməsinə əngəl yaradaraq, nağıllarda deyildiyi kimi, onu qapısı bağlı qırxıncı otaqda gizlətdilər.

Əgər iskidlər və sarmatlar irandilli olsaydılar, qədim assuriya, yunan, roma, çin tarixçiləri buna diqqət yetirməyə bilməzdilər, axı onlar iranlı-farsları da, iskid-sarmatları da yaxşı təsəvvür edirdilər. Bu xalqları təsvir edərkən onlar fars və iskid dillərinin eyniliyini və ya oxşarlığını hansı tərzdə isə mütləq qeyd edirdilər. Lakin qədim müəlliflərdə heç buna işarə də yoxdur. Eyni zamanda iskid, sarmat və alanların müxtəlif türk tayfaları ilə eyniləşdirilməsinə aid hallar kifayət qədərdir [4,140-141].

Sovetlər birliyi zamanında iskid etimologiyası ilə osetin dili nöqtəyindən nəzərdən V.İ.Abayev israrla və məqsədyönlü şəkildə məşğul olub və hindavropa dil ailəsi sistemində xüsusi iskid, yaxud iskit-sarmat dili uydurmuşdur. Onun «İskid sözləri lüğəti» əsərində mənbələrdə qeyd edilmiş 353 iskid sözü fonetik dəyişiklik yolu ilə qədim osetin leksik vahidinə çevrilir [9, 151-195; 4, 142].

V.İ.Abayevin etimologiyasının təhlilinə keçməzdən əvvəl, öz tədqiqatının əhəmiyyəti haqqındakı fikrinə diqqət edək: «Mən şəxsiz iran elementlərini təhlil etmişəm və inanıram ki, iskid materialında elmlə heç bir əlaqəsi olmayan, dəyərsiz və məsuliyyətsiz alverə son qoyuldu»[9,148]. Alim öz potensial apponentləri üzərinə belə şövqlə hücum edirsə, bu onun mövqeyinin zəifliyindən xəbər verir. V.İ.Abayevin problemlə bağlı etimologiyaları həqiqətən, systemsizlikdən və bir çox semantik uyğunsuzluqlardan əziyyət çəkir [4, 142].

İskid-iran etimologiyası üzrə öz sələfləri kimi, V.İ.Abayev də iskidlərin əcdadı Tarqıtay və oğlanları Lipoksay, Arpoksay, Kolaksayın şəxsi adlarından başlayır.

İskid-iran nəzəriyyəsi tərəfdarlarının fikrincə, Tarqıtay adı iki hissədən ibarətdir, darqa və tava; qədim iran dilində darqa «uzun» (müddət mənasında), yaxud «iti», tava «güc», «qüvvə» deməkdir. Tarqıtay «uzun güclü» və ya itigüclü anlamındadır [9, 163]. Bu fikirlər Zəkiyevin «Proisxojenje tyurkov i tatar» əsərindən götürülüb [4, 142].

Türk dili mövqeyindən yanaşanda tarqıtay sözü tarqı yaxud tarıq – türkcə, əkinçi və soy – tay – türkcə, nəsil; bütünlükdə – nəsil və ya əkinçilərin əcdadı, soybaşı anlamındadır. Bundan əlavə, Tarqıtay sözünə təkcə Herodotda deyil, digər ədəbiyyatlarda da rast gəlirik. Məsələn, avar tarixçiləri belə hesab edirlər ki, Tarqıtay – avar-türk adıdır. VII əsr müəllifi Feofilakt Simokatta məlumat verir ki, «Tarqıtay avar tayfasında tanınmış (görməli) adamdır» [8, 35]. Bizanslı Menandr qeyd edir ki, 568-ci ildə avarların başçısı Bayan Tarqıtiyi güzəştə getmək tələbi ilə çarın yanına göndərdi [16, 392]. Avarlar həmin Tarqıtiyi Bizansa səfir göndərirlər [16, 418]. II əsr müəllifi Polien xəbər verir ki, Meot (Azov) dənizi sahilində yaşayan iskitlərdə Tarqıtay adında məşhur qadın var idi [17, 567]. Nəticə etibarilə bu iskitlər türk idilər [4, 142-143].

Lipoksay – Tarqıtayın böyük oğlu. Bu sözün etimologiyasını Abayev Fasmerdən əxz edir. Onun fikrincə, sözün ikinci hissəsi ksaya İxsay işıqlanmaq, parlamaq, hökmranlıq etmək, osetincə – knyagina – knyaz arvadı, şəfəq; birinci hissə aydın deyil; ola bilər xaraksaus... iran Hvarasaita günəş, farsca Xorsed [9, 189].

Bunu türk etimologiyası ilə müqayisə edək. Türkcə soy nəsil, soyadı, əqrəba, əcdadlar, törəmələr, irq, mənşə; ak-ad, əsilzadə, nəcib, zəngin; aksoy – xeyirxah, zəngin nəsil, müqəddəs nəsil, soydaşı və s. Türk xalqlarında soy adlarında soy elementi adi haldır: Aksoy, Paksoy, Koksoy. Sözün birinci hissəsi – lip – lipe – leq sərhəd – qədim farscadan götürülmədir. Bütünlüklə, Lipoksay müqəddəs nəsil, yəni sərhəddi olan nəsil, öz ölkəsinin sərhəddini qoruyan nəsil [2, 143].

Arpoksay – Tarqıtayın ortancıl oğlu. Bu sözün birinci hissəsini Abayev dərhal iran kökündən apra düzəldir, ar su və oset. pa, art, dərin; apra su dərinliyi; xsaya hökmdar; apra – xsaya sular hökmdarı [9, 189]. Bunu da türk etimologiyası ilə müqayisə edək, sözün ikinci hissəsini artıq bilirik: aksoy – müqəddəs nəsil, nəcib, əsilzadə nəsil. Birinci hissə – arpa, dən, məhsul; arpalık torpağa sahib olmaq; Arpoksay əkin yeri, torpaq ərazisi olan; yaxud əkinçi nəslinin başçısı [9, 189].

Kolaksay – Tarqıtayın kiçik oğlu. Fasmer və Abayevə görə sözün ikinci hissəsi xsay işıqlanmaq, danışmaq, hökmranlıq etmək, osetincə xsart şücaət; xsin knyagina, xsed şəfəq və s; birinci hissə aydın deyil, ola bilsin, xoraksans əvəzinə təhrif olunmuş ifadədir, qədim iranca xvar – xşuma «günəş»[9,189]. İskid-iran nəzəriyyəsi tərəfdarları bu sözü (adı) bəzən farsca Skolaxşaya ifadəsinin fonetik formasına çatdıraraq, Kolaksay adını skol (skolot) iskit-farslar nəslinin çarı elan edirlər [18, 207-208].

Türk dili baxımından Kolaksay tarixən kulu-aksay sözbirləşməsinə aiddir və təmiz, müqəddəs nəsil. Kulu - ak – say çox asan Kolaksaya çevrilir. Digər türk etimologiyası da mümkündür: İkinci hissə – aksay nəcib, əsilzadə, müqəddəs nəsil, birinci hissə – kola – kala şəhər; paytaxt. Bu, türk – subarlar Dəclə çayının sol sahilində yaşayarkən ərəb dilindən götürülmə də ola bilər. Kalaksay öz ölkəsinə, paytaxtına malik (onu qoruyan), müqəddəs nəsil [2, 144] anlamına gəlir.

Əgər biz ata Tarqıtay, oğlanları Lipoksay, Arpoksay və Kolaksay adlarının iranca etimologiyasını sistemləşdirsək, belə alınır: Tarqıtay uzungüclü; Lipoksay günəşin parıltısı, Arpoksay sular hökmdarı, Kolaksay günəşin parıltısı, yaxud skolaxsi. Göründüyü kimi, burada etimoloji, semantik və leksik sistem yoxdur.

Ata və üç oğlunun adlarının türkcə etimologiyasının sistemini nəzərdən keçirək. Tarqıtay əkinçi nəslə, Lipoksay sərhəddini qoruyan nəcib-əsilzadə nəsil, Arpoksay öz mülklərini qoruyan nəcib-əsilzadə nəsil, Kolaksay paytaxtını (yəni çarlığını) qoruyan nəcib-əsilzadə nəsil, yaxud nəcib adamlar nəslə; sonuncu kiçik oğul Herodotun hekayətinə görə səmədan düşən qızıl əşyaları: kotan, boyunduruq, balta-təbəzzin (bəzi ədəbiyyatlarda qılinc – silah) və kasa qabı evə gətirəndən sonra atasından çarlığı qəbul edib [19, 6].

İskidlərin şübhəsiz irandilli olduğunu guya sübut edən, əslində isə iskit-türk xarakteri daşıyan bir neçə faktı nəzərdən keçirək.

Ababa (Havabov) – Romanın imperatoru Maksiminin anasının adı, o güman ki alandır. Alanların irandilli olduğunu hesab edərək, Abayev bu sözü belə etimologiya edir; yəni sözün mənşəyini belə müəyyənləşdirir: iranca xi yaxşı; rəhimli; vab tikmək; beləliklə, Xuvaba yaxşı tikilisi. Türkcə ad – ovçuluq, ov, eb, ev eb, aba ata, ana, bacı, Ababa ovçuluq anası və ya ev anası, yəni sözün yaxşı mənasında evdar.

Pantikapa – Skifiyada çay adı, ola bilər Kerç körfəzinin, həmçinin e.ə. IX əsrdə indiki Kerçin yerində tikilən şəhərlərin adı. Abayevə görə pantu asetincə

yol, kapa balıq bütünlükdə – balıq yolu [9, 175].

İstənilən çay, hər hansı körfəz – özlüyündə balıq yoludur, odur ki, burada balıq yolu semantikasını çətin ki, yerinə düşür. Pantikapa sözü türkcə iki hissədən ibarətdir: pont – Qara dənizin qədim adıdır. Bu söz türkcə qədim türk kökü büm duru xörək, şorba, bolluq malik olma – affiksi – lı/tı köməyilə. Bunte – ailəni dolandıran qadın, zənginliklə. İkinci kök – kara – ben türk sözü kapaq / kapa qapı, bütünlükdə Ponta qapı, yaxud Pont qapısı. Bu semantika bir də onunla təsdiq olunur ki, Pantikapeyin xarabalıqları yerində Kerç şəhəri tikilib. Bu ad da digər türk sözü kereş / kereç kökündən yaranıb, mənası isə qapı, giriş, girəcəkdir [4, 144-145].

V.İ. Abayevin «İskit sözləri lüğəti»ndə toplanmış bütün iskit sözlərini iskit regionlarında yaşamış və yaşayanların dillərinin nöqtəyi-nəzərincə yenidən etimologiyalaşdırmaq, yəni həmin sözlərin mənşəyini müəyyənləşdirmək mümkündür.

Daha doğrusu, bunu mütləq etmək lazımdır, lakin iran, türk, slavyan və fin-üqor etimologiyalarının nəticələrinin sonrakı müqayisəsini dərindən təhlil etməklə həyata keçirmək gərəkdir. Yalnız bu əməliyyatdan sonra müəyyən edilmiş şəkildə, demək olar ki, əvvəlcə kimmerlər, sonra iskidlər, sarmatlar alan-aslar ümumi adları altında hansı etnoslar yaşamışdır. Aparılan iran və türk etimoloji müqayisəsi göstərir ki, iskidlər hər şeydən əvvəl iranlı olmamışlar, yaxud onların içərisində çox az irandillilərə olub; onlar əsas etibarilə türk idilər, slavyan idilər və fin-üqar idilər, çünki sonuncular səmədan düşməmişdilər, ən qədim zamanlardan öz (qədim «iskit») regionlarında yaşayırdılar.

İskitlər etnonimi şərti olaraq iskit adlanan bir çox tayfa və xalqlardan ibarətdi. Bu etnonimlərdən etnogenetik məlumatlar əldə etmək üçün onları etimoloji, semantik və tarixi təhlilə daxil etmək zəruridir.

Yuxarıda iskidlərin mənşəyi ilə bağlı ikinci rəvayəti təhlil etmişdik. Burada göstərilir ki, Herakl Qırion öküzlərini qova-qova insan yaşamayan bir məmləkətə gəlib çıxır. Mağaraların birində yarıqadın, yarılan mövcudatla rastlaşır və onunla məhəbbət əlaqəsinə girməyə məhkum olur. Onların üç oğlu dünyaya gəlir. Anası onları Aqafirs (Aqadir), Gelon (yılan) və İskit (skidi, skide) adlandırır.

Kiçik oğul – Skide, qərbiavropa dillərində skit, rus dilində skif formasını alıb, skide etnoniminə çevrildi. Əvvəllər belə hesab edirdik ki, skidi, yaxud skide nəyəsə malik olan insanlardır. Amma nəyə malik? Bu barədə skide etnoniminin birinci hissəsi məlumat verə bilər, yəni ski/eske /işki bunlar türkcə işki bıçaq; tatarca işki seyirqa sözlərinə gedib çıxır. Skide (rusca skif) – bıçaqlı adam [20, 35, 37, 38] anlamındadır.

Lakin türk etnonimlərinin sistemli öyrənilməsi belə bir fikirlə toqquşur ki, ski kökü tarixən saka etnoniminə aparıb çıxarılır. Şəkilçi ilə birlikdə o sakadı və ya sakalı forması alır, yəni saklarla birləşən insanlar, yaxud tərkibində saklar olan insanlar... [21, 545].

E.ə. VII əsr assur mənbələrində iskidlər Aşquz-İşkuza-İşquza adlar al-

tında gedir. Bu etnonim skid etnoniminin fanetik variantı ola bilər: axı türk ləh-cələrində, şivələrində s-ş, d-z, i-u səslərinin növbələşməsi adi haldır: skide – skidi – iskuzı – İşkuzı. Bu bir daha təsdiq edir ki, skidlər və İşkuzlar sözlərində sözdüzəldici şəkilçi elə de/ze-dir. Təbii ki, İşkuzlar sözünün başqa türk etimologiyaları var [2, 23, 40-41].

Skolot – iskidlərin özünü adlandırmasıdır, onun etimologiyasını iran dillərinin köməyi ilə aydınlaşdırmaq mümkün olmayıb. Skolot türkcə şakasko və üstəgəl malik olma şəkilçisi lo/lı, m/ma – bu cəm halını göstərən ümumi tar/lar, qaraçay – bolkarca ma/la. Skolota skolot – cəm halında Sakalılar, Skolatlar, Skolot. Skolot, güman edildiyi kimi, balkar dilində əyyan, ali təbəqə mənası daşıyan sxıltı kimi saxlanmışdır.

İskid-iran nəzəriyyəsi tərəfdarları haqlı olduqlarını sübut etmək üçün, farsların iskidləri ifadə etdikləri sak, yaxud saka etnoniminin etimologiyasından tez-tez istifadə edirlər. V.İ. Abayevin fikrincə, qədim fars sözü olan saka guya maral mənasında totemdir [9, 179]. Osetincə, saq maral sakdak budaq, şuk, maral buynuzu, budaqlı buynuz. Bir çox tarixçilər belə hesab edir ki, sak iskid tayfalarından biridir, farslar isə onu bütün iskidlərin etnonimi hesab edirlər. Qədim müəlliflərdən heç kim saksaka etnonimini maral mənası daşıyan etnonim hesab etmir, Bizanslı Stefan isə məlumat verir ki, «saka – əzəldən iskidlərin adını daşıyan xalqdır, çünki onu onlar icad ediblər» [17, 265]. Bundan əlavə, nəzərə almaq lazımdır ki, türkcə saqdak kalçan, yəni müdafiə silahının futlyarı qın anlamındadır, Saqay – Altayla Yenisey çayları arasındakı türk xalqının etnonimi, xakaz xalqının bir hissəsinin saka – yakut – saxaların etnonimi, sak/saka sözü sakar etnoniminin tərkib hissəsinə daxildir və sakar türkmənləri şəklində türkmənlərin xeyli hissəsinə ifadə edir.

Sakların türkdilliliyi türk xalqları və onların qonşularının tarixini tədqiq edən bir çox tarixçilər tərəfindən təsdiq edilir [22, 21-26]. Beləliklə, Şaqay (sakar/sak) iskid tayfalarından birinə etnonim kimi keçən türk sözüdür, farslar isə onu iskidlərin ümumi adı kimi qəbul edirlər.

Massaget etnonimi müxtəlif variantlarda etimologiyalaşdırılır. Ənənəvi tarix elmində belə bir fikir üstünlük təşkil edir ki, massaget böyük getlər anlamındadır, həm də belə təsəvvür də hökm sürür ki, massaqet – iranca balıq yeyənlər deməkdir (iran sözü masya – balıq). Bir çoxları massaget sözünün tərkibini mas-sakata və ya mas-saka kimi göstərməyə çalışırlar ki, bu böyük sak ordası, yaxud böyük saklar deməkdir və onlar irandilli xalqdır.

İskidlər dövrünün bütün başqa etnonimləri kimi, tavr (tozar, doqarma) sözü də ənənəvi tarix elmində irandilli hesab edilib, odur ki, onun da mənasının müəyyən edilməsini (etimologiyalaşdırılmasını) iran dilləri quruluşu əsasında öyrənməyə cəhd ediblər. Tavr, taqar, tozar, taqarma etnonimləri tək bir sözün fonetik variantlarıdır. Onlar hamısı bir türk elementlərindən ibarətdir: tau/tav/daq/taq dağ, meşəlik dağ, ağac və er adamlar, kişilər; tavr dağ adamları.

Tavrlar iskid federasiyasına daxil idilər. İskidlər Daranın hücumlarını dəf etmək lazım gələndə onlar «tavrların, aqafırların (aqadirlərin), nevrələrin,

andofaqların melanxlenlərin, gelonların, budinlərin və savromatların çarlarını müşavirəyə topladılar» [19, 102].

Əgər bu tayfalar irandilli olsaydılar, onlar Daranın irandilli işğalçıları ilə vuruşmazdılar və Dara vahid iran inancı və dili üzrə öz həmvətənlərini təqib etməzdi. Tam əsas var ki, sadalanan iskidlər əsasən türkdilli idilər.

Tavrlar Tavriyada yaşayırdılar. Herodot Dunayın mənsəbindən başlayaraq Kerç körfəzinə qədər uzanan bu ərazini, dağlıq ölkəsi, qədim skitiya hesab edir [19, 99]. Strabon Krım yarımadasını Tavriya, Skifya adlandırır [17, 122]. Tavrlar Krım tatarlarının (türklərinin R.M.) uzaq əcdadlarıdır.

İskidlərin irandilliliyi nəzəriyyəsinin müasir ən nüfuzlu tərəfdarından biri V.İ.Abayev «Osetin dili və folklor» kitabında [9] 196 leksik iskit-osetin birləşməsi gətirmişdir. Onun əsəri bir çox hind-avropalılar tərəfindən sevinclə qarşılandı. Əslində alimin də etiraf etdiyi kimi, 41 söz «osetincədə heç bir iz buraxmadı». Onda qanunauyğun olaraq belə bir sual öndə durur; hansı əsasla bu sözlər iskit-osetin paralelləri hesab edilir? Qalan 101 söz heç bir dəyişikliyə uğramayan kövrək türk sözləri mənası daşıyır. Son 47 sözü V.İ.Abayev son dərəcə uğursuz izah edir ki, bunlar inandırıcı deyil («Smuqluq Sozir» «Varazmak – Dona»), «Valkorleçig», «Supoyed», «V nyam net dıxaniy jizni», «imeyuşşiy zdorovuyu jenu», nevretimey utrat», «Naxodyaşşey şerst oleney» və s.

Yeri gəlmişkən, İqrar Əliyev hələ 1960-cı ildə yazmışdır ki, V.F.Millərin topladığı 425 iskid-samat sözləri içərisində yalnız 167-ni iran dilli hesab etmək olar, qalan 258-i iran sözləri deyildir. L.Zqusta topladığı 613 iskit adlarından yalnız 286-nı iran sözləri hesab edir [23, 102].

Çox təəssüf ki, tariximizin qədim dövrünün, yəni Azərbaycan xalqının etnik tarixinin tədqiqatçısı toplanan iskit sözlərinin qalan az qala üçdə ikisinin hansı dilə mənsub olduğu barədə susur. Axı, nəzərə alsaq ki, iskidlərin etnik mənsubiyyətini müəyyənləşdirərkən tarixçilərin polemikası təməlində irandillilik və ya türkdillilik mülahizəsi durur, onda görkəmli alim sussa da, susmasa da sözlərin böyük əksəriyyətinin türk dilinə aid olduğu üzə çıxır.

ƏDƏBİYYAT

1. Дурмуш И. İlһами Durmuş. İskitler(sakalar). Ankara, 1993.
2. Закиев М.З. Татары: проблемы истории и языка. Казань, 1995.
3. Гарипов Т.М. Кузеев Р.Г. Преемственность и сменяемость этнических культур (ирано-тюркские историко-лингвистические связи в Урало-Поволжье) и Взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций и культур на Востоке. Тез. III Всесоюзной конференции Душанбе. 1988.
4. Закиев М.З. Андреев А. О происхождение тюрков и татар. М.: Инсан, 2003.
5. Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии. М.: Наука, 1980, 255 с.
6. Артамонов М.И. Роль климатических изменений VIII-VI веков в переселении киммерийцев и скифов в Азию и возвращение их в степи Восточной Европы в начале VI в. До н.э. - В кн.: Этнография народов СССР. Геогр. о-во. Отделение этнографии. Л., 1971.
7. Гебуллаев Г. А., К этногенезу азербайджанцев. Баку, 1991.
8. Симокатта Ф. История. М., 1957.
9. Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. М.-Л., 1949.т.1.

10. Членова Н.Л. Тагарские лошади. Св. Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековые. М., 1981.
11. Гоголев А.И. Сибирский мир. М., 1987.
12. Мизиев, Лайпанов. О происхождение тюркских народов. Черкесск: ПУЛ, 1993, 138 с.
13. Петренко В.Г. Проблемы скифской археологии. / МИА, №177. М., 1971, 220 с.
14. Андреев А., История Крыма. М., 2000.
15. Смирнов А.П., Скифы. М., 1966.
16. Византийские историки, 1861, 492 с.
17. Латышев В.В., Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Т.1. вып.1.-СПб, 1893.
18. Доватур А.И., Каллистов Д.П., Сытова И.А. Награды нашей страны в «Истории Геродота». М., 1982.
19. Геродот, История в девяти книгах. Перевод и примечания Г.А.Стратановского. IV к. Л.: Наука, 1972.
20. Закиев М.З., Проблемы языка и происхождения волжских татар. Казань, 1986.
21. Бартольд В.В. География Ибн Саида//Соч. – т. VIII. М.,1973.
22. Osman Karataş. Hırvat Ulusunun oluşumu. Erken ortaçağda türk-Hırvat ilişkileri. Ankara, 2000.
23. Алиев И. История Мидии. Баку, 1960

ЯЗЫК, КУЛЬТУРА И ЭТНИЧЕСКИЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ СКИФОВ

Р.И.МАГЕРРАМОВ

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена к изучению языка, культуры и этнического принадлежности скифов.

Автор статьи путем сравнительного анализа сведений древних источников, монографии и произведений некоторых историков и других исторической литературы пришел к выводу, что никто из древних авторов о сходстве между киммерийцев, скифов и сарматов с персами не говорили и не писали, а также некогда они не описывали о сходстве между персидского языка с языков киммерийцев, скифов и сарматов. Если бы такого сходство было бы обязательно они бы констатировали. Следовательно скифов не были ираноязычными.

Ключевые слова: Скифы, Азия, Геродот, тюркский язык, тавры, Северный Кавказ, Северное Причерноморье.

LANGUAGE, CULTURE AND ETHNIC AFFILIATION OF ISCHIDS

R.I.MAHARRAMOV

SUMMARY

The article is devoted to the study of the language, culture and ethnicity of ischians.

As a result of comparative analysis of the information provided by ancient sources, monographs and articles of separate historians and other historical literature, the author of the article has produced such a conclusion that the Cimmericians, ischids, and sarmats, none of the ancient writers who provided information about the similarities between the Persians and the proximity of their languages spoke and did not write it, if he had a similarity between Persian and ischids language, the ischids language was generally not the language of Iran.

Keywords: Ischians, Asia, Herodotus, Turkish language, Persians, North Caucasus, Around North Black sea.

UOT 94” 19/...”

**ВОЛНЕНИЯ В ИОРДАНИИ: РЕТРОСПЕКТИВНЫЙ ЭКСКУРС
В ИСТОРИЮ СТРАНЫ С ПРИЗМЫ СЕГОДНЯШНЕГО ДНЯ****Т.Н.АББАСОВ****Бакинский Государственный Университет
tariel.abbasov@rambler.ru**

Начавшиеся 22 января 2011 года под влиянием революции в Тунисе волнения в Иордании сразу же охватили многие города Королевства. Поводом для них стали инфляция, безработица и бедность, особенно усилившиеся в период нахождения у власти правительства Самира аль-Рифаи. Под давлением протестующих, 1 февраля 2011 года это правительство подало в отставку и новым премьером был назначен Маруф аль-Бахит. Вместе с тем, уже 24 марта того же года в Иордании было объявлено о создании студентами и интеллигенцией «Движения 24 марта», которое начало бессрочный протест уже против нового премьера. 17 октября 2011 года правительство Маруфа аль-Бахита ушло в отставку. Наряду с этим, на территории Иордании активизировалась деятельность различных радикальных группировок, среди которых следует выделить движение «Братья-мусульмане».

Ключевые слова: «Арабская весна», вооруженный конфликт, политический кризис, военный союз, внешнеполитическая позиция.

Начавшиеся 22 января 2011 года под влиянием революции в Тунисе волнения в Иордании сразу же охватили многие города Королевства. Поводом для них стали инфляция, безработица и бедность, особенно усилившиеся в период нахождения у власти правительства Самира аль-Рифаи. Под давлением протестующих, 1 февраля 2011 года это правительство подало в отставку и новым премьером был назначен Маруф аль-Бахит. Вместе с тем, уже 24 марта того же года в Иордании было объявлено о создании студентами и интеллигенцией «Движения 24 марта», которое начало бессрочный протест уже против нового премьера Маруфа аль-Бахита. 17 октября 2011 года правительство последнего ушло в отставку. Помимо отставки нового кабинета король Иордании Абдалла II предпринял попытки остановить протесты при помощи финансовых вливаний. Так, только в 2011 году он выделил 0,5 млрд. долларов на зарплаты госслужащих и на регулирование цен на топливо и товары первой необходимости (1).

Наряду с этим, на территории Иордании активизировалась деятель-

ность различных радикальных группировок, среди которых следует выделить движение «Братья-мусульмане» (в частности, «Братья-мусульмане» пользовались большой популярностью в бедных палестинских районах Иордании). В конце сентября 2012 года король Абдалла II распорядился начать переговоры с руководством иорданского отделения «Братьев-мусульман», надеясь предупредить запланированный исламистами бойкот парламентских выборов (последние обещали вывести на улицы 50.000 человек). В качестве посредника-переговорщика к «Братьям» был отправлен бывший глава королевского двора Джавад Анани, который в интервью мировым СМИ заявил о том, что «лидерам движения необходимо добиться перемен внутри парламента, а не снаружи». В реальности же визит Джавада Анани к «Братьям» преследовал иную цель: отговорить их бойкотировать парламентские выборы (2).

Интересным представляется тот факт, что тогда «Братья-мусульмане» поставили иорданского короля перед выбором: либо превратить королевство в конституционную монархию, либо в скором будущем Абдалла II столкнется с «триумфальным» шествием «арабской весны» по стране и ультиматумом об отречении. Решение короля Иордании о роспуске парламента страны явилось своего рода политическим компромиссом исламистам. В то же время, как показали в дальнейшем события, большинство иорданцев все же поддерживали своего короля. В пользу последнего, в первую очередь, говорит количественный состав протестующих на демонстрациях (по свидетельству журналистов, народная масса не превышала 15 тысяч человек, в то время как правоохранительные органы страны насчитали и вовсе не более 6 тысяч) (2). Так как же и какой ценой Иордании удалось выжить в те не простые революционные дни. По этому поводу существуют различные теории. По одной, причина успеха Аммана в «зрелости» самого иорданского общества, в качестве другой – приводят фактор финансовой поддержки Запада. Конечно же, не последнее место в связи с этим занимает участие институтов ООН в работе с притоком сирийских беженцев. Однако имеет также право на существование иная версия, относительно участия в этих процессах так называемых «серых кардиналов» Королевства (3). Теперь уже с уверенностью можно констатировать тот факт, что независимо от причин, побудивших протестное движение в Иордании, институты власти в этой стране оказались на высоте и вкупе с тактическими установками «старой гвардии» сумели, в конечном счете, обеспечить полномасштабную политическую стабильность.

Заслуживает внимания еще один установленный факт. Как сообщил британский телевизионный канал «SKYNews», на территории Иордании был предотвращен заговор членов террористической сети "Аль-Каида", готовивших в Аммане "взрывы в торговых центрах и жилых районах, а также убийства западных дипломатов и иностранных граждан". Были

арестованы 11 человек, которые своевременно были взяты иорданскими спецслужбами на особый оперативный контроль. Как было установлено, с целью дестабилизации общественно-политической ситуации в Королевстве, террористы планировали совершить террористические акты с применением заминированных автомобилей и различных видов огнестрельного оружия (5).

Несколько слов хотелось бы сказать и о личности короля Иордании Абдаллы II.

Являясь представителем династии Хашемитов он по праву считается одним из самых современных монархов арабского мира. Предпочитающий носить западную одежду выпускник Оксфорда и британской Королевской военной академии в Сандхерсте, магистр Джорджтаунского университета Абдалла II серьезно отличается от большей части королей и эмиров Ближнего Востока. Неудивительно, что, придя к власти в 1999 году, он взял курс на проведение в стране масштабных экономических реформ, в частности принял ряд мер по приватизации и либерализации экономики (особое внимание король уделял развитию интернет-бизнеса — сегодня 75% всего арабского сегмента интернета производится исключительно в Иордании), а также продолжил умеренную внешнеполитическую линию своего отца короля Хусейна. Так, чтобы не портить отношения с Израилем и не ассоциироваться с террористами, молодой король в 1999 году выгнал из Иордании представителей движения «ХАМАС», и отчасти благодаря этому в 2000 году Иордания стала первой арабской страной, подписавшей с США договор о свободной торговле (4).

Еще недавно Иордания имела все шансы стать общеарабским символом прогресса и модернизации. В условиях отсутствия нефти, газа, других стратегических ресурсов, а также развитого туристического сектора король Иордании Абдалла II инициативно принял принципиальное решение либерализовать экономику, развивать частный сектор и провести массовую приватизацию. Несмотря на крайне тяжелые стартовые условия, его политика даже начала было приносить плоды — в Иордании появился целый класс предпринимателей из числа молодых людей, еще несколько лет назад бродящих без работы по улочкам лагерей беженцев (официальный уровень безработицы в стране в 2011 году составлял 12,3%, а неофициальный — 30%). В то же время взвешенная и сбалансированная внешняя политика короля, выстроенная по принципу «хороший для всех, даже для Израиля», позволяла Иордании избегать участия в ближневосточных конфликтах. Однако с началом событий «Арабской весны» либерализация страны была свернута. Массовые беспорядки в арабском мире перекинулись и на королевство, серьезно обострив и без того непростую социально-экономическую ситуацию. Старые страхи и противоречия вылезли наружу и вкуче с новыми внешними угрозами поставили под вопрос само существование Иордании не только как незави-

симого государства, но и как государства вообще (4).

Возможно, молодому, интеллектуально одаренному и к тому же амбициозному королю удалось бы реализовать самый успешный и прогрессивный государственный проект в арабском мире, если бы в его родном Иорданском королевстве не было такого количества практически неразрешимых проблем. Иордания - одна из самых бедных арабских монархий, к тому же более шестидесяти лет она живет в условиях внутреннего социального конфликта, готового в любой момент разорвать страну. Так что не принимать во внимание данное обстоятельство является, как минимум, безответственно. Хочется надеяться, что Иордания все же сумеет остаться такой же «хорошей для всех» страной, олицетворяя собой остров стабильности в «океане насилия» ближневосточного геополитического пространства.

ЛИТЕРАТУРА

1. «Волнения в Иордании (2011)» // [https://ru.wikipedia.org/wiki/Волнения_в_Иордании_\(2011\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Волнения_в_Иордании_(2011)) (Дата обращения: 13.06.2017)
2. «Иордания: мягкая арабская весна». <https://topwar.ru/20093-iordaniya-myagkaya-arabskaya-vesna.html> (Дата обращения: 13.06.2017)
3. «Как Иордании удалось избежать Арабской весны?», <http://arabmir.net/node/2797> (Дата обращения: 21.06.2018)
4. Мирзаян Г. «Реформатор не к месту и времени», <http://expert.ru/expert/2012/31/reformator-ne-k-mestu-i-vremeni/> (Дата обращения: 19.06.2018)
5. Сологубовский Н. «Арабская весна» в Иордании», <http://www.proza.ru/2012/10/22/830> (Дата обращения: 14.06.2018)

İORDANİYADAKI ÇAXNAŞMA: HAZIRKI ZAMAN NÖQTEYİ-NƏZƏRİNDƏN ÖLKƏNİN TARİX VƏ KEÇMİŞİNƏ NƏZƏR

T.N.ABBASOV

XÜLASƏ

Tunisdəki inqilabın təsiri nəticəsində 22 yanvar 2011-ci il tarixdə İordaniyada başlanmış çaxnaşmalar dərhal Krallığın bir çox şəhərlərini əhatə etmişdir. Buna, xüsusən də Samir al-Rifainin hakimiyyətdə olduğu dövr ərzində artan inflasiya, işsizlik və yoxsulluq səbəb olmuşdur. Etiraz edənlərin təsiri nəticəsində 1 fevral 2011-ci il tarixdə hökumət istefa verdi və yeni Baş nazir Maruf al-Baxit təyin edilmişdir. Eyni zamanda 24 mart 2011-ci il tarixdə tələbə və ziyalılar tərəfindən İordaniyada yeni təyin edilmiş Baş nazirə qarşı protest başlamış və “24 mart Hərəkatı”nın yaranması elan edilmişdir. 17 oktyabr 2011-ci il tarixdə Maruf al-Baxitinin hökuməti istefa verdi. Bununla yanaşı, İordaniya ərazisində aralarında “Müsəlman Qardaşlar” hərəkatı olan müxtəlif radikal qruplaşmalarının fəallığı artmışdır.

Açar sözlər: «Ərəb baharı», silahlı münaqişə, siyasi böhran, hərbi ittifaq, xarici siyasət mövqeyi

THE DISTURBANCES IN JORDAN: THE BACKWARD GLANCE AT THE COUNTRY'S HISTORY IN THE LIGHT OF THE PRESENT DAY

T.N.ABBASOV

SUMMARY

The disturbances in Jordan started on 22 January, 2011 under the influence of revolution in Tunisia involved many cities of the Kingdom at once. The inflation, unemployment and poverty increased particularly in the period ruled over by Samir al-Rifai government have caused them. Under the impact of the protestants on the 1 February, 2011 this government resigned and Maruf al-Bahit was appointed as the new prime minister. At the same time on 24 March, 2011 the students and the intellectuals announced about the foundation of the «The 24 March Movement» that started the protest against newly-appointed prime minister. On 17 October, 2011 Maruf al-Bahit government resigned. Side by side with this in the territory of Jordan various radical groups became more active and the «Muslim Brothers» movement should be noted amongst them.

Keywords: «The Arab Spring», armed conflict, political crisis, military alliance, foreign-policy position.

УДК 930.85

**ВЛИЯНИЕ ГЕОПОЛИТИКИ XVII–XIX ВЕКОВ НА НЕКОТОРЫЕ
КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ
В ЮГО-ВОСТОЧНОЙ ЧАСТИ ЮЖНОГО КАВКАЗА****У.Ш.ГАДЖИЕВА***Институт Археологии и Этнографии НАНА
all.ulviyya@mail.ru*

В статье рассматриваются некоторые аспекты истории Албанской Апостольской церкви XVII–XIX веков на фоне политических событий, происходящих на территории исторического Северного Азербайджана, в юго-восточной части Южного Кавказа. После распада Сефевидского государства, в условиях феодальной борьбы между возникшими здесь ханствами за преобладающее политическое доминирование в регионе Албанский католикосат был втянут во внутреннюю иерархическую борьбу и разделение. В начале XIX века это привело к его ослаблению, неспособности противостоять геополитическим изменениям и утрате независимости, автокефальности.

Ключевые слова: геополитика, католикосат, вероисповедание, автокефальность, Албанская Апостольская церковь

Данная работа выполнена при финансовой поддержке Фонда Развития Науки при Президенте Азербайджанской Республики – Грант № EIF-KETPL-2-2015-1(25)-6/54/5

Геополитические изменения в юго-восточной части Южного Кавказа в XVII–XIX вв. оказали существенное влияние на некоторые конфессиональные изменения в регионе. Указанная территория в XVII–первой половине XVIII вв. входила в состав Сефевидского государства, основанного шахом Исмаилом Сефевидом (1501–1524), потомком ардебильских шейхов суфийско-дервишского ордена «Сефевийе». Он привлек на свою сторону знать азербайджанских племен зулькадар, афшар, каджар, шамлу, румлу, на военную силу которых опирались первые Сефевиды. На территории Азербайджана было введено административное устройство – беглярбегства, закрепившиеся в XVI–XVII вв., как наследственные владения, что в дальнейшем привело к образованию ряда отдельных ханств (1, 238; 15, 125, 136–137; 20, 255–269; 26, 24–32, 63–76, 86–105).

В XVI в. шах Тахмасп I (1524–1576) назначил эмира Шахверди-

султана Зийяд-оглы беглербегом Гарабаха и главой племени и оймаков гаджар (8, 95-100) в составе Гарабахско–Гянджинского беглербегства. Усиление Сефевидского государства произошло при шахе Аббасе I (1587–1628), в годы правления которого азербайджанская знать потеряла свое господствующее положение в государстве. После его смерти ряд восстаний в Гиляне и на Южном Кавказе расшатали могущество Сефевидской державы, облегчив борьбу за создание независимых ханств.

Албанская Апостольская церковь осуществляла свою конфессиональную деятельность на территории юго-восточной части Южного Кавказа с IV по VIII вв. в пределах Албанского государства. После падения албанской государственности в VIII в., когда большая часть населения страны приняла ислам, Албанский католикосат (IX–начало XIX вв.) возглавил албанскую христианскую паству, проживающую на правом берегу Куры в составе отдельных феодальных владений (княжеств, меликств), возникших в IX–XIX вв. в Арцахе-Гарабахе и Сюнике-Сисакане (12, 25-126; 16, II, 21, 146; 18, 330-413, 615-627, 667; 21, 24-33; 25; 28, 42-44).

Резиденцией Албанского католикосата на протяжении веков служили различные монастыри, а с XIII в. – монастырь Гандзасар в провинции Хачен в Гарабахе, вследствие чего он стал именоваться Гандзасарским. Хачен являлся наследственным владением албанских князей Хасан-Джалалов, католикосы также избирались из представителей этой династии (2, с.53-54; 9, I, с.31-32; 27, р.307-310).

В 1651 г. в Гарабахе Симон, сын священника, в одном из ущелий г.Муровдаг в провинции Джраберд основал монастырь Ерек Манкунк. Он заложил основу нового, оппозиционного Гандзасарскому католикосата, который до 1800 г. возглавляли самопровозглашенные католикосы Симон (1675–1701), Нерсес (1706–1736), Израел (1728–1763) и Симон-младший (1794–1808/ или 1810) (21, 182; 25).

В XVIII в. возобновились устремления к независимости албанских меликов Гарабаха, которые со времен Петра I (1672–1725) вели серьезные переговоры с русским двором и с Европой о возрождении Албанского царства. Восстание, возглавляемое албанским католикосом Есаей Хасан-Джалалом в 1722 г., было подавлено.

Пришедший к власти в Персии в 1736 г. Надир-шах Афшар, желая ослабить власть Каджаров, отделяет от Гянджинского беглярбекства земли пяти меликств Гарабаха, кочевых племен Мильско-Гарабахской степи, Зангезур и подчиняет их непосредственно шахской власти. В изгнании османов из Южного Кавказа большую помощь Надир-шаху оказали эмиры тюркского этнического союза Джаваншир Бехбудали и его брат Панах Али. За эти заслуги Надир-шах назначил Панах Али полководцем, а Бехбудали – церемониймейстером (13, 66). В связи с непризнанием коронации Надир-шаха последний приказал переселить тюркские этнические союзы (общности) – Джаваншир, Отузики и Кебирли из Гарабаха в об-

ласть Серахс в Хорасане. За возмущение по этому поводу брат Панах Али – Фазали-бек был казнен Надир-шахом. Чтобы избежать подобной участи, Панах Али вместе со своими сородичами покинул лагерь Надир-шаха, в 1738 г. направился в Гарабах и объявил себя независимым ханом (2, I, 179). Его поддержали вернувшиеся из Хорасана в равнинный Гарабах тюркский этнический союз Отузики, Джеваншир и Кебирли. После убийства Надир-шаха Авшара (1747) зависимость ханств от Персии во второй половине XVIII в. стала номинальной. Возникшие на территории бывших беглярбегств Сефевидского государства Бакинское, Ширванское, Джавадские, Тальшское, Кубинско-Дербентское, Гянджинское, Шекинское, Гарабахское, Иреванское, Нахчыванское ханства, возглавляемые азербайджанскими тюркскими династиями, просуществовали до начала XIX в. Помимо тюрков эти ханства издревле населяли такие этносы и субэтносы, как будуги, крызы, ингилойцы, хапыты, удины, хиналугцы, лезгины, курды, тальши, таты, аварцы и др.

Таким образом, Панах Али-хан Джаваншир (1747/8–1763), сын Ибрагим Халил-аги из оймаг Сарыджалы Джеванширского союза (4, 695) стал правителем Гарабахского ханства, занимавшего весь низменный и нагорный Гарабах, Зангезур, Баргушат, Мегри, от р.Аракс до оз.Севан, от р.Тертер на юго-восток и юго-запад, подчинив Татевский, Сисианский, Кафанский, Мегринский магалы (3, 57; 8, 155; 13, 70). «В 1748 г. (1161 г.х.) в магале Кабирли в крепости Баят он построил убежище» (3, 54), вблизи которого разгромил объединенное войско Шекинского и Ширванского ханов (7, 71-84). Из-за слабости стратегического положения Панах Али-хан, «разрушив крепость Баят, прибыл в Тарнакут (в среднем течении Тертера), у источника Шахбулаг воздвиг крепость в 1165 г. г.х. (1751–1752)» (3, 56).

Мелики владений Гюлистана, Джераберда, Хачена, Варанды и Дизакка (Хамсе), входившие в Гарабагско-Гянджинское беглярбегство, теперь стали враждовать между собой. «Панах хан задумал подчинить себе магалы Хамсе» (13, гл. 2, 3). Мелик Варанды Шахназар признал власть Панах Али-хана, став его родственником. Джерабердский мелик Атам в союзе с Гюлистанским меликом Овсепом начал борьбу против Панах Али-хана. Потерпев поражение, они скрылись у гянджинского хана и 7 лет прожили в Шамкире. Приход к власти в Персии Мухаммед Гасан-хана Каджара создало угрозу для Панах-хана и возможность усиления позиций Гянджинского хана из династии Каджар. Т.к. крепость Шахбулаг могла не выдержать осады, Панах Али-хан основал новую столицу в крепости Шуша (Панахабад в 1170 г.х. (1750–1754). Согласно тексту, на мраморном надгробии могилы Панах-хана в Агдаме дата его смерти указана 1172 г.х.(1758/59) (3, 63).

В 1763 г. правителем Гарабаха стал его сын Ибрагим Халил-хан (1732–1806), при котором Гарабахское ханство стало одним из наиболее мощественных (2, II, 147).

История Гянджинского ханства (1747–1804) со столицей в г. Гянджа связана с фамилией Зийяд-оглы Каджар, представители которой вначале были беглербегами, а затем – ханами (8, 172-173). В 1747 г. беглербег Зиядоглы Шахверди-хан (1747–1760) принял ханский титул (6, 905-906). После кончины Мухаммед-Хасан-хана (1760–1784) Гянджинским ханством правили Рагим-хан (1785–1786) и Джавад-хан Шахверди хан Зиядоглы Каджар (1786–1804). Правление последнего ознаменовало расцвет Гянджи.

Дизакский мелик Есаи, джрабердский мелик Меджлум Исраэлян и гюлистанский мелик Абов Бегляр попытались добиться полной политической независимости. В этой борьбе на стороне Ибрагим-хана были мелик Варанды Шахназар и мелик Хачена Мирза-хан, владения которых соприкасались с ханскими землями. Гандзасарский монастырь в этот период возглавляли католикосы рода Хасан-Джалал – Иеремия (1676–1700), Есаи (1702–1728), Ованес (Иоанн) VIII (1763–1786) и Саргис (Сергей) (1794–1798, 1810–1828) (21, 182), поддерживаемые оппозиционными меликами Гарабаха и гянджинским Джавад-ханом. В Гяндже на протяжении веков проживала большая албанская-удинская община, которая, в свою очередь, всегда поддерживала Джавад-хана. Он часто присутствовал на всех религиозных празднествах и обрядах в Соборной албанской церкви Иоанна Крестителя (XVII в.), и на одной из колонн в этой церкви имелась надпись «колонна Джавад-хана». В этот период главой христианской епархии в Гяндже был епископ Саргис (Сергей) Хасан-Джалал (9, 135; 10, 56).

Оппозиционный католикосат Ерек Манкунк поддерживал Ибрагим Халил-хан, стремившегося расширить свое влияние и власть в Гарабахе и желающего подчинить себе всех владетельных меликов Гюлистана, Джаберта, Дизака, Хачена. Ибрагим Халил-хан передал оппозиционному католикосу Израелу монастырь Амарас¹ и назначил его пастырем Гарабаха. В то же время в монастыре Ерек Манкунк правил католикос Симон-младший, которого Ибрагим Халил-хан пообещал поставить католикосом Гандзасарского монастыря. Таким образом, в Гарабахе было два католикоса, находящихся под покровительством Ибрагим Халил-хана. С 1783 г. в дела ханства через Грузию стал вмешиваться один из приближенных Екатерины II князь Г.А.Потемкин, с которым мелики вступили в тайные переговоры. Это грозило независимости Гарабахского ханства, поэтому Ибрагим Халил-хан начал укреплять Шушу и ужесточать меры против меликов Гарабаха. Католикос монастыря Ерек Манкунк в благодарность

¹ Монастырь Амарас (сейчас в Ходжавенском районе Азербайджана), основан вначале IV в. св. Григорием Просветителем. Наибольшей известности достиг в середине IV в. после захоронения с восточной стороны церкви внука св. Григория Просветителя, албанского католикоса Григориса, убитого в Южном Дагестане (в 337 или 348 г.).

за оказанные услуги получил от Ибрагим Халил-хана назначение на Агванский католикосский престол, на место непокорных меликов были назначены послушные Ибрагим Халил-хану. В 1794 г. находившиеся в Гяндже мелики Гюлистана, Джаберта и Дизака, объединившись с Джавад-ханом, возвели на престол католикоса Гандзасара епископа Саргиса (Сергия) Хасан-Джалала (1794–1798, 1810–1828).

Итак, в XVIII в. в Гарабахе возникла распря между тремя католиками: Симоном с резиденцией в монастыре Ерек Манкунк, Израелом – в монастыре Амарас и Саргисом (Сергеем) – в Гяндже (25). Ибрагим Халил-хан, опасаясь, что подданные меликов Гюлистана и Джраберда объединятся с христианами Гянджи, начал переселять жителей Гюлистана – в Хачен, а жителей Джраберда – в Дизак. Поэтому 500 семей из Гюлистана переселились в Гянджу, и Джавад-хан отвел им место для жительства в Шамхоре. 1000 семей из Джраберда, переселившихся в Гянджу, Джавад-хан поселил в Шамшадине. Этим переселением объяснялось наличие в различных местах Гарабаха множества селений с одноименными названиями: Старый Хнацах и Новый Хнацах, Старая Зейва и Новая Зейва. Позднее мелик Гюлистана Абов вместе со своими подданными переселился из Гянджи в Грузию и основал в Болниси новое поселение.

Ага-Мухаммед-хан Каджар подчинил Персию, и в 1791 г. выступил против Гарабахского ханства. Но захватить Шушу не удалось. В 1795 г. он организовал поход на Кавказ с 60-тыс. войском: одну часть войск направил – в Иреванское ханство, а другую – в Муганскую степь. С основными силами он через Гарабах и Гянджинское ханство проник в Грузию, сжег Тифлис, уничтожив более 20 тыс. жителей города, уведя в плен оставшихся. Джавад-хан не оказал сопротивление Ага Мухаммед-хану Каджару, что привело к тому, в 1796 г. войска грузинского царя, Ибрагим Халил-хана и аварского правителя Умма-хана осадили Гянджу. Осада города оказалась безуспешной. Весной 1796 г. русская армия генерала графа В.А.Зубова совершила поход в Ширван, заняла Дербенд, Баку, Губу, Шемаха, Гянджа. Но после смерти Екатерины II армия была отозвана Павлом I (17, 3-45). В 1797 г. Ага-Мухаммед шах Каджар совершил новый поход на Кавказ, Ибрагим Халил-хан бежал в Ширван. Ага-Мухаммед шах Каджар с триумфом вошел в Шушу, однако был там отравлен в результате заговора. Ибрагим Халил-хан возвратился в Шушу и отправил тело шаха в Тегеран. В 1798 г. Гандзасарский католикосат во главе с Саргисом (Сергием) Хасан-Джалалом перебрался в Тифлис. Грузинский царь назначил его настоятелем Ахпатского монастыря и пастырем гарабахских беженцев, поселившихся здесь. В конце 1799 г. русские войска снова вступили в Грузию, и завоевание Южного Кавказа Россией было осуществлено в ходе войн России с Персией и Турцией. Тем временем мелик Гюлистана Абов из-за разногласий с грузинским царем вернулся из Болниси в Гарабах вместе со своими подданными и примирился

с Ибрагим Халил-ханом. Александр I подписал «Манифест к грузинскому народу» 12 сентября 1801 г., ликвидировав Картли-Кахетинское царство, включив Восточную Грузию в состав России. В 1802 г. ген.-лейтенант П. Цицианов был назначен главноуправляющим Грузии. В 1802 г. русская армия перешла в наступление на азербайджанские ханства, и в 1803 г. направилась к г. Гянджа, считавшегося «ключом к северным провинциям Ирана». 3 января 1804 г. войска Цицианова штурмом взяли город. В бою погибли Джавад-хан и его сын, более 500 жителей перебиты в Джума мечети (мечети шаха Аббаса). Гянджинское ханство было ликвидировано, Гянджа переименована в Елизаветполь. Позднее Джавад-хан был похоронен во дворе Джума-мечети, где некогда располагался ханский дворец (14, 116-154).

Ибрагим Халил-хан был вынужден подписать Кюрекчайский договор 14 мая 1805 г. Царизм признавал Гарабахское ханство независимым государством, Ибрагим Халил-хана и его наследников – единственными владельцами ханства. Ибрагим Халил-хану был присвоен чин ген.-лейтенанта, его сыновьям Мамед-Хасан-аге и Мехти-Кули-аге – звание ген.-майора с жалованием по чину, Ханлар-аге – полковника в Российской армии (5, Т. II, 702-705, 713; 11, 148). Несмотря на договор, в 1806 г. Ибрагим-Халил-хан был убит подполковником 17-го Егерского полка Лисаневичем и майором Джораевым (5, Т. II, 713, Т. III, ст. 605, 332). Его сын Мехдикули-хан Джеваншир (1763–1845)², будучи в звании ген.-майор российской армии в сентябре 1806 г. был утвержден императором Александром I ханом Гарабахского ханства (1806–1822) (5, Т. III, ст. 606). До 1813 г. Гарабахское ханство делилось на 21 магал: 1. Сисиан; 2. Дамирчигасанли; 3. Кюпара; 4. Баргюшад; 5. Багабюрд; 6. Кабирли; 7. Татив; 8. Джаваншир; 9. Тальыш; 10. Хачин; 11. Коланылар; 12. Чилаберд; 13. Хырда-пара Дизаг; 14. Пюсиан; 15. Дизаг Джаваншир; 16. Отузики; 17. Ийирмидорд; 18. Гарачорлу; 19. Варанда; 20. Дизаг; 21. Аджнан-Тюрк (19, 44).

В 1812 г. Саргис (Сергий) Хасан-Джалал вместе с беженцами из Гарабаха переселился из Ахпатского монастыря (из Грузии) в Гарабах. На протяжении 14-ти лет он управлял в Грузии своей паствой в качестве архиепископа, сразу же после возвращения в Гарабах он вновь стал называться католикосом Агванка, прибегнув к защите преемника Ибрагим-хана Мехти-хана карабахского.

Взятие Гянджи царизмом послужило поводом к русско-персидской войне (1804–1813), результатом которой стало подписание Гюлистанского трактата 12 октября 1813 г. За исключением Иреванского и Нахчыван-

² Мехдикули-хан – сын Ибрагим Халил-хана и Хуршид-бегюм (дочь Шах-Верди-хана Гянджинского и сестра Джавад-хана), дочь Мехдикули-хан – известная азербайджанская поэтесса Хуршидбану Натаван (*Родословная Ибрагим Хана и его детей*. АКАК, т. II, ст. 1415).

ского ханств, Россия окончательно захватила Гарабагское, Гянджинское, Шекинское, Ширванское, Дербендское, Кубинское, Бакинское, часть Тальшинского ханства, Дагестан, Картли, Кахетию, Имеретию, Гурию, Мингрелию, Абхазию и получила исключительное право держать военный флот на Каспийском море (22, 641-645). Число магалов в Гарабахском ханстве уменьшилось до 17-ти в связи с передачей части их под управление Персии по договору³. В 1820 г. епископ Багдасар Хасан-Джалал принял на себя духовное управление, поскольку католикос Саргис (Сергий) был в преклонном возрасте. Мехдикули-хан, не простив царизму убийства Ибрагим Халил-хана, в ноябре 1822 г. бежал в Персию. Ханство было упразднено и превращено в российскую провинцию, вошедшую вместе с Ширванской, Шекинской и Тальшской провинциями в мусульманский округ, возглавляемый Военно-окружным начальником с резиденцией в Шуше (19, 67).

В 1826 г. Аббас-Мирза с 80-тыс. войском вторгся в Гарабах. Чтобы спасти христиан, католикос Саргис (Сергием) Хасан-Джалал вместе с меликами Джраберда и Гюлистана отправился в его ставку в с.Ханкенди. Аббас-Мирза пожаловал им богатые «халаты», обещав не причинять вреда христианам, если они останутся верными персам и перестанут помогать русским. Завершением русско-иранской войны (1826–1828) явился Туркманчайский мирный договор 10 (22) февраля 1828 г., подтверждавший условия Гюлистанского трактата 1813 г. о завоевании царизмом территорий, насильственно включенных в состав Российской империи, к которым были добавлены Иреванское и Нахчыванское ханства. Одним из условий Туркманчайского договора было разрешение о переселении из Персии армян на территории этих ханств и в Гарабах (23, 125-130).

В 1828 г. последний албанский католикос Саргис (Сергием) Хасан-Джалал умер и был погребен в фамильном склепе в Гандзасарском монастыре. После завоевания земель Южного Кавказа целью конфессиональной политики царизма стало распространение и усиление здесь позиций православия и Русской Православной церкви, Св.Синода. В этой политике царизм сделал ставку на использование армянского этнического фактора и Армянской Эчмиадзинской церкви. Указ Николая I, данный Правительствующему Сенату 11 марта 1836 г. с приложением Положения об управлении делами Армяно-Грегорианской церкви⁴ в России (по 1-му Департаменту), упразднял Албанский Гандзасарский католикосат и все его епархии были подчинены Эчмиадзину (24, XI, №8970, гл.4, §56, 200; 18, 602). В Гарабахе была создана Карабахская епархия Эчмиадзинской церкви, которую в 1836–1854 гг. возглавлял митрополит Багдасар Хасан-Джалал в зва-

³ Рапорт д.с.с. Могилевского и полк. Ермолова 2-го генералу Ермолову, мая 1823 г., № 22. АКАК, Т. IV, Ч. 1, 1874, док. 130, с.856-859.

⁴ Положение состоит из преамбулы, 10 глав, 141 параграфов.

нии епархиального начальника. Другой представитель Гасан-Джалаловского рода Саркис Джалалянц в сане архиепископа (1859–1879) был назначен епархиальным начальником Карабахской епархии (1865–1879). Он также являлся членом Эчмиадзинского Синода (1859–1864; 1869–1874) и председателем Консистории Карабахской епархии (1865–1868; 1874–1879).

На протяжении всего XIX в. происходил процесс деэтнизации албанского христианского, в основном удинского населения. Албанские храмы разрушались или закрывались, христианская служба сосредотачивалась в новых построенных армянских и православных церквях. Часть албан-христиан, удин стала принимать ислам, часть переселилась на левобережье Куры и в Грузию, где приняла православие. Оставшиеся в Гарабахе приняли григорианство и смешалась с переселившимися армянами. Последним историографом албанского христианского наследия можно назвать епископа Макара Бархударянца, родом из Гарабаха, который в конце XIX в., исследовав все правобережье Куры, написал труды – «Агвания», «Агвания и ее соседи» (1893), «Арцах» (1895), «История от Агвана» (2 т., 1907) (18, 602).

Таким образом, сложные геополитические события XVII–XIX вв. в Юго-Восточной части Южного Кавказа привели к весьма сложным конфессиональным изменениям в регионе. Албанский католикосат вместе со своей христианской паствой, в основном удинской, вовлеченный в феодальные распри и борьбу в Гарабахе, иерархически расколотый изнутри, вынужденный эмигрировать в Грузию на 14 лет, в затем вновь вернувшийся Гарабах, оказался неспособным противостоять новым геополитическим и конфессиональным изменениям, возникшим в регионе в начале XIX в. и сохранить свою независимость.

ЛИТЕРАТУРА

1. Azərbaycan Milli Ensiklopediyası. "Azərbaycan" məqaləsi. Bakı, 2007, с.238
2. Qarabağnamələr. I kitab. Bakı: Yazıçı, 1989; II kitab. Bakı: Yazıçı, 1991.
3. Адигезал-бек Мирза. Карабах-наме. Баку: АН Азерб.ССР. 1950, 152 с.
4. АКАК. Т.II. Издан под ред. предс. комиссии Ад. Берже. Тифлис: в типогр. Главного Управления Наместника Кавказского, 1868, № 1415, с.695.
5. АКАК. Т.II./ Издан под ред. предс. комиссии Ад.Берже. Тифлис: в типогр. Главного Управ. Намест. Кавказ., 1868, №1436, с.702-705, № 1456, с.713; Т.III, ст.605, с.332, ст. 606.
6. АКАК. Т.VI, ч.II / Издан под ред. предс. комиссии д.с.с. Ад.Берже. Тифлис: типогр. Главного Управления Наместника Кавказского, 1875, с.905-906.
7. Алиев Ф. Карабахское ханство XVIII в. // Карабах. Под общей ред. член-корр. НАНА А.А.Аббасова. Баку: Чашыгоглу, 2004, с.71-84.
8. Бакиханов Аббас-Кули-Ага. Гюлистан-и Ирам / редакция, комментарии, примечания и указатели академика АН АзССР З.М.Буниятова. Баку: Элм,1991, 304 с.
9. Бархударянец Макара. Арцах. Баку, 1895, часть I–II (арм.яз) / перевод Яргуляна, 1949- НАИИАНА инд. № 1622.2010, 415 с.
10. Гаджиева У. Деэтнизация кавказских албан в XIX веке. Баку: Нурлан, 2004, 120 с.
11. Гарабаг: Кюрекчайский договор-200 / Под ред. Г.Н.Мамедовой и Ф.Г.Вахабова. Ба-

- ку: Тахсил, 2005, 174 с.
12. Геюшев Р.Б. Христианство в Кавказской Албании. Баку: Элм, 1984, 192 с.
 13. Джаваншир М.Д. История Карабаха. Баку: АН Азерб. ССР, 1959.
 14. Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1886, т.IV. гл.VIII–IX.
 15. Историческая география Азербайджана. Баку: Элм, 1987, с. 53-54, 125, 136-137.
 16. Каланкатуйский М. История агван, писателя X века/ перевод с армян. К.Патканова. СПб.: типография Импер. Академии наук, 1861, 376 с.
 17. Мамедова Г.Л. О поход Зубова в Азербайджан в 1796 г. Баку: Элм, 2003, 48 с.
 18. Мамедова Ф. Кавказская Албания и албаны. Баку, 2005, 799 с.
 19. Мильман А. Ш. Политический строй Азербайджана в XIX–начале XX веков: административный аппарат и суд, формы и методы колониального управления. Баку: Азербайджанское гос. изд-во, 1966.
 20. Мустафазаде Т.Т. Азербайджан в I половине XVIII в. Азербайджанские ханства/ АНЭ. Азербайджан. Председатель ред. совета Ильхам Гейдар оглы Алиев. Баку: Научный центр «Азербайджанская Национальная Энциклопедия», 2012, с.255-269.
 21. Никоноров И.А. История христианства в Кавказской Албании. Баку: Нурлан, 2005, 204 с.
 22. ПСЗРИ. Собрание первое: с 1649 г. Т.XXXII. 1812–1815. №25.466. СПб.: Типогр. II Отд. Соб.Е.И.В. Канцелярии, 1830. с.641-645.
 23. ПСЗРИ. Собрание второе. Т.III. 1828. №1794. СПб.: Типогр. II Отд. Соб. Е.И.В. Канцелярии, 1830, с.125-130.
 24. ПСЗРИ. Собрание второе. Т.XI. От. I. 1836. От №8739–9493. СПб.: Типогр. II Отд. Соб. Е.И.В. Канцелярии. 1837, № 8970, гл.1-10, §1-141, с.194-209.
 25. Раффи. Меликства Хамсы / bookdesigner@the-ebook.org 13.10.2008/ Раффи. Собрание сочинений в 12-ти томах, т. IX. Ереван: Советакан грох, 1987.
 26. Рахмани А.А. Азербайджан в конце XVI и в XVII веке (1590–1700 годы). Баку: Элм, 1981, 240 с
 27. Mamedova F. Au sujet des dirigeants Albaniens du IX^e au XV^e siècle (dynasties Djalalides) / TURCICA. Revue d' études turques. Tome XXI-XXIII. 1991. Melangesofferts A Irene Melukoff, par ses collègues, disciples et amis, p.307-310.
 28. Marcigliano A., Messa A., Visintainer E., Zammateo P. La Chiesa Apostolica Albana. Le radici di un simbolo dell' Azerbaigian. Stampa: Publistampa Arti Grafiche – PergineValsugana. 2014, 126 s.

CƏNUBİ QAFQAZIN CƏNUB-ŞƏRQ HİSSƏSİNDƏ XVII–XIX ƏSRLƏRİN GEOSİYASƏTİNİN BƏZİ KONFESSIONAL DƏYİŞİKLİKLƏRƏ TƏSİRİ

Ü.Ş.HACIYEVA

XÜLASƏ

Təqdim olunan məqalədə XVII–XIX əsrlərdə tarixi Şimali Azərbaycanın, yəni Cənubi Qafqazın cənub-şərq hissəsinin ərazisində baş verən siyasi hadisələrin fonunda Alban Apostol kilsəsinin tarixinin bəzi aspektləri araşdırılır. Səfəvilər dövlətinin dağılmasından sonra, bölgədə hökm sürən siyasi hakimiyyətə görə yaranan xanlıqlar arasında feodal münaqişələri şəraitində Alban katolikosluğu daxili çəkişmələrə və bölünməyə məruz qaldı. Nəticədə XIX əsrin əvvəllərində onun zəifləməsinə, geosiyasi dəyişikliklərə və müstəqilliyinin itirilməsinə gətirib çıxardı.

Açar sözlər: geosiyasət, katolikosluq, din, müstəqillik, Alban Apostol kilsəsi

INFLUENCE OF GEOPOLITICS OF THE XVII–XIX CENTURIES ON SOME CONFESSIONAL CHANGES IN THE SOUTH–EAST OF THE SOUTH CAUCASUS

U.Sh.HACIYEVA

SUMMARY

The present article explores some aspects of the history of the Albanian Apostolic church of the 17th-19th centuries against the backdrop of political events taking place on the territory of historical Northern Azerbaijan, those South-Eastern part of the South Caucasus. After the collapse of the Safavid state, under conditions of feudal strife between the emergent khanates for the prevailing political dominance in the region, the Albanian Catholicosate also suffered internal strife and division. In the end, this is the beginning of the XIX century led to its weakening, inability to withstand geopolitical changes and the loss of independence, autocephalousness.

Key words: geopolitics, catholicosate, religion, autocephalous, Albanian Apostolic church

UOT 902

**ФАКТОР ЕСТЕСТВЕННО-ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ
СРЕДЫ ОБИТАНИЯ НАСЕЛЕНИЯ БАСЕЙНА
СРЕДНЕГО ТЕЧЕНИЯ РЕКИ КУРЫ В ЭПОХУ БРОНЗЫ
(Этно-археологические исследования по памятникам
Гянджа-Газахского региона бронзового периода)**

Ш.Н.НАДЖАФОВ

Институт Археологии и Этнографии НАНА
shamil_necefov@mail.ru

Материальные источники, обнаруженные в археологических памятниках эпохи бронзы Гянджа-Газахского региона, позволяют в определенной степени восстановить общую картину экономической и социальной структуры древнего общества бассейна среднего течения реки Куры. Благоприятные природно-географические условия и климат Гянджа-Газахской зоны, а также многочисленные полезные ресурсы и ископаемые, в значительной степени способствовали культурному развитию местных племен и коллективов эпохи бронзы. Исследуемый регион, имеющий свои специфические особенности, наиболее выраженные в эпоху бронзы-раннего железа, был частью ареала Кура-Араксской и Ходжалы-Кедабекской археологических культур. Одной из интересных особенностей является фактор, связанный с заселением этой территории. Исследования показывают, что помимо благоприятных экономических факторов важную роль в заселении региона играли также и природно-географические условия обитания.

Ключевые слова: Гянджа-Газахский регион, бассейн среднего течения реки Кура, эпоха бронзы, среда обитания, географические условия

Археологические материалы, обнаруженные на памятниках эпохи бронзы Гянджа-Газахского региона доказывают, что в отмеченный период в экономическом развитии местных племен земледельческое хозяйство, традиционно связанное с земледелием прежних периодов, играло решающую роль. В связи с возникновением более совершенных железных орудий и мотыжного сева в периоды средней бронзы и поздней бронзы-раннего железа значительно расширились посевные площади. На основе археологических данных было определено, что уже в конце бронзового периода, расположенные вокруг крупных поселений посевные участки и целинные земли, пригодные для земледелия, были полностью освоены местным населением. Вероятно, богатые участки предгорных зон Газахской равнины были в таком же состоянии. Несомненно, что, увеличение и

расширение посевных участков было связано с увеличением численности населения. Этот фактор очень ярко выражен в топографии, планировке и группировке поселений той эпохи. Поселения, заселенные еще с энеолита, в конце бронзового периода превращаются в крупные пункты с высокой плотностью населения.

Открытие бронзы и широкое распространение бронзовых орудий сыграло важную роль в культурно-историческом развитии древних обитателей, а также оказывало серьезное влияние на заселение новых территорий. В бассейне средней Куры в эпоху бронзы, характеризующийся большими продвижениями в экономическо-общественной жизни, своеобразными новыми и высокими особенностями в материально-культурной области, начиная с последней четверти IV тыс. до н.э. расширение древнего земледельческого хозяйства, новое возвышение скотоводства и улучшение в целом экономической обстановки создали условия для увеличения численности населения, вызвали необходимость использования новых участков для земледелия (1, 32-34). Земледельческое хозяйство и культура бронзового периода сформировались не случайно и были проявлениями нового развития земледелия, возникшего непосредственно в предыдущий период халколита. Не случайно, что остатки поселений бронзового периода были в основном обнаружены над памятниками халколита (2, 22).

Археологические исследования доказали большую близость расположения поселений бронзового периода в Гянджа-Газахском регионе и то, что этот регион в конце IV – начале I тыс. до н.э. являлся одним из самых плотно заселенных районов Кавказа. Примером таких поселений является группа памятников Газаха и Мингчевира. Протяжение ареала поселений до горных и предгорных зон было связано с демографическим ростом. Так что, плотность населения и нехватка продуктов вынуждали людей к поискам новых пастбищ и отчасти участков, пригодных для земледелия.

Развитие земледельческого и скотоводческого хозяйства, возникновение металлургии и ремесла металлообработки в бассейне с средней Куры в период развития культуры эпохи бронзы, создало предпосылки для формирования новых общественных отношений, появлению крупных племен, основанных на родоплеменных отношениях, а это, в свою очередь привело к тому, что отдельные малые поселения, соединяясь, превращались в одно поселение, принадлежащее к большому племени (1, 24-26). Демографический рост расширил круг охвата поселений.

Следы культуры, созданной древними жителями бассейна средней Куры в период бронзы, встречаются в комплексе памятников Кура-Араксской, средне бронзовой и Ходжалы-Гедабекской культур (3, 164-166). На основе археологических раскопок, проведенных на поселениях и могильных памятниках, и научных выводах, особенно выявился уровень развития производительных сил, характерные особенности поселений, обычаи и традиции обитателей эпохи бронзы, а также другие социально-

экономические, общественные и идеологические изменения, происходящие в их жизни в бассейне средней Куры изучаемого времени.

Памятники поздней бронзы-раннего железа (вторая половина II тыс. – начало I тыс. до н.э.) соединены в научной литературе под названием Ходжалы-Гедабекская культура. В Азербайджане, Восточной Грузии и на исторических землях западного Азербайджана (на территории нынешней Армении) были обнаружены многочисленные памятники, связанные с Ходжалы-Гедабекской культурой. Исследователи справедливо характеризуют Ходжалы-Гедабекскую археологическую культуру как яркая страница древней истории Азербайджана. Хронологические рамки этой культуры охватывают период с XIV-XIII вв. до н.э. до VIII века до н.э., и она была названа так, из-за нахождения археологических материалов, характерных для этой культуры впервые в Ходжалы в Карабахском регионе и в Гедабеке в западном регионе.

Часть памятников Ходжалы-Гедабекской культуры воссоединены также под названием Гянджа-Газахской группы (4, 76-78). Материальные источники, обнаруженные с памятников Ходжалы-Гедабекской культуры в Гянджа-Газахском регионе, позволяют в целом получать определенную информацию о хозяйстве и общественной структуре общества периода поздней бронзы-раннего железа в бассейне средней Куры.

Археологические раскопки на поселении Сарвантепе на территории села Чайлы в западном регионе Азербайджана – Газахе, дали интересные результаты с точки зрения изучения Ходжалы-Гедабекской культуры в Гянджа-Газахском регионе. В культурном слое, толщиной в 1,8-2 м были найдены строительные остатки, гончарная печь, очажные места, хозяйственные ямы, остатки хозяйственного склада, остатки жилищных полов, хозяйственные кувшины крупных размеров, многочисленные керамические образцы, каменные орудия, наконечники стрел из железа, остатки бронзовых украшений, части костяных орудий, бусы и т.д.

Обнаруженные строительные остатки состоят в основном из фундаментов жилищ и остатков хозяйственных складов. В качестве строительных материалов использовались галки, раствор содержащий солому. Полы жилищ замазаны специальным раствором, смешанным с гаже. Построения в Сарвантепе в плане овальные и четырехугольные. Кроме этого, на поселении были также обнаружены полуземлянки, вырытые в материке. Все построения жилищного и хозяйственного назначения.

Обнаружение же гончарной печи указывает на развитие гончарного ремесла в хозяйстве населения, обитающего в этот период в регионе (5, 85). Хозяйственные ямы по своей форме разнообразны. Хозяйственные ямы, большой глубины и диаметра вырыты в культурном слое. Стенки ям, круглой формы хорошо вырыты и включая полов хорошо обмазаны.

На поселении были найдены многочисленные керамические образцы. Они как целые, так и в виде фрагментов. Керамические образцы, об-

наруженные в разных глубинах, состоят в основном из фрагментов толстостенных хозяйственных кувшинов, глубоких мисок, горшков, чашек, узкогорлых кувшинов, чаш и т.д. Наряду с глиняными пряслицами встречались также костяные пряслица (5, 86-87). Все эти образцы керамики были использованы в разных целях в быту и хозяйстве жителей Сарвантепе. Их формы дают ясное представление об их назначении. Эти сосуды использовались в быту для хранения продуктов, изготовления пищи, наполнения воды, добывания масла хранения молока, собирания пшеницы и других зерновых растений и т.д.

Самым интересным является нахождение на поселении многочисленных глиняных пинтадер (печатей). Они разной формы и с точки зрения оформления рабочих частей не повторяются. Подобные пинтадеры характерны для поселений Газахского региона периода поздней бронзы-раннего железа. Большинство сарвантепинских печатей из серой глины и очень хорошо обожжены (5, 86). Узоры большинства этих печатей сделаны способом вырезки. Внутри печатей, изготовленных таким способом образуется свастикобразный рисунок, имевший очень смешанный вид.

В Сарвантепе обнаружены также многочисленные каменные орудия. Они состоят из нижних и верхних зернотерок (больше ладьевидной формы) предусмотренных для молотбы зерна, терок, пестов и ступней, точилок, каменных сосудов, молотильных орудий. Обсидиановые режущие орудия незначительные (5, 86-87). Несмотря на то, что очень малая часть орудий, изготовленных из камня найдены в целом виде, формы у большинства из них отчетливы.

Археологические материалы отражают наличие здесь более длительного проживания в развитом и последнем этапе периода поздней бронзы-раннего железа. Вообще, раскопки проведенные на этой территории указывают на то, что племена Ходжалы-Гедабекской культуры, бывшие древними жителями поселения, являясь земледельцами-скотоводами сыграли важную роль в заселении плодородных побережий таких рек, как Акстафачай и Джогазчай (6, 88-89).

Поселение Узерликтепе или «Сары Реме» было обнаружено в октябре 2014 года, на 335 км-е трубопровода SCPX, экспедиционной группой, проводившей археологические исследования и разведочные работы вокруг Зеямчая. Поселение расположено на территории села Байрамлы, к югу от села, среди невысоких холмов, находящихся на расстоянии примерно километра от реки Зеям. Площадь поселения равно примерно 3-м гектарам.

Поселение расположено выше 321 метра от уровня моря. Середина холма, на котором находится поселение представляет большую равнину, где местами имеются высоты, в виде высоких холмиков (высотой в 1,5-2 метра). Они предположительно являются строениями. Северо-восточный склон холма был промыт дождями в результате чего обнажились остатки материальной культуры. Во время поисков и наблюдений были найдены

многочисленные образцы керамики, пряслица, образцы металла и каменные орудия. Были добыты также фрагменты глиняных кувшинов, котлов, горшков серого, светло-красного, коричневого, бурого цвета. Попадались и черепки чернолощеных сосудов. Археологические наблюдения и полученные артефакты позволили высказать первоначальное научное мнение о периоде, структуре, площади памятника. В результате анализа керамики и других артефактов был подтвержден тот факт, что этот памятник является поселением, обладающим богатым культурным слоем II-I тыс. до н.э.

Памятник Ястытепе, являясь поселением периода поздней бронзы-раннего железа (конец II – начало I тысячелетия до н.э.), расположен на территории села Даг Кесемен Акстафинского района. Поселение Ястытепе растянуто в западно-восточном направлении. Оно состоит из невысокого холма округлой формы и занимает площадь около 1,5-2 га. Высота холма достигает 3,2 м. На самом же деле территория памятника была гораздо больше нынешнего. Основываясь на проводимые наблюдения и на информацию, полученную от пожилых представителей местного населения можно прийти к выводу о том, что территория памятника была где-то 2,5-3 га. Со временем, в результате запустения, склоны холма, где расположено поселение, были с помощью техники срезаны и расширены участки для посева. Это предположение подтверждают также находки археологических материалов вблизи холма, где расположен памятник.

Во время раскопок был прослежен только один культурный слой, относящийся к периоду поздней бронзы-раннего железа. Толщина его достигала 2,2, а в некоторых квадратах 2,4 м. Такая толщина культурного слоя указывает на продолжительность и интенсивность жизни на этом месте. Стратиграфия от дневной поверхности до грунта глубиной в 2,5 м была тщательно изучена, были взяты материалы для лабораторных анализов, обнаружены материально-культурные образцы, имеющие очень важное научное значение. Произведенные археологические раскопки создали условия для получения богатой информации о толщине культурного слоя и об особенностях обнаруженных материально-культурных образцов и т.д.

Раскопками были вскрыты остатки больших прямоугольных строений с интересными очажными сооружениями и многочисленные хозяйственные ямы; добыто большое количество вещественного материала, характеризующего хозяйство и быт, культуру и искусство древних поселенцев холма.

В строительстве сооружений были использованы в основном речные булыжники и глина. Особый интерес представляют очажные сооружения, воздвигнутые из глины, перемешанной с рубленой соломой. Они занимали большую площадь внутри помещений. Думается, что эти сооружения, помимо хозяйственного назначения, имели и культовый характер. С последним, по всей вероятности, была связана глинобитная стена, целиком украшенная орнаментом, состоящим из меандра, и изображени-

ем свастики, которая находилась позади одного из очагов (7, 136-137).

Обнаруженные остатки строений состоят в основном из остатков фундаментов жилых помещений и хозяйственных хранилищ. В качестве строительного материала, использовались булыжники, глина и сырцовые кирпичи с растительной смесью. Полы помещений были обмазаны специальным раствором с примесью гаже (8, 199). Некоторые остатки построек возведены из кирпичей с примесью глины и мелкого щебня. В отличие от первого строительного остатка второй строительный остаток был возведен из смеси щебня и глинобитная.

Хозяйственные ямы по своей форме разнообразны. Они использовались в основном для хранения продовольственных запасов. Жители территории хранили свои продовольственные запасы сначала в хозяйственных ямах, а в дальнейшем в хозяйственных кувшинах. Обнаружение во время раскопок хозяйственных кувшинов чаще, чем хозяйственных ям, при том и в верхних частях культурного слоя может объясняться этим. На выбранном раскопчном участке в общей сложности было обнаружено 10 хозяйственных ям (8, 197-198).

Обнаружение гончарной печи указывает на то, что в жизни населения, обосновавшегося на этой территории гончарство было широко распространено. Ее стенки построены из обожженного кирпича красного цвета. Как на северной, так и на южной стороне гончарной печи сделаны отверстия для продувки воздуха. Кроме этого, от этих отверстий к центру печи были проведены воздухозаборники, изготовленные из глины в форме как бы трубы, с отверстием в середине. А вокруг печи были обнаружены многочисленные осколки кирпича и глинобитная. Диаметр ее был=30x35 см, высота=40 см. В печи было обнаружено много глиняных шлаков (8, 200-201).

Наибольшее преимущество имеют каменные изделия. Наличие в поселении в огромном количестве каменных изделий свидетельствует о большой роли каменной индустрии в жизни древних обитателей Ястытепе (8, 199-201). Для изготовления орудия труда и оружия поселенцами были широко использованы разнообразные породы, которыми богаты окрестности поселения.

Интересен и тот факт, что вблизи поселения берег и русло реки Акстафачая усеяны небольшими кремневыми валунами. В обрывистой террасе реки также встречаются кремневые валуны. Естественно, что в хозяйственной жизни поселенцев использовался кремь из Акстафачая. Но несмотря на это в поселении Ястытепе обсидиановые предметы в количественном соотношении доминируют над кремневыми изделиями, хотя обсидиановые залежи не отмечены в данном районе. Видимо, обсидиан завозился сюда из ближайших районов Армении и Грузии, где имеются его залежи. К многочисленным каменным орудиям, непосредственно связанным с земледельческим хозяйством древнего населения Ястытепе, от-

носятся также зернотерки, терки, песты и др. Зернотерки в поселении найдены в большом количестве. Они представлены целыми или в многочисленных обломках. Основная часть их выявлена в хозяйственных ямах. Отдельные экземпляры были собраны и с поверхности поселения. Для изготовления зернотерок использованы местные туфовые камни и твердые песчанки. Следы использования прослеживаются почти на всех зернотерках. Зернотерки из поселения Ястытепе по своим формам делятся на три типа: 1) овальные, 2) прямоугольные, и 3) ладьевидные. Что же касается третьего типа – ладьевидных зернотерок, то они составляют основную часть всех найденных зернотерок Ястытепе. Имеющиеся образцы изготовлены из сероватых и красноватых туфов.

Зернотерки и терки в большом количестве известны из древних памятников Азербайджана и всего Кавказа. К древним земледельческим орудиям Ястытепе следует отнести также единственный экземпляр каменной мотыги, найденной в 2011 г. на небольшом ровном участке земли, примыкающем к изучаемому холму. Для изготовления каменной мотыги был использован плоский речной голыш серого цвета.

Сосуды, изготовленные на гончарном круге, резко отличаются от лепных. Все они изготовлены из хорошо отмученной глины с небольшой примесью песка. Большинство сосудов черного цвета и внешняя поверхность их хорошо заглажена. По форме это небольшие одноручные или же кувшины без ручек, миски, чаши с острыми ребрами и др. Не всегда, однако, можно заметить, что сосуд изготовлен на гончарном круге. Это объясняется, прежде всего особенностями глиняного теста и технологией изготовления керамики. После формовки сосудов поверхность его обливали жидким раствором, под слоем которого и оказались погребенными следы концентрических бороздок.

Керамика второй группы вылеплена из глины с большой примесью песка (8, 203). Обжиг очень неравномерный, отчего поверхность сосудов пятнистая. Цвет поверхности обычно черный, коричневатый и в редких случаях розоватый. Поверхность сосудов редко хорошо заглажена, чаще всего она просто затерта. Очень часто на внешней поверхности имеются следы копоти. Сосуды второй группы в керамическом комплексе составляют большой процент. В эту группу входят в основном миски, кувшины, банкообразные сосуды, разнообразные маслобойки и т.д.

Стратиграфия поселения и особенности полученных с него материально-культурных образцов говорят о принадлежности поселения Ястытепе к концу II-началу I тысячелетия до н.э. При определении даты поселения Ястытепе, в первую очередь должны учитываться культурный слой, образованный на этом холме, особенности найденных здесь материально-культурных остатков, а также наблюдаемые стратиграфические доводы (8, 201-202). Весь комплекс добытых материалов находит себе близкие аналогии из памятников Ходжалы-Кедабекской культуры, охваты-

вающей конец II и начало I тыс. до н.э.

Ястытепе, наряду с другими синхронными поселениями, дает основание утверждать, что в указанный период часть населения на территории Азербайджана вела оседлый образ жизни.

Экономический рост, происшедший в период бронзы, привел к изменениям в общественных отношениях. В патриархальных семьях, трудящихся в натуральном хозяйстве, формировались единые религиозные воззрения, и вытекающие отсюда обычаи, и традиции (2, 33-35). Поселения, обладающие богатым инвентарем, разнообразными строительными формами, являются очень важными источниками в деле изучения процесса общественного расслоения древнего населения, его духовного мира, демографии и экономики (9, 171-172; 10, 15-16).

Изменения, происходящие со временем в социально-экономических и общественных отношениях, вытекали из развития производительных сил и нового экономического подъема. Переход к сошному земледелию, развитие скотоводства, широкое применение металла, специализация отдельных ремесленных отраслей, создавали почву для формирования патриархальных отношений между жителями бассейна средней Куры, укрепляли их и способствовали освоению и заселению новых территорий. Именно это является основным фактором, прослеживаемым в социально-экономических и общественных отношениях всего Азербайджана в эпоху бронзы.

ЛИТЕРАТУРА

1. İsmayılzadə Q.S. Quruçay və Köndələnçay vadisində qədim mədəniyyət izləri. Bakı: Elm, 1981, 65 s.
2. İsmayilov Q.S. İlk tunc dövründə Azərbaycan ərazisində yaşayan tayfaların ictimai həyatı və dini təsəvvürləri // Tarix, ictimaiyyət, coğrafiya tədrisi. Bakı, 1980, № 2, s.19-26
3. Исмаилзаде Г.С. Азербайджан в системе раннебронзовой культурной общности Кавказа. Баку, 2008, 303 с.
4. Нариманов И.Г. Культура древнейшего земледельческо-скотоводческого населения Азербайджана. Баку, 1987, 259 с.
5. Наджафов Ш.Н. Результаты археологических раскопок на поселении Сарвантепе в 2010-2012 годах / Новые материалы и методы археологического исследования (материалы II меж. кон. молодых ученых). Москва, 19-21 марта 2013 г. ИА РАН, М., с. 85-87
6. Наджафов Ш.Н. Некоторые результаты исследований памятников эпохи бронзы на территории Гянджа-Газахского региона / Актуальная археология: археологические открытия и современные методы исследования (Тезисы научной кон. мол. ученых Санкт-Петербурга), РАН ИИМК, Санкт-Петербург 22-23 апреля 2013 г. Изд-во РАН, с. 88-89
7. Nəcəfov Ş.N. Gəncə-Qazax bölgəsinin Xocalı-Gədəbəy mədəniyyəti abidələrində son tədqiqatlar / "Azərbaycan arxeologiya və etnoqrafiya elmləri müstəqillik illərində" beynəlxalq elmi konfransın materialları. Bakı, 10-14 noyabr 2013-cü il, s. 135-137
8. Nəcəfov Ş.N., Hacılı Z.C. Yastıtəpə son tunc-ilk dəmir dövrü yaşayış yerində aparılmış arxeoloji qazıntıların yekunları // Azərbaycanda arxeoloji tədqiqatlar 2011. Bakı, 2012, s. 196-206
9. Nəcəfov Ş.N. Tunc dövrünün mədəni-tarixi inkişafının təbii coğrafi şərait amili (Gəncə-Qazax bölgəsi üzrə etnoarxeoloji tədqiqat) / Gəncə alimlərin II Elm Festivalı çərçivəsində "Müasir şəraitdə Azərbaycan tarixi, dili, ədəbiyyatı və fəlsəfəsi qarşısında duran yeni vəzifələr" adlı gənc alimlərin respublika elmi konfransının materialları. Bakı, 05-07 mart,

2013-cü il, s. 170-173

10. Nəcəfov Ş.N. Tunc dövründə Orta Kür hövzəsinin əhali məskunlaşmasının ardıcillıq dinamikası // Azərbaycanada arxeoloji və etnoqrafik araşdırmalar. AMEA-nın həqiqi üzvü T.Ə.Bünyadovun anadan olmasının 90 illiyinə həsr olunmuş elmi sessiyanın materialları. Bakı, 07 fevral 2018-ci il, Bakı, 2018, s. 15-17

**TUNC DÖVRÜNDƏ ORTA KÜR HÖVZƏSİNİN ƏHALİ MƏSKUNLAŞMASININ
TƏBİİ-COĞRAFİ ŞƏRAİT AMİLİ
(Gəncə-Qazax bölgəsinin tunc dövrü abidələri üzrə etnoarxeoloji tədqiqat)**

Ş.N. NƏCƏFOV

XÜLASƏ

Gəncə-Qazax bölgəsindəki tunc dövrü abidələrindən aşkar edilmiş maddi mənbələr ümumilikdə Orta Kür hövzəsinin qədim cəmiyyətinin təsərrüfat və ictimai strukturunu müəyyən qədər bərpa etməyə imkan verir. Gəncə-Qazax bölgəsinin əlverişli təbii-coğrafi şəraiti və iqlimi, eləcə də zəngin yerüstü və yeraltı təbii sərvətləri tunc dövründə burada məskunlaşan yerli qəbilə və tayfaların mədəni inkişafına xeyli kömək etmişdir. Daha çox tunc və erkən dəmir dövründə bariz şəkildə təzahür edən lokal cəhətlərə malik bu bölgə yerli Cənubi Qazfəqaz mədəniyyətlərindən müəyyən qədər fərqlənən özünəməxsus Kür-Araz və Xocalı-Gədəbəy mədəniyyəti arealına daxil idi. Tunc dövründə maraqlı xüsusiyyət kimi bir faktor da izlənilir ki, bu da əhali məskunlaşması ilə bağlıdır. Əhali məskunlaşmasının həm təbii-coğrafi şərait amili həm də iqtisadi səbəbləri var idi. Lakin tədqiqatlar sübut edir ki, iqtisadi səbəblər də təbii-coğrafi şərait amili ilə sıx şəkildə bağlı olmuşdur.

Açar sözlər: Gəncə-Qazax bölgəsi, Orta Kür hövzəsi, tunc dövrü, məskunlaşma, coğrafi şərait

**THE FACTOR OF NATURAL-GEOGRAPHICAL CONDITIONS OF THE HABITAT
POPULATION OF THE POOL OF THE MIDDLE COURSE
OF THE KURA RIVER BASIN IN THE BRONZE AGE
(Ethnoarchaeological research on the Bronze Age monuments of the Ganja-Gazakh region)**

Sh.N.NAJAFOV

SUMMARY

The material sources founded on the archaeological monuments of Ganja-Gazakh region of Bronze Age are allow a certain degree of recovery of common view of economic and social structure of ancient community of the middle course of the Kura River basin. The favorable natural-geographical conditions and climate of Ganja-Gazakh region, and numerous useful resources and minerals substantially facilitate to culture development of local tribes and collectives of the Bronze Age. The study region specific most pronounced in the Bronze – Early Iron Ages, was a part of the areal of The Kura-Araxes and The Khojaly-Gedabek archaeological cultures. The one of the interesting specific was the factor associated with the settlement of this territory. The researchers are show, that besides of favorable economic factors the important role of the settlement have played and the natural-geographical conditions of habitat too.

Keywords: Ganja-Gazakh region, The Middle course of the Kura River basin, The Bronze Age, habitat, geographical conditions

UOT 94(479.24); 16/18

QƏRB DÖVLƏTLƏRİ VƏ RUSİYANIN OSMANLI VƏ AZƏRBAYCAN ƏRAZİLƏRİNDƏ ERMƏNİ DÖVLƏTİ YARATMAQ PLANLARI**H.A.SƏFƏRİ***AMEA akad. Z.M.Bünyadov adına Şərqsünaslıq İnstitutu*
hesenseferi@gmail.com

Qərb dövlətləri və Rusiyanın Osmanlı və Azərbaycan ərazilərində erməni dövləti yaratmaq planları Qərb dövlətləri və Rusiya Osmanlı imperiyasının güclənib, Avropaya doğru irəliləməsinin qarşısını almaq məqsədilə Azərbaycan ərazisində yaranan türk dövləti və Osmanlının arasını vurub və onları bir-biri ilə müharibəyə sövq edirdilər. Eyni zamanda Qərb dövlətləri və Rusiya ara-sıra Osmanlı və Azərbaycan ərazilərinə köçüb dağınıq şəkildə yaşayan erməniləri təşkilatlandırmaq üçün öz missionerlərini bu ərazilərə göndərirdilər. Onlar erməniləri Azərbaycan və Osmanlı əraziləri hesabına “Böyük Ermənistan” yaratmaq məqsədilə bölgədəki türk əhalisini soyqırma məruz qoymağa təhrik etdilər.

Açar sözlər: Osmanlı, Azərbaycan, soyqırım, ermənilər, missioner təşkilatları

Ermənilərin son iki əsrdə Azərbaycan və Türkiyə ərazisi hesabına dənizdən-dənizə “Böyük Ermənistan” yaratmaq xülyasının meydana gəlməsi, eləcə də bu planın icrası nəticəsində Azərbaycan və Türkiyə ərazisində türklərə qarşı törətdikləri soyqırım Qərb dünyası və Rusiyanın bu ərazidə bir neçə əsrlik gördüyü işlərin nəticəsində baş vermişdir. Regionda yerli türk əhaliyə qarşı soyqırım cinayətlərinin törədilməsində böyük dövlətlər erməniləri bir neçə əsr öncədən hazırlamış, soyqırım ərəfəsində isə onları silahlı dəstələr kimi təşkilatlandırmışlar. Bunda məqsəd isə türk ərazisində erməni dövləti yaratmaqla özlərinə daimi dayaq nöqtəsi yaratmaq idi. Məsələnin kökündə isə Rusiya və Qərb dövlətlərinin Osmanlı dövlətinin güclənməsi, İstanbul (Konstantinopol) və Avropanın bir hissəsini tutmasından təşvişə düşməsi dayanırdı. Buna görə də Avropa dövlətləri həmin dövrdən qısamüddətli və uzunmüddətli iki strateji planın icrasına başladılar. Uzunmüddətli strateji planda onlar missioner təşkilatlarını regiona göndərirdilər. Qısamüddətli plan isə Qərb dövlətləri Osmanlıni zəiflətmək və Avropaya irəliləməsinin qarşısını almaq olmuşdur.

Hələ Konstantinopolun fəthindən əvvəl Anadolu türklərinə qarşı ittifaq qurmaq üçün Avropa ölkələri tərəfindən cəhdlər olmuşdur. Belə ki, “Elxanilərin türklərə qarşı köməyini əldə etmək üçün 1290-cı ildə ilk ingilis nüma-

yəndəsi Ceofrey Dolanqli (Geoffrey de Langly) I Edvard tərəfindən Elxanilərin sarayına göndərilmişdir” (18, 2). Təxminən eyni zamanda, yəni “XIII əsrin sonlarında Elxanilərin dini dözümlülüyündən istifadə edərək, dominikan və fransiskan təriqətinin rahiblərindən bir neçəsi Elxanilər dövlətinin şimal hissəsinə gəlmişdir. 1318-ci ildə Sultaniyyə yepiskopluq mərkəzinə çevrilmişdi. Onlar 1350-ci ildə Naxçıvanda yepiskopluq açmışdılar və bir əsr sonra bura, Sultaniyyə tənəzzülə uğradıqdan sonra yepiskopluğun yerləşdiyi əsas mərkəzə çevrilmişdi” (16, 182-183). Əmir Teymur Osmanlı dövlətini Ankara ətrafında məğlubiyyətə uğradandan sonra öz qələbəsini Avropa ölkələrinə çatdırmaq üçün 1402-ci ilin iyulunda, məhz Naxçıvana yepiskop təyin edilmiş Yuhansı bir heyətin başçılığında Venesiya, Ceneva, London və Parisə göndərmişdir. Bundan sonra Avropa dövlətlərinin bu coğrafiyaya olan marağı daha da artdı (19, 101).

İstanbulun Osmanlı ordusu tərəfindən fəthindən sonra Avropa ölkələri qorxuya düşmüş və nümayəndələrini, onunla birlikdə dini missionerlərini Osmanlının şərqində yerləşən Azərbaycana göndərməyə başlamışdılar (20, 28). Bu dövrdən etibarən Avropa dövlətləri Azərbaycanda yaranan türk dövlətləri və Osmanlı dövlətinə qarşı iki qısa və uzun müddətli strateji plan tətbiq etməyə başladılar. Qısa strateji planda Osmanlının şərqində bu dövlətin təhlükəsinin qarşısını almaq üçün Əmir Teymur kimi Osmanlıya şərqdən hücum edə bilən güclü hakimləri axtarmaq, lazım gəldikdə isə avropalılar da həmin tapacaqları hakimlə birlikdə Osmanlının üzərinə hücumu keçməyi (16, 185) və beləliklə, Osmanlının daha da güclənib Avropaya genişlənməsinin qarşısını almaq oldu. Onlar müxtəlif illərdə mövcud olmuş Azərbaycan dövlətlərinə özlərini dost kimi nümayiş etdirərək, əl altından onları Osmanlı əleyhinə döyüşlərə sövq etməyə çalışmışdılar (7, 256). Uzunmüddətli Bayandurlu-Osmanlı və Səfəvi-Osmanlı müharibələri bunun nəticəsində baş vermişdir. Avropa dövlətləri eyni zamanda Osmanlı dövlətini də Azərbaycan ərazisində yaranan türk dövlətləri ilə müharibəyə sövq edirdilər.

Uzun strateji planda isə Azərbaycan və Türkiyə ərazisinə zaman-zaman köçüb, dağınıq şəkildə yaşayan erməniləri və aysorları təlimatlandırmaq və təşkilatlandırmağı üzərinə götürdülər. Bunun üçün onlar öz nümayəndələri və missionerlərini bölgəyə göndərdilər. Qərb və Rusiyanın Azərbaycan və Türkiyə ərazisinə göndərdiyi nümayəndələr və missionerlərin uzunmüddətli fəaliyyəti nəticəsində artıq XX əsrin əvvəllərində ermənilər və aysorlar təşkilatlanaraq türkləri soyqırma məruz qoymuşlar.

Konstantinopolun Osmanlı dövləti tərəfindən fəthindən sonra Şərqlə bir müddət öncədən ticarət əlaqələri quran Avropa dövlətləri, xüsusilə Venesiya özünə qarşı təhlükə hiss etdi. Onlar qısamüddətli strateji plan çərçivəsində Bayandurlu sultanı Uzun Həsənin simasında axtardıkları həmin müttəfiqi tapdılar (16, 185). “Qərbdə “türk təhlükəsi”nə qarşı səlib yürüşü təbliğ edən Roma papaları III Kalikst, II Pavel və II Piy Osmanlı Türkiyəsinin Şərqdəki düşmənlərini sultana qarşı qaldırmaq üçün, birinci növbədə, Ağqoyunlularla

əlaqə saxlayırdılar”. Nahayət, Venesiya Respublikası Uzun Həsəni Osmanlı dövlətinə qarşı müharibəyə sövq etmək üçün tədbirlər görmək qərarına gəlir. Nəticə qənaətbəxş idi. Çünki onlar uzunsürən təbliğatları nəticəsində, Uzun Həsəni osmanlılarla müharibəyə sövq edə bilirlər.

Bayandurlulardan sonra Avropa dövlətləri iki türk dövləti olan Osmanlı və Səfəvi dövlətləri arasında ideoloji fərqdən istifadə edib onlar arasında ixtilafı qızışdırdılar. Əslində Avropa ölkələri bu iki türk ölkəsinin bir-biri ilə müharibəyə qızışması üçün əllərindən gələni edirdilər (16, 186).

Avropa dövlətləri içərisində “Səfəvi dövlətinin meydana çıxmasına ilk diqqət yetirən Venesiya respublikası və Roma Papası olmuşdur. Hələ 1503-cü ildə yenidən taxta çıxmış Roma Papası II Yuli (1503 – 1513) Almaniya, Fransa, İspaniya, Portuqaliya və Skandinaviyanın feodal dövlətlərinin başçılarına məktubla müraciət edərək, onları Osmanlı dövlətinə qarşı birləşməyə çağırmışdır. Papa öz məktubunda Səfəvi dövlətinin yaranmasını və şah İsmayılın hərbi uğurlarını Allahın xristian dünyası üçün yaratdığı bir fürsət kimi dəyərləndirir və bütün Qərbi ölkələrini dərhal bu fürsətdən istifadə etməyə çağırırdı. Venesiya Respublikasına gəlincə, bu ölkə hamıdan öncə Səfəvilərlə əlaqə qurmuşdu və İsmayılın hərbi uğurlarını diqqətlə izləyirdi” (14, 130). Osmanlı dövlətinin qələbə çalması xristian dünyası üçün o qədər təhlükəli idi ki, hətta osmanlıların Çaldırandakı qələbəsini ağır bədbəxtlik hesab etmişdilər.

Avropa missionerlərinin Azərbaycana soxulmaq cəhdləri sonrakı Səfəvi şahlarının dövründə də davam etmişdir. 1598-ci ilin noyabrında ingilis Ser Antoni Şerlinin başçılığı ilə bir heyət Səfəvi dövlətinə səfər etmişdir. Bu heyət Erl Eskes Səfəvi sarayına göndərmişdi ki, osmanlılara qarşı Səfəvi dövlətini xristian dövlətləri ilə ittifaqa sövq etsin. Şah Antonini hörmət və ehtiramla öz sarayında qəbul etmişdir (21, 52). 1629-cu ildə I Şah Abbasın ölümündən sonra dövlətdə tənəzzül başlasa da, bunun Qərblə münasibətlərə heç bir mənfi təsiri olmadı. Xüsusilə missioner fəaliyyətləri davam edirdi. Ümumiyyətlə, XVII əsrdə bir qrup katolik missionerlər ermənilərdən istifadə etməyə çalışırdılar. Onlar Şah Abbas zamanından Səfəvilərdə qalırdılar (16, 206). Lakin XVIII əsrdə Səfəvilərin ərazisində missionerlərin fəaliyyətinə ermənilər qəti şəkildə etiraz edirdilər. Çünki ermənilər katolik məzhəbinin onların arasında yayılmasını qəbul etmək istəmirdilər. “Katolik missionerləri müsəlmanları xristianlaşdırmaq sahəsində heç bir əhəmiyyətli iş apara bilmədiklərindən vaxt və enerjilərinin əsas hissəsini qriqoryan məzhəbli ermənilərə həsr edirdilər. Onlar bu sahədə nəzərə çarpacaq müvəffəqiyyətə nail olurdular. Odur ki, bu iki məzhəb nümayəndələri arasında münasibətlər kəskinləşirdi” (2, 337).

Artıq bu dövrdə ermənilər onlara siyasi cəhətdən istiqamət verə biləcək tərəfi müəyyənləşdirməyə çalışırdılar. Erməni kilsəsi bu məqsədlə dəfələrlə Avropa və Rusiya saraylarının qapısını döymüş və onları “məzlum erməni” xalqına yardım etmək üçün dilə tutmuşdur. 1699-cu ildə erməni İsrail Oriyə Rusiya və Avropa ölkələri ilə danışıqlar aparmaq tapşırılır. Kilsə ona köməkçi olaraq Minosa Vardapeti təyin edir. Avropada olan Ori Avstriya imperatoru və

Florensiya kralı ilə görüşüb, erməni dövləti qurmaq planları barədə danışıqlar aparır. 1701-ci ildə Rusiyada I Pyotr-la görüşür və planları barədə ona məlumat verir (6, 21-22). Təbii ki, I Pyotr ermənilərin təklifini yaxşı qarşılamışdır. Onun 1724-cü il ermənilərin Azərbaycan torpaqlarına köçürülməsi haqqındakı fərmanı buna bariz nümunədir. I Pyotr Rusiyanın imperiya siyasətinə canla-başla xidmət etməyə hazır olan ermənilərdən istifadə etməyə başlamışdır (8, 9). Rusiyanın Pyotr zamanından başlanmış erməni siyasəti sonralar II Yekaterina tərəfindən də davam etdirilmişdir. 1769-cu ildə katolikos Hovsep Arturyan Rusiyaya müraciət edərək Osmanlı və Səfəvi torpaqları ilə Rusiya arasında Ararat dövləti qurulması təklifini irəli sürmüşdür (4, 150). II Yekaterina ermənilərin təklifləri ilə çox maraqlansa da, Azərbaycanı işğal etmək üçün erməni dövlətini Azərbaycanın daxilində qurmaq o dövr üçün daha aktual idi. “Çar Rusiyası hələ XVIII əsrin 80-ci illərində Qarabağda erməni dövləti yaratmağa çalışırdı. Hətta bu planı həyata keçirmək üçün II Yekaterina (1762–1796) 1783-cü il aprelin 6-da göstəriş də vermişdi. İmperatriçanın göstərişində qeyd olunurdu ki, “İbrahim xanı devirməli və Qarabağda müstəqil erməni dövləti təsis etməli” (1, 28).

Səfəvilərin süqutundan sonra da Avropa dövlətlərinin missioner təşkilatları və xarici nümayəndələri müəyyən dərəcədə öz fəaliyyətini davam etdirmişdilər. Səfəvilər dövründə avropalılar, eləcə də onların casusları və missionerləri Azərbaycanda o qədər dərin kök salmışdılar ki, sonrakı dövrlərdə də onların işlərinin mənfi təsirləri müşahidə edilmişdir (20, 56). Nadir şah dövründə isə Avropa missionerlərinin Azərbaycanda fəaliyyəti müəyyən dərəcədə zəiflədi. Lakin Zənd dövlətinin yaranmasından sonra yenə bir sıra Avropa ölkələri missioner təşkilatlarının Cənubi Azərbaycan və indiki İran ərazisində öz fəaliyyətini bərpa və gücləndirmək uğrunda səylərini gücləndirdi, hətta bu məsələ ilə bağlı bir sıra Avropa ölkələri ilə Zənd dövləti arasında müqavilələr də mövcuddur. Xüsusilə, Kərim xan Zəndin və Əlimurad xan Zəndin xarici missioner təşkilatlarının Cənubi Azərbaycan və İranda fəaliyyətinə dair fərmanları da mövcuddur (22, 22).

Artıq XIX əsrin əvvəllərindən xarici missionerlərin fəaliyyəti, yenidən ermənilərin üzərində cəmləşdi. Azərbaycanda, Şərqi Anadoluda erməni-xristian dövlətinin yaradılması ideyası Qərb və Rusiyanın xarici siyasət xəttində daha da aktuallaşmağa başladı. Ermənilərin qızıxdırılması və səfərbər edilməsində isə Rusiya və Qərb dövlətlərinin missioner təşkilat və nümayəndəliklərinin böyük rolu olmuşdur. Bir sözlə regionda baş verən fəlakət Rusiyanın regiona ayağının açılması və onun ardınca missioner təşkilatlarının gəlməsi ilə başlamışdır. “Rusiya erməni məsələsini 1816-cı ildə Moskvada “Erməni Şərq Dilləri İnstitutu quraraq, daha sistemli bir şəkildə həyata keçirməyə başlamışdır” (11, 3). Rusiya və xristian təəssübü çəkən imperialist Qərb dövlətləri, o cümlədən İngiltərə, Fransa və ABŞ-ın nümayəndələri, eləcə də onlara bağlı olan missioner təşkilatlarının köməyiylə müsəlman türk dövlətlərinin, xüsusilə Osmanlı dövlətinin qonşuluğunda həm də özlərinə dayaq yeri kimi xristian

dövlətinin qurulması üçün erməni və aysorları təşkilatlandırmağı nəzərdən keçirirdilər. Qacar dövründə xarici missioner təşkilatlarının Cənubi Azərbaycanda fəaliyyətləri, xüsusilə geniş vüsət almışdır. Onlar hələ XIX yüzilliyin birinci yarısında Rusiyanın Azərbaycanı ikiye parçalamasından sonra, Cənubi Azərbaycanın qərb bölgəsinə, Urmiyaya dini missionerlərini göndərüb, din pərdəsi altında dini və etnik azlıq olaraq bəzi kəndlərdə yaşayan erməni və aysorları təşkilatlandırmağa başladılar. Təsadüfi deyil ki, “Ermənilərin tarixdəki dəhşətə səbəb olan bütün basqın və üsyanlarının əksəriyyəti missionerlərlə birlikdə təşkil olunurdu” (15, 29).

Missioner təşkilatlarının XIX əsrdəki fəaliyyəti isə əsasən Şərqi Anadolu və Cənubi Azərbaycanın qərb bölgəsi üzərində cəmlənmişdir. Bu məqsədlə missionerlər tərəfindən təlimatlandırılan “ermənilər Osmanlı dövləti və Rusiyanın müxtəlif bölgələrindən Cənubi Azərbaycanın Salmas, Urmiya və Xoy bölgələrinə daxil olub, Azərbaycanda az sayda yaşayan xristianlarla qarışmağa çalışırdılar. Onlar gəlişinin ilk vaxtlarında Qacar dövlət məmurlarını aldadaraq bu ərazidə mövcud olmuş yerli-türk xristianlarına (albanlar) aid məbəd və kilsələri bərpa edib, onlarda ermənicə bəzi yazılar həkk edərək, mənimsəməyə çalışırdılar. Mühacir ermənilər missionerlərin göstərişi ilə böyük və düz qəbir daşları yonub və böyük qəbiristanlıqlar salırdılar” (17, 282).

Xarici missionerlərin Cənubi Azərbaycanın qərb bölgəsində fəaliyyəti daha öncəki əsrlərə qayıtsa da, XX əsrin əvvəlində onların fəaliyyəti daha da gücləndi. Artıq onların uzunmüddətli fəaliyyəti nəticəsində XIX əsrin sonları və XX əsrdən ermənilər və aysorlar yerli azərbaycanlı əhaliyə qarşı düşmən mövqə tutdular. Eyni zamanda missionerlərin təlimatı nəticəsində regionda az sayda dağınıq şəkildə yaşayan ermənilər və aysorlara Azərbaycan ərazisində özlərinə dövlət qurmaq ideyası aşılanmışdı. Onların kadr hazırlığı və təşkilatlanması məsələsi də xarici missionerlər, eləcə də çar Rusiyası və Qərb dövlətlərin nümayəndəlikləri tərəfindən güclü şəkildə davam etdirilməkdə idi. Beləliklə, erməni məsələsi XIX əsrin sonlarında ermənilərin Türkiyənin altı şərq vilayətində, Rusiya imperiyasının Cənubi Qafqaz ərazisində və İranda dövlət qurmaq cəhdlərindən sonra başladı (13, 25). Bunun da nəticəsində 1918-ci ildə Cənubi Azərbaycanda, eyni zamanda Arazdan şimalda yerləşən Azərbaycan ərazilərində və Şərqi Anadoluda yüz minlərlə günahsız türk-müsəlman əhali ermənilər tərəfindən soyqırma məruz qaldı.

Missioner təşkilatları ilə yanaşı Rusiya və bəzi Qərb dövlətlərinin də ermənilərin regionda müsəlman-türk əhaliyə qarşı soyqırım törətməkdə təşkilatlandırıcı və himayəedici rolları xüsusi qeyd edilməlidir. Belə ki, ermənilər XIX əsrin 80-ci illərindən başlayaraq 1917-ci illərin sonlarına qədər məhz dünyanın ən iri dövlətləri – İngiltərə, Fransa, ABŞ və Rusiyaya arxalanaraq, Türkiyənin tarixi ərazisində Erməni dövləti yaratmaq üçün hər cür vasitələrdən istifadə edib, türklərə qarşı kütləvi qırğınlar törətmişdilər. Bu zaman erməni terrorçuları və silahlı quldur dəstələri 100 minlərlə dinc türk əhalisinin qanını axıtmış, onların əmlaklarını qarət etmiş, evlərini yandırmış, kişiləri, qadınları və

uşaqları amansızlıqla qətlə yetirmişdilər. Bütün bunların əsas fitva verənləri yuxarıda adları qeyd olunan dövlətlər və erməni şovinistləri idi. Sənədlərdən birində göstərilir ki, daşnakların qəribə bir xüsusiyyətləri vardır. Onlar zənn edirlər ki, tarix yalnız London, Petroqrada və Nyu-Yorkda yazılır (5, 30-31). Ermənilərin törətdikləri hadisələri tək həyata keçirmədiklərini missionerlərin özləri də etiraf edirdi. Belə ki, xristianları təhrik edənlərdən və hətta müsəlman azərbaycanlılara qarşı silahlandırılardan biri olan çar Rusiyasının Urmiyadakı konsulu B.Nikitin Qərb missionerlərinin Urmiyada düşmənçilik toxumu səpmələri ilə bağlı yazırdı: “Missionerlərin fəaliyyətinin şahidi idim. Keşiş öz əməl və davranışında fədakarlıq göstərməli, Şərqi ölkələrində dağınıq şəkildə yaşayan xristianların əxlaq səviyyəsini yüksək tutmalıdır. Bunların zahirən gördükləri işlər bu olmalıdır. Lakin təəssüflə etiraf etməliyəm ki, burada keşişlər üzərinə düşən vəzifənin əksinə hərəkət edir, vicdan və ədalətdən uzaq əməllərdə konsulun da onları himayə etməsini tələb edirdilər. Himayələri altına aldıkları şəxslərdən qoşun dəstələri təşkil edirdilər. Əlbəttə, dinlə siyasəti qarışdırmaq xoş nəticə ilə sonuqlanmır. Mən təsdiq edirəm ki, bu keşişlər davamlı olaraq müsəlmanlarla xristianlar arasında çox dərin xəndək qazır və xristianlara fərqli qoyurdular” (24, 218).

Əslində Qərb dövlətlərinin, Rusiyanın və onların missionerinin fəaliyyətindən öncə hər zaman ermənilər türklərin himayəsində yaşayıblar. Hətta 1453-cü ildə Konstantinopolu fəth edərək burada teokratik erməni icması yaratmaq haqqında göstəriş vermiş türklər, ermənilərin yüksək dövlət vəzifələrində olmalarına imkan vermişlər (3, 381). Yəni əslində “Osmanlı Dövlətinin ilk dövrlərində ermənilərin dövlət idarəetməsi ilə bağlı heç bir probleminin olmadığı görülürkən, XIX əsrin ortalarında xarici dövlətlərin zəifləmiş Osmanlı dövlətinə qarşı sürdükdükləri siyasətin bir parçası olduqlarını görməkdəyik” (10, 163). Ermənilər hər zaman türk dövlətlərinin idarəsində rahat həyat sürmüşlər. Tarixi reallığı öz əsərində qeyd edən erməni tədqiqatçısı Levon Dabeqyan yazırdı: “Ermənilər öz milli kimliklərinə görə Osmanlı türklərinə borcludurlar. Əgər onlar Bizans və ya digər Avropa xalqları arasında yaşasaydılar, erməni adlarına ancaq tarix kitablarında rast gələrdik” (12, 12).

Osmanlı dövlətinin dövründə ermənilərin yüksək vəzifələr tutması tarixi sənədlərdən məlumdur. Çox vaxt xarici işlər və maliyyə nazirlikləri kimi mühüm nazirliklər onlara tapşırılırdı. Ümumiyyətlə, Osmanlı dövləti zamanında yüksək vəzifələrdə erməni mənşəli 29 paşa, 22 nazir, 33 millət vəkili, 7 səfir, 11 baş konsul təmsil olunmuşdur (9, 10). Eyni zamanda ermənilər Osmanlının iqtisadi həyatında da üstünlük təşkil edirdilər. Əslində isə ermənilər yüz illərlə dostcasına və hətta himayəsində yaşadıkları türkləri qırmaq üçün vasitə və alət olmuşlar. Zahirən erməni-türk davası kimi görünən bu hadisələrin arxasında Qərb və Rusiya dayanmış, əsl səbəbkar da məhz onlardır. Doğrudur, bu hadisələrin baş verməsində vasitəyə çevrilən erməniləri günahsız hesab etmək olmaz. Çünki, onlar vasitəyə çevrilməzdilərsə, təbii ki, heç zaman soyqırımını da baş verməzdi. Bir sözlə, ermənilərin onları himayə edən müsəlmanlarla

müharibə etməyə heç bir əsasları və bəhanələri də yox idi. Çünki, K.Marksın yazdığı kimi “xristianlar Türkiyədə Avstriya və Rusiyadan daha çox dini azadlıqlara malik idilər” (23, 51).

Azərbaycanın şimalı və cənubunda da onların azadlıqları kifayət qədər çox idi və ermənilərin düşmənçiliyə heç bir əsası yox idi. Ona görə də, məhz missioner təşkilatların yüz illərlə təbliğət və düşmənçilik toxumu əkməsi sonda belə dəhşətli hadisələrin baş verməsinə səbəb olmuşdur.

Rusiyanın və Qərb dövlətlərinin təhriki, təşkilatlandırması və himayəsi nəticəsində əsasən köçüb gəlmə olan erməni və aysorlar əzəli Azərbaycan ərazisində özlərinə dövlət qurmaq üçün yerli azərbaycanlıları Urmiya və Salmas bölgəsində soyqırırma məruz qoydular. Nəticədə isə, 6 ay kütləvi soyqırım davam etdikdən sonra 1918-ci ilin ilk yarısında 200 min azərbaycanlı vəhşicəsinə soyqırırma məruz qaldı. Əlbəttə Şərqi Anadolu və Arazın şimalındakı Azərbaycan ərazilərində ermənilər tərəfindən soyqırırma məruz qalan türkləri də bura əlavə etsək soyqırırmanın qurbanlarının sayı qat-qat artar.

ƏDƏBİYYAT

1. Boran Ə. Xocalı soyqırırması. Bakı: Azərnəşr, 2008, 223 s.
2. Dadaşova R.İ. Səfəvilərin son dövrü. Bakı: Nurlan, 2003, 393 s.
3. Əhmədova F. “Türk-müsəlman əhali beynəlxalq və regional maraqlar qarşısındadır (1918-ci il)”, / Azərbaycan və Şərqi Anadoluda türk-müsəlman əhaliyə qarşı soyqırırmaları (1914-1920-ci illər) II beynəlxalq elmi konfransın materialları, Bakı, AMEA, Tarix İnstitutu, 2015, s. 381-385
4. Koçaş M.S. Tarixdə ermənilər və türk-erməni münasibətləri. Bakı: Azərbaycan Ensiklopediyası Nəşriyyat Poliqrafiya Birliyi, 1998, 158 s.
5. Məmmədşad M.B. Ermənilər və İran. İstanbul: Nəcm İstiqbal Mətbəəsi, 1927, 40 s.
6. Məmmədşad M.B. Milli Azərbaycan hərəkəti. Bakı: Nicat, 1992, 246 s.
7. Səfəri H. Britaniyanın türk birliyinə qarşı uydurmalar yolu ilə fars dövlətçiliyini formalaşdırması / Masonlar toplusu – II kitab. Bakı: Turxan NPB, 2014, s. 255-272
8. Zülfüqarlı M. Şamaxı soyqırırması – 1918. Bakı: Avcya, 2011, 78 s.
9. Halaçoğlu Y. Sürgündən soyqırırma erməni iddiaları. Babiali Kültür Yayıncılığı, İstanbul: Mərsən Matbaacılık, 2008, 126 s.
10. Karahisarlı A. Erməni təhciri meselesi // “Turan” Stratejik Araşırılmalar Merkezi Uluslararası Bilimsel Hakemlik Mevsimi Dergi. Konya: yıl 1, sayı 2, ilk bahar 2009, s. 226
11. Osmanlı belgelerinde Ermeniler (1915 – 1920). T.C. Başbakanlık, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı. Ankara: Yayın Nu: 14,1995, 274 s.
12. Иманов К. Армянские инородные сказки. Баку: Типография INDIGO, 2008, 328 с.
13. Маммадов И.М., Мусаев Т.Ф., Армяно-азербайджанский конфликт: история, право, посредничество, Баку, 2008, 196 с.
14. Махмудов Я. Взаимоотношения государств Аккоюнлу и Сэфэвидов с западноевропейскими странами. Баку: Издательство Бакинского Университета, 1991, 262 с.
15. Mc Carthy J. The Armenian “genocide” Facts & Figures. Ankara: Center for Strategic Research, 2007, 40 p.

16. تاریخ ایران- دوره صفویان، پژوهشی از دانشگاه کمبریج، مترجم: دکتر یعقوب آژند، تهران، انتشارات جامی چاپ دوم 1384، 710 ص.

17. توحید ملیکزاده، تاریخ ده هزار ساله سلماس، و غرب آذربایجان، تبریز، 1384، تبریز، انتشارات الدار، 700 ص.

18. دنیس رایت (سفیر پیشین انگلیس در ایران)، نقش انگلیس در ایران، ترجمه: فرامرز فرامرزی، تهران، انتشارات فرخی، 1361، 332 ص.

19. راجر سیوری، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران، نشر مرکز، 1384، 290 ص.
20. رسول داغسر، "500 سال چالدران" یا "پیوند ایران و ترکیه در مسئله شرق"، تبریز، انتشارات نباتی، 175 ص
21. سفرنامه برادران شرلی، ترجمه، آوانس، تهران، انتشارات به دید، چاپ دوم، 1378، 212
22. فرمان کریمخان زند، درباره آزادی مسیحیان در ممالک محروسه، تحریرا فی شهر شوال المکرم سنه 1117، سند شماره 22، موضوع: در باره آزادی مسیحیان در ممالک محروسه. اسنادی از روابط ایران با منطقه قفقاز، تالیف دایره اداره انتشار اسناد -تهران، وزارت امور خارجه، موسسه چاپ و انتشارات، چاپ اول، 1372 و [www. https://az.wikipedia.org/wiki/%C5%9E%C9%99kil:KerimXan1.jpg](http://www.https://az.wikipedia.org/wiki/%C5%9E%C9%99kil:KerimXan1.jpg)
23. محمد پرینچک، یکصد سند، مسئله ارمنی در آرشیوهای دولتی روسیه، ترجمه: دکتر محمد اسد فانید، تبریز، انتشارات ندای شمس، چاپ اول 1390، 328 ص.
24. نیکتین ب. ایرانی که من شناخته ام، ترجمه و نگارش فره وش، نشر معرفت، تهران 1941 م. 235 ص.

ПЛАНЫ ЗАПАДНЫХ ГОСУДАРСТВ И РОССИИ ПО СОЗДАНИЮ АРМЯНСКОГО ГОСУДАРСТВА НА ОСМАНСКОЙ И АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ТЕРРИТОРИЯХ

Г.А.САФАРИ

РЕЗЮМЕ

Западные государства и Россия подталкивали на войну Османскую империю вместе с новообразованным турецким государством, которое было провозглашено на территории Азербайджана, чтобы помешать Османской империи укрепиться и продвинуться в Европу. Они также организовали армян, которые периодически мигрировали и жили на территориях Османской империи и Азербайджана, посылая своих миссионеров на указанные территории. Они спровоцировали армян совершить геноцид турецкого населения региона, с целью создания «Великой Армении» за счет захваченных территорий Азербайджана и Османской империи.

Ключевые слова: Османская империя, Азербайджан, геноцид, армяни, миссионерские организации.

WESTERN STATES AND RUSSIA'S PLANS TO GREAT ARMENIAN STATE IN OTTOMAN AND AZERBAIJANI TERRITORIES

H.A.SAFARY

SUMMARY

Western states and Russia waged a war between Ottoman Empire and the Turkish states which were created in the territory of Azerbaijan to prevent the Ottoman Empire from getting strong and going forward to Europe. They also organized the Armenians who had migrated and lived in these territories sporadically by sending the missionaries to the territory of Azerbaijan and Turkey. They made the Armenians commit the genocide of the Turkish population of the region to create an Armenian Empire in Azerbaijan and Turkey.

Keywords: Ottoman, Azerbaijan, genocide, Armenians, missionary organizations.

UOT 94 “16/18”**HƏZRƏTİ ƏLİ VƏ ƏRƏB XİLAFƏTİ****S.F.BAXŞƏLİYEV*****Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti******bfazil4444@mail.ru***

Məqalədə bildirilir ki, Həzrəti Əli Ərəb Xilafətinin qurulması və möhkəmlənməsi prosesində böyük rol oynamışdır. O, bacarıqlı siyasətçi və sərkərdə olmuşdur. Onun xidmətləri tək xilafətin deyil, eləcə də islam dünyaları tarixində çox böyük əhəmiyyətə malikdir. Həzrəti Əlinin yaşadığı ömrün hər bir anı, insani keyfiyyətləri, dövləti idarə etmək bacarığı bütün müsəlmanlar üçün deyil, həm də adi vətəndaşdan başlamış və yaşından, ölkəsindən, millətindən asılı olmayaraq xalqını sevən bütün insanlar üçün əsl örnəkdir.

Açar sözlər: Xəlifə, Xilafət, dövlət, idarəçilik, xalq

İslam dinini ilk qəbul edənlər arasında yer alan Həzrəti Əli İslam tarixinin ən parlaq şəxsiyyətlərindən biridir. Məhəmməd Peyğəmbərə yaxın qohumluğu, elmi, əxlaqı, cəsarəti, igidliyi onu bütün müsəlmanlara tanıtdırır və sevdirmişdir. Müsəlmanların IV Xəlifəsi olan Əli İslam dininin təbliğinin başlanğıcından bir çox hadisələrdə başlıca rol oynadığına görə haqqında ən çox müzakirələr aparılan, çoxcildli kitablar yazılan tarixi şəxsiyyətlərdəndir. Lakin onun fəaliyyəti ölkəmizdə ilahiyyatçılar və şərqsünasların diqqətindən müəyyən dərəcədə kənar qalmışdır.

İslam və ümumiyyətlə, müsəlman xalqlarının tarixində mövqeyi və böyük sərkərdəlik bacarığına baxmayaraq milli tarixşünaslığımızda bu günə qədər Əli ibn Əbu Talib haqqında doğru-dürüst bir elmi əsər yoxdur. Hesab edirəm ki, bu, Həzrəti Əliyə qarşı böyük haqsızlıqdır və biz tarixçilərin səhvidir. Biz bu məqalə ilə bəhs etdiyimiz haqsızlığı az da olsa, aradan götürməyə çalışacağıq.

Həzrəti Əli Miladi (İsa peyğəmbərin doğumunun yeni eranın başlanğıcı kimi qəbul edilməsi və həmin tarixin il hesablanması üçün başlanğıc nöqtəsi götürülməsinə əsaslanan anlayış) tarixi ilə 600-cü ildə İslam Rəsuluna peyğəmbərlik gəlməmişdən 11 ya 12 il əvvəl Məkkə şəhərində anadan olmuşdu [15, 347]. Həzrəti Əlinin atası Əbu Talib, anası isə Əbu Talibin əmisi qızı Fatimədir [12, 398].

Buradan aydın olur ki, Həzrəti Əli həm ata, həm də ana tərəfindən

Qureyş qəbiləsinin Haşimoğulları sülaləsinə mənsubdur. Bu qəbilə İslam peyğəmbərinin qəbiləsi olmaqla yanaşı, eyni zamanda, müsəlmanların ən çox döyüşdüyü qəbilələrdəndir. Həzrəti Əlinin Talib, Akil, Cəfər adlı üç qardaşı, Ümmü Hani və Cümanə adlı iki bacısı var idi [6, 17, 18, 19]. Bunlardan ən böyük qardaşı Talibi çıxmaqla, digərləri müsəlman olmuşdular. İslam Peyğəmbəri tərəfindən Əbu Turab (torpağın atası) ləqəbi ilə mükafatlandırılan Həzrəti Əli hələ uşaq yaşlarından özünü tamamilə İslama həsr etdiyindən digər dinlərdən kənar olmuş və heç vaxt bütperəstliyə (təbiətin cisim və əşyalarını ilahiləşdirən dini etiqad) etiqad etməmişdir. Məhz elə bu fakt Həzrəti Əlini “Aşere-i Mübeşşere” (İslam Peyğəmbəri tərəfindən cənnətlə müjdələnmiş şəxslər) arasında üstün mövqeyin sahibi edir.

Allahın Həzrəti Əliyə bəxş etdiyi ən böyük mükafatlarından biri onun Rəsuluallahın himayəsində böyüməsi idi. Belə ki, Məhəmməd Peyğəmbərin uşaqlıq və gənclik illəri əmisi Əbu Talibin, yəni Həzrəti Əlinin atasının himayəsi altında keçib. Bu səbəbdən də İslam Peyğəmbəri onların ailəsindən sayılırdı və Allahın hikmətidir ki, illər sonra Əbu Talibin kiçik oğlu olan Əli Məhəmməd Peyğəmbərin himayəsində böyüyərək onun ailə üzvü idi.

Sözü gedən dövrdə Qureyş qəbiləsində şiddətli qıtlıq hökm sürürdü. Gələcəyin sonuncu Peyğəmbəri əmisi Əbu Talibin ailəsinin böyük, güzəranının isə çətin olduğunu görüb digər əmisi Haşimilərin ən zənginlərindən biri olan Abbasa Əbu Talibə kömək üçün hər birinin onun oğlanlarından birini himayəyə götürməyi xahiş edir. Abbas ibn Əbdülmuttalib də Rəsuluallahın təklifini bəyəndi. Onlar birlikdə Əbu Talibgilə gələrək ona kömək etmək üçün düşdüyü çətin vəziyyət bitənə qədər onun oğullarından ikisini himayə etmək istədiklərini bildirdilər. O da Akildən başqa digər oğlan övladlarının himayəsində onlara sərbəstlik verdi. Bu razılıqdan sonra Abbas ibn Əbdülmuttalib Cəfərin, Allahın sonuncu Rəsulu isə kiçik Əlini himayəyə götürərək onun bütün tərbiyə və qayğısını öz üzərinə götürür [6, 19].

Hesab edirəm ki, bir müsəlman üçün bundan böyük xoşbəxtlik təsəvvür etmək mümkün deyil. Çünki Həzrəti Əli İslamın ilk dəfə doğulduğu evdə böyüyərək şəxsən Allahın özünün tərbiyə etdiyi şəxs tərəfindən tərbiyələnəcəkdə. Bir rəvayətə görə Peyğəmbərimiz 5 yaşlı Əlini evinə gətirəndən sonra həyat yoldaşı Xədicəyə “mən elə birini seçdim ki, onu Rəbbim mənim üçün seçmişdir” söyləyib [1, 46].

Dövrün tarixçilərinin verdiyi məlumatlara görə Həzrəti Əli Məhəmməd Peyğəmbərin himayəsinə keçəndə 5 yaşında idi və o, ilk namaz qılanlardandır [7,18]. Belə ki, İslam Peyğəmbərinin həyatı haqqında ən birinci bioqrafiyanı yazan ərəb tarixçisi Məhəmməd İbn İsak özünün “El mebaşüvel megazi” əsərində Həzrəti Əlinin Rəsuluallahın həyat yoldaşı Xədicədən sonra İslam dinini qəbul edən ikinci adam olduğunu qeyd edir [6, 22].

Əbu İsaq Abbasi xəlifəsi Əbu Cəfər əl Mənsurun maliyyə dəstəyi ilə yazdığı əsərində Həzrəti Əlinin İslamı qəbul etməsini belə təsvir edir: “Həzrəti Məhəmmədə Peyğəmbərlik verildiyi zaman Həzrəti Əli 3-4 il oldur ki, İslam

Peyğəmbərinin himayəsində yaşayırdı. Günlərin birində uşaq yaşlarında olan Əli İbn Əbu Talib Məhəmməd Peyğəmbərin zövcəsi (həyat yoldaşı) Xədicə ilə namaz qıldığını görür və onları bir müddət çox diqqətlə seyr edir. Daha sonra Nəbilərin Sərvərinə yaxınlaşaraq, bu nədir, ey Məhəmməd?, deyə soruşur. Rəsuluallah isə bu, Allahın özü üçün seçdiyi və peyğəmbərlə göndərdiyi dindir, deyə cavab verir [6, 17].

Daha sonra İslam Peyğəmbəri Həzrəti Əlini İslam dininə dəvət edərək onu Allaha ibadət etməyə çağırırdı. Həzrəti Əli indiyə kimi eşitmədiyi məsələ haqda atası Əbu Talib məsləhət etmədən qərar verə bilməyəcəyini dedi. Rəsuluallah hələ ki, bu sirrin yayılmasını uyğun bilmirdi. Çünki hələ İslamı açıq-aşkar yaymaq əmri gəlməmişdi. Ona görə də Həzrəti Əliyə müsəlman olmağı istəməsə də, bu sirri gizlətməyini istədi. Bu gecə elə belə də bitdi. Daha sonra Allah Əlinin qəlbinə İslamı yerləşdirdi. Hava işıqlaşan kimi Əli Rəsulallahın yanına gələrək onu hansı dinə dəvət etməsi haqqında soruşdu. İslam Peyğəmbəri də ona Allahdan başqa ibadətə layiq məbud olmadığını, onun tək və şəriksiz olduğuna şahidlik etməyə, Əl-Lat və Əl-Uzzu bütlərini inkar etməklə bütün bütlərdən uzaq durmağı buyurdu. Bundan sonra Əli kəlmeyi-şəhadət gətirərək müsəlman oldu [6, 22].

10 yaşından Rəsulluallahın xidmətində duran məşhur səhabə Ənəs İbn Malikə istinadən verilən məlumatlara görə Həzrəti Məhəmməd bazar ertəsi günü Peyğəmbər olaraq göndərildi, çərşənbə axşamı isə o, əmisioğlu Əli ilə birgə namaz qıldı [7, 20].

İslam tarixində Məhəmməd Peyğəmbərin həyat yoldaşı Xədicədən sonra müsəlmanlığı ikinci kimin qəbul etməsi ən çox mübahisə doğuran məsələlərdən biridir. Bu məsələ də İslam alimlərinin fikirləri çox fərqli və mübahisəlidir. Məsələ ilə bağlı İslam tarixi ilə məşğul olan alimlərin fikirləri 3 qrupa bölünür. Birinci qrup alimlər Rəsulluallahın ilk həyat yoldaşı Xədicədən sonra İslamı ilk qəbul edən Həzrəti Əli olduğunu, onun hər zaman İslam Peyğəmbərinin yanında olduğunu, heç bir zaman bütlərə ibadət etmədiyini bildirirlər.

İkinci qrupa daxil olan alimlər isə müsəlmanlığı ikinci qəbul edənin Əbu Bəkr əs-Siddiqin (Xilafətin I Xəlifəsi) olduğunu, onun İslam dininin hələ Ərəbistanda hakim din olmamışdan əvvəl Şamda bəzi insanlar vasitəsilə Məhəmməd Peyğəmbər haqqında məlumatlar aldığını və Həzrəti Əlinin Əbu Bəkrdən bir il sonra müsəlman olduğunu söyləyirlər.

Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Cərir ət-Təbəri kimi üçüncü qrup alimlər isə hər iki iddianı inkar edərək ikinci müsəlmanın Məhəmməd Peyğəmbərin övladlığa götürdüyü Zeyd İbn Harisənin olduğunu iddia edirlər. Qeyd edək ki, Xədicə Binti Xüveylidən sonra İslamı 7 nəfər qəbul etmişdir və bu ilk 8 müsəlmanı “Sabikini İslam” (İlk müsəlmanlar) adlandırırlar.

Hesab edirəm ki, Rəsuluallahın həyat yoldaşı Xədicədən sonra İslamı ikinci qəbul edən məhz Həzrəti Əli olmuşdur. Çünki Həzrəti Əli mübarək Peyğəmbərimizin doğma əmisi oğlu idi, həm də 5 yaşından onun himayəsində böyümüşdür. Təbiidir ki, Allahın sonuncu Rəsulu ilə bir evdə yaşayan, o mü-

barək evin bir sakini kimi onunla bağlı bütün işlərdən ən əvvəl xəbərdar olmalı idi. Necə ki, Həzrəti Məhəmmədin peyğəmbərlik vəhyini aldığından bir gün sonra həyat yoldaşı Xədicə ilə namaz qıldırıqlarına ilk şahidlik edən Həzrəti Əli olmuş və bu hadisədən sonra İslam dinini qəbul etmişdir. İslam Peyğəmbərinin əmisi oğlu Abdullah ibn Abbas da Həzrəti Məhəmməddən sonra ilk namaz qılan kişinin Əli İbn Əbu Talib olduğunu təsdiq edir [7, 20].

Həzrəti Əli Allahın sonuncu elçisi olan əmisi oğlunu çox sevərdi və onun üçün həyatını fəda etməyə hazır idi. Bu səbəbdən də o, Məkkə müşriklərinin Peyğəmbəri öldürmək niyyətindən xəbərdar olmasına baxmayaraq, zərər qədər tərəddüd etmədən Peyğəmbər hicrət etdiyi gecə onun yatağında yataraq müşrikləri Həzrəti Məhəmmədin evdə olmasına inandırmışdır [13, 197].

Məlum səbəblərdən kiçik yaşlarından Məhəmməd Peyğəmbərin tərbiyəsi altında böyüyən Həzrəti Əlinin Məkkədə yaşadığı illəri haqqında qaynaqlarda məlumat çox azdır. Lakin onun Rəsuluallahla bərabər Kəbədə bütləri qırması, ilk müsəlmanlardan Əbu Zər əl Gifarinin İslamı qəbul etməsi və Rəsuluallahın yaxın qohumlarının İslama dəvət edilməsində böyük xidmətləri olduğu məlumdur [17, 78].

Həzrəti Əli Təbuk səfəri istisna olmaqla, Məhəmməd Peyğəmbərlə bərabər bütün cihad (Allah yolunda savaşımaq) savaşılarında iştirak etmiş, Bədr, Uhud, Xəndək, Xeybər və Xüneyn döyüşlərində böyük qəhrəmanlıq göstərmişdir. Təbuk döyüşü zamanı Həzrəti Əli müşriklərin ixtişaş salma ehtimallarına görə İslam Peyğəmbərinin göstərişi ilə Mədinədə qalmışdır. Bədr döyüşündəki, igidliyinə görə İslam Peyğəmbəri ona Əsədullah (Allahın aslanı) ləqəbini vermişdir [10, 524].

Uhud döyüşündə isə Həzrəti Əli müşriklərin (Allaha şəriq qoşanlar) öldürmək istədiyi Məhəmməd Peyğəmbəri xilas etmişdir [10, 524]. Belə ki, müşriklərin Bədr döyüşündəki məğlubiyəti Uhud döyüşünün baş verməsinin əsas səbəbi idi. Müsəlman oxçuların səhvi üzündən müşriklərin üstünlük qazandığı bu döyüşdə İslam Peyğəmbəri yaralanaraq xəndəyə yıxılmışdır. Bu azmış kimi müşriklər Peyğəmbərin öldürülməsi şayiəsini yaymaqla müsəlmanların döyüş əzmini sarsıtmaq istədilər. Lakin Həzrət Əli ağır yaralanmağına baxmayaraq müşriklərin Peyğəmbərə etdikləri bütün hücumların qarşısını alaraq onu xilas etmişdir [10, 524].

Sevik səfərindən sonra, hicrətin ikinci ilində Allah Rəsulu Həzrəti Əlini çox sevdiyi qızı Həzrəti Fatimə ilə evləndirərək onu özünə kürəkən seçmişdir [7,44]. Fatimə Həzrəti Əlinin ilk həyat yoldaşı idi və o, dünyasını dəyişənə qədər Həzrəti Əli başqa xanımla ailə qurmamışdır. Məhəmməd Peyğəmbərin nəslə Əli və Fatimənin bu evliliyindən olan nəvələri Həsən və Hüseyin vasitəsilə davam etmişdir. Nəvələrindən Həzrəti Hüseyinin nəslindən olan şəxslər daha məhşur və cox rastlanan olub on iki imam olaraq tanınır.

Ölümünə az qalmış İslam Peyğəmbəri “Vida həccinə” yollanaraq Həccin qaydalarını öz ardıcılıqlarına öyrədir. Vidalaşma Həccə zamanı Həzrəti Əli canından çox sevdiyi Peyğəmbərin yanında idi. Rəsuluallah bu Həcdə 100 dəvə

qurban kəsmişdi. Dəvələrdən altmış üçünü yaşadığı illərin sayını göstərmək üçün şəxsən özü kəsmiş, digərlərini isə Həzrəti Əliyə kəsdirmişdir. Böyük Allahın Peyğəmbərləri də daxil olmaqla bütün insanlar ölümə məhkumdular və elə bir gün gəldi ki, bütün ömrü boyu heç bir ciddi xəstəliyi olmayan Allahın sonuncu Peyğəmbəri xəstələndi. O, şiddətli baş ağrısı və qızdırmaya tutulmuş, bu qızdırma bəzən Humma (epilepsiya) növbəsinə çevrilmişdir. Xəstəliyi şiddətlənən, aləmlərə rəhmət göndərilən Məhəmməd Peyğəmbər 8 iyun 632-ci ildə vəfat etdi [19, 276].

Həzrəti Əli Peyğəmbərini itirdiyinə görə çox kədərli idi. O, bu kədərini belə ifadə etmişdir: “Səni deyil, başqasını itirsəydim, təsəllim olardı, lakin səni itirmişəm. Ələmin hər kəsi bürüdü. Səbri əmr etməsəydin, bağırıb fəryad etməyi qadağan etməsəydin göz pınarlarım quruyub, göz yaşlarım tükənənə qədər ağlasam da dərdim şafa tapmaz, hüznüm bitməzdi. Amma bu yenə də sənin üçün az olardı. Öləni geri gətirmək mümkün deyil, ölümü məğlub etməyə də gücümüz çatmaz! Anam, atam sənə fəda olsun! Rəbbimin qatında bizi unutma” [18, 116].

Bir çox səhabələrdən edilən rəvayətə görə Həzrəti Əli özündən qabaqkı xəlifələr dövründə və öz xəlifəliyi illərində də tez-tez kədərlənərək Məhəmməd Peyğəmbərə yas tutardı. Allahın hökmlərini təbliğ etmək vəzifəsini uğurla sona çatdıran Məhəmməd Peyğəmbər dünyasını dəyişməmişdən əvvəl öz yerinə Xilafətə rəhbərlik edəcək varis təyin etmədi. Çünki əgər sağlığında varis təyin etmiş olsaydı, bir tərəfdən fərdlərin seçim haqqını tanımaq olardı, digər tərəfdən də müşavirə əmrinə zidd hərəkət edərdi. Eyni zamanda Peyğəmbərin ümmətinin xeyrinə söyləmiş olduğu sözlərin hamısı Allah vəhyinə söykəndiyindən yerinə keçən varisi səhv iş görüb qınandığı zaman, “mən bu vəzifəyə Allahın vəhyi ilə gəldim” deyərək özünü müdafiə edə bilərdi. Təbii olaraq ondan sonra gələn xəlifələr də “mən vəhy ilə gələn xəlifənin tövsiyəsi ilə gəldim” deyərək davranışının düzgün olduğuna israr edərdi. Bu isə qəddar hakimiyyətin yaranmasına səbəb ola bilərdi.

Hesab edirik ki, məhz bu səbəbə görə, Allahın sonuncu Rəsulu Məhəmməd özündən sonra varis təyin etməmişdir. Varis təyin olunmamasına baxmayaraq, Məhəmməd Peyğəmbərin qurduğu dövləti idarə edə biləcək rəhbərə, yəni Xəlifəyə ehtiyac vardı və hamını bir sual maraqlandırır. Məhəmməd Peyğəmbərdən sonra müsəlmanların dini və siyasi liderliyi vəzifəsini kim icra etməlidir?

Varis məsələsi ilə bağlı üç fərqli fikir mövcud idi. Birinci fikir Ənsarın (Məkkədən Mədinəyə köçən Mühacirlərə yardım edən Mədinəli Müsəlmanlar) fikridir ki, onlara görə İslam dininə yardım edənlərin əmirlik və xəlifəliyə daha layiq olmaları qaydasını əsas götürərək “İslam dininə Ərəb qəbilələri bizim qılınclarımızın sayəsində boyun əydi. Xəlifəlik bizim haqqımızdır” dedilər və rəhbərləri Səd ibn Übadəyə beyət etmək istədilər.

İkinci fikir Səhabələrin çoxunun fikridir ki, onlara görə Peyğəmbərdən sonra gələn Xəlifə ümmətin işlərini görmək üçün gərək qüdrət və bacarığa

sahib olmalıdır. Səhabələr iddia edirdilər ki, Qureyş qəbiləsi bütün Ərəb qəbilələrinin ən güclüsü, ən nüfuzlusudur və Rəsuluallah da Qureyşli olduğuna görə bu qəbilə üstünlüyə malikdir. Bu səbəbdən Qureyşlilərin ən üstün olanı Xəlifə seçilməlidir.

Üçüncü fikir isə Haşimilərinindir. Onlar çox yaxın qohumluğu əsas götürərək “Haşimoğullarını Qureyş qəbiləsinin ən şərəfli və Rəsuluallahın həm kürəkəni, həm də əmisi oğlu olduğuna görə xəlifənin Haşimilərin ən üstünü olan Əli ibn Əbu Talib olduğunu irəli sürdülər və ona beyət etmək istədilər. Doğrudur, qohumluq baxımından Rəsuluallaha ən yaxın olan əmisi Abbas ibn Əbdülmütəlib də xəlifə ola bilərdi. Lakin o, mühacirlərin (Məkkədən Mədinəyə köç edən Səhabələr qrupuna verilən ad) sonuncusu idi və Aşərə-i Mübəşşərə var olduğu müddətdə onun xəlifə seçilməsi mümkün deyildi. Bu səbəbdən Haşimoğullarından birinin xəlifə olması gərəkdiyi tədqirdə Həzrəti Əlinin seçilməsi təbii idi.

Allahın Rəsulu vəfat edəndə Abbas İbn Əbdül Müttəlibin, Əli İbn Əbu Talibin və əl-Fədl İbn Abbasın başı Peyğəmbərin cənazəsini hazırlamağa qarışdığı vaxt əshab (tərəfdarlar) arasında ciddi bir münaqişə yarandı. Mədinənin yerliləri olan ənsar İslama böyük xidmətləri ilə şərəfli bir keçmişə sahib olduqlarını bildirdilər. Hicrətdən sonra Allah Rəsulu, onun ev əhli və mühacirlərin qorunması, himayə edilməsi, Allah yolunda malları və canları ilə mübarizə apararaq Allahın kəlamının ucaldılması, İslamın bütün ərəb yarımadasına yayılmasında ən böyük əmək onlara müyəssər olmuşdu. Bu barədə həmfikir olan Əvs və Xəzrəc qəbilələrinə mənsub ənsar məsələsini müzakirəyə açıb həll etmək üçün Bəni-Saidə məhəlləsindəki bir kölgəlikdə topladılar. Lakin bu mövzuda razılığa gələ bilmədilər. Çünki Əvsilər Useyd İbn Hudeyrin, çoxluq təşkil edən xəzrəclilər isə öz rəhbərləri Səd İbn Ubadənin bu iş üçün daha münasib olduğunu düşündülər. Bəni-Saidədə baş verən hadisədən Muğirə İbn Şubə vasitəsilə xəbərdar olan Əbu Bəkr Ömər ibn Xəttab və Əbu Ubeydə İbn Cərahla birlikdə özünü toplantıya çatdırdı. Tərəflər arasında gedən uzun mübahisələrdən sonra Əbu Bəkr əs-Siddiqə beyət edildi və O, Məhəmməd Peyğəmbərdən sonra Ərəb Xilafətinin ilk Xəlifəsi oldu [11, 55].

Beləcə Əbu Bəkr əs-Siddiqin İslam Peyğəmbərindən sonra Xəlifə seçilməsi ilə Ərəb tarixində Rəşidi (Doğru idarə edən) xəlifələri dövrü başlamış oldu. Bəni-Saidə yığıncağında Əbu Bəkrə beyət edilməsi ilə Ənsarlarla Mühacirlər arasında baş verəcək biləcəkdir toqquşma əngəllənmiş oldu. Lakin bu dəfə Qureyş qəbiləsinin içində bəzi tayfa və qruplar Rəsuluallahdan sonrakı xəlifənin seçim qaydasına, xəlifə seçilmiş şəxsin kimliyinə etiraz etdilər. Haşimilər Məhəmməd Peyğəmbərə yaxın qohumluğu əsas gətirərək xilafətin özlərinə aid olduğunu iddia edir və bu məqam üçün ən uyğun şəxsin Həzrəti Əli olduğunu bildirirdilər.

Doğrudan da xəlifəlik seçimi ilə bağlı Həzrəti Peyğəmbərin ailəsinin razılığı alınmamış və dəfn hazırlıqları ilə məşğul olan Həzrəti Əli Bəni-Saidə yığıncağında iştirak etməmişdi. Halbuki belə vacib məsələdə onun da mövqeyi

çox əhəmiyyətli idi. Bu səbəbdən Haşimilərlə bəzi səhabələr Həzrəti Əlinin ətrafında toplaşdılar və xəlifə olaraq ona beyət etməyə hazır olduqlarını söylədilər.

Məkkənin fəthindən sonra Müsəlman olan, amma yenə də İslam düşməni olaraq qalan Əbu Süfyan İbn hərbi münaqişə yaratmaq üçün Əbu Bəkrə beyət etmək istəmirdi. O bildirdi ki, güclü qəbilələr varkən kiçik qəbilədən xəlifə seçmək olmaz. Əbu Süfyan Həzrəti Əlinin evinə gedərək ona beyət etmək istədiyini bildirdi. Həzrəti Əlidən rədd cavabı aldıqdan sonra isə onu hadisələrə tamaşaçı qalmaqda ittiham edərək hər cür kömək etməyə hazır olduğunu bildirdi [5, 209].

Həzrəti Əliyə gəlincə, o, müsəlmanlar arasında münaqişə yaranmasın deyərək ona edilən beyət təkliflərini rədd edir. Lakin Əbu Bəkrə də dərhal beyət etmədi. Hesab edirik ki, bunun əsas səbəbi Əbu Bəkrin Xilafət kimi vacib məsələdə ona məsləhət etməməsi idi. IX əsrdə yaşamış İmam Buxari kimi məşhur İslam alimi isə beyətin gec edilməsinin əsas səbəbini Peyğəmbərimiz sağlığında qızı Fatimeyi-Zəhraya hədiyyə etdiyi “Fədək Bağı” mirası məsələsi olduğunu bildirir [2, 41]. Bir həqiqətdir ki, Həzrəti Fatimə Rəsuluallahın ona qoyduğu mirasdan pay almamış, buna görə də Əbu Bəkrdən incimişdir. Buxariyə görə bu hadisənin təsirinə düşən Həzrəti Əli, ancaq Həzrəti Fatimə vəfat etdikdən sonra Əbu Bəkrə beyət etmişdir. Həzrəti Fatimə Məhəmməd Peyğəmbərdən altı ay sonra vəfat etmişdir [7, 92]. Bu halda Həzrəti Əlinin Əbu Bəkrə altı ay sonra beyət etdiyi məlum olur.

Dövrün qaynaqlarının məlumatına görə ancaq Həzrəti Əlinin beyətindən sonra Əbu Bəkrin xəlifəliyi bütün müsəlmanlar tərəfindən qəbul olundu. Təkcə Ənsardan Xəzrəcilərin xəlifə namizədi Səd İbn Ubadə ömrünün sonuna qədər Əbu Bəkrə beyət etmədi və Ömər ibn Xəttabın xəlifəliyi dövründə Şama köçərək orada dünyasını dəyişdi [5, 209].

Həzrəti Əli Əbu Bəkrə beyət etsə də, ilk xəlifə kim olmalı idi sualı bu günə qədər davam edən mübahisələrin əsas səbəbidir. Əbu Bəkr əs-Siddiqdən sonra Ömər ibn Xəttab və Osman ibn Əffan Ərəb Xilafətinin xəlifələri oldular [8, 45, 67].

Əbu Bəkr Əbdurrəhman İbn Əvf, Osman ibn Əffan və Üseyd İbn Hudayr kimi böyük səhabələrlə məsləhətləşdikdən sonra Ömər ibn Xəttabın xəlifə olmasını vəsiyyət etdi və bu vəsiyyəti Osman ibn Əffana yazdırdı. Hesab edirik ki, bu bəlkə də yeganə düzgün olan çıxış yolu deyildi. Çünki bu qayda Əməvilər dövründə səltənət sisteminə keçiddə bir dayaq oldu. II Xəlifə Ömər isə ondan sonrakı Xəlifəni qurduğu altı nəfərlik heyətin seçməsinə istəmişdir [11, 56].

Ümumiyyətlə, Həzrəti Əli özündən qabaqki iki xəlifə ilə çox mehriban idi. Əgər belə olmasaydı, Ömər Suriya və Fələstinə səyahəti zamanı Həzrəti Əliyə icra vəkaləti verməzdi (16-33). Həzrəti Əli də ilk iki xəlifə haqqında xoş sözlər deyərək buyurardı: “Məni Həzrəti Əbu Bəkrə, Həzrəti Ömərdən üstün tutanlar iftira etmiş olar. İftira edənləri döydükləri kimi onları döyərəm” [9, 19].

Həzrəti Əli Osman ibn Əffanın hakimiyyətinin əvvəlində başanağı olan

xəlifəyə dəstək olmuşdur. Lakin Osmanın bəzi səhv qərarları və əxlaq problemi olan qohumlarını mühüm dövlət vəzifələrinə təyin etməsi xəlifədən narazı olan böyük müxalifət qrupu yaratmışdır. Xəlifə Osmanın ilk səhv qərarı atasının intiqam hissi ilə iki günahsız körpəni qətlə yetirən Ubeydullah İbn Ömər in cəzasız qalması oldu. Gözünü qan örtən Ubeydullah atasının qatili Əbu Lülünün günahsız körpə qızı və iki dostunu öldürdü. Körpə qızın günahı yalnız Əbu Lülünün qızı olması idi.

Bu şəxs qatil kimi həbs edildi. Səhabələr arasında qatilə veriləcək cəzanın müzakirəsi başladı. İslam hüququna görə müttəhimin günahı sübut edildiyi halda ona qarşı qisas qanunu tətbiq edilməli idi. Başda Həzrəti Əli olmaqla səhabələrin böyük əksəriyyəti Ubeydullah İbn Ömərə qarşı qisas qanunu tətbiq edilməsi qərarına gəldilər. Hətta Həzrəti Əli Ubeydullahdan Əbu Lülünün qızının günahı nə idi deyə soruşdu. Lakin qətlə yetirilmişin günahsız körpə olması və böyük səhabələrin əksəriyyətinin fikri ilə hesablaşmayan Osman qatil Ubeydullahı əfv etdi. Osmanın çıxardığı bu qərara çox əsəbləşən Həzrəti Əli Ubeydullahın gözlərinə baxaraq “Ey alçaq, əgər bir gün əlimə imkan keçsə, səni mütləq öldürəcəm” sözlərini söylədi [3, 141].

Həzrəti Əli xəlifə seçilən kimi Ubeydullah İbn Ömər Şama Muaviyə ibn Əbu Sufyanın yanına qaçdı və Süffeyn döyüşündə Müaviyyənin tərəfində Həzrəti Əliyə qarşı savaşırkən öldürüldü [3, 141].

Ubeydullah İbn Ömər in məsələsi hüquqi hadisə olsa da Osman bunu siyasi hadisə kimi dəyərləndirdi. Xəlifə cinayətə görə cəza vermək əvəzinə şəxsiyyətə görə cəza verməyə üstünlük verdi. Eyni zamanda, Osmanın belə bir qatili bağışlamaq səlahiyyəti də yox idi. Çünki müsəlmanlarda dövlət başçısının dinin qoyduğu qaydaları pozmağa ixtiyarı yox idi. Xəlifə Osmanın bu hüquqi qənaəti hakimiyyətinin əvvəlindən pozması səhabələrin bir qisminə dinlə hökmlərinin uygulanmayacağı mövzusunda qayğıların yaranmasına səbəb oldu.

Osmandan narazılığın digər bir səbəbi isə yaxın qohumlarını vəzifəyə təyin etməsi oldu. Osman Küfə valiliyinə ana bir qardaşı Valid İbn Ukbəni təyin etdi. Valid içki düşkününü idi və çox zaman camaata içkili namaz qıldırırdı. Bu isə Küfəlilərin haqlı narazılığına səbəb olmuşdu. Daha sonra digər bir qohumu, Misir valisi təyin etdiyi Abdullah İbn Əbu Sərhin mürtəd olması Osmanın hakimiyyətinə qarşı narazılığın artmasının səbəblərindəndir.

Osmanın hakimiyyətini sarsıdan əsas hadisə isə qohumu Müaviyyə ilə münafiqəsi düşən böyük səhabələrdən biri Əbuzər əl-Ğəffarını Rəbaza vilayətinə sürgün etməsi oldu [3, 150]. Bu 2 hadisədən sonra xalq xəlifəsinə güvənini itirdi. Osmanın idarəçiliyinə qarşı şikayətlərin artmasından sonra Həzrəti Əli onun yanına gələrək xalqın narazı olduğunu bildirdi. Osmanın isə öz əməllərinə haqq qazandırdığını görə Həzrəti Əli ona “Bu ümmətin öldürülən dövlət başçısı olmaqdan qorx” xəbərdarlığını etdi.

Lakin Osman Həzrəti Əlinin xəbərdarlığından lazımı nəticə çıxarmadı. Hicrətin otuz beşinci ilində Misir, Küfə və Bəsrə vilayətlərindən Mədinəyə gə-

lən bir qrup müsəlman Osmandan valilərinin istefaya göndərilməsini tələb etdi. Lakin xəlifədən rədd cavabı aldılar. Rədd cavabı alanlar Həcc mövsümünün başlanğıcında, 17 iyun 656-cı ildə III Xəlifə Osmanı qətlə yetirdilər [11, 127].

Osmanın qətlini yox, amma hakimiyyətdən getməsinə Əməvilərdən başqa hər kəs istəyirdi. Bu səbəbdən də üsyançılar Mədinə əhalisi və Həzrəti Əli istisna olmaqla, bir qrup səhabə tərəfindən dəstəklənirdi. Həzrəti Əli isə Osmanın ölməsini qətiyyənlə istəmirdi. Əgər belə olsaydı, oğlanları Həsən və Hüseyini Osmanı üsyançılardan qorumaq üçün göndərməzdi [13, 180]. Lakin Əməvilər Osmanın qətlinə görə məhz Həzrəti Əlini günahlandırdı. Hətta Müaviyyə Şamlılara Osmanı Əlinin öldürdüyünü söyləmişdi [3, 165].

Xəlifə Osmanı qətlə yetirənlər Həzrəti Əliyə beyət edib onun Xəlifə olmasını istədilər. Həzrəti Əli isə qətiyyənlə Xəlifə olmaq istəmirdi. Ona görə də üsyançıların təklifini rədd etdi. Lakin Mədinəlilərin təkidindən və Bədr döyüşü qazıləri birləşib onu xəlifə seçməsindən sonra bunu qəbul etməyə məcbur oldu. Həzrəti Əli üsyançıların beyətinə etibar etməyib sələfləri kimi, ancaq əsas söz sahibi olan Mədinə əhalisinin xüsusi ilə də Bədr döyüşü qəhrəmanlarının seçimi ilə Xəlifə oldu və Müaviyyənin vali olduğu Şamdan başqa bütün əyalətlərin əhalisi ona beyət etdi.

Xəlifə Əlinin ilk işi Osmanın qatillərini cəzalandırmaq idi. Lakin üsyançılar Mədinəlilərin içində gizləndiyi üçün bu iş bir əngəllə üzləşdi. Bu çətin vəziyyətdən Əbu Süfyanın oğlu, Şam valisi Muaviyyə istifadə edib Həzrəti Əliyə tabe olmaqdan boyun qaçırırdılar. Müaviyyənin beyət etmədiyi üçün Şam üzərinə səfər anında Osmanın qisasını almaq istəyənlərlə Cəməl, sonra isə Süffeyn döyüşləri baş verdi və Həzrəti Əli hər iki döyüşdə qalib gəldi [4, 626].

Döyüşlərdən sonra hakim təyini məsələsi meydana çıxdı və bu məsələdə Həzrəti Əlinin ordusunda fikir ayrılığı meydana çıxdı. Müxaliflər qrupunun təkidi ilə Həzrəti Əli güzəştə getməyə məcbur oldu. Daha sonra Xaricilər tayfası hakim təyini işini ləğv etməyi təklif etdilər. Lakin Həzrəti Əli sözümdən dönmədi.

Hakim işi kədərli nəticə verdi və Ərəb Xilafətini çox zəiflətdi. Şam əhalisi Müaviyyənin təsiri ilə üsyan qaldıraraq Müaviyyəyə beyət etdi. Müaviyyənin hakimiyyəti Əmr ibn Asın Misri işğal edib Şamın tərkibinə qatmasından sonra daha da gücləndi. Əbu Süfyanın edə bilmədiyini oğlu etdi. Çünki Müaviyyənin bu əməllərindən sonra İslam ümməti iki hissəyə parçalandı.

Hakim məsələsindən sonra Xaricilər tayfasındakılar Həzrəti Əlini öldürməyə qərar verdilər. Ərəblərin Herodotu adlandırılan Hüseyin ibn Əli əl-Məsudini özünün "İsbat-ül-vəsiyyə" əsərində yazırdı ki, Həzrəti Əli Xaricilərdən Əbdürrəhman İbn Mülcəm tərəfindən Süffeyn döyüşündən bir il iki ay sonra şəhid edilmişdir [14, 171].

Beləliklə, İslamın möhkəmlənməsində, Xilafətin formalaşmasında Məhəmməd Peyğəmbərdən sonrakı yerdə dayanan Həzrəti Əli mübarək niyyətlərinin çoxuna nail olmağa çatmadan bu cür faciəli şəkildə dünyasını dəyişdi.

Yaxınlarının istədiklərinə əsasən Xaricilərin və ümumiyyətlə, düşmənlə-

rinin zərəri toxunmasın deyə, Həzrəti Əlinin məzarının yeri gizli saxlanılmışdır. Lakin İslam tarixçiləri bu haqda müxtəlif fikirlər söyləmişlər. Məsələn: Məhəmməd İbn Sad əl Bağdadi Həzrəti Əlinin məzarının Küfədə imarət bağçasındakı məscidin ətrafında olduğunu zikr edir [14, 172].

Məsudi isə Həzrəti Əlinin nəşinin Mədinəyə aparıldığı zaman Tay qəbiləsi quldurları tərəfindən xəzinə olduğu zənn edilərək oğurlandığını, daha sonra isə cəsəd olduğunu görəncə, dəfn etdiklərini bildirir [14, 172].

Mümsəma İbn Əbiddünya daha irəli gedərək VIII əsrin əvvəlində Əməvilərin Həzrəti Əlinin sümüklərini məzardan çıxardıb yandırmaq istədiklərini, lakin qınaqdan qorxduqları üçün bu fikirlərindən döndüklərini bildirir [14, 172].

Həzrəti Əlinin bizə məlum olan 8 həyat yoldaşı, 14 oğlu və 18 qızı olmuşdur [19, 138, 139]. Həzrəti Əli 62 il yaşadı və dəbdəbəli qəsr tikmədi, qiymətli libas geyinmədi. Onun bütün varidatı balaca bir zənbilə sığacaq qədər az idi.

Bu hadisələrdən 1400 ilə yaxın vaxt keçməsinə baxmayaraq, Həzrəti Əlinin yaşadığı ömrün hər bir anı, mübarək əməlləri, insani keyfiyyətləri, dövləti idarə etmək bacarığı və digər adını çəkmədiyimiz ali keyfiyyətləri bütün müsəlmanlar üçün deyil, həm də adi vətəndaşdan başlamış və yaşından, ölkəsindən, millətindən asılı olmayaraq xalqını sevən, onu təmsil edən və onun adından danışmaq kimi yüksək etimada səlahiyyət alanlara qədər bütün insanlar üçün əsl örnəkdir.

Həzrəti Əli çox mərd və gözəl xüsusiyyətlərə malik olaraq, həmişə düz danışır, bütün işlərində İslamın qaydalarına əməl edirdi. İslamın ilk çağında insanlarda bəzi pis meyillərin yaranması müşahidə olunurdu. Həzrəti Əli isə bütün pisləklərdən uzaq idi və heç bir dünyəvi şən, şöhrət və ya vəzifə onu haqq yolundan döndərə bilməzdi. Bütün həyatı boyu, ibadət etməkdə, xalqın maddi və sosial problemlərinin həllində, ya da siyasi mübarizəsində tək bir amalla hərəkət edirdi ki, o da Allahın razılığı idi.

O, qısa sürən xəlifəliyi dövründə insanlara dünya həyatının və onun sehirliliyinin, ləzzətlərinin və burada sahib olunan sərvət və gücün müvəqqəti olduğunu, axirətdə bunun heç bir əhəmiyyəti olmadığını, yenidən diriliş günündə isə gərək qazancın saleh əməllər olduğunu anlatmağa çalışdı. Bir sözlə, Həzrəti Əli bütün çətinliklərə baxmayaraq, insanları həmişə İlanı əməllərə itaətə çağırırdı.

O özünə həmişə tənqidi yanaşar, mövqeyindən ailə və soy üstünlüyündən heç bir zaman faydalanmazdı. Bazardan nəsə satın alanda dükən sahiblərindən və satıcılardan kimliyini gizlədər, xəlifə olduğunu bildirməzdi.

Həzrəti Əli ölümündən əvvəl övladları Həsən və Hüseyni yanına çağırmış və ölüm yatağında onlara belə vəsiyyəət etmişdi: “İkinizə də Allahdan təqvanı (günahlardan qorunmaq) tövsiyə edirəm. Dünya sizi çox istəsə də, siz onu istəməyin. Həmişə düz danışın və yetimlərə mərhəmətli olun. İtirənə yardım edin. Axirətiniz üçün iş görün və azuqə hazırlayın. Daim zalımlara qənim,

məzlumlara yardımçı olun. Allahın kitabında olanlara əməl edin. Allahda (əmr etdiklərinə) qınayanın qınanması sizi (əmərlərinə itaət etməkdən) yayındırmasın” [16, 392].

Həzrəti Əli vəsiyyətinədən sonra üçüncü oğlu Məhəmməd bin Xəlifəyə baxdı. Eyni sözləri ona da dedi və dünyasını dəyişərək çox sevdiyi Allahına qovuşdu.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdulfettah Abdulkəsim. İmam Əli. Mehdi Cəfərin tərcüməsi. Tehran: Haver Neşriyat, 1992, 417 s.
2. Adem Apak. Ana Hatları ilə İslam Tarixi 2. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016, 400 s.
3. Ahmet Akbulut. Sahabə Dönemi İktidar Kavgası. Ankara: Mak Grup Medya, 2016, 335 s.
4. Ahmet Cevdet Paşa. Peyğəmbər və Halifələr Tarixi. İstanbul: Hikmet Neşriyyat, 2012, 767 s.
5. Ali Aktan. İslam Tarixi Başlangıçdan Emevilerin Sonuna Qədər. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014, 316 s.
6. Ali Muhammed Sallabi. İslam Tarixi Rəşidi Halifələr Dönemi. IV Halifə Hz. Ali. İstanbul: Ravza Yayıncılık və Matbaacılık, 2016, 896 s.
7. Ekrem Sağıroğlu. İlk Dört Halifə-Hz. Ali. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2016, 256 s.
8. Fıras Alkhateeb. Kayıp İslam Tarixi. İstanbul: Tamaş Yayımları, 2016, 280 s.
9. Hakan Üzüm. Dört Halifə. İstanbul: Alya Yayımları, 2015, 155 s.
10. Harun Yıldırım. Hz. Muhammed və 4 Böyük Halifə. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2013, 639 s.
11. Hasan Yılmaz. Hz. Muhammed Halifəlik Dört Halifə və Hz. Hasan. Ankara, Elips Kitap Ticaret A.Ş. 2016, 143 s.
12. Hayati Ülkü. İslam Tarixi. I Cild. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016, 632 s.
13. Mahmud el-Misri. Dört Böyük Halifənin Hayatı. İstanbul: Karınca Polen Yayımları, 2015, 232 s.
14. Mehmet Azimli. Dört Halifəyi Farklı Okumaq-Hz. Ali. Ankara: Ankara Okulu Yayımları, 2016, 184 s.
15. Muhammed Ali Kutub. 1000 soruda 4 Rəşit Halifə Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali. İstanbul: Karınca-Polen Yayımları, 2014, 495 s.
16. Murat Sarıçık. İlim Şəhərinin Kapısı Hz. Ali. İstanbul: Nesil Yayın Grubu 2013, 540 s.
17. Mustafa Fayda. Hulefayı Rəşidin Devri. İstanbul: Kubbealtı Neşriyyatı, 2016, 415 s.
18. Nehcül Beləğa. Eş Şerih Er Radi. İstanbul: Beyan Yayımları, 2007, 400 s.
19. Nəsirov E. İslam Tarixi I cild. Bakı: Nurlar, 2014, 512 s.
20. Osman İbn Məhəmməd Əl-Xəms. Tarixi Hadisələrin Təhlili. Bakı: Şərq-Qərb, 2012, 335 s.

ХАЛИФ АЛИ И АРАБСКИЙ ХИЛАФАТ

С.БАХШАЛИЕВ

РЕЗЮМЕ

В статье говорится, что Халиф Али сыграл важную роль в процессе создания и укрепления Арабского халифата. Он был талантливым политиком и командиром. Его услуги имеют большое значение не только в халифате, но и в истории исламского мира. Каждый момент его жизни, человеческие качества и способность управлять государством являются истинным примером не только для всех мусульман, но и для простых граждан, независимо от возраста, страны или нации, которые любят свой народ.

Ключевые слова: Халиф, Хилафат, государство, управление, народ

ALI HOLINESS AND THE ARAB CALIPHATE

S.BAKHSHALIYEV

SUMMARY

The article says that Caliph Ali played an important role in the process of creating and strengthening the Arab Caliphate. He was a talented politician and commander. His services are of great importance not only in the caliphate, but also in the history of the Islamic world. Every moment of his life, human qualities and ability to govern the state are a true example not only for all Muslims, but also for ordinary citizens, regardless of age, country or nation, who love their people.

Keywords: Caliph, Khilafat, state, government, people

UOT 94 “04/15”

FORMASIYALARARASI FƏRQ. FEODALİZM FORMASIYASI**İ.C.ƏMİRLİ***Bakı Dövlət Universiteti**Israilamirli@mail.ru*

Məqalə feodalizmin yaranmasından və inkişafından bəhs etməkdədir.

Bununla əlaqədar olaraq, məqalədə bir sıra nəzəriyyələr araşdırılmış və təhlil edilmişdir. O, cümlədən yeni mülkədarlıq nəzəriyyəsi irəli sürülmüşdür. Bundan başqa fərqli ölkələrdə də feodalizmin mərhələli inkişafı təhlil edilmiş və analiz edilmişdir. Məqalənin yazılmasında azərbaycan, türk, rus dillərində olan ədəbiyyatlardan istifadə edilmişdir.

Açar sözlər: feodalizm, mülkədar, natural təsərrüfat, formasiya, Asiya və Afrika feodalizmi, Avropa və Amerika feodalizmi

Feodalizmin meydana gəlməsi. Feodalizm nəzəriyyəsi. Feodalizm münasibətlərinin rüşeymləri quldarlıq formasıyası dövründə meydana gəlmişdir. Hələ quldarlıq dövründə baş verən işğalçı müharibələr nəticəsində hərbi sərkərdələr feodala çevrildikləri halda, kəndlilər təbəqəsi də vergi verən təbəqəyə çevrilirdilər. Bu klassik quldarlıq dövlətləri olan Roma (Romada vergilər adlı məqalədə məlumat verilir ki, e.ə III əsrdən başlayaraq romalılarla birlikdə istila olunmuş bölgələr də vergi və mükəlləfiyyətləri yerinə yetirirdilər [6] və Yunanıstanla (E.ə II əsrdə Yunanıstan, Makedoniya Aralıq dənizi sahilinin bir çox ərazisi Romanın tərkibinə qatıldı [4]. Bu ərazilərdə də quldarlıqla yanaşı feodalizm münasibətləri inkişaf etməyə başladı.) ilə yanaşı, həm Avopanın, həm Asiyanın əksər ərazilərində bu şəkildə mövcud olmuş, Azərbaycanda yaranan Albaniya (262-ci ildə Albaniya ərazisi Sasanilərin tərkibinə qatıldı ki, bununla da feodalizm münasibətləri inkişaf etməyə başladı) və Atropatena (Ziya Bünyadov məlumat verir ki, e.ə. 328-ci ildə Atropat Midiya satrapı təyin olunmuşdur [5, 137]. Satrap qədim İran ərazisində vergi toplayan, müharibələr vaxtı ordu toplayan, pul kəsmək hüququ olan şəxsə deyirdilər [12]. Buradan bu nəticə çıxır ki, Atropatena ərazisində də feodal kəndli münasibətləri mövcud olmuşdur.) dövlətlərində də feodal, kəndli münasibətləri daha tez yaranmışdır. Demək olar ki, Makedoniyalı İsgəndər imperiyasının, Selevkiyanın, Parfiyanın işğalçı müharibələri nəticəsində bu ərazilərdə feodal- kəndli münasibətləri daha tez yaranmış, inkişaf edərək möhkəmlənmişdir. Feodalizm və Quldarlıq münasibətlərinin yaranması və inkişafı feodalizmin yaranması və inkişafı ilə əlaqədar olaraq, məqalədə bir sıra nəzəriyyələr araşdırılmış və təhlil edilmişdir. O, cümlədən yeni mülkədarlıq nəzəriyyəsi irəli sürülmüşdür. Bundan başqa fərqli ölkələrdə də feodalizmin mərhələli inkişafı təhlil edilmiş və analiz edilmişdir. Məqalənin yazılmasında azərbaycan, türk, rus dillərində olan ədəbiyyatlardan istifadə edilmişdir.

sibətləri paralel şəkildə mövcud olmuşdur. Bunun nəticəsində torpaq sahibi olan feodallarla yanaşı, asılı olan kəndli təbəqəsi də tədricən formalaşmağa başlamışdır. Feodallar özündən böyük feodalın qarşısında tabeçilik daşdıqları halda, kəndlilər də daha kiçik feodalların qarşısında vergi və mükəlləfiyyət öhdəliyi daşımışlar. Əksər tarix kitablarında feodalizm formasıyasının mövcudluğunun şərq ölkələrində III əsrdən başlayıb XIX əsrə qədər davam etdiyi, Avropa ölkələrində isə V əsrdə başlayıb, XVII əsrə qədər davam etdiyi göstərilmişdir. Bir sıra ölkələrdə feodalizm münasibətləri XX əsrə qədər davam etmişdir [13]. Burada əsasən Asiya və Afrika ölkələri üstünlük təşkil edirdi.

Feodalizmin yaranması ilə əlaqədar bir çox nəzəriyyələr mövcuddur. Bu nəzəriyyələrin böyük hissəsi Avropa ölkələrində meydana gəlmişdir.

XVIII əsrdə əsilzadə qraf Bulenvil feodalizmin yaranması ilə əlaqədar “germanizm” nəzəriyyəsini irəli sürmüşdü. Bu nəzəriyyəyə görə feodalizm qədim alman istilaları nəticəsində yaranmışdır [7, 41]. Abbat Dübo isə romanizm nəzəriyyəsini irəli sürmüşdü. Burada göstəilir ki, ancaq X əsrdə zadəganlar, o cümlədən alman mənşəli olanlar sadə xalq üzərində hakimiyyəti ələ keçirdilər və feodalizm quruluşunu bərqərar etdilər [7, 41].

Fransız tarixçiləri O.Tyerri və F.Gizo da feodalizmin meydana gəlməsində Roma ənənələrinin, xristian kilsəsi, padşahlıq prinsipinin təsirini göstərdilər [7, 42].

F.Engels bu çevrilişin başlanğıcını qədim alman basqınları ilə əlaqələndirirdi [7, 43].

Montyesko və Mabli (Fransada) feodalizmi feodallar və feodal nərdivanı kimi qiymətləndirirdilər.

Fransada Volter, İngiltərədə Robertson və Yum orta əsrlərdə papa teokratiyasının hökmranlığını feodalizmin başlıca xüsusiyyəti hesab edirdilər [7, 29]

Feodalizm latın sözü olub “feudum”- sözündən götürülmüşdür və feodal torpaq sahibliyi mənasında işlənmişdir [9]. Azərbaycan dilində feodalizm-torpaq üzərində mülkədarlıq sözü ilə eynilik təşkil etməkdədir. Ancaq bu dövrü torpaq üzərində mülkədarlıq yox, (feodalizm) - torpaq üzərində məhdud mülkədarlıq dövrü adlandırmaq daha doğru olar. Bu dövrü bu cür adlandırmaqda isə başlıca səbəb torpaq üzərində kəndlilərin yox, ancaq feodalların torpaq sahibi olmalarından irəli gəlməkdədir. (Çox az sayda azad kəndli kütləsi də var idi) Feodalizm formasıyasını digər dövrlərdən fərqləndirən də bu amilin olmasıdır. Əgər kapitalizmin feodalizmdən başlıca fərqi araşdırsaq görərik ki, kapitalizm inkişaf etmiş mülkədarlıq formasıyasıdır. Yəni kapitalizmdə inkişaf etmiş digər mülkədarlıq növləri ilə yanaşı, torpaq üzərində bütün kəndlilər mülk sahibidirlər. Ancaq, feodalizmdə yalnız feodallar torpaq sahibi idilər. Buradan çıxış edərək feodalizmin məhdud mülkədarlıq dövrü adlandırılması daha doğru olar. Feodalizmdə də kapitalla əsaslanan mülkiyyət mövcud idi. Ancaq əsas mülkiyyətin torpaq üzərində olması, tarixçilərin bu dövrü məhz feodalizm adlandırmalarına səbəb olmuşdur. Feodalizm ifadəsini ilk dəfə olaraq, XVII əsrdə yaşamış ingilis hüquqşünası işlətmişdir. Ondan sonra, Monteskyö və XIX əsrdə yaşamış Qizo

tərəfindən tarixşünaslıqda istifadə olunmuşdur [10].

XVIII əsrin əvvəllərindən başlayaraq tarixşünaslıq elmi "feodalizm" terminindən geniş istifadə etsə də, bu anlayışın vahid elmi tərifini verə bilməmişdir. Tarixçilər daha çox onun ikinci dərəcəli, başlıca olaraq, siyasi və hüquqi əlamətlərinə görə tərif verirdilər. Bir qrup tarixçi siyasi pərakəndəliyi, dərəbəyliyi, başqaları feodal nərdivanı, üçüncü qrup isə siyasi hakimiyyətin torpaq sahibliyi ilə birləşməsini, bəziləri isə şəxsi əlaqələrin hökmranlığını və sairəni onun başlıca əlaməti hesab edirdi. Ş.Monteskyö feodalizmin əsas şərti kimi şərti torpaq mülkiyyətini, feodlar sistemini və onun əsasında artan hərbi-lən iyerarxiyasını hesab edirdi [10, 119]. Burada bir məsələni qeyd etmək lazımdır ki, əgər bir tərəfdən məhdud mülkədarlığın (feodalizmin) inkişafında, yeni ərazilərin istilasası və buradakı, kəndlilərin torpaq və vergi münasibətlərinə cəlb olunması idisə, digər tərəfdən, boş ərazilərin üzərində kəndli və mülkədar münasibətlərinin qurulması, o cümlədən bu ərazilərdə vergi münasibətlərinin yaranması məhdud mülkədarlığın əsas şərtlərindən idi.

Mülkədar (feodal) torpaqlarının genişlənməsi əsasən hərbi xidmət müqabilində (şərti və irsi şəkildə) verilən torpaqlara əsaslanırdı. Bunun nəticəsində məhdud mülkədarlıq daha geniş ərazilərdə yayılırdı. Mülkədarlar və kəndlilər torpaqlara sahib olurdular. Ancaq bu torpaqlar feodalın mülkü olduğu halda kəndlilərin sahibliyinə keçmirdi. Yəni feodal dövləti torpaqları, ancaq mülkədarlara verirdi. Zamanla bu torpaqlar irsi və yaxud şərti mülkiyyətə çevrilirdi.

Mülkədar torpaqlarının genişlənməsinin bir səbəbi isə vergi münasibətlərinin yaranması idi. Əgər kəndli ilə mülkədar arasında vergi münasibətləri yaranırdısa bu o demək idi ki, həmin ərazilərdə feodalizm münasibətləri yaranmışdır. Kəndlilər mülkədarın qarşısında əsasən məhsul vergisi verir və biyara gedirdilər. Mülkədar da bu vergilərin bir qismini dövlətə verir, bir qismini isə özünə saxlayırdı. Qədim dövrdə yaranan bir sıra dövlətlərdə quldarlığın inkişafı ilə yanaşı, kəndlilər feodal qarşısında öhdəlik daşıyırdılar.

Feodalizm quruluşunu quldarlıq və kapitalizmədən fərqləndirən başqa mühüm xüsusiyyəti isə təsərrüfat sistemində və istehsal münasibətlərində baş verən dəyişikliklər idi. Feodalizm dövlətdə quldarlıqdan fərqli olaraq, istehsal olunan məhsulun böyük hissəsini kəndlilər istehsal edirdilər. Ona görə feodal təsərrüfatlarında çalışan kəndlilər əsas sosial təbəqəni təşkil edirdilər. İstehsal olunan məhsul bazar üçün istehsal olunmurdu. İstehsal prosesi satış üçün məhsul hazırlamağa deyil, istehlakçının şəxsi tələbatını ödəməyə yönəldilmiş təsərrüfat tipi formasında idi [3].

Quldarlıq quruluşunun ilkin mərhələsində əsasən natural təsərrüfat (bazarla əlaqəsi olmayan təsərrüfat) üstünlük təşkil edirdi. Demək olar ki, kəndlərdə və şəhərlərdə əmtəə-pul münasibətlərinin inkişaf etməməsi quldarlıq quruluşunun geniş yayılmasında başlıca amillərdən biri idi. Lakin sonrakı dövrlərdə kənd təsərrüfatının müxtəlif sahələrinin, bununla yanaşı sənətkarlığın və ticarətin inkişafı natural təsərrüfatın əvəzlənməsinə səbəb oldu. Qismən natural təsərrüfatın mövcudluğu meydana çıxdı.

Məhdud mülkədarlıq (feodalizm) formasıyısında şəhərlərdə qismən natural təsərrüfat başlıca təsərrüfat sahəsinə çevrildi. Əmtəə-pul münasibətləri nisbətən şəhərlərdə inkişaf etməyə başladı. Bu zaman kəndlərdə natural təsərrüfat üstünlük təşkil edirdi. Feodalizm dövründə, yaşayış evlərinin primitivliyi, insan resurslarının azlığı, hər yerdə eyni məhsulların istehsal olunması, məhsulların çoxçeşidli olmaması, bazar münasibətlərinin zəif inkişaf etməsi, iş sahələrinin çox olmaması, əmtəə-pul münasibətlərinin zəif inkişaf etməsi, yol infrastrukturunun mövcud olmaması bazarla əlaqəsi olmayan təsərrüfatın davam etməsinin başlıca dayaqlarından idi. Bu amil həm də feodalizmin daha da möhkəmlənməsinə səbəb olan amillərdən idi. Bunun nəticəsində feodalizm münasibətlərinin eramızın ilk əsrlərindən başlayaraq dünya dövlətləri içərisində daha da inkişaf etməsi, fərqli ölkələrdə məhdud mülkədarlığın daha da genişlənməsinə və meydana çıxmasına səbəb oldu.

Fərqli ölkələrdə torpaq üzərində məhdud mülkədarlıq (feodalizm).

Məhdud mülkədarlığın inkişaf etməsi yeni torpaq formalarının yaranması ilə xarakterizə olundu. Bunun nəticəsində torpaq üzərində yeni mülkədar əyanlar təbəqəsi meydana çıxdı. Buraya əsasən hərbi başçılar, döyüşçülər, dini mülkədarlar, yerli və mülki mülkədarlar təbəqəsi aid idi. (Quldarlıq dövründə də torpaq növləri var idi. Buraya dövlət, məbəd quldar mülkədarların torpaqları, kolon torpaqları, azad kəndli təsərrüfatları, latifundiyalar və s. aid idi. Ancaq bu haqda yazılı məlumatlar azdır.)

Məhdud mülkədarlığın genişlənməsi və inkişaf etməsi, bu dövrdə baş verən müharibələrin əsas səbəbinə çevrildi. Ona görə də erkən feodalizm dövründə yeni imperiyalar meydana gəldi. İmperiyalar mülkədar mülklərinin birliyindən ibarət idi. Bu imperiyalar həm Asiya və Afrika, həm də Avropa ərazilərində yarandı. Yaranan feodal dövlətlərdə torpaq üzərində məhdud mülkədarlıq bir-birindən fərqli şəkildə inkişaf edirdi.

Hindistan tarixçiləri hind feodalizminin, Avropa feodalizmindən böyük fərqi olduğunu söyləyirlər. Onlardan bəziləri hesab edirlər ki, Hindistan yeni eranın ilk əsrlərindən XII əsrə qədər feodalizmin yaranması, çiçəklənməsi və tənəzlü dövrünü yaşamışdır. Bir sıra Avropa tarixçiləri isə mülahizələrində bildirirlər ki, feodal quruluşu Hindistanda qədim zamanlardan olmuşdur. Lakin yeni eranın ilk əsrlərindən hakim quruluşa çevrildi. Bu dövlət vergilərinin toplanmasının, təcridən feodalların əlinə keçməsindən sonra baş verdi. Feodal kəndlini asılı vəziyyətə saldı və ondan öz hesabına töycü almağa başladı. Həm dünyəvi, həm də dini əyanlar vergi toplamaq hüququ qazandı və bundan əlavə, həm də icma üzvlərindən biyar tələb etdilər [2, 92-93]. Yenə orada göstərilir ki, torpağı əldə edənlər inzibati və məhkəmə toxunulmazlığına malik olurdular və məmurlar onların işinə müdaxilə edə bilməzdilər. Bununla bərabər xidmət müqabilində verilən torpaq sahələri də var idi. Feodal torpaq sahibliyinin digər forması icmanın varlanmış üzvlərinin, satın alma və digər yollarla geniş torpaq sahələrini əldə etməsi nəticəsində baş verirdi. Məbədlər də torpaqlarını həm hökmdarın, mömin feodal və kəndlilərin hədiyyəsi yolu ilə

həm də satın alma yolu ilə əldə edə bilərdilər [2, 93]. Asiyanın digər ölkəsi olan Yaponiyada isə məhdud mülkədarlıq tamam fərqli şəkildə inkişaf etdi. Yaponiyada feodalizm cəmiyyətinin təşəkkülü III-VIII əsrlərə təsadüf edir. V-VII əsrlərdə Yaponiyada nəslə qəbilə icması əkinçilik icmasına çevrildi [1, 5]. 645-646-cı illər islahatları nəticəsində Yaponiyada pay torpaq sistemi bərqərar olundu [1, 7]. 743-cü ildə xam torpaqları onları ilk becərən azad kəndlilərin xüsusi mülkiyyətinə çevrildi. Ancaq X əsrdə Yaponiyada əsas torpaq mülkiyyəti xüsusi mülkiyyətdə olan malikanələr idi [1, 10]. XII əsrdə Yaponiya inkişaf etmiş feodalizm mərhələsinə qədəm qoydu [1,12]. XVII əsrdə Yaponiyada vergi və tədiyyələri kəndli dövlətə və feodala verməli idi. Bununla bərabər mükəlləfiyyətləri yerinə yetirməli idi [2, 76].

Çində isə dövlət güclü ailələrin torpaqlarının artmasının qarşısını almağa çalışırdı. VIII əsrin ortalarından X əsrə qədər Çində inkişaf etmiş feodalizmə keçid baş verdi. Buna səbəb dövlət pay torpaq sisteminin tənəzlə uğraması və feodal malikanələrinin inkişaf etməsi idi [2, 40-41]. Yaxın və Orta Şərqdə, Ərəb xilafətində isə hökmdarlar işğal olunmuş əraziləri hərbi xidmət müqabilində hərbi feodallara şərti və irsi şəkildə verirdilər. Məhz bu kimi amillərin təsiri nəticəsində torpaq üzərində məhdud mülkədarlıq daha geniş əraziləri əhatə edirdi. IX əsrdə xilafətdə məhdud mülkədarlığın inkişafı nəticəsində feodal dövlətləri yaranmağa başladı. Bunların sırasına Tahirilər, Sacilər, Rəvvadilər, Səlcuqlar, Eldənizlər və s. dövlətləri aid etmək olardı.

Feodalizm Avropada kraldan başlayan və zadəganlara doğru davam edən bir feodal nərdivanıydı. Bu idarəetmə formasının təməlində vassallıq dayanırdı. Feodallar, əsgərlər, hərbi başçılar öz bölgələrinə sığınıb qorunma tələb edən kəndlilərdən qoruma qarşılığında xidmət tələb edirdilər. Hərbi başçılar onlara verilən torpaqları iki hissəyə bölüb bir hissəsini kəndlilərə öz keçimlərini saxlamaq üçün verir, digər hissəsində feodalın xeyrinə çalışmalarını tələb edirdilər. Avropada kəndlilər azad kəndlilər, cottarlar, bordarlar və serflər şəklində dörd sinifə bölünürdülər. Bunlarla yanaşı az sayda kölələr də var idi [6]. İngiltərədə və Fransada feodalizm Qərbi Roma imperiyasının (476-cı il) süqutundan sonra meydana gəlib, İngiltərədə XVII əsrdək, Fransada XVIII əsrdək burjuaziya inqilablarına qədər davam etmişdir. Rusiyada feodalizm isə IX əsrdə başlayıb 1861-ci il kəndli islahatlarına qədər, davam etmişdir [11]. Demək olar ki, Avropa ölkələrində məhdud mülkədarlıq oxşar şəkildə inkişaf etmişdir.

Ancaq Avropada və o cümlədən dünya ölkələrində feodalizmin aradan çıxmasına səbəb ilk növbədə baş verən dəyişikliklər oldu. İlk növbədə feodalizm münasibətlərinin aradan qalxmasında Böyük coğrafi kəşflərin mühüm rolu oldu. Böyük coğrafi kəşflər nəticəsində Amerika, Afrika və Asiya qitələrindən yeni məhsullar gətirildi. Bunun nəticəsində kənd təsərrüfatında çox çeşidlilik yarandı. Əkin sahələri genişləndi. Əmtəə pul və ticarət münasibətləri inkişaf etməyə başladı. Kapital qoyuluşu artdı. İlk dəfə olaraq yeni şirkətlər yarandı. Ost-Hind şirkətlərini burada xüsusi vurğulamaq lazımdır. Sənaye çevrilişi baş verdi. Elmi kəşflər çoxalmağa başladı. Bunun nəticəsində müxtəlif ölkələrdə

konsesiyaçılıq hərəkəti genişləndi. Bu amillərin nəticəsində torpaq üzərində məhdud mülkədarlıq Avropa ölkələrində daha tez sıradan çıxdı. Amerika, Afrika və Asiya ölkələrində isə bu münasibətlər nisbətən gec başladığından torpaq üzərində məhdud mülkədarlıq daha uzun müddət davam etdi. Bəzi ölkələrdə isə feodalizm və kapitalizm paralel şəkildə inkişaf etməyə başladı. Buna səbəb olan amillər isə digər təsərrüfat və sənaye müəssisələrinin zamanla torpaq üzərində məhdud mülkədarlığı sıxışdırması oldu.

ƏDƏBİYYAT

1. Axundova N. Asiya və Afrika ölkələrinin orta əsrlər tarixi Bakı: Adiloğlu, 2010
2. Xarici Asiya və Afrika ölkələrinin yeni tarixi. Bakı: Azərbaycan dövlət tədris pedaqoji ədəbiyyatı nəşriyyatı, 1962
3. Natural təsərrüfat. // Altun kitabı. İzahlı və iki dilli lüğət. 2018. 01.5.2014, www.azleks.az
4. Romada quldarlığın tənəzzülü. Xristianlığın meydana gəlməsi. // www.Kayzen.az. 5 iyul 2010.
5. Bünyadov Z. Azərbaycan tarixi. Bakı: Azər nəşr, 1994
6. Ortaçağda iqtisadi düşüncə // www.erzurum.edu.tr. 4.08.2013
7. Qutnova Y.V., Danilov A.İ. Orta əsrlər tarixi (tərcümə edən Y.M.Mahmudov). I hissə. Bakı: Maarif, 1988
8. Система налогов в Древний Риме // www.drevniy.egipet.ru.
9. Феодализм // www.mizugardo.mydtms.jp 10.05.2015, 03.11.2015,
10. История Средних Веков. М.: Просвещение, 1986.
11. Наука в эпоху феодализма. Феодальной строй. // www.nplit.ru.books 3.05.2018
12. Улченко С.Л., Каллистова Д.П и др. Всемирная история. том II. М.: Государственное издательство, 1956
13. Понимание сущности феодализма в исторической науке // www.redstory.ru.world 09.12.2013

РАЗНИЦА МЕЖДУ ФОРМАЦИЯМИ. ФЕОДАЛЬНАЯ ФОРМАЦИЯ

И.Дж.АМИРОВ

РЕЗЮМЕ

В настоящей статье рассматривается зарождения и развития феодализма. В связи с этим в статье были изучены и проанализированы ряд теорий о развитии феодализма. О самом процессе феодализма автором статьи были выдвинуты ряд собственных теории. Помимо этого был сделан сопоставительный анализ о развитии феодализма в других странах. Для написания статьи были использованы источники на азербайджанском, турецком, русском.

Ключевые слова: феодализм, помещик, натуральное хозяйство, формация, азиатский и африканский феодализм, европейский и американский феодализм.

INTERFORMATIONAL DIFFERENCE FEUDALISM FORMATION

I.C.AMIROV

SUMMARY

The present article is examining the generation and development process of feudalism. In this regard, there are studied and analyzed many theories about the process of feudalism formation. About the process of feudalism, several own theories were put forward by the author of the article. Besides that, there was made a comparative analysis was made about the development of feudalism in other countries. While preparing this article there were used Sources in Azerbaijani, Turkish, Russian, languages.

Keywords: feudalism, landlord, natural economy, formation, Asian and African feudalism, European and American feudalism.

UOT 94 (479.24)**BAKI ŞƏHƏR DUMASI VƏ AZƏRBAYCANLI DEPUTATLAR****G.A.MƏMMƏDOVA***Azərbaycan Respublikası Prezidenti yanında Dövlət İdarəçilik Akademiyası
gnl_1313@hotmail.com*

XIX əsrin II yarısında “Şəhər əsasnaməsi”nin qəbul edilməsindən sonra Bakı şəhərində də özünüidarə orqanlarının – Şəhər Duması və Şəhər İdarəsinin formalaşdırılmasına və fəaliyyətinə icazə verilmişdi. Bundan sonra Şəhər Dumasına seçkilərdə və Dumanın fəaliyyətində şəhərin müsəlman (azərbaycanlı) elitası da fəal iştirak etmişdir. Məqalədə Bakı Şəhər Dumasında дума üzvlərindən H.Zərdabi, Ə.Topçubaşov, H.Z.Tağıyev və başqalarının fəaliyyətindən söhbət açılır. Azərbaycanlı deputatların Dumanın ayrı-ayrı komissiyalarında gördükləri müxtəlif məzmunlu və istiqamətli işlər tarixi faktlar və elmi mənbələrə istinadən işıqlandırılır.

Açar sözlər: Əsasnamə, şəhər özünüidarəetməsi, Bakı Şəhər Duması, seçkilər, deputatlar, fəaliyyət, H.Zərdabi, H.Z.Tağıyev

Çar Rusiyası Cənubi Qafqazı işğal edəndən sonra onun sərvətlərindən kifayət qədər faydalanmaq məqsədilə bir sıra- inzibati, iqtisadi, mədəni, sosial-siyasi və s. – islahatlar hazırlayıb həmin ərazilərdə də tətbiq etməyə başladı. Həmin islahatlar sırasına şəhər özünüidarəsinin yaradılması da daxil idi. Bu məqsədlə “Şəhər əsasnaməsi” hazırlanıb 16 iyun 1870-ci ildə qəbul edilmişdi. Doğrudur, həmin əsasnamə özgə xalqların yaşadığı ərazidə yerləşən mərkəzlərdə yerli xalqların mədəni və inzibati idarə “şüurunun aşağı olması” bəhanəsi ilə dərhal tətbiq edilmədi. Ancaq XIX əsrin ortalarından ölkədə - Rusiyada özünü getdikcə aydın şəkildə göstərən kapitalist münasibətləri həmin əsrin 70-ci illərində Bakı şəhərində də nəzərə çarpmağa başlamışdı. Bu işdə Bakıda neft sənayesinin inkişaf etməsi nəticəsində Bakı şəhərinin getdikcə Rusiyanın qabaqcıl sənaye mərkəzlərindən birinə çevrilməsi də öz rolunu oynayırdı.

Qeyd edək ki, 1859-cu il Şamaxı zəlzəlesi nəticəsində Şamaxı şəhərinin quberniya mərkəzi statusu ləğv edilərək senatın qərarı və I Nikolayın təsdiqi ilə həmin status Bakı şəhərinə verilmişdi (3). Bakıda sənayenin müxtəlif sahələrinin inkişaf etməsi və onun getdikcə abadlaşaraq böyüməsində bu amil də az rol oynayırdı.

Mövcud vəziyyətlə hesablaşmağa məcbur olan çar Rusiyası hakim dairələri Bakıda da “Şəhər əsasnaməsi”nin tətbiqi zərurətini etiraf etməli oldular.

Bakı general-qubernatoru D.S.Staroselskinin Qafqaz Canişininə ünvanlanan 19 fevral 1875-ci il tarixli təqdimatı bu baxımdan maraqlıdır; təqdimatda oxuyuruq: “Mənə (yəni qubernatora – (G.M.) həvalə olunan quberniyada yerləşən şəhərlərin gəlirlərinin vəziyyətini, əhalinin ictimai işlərin müstəqil aparılmasına hazırlıq səviyyəsini və digər şərtləri nəzərə alaraq, hesab edirəm ki, “Şəhər əsasnaməsi”ni yalnız quberniya şəhəri olan Bakıda tətbiq etmək mümkündür” (12, 133).

Bu təqdimata əsaslanaraq Qafqaz canişini Bakı şəhərində “Şəhər Əsasnaməsi”nin tətbiqini lazım bildi. Ancaq o, Dövlət Şurasının Cənubi Qafqaz diyarının şəhərlərində əsasnamənin tətbiqi qaydalarını rəhbər tutaraq, Bakı şəhərində özünüidarə orqanlarının yaradılması (tətbiqi) üçün hələlik yalnız aşağıdakı işlərin görülməsinə icazə verdi:

1. Şəhər Dumasına deputat seçkilərinə bütün hazırlıq işlərinin həyata keçirilməsi üçün komissiya yaradılsın;

2. Şəhər ictimai idarəsinin bütün təsisatları təcili surətdə şəhər idarəsinin ixtiyarına verilsin. Təkcə tikinti hissəsi istisna olmaqla, bu hissə Bakı quberniya tikinti şöbəsinin tabeliyində qalsın” (11, 51).

Müəyyən məşvərət və müzakirələrdən sonra Dövlət Şurasının 28 oktyabr 1877-ci il tarixli qərarı ilə Cənubi Qafqazda “Şəhər Əsasnaməsi”nin tətbiqi qaydaları müəyyənləşdirildi. Eyni zamanda diyarın ayrı-ayrı şəhərlərində “özünüidarə” orqanlarının təşkili məsələsi və onun ardıcılığının müəyyənləşdirilməsi Qafqaz canişininin özünə həvalə edildi. Beləliklə, bütün Rusiya şəhərləri üzrə özünüidarə islahatlarının keçirilməsi haqqında qanun müəyyən məhdudiyətlərlə 8 ildən sonra – 1878-ci ildə Azərbaycanda yalnız Bakı şəhərində tətbiq edilməyə başladı.

Qeyd edək ki, şəhər islahatına əsasən iki özünüidarəetmə orqanı nəzərdə tutulurdu – Şəhər Duması və onun icraedici orqanı olan şəhər idarəsi. Hər iki orqan seçkili idi. Yəni onların tərkibi seçki ilə müəyyən edilirdi.

Rusiya senatının qərarına əsasən Bakı şəhərində Duma və Şəhər idarəsi 1877-ci ilin dekabr ayında təsis edildi.

Müəyyən məhdudiyətlərinə baxmayaraq, Azərbaycanın qabaqcıl görüşlü xadimləri Bakı Şəhər Dumasına seçkilərdə və şəhər özünüidarə işlərində yaxından iştirak etməyə çalışır, bunun üçün bütün mümkün imkanlardan bəhrələnməyə üstünlük verirdilər. Bu işlərdə H.Z.Tağıyevin, H.Zərdabinin, Ə.Topçubaşov, H.Ağayev və başqalarının fəallıqları diqqətə layiqdir.

Bəlli olduğu kimi, Həsən bəy Zərdabi müəyyən səbəblər üzündən “Əkinçi” qəzetinin nəşri dayandırıldıqdan sonra bir müddət Bakıdan uzaqlaşdırılaraq, əvvəl Zərdabda, sonra Qubada yaşayıb fəaliyyət göstərməli olmuşdu. Onun Bakıya ikinci dəfə qayıdışı 1896-cı ildə mümkün olur.

Həsən bəy Zərdabi Bakıya gələndən sonra şəhərin ictimai-mədəni həyatında qızgın fəaliyyətə başlayır. “Kaspi” qəzeti redaksiyasında çalışaraq, sosial-mədəni problemlərə dair publisistik məqalələr yazıb qəzet vasitəsilə diqqəti həmin məsələlərin həllinə yönəldir, digər tərəfdən Bakı Şəhər Dumasına üzv

seçilərək, mətbuatda qaldırdığı problemlərin həllinə özünün vətəndaş töhfəsini vermək barədə düşünürdü. Ancaq şəhər əsasnaməsinə əsasən Duma seçkilərində varlılar, daha yüksək məbləğdə vergi ödəyiciləri iştirak edə bilirdilər. Bununla belə dövrün tanınmış pedaqoq və publisistlərindən olan Fərhad Ağazadənin “Həsən bəy Məlikov Zərdabinin tərcümeyi-halı (“Əkinçi” qəzetinin əlli illiyi münasibətilə)” adlı əsərində göstəriləyi kimi, qaydalara əsasən “O vəqtlər Bakı Dumasına seçmək və seçilmək haqqına... Həsən bəy kimi ziyalılar seçilmək istədikdə onlar başqa bir dövlətlinin övladına qəyyum olur və sonra bu həqqi qazanırdılar” (1, 47). H.Zərdabinin Bakı Şəhər Dumasına üzv seçilmək hüququ əldə etməsi üçün onu şəhər dövlətliələrinin birinin övladlarına qəyyum təyin etdilər. F.Ağazadənin yazdığı kimi, H.Zərdabinin “...uydurma bir qəyyumluqla Dumaya düşməsindən məqsədi puldan artıq şəhər əhalisi üçün çalışmaq idi” (1, 47).

Doğrudan da, H.Zərdabi digər Duma üzvlərindən fərqli olaraq, yüksək maaşlı idarələrdənsə kasıb məktəblərdə çalışmağa, yoxsul və kimsəsiz uşaqlara elm, savad öyrətməyə, onların gələcək fəal ictimai həyata hazırlanmalarına üstünlük verirdi. O, daha çox şəhərin yoxsullar yaşayan məhəllələrinin abadlaşdırılması, oranın işıqlandırılması, su təchizatı, təmizliyi və s. qayğısına qalır, yoxsulların hüquqlarını müdafiə edirdi. Şəhərin uzaq məhəllələrində yeni məktəblərin açılmasının təşkili, zibillərin vaxtında təmizlənilib atılması və digər məsələlər Həsən bəyin дума üzvü kimi fəaliyyət sahələrinə daxil idi. O, дума və şəhər idarəsi qarşısında qaldırdığı məsələlərin həllinə, demək olar ki, tamamilə nail olurdu. Həsən bəy Zərdabinin fəallığının nəticəsi idi ki, onun Dumada üzv kimi çalışdığı on beş il ərzində Bakıda məktəblərin sayı 3-dən 16-ya çatmışdı.

H.Zərdabi məktəblərdə Ana dili dərslərinə verilən dərns saatlarının artırılması və dərsləklərin, tədris proqramlarının təkmilləşdirilməsi qayğısına da qalır, bu məqsədə çatmaq üçün çalışmaqdan, müvafiq idarələrə ayaq döyməkdən, məmurlarla görüşüb qaldırdığı məsələlərin həllinin vacibliyinə onları inandırmağa çalışmaqdan yorulmurdu. Bu cür canfəşanlıqlarına görə çox vaxt ondan razı qalmayan məmurlar “...Həsən bəyə deyərtilər ki: “Sənin başında tük yox, cibində pul! Bu nə fükərə deyirib bağırırsan?” (4, 48). Göründüyü kimi, Həsən bəy Duma fəaliyyətində mütərəqqi çıxışlarına, xalqın mənafeyini müdafiə etdiyinə görə ciddi müqavimətlərlə üzləşməli olurdu. O, bəzi qlasnilərdən (Duma üzvlərindən) fərqli olaraq, şəhər dumasının diqqətini birinci növbədə Bakının, Bakı əhalisinin, onun mədəni-maarif ocaqlarının problemlərinin həllinə yönəldir, fikrini tutarlı dəlillərlə əsaslandırır. Bu haqda oxuyuruq:

“Tiflisdə açılan politexnikum üçün Bakı şəhərindən para istəniləyi vaxt Həsən bəy demişdi: “Şəhərin pulu varsa, kasıbların məktəblərinə sərfs etməlidir. Politexnikum isə varlı balaları üçün açılır. Qoy ora Quqasovlar, Mantasevlər, Xətisovlar, Əsədullayevlər (O zamankı Bakı milyonerləri – G.M.) pul versinlər. Çünki orada baltaçı İvanın, ya da dardaycı Abdullanın oğlanları oxumayacaqlar. Uşaqlarını orada tərbiyələndirmək istəyən neft mədənçiləri, zavodçuları politexnikumun da qeydinə qalmalıdırlar” (1, 48).

Yuxarıda göstərdiyimiz kimi, Həsən bəyin bu cür çıxışları çoxlarını ona qarşı qaldırırdı. Lakin H.Zərdabini bu cür hallar öz yolundan döndərə bilmirdi. O, qızların təhsil almaları üçün Bakıda qız məktəbinin açılması ideyasını irəli sürmüş və məqsədinə çatmaq üçün məşhur messenat Hacı Zeynalabdin Tağıyevin köməyindən istifadə etmişdi. Belə ki, II Nikolayın tacqoyma mərasimi ərəfəsində H.Z.Tağıyev II Nikolaydan həmin günün şərəfinə Bakıda müsəlman qız məktəbinin açılmasına razılıq verməyi xahiş edir... Çarın razılığı ilə Bakıda qız məktəbi 1900-cü ildə açılır. H.Z.Tağıyev həmin məktəbin fəaliyyəti üçün üç yüz min manatadək pul ayırır (6, 15).

F.Ağazadənin yazdığına görə Bakı Qız məktəbinin nizamnaməsini də Həsən bəy tərtib edib hazırlamışdı. Nizamnaməyə əsasən məktəbə təhsil görmüş qadın müdirlik edə bilərdi. Ona görə də H.Zərdabinin həyat yoldaşı, Tiflis gimnaziyasının məzunu Hənifə xanım həmin məktəbə müdir təyin edilir. Həsən bəy isə onlara kömək etmək məqsədilə məktəb şurasında da çalışır (1, 49-50).

Mənbələrin də göstərdiyi kimi, Bakı Şəhər Dumasının üzvü kimi Həsən bəy müxtəlif vaxtlarda bir çox komissiyaların ya üzvü, ya da sədri olmuşdur. Daha dəqiq desək, H.Zərdabi Bakı Şəhər Dumasının üzvü kimi "...məktəb komissiyasının sədri, yaxud üzvü, bağ, maliyyə və inşaat komissiyasının, Mixaylovski xəstəxanası nəzdində təsərrüfat komitəsinin üzvü, Marinski qız məktəbinin Qəyyumlar Şurasının, Su komissiyasının və sairənin üzvü olmuşdur" (7, 80). O, həmin komissiyada da fəal iştirak etmişdir.

Tarix üzrə fəlsəfə doktoru Esmira Cavadova H.Məlikov Zərdabinin Bakı Şəhər Dumasındaki fəaliyyətindən danışarkən, haqlı olaraq, bildirir ki, 1897-1907-ci illərdə Həsən bəy Məlikov (Zərdabi) Bakı Şəhər Dumasının iclaslarında fəal iştirak etmişdir. O, müzakirəyə çıxarılan məsələlərin hər biri haqqında əsaslandırılmış fikirlər söyləmiş, irəli sürdüyü fikri və təklifləri məntiqi dəlillərlə əsaslandırılmış, bu zaman, ancaq xalqın mənafeyini güdmüşdür. Onun Dumada qaldırdığı və müdafiə etdiyi məsələlər əsasən xəstəxanaların, məktəblərin, kitabxana, körpələr evi və uşaq bağçalarının, qocalar evlərinin, park və bulvarların, körpülərin pulsuz təmiri, küçələrin təmiri, işıqlandırılması, təmizliyi və sairədən ibarət olmuşdur (10, 12).

H.Zərdabi şəhər dumasından xalqın maraqlarını müdafiə, özünün vətəndaş ideyalarını həyata keçirmək üçün əlverişli bir tribuna kimi istifadə edirdi. Bunu onun Duma iclaslarındakı çıxışları əyani şəkildə göstərməkdədir (9, 162-163, 182, 194, 210, 361, 474, 520-521).

Dumanın hansı komissiyasında olmasından asılı olmayaraq H.Zərdabi bütün vaxtlarda həqiqət tərəfdarı olmuş, zəhmətkeş xalqın tərəfində durmuş, məktəb, maarif, teatr, mədəni maarif ocaqlarının təsisi və təşkilində yorulmadan çalışmışdır. Bu haqda dumanın iclas protokollarında faktlar vardır (7, 80-81).

Bütün bu cür çıxış, tələb və təkliflər Həsən bəyin həm bəzi deputat həmkarları – məsələn, şəhər qlavası Novikov, Dumanın sədri Belyavski, Duma üzvləri Antonov, Səparov və b. tərəfindən cürbəcür etirazlarla – replika, irad, etiraz çıxışları və sairə qarşılıq, ayrı-ayrı nüfuz sahibləri tərəfindən ona hə-

də-qorxu gəlinirdi. Lakin Həsən bəy Məlikov (Zərdabi) bütün bu cür halların heç birinə məhəl qoymayıb, öz mövqeyindən bir addım belə geri çəkilmirdi. Belə ki, şəhərə içməli su çəkilişi məsələsinin müzakirəsi zamanı dumada Bakıya içməli suyun dağlardan deyil, Ambarsum Melikovun Zuğulbadakı malikanəsindən çəkilməsi barədəki təklif razılıqla qarşılananda H.Məlikov (Zərdabi) bərk hiddətlənmiş, Melikovun ona rüşvət təklifini qəzəblə rədd etmişdi. Həsən bəy deyirdi ki, “ – Mənim hər məğlubiyyətim maraqlarını müdafiə etdiyim adamların çoxlu qurbanlar verməsi deməkdir. Ona görə də uğursuzluqlarım və məğlubiyyətlərim mənə...ağır təsir göstərir” (5, 78-79).

Maraqlıdır ki, Ambarsum Melikovun şəhərin içməli su ilə təchizatı məsələsində arxasında şəxsi mənafe – külli miqdarda qazanc əldə etmək məqsədi güdən canfəşanlıqları uğursuzluğa uğradı və Bakı şəhərinə içməli su çəkilməsi məsələsi Həsən bəyin və onun tərəfdarlarının istəklərinə, ən başlıcası isə xalqın mənafeyinə uyğun şəkildə öz həllini tapdı. Bu işdə H.Məlikov Zərdabının inadlı və ardıcıl mübarizəsi ilə yanaşı, Bakı şəhərinin içməli su ilə təchizinə təminat verən zəngin su ehtiyatı mənbələrinin müəyyənləşdirilməsinə cəlb edilən mütəxəssislərin uzunmüddətli axtarış və təhlillər nəticəsində gəldikləri obyektiv elmi qənaətləri də, Dumanın fəxri sədri, milyonçu H.Z.Tağıyevin dəstəyi ilə əhəmiyyətli rol oynamışdı.

Qeyd edək ki, elmi-tarixi mənbələrin göstərdiyinə görə, əvvəlki illərdə Bakı şəhərinə onun yaxın ətrafından üç mənbədən çəkilən su təchizatı sistemləri artıq xeyli böyüyüb inkişaf etmiş, həm əhalinin sayına, həm də sənaye obyektləri və inzibati idarələrin miqyasına görə geniş bir ərazini (və çoxsaylı əhalini) özündə birləşdirən Bakı şəhəri üçün son dərəcə zəif imkanlara malik olduğu üçün şəhərə yeni su kəmərinin çəkilməsi məsələsi qarşıda ən əhəmiyyətli və vacib problemlərdən biri kimi dayanmaqda idi. Ona görə Bakı Şəhər Duması 1878-ci ildən həmin problemin həlli üzərinə dəfələrlə qayıtmış, yeni su ehtiyatlarının müəyyən olunması və onun layihələndirilməsi üçün mütəxəssislər, maliyyə mənbələri axtarışına çıxmışdı. Bu istiqamətdə müxtəlif vaxtlarda Bakıya dəvət olunub ona şəhər üçün zəngin içməli su ehtiyatlarının müəyyənləşdirilərək çəkilməsini layihələndirmək məqsədilə mütəxəssislər dəvət edilib tapşırıqlar verilir, tədqiqat qrupları təşkil edilirdi. Alman mühəndis Şollun bu məqsədlə apardığı tədqiqatlardan gəldiyi elmi nəticələr ümidverici və inandırıcı, həm də hər cəhətdən səmərəli idi. Ancaq o, 1902-ci ildə malyariya xəstəliyinə tutulduğuna görə Azərbaycanı tərk etməli olur. Şollun işlərini davam etdirən cənab Şon Pfiffer alınan nəticələri Hacı Zeynalabdin Tağıyevə təqdim edir. Almaniyanın Frankfurt-Mayn şəhərindən Hacı Zeynalabdin Tağıyev tərəfindən Bakıya dəvət olunan ingilis əsilli mühəndis Vilyams Lindley həm Şollun araşdırmalarının nəticələrinə, həm də öz axtarış və təhlilləri əsasında gəldiyi qəti qərar əsasında Şollar-Bakı su kəməri layihəsini təqdim edib elmi dəlillərlə əsaslandırır. O, Şollar-Bakı su kəməri layihəsini irəli sürüb onun perspektivliyinə və səmərəliyinə çoxlarını inandıra bilir. Alimin layihəsi Bakı Şəhər Duması tərəfindən 5 may 1909-cu ildə qəbul edilərək, onun həyata keçirilməsi istiqamətində işlərə

başlanır... (8, 70-73; 204-206; 284; 303; 413-414 və s.)

Digər məsələlərlə yanaşı Bakı şəhərinin içməli su ilə təchizi ilə bağlı aparılan müzakirələrdə H.Məlikov Zərdabi həm iclaslardakı, həm mətbuat səhifələrindəki çıxışları, həm də su komissiyasındakı fəaliyyətində özünün vətəndaşlıq mövqeyini həmişə açıq və qətiyyətlə ifadə etmişdir. Bütün bunlar azərbaycanlı deputatların, o cümlədən Həsən bəy Məlikov Zərdabinin Bakı Şəhər Dumasındakı fəaliyyətlərinin də milli və ictimai faydalığındakı, təəssübkeşliyindən, vətəndaşlıq məsuliyyəti üstə köklənməsindən irəli gəlir, xəbər verir.

Bildiyimiz kimi, “Şəhər əsasnaməsi”nə görə, Bakı Şəhər Duması üzvlərinin ancaq üçdə biri qeyri-xristian, yəni müsəlman əhalinin üzvü ola bilərdi. Üçdə iki hissəsi isə ruslar, ermənilərlə yanaşı xristian dininə məxsus digər millətlərin nümayəndələri üçün nəzərdə tutulmuşdu. Azərbaycan xalqının qabaqcıl görüşlü nümayəndələri bu vəziyyətlə barışmaq istəmir, şəhər əhalisinin əsas hissəsini təşkil edən və ərazinin əsl sahibi olan müsəlmanların дума hüquqlarının pozulmasına qarşı qətiyyətlə mübarizə aparır, Bakı Şəhər Dumasında müsəlman əhalisi nümayəndələrinin – üzvlərinin say tərkibinin 50 faizə çatdırılmasına nail olmağa çalışırdılar. Bu məsələyə münasibətdə də H.Zərdabi hələ Bakı Şəhər Dumasına üzv seçilməzdən əvvəl xüsusi fəallıq göstərmişdi. Həsən bəyin inadlı, ardıcıl və məqsədyönlü, taktiki fəaliyyəti nəticəsində, nəhayət, qanunda (əsasnamədə) dəyişiklik edildi – Bakı Şəhər Duması üzvlərinin Dumada say tərkibinin 50 faiz təşkil etməsinə şəhər bələdiyyə rəisi Rayevskinin razılığı ilə icazə verildi. Bu vəziyyət 1906-cı ilədək davam etdi (2, 49-50). Bakı Şəhər Dumasında müsəlman əhalinin nümayəndələrinin say tərkibinin nisbətinin yüksəldilməsi Dumada müsəlman qəslənlərinin təsir gücünün artmasında əhəmiyyətli rol oynadı. Görkəmli dövlət xadimi Əlimərdan bəy Topçubaşovun - müsəlman əhalinin nümayəndəsinin 1901-ci ildə Bakı Şəhər Dumasının sədri seçilməsi buna əyani misaldır.

Qeyd edək ki, Əlimərdan bəyin adının Bakı Şəhər Dumasına 1901-ci ildə keçirilən seçki siyahısına daxil etdirilməsində olduğu kimi, onun Dumaya sədr seçilməsi prosesi də qızgın müzakirə və mübarizə şəraitində keçmişdir. Bakı Şəhər Dumasına yeni seçilən azərbaycanlı qəslənlərin əlbir fəaliyyətləri nəticəsində Dumaya sədr irəli sürülən 4 namizədin içərisindən böyük səs çoxluğu ilə Ə.Topçubaşov seçilmiş və müvafiq administrativ yazışmalardan sonra o, Bakı Şəhər Dumasında 1902-ci ilin fevralından Duma sədri kimi fəaliyyətə başlamışdı (2).

Qeyd edək ki, Bakı Şəhər Dumasına 1901-ci il 29 oktyabr və 18 noyabr tarixlərində keçirilən seçkilərdə Ə.Topçubaşovla yanaşı Həsən bəy Məlikov, Adil xan Ziyadxanov, Mövsüm bəy Xanlarov, Fərrux bəy Vəzirov, İbrahim və İsmayıl Səfərəliyevlər, milyonçulardan Hacı Zeynalabdin Tağıyev, Musa Nağıyev, Şəmsi Əsədullayev, İsa bəy Hacinski də Şəhər Dumasına üzv seçilmişdilər.

Əlimərdan bəy Topçubaşov Bakı Şəhər Dumasına sədrlik etməklə yanaşı, dumanın təhsil, su təchizatı, texniki, təşkilat və komissiyalarında, Qəyyumlar

şurasında da üzv kimi fəallıq göstərirdi. O, 1904-cü ildə Bakını bürümüş olan vəba epidemiyasının və onun fəsadlarının aradan qaldırılması istiqamətində də həm дума sədri, həm də “Kaspi” qəzetinin redaktoru kimi səmərəli işlər görmüşdür... (4). Professor Vilayət Quliyev Ə.Topçubaşovun Bakı Şəhər Dumasındaki fəaliyyətindən danışarkən yazır: “Ə.Topçubaşov... 1902-ci ildə xalqın – Azərbaycan türklərinin ilk nümayəndəsi kimi Bakı Şəhər Dumasının sədri seçilmişdi. 1905-ci ilə qədər bir neçə mühüm komissiya və şuranın üzvü olmaqla yanaşı, qanunverici orqanın işinə rəhbərlik etmişdi. Bu mühüm vəzifədə çalışdığı üç il ərzində şəhərin abadlaşdırılması üçün böyük işlər görmüş, maarifin, mədəniyyətin, səhiyyənin inkişafına mühüm töhfələr vermişdi. Çoxmillətli, çoxkonfessiyalı Bakıda dini-etnik zəmində meydana çıxan qarşıdurmaları önləmək üçün titanik fəaliyyət göstərməli olmuşdu” (5, 14).

Onu da əlavə edək ki, 1899-1903-cü illərdə Bakı Şəhər Dumasının katibi vəzifəsində Azərbaycan xalqının nümayəndəsi Məhəmməd bəy Hüseynbəyov, 1903-cü ildən isə məşhur dramaturq Nəcəf bəy Vəzirov işləmişdir.

Beləliklə, XX əsrin ilk illərindən başlayaraq Bakı Şəhər Dumasında və sosial-mədəni həyatda Azərbaycan xalqının açıq fikirli, vətənpərvər ruhlu nümayəndələrinin sayı kimi, nüfuzları və sosial-siyasi çəkirləri hiss olunacaq dərəcədə artdı. Bütün bunlar qarşidan gələn digər ictimai və siyasi hadisələr – inqilab, Milli muxtariyyət və istiqlal uğrunda mübarizədə Azərbaycan xalqının təşkilatlanmasında da mühüm əhəmiyyət kəsb etdi.

ƏDƏBİYYAT

1. Ağazadə F. Həsən bəy Zərdabi (“Əkinçi” qəzetinin 50 illiyi münasibətilə). Bakı: Xalq qəzeti, 2008, 53 s.
2. ARTA fond 50, siyahı 1, sax.vah.194, vərəq 68, 78 və s.
3. Bayramoğlu A. Quberniya mərkəzinin Şamaxıdan Bakıya köçürülməsinə dair. “Azərbaycan” qəz., 20 aprel 1997.
4. Əlimərdan bəy Topçubaşov. “...Xalqımızın müstəqil yaşayacağına inanırdıq”. Tərtib, tərcümə, müqəddimə, izah və şərhlərin müəllifi Vilayət Quliyev. Bakı, Azərbaycan Tərcümə Mərkəzi, 2018. s.9-36.
5. Quliyev V. Böyük Əkinçi. Tərtib, tərcümə, müqəddimə, izah və şərhlər. Bakı: Ozan, 180 s.
6. Nəriman Nərimanov. Hacı Zeynalabdin Tağıyevin əlli illik məişəti və cəmaətə xidmətləri. Badkubə, 1900, 33 s.
7. Rüstəmov İ. Həsən bəy Zərdabi. Bakı, 2012, 236 s.
8. “Su ehtiyatları, hidrotexniki qurğular və ətraf mühit mövzusunda beynəlxalq elmi-praktiki kofransın materialları. 15-16 mart 2017-ci il. Bakı şəhəri, Azərbaycan. Bakı: Mütərcim, 2017, 456 s.
9. Деятельность Гасан бека Меликов (Зардаби) в Бакинской Городской Думе (1897-1907). Баку: Элм ве тэхсил, 2015., 456 с.
10. Джавадова Э. Гасан бек Меликов (Зардаби) – выдающийся общественный деятель. Деятельность Гасан бека Меликов (Зардаби) в Бакинской Городской Думе (1897-1907). Баку: Элм ве тэхсил, 2015, с. 4-32.
11. Милман А. Как избирали органы «Самоуправления в дореволюционном Азербайджане». Баку: Азернешр, 1961, 133 с.
12. Мурадалиева Е. Города Северного Азербайджана во второй половине XIX века. Баку: Издательство Бакинского Университета, 1991, 168 с.

БАКИНСКАЯ ГОРОДСКАЯ ДУМА И ДЕПУТАТЫ - АЗЕРБАЙДЖАНЦЫ

Г.А.МАМЕДОВА

РЕЗЮМЕ

Со второй половины XIX века после принятия «Городского правила» в городе Баку было разрешено сформировать органы самоуправления городской думы и городского управления. После этого на выборах в городскую думу и в деятельности думы активно участвовала мусульманская (азербайджанская) элита.

В статье говорится о деятельности членов Бакинской городской думы Г.Зардаби, А.Топчубашева, Г.З.Тагиева и др. Освещается содержание и направление деятельности депутатов – азербайджанцев думы в разных комиссиях, на конкретные исторические факты и научные источники.

Ключевые слова: Правила, городское самоуправление, Бакинская городская дума, выборы, депутаты, деятельность Зардаби, Тагиева

BAKU CITY DUMA AND AZERBAIJANI DEPUTIES

G.A.MAMMADOVA

SUMMARY

In the second half of the 19th century, after the acceptance of “city statute” it is also allowed to the formation and functioning of self-governing bodies – city дума and city administration in Baku. After this the Muslim elite of the city (azerbaijani) are actively participated in the activity and elections of city Dumas.

In the article are talking about the activities of the Duma’s member in Baku city дума H.Zardabi, A.Topchubashov, H.Z.Taghiyev and others. Different content and directional work by Azerbaijani deputies in different committees of Duma are illuminated reference with historical and scientific sources.

Keywords: Statue, urban self-governance, Baku city Duma, elections, deputies, activities, Zardabi, Taghiyev

ŞƏRQŞÜNASLIQ

UOT 82; 82:316.3

İSLAMIN GÜRCÜSTANDA YAYILMASINA QONŞU XALQLARIN
VƏ TƏRİQƏT ƏDƏBİYYATININ TƏSİRİ
(Xəlvəti və Nəqşbəndi təriqətlərinin misalında)

İ.H.VƏZİROVA

AMEA M.Füzili ad.Əlyazmalar İnstitutu
Irada_ff@mail.ru

İslamın dünyaya yayılması Asiya, Afrika, o cümlədən Qafqaz xalqlarının tarixinə, mədəniyyətinə və dini baxışlarına təsir göstərmişdir. Əsrlər boyu Azərbaycan və Gürcüstan xalqları eyni işğalçılar tərəfindən zərbələrə məruz qalırdı. Bu da həyatın bütün sahələrinə mənfi təsirini göstərirdi. Demək olmaz ki, islam dininin qəbulu hər vaxt sülh şəraitində keçirdi. Xəlvəti təriqətinin Piri-sanisi Seyyid Yəhya Şirvani-Bakuvinin dini-fəlsəfi risalələri islam dininin yayılmasına müsbət təsir göstərmişdir. Xəlvəti, Nəqşbəndi təriqəti Dağıstanda böyük nüfuzə malik idi, oradan da təsəvvüv ideyaları Gürcüstana keçmişdir.

Açar sözlər: İslam, Gürcüstan, Azərbaycan, Dağıstan, Xəlvəti, Seyyid Yəhya Şirvani-Bakuvini, dini-fəlsəfi risalələr

İslam dininin Qafqazda yayılması dərin tarixi köklərə söykənir. Məkkə və Mədinə şəhərlərində təşəkkül tapmış islamın dünya xalqları arasında geniş yayılması təkcə ərəblər deyil, eyni zamanda Orta Asiya, Afrika, Avropa, Volqaboyu, Balkan, Krım o cümlədən Qafqaz xalqlarının taleyində, tarixində və mədəniyyətində böyük rol oynamışdır. Qafqaz xalqlarının özlərindən qat-qat güclü qonşular tərəfindən mütəmadi hücumlara məruz qalması nəticəsində bu ərazilərdə siyasi sabitlik daim pozulur, Qafqaz xalqlarına məhrumiyətlər yaşadırdı. Çətinliklərə baxmayaraq, islama dəvət əhali arasında rəğbət qazanıb, insanların qəlblərində müsəlman dininə qarşı məhəbbət yarada bilmişdir. Bu proses hər bir xalq üçün müxtəlif şəkildə həyata keçirdi. Tarixi mənbələr bildirdiyi kimi islam Gürcüstana təqribən 640-650-ci illərdə daxil olub. Qafqazın fəth edilməsində ilk addım II xəlifə Ömər in dövründə Kufə ordusu tərəfindən atılıb [13].

Azərbaycan və Gürcüstan torpaqları zaman-zaman eyni istilacı tərəfindən işğal olunurdu, xalqları isə məşəqqətli günlər keçirib, yoxsul və sabaha inamsız

vəziyyətə düşürdü. Belə ki, 1220-ci ildə Monqol sərkərdələri Cəbə və Sabutay Zəncanı, Ərdəbili, Sərabı talan edib dağıtmaları haqqında tarixi mənbələrdə kifayət qədər məlumata rast gəlirik. Onlar Təbriz hakimindən böyük miqdarda xərac aldıqdan sonra qışlamaq üçün Muğana yollandılar və oradan Gürcüstana hücum etdilər. Qısa müddət ərzində qüvvələrini toplayaraq 1221-ci ilin əvvəlində Gürcüstandan qayıdaraq Azərbaycana üz tutdular və Təbrizə basqın etdilər [1, 17].

1223-cü ildə qıpçaq dəstələri Şimali Qafqaz çöllərindən keçərək Dərdəndə gəldilər və buradan Azərbaycana soxuldular. Qıpçaclara qarşı Arran, Şirvan, Gürcüstan və Dağıstan əhalisi arasında ittifaq yarandı və bu birlik nəticəsində qıpçaq dəstələri məğlub edildilər [1, 19]. Teymurun qoşunları keçdiyi ərazilərin əhalisinə çoxsaylı tələfət, aclıq və məşəqqət gətirməsinə baxmayaraq onun islam dəyərlərini yüksək tutması tarixi həqiqətdir. O, hakimiyyəti altındakı dövlətləri islam dini əsasında qoruyub saxlamağa çalışırdı. Əmir Teymur “Vəsiyyətnamə”sində yazırdı: “Başım çəkənlərdən onu da görüb öyrəndim ki, əgər dövlət din və ayin əsasında qurulmazsa, qanun-qaydaya tabe olmazsa bu səltənətin qüdrəti yox olacaqdır. Buna görə də mən öz səltənətimi islam dini, qanun və nizam əsasında qurdum” [2, 19]. Bu amillər müsəlman elmlərinin inkişafına və geniş yayılmasına münbit şərait yaradırdı. Dini-fəlsəfi ədəbiyyat əhali arasında maraqla qarşılanırdı, mədrəsə və təkkələrdə müridlərin sayı daim artmaqda idi. Bəşəri dəyərləri tərənnüm edən risalələr rəğbətlə qarşılanırdı. Belə əsərlər katiblər tərəfindən köçürülür əhali arasında yayılırdı. Xəlvətiyə təriqətinin Şeyxi Seyyid Yəhya Şirvani-Bakuvinin AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda mühafizə olunan B-6960 şifrli “Rəsayel” adlı məcmuə belə nüsxələrdən biridir.

İslamın meydana çıxması ərəfəsində Gürcüstanda xristian dininin mövqeyi kifayət qədər güclü idi. Lakin 1466-cı ildə Gürcüstanın Kaxetiya və Kartliyə bölünməsi onun nüfuzunu tədricən azaltdı. Taxt-tacın kilsə ilə vəhdəti o dərəcədə sıx idi ki, birinin süqutu o birisinin hökmranlığının zəiflənməsinə gətirib çıxarırdı. Eyni zamanda Gürcüstanda islam mövqeyinin möhkəmləndirilməsində həmsərhəd dövlət olan Dağıstanın müsəlman əhalisinin böyük rolu olmuşdur.

Gürcüstanla qonşu Dağıstanın kənd və qəsəbələrində Orta əsrlərdən başlayaraq islamın bərqərar olması prosesində Xəlvətiyyə təriqətinin şeyxi Seyyid Yəhya Şirvani-Bakuvi (ö.1466) əsərlərində tərənnüm edilən Məhəmməd Peyğəmbər (s.ə.v.) və İmam Əli sevgisinin təsiri də az olmamışdır. Bu məlumatı Dağıstan tarixinə və islam dininin yayılmasına çoxsaylı tədqiqat həsr edən Şixsayidov A.R., Aytberov T.M. və Orazayev Q.M. təqdim ediblər [12, 85-108]. Şirvanşah Fərrux Yasər (1474) oğluna belə tövsiyə edir ki, “əhalini narahat edən məsələləri ehtiyatla öyrənsin, axund və üləmələrlə müzakirə etsin, *azəmətli seyidlər, kəramətli şeyxlər* və xalq imamlarına izzət və ehtiram göstərsin, çünki onların şərəfətli vücudlarının mübarəkliyi və nurlu xatirələrinin köməyi olmadan yer üzündə zəmanə əhlini nizam-intizamda saxlamaq mümkün deyildir” [4, 70].

Bu sənəd bir daha onu sübut edir ki, Mahmud Cəmaləddin Hulvi “naqiblərin naqibi, nəciblərin nəcibi, şeyxlərin şeyxi, seyyidlərin seçkini” adlandırdığı Seyyid Yəhya Şirvani-Bakuvî kimi şəxsiyyətlərin Orta əsrlərdə İslam dəyərlərinin təntənəsinə verdiyi töhfə əvəzolunmazdır. Onun ərəb, fars və türk dillərində qələmə aldığı 20-yə yaxın dini-fəlsəfi risaləsi şəriət, təriqət və həqiqət məsələlərin bütün sahələrini əhatə edir. Seyyid Yəhya Şirvani-Bakuvî əsərlərində Qurani-Kərimdən irəli qələn bəşəri dəyərləri tərənnüm etməklə cəmiyyətdə ictimayi sabitliyin yaranmasına xidmət edirdi. Seyidlər və aqamirlər ruhanilikdə sərbəst təbəqə adlanır, dinlə baqlı bütün məsələlərdə fikir yürüdə bilirdilər və fikirlərinə hörmətlə yanaşılır. Ruhani zümrəsinin tərkibində dərvişlər xüsusi təbəqədir. Müridlər mürsidlərdən aldıqları təlimatı əhali içərisində yayırdılar [3, 61]. Tezliklə şialik Azərbaycanda sünnüklə yanaşı əsas istiqamətə çevrilir. Seyyid Yəhya Bakuvinin risalələri əhali arasında geniş yayılır [5, 91]. Quran və Şəriət müxtəlif təriqətlərdən olan müsəlmanları birləşdirib, Qafqazda uzun müddətli siyasi sabitlik yarada bilmişdir.

XV-XVI əsrlərdə oğuz tayfalarının Cənubi Dağıstanda məskünlaşması daha da genişləndi. 1460-ci ildə Şeyx Cüneydin Dağıstana növbəti səfəri zamanı Baharlı və Şirvanşah dövlətlərinin birləşmiş qüvvələri Səfəvi ordusunu məqlub etmişdilər [7, 13]. Qafqaz xalqları arasında iqtisadi əlaqələr yarandıqca sosial, məyişət və dini sahələrdə qarşılıqlı zənginləşmə baş verirdi. Məsələn, çeçen əhalisi arasında XVI əsrin 2-ci yarısında qədim xalq inanclarıyla yanaşı sünni məzhəblilər və VIII əsrdə bura köçürülmüş xristianlar qonşuluq şəraitində yaşayırdılar [9, 370]. Ş.M.Xapizov qeyd edir ki, XVI-XVII əsrlərdə Xəlvətiyə təriqəti Daqlıq Dağıstanda müsəlmanların həyatında xüsusu nüfuza və təsirə malik idi [9, 28].

Məsələn, İnquşların arasında islamın sünni cəryanı Çeçenstandan yayılmışdır, lakin yaşayış məntəqələrində mövcud olan xristian dininə aid qəbir daşları bu əhalinin xristian olmasını subut edir [8, 387]. Dağıstanda yaşayan ləzgilər əksəriyyəti sünnidilər, lakin Doqquzparın rayonunun Miskincə kəndinin əhalisi islamın şiə məzhəbinə mənsubdılar [8, 515]. Orta əsrlərdə Dağıstan ərazisinə bir neçə istiqamətdən “tərəkəmələr” adlanan əhali məskən salmağa başlamışdır. Milli tarixşünaslığının əsasını qoymuş A.A. Bakıxanov “Gülistan-i İrəm” əsərində məlumat verir ki, Cənubi Dağıstana “tatar tərəkəmələrinin” Qaytaq usmiyi Sultan Əhmədin ərazilərinə köçürülməsi və orada Tərəkəmə məhəlləsinin yaradılması XIV əsrdə baş vermişdir [6, 89]. Eyni zamanda A.A.Bakıxanov bildirir ki, bu əhali Şirvandan köçürülürdü. Arxiv sənədlərini əks etdirən məlumatlara əsasən tərəkəmələr Quba, Şamaxı, Lənkəran və başqa yerlərdən gələrək, köç salırdılar [10, 190]. Bəzi tədqiqatçılar türk tərəkəmələrinin Nadir şah zamanı məskən salmaqlarını qeyd edir [7, 10]. Qaraçayev o balarına islamın sünni məzhəbinin yayılmasında Qabarda mollası İshaq əfəndinin böyük rolu vardır [8, 263].

Zaman-zaman xristian dövlət başçıları tərəfindən müsəlman məbədlərinə qarşı münasibətləri kəskin şəkil alırdı. Çar Rusiyası ərazilərini genişləndirmək

siyasəti yürüdüdü və dini-siyasi və iqtisadi maraqlarını yeritmək məqsədi ilə Qafqaz xalqlarına daim nəzarət etmək iddiasında olub. Ən amansız siyasəti İvan Qroznunun oğlu Fyodor yeridirdi, onun məscidlərin dağıdılması haqda fərman imzalaması bunu açıq nümayiş etdirir. 1801-ci ildə I Aleksandr Rusiyanın Qafqaz torpaqlarının işğalına yeni bir təkən verdi. Şərqi Gürcüstan, Qazax və Şəmsəddil xanlıqlarının ərazilərini daha nizamlı çar ordusu asanlıqla ələ keçirə bildi. 1828-ci il fevralın 10-da bağlanmış Türkmənçay müqaviləsində əks olunmuş müddəalara əsasən Azərbaycanda müstəqil xanlıq və sultanlıq dövrü sona yetdi. Rusiya ilə müharibədən yaxa qurtarmaq arzusunda olan Qacarlar İrani Azərbaycan ərazilərini Rusiya dövləti ilə bölüşdüdü. Azərbaycanın bütün Güzey xanlıqları müstəqilliklərini əldən verib, Rusiyadan asılı vəziyyətə düşdülər. Lakin uzun müddət ərzində Qafqaz müridlərinin Rusiya ordusuna qarşı hücumları səngimirdi, çətin dağlıq obalarda Rusiyanın hərbi qüvvələrinə zərbələr endirirdi. Müridlər islam dəyərlərini, şəriət qayda-qanunlarını qoruyub saxlamaq naminə azadlıq hərəkatına qoşulurdular. Şeyx Şamilin çağırışı ilə silaha sarılan minlərlə müsəlman buna misaldır. Türkmənçay müqaviləsindən sonra Tiflisdə şeyxulislam və mufti vəzifələri təsis edilmişdir. 1872-ci ildə isə Qafqaz şiə müsəlmanlarının və Qafqaz sünni müsəlmanlarının Ruhani İdarəsi yaradıldı. Bu İdarələr 28 may 1918-ci il tarixində Müstəqil Azərbaycan Cümhuriyyəti və 26 may 1918-ci ildə Demokratik Gürcüstan Respublikası elan olunana qədər ayrı-ayrılıqda fəaliyyət göstərirdilər. İslamın fərqli dini məzhəb tərəfdarları olmaqlarına baxmayaraq, dini zəmində sünni-şiə münafiqəsi qeydə alınmamışdır. Bu da şeyxulislam və muftinin dərin dini savadı, idarəetmə bacarıqları ilə yanaşı eyni zamanda islamın təbliğ etdiyi barış siyasəti nəticəsində başa gəlirdi. Hamıya məlumdur ki, islam təhsili ensiklopedik səciyyə daşıyırdı. Bu ənənə orta əsrlərdən irəli gəlir, dini savada yiyələnmiş şəxs eyni zamanda alim, fəqih, filosof ola bilirdi, hətta şairlik istedadına da malik idi. Quran-i Kərimdə elmə, alimlərə olan böyük dəyər və etimad həm dini, həm də dünyavi elmlərə maraq doğurur, Allah Taalanın xəlp etdiyi məxluqlara gizli qalan sirləri öyrənməyə həvəs yaradırdı.

S.K.Çxenkeli tərəfindən aparılan tədqiqata əsasən Pankisi dərəsində ilk müsəlmanların məskünlaşması 1826-cı illərə təsadüf edir [11, 392]. Məhz o zamanlar Duisi kəndinin bünövrəsini qoyulub, sonralar Şeyx Şamil dövründə (1834-cü illər) Cokolo və Omalo yaşayış məntəqələri yaradıldı. Dağıstandan yaşayış sahəsi az olan Mayista, Terloy, Melxista və sair dərələrin çeçen əhalisi eyni zamanda avarlar və inquşlar Gürcüstana köç edib, yeni kənd və qəsəbələr salırdılar və bu proses 30 il ərzində müşahidə olunurdu. Şeyx Şamilin naibi Məhəmməd Emin və başqa davamçıların tərəfdarları Türkiyə və Gürcüstana köçmək zəruriyyəti ilə qarşılaşdılar. Müridizmin məğlubiyyətindən sonra 500 min dağlı əhalisini yerindən tərpətdi və qonşu ölkələrdə yuva salmağa vadar etdi [8, 99]. 2002-ci ildə aparılan əhalinin siyahıya alınması nəticəsində əldə olunan məlumatlara əsasən Pankisi dərəsinin 10 kəndində kistinlər çoxluq təşkil edirlər (96-97%), qalan əhali isə çeçen, osetin və gürcülərdən ibarətdir. Eyni zamanda bu göstəricilərlə yanaşı Kvareltskali kəndində gürcülərin sayı

81% qədərdir. Kəndlərin əksəriyyətində məscid fəaliyyət göstərir, hətta Duisidə iki məscid inşa edilib.

Ş.M.Xapizovun araşdırmalarında yer alan yerli diyarşünas M.Albutaşvilinin yazılı xatirələrində göstərilir ki,1866-cı ildə “Qafqazda Pravoslav xristianlığın bərpası cəmiyyəti” üzvləri tərəfindən (“Общество по восстановлению православного христианства на Кавказе”) müsəlmanları məcburi şəkildə haç suyuna salırdılar [11, 392]. Bu cəmiyyət 1860-cı ildə Tiflisdə təsis olunmuşdur. Qeyd etmək yerinə düşər ki, Duisi kəndinin əhalisini müsəlmanlar təşkil etməsinə baxmayaraq uzun müddət orada məscid tikilməsinə qadağa qoyulurdu. Yalnız 1898-ci ildə bu icazə verildi, lakin o da bir müddətdən sonra Tianet uyezdinin rəisi tərəfindən ləğv edildi. Belə olan halda kistinlər Zaqatala rayonunun Bilkən avar kəndinin mollası Bakanasul Abdullaya müraciət etdilər. O, yerli nümayəndələrlə birlikdə Tiflisə yola düşməyi qərara alır və nəticədə Qafqaz müftisinin dəstəyi ilə məscidin inşasına icazə verildi. Rus Çarının məmurları tərəfindən molla və dini savadı olan şəxslər təqib olunurdular. Mənbələr göstərir ki, ilk imam avar millətindən olub. Adı İdris idi və qadiri təriqətinə mənsub olubmuş. Qabali kəndinin əhalisi nəqşbəndi və şazili təriqətinin davamçılarıdır. Hal-hazırda ətrafındakı qəsəbələrdə 4 məscid fəaliyyətdədir.

Çar Rusiyasının Qafqazda canişini A.P.Yermolov nəqşbəndi təriqətinin ən nüfuzlu simalarından biri və şeyx Şamilin mürşidi olmuş İsmayıl Şirvani-Kürdəmirinin təsirini azaltmaq üçün hər vasitəyə əl atırdı. O, knyaz Mədətova İsmayıl Şirvani-Kürdəmirini həbs etmək əmri vermişdir. Bundan xəbər tutan şeyx Şirvandan və Tiflis quberniyasından olan məsləkdaşları ilə birlikdə Türkiyənin Amasiya şəhərinə köçməyi qərara alır. XX əsrin birinci onilliyində Dağıstan-Gürcüstan həmsərhəd ərazilərdə avar mənşəli İsa-əfəndi İslam dininin təbliği ilə məşğul idi. Hal-hazırda qədər onun yaşadığı ev və ibadət etdiyi məscid ziyarətəgah kimi qəbul edilir. 1920-ci ildə İsa-əfəndi dünyasını dəyişəndə onun atı şeyxin doğulduğu kəndə qaçması və yaxın qohumları beləliklə vəfatından xəbər tutması haqqında xatirə yerli əhali arasında canlı olaraq qalır [11, 394]. Müsəlmanlığı yaydığına rəğmən şeyxin adı bu gün də böyük hörmətlə yad edilir, yaşadığı evdə cümə günləri nəqşbəndi təriqətinə aid vird oxunur. İsa-əfəndi Gürcüstanın Lahodeh rayonunun Qabala kəndində dəfn olunub, oranın sakinləri avar və azərbaycanlılardan ibarətdir. Bu kəndin əhalisinin bir hissəsi şafiyi sünnüləridir, türkdilli sakinlər isə hənəfidilər. Şiə məscidləri yalnız dini bayramlar günü fəaliyyət göstərirlər, məsələn, Aşura günlərində.

Cokolo kəndində də islamın yayılması çar Rusiyasının məmurlarının müqaviməti ilə rastlaşırdı, oradakı məscidin iki dəfə dağıdılması haqda tarixi məlumatlar mövcuddur. Həm şeyxülislamların, həm müftülərin dərin bilik və bacarıqlara, əhatəli elmi və dini dünyagörüşlərə malik olmaları imperiyanın müsəlmanlar arasında nifaq salmaq cəhdlərinin qarşısını mahərətlə aldı [3, 32].

“Xalqlar həbsxanası” olan çarizmin varisi sabiq Sovet Rusiyası dövləti 1920-ci ilin 27 aprelində Azərbaycanı və 1921-ci ilin 23 fevralında isə Gürcüs-

tanı yenidən – ikinci dəfə işğal etdi, Azərbaycanı və Gürcüstanı SSRİ-nin tərkibinə daxil etdi. Qafqaz dağlıları dini inanclarına -müridizmə sığınmaqla istibdadada və istilalara qarşı mübarizədə birləşmişlərsə, Cənubi Qafqaz müsəlmanları dini təsisatlarından yalnız mənəvi saflaşma, əxlaq normalarını tənzimləmə və nəsilərini bu istiqamətdə tərbiyə etmək vasitəsi kimi istifadə etmişlər. 1918-ci ilə qədər Cənubi Qafqazda 23 şiə və 16 sünni qazisi olmuşdur. Allahsız bolşeviklər din adamlarının ibadət yerlərini–məscid və mədrəsələri dağıdaraq, məhv edirdilər. 1920-ci ildə Azərbaycanda fəaliyyət göstərən 1700 məsciddən 1944-cü ildə yalnız 17-si salamat qalmışdır. Dini ibadət ocaqlar çox zaman taxıl anbarına ya sosializm ideologiyasının təbliğatını aparmaq üçün kluba çevirirdilər. Sovetləşmə dövründə belə Gürcüstanda yaşayan azərbaycanlı, çeçen, inquş, avar və başqa müsəlmanlar tək olan Allaha sidq qəlbədən ibadət edib, dini adət və ənənələrini qoruyub saxlayırdılar. Sonralar isə hakimiyyətin təziqi nəticəsində bir durğunluq müşahidə olundu. Xapizovun araşdırmalarına əsasən, yalnız 1969-cu ildən sonra, məscidlərin qapısı yenidən camaatın üzünə açıldı. Dini etiqadlarının müxtəlif olmasına baxmayaraq əsrlərdən bəri gələn Azərbaycan və Gürcüstan xalqlarının qırılmaz dostluq əlaqələri ərəzi, tarixi, siyasi, iqtisadi, mədəni bağları üzərində qurulub və zamanın sınağından keçib, daha da möhkəmlənir, mehriban qonşuluq münasibətləri daha da genişlənir.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan tarixi. XIII-XVIII əsrlər. 7 cildə, III c. Bakı: Elm, 2007.
2. Fərzəlibəyli Ş.Fazil . XV əsr Azərbaycan dövlətlərinin quruluşu. II nəşr, Bakı: Elm və Təhsil, 2003, 118 s.
3. Məmmədli H.M. Qafqazda islam və şeyxulislamlar. Bakı, 2005, 180 s.
4. Nemətova M.X. XV əsr Şirvan tarixinə dair qiymətli sənəd.Az.SSR EA “Xəbərləri”, Tarix, fəlsəfə hə hüquq seriyası, 1966, № 4
5. Paşazadə Allahşükür. Qafqazda islam. Bakı: Azər nəşr, 1991, 224 s.
6. Бакиханов Аббас-Кули-Ага. Гюлистан-Ирам. Труды Общества обследования и изучения Азербайджана. Вып.4. Баку, 1926, с. 89
7. Гаджиева С.Ш. Дагестанские терекеменцы. М.: Наука, 1990, 216с.
8. Народы Кавказа I. Под ред. С.П.Толстова. М.: Академия Наук, 1960, 610 с.
9. Хapизов Ш.М. К вопросу об исламизации Сарира и личности Абу Муслима ал-Хунзахи. Вестник Дагестанского научного центра. 2017, №64, 22-31с.
10. Хapизов Ш.М. Распространение ислама в Панкисском ущелье Грузии на рубеже XIX-XX вв. в свете деятельности шейха Иса-апанди Ташазул. Сборник материалов межрегиональной научной конф. «Ислам в России и за ее пределами», 22-23 окт. 2011, Магас- Санкт-Петербург, с.391-397.
11. Хашаев М.Х. Записка о сословно-поземельном строе в Кайтаге. Феодалные отношения в Дагестане. Архивные документы. М., 1969, 190 с.
12. Шихсаидов А.Р., Айтберов А.Р., Оразев Т.М.. Дагестанские исторические сочинения. М., 1993, 168 с.
13. İslamın yayılması. // <https://haqqinda.az/%C3%9Cmumi/43425-%C4%B0slam%C4%B1n+yay%C4%B1lmas%C4%B1.html>

**ВЛИЯНИЕ СОСЕДНИХ НАРОДОВ И СУФИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
НА ПРОНИКНОВЕНИЕ ИСЛАМА В ГРУЗИЮ
(НА ПРИМЕРЕ ОРДЕНОВ ХАЛЬВАТИ И НАКШБАНДИ)**

И.Г.ВЕЗИРОВА

РЕЗЮМЕ

Распространение исламской религии оказало влияние на историю, культуру и вероисповедание многих народов Азии, Африки, Европы, в том числе и Кавказа. На протяжении многих веков народы Азербайджана и Грузии были подвергнуты нападениям одних и тех же завоевателей, что приводило к дестабилизации во всех сферах жизни. Принятие новой религии не всегда проходило в мирных условиях. На распространение ислама положительное влияние оказали религиозно-философские трактаты Сеййид Яхья Ширвани-Бакуви, Пири-Сани ордена Хальватийа. Он имел большое влияние в Горном Дагестане, откуда суфийские взгляды проникали и в Грузию.

Ключевые слова: Ислам, Грузия, Азербайджан, Дагестан, Хальватийа, Сеййид Яхья Ширвани-Бакуви, философские трактаты

**SPREAD OF ISLAM IN GEORGIA UNDER THE INFLUENCE
OF NEIGHBORING PEOPLES AND SUFI LITERATURE
(ON THE KHALVATI AND NAQSHBANDI ORDERS' EXAMPLES)**

I.H.VAZIROVA

SUMMARY

The spread of the Islam influenced on the History, Culture and Religion of many peoples of Asia, Africa, Europe, including the Caucasus. For centuries, the people of Azerbaijan and Georgia were attacked by the same conquerors, which led to destabilization in all spheres of their life. The adoption of new religion did not always take place in peaceful conditions. The spread of Islam in this region was positively influenced by religious and philosophical treatises of Seyyid Yahya Shirvani-Bakuvi, the founder of the Order of Khalvati. He had a great influence in Dagestan, from where Sufi views penetrated into Georgia.

Keywords: Islam, Georgia, Azerbaijan, Dagestan, Khalvati Order, Seyyid Yahya Shirvani-Bakuvi, Philosophical treatises.

DİLÇİLİK

Həbibli R.Y.

Onomastokada söz yaradıcılığı məsələlərinə dair..... 5

ƏDƏBİYYATŞÜNASLIQ

Əliyeva İ.S.

İrs idrakın işığında..... 12

Ələkbərova Ü.Q.

Rüh köçü inancı..... 18

Əliyeva S.E.Qazi Bürhaninin yaradıcılığının təsəvvüfi ideya qaynaqları
və İmadəddin Nəsimi yaradıcılığına təsiri 26**Əliyeva N.E.**

Haşim bəy Saqibin yaradıcılığında atalar sözlərinin poetik ifadəsi 35

Mikayılov Ü.A.

Yazıçı taleyi və xarakterinin əks olunduğu povest 41

Bağirova Ş.S.

Nəsimi poeziyasında insan və həqiqətin dərki 48

Rəsulova G.X.Cəlil Məmmədquluzadə və Ömər Seyfəddin əsərlərində
bədi detalların satirik təsviri..... 64**Bağirova L.C.**Con Bartın “Ximera” əsərinin “Dünyazadnamə” bölümündə
postmodernist səhətlərin bədi ifadəsi 64

TARİX

Zeynalov İ.X.Heydər Əliyev və Azərbaycan Respublikasında
milli ordu quruculuğu məsələsi..... 78**Baxşəliyev F.E.**Rusiya işğalından sonra Azərbaycan kəndində rusların
yeri və rolu məsələləri..... 88**Yeganə Çağlayan, Məmmədova N.B.**XVII-XIV əsrlərdə Şimal-Cənub iqtisadi əlaqələrində
Xəzər dənizinin rolu..... 94**Nəcəfova K.T.**

Əhməd Ağaoğlunun Avropada “Тырань heyəti”nin tərkibində fəaliyyəti ... 100

Pirquliyeva Q. Ə.

Sikkəşünaslıq materialları müstəvisində Parfiya və qədim Azərbaycan arasında olan münasibətlər..... 107

Məhərrəmov R.İ.

İskidlərin dili, mədəniyyəti və etnik mənsubiyyəti 115

Abbasov T.N.

İordaniyadakı çaxnaşma: hazırkı zaman nöqtəyi-nəzərindən ölkənin tarix və keçmişinə nəzər..... 123

Hacıyeva Ü.Ş.

Cənubi Qafqazın Cənub-Şərq hissəsində XVII-XIX əsrlərin geosiyasətinin bəzi konfessional dəyişikliklərə təsiri 128

Nəcəfov Ş.N.

Tunc dövründə orta Kür hövzəsinin əhali məskunlaşmasının təbii-coğrafi şərait amili (Gəncə-Qazax bölgəsinin tunc dövrü abidələri üzrə etnoarxeoloji tədqiqat)..... 138

Həsən Səfəri

Qərb dövlətləri və Rusiyanın Osmanlı və Azərbaycan ərazilərində erməni dövləti yaratmaq planları 147

Baxşəliyev S.F.

Həzrəti Əli və Ərəb xilafəti..... 155

Əmirli İ.C.

Formasiyalararası fərq. Feodalizm formasıyası 167

Məmmədova G.A.

Bakı şəhər Duması və azərbaycanlı deputatlar 174

ŞƏRQŞÜNASLIQ

Vəzirova İ.H.

İslamın Gürcüstanda yayılmasına qonşu xalqların və təriqət ədəbiyyatının təsiri (Xəlvəti və Nəqşbəndi təriqətlərinin misalında) 182

СОДЕРЖАНИЕ

ЯЗЫКОВЕДЕНИЕ

Набибли Р.Ю.

К вопросу о словообразовании в ономастике 5

ЛИТЕРАТУРА

Алиева И.С.

Наследие в свете познания 12

Алекперова У.Г.

Трансмиграция души в верованиях 18

Алиева С.Е.

Суфистские идейные источники творчества Гази Бурханаддина и их влияния на творчество Имадеддина Насими 26

Алиева Н. Э.

Поэтическое выражение пословиц в творчестве Хашым бека Сагиба 35

Микаилов У.А.

Повесть, отражающая судьбу и характер писателя 41

Багирова Ш.С.

Понятие человека и реальности в поэзии Насими 48

Расулова Г.Х.

Сатирическое изображение художественной детали в произведениях Джалила Мамедкулизаде и Омера Сейфеддина 54

Багирова Л.Дж.

«Художественное выражение постмодернистских аспектов в разделе "Дуньязада" в романе "Химера" Джона Барта 64

ИСТОРИЯ

Зейналов И.Х.

Гейдар Алиев и вопрос создания Национальной армии в Азербайджанской Республике 78

Бахшалиев Ф.Е.

Место и участие русских крестьян в Азербайджанском деревне после русского завоевания 88

Чаглаян Е., Мамедова Н.Б.	
Роль Каспийского моря в экономических отношениях Севера и Юга XIII-XIV веков	94
Наджафова К.Т.	
Деятельность Ахмед бека Агаева в Европе в составе делегации «ТУРАН»	100
Пиркулиева Г.А.	
Отношения между Парфией и Древним Азербайджаном в контексте синтеза нумизматических материалов	107
Магеррамов Р.И.	
Язык, культура и этническая принадлежность Скифов	115
Аббасов Т.Н.	
Волнения в Иордании: Ретроспективный экскурс в историю страны с призм сегодняшнего дня.....	123
Гаджиева У.Ш.	
Влияние геополитики XVII-XIX веков на некоторые конфессиональные изменения в юго-восточной части Южного Кавказа.....	128
Наджафов Ш.Н.	
Фактор естественно-географические условия среды обитания населения бассейна среднего течения реки Куры в эпоху бронзы (Этно-археологические исследования по памятникам Гянджа-Газахского региона бронзового периода).....	138
Сафари Г.А.	
Планы Западных государств и России по созданию армянского государства на Османской и Азербайджанской территориях	147
Бахшалиев С.Ф.	
Халиф Али и Арабский Хилафат.....	155
Амирли И.Дж.	
Разница между формациями. Феодалная формация.....	167
Мамедова Г.А.	
Бакинская городская Дум а и депутаты-азербайджанцы	174

ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

Везирова И.Г	
Влияние соседних народов и Суфийской литературы на проникновение Ислама в Грузию (на примере орденов Хальвати и Накшбанди)	182

CONTENS

LINGUISTICS

Habibli R.Y.

The problem of word-formation in onomastics 5

LITERATURE

Aliyeva I.S.

Heritage in the light of the cognition 12

Alakbarova U.G.

Transmigration of the soul in belief 18

Aliyeva S.E.

Mystic idea sources in Gazi Burhanaddin's creativity and influence
to creativity of Imadaddin Nasimi..... 26

Aliyeva N.E.

Poetical expression of proverbs in creativity of Hashim bey Saqib..... 35

Mikayilov U.A.

The narrative that reflects the writer's fate and character..... 41

Baqirova Sh.S.

Perception of human and truth in Nasimi poetry..... 48

Rasulova G.K.

A satirical depiction of artistic detail in the works
of Jalil Mammadguluzade and Omer Seyfeddin..... 64

Bagirova L.J.

«The artistic expression of postmodernist aspects
in «Dunyazadiad» part of the novel «Chimera» by John Barth».....

HISTORY

Zeynalov İ.Kh.

Heydar Aliyev and the issue of creating National Army
in the Republic of Azerbaijan 78

Bakshaliyev F.E.

Place and participation of Russian peasants in Azerbaijan village
after Russian conquest..... 88

Caglayan Y., Mammadova N.B.	
The role the Caspian sea in the economic relations of the North and South in XIII-XIV centuries.....	94
Najafova K.T.	
Creative activity of Akhmed Bek Agaev in Europe at the cast of “Turan” delegation.....	100
Pirquliyeva Q.A.	
Relationships between Parfiya and ancient Azerbaijan in the context of synthesis materials	107
Maharramov R.I.	
Language, culture and ethic affiliation of Ischids.....	115
Abasov T.N.	
The disturbances in Jordan: The backward glance at the country’s history in the light of the present day.....	123
Haciyeva U.Sh.	
Influence of geopolitics of the XVIII-XIX centuries on some confessional changes in the South-East of the South Caucasus.....	128
Najafov Sh.N.	
The factor of natural-geographical conditions of the habitat population of the pool of the middle course of the Kura river basin in the bronze age (Ethnoarchaeological research on the Bronze Age monuments of the Ganja-Gazakh region).....	138
Safari H.A.	
Western states and Russia's plans to great Armenian state in Ottoman and Azerbaijani territories.....	147
Bakhsaliyev S.F.	
Ali Holiness and the Arab Caliphate.....	155
Amirli I.C.	
Interformational difference. Feudalism formation.....	167
Mammadovs G.A.	
Baku city Duma and Azerbaijani deputies.....	174

ORIENTAL STUDIES

Vezirova I.Q.	
Sprad of Islam in Georgia under the influence of neighboring peoples and Sufi literature (on the Halvati and Naqshbandi orders’s examples)	182