

NİZAMİ CƏFƏROV

**AZƏRBAYCANŞÜNASLIĞIN
ƏSASLARI**

BAKİ – 2005

Elmi redaktor : fəlsəfə elmləri doktoru,
professor Həmid İmanov

Rəyçilər: tarix elmləri doktoru,
akademik Teymur Bünyadov

Azərbaycan MEA-nın müxbir üzvü, filologiya elmləri
doktoru, professor Tofiq Hacıyev

Nəşriyyat redaktoru: İradə Akifqızı

Cəfərov N. Azərbaycanşünaslığın əsasları. — Bakı: Pedagogika, 2005. —256 səh.

Əməkdar elm xadimi, Azərbaycan MEA-nın müxbir üzvü, filologiya elmləri doktoru, professor, Nizami Cəfərovun "Azərbaycanşünaslığın əsasları" kitabında Azərbaycan xalqının, dilinin, ədəbiyyatının, mədəniyyətinin formalaşması tarixi bərdə sistemli məlumat verilir, azərbaycançılıq ideologiyasının təşəkkül mərhələləri araşdırılır.

Kitab azərbaycanşünas tədqiqatçılar, universitet müəllimləri və tələbələri üçün nəzərdə tutulmuşdur.

C 1805080000-061

057-2005 Qrifli nəşr

© N. Cəfərov, 2005

GİRİŞ

Azərbaycan haqqında müxtəlif mənşəli, müxtəlif xarakterli mənbələrin verdiyi bu və ya digər dərəcədə elmi məlumatlar qədim dövrlərdən başlasa da, azərbaycanşünaslıq kifayət qədər mükəmməl bir elm olaraq XX əsrin 30-cu illərində formalaşmışdır. Azərbaycanşünaslığın meydana çıxması Azərbaycanda elmi təfəkkürün inkişafı ilə yanaşı (bəlkə də daha çox) azərbaycançılıq dünyagörüşünün təşəkkülü ilə bağlı olmuşdur ki, bu da özünü milli-ictimai təfəkkürün müxtəlif sahələrində göstərmişdir. XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərindən etibarən azərbaycanlı mütəfəkkirlər türklük, müsəlmanlıq və müasirlikdən ibarət bir məmləkət barəsində düşünməyə (hətta döyüşməyə!) başlamış, təsəvvürlərində yaratdıqları həmin məmləkəti — Azərbaycanı ilk dəfə 1918—1920-ci illərdə bütün reallığı ilə gördükdən sonra onların düşüncələri (və döyüşləri, mücadilələri) daha konkret, daha məqsədyönlü, daha elmi xarakter almışdır. Bununla belə, qeyd etmək lazımdır ki, haqqında söhbət gedən dövrdə azərbaycançılıq dünyagörüşü Azərbaycanda geniş yayılmış müxtəlif ideologiyaların ardıcıl təzyiqinə məruz qaldığı, olduqca gərgin ideya münaqişələri gedişində formalaşdığı üçün daxili ziddiyyətlərdən, yaxud metodoloji eklektikadan xilas ola bilməmişdir. XX əsrin 20-ci, 30-cu illərində, yəni azərbaycanşünaslığın bir elm olaraq konturlarının sürətlə müəyyənləşdiyi dövrdə ideoloji münaqişələr bu və ya digər dərəcədə aradan qalxsada, vulqar sosiologizm, sovet "beynəlmiləçiliyi" həmin elmin bir sıra əsas problemlərinin (xüsusilə etnogenez probleminin) düzgün həllinə imkan vermədiyi kimi, azərbaycançılıq dünyagörüşünün təşəkkülü prosesinə də mane olmağa başladı. Beləliklə, bir tərəfdən, milli-ictimai (intellektual!) təfəkkür azərbaycanşünaslığın elmi əsaslar üzərində yüksəlməsini tələb edir, digər tərəfdən, siyasi-ideoloji şərait obyektiv araşdırmalara mane olur, elmi həqiqətləri müxtəlif "konsepsiyalar" arxasında gizlətməyə çalışırdı. XX əsrin 20-ci, xüsusilə 30-cu illərində azərbaycançılıq dünyagörüşünə özünəməxsus bir emosionallıq, romantik vüsət gəldi ki, bu, bizim fikrimizcə, həmin dünyagörüşünün sosial-siyasi perspektivliliyini göstərirdi. Azərbaycançılıq ideologiyasının banilərindən olan böyük Səməd Vurğunun yaradıcılığı, xüsusilə, məşhur "Azərbaycan" şeiri bunu təsdiq edir:

El bilir ki, sən mənimsən,
Yurdum, yuvam, məskənim sən...

Həm azərbaycançılıq dünyagörüşünün, həm də azərbaycanşünaslıq elminin XX əsrin 30-cu illərində müəyyənləşmiş əsas prinsipləri sonrakı onilliklərdə, demək olar ki, dəyişmədi, yalnız 70-ci illərdən müəyyən "etirazlar" doğurmağa başladı ki, bu "etirazlar" da müxtəlif formalarda təzahür edirdi. Ümumiyyətlə, keçən əsrin (və minilliyin) sonlarına qədər həm azərbaycançılıqda, həm də xüsusilə azərbaycanşünaslıqda mübahisəli məsələlər mübahisəsiz məsələlərdən müqayisə edilməyəcək qədər çox olmuşdur. Odur ki, bu barədə bəhs edərkən əksəriyyətin ilk cəhddən qəbul edəcəyi fikirlər söyləmək nəinki çətin, hətta qeyri-mümkündür — olduqca müxtəlif mülahizələrlə, eyni fakt üzərində qurulmuş bir-birinə əks nəzəriyyələrlə qarşılaşmaq, həqiqəti məhz mübahisələrdən çıxarmaq lazım gəlir ki, bu da azərbaycanşünaslığın polemik xarakterli, əsasən problemlərdən ibarət bir elm olmasını şərtləndirir.

... Azərbaycanşünaslığın formalaşmasında türkoloqlar, iranşünaslar, qafqazşünaslar, semitoloqlar, demək olar ki, eyni dərəcədə iştirak etmişlər, ona görə də həmin elm sahələri üzrə mütəxəssislərin çox zaman biri digərini tamamilə inkar edən mülahizələri azərbaycanşünaslıqda sinkretik (və "beynəlmilə!") bir "sistem" təşkil edir.

Əlbəttə, beynəlmiləl, ümumbəşəri dəyərlərə hörmət hər bir xalqın mükəmməlliyini, mədəni səviyyəsinin yüksəkliyini göstərir; bununla belə, hər hansı xalqı zorla beynəlmiləlləşdirmək ona heç bir "hüquq", yaxud nüfuz gətirməz, əksinə, həmin xalqı öz kökündən, tipologiyasından ayıraraq dünya proseslərinin önündə gedənlərin kölgəsinə çevirir. Və XX əsrdə Azərbaycanda geniş yayılmış bir sıra kvazibeynəlmiləlçi konsepsiyalara əsaslansaq, onda görək özümüzü konqlamerat bir etnik hadisə hesab edək — tarix isə heç zaman belə bir şey yaratmamışdır.

Azərbaycanşünaslığın ən mühüm problemi, heç şübhəsiz, Azərbaycan xalqının mənşəyi (etnogenezi) problemidir ki, 30-cu illərdən başlayaraq o, müxtəlif şəkillərdə "həll edilmişdir" — türkoloqlar türk, iranşünaslar İran, qafqazşünaslar, bu və ya digər qeyd-şərtlə də olsa, Qafqaz (Alban) başlanğıcını əsas götürmüş, nəticə etibarilə mürəkkəb bir "metodoloji mənzərə" yaranmışdır. Odur ki, bu gün Azərbaycan dilinin, ədəbiyyatının, mədəniyyətinin təşəkkül tarixi barədə əsaslı (əksəriyyətin qəbul edəcəyi) bir fikir söyləmək olduqca çətinidir; artıq mövqeyini möhkəmlətməmiş "konsepsiyalar" mövcuddur ki, hər biri yeganə düzgün fikir sayılmaq iddiasındadır. Azərbaycan akademik tarixşünaslığı bu cür konsepsiya bolluğuna geniş şərait yaratmışdır:

"Azərbaycan xalqının təşəkkülündə Manna, Atropatena və Qafqaz Albaniyasında məskunlaşmış müxtəlif, o cümlədən Qafqaz və İran dillərində danışan qədim dövr və orta əsrlərin tayfa və xalqları — mannahılar, kaspilər, Atropatena madalıları, albanlar, azərilər və bir sıra digərləri əsas rol oynamışlar.

Əsrlər boyu Azərbaycana gəlmiş müxtəlif dilli tayfa və xalqlar (skiflər, saklar, alanlar, hunlar, sabirlər, xəzərlər, oğuzlar və b.) da Azərbaycan xalqının etnogenezində böyük rol oynamışlar. Azərbaycan xalqının, dilinin formalaşması etnogenezin son mərhələlərində — orta əsrlərdə davam etmişdir" (Azərbaycan tarixi, Bakı, I c, 1998, s. 33—34).

Göründüyü kimi, bu "konsepsiya" Azərbaycan xalqının mənşəyi barədə hər cür volyuntarist nəzəriyyənin ortaya çıxması üçün münbit metodoloji şərait yaradır. Və bu "konsepsiya" yalnız səhv deyil, həm də mürtəcedir, xalqa öz keçmişini, etnik mənşəyini unutturmaq "ehtiyac"ından irəli gəlmişdir. Ümumiyyətlə, azərbaycanşünaslığın sürətlə formalaşdığı 30-cu illər Azərbaycanda, bütövlükdə sovetlər birliyində türkçülüyə qarşı amansız mübarizə dövrüdür ki, həmin tendensiya özünü yuxarıda haqqında bəhs etdiyimiz "konsepsiya"da da göstərir. Burada hunlardan, sabirlərdən, xəzərlərdən, oğuzlardan və başqalarından bəhs olunur, lakin bunların eyni bir etnosa — türklərə aid olduğu deyilmir. Məqsəd ondan ibarətdir ki, Azərbaycan xalqının etnik tərkibində türklüyün yeri minimuma, köçəri gəlmələrin qeyri-türk mənşəli aborigenlərə systemsiz təsiri səviyyəsinə endirilsin. Əlbəttə, bu cür tendensiyalı, xüsusi (həm də artıq öz nüfuzunu itirmiş!) ideoloji məqsədlə quraşdırılmış metodlarla elmi azərbaycanşünaslıq yaratmaq mümkün deyil.

Qədim dövrlərdən başlayaraq Azərbaycanda və həmhüdud regionlarda müxtəlif mənşəli etnoslar (qafqazlılar, iranlılar, türklər və b.) yaşayırlar. Onlar öz dillərini, etnoqrafik xüsusiyyətlərini indiyə qədər qoruyub saxlasalar da, ölkədə aparıcı etnokulturoloji mövqe ilk orta əsrlərdən etibarən Azərbaycan türklərinə məxsusdur. Məsələ isə burasındadır ki, həmin türk etnosları Azərbaycana müəyyən bir dövr ərzində tədricən gəlib məskunlaşmış, xalq olaraq məhz burada (Azərbaycanda!), qeyri-türk etnoslarının əhatəsində formalaşmışlar. Müasir Azərbaycan dilinin, xüsusilə şimal regionlarında hun-qıpçaq tayfa dillərinin elementlərinin mövcudluğu bunu təsdiq edir. Buraya həmin regionlarda bu günə qədər mühafizə olunan bir sıra qədim hun-qıpçaq antropoloji, etnoqrafik, etnopsixoloji göstəricilərini də əlavə etmək olar. Azərbaycanda, xüsusilə onun cənubunda son türk məskunlaşmaları XVII—XVIII əsrlərə aiddir.

Azərbaycanda qədim etnik birliklər, heç şübhəsiz, olmuşdur — bunların əsasən Qafqaz, İran, yaxud (Hind-İran) mənşəli olmalarını da inkar etmək çətindir. Lakin orta əsrlər boyu formalaşan Azərbaycan xalqı türk mənşəlidir, türk etnik-mədəni sisteminin üzvi tərkib hissəsidir, Azərbaycanın müxtəlif etnik mənşəli qədim mədəniyyətlərinin birbaşa deyil, dolayısı ilə varisidir: ingilislər kimi, fransızlar kimi, almanlar kimi, ruslar kimi...

Azərbaycan xalqının etnogenezi, ümumən Azərbaycanın etnik tarixi ilə bağlı məsələlərdən biri də ölkənin türkləşməsi məsələsidir ki, bu da bir çox mübahisələrin obyektinə olmuş, bu gün də olmaqdadır. Məsələ bu cür qoyulur: Azərbaycanda türklər qədim dövrdən yaşayırlar, yoxsa buraya orta əsrlərdə gəlmişlər?

Görünür, qədim dövrlərdə Azərbaycanda türklər, yaxud prototürklər ya heç olmamış, ya da ölkənin mürəkkəb etnik münasibətləri sistemində diqqəti cəlb etməmişlər. Hər şeydən əvvəl ona görə ki, e.ə. II—I minilliklərdə türklər, yaxud prototürklər Mərkəzi Asiyanın, sonralar Türküstan adlanan geniş çöllərində məskunlaşmışdılar. Türklərin Qərbə yürüşləri, Avrasiya boyu yayılmaları eramızın ilk əsrlərində başladı ki, Azərbaycanda da türkləşmənin əsası məhz bu dövrdə qoyuldu. Bununla belə, qeyd etməliyik ki, Azərbaycanda türklərin, yaxud prototürklərin daha qədim dövrlərdən yaşadığını söyləyənlərlə yanaşı, onların bu ölkəyə II minilliyin əvvəllərində, yəni çox sonralar gəldiklərini sübut etməyə çalışanlar da vardır. Lakin araşdırmalar göstərir ki, Azərbaycanın türkləşməsi aşağıdakı mərhələlərdə getmişdir:

I mərhələ — Azərbaycanda hun-qıpçaq türklərinin yayılması (I minillik).

II mərhələ — Azərbaycanda oğuz türklərinin yayılması (II minilliyin birinci yarısı).

Azərbaycanın türkləşməsi ölkənin etnik tarixi üçün elə bir həlledici hadisədir ki, onu təfəsilatı ilə öyrənmədən Azərbaycanda gedən etnik proseslərin mahiyyətini dərk etmək çətindir. Məsələnin mahiyyəti isə ondan ibarətdir ki, Azərbaycanda türklərin sayı artdıqca yerli əhali ölkənin əsasən dağlıq regionlarına təcrid olunurlar. Çünki türklər çöl həyatına adət etmişdilər... Və onların böyük mənəvi mədəniyyətinin, yüksək dövlətçilik təcrübəsinin mövcudluğu artıq süqut dövrü keçirən qeyri-mütəşəkkil yerli əhalidən nəyisə öyrənməyi mümkünsüz edirdi. Xüsusilə oğuz türkləri Azərbaycanın qədim tarixinə tamamilə laqeyd idilər. Hər şeydən əvvəl, ona görə ki, İslamı qəbul etmiş, onun qılını missiyasını öz üzərlərinə götürmüş oğuz türkləri üçün hər hansı tarixin elə bir əhəmiyyəti yox idi, onların özlərinin tarix yaratmaq dövrü idi...

Türklər Azərbaycanda və həmhüdud regionlarda nə qədər böyük ictimai-siyasi nüfuza malik olsalar da, Qafqaz, İran və b. etnosları bilavasitə sıxışdırmadılar. Ümumiyyətlə, onlar Qərbdən Şərqə doğru yayıldıqları böyük bir dövrdə heç bir etnosa qarşı düşmənçilik münasibəti göstərməmiş, əksinə, özünü yerli hesab edən xalqlarla sıx əlaqələr yaratmağa çalışmışlar. Lakin hər yerdə olduğu kimi, Azərbaycanda da passionarlıq dövrünü artıq keçirmiş qeyri-türk mənşəli müxtəlif etnoslar özlərini nəinki türklərdən, hətta həmtayfalarından belə təcrid etməyə meyilli olmuşlar. Məsələn, Qafqazlılardan udilər,

buduqlar, xınalıqlar... İran etnoslarından talışlar, tatlar... bu cür özünütcridə nümunə ola bilərlər. Onlar sosial-mədəni, iqtisadi-təsərrüfat əlaqələrinə çox sonralar cəlb edilmişlər.

Azərbaycanda yaşayan qeyri-türk mənşəli müxtəlif etnoslar, xalqlar yalnız Azərbaycan türkcəsi əsasında deyil, eyni zamanda (və bəlkə də daha çox) Azərbaycan türklərinin tarixi birləşdiricilik missiyası əsasında ünsiyyətə girib Azərbaycan xalqını, Azərbaycan cəmiyyətini təşkil edirlər. Bu hadisə artıq kifayət qədər zəngin tarixə malikdir... Və həmin tarixə, onun uğurlarına qarşı çıxanların aqibəti göstərdi ki, Azərbaycan xalqı etnik tərkibcə mürəkkəb olsa da, kifayət qədər bütöv, mütəşəkkildir. Lakin bir sıra etnik, mədəni problemlər vardır ki, onlar ardıcıl olaraq həll edilməli, həm Azərbaycan türklərinin, həm də Qafqaz, İran mənşəli etnosların etnoqrafiyasına, adət-ənənələrinə hörmətlə yanaşılmalı, milli münaqişə ocaqlarının yaradılmasına yol verilməməlidir. Müşahidələr göstərir ki, sivilisasiyanın yüksək səviyyədə inkişaf etdiyi regionlarda belə bu və ya digər dərəcədə narazı etnik hisslər müxtəlif formalarda münaqişələr törətməyə qadirdir.

Azərbaycanlılar, başqa sözlə, Azərbaycan türkləri, məlum olduğu kimi, Azərbaycan Respublikası ilə yanaşı, İranda, Türkiyədə, Rusiyada, Gürcüstanda və s. yerlərdə yaşayırlar. Belə bir faktı xatırlatmaq kifayətdir ki, İranda (Cənubi Azərbaycanda) yaşayan azərbaycanlılar Azərbaycan Respublikasının əhalisindən üç-dörd dəfə çoxdur, digər ölkələrdə daimi yaşayan azərbaycanlıların sayı isə yüz minlərlə, hətta milyonlardır. Ümumiyyətlə, dünyada əlli milyona qədər azərbaycanlı, yaxud Azərbaycan türkü mövcuddur ki, onlar eyni bir etnik, kulturoloji tarixin hadisəsidir. Bununla belə, etiraf etmək lazımdır ki, əlaqəsi intensiv olmayan müxtəlif regionlarda, müxtəlif dövlətlərin ərazilərində yaşamış azərbaycanlıların etnik psixologiyasında, həyat tərzlərində, ictimai-siyasi dünyagörüşlərində, dillərində və s. müəyyən fərqlər yaranmağa başlamışdır. Bunlar xalqın, millətin bütövlüyünə mənfi təsir göstərən, onun etnik, kulturoloji kompleksini zədələyən hadisələrdir. Azərbaycan Respublikasının dünya azərbaycanlılarının birliyi uğrunda başladığı mübarizə, heç şübhəsiz, böyük ictimai-siyasi əhəmiyyətə, geniş perspektivə malikdir.

Azərbaycanşünaslıq nə dilçilik, nə ədəbiyyatşünaslıq, nə mədəniyyətşünaslıq, nə də tarixşünaslıqdır. Onun (azərbaycanşünaslığın) işi həmin elmlərin hər birinin, eləcə də bir sıra digər elmlərin faktlarından, nəticələrindən, ümumi müddəalarından istifadə etməklə Azərbaycan (və Azərbaycan xalqı!) haqqında ümumi elmi təsəvvür yaratmaqdan, Azərbaycanın (və Azərbaycan xalqının!) dünyadakı universal mövqeyini müəyyənləşdirməkdən ibarətdir. Elə etnososial, etnokulturoloji əlamətləri müəyyənləşdirməkdən ibarətdir ki, onların məhz Azərbaycana (və Azərbaycan xalqına!) mənsubluğu bir kompleks olaraq şübhə doğurmasın... Lakin bir məsələ də var ki, bütün bunlar Azərbaycanın (və Azərbaycan xalqının) mədəni-mənəvi, siyasi-ideoloji mənafeyinə xidmət etməlidir. Halbuki bir sıra hallarda bu və ya digər etnos, xalq məhz həmin etnosu, xalqı "idarə etmək", onun daxili işlərinə qarışmaq, gələcəyini hansısa lobbi, yaxud missioner maraqları baxımından "həll etmək" üçün öyrənilir. Bu cür kvaziazərbaycanşünaslıq, yaxud antiazərbaycanşünaslıq böyük elmin tələblərinə cavab vermək iqtidarında olmasa da, müəyyən elmi-nəzəri, praktik problemlər yaradır ki, biz son illərdə belə problemlərlə dəfələrlə qarşılaşmalı olmuşuq. Məsələn, Azərbaycandakı etnik münasibətləri, dini problemləri, bir sıra sosial-iqtisadi məsələləri və s. öyrənib, ölkədə ictimai harmoniyanı pozmaq, etnososial destabilizasiya yaratmaq iddiasına düşmüş, hətta bəzi hallarda buna nail olmuşlar.

Sual olunur: azərbaycanşünaslığın metodoloji "qida mənbəyi" rolunda daha çox hansı elm sahəsi çıxış edir — türkologiya, iranşünaslıq, semitologiya, yaxud qafqazşünaslıq?

Şübhəsiz, türkologiya!...

Azərbaycan xalqının tarixini dərinlən öyrəndikcə türkologiya azərbaycanşünaslığın nəinki metodoloji "qida mənbəyi"nə, bütövlükdə kontekstinə çevrilir. Və bizim fikrimizcə, azərbaycanşünaslıq getdikcə daha çox türkologiyanın üzvi tərkib hissəsi olacaqdır. Bununla belə, nə iranşünaslığı, nə semitologiyayı, nə qafqazşünaslığı azərbaycanşünaslıqdan ayrı təsəvvür etmək mümkün deyil. Azərbaycanşünaslığın elə problemləri vardır ki, həmin elm sahələrinin bilavasitə iştirakı olmadan keçinmək olmaz.

Və ümumiyyətlə, türkologiya ilə yuxarıda haqqında söhbət gedən elm sahələrinin (iranşünaslıq, semitologiya, qafqazşünaslıq və s.) əməkdaşlığı ənənəvi xarakter daşıyır, yalnız azərbaycanşünaslıqla məhdudlaşmır. Bununla belə, təcrübə göstərir ki, həmin elm sahələri Azərbaycan dili, ədəbiyyatı, mədəniyyəti ilə türkoloji kontekstdən kənar olaraq "sərbəst" elmi nəticələr çıxararkən, bir qayda olaraq, ciddi səhvlərə yol verirlər. Məsələn, böyük Nizaminin yaradıcılığı ilə uzun müddət yalnız iranşünaslığın məşğul olması bunu göstərdi. Şairin yaradıcılığının qədim (ümum) türk mənbələri bütünlüklə diqqətdən kənarda qaldığından onun təbliğ etdiyi fəlsəfi-estetik ideyaların tarixi kökləri indiyə qədər müəyyənləşdirilməmiş qalmışdır. Qədim türk eposu, tanrıçılıq dünyagörüşü, Əl-Fərabi ət-Türkinin fəlsəfi görüşləri barədə aydın təsəvvürə malik olmayan bir iranşünas üçün Nizaminin poetikası, demək olar ki, anlaşılmazdır.

Azərbaycan elmi, mədəniyyəti orta əsrlərdə üç dildə — türk, ərəb və fars dillərində yaranmışdır; bu isə o deməkdir ki, azərbaycanşünaslıqda türkologiya, semitologiya və iranşünaslıq birinci növbədə mətnşünaslıq xidməti göstərmək üçündür, qafqazşünaslığın bu baxımdan funksiyası xeyli məhdud olub, yalnız bir neçə mübahisəli "alban yazısı" üzərində düşünməkdən ibarətdir. Lakin nə semitologiya, nə iranşünaslıq, nə də qafqazşünaslıq Azərbaycan mənbələri üzərində işləyərkən mətnşünaslıq işindən kənara çox çıxmamalıdır. Müşahidələr göstərir ki, həmin sahələr öz funksiyasını "genişləndirib" mətnşünaslıq fəaliyyətindən kənara çıxarkən azərbaycanşünaslığa qeyri-elmi mülahizələr gətirir, onun elmi-metodoloji əsaslarını sarsıdır.

Bununla belə, azərbaycanşünaslığın elə sahələri vardır ki, orada türkologiya həlledici söz demək hüququna malik deyil — burada, hər şeydən əvvəl, Azərbaycan tarixinin qədim (türkləşənəqədərki) dövrü nəzərdə tutulur. Belə ki, xüsusilə e.ə. III—I minilliklərdə Azərbaycanda etnik münasibətlər, mədəniyyət, sosial-siyasi proseslər barədə mötəbər sözü həmişə qafqazşünaslar, iranşünaslar demişlər, daha əvvəlki dövrlər barəsində isə, son illərdə türkoloq-altayşünaslar daha çox danışmağa başlamışlar.

Azərbaycanın dövlət müstəqilliyi qazandığı, müasir dünya ilə əlaqələrinin yaranıb inkişaf etdiyi müasir dövrdə azərbaycanşünaslığın iqtisadi, sosioloji və politoloji aspektlərinin diqqəti daha çox cəlb etməsi ənənəvi problemlərin unudulması hesabına deyil. Azərbaycanşünaslığın bir elm kimi tədqiqat həddləri genişlənir, problemləri daha çox sosial praktikanın tələblərinə uyğunlaşır, təhlil metodları inkişaf edib zənginləşir. Və nəticə etibarilə, ənənəvi problemlərə baxışın texnologiyası da təkmilləşir.

Azərbaycanda milli dövlət quruculuğu prosesi sürətləndikcə azərbaycanşünaslığın problemləri daha bütöv, kompleks halında, biri digəri ilə qarşılıqlı əlaqədə qoyulur ki, bu, həmin problemlərin əsaslı şəkildə həlli üçün geniş ideoloji imkanlar açır...

Azərbaycanşünaslıq yalnız elmi-nəzəri, yaxud akademik bir sistem deyil, həm də get-gedə daha geniş yayılmaqda olan və Azərbaycan Respublikasının dövlət siyasətinə, dünyanın müxtəlif ölkələrində, təxminən 500 min kv.km-lik ərazisi olan tarixi Azərbaycanda məskunlaşmış azərbaycanlıların dünya-görüşünə çevrilməkdə olan azərbaycançılıq ideologiyasının elmi-metodoloji əsasıdır.

AZƏRBAYCAN... AZƏRBAYCANIN TÜRKLƏŞMƏSİ VƏ AZƏRBAYCAN XALQININ TƏŞƏKKÜLÜ

Azərbaycan — türk əsaslı Azərbaycan xalqının tarixi vətəni, dünyanın qədim etnokulturoloji mərkəzlərindən biridir. Azərbaycanlılar xalq, yaxud millət (superetos) olaraq məhz Azərbaycanda formalaşmışlar.

Azərbaycan xalqının tarixi ümumtürk tarixinin üzvi tərkib hissəsidir, bununla belə, hər bir türk xalqı kimi, Azərbaycan xalqının da özünəməxsus formalaşma, inkişaf tarixi vardır. Araşdırmalar göstərir ki, bu tarix özündə iki mühüm dövrü: 1) diferensiasiya və 2) integrasiya dövrlərini birləşdirir. Diferensiasiya dövrü dedikdə türk etnosunun müxtəlif xalqlara (o sıradan Azərbaycan türklərinə, yaxud Azərbaycan xalqlarına) ayrılması prosesinin intensiv dövrü nəzərdə tutulur. Integrasiya isə Azərbaycan cəmiyyətinin etnik tarixinin sonrakı dövrlərinə aid olub, türk (və bir sıra qeyri-türk etnoslarının) konsolidasiyası, bütöv bir xalq təşkil etməsi prosesindən ibarətdir. Azərbaycan xalqının etnosial xarakteri diferensiasiya dövründə müəyyənəlsə də, həmin xarakterin bir sıra cizgiləri məhz integrasiya dövründə meydana çıxmışdır. Lakin nəzərə almaq lazımdır ki, Azərbaycan superetosunun (eləcə də Azərbaycan dilinin) təşəkkülündə, təkamülündə diferensiasiya-integrasiya münasibətləri kifayət qədər mürəkkəb təbiətə malikdir. Azərbaycanda (və həmhüdəd regionlarda) xalqın (və dilin) formalaşdığı dövrdə baş verən rəngarəng ictimai-siyasi hadisələr həmin mürəkkəbləşmə üçün əsas şərt olmuş, ölkədə "narahat" bir etnik proses getmişdir...

Azərbaycan xalqının tarixən məskunlaşdığı (superetos olaraq formalaşdığı!) coğrafiya müxtəlif dövrlərdə müxtəlif adlarla adlandırılsa da, "Azərbaycan" sözü daha geniş yayılaraq 500 min km²-ə qədər ərazinin əsas adına çevrilmişdir. Azərbaycanşünaslıqda belə bir aydın təsəvvür vardır ki, "Azərbaycan" sözü "regionun tarixində görkəmli rol oynamış Atropatın adı" (İqrar Əliyev) ilə bağlıdır... Burada söhbət o dövrdən gedir ki, "Cənubi Azərbaycanın bütün ərazisi və Şimali Azərbaycan torpaqlarının xeyli hissəsi bu və ya digər dərəcədə Atropatın hakimiyyəti altında idi" (İ. Əliyev). Və həmin hökmdarın adı tarixi mənbələrdə ilk dəfə e.ə. 331-ci ildə çəkilsə də, onun (Atropatın) etnik mənsubiyyəti barədə heç bir məlumat verilmir.

Atropatın hakimiyyəti dövründən başlayaraq Manna—Kiçik Mada (Midiya) öz sərhədlərini genişləndirərək Atropatena (Şərq mənbələrində Atropatakan) adlandırılmışdır... Akademik I. Əliyevin fikrincə, "həmin dövlətin meydana gəlməsinə kömək edən əsas səbəblərdən birini bütün qədim tarix ərzində xeyli dərəcədə aparıcı region olan bu bölgənin özünün iqtisadi, sosial, mədəni və siyasi səviyyəsinin çox yüksək olmasında axtarmaq lazımdır".

Atropatenanın etnolinqvistik mənzərəsi barədə müəyyən təsəvvür yaradacaq tarixi mənbələr, demək olar ki, yoxdur. Lakin e.ə. I minilliyin əvvəllərindən başlayaraq regionun iranlılaşması prosesi belə bir təkzibi çətin nəticəyə gəlməyə imkan verir ki, Atropatenanın əsas əhalisi iranlı olmuşdur.

"Atropatena" ad-toponiminin antik (etimoloji) mənasını ilk dəfə atəşpərəst iranlılar, yaxud irandilli mühit unutturdu. "Atropatena" (Atropatın yurdu) "Azərbaycan"a (odlar yurdu, müqəddəs odun qorunduğu məkana) çevrildi... Və görünür, iranlılar üçün "Azərbaycan"ın hansı konkret coğrafiyanı əhatə etməsi o qədər də maraqlı deyildi, onlar həmin əraziyə vətən kimi yox, ilahi bir məkan, hüduzsuz müqəddəs bir yer kimi baxırdılar. Mənbələr göstərir ki, Atropatena—Azərbaycanda çoxlu od məbədləri mövcud idi. Atəşpərəst iranlılar, hətta daha uzaqdan hindlilər buraya ziyarətə gəlirdilər.

Etiraf etmək lazımdır ki, "Azərbaycan" sözü türkdilli mühitdə nəinki formalaşmamış, həmin mühitə çox sonralar — müsəlman intibahı dövründə daxil olmuşdur. Eramızın ilk əsrlərindən başlayaraq Azərbaycana və həmhüdəd regionlara gələrək burada məskunlaşan hun-qıpçaq türkləri dünyagörüşü etibarilə atəşpərəstlikdən çox uzaq olduqlarına görə "Azərbaycan" sözünün tarixən qazandığı ideoloji semantika üzərində, demək olar ki, düşünməmişlər. Bununla belə, iranlı təsəvvürünün yaratdığı "müqəddəs Azərbaycan" obrazı müsəlman intibahı dövründən etibarən geniş yayılmağa başladı. Və qeyd etmək lazımdır ki, həmin təsəvvür regionun rəsmi dünyagörüşü olan İslama belə güzəştə getmədiyinə görə Azərbaycan müsəlman tarixçilərinin yaddaşında İslama qarşı ən çox müqavimət göstərmiş bir ölkə olaraq qalmışdır. Azərbaycan tarixşünaslığının banilərindən A. Bakıxanov "Azərbaycan" sözünü "Azər-Babaqan" (Babəkin odu) kimi izah edir... Əlbəttə, burada söhbət tarixçinin nə dərəcədə səhv etməsindən getmir, ondan gedir ki, orta əsrlər müsəlman tarixşünaslığında Azərbaycanın İslamaqədərki dünyagörüşləri ilə bağlılığı təsəvvürü olduqca güclü olmuş, son dövrlərə qədər yaşamış, hətta "müasir Azərbaycan" anlayışının formalaşmasına da təsir göstərmişdir.

"Azərbaycan"ın yunan-iran mənşəli deyil, məhz türk mənşəli bir söz olması barədə də müəyyən mülahizələr vardır. Əlbəttə, yunan sözüne iranlı "interpretasiya"sı nə dərəcədə təbii idisə, türk "interpretasiya"sı da o dərəcədə təbii sayıla bilərdi, lakin məsələ burasındadır ki, türk "interpretasiya"sı orta əsrlərdə deyil, XX əsrin 70—80-ci illərində meydana gəlmişdir...

Professor M. Seyidov yazır: "Azərbaycan" yer adı haqda orta yüzilliklərdən üzü bəri ayrı-ayrı xalqların alimləri dürlü mülahizələr, fikirlər söyləmişlər. Ancaq hələ də bu söz sirrini açmaqdan elə bil çəkinir və onun elmi sözaçımı — etimoloji təhlili öz doğru-düzgün həllini tapmamışdır". Görkəmli azərbaycanşünasın fikrincə, "Azərbaycan — uğurlu, yaxşıistər (Az), yaxşıistər qırmızı, yəni Günəş (Azar//Azər), varlı ata(dan) deməkdir. O, vaxtilə yaxşıistər qırmızı, yəni Günəş antropomorfik tanrısının adı imiş. Sonralar Az qəbiləsindən olan xan, insan mənasında işlənmişdir"... Həmin fikirlə razılaşmaq çətindir... Hər şeydən əvvəl ona görə ki, "Azərbaycan" sözü türkdilli mühitdə formalaşdığı üçün bu qədər mürəkkəb tarixi inkişaf mərhələsindən keçə bilməzdi. İkincisi, müəllifin təklif etdiyi etimologiya nə Azərbaycan türklərinin, nə də ümumiyyətlə, türklüyün tarixi dünyagörüşü ilə bağlı deyil. Və nəhayət, üçüncüsü, sözün "əvvəlki mənası ilə "sonrakı mənası" arasında semantik varislik, demək olar ki, yoxdur...

Azərbaycan türkləri, iranlılardan fərqli olaraq, Azərbaycanı "müqəddəs məkan" deyil, məhz Vətən kimi dərk edib məskunlaşmışlar. Və "Azərbaycan" sözü məhz Azərbaycan türklərinin təfəkküründə formalaşan (konkret!) ərazinin müasir adına çevrilmişdir ki, bunun da əsasında onların tədricən məskunlaşdığı coğrafi miqyas (onun genişlənməsi sürəti) dayanmışdır. Qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycanın bir ölkə olaraq hüduqlarının müəyyənələnməsində Azərbaycan xalqının təşəkkülünün həlledici təsiri olmuşdur. Belə ki, xalq formalaşdıqca ölkənin etnocoğrafi hüduqları da müəyyənəlməmişdir.

Azərbaycan ərazisində tarixən müxtəlif dövlətlərin mövcudluğu ölkənin bütöv bir siyasi hadisə kimi qavranılmasına mane olmaqla yanaşı, "Azərbaycan" anlayışının formalaşması prosesini də ləngitməmişdir. Təsədüfi deyildir ki, həmin anlayışın etnoqrafik məzmunu orta əsrlərdə siyasi məzmunundan həmişə daha üstün, aparıcı olmuşdur... Burada Azərbaycanda məskunlaşmış türklərin dünyagörüşü də mühüm rol oynamışdır: türklər bu və ya digər etnos-tayfa ilə həmin etnos-tayfanın məskunlaşdığı ərazi arasında əlaqə görmüşlər. Məsələn, Azərbaycan türklərinin ilk möhtəşəm eposu "Dədə Qorqud"da oğuzların yaşadığı məkan məhz Oğuz adlanır. Türklər Azərbaycana gələndə, heç şübhəsiz, özlərinin yaratdığı etnotoponimlərin işlədilməsinə üstünlük vermişlər, əvvəlki yer adlarının istifadə edilməsinə isə XI—XII əsrlərdən sonra başlamışlar ki, onlardan ən məşhuru "Azərbaycan" olmuşdur...

"Azərbaycan" anlayışının tarixində XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəlləri xüsusi mərhələ təşkil edir. Və məhz bu dövrdə həmin anlayışın etnoqrafik, ictimai-siyasi, ideoloji məzmunu barədə geniş miqyasda düşünülməyə başlanır. Milli düşüncənin təzyiqi ilə ilk müstəqil Azərbaycan dövləti yaranır ki, onun ərazisinin məhdudluğu dərhal diqqəti çəkir... Məlum olduğu kimi, bu dövlət çox yaşamır, lakin daha uzunömürlü Azərbaycan SSR-in yaranması üçün sosial-siyasi əsas verir ki, XX əsrin sonlarına doğru həmin əsas üzərində müstəqil Azərbaycan dövləti meydana çıxaraq yüksəlir.

Ümumiyyətlə, həm birinci, həm ikinci, həm də xüsusilə, üçüncü respublika dövründə "Azərbaycan" anlayışı geniş siyasi məzmun kəsb etməyə başlayır, Azərbaycanın şimalı və cənubu barədə söhbət daha fəal bir şəkildə gedir. İkiyə (yalnız ikiyəmi?) bölünmüş ölkənin, xalqın tarixi faciəsi milli ictimai təfəkkürün ən müxtəlif sahələrində təzahür edir.

Beləliklə, "Azərbaycan" anlayışı zəngin bir tarixə malikdir. Həmin tarixi inkişaf prosesində bu anlayış konkretləşmiş, siyasi-ideoloji məzmunca dəqiqləşmiş, Azərbaycan xalqının yaşadığı geniş ərazini ifadə etmək üçün motivlənməmişdir... "Azərbaycan" sözü türkdilli mühitdə formalaşmasa da, "Azərbaycan" anlayışının son min ildəki təkamül-formalaşma prosesi, əsasən, Azərbaycan türk təfəkkürünün məhsuludur.

* *
*

...Azərbaycanın etnik tarixi Azərbaycan xalqının formalaşması tarixindən qədimdir. Bu isə o deməkdir ki, Azərbaycan xalqının formalaşması prosesi başlayana qədər Azərbaycanda (və həmhüdu regionlarda) kifayət qədər mürəkkəb etnik hadisələr baş vermişdir. Bunun bir səbəbi, haqqında söhbət gedən coğrafiyanın yaşayış üçün münasib təbii şəraitdirsə, digər çox mühüm səbəbi müxtəlif istiqamətlərə gedən yollar üzərində yerləşməsi, etnik, sosial-siyasi fəallığı, qaynarlığıdır... Və etiraf etmək lazımdır ki, Azərbaycanın etnik tarixinin qədim dövrü sonrakı dövrləri ilə müqayisə olunmayacaq qədər mübahisəlidir — məsələnin mürəkkəbliyi isə burasındadır ki, həmin mübahisələr artıq öz elmi-metodoloji əhəmiyyətini (enerjisini!) itirərək "siyasiləşmiş", başqa sözlə, etnosiyasi ambisiyaların, subyektiv maraqların münafişə obyektinə çevrilmişdir. Lakin qədim dövrlərdə Azərbaycanda hansı etnosun, yaxud etnosların (iber-qafqazlıların, iranlıların, yaxud altaylıların — türklərin...) aparıcı yer tutmasından asılı olmayaraq Azərbaycan xalqı qədim dövrün sonu, orta əsrlərin əvvəllərindən başlayaraq məhz türk etnosları əsasında formalaşmışdır ki, həmin etnoslar (türklər) buraya eyni dövrdə deyil, müxtəlif dövrlərdə gəlmişlər.

Qədim dövrlərdə Azərbaycanda (və həmhüdu regionlarda) məhz türk etnoslarının mövcud olması, hətta türklərin dünyaya Azərbaycandan (ümumiyyətlə, Ön Asiyadan) yayılması barədə son

zamanlara qədər müəyyən elmi-ictimai maraq doğuran nəzəriyyə artıq öz "azarkeş"lərini, demək olar ki, itirmişdir.

... Azərbaycanda (və həmhüdud regionlarda) ilk sosial-siyasi birliklərin e.ə. V minillikdə formalaşmasını güman etmək olar. Bununla belə, onların etnik mənsubiyyəti barədə heç nə demək mümkün deyil. Adları bizə məlum olan ən qədim tayfalar isə kutilər, lullubilər və hurrilərdir ki, mənbələr onlar barəsində e.ə. III minilliyin ortalarından başlayaraq söhbət açırlar. Həmin tayfalar əsasən Azərbaycanın cənubunda məskunlaşmışdılar. Və Şumer-Akkad mənbələrinin verdiyi məlumata görə, vaxtaşırı Ön Asiyanın güclü dövlətlərini, xüsusilə Mesopotamiyanı narahat edirdilər. Bu məlumat qədim azərbaycanlıların regionda hərbi-siyasi fəallığını göstərsə də, bu və ya digər dərəcədə mükəmməl dövlətçilik təfəkkürünə malik olub-olmamaları barədə əhəmiyyətli bir şey demir...

Akademik İ. Əliyevin belə bir mülahizəsini müxtəlif xarakterli faktlar təsdiq edir ki, kutilər, lullubilər və hurrilər (ola bilsin ki, adı qədim Ön Asiya mənbələrinə düşməyən başqa bir sıra sosial-siyasi birliklər) "hər biri qohum tayfalardan — qonşu ərazilərdə yaşayan, bir dilin müxtəlif ləhcələrində danışan və ümumi mədəniyyətin bir çox xüsusiyyətlərinə yiyələnmiş əhali qruplarından ibarət idi". Və görünür, görkəmli tədqiqatçının e.ə. III minilliyin sonu, II minilliyin əvvəllərində Azərbaycanda (və həmhüdud regionlarda) məskunlaşmış əhalinin, o cümlədən kuti, lullubi və hurrilərin Qafqaz mənşəli olması barədəki fikri də elə bir şübhə doğurmur. Həmin fikri qədim Ön Asiya dilləri mütəxəssisləri İ. M. Dyakonov, Q. A. Melikişvili də təsdiq edirlər; onların araşdırmaları göstərir ki, kuti, lullubi, hurri, Urartu, Alban dilləri Qafqaz dilləridir... Ümumiyyətlə, e.ə. II minilliyin sonu, I minilliyin əvvəllərinə qədər Azərbaycanda, xüsusilə onun cənubunda Qafqaz etnosları aparıcı rol oynamışlar və beləliklə, e.ə. V—III minilliklərdə adları və etnik mənsubiyyətləri məlum olmayan azərbaycanlıları nəzərə almasaq, ölkənin e.ə. III—II minilliklərə aid sonrakı əhalisi məhz Qafqaz mənşəli olmuşdur.

Əlbəttə, Qafqaz etnoslarının Ön Asiyanın şimalında geniş yayıldıqları minilliklərdə "Azərbaycan" adlı bir ölkə, azərbaycanlı adlı bir xalq yox idi...

E.ə. II minilliyin sonu, I minilliyin əvvəllərinə aid mənbələr Azərbaycanda (və həmhüdud regionlarda) daha bir sıra tayfaların, yaxud tayfa birliklərinin məskunlaşdığı barədə məlumat verir: buraya etnik mənsubiyyəti məlum olmayan turukkilər, nigimixlər, uruatrilər... aiddir ki, görünür, onlar Azərbaycanın etnik tarixinin, haqqında söhbət gedən dövründə elə bir sosial-siyasi nüfuza malik olmamışlar. Bununla belə, e.ə. III—II minilliklərdə Azərbaycanda (və həmhüdud regionlarda) etnik yekcinsliyin pozulması üçün hər halda münbit şərait olduğunu inkar etmək mümkün deyil...

Azərbaycan ərazisində formalaşmış bizə məlum ilk dövlətin — Mannanın (e.ə. IX—VII əsrlər) etnik tərkibi də göstərir ki, e.ə. I minilliyin əvvəllərinə qədər Azərbaycanda məskunlaşmış əhalinin əksəriyyətini Qafqaz etnosları təşkil etsələr də, "mübahisəli" etnoslar da mövcud olmuşlar.

...E. ə. II minilliyin sonu, I minilliyin əvvəllərindən etibarən Azərbaycan ərazisində İran etnosları məskunlaşmağa başladılar. Və həmin proses yalnız Azərbaycanın deyil, ümumən Ön Asiyanın etnik mənzərəsini əsaslı şəkildə dəyişdirdi. İran etnoslarının İran yaylasına, oradan da Azərbaycana yayılması tədricən, bununla belə, mütəşəkkil gedirdi. Ona görə də e.ə. I minilliyin əvvəllərindən etibarən Qafqaz etnosları getdikcə daha ardıcıl bir şəkildə Şimala doğru sıxışdırılmağa başladı. Cənubdan gələn İran "təzyiq"i o qədər güclü idi ki, artıq müəyyən dövlət quruculuğu təcrübəsi qazanmalarına baxmayaraq, Qafqaz etnosları həmin "təzyiq"in qarşısında davam gətirə bilmədilər.

İ. Əliyev e.ə. II minilliyin sonu, I minilliyin əvvəllərində Azərbaycanda (və həmhüdud regionlarda) gedən etnik prosesləri nəzərdə tutaraq yazır: "Ayrı-ayrı aborigen qrupların dil baxımından, sonra isə mədəni cəhətdən tədricən assimilyasiyası onları son nəticədə etnik assimilyasiyaya aparıb çıxarırdı". Və müəllif sonra əlavə edir ki, "dilin dəyişməsinin nisbətən tez bir zamanda (bəzən ikinci və yaxud üçüncü nəsildə) insan qruplarının etnik mənsubiyyətinin dəyişməsinə, yəni assimilyasiyaya səbəb olması halları çox təsadüf olunan hadisələrdir. Məsələn, Hindistanda, Orta Asiyada, Əfqanıstanda və b. yerlərdə bu cür olmuşdur"... Nə cür olmuşdur?.. Görkəmli tədqiqatçının fikrincə, Azərbaycana (və həmhüdud regionlara) gələrək burada məskunlaşan İran etnosları yerli əhalini iranlılaşdırdılar, lakin eyni zamanda "aborigenlərin nəinki maddi mədəniyyətini və təsərrüfat nailiyyətlərini mənimsədilər, habelə müəyyən dərəcədə yerli əhalinin antropoloji tiplərinin də varisləri oldular". Əlbəttə, İ. Əliyevin özünün də dönsə-dönsə etiraf etdiyi kimi, etnik mənsubiyyəti bilinməyən (bəlkə onlar da İran, yaxud protoiran etnosları imişlər?!) tayfaların e.ə. II minilliyin sonu, I minilliyin əvvəllərindən "iranlaşması" barədə bu cür cəsarətlə danışmaq düzgün deyil. Qafqaz mənsubiyyəti şübhə doğurmayan tayfaların, yəni Azərbaycanın həmin dövrə qədərki əsas əhalisinin "iranlaşma"sına gəldikdə isə, bu, o qədər də geniş miqyaslı etnik proses olmamışdır. Əks halda, Qafqazın həm şimalında, həm də cənubunda müasir Qafqaz xalqları bu cür geniş yayılmaz, dillərində, dünyagörüşlərində, həyat tərzlərində İran elementləri bu qədər az olmazdı.

...Qafqaz xalqlarının müxtəlif azsaylı tayfa-etnoslardan ibarət olması göstərir ki, onlar Cənubdan gələn "təzyiq"ə qarşı o qədər də mütəşəkkil mübarizə apara bilməmiş, hətta görünür, həmin "təzyiq"

onları daha da ayırmış, müxtəlif hissələrə bölmüşdür ki, bu "hissələr" arasında tədricən dialekt-dil fərqləri əmələ gəlib dərinləşmişdir... Lakin Azərbaycanın şimalına (oradan da sonralar Şimali Qafqaza) sıxışdırılmış Qafqaz etnosları müxtəlif xarakterli mənbələrdə haqqında geniş bəhs edilən Alban dövlətini yaratdılar.

...Eramızdan əvvəlki son əsrlərdə, eləcə də eramızın ilk əsrlərində Azərbaycanın şimalında əsasən uti, girdman, qarqaz tayfaları yaşayırdılar ki, bunları tarixi mənbələr ümumi şəkildə "albanlar", yaxud "ağvanlar" adlandırırlar. İ. Əliyev yazır: "Heç şübhəsizdir ki, özündə 20-dən artıq tayfı ehtiva etmiş alban (alban-uti) aborijen etnik massivi Qafqaz Albaniyasının ərazisində əsas, üstün massiv olmuşdur... Ola bilsin ki, albanlar bu massivdə daha iri tayfa idi. Bəlkə buna görə bütün ölkə Albaniya adlanmağa başlamışdı. Lakin bu da tamamilə mümkündür ki, bu tayfa öz adını ölkənin adından almışdır. "Albaniya" adının yozulması sahəsindəki bir çox cəhdlərə baxmayaraq hələlik bir nəticə hasil olunmamışdır"...

Albanların məskunlaşdıqları regionun təbii şəraiti elə idi ki, nə İran etnosları, nə də sonralar Azərbaycanı bütünlüklə bürümüş türklər həmin regiona xüsusi maraq göstərüb, orada daimi məskunlaşmaq fikrinə düşmədilər. Və tədricən uyğunlaşdıqları, yaşamaq üçün qeyri-münasib şərait onları yadellilərin hücumlarından müdafiə etdi.

E.ə. I minilliyin əvvəllərindən başlayaraq Azərbaycana (və həmhüdud regionlara) etnik mənsubiyyətləri tarixşünaslıqda mübahisəli olan bir sıra döyüşkən tayfalar, ola bilsin ki, müxtəlif mənşəli etnoslardan ibarət sosial-siyasi birliklər — tayfa ittifaqları (kimmerlər, saklar, işkuzlar və s.) gələrək buradakı etnosiyasi mürəkkəbliyi (sıxlığı!) bir qədər də artırırılar. Xüsusilə saklar, yaxud skiflər regionda bir müddət daha böyük hərbi-siyasi nüfuzə sahib olmuşlar... Güman etmək olar ki, Azərbaycanın şimal-qərb ucqarlarında məskunlaşmış ermənilər də buraya haqqında söhbət gedən dövrdə gəliblər. Yaxın "qohumlar"ından tamamilə ayrı düşmüş həmin etnosun nə mənşəyi, nə də provətni məlum deyil.

Yeri gəlmişkən, qeyd etmək lazımdır ki, bir sıra tədqiqatçılar kimmerləri, sakları, türk, yaxud protoazərbaycanlı sayır, "işkuz", "oğuz" etnonimi ilə müqayisə edirlər ki, həmin mülahizələri əsaslandırmaq olduqca çətin, hətta demək olar ki, qeyri-mümkündür.

Etnik mürəkkəbliyi ilə seçilən Manna Mada—Midiya (e.ə. VII—VI əsrlər) tərəfindən istila olunduqdan sonra onun tərkibində Kiçik Mada—Midiya adlanmağa, eyni zamanda imperiyanın mədəni-iqtisadi mərkəzi funksiyasını yerinə yetirməyə başladı (İ. Əliyev) ki, bu da, ümumiyyətlə, Mada—Midiyanın etnik tərkibinin (mənzərəsinin) müəyyənəlməsinə əhəmiyyətli təsir göstərdi. Lakin e.ə. VI əsrin ortalarında farslar müxtəlif mənşəli etnosların yaşadığı Madada hakimiyyəti ələ aldılar. Onlar IV əsrin ortalarına qədər, yəni Makedoniyalı İsgəndər həmin ərazini işğal edəndə qədər davam edən İran—Haxamanişilər dövlətini yaratdılar. Qeyd etmək lazımdır ki, bu dövlət müxtəlif mənşəli etnosların hərbi-siyasi, iqtisadi-təsərrüfat və mədəni-mənəvi əlaqələrə girməsinə şərait yaratmaqla yanaşı, fars etnosunun formalaşmasının əsaslarını qoydu. Və məhz həmin dövrdən etibarən farslar digər İran etnoslarından ayrılmağa, dünyagörüşlərinin, dövlət quruculuğu imkanlarının genişliyi ilə fərqlənməyə başladılar ki, həmin proses Sasanilər dövrünün sonlarına (VII əsr) qədər davam etdi.

Mada—Midiya satrapı Atropat Makedoniyalı İsgəndərin vəfatından (və onun yaratdığı imperiya dağıldıqdan) sonra Atropatena dövlətini qurdu ki, onun əsasını Kiçik Mada—Midiya təşkil edirdi. Mənbələrin verdiyi məlumatlara görə, Atropat yalnız madalıları deyil, kadusiləri, albanları, sakasenləri də özünə tabe etmişdi. Və görünür, Azərbaycanda (və həmhüdud regionlarda) məskunlaşmış digər əsas etnoslar, yaxud etnosiyasi birliklər də bu və ya digər dərəcədə onun nəzarəti altında idilər. İ. Əliyev Atropatena dövlətinin meydana gəlməsinin mühüm səbəblərindən birini doğru olaraq onda görür ki, "qədim tarixi ərzində xeyli dərəcədə aparıcı region olan bu bölgənin özünün iqtisadi, sosial, mədəni və siyasi inkişaf səviyyəsi... çox yüksək" idi. Belə ki, Atropatena—Manna Kiçik Mada—Midiyanın bilavasitə varisi idi. Lakin belə bir mülahizə ilə razılaşmaq çətindir ki, guya "Cənubi Azərbaycan tayfalarının və xalqlarının kuti, lullubi, hurri, mannalı və başqalarının madalılarla qaynayıb-qarışması nəticəsində yeni bir etnos — Hellinizm dövründə madalıların üstünlük təşkil etdiyi atropatenalılar etnosu təşəkkül tapdı" (İ. Əliyev). Birincisi, ona görə ki, "Hələ Haxamanişilər dövründə saqartalılar, mülklər, utilər, parikanlılar, ortokoribantlar, kadusilər, dareytlər, pantimatlar, ravsiklər, kaspilər, matienlər, mardlar, parslar, anarikalar və b., habelə madalılar tərəfindən assimilyasiya edilməmiş başqa tayfalar yaşayırdılar" (İ. Əliyev). İkincisi isə, haqqında söhbət gedən etnik proses o qədər də qədimdə baş vermədiyi üçün həmin prosesin nəticəsi olan etnos, yaxud etnik birlik orta əsrlərdə hələ uzun müddət yaşamaq, dünya mədəniyyətinə böyük töhfələr verməli idi... Bizim fikrimizcə, "Atropatenanın orta Mada dili"ni (İ. Əliyev) Cənubi Azərbaycanın bəzi kəndlərində (Kuri, Pir, İshad, Xarrənd, Qaragöz, Gəlinqaya...) hal-hazırda işlənən azəri dili-dialektinin bilavasitə sələfi saymaq (S. Ə. Kəsrəvi) tamamilə yanlışdır. Hər şeydən əvvəl ona görə ki, "Atropatenanın orta Mada dili" əgər mövcud olmuşsa da yalnız Azərbaycan ərazisini deyil, müasir İranın mədəni coğrafiyasını bütövlükdə əhatə etmişdir. Və onu da nəzərə alsaq ki, Haxamanişilər dövründə Mada—Midiya sürətlə farslaşdı, onda iranlaşmanın nə dərəcədə miqyaslı diferensial etnolinqvistik proses olduğunu təəvvür etmək çətin deyil.

İ. Əliyevin Azərbaycan tarixi, o cümlədən Azərbaycan xalqının etnogenezi barədəki ən mübahisəli (bizim fikrimizcə isə ən yanlış!) qənaəti bundan ibarətdir ki, "Azərbaycan" anlayışının özünün, habelə onunla bağlı olan etno-mədəni, ictimai və siyasi səciyyəli hadisələrin və halların başlanğıcı Vətənimizin tarixinin məhz Atropatena dövründə qoyulmuşdur. Qədim Azərbaycan dövlətçiliyinin, qədim Azərbaycan, daha dəqiq Atropatena—Mada xalqının mənşəyi məhz buradandır".

...Azərbaycan xalqının əsasında "Atropatena—Mada xalqı"nı görmək türk etnoslarının Azərbaycan xalqının formalaşmasındakı həlledici rolunu inkar etmək deməkdir ki, bu da ciddi metodoloji qüsurdur...

Azərbaycanın müxtəlif regionlarında təcrid olunmuş İran (eləcə də Qafqaz) mənşəli etnoslar bu günə qədər mövcuddurlarsa, onda türklər kimi (və nə zaman) assimilyasiya etmişlər?... Atropatena—Mada etnosu, xalqı (daha doğrusu, superetnosu) barədəki nəzəriyyə, görünür, paniranizmin ideologiyasının təzahüründən başqa bir şey deyil. Əgər belə olmasaydı, e.ə. I minillikdə Ön Asiyanın geniş çöllərinə səpələnmiş İran etnoslarının təmərküzləşdiyi yer olaraq məhz Azərbaycanın cənubu seçilməzdi... Həmin cəhdin məlum tarixi faktlara deyil, müasir ideologiyalara, təsəvvürlərə, maraqlara əsaslandığını İ. Əliyevin belə bir mülahizəsi də təsdiq edir: "Biz... Azərbaycan xalqının əcdadları sırasında diyarın yalnız ən qədim sakinlərinin deyil, habelə gəlmə irandilli madalıların da adını çəkirik. Madalıların bu torpağa gəlişinə qədərki tarix də, müəyyən dərəcədə bizim tariximiz, xalqımızın tarixidir. Hazırda türk dillərindən birində danışan azərbaycanlılar madalıları vasitəsilə Hind-İran, daha geniş miqyasda isə Hind-Avropa aləminə bağlanır, iranlılarla, hindlilərlə, germanlarla, slavyanlarla və başqa xalqlarla qohumluğa yetirlər. Azərbaycanlılar məhz madalıları vasitəsilə İran mədəniyyətinin də varislərinə çevrilir, irandilli xalqlarla birgə bu zəngin aləmə, eposa, Avestaya, zərdüştlük təliminə və bir çox digər tarixi-mədəni dəyərlərə sahiblik hüququ qazanırlar".

Məsələ burasındadır ki, azərbaycanlıları — Azərbaycan xalqını Avestanın, zərdüştlüyün, ümumiyyətlə, İran mədəniyyətinin, doğrudan da, "zəngin aləm"inin varisi elan etmək onu (Azərbaycan xalqını) həqiqətən mənsub olduğu başqa bir zəngin aləmdən — qədim türk eposundan, hun-türk dövlətçilik ənənələrindən, tanrıçılıq dünyagörüşündən uzaqlaşdırmaq, kökünə, əslinə yadlaşdırmaq məqsədindən irəli gəlir ki, həmin "metodologiya" Azərbaycanda XX əsrin 30-cu illərindən etibarən xüsusi olaraq işlənib hazırlanmış, ardıcıl bir şəkildə həyata keçirilmişdir... Azərbaycan xalqı kutilər, lullubilər, hurrilər, mannalıları, albanlar vasitəsilə Qafqaza, madalıları-atropatenalıları vasitəsilə İrana (ümumən Hind-Avropa), qıpçaqlar, oğuzlar vasitəsilə Türk dünyasına bağlanmalı olsa, onda gərək azərbaycanlıları, bir sıra "azərbaycanşünaslar" kimi, konqlamerat, eklektik bir "xalq", müxtəlif mənşəli etnosların tarixi "ittifaq"ı elan edək. Həmin məntiqə yanaşsaq, ingilislər də, fransızlar da, almanlar da, ruslar da mürəkkəb etnik tərkibə malikdirlər, ümumiyyətlə, dünyada müstəqil etnokulturoloji sistemlər mövcud deyil, etnoslar bir-birinə qarışmışlar.

..."Atropatena—Mada xalqı"nın (eləcə də dilinin!) mövcudluğuna şübhə edən akademik Ə. S. Sumbatzadə tamamilə doğru olaraq göstərir ki, III əsrdə Sasanilər dövləti tərkibinə daxil olana qədər Atropatena müxtəlif dillərdə danışan tayfalardan, yaxud xırda xalqlardan ibarət idi. Və eyni zamanda bütün latın, yunan və sonrakı dövrə aid erməni mənbələrində, bir qayda olaraq, "Atropatena", "Atropatakan" ölkə adına tez-tez rast gəldiyimiz halda, "atropatanlılar", yəni xalq adına olduqca az təsadüf olunur... Beləliklə, Mannada, Midiyada olduğu kimi, Atropatenada da o dərəcədə əhəmiyyətli etnik konsolidasiya prosesindən söhbət gedə bilməz ki, onun nəticəsində az-çox mərkəzləşmiş bir etnik birlik — xalq yaranmış olsun. "Atropatena—Mada xalqı" barədəki nəzəriyyənin tənqidə dözməyən daha bir sıra tərəfləri vardır... Məlum olduğu kimi, eramızın ilk əsrlərindən (hətta bir sıra əsaslandırılması çətin olan mülahizələrə görə, e.ə. I minilliyin sonlarından!) etibarən Azərbaycana (və həmhüdud regionlara) ilk hun-türk tayfaları axışmağa başladılar. Qafqazın şimalından cənubuna hərəkət edən həmin tayfaların əsas məqsədləri burada məskunlaşmaq yox, sadəcə Ön Asiyanı, o cümlədən Azərbaycanı yağmalayıb yenidən Qafqazın şimalına, Qıpçaq çöllərinə qayıtmaq idi. Müxtəlif xarakterli mənbələrin verdiyi məlumatlara görə, hun-türklərin Qafqazın cənubuna, hətta Ön Asiyanın içərilərinə hücum etdikləri I minilliyin birinci yarısında onların qarşısında duracaq bir etnosiyasi qüvvə yox idi. Ümumiyyətlə, qədim dövrün sonlarına doğru Azərbaycanda (və həmhüdud regionlarda) etnik konsolidasiyadan çox, etnosiyasi dağılma, parçalanma prosesi gedirdi ki, həmin proses tədricən burada məskunlaşan hun-qıpçaqlar üçün əlverişli sosial-siyasi şərait yaratdı.

Beləliklə, Azərbaycan xalqının formalaşması prosesi başlayana qədər Azərbaycanın etnik tarixini aşağıdakı dövrlərə bölmək olar:

I. E.ə. V minillikdən e.ə. III minilliyin ortalarına qədər — etnik "qeyri-müəyyənlik" dövrü.

II. E.ə. III minilliyin ortalarından e.ə. II minilliyin sonu, I minilliyin əvvəllərinə qədər — Qafqaz etnoslarının geniş yayıldığı dövr.

III. E.ə. II minilliyin sonu, I minilliyin əvvəllərindən eramızın I minilliyinin ortalarına qədər — İran etnoslarının geniş yayıldığı dövr.

... Azərbaycan xalqının təşəkkülünün birinci mərhələsini hun-qıpçaq türklərinin Azərbaycanda məskunlaşması təşkil edir.

Hun-qıpçaqlar eramızın başlanğıcında Qafqazın şimalında, ümumən Böyük Çöldə, yaxud Qıpçaq çöllərində yayılaraq bu yerlərin əsas sakinlərinə, hətta belə demək mümkünsə, sahiblərinə çevrildilər. Və çox keçmədi ki, onlar Qafqazın cənubunda da göründülər... Hun-qıpçaqlar müxtəlif sosial-siyasi birliklərdən ibarət olsalar da, onların etnik tərkibi, demək olar ki, eyni idi, eyni dilin bir-birindən az fərqlənən dialektlərində danışdılar.

Hun-qıpçaqlar eramızın ilk əsrlərində, əsasən, Azərbaycanın şimalında — Albaniyada məskunlaşmışdılar. Cənuba bir sıra uğurlu yürüşləri olsa da, görünür, Böyük Çöldən çox aralanmaq onları təmin etmirdi və bir məsələni də nəzərə almaq lazımdır ki, hun-qıpçaqlar həmin çöl boyu Şərqdən Qərbə gədirdilər. Bu hərəkət istiqaməti onların həyat tərzinə həm uyğun idi, həm də Ön Asiyadakı etnososial sıxlıq (manea!) burada mövcud deyildi.

Azərbaycanda (Qafqazın cənubunda) məskunlaşan hun-qıpçaqlar, əsasən, savirlərdən, bulqarlardan və xəzərlərdən ibarət idi. Və I minilliyin ortalarında onlar Albaniya ərazisində o qədər geniş yayılmışdılar ki, akademik Z. Bünyadovun verdiyi məlumata görə, Xəlifə I Müaviyyə Azərbaycanın ərəblər tərəfindən işğalı zamanı bu ölkənin necə bir ölkə olması barədə maraqlanarkən qoşun komandanı demişdi: "Azərbaycan qədimlərdən türk ölkəsidir, onlar tərəfindən məskunlaşdırılmışdır". Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Azərbaycanda məhz "qədimlərdən" türklərin yaşaması haqqında fikir I minilliyin ortalarına aid Qafqaz mənbələrində bu və ya digər dərəcədə yayılmışdır. Bizim fikrimizcə, həmin anaxronizm türklərin regionda tutduqları böyük sosial-siyasi mövqeyin təsiri altında yaranmışdı.

Hun-qıpçaqlar Azərbaycanın cənubunda da bu və ya digər dərəcədə məskunlaşmışdılar... Lakin Şimalda siyasi hakimiyyət bilavasitə onların əllərində idi. Cənubda isə İran etnosları. hələ də üstünlük təşkil edirdilər.

III əsrdə Azərbaycanın cənubu — Adurbadaqan Sasanilər dövlətinin tərkib hissəsinə çevrilir. Əvvəllər Adurbadaqanın etnik coğrafiyası Atropatenanın etnik coğrafiyası ilə, demək olar ki, əsas parametrləri ilə üst-üstə düşürdü. Lakin sonralar burada hun-qıpçaqlar da müəyyən mövqe tutmağa başladılar. Qafqaz etnosları isə əksinə, Cənubdakı etnosiyasi mövqelərini tamamilə itirmişdilər... Adurbadaqan əhalisinin əksəriyyətini təşkil edən İran etnosları, Atropatena dövründə olduğu kimi, müxtəlif dialekt, yaxud tayfa dillərində danışdılar: bunlar indiyə qədər Azərbaycanda yaşayan talış, kürd, azəri və s. xalqların, tayfaların babaları idilər. Və orta əsrlərin əvvəllərindən etibarən formalaşmağa başlayan fars dili (eyni zamanda fars etnik ünsürləri) Adurbadaqanda geniş yayılmışdı. Ümumiyyətlə, həmin dil sonralar da Azərbaycanın həm cənubunda, həm də şimalında yalnız yüksək təbəqələrin, sarayların ünsiyyətində istifadə edilmiş, xalq kütlələri arasında yayılmamışdı...

...Hun-qıpçaqların Qafqazın cənubunda sosial-siyasi nüfuzlarının gücləndiyi əsrlərdə erməni kilsəsinin rolu yüksəlirdi, gürcü tayfaları da türklərin ilk gəlişləri dövründə yaratdıqları hərə-mərclikdən istifadə edib ərazilərini cənub-şərqə doğru genişləndirirdilər...

Ərəb hücumları dövründə də Azərbaycanda türklüyün mövqeyini yüksəldən əsas mənbə Şimali Qafqaz, Böyük Çöl olaraq qalırdı. Şimaldan gələn xəzər-türk hücumlarının qarşısını almaq üçün ərəblər də sasanilər kimi sədd çəkməli, xüsusən sərhəd qarnizonları saxlamalı olurdular. Və görünür, hun-qıpçaqların sərbəst hərəkətinə mane olan bu cür tədbirlər erməni kilsəsinə, eləcə də gürcü tayfalarına Qafqazın cənubunda kifayət qədər geniş fəaliyyət imkan verirdi... Lakin sasanilər kimi ərəblər də türklərin Cənuba enişinin qarşısını almaq iqtidarında deyildilər — VII—VIII əsrlərdə xəzər türkləri ərəb qoşunlarını dəfələrlə darmadağın edib, Azərbaycanın şimalında məskunlaşmışdılar. Ə. S. Sumbatzadə göstərir ki, ərəblərlə xəzərlərin intensiv bir şəkildə gedən müharibələri dövründə "Azərbaycanın köklü əhalisinin — atropatenalılının, albanların... törəmələrinin sayı əhəmiyyətli dərəcədə azalmaya məruz qaldı". Şübhəsiz ki, hərbi-siyasi passionarlıq dövrü keçirən ərəblərlə xəzərlərin, ümumən türklərin qarşılaşdıqları, çoxəsrlük müharibələr apardığı bir dövrdə qeyri-passionar etnosların müdafiə olunmaq imkanları demək olar ki, yox idi. Və ərəblərin istila etdikləri əraziləri xüsusilə vilayətlərlə bölmək, etnosların hərəkətini məhdudlaşdırmaq cəhdləri Qafqazın cənubunu artıq özününkü sayan türkləri — xəzərləri təmin etmirdi. Onlar Azərbaycanın çöllərində sərbəst dolaşmaq istəyirdilər... Ərəblərə qarşı mübarizədə, təbii ki, yalnız Şimaldan — Böyük Çöldən gələn türklər — xəzərlər deyil, müəyyən mənada artıq "yerli" adlana bilən türklər — savirlər, bulqarlar, xəzərlər də iştirak edirdilər. Görünür, IX əsrdəki məşhur Babək hərəkətində həmin türklər də bu və ya digər dərəcədə rol oynamışdılar. Bu hərəkətin əsas tərkibi, çox güman ki, "qədim azərbaycanlılar"dan ibarət idi. Çünki ərəblərin təbliğ etdiyi İslamla barışmayacaq dinləri məhz onlar daşıyırdılar.

Hun-qıpçaqların Azərbaycanda, xüsusilə, onun şimalında məskunlaşdıqları təxminən min illik dövrdə türk dili ölkədə kifayət qədər geniş yayılmağa başladı. V—X əsrlərin Qafqaz mənbələrində işlənən türkiizmlər də bunu sübut edir. Lakin həmin dil yalnız danışq dili idi. Və ümumiyyətlə, hun-qıpçaqların yazısı olmamışdı... Azərbaycan dili tarixinin görkəmli tədqiqatçısı, professor Ə. Dəmirçizadənin (eləcə də onun tələbələrinin) ümumxalq Azərbaycan dilinin III—V əsrlərdə formalaşdığı barədəki mülahizəsinə gəldikdə isə demək lazımdır ki, a) həmin əsrlər hələ qədim (ümum) türk dilinin mövcud olduğu dövrdür, bu dövrdə hər hansı müstəqil türk dili barədə, ümumiyyətlə, söhbət gedə bilməz; b) Azərbaycanın, əsasən, Şimalında, başqa sözlə, Qafqazın cənubunda (yəni xüsusi etnik mürəkkəbliyi ilə fərqlənən bir regionda) məskunlaşmış hun-qıpçaqlar nəinki III—V əsrlərdə, hətta bir neçə əsr sonra da Azərbaycan türklüyünün hələ yalnız əsaslarını yaradırdılar.

Eramızın ilk əsrlərində Qafqazın cənubunda xristianlıq yayılmağa başladı... Və çox keçmədi ki, regionda mövcud olan əsas etnoslar (daha doğrusu, superetnoslar!) — albanlar, gürcülər və ermənilər xristian kilsəsinin özlərinə məxsus "variant"larını yaratdılar. Bir-biri ilə mübarizə aparan alban, gürcü və erməni kilsələri etnik proseslərə də bu və ya digər dərəcədə təsir göstərirdilər... Azərbaycan tarixşünaslığında belə bir əsassız fikir mövcuddur ki, guya Ermənistanda yaşayan albanların bir hissəsi erməniləşmiş, bir hissəsi isə türkləşmişdir (akademik Z. Bünyadov, professor N. Vəlixanlı). Halbuki alban kilsəsi (və albanlar) son dövrə qədər erməni kilsəsinə (və erməniləşməyə) qarşı mübarizə apardıqları kimi, hun-qıpçaqlarla nə qədər yaxın sosial-siyasi, mədəni əlaqələrə girsələr də, heç zaman kütləvi surətdə türkləşməmişlər.

Azərbaycanın ərəb xilafətinə daxil olması ölkədə (Azərbaycanda) gedən etnik proseslərə müxtəlif baxımlardan əhəmiyyətli təsir göstərirdi. Məsələn, Qafqazın cənubuna uzaq Ərəbistandan xeyli miqdarda ərəb köçürüldü ki, bunlar xilafətin şimal sərhədlərini qorumalı, işğalçıların sosial-siyasi dayağı olmalı idilər. Yaxud İslam dininin qəbulu prosesində müxtəlif etnoslarda özünüdərk (və ifadə) ovqatı gücləndi... Bununla belə, Z. Bünyadovun "ola bilsin ki, Arran əhalisinin bir hissəsi (albanlar) çox tez ərəbləşməyə məruz qalıb, ərəblərlə qaynayıb-qarışmış, sonralar isə səlcuq türkləri gəldikdən sonra ərəblərlə birlikdə türkləşməyə məruz qalmışlar" mülahizəsini əsaslandırmaq çətindir. Həmin sözləri professor A. Q. Şanidzenin aşağıdakı fikri barədə də demək olar: "Qafqaz albanları öz milli simasını itirərək qonşularla (başlıca olaraq Azərbaycanın türkdilli əhalisi və ermənilərlə, az miqdarda gürcülərlə və Qafqazın digər xalqları ilə) qaynayıb-qarışmışlar..."

Məsələ burasındadır ki, Qafqazın tarixində kifayət qədər möhtəşəm rol oynamış bir cəmiyyətdən — "superetnos"dan müasir dövrə udılərdən başqa bilavasitə varis — qalıq qalmamışdır. Tədqiqatçılar isə heç cür inanmaq istəməzlər ki, böyük insan ehtiyatlarına malik olması elə bir şübhə doğurmayan Albaniyadan qalan yalnız bu azsaylı xalq, yaxud etnik qrupdur. Odur ki, problemdən çıxış yolunu qədim albanları müasir Cənubi Qafqazın superetnosları arasında bölüşdürməkdə görürlər...

Bizim fikrimizcə, Albaniyanın "etnik tərkibi" problemini daha da mürəkkəbləşdirən məsələ bu və ya digər dərəcədə bütöv, mərkəzləşmiş bir "alban etnosu"nın mövcudluğu qənaətidir. Görünür, "alban xalqı", "alban dili" ifadələrini ancaq şərti mənada işlətmək mümkündür. Və görünür, alban tayfaları ərəb işğalı dövründə müxtəlif etnoslar tərəfindən intensiv sosial-siyasi "təzyiq"ə məruz qalarkən onların etnokulturoloji baxımdan fəal hissəsi (udilər) alban kilsəsi ətrafında sıx birləşərək "münaqişəli" regionda belə özlərini kompakt şəkildə mühafizə edə bilmiş, digər tayfalar isə məhz dini dünyagörüşlərinin arxaikliyi, qeyri-kütləviliyi ucbatından Şimala — Qafqazın yüksəkliklərinə doğru çəkilməli, etnik mənsubiyyətlərini qorumaq üçün qeyri-münasib yerlərdə yaşamalı (daldalanmalı!) olmuşlar.

...Hun-qıpçaqların, artıq qeyd edildiyi kimi, bəzən Ön Asiyanın içrilərinə qədər gedən yürüşləri Azərbaycanın ümumi etnik simasında prinsipial dəyişikliyin əsasını qoydu. Belə ki, həmin yürüşlərin "təzyiq"i altında Atropatena—Azərbaycanın irandilli əhalisi ölkənin düzəngah ərəzilərini boşaldaraq yaşayış üçün o qədər də münasib olmayan, lakin müdafiəyə imkan verən yeni regionları məskunlaşdırır, ya da Cənuba doğru çəkildilər. Yalnız belə bir faktı qeyd etmək kifayətdir ki, XI əsrin əvvəllərindən etibarən Xəzər dənizinin cənubu ilə şimal-şərqdən şimal-qərbə doğru bir qövs cızaraq Azərbaycana yürüş edən oğuz-səlcuqları qarşısına ciddi bir sosial-siyasi maneə çıxmadı. Bu, hun-qıpçaqların, xüsusilə, xəzərlərin oğuz-səlcuq yürüşləri ərəfəsində onlara göstərdikləri böyük hərbi-strateji xidmət idi.

Beləliklə, I minillikdə ardıcıl hun-qıpcaq yürüşləri nəticəsində Azərbaycanın şimalı tədricən türkləşdi, cənubunun Atropatena dövrü müəyyənənmiş etnik mənzərəsi (əslində eklektikası!) Şimaldan gələn siyasi müdaxilələr nəticəsində deformasiya olunaraq daha qeyri-mütəşəkkil bir mənzərə aldı. Və bununla da Azərbaycan xalqının təşəkkül tarixinin birinci mərhələsi başa çatdı...

Azərbaycan xalqının təşəkkülünün ikinci mərhələsi (oğuz türklərinin Azərbaycana axını) XI əsrin (və II minilliyin!) əvvəllərində başladı... Onlar Azərbaycanın etnosiyasi baxımdan dağınıq, qeyri-mütəşəkkil cənubunu çox qısa bir müddətdə tutub, Şimala — Qafqazın cənubuna doğru hərəkət etdilər. Lakin burada oğuzları kifayət qədər ciddi müqavimət gözləyirdi. Alp Arslan bu müqaviməti də tezliklə qıra (və Qafqazın cənubunu işğal edə) bildi. Və beləliklə, XI əsrin sonlarında Azərbaycanın həm şimalı,

həm də cənubu artıq oğuz türklərinin yaratdıqları Səlcuqlar imperiyasının tərkibinə daxil oldu... İmperiyanın aydın sərhədləri olmasa da, sahəsi həm kifayət qədər böyük idi, həm də get-gedə genişləndirdi. XI əsrdə, eləcə də XII əsrin əvvəllərində oğuz türkləri Azərbaycanın (və həmhüdud regionların) etnik simasını tamamilə dəyişdirdilər. İstər türk (qıpçaq), istər İran, istərsə də Qafqaz etnoslarının, xalqlarının oğuzlara göstərdiyi müqavimətin heç bir əhəmiyyəti yox idi. Çünki ümumiyyətlə, II minilliyin əvvəllərindən başlayan türk-oğuz fəthəti elə bir hadisə idi ki, onun qarşısını almaq, sadəcə olaraq, mümkün deyildi.

Oğuz türkləri, haqqında söhbət gedən dövrdə Azərbaycanı bütünlüklə türkləşdirdilər, daha doğrusu, I minilliyin ilk əsrlərindən başlayan həmin proses (Azərbaycanın türkləşməsi!) II minilliyin ilk əsrlərində min ildən sonra keyfiyyətə başa çatdı. Oğuzlar müxtəlif tayfalardan ibarət idilər. Həmin tayfalar xeyli dərəcədə diferensial xüsusiyyətlər daşıyırdılar... Lakin səlcuqların başçılığı altında toplaşmış oğuzlar hərbi-siyasi baxımdan olduqca həmrəy idilər ki, bu da onların genişmiqyaslı qələbəsini təmin edən əsas şərtlərdən biri sayıla bilər.

XI—XII əsrlərdə Azərbaycanda məskunlaşan oğuz tayfaları arasında bir-birini inkar edən iki proses gedirdi: a) bir tərəfdən ümumi-sosial siyasi məqsədlər naminə tayfa müxtəlifliyi tədricən aradan qalxır; b) digər tərəfdən diferensiasiya (müxtəliflik) güclənirdi... Birinci hadisə Azərbaycanın daha çox cənubunda, ikincisi isə daha çox şimalında özünü göstərirdi... Səbəbi o idi ki, Azərbaycanın şimalında oğuz tayfaları olduqca mürəkkəb etnik şəraitə düşmüşdülər, həmin şərait onların birləşməsini, "ideoloji" baxımdan hazırlıqlı (və hiyləgər!) qonşulara müqavimət göstərə bilməsini tələb edirdi. Cənubda isə daxili çəkişmələr daha güclü idi.

...XII əsrin 30-cu illərində Azərbaycanda Atabəylər dövləti yarandı. Azərbaycanın etnokulturoloji tarixində əhəmiyyətli rol oynamış həmin dövlət monqol-tatar hücumlarına qədər mövcud oldu. Atabəylər dövründə Azərbaycan ərazisinin çox hissəsi bütöv bir dövlətin tərkibində birləşmiş, Azərbaycan xalqının təşəkkülü tarixində yeni mərhələ başlamışdı... Hakimiyyətdə olan səlcuqlar fars dilinə xüsusi diqqət verib sarayda, bir qayda olaraq, həmin dildə danışsalar da, geniş xalq kütlələri fars dilini bilmir, yalnız türkcədən istifadə edirdilər. Məsələnin məhz bu cür olduğunu göstərən faktlardan biri Azərbaycan türklərinin (oğuzların) yaratdıqları möhtəşəm "Dədə Qorqud" eposudur. Eposda gəlmə müsəlman oğuzlarla yerli qeyri-müsəlman (bütpərəst, tanrıçı, xristian və s.) qıpçaqlar, Qafqaz, yunan etnosları, xalqları arasındakı tarixi münaqişə, müharibələr öz əksini tapmışdır. "Dədə Qorqud"un bizə gəlib çıxmış əlyazmaları bir neçə əsr sonrakı dövrlərə aid olsa da, eposun dili ilə "Kitabın" ("Kitabi-Dədə Qorqud"un) dili, üslubu arasında elə bir fərq yoxdur...

Eposda cərəyan edən hadisələrin coğrafiyası əsasən Qafqazın cənubunu, müəyyən dərəcədə isə Anadolunun şərqini əhatə edir — hiss olunur ki, oğuzlar Qafqazın cənubunda artıq möhkəmlənmiş, onların qarşısında Qərbə doğru yeni hərəkət üfurları açılmışdır...

İslamı qəbul etmiş oğuzların Azərbaycanda, Şərqi Anadoluda yayılması orta əsrlər üçün səciyyəvi bir formada — İslam bayrağı altında gedirdi. VII—IX əsrlərdəkindən (yəni ərəblərdən!!) fərqli olaraq XI—XII əsrlərdə oğuz türkləri "ərəblərin dini" "ni daha ısrarla təbliğ edir, onun bütün dünyada yayılmasına daha çox inanırdılar... Və təsadüfi deyil ki, türklər İslamı Qafqazda, Kiçik Asiyada, Balkanlarda həm geniş təbliğ etdilər, həm də hərbi-siyasi yolla qəbul etdirib yaydılar.

Azərbaycan xalqının təşəkkülünün ikinci mərhələsi, bir tərəfdən, ölkənin tamamilə türkləşməsi ilə səciyyələnirsə, digər tərəfdən İslamın qarşısını almaz bir sürətlə ölkədə mövcud olmuş bütün dini dünyagörüşü formalarını (o cümlədən də Tanrıçılığı) sıxışdırıb, aparıcı mövqeyə keçməsi ilə xarakterizə olunur. Və xüsusi olaraq qeyd etmək lazımdır ki, İslam dini həm Azərbaycan türklüyü üçün müəyyən dərəcədə diferensial keyfiyyətə çevrildi, həm də ölkəyə səpələnmiş (təcrid olunmuş) İran, Qafqaz mənşəli etnosları həmin türklük ətrafında birləşdirən güclü amillərdən biri (bəlkə də birincisi!) oldu. Xatırladaq ki, XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərinə qədər azərbaycanlılar çox hallarda sadəcə "müsəlman" adlanırdılar.

...Monqol-tatarların XIII əsrin ortalarına doğru Azərbaycanı istila etməsi ölkədə (və həmhüdud regionlarda) gedən fəal etnik proseslərə böyük təsir göstərdi... Monqol-tatar yürüşü dövründə Azərbaycana müxtəlif türk tayfaları gəldilər ki, bu da Azərbaycanda türklüyün sıxlığını bir qədər də artırdı. Xüsusilə öz milli-etnik mənliliyini itirmiş saraylar, mədəniyyət mərkəzləri dağıdıldı. Və məhz XIII əsrin sonlarından etibarən Azərbaycanda türkdilli yazılı ədəbiyyatın inkişafı üçün ideoloji şərait yarandı.

Monqol-tatar ordusunun tam əksəriyyəti türklərdən ibarət idi. Onların qurduqları dövlətlər də türk dövlətçilik ənənələrinə əsaslanır, o qədər də böyük olmayan "inzibati qüvvə" ilə böyük bir imperiyanı idarə etmək təcrübəsi verirdi. Və monqol-tatar xaqanlarının, hakimiyyətinin həyat tərzini öz sadəliyinə görə səlcuq saraylarındakı dəbdəbədən əsaslı şəkildə fərqləndirirdi. Birincilər min illər boyu yaşadıkları köçəri həyat "realizm"ini davam etdirir, "romantik" xüyalardan (o cümlədən də poeziyadan) elə bir zövq almırdılar... Onların qonşulara (düşmənlərə!) münasibətdə istifadə etdikləri "diplomatiya" da olduqca aydın idi: monqol-tatarlar "çevik güc"ə arxalanırdılar...

Qaraqoyunlular, bunun ardınca isə Ağqoyunlular dövründə Azərbaycanda (və həmhüdud regionlarda) oğuz türklərinin etnosiyasi mövqeyi bir qədər də gücləndi... Bununla belə müxtəlif oğuz-türkmən tayfalarının bir-birinin ardınca Azərbaycana gəlməsi ölkədə gedən etnosiyasi mərkəzləşmə-mütəşəkkilləşmə prosesinə hər halda mənfi təsir göstərirdi.

...Ümumiyyətlə, XI əsrin əvvəllərindən XV əsrin sonu, XVI əsrin əvvəllərinə qədərki mərhələdə, yəni Azərbaycan xalqının təşəkkülü tarixinin ikinci mərhələsində Azərbaycana gələn oğuz türkləri farsları daha da cənuba, Qafqaz etnoslarını isə daha da şimala sıxışdırdılar. Onların Azərbaycandakı mövqeyi qısa bir müddətdə o qədər gücləndi ki, xilafəti tez-tez narahat edən qıpçaqlar belə oğuz türklərinə müdaxilə edə bilmədilər. Ermənilər, gürcülər, dağıstanlılar isə həmin güc (oğuz türklüyü!) qarşısında tamamilə aciz idilər... Oğuz türkləri Azərbaycandan keçib Anadoluya yürüş etdilər. Və bir neçə əsr ərzində yunanları yarımadadan tamamilə sıxışdırıb çıxartdılar ki, həmin dövr, əslində Türkiyə türklərinin bir xalq olaraq təşəkkülü tarixinin ilk mərhələsi idi.

Hun-qıpçaq türkləri kimi oğuz türkləri də öz öhdələrinə Azərbaycanın qədim əhalisinin qalıqlarını assimilyasiya etmək — türkləşdirmək missiyasını götürməmişdilər. Əslində onların buna ehtiyacları da yox idi. Xüsusilə böyük kütlələr halında Azərbaycana, ümumən Ön Asiyaya axışan oğuz türklərinin sayı "aborigenlər" in sayından müqayisə edilməyəcək qədər çox, hərbi qüdrətləri isə intəhasız idi... Regiona oğuz türkləri ilə yanaşı karluk türkləri də gəlmişdilər ki, bu, əsasən Əmir Teymurun yürüşləri dövrünə təsadüf edir.

Oğuz türkləri Azərbaycanın yerli (tarixi!) mədəniyyətinə xüsusi qayğı ilə yanaşdılar. Onların xüsusilə yüksək təbəqəsi Sasanilər dövründən qalmış dəbdəbəli saray həyatını ilk əsrlərdən hətta dirçəltdilər, artıq qeyd edildiyi kimi, farsca danışib-yazmağa, mədəniyyətcə farslaşmağa başladılar ki, belə bir etnosun (oğuz türklərinin) kimisə türkləşdirəcəyi barədə düşünmək tamamilə absurddur... XI—XIII, eləcə də XIV—XV əsrlərdə oğuz fəthatı geniş bir coğrafiyanı bürüdüyündən Azərbaycanın etnik-etnoqrafik sərhədlərini müəyyənləşdirmək çox çətindir. Həmin dövrdə Azərbaycan hər tərəfdən oğuz-türk mühiti ilə əhatə olunmuşdu. Və onun etnokulturoloji yüksəlişində bu mühit həlledici rol oynayır. Belə ki, haqqında söhbət gedən dövrdə etnik tipologiya baxımından Azərbaycanın "daxil"i "xaric"indən o qədər də seçilmir, demək olar ki, xüsusi əlamətlər daşımırdı. Lakin düşünmək olmaz ki, oğuz türkləri hər yerdə, bütün sərhəd boyu Azərbaycan həddlərindən kənara çıxmışdılar. Məsələn, Qafqazın cənubunda ermənilər, gürcülər müxtəlif "diplomatiya" üsullarından istifadə edərək ərazilərini genişləndirir, vaxtaşırı kifayət qədər ciddi cəzalandırılmalarına baxmayaraq, xüsusilə gürcülər (adətən, "yerli" türklərlə — qıpçaqlarla ittifaqa girərək) Gəncəyə qədərki Azərbaycan torpaqlarını zəbt etməyə çalışırdılar.

Azərbaycan xalqının təşəkkülü tarixinin ikinci mərhələsində Azərbaycan daxilində yaşayan qeyri-türk mənşəli etnoslar passiv vəziyyətdə idilər ki, bunun da əsası hələ birinci mərhələdə qoyulmuşdu... Həmin etnoslar arasından çıxmış hökmdar sülalələrinin (məsələn, Şirvanşahların) ilk nəsillərinin olması da vəziyyəti dəyişə bilmirdi, çünki oğuz türklərinin müzəffər yürüşləri (və məskunlaşmaları) Azərbaycanın (və həmhüdud regionların) etnik mənzərəsinin əsaslarını artıq tamamilə müəyyən etmiş, kiçik miqyaslı etnik proseslərin həmin mənzərədə əhəmiyyətli bir dəyişiklik etməsinə imkan yaratmamışdır.

Azərbaycan xalqının təşəkkülü prosesi birinci mərhələdə olduğu kimi, ikinci mərhələdə də feodal dağınıqlığı şəraitində gedirdi — II minilliyin birinci yarısında ölkə (ümumiyyətlə, region) əsaslı türkləşmədən sonra monqol-tatarların, Əmir Teymurun, Qaraqoyunluların və Ağqoyunluların hücumuna məruz qalmışdı ki, həmin hücumlar Azərbaycanda türk etnoslarının sıxlığını gücləndirsə də, sosial, siyasi, mədəni stabilləşməyə mane olur, artıq qeyd etdiyimiz kimi, xalqın təşəkkülü prosesini ləngidirdi. Bir-birinin ardınca Azərbaycana axışan türk tayfaları özlərilə əsrlər boyu yaşamış olduqları, yaxud Türküstandan Azərbaycana qədər keçib gəldikləri yerlərin həyat tərzini, etnoqrafiyasını, az-çox fərqli mədəniyyətlərini, dünyagörüşlərini, hətta toponimiyasını gətirirdilər. Və onlar yeni coğrafi şəraitə nə qədər sürətlə uyğunlaşsalar da, özlərinəməxsusluqlarını da qoruyub saxlamağa çalışırdılar...

Beləliklə, orta əsrlərin sonlarına doğru — XV əsrin sonu, XVI əsrin əvvəllərində Azərbaycan ərazisində türklərin çəkisi sürətlə artdı. Və onlar Azərbaycan cəmiyyətinin mütləq əksəriyyətini təşkil etməyə, müxtəlif dövlətlər qurmağa, mərkəzləşməyə (konsentrasiyaya) başladılar. Bununla da Azərbaycan xalqının təşəkkülü tarixində ikinci mərhələ bitib, üçüncü mərhələnin bir sıra əlamətləri meydana çıxdı...

Azərbaycan xalqının formalaşması tarixində üçüncü — sonuncu (həlledici!) mərhələ XV əsrin sonu, XVI əsrin əvvəllərindən başlayır. Və məhz həmin tarixin hökmüdür ki, bu zaman Azərbaycan Səfəvilər dövləti yaranır... Səfəvilər dövlətini, görünür, birinci növbədə Azərbaycan türklərinin (ümumən cəmiyyətinin) etnosiyasi, ideoloji-mənəvi birləşməsi, mərkəzləşməsi ehtiyacı doğurdu.

Səfəvilər dövlətinin banisi I Şah İsmayılın sosial bazasını, professor Oqtay Əfəndiyevin göstərdiyi kimi, eyni bir milli maraq ətrafında birləşmiş müxtəlif oğuz tayfaları (ustaclı, şamlı, əfşar, türkmən, bayat, təkəli, zülqədər, qacar, varsaq, rumlu...) təşkil edirdilər. Təbii ki, həmin tayfalar bir-

birindən o qədər də fərqlənmirdilər... Onlar Səfəvilərdən əvvəl də bu və ya digər dərəcədə siyasi ittifaqda olmuş, xüsusilə Qaraqoyunluların, Ağqoyunluların dövründə daha sıx birləşmişdilər. Və bu baxımdan Səfəviləri hətta özündən əvvəlki Azərbaycan dövlətlərinin bilavasitə varisi hesab etmək olar. Lakin onu da etiraf etmək lazımdır ki, XV əsrdəki kimi, Səfəvilər dövründə də Azərbaycan türk tayfaları hakimiyyət uğrunda mübarizədən əl çəkməmişdilər, yerli hakimlər — tayfa başçıları həm bir-birləri ilə münafişəyə girir, həm də Səfəvilər sarayının intriqalarında fəal iştirak edirdilər.

I Şah İsmayıl (və onun xələfləri) yalnız hakimiyyətlərinin əsas dayağı olan türk tayfalarına deyil, ölkə daxilində bu və ya digər dərəcədə nüfuza malik qeyri-türklərə də həm sarayda, həm də orduda müəyyən yer verirdilər. Bu baxımdan talışları, kürdləri xüsusi qeyd etmək lazım gəlir... Əlbəttə, Səfəvilərin həmin siyasəti təsadüfi deyildi, Azərbaycan cəmiyyətinin etnosiyasi təmərküzləşmə ehtiyacından irəli gəlirdi. Və dövlət quruculuğu sahəsində böyük istedadı olan Səfəvilər bu ehtiyacı nəzərə almaya bilməzdilər... I Şah İsmayıl (və onun xələfləri!) tərəfindən əsas qoyulmuş dövlətin kifayət qədər güclü ideologiyası vardı, "qızılbaşlıq" adlandırılan bilən həmin ideologiya köçəri türk əsilzadələri arasında geniş yayılmışdı. Ona görə də Səfəvilər böyük bir coğrafiyada — Azərbaycanda (və həmhüdud regionlarda) yaratdıqları dövləti idarə etmək üçün tədricən ordudan daha az istifadə edirdilər. Əslində, haqqında söhbət gedən "qızılbaşlıq" ideologiyası ordunun özündə də böyük birləşdirici rola malik idi.

Səfəvilər dövlətinin Azərbaycan dövləti olduğuna şübhə etmək, onu, ümumiyyətlə, (?) İran dövləti saymaq özünü qətiyyənlə doğrultmur — O. Əfəndiyevin qeyd etdiyi kimi, dövlətin əsasını qoyanlar da, onun yüksəlişini təmin edənlər də Azərbaycanda artıq məskunlaşmış köçəri türk tayfaları idilər; Səfəvilərin dövlətçilik düşüncəsi, inzibati idarə sistemi bütünlüklə qədim türk dövlətçilik ənənələrindən irəli gəlirdi. Və dövlətin mərkəzi olan Təbrizdə (o cümlədən də sarayda), orduda türkcə danışdılar. I Şah İsmayıl (və onun xələfləri) ənənəni "pozaraq" bir sıra fərmanlarını farsca deyil, məhz türkcə vermişdilər...

Azərbaycan Səfəvilər dövləti bir əsrdən sonra — XVI əsrin sonu, XVII əsrin əvvəllərində öz tarixi tipologiyasını itirsə də, Azərbaycan xalqının formalaşmasında, demək olar ki, həlledici rol oynadı. XVII əsrin əvvəllərindən başlayaraq, ümumiyyətlə, regionda nə qədər böyük siyasi hərc-mərclik olsa da, xalqın etnik, sosial-siyasi, mədəni konsentrasiyası prosesi kəsilmədi, bu və ya digər şəkildə davam etdi. Hətta Azərbaycanın xanlıqlara parçalandığı XVIII əsrin ikinci yarısında da Azərbaycanın mənəvi-ruhi bütövlüyü güclənməkdə idi.

... Azərbaycan xalqının formalaşması geniş miqyaslı milli intibah hərəkatı ilə müşayiət olunurdu... Yalnız belə bir faktı qeyd etmək lazımdır ki, XVI əsrin əvvəllərindən başlayaraq Azərbaycan ədəbiyyatının şedəvləri meydana çıxdı: "Koroğlu" eposu, xüsusi yaradıcılıq enerjisinin məhsulu olan aşiq sənəti, xalq dastanları... Və həmin əsasda formalaşan milli yazılı ədəbiyyat, M. V. Vədadi, M. P. Vaqif... Azərbaycan intibahı yalnız dil, ədəbiyyat və mədəniyyəti əhatə etmirdi, bütövlükdə milli təfəkkürü, xalqın ruhunu hərəkatə gətirmişdi. İtaliya, Fransa, İspaniya... İntibahı kimi, Azərbaycan İntibahı da xalqın etnososial, siyasi-ideoloji mədəni təmərküzləşməsinin ən mühüm göstəricilərindən biri sayıla bilər.

XVII—XVIII əsrlərdə Azərbaycan dili — Azərbaycan türkcəsi demokratik təfəkkürün ifadə forması olaraq yalnız azərbaycanlılar arasında deyil, Azərbaycanda yaşayan digər xalqlar arasında da geniş yayılmış ünsiyyət vasitəsi idi. Ermənilər, gürcülər, dağıstanlılar... Azərbaycan sənətkarlarını təqlid edərək Azərbaycan türkcəsində yazıb-yaradırlar, möhtəşəm Azərbaycan İntibahının təsirini öz üzərlərində hiss edirdilər. Və onu da qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan İntibahının bütün gücü ilə təzahür etdiyi XVII—XVIII əsrlərdə İran mədəniyyəti, demək olar ki, tənəzzül dövrü keçirirdi — bu da milli formalaşma mərhələsində azərbaycanlıların iranlılardan (farslardan) tamamilə fərqli bir etnokulturoloji həyat yaşadığını göstərirdi...

Azərbaycan İntibahı, hər şeydən əvvəl, ölkənin daxili oyanışını təmin edir, müxtəlif vilayətlər, regionlar mənəvi-mədəni baxımdan yüksəlirdi. Azərbaycan İntibahı milli xarakteri etnik (mifoloji) təfəkkür əsasında tərbiyə edir, qədim (ümumi) türk düşüncəsi yaradıcılığın etnotipoloji əsasında dayanırdı. Və "arxaik" janrlar — xalq şeiri şəkilləri yazılı ədəbiyyatın geniş istifadəsinə verilməklə yanaşı, klassik (ümumşərq) şeir janrlarında da formanın "demokratikləşdirilmə"sinə cəhd edilirdi.

Azərbaycan ədəbiyyatının (və ədəbi dilinin) demokratikləşməsi, yaxud xəlpiləşməsi, həmin sahədəki standartların, normaların pozulması ilə müşayiət olunmur. Əksinə, milli (daha doğrusu, milliləşmiş!) təfəkkür özünün daha mükəmməl formalarını, modellərini yaradır. Və dilin, ədəbiyyatın, mədəniyyətin demokratik əsaslar üzərində "yenidən təşkil"i xalqın etnokulturoloji təmərküzləşməsi prosesinə əhəmiyyətli təsir göstərir.

... Azərbaycan xalqının formalaşması, heç şübhəsiz, etnoqrafik, sosial-siyasi, mənəvi, mədəni... məsələləri özündə ehtiva edən mürəkkəb bir prosesdir. Buraya antropoloji məsələlər də aiddir...

Ə. S. Sumbatzadə R. M. Qasimovanın "tədqiqatlarına əsaslanaraq göstərir ki, türk tayfalarının Azərbaycana təxminən on üç əsr davam edən axını, yerli avtohton əhali ilə qarışması azərbaycanlıların antropoloji simasının hər hansı köklü dəyişməsinə gətirib çıxarmadı — bunun əksinə olaraq, gəlmə türk

tayfaları nəinki öz dillərini qoruyub saxladılar, eyni zamanda onu avtoxton əhali arasında geniş yaymağı bacardılar...

Əlbəttə, bu mülahizə tamamilə yanlıştır. Hər şeydən əvvəl ona görə ki, hələ hun-qıpçaqların yürüşləri dövründə Azərbaycanın qədim əhalisi Şimal və Cənubə doğru sıxışdırılmış, müəyyən hissəsi isə yaşayış üçün qeyri-münasib yerlərdə daldalanmışdı, bu isə o demək idi ki, gəlmə türk tayfaları, xüsusilə oğuzlar heç bir "avtoxton əhali" ilə qaynayıb-qarışa, onların antropoloji əlamətlərini qəbul edə bilməzdilər... İkincisi, necə olur ki, I minilliyin ortalarında sayı sürətlə azalan, etno-sosial proseslərdə get-gedə daha passiv iştirak edən qədim azərbaycanlıların antropoloji xüsusiyyətləri Azərbaycana, ümumiyyətlə, Ön Asiyaya axışan on, hətta yüz minlərlə türk tərəfindən qəbul edilir.

...Və nəhayət, necə təsəvvür etmək olar ki, qədim dövrlərdə Azərbaycanda mövcud olmuş müxtəlif mənşəli dillərin heç biri Azərbaycanda məskunlaşan türklərin dillərinə təsir etmir, ancaq onların antropologiyasını əsaslı şəkildə dəyişdirir?..

Məsələ burasındadır ki, türklərin Azərbaycanda (və həmhüdud regionlarda) məskunlaşdığı min ildən artıq bir dövrdə, hun-qıpçaqların müəyyən əlaqələrini nəzərə almasaq, azsaylı avtoxton əhali ilə elə bir etnososial münasibəti olmamışdır. Türklər təcrid olunmuş qeyri-türk mənşəli etnoslarla bu və ya digər şəkildə kontakta girməyə heç zaman xüsusi ehtiyac duymamış, yalnız həmin təcrid olunmuş etnoslar hər hansı sahədə (məsələn, hərbi sahədə) öz xidmətlərini təklif edərkən onlardan istifadə edilmişdir. Azərbaycanın qədim cəmiyyətinin müxtəlif mənşəli qalıqları ən gec I minilliyin sonu — II minilliyin əvvəllərindən etibarən ölkədə, demək olar ki, heç bir sahədə nüfuza malik deyildilər... Lakin Səfəvilər dövründə, eləcə də sonralar Azərbaycanın Qərbində köçəri həyatı yaşayan kürdlər məskunlaşmağa başladılar ki, onlar da öz dillərini, adət-ənənələrini saxlamaqla yanaşı, Azərbaycan türklərinin sosial-siyasi, mədəni təsiri altında idilər. Ümumiyyətlə, XVI—XVIII əsrlərdə sürətlə formalaşan Azərbaycan xalqının etnik-kulturoloji əsaslarını Azərbaycanda məskunlaşmış türklər təşkil edirdilər...

Bizim fikrimizcə, Azərbaycanın müasir etnik-etnoqrafik mənzərəsi XVII—XVIII əsrlərdə müəyyənlanmış, ondan sonra əsaslı bir dəyişikliyə məruz qalmamışdır. Görünür, burada yalnız ermənilərin XIX əsrin əvvəllərindən başlayaraq təcavüzkar siyasi məqsədlərlə Azərbaycanın müxtəlif yerlərində, o cümlədən də, Dağlıq Qarabağda məskunlaşdırılması istisna təşkil edir... Lakin məhz həmin dövrdən sonra ölkənin siyasi mənzərəsi çox tez-tez dəyişmiş, Azərbaycan müxtəlif dövlətlərin tərkibinə daxil olmuşdur ki, bu da xalqın formalaşmasına, heç şübhəsiz, kifayət qədər mənfi təsirini göstərmişdir.

Azərbaycan xalqının təşəkkülü tarixinin ikinci mərhələsində olduğu kimi, üçüncü mərhələsində də sosial-ideoloji məsələlərlə, əsasən, İslam dini məşğul olur, özünə bu və ya digər dərəcədə mövqə qazanmaq istəyən hər hansı digər dünyagörüşü formasını qətiyyətlə sıxışdırırdı. Hətta Azərbaycan İntibahının yüksək mərhələlərində belə son sözü o (İslam dini) demişdir. Ona görə də dövrün böyük düşüncə sahibləri belə özlərini azərbaycanlı, Azərbaycan türkü (hətta ümumən türk!) deyil, artıq qeyd etdiyimiz kimi, müsəlman (əhli-müsəlman) adlandırmaqda davam etmişlər.

... Azərbaycan xalqının formalaşması yalnız müxtəlif türk (və bir sıra qeyri-türk) tayfalarının etnokulturoloji mərkəzləşməsinin nəticəsi olaraq bir integrasiya prosesi olmaqla qalmırdı, eyni zamanda mürəkkəb bir diferensiasiya prosesi idi. Belə ki, oğuz türkləri orta əsrlərin sonlarına doğru üç əsas coğrafiyada məskunlaşaraq sosial-siyasi, kulturoloji baxımdan fərqlənməyə başladılar. Və nəticə etibarilə, üç türk-oğuz xalqı formalaşdı: türkmənlər, Azərbaycan türkləri (azərbaycanlılar) və Anadolu türkləri... Lakin XVII—XVIII əsrlərdə həmin xalqlar arasında etnoqrafik, mədəni, siyasi sərhədlər o qədər də müəyyən deyildi, hətta bir sıra türk-oğuz tayfaları öz milli-siyasi mənsubiyyətlərini təyin etməmişdilər.

Beləliklə, XVIII əsrdə Azərbaycan xalqının I minilliyin ortalarından başlayan təşəkkül prosesi sona çatır, həmin prosesin nəticəsi olaraq türk mənşəli Azərbaycan xalqı formalaşır ki, onun etnik tərkibinə hun-qıpçaq, oğuz türkləri (və bir sıra azsaylı qeyri-türk mənşəli etnoslar) daxil olurlar. Eyni zamanda, azərbaycanlıların yerləşdikləri coğrafiyanın hüdudları müəyyənləşir ki, həmin coğrafiya tədricən müxtəlif dövlətlərin ərazisinə çevrilsə də, məhz azərbaycanlılara (Azərbaycan superetnosuna) məxsusdur.

AZƏRBAYCAN TÜRKÇƏSİNİN FORMALAŞMASI. ÜMUMTÜRK ƏDƏBİ (YAZI) DİLİ: TƏŞƏKKÜLÜ, TƏKAMÜLÜ, TƏNƏZZÜLÜ...

Azərbaycan türkcəsi ümumtürk dilinin diferensiasiyası nəticəsində təşəkkül tapmışdır, bu isə o deməkdir ki, Azərbaycan türkcəsi, hər şeydən əvvəl, ümumtürkcənin varisidir. Lakin Azərbaycanın etnolinqvistik coğrafiyasının kifayət qədər mürəkkəb, rəngarəng olması həmin ərazidə tarixən heç də o qədər sadə olmayan etnolinqvistik proseslərin getdiyini göstərir.

Qədim (ümum) türk dili təxminən e.ə. I minilliyin ortalarında Altay dilinin bölünməsi ilə əlaqədar olaraq təşəkkül tapıb formalaşmışdır. Həmin bölünmə prosesi isə, görünür, bir neçə min il davam etmişdir (e.ə. IV—III minilliklərdən e.ə. I minilliyə qədər). Ona görə də eramızdan əvvəlki minilliklərdə prototürkcədən, yaxud Altay dilinin türk, monqol və tunqus-mancur "dialektlərindən" danışmaq mümkündür.

Altay dilinin türk, monqol, tunqus-mancur dillərinə diferensiasiyası uzun sürən elə bir mürəkkəb etnolinqvistik prosesdir ki, həmin prosesi bütün dəqiqliyi ilə təsəvvürdə canlandırmaq, demək olar ki, mümkün deyil. Lakin bir məsələ aydındır ki, türk dili altay birliyindən ayrılanda onun (türkcənin) bir-birindən hələ çox fərqlənməyən daxili dialektləri mövcud idi. Həmin dialektlərin bəziləri ümumaltay xüsusiyyətlərini mühafizə etdiyi halda, bəziləri həmin əlamətləri itirərək, artıq modern əlamətlər (yəni gələcək türkcənin əlamətlərini) qazanmışdı. Elə ona görə də eramızın ilk əsrlərindən başlayaraq türkcənin dialektləri müxtəlif inkişaf səviyyələri ilə diqqəti cəlb edir.

Bununla belə e.ə. I minilliyin ortalarından b.e. I minilliyinin ortalarına qədərki dövrdə qədim (ümum) türk dilindən (bu cür bütöv bir şəkildə!) danışmaq tamamilə mümkündür, ancaq o şərtlə ki, qədim (ümum) türkcənin daxili dinamikası, diferensiasiya meyilləri inkar olunmasın.

Qədim (ümum) türk dilinin normaları və funksional üslub imkanları barədə təsəvvürü qədim türk eposunu təşkil edən "Yaradılış", "Alp Ər Tonqa", "Oğuz kağan", "Göy türk", "Ərgənəkən", "Köç" və s. dastanlar, qədim türk (run) yazılı abidələri yaradır. Qədim türk dastanları mətnşünaslıq səciyyəsinə, mühafizə olunma üsuluna görə bir-birilərdən fərqlənir — onların çox az bir hissəsi uzun zaman şifahi şəkildə xalq arasında dolaşmış, yalnız son dövrlərdə yazıya alınmışdır, əksər hissəsi isə orta əsrlərdə türk və ya qeyri-türk dilli mənbələrə səpələnmişdir. Həmin mənbələrdə ya bilavasitə əks olunmuş, ya da mətnə "gizlədilmiş" (məsələn, Ə. Firdovsinin "Şahnamə"sində olduğu kimi) türk epos təfəkkürünü (onun mətnlərini) bərpa işi elmi vəzifə kimi bu gün də qarşıda dayanmaqdadır. Qədim türk dastanlarının həcmi, mənzum, yaxud mənsur formada olması, dil-üslub xüsusiyyətləri barədə konkret məlumat azdır; mənbələrdə həmin əsərlərin, əsasən, "qısa məzmunu" və ya "süjeti mühafizə olunmuşdur..."

I minilliyin ortalarından başlayaraq əvvəl qədim türk (run), sonra uyğur, daha sonra ərəb əlifbası ilə yazılmış ümumtürk abidələri qədim türk epos təfəkkürünün bilavasitə "təzyiq"i altında yaranmışdır. Qədim türkcəni yekunlaşdıraraq orta türkcənin (artıq müxtəlif türk dialektlərindən, dillərindən ibarət olan türkcənin) perspektivlərini nümayiş etdirən M. Kaşqari "Divan"ı ümumtürkcənin yalnız ifadə imkanlarının genişliyini, yüksək normativlik səviyyəsini deyil, həm də müsəlman dünyasında get-gedə artan mədəni, siyasi nüfuzunu təsdiq edir, "türk dili ilə ərəb dilinin atbaşı bərabər yürüdüklərini" göstərir. Və "Divani-lügət-it-türk" müxtəlif türk tayfa dillərinin, dialektlərinin birinin digərindən az və ya çox dərəcədə fərqlənməsini göstərməklə kifayətlənmir, həmin dilləri, dialektləri birləşdirən ümumi cəhətləri daha çox təzahür etdirməklə müəllifin belə bir ideyasını uğurla əks etdirir ki, türklər nə qədər müxtəlif coğrafiyalarda yaşasalar da, nə qədər müxtəlif tayfalardan, boylardan ibarət olsalar da, ruhən (o sıradan da "dil ruhu" baxımından) bütöv hadisədirlər; əgər belə olmasa idi, yüksək dil mədəniyyəti olan M. Kaşqari "türk dili" əvəzinə "türklərin dilləri" deyərdi, "Divan"da tayfa dili xüsusiyyətləri ümumtürk xüsusiyyətləri ilə müqayisədə bu qədər cüzi yer tutmazdı. "Divani-lügət-it-türk"ü ərəbcə yazmış müəllif yaxşı bilirdi ki, türk dilləri, dialektləri arasındakı fərq ərəb dilləri, dialektləri arasındakı fərqlə heç bir müqayisəyə gəlmir.

Bununla belə, qədim (ümum) türk dilinin artıq biri digərindən həm fonetik, həm leksik, həm də müəyyən dərəcədə qrammatik baxımdan fərqlənən dialektlərə, dillərə bölünməsi davam edir, qeyd etmək lazımdır ki, bu proses aşağıdakı amillərin təsiri ilə getmişdir:

- 1) türkcənin müxtəlif dialektlərə (nəticə etibarilə dillərə) bölünməsi üçün daxili meyili;
- 2) coğrafi ayrılma, təcrid olunma;
- 3) ictimai-siyasi ayrılma, təcrid olunma (xüsusilə, müxtəlif türk dövlətlərinin meydana gəlməsi).

Qədim (ümum) türk dilinin bölünməsi prosesi I minilliyin **sonu**, II minilliyin əvvəllərində əsasən üç türk dilinin (və bir **sıra** aralıq dialektlərin) formalaşması ilə başa çatmışdır: **qıpçaq** dili, **oğuz** dili, **karluq** dili. Lakin həmin dillər bir-birinə o **qədər** yaxın və əlaqələri o qədər sıx, intensiv olmuşdur ki,

ümumi bir dilin (ümumtürkcənin) dialektləri təsəvvürünü yaradırlar. Yalnız belə bir faktı xatırlatmaq kifayətdir ki, Azərbaycan dilinin təşəkkül tarixi qədim (ümum) türkcədə gedən diferensiasiya (bölünmə) prosesinin mürəkkəbliyini əks etdirdiyi kimi, integrasiya (əlaqələr) prosesinin çoxcəhətliliyini, çoxtərəfliliyini də göstərir. Və bu cəhət ancaq Azərbaycan dilinə aid olmaqla qalmır, demək olar ki, bütün türk dillərini bu və ya digər dərəcədə əhatə edir. Ümumiyyətlə, qıpçaq, oğuz və **karluq** xüsusiyyətləri az və ya çox dərəcədə bütün türk dillərində müşahidə edilir. Bu, onunla əlaqədardır ki, həmin xüsusiyyətlər müxtəlif dövrlərdə ümumtürk miqyasında qabarmış, bütün türk dillərinə öz təsirini, yenə təkrar edirik ki, az və ya çox dərəcədə göstərmişdir. Azərbaycan dilinin tarixində qıpçaq təsiri özünü V—IX, oğuz təsiri IX—XIII, karluq təsiri isə XIII—XVI əsrlərdə daha çox hiss etdirir. Görünür, digər türk dilləri də həmin təsirlərə təxminən eyni dövrlərdə məruz qalmışlar — hər şeydən əvvəl ona görə ki, qıpçaqların, oğuzların və karluqların ümumtürk kontekstində baş verən passionallığı — etnosiyası, etnokulturoloji aktivliyi, ümumiyyətlə, həmin dövrlərə düşür.

Azərbaycanda türkcənin, yaxud prototürkcənin, yaxud da altaycanın hansı dövrdən yayılıb yayılmaması mübahisəlidir. Eramızdan əvvəlki minilliklərdə Azərbaycanda Altay, prototürk, türk etnoslarının varlığını təsdiq etmək yoxluğunu sübut etmək qədər çətindir. Ona görə də həmin mübahisəli, daha doğrusu, qeyri-müəyyən dövrü, müəyyənlanmış metodoloji ənənəyə uyğun olaraq, "tarixə qədərki dövr" adlandırılıb, diqqəti "tarixi" dövr üzərində cəmləşdirmək lazım gəlir. Qafqazın, eləcə də ətraf regionların müxtəlif dilli mənbələri türklərin (bu cür diferensial şəkildə: altayların, yaxud prototürklərin deyil, məhz türklərin) Azərbaycanda eramızın ilk əsrlərindən etibarən mövcudluğunu nümayiş etdirir. Və həmin əsrlərdən I minilliyin sonu, II minilliyin əvvəllərinə qədərki dövrdə Azərbaycanın həm Şimalında, həm də Cənubunda türklüyün həmçinin genişlənməsi, türkcənin həmin regiondakı İran, İber—Qafqaz dillərini sıxışdırması müşahidə edilir ki, bu mənada eramızın I minilliyi Azərbaycanın türkləşməsi dövrüdür. Bir sıra tədqiqatçılar Azərbaycanın türkləşməsi prosesini daha çox lingvistik bir proses hesab etməyə, həmin hadisənin mürəkkəb etnososial təbiətini nəzərə almamağa meyillidirlər — onların fikrincə, Azərbaycanın türkləşməsi artıq müəyyənlanmış qeyri-türk mənşəli Azərbaycan cəmiyyətinin, yaxud xalqının türkcəni buraya köçən (inkişaf səviyyəsi yerlilərinkindən aşağı olan) türklərdən qəbul etməsi şəklində olmuşdur. Həmin qənaətlə razılaşmaq ona görə çətindir ki:

a) türklər Azərbaycana təxminən min illik bir dövrdə müəyyən fasilələrlə, bununla belə, böyük kütlələrlə gəlmiş, V—VII əsrlərdə (yəni İslamın yayıldığı ərəfədə) ölkə əhalisinin həm əksəriyyətini, həm də sosial-siyasi baxımdan fəal hissəsini təşkil etmişlər;

b) türklərin meydana çıxmasına qədər Azərbaycanda mövcud olmuş İber—Qafqaz (şimalda) və İran (əsasən cənubda) etnoslarının Azərbaycanın şimalını və cənubunu əhatə edəcək Azərbaycan superetnosunu yaratmış olduqlarını güman etmək nəinki çətindir, hətta demək olar ki, qeyri-mümkündür;

c) Azərbaycana gələn hun türkləri, qıpçaqlar, oğuzlar da həmin regiondakı qeyri-türk mənşəli etnoslarla daha çox "diplomatik əlaqədə" olmuş, xüsusilə oğuzlar tarixin onlara verdiyi böyük səlahiyyətdən istifadə edərək nəinki qeyri-türk mənşəli etnoslara, özlərinə qədər Azərbaycanda yayılmış türk mənşəli etnoslara da xüsusi iddia ilə yanaşmışlar.

Azərbaycanın eramızın I minilliyindəki etnik mənzərəsindən, xüsusilə türk tayfalarının burada məskunlaşması prosesindən bəhs edən tədqiqatçılar, bilavasitə mənbə məlumatlarının azlığından sadəcə həmin tayfaların adlarını çəkməklə kifayətlənir, onları daha çox müstəqil etnik hadisə olaraq qəbul edir, müxtəlif dövrlərdə mövcud türk tayfalarını saymaqla müəyyən qarışıqlıq, eklektika yaradırlar. Müasir araşdırmaların bir məqsədi də, elə bilirik ki, ümumtürkoloji materialdan ÇIXIŞ etməklə həmin eklektikanı aradan qaldırmağa çalışmaqdan, mənbələrdə adı çəkilən türk tayfalarının nə dərəcədə eyni, yaxud müxtəlif olduğunu müəyyənləşdirməkdən ibarətdir. N. A. Baskakovun tədqiqatları göstərir ki, tarixən türk dilləri əsasən üç dialekt nümayiş etdirir: oğuz, qıpçaq və karluq "dialektləri"; tədqiqatçı buraya o qədər möhkəm tarixi yeri olmayan bulqar "dialektini" də əlavə edir. Lakin bulqar "dialekti, görünür, türk "dialektlərindən çox erkən təcrid olunduğundan, I minilliyin sonu, II minilliyin əvvəllərində əsasən formalaşmış türk dillərində bulqar qatı axtarmaq özünü doğrultmur. Azərbaycan dilinin təşəkkülündə isə N. A. Baskakovun "türk dillərinin tarixi təsnifatında" xüsusi yer alan oğuz və qıpçaq "dialektləri" iştirak etmişlər. Lakin görkəmli türkoloq nədənsə qıpçaq komponentinə fikir vermədən Azərbaycan dilini qeyd-siz-şərtsiz oğuz qrupuna aid edərək yazır ki, "Azərbaycan dilinin kökləri bir neçə müasir türk dili üçün əcdad dil" olan VIII—X əsrlər Orta Asiya oğuz tayfalarının dilinə gedib çıxır.

Hun türklərinin ardınca Azərbaycana güclü qıpçaq axınları başlandı ki, həmin axınlar Azərbaycanın, xüsusilə onun Şimalının etnolingvistik taleyini faktiki olaraq həll etdi. Və görünür, Azərbaycanda yaşayan qeyri-türk mənşəli etnosların yenidən məskunlaşmaları, Azərbaycanın, ümumən Qafqazın dağlıq ərazilərində sıxışdırılmaları, müəyyən mənada müdafiə məqsədilə "təcrid olunmaları" prosesi də qıpçaq yürüşlərinin intensiv olduğu dövrə — I minilliyin ikinci yarısına düşür. Lakin demək olmaz ki, qıpçaqlar özlərini eynilə hun türkləri kimi aparır, yerli əhaliyə etinasız yanaşırdılar. Hər şeydən əvvəl ona görə ki, hun türklərindən fərqli olaraq qıpçaqlar Azərbaycanda daha inamla məskunlaşırlar,

Qafqazın Şimalı ilə əlaqələrini get-gedə itirirdilər. Beləliklə, Azərbaycanda etnolinqvistik konsentrasiyanın əsasını təşkil edəcək etnik komponent formalaşmışdı.

Qıpçaqlar tarixi mənbələrdə daha çox xəzərlər kimi təqdim olunur ki, buna da səbəb qıpçaqların Şimali Qafqazı və ətraf regionları əhatə edən Xəzər siyasi birliyinin, dövlətinin mövcudluğu idi. Ümumiyyətlə, qıpçaqlar I minilliyin ortalarından başlayaraq müxtəlif mənbələrdə müxtəlif adlarla adlanmışlar: beçeneqlər, kumanlar, poloveslər, xəzərlər... Buraya həmin dövrdən (I minilliyin ortalarından) etibarən qıpçaqlaşmış hun tayfalarının (sabir-suvar, avar, bulqar...) mənbələrdə artıq o qədər də tez-tez xatırlanmayan adlarını da əlavə etmək lazım gəlir.

Və prinsip etibarilə, I minilliyin sonu, II minilliyin əvvəllərinə qədər müxtəlif dövrlərdə Şimaldan (əsasən Dərbənd keçidindən) Azərbaycana gələn türk tayfalarının hamısı yazılı mənbələrin yaddaşında nəticə etibarilə qıpçaq türklərinə məxsus dil xüsusiyyətlərinin daşıyıcısı kimi qalmışlar. Bunun aşağıdakı səbəbləri vardı:

a) I minilliyin ortalarına qədər Azərbaycana yürüş edən (burada məskunlaşan, yaxud geriye — Şimali Qafqaza qayıdan) türklər — hun türkləri qıpçaqların bilavasitə varisi olmuşlar;

b) I minilliyin ikinci yarısında Azərbaycana yürüş edən (əsasən, burada qalib məskunlaşan) qıpçaqlar o qədər böyük qüvvə idilər ki, özlərinə qədərki hər hansı qeyri-qıpçaq xüsusiyyətini (əgər var idisə!) unudurdular.

Araşdırmalar göstərir ki, ilk orta əsrlərin Bizans, erməni və gürcü mənbələrində bu və ya digər münasibətlə işlənmiş türk sözləri onların dilinə məhz qıpçaq türkcəsindən keçmişdir — həmin sözlər nə qədər dəyişikliklərə məruz qalsa da, yenə qıpçaq türkcəsinin fonetik xüsusiyyətlərini əks etdirir: **ot//xot, voçxor//koçxor, alp, xaqan, xatun, tenq, çiçək, arık, tarxan, ayıt** və s. Qıpçaq türkləri Qafqazın nə Şimalında, nə də Cənubunda (Şimali Azərbaycanda) heç bir yazılı abidə qoymamışlar. Türküstanda yaşayan oğuzlardan, karluqlardan fərqli olaraq, görünür, hunların və onların bilavasitə etnokulturoloji varisi-davamı olan qıpçaqların yazısı, əlifbası olmamışdır. Əslində, İslamın qəbulu ilə əlaqədar ərəb əlifbası türk dünyasında geniş yayıldığı dövrdə də qıpçaqlar (xüsusi şəraitə düşmüş məmlükləri çıxmaq şərti ilə) yazı-pozuya o qədər fikir verməmiş, bir sıra praktiki xarakterli yazılı abidələr (əsasən, lüğətlər) yaratmaqla kifayətlənmişlər. Bununla belə, onların zəngin şifahi ədəbiyyatları (və mükəmməl şifahi ədəbi dilləri!) olmuşdur.

I minilliyin sonlarına doğru qıpçaqlar Azərbaycandakı etnosiyasi mövqelərini artıq yavaş-yavaş itirir, oğuz fəthəti öz gücünü bütün aydınlığı ilə hiss etdirirdi.

M. Kaşqari "Divani-lüğət-it-türk"də türk tayfalarının, xalqlarının Qərbdən Şərqə doğru aşağıdakı şəkildə yerləşdiklərini qeyd edir: "Bizans-Rum ölkəsinə ən yaxın olan boy beçənəkdir, sonra qıpçaq, oğuz, yemək, başqırt, başmil, qay, yabaqu, tatar, qırğız gəlir. Qırğızlar Çin ölkəsinə yaxındırlar". VII—VIII əsrlərdə öz passionarlıq dövrünə qədəm qoyan karluq türkləri Türküstandan qıpçaq türklərini Şimal-Qərb, oğuz türklərini isə Cənub-Qərb istiqamətində sıxışdırmağa başladılar. Və beləliklə, oğuzların Azərbaycana VII—XI əsrləri əhatə edən kütləvi axınları başladı. Həmin axınlar IX—XI əsrlərdə o qədər güclü oldu ki, onlara Azərbaycandakı qıpçaq türkləri (ümumən, Azərbaycan əhalisi) nə hərbi-siyasi, nə də mədəni müqavimət göstərə bildi. İslamı qəbul etmiş, onun bayrağı altında sıx birləşmiş oğuz türklərinin Azərbaycana, buradan da Kiçik Asiyaya yürüşləri, xüsusilə Azərbaycanda, demək olar ki, maneəsiz keçdi. Lakin müəyyən ictimai-siyasi stabillik yarandıqdan sonra qıpçaq xanları, mülkləri bir neçə əsr ərzində Azərbaycanın Şimalında məskunlaşmağa çalışan oğuz əsilzadələrinə qarşı, uğursuz da olsa, mübarizə aparmış, hətta yeri gəldikcə, qeyri-türk mənşəli xalqlar, tayfalar ilə müəyyən dostluq əlaqələrinə, mədəni-siyasi ittifaqa belə girməkdən çəkinməmişlər.

Azərbaycan dilinin milli əsaslar üzərində yenidən formalaşdığı XVII—XVIII əsrlərə qədər onun lüğət tərkibində qıpçaq sözlərilə oğuz sözlərinin paralelliyi (sinonimliyi) mövcud olmuşdur: ata-baba, çöl-yazı, çağırmaq-oxumaq, aytmək-demək, payız-güz, yaxşı-iyi/yey, getmək-varmaq, etmək-qılmaq, vermək-sunmaq, doymaq-qanmaq, bayır-dişarı, çatdırmaq-ilətmək, isti-sıcaq, qabaq-qarşı, mən-bən və s. XVII—XVIII əsrlərdə həmin paralellik Türkiyə türkcəsində yalnız oğuz komponentinin, Azərbaycan türkcəsində isə bir halda oğuz, digər halda qıpçaq komponentinin xeyrinə aradan qalxır, bu isə o deməkdir ki, Azərbaycan etnolinqvistik təfəkküründə hər iki türk etnosunun mədəni-mədəni marağı bu və ya digər həcmdə, keyfiyyətdə ehtiva olunmuşdur.

XI—XII əsrlərdə (və əslində sonrakı əsrlərdə də) Azərbaycana "gəlmə" oğuzların "yerli" qıpçaqlardan üstünlüyü yalnız Azərbaycan miqyaslı bir hadisə deyildi. Və ümumiyyətlə, Azərbaycanda gedən etnosiyasi proseslər (həmin proseslərin ən mühüm nəticəsi olan Azərbaycan xalqının təşəkkülü hadisəsi!) ümumən türk dünyasında özünü göstərən daha möhtəşəm proseslərin tərkib hissəsi idi. Lakin çox təəssüf ki, uzun zaman Azərbaycan dili tarixinin əksər araşdırıcıları məsələnin bu cəhətinə fikir verməmiş, genişmiqyaslı etnosiyasi proseslərin Azərbaycan miqyasındakı əks-sədasını öyrənməklə öz işlərini bitmiş hesab etmişlər ki, bu da Azərbaycan xalqının (və dilinin) təşəkkülü kimi əhəmiyyətli bir məsələnin lazımı səviyyədə araşdırılmasına imkan verməmiş, tədqiqatlar olduqca dar coğrafi miqyasda

aparılmışdır. Ona görə də Qafqazda mövcud olan müasir superetnosların — azərbaycanlıların, gürcülərin və ermənilərin etnik tarixinin eyni bir metodologiya ilə tədqiqinə çalışılmışdır.

Bizim fikrimizcə, orta əsrlərdə Azərbaycanda baş verən mürəkkəb etnolinqvistik proseslər aşağıdakı geniş (dünya!) miqyaslı hadisələrin bilavasitə təsiri ilə getmişdir:

1) Eramızın ilk əsrlərindən etibarən hun türklərinin Şərqdən Qərbə yürüşləri. Şimali Qafqazın, ümumən Dəşti-Qıpçağın "türkləşməsi", Azərbaycanda əvvəl hun türklərinin, sonra isə qıpçaqların məskunlaşması.

2) I minilliyin sonu, II minilliyin əvvəllərində qıpçaq erasının bitib, oğuz erasının başlanması — İslamı qəbul etmiş oğuz türklərinin bütün Türkünə, Azərbaycana, Kiçik Asiyaya yayılması, qıpçaqların Şimali Qafqazdan Azərbaycana müdaxilələrinin dayanması, oğuzların beynəlxalq miqyasda nüfuzunun güclənməsi, qıpçaqların dünyadan təcrid olunması.

3) Orta əsrlərin sonlarında oğuz türklərinin tarixi bütövlüyünün təbii olaraq dağılması, Azərbaycanın əsasən oğuzlardan ibarət cəmiyyətinin etnolinqvistik həddlərinin müəyyənəlməsi.

Və beləliklə, Azərbaycan etnokulturoloji sisteminin formalaşması ilə həmin sistemin coğrafiyası da müəyyənəlməlidir; əsasən oğuz türklərinin məskunlaşdığı Türkmənistan—Azərbaycan—Türkiyə arasında mədəni-mənəvi sərhədlər qərarlaşır, bunun nəticəsi olaraq Azərbaycandakı oğuz türklüyü daxili (Azərbaycandaxili) həyat yaşamağa tədricən daha çox şərait əldə edir, Azərbaycan xalqının (və etnokulturoloji sisteminin) formalaşması prosesində qıpçaq türklüyü ilə oğuz türklüyü arasında çoxtərəfli ünsiyyət miqyası müəyyənəlməlidir, yəni həmin ünsiyyət artıq müəyyənləşmiş coğrafiyada gedir.

Azərbaycanda qıpçaq-oğuz münasibətlərinin ən gərgin dövrü IX—XI əsrləri əhatə edir; həmin dövrün etnosiyasi, linqvokulturoloji proseslərini əks etdirən "Kitabi-Dədə Qorqud"-da qıpçaq-oğuz münasibətləri ümumi şəkildə qeyri-müəyyən coğrafiyada deyil, Azərbaycan (əsasən onun Şimalındakı hadisələrdən bəhs etməklə) miqyasında təqdim olunur. Bu isə o deməkdir ki, "Kitab"-da (ümumiyyətlə, "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında) ümumtürk epos təfəkkürü, əgər belə demək mümkündürsə, həddlər — həmin "həddləşmə" özünü aşağıdakı sahələrdə xüsusilə göstərir:

- 1) regionun ictimai-siyasi mənzərəsinə, problemlərinə uyğunlaşma;
- 2) regionun coğrafiyasına, landşaftına, toponimiyasına uyğunlaşma;
- 3) regionun dil-dialekt normalarına yaxud xüsusiyyətlərinə uyğunlaşma.

Qıpçaq-oğuz münasibətinin bu və ya digər şəkildə məhz Azərbaycan miqyasında həll edilməsi formalaşmaqda olan Azərbaycan superetnosunun, eyni mənşəli olmalarına baxmayaraq, biri digərindən artıq ayrılmış çoxsaylı qeyri-türk komponentlərini də hərəkətə gətirirdi. Onlar həmin superetnosun üzvi tərkib hissəsi, ölkənin tam hüquqlu sahibi kimi öz məhdud fəaliyyət coğrafiyası olan dillərini saxlamaqla yanaşı, ümumiyyətlə dilindən — Azərbaycan türkcəsindən istifadə edirdilər...

Və nə qədər paradoksal olsa da, xüsusilə XI-XII əsrlərdə Azərbaycanda ədəbi dil olaraq fars dilinin geniş işlənməsi, bir sıra tədqiqatçıların güman etdiyi kimi, heç də ölkə əhalisinin əksəriyyətinin İran mənşəli etnoslardan ibarət olmasının, yaxud Atropatena və ya Sasanilər dövrü dil-ünsiyyət ənənələrinin hələ (XI—XII əsrlərə qədər!) davam etməsinin nəticəsi deyildi. Saraylarda, mədəniyyət mərkəzlərində farsdilli mühiti yaradan farslar deyil, oğuz türkləri idilər ki, türk dili tarixinin görkəmli tədqiqatçısı Əhməd Cəfəroğlu məhz bu işlərinə — türk dilini fars, ərəb dilləri qarşısında müdafiəsiz qoyduqlarına görə fundamental "Türk dili tarixi" kitabında onları qınayır, lakin böyük türkoloq nəzərdən qaçırmır ki, bu, türklərin (oğuz-səlcuqların) ana dilinə laqeydlilikləri, yaxud böyük mədəniyyət qarşısında heyranlıqları, həmin mədəniyyətləri təqlid etmələri deyildi, onlar həm bir türk, həm bir fars, həm də bir ərəb kimi düşünmək, özlərini ümumən müsəlman mədəniyyətinin daşıyıcısı kimi aparmaq, bütövlükdə müsəlman dünyasına hökm etmək istəyirdilər. Halbuki XI—XII əsrlərdə Azərbaycanda "yerli" qıpçaq türklərinin elitası, "gəlmə" oğuz türklərindən fərqli olaraq, türk dilindən başqa hər hansı bir dilə üstünlük vermirdilər.

Azərbaycanda, xüsusilə onun Şimal dağlıq regionlarında təcrid olunmuş şəkildə yaşayan qeyri-türk mənşəli etnoslar (qeyd edək ki, onların əksəriyyəti Qafqaz mənşəlidir) kifayət qədər qədim hadisədir. Və tarixən "bir sıra sıxışdırılmış xalqlar çölləri, düzləri qaliblərə tərk edərək dağlara çəkilməli olmuşlar; ona görə ki, qədim xalqların, dillərin qalıqlarına yer kürəsinin hər yerində məhz dağlarda, yaxud qurunun təcrid olunmuş guşələrində təsadüf edilir" (İ. Q. Herder). Bununla belə, həmin qədim etnoslar Azərbaycan xalqının (və dilinin) təşəkkülü prosesində o qədər də fəal iştirak etməmişlər, onları təcrid olunmuş həyat tərzindən, çox sonrakı dövrlərin sosial intensivliyi çıxarmış, ümummilli hərəkətə qoşmuşdur.

Beləliklə, türk mənşəli Azərbaycan dili eramızın ilk əsrlərindən etibarən Azərbaycanda məskunlaşan hun türklərinin, sonra buraya Şimaldan gələn qıpçaqların (əsasən VII—IX əsrlər), Cənubdan gələn oğuzların (əsasən IX—XI əsrlər) etnolinqvistik konsentrasiyası nəticəsində formalaşmış, qədim dövrlərdən Azərbaycanda yaşayan müxtəlif mənşəli (Qafqaz, İran, türk) etnosların ümumi ünsiyyət vasitəsi olaraq geniş yayılıb inkişaf etmişdir.

Azərbaycan türkcəsinin — ümumxalq Azərbaycan dilinin formalaşdığı dövrün sonlarına doğru Azərbaycanda (və həmhüdud regionlarda) yazı dili olaraq türki fəaliyyət göstərir. Nəsimidən Füzuliyə qədər Azərbaycan ədəbiyyatının görkəmli nümayəndələri məhz bu dildə yazıb yaratmışlar.

Ümumtürk ədəbi dili (türki) barədə aparılmış araşdırmalar (xüsusilə 50-ci illərdən sonra) gözlərimiz önündə, min ilə qədər tarixi olan mükəmməl bir dil təzahürünün mənzərəsini cızır. Həmin dil təzahürü orta əsrlər türk bədii, elmi, ictimai-siyasi... təfəkkürünün əsas ifadə forması olmuş, XVII—XVIII əsrlərdə isə milli (müasir) türk ədəbi dillərinin formalaşmasına əhəmiyyətli təsir göstərmişdir. Ümumtürk ədəbi dilinin (türkinin) təşəkkülü, təkamülü — gələ-gələ regional xüsusiyyətlər kəsb etməsi, tənəzzülü — milli (müasir) türk ədəbi dillərinin formalaşması türkologiyanın aktual problemlərindən biri olaraq qalır: ümumtürk ədəbi dili (türki) nə zaman, hansı linqvistik, etnokulturoloji, sosial-siyasi əsaslar üzərində təşəkkül tapır? Nə cür inkişaf edir? Necə regionlaşır? Türkinin regionlaşması ilə milli (müasir) türk ədəbi dillərinin təşəkkülü arasında hansı münasibətlər mövcuddur?.. kimi suallar müasir türk dilçiliyini, ümumən filologiyasını düşündürməkdədir. Və türkinin ümumtürk mədəniyyəti tarixində oynadığı rolun miqyasını təsəvvür etmək üçün təkcə onu demək kifayətdir ki, II minilliyin əvvəllərindən (Y. Balasaqunlunun "Kutadqu biliq"indən, Ə. Yüqnəkinin "Atibət-ül-həqaiq"indən, Ə. Yasəvinin "Divani-hikmət"indən) XVII-XVIII əsrlərə (...Əbülqazi xanın "Şəcəreyi-tərkiməsi"nə, bir sıra rəsmi-ışğuzar sənədlərə) qədər yüzlərlə, minlərlə bu və ya digər dərəcədə mükəmməl yazılı abidə məhz bu dildə, yaxud onun müxtəlif (əsasən üç) regional təzahür formalarında qələmə alınmışdır. Orta əsrlərdə türk şairləri, mütəfəkkirləri, ictimai-siyasi (dövlət) xadimləri... türkidə nə qədər böyük əsərlər yazmışlarsa, həmin əsrlərin türk katibləri, xəttatları, rəssamları da eyni dərəcədə böyük ustalıqla, şövqlə həmin əsərlərin üzünü köçürmüş, gözəl sənət nümunələri (əlyazma kitabları) yaratmışlar.

Lakin müəyyən cəhdləri çıxmaq şərti ilə, ümumtürk ədəbi dili (türki) bu günə qədər ətraflı (və düzgün elmi metodologiya ilə) araşdırılmamışdır ki, bunun da səbəbləri əsasən aşağıdakılardan ibarətdir:

1) xüsusilə əsrimizin 30-cu illərindən etibarən türkologiyada hər bir müasir türk dilinin (eləcə də xalqının) tarixini "müstəqilləşdirmək", faktiki olaraq ümumtürk kontekstindən çıxarmaq, hər bir türk xalqı üçün "müstəqil" genesis uydurmaq tendensiyası mövcud olmuşdur;

2) "sovet türkologiyası", ümumiyyətlə, türkcənin tarixini canlı funksional bir proses kimi, geniş mənada dünya mədəniyyəti tarixinin üzvi tərkib hissəsi kimi deyil, əlaqəsiz hadisələr yığımı, bir növ "muzey materialı" kimi təqdim etmiş, "tarixi qrammatika" hər yerdə "ədəbi dil tarixi"ni üstələmişdir;

3) ümumtürkoloji miqyasda işləməyə, araşdırmalar aparmağa qadir olan kadrların yetişməsi üçün (xüsusilə milli respublikalarda) nəinki şərait yaradılmamış, əksinə, bu cür araşdırmalar Moskva tərəfindən ardıcıl olaraq məhdudlaşdırılmış və ciddi nəzarətə götürülmüşdür.

Lakin bu bir həqiqətdir ki, ümumtürk ədəbi dili (türki) düzgün metodologiya ilə (və hərtərəfli) öyrənilməsə, müasir (milli) türk ədəbi dillərinin mənşəyi, tipologiyası barədə az-çox elmi bir söz demək çətinidir.

Hər bir mükəmməl ədəbi dil təzahürü kimi, türki də təşəkkül, təkamül və tənəzzül dövrləri keçirmişdir:

1. Təşəkkül dövrü (IX-XII əsrlər) .

2. Təkamül (regionallaşma) dövrü (XIII—XVI əsrlər) .

3. Tənəzzül (süqut) dövrü (XVII-XVIII əsrlər). Müşahidələr göstərir ki, ümumtürk ədəbi dilinin (türkinin) ilk, eyni zamanda yüksək normativliyə, funksional-üslubi imkanlara malik nümunələri XI—XII əsrlərdə meydana çıxır, bu isə o deməkdir ki, türki bu və ya digər şəkildə təxminən I minilliyin sonlarından (təxminən IX əsrdən) mövcuddur. I minilliyin sonu, II minilliyin əvvəllərində Türküstanda (xüsusilə Şərqi Türküstanda) olduqca intensiv gedən ictimai-siyasi, etnokulturoloji proseslər türkinin formalaşmasına əsaslı təsir göstərir ki, həmin proseslər aşağıdakılardır:

a) müxtəlif türk etnoslarının — tayfalarının, yaxud boylarının, tayfa birliklərinin (türk budun), eləcə də mənşəcə türk olmayan türkdilli etnosların Türküstanda, xüsusilə onun Şərqində təmərküzləşməsi, Türküstanın çox sürətlə türklüyün etnocoğrafi mərkəzinə çevrilməsi;

b) yazı mədəniyyətinin (burada söhbət kağız üzərində yazıdan gedir) əvvəlki dövrlərlə müqayisə olunmayacaq qədər inkişaf etməsi, ərəb əlifbasının türk mədəni mühitində yayılması və s.

Türkinin təşəkkülünün etnolinqvistik şərti, XI əsrin böyük türkoloqu M. Kaşqarının dahiyənə bir aydınlıqla göstərdiyi kimi, müxtəlif türk tayfa dillərinin ədəbi səviyyədə təmərküzləşmə-inteqrasiyasıdır. "Divani-lüğət-it-türk" müəllifi, əsərinin əsas ideyası olan həmin ədəbi təmərküzləşmə-inteqrasiya mövqeyində duraraq, müxtəlif türk tayfa dillərinə məxsus fonetik, leksik və qrammatik xüsusiyyətləri təbii haldan daha çox "normadan yayınma", "normanı pozma" kimi şərh edir. Bu isə o deməkdir ki, I minilliyin sonu — II minilliyin əvvəllərində (IX—XI əsrlərdə), bir tərəfdən, türk tayfa dillərinin (oğuz,

qıpçaq, karluq-uyğur...) diferensiasiyası gedirsə (xalq dili səviyyəsində), digər tərəfdən, ədəbi dil, yaxud yazı dili səviyyəsində təmərküzləşmə-inteqrasiya güclənir.

V—X əsrlərdə Mərkəzi Asiyada geniş yayılan dialektfövkü (demək olar ki, ədəbi) dil təzahürləri türkinin təşəkkülü üçün mənbə olmuşdur; həmin dövrə aid yazılı abidələrin (qədim türk yazılı abidələrinin) dili üzərindəki müşahidələr göstərir ki, qədim türkcə (türkiyə qədərki yazılı türkcə) kifayət qədər yüksək normativliyə malik olub, hansısa siyasi hegemonluğa çatmış bir tayfanın dili, yaxud müxtəlif türk tayfa dillərinin mexaniki (necə gəldi) yığıcı deyil, mükəmməl, mərkəzləşmiş, hətta konservativ bir epos dilidir. Bu dil ən azı şifahi şəkildə, yaxud şifahi ədəbi dil olaraq min illik bir təkamül dövrü keçmişdir ki, onun da ən azı yarısı yazılı dövrüdür...

Qədim türk yazılı abidələrinin dili də ümumtürkcədir, lakin bununla (qədim türkcə ilə) türki arasında əsaslı fərqlər vardır:

a) qədim türkcə, əsasən, V—X əsrlərdə yazı dili kimi işlənmiş, türk epos təfəkkürünün ifadəsi olan, xalq dili ilə əlaqəsi "üzülməmiş", dialektfövkü (demək olar ki, ədəbi) dil təzahürüdür, türki isə orta əsrlərin bundan sonrakı dövründə mövcud olmuş, daha geniş coğrafiyanı əhatə edən, daha çox stilizasiya imkanlarına malik, daha ədəbi dil təzahürüdür;

b) qədim türkcə, əsasən, öztürkcədir, türki isə geniş, intensiv və ardıcıl beynəlxalq ədəbi-mədəni dil münasibətləri meydanında olub, həmin münasibətləri (başqa dillərin təsirini) bilavasitə əks etdirir;

c) qədim türkcə run, sonra isə uyğur əlifbasında, türki isə əsasən ərəb əlifbasında yazılmışdır.

Bununla belə, türki qədim türkcənin varisidir. Və həmin varislikdə uyğur yazılı abidələrinin (IX—XI əsrlər) dili kifayət qədər əhəmiyyətli mövqeyə malikdir; qədim türkcənin türkiyə, yəni keyfiyyətə yeni hadisəyə "çevrilməsində" uyğur yazılı abidələrinin dili özünəməxsus keçid mərhələsi təşkil edir. Qədim türkcəni etnik (milli) zəmində saxlayan, "yad" ünsürlərin müdaxiləsinə, demək olar ki, imkan verməyən "qədim türklər"dən fərqli olaraq, uyğur türkləri türkcəni müxtəlif dillərin (Hind, Çin, Tibet, İran və s.) təsiri üçün açdılar, müsəlman türklər isə daha da irəli gedərək türkcəni ərəb, fars dilləri qarşısında, demək olar ki, müdafiəsiz qoydular.

I minilliyin sonlarında türkinin norma mənzərəsinin necə olacağını müəyyən edən həm linqvistik, həm də ekstralingvistik prinsiplər qərarlaşır ki, bunlar əsasən aşağıdakılardan ibarətdir:

1) I minilliyin ortalarında formalaşmış qədim türkcənin, bu və ya digər dərəcədə "uyğur türkcəsi"nin norma-struktur, funksional-üslub ənənələri, "təcrübə"si davam etdirilir;

2) türkcə müsəlman dünyagörüşü, ideologiyası baxımından xüsusilə leksik-semantik sahədə müəyyən "redaktəyə" məruz qalır;

3) İslam xalqlarının — ərəblərin, farsların dillərinin türkcəyə təsiri üçün geniş mədəni-ideoloji meydan açılır;

4) ərəb əlifbası əsaslı bir dəyişikliyə uğramadan türkcənin (türkinin) əlifbası olur;

5) türkinin geniş coğrafiyada (Şərqi Türküstandan Avropanın içərilərinə qədər) fəaliyyəti, müxtəlif regionlarda türk xalq (tayfa) dillərinin, yaxud ləhcələrinin təsirinə müxtəlif cür reaksiya verməsi ilə əlaqədar, onun (türkinin) regional təzahür formalarının təşəkkülü üçün şərait yaranır.

IX—XI əsrlərdə türkinin hansı etnolingvistik əsasda təşəkkül tapdığını müəyyənləşdirməyə imkan verən ən mühüm mənbə M. Kaşqarının "Divani-lüğət-it-türk"üdür. "Divan" müəllifi müxtəlif türk tayfa dilləri ilə yanaşı, həmin tayfa dillərinin (dialektlərinin) fəvqündə dayanan "xaqaniyyə türkcəsi"ndən bəhs edir. "Xaqaniyyə türkcəsi" oğuz, qıpçaq və karluq-uyğur xüsusiyyətlərinin funksional inteqrasiyasından ibarət olub, XI—XII əsrlər türk ədəbi dilinin əsaslarını təşkil etməkdədir.

"Divani-lüğət-it-türk" türkinin mənbələri barədə elmi-linqvistik məlumat verməklə yanaşı, orta əsrlər türk, yaxud ümumtürk ədəbi dilinin (türkinin) ilk nümunələrini əks etdirir:

Körklük topuğ özünqə,
Tatlığ aşığı azınqə,
Tutqıl qonuq ağırılığ,
Yazsun çavın budunqə.

Yaxud:

Bardı ərən qonuq bulub qutqa saqar,
Qaldı alıq oyuq görüb evni yıqar.

XI—XII əsrlərdə M. Kaşqarının "Divan"ı ilə aşağı-yuxarı eyni dövrdə Y. Balasaqunlunun "Kutadqu biliq" (XI əsr), Ə. Yüqnəkinin "Atibət ül-həqaiq" və Ə. Yasəvinin "Divani-hikmət" (XII əsr) əsərləri meydana çıxır. Bu əsərlərin, eləcə də "Qurani Kərim"in türkcə tərcümə-təfsirlərinin (İslamın türklər arasında daha sürətlə yayılmasına çalışan Buxara ruhaniləri bu zaman hətta mövcud ənənəni pozaraq "Quran"ın "ilahi" ərəb dilindən türkcəyə çevrilməsini təqdir edən fitva vermişdilər) dili türkinin təşəkkül-formalaşma prosesinə əhəmiyyətli təsir göstərmişdir.

Ümumtürk, yaxud orta əsrlər türk ədəbi dili (türki) XI—XII əsrlər mənbələrində "Xaqaniyyə türkcəsi", "Kaşqar dili", "Kaşqar türkcəsi" və s. adlandırılmış, "Türki" adını isə sonralar (XVI əsrdə) Nəvainin sələfi olan cığatay şairləri işlətmişlər.

XI—XII əsrlərdə təşəkkül tapan türkinin yenə də həmin əsrlərdə gedən etnososial proseslərin nəticəsi olaraq müxtəlif türk etnokulturoloji regionlarının diferensiasiyası ilə əlaqədar olaraq regional təzahür formaları meydana çıxır ki, bunlar aşağıdakılardır:

1. Şərq (yaxud Türkünstan) türki;
2. Şimal-Qərb (qıpçaq) türki;
3. Cənub-Qərb (oğuz) türki.

Şərq (Türkünstan) türki Şimal-Qərb (qıpçaq) və Cənub-Qərb (oğuz) türkləri ilə müqayisədə daha zəngin, daha geniş funksional imkanlara malik olmuş və sonunculardan fərqli olaraq, eyni zamanda müxtəlif türk tayfa dillərinin — Şərqdən karluq, Şimaldan və Şimal-Şərqdən qıpçaq, Cənubdan və Cənub-Qərbdən oğuz təsirini həmişə öz üzərində hiss etmişdir. Lakin zaman-zaman uyğurların — karluqların Türkünstanda sosial-siyasi, etnik-mədəni üstünlük qazanması ilə qıpçaqlar daha çox Şimal-Qərbə, oğuzlar daha çox Cənub-Qərbə sıxışdırıldılar (XI—XII əsrlərdə. Əslində sonralar da), karluq (Cığatay) ünsürünün mövqeyi yüksəldi.

Şərq (yaxud Türkünstan) türki türkinin təşəkkül dövrünə düşən yazılı abidələrin: M. Kaşqarının "Divan"ı, Y. Balasaqunlunun "Kutadqu-biliq"i, Ə. Yüqnəkinin "Atibət-ül-həqaiq"i və Ə. Yasəvinin "Divani-hikmət"inin dil təcrübəsinin bilavasitə davamıdır. Türkünstanın mürəkkəb etnokulturoloji təbiəti, müxtəlif türk (və bir sıra qeyri-türk) etnoslarının həmin regionda birlikdə yaşamaları yalnız təşəkkül dövründə deyil, təkamül dövründə də burada (Türkünstanda) müxtəlif dil tipologiyalarının təzahürü üçün tarixi-coğrafi şərait yaratmışdır. Bununla belə, yuxarıda qeyd edildiyi kimi, aparıcı mövqə keyfiyyətə karluq-uyğur (onun davamı olan cığatay) qoluna mənsubdur.

Türkünstan yazılı abidələrini türkinin bu və ya digər təzahür formasına aid olması baxımından aşağıdakı şəkildə təsnif etmək mümkündür:

a) oğuz abidələri — "Oğuznamə" (uyğur oğuznaməsi), "Məhəbbətnamə" (XIII əsr), Rəbquzinin "Qisasül-ənbiya"sı (XIV əsr), Zəməşşarinin "Müqəddimat ül-ədəb"i (XIV əsr), bir sıra tərcümə lüğətləri və s.

b) qıpçaq abidələri — Mahmud ibn Əlinin "Nəhcül-fəradis"i (XIV əsr), bir sıra tərcümə lüğətləri və s.

v) karluq-uyğur abidələri — türkologiyada Ə. Nəvainin sələfləri sayılan şairlərin əsərləri (XIV əsr), Ə. Nəvainin əsərləri (XV əsr), Ə. Nəvainin bilavasitə davamçılarının əsərləri (XVI əsr), bir sıra dini əsərlər, Türkünstan dövlətlərinin türkcə rəsmi sənədləri və s.

Şimal-Qərb (qıpçaq) türki Şərq (Türkünstan), xüsusilə Cənub-Qərb (oğuz) türkisindən daha geniş bir ərazidə yayılmışdır. Buraya əsasən aşağıdakı ərazilər daxildir: Qərbi Asiya, Şərqi Avropa, Qərbi Avropa, Şimal-Şərqi Afrika (Misir) və s. Şimal-Qərb (qıpçaq) türkisində yazılmış abidələr içərisində lüğətlər xüsusi yer tutur. "Kitabi-məcmueyi-tərcümani-türki və əcəmi və moğoli və farsı (XIII əsr)", "Codex Cumanicus" (XIV əsr), Əbu Həyyan əl-Əndəlusinin "Kitabi əl-idrak li-lisan əl-ətrak" (XIV əsr), "Kitab ət-təhfət üz-zəkiyyə fi l-lüğət-it türkiyyə" (XIV əsr), Cəmaləddin ət-Türkinin "Kitabi-bulqat əl-müştaq fi l-lüğət it-türk və l-kıfçaq" (XV əsr) və s.

Şimal-Qərb (qıpçaq) türki eyni zamanda Seyfi Sarayinin "Gülüstən bit-Türki" (XIV əsr), Qütbün "Xosrov və Şirin" (XIV əsr), S. Fəqihin "İrşadül-mülk və s-səlatin" (XIV əsr), fıtvaların toplandığı "Kitab fil-fıqh bi-lisanit-türk" (XIV əsr), M. Abdullahın "Şərhül-mənar" (XV əsr) və s. əsərlərində təmsil olunur ki, bunların hamısı ya bilavasitə, ya da bilvasitə tərcümə kitablarıdır. ...Əsas əlamətləri:

1) Şimal-Qərb (qıpçaq) türki, artıq qeyd olunduğu kimi, əsasən, praktik məqsədlərə xidmət edən tərcümə lüğətlərinin, dini-əxlaqi məzmunlu tərcümə kitablarının, rəsmi, yaxud işgüzar sənədlərin dilidir və türkinin həmin regional təzahür formasında orijinal bədii, elmi əsərlər, demək olar ki, yazılmamışdır;

2) Şərq (Türkünstan) və Cənub-Qərb (oğuz) türkisindən fərqli olaraq, Şimal-Qərb (qıpçaq) türki yalnız müsəlman dünyası ilə deyil, xristian (Qərb) dünyası ilə əlaqədə olmuş, əgər belə demək mümkünsə, dini-mədəni əhklamlara münasibətdə daha çox sərbəst bir cəmiyyətin dili keyfiyyətini qazanmışdır;

3) karluq-uyğurlara və "İslamın qılını", yaxud "qılını müsəlmanı" adını almış oğuzlara nisbətən qıpçaqlar daha sərbəst, daha "liberal" düşüncə (və həyat) tərzinə malik olduqlarına görə Şimal-Qərb (qıpçaq) türkisinin ədəbiilik səviyyəsi türkinin digər təzahür formaları ilə müqayisədə aşağı olmuş, xalq dilində gedən prosesləri (eləcə də Qərbi Avropa dilləri ilə ardıcıl və ya təsadüfi kontaktları) özündə dərhal əks etdirmişdir;

4) qıpçaq yazılı abidələri çox müxtəlif areallarda yarandığına, qıpçaq türklərinin düşüncə sərbəstliyinə görədir ki, türkinin həmin təzahür forması Cənub-Qərb (oğuz), xüsusilə Şərq (Türkünstan)

türkisinin fəal təsirinə məruz qalmışdır və bu təsirlər bəzən o həddə çatır ki, qıpçaqlar tərəfindən yaradılması heç bir mübahisə törətməyən bu və ya digər abidənin məhz qıpçaq türkisində olduğu mübahisə törədir;

5) Şimal-Qərb (qıpçaq) türkisində yazılmış abidələrin orfoqrafiyasında izaha gələn və ya gəlməyən bir sərbəstlik (türkcənin fonetikasi mövqeyindən ərəb əlifbasının ənənəvi yazı normalarına müdaxilə və ya "təcavüz") müşahidə edilir. Bu da yazı sərbəstliyinin nəticəsidir ki, bir sıra hallarda bu və ya digər abidənin hansı xətt növündə yazıldığını müəyyənləşdirmək olmur və s.

Cənub-Qərb (oğuz) türkisi şərti olaraq "Kitabi-Dədə Qorqud"la (XI əsr) — "Kitabi-Dədəm Qorqud əla lisani-taifeyi-oğuzan"la başlayır... Lakin oğuzlar (xüsusilə Azərbaycana, oradan Kiçik Asiyaya yayılan səlcuqlar) Türküstandakı sələfləri kimi ərəb, fars dillərinə üstünlük verdiklərinə görə bu dillər XI—XIII əsrlərdə Azərbaycanda, Kiçik Asiyada böyük sosial-mədəni nüfuza malik olur; elmi əsərlər əsasən ərəbcə, bədii əsərlər əsasən farsca yazılır. Xətib Təbrizi, Əbül üla Gəncəvi, Qətran Təbrizi, Bəhmənyar əl Azərbaycani, Əfzələddin Xaqani, Mücirəddin Beyləqani, Məhsəti Gəncəvi, Nizami Gəncəvi, Cəlaləddin Rumi kimi böyük mütəfəkkirlər, sənətkarlar "türk oğlu türk" olsalar da əsərlərini məhz ərəb və ya fars dilində qələmə almışlar. Bununla belə, onların dilindən, təfəkküründən türklük süzöldüyünü, demək olar ki, mütəxəssislərin hamısı bu və ya digər şəkildə etiraf edir.

Cənub-Qərb (oğuz) türkisi XIII—XVI əsrlərdə aşağıdakı yazılı abidələrlə təmsil olunur: İ. Həsənoğlunun qəzəlləri (XIII əsr), "Dastani-Əhməd Hərəmi" (XIII-XIV əsrlər), Əlinin "Qisseyi-Yusif-i" (XIII-XIV əsrlər), M. Zəririn "Yusif və Züleyxa"sı (XIV əsr), Qazi Bühranəddinin, İ. Nəsiminin divanları (XIV əsr), Həqirinin "Leyli və Məcnun"u (XV əsr), M. C. Həqiqinin, Kişvərinin divanları (XV əsr), Həbibinin, Ş. İ. Xətəinin, M. Füzulinin, M. Əmaninin əsərləri (XVI əsr) və s. Buraya C. ibn Mühənnə, H. Naxçıvani, Hüsam və başqalarının bir sıra məşhur tərcümə lüğətlərini də əlavə etmək lazım gəlir.

Cənub-Qərb (oğuz) türkisi mükəmməl ədəbi dil təzahürü kimi bir sıra özünəməxsus əlamətlərə malik olmuşdur:

1) müsəlman dünyasında, xüsusilə XII—XIII əsrlərdən etibarən oğuz türklərinin siyasi-mənəvi nüfuzlarının yüksəlməsi, eləcə də onların tutduqları əlverişli geopolitik mövqe (həmin mövqe həm Şərq, həm də Qərb dünyası ilə ardıcıl əlaqələrə şərait yaradırdı) Cənub-Qərb (oğuz) türkisinin təkamülü üçün hər cür imkanlar açır;

2) Kiçik Asiyaya, oradan da Qərbi Avropaya yürüş edən oğuzlar İslam bayrağını, müsəlman ideologiyasını o dərəcədə yüksəklərə qaldırdılar ki, məhz onların gücünə türk dili üç böyük İslam dilindən birinə çevrildi;

3) oğuz türklərinin saraylarda ərəb, fars, türk dilləri bir sıra hallarda müvazi olaraq işlənməyə başladı, böyük sənətkarlar (məsələn, M. Füzuli) üç dildə əsərlər yaratdılar.

4) türk dilini aparıcı İslam dilinə çevirmək iddiasının nəticəsi idi ki, türkcə ərəb, fars dillərindən alınmalar hesabına türki süni şəkildə "zənginləşdirildi" və "üçayaqlı" bir dilə çevrildi;

5) Cənub-Qərb (oğuz) türkisi uzun zaman Şimal-Qərb (qıpçaq) türkisi ilə qarşılıqlı əlaqədə olmuşdur (həmin əlaqənin fəallığı birinci növbədə oğuzlarla qıpçaqların əsrlər boyu yanaşı yaşamaları, xüsusilə Misirdə sıx mədəni kontaktlara girmələrinin nəticəsi idi — xüsusilə XV əsrdən etibarən Şərq (Türküstan) türkisinin Şimal-Qərb (qıpçaq) və Cənub-Qərb (oğuz) türklərinə linqvokulturoloji təsiri sonuncular arasındakı uyğunluqları bir qədər də artırmış oldu.

Ümumtürk ədəbi dilinin (türkinin) regional təzahür formaları arasındakı linqvistik norma fərqləri o qədər də böyük deyil: a) ən böyük fərq əslində fonetik normada olmalı idi, lakin ərəb əlifbasının, yazı qaydalarının həmin təzahür formalarının hər üçü üçün əsasən ümumi olması bu fərqləri gizlədir; b) leksik norma ilə bağlı daha çox diqqəti cəlb edir ki, Şərq (Türküstan) türkisində ərəb, fars mənşəli alınma sözlər Cənub-Qərb (oğuz) türkisindəkindən az, Şimal-Qərb (qıpçaq) türkisindəkindən çoxdur; c) bir sıra ümumi qrammatik kateqoriyalarda (xüsusilə hal, xəbərlik və mənsubiyyət), fələ məxsus bəzi xüsusi qrammatik kateqoriyalarda cüzi norma fərqləri müşahidə edilir.

Ümumtürk ədəbi dili (türki) XVI əsrdən sonra tədricən özünün tənəzzül dövrünü keçirir və XVII—XVIII əsrlərdə müxtəlif türk etnokulturoloji regionlarında meydana çıxmış yazılı abidələr həmin tənəzzül dövrünün əlamətlərini əks etdirir:

a) əsasən türkidə yazılmış bir sıra abidələrin dilində bu və ya digər regionun o zamana qədər qeyri-ədəbi sayılan fonetik, leksik və qrammatik xüsusiyyətləri get-gedə daha çox görünməyə başlayır;

b) müxtəlif türk etnokulturoloji regionlarında yerli əhəmiyyətli (miqyaslı) folklorun yazıya köçürülməsi prosesi diqqəti cəlb edir — "xalq kitabları" yaranır;

c) türkiyə (yaxud "klassik üsluba") qarşı duran, get-gedə linqvistik-mədəni mövqeyi yüksələn "folklor üslubu" tədricən yazı sahəsində də türkinin fəaliyyətini faktik olaraq məhdudlaşdırır və s.

Türkinin tənəzzülü, fikrimizcə, aşağıdakı sosial-kulturoloji səbəblərdən irəli gəlir:

1) XVII—XVIII əsrlərdən etibarən türk xalqları, yaxud millətləri (bununla əlaqədar olaraq türk milli ədəbi dilləri) formalaşmağa başlayır ki, bu proses istər-istəməz ümumtürk ədəbi dilini (türkini) etnik-mədəni əsaslardan tədricən məhrum edir;

2) müstəqil türk dövlətlərinin meydana çıxması, həmin dövlətlərin az-çox sabit sərhədlərinin müəyyənləşməsi, milli intibah hərəkatı və s. stixiyalı bir şəkildə olsa da bu və ya digər türk ədəbi dili üçün özünəməxsus sosial-kulturoloji inkişaf meyilləri müəyyən edir;

3) türk xalqları, millətləri (və dövlətləri) arasındakı orta əsrlərə məxsus fəal iqtisadi, ictimai-siyasi və mədəni-ədəbi əlaqələr yeni dövrdə kifayət qədər passivləşir, bu cür əlaqə zəifliyi türkinin tarixi coğrafiyasının dağılmasına gətirib çıxarır;

4) ümumtürk mədəniyyət mərkəzləri süqut edir, bunun əvəzində isə ayrı-ayrı dillərin inkişafı üçün sosial-mədəni şərt olan milli mərkəzlər meydana çıxır və s.

XVII—XVIII əsrlərdə formalaşmaqda olan milli (müasir) türk dilləri ilə tənəzzül dövrü keçirən türki (onun regional formaları) arasında sıx, çoxspektrli əlaqələr olmuşdur. Türkinin yazı-kitab dili normaları ədəbiləşmə prosesi keçirən xalq-folklor dili üçün nümunə təşkil etmiş və beləliklə, milli türk ədəbi dilləri türkinin regional təzahür formalarının bilavasitə "nəzarəti" altında formalaşmışdır:

a) Şərq (Türküstan) türkisi — özbək, uyğur ədəbi dilləri;

b) Şimal-Qərb (qıpçaq) əvvəl tatar, başqırd, sonra qazax, qırğız, kumık, daha sonra qaraçay — balkar, noqay, qaraqalpaq, altay ədəbi dilləri;

c) Cənub-Qərb (oğuz) türkisi — Azərbaycan, türk, türkmən ədəbi dilləri.

Ümumtürk ədəbi dili (türki), buraya qədər deyilənlərdən də göründüyü kimi, türk sistemli ədəbi dillər içərisində tarixi mövqeyinə (əhəmiyyətinə) görə heç biri ilə müqayisəyə gəlmir; Asiyanın şərqindən Avropanın qərbinə qədər müxtəlif mədəniyyət mərkəzlərində işlənən, müxtəlif xarakterli, üslublu yazılı abidələrdə təzahür edən bu dil orta əsrlər türk təfəkkürünün əsas ifadə forması kimi geniş yayılmış, dünyanın bir sıra mükəmməl ədəbi dillərinə meydan oxumuşdur.

Türki qədim türk ədəbi (epos) dili əsasında təşəkkül tapmış, xüsusilə II minilliyin birinci yarısında zəngin bir təkamül tarixi keçirmiş, həmin minilliyin ikinci yarısında isə müasir türk dillərinin formalaşması üçün nümunə verməklə öz tarixi-mədəni missiyasını başa çatdırmışdır.

QƏDİM (ÜMUM) TÜRK EPOSUNDAN ORTA ƏSRLƏR TÜRK-OĞUZ EPOSUNA

Dünyada elə bir mükəmməl xalq yoxdur ki, onun özünəməxsus epik təfəkkürü (eposu!) olmasın. Epik təfəkkür (epos!) bu və ya digər xalqın təşəkkülü ilə meydana çıxıb formalaşır, bütün tarixi boyu həmin xalqa xidmət edir... Lakin heç də dünyanın eposu olan bütün xalqları onu (eposu) vaxtında yazıya alıb, özünün (və ümumən dünyanın) möhtəşəm Kitabını (yaxud kitablarını) yaratmırlar... Qədim şumerlərin "Gilqamış"ı, yəhudilərin "Tövratı, hindlilərin "Mahabharata"sı, "Ramayana"sı, yunanların "İliada"sı, "Odysseya"sı, farsların "Avesta"sı, ərəblərin "Quran"ı, qədim türk (run) kitabələri və s. yazıya alınmış eposlardır.

Eposunu yazıya almış, başqa sözlə, Kitabı çevirmiş qədim xalqlar həmin Kitabları zaman-zaman müqəddəsləşdirmiş, ilahiləşdirmiş, hətta onların "göydən gəlməsi"nə, "vəhy" mənşəli olmasına inanmışlar. Və bu, həqiqətən, müqəddəs Kitablar əsrlər, minilliklər boyu eyni mənşəli, yaxud (və daha çox!) müxtəlif mənşəli xalqları birgə yaşayış qaydalarına, ictimai nizam-intizama, əxlaqa, mənəvi zənginliyə, humanizmə və s. dəvət etmiş, müxtəlif dillərə çevrilməklə ümumbəşəri dəyər qazanmış, bu və ya digər istiqamətdə təfsir olunmuş, bir Kitabın işığında minlərlə kitab yazılaraq həmin kitabın məzmunu, ideyaları təbliğ edilmişdir. Lakin bu kitablar, təfsirlər, şərhlər... heç zaman epos təfəkkürünün məhsulu olan möhtəşəm Kitabın yerini verə bilməmiş, sirrini, "sehr"ini axıracan açmaq gücündə olmamışdır.

Müxtəlif dövrlərdə dünyanın müxtəlif dillərində (və təbii ki, müxtəlif regionlarda) meydana çıxmış eposların (və Kitabların) ideya-məzmunca yaxınlığı heyranə doğurur, hələ onu demirik ki, bir sıra müxtəlif eposların (və Kitabların) personajları da eynidir. Həmin yaxınlıqlar (və eyniliklər) müxtəlif nəzəriyyələrin yaranmasına səbəb olmuş, lakin etiraf etmək lazımdır ki, heç bir nəzəriyyə bu mürəkkəb problemə tam aydınlıq gətirə bilməmişdir...

Bununla belə, tamamilə aydındır ki, müxtəlif dillərə, mədəniyyətlərə, xalqlara bölünmüş Dünyanın bütövlüyü, vəhdəti barəsində bəhs etmiş böyük mütəfəkkirlər (İ. Kant, G. V. Hegel, K. Marks) hər hansı halda haqlıdirlar.

Dünya epos mədəniyyətinin üzvi tərkib hissəsi olan türk epos mədəniyyəti üç mərhələdən keçir:

1. Qədim türk epos mədəniyyəti.

2. Orta əsrlər türk epos mədəniyyəti.

3. Yeni dövr türk epos mədəniyyəti.

Qədim türk epos mədəniyyəti e.ə I minilliyin ortalarından b.e. I minilliyinin ortalarına qədərki dövrü əhatə edir. Həmin mədəniyyətin yazıya transformasiyası isə I minilliyin ikinci yarısına (V—X əsrlərə) düşür. Bu dövrdə formalaşan yazı dili orta əsrlər boyu müxtəlif regional tiplərə malik türkinin əsasında dayanır.

Orta əsrlər türk epos mədəniyyəti qədim türk epos mədəniyyətindən fərqli olaraq diferensial hadisədir — I minilliyin ortalarından II minilliyin ortalarına qədər mövcud olan həmin mədəniyyət aşağıdakı formalarda təzahür edir:

I. Mərkəzi Asiya, yaxud Türkünstan eposu.

II. Şimal-Qərb, yaxud qıpçaq eposu.

III. Cənub-Qərb, yaxud oğuz eposu.

Nə mərkəzi Asiya, yaxud Türkünstan eposu, nə də Şimal-Qərb, yaxud qıpçaq eposu formalaşdığı dövrdə yazıya alınıb Kitabı çevrilmişdir. Cənub-Qərb, yaxud oğuz eposu isə türk-oğuz xalqlarının (birinci növbədə Azərbaycan xalqının) mədəniyyət tarixinə "Kitabi-Dədə Qorqud"u vermişdir. Ümumiyyətlə, orta əsrlərdə türk dünyasında ən mükəmməl eposların (və Kitabların) məhz oğuzlar tərəfindən yaradılmasının nəticəsidir ki, "oğuznamə" anlayışı meydana çıxıb yayılmışdır. Oğuz türkləri hər cür kitabı deyil, bilavasitə xalq təfəkkürünün məhsulu olan kitabları "Oğuznamə" adlandırmışlar.

"Oğuznamə"lər həm mövzularına, həm də ideya-estetik xarakterlərinə görə əslində "Türknəmə"lər olub, ümumən türk epik təfəkkürünü əks etdirirlər.

Yeni dövrün türk epos mədəniyyəti həm qədim türk, həm də orta əsrlər türk (Mərkəzi Asiya, qıpçaq, oğuz) epos mədəniyyətləri ilə əlaqədə olsa da, kifayət qədər orijinal hadisədir. Qeyd etmək lazımdır ki, heç də bütün müasir türk xalqları təşəkkül dövründə özlərinə məxsus mükəmməl epos yaratmamışlar; bu isə, görünür, onun nəticəsidir ki, həmin xalqlarda (söhbət mükəmməl eposu olmayan türk xalqlarından gedir) təşəkkül prosesi lazımi sosial-mənəvi səviyyədə getməmişdir. Lakin özbəklərin "Alpamış", qırğızların "Manas", qazaxların "Koblandı Batır", Azərbaycan türklərinin (eləcə də Türkiyə türklərinin, türkmənlərin) "Koroğlu" eposları nə qədər qədim mənbələrdən nəşət etsələr də, həmin

xalqların təşəkkülü dövründə formalaşmışdır. Ona görə də həmin eposların əsas məqsədi milli təşəkkül ərəfəsində etnomənəvi təmərküzləşmə ideyasının təbliğindən ibarətdir.

Azərbaycan xalqının yeni dövr epos mədəniyyətinin ən mükəmməl hadisəsi, heç şübhəsiz, "Koroğlu" dastanıdır ki, çoxlu variantlara, yaxud variasiyalara malikdir. Lakin "Koroğlu" tək deyildir, orta əsrlərin sonu — yeni dövrün əvvəllərində təşəkkül tapıb formalaşmış onlarla dastan vardır; həmin dastanların qəhrəmanı öz həqiqəti uğrunda meydan açıb döyüşən igid deyil, "eşq əri"dir, sufi aşıqdır, yaxud aşıqdır. Ona görə də bu dastanlar mükəmməl epik təfəkkür faktına — eposa çevrilə bilməmişlər... Lakin folklorşünaslıqda "məhəbbət dastanları" adlandırılan həmin lirik-romantik əsərlər də haqqında söhbət gedən yeni dövr epos təfəkkürünə əsaslanır; sadəcə, intibah dövrünün İnsana maraq, fərdin daxili aləminə nüfuz fəlsəfəsi bu cür "eposdan yayınma"lara rəvac verir.

Azərbaycan "Koroğlu"su yarandığı dövrdən başlayaraq dəfələrlə yazıya alınmış, lakin orta əsrlər türk-oğuz eposu kimi kitaba çevrilə bilməmişdir. Bununla belə, "Koroğlu" eposunun (eləcə də ümumən XVI—XVII əsrlər aşiq ədəbiyyatının şifahi) dili XVII—XVIII əsrlər Azərbaycan yazı dilinin bilavasitə əsasında dayanmışdır. Və nəticə etibarilə yeni dövrün Azərbaycan kitabları (bunları daha çox xalq kitabları adlandırmaq mümkündür) meydana çıxmışdır. XVII—XVIII əsrlərdə yazıya alınmış dastanlar ("Koroğlu"dan "Şəhriyar"a qədər) genezisi etibarilə xalq (aşiq) dilinin hadisəsi olsa da, orta əsrlər türk yazı dilinin (türkinin) bir sıra tipoloji xüsusiyyətlərini qəbul etmişdir.

Beləliklə, Azərbaycan xalqı biri digərinin bilavasitə (genetik) davamı olan aşağıdakı eposların varisidir:

1. Qədim türk eposu.

2. Orta əsrlər türk-oğuz eposu.

3 Yeni dövr türk-oğuz-Azərbaycan eposu.

Və həmin eposların hər biri öz kitab ekvivalentini təqdim edir:

1. Qədim türk (əsasən run) yazılı abidələri.

2. "Kitabi-Dədə Qorqud".

3. Azərbaycan xalq kitabları.

"Epos" sadəcə dastan deyil, müxtəlif süjetlər, motivlər verən, mənsub olduğu xalqın ictimai-estetik təfəkkürünü bütövlükdə ifadə edən möhtəşəm dastan-potensiyadır. Onu tam halında bərpa etmək mümkün deyil, mövcud mənbələr əsasında yalnız təsəvvür etmək mümkündür ki, həmin təsəvvür ideya-estetik, poetexnoloji, lingvistik və s. komponentlərin üzvi vəhdətindən ibarətdir.

Qədim türk eposu, araşdırmalar göstərir ki, təxminən e.ə. I minilliyin ortalarında formalaşmışdır; həmin dövrə qədər türk eposunun hansı tarixi, ictimai-kulturoloji mərhələlərdən keçib gəldiyi barədə məlumatlar ya çox azdır, ya da yoxdur. I minilliyin türk eposu (ümumən mədəniyyəti) isə e.ə. V minillikdən başlayaraq gələn Turan-Altay mədəniyyətinin varisi idi — türk, monqol və tunqus-mancur eposları kimi, tarixi bir diferensiasıyanın nəticəsi idi.

Odur ki, türk eposunun mənşəyi barədə danışarkən türk mifologiyasına diqqət yetirmək zəruridir. Bu barədə mükəmməl araşdırmalar mövcuddur. (Z. Göyalp, B. Ögəl, M. Seyidov...)

Həmin araşdırmalar belə bir nəticə çıxarmağa imkan verir ki, protürk-türk mifologiyası konkretlikdən (naturalizmdən) mücərrədliyə (analitizmə) doğru inkişaf etmiş və bu proses türk təfəkkürünü tanrıçılığa gətirib çıxarmışdır. "Tanrı" ideyası (dünyagörüşü) formalaşana qədər mifik təfəkkürün hansı inkişaf dövrlərindən keçməsi protürk mifologiyasının kifayət qədər mübahisəli məsələlərindən biridir.

Bununla belə, "Tanrı" ideyasının məhz müəyyən təkamül prosesinin məhsulu olması heç bir mübahisə doğurmur. Həmin ideya epos təfəkkürünün formalaşması ilə stabilləşərək türk epos təfəkkürünün təkamül səviyyəsini müəyyən etmişdir.

Tanrıçılıq dünyagörüşünün müəyyənəlməsi ilə ona qədərki bütün etnik-ideoloji idrak formaları tanrıçılığa tabe olur, mifologiya bundan sonra məhz bu mükəmməl dünyagörüşünün (tanrıçılığın) "məntiqi" ilə yaşayır, onu tamamlayır və qədim türk cəmiyyətində kütləvi düşüncədən fərqli olaraq, "professional" düşüncə (yuxarı silkin, cəmiyyətin yüksək təbəqələrinin düşüncəsi) daha çox tanrıçılığa əsaslanır.

Qədim türk eposu təxminən eyni dövrdə təşəkkül tapan və türkçülük təfəkkürünün ideya-estetik əsasını təşkil edən tanrıçılıq elə bir mükəmməl ideoloji-mənəvi sistemdir ki, qədim türk mədəniyyətini (o cümlədən ədəbiyyatını) həmin sistemdən kənarda izah etmək mümkün deyil. Çünki qədim türk idrakının ən böyük əsəri həmin idrakın gəlib çıxdığı "Tanrı" ideya-obrazıdır ki, onu türk varlığı özünün bütün potensial imkanları ilə yaratmış, ən azı minillik (e.ə. I minilliyin ortalarından eramızın I minilliyinin ortalarına qədər) ictimai və mənəvi həyat təcrübəsinin etnik (universal) idrak metodologiyasına çevirmişdir.

Tanrı — göylər aləmi ilə bağlıdır: lakin türkün yaşadığı torpağın da, cəmiyyətin də, qəbilənin də taleyini Tanrı müəyyənləşdirir. Əgər Tanrı istəməsə, kimsə türk cəmiyyətinin hökmdarı (kağanı) ola

bilməz. Ona görə də türklərdə həm də hökmdar kultu mövcud olmuş, hətta tanrıçılığın tənəzzülündən sonra da yaşamışdır.

Ola bilsin ki, tanrıçılıq özünəqədərki mifoloji dünyagörüşünü tamamilə inkar etmək gücündə olmamışdır. Lakin o, mahiyyət etibarilə, türk düşüncəsində, ən azı, təkallahlılığın ərafəsi idi. Türküstanda geniş yayılmış əfsanəyə görə, Allahın rəsulu Məhəmməd meraca çıxdığı gecə peyğəmbərlər arasında tanımadığı bir şəxsi görmüş və Cəbrayıldan onun hansı peyğəmbər olduğunu soruşmuşdu. Cəbrayıl cavab vermişdir ki, o, peyğəmbər deyil, 333 il sonra Türküstanı dinimizə döndərəcək Satuq Buğra xanın ruhudur... Peyğəmbər yerə endikdən sonra Satuq Buğra xana dua etmiş, əsabənin xahişi ilə yerdə də onun qırx məsləkdaşının ruhu ilə görüşmüşdür.

Türklərin İslamı qəbul etdiyi dövrün tarixçiləri yazırdılar ki, türklər həmişə tək bir Tanrıya inanır, ərəblərin də eyni Allaha inanmaları onları İslama yaxınlaşdırdı.

Zəngin türk mifologiyası və şamanizm türk eposunda tanrıçılıq qədər böyük rol oynamamışdır və oynaya da bilməzdi. Mükəmməl epos təfəkkürü üçün tək bir Allah (tək bir hökmdar, tək bir qəhrəman!..) lazım idi. Ona görə də qədim türk eposunun (müxtəlif mənbələrdə bu və ya digər şəkildə mühafizə olunmuş dastanların) əsas qəhrəmanları "Tanrı" obrazının transformları olan hökmdar-qəhrəmanlardır ki, onların iradəsi həmin dastanı yaradan epos təfəkkürünün (xalqın, etnosun, etnik-mədəni sistemin və s.) bilavasitə iradəsidir. Tanrı türk insanını, türk cəmiyyətini, türk dövlətini (və türk hökmdarını) hifz edir.

I minilliyin ortalarında Hun-türk dövləti dağılır. Şərqdə oğuzların Göy türk (tanrı türk), Qərbdə isə qıpçaqların müxtəlif dövlətləri yaranır. Məhz bu dövrdən başlayaraq türklərin diferensiasiyası münbit coğrafi-sosial mühitə düşüb güclənir. I minilliyin ikinci yarısında bir-birindən həm iqtisadi-ekoloji həyat tərzinə, həm də müəyyən qədər dünyagörüşünə görə fərqlənən oğuz, qıpçaq və karluq-uyğur birlikləri formalaşır. Qıpçaqlar əsasən Qərb, oğuzlarla karluq-uyğurlar isə əsasən Şərq dünyası ilə bağlı idilər, lakin haqqında söhbət gedən diferensiasiya türklüyün daxili kontaktlarının aktivliyini heç də tamamilə sarsıtmır.

Qərbdə əvvəl xristianlığın, sonra İslamın, Şərqdə İslamın (oğuzlar arasında), buddizmin və manixeyizmin (karluq-uyğurlar arasında) yayılması qədim (ümum) türk eposuna həmin dinlər — dünyagörüşləri ilə əlaqədar müəyyən motivlər, ideyalar gətirir. Əsasən V—X əsrlərdə baş verən həmin mənəvi-ideoloji kontaktların nəticəsində türk eposu Şərqdə Çin—Tibet, Hind—İran, ərəb, Qərbdə isə German, Skandinav, slavyan eposları ilə qarşılaşır.

IX—XI əsrlərdə aşağıdakı türk etnik-kulturoloji regionları formalaşır ki, bu da qədim (ümum) türk eposunun diferensiasiyası üçün etnik-ictimai şərt olur: Sibir, Türküstan (yaxud Mərkəzi Asiya), Ural—Volqaboyu, Şərqi Avropa, Qafqaz—Kiçik Asiya.

Beləliklə, qədim türk eposunun zənginliyi, ideya-estetik mükəmməlliyi tanrıçılığın fəlsəfi idrak imkanlarının genişliyi ilə, türklərin tarixinin, iqtisadi, ictimai və siyasi həyatlarının zənginliyi, çoxtərəfliyi, fəallığı ilə, nəhayət, türklərin Altaydan Avropanın içrilərinə qədər geniş bir coğrafiyada, müxtəlif xalqlarla, etnoslarla fəal əlaqədə olub, ümumdünya proseslərində ardıcıl iştirak etmələri ilə bilavasitə bağlıdır.

Məhz bütün bunların vəhdətdə təsirinin nəticəsidir ki, qədim türk epik ənənəsi həm Şərq, həm də Qərb xalqlarının epos təfəkkürünə, ədəbiyyatına, mədəniyyətinə təsir göstərməklə yanaşı, xüsusilə I minillikdə, Şərq epik-mədəni ənənələrinin Qərbə daşınmasında çox mühüm rol oynamış, təxminən min il ərzində Şərqlə Qərb arasında əsas mənəvi-kulturoloji ötürücü olmuşdur.

Qədim türk epos təfəkkürünün müxtəlif mənbələrdə zamanəmizə qədər gəlib çıxmış əsas əsərləri aşağıdakılardır: **"Yaradılış"**, **"Alp Ər Tonqa"**, **"Oğuz Kağan"**, **"Göy türk"**, **"Ərgənəkon"**, **"Şu"**, **"Siyen-pi"**, **"Köç"** və s. dastanları.

Həmin əsərlər mətnşünaslıq səciyyəsinə, mühafizə olunma üsuluna görə bir-birilərindən fərqlənirlər — onların çox az bir hissəsi uzun zaman şifahi şəkildə xalq arasında dolaşmış, yalnız son dövrlərdə yazıya alınmışdır; əksər hissəsi isə orta əsrlərdə türk və ya qeyri-türk dilli mənbələrə səpələnmişdirlər, həmin mənbələrdə ya bilavasitə əks olunmuş, ya da mətnə "gizlədilmiş" (məsələn, Ə. Firdovsinin "Şahnamə"sində olduğu kimi) türk epos təfəkkürünü (onun mətnlərini) bərpa etmək işi elmi vəzifə kimi bu gün də qarşıda dayanmaqdadır.

Qədim türk dastanları, əsasən, e.ə. I minilliyin ortalarında meydana çıxmışdır. Lakin epos ənənəsinə uyğun olaraq, daha qədim dövrlərin hadisələri, ictimai, etik-estetik əhval-ruhiyyəsi də onlarda öz əksini tapmışdır. Aparıcı ovqat, dünyagörüşü, etnik-ictimai emosiya isə məhz dastanların formalaşdığı dövrə aiddir.

"Qədim türk dastanları" bir anlayış kimi bir də ona görə şərtidir ki, onların həcmi, mənzum, yaxud mənsur formada **olması**, dil-üslub xüsusiyyətləri barədə konkret məlumat **yoxdur**; artıq qeyd edildiyi kimi, mənbələrdə həmin əsərlərin, **əsasən**, "qısa məzmunu" və ya "süjeti mühafizə olunmuşdur. Belə məzmun və süjetlərin özü də bir sıra hallarda ya tam deyil, ya da "müasirləşdirilmiş", müəyyən məqamları təhrifə məruz qalmışdır. Çin və ya İran mənbələrində mühafizə olunmuş **qədim** türk

dastanlarında (əslində, dastan süjetlərində) nəinki **bir** sıra motivlər, hətta adlar belə dəyişikliyə məruz qalmış, **türk** adları Çin və ya İran adları ilə əvəz edilmişdir... Bütün bunlarla bərabər, qədim türk dastanları qədim (ümum) türk eposunu "rekonstruksiya" etmək üçün hələlik yeganə mühüm mənbələrdir və onların hər biri üzərində ayrıca dayanmaq **lazımdır**.

Qədim türk epos təfəkkürünün dəyərli məhsullarından biri "Yaradılış" dastanıdır. Yarandığı dövrdən min illər sonra yazıya alınmasına baxmayaraq (onu V. Radlov Altaydan yazıya almışdır), dastan qədim məzmununu mühafizə etmişdir. Bu **isə** Altay türklərinin XIX əsrdə də hələ qədim dövrlərin "əhvali-ruhiyyə"si ilə yaşamaları nəticəsində mümkün olmuşdur.

Dastanda deyilir ki, bir vaxtlar yalnız Tanrı Qara xan və su vardı. Qara xandan başqa görün, sudan başqa görünən yox idi. **Ağ** Ana göründü. O, Qara xana "yarat" deyib, yenidən suya daldı. Bunu eşidən Qara xan bir kişi yaratdı. Qara xanla kişi intəhasız suyun üstü ilə iki qara qaz kimi uçurdular. Lakin halından məmnun olmayan kişi, Qara xandan daha yüksəkdə uçmaq istəyirdi. Onun istədiyini bilən Qara xan kişidən uçmaq qabiliyyətini aldı. Kişi dibsiz suya yuvarlandı. Boğulurdu. Elədiyinə peşman olub Tanrı Qara xandan bağışlanmasını xahiş etdi.

Tanrı Qara xanın göstərişi ilə sudan bir ulduz çıxdı. Kişi həmin ulduzun üstünə çıxıb xilas oldusa da, Qara xan onun bir daha uçmayacağını nəzərə alıb dünyanı yaratmaq qərarına gəldi. Kişiyə buyurdu ki, suyun dibinə dalaraq torpaq çıxarsın. Şər düşüncədən əl çəkməmiş kişi torpaq gətirərkən fikirləşdi ki, özü üçün gizli bir dünya da yaratsın, ona görə də torpağın bir hissəsini ağzında saxladı.

Elə ki, ovcundakı torpağı su üzərinə səpdi, Tanrı Qara xan torpağa "böyü" deyərək buyurdu. Torpaq böyüyüb dünya oldu. Lakin kişinin ağzında saxladığı torpaq da böyüyüb onu boğmağa başladı. Qara xan ona "tüpür!" deməyəydi, boğulub olacəkdi.

Tanrı Qara xan dümdüz bir dünya yaratmışdı, lakin kişi tüpürəndə ağzından çıxan torpaq bataqlıqlar, təpələr əmələ gətirdi. Hıslənən Qara xan itaətsiz kişiyə "Erlik" (şeytan) adını verib, özünün işıqlı dünyasından qovdu.

Sonra yerdə doqquz budaqlı bir ağac bitirdi, hər budağın altında bir adam yaratdı ki, bunlar doqquz insan irqinin ataları oldular. Erlik insanların gözəlliyini, xoş həyatını görüb, Tanrı Qara xandan xahiş etdi ki, həmin insanları onun ixtiyarına versin. Qara xan vermədi. Lakin Erlik istəyindən dönmədi, insanları öz tərəfinə çəkməyə başladı. Qara xan insanların ağılsızlığını, Erliyə aldanmalarını görüb acıqlandı və onları özbaşlarına buraxdı. Erliyi isə yer altındakı qaranlıq dünyanın üçüncü qatına qovdu. Özü isə göyün on yeddinci qatını yaradıb, oraya çəkildi. Mələklərindən birini insanları qorumaq üçün yer üzünə göndərirdi.

Erlik Tanrı Qara xanın qərar tutduğu gözəl göyü görüb, ondan icazə istədi ki, özü üçün bir göy yaratsın. İcazə alıb yaratdı və aldatdığı şər ruhları öz göyündə yerləşdirdi. Lakin Qara xan görəndə ki, Erliyin təbəəsi onunkundan daha yaxşı yaşayır, mələklərindən birini göndərüb həmin göyü dağıtdırdı. Göy yıxılıb dünyaya düşdü, dağlar, dərələr, ormanlar meydana gəldi. Və acıqlanmış Tanrı Qara xan Erliyi yerin ən aşağı qatına sürdü. Buyurdu ki, bu günəşsiz, aysız, ulduzsuz yerdə dünyanın sonuna qədər qalsın. Tanrı Qara xan göyün on yeddinci qatında oturub kainatı idarə etməkdədir. Ondən bir qat aşağıda Bay Ölgün Altun dağda qızıl bir taxt üstündə oturub. Göyün yeddinci qatında Gün Ana, altıncı qatında Ay ata oturmuşlar.

Göründüyü kimi, "Yaradılış" dastanında dünyanın yaranması barədə qədim türklərin epik təsəvvürü əks olunmuşdur; "xaosdan kosmosa" məntiqinə əsaslanan həmin təsəvvürə bu və ya digər şəkildə dünya xalqlarının çoxunun eposlarında təsadüf olunur. Qədim türk eposuna görə dünyanın mənşəyində hər iki başlanğıc — ideya ilə materiya vəhdətdə dayanır. İdeya — Tanrı Qara xan materiya — sudan (əslində Ağ Ana obrazı göstərir ki, materiya da haradasa ideya kimi dərk olunur!) asılı olmayaraq mövcuddur və həyatın təşəkkülündə də Tanrı Qara xanın rolu aparıcıdır. Ancaq görünür, o, dünyanı ancaq xeyirxah hisslər, düşüncələr və əməllər dünyası kimi yaratmaq iqtidarında deyil; qədim türklər yalnız xeyirxahlığı Tanrı ilə bağlamış, bədxahlığın isə tanrı iradəsindən kənar olduğuna inanmışlar. Lakin "Yaradılış" dastanı onu da qeyd etməyə əsas verir ki, türk Tanrısı yalnız xeyirxahlığın deyil, bədxahlığın da mövcudluğuna müəyyən qədər rəvac verir, ancaq o halda işə qarışır ki, bədxahlıq xeyirxahlıqdan yüksəyə qalxmaq, dünyanı idarə etmək, "kosmos"a hökm etmək iddiasına düşür. Qədim türk inanır ki, dünya bütünlükdə Tanrının iradəsinə tabedir, elə bir qüvvə yoxdur ki, onunla müqayisəyə gəlsin.

"Alp Ər Tonqa" dastanı ən gec e.ə. I minilliyin ortalarında formalaşmış olsa da, həmin dastandan türkcə çox az şey — yalnız M. Kaşqari "Divan"ında qeydə alınmış ağı qalmışdır. Ancaq güman edilir ki, Turan hökmdarı Alp Ər Tonqa (Assuriya mənbələrində Maduva, Herodotun "Tarix"ində Madyes, İran mənbələrində Əfrasiyab) haqqında həm turanlılar (əslində türklər), həm də iranlılar arasında xüsusi dastan təşkil edəcək qədər əfsanələr, rəvayətlər dolaşmış, Ə. Firdovsi "Şahnamə"ni yazarkən İran mənbələri ilə yanaşı, türk mənbələrindən də istifadə etmişdir. Ə. Firdovsiyə, haqqında söhbət gedən mövzuda əsər yazmağı sifariş verən türk hökmdarı Sultan Mahmud Qəznəvi həmin mövzunun türklər

üçün şərəf gətirən hadisələrdən bəhs etdiyini bildirdi, "Şahnamə" müəllifinin iranpərəst mövqe tutduğunu gördükdə isə qəzəblənmiş, şairi mükafatlandırmaqdan imtina etmişdir.

Ə. Firdovsiyə, qismən də M. Kaşqariyə dayanaraq "Alp Ər Tonqa" dastanının qısa məzmununu aşağıdakı şəkildə rekonstruksiya etmək mümkündür (rekonstruksiya zamanı Atsızdan istifadə olunmuşdur):

Turan hökmdarı Beşəng bir gün türk ulularını başına yığıb söylədi: "İranlılar bizə çox zülmələr vermişlər, türkün ök almaq zamanı gəldi". Hökmdarın oğlu, köksü aslan kimi möhkəmlənmiş Alp Ər Tonqa irəli yeriyib, "Baba, ök almağa izin ver, mən gedim" — dedi. Beşəng izin verdi.

Alp Ər Tonqanın başçılığı altında türk-Turan ordusu yazda İrana girdi. Düşmənin ordusunu pozub, Dehistan qalasını aldılar. Hökmdar əsir düşdü. Alp Ər Tonqanın qardaşı Alp Aruz satqınlıq etdi. Alp Ər Tonqa onu öldürdü.

İrana tabe olan Kabul ölkəsinin padşahı Zal iranlılara köməyə gələrək, türk-Turan ordusuna böyük ziyan vurdu. Alp Ər Tonqa bundan acıqlanıb, dustaq saxladıqı İran hökmdarını öldürdü.

İran taxtına Zev keçdi. İranla Turan arasında savaş yenidən başladı. Qıtlıq oldu. İnsanlar qırılıb qurtarmasın deyə sülh bağladılar. İran torpaqlarının şimal hissəsi Turana qatıldı.

Zev öldükdən sonra türk-Turan ordusu yenidən İrana girdi. Lakin bu dəfə Zəlin oğlu Rüstəm onların qarşısına çıxdı. Alp Ər Tonqanın ordusunu dağıtdı. Az qala Alp Ər Tonqanı da yenəcəkdə, lakin türk bahadırları onu qurtardılar. Rüstəm Keyqubadı taxta çıxardı. Sülh bağlandı və Alp Ər Tonqa vətənə döndü.

İran taxtına Keykavus çıxanda türk-Turan ordusu yenidən İrana girdi, ancaq bu dəfə də yardıma gələn Zal onları məğlub edib İrandan çıxardı.

Keykavusun əyləncələrlə məşğul olduğunu bilən Alp Ər Tonqa yenidən İran üzərinə yeridi. Keykavus oğlu Siyavuş ilə Rüstəmi onun qarşısına göndərdi. Qara qayğılı yuxu görən Alp Ər Tonqa sülh bağladı. Buxara, Səmərqənd və Çacı düşməyə verib, Qanq şəhərinə çəkildi. Həmin sülhdən razı qalmayan Keykavus Siyavuşla Rüstəmə qəzəbləndi. Rüstəm acıqlanıb, öz ölkəsinə getdi. Siyavuş isə Alp Ər Tonqaya sığınıb əvvəl türk qəhrəmanlarından birinin qızı ilə, sonra isə Alp Ər Tonqanın gözəl qızı Firəngizlə evləndi. Birinci qadınından bir oğlu oldu, adını Keyxosrov qoydular.

Siyavuşu sevməyənlər onu Alp Ər Tonqaya çuğulladılar. Siyavuş öldürüldü. Alp Ər Tonqa ordusuyla ök almaq üçün yeridisə də, məğlub olub, Çin dənizinə qədər qaçdı. Turan yıxılıb yaxıldı.

Alp Ər Tonqa Turanın yıxılıb yaxıldığına, ordunun dağıldığına çox ağladı, ök almağa and içdi. Nəhayət, ordu toplayıb İrana yeridi, ölkəni darmadağın etdi.

Keykavus taxtı nəvəsi Keyxosrova verdi. Keyxosrov türk-Turan ordusunu da dağıdıb dünyanın yarından çoxunu tutdu. Lakin onun əsas məqsədi Alp Ər Tonqanı məhv etmək idi. Ona görə də Turanın paytaxtı Qanqda qalada yaşayan ixtiyar Alp Ər Tonqanın üzərinə yeridi. İran ordusu Turan ordusunu yenib qalaya girsə də, Alp Ər Tonqa iki yüz bəyi ilə qaçıb Çin padşahının yanına getdi. Keyxosrov Turan hökmdarının ardınca düşdü. Onunla üz-üzə dayandılar. Alp Ər Tonqa Keyxosrova məktub yazıb təklif etdi ki, onun seçdiyi kənar bir yerdə təkbətək döyüşsünlər. Keyxosrov təklifi qəbul etmədi. Ordular vuruşası oldular. Düşməni hiylə işlədib türk-Turan ordusunu yendisə də, Alp Ər Tonqa imkan tapıb yenə düşməndən qurtardı. Ordusunun dağılması, Çin hökmdarının ondan üz döndərməsi Alp Ər Tonqaya ağır təsir etdi, onu sarsıtdı.

Öz ölkəsinə qayıdıb dağda-daşda ac-yalavac dolaşan Alp Ər Tonqa bir mağarada acı günlər yaşayır, taleyinə yana-yana öz-özünə, tapdalanmış vətəninə ağı deyirdi. Türkcə danışdığını görüb onun kim olduğunu anladılar və tutmaq istədilər. Ancaq qaçıb suya atıldı. Keyxosrov məsələdən agah oldu. Alp Ər Tonqanı hiylə ilə sudan çıxarıb öldürdülər.

Turan hökmdarının ölümü türklər — turanlılar arasında böyük həyəcana səbəb oldu, onun ölümünə ağı deyib ağladılar, qan-yaş tökdülər:

Alp Ər Tonqa öldümü,
İssiz ajun qaldımı,
Ödlək öcün aldımı,
İmdi yürək yırtılır.

Ödlək yaraq gözətti,
Oğru tuzaq uzatdı,
Bəglər bəgin azatdı,
Qaçsa, kalı qurtulur?

Ulaşıb ərən börləyü,
Yırtıb yaka urlayü,

Sıkrib ünü yurlayu.
Sığtab gözü örtülür...

"Alp Ər Tonqa" dastanı "Şahnamə" müəllifi tərəfindən "təhrif edilsə" də, burada türk hökmdarı Alp Ər Tonqanın cahangirlik ehtirasları, vətənpərvərliyi, haqq-ədalət (dünya nizamı) uğrunda mübarizəsi və s. heç də tamamilə itirilməmişdir. Tanrının iradəsi ilə hərəkət edən hökmdar məqsədinə tamamilə nail olmuşdur: hökmdar taledən qaça bilmir, bədxahlıqla öldürülür və "dünya yiyəsiz, sahibsiz qalır".

Dastanda qədim türklərin geniş coğrafi təfəkkürü, dünyada gedən miqyaslı ictimai-siyasi proseslərə nəzarət edə bilmək bacarığı, dövlətçilik təsəvvürləri və s. əks olunur.

M. Kaşqari "Divan"ındakı parçalar göstərir ki, "Alp Ər Tonqa" dastanı iri həcmli mənzum bir əsər imiş, I minilliyin sonu — II minilliyin əvvəllərinə qədər türklər arasında onun müəyyən hissələrini, yaxud hamısını əzbər bilən ozanlar olmuşdur.

"Oğuz kağan" dastanı qədim türk eposunun ən mükəmməl təzahürlərindən biri, bəlkə də birincisidir. Dastanın e.ə. I minilliyin sonlarında formalaşdığını güman etmək olar. Eramızın birinci minilliyində türklər arasında geniş yayılmış, təxminən həmin minilliyin sonu II minilliyin əvvəllərindən etibarən daha çox oğuz türklərinin epik tarixi funksiyasında çıxış etsə də, mənşəyi, tipologiyası baxımından ümumtürk miqyaslı hadisədir.

"Oğuz kağan" dastanının ideya-məzmunu, poetik xüsusiyyətləri barədə kifayət qədər təsəvvür yaradan aşağıdakı əsas yazılı mənbələr mövcuddur: təxminən XIII əsrdə uyğur əlifbası ilə Türküstanda yazılmış kiçik bir mətn (əvvəldən də, sondan da naqisdir), F. Rəşidəddinin XIV əsrə aid farsca "Came at-təvarix" kitabında böyük bir hissə, bizə gəlib çıxan nüsxəsi XVI əsrə aid (XI əsr mənbəsindən üzü müəyyən redaktə ilə köçürülən) "Kitabi-Dədə Qorqud", XVII əsrdə Əbülqazi xan Xivəlinin yazdığı "Şəcəreyi-tərakimə" və s.

Uyğur əlifbası ilə yazılmış mətnin qısa məzmunu:

...Ay kağan günlərin bir günü hamilə olub, bir oğlan uşağı doğur. Gözləri ala, saçları, qaşları qara bu gözəl oğlan anasının ilk südünü əmib daha əmmir, dil açıb çiy ət, bişmiş yemək, şərab istəyir. Qırx günə böyüyür, ayağı öküz ayağına, beli qurd belinə, köksü ayı köksünə oxşayır. Bədəni başdan-başa tüklə örtülü imiş.

İlxıya baxır, at minir, xalqa əziyyət verən vəhşi heyvanları ovlayırdı. Yenilməz bir igid idi.

Oğuz bir gün Tanrıya yalvararkən göydən bir işıq düşdü. Yüyürüb gördü ki, işığın ortasında gözəl bir qız oturub. Qızı sevib aldı. Günlər, gecələr keçdikdən sonra qızın Oğuzdan üç oğlu oldu: birinə Gün, ikincisinə Ay, üçüncüsünə Ulduz adı qoydular.

Yenə günlərin birində Oğuz ova getdi. Göl ortasında bir ağac gördü. Ağacın koğuşunda gözəl bir qız oturmuşdu. Oğuz onu görəndə ağlı başından getdi. Qızı aldı. Günlər, gecələr keçəndən sonra o da üç oğlan doğdu: birinin adını Göy, ikincininkini Dağ, üçüncününkünü Dəniz qoydular.

Oğuz xalqı başına yığıb, yemək-içmək verdi. Məclisin sonunda dedi:

Mən sinlərqə boldum kağan,
Alalınq ya, takı qalqan.
Tamqa bizqə bolsun buran,
Kök börü bolsun qıl uran.

Təmir çidalar bol orman,
Av yirdə yirisin qulan,
Takı taluy, takı müren,
Kün tuq bolqıl, kök qurıqan.

Sonra hər tərəfə elçi göndərib xəbər çatdırdı ki, mən hər yerin, hamının hökmdarı — kağanı oldum. (Yəni Tanrı özü məni kağan seçdi. Kim mənə baş əysə, hədiyyələrini qəbul edib, onu özümə dost sayaram, kim itaət etməsə, düşməndir, üstünə qoşun çəkərəm.)

Sağ tərəfdə hökmdarlıq edən Altun kağan baş əydi, itaət elədi, sol tərəfdə hökmdarlıq edən Urum kağan boyun qaçırdı. Oğuz kağan hirsələnib onun üzərinə yeridi.

Qoşun Buz dağının ətəyində dayandı. Səhər açılanda Oğuz kağanın çadırına bir işıq düşdü. İçindən böyük bir erkək göy qurd çıxıb, "Ey Oğuz, mənim arxamca gəl" — dedi. Oğuz kağan qoşunu ilə qurdun arxasınca getdi, İtil çayına çatdı. Urum kağan ilə vuruşub qoşununu yendi, kağan qaçdı. Oğuz kağan onun ölkəsini ələ keçirdi.

Oğuz kağan yoluna davam etdi. Göy qurd yenə də öndə gedib yol göstərirdi. Kağan Hind, Tanqut, Suriya və s. ölkələri döyüşlə aldı, bir sıra yerlərə, igidlərə ad verdi. Uluğ Türük adlı bir ağıllı qocanı özünə baş vəzir elədi.

Uluğ Türik bir gün yuxuda bir qızıl yay, üç gümüş ox gördü. Yay gündoğandan günbatana qədər uzanmışdı, üç gümüş oxsa şimala doğru uçurdu.

Uluğ Türik yuxusunu Oğuz kağanı danışır "Tanrı bütün dünyanı sənin törəmələrinə bağışlasın" deyir. Oğuz kağan baş vəzirin sözünü bəyənir. Üç oğlunu gündoğana, üçünü də günbatana göndərir. Böyük oğullar bir qızıl yay, kiçik oğullar üç gümüş ox tapıb gətirirlər... Oğuz kağan yayı böyük oğlanlarına, oxları da kiçik oğlanlarına verir.

Qurultay çağırır xalqla yeyib-içib məsləhətləşdikdən sonra ölkəsini oğulları arasında bölüşdürür. Və onlara deyir:

Ay oğullar, köp mən aşdum,
Uruşqular köp mən gördüm.
Çıda bilə oğ köp mən atdum,
Ayğır birlə köp yürüdüm,

Düşmanlarımı ıqlaurdum,
Dostlarımı mən költürdüm,
Kök tenqriqə mən ötədim...
Sənlərqə birə mən yurdum.

Oğuz kağan Tanrı mənşəlidir, mərkəzləşmiş türk cəmiyyətinin (dövlətinin) epik yaradıcısı, hökmdarı və hamisidir. Onun Tanrı mənşəyi ilə yanaşı Tanrı tipologiyası da vardır ki, bu da özünü, hər şeydən əvvəl, göy qızları ilə evlənməsində göstərir. Oğuz (və onun xalqına) yol göstərən, onu düşmənin üzərində qələbəyə aparan, türklərin cahan dövləti yaratmasına kömək edən Göy Qurd da Oğuzun bilavasitə Tanrı himayəsində olduğunu ifadəsindədir.

"Oğuz kağan" dastanının türk epik ənənəsində həm ideya-estetik, həm də forma-poetik baxımdan möhkəm yer tutması dastandan bəhs edən, demək olar ki, bütün araşdırmalarda qeyd olunmuşdur. Türk eposu təfəkkürünü, görünür, "Oğuz kağan" dastanı (yaxud dastanları) qədər sistemli əks etdirən, bu dərəcədə mükəmməl bir əsərə təsadüf etmək çətinidir.

"Şu" dastanı Makedoniyalı İsgəndərin Türkünə yürüş etdiyi dövrün hadisələrindən bəhs edən və görünür, I minilliyin əvvəllərində ümumtürk eposu əsasında formalaşmış bir əsərdir ki, ondan rəvayətlər şəklində müəyyən əhvalatlar M. Kaşqarı "Divan"ında öz əksini tapmışdır.

Dastanda deyilir ki, İsgəndər Səmərqəndi keçib, türk torpaqlarına girəndə türklərin hökmdarı Şu adlı bir gənc idi. Balasaqunda Şu qalasında böyük bir ordu ilə oturmuşdu. Kimsədən xəbərsiz bir dəstə göndərmişdi ki, İsgəndər ordusunun hərəkətlərinə nəzarət etsin.

Şunun bir gümüş hovuzu vardı. İçərisində qazlar, ördəklər üzürdülər. Gənc hökmdar isə onları seyr edib dincəlirdi. Ordu başçıları ondan soruşanda ki, "İsgəndər gəlir, nə edək? Döyüşəkmi, ya?..", o, cavabında dedi: "Bu qazlara, ördəklərə baxın, görün necə üzürlər".

Xalq gördü ki, dünya hökmdarının vecinə deyil, nə döyüşə hazırlaşır, nə də bir yana qaçmaq fikri var.

Şunun göndərdiyi öncüllər gəlib xəbər gətirdilər ki, İsgəndərin qoşunları yaxınlaşır. Hökmdar gecə ilə yürüş əmrini verdi. Hazırlıqsız xalq əlinə nə keçdisə minib Şunun arxasınca getdi. Minik tapa bilməyən 22 kişi ailəsi ilə yurdda qaldı. Onlar nə edək deyər düşünərkən daha iki kişi ailələri ilə oraya yaxınlaşdı. Dedilər ki, bu hərif (İsgəndər) gəldi-gedərdi, necə olsa çıxıb gedəcək, yurduğunu tərk etməyək. Həmin iki kişiye "qal aç" dedilər, onların övladları indi "qalac" (kalaç/xalaç) adlanır.

İsgəndər qoşunu ilə gəlib haqqında söhbət gedən 22 kişini gördü. Onların üzlərindəki əlamətlərə baxıb, kimsədən soruşmadan "türk mənənd" dedi (yəni "türkə bənzəyirlər"). İsgəndərin həmin sözü ilə bu kişilərin adı "türkmən" olaraq qaldı. Türkmənlər 24 boydur. 2 boy qalaçlardır ki, onlar 22 boy əsl türkmənlərdən fərqlənirlər.

Türklərin hökmdarı Şuya gəlincə, o, Çin tərəfinə keçdi. İsgəndər də onun ardınca düşdü. Uyğurda Şu İsgəndərin önünə gənclərdən ibarət bir qoşun göndərdi. Onlar İsgəndərin öncüllərinə gecə basqını edib, onları məğlub etdilər.

Sonra İsgəndər Uyğurda şəhərlər saldı. Bir müddət oralarda qaldıqdan sonra çəkildi getdi. İsgəndər gedəndən sonra Şu geriye döndü. Balasaquna gəlib Şu şəhərini saldı. Oraya tilsim qoydurdu. İndiyə qədər leyləklər o şəhərin önünə gəlir, ancaq o yana keçə bilmirlər. Tilsim öz qüvvəsini bu günə qədər saxlayır.

Qədim türk dastanlarında, əfsanələrində Makedoniyalı İsgəndərlə bağlı əhvalatlara təsadüf olunması dünyanın böyük cahangirinin yürüşlərinə, yəni konkret tarixi hadisələrə türk eposu təfəkkürünün reaksiyasını göstərir: həmin reaksiyanın məzmununu bu cür ümumiləşdirmək olar ki, Makedoniyalı İsgəndər nə qədər məğlubedilməz sərkərdə, nə qədər müdrik hökmdar olsa da, türk dünyası üçün "gəldi-

gedərdir", ona görə də "Şu" dastanının qəhrəmanı İsgəndərin gəlişini laqeyd qarşılayır, xüsusi bir tədbir görməyi mənasız sayır.

"Ərgənəkon" dastanı təxminən I minilliyin ortalarında müxtəlif qədim rəvayətlər əsasında formalaşmışdır. Dastanın məzmunu barədə XIV əsrdə F. Rəşidəddin, XVII əsrdə isə Əbül Qazi Xan məlumat verir.

Dastanın qısa məzmunu bundan ibarətdir:

Moğol elinə Oğuz xan soyundan olan İl xan hökmdarlıq edirdi. O, tatarların da başında duran Sevinc xanla vuruşur, həmişə qalib gəlirdi. Sevinc xan hədiyyələr göndərərək Qırğız xanını öz tərəfinə çəkdi. Moğollar bütün döyüşlərdə üstün olduqlarına görə digər türk boylarının onlarda qisası vardı. Ona görə də Sevinc xanın ətrafında toplaşib moğolların üzərinə yeridilər.

Moğollar möhkəm dayanmışdılar. Sevinc xan qoşunun məğlub olacağını görüb hiyləyə əl atdı. Xan və bəyləri toplayıb geri çəkilmək, gedərkən lazımsız malları buraxmaq buyruğunu verdi. Moğollar elə bildilər ki, düşmən yenilib qaçır. Onlar möhkəmləndirilmiş ordugahlarından çıxıb, onların ardınca düşdülər. Tatarlar geri dönüb vuruşmağa başladılar, moğolların böyüklərini qırdılar, kiçiklərini isə dustaq elədilər. Dustaq olanlar yiyələrinin soy adını aldılar. Və moğollardan dünyada əsər-ələmət qalmadı.

Moğol hökmdarı İl xanın oğlu Qıyanla qardaşı oğlu Nüküz də dustaq olmuşdular. Hər ikisi təzəcə evlənmişdi. İmkan olan kimi qadınları ilə birlikdə qaçıb yurdlarına gəldilər. Döyüşdən on gün keçmişdi. Gördülər ki, bəzi heyvanlar da düşməndən qaçıb yurda dönüb. Onları da götürüb dar dağ cığırı ilə əlçatmaz, ünyetməz bir yerə gəldilər. Bu yer çox gözəl idi: axar çaylar, bulaqlar, çayır-çəmənələr, meyvəli ağaclar, cürbəcür ov heyvanları...Tanrıya şükür elədilər. Qışda mallarının ətinə yeyir, dərilərini geyir, yazda südünü içirdilər. Bu yerin adını Ərgənəkon qoydular, yəni ("hündür dağ yamacı").

Qıyanla Nüküzün övladları oldu, mal-heyvanları artıb çoxaldı. Böyük bir xalq əmələ gəldi. O qədər artdılar ki, Ərgənəkon onlara darlıq elədi. Buraya gəlişlərindən dörd yüz il keçmişdi.

Bir gün toplaşib söhbət elədilər. Babalarımız deyərdi ki, Ərgənəkondan kənarda gözəl, geniş bir ölkə var, xalqımızı tatar qırmış, ölkəmizi yağmalamış — deyə söylədilər. — İndi gərək dədə-baba yurdumuza qayıdaq.

Ancaq dədə-babaların buraya qaçıb gəldikləri dar cığırı heç kim xatırlamırdı. Ona görə də Ərgənəkondan çıxış üçün yol aradılar. Lakin tapmadılar. Bir dəmirçi gəlib dedi ki, burada bir dəmir mədəni var, onu əritsək, yol açılar.

Camaatdan kimi kömür, kimi odun gətirdi. Bir sıra odun, bir sıra kömür düzdülər. Dəridən yetmiş körük düzəldilər. Od vurub körüklərin hamısını birdən körüklədilər. Tanrının köməyi ilə dəmir əriyib yüklü bir dəvə keçəcək qədər yol açıldı.

Ərgənəkondan çıxdıqları həmin günü moğollar həmişə bayram edərlər. Bir dəmiri qızarana qədər odda saxlar, sonra onu çəkiclə döyərlər. Bu günə "zindandan çıxıb baba yurdumuza gəldiyimiz gün" deyərlər.

Ərgənəkondan çıxıb öz ölkələrinə dönəndə moğolların hökmdarı Qıyan soyundan olan Börtə Çinə idi. Bütün boylara xəbər göndərdi ki, biz Ərgənəkondan çıxıb geriye — ölkəmizə qayıtdıq. Bəziləri sevindilər, bəziləri kədərləndilər. Tatarlar onların üzərinə gəldi. Böyük bir döyüş oldu. Moğollar düşməni yendilər, böyüklərini qılıncdan keçirdilər, kiçiklərini dustaq etdilər. Mallarını yağmaladılar. Beləcə dörd yüz ildən sonra tatarlardan qanlarını aldılar.

Ətrafda moğollardan güclü bir xalq yox idi. Hətta əslində moğol olmayanlar da "moğoluc" deyirdilər.

"Ərgənəkon" dastanında əsas qəhrəman bu və ya digər konkret şəxs-insan yox, eyni soydan olan müxtəlif boyları öz ətrafına toplayıb güclü ittifaq yaratmağa çalışan tayfa-xalqdır.

Bu xalqın iradəsi qırılsa da, Tanrı onu xilas edib, yenidən əvvəlki tarixi ehtişamına qaytarır.

Türklərin cəmiyyət tarixində diqqəti cəlb edən ən mühüm məsələlərdən biri müxtəlif boyların ictimai-siyasi münasibətləri olduğundan türk epos təfəkkürü həmin məsələyə biganə qalmamış, haqqında söhbət gedən münasibətlər xalqın epik yaddaşında özünəməxsus bir şəkildə faktlaşaraq mühafizə olunmuşdur. "Ərgənəkon" dastanında türk tayfalarından olan moğolların Tanrı tərəfindən müəyyənləşdirilmiş hakimiyyət səlahiyyətləri uğrunda mübarizələri, çəkdiqləri böyük etnik-mənəvi əziyyətlər, pozulmuş tarixi harmoniyanın bərpa olunması konkret hadisələr əsasında, kifayət qədər obrazlı şəkildə göstərilidiyindən epos burada həm tarixi interpretasiya etmək, həm də mənsub olduğu cəmiyyətə mənəvi-estetik zövq vermək, onun ruhunu oxşamaq, səfərbər etmək funksiyasını uğurla yerinə yetirir.

Görünür, ölən və dirilən təbiət, eləcə də bunun transformları olan ölən və dirilən insan, cəmiyyət barədəki qədim təsəvvürlər də dastanın ideyasına təsir göstərmişdir (ümumiyyətlə, qədim türk eposunda xalqın, demək olar ki, tamamilə məhv olub, yenidən yaranması, əvvəlki vəziyyətinə qayıtması ideyası mühüm yer tutur); tanrıçılıq həmin təsəvvürləri müəyyən qədər məhdudlaşdırıb onları yeni mənə-məzmunla zənginləşdirsə də, "Ərgənəkon" dastanından göründüyü kimi, bütövlükdə aradan qaldırmır. Etnosun (cəmiyyətin) yenidən ("rüşeym"dən) canlanmasının mağara-təbiətlə (ekoloji mühitlə) bağlanması

da qədim türk epos təfəkküründə naturtəsəvvürün əhəmiyyətli yer tutmasından irəli gəlir. "Ərgənəkon" ("Ərgənəkona girmək", "Ərgənəkonda yaşayıb artmaq", nəhayət, "Ərgənəkondan çıxmaq" və s.) obrazı elə bir müqəddəs rəmzi obrazdır ki, burada ən zəif bir həyat işartısının güclənməsi, artması üçün münbit ekoloji şərait mövcuddur.

"Ərgənəkon" dastanının əsas ideyası **"Göy türk"** dastanında özünəməxsus şəkildə davam etdirilir.

"Göy türk" dastanının məzmunu barədə məlumata Çin mənbələrində təsadüf edilir (B. Ögəl).

Mənbələrin birində göstərilir ki, hunların soyundan gələn Göy türklər A-şi-na ailəsindən törəmiş, müxtəlif oymaqlar halında yaşamağa başlamışlar. Lakin onların ölkəsi Linlər tərəfindən işğal olunmuş, on yaşlı bir uşaqdan başqa hamısı qılıncdan keçirilmişdir. Düşmən əsgərləri uşağa, kiçik olduğu üçün, o qədər də fikir verməyib, sadəcə, ayaqlarını kəsərək onu bataqlığa atırlar. Bir diş qurd peyda olub, uşağı bəsləyir. Böyüdükdən sonra onunla ər-arvad kimi yaşayırlar. Qurd ondan hamilə olur.

Uşağın böyüyüb yaşadığını bilən düşmən hökmdarı əsgərlərini göndərir ki, onu öldürsünlər. Qurd qaçır. Kao-çanq (Turfan) ölkəsinin Şimalındakı dağa gedir. Həmin dağda bir mağara vardı. İçərisində ətrafı sərt qayalarla əhatə olunmuş bir oba yerləşirdi. Qurd həmin mağaraya girir və orada on oğlan doğur. Oğlanlar böyüdükcə kənardan gətirdikləri qızlarla evlənilirlər. Hər birindən bir soy törəyir.

Çoxaldıqdan sonra mağaradan çıxıb Altay dağları ətəklərində məskən tutub aparlara tabe oldular. Əsas məşğuliyyətləri onlara dəmirçilik etmək idi...

İkinci mənbədə göstərilir ki, Göy türklər Hun ölkəsinin Şimalındakı Sou ölkəsindəndirlər. Onların başında A Pank-pu dururdu. Onun da yeddi qardaşı vardı. Böyük qardaşlarından birinin adı İ-ci Ni-su-tu idi ki, qurddan doğulmuşdu. Yağışa, küləyə hökm edərdi.

Qardaşlarını düşmən öldürdü, ancaq Ni-su-tu qaldı. Biri yaz, digəri qış tanrısının qızı olan iki arvadı vardı. Onlardan dörd uşağı olmuşdu. Uşaqlardan biri böyüyüb ağ leylək oldu. İkincisinin adı Çi-qu (Qırğız) idi. A-fu ilə Kem çayları arasında yerləşmişdi. Üçüncüsü Çu-cin suyunda məskunlaşdı. Ən böyük övləkləri olan dördüncüsünün adı Na Tu-liu idi. O da Çien-su, Şi dağlarında qərar tutmuşdu.

Həmin dağlarda ulu babası A Panq-punun bir nəslə yaşayır, soyuqdan çox sıxıntı çəkirdi. Na-Tu-liu od əldə edib onları isitdi, bəslədi. Ona görə də qardaşları onu başçı seçib adını Türk qoydular. Türkün on arvadı vardı. Bunlardan olan oğlanları soy adlarını analarından alırdılar.

Türk öləndə oğlanları böyük bir ağacın altına yığışdılar. Dedilər ki, ən hündürə hoppananı özümüzə başçı seçəcəyik. Hamısı bir-bir hündürə hoppandı. Türkün ən cavan arvadı A-şi-nanın oğlu — qardaşlardan ən gənci qalib gəldi. A-şi-na nəslə ondan törəmişdir.

Göy türklərin törəyib artmasından bəhs edən bu dastana (dastanlara) eyni zamanda "Boz qurd" dastanı, yaxud dastanları da deyilir ki, bu da, şübhəsiz, türklərin öz köklərini Boz Qurdla bağlamalarından irəli gəlir. "Göy türk" dastanının məzmununu mühafizə edən ikinci mənbədən fərqli olaraq, birinci mənbədə göy türklərin Boz Qurddan törəməsi barədəki təsəvvür təfəsilatı ilə verilir.

Tamamilə məhv olub yenidən törəyib artan cəmiyyət-etnos ideyası, haqqında söhbət gedən dastan-əhvalatda öz əksini tapmışdır. Düşmən tərəfdən məhv edilən türk boyu yalnız bir türk uşağının qalması nəticəsində yenidən dirçəlir (bu dəfə, sözün ən geniş mənasında, mühafizəçi işini diş Boz Qurd görür). Qədim türk epos təfəkküründə xalqın öz mənşəyini canlı, yaxud cansız təbiətlə bu qədər sıx bağlaması, görünür, həmin xalqın bilavasitə təbiətin — ekoloji mühitin övladı olması ilə əlaqədardır. Və təsadüfi deyil ki, qədim türk tarixinin müqayisəyəgəlməz mütəxəssisi L. N. Qumilyovun etnos nəzəriyyəsində təbiətin — coğrafiyanın bu və ya digər xalqın, tayfanın, qəbilənin tarixində, davranış stereotiplərinin formalaşmasında roluna xüsusi diqqət verilir:

"Artıq sübut edilmişdir ki, etnosların bir-birindən fərqi nə irq, nə dil, nə din, nə də savadlılığına görə deyil, ancaq davranış stereotipinə görə müəyyənləşir ki, bu da insanın landşafta fəal uyğunlaşmasının yüksək formasından ibarətdir".

Təbiətdən — Tanrıdan doğulmaq, sonra mədəni qəhrəmana, hökmdara çevrilmək ideyası türk eposunun təzahürü olan bir sıra dastanlarda ifadə edilmişdir ki, onlardan biri də naqis "Siyenpi" dastanıdır.

"Siyenpi" dastanının qısa məzmununu Çin mənbəyi danışır; həmin mənbədə göstərilir ki, Mo-lo-heu adında bir Siyenpi Cənub hunlarının ordusunda üç il əsgərlik edir. Bu müddət ərzində arvadı bir uşaq doğaraq adını Tanşe hoau qoyur. Mo-lo-heu yurduna dönüb, uşağı görüncə bərk qəzəblənir, arvadı da, uşağı da öldürmək istəyir. Arvadı isə deyir ki, bir gün göy bərk guruldayanda qorxub göyə baxdım, ağzıma bir dolu dənəsi düşdü, ondan hamilə olub on aydan sonra bu uşağı doğdum.

Mo-lo-heu həmin qeyri-adi işə inanır kimi oldu, ancaq uşağın üzünü belə görmək istəmədi. Anası onu gizlicə böyütdü. Uşaq on beş yaşına çatanda bir gün sürülərini yağmalamağa gələn hoydularla elə qəhrəmancasına çarpışdı ki, böyük ad qazandı, ətrafına bir çox igidlər yığılmağa başladı...

"Siyenpi" dastanının qeyri-adi şəraitdə (göydən düşmüş dolu dənəsindən) doğulmuş qəhrəmanı barədə müfəssəl söhbət getmir — onun ancaq yağcamlıqlarla çarpışıb, böyük ad qazanması və ətrafına bir

çox igidi toplaması barədə deyilir, bununla nəyə qadir olmasını, epik potensialını təsəvvür etməyə imkan verir.

"Törəyiş" dastanı da, əslində "Boz qurd" dastanları silsiləsinə daxildir. Çin mənbəyində təsbit olunmuş həmin dastanın qısa məzmunu belədir:

Qədim hun yabqularından birinin olduqca gözəl iki qızı vardı. O, inana bilmirdi ki, bunları Tanrı insanlarla evlənmək üçün yaratmışdır. Düşünürdü ki, bunların əri ancaq bir Tanrı ola bilər. Ona görə də qızlarını Tanrıya vermək üçün ölkəsinin Şimalında bir qala tikdirdi, qızları da həmin qalada saxladı.

Yabqu Tanrıya yalvardı ki, gəlib qızları alsın.

...Qoca bir qurd qalanın ətrafında gecə-gündüz dolaşır, qorxunc-qorxunc ulayaraq qalanı qoruyurdu. Sonra qurd onun divarı yanında özünə bir yuva düzəltdi. Kiçik qız başa düşdü ki, uzun zamandan bəri onları qoruyan bu qurd atalarının qızları verdiyi Tanrıdan başqa bir kəs deyil. Böyük bacısını da xəbərdar etdi. Qızlar aşağı endilər.

Qurdla həmin qızların evlənməsindən doğulan doqquz oğuzların səsi qurd səsinə oxşayır. Mahnı oxuyanda qurd hayqırtısını yamsılayırlar (Atsız).

"Törəyiş" dastanı daha qədim dövrlərin törəyiş barədəki təsəvvürləri əsasında formalaşmışdır. Göründüyü kimi, dastanda söhbət, ümumiyyətlə, türklərin, yaxud oğuzların deyil, doqquz oğuzların (uyğur türklərinin) genezisindən gedir ki, bu da həmin dastanın sonralar — təxminən V—VII əsrlərdə meydana çıxdığı qənaətinə gəlməyə imkan verir.

Qədim türk eposunda Qurd obrazı ilə Tanrı obrazı arasında kifayət qədər mürəkkəb olan əlaqə özünü "Törəyiş" dastanında bütün aydınlığı ilə hiss elətdirir; belə məlum olur ki, dastandakı qoca Qurd "atalarının qızları verdiyi Tanrıdan başqa bir kəs deyil". Lakin bu, deformasiya olunmuş təsəvvürdür və uyğur türklərinin yaşadıkları dini-ideoloji mühit həmin deformasiya işində, heç şübhəsiz, əsas rol oynamışdır. Əslində isə Qurd (Boz qurd, Gög börü) qədim türk epik təfəkküründə Tanrının köməkçisi, onun iradəsinin bilavasitə ifadəçisidir, onun (Qurdun) Tanrı əlamətlərini daşması funksiyalarının çoxtərəfliliyi, genişliyi ilə yanaşı, məğlubedilməzliyində, gücünün yenilməzliyində, ən müxtəlif maneələri aradan qaldırmasında da meydana çıxır.

Qədim türk epos təfəkkürünün birbaşa təzahürü olan dastanlar, yaxud dastanlaşmış (epos təfəkkürü baxımından interpretasiya olunmuş) miflər üzərindəki müşahidələr göstərir ki, Qurd həm ata, həm də ana başlanğıcı funksiyasını daşıyır.

"Törəyiş" dastanı kimi "Köç" dastanı da uyğur türklərinin dastanıdır; dastan həm Çin, həm də İran mənbələrində əks olunmuşdur.

Çin mənbəyindəki variant:

Uyğur ölkəsində Hu-lin adında bir dağ vardı. Tuğla və Selenge çayları öz başlanğıcını bu dağdan götürür. Bir gecə dağdakı bir ağacın üzərinə göydən Tanrı işığı endi. İki çay arasında yaşayan xalq bunu gördü. Ağacın gövdəsi hamilə qadın kimi şişməyə başladı. Işıq doqquz ay on gün həmin ağacın üzərində dayandı. Vaxt tamam olanda ağac yarıldı, içərisindən beş uşaq çıxdı. Xalq bunları götürüb böyütdü.

Uşaqların ən kiçiyi Buğu xan çox keçmədən böyüyüb hamını öz hökmü altına aldı. Bir müddət keçəndən sonra Yuluğ tigin hökmdar oldu. Çinlə müharibələr elədi. Nəhayət, bu işə son verməkdən ötrü oğlu Qalı tiginə Çin hökmdarı ailəsindən Kiü-liep adlı bir qızla evləndirmək istədi.

Xanım Kiü-liep öz sarayını Xatun dağında qurdurmaq qərarına gəldi. Həmin ətrafda Tanrı dağı adında bir dağ, onun cənubunda isə Kutlu dağı adında bir qaya vardı. Xanım Kiü-liepin elçiləri baxıcılarla birlikdə buraya gəldilər. Onlar baxıb öz aralarında söylədilər ki, bu dövləti zəiflətmək üçün həmin qayanı yox etmək lazımdır, çünki ölkənin səadəti qaya ilə bağlıdır.

Çin elçiləri tiginə dedilər ki, Kutlu dağı başlıq olaraq çinlilərə versin. Tigin razılaşdı. Qaya çox böyük olduğundan yerindən qımıldatmaq mümkün deyildi. Ona görə də ətrafına odun yığıb yandırdılar. Qaya qızdıqdan sonra üzərinə kəskin sirkə töküb parçaladılar. Sonra qaya parçalarını arabalara yükləyib Çinə apardılar.

Bu, ölkəyə ağır oturdu. Quşlar, heyvanlar qayanın aparılmasına hərə öz dilində ağlaşdılar. Yeddi gün sonra tigin öldü. Ondan sonra ölkə fəlakətdən qurtarmadı. Xalq rahatlıq görmədi. Yuluğ tigindən sonrakı hökmdarlar da tez öldülər. Ona görə də mərkəzi Hoçuya köçürməyə məcbur oldular. Hakimiyyəti oradan Beşbalığa qədər genişləndirdilər.

İran mənbəyindəki variant:

Mənbəyini Qaraqorumdan götürən Tuğla və Selenge çaylarının birləşdiyi Qumlançuda bir findıq, bir dənə də qayın ağacı vardı. Bunların arasında bir dağ peyda oldu. Bir gecə o dağın üzərinə göydən bir işıq düşdü. Dağ gündən-günə böyüməyə başladı. Uyğurlar bu hala məəttəl qaldılar. Ədəblə dağa tərəf gətdilər. Oradan gözəl musiqi səsləri gəlir, gecələr otuz addım çevrəsində bir işıq görünürdü.

Nəhayət, doğum vaxtı çatanda dağdan bir qapı açıldı. İçəridə bir-birindən aralı beş dairə, hərəsində də bir uşaq vardı. Göydən asılmış əmziklərdən süd əmirdilər. Xalq və bəylər onları əzizlədilər. Bunların Tanrı tərəfindən gəldiyini duyan uyğurlar içlərindən birini kağan eləməyi qərara aldılar.

Uşaqların kiçiyi olan Buku ağıl, ehtiyat və gözəlliyinə görə o birilərdən üstün olduğu üçün diqqəti onun üzərinə cəmlədilər. Böyük bir şölən eləyib, onu xanlıq taxtında oturdular. Tanrı ona üç qarğa vermişdi ki, ölkədə olub-keçənlər barədə xəbər gətirirdilər.

Bir gecə Buku xan yatarkən pəncərəsindən bir qız girdi. Buku xan qorxdı, ancaq səslənmədi. Qız ikinci gecə yenə gəldi. Buku yenə qorxdı, ancaq səsinə çıxarmadı. Üçüncü gecə, əhvalatı danışdığı vəzirinin sözü ilə qızla görüşdü. Hər gecə birlikdə Ağ dağa gedərək orada söhbət edirdilər. Bir gecə ağ saqqallı bir qoca Buku xanın yuxusuna girərək ona bir daş verib, "neçə ki bu daşı saxlayacaqsız, dünyanın dörd tərəfinə hakim olacaqsız" — dedi.

İllər keçdikdən sonra Buku xanın övladlarından biri xilaf çıxdı. Heyvanlar, uşaqlar "köç! köç!.." deyərək bağırışmağa başladılar. Hay-küyə düşüb yurdlarını buraxaraq getdilər. Harada durmaq istədilsə, həmin səsləri eşitdilər. Sonra Beş Balığın yerləşdiyi yerə gəlib çıxdıqda səslər kəsildi. Orada beş məhəllə yaradıb, adını da Beş Balıq qoydular.

Dastanın hər iki variantında əsas məsələ uyğur türklərinin öz qədim vətənlərindən Beş Balığa köçmələrinin miflik-epik səbəbini izah etməkdir — birinci variantda "səbəb" düşmənin hiylə işlədərək ölkənin müqəddəs qoruyucusu olan qayanı parçalayıb özləri ilə aparmaları, ikinci variantda isə müqəddəs daş parçasının itirilməsidir. Qədim türk epik təfəkküründə daşın, qayanın, dağın ilahi gücə malik olduğunu göstərən külli miqdarda nümunələr vardır ki, həmin təsəvvür sonrakı dövrün türk xalqları eposlarında da yaşamaqda davam edir.

Lakin haqqında söhbət gedən "Köç" dastanında qədim türk eposunun diqqəti cəlb edən daha bir sıra obrazları, ideyaları və motivləri də əsas məsələ ilə o qədər əlaqədar olmadan mövcuddur: Dağ, öz mənbəyini Dağdan götürən iki Çay, Dağdakı (əsasən tənha) Ağac, Tanrı işığı (ümumiyyətlə, Işıq), iki Ağac arasından dağın peyda olması, Dağın, yaxud Ağacın göydən düşən Işıqdan (Tanrı işığından) hamilə olması və s.

Qədim türk dastanlarında təsadüf edilən obrazlar, ideyalar və motivlər, əslində, öz mənşəyinə görə eposa qədərki dövrə — mifologiya dövrünə məxsus olsalar da (eynilə Boz Qurd obrazı kimi) artıq tanrıçılıq dövrünün prinsipləri, idrak məntiqi ilə mövcuddurlar, başqa sözlə, tanrıçılığın mifoloji bazasını təşkil edirlər. Ümumiyyətlə, dünya dinlərinin hamısının (iudaizmdən tutmuş İslama qədər) ən inkişaf etmiş, təkmilləşmiş mərhələlərində belə əvvəlki dövrlərin "müstəqil" mifoloji görüşləri ehtiva olunur (Y .P .Frantsev, A .S .Tokarev) ki, tanrıçılıq da müəyyən səbəblərdən dünya dininə çevrilə bilməməsinə baxmayaraq, bu baxımdan istisna təşkil etmir. Qədim türk dastanlarında müşahidə olunan bir sıra kosmoqonik, yaxud kosmoloji (məsələn, "Ərgənəkon" dastanında) və s. məzmunlu miflər tanrıçılığın bir din kimi formalaşmasından daha əvvəlki dövrlərin məhsulu olub sonralar həmin dinin semantik dekorasiyasına çevrilmişdir. Eyni sözləri haqqında söhbət gedən dastanlardakı məkan, zaman, hərəkət (dinamika) və s. məfhumları barəsində də demək mümkündür. Mifoloji məkanın ilahi məkana, yaxud mifoloji hərəkətin (dinamikanın) ilahi hərəkətə (dinamikaya) çevrilməsini bir növ "keçid mərhələsi"ndə olan dastanların poetik semantikasi açıq-aydın nümayiş etdirir: "Yaradılış" dastanında Tanrı Qara xanın su üzərindən göyə qalxması, "tanrılaşması" və Tanrıya məxsus olan mövqeyi (göylər səltənətində) tutması, "səbəb-nəticə" əlaqələri əsasında — bədxah hərəkətə qarşı reaksiya — ideal zamanda gedən proseslər və nəhayət, kosmik harmoniyanın bərpa olunması və s.

Qədim türk dastanları yazılı mənbələrdə əks olunmaqdan əsrlərlə qabaq şifahi şəkildə mövcud olmuş, özünün normal-təbii funksiyasını yerinə yetirmişdir.

Buna müvafiq olaraq, tanrıçılıq dini də yazılı mətnlərdə deyil, şifahi mətnlərdə fiksasiya olunmuş, əsas kanonları məhz həmin mətnlərdə ifadə edilmişdir.

Qədim türk dastanlarının dili Avrasiyanın mərkəzində Şərqdən Qərbə doğru geniş ərazidə nəinki türklər, hətta qeyri-türklər tərəfindən də anlaşılan qədim türk dili olmuşdur ki, dastanlar həmin dilin yüksək inkişaf etmiş, zəngin obrazlılığa, dərin fəlsəfi mündəricəyə malik mükəmməl bir dil olduğunu söyləməyə imkan verir.

I minilliyin ortalarından başlayaraq əvvəl qədim türk (run), sonra uyğur, daha sonra ərəb əlifbası ilə yazılmış ümumtürk abidələri qədim türk epos təfəkkürünün bilavasitə "təzyiqi" altında yaranmışdır (X .Koroğlu).

Həmin abidələrdə (xüsusilə run abidələrində) nə qədər konkret tarixi şəxsiyyətlər, hadisələr barəsində danışılırsa danışılınsın, mütləq həmin şəxsiyyət və ya hadisələrin qeyri-konkret epik mənşəyindən çıxış edilir, "tarixə qədərki" təsəvvürə istinad olunur.

Bu baxımdan Kül tiginin şərəfinə yazılmış abidə diqqəti xüsusi cəlb edir.

VIII əsrin birinci yarısına (732-ci il) aid həmin abidədə Göy türk dövlətinin yaranması və formalaşması tarixi barədə söhbət getsə də, mətn qədim türk dastanlarının epik təhkiyəsini, intonasiyasını mühafizə edir:

"Üze gög-tenri, asra yağız yir kılıntıkda ekin ara kisi oqlı kılınmış. Kisi oğlnta üze eçüm-apam Bumın kağan, İstemi kağan olurmış. Olurıpan türk budunun ilin, törüsün tuta birmis, iti birmis.

Tört bulun kop yağı ermis. Sü süləpən tört bulundakı budunıq kop almış, kop baz kılmış. Başlıgğ yüküntirmis, tizliqıq sökürmis, ilqərü Kadırkan yıška, kirü Temirkapıgka teqi konturmis.

Ekin ara idi oksız gög türk ança olurur ermis. ...Bilə kağan ermis, alp kağan ermis. Buyurıky yeme bilqə ermis erinç, alp ermis erinç; beqləri yeme, budunı yeme tüz ermis. Anı üçün iliq ança tutmış erinç, iliq tutıp töriq itmiş.

Özi ança kerqək bolmış. Yuğçı, sıqtıçı ənrə gün toğsıkda Bökli çöliq il, tabğaç, tüpüt, apar, purum, kırkız, üç kırıkan, otuz tatar, kıtan, tatabı-bunça budun kəlipən sıgtamış, yuğlamış. Antaq küliq kağan ermis...

Azərbaycan türkcəsində:

"Yuxarıda göy-Tanrı, aşağıda boz yer yarandıqda ikisinin arasında insan oğlu yarandı. İnsan oğlu üzərində əcdadlarını Bumın kağanla İstemi kağan (hökmdar) oldular. (Hökmdar) olub türk xalqının dövlətini, qanun-qaydalarını qurub qorudular.

Dörd tərəfində düşmən çox idi. Qoşun çəkib dörd tərəfindəki xalqları tamamilə (özlərinə) tabe etdilər, əmin-amanlıq yaratdılar. Baş olana baş əydirdilər, dizi olana diz çökdürdülər. İrəlidə (gündoğanda) Kadırkan yaylasına, geridə (günbatanda) Dəmirqapıya qədər getdilər.

(Bir vaxtlar həmin) iki arada dövlətsiz Göy türk (xalqı) məskun idi... Müdrik kağan olmuşlar, igid kağan olmuşlar. Buyruqçuları (vəzirləri) də müdrik olmuşdular, igid olmuşdular, bəyləri də, xalqı da həqiqətpərəst idilər. Ona görə də o zaman dövlət qura bilmişlər, dövlət qurub qanun-qaydalar qoya bilmişlər.

Sonra dünyadan getmişlər. İrəlidən — gündoğandan Bökli çölünün xalqı yuğçuluğa, ağı deməyə (gəlmişlər), (eləcə də) tabğaç, tibet, avar, rum, qırğız, üç kırıkan, otuz tatar, kıtay, tatabı — bu qədər xalq (hamısı) gəlib göz yaşı tökmüş, ağlamışlar. Bu qədər şöhrətli kağan olmuşlar..."

Göy türk dövləti, tarixi tədqiqatların göstərdiyi kimi, VI əsrin ortalarında formalaşmışdır, lakin yuxarıdakı mətndə həmin dövlətin tarixi az qala dünyanın yaranmasından başlayır ki, bu da epos təfəkkürünün "təzyiqi"nin nəticəsidir. Hətta Göy türk dövlətini yaratmış kağanlardan, onların gördüyü böyük işlərdən, müxtəlif xalqların, tayfaların onların (kağanların) ölümünə kədərlənməsindən — prinsip etibarilə, olmuş tarixi hadisələrdən danışılsa da, mətnin ümumi məzmununda, bədii intonasiyasında qədim türk dastanlarında gördüyümüz poetik xüsusiyyətlər mövcuddur.

Qədim türk (run) yazılı abidələrində (istər Kül tigin, istər Bilgə kağan, istərsə də Tonyukuk abidələrində) qədim türk dastanları üçün xarakterik olan mifoloji anlayışlara, birinci növbədə isə Tanrı obrazına təsadüf edirik. Həmin anlayışlar, obrazlar, eləcə də epik intonasiya türk cəmiyyətinin konkret tarixi dövrdəki ictimai-siyasi ideyalarının ifadəsinə bilavasitə kömək göstərməklə bir növ müasirləşir:

— "...İnisi eçisin teq kılınmaduk erinç, oqlı kanın teq kılınmadık erinç. Biliqsiz kağan olurmış erinç yablaq kağan olurmış erinç, buyuruku yeme biliqsiz erinç, yablaq ermis erinç... Kağanladuk kağanın yitürü ıdmış, tabğaç budunka beqlik urı oğlın kul boltı, silik kıroğlın gün boltı. Türk beqler türk atın ıtı, tabğaçğı beqler tabğaç atın tutıpan tabğaç kağanka görmis, eliq yıl isiq-küçik birmis..."

Türk kara kamuğ budun ança timis: "İlliq budun ertim, ilim amtı kanı?" "Kemkə iliq kazğanurmən?" — tip ermis. — "Kağanlıq budun ertim, kağanım kanı?" Nə kağanka isiq-küçik birürmən? — tir ermis. Ança tip tabğaç kağanka yağı bolmış.

Yağı bolıp itinü yarantu umadük yana içikmis. Bunça isiq-küçik birtükqərü sakınmatı, "türk budun ölürəyin uruqsıratayın" — tir ermis, yokadu barır ermis.

Üze türk tenqrisi, türk ıduk yiri, subı ança timis... Türk budun yok bolmazun tiyin, budun bolçun tiyin kanım İlteris kağanıq, öqim İlbilqə katunıq Tenri təpəsintə tutıp kötürmis erinç. Kanım kağan yiti yeqirmi ərin taşıkms, taşra yoriyur tiyin esidip balıkdakı tağıkms, tağdakı inmis — tirilip yetmiş ər bolmış. Tenri küç birtük için kanım kağan süsi böri teq ermis, yağısı kon teq ermis..."

Azərbaycan türkcəsində:

"Kiçiklər böyüklər kimi olmadılar, oğullar ataları kimi olmadılar. Ağılsız kağan oldular, qorxaq kağan oldular — buyruqçuları (vəzirləri) də ağılsız imişlər, qorxaq imişlər... Kağanlıq edən kağanlarını itirdin, (ey türk xalqı), bəy olmalı möhkəm oğulların tabğaç xalqına qul oldu, təmiz qızların kəniz oldu. Türk bəyləri türk adını atıb tabğaç bəyləri kimi tabğaç adı daşıdılar, tabğaç kağanına tabe oldular. Əlli il ona xidmət elədilər..."

Türk qara camaatı öz-özünə demişdi: "Dövləti olan xalq idim, dövlətim indi hanı? Kimə dövlət yaradıram? Demişdi ki: "Kağanı olan xalq idim, kağanım hanı? Hansı kağana xidmət edirəm?" (Və) belə deyib tabğaç kağana qarşı çıxmışdı.

(Tabğaç kağana) qarşı çıxıb əlindən bir şey gəlmədiyinə görə ona yenə də tabe olmuşdu. (Və) düşünmüşdü ki, "təbə olmaqdansa, yaxşısı budur, türk xalqı öz-özünü məhv etsin". Bunu deyib ölməyə getmişdi.

(Ancaq) yuxarıda türk tanrısı, türk yeri, suyu: "Türk xalqı qoy yox olmasın", — demişlər, "xalq qoy olsun", — demişlər. (Ona görə də) atam İltəris kağanı, anam İlbilqə xatunu yuxarıda tutub yüksəltilmişlər. Atam kağan on yeddi adamla (irəli) çıxmış, onun yürüşünü eşidən şəhərdəkilər dağa çıxmış, dağdakılar enmiş — yığılıb yetmiş adam olmuşlar. Tanrı güc verdiyi üçün atam kağanın qoşunu canavar kimi imiş, düşməni isə qoyun kimi imiş..."

Qədim türk (run) yazılı abidələrində mifoloji süjetlər, motivlər, obrazlara təsadüf olunsa da, tanrıçılıq düşüncəsi, heç şübhəsiz, aparıcıdır — türk aristokratiyasının dövlətçilik ideologiyası birinci növbədə məhz həmin düşüncəyə əsaslanır. Və yuxarıdakı mətndən də görünür ki, müstəqil yaşamağa, başqa xalqları, tayfaları öz ətrafında birləşdirib müəyyən ictimai-siyasi harmoniya yaratmağa adət etmiş xalq məhkumluğa dözməyib ölüm arzulayanda "türk tanrısı, müqəddəs türk yeri, suyu" bunun "əleyhinə çıxır", türk xalqına (konkret olaraq, göy türklərə) arxa durur, onları nəinki ölümdən, məhkumluqdan da xilas edir.

Əminliklə demək olar ki, qədim türk (run) yazılı abidələrinin əsas qəhrəmanı Tanrı (və müqəddəs yer, su) tərəfindən mühafizə olunan, mənsub olduğu xalqın ictimai-siyasi ideallarını müdafiə edən türk kağanı — hökmdarıdır (yaxud şahzadədir). Onun mövcudluğu xalqın xoşbəxtliyi kimi, ölümü isə böyük kədər kimi təqdim olunur. Məsələn, Kül tiginin ölümü onun şərəfinə yazılmış abidədə böyük qardaşı Bilgə kağanın dilindən olduqca emosional-həyəcanlı bir şəkildə təsvir edilir:

"İnim Kül tiğın gerqək boltı — özım sakıntım: görır gözım görməz teq, bilir biliqım bilməz teq boltı, özüm sakıntım. Öd tenrı yasır, kisi oqlı kop öqləli törümis. Ança sakıntım... Gözdə yaş kəlsər, könültə sığıt kəlsər, yanturu, — sakıntım, katıqdı sakıntım.. Eki şad ulayı iniyiqünim, oğlanım, beqlərim, budunım gözi yaşı boltaçı tip sakıntım..."

Azərbaycan türkcəsində:

"...Kiçik qardaşım Kül tiğın (şahzadə Kül) dünyadan köçdü — mən kədərləndim: görür gözüm görməz, düşünən başım düşünməz oldu — mən kədərləndim. Taleyi Tanrı müəyyən edir, insan oğlu öləri doğulmuşdur. Kədərlə düşündüm... Gözdən yaş gələndə könüldən ağrı gələr, yandırır — kədərlə, ağır kədərlə düşündüm. Arxamca gələn iki şad (titullu) kiçik qohumlarımın, övladlarımın, bəylərimin, xalqımın gözü yaşlı oldu, — deyib kədərlə düşündüm..."

Bumın kağan (VI əsr), İstemi kağan (VI), İltəris kağan (VII əsrin ikinci yarısı), Bilgə kağan (683—734), Kül tigin (685—732)... tarixi şəxsiyyətlər olsalar da, qədim türk (run) yazılı abidələri onları az qala epos qəhrəmanları kimi təqdim edir (buna müvafiq olaraq, "Oğuz kağan" dastanının qəhrəmanını da müxtəlif tarixi şəxsiyyətlərin obrazı hesab etmək ənənəsi vardır. Xüsusilə ona görə ki, həmin tarixi şəxsiyyət — qəhrəmanlar bütünlüklə xalqın ideallarını daşıyır. Tanrının köməyi ilə, mənsub olduqları etnik cəmiyyəti bu və ya digər təhlükədən xilas etməyə çalışır (və xilas edirlər).

Qədim türk (run) yazılı abidələrində bir sıra ifadə-formullara təkrar-təkrar rast gəlinir ki, həmin təkrarlar mətnin epik-bədii gücünü, poetik qüdrətini artırır: məsələn, edqüti esid, katıqdı tınla (yaxşıca eşit, möhkəmcə dinlə), sabı süçiq, ağısı yımşaq (nitqi şirin, hədiyyəsi qiymətli), çığan budunığ bay kılıtım, az budunığ üküş kılıtım (kasıb xalqı varlandırıdım, az xalqı çoxaltdım), tizliqıq sökürtimiz, başlıqıq yüküntürtimiz (dizi olana diz çökdürdük, başı olana baş endirdik), üze tenrı basmasar, asra yir təlinməsər (yuxarıdan tanrı-göy basmasa, aşağıdakı yer ayrılmasa), kanın subça yüqürti, sünükün taqça yatdı (qanın su kimi axdı, sümüyün dağ kimi yığıldı), içrə aşsız, taşra tonsız (qarnı ac, əyni yalın), tün udımadım, küntüz olurmadım (gecə yatmadım, gündüz dayanmadım), Umay teq öqim katun (Humay tək anam xatın), süsin sançdımız, ilin altımız (qoşunu qırdıq, dövlətini aldıq), Altun yışıq asa kəltimiz, Ertis üqüzüq keçə kəltimiz (Altun yaylasını aşıb gəldik, İrtiş çayını keçib gəldik), kızıl kanım tökti, kara tərim yüqürti (qızıl qanım töküldü, qara tərim axdı) və s.

Qədim türk epos təfəkkürü özünü bu və ya digər şəkildə uyğur yazılı abidələrində də hiss etdirir, lakin qədim türk (run) yazılı abidələrindən fərqli olaraq, uyğur yazılı abidələri, əsasən, Şərqi dillərindən tərcümələrdən ibarət olduğuna görə burada türk epos təfəkkürü bilavasitə yox, bilvasitə, yəni ideoloji-estetik kontekst kimi çıxış edir. Uyğur türkləri arasında daha çox məşhur olan **"Xuastuanıft"** (manixeylərin tövbə duası), **"Altun yaruk"** və s. əsərlərdə qədim türk dilinin epik təhkiyəsi diqqəti cəlb edir.

Manixeyizm, buddizm, xristianlıq kimi inkişaf etmiş, mükəmməl dinləri qəbul etməklə qalмайıb, həmin dinlərin möhtəşəm əsərlərini öz dillərinə çevirən uyğur (Şərqi Türküstan) türkləri, hər şeydən əvvəl, mövcud epos yaradıcılığı təcrübəsinə əsaslanmışlar, məhz ona görə də kifayət qədər dərin məzmunlu, bir sıra hallarda hətta mürəkkəb süjet, əhvalat və mülahizələr qədim türk dilinə olduqca uğurla çevrilmişdir.

Qədim türk (run) abidələri ilk orta əsrlər dövrünün epik ədəbiyyatını öyrənmək üçün nə qədər material verirsə, M. Kaşqarının "Divan"ı da lirik-epik ədəbiyyatı öyrənmək üçün, demək olar ki, o qədər material verir. "Divan"da təxminən I minillikdə, xüsusilə həmin minilliyin ikinci yarısında formalaşmış türk poeziyası nümunələri toplanmışdır ki, onların demək olar ki, hamısı türk eposunun mənzum "parçalar"ı, yaxud "qəlpələr"idir.

"Divani-lüğət-it-türk"ü ərəbcədən türkcəyə çevirmiş B. Atalayın həmin tərcüməyə yazdığı ön sözdə qeyd etdiyi kimi, M. Kaşqari o dövrün yalnız dil xüsusiyyətləri barədə məlumat verməklə qalmır, "türkün əski tarixini, ədəbiyyatını, yaşayışını, düşüncəsini" təqdim edir.

"Divan" müəllifinin özü isə yazır: "Mən bu kitabı hikmət səc, atalar sözü, şeir, rəcəz, nəsr kimi şeylərlə süsləyərək heca hərfləri sırasıyla tərtib etdim".

M. Kaşqari türk torpaqlarını illər boyu piyada dolaşmış, folklor örnəklərini toplamış, II minilliyin əvvəllərində ümumən qədim türk ədəbiyyatı barədə mükəmməl təsəvvür yaratmışdır: "Kitabda (söhbət "Divan"dan gedir — N. C.) türklərin görgülərini, bilgilərini göstərmək üçün söylədikləri şeir nümunələrini səpələdim. Qayğılı və ya şad günlərdə yüksək düşüncələrlə söylənmiş olan savları da aldım. Onları ilk söyləyənlər sonrakılara, bunlar da daha sonrakılara bildirmişlər".

M. Kaşqari "Divan"ında toplanmış türk poeziyası qədim türklərdə epik-lirik düşüncənin miqyası, keyfiyyəti, forma, poetikası barədə tam təsəvvür yadır:

Qurvı çuvaç quruldı,
Tuğum tikip uruldı,
Süsin otun uruldı,
Qançüq qaçar, ol tutar.

Ərən arıq öprəşür,
Oçin, kigin irtəşür,
Sakal tutup tartışur,
Köksi ara ot tütər.

Öpgəm gəlip oqradım,
Arslanlayu kükrədim.
Alplar başın toğradım,
Emdi məni kim tutar?

Qədim türk poeziyası eyni təfəkkür potensiyası, eyni dil-üslub stixiyası əsasında yaranmış və nə qədər müxtəlif ideoloji meyillərə, dini dünyagörüş və istiqamətlərə şaxələnsə də, həmin meyil və istiqamətlər eyni bir köklə qədim türklərin ümumi poetik idrak mədəniyyəti ilə əlaqədardır.

Qədim türk poeziyasının görkəmli tədqiqatçılarından İ. V. Stebleva hətta qədim türk (run) yazılı abidələrini şeir nümunələri sayır.

Qədim türklər dünya hadisələrində bilavasitə iştirak etməklə yanaşı, həmin hadisələrin məntiqinə də varmış, onları insanın, boyun-tayfanın, xalqın ("türk budun"un) və ümumən xalqların tarixi taleyi, mövcudluğunun şərtləri baxımından təhlil və təfsir etmişlər, bu baxımdan, qədim türklərin lirik, yaxud epik poeziyası həm də zəngin fəlsəfi mündəricəyə malik olan, türk idrakının tarixi çevikliyi, məntiqiliyi, sistemliliyi əks etdirən poeziyadır; narahat, döyüşkən, öz taleyinə biganə olmayan, əbədi qanuna uyğunluqlar (kosmos) axtaran, müxtəlif dünya dinlərini, təriqətlərini etnik idrakın təcrübəsindən keçirən və ümumən yer üzündə baş verən hadisələrin tarixi məsuliyyətini daşımağa hazır olub, bunu öz fəaliyyətində dönmə-dönə sübut edən bir etnosun — xalqın poeziyasıdır.

Qədim türk eposu olmasa idi, heç şübhəsiz, qədim türklərin yuxarıda haqqında bəhs olunan mükəmməllikdə poeziyası da olmazdı.

M. Kaşqari "Divan"ı ilə yanaşı, XI—XIII əsrlərdə türk yazılı ədəbiyyatının "Kutadqu biliq", "Divani-Hikmət", "Atibət ül-həqaiq" kimi əsərləri yaranır ki, onlar İslam baxımından "yenidən təşkil olunmuş" türk təfəkkürünün məhsullarıdır. İslamın qəbulu türklər üçün göydəndüşmə, təsadüfi və başlıcası, məcburi xarakter daşımadığına görə ki, türk epos təfəkkürünün yeni fəaliyyət, funksionallıq sferalarını müəyyən etmiş olur.

Müəyyən olmuş ənənəyə görə, türkologiyada XI—XIII əsrlər ədəbiyyatı "qədim türk ədəbiyyatı" adlanır. Hətta bir sıra tədqiqatçılar daha sonrakı əsrlərin yazılı ədəbiyyatını da buraya (ümumtürk ədəbiyyatı tarixinin qədim dövrünə) aid edirlər. Bu sahədə fikir-mövqe müxtəlifliyi üzərində dayanmadan, demək olar ki, hər necə olursa-olsun, II minilliyin ilk əsrlərində yaranmış türk, yaxud qeyri-türk (əsasən fars) dilli ədəbiyyatın əsasında qədim türk eposu durur, məhz epos təfəkkürünün hazırladığı ideyalar, süjetlər, motivlər, obrazlar və s.-dən istifadə olunur.

Qədim türk ədəbiyyatının təkamülü qədim (ümum) türk eposunun təkamül potensialına əsaslanır və qədim (ümum) türk eposunun tənəzzülü ilə ümumtürk ədəbiyyatı tarixinin "qədim dövrü" başa çatır.

Qədim türk eposu nəinki XI—XIII əsrlər ümumtürk yazılı ədəbiyyatının yaranmasında, eyni zamanda orta əsrlər türk ictimai-tarixi təfəkkürünün, fəlsəfi dünyagörüşünün formalaşmasında mühüm rol oynamışdır. M. Kaşqarının ensiklopedik məzmunlu "Divan"ından tutmuş F. Rəşidəddinin "Cəmi-ət təvərix" əsərinə qədər bir sıra mükəmməl türk (türkdilli, yaxud qeyri-türkdilli) yazılı abidələrinin ideya mənbəyini (və əsasını) qədim (ümum) türk eposu təşkil edir. Hətta daha sonralar (XVI—XVII əsrlərdə) yaranan bir sıra şəcərələr də məhz qədim türk eposundan gəlir (məsələn, Əbül-Qazi xanın "Şəcərəyi-tə-rakimə"si və s.).

Müşahidələr göstərir ki, IX—XI əsrlər qədim türk epos təfəkkürünün tənəzzülü, regional (gələ-gələ milli) türk eposlarının təşəkkülü dövrüdür. IX—XI əsrlərdən türk etnokulturoloji regionları bir-birindən təcrid olunur və həmin prosesin nəticəsində qədim (ümum) türk eposu da regional xüsusiyyətlər kəsb edir. I minilliyin sonu, II minilliyin əvvəllərində türk eposunun "diferensiasiyası" etnokulturoloji regionlar üzrə gedir: Sibir, Türkünstan, Ural—Volqaboyu, Şərqi Avropa, Qafqaz—Kiçik Asiya.

I minilliyin sonu, II minilliyin əvvəllərində Sibir "mədəni dünya"dan kənarda qaldığı üçün burada qədim türk epos təfəkkürü, bir növ, konservativləşərək mühafizə edilir. Bunun əksinə olaraq Türkünstan mürəkkəb etnik, ictimai-siyasi, dini-mənəvi bir mənzərə yaradır: Şərqdə, əsasən, karluq-uyğur, Şimal-Qərbdə qıpçaq, Cənub-Qərbdə isə oğuz türklərinin epos təfəkkürü bir-birindən az və ya çox dərəcədə fərqli keyfiyyətlər nümayiş etdirir.

Şərqi Avropada qıpçaqlar xristian dünyası ilə ən gec I minilliyin ortalarından başlayan intensiv etnokulturoloji əlaqələrin nəticəsi olaraq sinkretik bir təfəkkürə yiyələnirlər ki, bu da tədricən həmin etnokulturoloji regionun, ümumiyyətlə, məhvinə (slavyanlaşmasına) gətirib çıxarır (bu hadisə təxminən II minilliyin ortalarında baş verir). Əksinə, Ural—Volqaboyu regionu (xüsusilə regionun qərb, müəyyən dərəcədə cənub-qərb hissəsi) isə həm Qərbdən (xristianlıqdan), həm də Şərqdən gələn mədəni-ideoloji təsirlərə baxmayaraq özünəməxsusluğunu mühafizə edir.

Qafqaz—Kiçik Asiya regionunda gedən etnokulturoloji proseslərə gəldikdə qeyd etmək lazımdır ki, onu zənginliyinə görə ancaq Türkünstanda gedən etnokulturoloji proseslərlə müqayisə etmək mümkündür. Birinci növbədə ona görə ki, Türkünstanda başlayan oğuz-səlcuq yürüş-hərəkəti Qafqaz—Kiçik Asiya regionunun Qərb qurtaracağında başa çatır, bu da bir sıra epik süjetlərin Şərqdən Qərbə daşınması, mədəni-ideoloji rabitənin canlanması demək idi. İkinci tərəfdən, başqa türk regionlarından fərqli olaraq, Türkünstan və Qafqaz—Kiçik Asiya türkləri XI—XII əsrlərdən özlərini müsəlman dünyasının yalnız hərbi-siyasi sahədə deyil, mədəni-mənəvi sahədə də aparıcı qüvvəsi sayırlar, odur ki, məhz bu regionlarda türkdilli ədəbiyyatla yanaşı, farsdilli və ərəbdilli ədəbiyyat da sürətlə inkişaf edir. Nəhayət, bir cəhət də qeyd edilməlidir ki, haqqında söhbət gedən regionlarda (xüsusilə oğuz etnik mühitində) türk eposu bir tərəfdən İslamın, digər tərəfdən İslama qədərki Şərq eposlarının, demək olar ki, əhəmiyyətli təsirinə məruz qalır.

Tanrıçılıqdan İslama keçid, artıq deyildiyi kimi, ilkin orta əsrlər türk təfəkkürü tarixinin ən global problemlərindən biridir. Lakin XI—XIII əsrlər türk ədəbiyyatlarının genezisində daha çox müsəlman (qeyri-türk) mənbələri araşdırıldığı üçün, həmçinin tanrıçılığa aid müqəddəs mətnlər (bunların əksəriyyəti şifahi şəkildə mövcud olmuşdur) yazılmadığına görə tanrıçılıqdan İslama keçid, hərtərəfli tədqiq edilməmişdir. Bununla belə "Tanrı-Allah" ("Kitabi-Dədə Qorqud") ideyası İslamın türklər arasında məhz tanrıçılıq əsasında qəbul olunmasını, ideoloji-estetik, mədəni-əxlaqi "metodologiya"ya çevrilməsini təsdiq edir. Türklərin qəbul etdiyi (xüsusilə mədəni-mədəni sahədə) İslam öz idraki məzmununa görə ərəblərin, yaxud farsların qəbul etdiyi İslamdan, kəskin şəkildə olmasa da, hər halda fərqlənir, bu xalqların hər biri dövrün və ya dövrlərin mütərəqqi dünyagörüşü olan İslamı öz qədim mifologiyaları, eposları əsasında qəbul etmişlər (və nəzərə almaq lazımdır ki, türklər İslamı ümumtürk eposunun etnokulturoloji regionlar üzrə diferensiasiyası dövründə qəbul etmişlər ki, bu da həmin diferensiasiya prosesinə, yəni əslində qədim (ümum) türk eposunun tənəzzülünə müəyyən dərəcədə təsir göstərmişdir. Türk İslamında nəinki türk tanrıçılığının (eposun), hətta türk mifologiyasının belə izlərini müşahidə etmək mümkündür. Yalnız onu demək kifayətdir ki, XII—XIII əsrlərdə Orta Asiyada "Quran"ın təfsirləri üzərindəki müşahidələr İslamın bu əsas kitabına türklərin kifayət qədər orijinal təfəkkürlə yanaşdıqlarını göstərir. Eyni xüsusiyyət — müxtəlif dini dünyagörüşlərə münasibətdə türk təfəkkürünün orijinallığı türk xristianlığında da müşahidə olunur. Bu isə o deməkdir ki, türklər İslama, xristianlığa, yaxud iudaizmə kifayət qədər mükəmməl mədəni-ideoloji təfəkkür, zəngin idrak mədəniyyəti ilə gəlirlər...

Türk ədəbiyyatlarının genetik-funksional vəhdətinin (ümumdünya ədəbiyyatı kontekstində) metodoloji olaraq inkar edilməsi hər bir müstəqil türk ədəbiyyatı üçün "müstəqil genezis" uydurmağa gətirib çıxarmışdır. Və ona görə də ümumi türk ədəbiyyatı tarixinin bütöv bir hadisə kimi təsəvvürdə canlandırılması bir sıra problemlər doğurur. Hər şeydən əvvəl, bu, ondan irəli gəlmişdir ki, mövcud yazılı

mənbələr fetişləşdirilmiş, onların zəngin epos təfəkkürünə münasibəti, bir qayda olaraq, unudulmuş və nəzərə alınmamışdır ki, türk epos təfəkkürü müasir dövrə qədər türk xalqları ədəbiyyatlarının ideya-estetik əsasında durmuş, həmin ədəbiyyatların hər hansı dövrdəki hər hansı miqyasdakı "təzahürü" ümumtürk eposundan başlanmışdır.

Türk epos təfəkkürünün inkişafında (xüsusilə diferensiasiyasında) dünya mədəniyyətləri (birinci növbədə, İran mədəniyyəti) ilə əlaqələr əhəmiyyətli rol oynamışdır.

Türk xalqları ilə dünyanın mədəni xalqları arasında ən qədim dövrlərdən etibarən müxtəlif tərəfli sıx əlaqələrin **birinci səbəbi** türklərin, ümumiyyətlə, zəngin mədəniyyətə malik "etnik ailə"dən — Altay ailəsindən çıxması, **ikinci səbəbi** etnokulturoloji diferensiasiyadan sonra geniş bir coğrafiyada (Asiyadan Avropanın içərilərinə qədər) məskunlaşmaları, **üçüncü səbəbi** isə mentalitetləri — etnik xarakterləri, psixologiyaları etibarilə "dünyaya açıq" olmaları, yəni dünya ilə müxtəlif tərəfli kontaktlara meyil etmələridir.

Müşahidələr göstərir ki, türk xalqları ilə dünyanın mədəni xalqları arasındakı ardıcıl etnokulturoloji əlaqələrin tarixi aşağıdakı dövrlərdən ibarətdir:

I. E.ə. I minilliyin ortalarından eramızın ilk əsrlərinə qədər: Altay mühitindəki əlaqələr, türk-Çin əlaqələri.

II. Eramızın ilk əsrlərindən V əsrə qədər: türk-monqol əlaqələri, türk-tunqus-mancur əlaqələri, türk-Çin əlaqələri, türk-ərəb əlaqələri.

III. V əsrdən X əsrə qədər: türk-Çin əlaqələri, türk-İran əlaqələri, türk-german əlaqələri, türk-slavyan əlaqələri, türk-ərəb əlaqələri.

IV. X əsrdən XV əsrə qədər: türk-İran əlaqələri, türk-ərəb əlaqələri, türk-slavyan əlaqələri, türk-german əlaqələri.

V. XV əsrdən sonra: türk-İran əlaqələri, türk-slavyan əlaqələri, türk-Qərbi Avropa əlaqələri. Göründüyü kimi, türk-İran əlaqələri biri digərindən keyfiyyətə fərqlənən aşağıdakı dövrlərdən, mərhələlərdən keçir:

I. Eramızın ilk əsrlərindən V əsrə qədər... Həmin dövrdə türk etnosları ilə İran etnoslarının ilk mədəni əlaqələri başlayır ki, bu əlaqələrin əsasını dini-ideoloji kontaktlar (xüsusilə türklərin zərdüştlük, müəyyən dərəcədə isə manixeylik ideyaları ilə ilk tanışlığı) təşkil edir. Eyni zamanda İran etnoslarının türk mifologiyası və qədim türk eposu ilə maraqlanması da, görünür, məhz həmin dövrdən gəlir...

II. V əsrdən X əsrə qədər... Bu dövr əvvəlki dövrün bilavasitə davamıdır. Türkcüstanda (Orta Asiyada) türklərlə iranlıların, demək olar ki, eyni coğrafiyada, sosial-iqtisadi mühitdə yaşamaları əsası çoxdan qoyulmuş etnik-mədəni kontaktları daha da intensivləşdirir. Türkcədə İran (fars) dili, İran dillərində (farsçada) türk dili ünsürləri meydana çıxır.

Ə. Firdovsinin "Şahnamə"si mükəmməl bir tarix keçmiş türk-İran epos əlaqələrinin hansı səviyyəyə gəlib çıxdığını aydın şəkildə nümayiş etdirir. Qədim türk epos təfəkkürünün məhsulu olan "Alp Ər Tonqa" dastanını doğma dilində (farsca) nəzmə çəkən Firdovsi irançılıq ideologiyası (müəyyən mənada şovinizm!) mövqeyində dursa da, qədim türk eposunun poetikası, strukturu, estetikası, idrak fəlsəfəsi üzərində yüksəlir. Əlbəttə, böyük şairin ehtirasla bəhs açdığı İran-Turan əhvalatları əvvəlki minilliklərin hadisəsidir, hətta güman etmək olar ki, həmin əhvalatlar baş verəndə haqqında söhbət gedən xalqların (türklərin və iranlıların) etnokulturoloji diferensiasiyası prosesi tamamlanmamışdı. Lakin "Şahnamə" kimi böyük bir əsərin meydana çıxması göstərir ki, IX—XI əsrlərdə (yəni türk-İran etnik-mədəni əlaqələri tarixinin ikinci dövrü ilə üçüncü dövrünün qovuşuğunda) etnokulturoloji şərait İran-Turan münasibətləri barədəki mifologiyayı xatırlamağı zəruri edirdi.

III. X əsrdən XV əsrə qədər... Elə bir dövrdür ki, bir tərəfdən türk xalqlarının etnik-mədəni komplektləşməsi gedir, bir sıra səbəblərə (xüsusilə coğrafi yaxınlığına və uzaqlığına) görə İran etnik-mədəni mühitinə özünəməxsus münasibəti müəyyənləşir, digər tərəfdən, türk-İran əlaqələri böyük vüsət alır.

Müxtəlif türk etnokulturoloji regionlarının İran etnik-mədəni mühitinə münasibətini aşağıdakı kimi təsəvvür etmək mümkündür:

1. Şərq (Türkcüstan) etnokulturoloji regionu İran mədəniyyətinə mürəkkəb münasibət göstərir. XI—XIII əsrlərdə həmin mühiti bu və ya digər dərəcədə fərqlənən üç türk etnosu — oğuzlar, qıpçaqlar və karluq-uyğurlar təşkil etdiklərinə görə İran mədəniyyətinə münasibətdə də fərqli tendensiyalar müşahidə edilir. XIII əsrdən etibarən karluq-uyğurların (cığatayların) Türkcüstanda daha çox möhkəmlənməsi, oğuzların Cənubi Qərbi, qıpçaqların isə Şimal-Qərbi "sıxışdırılması" ilə həmin münasibət yekcinsləşir: belə ki, Şərq (Türkcüstan) regionu İran mədəniyyəti ilə o qədər də sıx olmayan, "güzəştiz", bir sıra hallarda isə "diplomatik" əlaqə nümayiş etdirir.

2. Şimal-Qərb (qıpçaq) etnokulturoloji regionu türk etnokulturoloji regionları arasında İran mədəniyyəti ilə ən az kontakta girən regiondur ki, bunun da bir səbəbi coğrafi uzaqlıqdırsa, digər səbəbi

qıpçaq türklərinin İslam dininə, yazı mədəniyyətinə digər türklər (oğuzlar və karluq-uyğurlar) qədər meyilli olmamalarıdır.

3. Cənub-Qərb (oğuz) etnokulturoloji regionunda türk-İran etnik-mədəni əlaqələri X—XV əsrlərdə ən azı iki mərhələdən keçir: XIII əsrə qədər və XIII əsrdən sonra.

a) XIII əsrə qədər regionun ən görkəmli sənətkarları (Ə. Xaqani, M. Gəncəvi, N. Gəncəvi, C. Rumi...) əsərlərini farsca yazırlar, hökmdarlar öz saraylarında İran mədəni mühiti yaratmağa meyil edirlər. Oğuz türklərinin passionarlıq dövrü olmasına baxmayaraq, mədəni-ədəbi təfəkkürdə İran təsiri güclənir. Cənub-Qərb (oğuz) türkcəsinə çoxlu fars sözləri keçir və s.

b) XIII əsrdən (monqol-tatar yürüşləri dövründən) etibarən regionda türklüyün mədəni mövqeyi yüksəlir və beləliklə, türk-İran etnik-mədəni əlaqələrində müəyyən tarazlaşma özünü göstərir. Hətta oğuz türk mədəniyyətinin İrana nüfuzu güclənir.

IV. XV əsrdən sonra... Türküstanda, xüsusilə Azərbaycan—Kiçik Asiyada türk-İran etnik-mədəni əlaqələri tədricən milli (müstəqil) türk mədəniyyətlərinin tarixi marağına uyğun olaraq şaxələnir. İranla daha sıx (və çoxtərəfli) əlaqədə olan Azərbaycanda XVII—XVIII əsrlərdən başlayaraq, intibah hərəkatı özünü göstərir, halbuki həmin dövrdə İran mədəniyyəti tənəzzül edirdi.

TANRIÇILIQDAN İSLAMA

Türk dünyasının, xüsusilə oğuz (Azərbaycan) türklərinin mənəvi mədəniyyət tarixinin ən mühüm mənbələrdən biri olan Dədə Qorqud eposu ("Kitabi-Dədə Qorqud") müəyyən ideoloji qadağalara, yasaqlara məruz qaldığına görə (xüsusilə Azərbaycanda!) ideya-məzmun baxımından, demək olar ki, araşdırılmamış (Azərbaycanda "Kitab"ın zərərli bir əsər kimi qadağan edilməsi təsadüfi deyildi — bu, bütöv bir ideoloji kompleksin tərkib hissəsi idi; "Kitab" qadağan olunduğu 50-ci illərdə Azərbaycan xalqının etnik mənşəyi barədə qeyri-elmi konsepsiya işlənib hazırlanır, Azərbaycan tarixində türklüyün mövqeyi sıxışdırılırdı), yalnız ən ümumi məsələlərə diqqət yetirilmiş, "Kitab" daha çox struktur-forma baxımından təhlil edilmişdir. Son illərin araşdırmalarında isə müəlliflər bəzən "Kitab"ı dərinlən öyrənmək, onun faktından, materialından çıxış etmək əvəzinə, xəyallarında yaratdıqları fantastik "metodologiya" ilə ona müdaxilə etmiş, heç bir məntiqə sığmayan fikirlər söyləmişlər. Məsələn, professor **Elməddin Əlibəyzadə "Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyət tarixi (İslamaqədərki dövr)"** kitabında genetik baxımdan müxtəlif mədəniyyət tiplərinin məhsulu olan "Bilqamıs" eposunu, "Avesta", antik ədəbiyyat və "Kitabi-Dədə Qorqud"u birləşdirib, Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyət tarixini "yaradır". Və həmin "tarixə" görə guya:

1) "Ərəb işğalı Azərbaycan xalqının qədim atəşpərəstlik dininə — müqəddəs "Avesta" kitabına elə zərbə endirdi, üzərinə elə qalın pərdə çəkdi ki, haralardasa, küncdə-bucaqda, zərdüştlərin qəlbinin dərinliklərində özünə yuva salıb qala bildi və yüz-yüz illər boyu yavaş-yavaş közərdi, öz təliminin, ancaq çox cüzi bir qismini gətirib bizə çatdırdı"; 2) "Ərəb işğalı Azərbaycan xalqının qədim əlifbasını əlindən aldı, onun qədim yazı mədəniyyətinin, türk-run əlifbasının üstünə elə qalın qara pərdə çəkdi ki, min il işıq üzü görmədi, ancaq keçən əsrin sonlarında üzə çıxdı, öz kamilliyi, türk dillərinə yararlı olması ilə bütün tədqiqatçıları heyretə gətirdi".

Halbuki Azərbaycan xalqının (söhbət türk mənşəli Azərbaycan xalqından gedir) dini görüşləri sistemində atəşpərəstlik dini, xüsusilə "Avesta" kitabı əhəmiyyətli bir yer tutmadığı kimi, Azərbaycan ərazisində də "bütün tədqiqatçıları heyretə gətirmiş" "qədim əlifba", "qədim yazı mədəniyyəti" "türk-run əlifbası", demək olar ki, yoxdur. E. Əlibəyzadə dünyanın böyük əsərlərini Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyət tarixinə daxil etməklə elə təsəvvür edir ki, mənsub olduğu xalqın tarixini zənginləşdirir, lakin nəzərə almır ki, biri digərinə uyğun gəlməyən, hətta biri digərini inkar edən müxtəlif kitablardan, abidələrdən, mənbələrdən mənəvi mədəniyyət öyrənməyə məcbur edilən xalq axırda mənəviyyətsiz, mədəniyyətsiz qalar... Azərbaycan xalqının ilk böyük əsəri "Dədə Qorqud" eposu (və "Kitabi-Dədə Qorqud"dur) — mənsub olduğumuz xalq bu əsəri özünün təşəkkül dövründə yaratdığına görə özü də onunla, demək olar ki, yaşıddır. Və biz E. Əlibəyzadənin tədqiqat metodologiyası ilə ümumən razı olmasaq da həmin metodologiyaya dəxli olmayan, məsələn, aşağıdakı fikri ilə tamamilə şərikik ki, "Kitabi-Dədə Qorqud"un düzülüb-qoşulması, tamamlanması, qədim mədəniyyətlə "yeni" İslam mədəniyyətinin qarşılaşdığı bir dövrə, keçid dövrünə təsadüf edir".

Azərbaycan xalqının təşəkkülü dövründə formalaşmış eposun əhatə etdiyi mövzular, irəli sürdüyü məsələlər, heç şübhəsiz, mənsub olduğumuz xalqın mənəvi-ruhi marağının bilavasitə ifadəsidir. Həmin mövzulardan biri də İslam dininin qəbulu mövzudur ki, "Kitab"da bütün genişliyi, əhatəliliyi, problemləri ilə birlikdə əks olunmuşdur.

"Dədə Qorqud" eposunun əsas qəhrəmanları İslam dinini nəinki qəbul etmiş, hətta bu dini yaymaq səlahiyyətinə malik olan müsəlman türkləri, "Kitab"ın dili ilə desək, "qazi ərənlər"dir. "Dədə Qorqud" dastanı, yaxud eposu məhz onların — "qazi ərənlər"ın dastanı, eposudur. Və eposun əfsanəvi yaradıcısı, müəllifi Dədə Qorqud hər boyun sonunda keçən zamanların niskilini çəkir:

Qanı ögdüğüm bəg ərənlər,
Dünya mənim deyənlər!
Əcəl aldı, yer gizlədi,
Fani dünya kimə qaldı?!
Gəlimli-gedimli dünya,
Sonucu ölümlü dünya!..

Yalnız Azərbaycan türklərinin deyil, ümumən türklərin İslam dinini həmin dinin meydana çıxdığı ilk zamanlardan (Həzrəti Peyğəmbərin sağlığından) başlayaraq qəbul etməsini müxtəlif mənbələr təsdiq edir. "İslamın qılını", yaxud daha geniş yayıldığı kimi "qılinc müsəlmanı" adlanan türklər İslamı sadəcə qəbul etməklə kifayətlənməmiş, eyni zamanda ilk çağlardan etibarən onun yayılmasına çalışmışlar. Düzdür, onlar İslamı qəbul etdikləri bir sıra ölkələrdə bu dinin incəlikləri barədə ətraflı izahat verə bilməmişlər, çünki ilk əsrlərdə türklər İslamın yalnız əsaslarına bələd idilər, onların həyat tərzində də həmin dinin mistikasını mənimsəməyə imkan vermirdi, bununla belə, türklərin etnik psixologiyası, təbiəti üçün xarakterik olan sədaqətlik, iman kamilliyi, onları yeni dinə möhkəm bağlamışdı. Digər tərəfdən, İslam Altaydan Türkünə (Mərkəzi Asiyaya), Türkünə isə Kiçik Asiyaya (və daha Qərbə) axın edən, yeni ərazilərdə məskunlaşan türklər üçün təşkilədi bir ideologiya olmuşdu.

"Kitabi-Dədə Qorqud"da İslam dini motivləri də, bir sıra araşdırıcıların döndə-döndə qeyd etdikləri kimi, sonradan edilmiş əlavə (katib əlavəsi!) deyildir, əksinə, "Kitab"ın ideya-estetik, poetik əsaslarından biridir. Və hətta müqayisələr, təhlillər göstərir ki, müxtəlif dövrlərdə (görünür, təxminən I—V əsrlərdə), oğuz türklərinin yaşadıkları müxtəlif ərazilərdə (xüsusilə Türkünə) yaranmış süjetlər həm də İslamın qəbulu ehtiyacı, yaxud İslam ideologiyası əsasında bir yerə yığılmış, bütöv bir dastana çevrilmişdir. Əgər həmin ehtiyac, həmin ideoloji-mənəvi mühit olmasa idi, şübhəsiz, "Dədə Qorqud" dastanı (xüsusilə "Kitabi-Dədə Qorqud") bu keyfiyyətdə, bu poetik tipologiyada olmazdı.

Müxtəlif dinlərdən (xüsusilə tanrıçılıqdan) İslama keçid həm "Dədə Qorqud" dastanının, eposunun, həm də "Kitabi-Dədə Qorqud"un başlıca mövzudur... "Kitab" eposu mənəvi, ideya-estetik marağını düzgün ifadə etdiyinə görə ki, orta əsrlərdə Azərbaycanda gedən dini, ideoloji-mənəvi prosesləri kifayət qədər obyektiv əks etdirir.

Müqayisələr göstərir ki, "Dədə Qorqud eposu"nun təşəkkülü (VII—IX əsrlər) ilə son əlyazmaların təzahürü (XV—XVI əsrlər) arasında təxminən min ilə qədər bir məsafə var — həmin dövrün bütün mərhələləri deyil, yalnız ilk mərhələləri "Kitab"da dolğun əksini tapır, sonrakı mərhələlər daha çox "katib əlavələri" hesabına fəlakətlənir. Azərbaycanda (və Şərqi Anadoluda) İslam hərəkatı da eposun (və "Kitab"ın) xüsusi maraq göstərdiyi mərhələlərə düşür.

Və onu da qeyd edək ki, son illər "Kitabi-Dədə Qorqud"da İslam dininin yerini obyektiv müəyyənəşdirməyə meyil artmış, hətta "Kitabi-Dədə Qorqud və İslam dini" (Bəhlül Abdulla) adlı dəyərli bir tədqiqat da meydana çıxmışdır. Bununla belə, araşdırılmamış problemlər araşdırılmışlardan həm çox, həm də mürəkkəbdir.

Qədim türk eposu təşəkkül tapana, daha doğrusu, Altay yaxud protürk eposundan diferensiasiya olunana, "doğulana" qədər "dünya eposu" təxminən üç min ildən artıq bir dövr yaşamışdı ki, həmin dövrdə Altay, yaxud protürk eposunun "dünya eposu" ilə əlaqələrinin olması heç bir şübhə doğurmur.

E.ə. I minilliyin ortalarına doğru formalaşmış qədim türk eposunun əsas nümunələri müxtəlif qaynaqlarda (və müxtəlif mükəmməllikdə) zamanəmizə qədər qorunmuşdur: "Yaradılış" dastanı, "Alp Ər Tonqa" dastanı, "Oğuz Kağan" dastanı, "Göy türk" dastanı, "Köç" dastanı və s. Həmin dastanların min ildən artıq bir tarixi olduğunu söyləmək o qədər də doğru olmazdı. Və bizim fikrimizcə, qədim türk eposunun klassik təzahür formaları e.ə. I minilliyin ortalarından b.e.-nin I minilliyinin ortalarına qədər yaşamış, lakin bu minillik dövrün ilk yarısı, haqqında söhbət gedən dastanların daha geniş yayılması, ümumiyyətlə, qədim türk eposu təfəkkürünün daha məhsuldar olması baxımından diqqəti daha çox çəkir. Eramızın ilk əsrlərindən etibarən yuxarıda adı çəkilən dastanlar, ümumən qədim türk eposu üslubi diferensiasiya mərhələsini yaşamış, bir sıra variantlar, yaxud variasiyalar törəmişdir. Qədim türk epik təfəkkürü eramızın I minilliyinin ortalarından başlayaraq orta əsrlər türk epik təfəkkürünün formalaşmasına ardıcıl olaraq təkan verir.

Orta əsrlər epos tiplərinin (Mərkəzi Asiya, qıpçaq, oğuz) diferensial şəkildə nəzərdən keçirilməsi müəyyən mənada şərtidir, çünki burada ümumtürklülük xüsusiyyətləri aparıcıdır, fərqli (coğrafiya, ictimai inkişaf, etnokulturoloji əlaqələr və s.-dən irəli gələn) xüsusiyyətlər isə tədricən müəyyənləşərək keyfiyyət həddinə çatır. Onu da qeyd edək ki, Mərkəzi Asiya eposu Qıpçaq eposundan, Qıpçaq eposu isə Oğuz eposundan daha mühafizəkar olur, ümumtürk epik təfəkkürünü daha çox saxlayır... Oğuz eposu aşağıdakı səbəblərə görə ilk orta əsrlər türk epos tiplərindən öz müasirliyi, modernliyi ilə seçilir:

1) I minilliyin ortalarından başlayaraq oğuz türklərinin get-gedə daha çox sayda Qərbi Türkünə—Azərbaycan—Kiçik Asiya istiqamətində yayılmaları nəticəsində yeni coğrafiyalara yiyələnmələri, yeni etnik-mədəni əlaqələrə, yeni beynəlxalq münasibətlərə girmələri;

2) türk tanrıçılığı əsasında İslam dininin qəbul edilməsi;

3) oğuz türklərinin, xüsusilə XI əsrdən etibarən İslam Şərqində aparıcı ictimai-siyasi qüvvəyə çevrilmələri...

Məhz həmin hadisələrin təsiri altında oğuz türklərinin epik təfəkkürü bir sıra yeni xüsusiyyətlərlə zənginləşir ki, bunu ən mükəmməl şəkildə əks etdirən epos nümunəsi "Dədə Qorqud" dastanıdır. "Kitabi-Dədə Qorqud" — "Dədə Qorqud" dastanının orta əsrlərin yazı ənənəsi əsasında müəyyən (!) normaya

salınmış formasıdır. Və araşdırıcıların qarşısında duran problemlərdən biri də həmin normativlikdə sıxılmış (lakin keyfiyyətcə deformasiyaya uğramamış!) ilk orta əsrlər oğuz dastan tipologiyasını aşkarlamaqdan ibarətdir ki, bu sahədə böyük qorquşünasların hamımıza məlum cəhdləri olmuşdur. Lakin "Kitab"ın daha çox yazı abidəsi kimi araşdırılması (mətnşünaslıq işlərinə üstünlük verilməsi) davam edir. Əlbəttə, biz bunun əleyhinə deyilik, bununla belə, xatırladıq ki, **"Kitabi-Dədə Qorqud", mənşəyi, tipologiyası etibarilə yazılı deyil, şifahi dilin (və təfəkkürün!) nümunəsidir.**

Dədə Qorqud dastanı, artıq qeyd edildiyi kimi, ilk orta əsrlərin oğuz eposudur, bu isə o deməkdir ki, **birincisi**, Dədə Qorqud dastanında qədim türk epos təfəkkürünün müəyyən əlamətləri mühafizə edilir; **ikincisi**, həmin dastanda son orta əsrlər Azərbaycan türk eposunun ideya-estetik əsasları müəyyənləşir. Və ona görə də "Dədə Qorqud" dastanında (faktiki olaraq "Kitabi-Dədə Qorqud"da) həm qədim türk eposunun (e.ə. I minilliyin ortalarından b.e.-nin I minilliyinin ortalarına qədər), həm də Azərbaycan türk eposunun (XV əsrdən sonra) ünsürlərini, motivlərini, formullarını tapmaq mümkündür, lakin bütün bunlar həmin dastanın məhz ilk orta əsrlər oğuz epik təfəkkürünün məhsulu, hadisəsi olduğunu inkar etmir. Müşahidələr göstərir ki, ümumən türk epik təfəkkürünün keçdiyi (və buraya qədər haqqında söhbət gedən) üç tarixi dövrü — qədim, ilk orta əsrlər (daha doğrusu, I minilliyin ortalarından təxminən II minilliyin ortalarına qədər) və son orta əsrlər dövrlərini mexaniki əvəzlənmələr deyil, türk eposunun təkamül dövrləri hesab etmək lazım gəlir. Həmin dövrləşdirmə müxtəlif prinsiplər baxımından özünü doğrultsa da, biz yalnız bir prinsipi (və kifayət qədər əsas prinsipi) nəzərdən keçirəcəyik.

Müqayisə edək:

I. Qədim türk eposunun əsas qəhrəmanları mifik obrazlardır — Su, Yer, Göy, Ağac, Quş, Boz Qurd, Tanrı xan... Qədim türk eposunun sonrakı mərhələlərində artıq Tanrı obrazının mükəmməlləşərək mifologiyayı özünə tabe etməyə başladığı diqqəti çəkir.

II. İlk orta əsrlər türk eposunun əsas qəhrəmanı Tanrıdır (yaxud onun təzahürü olan xaqandır). Türklər (oğuzlar) İslam dinini qəbul etdikdən sonra türk Tanrısı tədricən Allaha çevrilir.

III. Türk (burada oğuz) xalqlarının diferensiasiyası müstəqil türk millətlərinin formalaşması ərəfəsində (və gedişində) son orta əsrlərdə Azərbaycan türk eposunun əsas qəhrəmanı nə Tanrı, nə də Allahdır, Tanrı-Allahın himayəsində olan sufi-aşıqdır (İnsandır).

"Kitabi-Dədə Qorqud"un mifologiyasından danışan araşdırıcılar (məsələn, professor Süleyman Əlyarlı), adətən, "Kitab"da bir neçə min il əvvəlin olmayan (!) "epik tarix"ini axtarır, göz qabağındakı tarixi isə nədənsə görmək istəmirlər.

Yalnız onu demək kifayətdir ki, "Kitabi-Dədə Qorqud" (daha doğrusu, "Dədə Qorqud" dastanı) dövründə oğuzların epik təfəkküründən Boz Qurd obrazı, demək olar ki, silinmişdi, bir az sonra oğuzlar özlərini hətta Qaraqoyunlular, Ağqoyunlular adlandırdılar.

Bəzi tədqiqatçılar təkcə tarixi prinsipləri deyil, etnocoğrafi prinsipləri də pozaraq "Kitab"dakı mifoloji arxaizmləri orta əsrlərin qıpçaq eposunun təzahürləri ilə müqayisə edirlər. Halbuki qədim türk eposu orta əsrlər qıpçaq eposunda daha çox mühafizə olunur, qıpçaqlar oğuzlar qədər fəal müsəlman düşüncə mədəniyyətini qəbul etmirlər. Və bu da təsadüfi deyil ki, qıpçaq xalqlarının ədəbiyyatı oğuz xalqlarının ədəbiyyatı ilə müqayisədə daha az inkişaf dövrlərindən, yaxud mərhələlərindən keçmişdir (məsələn, "Maaday Kara", "Manas" bu günə qədər altayların, qırğızların canlı yaddaşındadır, halbuki Azərbaycan, yaxud Anadolu türkləri "Dədə Qorqud" dastanını II minilliyin ortalarında unutmuşlar).

"Kitab"da qədim türk mifologiyasının süqutunu görürük. Burada mifoloji obrazlar dastanın ideya-estetik məzmununa əhəmiyyətli təsir göstərməməklə yanaşı, süjetin, hadisələrin hərəkətinə təkan verməkdən də məhrumdur. Lakin ilk (və sonrakı) orta əsrlərin öz mifoloji dünyası vardır, çünki kütləvi ümumxalq fantaziyası, hər hansı dövr olursa-olsun, ətraf aləmi özünəməxsus şəkildə ümumiləşdirməyə bilməz...

"Kitab"da öz əksini tapmış (və dastanın ideya-estetik məzmununa əhəmiyyətli dərəcədə təsir edən) epizodlar, motivlər, təfərrüatlar İslam dini ünsürlərinin abidəyə sonralar katiblər tərəfindən əlavə olunduğu fikrini söyləyənlərin yanlış mövqedə durduqlarını göstərir. Tanrıçılıqdan İslama keçid "Dədə Qorqud" dastanının formalaşdığı dövrdə (I minilliyin ikinci yarısında) Azərbaycan cəmiyyətinin əsas etnokulturoloji, ideoloji problemlərindən biri olduğuna görə həmin məsələ "Kitab"a katib əlavəsi olaraq, yəni subyektiv şəkildə daxil edilə bilməzdi. Və bilavasitə İslam dininin yayıldığı, müxtəlif ictimai-siyasi, etnokulturoloji maneələrlə qarşılaşdığı əsrlərdə formalaşdığına görə ki, Azərbaycan türk xalqının təşəkkülünə əhəmiyyətli təsir göstərmiş oğuz-qıpçaq münasibətləri dastanda məhz həmin etnosların İslama münasibəti mövqeyindən interpretasiya edilir.

"Dədə Qorqud" dastanında ümumtürk epos təfəkkürü, əgər belə demək mümkünsə, məhdudlaşır. Və bu cür "məhdudlaşma" nəticəsində həm dastanda, həm də "Kitab"da Azərbaycanın, Anadolunun, bir sıra qonşu ölkələrin epik tarixi, epik coğrafiyası bu və ya digər səviyyədə konkret əks olunur.

Lakin müxtəlif səbəblərlə əlaqədar, Azərbaycan tarixçiləri, indiyə qədər "Kitab"a mötəbər tarixi mənbə kimi müraciət etməmişlər. Bəzi təşəbbüslər isə (məsələn, professor Süleyman Əlyarlının

təşəbbüsləri) elmi baxımdan inandırıcı olmamış, romantik xarakter daşımışdır. Xüsusilə o mənada ki, "qədim layları qaldırmaq" həvəsi ilə guya dərinə getdiyini zənn edən bəzi araşdırıcılar, əslində, "Kitab"ı yarandığı zəngin tarixi kontekstdən çıxarmaqla "tarixi semantika"dən məhrum etmişlər.

Müşahidələr göstərir ki, "Kitab"da Azərbaycan tarixi üçün əhəmiyyətli olan ən azı aşağıdakı hadisələr, ictimai-siyasi, mədəni-mənəvi proseslər əks olunur:

- "gəlmə" oğuzlarla "yerli" qıpçaqların, qeyri-türk mənşəli etnosların, xalqların münasibətləri;
- "iç" oğuzlarla "dış" oğuzların münasibətləri;
- Azərbaycan xalqının təşəkkülü;
- İslam dininin qəbulu, dini-etnik münaqişələr;
- Azərbaycan cəmiyyətinin etnoqrafik, ictimai-siyasi təşkili;
- Azərbaycanın etnik-mədəni, müəyyən dərəcədə isə siyasi hədudlarının müəyyənləşməsi;
- Anadoluya türk-oğuz yürüşlərinin güclənməsi;
- Türkiyə türklüyünün formalaşmağa başlaması və s. Azərbaycan xalqının mənşəyi ilə məşğul

olan tədqiqatçıların, demək olar ki, heç biri bu xalqın etnogenezində qıpçaqların iştirakını inkar etmir. Lakin paradoksaldır ki, Azərbaycan etnik-mədəni sisteminin formalaşmasında onların rolu bu və ya digər dərəcədə diqqət mərkəzindən kənarda qalır. Beləki:

birincisi, ən geci eramızın ilk əsrlərində Şimaldan (Dəşti Qıpçaqdan) Azərbaycana daha böyük kütlələrlə gələn, yaxud axın edən və Cənubi Qafqazda məskunlaşan qıpçaqların IX—XI əsrlərdəki (və sonrakı!) taleyi "tədqiqat sferası"na, bir qayda olaraq, daxil edilmir;

ikincisi, Azərbaycan xalqının təşəkkülündə oğuz-səlcuqların rolu o dərəcədə mütləqləşdirilir ki, həmin prosesdə qıpçaqların, habelə digər kökdən olan türk tayfalarının iştirakına yer qalmır;

üçüncüsü, "yazılı" tarix "şifahi" tarixi, ənənəvi olaraq, üstələdiyindən "şifahi" həyat yaşamış etnosların keçmişinə qarşı, əslində elə bir siyasi-ideoloji məqsəd güdülmədən (bir növ stixiya şəklində) biganə yanaşılır və s.

Əlbəttə, oğuz-səlcuqların Azərbaycan etnik-mədəni sisteminin formalaşmasında rolu çox böyükdür — onların mükəmməl yazı mədəniyyətinə, güclü dövlətçilik təcrübəsinə malik olmaları, İslam dini əsasında mənəvi-ideoloji baxımdan yenidən təşkil olunmaları (IX—XI əsrlər) və nəhayət, II minilliyin əvvəllərindən başlayaraq dünyaya hakim olmaq (və dünyada "nizam yaratmaq") siyasəti yeritmələri, təbii ki, bu türk etnosuna Şərqdə qeyri-adi mövqe vəd edirdi (bu mövqeni tutdular da!). Yeri gəlmişkən, çox zaman diqqəti cəlb etməyən belə bir faktı da xatırladaq ki, ümumiyyətlə, oğuzların ifadəsi ilə desək, passionarlıq "ehtiras"ı onların Şərqdən Qərbə (Türküstandan Azərbaycana, buradan da Kiçik Asiyaya) axımına səbəb oldu. Yuxarıda haqqında bəhs etdiyimiz, dünyaya ("aktiv dünyaya") hakim olmaq (və dünyada "nizam yaratmaq") siyasəti o qədər gücləndi ki, oğuz-səlcuqlar yuxarı təbəqənin şəxsində özlərini:

- a) ancaq türk kimi deyil, həm bir türk, həm bir fars, həm də bir ərəb kimi aparmağa başladılar;
- b) hər üç mədəniyyətin yiyəsi, davamçısı və mühafizəçisi hesab etdilər;
- v) İslam (müsəlman) dünyasının hamisi saydılar.

Oğuzların həmin iddiaları Türküstandan fərqli olaraq, Azərbaycanda artıq öz passionarlığını itirməkdə olan qıpçaqlara qarşı da yönəldi — tarixçilərin ya görməməzliyə vurduqları, ya da sui-istifadə etdikləri möhtəşəm "Kitabi-Dədə Qorqud"da əks olunduğu kimi, oğuzlarla qıpçaqların bir neçə əsr davam edən qeyri-bərabər "mübarizəsi" başlandı. "Kitab" oğuzlara məxsus olsa da, burada "yerli" qıpçaqların "gəlmə" oğuzlar tərəfindən sıxışdırılması nəticəsində "yerlilərin" "gəlmələr"dən incikliyinə emosiyası heç də tam inkar olunmur, lakin təbii ki, təhrif edilir...

Azərbaycanda çox qədim zamanlardan türklərin, prottürklərin, altayların, hətta protoaltayların məskun olmaları barədə mülahizələr mövcuddur və belə bir kifayət qədər qeyri-adi mülahizə də mövcuddur ki, türklərin əcdadları dünyaya məhz buradan — Azərbaycandan yayılmışlar... Həmin mülahizələrdə narahatlıq (və şübhə!) doğuran məsələ türklərin provətni olaraq Azərbaycan coğrafiyasının (çox məhdud bir məkanın!) mütləqləşdirilərək, əslində geniş türk coğrafiyasına qarşı qoyulmuşdur: türklərin (və onların əcdadlarının) möhtəşəm tarixini inkar etmək mümkün olmadığı kimi, həmin tarixlə alver edib ucuz şöhrət qazanmaq da çətindir.

Azərbaycanda, yaxud qonşu ərazilərdə türklərin, yaxud da onların əcdadlarının nə zamandan bəri yaşamalarından asılı olmayaraq, fikrimizcə, burada (Azərbaycanda) türklüyün etnik-mədəni sistem kimi möhkəmlənməsi təxminən 2500 ilə qədər (bəlkə də daha çox!) böyük bir dövrü əhatə edən aşağıdakı üç mərhələdən keçir:

I. Qıpçaq mərhələsi (təxminən e.ə. I minilliyin ortaları, b.e.-nin I minilliyinin sonu).

Təxminən e.ə. I minilliyin ortalarında türklər müstəqil etnos olaraq ümumaltay birliyindən ayrılır və geniş bir coğrafiyada özlərinə məxsus mədəniyyət yaradırlar. Həmin mədəniyyətin sərhədləri Qərbə doğru min kilometrərlə uzanan bir ərazini əhatə edirdi ki, bu da Qərbə doğru hərəkətin perspektivliyini əks etdirməkdən başqa bir şey deyildi. "Milli tarixçilər"ın (!) ciddi-cəhdlə qəbul etdikləri "qədim

Azərbaycan türklüyü"nü nəzərə almasaq, Azərbaycanda ilk türklük məhz yuxarıda göstərilən dövrdə (e.ə. I minilliyin ikinci yarısında) təzahür edir. Və Xəzər dənizi Qərbə doğru türk axınının qarşısını aldığından Azərbaycan həmin axının bilavasitə önündə deyil, sonunda olduğuna görə, burada Qafqaz dağlarının arxasında qeyri-türk (əsasən, Qafqaz, müəyyən dərəcədə isə İran) mənşəli etnoslar, əgər belə demək mümkünsə, gizlənməz, Şimali Azərbaycanın etnik coğrafiyası mürəkkəbləşirdi.

E.ə. I minilliyin sonu, b.e.-nin I minilliyinin əvvəllərində türklərin (artıq hun-qıpçaq türklərindən söhbət gedir) Şimaldan Azərbaycana gəlişi (və burada məskunlaşmaları) ardıcıl xarakter alır. Qıpçaqların gəlişi, heç şübhəsiz, burada yerli (aborigen), yaxud bir neçə əsr bundan əvvəl gələrək məskunlaşmış əhalinin (protürklərin, habelə Qafqaz, İran etnoslarının) müqaviməti ilə qarşılaşır. Lakin "axın təcrübəsi"ni, yeni ərazilərdə məskunlaşmaq "diplomatiyası"nı çoxdan mənimsəmiş, müxtəlif xarakterli, müxtəlif mədəni inkişaf səviyyəsinə malik etnoslarla ünsiyyət yaratmağa qabil olan qıpçaq türkləri həmin əhali ilə çox tez bir zamanda təmasa girdilər. Çünki onlar:

a) kifayət qədər döyüşkən olduqlarına, "çöl həyatı"nın bütün problemlərinə vərdiş etdiklərinə görə, yerli əhalidə dərhal məğlubedilməz obrazını yaradırdılar;

b) kəskin tələblər, qayda-qanunlar qoyaraq həmin əhalini narahat etmir, ümumiyyətlə, onların yaşayış tərzinə əhəmiyyətli təzyiq göstərmirdilər;

v) yerli şəraitə, adət-ənənələrə — mənəvi mühitə uyğunlaşır, bəzən onu qəbul etməkdən belə çəkinmirdilər.

I minilliyin birinci yarısında qıpçaq türkləri tədricən Azərbaycanın şimalında əhalinin əksəriyyətini təşkil etməyə başlayırlar, hətta sasanilərin gördükləri müxtəlif tədbirlər də bir nəticə vermir. Mərkəzi hakimiyyətə (İrana) tabe olmayan, özlərinin Dəsti-Qıpçaq və Şimali Qafqazdakı tipdə dövlətlərini isə yarada bilməyən qıpçaq türkləri Azərbaycanda tayfa birlikləri şəklində yaşamaqda davam edirlər. Lakin ölkənin əsas etnik-mədəni mənzərəsi, ən geci, I minilliyin ortalarından məhz onlara məxsus idi.

Qədim Bizans, erməni və gürcü mənbələrində işlənən qıpçaq türkcəsi elementləri bu dilin Azərbaycanın şimalında, habelə bütövlükdə Cənubi Qafqazda geniş yayılmış, nüfuzlu bir dil olduğunu göstərsə də, şifahi yaradıcılığa üstünlük verən qıpçaq türkləri nə Cənubi Qafqazda (o cümlədən Azərbaycanda), nə də onunla qonşu olan Şimali Qafqazda yazılı abidələr yaratmamışlar. Lakin onların zəngin mifologiyası, çox güclü şifahi xalq yaradıcılığı nümunələri, mükəmməl şifahi ədəbi dilləri olmuşdur.

I minilliyin ortalarında müxtəlif dinləri öz "demokratik" xarakterlərinə uyğun bir şəkildə "qəbul etmiş" qıpçaqlar VII—IX əsrlərdə ərəblərin təzyiqinə müqavimət göstərərək, İslam dininin yeganə düzgün dünyagörüşü ifadə etdiyinə inanmamış, uzun əsrlərin təcrübəsindən çıxış edərək ona loyal münasibət bəsləmiş, beləliklə də sıx birləşə bilməmişlər. Və fikrimizcə, qıpçaq türklərinin I minilliyin sonlarına doğru Azərbaycanda siyasi-ideoloji nüfuzlarını itirməsinin bir səbəbi də bu olmuşdur. İslamı qəbul etmiş, onun bayrağı altında sıx birləşmiş oğuz türklərinin Azərbaycana, burdan da Kiçik Asiyaya yürüşü isə, əksinə, çox böyük ideya-siyasi, mənəvi potensiala malik idi.

II. Oğuz mərhələsi (I minilliyin sonu, II minilliyin ortaları).

Oğuzların Azərbaycana kütləvi axınları VII—XI əsrləri əhatə edir — müxtəlif mənbələrin verdiyi birbaşa, yaxud dolayı məlumatlardan aydın olur ki, yerli əhali (xüsusilə qıpçaq türkləri) onlara əsaslı bir müqavimət göstərə bilməsə də, oğuz türkləri bir sıra xüsusiyyətlərlə nəinki hesablaşmalı, hətta əhəmiyyətli güzəştlərə də getməli olmuşlar.

Qıpçaq xanları, mülkləri əsrlər boyu Şimali Azərbaycanda oğuz əsilzadələrinə qarşı, uğursuz da olsa, mübarizə aparmış, hətta yeri gəldikcə, qeyri-türk mənşəli xalqlar, tayfalar ilə müvəqqəti dostluq əlaqələrinə, hətta ittifaqa belə girməkdən çəkinməmişlər.

IX—XI əsrlərdə Azərbaycana daha böyük kütlələrlə gələn oğuzlarla yerli qıpçaqları "nüfuz" baxımından aşağıdakı şəkildə müqayisə etmək mümkündür:

Oğuzlar — böyük hərbi-siyasi, ideoloji gücə malik idilər; Cənub-Şərq və Cənub-Qərb cinahları möhkəm olduğuna görə, özlərini Azərbaycanın hər yerində olduğu kimi, şimalında da strateji baxımdan çox rahat hiss edirdilər; bir neçə əsrlik mükəmməl yazı mədəniyyətləri var idi; "İslamın qılınıcı" kimi qeyri-məhdud beynəlxalq missiya daşıyırdılar.

Qıpçaqlar — Azərbaycanda özlərini yerli əhali saydıqlarına görə, güclü müdafiə "instinkt"inə malik idilər; Şimaldakı həmtayfaları ilə əlaqələri möhkəm idi.

Həmin müqayisədən aydın olur ki, "Divani-lüğət-it-türk"ün müəllifi M. Kaşqarının göstərdiyi kimi, tarix, ayaqları dəyən hər yerdə (o cümlədən Azərbaycanda da) oğuz türklərinin xeyrinə işləyirdi. Lakin onların məhz gəlmə olması, hakimiyyəti təmsil etmələri yerli əhali ilə oğuz türkləri arasında müəyyən anlaşılmazlıq da yaradırdı. Doğrudur, bu "anlaşılmazlıq" hərbi-siyasi, ideoloji sahədə sonuncuların xeyrinə çox asanlıqla aradan qalxa bilirdi, lakin etnik-mədəni sistemin müəyyənləşməsi

baxımından "münaqişə" bir neçə əsr davam etməli olurdu. Etnik mədəniyyətin, dünyagörüşünün, vərdişlərin müxtəlif sahələrində həmin münaqişənin II minilliyin ortalarına qədər getdiyini müşahidə edirik:

a) oğuzlar İslam dininin mücahidləri olduqları halda, qıpçaqlar həmin dinə (eləcə də digər dinlərə) münasibətdə loyallıqlarını mühafizə etməyə çalışırlar;

b) oğuzlar Azərbaycanın şimal bölgələrində yaşayan qeyri-türk tayfalarına fikir vermədikləri halda, qıpçaqlar onlarla çoxəsrlik əlaqələrini davam etdirirdilər;

v) oğuzlar yazılı mədəniyyətə get-gedə daha çox üstünlük verdikləri halda, qıpçaqlar folklor mədəniyyətini mühafizə edirdilər və s.

II minilliyin birinci yarısında qıpçaq-oğuz "qarşıdurması" Azərbaycan ədəbi (yazı) dilinin leksikasında da özünü göstərir; Belə ki, "Kitabi-Dədə Qorqud"-dan (VII əsr) başlayaraq M. Füzuliyə (XVI əsr) qədər Azərbaycan yazılı abidələrində qıpçaq sözləri ilə oğuz sözlərinin paralelliyi (sinonimliyi) müşahidə edilir.

Qıpçaq sözləri ilə oğuz sözlərinin orta əsrlərin böyük bir dövründə (VII—XVI əsrlərdə) eyni bir dilin faktı kimi işlənməsi, ədəbi dildə qaynayıb-qarışması milli təfəkkürün hər iki türk etnosunun ictimai-mədəni idrak təcrübəsi əsasında formalaşması demək idi.

III. Azərbaycan millətinin təşəkkülü mərhələsi (II minilliyin ortalarından sonra).

Qıpçaq türkləri ilə oğuz türklərinin Azərbaycandakı "münaqişəsi" II minilliyin ortalarından etibarən aşağıdakı şəkildə həll olunur:

1) Ölkədə həm say üstünlüyünə, həm də siyasi üstünlüyə malik olan oğuz türkləri Azərbaycan millətinin formalaşmasında həlledici rol oynayırlar;

2) Dövlətçiliyin mərkəzi əsrlər boyu Azərbaycanın cənubunda olduğuna görə, rəsmi mədəniyyət (geniş mənada) burada mütləq əksəriyyət təşkil edən oğuz türkləri tərəfindən inkişaf etdirilir;

3) XVI əsrin əvvəllərində birləşmiş — həm Şimalı, həm də Cənubu əhatə edən Azərbaycan dövlətini oğuz türkləri yaradırlar;

4) XVII—XVIII əsrlərdə Azərbaycan mədəniyyətinin intibahı (demokratikləşməsi) dövründə xalqın yaddaşında yaşayan qıpçaq düşüncə mədəniyyəti normativ (ədəbi-rəsmi) mədəniyyət səviyyəsinə daha güclü olan oğuz mədəniyyətinin tərkibində yüksəlir;

5) Umummilli etnik-mədəni sistemin formalaşması ilə qıpçaq-oğuz "qarşıdurması" tədricən aradan qalxır (yəni Azərbaycan etnik-mədəni sistemində qıpçaq etnosu ehtiva olunur). Və onu da qeyd etmək lazımdır ki:

a) qıpçaqlar milli etnik-mədəni sistemə beynəlxalq mədəniyyətlə yanaşı, "yerli" qeyri-türk mənşəli etnosların mədəniyyətini gətirir;

b) oğuzlar isə Azərbaycanın əlaqədə olduğu beynəlxalq mədəniyyəti gətirir.

Beləliklə, müasir Azərbaycan etnik-mədəni sistemi "beynəlxalq" və "yerli" miqyaslı qıpçaq türkləri ilə beynəlxalq miqyaslı oğuz türklərinin tarixi əlaqələri hesabına II minilliyin ortalarından sonra (XVII—XVIII əsrlərdə) formalaşır. Bununla belə, Azərbaycanda qıpçaq regional mühiti bu günə qədər qalmaqda davam edir — qıpçaqların tarixən məskunlaşdıqları ərazilər (Azərbaycanın Kür çayından şimalındakı bölgələri, habelə Cənubi Qafqazın bəzi regionları) qıpçaq türklüyünün bir sıra adət-ənənələrini, vərdişlərini, təfəkkür, dil xüsusiyyətlərini, antropoloji əlamətlərini qoruyub saxlayır. Həmin ərazilərdə yaşayan qeyri-türk mənşəli etnoslarla qıpçaqların ən azı min beş yüz illik təmasları da bir çox sahələrdə öz tarixi ənənəsini mühafizə edir.

Azərbaycanda qıpçaq türklüyünün tarixi etnik-mədəni mövqeyinə, fikrimizcə, birinci növbədə aşağıdakı geniş miqyaslı proseslər təsir göstərmişdir:

1. XI—XVI əsrlərdə oğuz türklərinin passionarlığının güclənməsi və bunun nəticəsi olaraq II minilliyin birinci yarısında Qafqaz—Kiçik Asiya regionunda onların hərbi-siyasi mövqelərinin möhkəmlənməsi, bunun əksinə olaraq, həmin mərhələdə II minilliyin birinci yarısında qıpçaq türklərinin passionarlığının aşağı düşməsi və Dəşti-Qıpçaq regionunda (o cümlədən də Şimali Qafqazda) möhtəşəm qıpçaq (poloves) dövlət birliklərinin parçalanaraq zəifləməsi;

2. İslam dininin Azərbaycanda və həmsərhəd ərazilərdə yayılaraq siyasi-ideoloji, mənəvi-mədəni düşüncənin hərəkətverici qüvvəsinə çevrilməsi (İslam dininin, artıq qeyd olunduğu kimi, sosial daşıyıcısı olaraq ölkədə oğuzlar çıxış edir, qıpçaqlar bu dinə, demək olar ki, laqeyd münasibət göstərirdilər);

3. Oğuzların mədəni dünya ilə (İran, ərəb dünyası, Qərbi Avropa və s.) beynəlxalq təmaslarının get-gedə güclənməsi, qıpçaqların isə, əksinə Qərbi Avropa ilə tarixi (I minilliyin birinci, xüsusi ilə ikinci yarısı) əlaqələrinin, demək olar ki, kəsilməsi;

4. Şimali Qafqazda gedən mürəkkəb etnik-siyasi proseslər nəticəsində Azərbaycanın şimalında məskunlaşmış qıpçaqlarla Dəşti-Qıpçaq dünyası arasındakı əlaqələrin tədricən kəsilməsi.

5. Nəhayət, XIII—XVI əsrlərdə oğuz türklərinin Azərbaycanın geniş mənada coğrafiyasına artıq uyğunlaşmaları və yerli əhali mövqeyindən "xarici müdaxiləçilər"ə — monqol-tatarlara, Əmir Teymura qarşı dayanaraq ölkənin müdafiəsinə cəhd etmələri.

XVII—XVIII əsrlərdə Azərbaycan etnik-mədəni sisteminin formalaşması ilə həmin sistemin coğrafiyası da müəyyənləşir, xüsusilə oğuz türklərinin məskunlaşdığı Azərbaycanla Türkiyə arasında mənəvi-mədəni sərhədlər qərarlaşır, İran "Şimal iddiaları"ndan əl çəkməyə də, faktiki olaraq, həmin mənada fars dilinin nisbətən üstün olduğu Cənub hüduqlarına çəkilir və bunun nəticəsi olaraq, Azərbaycandakı oğuz türklüyü daxili (Azərbaycandaxili) həyat yaşamağa daha çox şərait əldə edir, — fikrimizcə, buna görə də Azərbaycan millətinin (və etnik-mədəni sisteminin) formalaşması dövründə qıpçaq türklüyü ilə oğuz türklüyü arasındakı çoxtərəfli ünsiyyətin miqyası müəyyənləşir, yəni həmin ünsiyyət artıq müəyyənləşmiş coğrafiyada gedir.

...Azərbaycan cəmiyyəti İslam dinini zəngin düşüncə mədəniyyəti, mükəmməl idrak təcrübəsi əsasında qəbul edir. Ona görə də İslam müxtəlif inkişaf səviyyəsində olan dini dünyagörüşlərlə polemikaya girməli olur. Və həmin polemika öz əksini daha çox müsəlmanlarla qeyri-müsəlmanların münaqişəsində, müharibəsində tapsa da, "Kitab" İslam dininin məhz intellektual-mənəvi, ideoloji qələbəsini nümayiş etdirməyə meyllidir...

"Rəsul əleyhüssəlam zamanına yaqın Bayat boyundan Qorqud Ata derlər bir ər qopdu. Oğuzun ol kişi təmam bilicisiydi, nə dersə olardı, qayıbdən dürlü xəbər söylərdi. Həq-təala onun könlünə ilham edərdi.

Qorqud Ata ayıtdı:

— Axır zamanda xanlıq gerü — Qayıya dönə, kimsənə əllərindən alammıya, axır zaman olub qiyamət qopunca...

Bu dedigi Osman nəslidir, işdə sürülüb gedəyüdü. Dəxi neçə buna bənzər sözlər söylədi.

Qorqud Ata Oğuz qövminin müşkülünü həll edirdi. Hər nə iş olsa, Qorqud Ataya danışmayınca işləməzlərdi. Hər nə ki, buyursa, qəbul edilərdi, sözün tutub təmam edərlərdi".

Göründüyü kimi, burada söhbət cəmiyyətin sırası bir üzvünün deyil, onun mənəvi-ideoloji rəhbərinin İslam dünyagörüşünü qəbul etməsindən gedir. Və onun aşağıdakı sözləri də həmin dünyagörüşün ifadəsidir:

"Allah, Allah deməyincə işlər onmaz,
Qadir Tanrı verməyincə ər bayımaz.
Əzəldən yazılmasa, qul başına qəza gəlməz,
Əcəl vədə ırməyincə kimsə ölməz.
Çıxan can gerü gəlməz.
Bir yigidin qara dağ yumurusunca malı olsa,
yığar, dirər, tələb eylər.
Nəsibindən artığın yiyə bilməz.
Ulaşiban sular daşsa, dəniz dolmaz,
Təkəbbürlük eyləyəni Tanrı sevməz..."

Qorqud Ata, yaxud "Kitab"da daha çox işləndiyi kimi, Dədə Qorqud İslam müqəddəslərini yüksək tutur, ona görə də "söyləmiş, görəlmiş, xanım, nə söyləmiş":

Ağız açıb ögər olsam, üstümüzdə Tanrı görklü,
Tanrı dostu, din sərvəri Məhəmməd görklü.
Məhəmmədin sağ yanında namaz qılan
Əbubəkr Siddiq görklü,
Axır separə başıdır, "Əmmə" görklü,
Hecasinləyin, düz oqunsa, "Yasin" görklü
Qılıç çaldı, din açdı, Şahmərdan Əli görklü,
Əlinin oğulları, peyğəmbər nəvələri.
Kərbəla yazısında Yezidin əlində şəhid oldu
Həsənlə Hüseyn iki qardaş bilə görklü.
Yazılıb-düzülüb gögdən endi,
Tanrı elmi "Quran" görklü,
Ol "Quran"ı yazdı-düzdü,
üləmlər ögrənincə köbədi-biçdi
alimlər sərvəri Osman Üffan oğlu görklü.
Alçaq yerdə yapılbıdır, Tanrı evi Məkkə görklü,
Ol Məkkəyə sağ varsa, əsən gəlsə,
Sidqi bütün hacı görklü.
Sağış günündə ayna görklü,

Ayna günü oquyanda xütbə görklü.
Qulag asıb dinləyəndə ümmət görklü,
Minarədə banlayanda fəgi görklü...
Qamusuna bənzəmədi,
cümlə aləmləri yaradan Allah-Tanrı görklü
Ol öyüdüm Tanrı dost oluban mədəd irsün,
xanım, hey!..

Bununla belə İslama qədərki mənəvi-əxlaqi təsəvvürlər, dəyərlər də unudulmur, eyni dərəcədə yüksək tutulur:

"Dizin basıb oturanda halal görklü,
Dölümündən ağarsa, baba görklü.
Ağ südün doya əmizsə, ana görklü,
Yanaşb yola girəndə qara buğur görklü.
Uzunca tənəfi görklü.
Oğul görklü..."

Qorqud Atanın, yaxud Dədə Qorqudun "Kitab"ın müqəddiməsində İslam dini təbliğatçısı, ideoloqu kimi təqdim olunması bizi bir sıra mətləblərdən hali edir:

Birincisi, Dədə Qorqud müsəlman olmaqla İslama qədərki türk dünyagörüşünün, mənəviyyatının İslami əsaslar üzərində yenidən təşkilini simvolizə edir;

ikincisi, türk (xüsusilə Azərbaycan türk) ruhunun, mənəviyyatının (ümumən türklüyün!) İslamdan əvvəlki mərhələsi ilə sonrakı mərhələsini özündə birləşdirir, bütöv təqdim edir;

üçüncüsü, eposun (və "Kitab"ın) əfsanəvi müəllifi kimi onun ideya-estetik xarakterini, qayəsini, məqsədini əks etdirir.

Görünür, "Dədə Qorqud" eposunda Dədə Qorqud daha çox (bəlkə də yalnız!) müəllif olmuş, Dədə Qorqud "Kitab"ında isə daha çox obraza çevrilmişdir ki, bunun da əsas səbəbi eposun müdrik müəllifinin yazıda böyük ideoloji semantika daşıyan bir obraz kimi təzahürünə xüsusi ehtiyac olması idi. Və bizim fikrimizcə, Dədə Qorqudun müəllifdən daha çox obraza çevrilməsində onun İslam ideoloqu kimi yenidən təzahürü əhəmiyyətli rol oynamışdır. Eyni zamanda dastanı yazıya köçürən hər bir şəxs özünü bu və ya digər dərəcədə müəllif (katib yox!) sayması ilə Dədə Qorqudu müəlliflikdən bir qədər də "kənarlaşdırmış", bir qədər də obrazlaşdırmışdır. Həmin müəllif-katiblər hər boyun sonunda Dədə Qorqudun sözünü davam etdirmişlər kimi öz sözlərini (əslində, zamanələrinin sözlərini) də "yum verəyim, xanım" deyər əlavə etmişlər:

"Ağ alnında beş kəlmə dua qaldıq, qəbul olsun!
Yığışdırsın, duruşdursun,
Günahlarını adı görklü Məhəmməd Mustafa yüzü
suyuna bağışlasın!.."

"Kitab"ın müqəddiməsində öz əksini tapmış İslam dünyagörüşü, heç şübhəsiz, bir qədər deklarativ (təbliğət) xarakter daşıyır, lakin bununla belə, o həmin müqəddimədə İslama qədərki türk-oğuz dünyagörüşünün qeydsiz-şərtsiz inkarı, yaxud müxtəlif dini-ideoloji dünyagörüşlərin eklektikası, mexaniki yığımları ilə deyil, üzvi vəhdəti ilə qarşılaşırıq. Və bütün aydınlığı ilə görünür ki, İslam dini özünə qədərki ideya-mənəvi əxlaqi görüşləri ehtiva etmiş türk düşüncəsinə, əgər belə demək mümkünsə, prinsip etibarilə hakim olmuşdur.

Türk dünyasının möhtəşəm kitabı olan "Divani-lügət-it-türk"ün əsas ideyalarından biri (bəlkə də birincisi!) məhz İslama keçidin tarixi zərurət olduğunu təsdiq etməkdən ibarətdir: **"Hər cür tərifi — böyük yaxşılıqlar, gözəl işlər sahibi olan Tanrı adı üçündür. Xalqın ən çox danışanı lal, ən sağlamı çürük olduğu bir zamanda Tanrı Cəbrayıl açıq anlayış və hərtərəfli məlumatla Məhəmmədə içərisində haramı, halalı anladan Qurani göndərdi; beləliklə, əsl yönü nədən ibarət olduğunu göstərdi..."**

İndi bundan sonra Mühəmməd oğlu Hüseyn, Hüseyn oğlu Mahmud deyir ki, Tanrının dövlət günəşini türk bürclərində doğdurmuş olduğunu... gördüm. Tanrı onlara türk adını verdi və onları yer üzünə başçı etdi. Zəmanəmizin xaqanlarını onlardan seçdi, dünya millətlərinin idarə işlərini onların əllərinə verdi, onları hər kəsdən üstün elədi, ilahi qüdrətlə mükafatlandırdı..."

Beləliklə, türklər İslamı heç də amansız müharibələrdə, döyüşlərdə məğlub olmuş bir etnos, cəmiyyət, xalq kimi deyil, kifayət qədər aydın hiss olunan qalib emosiyası, əhvali-ruhiyyəsi ilə qəbul

edirlər. M. Kaşqari öz "Divan"ında göstərir ki, Tanrı türklərlə "birlikdə çalışanı, onların tərəfində duranı əziz tutdu və türklərə görə onları hər bir arzusuna çatdırdı, pislərin şərinə qorudu. Ağillı odur ki, özünü onların (türklərin — *N. C.*) oxlarından qoruya bilmək üçün gərək arxalarınca getsin. Dərdini anlatmaq və türklərin könlünü almaqdan ötrü onların dilləri ilə danışmaqdan başqa yol yoxdur...".

"Kitabi-Dədə Qorqud" M. Kaşqarının tamamilə haqlı olduğunu təsdiq edir.

Tanrını, Allahı tanımaq, ondan qorxmaq ideyasının "Kitab"da ən kəskin şəkildə irəli sürüldüyü boy — "Duxa qoca oğlu Dəli Domrul boyu"dur.

Oğuz igidlərindən olan Dəli Domrul "quru çayın üzərində bir körpü yaptırmışdı. Keçəndən otuz üç aqça alırdı.

Bunu nəçün böylə edirdi? Onunçün kim, məndən dəli, məndən güclü ər varmıdır, çıqa mənimlə savaşı, — deyərdi, — mənim ərligim, bəhədirligim, cilasunligim, yigitligim Ruma, Şama gedə qavlına, — deyərdi.

Bir gün Dəli Domrulun körpüsünün yanına düşmüş obada şivən qopur. Dəli igid gəlib soruşur: — Mərə, qavatlar, nə ağlarsız? Mənim körpüm yanında bu qoğa nədir? Niyə şivən edirsiniz?

Ayıtdılar:

— Xanım, bir yaxşı yigidimiz öldü, ona ağlarız, — dedilər.

Dəli Domrul aydır:

— Mərə, yigidinizi kim öldürdü?

Ayıtdılar:

— Vallah, bəg yigit. Allah-təaladan buyruq oldu, al qanatlı Əzrayıl ol yigidin canın aldı.

Dəli Domrul aydır:

— Mərə, Əzrayıl dediginiz nə kişidir kim, adamın canın alır?.. Ya qadir Allah! Birligin, varlığın həqiqiçün Əzrayılı mənim gözümə göstərgil, savaşıyım, çəkişəyim, dürüşəyim, yaxşı yigidin canın qurtarayım, bir daha yaxşı yigidin canın almaya...

Həqq-təalaya Domrulun sözü xoş gəlmədi. Baq, baq!..

Mərə, dəli qavat mənim birligim bilməz, birligümə şükür qılmaz. Mənim ulu dərgahımda gəzəmənlilik eyləyə? — dedi. Əzrayıla buyruq eylədi kim, ya Əzrayıl, var dəxi ol dəli qavatın gözüne görüngil, bənizini sarartğıl, — dedi, — canın xırlatğıl, alğıl, — dedi.

Əzrayıl bir dəfə Dəli Domrula həmlə edir, lakin gücü çatmır. İkinci dəfə onun atının gözüne görünür, at ürəküb, Dəli Domrulu yerə vurur. Və Əzrayıl onun köksü üzərinə qonur. Dəli Domrul aman diləyir, Allaha xoş getməyən sözləri sərxoş olub dediyini söyləyir:

Mərə, Əzrayıl, aman,
Tanrının birliyinə yoqdur güman!
Mən səni böylə bilməz idim,
Oğurlayın can aldığın duymaz idim.
Dökməsi böyük bizim dağlarımız olur,
O dağlarımızda bağlarımız olur.
Ol bağların qara salqımları — üzümü olur,
Ol üzümü sıqarlar, al şərabı olur,
Ol şərabdan içən əsrük olur.
Şərablıydım, duymadım,
Nə söylədim, bilmədim.
Bəgligə usanmadım,
Yigitligə doymadım.
Canım alma, Əzrayıl!

Əzrayılın yalnız buyruğa əməl etdiyini biləndə Dəli Domrul Allaha yalvarır:

"Yucalardan yucasan,
Kimsə bilməz necəsən,
Görklü Tanrı!
Nəçə cahillər səni göydə arar, yerdə istər,
Sən xod möminlərin könlündəsən,
Daim duran cəbbar Tanrı,
Baqi qalan səttar Tanrı!
Mənim canım alur olsan, sən alğıl,
Əzrayıl almağa qoymağıl.

Allah-təalaya Dəli Domrulun burada sözü xoş gəldi. Əzrayıla nida eylədi ki, çün dəli qavat mənim birliğim bildi, birliğimə şükür qıldı, ya Əzrayıl, Dəli Domrul can yerinə can bulsun, onun canı azad olsun, — dedi.

Dəli Domrul əvvəl qoca atasından, sonra qoca anasından can istəyir, ancaq heç biri razı olmur. Dəli Domrulun xatunu məsələni biləndə deyir:

Sənin ol müxinnət anan, baban
Bir canda nə var ki, sana qıymamışlar?!
Əril tanıq olsun,
Kürş tanıq olsun!
Yer tanıq olsun,
Əri tanıq olsun,
Gög tanıq olsun!
Qadir Tanrı tanıq olsun!
Mənim canım sənin canınca qurban olsun!

Halalının sözündən rıqqətə gələrək Allaha belə müraciət edir:

...Ulu yollar üzərinə imarətlər yapayım sənin üçün!
Ac görsəm doyurayım sənin üçün!
Yalncıq görsəm donadayım sənin üçün!
Alırsan ikimizin canın bilə qoyqul,
Kərəmi çox qadir Tanrı!..

Allah-təala Dəli Domrulla halalına uzun ömür verir və Əzrayıla əmr edir ki, gedib Dəli Domrulun ata-anasının canını alsın.

Hər şeydən əvvəl, qeyd etmək lazımdır ki, Allah-Tanrı obrazının bu cür sərbəst, sadələvhəcəsinə, bir qədər də ərkyana yaradılması, birincisi, epos təfəkkürünün xarakteri ilə bağlıdırsa, ikinci tərəfdən, türk düşüncəsinin tipologiyasından irəli gəlir. Türklər qədim dövrlərdən başlayaraq öz Tanrıları ilə sıx mənəvi-ruhi təmasda olmuş, ondan qorxub-çəkinməmiş, əksinə, ona könlüdən bağlanmış, İslamı qəbul edəndən sonra həmin sadələvhlük, səmimilik müsəlman Allahına münasibətdə də özünü göstərmişdir. Lakin ilk dövrdə belə olmuşdur... Tədricən sadələvhlük mistika, səmimilik isə mənəvi-ruhi diplomatiya ilə əvəz olunmağa başlamış, müxtəlif təriqətlər, ruhani məktəblər, tendensiyalar yaranmışdır.

"Kitab"da Tanrı-Allah sevgisi ata-ana sevgisi qədər munis, isti və səmimidir.

Qorqudşünaslıqda "Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul boyu" özünün qeyri-adi, orijinal məzmunu ilə həmişə diqqət mərkəzində olmuş, mübahisə doğurmuşdur. Akad. V. V. Bartold həmin boyun dastana sonradan əlavə edildiyini söyləmiş, professor M. H. Təhmasib isə həmin fikri müdafiə edərək daha irəli getmişdir; o, (M. H. Təhmasib) Dəli Domrul obrazının "təkamül"ünü bu cür xarakterizə edir: "Qədim variantda Allaha asi kəsilən, "al qanadlı Əzrayıl"ı saymayan, onu öldürüb "yaxşı yigidləri xilas etmək" istəyən bu məğrur gənc yeni dastanda "bir quru çayın üstündə körpü yapıdırıb keçəndən otuz axça, keçməyəndən döyə-döyə qırx axça alan" yelbeyin, avam, cahil, nadan bir dəlisov şəklinə salınmış, alçaldılmış, miskinləşdirilmişdir. Boyun son variantını işləyən dastançı — ozan onu elə bir hala gətirib çıxarır ki, axırda o, öz qanmazlığını, nadanlığını "dərək" edir".

Görkəmli Azərbaycan folklorşünasının həmin mülahizəsini haqlı olaraq tənqid edən tələbələrindən biri (professor B. Abdulla) da öz növbəsində məsələni, demək olar ki, düzgün qoymur: guya boyun yaradılmasında məqsəd "Allahın ucalığını, vahidliyini, İslami ənənələrin geniş yayılmağa başladığını (bu sonuncunun nə demək olduğu məlum deyil — N. C.), Tanrı mələklərindən olan Əzrayılın mövqeyini bildirmək" imiş. Oğuz türklərinin müsəlmanlığı qəbul etdikləri dövrdə yaranan "Dəli Domrul boyu" (X. Koroğlu), bizim fikrimizcə, İslama qədərki türk dünyagörüşü ilə İslamın qarşılaşmasını (və bu zaman ortaya çıxan idrak problemlərini!) özünəməxsus bir şəkildə — orta əsrlər epos məntiqi ilə əks etdirir. Boyda şərəbin xatırladılması da təsadüfi deyil — eposun "arı könlüdə pas olsa şərəb açar" məntiqi ("Bəkil oğlu Əmran boyu"nda xatunu Bəkilə deyir) burada yerimir, əksinə, Dəli Domrul günahını şərəb içməsi ilə əlaqələndirir. Qeyd edək ki, "Bamsı Beyrək boyu"nda qəhrəman bazirganları yağmalamış kafir üzərinə gedəndə "şərəb içərkən içməz" olur, "altun ayağı yerə" çalır. Və beləliklə, İslam eposunda, ehtiyatla da olsa, şərəba öz klassik münasibətini bildirir.

"Dəli Domrul boyu" göstərir ki, İslama qədərki türk oğuz təfəkkürü İslamı müəyyən mühakimələrlə, sorğu-suallarla, qeyd-şərtlə qəbul edir, İslam türk təfəkküründə boşluğa, ideyasızlığa düşür...

Oğuz igidləri bu və ya digər çətinliyə düşəndə Allah-təalaya sığınıb ona dua edirlər:

Yucalardan yucasan,
 Kimsə bilməz necəsən,
 Əziz Tanrı.
 Sən anadan doğmadın,
 Sən atadan olmadın.
 Kimsə rizqin yemədin,
 Kimsəyə güc etmədin.
 Qamu yerdə əhədsən,
 Allahi-səmədsən.
 Adəmə sən tac urdun,
 Şeytana lənət qıldın.
 Bir suçdan ötrü
 Dərgahdan sürdün.
 Nəmrud gögə ox atdı,
 Qarnı yarıq balığı qarşı tutdun.
 Ululuğuna həddin yoq,
 Sənin boyun, qəddin yoq.
 Urduğun ulatmıyan ulu Tanrı,
 Götürdüyün gögə yetirən görklü Tanrı,
 Qaqıdığın qəhr edən qəhhar Tanrı!
 Birliginə sığındım!
 Çələbim, qadir Tanrı, mədəd səndən!
 Qara donlu kafirə at dəpirəm,
 İşimi sən önər!..

Yaxud:

Yucalardan yucasan,
 Yuca Tanrı!
 Kimsə bilməz necəsən,
 Görklü Tanrı!
 Sən Adəmə tac urdun,
 Şeytana lənət qıldın.
 Bir suçdan ötrü
 Dərgahdan sürdün.
 İbrahimi tutdurdun,
 Xam gönə çulqadın,
 Götürüb oda atdırdın,
 Odu bustan qıldın...
 Birliginə sığındım,
 Əziz Allah!
 Xocam, mənə mədəd!

Müsəlman Allahının müəyyən xüsusiyyətlərini yada salan oğuz igidi onu şəxsləndirir, mükəmməl bir obraza çevirir. Və ona aşağıdakı təyinləri aid edir:

- a) mistik-ruhani təyinlər;
- b) insani, yaxud bəşəri təyinlər.

Mistik-ruhani təyinlərin, demək olar ki, hamısı dini kitablardan, hədislərdən gəlir — burda "epos müəllifi" orijinallıq eləmir. İnsani, yaxud bəşəri təyinlərə gəldikdə isə bunların əksəriyyəti İslamın qəbulunun ilk dövründə xalq təfəkküründə müəyyən olmuş, əsasən, orijinal ifadələrdir: yucalardan yucasan, kimsə bilməz necəsən, urduğun ulatmıyan, basdığın bəliitməyən, götürdüyün gögə yetirən, qaqıdığın qəhr edən və s. Allah-Tanrıya edilən dualarda mistik-ruhani təyinlərlə insani, yaxud bəşəri təyinlər ideya-məzmunca səsləşir, təyin olunan barədə bütöv təsəvvür yaradır. Ona görə də bizə belə gəlir ki, Allah-Tanrıya aid edilən mistik-ruhani təyinlərin əksəriyyəti dini mənbələrdən əvvəl eposun dilinə keçmiş, müəyyən müddət şifahi ömrünü yaşamış, sonra "Kitab"da əks olunmuşdur.

Eposda İslam dini başqa dinlərlə müqayisə edilir və birincinin üstünlüyü müxtəlif formalarda sübut, yaxud təsdiq olunur.

Müsəlman Allahı həm xristian Allahından, həm də bütlərdən müqayisə olunmaz dərəcədə qüdrətli, hər şeyə qadir hesab edilir.

Eposun qəhrəmanlarında belə bir təsəvvür var ki, Allah-Tanrı qoyarsa, imkan verərsə, onlar hər hansı çətinliyin öhdəsindən asanlıqla gələ bilirlər. Bununla belə, Allahın insanın öz daxilində olması fikri müəyyən qədər deklorativ şəkildə irəli sürülsə də ("sən xoş möminlər könlündəsən!"), eposun qəhrəmanları xüsusi hallarda Allah-təalaya müraciət edir, onun müdafiəsinə ehtiyacları olduğunu bəyan edirlər ("Allahıma sığındım!"). Bu isə Allah-Tanrı inamının "Kitab"da hələ lazımı ruhi-mənəvi, intellektual səviyyəyə çatmadığını, yaxud oğuz igidinin epik düşüncə sərbəstliyini bir daha təsdiq edir. "Bəkil oğlu Əmranın boyu"nda kafiri yenmək üçün Allaha yalvaran gənc igidlə kafir arasında dini dünyagörüşlərin müqayisəsinə əsaslanan dramatik bir söhbət gedir: "Kafir aydır:

— Oğlan, alındınsa, Tanrınamı yalvarırsan? Sənin bir Tanrın varsa, mənim yetmiş iki bütخانəm var, — dedi.

Oğlan aydır:

— Ya asi məlun, sən bütlərinə yalvarırsan, mən aləmləri yoqdan var edən Allahıma sığındım, — dedi.

Həqq-təala Cəbrayıl buyurdu kim, ya Cəbrayıl, var şol quluma qırq ərcə qüvvət verdim, — dedi.

Oğlan kafiri götürdü yerə vurdu, burnundan qanı düdük gibi şorladı. Sıçrayıb şahin gibi kafirin boğazın ələ aldı. Kafir aydır:

— Yigit, aman! Sizin dinə nə derlər? Dininə girdim, — dedi. Barmaq götürüb, şəhatə gətirüb müsəlman oldu. Qalan kafirlər bilüb meydanı salub qaçdı".

Allah-Tanrı oğuz igidinin ilham, emosional güc verir, Allah eşqi ilə silahlanmış qazi ərən hər cür fiziki maneəni dəf edir.

Təpəgözün qurduğu tələyə düşən Basatın dilinə Kəlmeyi-şəhadət gəlir: "La ilahə illəllah, Məhəmməd rəsul Allah, — dedi. Dedi, həmin dəm günbəd yarıldı, yeddi yerdən qapı açıldı, birindən daşra gəldi.

...Təpəgöz aydır:

— Oğlan, qurtuldunmu?

Basat aydır:

— Tanrım qurtardı, — dedi".

İslam dininə, onun kanonlarına, obrazlarına hörmət, ürəkdən inanmaq, sədaqət göstərmək eposun ideya-məzmununa əhəmiyyətli təsir göstərən, bir sıra hallarda isə onu hətta müəyyən edən motivlərdir. Bizim qəti inamımıza görə, oğuz igidinin yenicə qəbul etdiyi, yalnız əsaslarını bildiyi, təfsilatına hələ dərinədən bələd olmadığı İslam dininə sədaqəti İslam ideologiyasının imkanlarından daha çox həmin oğuz igidinin xarakteri — ümumiyyətlə, sədaqətliliyi, ümumiyyətlə, səmimiliyi, ümumiyyətlə, ünsiyyətçilliyi ilə əlaqədardır.

Aruz igid Beyrəkdən Qazana düşmən olmasını tələb edərkən Beyrək razı olmur. Onu namərdcəsinə öldürürlər və ölməmişdən əvvəl vəsiyyət edir ki, "yarın qiyamət günündə mənim əlim Qazan xanın yaqasında olsun, mənim qanım Aruza qoursa". Həm Aruzun hərəkəti, həm də Beyrəyin vəsiyyəti Qazana bərk təsir edir. "Kitab"da deyilir: Qazan "Beyrəkin qanın dayısından aldı. Aruzun evini çapdırdı, elini-gününü yağmalatdı. Yigit bəglər doyum oldu".

Aruzun qeyri-insani hərəkətinə eyni zamanda Allaha xoş getməyən hərəkət kimi baxılır. Və o, lazımı şəkildə cəzalandırılır. Bu və buna bənzər külli miqdarda misallar göstərir ki, İslam dininin tələbləri türk-oğuz əxlaqının mənəviyyatının tarixi tələbləri ilə, demək olar ki, ziddiyyət təşkil etmir. İslam dinini ümumən türk düşüncəsini zədələmədən, deformasiyasız qəbul edir.

"Kitab"ın "Dirsə xan oğlu Buğac boyu"nda İslamın qəbulu, sonrakı bir sıra boylardan fərqli olaraq, bilavasitə ideya-mənəvi problem kimi qoyulmur. Lakin məsələnin ondan az vacib olmayan başqa bir tərəfinə toxunulur ki, bu da İslama qədərki düşüncə tərz, etnopsixologiya ilə müsəlman dünyagörüşünün əlaqələndirilməsindən ibarətdir. Düzdür, həmin əlaqələndirmə hələ zəifdir, üzdəndir, bununla belə, hiss edilir ki, İslama qədərki türk mənəviyyatından İslama birbaşa çıxış mövcuddur:

"Xanlar xanı Xan Bayındır ildə bir kərə toy edib, Oğuz bəglərin qonaqlardı. Genə toy edib atdan, ayğırdan, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırmışdı. Bir yerə ağ otaq, bir yerə qızıl otaq, bir yerə qara otaq qurdurmuşdu.

— Kimin ki, oğlu-qızı yoq, qara otağa qondurun, qara keçə altına döşəyin, qara qoyun yəxnisindən önünə gətirin. Yeərsə, yesin, yeməzsə dursun getsin, — demişdi. — Oğlu-qızı olmayanı Allah-təala qarğayıbdır, biz dəxi qarğarız, bəlli bilsin, — demişdi".

Bayındır xanın göstərişi təsadüfi deyil, o kimisə təhqir etmək, cəmiyyətin gözündən salmaq məqsədi də güdmür, hansısa qədim bir adəti, mərasimi yerinə yetirir... Bayındır xanın məclisinə gələn Dirsə xan bu göstərişdən, yəni oğlu, qızı olmadığı üçün qara çadıra oturulmasından narazı qalsa da, günahı özündə, yaxud xanımında görür. Oturmayıb evinə qayıdır.

Məsələ burasındadır ki, Bayındır xanın göstərişi ilə onun özü tərəfindən İslamı məntiqlə əsaslandırılır: "Allah-təala qərgəyibdir, biz dəxi qarğarız...". Və həmin məntiq Dirsə xana məsləhətində davam etdirilir:

Hay, Dirsə xan,
Mənə qəzəb etmə,
İncinib acı sözlər söyləmə!..
Yerindən uru durgil,
Ala çadırın yer yüzünə dikdirgil,
Atdan, ayğırdan, dəvədən buğra,
qoyundan qoç öldürgil.
İç Oğuzun, Daş Oğuzun bəglərin
üstünə yığnaq etgil.
Ac görsən doyurgil,
Yalınçıq görsən donatgil,
Borculuyu borcundan qurtargil.
Təpə gibi ət yığ, göl gibi qımız sağdır,
Ulu toy eylə,
Hacət dilə!..
Ola kim bir ağzı dualının alqış ilə
Tanrı bizə yetman əyal verə...

Dirsə xan məsləhətə qulaq asır, deyilənləri edir... "Əl götürdülər, hacət dilədilər. Bir ağzı dualının alqışı ilə Allah-təala bir əyal verdi, xatunu hamilə oldu. Bir neçə müddətdən sonra bir oğul doğurdu".

Dirsə xanın oğlu igidlik göstərir, Dədə Qorqud gəlib ona ad verir, sonra isə deyir: "Adını bən verdim, yaşını Allah versin".

Göründüyü kimi, Dirsə xanın oğlu Allahın mərhəməti ilə doğulur, ona hansı taleyin veriləcəyi də Allahdan asılıdır... Buğaca böhtan atan qırx yoldaşı da onu məhz "şəriəti pozmaqda günahlandırır:

Görürmüsən, Dirsə xan, nələr oldu...
Yarımasın, yarçımasın sənin oğlun,
Kür qopdu, ərcil qopdu.
Qırx yigidin boyuna aldı,
Qalın Oğuzun üstünə yürüş etdi.
Nə yerdə gözəl qopdusa, çəkib aldı,
Ağ saqqallı qocanın saçın dartdı...
Aqan duru sulardan xəbər keçə,
Ərquru yatan Ala dağdan betər aşə,
Xanlar xanı Bayındır xana xəbər varə,
Dirsə xanın oğlu böylə bidət işləmiş.

Beləliklə, gənc oğuz bəyinin həyatı müxtəlif tərəflərdən bu və ya digər dərəcədə İslam ideologiyası, mənəviyyatı ilə əhatə edilir.

Lakin "Kitabi-Dədə Qorqud"da İslama qədərki dünyagörüşlərin, dini inancların hələ kifayət qədər canlı olduğu məlumdur; məsələn, Dirsə xanın oğlundan nigaran xanımı öz emosiyasını bu cür ifadə edir:

...Çıxsın bənim kor gözüüm,
A Dirsə xan, yaman səgrir!
Kəsilsin oğlan əməm süd damarım,
Yaman sızlar!..
Sarı yılan soqmaqdan aqca tənim qalqıb şişər,
Yalnızca oğul görünməz, bağrım yanar...

Yaralanıb özündən getmiş oğlu Buğacı axtarıb tapan ana ona belə müraciət edir:

Qara qıyma gözlərin
Uyxu almış, açqıl axı.
Ol ennicə sinəcigün
Uzunalmış yığışır axı.

Tanrı verən datlı canın
Seyrandaymış indi, axı.
Yüz-gözündə canın varsa,
Oğul, ver xəbər mana,
Qara başım qurban olsun, oğul, sana!..

"Yalnızca oğul"u itirəcəyindən qorxub həyəcanlanan, çılgınlaşan ana oğlunun gəlib çıxdığı Qazlıq dağına qarğayır. Huşu özünə gəlmiş Buğac anasını bundan çəkindirir:

Bəri gəl gil,
Ağ südün əmdiyim qadınım ana!
Ağ birçəkli, izzətli canım ana!..
Aqarına qarğamagil,
Qazlıq dağının suçu yoqdur.
Qaçar keyklərinə qarğamagil,
Qazlıq dağının günahı yoqdur...
Qarğasan, babama qarğa,
Bu suç, bu günah babamdandır.

Xızırın məsləhəti ilə Buğacın yarasını ana südü, dağ çiçəyi ilə müalicə edib sağaldırlar...
Kafirə özünün kimliyini, əslini, kökünü "izah edən" Qazan xan müsəlman olduğunu, "Məhəmmədin dini eşqinə qılinc urduğunu", kafir şəhərləri aldığını deməklə yanaşı onu da deyir ki:

Ağqayanın qaplanın erkəgində bir köküm var,
Ortac qırda sizin keyikləriniz durqurmaya.
Ağ sazın aslanında bir köküm var,
Qazalaca yondunuz durqurmaya.
Əzvay qurd əniği erkəyində bir köküm var,
Ağca yunlu tümən qoyunun gəzdirməyə.
Ağ sonqur quşu erkəgində bir köküm var,
Ala ördək, qara qazın uçurmaya.
Qalın Oğuz elində bir oğlum var — Uruz adlı,
Bir qardaşım var — Qaragünə adlı,
Yenidən doğanını durqurmayalar.
Əlinə girişmişkən, mərə, kafir,
Öldür məni, yitir məni!..
Qılincından saparım yoq,
Kəndü əslim, kəndü köküm sökməgim yoq.

İslama qədərki inamların "Kitabi-Dədə Qorqud"dakı çoxçeşidliliyi müxtəlif dövrlərin düşüncə tərzinin, dünyagörüşünün müəyyən idrak qanunlarına müvafiq olaraq sinxronlaşması ilə bağlıdır. Müşahidələr göstərir ki, "Kitab"da (və deməli, eposda) aşağıdakı dini dünyagörüş formaları bu və ya digər miqyasda (və keyfiyyətdə) əks olunur:

- 1) **ibtidai inamlar (xüsusilə təbiətə inam, yaxud təbiəti canlı təsəvvür etmək), mifologiya;**
- 2) **tanrıçılıq;**
- 3) **İslam.**

Çığnam-çığnam qayalardan axan su,
Ağac gəmiləri oynadan su,
Həsənlə Hüseynin həsrəti su,
Bağ və bostanın ziynəti su,
Aişə ilə Fatimənin nigahı su,
Şahbaz atlar içdigi su,
Qızıl dəvələr gəlib keçdigi su,
Ağ qoyunlar gəlib çevrəsində yatdığı su!..
Ordumun xəbərini bilirmisən, degil mana,
Qara başım qurban olsun, suyum sana.

Su ilə xəbərləşmək, sudan xəbər soruşmaq qədim türklərin su ilə bağlı zəngin inamlarının ifadəsidir. Həmin inamların bir çoxu İslam dini ilə birləşərək bu günə qədər yaşamaqdadır. Həyat mənbəyi olan suyun qədim türk təfəkküründə bu cür möhkəm yer tutması tamamilə təbiidir.

"Kitab"da su kultu ilə yanaşı ağac kultu da diqqəti çəkir — Qazan xanın oğlu Uruzu kafirlər dara çəkmək (ağacdən asmaq) istərkən ağaca belə müraciət edir:

Ağac, ağac dersəm sana ərnlənmə, ağac!..
Məkkə ilə Mədinənin qapısı ağac,
Musayi-kəlimin əsası ağac!
Böyük-böyük suların körpüsü ağac,
Qara-qara dənizlərin gəmisini ağac,
Şahi-Mərdan Əlinin Döldülünün əyəri ağac,
Zülfüqarın qınılən qəbzəsi ağac!
Şah Həsənlə Hüseynin beşigi ağac,
Əgər ərdir, əgər övrətdir, qorxusu ağac!..
Başın ala baqar olsam, başsız ağac,
Dibin ala baqar olsam, dibsiz ağac!
Məni sana asarlar, götürməgil, ağac!
Götürəcək olursan yigitligim səni dutsun, ağac!

Müşahidələr göstərir ki, "Kitab"da öz əksini tapmış inamlardan biri də qurd (boz qurd) inamıdır, lakin bu inam da arxaikləşmiş, hətta demək olar ki, totemlə heyvan (canavar) arasındakı fərq götürülmüşdür. Ona görə də Qazan xanın qurda müraciətində kifayət qədər sırası, adı təyinlər işlədilir, qurdun totem funksiyası arxa planda qalır:

Qaranqu axşam olandı günü doğan,
Qar ilə yağmur yağanda ər gibi duran,
Qaraqoç atları kişnəşdirən,
Qızıl dəvə gördüğündə bozlaşdıran,
Ağca qoyun gördüğündə quyuq çırpıb qamçılayan,
Arxasını urub bərk ağılın ardın sökən,
Qarma-bükəc simizinin alıb tutan,
Qanlı quyuq üzüb çap-çap yudan,
Avazı qaba köpəklərə qovğa salan,
Çaqmalıcı çobanları dnlə yügürdən...
Ordumun xəbərin bilirmisən, degil mana,
Qara başım qurban olsun, qurdum, sana!

"Kitab"da öz əksini tapmış inamlardan biri də qadın — Ana inamıdır ki, bu inam kifayət qədər canlı, funksionaldır. Epos nəinki "Ana haqqı — Tanrı haqqı" deyir, eyni zamanda həmin məntiq bir sıra boylarda özünü bilavasitə təsdiq edir. Görünür, İslamın qəbulu, eləcə də oğuz cəmiyyətinin inkişafı Ana kultunun dairəsini daha da genişləndirmiş, hətta ona müəyyən semantik rəngarənglik gətirmişdir.

Müşahidələr, müqayisələr göstərir ki, "Kitab"da İslama qədərki əsas dini dünyagörüşü tanrıçılıqdır, lakin ibtidai inamların, mifoloji obrazların bu və ya digər şəkildə təzahürü barədə danışmaq mümkün olsa da, İslama qədərki Tanrı (türk Tanrısı) "Kitab"da bilavasitə iştirak etmir. Bunun da əsas səbəbi, fikrimizcə, aşağıdakılardan ibarətdir:

1) Tanrıçılıq ibtidai dinlərlə, inamlarla müqayisədə yüksək səviyyəyə qalxmış dünyagörüşü forması olduğuna görə onlardan daha asan İslamlaşmış, daha az relikt vermişdir;

2) İslamı (heç olmasa onun əsas prinsiplərini) qəbul etmiş cəmiyyət, xalq öz eposunda (ümumən epik təfəkküründə) İslam Allah-Tanrısı ilə rəqabət apara biləcək ikinci Tanrıdan (türk Tanrısından) imtina etməli olmuşdur;

3) Tanrıçılığın bir sıra xüsusiyyətləri İslam dini tərəfindən ehtiva edilmiş, beləliklə, İslamın "türk İslamı" adlandırılacaq variasiyası meydana çıxmışdır.

Və bütün bunlara görə "Dədə Qorqud" eposunda biri digərini əvəz etmiş müxtəlif dini dünyagörüşü formalarının İslam dininin üstünlüyü ilə bir iyerarxiyası əmələ gəlmişdir.

"Kitab"dakı həmin dini-mənəvi, ideoloji iyerarxiya özünü yığcam şəkildə daha çox boyların axırında gələn "yum"larda göstərir:

Yerli qara dağların yıqılmasın!

Kölgəlikcə qaba ağacın kəsilməsin!
Qamən aqan görklü suyun qurumasın!
Qanadların ucları qırılmasın!
Çaparkən ağ-boz atın bürüməsin!
Çalışanda qara polad uz qılıncın kütəlməsin!
Dürtüşərkən al göndərin ufanmasın!
Ağ birçəkli anan yeri behişt olsun!
Ağ saqqallı baban yeri uçmaq olsun!
Haqq yandıran çırağın yana dursun!
Qadir Tanrı səni namərdə möhtac eləməsin!

Göründüyü kimi, burada müxtəlif dini dünyagörüş formaları süxurlaşır, — türklər tərəfindən qəbul edilmiş İslam dini İslama qədərki dünyagörüş formalarını dərhal inkar etmir, müsəlmanlaşma prosesi mənəvi sahədə tədrisən gedir.

Ümumiyyətlə, "Kitab"da İslamın qəbulunun iki məqamını ayırmaq lazımdır:

1) İslamın oğuz türkləri tərəfindən qəbulu;

2) İslamın qıpçaq türkləri, eləcə də qeyri-türklər (ümumən kafirlər) tərəfindən qəbulu.

İslamın oğuz türkləri tərəfindən qəbulu "Kitab"da üzdə olan bir məqam deyildir, — o, daha çox "Kitab"ın daxili məzmununu təşkil edən mənəvi məsələdir. İslamın qıpçaq türkləri, eləcə də qeyri-türklər (ümumən kafirlər) tərəfindən qəbuluna gəldikdə isə, bu məqam kifayət qədər üzdədir... "Kitab"ın, artıq qeyd olunduğu kimi, əsas ideyalarından birini məhz bu — kafirlərin müxtəlif münasibətlərlə İslamı qəbul etməsi təşkil edir.

"Kitab"dən görünür ki, İslam dini oğuzların — müsəlman türklərin etnoqrafiyasına da daxil olmuşdur. Bu baxımdan "Bayburanın oğlu Bamsı Beyrək boyu"nda Dədə Qorqudun Dəli Qarcarın bacısı Banuçiçəyə elçi getməsi hadisəsi müəyyən maraq doğurur... Dədə Qorqud qızı bu cür istəyir: "Qarşı yatan qara dağına aşmağa gəlmişəm, aqıntılı-görklü suyunu keçməyə gəlmişəm, gen ətəginə, dar qoltuquna qısılmağa gəlmişəm. Tanrının buyuruğu ilə, Peyğəmbərin qövlilə, bəgim, aydan arı, gündən görklü qız qardaşın Banuçiçəyi Bamsı Beyrəyə diləməyə gəlmişəm".

Dəli Qarcar Dədə Qorqudu vurub öldürmək istəyir. Dədə Tanrıya sığınıb ismi-əzəm oxuyur. Qarcara "çalursan əlin qurusun!" deyər qarğış edir... Və "Haqq-təalanın əmrilə Dəli Qarcarın əli yuqarıda asılı qaldı. Zira Dədə Qorqud vilayət yiyəsi idi. Diləgi qəbul oldu.

Dəli Qarcar aydır:

— Mədəd, aman, əl-aman! Tanrının birliyinə yoqdur güman. Sən mənim əlimi sağaldı gör, Tanrının buyuruğu ilə, Peyğəmbərin qövlilə qız qardaşımı Beyrəyə verəyin, — dedi, üç kərrə ağzından qərar eylədi, günahına tövbə eylədi.

Dədə Qorqud dua eylədi, Dəlinin əli Haqq əmriylə sapasağ oldu...".

Geriyyə qayıdan Dədədən nələr olduğunu soruşduqda belə cavab verir: "Allahın inayəti, ərənlərin hümməti oldu, qızı aldım".

"Kitab"da İslam dininin artıq dövlətçilik düşüncəsi ilə əlaqədar olduğunu göstərən məqamlara təsadüf olunur; məsələn, "Bəkil oğlu Əmranın boyu"nda Qazan xanın incimiş, padşaha asi olmuş Bəkilə xanımı belə deyir: "Yigidim, bəg yigidim! Padşahlar tanrının kölgəsidir. Padşahına asi olanın işi rast gəlməz".

Lakin istər eposda, istərsə də "Kitab"da İslam dini qədim türk dövlətçilik ənənələrinə əhəmiyyətli təsir edə bilmir. Ona görə ki, həmin dinin təşəkkül tapıb formalaşdığı mühitdə dövlət quruculuğu təcrübəsi güclü deyildi. İslam dinini qəbul etmiş türklər mövcud dövlətçilik ənənələrinə əsaslanaraq orta əsrlərin möhtəşəm İslam türk imperiyalarını yaratdılar. Və qədim türk dövlətçilik təfəkkürü İslam mədəniyyətini yüksəltdi, zənginləşdirdi, mühafizə etdi.

Eposda müsəlman türklərin, əgər belə demək mümkündürsə, əsas vəzifəsi (bəlkə də, stixiyası, təbii istəyi, marağı!) kafirlər üzərinə axına getməkdən ibarətdir... Ona görə də "Ədəbiyyat ensiklopediyası lüğəti"nin "eposun əsas məzmununu oğuzların istila olunmuş Qafqaz torpaqlarında öz hakimiyyətlərini təsdiq etmək üçün "kafirlər"lə döyüşləri təşkil edir" fikri (həmin fikrin müəllifi türk dünyasının görkəmli folklorşünası Xalıq Koroğludur) ilə razılaşmamaq mümkün deyil.

"Qazlıq Qoca oğlu Yegnəgin boyu" belə başlayır:

"Qamğan oğlu xan Bayındır yerindən durmuşdu. Qara yerin üzərinə ağ ban evin dikmişdi. Ala seyvan gök yüzünə aşınmışdı. Bin yerdə ipək xaliçə döşənmişdi. İç Oğuz, Daş Oğuz bəgləri söhbətə dərilməşdi. Yemə-içmə idi.

Qazlıq Qoca derlərdi, bir kişi vardı. Bayındır xanın vəziri idi. Şərabın itisi başına çıxdı. Qaba dizinin üzərinə çökdü, Bayındır xandan aqın dilədi.

Bayındır xan dəstur verdi: — "Nəyə də dilərsən var" — dedi.

Qazlıq Qoca iş görmüş, işə yarar adam idi. Yarar qocaları yanına cəm eylədi. Yadığı-yarağı ilə yola girdi.

Çoq dağlar, dərə-təpə keçdi. Günlərdə bir gün Düzmürd qələsinə gəldi. Qara dəniz kənarında idi. Ona iribən qondular. O1 qələnin bir təkuru var idi, adına Arşın oğlu Dirək təkür deyərlərdi. O1 kafirin altmış arşın qaməti vardı. Altmış batman gürz salırdı, qatı möhkəm yay çəkirdi. Qazlıq Qoca qələyə yetişdiyiylən cəngə başladı."

Doğrudur, Qazlıq Qoca Arşın oğlu Dirək təkura məğlub olub əsir düşür, lakin fakt faktlığında qalır ki, o mərd-mərdanə qəzayə getmişdi... Qazlıq Qoca kimi Uşun Qoca oğlu Əgrək də əsir düşür, lakin onun axına getməsinin "səbəbi" var:

"...Bahadır dəli, yaxşı yigit idi. Bayındır xanın divanına qaçan istəsə varır gəlirdi. Bəglər bəgi olan Qazan divanında buna heç qapı-baca yoğıdı. Bəgləri basıb Qazan önündə oturardı. Kimsəyə iltifat eyləməzdi.

Məgər, xanım, genə bir gün, bəgləri basıb oturmaq, Tərsu-zamış derlərdi, Oğuzda bir yigit vardı, aydır:

— Mərə, Uşun Qoca oğlu, bu oturan bəglər hər biri oturduğu yeri qılıncilə, ətməgilə alıbdır. Mərə, sən başmı kəsdin, qanmı tökdün, acmı doyurdun, yalincıqmı donatdın? — dedi.

Əgrək aydır:

Mərə, Tərsuzamış, baş kəsib qan tökmək hünərmdir? — dedi. Aydır:

— Bəli, hünərdir.

Ba! Tərsuzamışın sözü Əgrəgə kar elədi. Durdu Qazan bəgdən aqın dilədi. Aqın verdi. Çağırtıdı, aqıncı dərilədi. Üç yüz say cidalı yigit bunun yanına cəm oldu"...

Axına, yaxud qəzaya getməyin bir forması da eposda "ova getmək" şəklində təzahür edir. "Salur Qazanın evi yağmalandığı boy"da Qazan xan yeyib-içib oturarkən qəflətən belə bir qərar çıxarır ki, "yürüyəlim, a bəglər, av avlayalım, quş quşlayalım, sığın-keyik yığalım...". Və Qazan xan böyük bir dəstə ilə həqiqətən ova çıxır. Lakin bu ov nəticə etibarilə kafirlər üzərinə müzəffər yürüşlə sona yetir.

"Qazan bəg oğlu Uruz bəgin dutsaq olduğu boy"da da axına, yaxud qəzaya getmək ova getmək şəklində təzahür edir... "Qazan sağma baqdı, qas-qas güldü, soluna baqdı, çox sevindi. Qarşısına baqdı, oğlancığı Uruzu gördü. Əlin əlinə çaldı ağladı... Qazan aydır: Bəri gəlgil, qulunum oğul! Sağım ələ baqdı-qımda qardaşım Qaragünəyi gördüm, — baş kəsibdir, qan töküpdür, çuldi alıbdır, ad qazanıbdır. Solum ələ baqdıqımda dayım Aruzu gördüm, — baş kəsibdir, qan töküpdür, çuldi alıbdır, ad qazanıbdır. Qarşım ələ baqdıqımda səni gördüm. On altı yaş yaşladın. Bir gün ola düşəm öləm, sən qalasan. Yay çəkmədin, ox atmadın, baş kəsmədin, qan tökmədin. Qanlı Oğuz içində çuldi almadın. Yarınkı gün zaman dönüb, bən ölüp sən qalacaq, tacım-taxtım sana vermiyələr deyü sonı andım ağladım, oğul! — dedi.

Uruz burada söyləmiş, görəlim, xanım, nə söyləmiş. Aydır:

— A bəg baba, dəvəcə böyümüşsən, köşəkcə ağlın yoq. Dənəcə böyümüşsən, darıca beynin yoq. Hünəri oğul atadanmı görər ögrənər, yoxsa atalar oğuldanmı ögrənər. Qaçan sən məni alıb kafir sərhədinə çıxardın, qılıc çalıb baş kəsdin, mən səndən nə gördüm nə ögrənəm, — dedi.

Qazan bəg əlin əlinə çaldı, qas-qas güldü. Aydır:

— A bəglər, Uruz xub söylədi. Bəglər, siz yeginiz, içiniz, söhbətinüz dağıtminuz. Mən bu oğlanı alayın, ava gedəyin. Yeddi günlük azuqəylə çıxayın. Ox atdığım yerləri, qılıc çalıb baş kəsdiyim yerləri göstərayım. Kafir sərhədinə — Cızıqlara, Ağlağana, Gögcə dağa alıban çıxayın. Sonra oğlana gərək olur, a bəglər, — dedi".

Göründüyü kimi, burada əsl məqsəd ova getmək, yeyib-içmək deyil, Qazan istəyir ki, oğlu Uruzu qazi kimi yetişdirdin, kafirlə döyüşməyə, onu istənilən vaxt məğlub etməyə hazırlasın. Həqiqətən, bu öyrətmə, hazırlama prosesi "Kitab"da bütün aydınlığı, dəqiqliyi ilə öz əksini tapmışdır:

"Qazan oğlunu alıb qara dağlar üzərinə ava çıxdı. Av avladı, quş quşladı, sığın-keyik yıqdı.. Məgər Başıaçıq tатыn qələsindən, Akska qələsindən, kafirin casusu vardı, Təkura gəldi. Aydır:

— Hay, nə otursan? İtini ulatmayan, çətiğünü movlatmayan alpanlar başçısı Qazan oğlançuqilə sərxoş olub yatırlar, — dedi.

..Toz yarıldı, gün gibi şıladı, dəniz gibi yayqandı, meşə gibi qarardı. On altı min it ürməklə, keçə börklü, azqun dinli, quzğun dilli kafir çıqa gəldi.

Qazan qonur atın çəkirdi bütün bindi. Oğlu Uruz cilovunu çəkirdi, bədöy atın oynatdı, qarşı gəldi. Aydır:

— Bəri gəlgil, ağam Qazan,

Dəniz gibi qararub gələn nədir?

Od gibi şılayıb, ildız gibi parlayıb

gələn nədir?

...Qazan Aydır:

— Bəri gəlgil, arslanum oğul.

Qara dəniz gibi yayqanıb gələn
kafirin ləşkəridür,
Gün gibi şılayıb gələn
kafirin başında işığıdır.
İldız gibi parlayıb gələn
kafirin cidasıdır.
Azğun dinli yağı kafirdir, oğul, — dedi.
Oğlan aydır:

— Yağı deyü nəyə deyirlər?

Qazan aydır:

— Oğul, onunçün yağı derlər ki, biz onlara yetməvüz öldürəvüz, onlar bizə yetmə öldürər, — dedi.

Uruz aydır:

— Baba, içində bəg yigitlər öldürsələr, qan sorulları, davalarmı?

Qazan aydır:

— Oğul, bin kafir öldürsən, kimsə səndən qan davalamaz. Amma azqun dinli kafirdi, xub yerdə tuş oldu. Vəli mana sən yaman yerdə düşaq oldun, oğul, — dedi".

Uruz döyüşmək, özünü göstərmək, kafir öldürüb ad almaq istəyir, lakin atası təcrübəsiz gəncin düşmənin üzərinə getməsinə razı olmur:

"Oğul, oğul, ay oğul!
Mənim ünüm ünlə, sözüm dinlə...
Ol kafirin üçün atıb birin yazmaz
oqçusu olur.
Adam ətin yəxni qılan aşbazı olur.
Sən varası kafir degil..."

Qazan xan oğluna məsləhət bilir ki, dağ başına çıxıb onun kafirlərlə necə vuruşmasına tamaşa etsin, baxıb öyrənsin. Qazan kafirə at salır, döyüşə başlayır... Döyüşü izləyən Uruz həvəslənir, o da qırx igidi ilə birlikdə kafirin üzərinə yerişir. Lakin əsir düşür.

Qazan oğlu Uruzu əsirlikdən qurtarır.

"Salur Qazan dutsaq olub oğlu Uruzu çıxardığı boy"da gənc igid Uruz atasının Tomanın qalasında əsir olduğunu bilən kimi qərar verir:

"— Mən babam dutsaq olduğu qələyə gedirəm. İttifaqla danışıq qıldılar. Cəmi bəglərə xəbər oldu:

— Uruz babasına gedir, yaraqla gələn, — dedilər.

Ləşkər dəridi. Alp Uruz çadırların açdırdı, cəbbəxanasın yüklətdi. Qaragünə çəribaş oldu. Boru oqrudub köçdülər".

Beləliklə, eposda qəzaya getməyin aşağıdakı formalarından bəhs edilmişdir:

1) xüsusi (konkret) bir səbəb olmadan, hansısa daxili ruhi-mənəvi ehtiyac nəticəsində kafir üzərinə yerimək;

2) bir yerdə "oturmaq"dan yorulub, "yerindən qalxmaq", kafir sərhədinə ova getmək, kafirlərin gizli basqınları müqabilində onları əzib məhv etmək;

3) əsir düşmüş oğuz igidini qurtarmaq üçün kafir qalasına yürüş edib "din düşməni"ni darmadağın etmək.

"Kitab"da kafiri cəzalandırmağın kiçik miqyaslı formaları da vardır ki, fikrimizcə, onlar barədə ayrıca danışmağa ehtiyac yoxdur. Sadəcə bir faktı xatırlatmaq kifayətdir:

"Baybura oğlu Bamsı Beyrək boyu"nda kafirlərdən bazirganların qisasını alan, Gürcüstan ağzında dava edən, baş kəsib-qan tökən qəhrəman barədə Dədə Qorqud belə deyir: "Sözüm dinlə, Baybura bəg, Allah-təala sana bir oğul vermiş, tuta versün. Ağır sancaq götürəndə müsəlmanlar arxası olsun. Qarşı yatan qara dağlardan aşar olsa, Allah-təala sənə oğluna aşut versin. Qanlı-qanlı sulardan keçər olsa, keçit versin. Qalabalıq kafirə girər isə, Allah-təala sənə oğluna fürsət versin...". Və kafirlərdən intiqam aldığına, qəza etdiyinə görə qəhrəman — Beyrək adını alır.

Axına getmək, qəza etmək ehtiyacı o dərəcəyə çatır ki, eposun qəhrəmanı atasına belə deyir: "Baba, mana bir qız alı ver kim, mən yerimdən durmadan ol durgəc gərək. Mən qaraqoç atıma binmədən ol binmək gərək. Mən qırıma varmadan ol mana baş gətirmək gərək..."

Yaxud:

"— Oğul, sən necə qız istərsən? — dedi.

Qanturalı aydır:

— Baba, mən yerimdən durmadan ol durmuş ola, mən qaraqoç atıma binmədən ol binmiş ola, mən qanlı kafir elinə varmadan ol varmış ola, mənə baş gətirmiş ola, — dedi".

Biz, əlbəttə, o fikirdə deyilik ki, kafir üzərinə yürüşdə, axında, yaxud qəzada oğuz qadınları da iştirak edirlər. Lakin məsələ burasındadır ki, əsas işi, demək olar ki, kafirlərlə vuruşmaqdan, İslam dinini yaymaqdan ibarət olan (burada söhbət, təbii ki, konkret bir dövrdən, epoxadan gedir) bir cəmiyyətdə qadın "cici-bacı türkman qızı"ndan ibarət ola bilməz — dövrün, epoxanın özünəməxsus qadın ideali vardır ki, epos bunu təqdim edir. "Kitab"da geniş yer tutan qadın obrazları — Dirsə xanın xatunu, boyu uzun Burla xatun, sarı donlu Selcan xatun, Banuçiçək... İslam şəriətinin hələ özünə ram edə bilmədiy, ərlərinə, nişanlılarına yoldaşlıq edən döyüşkən qadınlardır. Və görünür, bu cür qadın obrazlarının yaradılmasına yuxarıda haqqında bəhs etdiyimiz qadın — Ana kultu da müəyyən təsir göstərmişdir.

Lakin onu da qeyd edək ki, "Kitab" artıq kişinin qadından yüksəkdə durmasını təsbit edən hökmünü verir: "...Ögünərsə ər yigit ögünsün, aslandı! Ögünmək övrətlərə böhtandır. Ögünməklə övrət ər olmaz!"

Axın, qəza, müharibə, prinsip etibarilə, kişi işidir...

Nəinki Oğuz bəyləri, Qaraçuq Çoban da ona acı sözlər söyləyən Qazan xana "Nə qaçırsan bana, ağam Qazan, yoxsa köksündə yoqmudur iman?.. Altı yüz kafir mənim üzərimə gəldi. İki qardaşım şəhid oldu. Üç yüz kafir öldürdüm, qəza etdim. Simiz qoyun, arıq toqlu sənin qapından kafirə vermədim. Üç yerdən yaralandım", — deyə özünün qazi olduğu qənaətini ifadə edir:

...Kafirə mən varayın,
Yenindən doğanın öldürəyin.
Yönümlə alnım qanın bən siləyin,
Ölürsəm sənin uğruna bən öləyim.
Allah-təala qoyarsa, evini bən qurtarayın...

Qazan xan istəmir ki, evini, əsir düşmüş ailəsini kafirdən qurtarmaqda ona kimsə (o da ola ki, çoban!) kömək etsin, sonra "başıma qaxınc qaxalar" deyir; əmin olanda ki, çobanın elə bir iddiası yoxdur, Qazan xan onun da gəlməsinə razılıq verir. Lakin çobanın iddiası olmasa da, "Kitab" onu şəhid olmuş qardaşlarının qanını almağa gedən təvazökar bir qazi səviyyəsinə qaldırır: "Eylə olsa, soltanım, Qaraçuq Çoban sapan çatlatdı, dünya-ələm kafirin gözüne qaranqu oldu". Qaraçuq Çoban yalnız sapanı ilə deyil, dili ilə düşməyə cavab verməyə qadir olduğunu göstərir.

Qazan xan qarımış anasını kafirdən istəyir ki, vuruş başlayanda at ayağı altında qalmasın.

"Kafir aydır:
— Mərə, Qazan, dülügü altın ban evini gətirmişiz,
bizimdir;
Qırq incə belli qızla boyu uzun Burla xatunu gətirmişiz,
bizimdir;
...Qarıcıq ananı gətirmişiz,
bizimdir —
Sana verməriz, Yayxan keşiş oğluna verəriz;
Yayxan keşiş oğlundan oğul doğar,
Biz anı sana qırım qoyruz, — dedilər.

Böylə degəc Qaraçuq Çobanın acığı tutdu, dodaqları təpsirdi. Çoban aydır:

— Mərə, dini yox, əqilsiz kafir,
Usu yoq, dərnəksiz kafir!
...Mərə, kafir, Qazanın anası qarıyıbdır,
oğul verməz.
Dölün almaqdan səfan varsa,
Şöklü Məlik,
Qara gözlü qızın varsa,
gətir Qazana ver, —
Mərə, kafir, sənin qızından oğul doğsun,
Siz anı Qazan bəgə qırım qoyasız, — dedi".

"Kitab"ın verdiyi material əsasında, qəzaya getməyin bir sıra "səbəb"lərini müəyyənləşdirmək mümkündür, lakin məsələ burasındadır ki, həmin "səbəb"lərin hamısı şərtidir, əsl səbəb isə ondan ibarətdir ki, müsəlman türklüyü özünün inkişaf, coğrafi genişlənmə, passionarlıq dövrünü yaşayır. Belə ki, Mərkəzi Asiyadan Qərbə doğru (Xəzər dənizinin Cənubu ilə) axın edən, müsəlman dinini qəbul etmiş oğuz türkləri xüsusilə XI əsrdən etibarən Şərqi Anadoluda möhkəmlənirlər. Bundan sonra isə onların

Kiçik Asiya yarımadasının içərilərinə hərəkəti xüsusi ehtiyaca çevrilir. İslamın türklər arasında daha geniş yayılması, kafirlər üzərinə yürüşün ideologiyasına çevrilməsi ilə həmin ehtiyac böyük bir mənəvi qüvvə alır. Və İslam bayrağı altına toplaşmış səlcuqlar, sonra isə osmanlılar Bizansı diz çökdürürlər... Həmin tarixi hadisələr "Dədə Qorqud" eposunun ilk süjetlərini "redaktə" edir, yeni süjetlərin (xüsusilə qəzavətnamə formasında) yaranmasına səbəb olur. Haqqında söhbət gedən "redaktə" işi epos yazıya alınarkən (və üzü köçürülərkən) daha sistemli şəkildə aparılır...

"Azərbaycanın qədim, erkən orta əsrlər tarixinin tarixşünaslığı" kitabında "Azərbaycan xalqının şah əsəri — "Kitabi-Dədə Qorqud"un tarixşünaslığına geniş yer ayırmış Y. H. Səfərov yazır: "Qeyd etmək lazımdır ki, boylarda oğuzların qonşu məmləkətlərə qəsdən basqın edib onların torpaqlarını zəbt etmək, əhalisini əsir almaq, qarət etmək və s. kimi neqativ hallar əsla yoxdur".

Biz müəllifin məşhur "tarix üzü keçmişə doğru siyasətdir" tezisində uyğun olaraq mənsub olduğumuz xalqı tərifləmək üçün belə dediyini başa düşürük. Lakin məsələnin mahiyyəti o cür deyil — axına, qəzaya getmək, din uğrunda döyüşmək, kafirləri ya dinə gətirmək, ya məhv etmək orta əsrlərin qazilərinin, artıq qeyd olunduğu kimi, əsas vəzifəsidir. Və bu, xalqın tarixi üçün "neqativ hal" deyil, məhz "yüksək əxlaqi keyfiyyətdir".

Qəzaya gedən igidlər kafirdən qənimət, əsir gətirirlər. "Kitab"da göstərilir ki, "məgər, xanım, Aruz oğlu Basat qəzaya getmiş idi. O! məhəldə gəldi.

Qarıcıq aydır:

— Basat şimdi aqından gəldi. Varayın, bulay ki, mana bir əsir verəydi, oğlancığımı qurtaraydım, — dedi".

Və qarı gedib öz oğlunun əvəzində Təpəgözə vermək üçün Basatdan, həqiqətən, bir əsir alır.

Qənimət kimi gətirilmiş "qara gözlü, örmə saçlı, əlləri biləgindən qınalı, barmaqları nigarlı, boğazları birər qarış kafir qızları" oğuz bəylərinin məclislərində saqilik edirlər... İslamı qəbul etmiş oğuz igidləri — qazilər kafirlərin "məhbub qızlarını çalıb bir-bir boynun qucması, yüzündən, dodağından öpməsi", "qızını, gəlinini ağ köksündə oynatması" ilə fəxr edirlər.

Kafirin üzərindəki hər bir qələbə onunla nəticələnir ki, düşmənin var-yoxu yağmalanır, hətta xanlar xanı Bayındır xana da hədiyyə aparılır... Lakin qazilər, adətən, qaçanı qovmurlar, aman diləyəni öldürmürlər.

Kafirlər Oğuzə bac-xərac verirlər, "Kitab"da "Doqquz түмән Gürcүstanın xəracı gəldi" deyə bəhs olunur. Bəzən xərac az göndərilir və bu zaman Oğuz hökmdarı Bayındır xan narahat olur.

Elə hallar da olur ki, kafirlərin (burada söhbət yalnız xristianlardan gedir, çünki müsəlmanlar, məsələn, büt-pərəstlərdən, yaxud ibtidai dinlərə sitayiş edənlərdən xərac almırlar — onlar mütləq İslamı qəbul etməli idilər) xərac vermələrinə baxmayaraq oğuz igidləri onların üzərinə yürüş edirlər. Məsələn, "Salur Qazan dutsaq olub oğlu Uruzu çıxardığı boy"da kafirlər əsir düşmüş Qazanın qarşısında belə bir şərt qoyurlar ki, "xəraca müti olalım. Sən dəxi and iç kim, bu bizim elə yağılığa gəlməyəsən...". Bu isə onu göstərir ki, qazilər o hallarda kafirin xərac verməsi ilə razılaşırlar ki, onları məğlub etmək üçün kifayət qədər qüvvətləri yoxdur; elə ki, lazımı səviyyədə güclənilirlər, dərhal axına, qəzaya getmək yolunu seçirlər.

Axına bir qayda olaraq, gənclər gedirlər, — bu da onların xarakterinə, ailədəki, cəmiyyətdəki mövqelərinə əhəmiyyətli təsir göstərir. Və ümumiyyətlə, ictimai maraq oğlan uşaqlarını tezliklə böyüyüb igid olmağa, "baş kəsib, qan töküb" ad çıxarmağa təhrik edir.

"Kitab"da qəzaya gedən igid nişanlısına belə müraciət edir:

Qız, sən mana bir yıl baqğıl,
Bir yılda gəlməzsəm, iki yıl baqğıl,
İki yılda gəlməzsəm, üç yıl baqğıl...
Gəlməzsəm, ol vaxt mənim öldüğümü biləsən.
Ayğır atım boğazlayub aşım vergil,
Gözün kimi tutarsa,
Könlün kimi seversə,
Ona varğıl.

Həmin müraciətdə, bir tərəfdən, cəmiyyətdə ailə sabitliyinin gözlənilməsi, digər tərəfdən, ailəsiz (dul) qalmamaq tələbi əks olunur ki, bunların hər ikisi, əslində, eyni bir ictimai əxlaqın ifadəsidir. Oğuz müsəlman cəmiyyətinin hərbi demokratiya sistemi vaxtaşırı qəzaya gedən gənclərin, kişilərin nişanlılarının, xatunlarının (övrətlərinin) onları gözləməsi məcburiyyətini qoyduğu kimi, kafirlərlə döyüşdə həlak olanların xatunlarına yenidən ərə getmək səlahiyyəti verir, hətta buna məcbur edir.

Qəzaya gedən igid öz xanımına, yaxud nişanlısına nə qədər sərbəstlik verirsə, xanımı, yaxud nişanlısı o qədər ona sədaqətli olacağını deyir:

Yigidim!
Mən sənə bir yıl baqam,
Bir yılda gəlməzsən, iki yıl baqam,
İki yılda gəlməzsən, üç-dört yıl baqam,
Dört yılda gəlməzsən, beş yıl, altı yıl baqam...
Altı yol ayırına çadır dikəm,
Gələndən-gedəndən xəbər soram -
Xeyir xəbər gətirənə at, don verəm,
Qaftanlar geydirəm,
Şər xəbər gətirənin başın kəsəm,
Erkək sinəgi üzərimə qondurmuyam...

Beləliklə, "Dədə Qorqud" eposu (və "Kitab"), birinci növbədə İslam dininin yayılması uğrunda mübarizə aparan, yürüslərə çıxan qazilərin eposuna (və "Kitab"ına) çevrilir ki, bu özünü yalnız abidənin ideya-məzmununda deyil, bir sıra poetik-forma göstəricilərində də təsdiq edir.

Və heç də təsadüfi deyil ki, əksər boyların sonunda Dədə Qorqud "gələrkən məhz "qazi ərənlər başına nə gəldiyini" söyləyir, xüsusi olaraq nəzərə çarpdırır ki, onun danışdığı dastan məhz qazilər haqqındadır — o məhz qaziləri öyür... Eyni zamanda yeni dövr gəldiyi, "bəg ərənlər" in yoxa çıxması, "fani dünya"nın qazisiz qalması ("fani dünya kimə qaldı?!") barədə danışılır.

Eposu yazıya alan, "Kitab"ın üzünü köçürən katiblər onun ideyasını dərinlən başa düşdükəlinə görə, abidəni məhz qəzavətnamə formasına salmağa çalışmış, sonralar hər cür imkan olduğu halda (söhbət XIII—XVI əsrlərdən gedir) "Kitab" İslamın dini-fəlsəfi əhkamları ilə yüklənməmiş, ilk orta əsrlər sadələvh dünyagörüşü son orta əsrlərin polemik mühakimələri ilə ağırlaşdırılmamışdır.

Oğuzun kafir elləri ilə sərhədi mövcuddur ki, həm oğuz türkləri (müsəlmanlar), həm də kafirlər tez-tez bu sərhədi pozur, biri digərinin ərazisinə müdaxilə edirlər. Xüsusi ehtiyac olarsa, Oğuz igidlərindən biri sərhədçilik — qaraulçuluq edir. "Kitab"da təsvir edilir ki, Bəkil adlı igid xismini, qövmini ayırdı, evini çözdü, Oğuzdan köç elədi. Bərdəyə, Gəncəyə varıb vətən tutdu. Doqquz tümən Gürcüstan ağzına varıb qondu qarauluq eylədi. Yad kafir gəlsə, başın Oğuzə ərməğan göndərdi. Yılda bir kərrə Bayındır xanın divanına varırdı".

Oğuzun-müsəlman türklərin kafir ellərində casusu olduğu kimi, kafirin də Oğuzda casusu var, məsələn, Qazan xanın ova gətməsini, Bəkilin atdan yıxılıb ayağını sındırmasını, hətta nə o tərəfdən, nə də bu tərəfdən olan bəziranların Qara Dərvənd ağzında olmalarını casus dərhal kafirə xəbər verir.

Məsələn:

"Məgər kafirin casusu vardı. Bu xəbəri eşidib vardı kafirə xəbər verdi. Təkur aydır:

Qalqubanı yerinizdən uru durun,
Yatır yerdə bəg Bəkili tutun.
Ağ əllərin qarusundan bağlayın,
Qafillicə görklü başın kəsin.
Alca qanın yer üzünə tökün,
Elin-günün çapın,
Qızın-gəlinin yesir edin, — dedi.

Məgər Bəkilin də anda casusu hazırdı. Bəkilə xəbər göndərdi. Aydır:

— Baş yarağın eləyin, üzərinizə yağı gəlir, — dedi".

"Kitab"da kafir üzərinə hücumə keçən müsəlman türklər həmişə belə bir dini ayini yerinə yetirirlər: "Arı sudan abdəst aldılar. Ağ alınların yerə qoydular. İki rükət namaz qıldılar. Adı görklü Məhəmmədə salavat göturdülər".

Yaxud: "Yaradan — Allahdan mədəd! — dedi, — Qoşun atından yerə endi. Aqıb gedən arı sudan abdəst aldı. Ağ alını yerə qoydu, namaz qıldı. Ağladı, qadیر Tanrıdan hacət dilədi. Yüzün yerə sürdü. Məhəmmədə salavat gətirdi. Dəvə gibi kükrədi, aslan gibi ökürədi, nəre urub hayqırdı. Yapa yalnız kafirə at dəpdi, qılıc urdu..."

Yaxud da: "Arı sudan abdəst aldılar. İki rükət namaz qıldılar. Adı görklü Məhəmmədə salavat gətirdilər. Bitəkələf kafirə at saldılar, qılıc urdular. Ol gün cigərində olan yigitlər bəlirdi. Ol namərdlər səpa yerə gözətdi. Bir qiyamət savaşı oldu, meydan dolu baş oldu. Qiyamətin bir günü oldu".

Göründüyü kimi, burada abdəst almaqdan, alın yerə qoyub namaz qılmaqdan, Məhəmməd Peyğəmbərə salavat gətirməkdən, qadیر Tanrıya yalvarıb hacət diləməkdən söhbət gedir — bunlar İslam

dininin hər bir müsəlmanın qarşısına qoyduğu tələblərdir. Lakin həmin tələblərə İslamı qəbul etmiş oğuz türklərinin həmişə əməl etdiklərini demək çətinidir.

"Kitab"ın mətni üzərində müşahidələr göstərir ki, oğuz türklərinin müsəlmançılığı daha çox kafirlərlə üz-üzə dayanarkən, döyüşdən əvvəl meydana çıxır. Qalan vaxtlarda onlar demək olar ki, ibadət etmirlər. Bu, aşağıdakı səbəblərdən irəli gələ bilər:

a) İslama bütün dərinliyi ilə hələ bələd olmayan bir sıra mühüm dini işləri kənardan gələnlərə verən (diqqət edək: "Saqqalı uzun tat əri banladıqda") oğuz türkləri İslam dünyası qarşısında öz öhdələrinə əsasən qəzaya getməyi, kafirləri məğlub edərək kilsələrini yıxıb məscid yapmağı, "ban banlatmağ"ı (yəqin onu da "tat əri" icra edir) götürmüşlər;

b) epos təfəkkürü üçün müsəlmançılığın "xırdalıqlar"ına getmək o qədər də maraqlı olmadığına görə, ozanlar "sülh dövrü"nün İslam həyatına fikir verməmiş, ancaq müsəlmanlarla kafirlərin üz-üzə durduğu dramatik məqamlarda müsəlman olmağın üstünlüklərini göstərmək məqsədini izləmişlər.

Müsəlman türklərin kafirlərlə döyüşü həmişə sonuncuların məğlubiyyəti ilə başa çatır. "Kitab"da həmin döyüşlərdən biri bu cür təsvir edilir:

"...Bir qiyamət savaşı oldu, meydan dolu baş oldu. Başlar kəsildi top kibi. Şahbaz-şahbaz atlar yüngüldü, nalı düşdü. Ala-ala göndərlər susaldı. Qara polat uz qılıclar çalındı, yelmağı düşdü. Üç yeləkli qayın oqlar atıldı, dəmrəni düşdü. Qiyamətin günü ol gün oldu. Bəg nökrələrindən, nökrə bəglərindən ayrıldı. Daş Oğuz bəgləri ilə Dəli Dondar sağdan dəpdi, İç Oğuz bəgləri ilə Qazan dübə dəpdi, Şöklü Məlikə həvalə oldu. Şöklü Məlikə böğürdübəni atdan yerə saldı, qafilicə qara başın alıb kəsdi, qax-şadıban alca qanın yer yüzünə tökdü. Sağ tərəfdə Qaratəgin məlikə Qıyan Səlcuq oğlu Dəli Dondar qarşı gəldi, sağ yanını qılıcladı, yerə saldı. Sol tərəfdə Buğacıq məliyə Qaragünə oğlu Dəli Budaq qarşı gəldi. Altı pərli gürz ilə təpəsinə qatı tuta urdu. Dünya-aləm gözünə qaranqu oldu, at boynun qucaqladı, yerə düşdü. Qazan bəgin qardaşı kafirin tuğilə sancağını qılıcladı, yerə saldı. Dərələrdə, dəpələrdə kafirə qırğın girdi, leşinə quzğun üyüdü. On iki min kafir qılıcdan keçdi. Beş yüz Oğuz yigitləri şəhid oldu. Qaçanı Qazan bəg qovmadı, aman deyəni öldürmədi. Qalın Oğuz bəgləri doyum oldu".

"Kitab"da kafirlərlə döyüşlərin təsvirinə, oğuz türklərinin hərbi qələbələrinin tərənnümünə, demək olar ki, bütün döyüşlərdə "çapar yetən" igidlərin — qazi ərənlərin hünərinə, hətta kimin hansı silahdan istifadə etməsinə (bu sonuncu bütün xalqların orta əsrlər dastanları üçün xarakterik olub silahın tarixi mövqeyini əks etdirir) xüsusi diqqət yetirilsə də, əsas məsələ müsəlmanın kafir üzərindəki mənəvi-ruhani qələbəsidir: "Kafirin kəlisasını yıqdılar, yerinə məscid yaptılar. Keşislərin öldürdülər, ban banlatdılar. Əziz Tanrı adına qüdbə oqutdular". Və heç şübhəsiz, eposun yaradıcısı (və ifaçısı) olan ozanlar qədim türk epos ənənəsini davam etdirərək ayrı-ayrı qəhrəmanların fəaliyyətinə xüsusi fikir vermiş, onların hünərindən danışmışlar; eposu yazıya alan, "Kitab"ın üzünü köçürən müsəlman katiblər isə süjetlərin hansı ideyaya xidmət etməsini əsas götürmüşlər.

"Kitabi-Dədə Qorqud"da kafirlər "yeddi bin, qaftanın ardı yarıçətəli, yarımından qara saçlı, sası dinli, quzğun dilli", fürsət güdüb çapqınçılıq edən namərdlər kimi təsvir edilir. Qazan xan ova gedərkən kafirin casusu öz böyüyü Şöklü Məliyə xəbər verir... "Altun ban evlərin kafirlər çapdılar. Qaza bənzər qız-gəlini çıxışdılar. Tovla-tovla şahbaz atlarını bindilər, qatar-qatar qızıl dəvələrini yeddilər, ağır xəzinəsini, bol ağçasını yağmaladılar. Qırq incə belli qız ilə boyu uzun Burla xatun yesir getdi. Qazan bəyin qarıcıq olmuş anası qara dəfə boynunda asılı getdi. Xan Qazanın oğlu Uruz bəg üç yüz yigidlən əli bağlı, boynu bağlı getdi". Və hələ bu azmış kimi, bir bölük kafirlər Qapılar Dərvədinə gedir ki, Qazanın on min qoyununu da gətirsin.

Kafirlər Qaraçuq Çobanı dilə tuturlar:

Qaranqu axşam olanda qayğulu çoban,
Qarla yağmur yağanda çaxmaqlı çoban!
Bərə, çoban, iraqından, yaqınından bəri gəlgi,
Baş endirib bağır basgil,
Biz kafirə salam vergil.
Öldürməyəlim, Şöklü Məliyə səni ilətəlim,
Sənə bəqlik alı verəlim.

Qaraçuq Çobanın kafirə cavabı isə düşmənin düşməne sözüdür:

Ala-qara söyləmə, mərə, itim kafir,
İtimlə bir yalaqda yundum içən azğın kafir.

Kafir Oğuz igidlərindən qorxur, onlarla açıq döyüşə girmək istəmir. Məsələn, elə ki, bilirlər Bəkil atdan yıxılıb ayağını sındırıb, kafir dərhal onun üzərinə gəlir. Və təkurla (kafirlərin başçısı ilə) kafirlər arasında belə bir söhbət gedir:

"Al aygır qaçan kim yağı qoxusun alsa, ayağını yerə döğərdi, tozu gögə çıxardı.

Kafirlər aydır:

— Bu at Bəkilindir. Biz qaçarız.

Təkur aydır:

— Mərə, onat görün, bu gələn Bəkilse, sizdən öndən mən qaçaram, — dedi".

Eposda kafirin qorxaqlığı oğuz igidlərinin — müsəlmanların onlara saymaz münasibəti ilə qarşılaşdırılır və belə bir təsəvvür yaradılır ki, bir oğuz igidi onlarla kafiri məğlub etməyə qadirdir...

Kafirin casusu gəlib təkura xəbər verir ki, Oğuzdan bir igid gəlib qoruqda yatır. Təkur altmış adam göndərir ki, onu tutub gətirsinlər. Lakin "oğlan gördü kim, bir alay atlı gəlir, sıçradı, adı görklü Məhəmmədə salavat gətirdi. Atına bindi, qara donlu kafirə qılıc urdu, basdı qələyə qoydu. Yenə uyxusun yenəməyib yerinə varıb yatdı, uyudu. Yenə atının çilobərin biləginə keçirdi.

Kafirlər, saq onları qaçaraq təkura gəldilər. Təkur aydır:

— Tuv yüzündə! Altmış kişi bir oğlanı tutamadınız?! — dedi.

Bu kərrə yüz kafir oğlanın üzərinə gəldilər. Aygır yenə oğlanı oyardı. Gördü kafirlər alay bağlamış gəlirlər. Oğlan durdu, atına bindi. Adı görklü Məhəmmədə salavat gətirdi. Kafirə qılıc qoydu. Basdı qələyə tıqadı. Atını döndərdi genə mənzilinə gəldi. Yuxusun yenəmədi, gerü yatdı, uyudu".

Kafirin qorxaqlığını, Oğuz igidlərinin, müsəlman türklərin qarşısında dura bilməmələrini bir fakt da təsdiq edir ki, kafirlər onlara olan hücumun qarşısını almaq üçün igid Oğuz əsirlərindən istifadə edirlər. Məsələn, "Uşun Qoca oğlu Səgrək boyu"nda kafirlər əsir düşmüş Əgrəki qardaşı Səgrəkə qarşı qoyurlar... Yaxud əsir düşmüş Qazan xan oğlu Uruzla döyüşməli olur.

Kafirlər biləndə ki, onların qalası alındı, məsləhətləşib belə qərara gəlirlər ki, "Qazanı çıxaravuz onlarla bərabər edəvüz". Və Qazana:

" — Qazan bəg, üzərimizə yağı gəldi. Bu yağıyı üzərimizdən ayırırsan, səni qoyu verəlim, — dedilər. Həm xəraca müti olalım. Sən dəxi and iç kim, bu bizim elə yağılığa gəlmiyəsən — dedilər". Qazanı yaraqlandırır Oğuz igidlərinin qarşısına çıxarırlar. O, biləndə ki, axınçılara oğlu Uruz başçılıq edir, sevinir, "əlhmədü lillah, mənim oğlancığım böyük ər olmuş" — deyir.

Kafirə əsir düşmək "Kitab"ın maraqlı motivlərindən biri olub yalnız müsəlman cəmiyyətinin deyil, kafirlərin də xarakterini, dünyagörüşünü, həyat tərzini anlamağa kömək edir.

Dirsə xanın xanımı həyəcanlanır ki, oğlu birdən kafirə əsir düşmüş olar:

...Qara donlu azgın dinli kafirlərə
Bir oğul aldındınsa degil mənə.
Xan babamın qatına bən varayım,
Ağır xəzinə, bol ləşkər alayın,
Azgın dinli kafirə bən varayım,
Yaralanıb qazlıq atımdan enməyincə,
Yönümlə alca qanım silməyincə,
Qol-bud olub yer üstünə düşməyincə,
Yalqız oğul yollarından dönməyəlim...

Eposda Qazan xanın, onun ailəsinin, Bamsı Beyrəyin, Qazlıq Qocanın, Əgrəkin... kafirə əsir düşməsindən bəhs edilir.

Qazanın əsir düşməsi, əsirlik həyatı "Kitab"ın ən maraqlı səhifələrini təşkil edir...

Qazan Trabzon təkurunun göndərdiyi şahinlə ova çıxır, "kafir eli"nə çatarkən onu yuxu tutub yatır. Kafirlər Qazanı "uyduğu yerdə tutdular, əlin-ayağın bərk bağladılar. Bir ərəbəyə yüklətdilər. Ərəbəyə möhkəm orqanla sarıdılar. Ərəbəyi çəkdiilər, yürüyü verdilər".

Qazan kafirə əsir düşdüyü ilk andan düşməni saymır, onu məsxərəyə qoyur:

"Gedərkən ərəbə qıncırdısından Qazan oyandı. Gərindi, bu əlindəki orqanları həp qırdı, ərəbənin üzərinə oturdu. Əlin-əlinə çaldı, qas-qas güldü.

Kafirlər aydırlar:

— Nə gülərsən?

Qazan aydır:

— Mərə, kafirlər, bu ərəbəyi beşigim, sizi yamuru-yamuru dadım-dayəm sandım, — dedi".

Qazanı Tomanın qələsində dərin bir quyuya salırlar. Təkurun xatunu gəlir ki, adı hər yana yayılmış igidi görsün.

"— Qazan bəg, nədir halın? Dirilik yer altındamı xoşdur, yoxsa yer üzündəmi xoşdur? Həm şimdi nə yeyərsən, nə içərsən və nəyə binərsən? — dedi.

Qazan aydır:

— Ölülərinə aş verdigin vaxt əllərindən alıram. Həm ölülərinizin yorğasına binərəm, kahılların yedərəm, — dedi".

Təkur övrəti aydır:

— Dinin üçün, Qazan bəg, yeddi yaşında bir qızcuğazım ölmüşdür, kərəm eylə, ona binmə, — dedi.

Qazan aydır:

— Ölülərinizdə ondan yorğa yoxdur. Həm ona binərəm, — dedi".

Qazanın hər şeyə inanan Təkur arvadına dedikləri öz nəticəsini verir: "Övrət aydır:

— Vay, sənin əlindən nə yer üzündə dirimiz və nə yer altında ölümüz qurtulmuş, — dedi, gəldi Təkura aydır:

— Kərəm eylə, ol tatarı quyudan çıxar. Qızcuğazın belini üzər. Yer altında qızcuğazıma binərmiş. Qalan ölülərimizi cəm edəmiş, həm ölülərimiz üçün verdigimiz aş əllərindən çəkib alıb yeyərmiş. Onun əlindən nə ölümüz, nə dirimiz qurtularmış. Dinin eşqinə, ol əri quyudan çıxar, — dedi.

Təkur bəglərini cəm eylədi. Aydır:

— Gəlin Qazanı quyudan çıxarın, bizi ögsün, Oğuzu sındırsın. Ondan sonra şərt eləsin bizim elimizə yağılığa gəlməyə, — dedi".

Qazanı quyudan çıxarıb gətirirlər. O yenə kafirə məhəl qoymur. Deyir ki, "mən yer üzündə adam ögməzəm. Bir adam gətirin binəyim, sizi ögəyim". Kafiri at kimi minir, öldürür. Sonra qopuzunu istəyir... Və kafiri belə "öyür":

Bin-bin ərdən yağı gördümsə, oyunum dedim,
Yigirmi bin ər yağı gördümsə, yıılamadım,
Otuz bin ər yağı gördümsə, ota saydım,
Qırq bin ər yağı gördümsə, qıya baqdım...
Məhəmməd dini eşqinə qılıc urdum,
Ağ meydanda yumru başı topca kəsdim!
...Ərqic qırda yıqanır Ümman dənizində,
Sərp yerlərdə yapılmış kafir şəhri,
Sağa-sola çırpıntı urub yüzgücüləri.
Su dibində dönər bəhriləri,
Tanrı mənəm — deyü su dibində çıxışar asiləri,
Önün qoyub tərsin oqur qız-gəlini,
Altun aşiq oynar suncidanın bəgləri.
Altı qatla Oğuz vardı aləmmədi ol qələyim,
Altı baş ərle mən Qazan vardım,
Altı günə qoymadım, onu aldım.
Kəlisəsin yıqıb yerinə məscid yaptım,
ban banlatdım,
Qızını-gəlinini ağ köksümdə oynatdım,
Bəglərini qul etdim!..
Onda dəxi ərəm-bəgəm deyü ögünmədim,
Ögünən ərənləri xoş görmədim.
...Ərqic qırda döndərdigim, mərə, kafir,
sənin baban,
Şaqqaqına imrəndigim sən qızın-gəlinin.
Ağcaqala, Sürməlidə at oynatdım,
Atla Qarun elinə çapqun etdim,
Ağ aqça gətirdilər, puldur dedim,
Qızıl-altun gətirdilər, baqırdır dedim,
Ala gözlü qız-gəlin gətirdilər, aldanmadım...
Kəlisəsini yıqdım, məscid yaptım,
Altunu, gümüşü yağmalatdım,
Onda dəxi ərəm, bəgəm deyü ögünmədim...
...İt gibi gu-gu edən çirkin xırslı,
Küçük donuz şülənli,
Bir torba saman döşəkli,

Yarım kərpic yadıqlı,
Yonma ağac tanrılı
Köpəgim kafir!
Oğuzu görərkən səni ögməgim yoq,
İndi öldürürsən, mərə, kafir, öldür məni.
Öldürməzsən, qadir qoursa,
Öldürəyim, kafir, səni...

Qazanın kafirə bu müraciəti yalnız poetik mükəmməlliyi, möhtəşəm oğuz qəhrəmanının xarakterini olduqca gözəl ifadə etməsi ilə diqqəti çəkmir, həm də müsəlman türk axıncısının, qazisinin əxlaqı barədə aydın təsəvvür yaradır: O, qorxmazdır, Məhəmməd dini eşqinə min-min kafirə qarşı durmağa hazırdır. Uzaq-uzaq səfərlərə gedən bir oğuz igidi sıldırım qayalar üzərində tikilmiş kafir qalalarını almış, kilsələri yıxıb, yerində məscid yapdırmış, dinsizi dinə gətirmişdir. Ona müqavimət göstərən kafirləri amansızcasına cəzalandırmış, qızını-gəlinini əsir almış, kafir ellərində at oynatmışdır. Düşmənin hədiyyəsinə, ona təklif edilən qadına, pula-qızıla, rüşvətə aldanmamış, kafiri adam saymamışdır.. Və bütün bunları etməklə yanaşı heç zaman özünü öyməmiş, bunu elədim, onu elədim deməmişdir.

"Bəkil oğlu Əmranın boyu"nda görürük ki, Qazan özünü öyməyən, təvazökar bir qəhrəmandır: "Av çağırıdılar. Çün av yarağı oldu, kim atın ögər, kim qılıcın, kim çəkib ox atmağın ögər. Salur Qazan nə atın ögdü, nə kəndin ögdü. Amma bəglərin hünərini söylədi".

Qazan bir də ona görə güclüdür ki, o, böyük bir cəmiyyətin başçısıdır, oğlu, qardaşı var...

Kafirlər əsir düşmüş Qazanı öldürməkdən qorxurlar, "bunun oğlu var, qardaşı var, bunu öldürmək olmaz" — deyirlər. Ümumiyyətlə, kafirlərə əsir düşmüş oğuz igidlərinə — qazilərinə cəza versələr də onları öldürmürlər... Hətta xoş günlərində həmin igidləri gətirib qopuz çaldırır, qulaq asırlar. Çox zaman igidi ona görə əsir saxlayırlar ki, öz yerinə (Oğuz) qayıdıb yeni qüvvə ilə onların (kafirlərin) üzərinə gəlməsin. Lakin həmin əsirləri ya atası, ya övladı gəlib xilas edir (Uruzu Qazanın, Qazanı isə Uruzun xilas etdiyi kimi), ya da özləri imkan tapıb qaçırlar (Beyrək kimi). Çünki "Kitab"da təqdim edilən epik zaman kafirlər üçün deyil, İslamı qəbul etmiş oğuz türkləri üçün işləyir.

"Qazan bəg oğlu Uruz bəgin dutsaq olduğu boy"da Uruzun dustaqlıqda nələr çəkdiyi barədə danışılır:

"Qanlı Qara Dərvənddə kafir dəxi qonmuş idi. Oğlana qara kəpənək geydirmişlərdi. Qapı eşigi üzərində ərquri biraqmışlardı. Girən basar, çıxan basardı. Qarı düşmən tatar oğlu əlimizə girmişgən cəzayla öldürəlim... Bu məhəldə xan Qazan yetdi. Qonur atın oynatdı. Kafir Qazanın gəldiyin gördü, ürkdü. Kim atın binər, kim coşən geyər... Oğlan başını qaldırdı. Aydır:

— Mərə, kafir, nə haldır?

Kafir aydır:

— Baban gəldi, tutalım deriz.

Oğlan aydır:

— Aman, mərə kafir, aman!

Tanrının birliyinə yoqdı güman!

Kafirlər oğlana aman verdilər. Əlin çözdülər, gözün açdılar, babasına oğlan qarşı gəldi..."

Uruz atasını kafirlərlə döyüşdən çəkəndirmək istəyir, ona yalvarır ki, çıxıb getsin, vuruşmasın. Düşünür ki, birdən kafirə məğlub olar... Çünki "oğul üçün ata ölmək eyib olur". Və bunu da əlavə edir ki:

Yaradan haqqıyçün, baba, qayıda döngil,
Evə varğıl
Qarıcıq anam qarşı gəlsə, məni sənə sorsa,
Baba, doğru xəbər vergil.
Gördüm, sənin oğlun dutsaq, degil,
Qarusundan ağ əlləri bağı, degil,
Qara qıldan sicim boynuna taqılı, degil,
Qara donuz damında yatır, degil,
Qıl kəpənək boyuncuğun sürür degil,
Ağır buğağı topuqcığın döğür, degil,
Yanmış arpa ətməgi, acı soğan öynəsi, degil.
Mənim anam mənim üçün qayırməsın,
Bir ay baqsın, bir ayda varmazsam, iki ay baqsın,
İki ay da varmazsam, üç ay baqsın,
Üç ay da varmazsam, öldüğümü ol vaqt bilin.

Ayğır atım boğazlayıb aşım versin,
Yad qızı halalıma dəstur versin,
Bana tutan gərdəgə ayrıq girsin.
Anam mənim üçün gög geyib, qara sarınsın,
Qalın Oğuz elində yasım tutsun.
Mənim başım sənin yoluna qurban olsun,
Geri dön, baba!...

Kafirlər Beyrəyi yuxuda ikən əsir alıb qırx yoldaşı ilə birlikdə Parasarın Bayburd hasarına salırlar. On altı il burada dustaq olur. Kafirlər şad günlərində Beyrəyi gətirib qopuz çaldırırlar, Beyrək bazirganlarla xəbərləşir.. Hətta iş o yerə çatır ki, həmin bazirganlar ona buradan qaçıb getməsinə, sevgilisi Banuçiçəyə qovuşmasını məsləhət görürlər. Və Beyrək onu sevən kafir qızının köməyi ilə hasardan "pırlayıb uçar". Kafir ilxısı içərisində olan Boz ayğırına minib Oğuza gedərkən yoldaşlarını kafirlərə tapşırır:

Mərə, sası dinli kafir!
Mənim ağzım sögüb durursan, duyamadım,
Qara donuz ətindən yəxni yedirdin, doyamadım.
Tanrı mana yol verdi, gedər oldum,
Mərə, kafir, otuz doqquz yigidim əmanəti!..
Mərə, kafir, birin əskik bulsam,
yerinə on öldürərim,
Onun əskik bulsam,
yerinə yüzün öldürərim...

Göründüyü kimi, eposda qazilərin həyatı müxtəlif tərəfləri — həm zəfərləri, həm də əsirlikdə keçən ağır günləri ilə təsvir edilir...

Bu və ya digər səbəbdən öz xalqına asi olmuş oğuz igidləri içərisindən elə namərdlər tapılır ki, onlar kafir ellərinə qaçmaq istəyirlər. Məsələn, Buğac xanın qırx yoldaşı onun atası Dirsə xanın əllərini ardından bağlayıb Qalın kafir ellərinə apararkən Buğac gəlib atasını xilas edir...

Eposda etnik münaqişədən söhbət getmir, bütün ziddiyyətlər dini-ideoloji mahiyyət daşıyır, müsəlmanlarla kafirlər arasında baş verir. Lakin müsəlmanların əsas oğuz türklərindən, kafirlərin isə qıpçaq türklərindən, gürcülərdən (ümumən iber-Qafqazlardan), yunanlardan (rumlardan) və s. olması həmin münaqişələrə müəyyən dərəcədə etnik məzmun verir. Müsəlmanlar kafirlərə "it gibi gu-gu edən" deməklə, yəqin ki, onların (qeyri-müsəlmanların, həm də qeyri-türklərin) başa düşmədikləri dillərini nəzərdə tuturlar...

Müsəlmanlar kafirlə döyüşdə, müharibədə şəhid verirlər. Məsələn, "Kitab"ın "Salur Qazanın evi yağmalandığı boy"da elin qoca oğlu Sarı Gülmaş Qazan bəgin evi üzərinə şəhid oldu", Qaraçuq Çobanın "iki qardaşı oxa düşdü, şəhid oldu... Çoban şəhid olan qardaşlarını həqqinə qoydu". Eləcə də əlavə olaraq, "beş yüz Oğuz yigitləri şəhid oldu" — deyilir... Epos qəzaya getməyin faciəvi reallığını göstərməklə, hər şeydən əvvəl, İslamın qələbəsinə, İslam dini uğrunda mübarizənin gərginliyini, drammatizmini nümayiş etdirir. Həmin gərginlik, drammatizm yalnız eposu yaradanların fantaziyası deyil, həm də epoxal tarixi həqiqətin inikasıdır. "Kitab"da oğuz bəylərinin İslam dini qarşısındakı xidmətləri yalnız bu və ya digər hadisənin (kafirə qarşı bilavasitə mübarizənin) təsvirində deyil, onların stabil təyinlərində də aydın şəkildə özünü göstərir; məsələn: "Varıban Peyğəmbərin yüzü görən, gəlibəni Oğuzda səhabəsi olan, acığı tutanda bığlarından qan çıxan, dəmir qapıyı dəpib alan, altmış tutam ala göndərinin ucunda ər bögürdən Qıyan Səlcuq oğlu Dəli Dondar"; "Həmdilən Mərdin qələsini dəpib yıqan, dəmir yaylı Qıpçaq Məliyə qan qusduran, gəlibən Qazanın qızın ərliklə alan, Oğuzun ağ saqqallı qocaları görəndə ol yigidi təhsinləyən... Qaragünə oğlu Qarabudaq"; "Dəstursuca Bayındır xanının yağışın basan, altmış bin kafirə qan qusturan, ağ-boz atının yelisi üzərində qan durduran Qəflət Qoca oğlu Şir Şəmsəddin"; "Kafirləri it ardınca bırağıb xorlayan, eldən çıxıb Ayğırgözlü suyundan at yüzdürən, əlli yeddi qələnin kilidini alan Ağ məlik Çəşmə qızına nigah edən, Süni Sandal məlikə qan qusduran, qırx cübbə bürünüb, otuz yeddi qələ bəginin məhbub qızlarını çalıb bir-bir boyunun qucan, yüzündən, dodağından öpən, Elin qoca oğlu Alp Ərən" və s.

Bu isə o deməkdir ki, həmin oğuz igidləri öz dövrlərinin — İslama keçid dövrünün övladları olub, həmin dövrün tarixini bütün dramatik gərginliyi ilə yaşayırlar...

"Kitab" müsəlmanlarla kafirlər arasında müəyyən münasibətlərin, əlaqələrin olmasını da göstərir — bazirganlar, bəzi anlaşılmazlıqları nəzərə almasaq, sərhədləri maneəsiz keçirlər, Oğuz igidləri kafirlərdən qız alırlar, hətta "Baybura oğlu Bamsı Beyrək boyu"ndan belə məlum olur ki, Baybecan qızı

Banuçiçəyi bir tərəfdən Beyrəklə beşikkərtmə nişanlı edir, digər tərəfdən, kafirə — Bayburd qalasının bəyinə söz verir ki, qız onundur...

Qanturalının atası Qanlı Qoca oğlunu evləndirmək fikrinə düşərkən ona layiq qızı yalnız Oğuzda deyil, kafir ellərində də axtarır:

"İç Oğuza girdi, qız bulmadı. Dolandı Daş Oğuza girdi, bulamadı. Dolandı Trabzona gəldi. Məgər Trabzon təkurunun bir azım görklü məhbub qızı vardı. Sağına-soluna iki qoşa yay çəkərdi. Atdığı ox yerə düşməzdi..."

Lakin Qanlı Qoca istəmir ki, oğlu kafir ellərinə getsin, ona görə də aşağıdakı sözlərlə Qanturalını yolundan döndərmək istəyir:

Oğul, sən varacaq yerin dolamac-dolamac yolları olur,
Atlı batıb çıqamaz onun balçığı olur,
Ala yılan sökəməz onun ormanı olur,
Göklə pəhlü uran onun qələsi olur,
Göz qaquban könül alan onun görklüsü olur,
Hay demədən baş götürən cəlladı olur,
Yağrımında qalqan oynar yayası olur...
Yavuz yerlərə yeltəndin, qayıda döngil,
Ağ saqqallı babanı,
qarıcıq olmuş ananı bozlatmağıl.

Qanturalı Allah-Tanrıya sığınıb kafir ellərinə varır, hər çətinə düşəndə, yaxud çətin bir iş başlayanda "adı görklü Məhəmmədə salavat gətirir, "comərdlər-comərdi ğəni tanrı"dan mədəd diləyir, qalib gəlir ("Kitab"da deyildiyi kimi, "çün inayət Tanrıdan oldu"). Və kafir qızı Sarı donlu Selcan xatunu alıb Oğuza yola düşür.

Lazımı sınaqlardan keçərək, şərtləri yerinə yetirərək qızı alsa da, təkur müxənnətlik edir, onun arxasınca qoşun göndərir. Lakin Qanturalı ilə Selcan xatun kafirin qoşununu qırıb, sağ qalanı geri qaytarırlar.

Eposda kafirlərlə müsəlmanların münasibətindən belə məlum olur ki, kafirlər Oğuzdan inciyib onların yanına gələn, dinlərini qəbul edib onlara tabe olan igidləri məmnuniyyətlə qəbul edirlər.

Qazan xanın hərəkətindən (ona qarşı münasibətdən) inciyən Uruz atasına deyir:

Ünüm ünlə,
Mənim sözüm dinlə, ağam Qazan!
Sağına baqdın, qas-qas güldün.
Soluna baqdın çox sevindin.
Qarşına baqdın, bəni gördün, aqladın.
Səbəb nədir degil mana,
Qara başım qurban olsun, babam, sana...

Və sonra əlavə edir:

Deməz olursan, qalqubanı yerimdən mən duraram,
Qara gözlü yigitlərimi boyuma alaram,
Qan Abqaz elinə mən gedərəm,
Altun xaça mən əlimi basaram,
Pülüklü kişinin əlin öpərəm,
Qara gözlü kafir qızın mən alaram...
Dəxi sənin yüzünə mən gəlməzəm.

Lakin Uruz biləndə ki, atasının öz emosiyasını bu cür kəskin şəkildə bildirməsi (ağlaması) onun gələcəyi sarıdan narahatlığı ilə bağlıdır, çox da dərinə getmir. Çünki qazi ərənlər dövrünün sərt məntiqi ondan (Uruzdən) tələb edir ki, baş kəssin, qan töksün, hünər göstərsin. "Dədə Qorqud" eposu (xüsusilə "Kitabi-Dədə Qorqud") Azərbaycanda (və onun ətraflarında) gedən tarixi mənəvi-mədəni bir prosesi — İslama keçidi, İslam dini uğrunda müzəffər mübarizəni bütün dolğunluğu, mürəkkəbliyi, məhrumiyyətləri ilə birlikdə əks etdirir. Və məlum olduğu kimi, İslam yarandığı dövrdə (eləcə də sonralar) mütərəqqi bir dünyagörüşü forması kimi yayılaraq müxtəlif xalqların mədəniyyətlərinin inkişafına güclü təkan vermişdir.

Hər şeydən əvvəl ona görə ki, iudaizm, buddizm və xristianlıqdan fərqli olaraq İslam dünyanın daha ağıllı dövründə, yəni zəkanın (fəlsəfənin) ibtidai inamları, mifologiyayı sıxışdırdığı bir dövrdə formalaşdığına görə əvvəlki dünya dinlərindən daha çox fəlsəfi olmuşdur.

İkincisi, İslam həm təşəkkül-formalaşma, həm də yayılma— mənimsənilmə (ictimai şüura yiyələnmə) prosesində əvvəlki dinlərin, dünyagörüşlərin progressiv təsirini öz üzərində hiss etdiyi üçün dünyaya həmin dinlərdən, dünyagörüşlərindən daha çox açıq olmuş, fikir plüralizminə kifayət qədər geniş imkan vermişdir.

Üçüncüsü isə, müxtəlif etnik mənşəyə, etnopsixologiya və etnik dünyagörüşlərinə mənsub xalqlar (ərəblər, farslar, türklər və s.) tərəfindən bir neçə əsr ərzində (və İslama qədərki zəngin düşüncə mədəniyyəti əsasında!) qəbul edilən İslam istər-istəməz çevik təfəkkür mühitləri ilə hesablaşmalı olmuşdur...

Lakin İslama keçidin eposunu, maraqlıdır ki, nə ərəblər, nə də farslar deyil, məhz türklər — oğuz türkləri yaratmışlar; bu isə o deməkdir ki, İslam dünyagörüşü, mənəviyyəti nə ərəblərin, nə də farsların deyil, məhz türklərin epik təfəkküründə rezonans vermişdir.

Və beləliklə, "Dədə Qorqud" eposunun təşəkkül tapıb yayılması, yazıya alınması, üzünün köçürülməsi və s. proseslər öz enerjisini aşağıdakı mənbələrdən almışdır:

a) qədim türk epik təfəkkürü;

b) İslam dini;

c) Azərbaycanda məskunlaşmış oğuz türklərinin (prinsip etibarilə Azərbaycan xalqının!) get-gedə daha çox İslama əsaslanan ideya-estetik marağı, yaradıcılıq ehtirası, mənəvi mədəniyyəti.

AZƏRBAYCAN İNTİBAHI: PROBLEMLƏR, MÜLAHİZƏLƏR

Orta əsrlərin sonu, yeni dövrün əvvəlləri Azərbaycanın mənəvi-mədəni həyatında intibah dövrüdür — bu elə bir dövrüdür ki, xalqın milli istedadı bir neçə əsrdə o qədər zəngin mədəniyyət yaradır, o qədər əsaslı etnokulturoloji sistem formalaşdırır ki, xalq sonrakı əsrlərdə məhz həmin mədəniyyətə, həmin etnokulturoloji sistemə dayanaraq yaşayıb inkişaf edir.

70-ci illərin sonu, 80-ci illərin əvvəllərində aparılan tədqiqatlar Azərbaycan intibahşünaslığının bir sıra problemlərinə toxunsada, o, bir sistem kimi, əslində tədqiqatdan kənarda qaldı. Çünki intibah epoxasının özü düzgün müəyyən edilmirdi, ona görə də Azərbaycan intibahına həsr olunmuş XI—XII əsrlər Azərbaycan mədəniyyətinin tədqiqinin keyfiyyətinə müsbət təsir etsə də, intibahşünaslıq nəzəriyyəsinin inkişafına, demək olar ki, təsir etmədi... Hər şeydən əvvəl, Azərbaycan intibahı problemi Şərq intibahı probleminin tərkib hissəsi kimi qoyuldu, Şərq intibahı problemi adlandırılan məsələyə isə diferensial yanaşılmadı. Ümumiyyətlə, Şərq mədəniyyətinə münasibətdə avropasentrizm meyilləri çox vaxt məhz avropasentrizmə qarşı mübarizə kimi təqdim olunurdu — bunun ən sadə forması Şərqi qeyri-diferensial şəkildə götürüb, bu və ya digər mübahisənin predmeti etməkdir... Kontraktlar nə qədər güclü olsa da, şübhəsiz, bu və ya digər mədəniyyəti etnik əsaslardan məhrum etmir.

Şərq (yaxud ümumşərq) mədəniyyəti anlayışını ancaq şərti məzmununda başa düşmək olar (biz də o mənada işlədirik); bu şərtilik ondan ibarətdir ki, Şərq xalqları mədəniyyətlərinin regional konsentrasiya dövrləri var ki, bu zaman müəyyən mənada ümumşərq keyfiyyətləri yaranır; məsələn, IX—XIII əsrlər müsəlman mədəniyyətində ərəb, fars və türk mədəniyyətləri birləşir, normativ mədəniyyət meydana çıxır...

"Azərbaycan intibahı" dedikdə tədqiqatçılar, əsasən, XI—XII əsrlərdə Azərbaycan mədəniyyətinin çiçəklənməsini ön plana çəkirlər (Problema azerbaydjanskoqo Renessansa, Baku, izd. "Elm", 1984), lakin sual olunur: doğrudanmı XI—XII əsrlər Azərbaycan mədəniyyəti tipologiyası etibarilə intibah mədəniyyəti hesab edilməlidir?

İntibah, birinci növbədə etnik mədəniyyətə, milli mifoloji təfəkkürə qayıtmaq hesabına mümkündür, halbuki XI—XII əsrlər Azərbaycan mədəniyyətində bu cəhət müşahidə edilmir, XI—XII əsrlər Azərbaycan mədəniyyəti tipoloji baxımdan ümumşərq mədəniyyətinin tərkib hissəsidir, ona görə ki, Azərbaycan mədəniyyətinin XI—XII əsrlərdəki çiçəklənməsi ümumşərq bazasının hesabıdır, müsəlman mədəniyyətinin ümumi yüksəlişi Azərbaycan türk mədəniyyətini də ehtiva edir. Şübhəsiz, müsəlman mədəniyyəti öz xarakteri etibarilə humanist mədəniyyət idi, lakin milli mədəniyyət deyildi; burada türk komponentinin iştirakına gəldikdə isə demək lazımdır ki, bu, ayrıca tədqiqat tələb edir. XI—XII əsrlərdə müsəlman mədəniyyətinin bir tipoloji hadisə olması onun antik mədəniyyətə (xüsusən ellin mədəniyyətinə) münasibəti birtiplidir; belə ki, müsəlman mədəniyyətinin mövcud olduğu ölkələrdə — Ərəbistanda, Orta Asiyada, İranda, eləcə də Azərbaycanda antik mədəniyyət daha qədim Şərq mədəniyyəti yaddaşının əsasında dərk oluna-oluna həzm edilir. Şərq mədəniyyəti yaddaşında isə e.ə. IV minillikdən III—V əsrlərə qədərki böyük bir dövrdə gah bu, gah da digər ərazidə lokallaşan (lakin tədricən ümumşərq keyfiyyəti qazanan) mədəniyyət ehtiva olunur.

IX—XIII əsrlər müsəlman mədəniyyəti qeyri-adi hadisə idi, mədəni-ictimai fikrin çiçəklənməsi idi, lakin milli intibah deyildi, — müsəlman mədəniyyətini yaradan xalqlar daha dərin qatlarda öz mədəniyyətləri ilə də məşğul olurdular, hətta iş elə gətirdi ki, milli mədəniyyətin intibahı məhz müsəlman mədəniyyəti ilə mübarizədə, ona oppozisiya kimi meydana gəldi.

İntibah milli özünüdərkətmə faktıdır, milli mədəniyyətin təşəkkülü ərəfəsidir, — bu baxımdan yanaşdıqda da XI—XII əsrlər Azərbaycan mədəniyyəti intibah mədəniyyəti olmaqdan uzaqdır.

Müsəlman mədəniyyəti, bir qayda olaraq, şəhərlərdə təşəkkül tapır, — XI—XII əsrlərdən XV—XVI əsrlərədək türk xalqlarının məskun olduğu ərazilərdəki şəhərlərin, demək olar ki, hamısı müsəlman mədəniyyətinin dayacağı kimi diqqəti cəlb edir. Etnik mədəniyyət şəhərə ancaq o halda gəlib çıxır ki, müsəlman mədəniyyəti ilə kompromisə girsin; halbuki intibah dövrü Avropa şəhərlərində mədəniyyət, əsasən, etnik əsaslar üzərində inkişaf etmişdir. Ona görə də orta əsrlər Azərbaycan şəhəri ilə intibah dövrü Avropa şəhərini tarixi-ictimai, mədəni strukturu etibarilə eyni tipoloji hadisə hesab etmək düzgün deyil və elə bilir ki, "Nizami İntibah şəhərinin şairidir" (professor Arif Hacıyev) fikri tamamilə absurddur.

XI—XII əsrlərdə Azərbaycan şəhərləri həqiqətən inkişaf etmişdi; Təbriz, Gəncə, Şamaxı, Beyləqan, Naxçıvan, Marağa, Dərbənd, Bərdə kimi şəhərlər "möhtəşəm saraylara, gur bazarlara, məscid, kilsə, mədrəsə, karvansara və hamamlara, su və kanalizasiya xətlərinə" (A. Hacıyev) malik idi, lakin bu şəhərlər türk mədəniyyətini klassik keyfiyyətində yaşatmağa qabil olmur. Ümumiyyətlə, tədqiqatçılar XI—XII əsrlərdə Azərbaycan intibahının mövcudluğunu göstərmək üçün XI—XII əsrlər Azərbaycan

şəhərinin məhz intibah şəhəri olduğunu sübut etmək istəyirlər, — bu, bütünlüklə Avropa mizanıdır; nəzərə alaq ki, nəinki Avropa intibahı, eləcə də onun əsasında dayanan antik mifologiya da şəhərdə formalaşır, türk mifologiyası barədə isə bunu demək mümkün deyil. Şərq mədəniyyəti ilə Qərb mədəniyyəti arasında IV—V əsrlərdən XI—XII əsrlərə qədər körpü olan Bizans mədəniyyəti də şəhər mədəniyyəti idi və əlavə edək ki, təsərrüfat iqtisadi, ictimai-inzibati, mədəni həyatın strukturuna görə xüsusilə XI—XII əsrlərdə Bizans şəhərləri Azərbaycan (yaxud Orta Asiya, İran) şəhərlərindən, demək olar ki, fərqlənmir, bu isə onu göstərir ki, XI—XII əsrlərdə Şərqdə qarşısızalmaz şəkildə ictimai mədəni təfəkkürün konsentrasiyası prosesi gedir, etnik mədəniyyətə həssaslıq zəifləyir, bu cür vəziyyətdə intibah mümkün deyil... Avropanın təcrübəsi də bunu sübut edir; necə ki, xristian mədəniyyəti bütün Avropa üçün ümumi idi, intibah mümkün deyildi, — elə ki, XIV əsrdən başlayaraq milli mədəniyyətlərin təşəkkülü prosesi gedir, intibah da yetişir, — və görünür, "ali tipologiya" dedikdə məhz bu münasibəti nəzərdə tutmaq lazımdır.

Guya "xalqın mədəniyyətinin qədimliyi deyil, məhz onun tarixində inkişaf etmiş feodalizmin mövcudluğu İntibah hərəkatının təzahürü üçün ilk şərtidir — "sənətkarlıq və ticarət şəhərləri olmayan yerdə inkişaf etmiş feodalizm yoxdur; inkişaf etmiş sənətkarlıq və ticarət olmayan yerdə İntibah da yoxdur" (A. Hacıyev).

Əlbəttə, mədəniyyətin inkişafı şəhərin inkişafından asılı olub, onunla şərtlənə bilər, lakin bu cür vulqarcasına yox; Şərq şəhəri ilə Qərb şəhərinin milli mədəniyyətə münasibətində ciddi fərqlərin mövcud olması da həmin mülahizənin nöqsanlı olduğunu göstərir.

XI—XII əsrlər Azərbaycan, ümumən müsəlman mədəniyyətinin Avropa analoqu varmı? — bu suala cavab verməzdən əvvəl A. Hacıyevin tipik bir müqayisəsi üzərində dayanaq; o yazır: "...Məntiq, fizika, zoologiya, botanika, fəlsəfə, təbabət — Aristoteldən sonra Şərqdə "ikinci müsəlman" adlandırılan İbn Sinanın (Avisenanın) fəaliyyət dairəsi belədir. Nizami Gəncəvi, Əbdülrəhman Cami, Əlişir Nəvai kimi poeziya nəhənglərinin idrak dairəsi də belə geniş idi...". Əgər İbn Sina (eləcə də N. Gəncəvi, Ə. Cami, Ə. Nəvai...) Aristotel məktəbinə mənsubdursa, o intibahın faktı ola bilməz — adi analoji məntiq var; müsəlman mədəniyyətini tipoloji hadisə kimi ancaq müxtəlif mənşəli mədəniyyətlərin konsentrasiyası ilə müqayisə etmək mümkündür. Ona görə də demək olar ki, XI—XII əsrlər Azərbaycan, ümumən müsəlman mədəniyyətinin antik dövrdən sonrakı Avropada analoqu yoxdur...

İntibah mədəniyyətini realist təfəkkür yetirir, halbuki XI—XII əsrlər Azərbaycan mədəniyyətini bu cəhətdən xarakterizə etmək mümkün deyil.

A. Hacıyev yazır: "Şəxsiyyətə İntibahın verdiyi qiymət Nizaminin qadın qəhrəmanlarının — Şirinin, Fitnənin, Nüşabənin xarakterlərində də öz təsdiqini tapır. Onlar ikonalaradakı müqəvva xanımlar yox, qüvvətli fəal şəxsiyyətlərdir". Şübhəsiz, Şirin, Fitnə və Nüşabə surətləri heç bir intibahın məhsulu deyil, bunlar müsəlman mədəniyyəti kontekstinə etnik təfəkkürdən gəlir (özü də deformasiya ilə gəlir, məsələn, amozonkalar barədə antik müəlliflərin qeydlərini xatırlamaq mümkündür) — XI—XII əsrlərdə bu cür surətlərin meydana çıxması etnik mədəniyyətin müsəlman mədəniyyətində həzm olunmadığını göstərir, halbuki XIII—XVI əsrlərdə "heyrat, ey büt!" məntiqinə də diferensial yanaşmaq lazımdır, — bu, İ. Nəsiminin kontekstində bir cür, M. Füzulinin kontekstində başqa cür dərk edilir. Deməli, o hadisə ki, intibahın faktı kimi götürülür, əslində tipik (daha doğrusu, perspektiv olan) hadisə deyil.

A. Hacıyev qeyd edir ki, "XI—XII əsrlərdəki Azərbaycan şəhərlərinin hamısı İntibah səciyyəli deyildi və ola da bilməzdi (?); o da həqiqətdir ki, bir sıra ictimai-iqtisadi səbəblər üzündən Azərbaycanın şəhərləri, deyək ki, məsələn, İtaliyanın İntibah şəhərləri qədər daxili iqtisadi inkişaf səviyyəsinə nail ola bilməmişdilər (!). Elə buna görə də, (!) bizcə, XI—XII əsr Azərbaycanında ilkin İntibahdan danışmaq olar. Eyni zamanda, bu İntibaha "hazırlıq mərhələsi" haqqında (X əsrdə Bərdə şəhərinin çiçəklənməsi) və İntibah hərəkatının daha sonrakı, monqol istilaları dövründəki (XIII—XIV əsrlər, hürufizm, Nəsimi poeziyası) taleyi haqqındakı məsələyə keçmək olar".

İntibah mədəniyyətinin mövcud şəhərlərin iqtisadi inkişaf səviyyəsindən asılılığı barədəki kifayət qədər vulqar mülahizə bir yana (bu barədə artıq bəhs etdik), intibah dövrünün "mərhələlərə" bölünməsinin hansı prinsiplərə tabe olduğu da aydın deyil, — necə olur ki, N. Gəncəvinin də İ. Nəsiminin də poeziyası eyni dərəcədə intibahın faktı hesab edilir?... Ümumiyyətlə, Azərbaycan intibahının XII əsr, XIII əsrin əvvəlləri, XIII—XIV əsrlər mərhələlərindən keçməsi (yaxud N. Gəncəvi—İ. Nəsimi—M. Füzuli silsiləsi) barədəki fikir (A. Hacıyev) heç nə ilə sübut olunmur, — M. Füzulinin poeziyası İ. Nəsiminin poeziyasından, hər ikisinin poeziyası N. Gəncəvinin poeziyasından əsaslı şəkildə — tipologiyası etibarilə fərqlənir; bunları bir dünyagörüşün, intibah, yaxud qeyri-intibah dünyagörüşü olsun, məhsulu hesab etmək mümkün deyil... A. Hacıyev tərəddüd edir, "Azərbaycan" jurnalına verdiyi müsahibədə (1981, N3, səh.182) göstərir ki, "Azərbaycan İntibahı XIV əsrdə, Nəsimidə başa çatır", — M. Füzulinin intibah faktı olmadığını deyir. Bu cür geniş miqyasda tərəddüdlərin olması isə XI—XII əsrlər Azərbaycan intibahı konsepsiyasının ciddi əsaslara malik olmadığını göstərir.

A. Hacıyev intibah hərəkatının üç tipini (üç dünya dininə — buddizm, xristianlıq və İslama uyğun olaraq) fərqləndirib göstərir ki, guya hər regionda bu dinlər o regionun intibah hərəkatının özünəməxsus xarakterini şərtləndirir... N. Gəncəvi yaradıcılığını intibah faktı kimi təhlil edəndə isə belə bir keyfiyyəti qabardır ki, şair "öz poemalarının bütün süjetlərini İslam dini dünyasından deyil, kənardan almışdır" — "Nizami dinə etiqad bəsləyir, amma dini təbliğ etmir. Buna görə də onun dini görüşləri, əsasən, poemaların giriş hissələrində ifadə olunub... Girişlərdən sonra poemaların süjeti başlayır, bu süjet isə artıq insan və "insani ehtiraslar haqqındadır..." — məlum olmur ki, A. Hacıyev intibah təfəkküründə dinin təsirini necə qiymətləndirir və burada intibah keyfiyyəti nədən ibarətdir... Azərbaycan intibah hərəkatının xarakterini, formasını, tarixi inkişafını İslam dini şərtləndirirsə, N. Gəncəvi bu intibahın şairi ola-ola dini görüşlərini nəyə əsasən poemalarının girişində ifadə edir?..

XI—XII əsrlər Azərbaycan mədəniyyətinin məhz intibah mədəniyyəti olduğunun inkar edilməsi, şübhəsiz, bu mədəniyyətin ümumən inkarı deyil... Və XI—XII əsrlər Azərbaycan intibah problemi konseptual baxımından özünü doğrultmasa da, ümumiyyətlə, qeyd edildiyi kimi, XI—XII əsrlər Azərbaycan mədəniyyətinin tədqiqi sahəsində mühüm addım oldu; M. İbrahimovun, M. C. Cəfərovun, Z. Quluzadənin, Q. Əliyevin, A. Hacıyevin, Q. Əhmədovun, Ə. Ağayevin, R. Əliyevin, Y. Qarayevin, A. Rüstəmovanın... maraqlı tədqiqat işləri meydana çıxdı.

XVII—XVIII əsrlər Azərbaycan mədəniyyəti isə məzmunu etibarilə intibah mədəniyyətidir, — Azərbaycan intibahşünaslığında bu məsələyə, demək olar ki, diqqət yetirilməmişdir; səbəbi ondadır ki, tədqiqatçılar intibahşünaslıqla bir sistem kimi deyil, XI—XII əsrlər mədəniyyətinin dəyərləndirilməsi vasitəsi kimi maraqlanmışlar. Məsələ bu cür qoyulmuşdur: XI—XII əsrlər Azərbaycan mədəniyyəti intibahı ətrafında gedən mübahisələrdən belə bir fikir süzülüb çıxır ki, Azərbaycan intibahı XI—XII əsrlərdə varsa var, yoxdursa, ümumiyyətlə yoxdur...

XVI əsrin əvvəllərində Azərbaycan xalqı I Şah İsmayılın (Xətai) iradəsi ilə vahid dövlət ətrafında birləşdi (şübhəsiz, bu cür birləşmə üçün iqtisadi-təsərrüfat, ictimai-siyasi, mədəni-mənəvi şərait yaranmışdı, yoxsa hətta I Şah İsmayıl kimi ictimai xadim — sərkərdə də bunu bacarmazdı, — tarixi şəxsiyyəti tarixi şərait hazırlayır), XVI əsrin sonu, XVII əsrin əvvəllərində isə xalq I Şah Abbasın "tədbirləri" nəticəsində milli dövlətdən məhrum oldu, milli birlik ideyası isə yaşayırdı. I Şah Abbasın iqtisadi siyasətinin əsasını mərkəzi vilayətləri ucqarlar hesabına inkişaf etdirmək təşkil edirdi; Azərbaycan da İran Səfəvi dövlətinin ucqarlarından idi, ona görə də bu siyasət birbaşa Azərbaycan xalqının əleyhinə çevrilmişdi, — XVI əsrdə Səfəvilər hakimiyyəti milli mədəniyyəti mühafizə etdiyi halda, XVII əsrdə onun düşməninə çevrilmişdi, ona görə də bu zamandan etibarən milli mədəniyyəti qorumaq xalqın öhdəsinə düşürdü.

XVI əsrin sonlarında bir sıra sənətkarlar, mədəniyyət əsərləri Türkiyəyə aparılır, — bu barədə "Türkiyə təzkiyələrində külli miqdarda məlumat vardır" (akad. H. Araslı). XVII əsrin əvvəllərində isə I Şah Abbasın göstərişi ilə əhalinin sünnü hissəsinə divan tutulur, əlyazma kitabları, — bunların içərisində "dini kitablarla bərabər qiymətli elmi-tarixi əsərlər, külliyyatlar, divanlar da məhv oldu" (H. Araslı).

XVII əsrin birinci yarısında Azərbaycan mədəniyyəti nümayəndələrinin (o cümlədən şairlərin) İranın mərkəzi şəhərlərinə (xüsusən İsfahana) köçürülməsi paradoksal da olsa, XVII—XVIII əsrlərdə Azərbaycan mədəniyyətinin demokratikləşməsinə (deməli, inkişafına) təsir etdi; klassik ifadə tərzinin (müsləman mədəniyyəti parametrlərinin) sübutuna təkan verildi (çünki köçürülənlər klassik ifadə tərzini təmsil edirdilər) nəticədə, xalq (folklor) ifadə tərzinin maneəsiz, başqa sözlə, rəqabətsiz inkişafı müəyyən qədər təmin olundu.

...Antik mədəniyyətin əsasında mifologiya dururdu. Azərbaycan intibahı türk mifologiyasının XVI əsrdən başlayaraq tədricən oyanması ilə meydana gəlir. Mifologiya milli mədəniyyəti yaradır. Ümumiyyətlə, milli mədəniyyət millətin tarixinə məhz mifologiya vasitəsi ilə bağlanır, çünki mifologiya bu və ya digər xalqın mənəvi mövcudluğunun göstəricisidir, xalqın təfəkkürünə ən qısa yol buradandır.

XVI əsrin sonu, XVII əsrin əvvəllərindən etibarən milli dövlətini (bu dövlət yeri gələndə xalqı amansızcasına əzsə də) itirən xalq milli mədəniyyətini itirmək təhlükəsi hiss edir, ona görə də şedevrlər yaratmaqla onu qoruyur: "Koroğlu", "Əsli və Kərəm", "Aşıq Qərib", Aşıq Abbas Tufarqanlı, Sarı Aşıq, Molla Nəsrəddin İsfəhəli... O ki qaldı S. Təbrizi, Q. Təbrizi, Məsihi kimi klassik üslub tərəfdarlarına, əslində, onlar intibah ədəbiyyatı qarşısında hər halda gücsüz görünürlər. XVI əsrin sonlarından etibarən tarixi-ictimai fikir daha ardıcıl şəkildə milli problemlər üzərində düşünür; məsələn, I Şah Abbasın saray tarixçisi İsgəndər bəy Münşinin "Tarixi-ələmarayi-Abbasi" kitabında "yerli tarix"ə xüsusi diqqət yetirilir (İ. P. Petruşevski).

XVII—XVIII əsrlər Azərbaycan intibahı Zaqafqaziya xalqlarının mədəniyyətinin inkişafına təsir göstərir; ədəbiyyatda, incəsənətin müxtəlif sahələrində — təsviri-dekorativ sənətdə, musiqidə demokratik yüksəliş erməni, eləcə də gürcü mədəniyyətinin demokratik əsaslar üzərində yenidən qurulmasına təkan verir. XVI, xüsusən, XVII—XVIII əsrlərdə Azərbaycan dili intibah mədəniyyətinə xidmət edən vasitə kimi Zaqafqaziyada ədəbi-bədii təfəkkürün əsas ifadə forması olur.

Göründüyü kimi, Azərbaycan intibahı mürəkkəb tarixi şəraitdə təşəkkül tapır, — mürəkkəblik intibah mədəniyyətinin daha çox fəlakətə uğradığı XVIII əsrdə də qalır... XVIII əsrin əvvəllərində baş verən ictimai-siyasi hadisələr Azərbaycan xalqını məcbur edirdi ki, öz taleyi barəsində düşünsün; V. N. Leviatovun göstərdiyi kimi, bir tərəfdən İran, bir tərəfdən Türkiyə, bir tərəfdən də Rusiya ölkənin istilasına uğurlu çalışırdılar, işğalçılara qarşı mübarizə isə xalqın mənəvi birliyini gücləndirirdi. Nadir şahın dövründə şəhər təsərrüfatı dağılırdı, — ticarət gücsüzləşirdi, sənətkarlığın inkişafı ləng gedirdi. XVII əsrin sonu, XVIII əsrin əvvəllərindən başlayaraq feodal cəmiyyəti dağılırdı. Şəhərlərin süqutu kəndin ictimai-siyasi, eləcə də mədəni rolunu artırır, kənd milli mədəniyyətin təmsilçisi kimi çıxış edirdi; bu da imkan verirdi ki, ümumşərq — müsəlman mədəniyyətinin yerini xalqın daxili ehtiyacını ödəyən (və onun üçün anlaşıqlı olan) mədəniyyət tutsun.

XVII—XVIII əsrlərdə şəhərlərə sığınmış ümumşərq-müsəlman estetikası (qəzəl şeirindən tutmuş həndəsi naxışlara qədər), demək olar ki, ətalətlə inkişaf edirdi; mədəni təfəkkürün mürəkkəb formaları meydana gəlmişdi, XVI əsrdə Füzuli şeiri yaranmışdı, — emosiyaların, riyazi dəqiqliklə ifadəsinin bundan mürəkkəb formalarını tapmaq mümkün deyildi... XVI əsrin əvvəllərində Şah İsmayıl Xətai bunu hiss elədi, ümumşərq — müsəlman mədəniyyətini folklor mədəniyyəti ilə qovuşdurmaq üçün tədbirlər gördü (saraya aşiq gətirdi), lakin bu cür qovuşma mümkün olmadı. XVII—XVIII əsrlərdə isə əsrlər boyu xalqın duyğularında yaşayan gözəllik hissi bütün parlaqlığı ilə təzahür etdi, normativ hadisəyə çevrildi.

Kəndin şəhər üzərindəki qələbəsi əsasən xanlıqlar dövrünə düşür. Nadir şah öldürüldükdən (1417-ci il) sonra İran dövləti dağıldı. Azərbaycanda müstəqil (yaxud yarımmüstəqil) xanlıqlar meydana gəldi: Şəki xanlığı, Qarabağ xanlığı, Quba xanlığı... Şəki xanlığı Azərbaycanın şimal-qərb, Qarabağ xanlığı cənub-qərb, Quba xanlığı isə şimal-şərq ərazilərini birləşdirmişdi. Xanlıqların təsərrüfat həyatında, əsasən, eyni münasibətlər hökm sürməkdə idi, hətta mükəlləfiyyətlər də bir-birinə uyğun gəlir (V. N. Leviatov) — bu isə onu göstərir ki, ölkədə vahid təsərrüfat sistemi mövcud imiş.

Xanlıqlar dövründə şəhər təsərrüfatının tənəzzülünü tədqiqatçılar qeyd edirlər, lakin kəndin ictimai-mədəni mövqeyinin yüksəlməsi barədə, demək olar ki, danışılmaz...

Xanlıqlar dövründə kənd mənəvi-mədəni yüksəlişin istinadına çevrilir; dastanlar, nağıllar, bayatılar, əsasən, kənddə yaranır. Azərbaycan intibahının görkəmli nümayəndələrini — M. V. Vidadini, M. P. Vəqifi bilavasitə kənd yetirir. XVIII əsrin ikinci yarısında, eləcə də XIX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda müstəqil xanlıqların təşəkkülü təkcə iqtisadi-təsərrüfat, yaxud ictimai-siyasi hadisə deyil, həm də mədəni-mənəvi hadisədir; azadlıq almış xalq elə bil həmin azadlıqdan maksimum istifadə etmək üçün parçalanır və bununla da tarixi yaddaşına qayıdır (daha doğrusu, tarixi yaddaşa qayıdış mədəni-mənəvi bütövlük üçün şərt olur) — bu dövrdə hakimiyyətlə xalq arasındakı vəsilələr minimal həddə enir, hakimiyyət o vaxta qədər görünməmiş şəkildə xalqla yaxın olur; deyək ki, Nadir şahı bütöv vilayətlərin problemləri maraqlandırdığı halda, Qarabağ xanı İbrahim xan kəndlərin məsələləri ilə də məşğul olur, ona görə də kəndin həm təsərrüfatı, həm də mədəniyyəti dirçəlir. Əlbəttə, Nadir şah zamanında da kənd idarə edilirdi, lakin bu, dövlət nəzarətindən kənar idarə idi, dərəbəlik idarəsi idi. Kənd sadəcə olaraq, şəhərə qulluq edirdi, təkcə maddi nemətləri ilə yox, həm də mənəvi nemətləri ilə qulluq edirdi. Xanlıqlar dövründə isə kənd müstəqilləşir, mənəvi-mədəni yüksəlişin dayağına çevrilir, inqilabi əhval-ruhiyyə kənddə təşəkkül tapır.

Azərbaycan intibahı kəndli şəxsiyyətini görünməmiş şəkildə yüksəldir, — bu, kəndin mədəni-ictimai mövqeyinin artması ilə əlaqədardır; məhz intibah təfəkkürünün faktıdır ki, kəndli ədəbiyyata büt kimi gəlir, — o həm nağılların, həm də lətifələrin qəhrəmanı kimi təqdim edilir.

XVII—XVIII əsrlər Azərbaycan intibahının mifoloji əsasları barəsində ciddi tədqiqatlara ehtiyac var, biz burada bəzi məsələlər üzərində dayanacağıq; bunlardan biri ondan ibarətdir ki, türk mifologiyası müsəlman mədəniyyətinin çiçəklənməsində, şübhəsiz, müəyyən rolə malik olur, lakin müsəlman mədəniyyətində "ərimir", hətta sonralar bir sıra təriqət mədəniyyətlərinin müstəqilləşməsinə kömək edir, lakin yenə də reallaşa bilmir, — XVI əsrdən başlayaraq tədricən xalqın milli özünüdərkini xəttinə düşür, rezonans alır və XVII əsrin əvvəllərindən etibarən bütün gücü ilə təzahür edir.

Avropa intibahından fərqli olaraq, Azərbaycan intibahı şifahi xalq ədəbiyyatına daha çox dayanır, — bunun səbəbi ümumən xalqın yazıya münasibəti ilə bağlıdır; yazıya qarşı bir etinasızlıq hökm sürmüşdü, hətta bu cür ənənəyə baxmayaraq, XVII—XVIII əsrlərdə dastanların, bayatıların yazıya alındığını görürük, — külli miqdarda belə mənbə vardır. Avropa intibahı antik mifologiyayı latın yazısı ilə birlikdə qəbul edir, Azərbaycan intibahı isə türk mifologiyasını yaddaşlardan yığır, ona görə də Azərbaycan intibahı daha demokratik əsaslar üzərində yüksəlir. Folklor bu dövrdə intibah ideyalarının fəlakətləşməsinə xidmət edir, — doğrudan da XVII, yaxud XVIII, yaxud da XIX əsrdə "Koroğlu"nu xalq bilirsə (professional dastançı-aşiq bir yana), istədiyi kimi dəyişdirib danışmaq imkanı varsa, nəyə görə yazıya almalıdır, — yazı "Koroğlu" intonasiyasını öldürməzmi, improvizasiyadan məhrum etməzmi?.. Əslində, intibah dövrünün başlanğıcında yazılan da funksional olmur, yazılıb qalır, şifahi forma isə intibah ömrünün yaşamaqda davam edir.

XVII—XVIII əsrlərdə Azərbaycanda dastan daha çox yaranır, çünki o həm lirik, həm də epik təfəkkürün imkanlarını ehtiva edirdi, — dastanda poetik təhlil də, tərənnüm də var, ona görə də "XVII—XVIII əsrlər ədəbiyyat tarixinə bu janrın tam çiçəklənmə dövrü kimi daxil olur" (M. H. Təhmasib).

Türk mifologiyası yaddaşlardan gəldiyinə görədir ki, intibah təfəkkürü onu süjet-süjet, əhvalat-əhvalat qavramır, motivləri götürür, — real hadisələri, əhvalatları, süjetləri mifoloji məntiqə verir; M. Seyidovun Koroğlu obrazını mifoloji mənşəyə bağlaması bu mənada tamamilə təbii... Çənlibel də, Koroğlu da, Qırat da, Misri qılınc da min illər xalqın yaddaşında yaşayır, amma implissit şəkildə yaşayır, — elə ki, "düşmənin qapının ağzını alır", onda mifoloji obraz da "döyüşür". Kərəm də, Əsli də, Qərib də məhz mifoloji təfəkkürün məhsullarıdır, — XVII—XVIII əsrlərdə milli özünüdərk tərkiib hissəsi olan insanın özünüdərk də fəallaşır və bu fəallığın da öz faktları — qəhrəmanları yetişir. İntibah mədəniyyəti insanı çöllərə salmır, dəli eləmir (bu mənada, məcnunluq intibah təfəkkürünün məhsulu ola bilməzdi, — Füzuli poeziyası nəhəng poeziyadır, amma intibah poeziyası deyil), insan axtarır, taleyinin son sözünü eşidənə qədər "əlində dəmir əsa, ayağında dəmir çarıq" yol gedir.

Azərbaycan MEA-nın müxbir üzvü Ə. Səfərlinin qeyd etdiyi kimi, məhəbbət Məcnunu cəmiyyətdən uzaqlaşdırır, onu ilahiləşdirir; Şəhriyarı (XVIII mənsəbi "Şəhriyar"ın qəhrəmanı nəzərdə tutulur) isə cəmiyyətə daha da yaxınlaşdırır, hətta onu mənsəbə çatdırır, çünki, Şəhriyar Məcnundan fərqli olaraq buta almışdı, onun məhəbbəti "təqdiri-xuda" sayılırdı.. "Təqdiri-xuda" isə artıq ictimai varlığa metaforik münasibətin "reallaşdırılması" (ilahiyatın "ictimailəşməsi") deyil, reallığın metaforik dərkinin faktıdır; bu isə o deməkdir ki, intibah təfəkkürü realizmə müəyyən mərhələlərlə yiyələnir, birdən-birə İslamın (şəriətin) məntiqinə qarşı çıxmır, bu məntiqi əvvəl estetikləşdirir, obraza çevirir, yalnız bundan sonra ona hakim olur.

XVI əsrin sonu, XVII əsrin əvvəllərindən başlayaraq qəzəl bir poetik janr kimi tarixi səlahiyyətini itirir, qoşmanın, bayatının ədəbi-estetik nüfuzu artır, beləliklə, estetik təfəkkürün standartları dəyişir, — həmin proses əslində bu cür gedir: qəzəl poetik strukturca o qədər demokratikləşir ki, tipologiyasını itirir, məsələn:

Şəninə dedim şirin söz, bir şey ondan dadmadım,
Bu səbəbdən ağzı şəkkər dilrübədən küsmüşəm —

beyti həm məzmun (obrazların məzmununu nəzərdə tutulur), həm də ifadə (intonasiya nəzərdə tutulur) baxımından normativlikdən uzaqdır, — bu qəzəlin bir janr kimi tənəzzülü deməkdir; qoşmada qəzəl obrazlı görünür, yəni xalq klassik şeirin təcrübəsinə dayanmaqla tipologiyasını tapır:

Cam içmişəm, mən məstanə gəlmişəm,
Eyləyib bağrımı şənə gəlmişəm,
Sənin həsrətindən canə gəlmişəm,
Əl götür bu nazü-qəməzdən, gəlin!

XVII—XVIII əsrlərdə Molla Nəsrəddinin lətifələri satirik təfəkkürün faktı kimi geniş yayılır, bu, qismən M. V. Vidadinin, M. P. Vaqifin əsərlərində də özünü göstərir. Məsələn:

Vaqif, nə tez sənəmlərdən əl çəkdin,
Birin bir inəyə qiymət eylərsən?
Hələ sonra keçiyə də enərsən,
Alsa müştəriyə minnət eylərsən.

XVIII əsrin ortalarında Azərbaycan intibahı daha çox sənədləşir; Şəki xan sarayı tikilir, Şuşa inşa edilir, — hamısı bir estetik prinsip əsasında yaranır... İntibah təfəkkürü mədəniyyəti təbiətə yaxınlaşdırır, — miniatürlərdə insanın ifadəli sifəti görünür (bu proses hələ XVI əsrdən başlamışdı), həndəsi ornamentləri bütünlüklə nəbati naxışlar əvəz edir (K. Kərimov), poeziyada ilahi gözəllik deyil, Kür qırağı, Qazaxın, Qarabağın gözəlləri tərənnüm olunur:

Bir bölük yaşılbaş sonalar kimi
Yığılıb gəlibdir Qazağa qızlar.
Ayna qabağında qara qaş üçün
Endirib gətirmiş qulağa qızlar.

İntibah mədəniyyəti insanı necə var elə təqdim edir, onu panteist görüşlərin təbliğində vasitə olmaqdan çıxarır, insan — metafora, obraz olmaqdan çıxır, ədəbiyyatın bilavasitə predmetinə çevrilir:

Qəmzə kaman, müjgan xədəng, göz ala,
Yüz qan olur əyri baxsan hilala,
Sözləri qənd, ağızları piyalə,
Şəkər əzmiş dilə, dodağa qızlar.

XVII—XVIII əsrlərdə intibah təfəkkürünün təsiri ilə yazılı ədəbiyyat şifahi ədəbiyyatla o qədər yaxınlaşır ki, bu cür təsnifatın prinsipi itir, halbuki nə intibah dövrünə qədər, nə də intibah dövründən sonra belə bir hal müşahidə edilmir; XIX əsrdə, eləcə də XX əsrin əvvəllərində, yəni milli özünüdərkini ikinci mərhələsində yazılı ədəbiyyat şifahi xalq ədəbiyyatından ayrılır. XX əsrin 30-cu illərində, xüsusilə S. Vurğunun şeirlərində intibah mədəniyyətinə — M. P. Vaqifə müraciət olunması ədəbi-bədii təfəkkürdə demokratizmi gücləndirir. XVII—XVIII əsrlər intibah mədəniyyəti Azərbaycan mədəniyyəti tarixi üçün təkcə keçilmiş mərhələ deyil, həm də məktəbdir, — intibahın təcrübəsi ölmür.

İntibah mədəniyyətinin sənədləşməsi nəyin hesabına gedir? — bu suala, bizim fikrimizcə, belə cavab vermək lazımdır: XVIII əsrin ortalarından intibah hərəkatı o qədər güclənir ki, klassik mədəniyyətin də varisinə çevrilmək imkanı qazanır, klassik mədəniyyəti həzm edə-edə keyfiyyətə inkişaf edir, — intibah mədəniyyəti klassikasının sənətkarlıq texnikasını öyrənir və normativləşir. Məsələn, M. V. Vidadinin poeziyası da, "Şəhriyar" dastan-poeziyası da struktur əsası etibarilə folklordan gəlir, lakin onların hər ikisi yazılı mədəniyyətin nümunəsidir, — hər ikisində klassik ifadə məhəllələri iştirak edir...

İntibah təkcə milli təfəkkür modelləri yetirmir, tarixən normativ olanı da milliləşdirir.

Azərbaycan intibahının dövrəşdirilməsinə gəldikdə, burada intibahın meydana gəldiyi tarixi-ictimai şərait, intibah təfəkkürünün inkişaf (yetkinlik) səviyyəsi, intibahın bilavasitə məhsulları (məzmunla formanın dialektikası) nəzərə alınmalıdır, — bu baxımdan yanaşdıqda XVI əsrin intibahını mərhələ kimi götürmək mümkündür, XIX əsrin əvvəlləri isə Azərbaycan intibahının süqut dövrünə düşür; XVII əsrin əvvəllərindən XVIII əsrin ortalarına qədər intibah təfəkkürü daha çox şifahi, XVIII əsrin ortalarından XIX əsrin əvvəllərinə qədər həm də yazılı formada fəlakətləşir...

İntibahın ictimai-estetik hərəkat kimi təzahürü, heç şübhəsiz, XVI, yaxud XVII-XVIII əsrlərdəki tarixi hadisələrdən bilavasitə asılı deyil, lakin bu hadisələr intibah təfəkkürünün fəlakətləşməsi prosesinə təsir edir; deyək ki, XVII əsrdə və XVIII əsrin birinci yarısında işğalçıların hücumları intibah mədəniyyətinin maddiləşməsinə mənfi təsir edir, XVIII əsrin ikinci yarısında — xanlıqlar dövründə milli şəhərlərin təşəkkülü ilə bağlı olaraq intibah mədəniyyətinin maddiləşməsi güclənir.

XVII—XVIII əsrlərdə ticarətin inkişafı Azərbaycan intibahı üçün əsas göstəricilərdən biridir, — doğrudur, XI—XII əsrlərdə də ticarət inkişaf edirdi, sonra da belə olur, lakin tacir psixologiyası XVII—XVIII əsrlərdə olduğu qədər heç vaxt mədəniyyəti (xüsusilə ədəbiyyatı) məşğul etmir...

XVII—XVIII əsrlərdə intibah mədəniyyətinin məntiqi davamı kimi milli mədəniyyət (eləcə də ədəbi-bədii təfəkkür) formalaşır, — ümumiyyətlə, intibah problemi milli mədəniyyətin təşəkkülü problemi ilə bilavasitə əlaqədardır; bu isə o deməkdir ki, intibah problemi milli mədəniyyətin təşəkkülü problemlərindən təcrid olunmuş şəkildə tədqiq edilməməlidir, — müşahidələr göstərir ki, Azərbaycanda milli mədəniyyətin təşəkkülü məhz intibah dövrünə düşür.

Şübhəsiz, intibah hərəkatını ümumdünya hərəkatı kimi qəbul etmək düzgün deyil, onun Şərqdən Qərbə "köçürülməsi" barədəki mülahizələr də heç bir əsasə dayanmır, — sadəcə olaraq, intibahın tipologiyası var, hər hansı Şərq, yaxud hər hansı Qərb mədəniyyətindəki intibah eyni tipologiya ilə getməli, eyni prinsiplə əlamətlərə malik olmalıdır... XVII—XVIII əsrlər intibahının türk-oğuz intibahı ilə müqayisəsi, ümumiyyətlə, intibah tipologiyasının nədən ibarət olduğunu aydınlaşdırır; məsələn, deyək ki, şəhərlərin inkişafı intibahı hazırlamır, əksinə, intibah hərəkatı şəhəri yaradır, özü də məhz milli məzmununda yaradır...

Şərq xalqlarının mədəniyyətində intibahın mövcudluğunu sübut etmək üçün Şərq intibahının tipologiyasından çıxış etmək nəinki lazımdır, demək olar ki, yeganə düzgün yoldur, ona görə ki, intibahşünaslıq vahid sistemdir, predmeti də vahiddir. Lakin Şərqi bu və ya digər mədəni regionunda intibahın mövcudluğu induktiv analogiya ilə sübut oluna bilməz; məsələn, deyək ki, Şərqdə cəmiyyətin gələcəyi barədə utopik görüşlər XI-XII əsrlərdə də, hətta ondan bir neçə əsr qabaq da irəli sürülə bilirdi, sarayları, mədrəsələri, hətta hamamları olan şəhərlər eramızdan əvvəl də mövcud ola bilirdi (və mövcud idi də), — bunların heç biri intibahın başlıca faktoru deyil... İntibah, uzun sürə bilməz, — insanın, cəmiyyətin, ümumən dünyanın intibah idrakını Avropada klassizm əvəz edir; ifadə planı yenidən qabardılır, mifoloji mənşəyə həssaslıqdan irəli gələn məzmun funksionallığı forma "akademizmi" ilə əvəz olunur.

Azərbaycan intibahını, heç şübhəsiz, türk mədəniyyətləri kontekstində tədqiq etmək lazımdır, — müşahidələr göstərir ki, XVII—XVIII əsrlərdə türk və türkmən mədəniyyətləri də intibah keyfiyyəti ilə xarakterizə olunur, — deməli, türk-oğuz mədəniyyətinin intibahından danışmaq ehtiyacı meydana çıxır. XVII əsrin əvvəllərindən etibarən Türkiyədə klassik mədəniyyət süqut edir, satiranın rolu güclənir, — Əhməd Nədim kimi xalq ədəbiyyatına əsaslanan şair yetişir, onu ancaq M. P. Vaqiflə müqayisə etmək mümkündür... XVII əsrdə türk mədəniyyətinin inkişafında özünü göstərən geriləmə isə intibah hərəkatının xarakterindən çox, mövcud ictimai-siyasi şəraitlə əlaqədardır.

XVII əsrin əvvəllərindən türkmən mədəniyyətinin tarixində intibah baş verir, — Məhtumqulunun yaradıcılığı ilə türkmən ədəbiyyatındakı intibah yüksək səviyyəyə qalxır; Məhtumqulunun yaradıcılığı da M. P. Vaqifin yaradıcılığı kimi məzmunca realistdir, — həm lirik, həm də satirik şairdir...

Həm türk, həm də türkmən mədəniyyəti tarixində Azərbaycan intibahı ilə analogi faktlar çoxdur, bu isə müvafiq dövrdə türk və türkmən mədəniyyətlərində də intibah hərəkatının getdiyini təsdiq edir... XVII—XVIII əsrlərdə həm türk, həm də türkmənlərdə milli oyanış baş verir, mədəni təfəkkür demokratikləşir, milli əsaslar üzərinə qalxır. Eyni problemlər hər üç xalqın tarixində özünü göstərir; nə türk, nə türkmən, nə də Azərbaycan intibahı öz dövründə nəzəri-estetik şərhini tapa bilmir, sonra da uzun müddət məhəlli mədəniyyət kimi təqdim olunur ("çoban-çoluq ədəbiyyatı" ifadəsi də bu zaman yaranır). Elə ki, bu mədəniyyət tipinin demokratik (və milli) özünüdərk faktı olduğu aydınlaşdı, yalnız ondan sonra elmi idrak bu mədəniyyətlə, sözün həqiqi mənasında məşğul olur.

Azərbaycan intibahının türk-oğuz (sonra isə məntiqi olaraq, ümumtürk) konteksti ilə yanaşı regional kontekstləri var, lakin intibahın həmin kontekstlərə münasibətinin tipologiyası eyni deyil; Zaqafqaziya konteksti Azərbaycan intibahı üçün daha çox birtərəfli qaydada təsir kontekstidir, yəni bir neçə yüz erməni sənətkarı XVII—XVIII əsrlərdə azərbaycanca qoşma yazırsa, bu, o deməkdir ki, Azərbaycan intibahı erməni mədəniyyətinə təsir edir, halbuki bu təsir həmin erməni mədəniyyətində intibah yaratmır... Eləcə də Dağıstan xalqları, yaxud gürcü mədəniyyətinə Azərbaycan intibahının təsiri bu cürdür... XVII əsrdən etibarən İran mədəniyyətinin süqutu prosesi gedir, buna uyğun olaraq xüsusilə XVIII əsrdə İranın təsiri altına düşmüş Cənubi Azərbaycanda da yazılı mədəniyyət nisbətən zəifləyir, odur ki, əslində, Azərbaycan intibah coğrafiyası onun bütün ərazisinə müvafiq gəlmir, bu cəhət Avropa intibahlarında da özünü göstərir. Lakin həm Şimali, həm də Cənubi Azərbaycan intibah mədəniyyətinin bilavasitə varisidir. Ona görə ki, ümumiyyətlə, intibaha hər bir mədəniyyət özünün tarixi coğrafiyası ilə gəlsə də, intibah dövründə həmin mədəniyyət bütün ölkə üçün ümumiləşir, — bu, əlbəttə, intibahın milliləşdirmə keyfiyyəti ilə bağlıdır. Göründüyü kimi, intibah nəzəriyyəsi həqiqətən bütöv bir sistemdir, lakin bu sistem o vaxt uğurludur ki, bu və ya digər mədəniyyətin tarixinin öyrənilməsi işinə düzgün tətbiq olunsun, onun problemlərindən sui-istifadə edilməsin...

Əlbəttə, XI—XII əsrlər Azərbaycan intibahı kimi, gürcü, eləcə də erməni intibahı da yanlış mülahizələrə əsaslanır, hətta qəribədir ki, bu "milli" intibahların birindən bəhs edən tədqiqatlarda digər "intibah"a qısqanc yanaşılır (məsələn, Gürcüstan SSR EA-nın müxbir üzvü S. S. Tsaişvili "Gürcü poeziyasının inkişaf yolları haqqında bir neçə söz"ündə əsassız bir iddia ilə yazır ki, XI—XII əsrlərdə mədəni inkişafının zirvəsinə qalxan Gürcüstan Qərbi Avropadan təcrid olundu, təsərrüfat və mədəniyyətə olduqca aşağı səviyyəli, lakin güclü və qəddar düşmənlər əhatəsində öz milli varlığını təkcə müdafiə etmək məcburiyyəti altında qaldı).

Beləliklə:

I. XI—XII əsrlər Azərbaycan intibahı konsepsiyası intibah nəzəriyyəsi baxımından özünü doğrultmur; ona görə ki:

1. XI—XII əsrlər Azərbaycan mədəniyyəti genetik-mifoloji əsaslara malik olub, milli özünüdərk faktı kimi təzahür edən realist mədəniyyət deyil, — halbuki konsepsiya bu üç mühüm cəhəti ya tamamilə, ya da qismən nəzərə almır.

2. İntibah, əsas etibarilə, XI—XII əsrlərdə Azərbaycanda "intibah şəhərləri"nin mövcud olması ilə "sübut edilir", lakin XI—XII əsrlərin Azərbaycan şəhərləri ümumşərq (müsəlman) mədəniyyətinin daşıyıcısı idi, — "intibah şəhəri" anlayışına gəldikdə isə həmin konsepsiya bu anlayışın nədən ibarət olduğunu izah etmir, yaxud yanlış izah edir.

3. XI—XII əsrlər Azərbaycan intibahı barədəki tədqiqatlarda tərəddüdlü, bir yerə sığışmayan, nəhayət, bir-birini kəskin şəkildə inkar edən fikirlər çoxdur, bu da mövcud mülahizələrin "konsepsiya" adlandırılmasının şərti olduğunu təsdiq edir...

Lakin bir daha təkrar edirik ki, XI—XII əsrlər Azərbaycan intibahına dair tədqiqatlar bu dövrün mədəniyyətini, ümumiyyətlə, öyrənmək baxımından böyük əhəmiyyətə malik olmuşdur...

II. XVII—XVIII əsrlər Azərbaycan mədəniyyətinin inkişaf tarixində intibah dövrüdür, — bu, aşağıdakı əlamətlərə əsasən müəyyən olunur;

1. XVII—XVIII əsrlər mədəniyyəti milli özünüdərk etmə faktı kimi təzahür edir, — bu keyfiyyət mədəniyyətin həm məzmunu, həm də forması ilə təsdiq olunur.

2. XVII—XVIII əsrlərin mədəniyyəti ana dilində yaranmış humanist mədəniyyətdir.

3. XVII—XVIII əsrlərin mədəniyyəti, prinsip etibarilə, realist mədəniyyətdir.

Və bütün bunlarla bərabər XVII—XVIII əsrlərdə milli mədəniyyətin təşəkkülü prosesi gedir, — qeyd olunan əlamətlər isə birlikdə götürüldükdə intibah keyfiyyətləridir; eyni keyfiyyətin türk-oğuz mədəniyyətlərinin hər üçündə mövcudluğu isə həm haqqında danışılan hadisənin miqyasını göstərir, həm də Avropa intibah hərəkatı ilə analogiya verir. Ona görə də belə bir fikrə gəlirik ki, XVII—XVIII əsrlər Azərbaycan mədəniyyəti intibah mədəniyyətidir.

III. Azərbaycan intibahı türk-oğuz intibahının kontekstində baş verir; intibah kontekstinin düzgün müəyyən olunması türk mədəniyyəti tarixinin dialektikasını aydın metodologiya əsasında tədqiq etmək üçün şərtidir, — Azərbaycan mədəniyyəti tarixinin türk-oğuz (sonrakı mərhələdə ümumtürk) konteksti onun hər hansı regional kontekstindən fərqli olaraq qanunauyğun qarşılıqlı münasibətlər şəbəkəsi kimi müəyyən olunur... Müxtəlif mənşəli mədəniyyətlərin konsentrasiyası əsasında yaranan mədəniyyət intibah keyfiyyəti daşımır, ancaq və ancaq rezonans halı kimi diqqəti cəlb edir. Və törədicilik xassəsinə də malik deyil... İntibah isə statik mədəniyyət mövcudluğu yox, mədəniyyət tarixində genetik dayacağı (və perspektivi) olan hərəkatdır...

AZƏRBAYCAN "KOROĞLU"SU, YAXUD TÜRK-OĞUZ EPOSUNDAN AZƏRBAYCAN EPOSUNA

"Koroğlu" dastanı ümumən müxtəlif türk (və bir sıra qeyri-türk) xalqları arasında bu və ya digər dərəcədə yayılmağa, mükəmməl epik yaradıcılıq aktı olmaq etibarilə tarixən Azərbaycan xalqına — Azərbaycan türklərinə mənsubdur. Azərbaycan "Koroğlu"su mənsub olduğu xalqın şifahi ədəbiyyatının (bütövlükdə mədəniyyətinin) intibahı dövründə böyük milli-ictimai təfəkkür enerjisinin məhsulu kimi meydana çıxmış, həmin xalqın bir neçə əsrlik tarixi marağını, sosial-siyasi, ideoloji və mənəvi-estetik dünyagörüşünü, mentalitetini, milli ehtiraslarını əks etdirmişdir.

"Koroğlu"nu Azərbaycan ictimai-estetik təfəkkür tarixindəki mövqeyinə görə, ancaq "Kitabi-Dədə Qorqud"la müqayisə etmək mümkündür. "Kitabi-Dədə Qorqud" Azərbaycan xalqının, "Koroğlu" isə Azərbaycan millətinin formalaşdığı dövrün ovqatının, sosial-siyasi, etnoqrafik proseslərin hər dövrdəki özünəməxsus təzahürüdür. Və heç də təsadüfi deyil ki, "Koroğlu" ilə "Kitabi-Dədə Qorqud" arasında qırılmaz semantik-struktur (poetik) əlaqə vardır ki, həmin əlaqəni etiraf etmədən Azərbaycan "Koroğlu"sunun nəinki genezisini, heç tipologiyasını da müəyyənləşdirmək mümkün deyil — "Kitabi-Dədə Qorqud"dan "Koroğlu"ya qədər türk-oğuz ozanı Azərbaycan aşığına transformasiya olunur...

"Koroğlu"nun Qərb və Şərq variantları, tədqiqatçıların qeyd etdiyi kimi, həm məzmun, həm də formaca biri digərindən kifayət qədər fərqlənir, — Qərb variantları Azərbaycan, türk, erməni, gürcü, kürd, ləzgi və s. Şərq variantları isə türkmən ("Goroğlu"), özbək, qazax (hər ikisində "Qoroğlu"), tacik ("Qurqli", yaxud "Qurquli") variant və ya versiyalarından ibarətdir. Eposun Qərb variantları, demək olar ki, bütünlüklə real, tarixi hadisələrdən, əhvalatlardan bəhs etdiyi halda, Şərq variantları əfsanəvi-mifik obrazlar, süjetlərlə zəngindir, — Qərb variantları əsasən nəslrlə, Şərq variantları isə şeirlədir.

"Koroğlu"nun müxtəlif variant, yaxud versiyaları üzərindəki müşahidələr göstərir ki, həmin variant, yaxud versiyalar, aralarındakı məzmun fərqlərinin böyüklüyündən və ya kiçikliyindən asılı olmayaraq, bir mənbədən — Azərbaycan "Koroğlu"sundan törəmişlər; hər şeydən əvvəl ona görə ki, tipoloji baxımdan bu variant daha mükəmməl, daha tarixi və daha realistdir, ona görə də daha çox törəmə-artma, improvizasiya potensialına malikdir. Və koroğluşunas X. Koroğlunun belə bir fikri tamamilə doğrudur ki, ondan artıq müxtəlif etnik mənşəli xalqda "Koroğlu" yazılı şəkildə fiksasiya olunsada, "əsas süjet, görünür, Azərbaycanda müəyyənləşmişdir".

"Koroğlu"nun Qərbdən Şərqə doğru yayıldığını güman etmək üçün hər cür əsas vardır, — Azərbaycanı, Anadolunun Şərqini əhatə edən cəlalilər (XVI əsrin sonu, XVII əsrin əvvəlləri) hərəkəti "Koroğlu"nun ilk süjetlərini, yaxud epizodlarını bu ərəzidə (Qərbdə) meydana çıxarmalı, sonra həmin süjet və ya epizodlar oğuz-türkmənlər vasitəsilə Şərqə nəql olunmalı idi. Digər tərəfdən XVII əsrdə türk dünyasının etnik-siyasi baxımdan ən gərgin nöqtəsi məhz Qafqaz (Azərbaycan) idi ki, burada yalnız tarix səhnəsinə çıxmağa hazırlaşan bir millətin — Azərbaycan millətinin taleyi həll olunmurdu, digər oğuz türklərinin (Türkiyə türklərinin, türkmənlərin) milli özünütəşkil prosesi də az və ya çox dərəcədə həmin regionla bağlı idi.

Lakin Şərq "Koroğlu"su ancaq mənşəyi, bir sıra obraz, epizod-süjet və motivlərinə görə Qərb "Koroğlu"su ilə eynidir, ümumiyyətlə isə orijinal variant və ya versiyalardan ibarətdir — hər bir türk xalqı (türkmən, özbək, qazax və s.) "Koroğlu"ya öz tarixi-etnik marağını, mənəvi-etnoqrafik xarakterini, ictimai-siyasi problemlərini gətirmiş, onu ("Koroğlu"nu) hansı epik, bədii-estetik səviyyəyə qaldıraraq qaldırmamasından asılı olmayaraq, özününkü etmişdir (B. A. Karıyev).

Azərbaycan "Koroğlu"su Qərb variantlarının, qeyd olunduğu kimi, əsasını təşkil edir — "istər ayrı-ayrı hissələrinin, qollarının ilk yaranmasında, istərsə də yaşadığı əsrlər boyu daha da zənginləşməsində, cilalanmasında bizə məlum olmayan sayısız-hesabsız söz sənətkarlarının iştirak etmiş olduğu ən əzəmətli dastanlarımızdan biri (M. H. Təhmasib) "Koroğlu" milli təşəkkül dövründə mənsub olduğu xalqın, millətin hansı yaradıcılıq (və geniş mənada özünütəşkil!) imkanlarına malik olduğunu göstərir. Mütəşəkkilliyinə, xalqın ictimai-siyasi problemlərini əks etdirmə imkanına, estetik-poetik səviyyəsinə görə nə Türkiyə türklərinin "Koroğlu"su, nə də erməni, gürcü, kürd, ləzgi və s. "Koroğlu"su Azərbaycan "Koroğlu"su ilə müqayisə oluna bilməz — eyni zamanda qeyd edək ki, Qafqazda yaşayan qeyri-türk mənşəli xalqların "Koroğlu"su, əsasən, Azərbaycan "Koroğlu"sunun ayrı-ayrı süjetlərinin variasiyası, bir sıra hallarda isə bilavasitə tərcüməsidir. Heç də təsadüfi deyil ki, vaxtilə qeyri-türk mənşəli bir sıra qonşu xalqların ifaçı-aşıqları müxtəlif məclislərdə "Koroğlu"nun süjetini Azərbaycan türkcəsindən çevirərək öz dillərində (ermənicə, gürcücə, ləzgicə və s.) danışmış, dastandakı qoşmaları isə məhz Azərbaycan türkcəsində oxumuşlar (XVII—XIX əsrlərə aid bir sıra əlyazmaları da bunu göstərir).

Yəni Qafqaz — Kiçik Asiya regionunda "Koroğlu"nın aparıcı dili Azərbaycan türkcəsi, təmsil və təbliğ etdiyi ideya-estetik mədəniyyət Azərbaycan mədəniyyəti olmuşdur.

Azərbaycan "Koroğlu"su formalaşdığı dövrdən həm yazıya alınmağa, həm də yazılı ədəbiyyata təsir göstərməyə başlamışdır — əlbəttə, bunun səbəbi yalnız "Koroğlu"nın XVII—XVIII əsrlər Azərbaycan mədəniyyətindəki böyük tarixi mövqeyə malik olması deyil; həmin dövrdə, görünür, əsasən intibah düşüncəsinin təsiri ilə xalq ədəbiyyatı böyük nüfuz qazanır və kütləvi şəkildə, qarşısıalınmaz bir sürətlə yazıya köçürülür — bunun miqyasını təsəvvür etmək üçün deyək ki, XVI—XVIII əsrlər aşiq yaradıcılığı nümunələri, bir sıra dastanlar yalnız ərəb (Azərbaycan türkü) əlifbasında deyil, erməni və gürcü əlifbalarında da yazıya alınmış, bunların əksəriyyəti itib-batmış, çox az bir qismi bugünə qədər gəlib çıxmışdır.

"Koroğlu"nın əlyazmaları daha çox olmuşdur — bunun bir səbəbi, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, dastanın Qafqazda geniş yayılması, ədəbi-estetik nüfuzu idisə, başqa bir səbəbi onun görünməmiş bir sürətlə törəyib-artması, inkişaf etməsi, qeyri-adi potensiala malik olub get-gedə yeni süjetlər, motivlər, ideyalar və s. ilə zənginləşməsi idi. "Koroğlu" yaradıcı aşığa, el sənətkarına dövrün, günün ictimai problemlərini ümumiləşdirmək, həmin problemlərə xalqın münasibətini bildirmək, ya analitik, ya da təhtəşüür bir şəkildə təqdir-təsdiiq və ya inkar etmək üçün qeyri-məhdud imkanı verirdi. Azərbaycan xalqının milli intibahı dövründə folklorun, dastan-epos yaradıcılığının qazandığı bu qeyri-məhdud imkanı, improvizasiya sürətini yazı əks etdirə (ehtiva edə!) bilmirdi.

Görkəmli koroğluşünas M. H. Təhmasib, görünür, daha çox sovet ideologiyasının təsiri altında belə bir fikir söyləmişdi ki, "diqqət edilsə, "Koroğlu" eposunun da Azərbaycanın Rusiya ilə birləşməsindən sonrakı dövrdə daha da böyümə, genişlənmə mənasında inkişaf etmədiyi aydın olur. Çünki bu birləşmə ilə "Koroğlu" eposunun əsas mübarizə obyektı olan Osmanlı və İran istilasını aradan qaldırmışdır". Əlbəttə, bu nəinki köhnəlmiş, hətta eyni zamanda yanlış fikirdir — hər şeydən əvvəl, ona görə ki, "Koroğlu" dastanı Azərbaycan millətinin formalaşması dövründə milli-etnoqrafik müstəqilliyi tərənnüm edən bir əsər (epos) olduğundan o hər cür istilanın, hər hansı yadelli düşmənin boyun əyməyini əleyhinədir və necə ki, sovet ideologiyası Azərbaycanda milli demokratik təfəkkürü əsasən iflic etməmişdi, o vaxta qədər "Koroğlu"nın törəmə, inkişaf edib zənginləşmə potensialı qalırdı.

"...Azərbaycan Rusiyaya birləşdiyi zaman buraya gəlmiş ilk general yerli əhalidən Koroğlu haqqında soruşur... Koroğlunu görmək istəyir...

Qoca ağsaqqal bir kişi deyir:

— Sən əmr elə uzun buynuzlu bir qoç gətirsinlər...

...Gətirirlər. Qoca yer qazıb qoçu buynuzlarına qədər yerə basdırır. Sonra atını minib cövlənə gətirir. Çaparaq gəlib keçəndə əyilib torpağa basdırılmış qoçun iki buynuzundan tutur, qaldırır göyə tullayır. Atı bir qədər sürüb sonra döndərir, qılıncını çəkir, çaparaq gəlib qılıncı ilə qoçu göydə iki şaqqaya bölür. Sonra bir tərəzi gətirib şaqqaları çəkdirir, hər iki şaqqa misqal-misqala bərabər gəlir.

Qoca deyir:

— Mən Koroğlunun ən cavan dölisi Eyvazam. Koroğlu lazım olmayan yerə getməz. Əgər lazım olsa, çağırılmamış da gələr".

M. H. Təhmasib yazır: "Bu əfsanə "Koroğlu" eposunun, əgər belə demək mümkündürsə, son sözüdür. Bununla belə, əzəmətli eposun daha da böyümək mənasında inkişafı dayanır".

Görkəmli koroğluşünasın bu mülahizəsi də prinsip etibarilə özünü doğrultmur — "əfsanə"də "Koroğlu" dastanının təmsil etdiyi epik ənənə-mədəniyyətin hələ çox güclü olduğunu, konkret tarixi hadisəyə — Azərbaycanın Rusiya tərəfindən işğalına müəyyən münasibət bildirildiyini görürük. "Koroğlu" XVII—XVIII əsrlərdə olduğu kimi XIX əsrdə, XX əsrin əvvəllərində də öz epik həyatını törəmə-zənginləşmə istiqamətində yaşamış, bir sıra qollar məhz bu zaman meydana gəlmişdir. Lakin, heç şübhəsiz, "Koroğlu" epik sistem-mədəniyyətinin (geniş mənada eposunun!) mükəmməl bir yaradıcılıq aktı kimi təzahürü XVII əsrdə baş vermişdir, o, xalqın bağrından bir vulkan kimi məhz bu əsrdə püskürmüş, sonrakı dövrlərdə isə formalaşma-inkişaf, törəmə-zənginləşmə prosesi keçirmişdir. Və bu proses dastanın epik tipologiyasının müəyyənlişməsində heç də ilkin "püskürmə" — doğuluş dövründəkindən az rol oynamamışdır — xüsusilə XVIII əsr və XIX əsrin birinci yarısında epos-potensiyadan epos-sənətə doğru mükəmməl bir təkamül dövrü keçmiş, Azərbaycan intibahının, demək olar ki, bütün gücünü əks etdirmişdir.

"Koroğlu"nın təşəkkül-formalaşma tarixini təxminən aşağıdakı kimi dövrəşdirmək olar:

I. XVI əsrin əvvəllərindən XVII əsrin əvvəllərinə qədər — mənəvi-kulturoloji, estetik potensialın müəyyənlişməsi, XVI əsrin sonu, XVII əsrin əvvəllərində Azərbaycanın öz dövlət müstəqilliyini itirməsi ilə əlaqədar olaraq milli müstəqillik uğrunda mübarizənin güclənməsi nəticəsində eposun meydana çıxması üçün mənəvi, psixoloji və ideoloji şəraitin yetişməsi.

II. XVII əsrin əvvəllərindən ortalarına qədər — eposun ideya-estetik əsaslarının, strukturunun, ilk süjet-epizodlarının, əsas obrazlarının yaranması.

III. XVII əsrin ortalarından XVIII əsrin əvvəllərinə qədər — dastanın, əsasən, formalaşması, dövrün böyük şifahi söz sənətkarları — aşıqlar tərəfindən ideya-məzmun və poetik struktur baxımından mükəmməl sənət faktına çevrilməsi, eyni zamanda ilkin variant, yaxud versiyaların təşəkkülü.

IV. XVIII əsrin əvvəllərindən XIX əsrin ortalarına qədər — dastanın epik potensialın tam gücü ilə təzahürü, milli eposa çevrilməsi, variantlaşmanın güclənməsi, ayrı-ayrı qolların, yaxud bütövlükdə dastanın yazıya alınması, Azərbaycan aşıqlarının repertuarında əsas əsərə çevrilməsi, yeni qollarla zənginləşməsi, gələ-gələ daha da cilalanıb mükəmməlləşməsi.

V. XIX əsrin ortalarından XX əsrin 30-cu illərinə qədər — sənətkarlıq baxımından daha da zənginləşməsi, xüsusilə ifaçı aşıqlar tərəfindən müxtəlif məclislərdə daha çox söylənilib yayılması, ardıcıl şəkildə toplanması, yazılı ədəbiyyata, milli ictimai təfəkkürə müəyyən təsir göstərməsi... Və XX əsrin 30-cu illərindən sonra, ümumiyyətlə, aşiq-dastan sənətinin süqutu ilə bağlı olaraq arxaikləşməsi...

Əlbəttə, bu bölgədə müəyyən şərtiliyin olması təbiidir — şərti olmayan isə odur ki, "Koroğlu" XVI əsrin sonu XVII əsrin əvvəllərindən XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərinə qədər, yəni təxminən üç əsr xalqın folklor təfəkküründə yaşamış, onun qəhrəmanlıq idealının faktı, hadisəsi kimi mövcud olmuşdur. "Koroğlu" mövcud olduğu xalqın əxlaqına, mənəviyyatına, psixologiyasına mükəmməl bir məktəb səviyyəsində əsrlərlə təsir göstərmiş, millətin əsas düşüncəsinin miqyasını bütün genişliyi, çoxtərəfliliyi, zənginliyi ilə əhatə etmişdir. IX—XI əsrlərdən sonra Azərbaycan dastan yaradıcılığının milli epos təfəkkürünün potensiyası miqyasında təzahürü məhz XVII—XIX əsrlərdə "Koroğlu"nın şəxsində olmuşdur.

Azərbaycan "Koroğlu"su (eləcə də onun bilavasitə təsiri altında formalaşmış inkişaf etmiş Qərb variant və ya versiyaları), əsasən, real (konkret) tarixi hadisələrin inikasıdır və "Koroğlu" qəhrəmanlarının adlarına real tarixi şəxsiyyətlərin adları kimi tarixi əsərlərdə təsadüf olunur, — bununla belə, eposun alt qatında (iş strukturunda!) zəngin mifik potensiyasının udulduğunu görmək o qədər də çətin deyil və "Koroğlu"da həmin mifoloji qat, demək olar ki, bütünlüklə üst qatın (dış strukturun!) geniş mənada realizmin ixtiyarındadır, ona tabe olmuş, hətta onun (üst qatın) təzyiqi ilə bir sıra hallarda deformasiya olunmuşdur.

Lakin müəyyən məqamlarda alt qatın tamamilə üst qata çevrildiyini görməmək, sadəcə olaraq mümkün deyil...

"Günlərin bir günü Alı kişi Rövsəni yanına çağıraraq dedi:

— Oğul, buradakı dağların birində bir cüt bulaq var, adına Qoşabulaq deyirlər. Yeddi ildən yeddi cümə axşamı məşriq tərəfdən bir ulduz, məğrib tərəfdən də bir ulduz doğar. Bu ulduzlar gəlib göyün ortasında toqquşurlar. Onlar toqquşanda Qoşabulağa nur tökülər, köpüklənib daşar. Hər kim Qoşabulağın o köpüyündə çimsə elə qüvvətli bir igid olar ki, dünyada misli-bərabəri tapılmaz. Hər kim Qoşabulağın suyundan içsə aşiq olar. Özünün də səsi elə güclü olar ki, nərəsindən meşədə aslanlar ürkər, quşlar qanad salar, atlar, qatırlar dırnaq tökər. Çox igidlər, şahzadələr bu su üçün gəliblər, ancaq heç birinin baxtı yar olmayıb. İndi yeddi il tamam olmağandır. Vədə çatıb, get, axtar, Qoşabulağı tap...

Rövsən həmin bulağı tapır, bir qab doldurub başına tökür, bir qab içir, bir qab da doldurub atasına gətirmək istərkən görür ki, köpük daha yoxdur, bulaq durulub. Kor-peşman geri dönür... Və Koroğlu atası Alı kişini Qoşabulağın yanında dəfn edir".

"Koroğlu" dastanında mifoloji obrazların bu cür fəal şəkildə meydana çıxması, xüsusilə baş qəhrəmanın fəaliyyətinin miflə bağlılığı eposun mifoloji semantikasının zənginliyini, onun qədim mənəvi-estetik yaddaş əsasında yaradıldığını, dərin tarixi köklərə malik olduğunu göstərir. Alı kişi və Koroğlu obrazlarının mifoloji mənşəyindən bəhs edən M. Seyidov bu baxımdan, heç şübhəsiz, haqlıdır. Alı kişi daha çox "iyə"dir, yaxud tanrıçıdır, axırda Çənlibelin mifik hamisinə çevrilir və Koroğlunu mühafizə edən, demək olar ki, bütün fiziki, ruhi qüvvələri ona (Koroğluya) məhz Alı kişi verir.

İstər Koroğluda, istərsə də "Koroğlu"nın digər qəhrəmanlarında (onların hər birində) az və ya çox dərəcədə ilahi güc var, — düzdür, həmin güc dastanda mümkün qədər gizlədilir, mifik işıq nə qədər imkan varsa söndürülür, lakin hərarəti qalır və hər an hiss edilir.

"Koroğlu" Azərbaycan aşiq ədəbiyyatının yüksəliş dövrünün məhsuludur və qeyd etmək lazımdır ki, həmin ədəbiyyat folklorun klassik ədəbiyyata (normativliyə) can atması cəhdinin nəticəsi olub özünəməxsus fəlsəfi-estetik, poetik xüsusiyyətlərə malikdir; onlardan başlıcası odur ki, aşiq qədim türk mifologiyası ilə sufiliyi, sufiliklə həyatiliyi (realizmi) birləşdirməyə cəhd edir... Aşiq sənətinin əsas ideya-estetik prinsiplərini, ümumən tipologiyasını müəyyən etməyə imkan verən əsərlərdən biri (daha doğrusu, birincisi!) məhz "Koroğlu"dur. "Koroğlu"nın müəllifi kimdir? sualına da elə bilirik ki, ən doğru cavab budur: Aşiq! Mükəmməl aşiq məktəbi olmasa idi, heç şübhəsiz, "Koroğlu" kimi mükəmməl bir dastan — epos da olmazdı. Aşiq "Koroğlu"nın həm müəllifi, həm də qəhrəmanıdır və təsadüfi deyil ki, folklorşünaslıqda Koroğlunun tarixi şəxsiyyət kimi cəfəli-qiyamçı olması barədəki mülahizə ilə yanaşı, "şair-aşiq olması fərziyyəsi" də "ağlabatan" sayılır. Dastanın qəhrəmanı özünün aşiq olduğunu bir neçə yerdə ya ciddi, ya da zarafatla deyir; məsələn:

Salam verdim, salam almaz,
Görüm kəssin salam səni.
Axcasız, pulsuz aşığam,
Pulum yoxdur, alam səni.

Koroğlu yalnız fiziki gücü ilə deyil, haqq aşığı olması ilə də, haqlı olaraq öyünür:

Meydana girəndə meydan tanıyan.
Haqqın vergisinə mən də qanıyam;
Bir igidəm, igidlərin xanıyam,
Bu ətrafda bütün hər yan mənimdi!..

Və beləliklə, Aşıq "Koroğlu"da özünün sənət ideologiyası üçün vacib olan üç fəlsəfi-estetik komponentin özünəməxsus "kompozisiya"sını təqdim edir: mifologiya-sufilik, həyatilik (realizm).

XVII—XVIII əsrlər (son orta əsrlər) Azərbaycan dastanlarının hamısında olduğu kimi, "Koroğlu"da da aşıqlıq qəhrəmanların, demək olar ki, hamısını xarakterizə edir — onların hamısı birinci növbədə (təbiətləri etibarilə) aşıqdırlar: sözlərini sazla deyirlər. Lakin aşıqlıq ancaq saz götürüb söz deməkdən ibarət deyil, mənəvi-əxlaqi bir keyfiyyət olaraq, onların daxili aləmini müəyyən etməkdir.

Və xüsusilə qeyd etmək lazımdır ki, "Koroğlu"da bu Aşığın avtobioqrafik obrazı da mövcuddur.

"Koroğlu" eposu XVII—XVIII əsrlər Azərbaycan intibahının ictimai-fəlsəfi, estetik-kulturoloji ideyaları əsasında, onların güclü təzyiqi ilə formalaşmışdır — həmin intibah aşağıdakı əlamətlərlə təsdiq olunur:

1) qədim türk, türk-oğuz mifologiyası dövrün mədəniyyətinin (eləcə də ədəbiyyatının) genetik əsasında dayanır, yaradıcılığın generatoru kimi çıxış edir;

2) XVII—XVIII əsrlər mədəniyyəti milli özünüdərk faktı olaraq təzahür edir (həmin əlamət mədəniyyətin həm məzmununda, həm də formasında özünü göstərir);

3) XVII—XVIII əsrlər mədəniyyəti, nəticə etibarilə, realist mədəniyyətdir.

Həmin əlamətlər dövrün ən nəhəng abidəsi olan "Koroğlu" eposunu, əlbəttə ki, birinci növbədə xarakterizə edir.

XVII—XVIII əsrlərdə ümumşərq mədəniyyətinin daşıyıcısı olan orta əsrlər şəhərinin dağılması, bunun əvəzində Azərbaycan kəndinin ictimai-mədəni mövqeyinin güclənməsi müşahidə edilir. Kəndli şəxsiyyəti ədəbiyyatda (ümumi mədəniyyətdə) görünür, get-gedə bu mövqe daha da güclənir. Eyni zamanda orta əsrlər şəhərinin yerində intibah şəhəri meydana çıxmağa başlayır ki, bu da xüsusilə yeni tipli tacir zümrəsinin formalaşması, onun cəmiyyətdə yüksək nüfuz qazanmasına səbəb olur (tacir təfəkkürü folklorlarda xüsusilə aşıq-dastan yaradıcılığında özünəməxsus bir fəallıqla iştirak edir; məhəbbət dastanlarında tacirlərin obrazı yaradılır, ticarət terminləri, ifadələri sürətlə metaforallaşır və s.).

İntibah dövründə milli özünüdərk tərkib hissəsi olaraq insanın — şəxsiyyətin özünüdərkini də güclənir ki, bunun da ədəbiyyatda, xüsusilə folklorlarda parlaq ifadəsini görməmək mümkün deyil, intibah mədəniyyəti insanı çöllərə salmır, Məcnun eləmir (bu mənada məcnunluq fəlsəfəsi — bütövlükdə Füzuli inkar edilir, İnsan XVII—XVIII əsrlərdə Məcnun yox, dəli (Koroğlu dəlisi) və Koroğlu olmaq səlahiyyəti qazanır... Məhəbbət onu (insanı) cəmiyyətdən uzaqlaşdırmır, əksinə, ona (cəmiyyətə) daha da yaxınlaşdırır — aşıqlar "buta alırlar", onların məhəbbəti günah yox, "təqdiri-xuda" sayılır.

İntibah ədəbiyyatı (əsəri!) insanın azadlığını, onun fiziki, mənəvi gücünü, estetikasını tərənnüm edir — Koroğlu (və dəliləri) heç kimə boyun əymirlər, "bir qaşığı qan"dan ötrü düşməyə yalvarmırlar, öz azadlıqlarını güzəştə getmirlər. "Koroğlu"dakı haqq, ədalət, humanizm qəhrəmanların davranışında, fəaliyyətində nəinki əxlaqi-mənəvi keyfiyyət, həm də dastanın (və zamanın) təbiətindən irəli gələn fəlsəfi prinsip kimi təzahür edir. Qəhrəmanlıq orta əsrlərə məxsus xüsusiyyətlərini əsasən qorusa da, bir sıra baxımlardan həyatiləşir (reallaşır), aydın mətləblərə, məqsədlərə xidmət edir, mücərrədlikdən, "özündə şey" olmaqdan çıxıb gələ-gələ insanın-şəxsiyyətin əlamətlərindən birinə çevrilməklə tədricən orta əsrlər sxolastikasını itirir.

Azərbaycan "Koroğlu"su Azərbaycanın, əsasən, Qərb regionlarında, müəyyən dərəcədə isə Şərqi Anadoluda formalaşmış, geniş yayılmış, professional aşıqların repertuarının əsasını təşkil etmişdir (istər XX əsrdə, istərsə də ondan daha əvvəl müxtəlif tədqiqatçı-folklorşünaslar, folklor toplayanlar "Koroğlu"nu, əsasən, Qazax, Tovuz, Şəmkir, Gəncə rayonlarından, Gürcüstandan toplamışlar). Dastanın daha geniş yayıldığı regionlarda vaxtilə köçəri türkmənlər, yaxud tərəkəmələr yaşamışlar — tarixi mənbələr onları hakimiyyətə tabe olmayan, azadlıqsevər bir xalq kimi təqdim edir. Türkmənlər güclü, cəsur idilər, əsasən, maldarlıqla məşğul olur, tez-tez qonşu xalqların üzərinə çapqına gedirdilər. Qaçqıncılıq, yağmaya getmə türkmənlərin həyat tərzinə, məişətinə onun üzvi hissəsi kimi daxil olmuşdu. XVII—XVIII əsrlərdə

Azərbaycan millətinin formalaşması dövründə onlar (türkmənlər) tədricən öz müstəqilliklərini itirənlər də, formalaşmaqda olan millətin mentalitetinin müəyyənləşməsində böyük rol oynadılar.

"Kitabi-Dədə Qorqud"la "Koroğlu" arasındakı ideya-məzmun, struktur-forma yaxınlığının bir səbəbi də hər iki dastan-eposun eyni bir etnik-mədəni sistemin məhsulu olmasıdır, fərq isə həmin etnik-mədəni sistemin keçirdiyi təkamüllə yanaşı dövrün-zamanın dəyişməsindədir ki, bunların hər ikisi etnosun davranışına, funksional imkanlarına özünəməxsus şəkildə təsir göstərir. "Kitabi-Dədə Qorqud"un formalaşdığı dövrün tarixi ilə bağlılığı nə qədər güclüdirsə, "Koroğlu"nun öz dövrü ilə bağlılığı da o qədər güclüdür.

"Koroğlu" dastanının ideya-məzmunu barəsində bəhs edərkən aşağıdakıları nəzərdə tutmaq lazımdır:

birincisi, eposun qədim türk mifologiyası və əski türk-oğuz epik ənənələri ilə bağlı olması;

ikincisi, konkret tarixi dövrdəki hadisələri bu və ya digər şəkildə əks etdirməsi;

üçüncüsü, milli intibah düşüncəsinin (və əslində, həmin düşüncənin yetişdirdiyi aşiq sənətinin) məhsulu olması.

"Koroğlu"da intibah təfəkkürü epik ənənələrə (potensiala) dayanaraq dövrün tarixi mənzərəsini yaradır, ona görə də burada ("Koroğlu" dastanında) həm keçmiş, həm indi, həm də gələcək bir qəhrəman kimi iştirak edir.

...Gözləri çıxarılmış Alı kişinin oğlu Rövsən — Koroğlu Həsən xanı öldürüb, Çənlibelə çəkilir. Orada məskən salıb xalqın igid, qəhrəman oğullarını başına yığır, yeddi min yeddi yüz yetmiş yeddi dəli ilə xanlara, paşalara qarşı vuruşur.

Koroğlunun şöhrəti hər yana yayılır, hətta iş o yerə çatır ki, xotkarın (Türkiyə sultanının) qızı Nigar xanım görməzə-bilməzə Koroğluya aşiq olur, ona namə göndərir. Koroğlu İstanbula gedib Nigarı Çənlibelə gətirir. Sonra bir sıra xan, paşa qızları da öz istəkləri ilə dəlillərə qoşulub Çənlibelə gəlirlər.

Koroğlu ilə Nigarın övladı olmur. Ona görə onlar, xüsusilə Nigar xanım dərd çəkir. Bunu görən Aşiq Cünun Təke-Türkmən ellərini gəzib Eyvazı tapır, sonra Koroğlu onu Çənlibelə gətirir və özünə övlad edir.

Koroğlu Çənlibeldə öz dəliləri ilə xoş günlər keçirir, tez-tez müxtəlif səfərlərə çıxır, qəhrəmanlıq göstərir. Koroğlunun daha da şöhrətləndiyini görən paşalar, xanlar tədbir görməyə çalışırlar ki, onu aradan götürsünlər. Keçəl Həməzəni öyrədir Çənlibelə göndərirlər. Həməzə Qıratı qaçırsa da, Koroğlu gəlib atını geri aparır. Bundan sonra Həsən paşa Bolu bəylə, Ərəb Reyhanla məsləhətləşib qərara alırlar ki, Koroğlunun üzərinə qoşun çəksinlər. Bolu bəy Çənlibelə hündərinə gəlir və Koroğlunu "tutub" gətirir Ərzincana. Lakin Koroğlu xilas olub, yenidən Çənlibelə qayıdır. Sonra Koroğlu Ərəb Reyhanla haqq-hesab çürütmək üçün Qarsa gedir. Qarsda mühasirəyə düşür. Eyvaz dəlillərlə gəlir, Ərəb Reyhanla təkbətək döyüşüb onu öldürür, Koroğlunu xilas edirlər. Eyvaz Qars paşasının qızı Hürü xanımla evlənir.

Koroğlunun Dərbənd paşasının qızı Möminə xanımdan olan, üzünü görmədiyi oğlu — Kürdoğlu Çənlibelə gəlir.

Neçə-neçə döyüşlər görən, yollar yoran, mərdlərə arxa olan Qoç Koroğlu qocalır, dəliləri başından dağılır, Koroğluluğu yerə qoyur, Nigar xanımla Çənlibeldə ömrünün son illərini yaşayır... Lakin həmin illəri sakit, qulağı dinc yaşamaq Koroğluya qismət olmur — İran şahı onu tutmaq istəyir, əldən çıxdığını görüb, üstünə qoşun göndərir. Bunu eşidən Aşiq Cünun Çənlibeli tərk etmiş dəliləri yenidən buraya yığır. Şahın qoşunu darmadağın edilir. Və Koroğlu yenidən dövrənini davam etdirir...

...Əlbəttə, "Koroğlu" vahid süjet xəttinə malik bir dastan deyildir, bununla belə, burada cərəyan edən hadisələrin geniş miqyasda müəyyən ardıcılığı müşahidə olunur:

1) Alı kişinin hərəkətinin düzgün anlaşılmaması nəticəsində onun gözlərinin çıxarılması, Rövsənin Həsən xandan öz atasının intiqamını alması, Çənlibelə sığınması;

2) Rövsənin Koroğlu kimi məşhurlaşması, onun ətrafına dəlilərin toplanması, Nigar xanımın Çənlibelə gəlməsi;

3) müxtəlif məqsədlərlə (görünür, əsasən yağmaya getmək etnopsixologiyasının təsiri altında) müxtəlif yerlərə "səfər"lərə gedilməsi, Çənlibelin şöhrətinin daha da artması, "sərhədləri"nin genişlənməsi, Eyvazın Çənlibelə gəlməsi;

4) Çənlibelin getdikcə daha ardıcıl şəkildə xüsusilə xotkar (Türkiyə sultanı) və paşalar tərəfindən təhdid olunması, Qıratın qaçırılması, Koroğlunun "əsir" aparılması, Çənlibeli müdafiə etmək uğrunda mübarizə;

5) Koroğlunun qocalığı, Koroğluluqdan əl çəkməsi, lakin məcburiyyət üzündən (bu dəfə İran şahı məcbur edir!) Çənlibelin (və Koroğluluğun) yenidən dirçəlməsi.

Geniş miqyasda süjet xəttində ardıcılıqla yanaşı bu və ya digər dərəcədə simmetriya da vardır — həmin simmetriya süjet xəttindəki şaxələnməyən (passiv) məqamlarla şaxələnen (aktiv) məqamların münasibətində özünü göstərir:

1) şaxələnməyən (passiv) məqam;

2) az şaxələnən (az aktiv) məqam;

3) şaxələnən (aktiv) məqam;

4) az şaxələnən (az aktiv) məqam;

5) şaxələnməyən (passiv) məqam.

Göründüyü kimi, müxtəlif "səfər"lərə çıxılması, Çənlibelin şöhrətinin artması, sərhədlərinin genişlənməsi və s. dastanın geniş miqyasda süjet xəttində ən çox şaxələnən, çoxlu qollar, variantlar, versiyalar verən məqamdır, halbuki 2 və 4-cü məqamlar bundan az şaxələnir, 1 və 5-ci məqamlar isə ümumiyyətlə, passiv məqamlardır.

Qədim türk mifologiyasının, türk-oğuz epik ənənələrinin əsasında müəyyən edilən həmin simmetriyanı Çənlibelin (və Koroğlunun) ölüb yenidən dirilməsi tamamlayır — bu, dastanda konkret səbəblə (İran şahı Koroğlunu həbs etmək istəyir) izah edilsə də, ölüb-dirilən təbiət barədəki qədimdən gələn mifoloji təsəvvürdən başqa bir şey deyildir.

"Koroğlu"nın məzmunu, sosial semantikasi, koroğluşünasların bir neçə nəslinin dönə-dönə qeyd etdikləri kimi, Azərbaycanın XVI—XIX əsrlər tarixinin hadisələrindən kənarda düşünülə bilməz; dastanın bir epos olaraq mükəmməlliyinin başlıca əlamətlərindən (və şərtlərindən!) biri onun bu mənada tarixiliyidir...

"Koroğlu"da haqqında söhbət gedən dövrün tarixi iki səviyyədə faktlaşır — bunlardan biri konkret tarixi hadisələrin, şəxsiyyətlərin dastanda əks olunmasıdır (tədqiqatçılar "Koroğlu"nın tarixiliyindən danışarkən daha çox buna diqqət yetirmişlər), lakin dastanda ümumiləşmiş, "həzm olunmuş", fəlsəfi-estetik səviyyəyə qaldırılmış bir tarix də vardır.

XVI əsrin 90-cı illərində Şərqi Anadoludan başlayan cəlalilər hərəkatı XVII əsrin əvvəllərində Azərbaycana, eləcə də qonşu ölkələrə yayılır. Bu hərəkat Osmanlı — "rum" əsarətinə qarşı idi. Ona görə də I Şah Abbas cəlalilər hərəkatından istifadə edərək Azərbaycanı İranın müstəmləkəsinə çevirə bildi. Lakin tarixi mənbələr xəbər verir ki, hərəkat bundan sonra da dayanmadı, cəlalilər yerli feodalları da yağmalamağa başladılar... İsgəndər bəy Münşi cəlaliləri "üsyana meyilli, fəaliyyətləri ardıcıl olmayanlar" adlandırırdı.

Cəlalilərin Şərqi Anadoluda, Azərbaycanın Qərbində (Şimalı ilə Cənubu arasında) yayıldıkları, Koroğlu, Dəli Həsən, Giziroğlu Mustafa bəy, Kosa Səfər, Tanrı Tanımaz... kimi başçıları olduğu göstərilir ki, dastanda həmin tarixi şəxsiyyətlərin obrazları yaradılmışdır.

"Koroğlu"da tarixilik konkret tarixi hadisələrin, şəxsiyyətlərin əks olunmasından başlayıb, qeyd etdiyimiz kimi, fəlsəfi-estetik səviyyəyə qaldırılır: Koroğlu əvvəl intiqamçıdır (yerli hakim Həsən xandan atası Alı kişinin intiqamını alır), sonra, əsasən, Osmanlı sultanına və hakimlərinə qarşı vuruşur, daha sonra (qocalığında) isə İran şahı ilə üz-üzə gəlir... Bu baxımdan "Koroğlu" dastanında, həqiqətən, "müxtəlif dövrlərdə baş vermiş tarixi hadisələr bir-birinə qovuşmuşdur", lakin həmin "qovuşma"da müəyyən tarixi məntiq, hətta aydın xronologiya da iştirak edir zənnindəyik — belə ki, a) Koroğlunun qiyamçılıq missiyasının başlanması XVI əsrin sonu, XVII əsrin ilk illərinə (cəlalilər hərəkatının əvvəlinə) düşür; b) bundan sonra Koroğlunun missiyası genişlənir — Osmanlı imperiyasının düşməninə çevrilir (əslində, İranın mövqeyində dayanır) ki, bu da XVII əsrin ilk rübünün tarixini əks etdirir; c) nəhayət, Azərbaycanı faktiki olaraq müstəmləkəyə çevirmiş İrana (İran şahına!) qarşı mübarizə dövrü gəlir (XVII əsrin 20-ci illərindən sonra)... Beləliklə, "Koroğlu"da qəhrəmanın fəaliyyətində təxminən 20—40 illik bir tarix bilavasitə əks olunur, lakin dastanın eposa çevrildiyi sonrakı dövrlərin ictimai-siyasi xüsusiyyətləri də buraya əlavə olunur ki, bu işi dövrün intibah təfəkkürü özünəməxsus məntiqi ilə görür.

"Koroğlu" hansı ideyanı, yaxud ideyaları əks etdirir? Bu suala birmənalı cavab vermək çətindir, hər şeydən əvvəl, ona görə ki, hər hansı epos məzmunu etibarilə epoxal səciyyə daşıyır, ən müxtəlif ideyaları, təsəvvürləri, dünyagörüşləri bir yerə yığmağa, mərkəzləşdirməyə çalışır — yeni dövrün eposlarında isə həmin mərkəzləşdirmə — konsentrasiya cəhdi daha güclü olur. "Koroğlu" dastanı, prinsip etibarilə Azərbaycan intibahının ideyalarını — xanlıq (və şəxsiyyətin) azadlığını, oyanışını, dünyadan geri qalmasını, haqq-ədalət uğrunda mübarizəni, mənəvi-əxlaqi zənginliyi və s. tərənnüm edir. "Koroğlu"da qəhrəmanlıq, yenə də intibah dünyagörüşü ilə spektrləndirilir — burada fiziki qəhrəmanlıqla mənəvi qəhrəmanlıq paralel şəkildə çıxış edir, nə haqsız zora, nə də zorsuz haqqa qazandırılır.

Azərbaycan insanının epik obrazı "Koroğlu"da həm mifik, həm sufi-panteist, həm də həyati realist rənglər, çalarlarla çəkilsə də həmin obraz bütöv, mükəmməl və başlıcası, canlıdır...

"Koroğlu" eposunun baş qəhrəmanı, heç şübhəsiz, eposun mənsub olduğu xalqın ideallarının əsas daşıyıcısı Koroğludur — demək olar ki, bütün hadisələr, əhvalatlar onun ətrafında cərəyan edir. Və əslində bütün dastan, bütün münəqişələr, bütün süjetlər, hər şeydən əvvəl, məhz Koroğlunun xarakterini açmağa imkan verir.

...Bu adı Koroğluya atası Alı kişi verir — Qırat kimi, Misri qılınc kimi, Çənlibel kimi Koroğlu adında da nə isə mifik — ilahi, qoruyucu bir qüvvə vardır. Bir sıra folklorşünaslar "Koroğlu" adının bilavasitə mifoloji məzmununa malik "Qoroğlu" adından törədiyi ("işiq" — qaranlıq oppozisiyası əsasında)

müləhizəsindədirlər ki, bunu inkar etmək təsdiq etmək qədər çətindir. Koroğlunun gənclik adı Rövşən (farsca: İşıqlı) də, şübhəsiz, bu halda "qaranlıqdan doğulmuş işıq" mif-obrazının tədqiqatçıların yadına təsadüfi düşmədiyini, müləhizənin elmi məzmun daşdığını göstərir.

Koroğlu qisasçıdan qiyamçıya, qiyamçıdan azadlıq uğrunda mübarizə aparan bütöv bir cəmiyyətin başçısına, xalq qəhrəmanına çevrilir — baş qəhrəmanın bu cür təkamülü yalnız Azərbaycan "Koroğlu"suna aiddir ki, bu da tarixi Azərbaycan mühiti, birinci növbədə, xalqın milli müstəqillik, dövlət müstəqilliyi idealları ilə bağlıdır. Digər variantlarda Koroğlunun tarixi-ictimai missiyası Azərbaycan "Koroğlu"sundakı səviyyəyə qalxa bilmir.

Azərbaycan Koroğlusu həm ilahi mənşəyə, həm də ilahi tipologiyaya malikdir, hətta bir qədər də irəli gedib demək olar ki, qədim türk təfəkküründə möhkəm yer tutmuş Tanrı obrazının konkret tarixi dövrdəki transformudur.. Tanrıçılıq dövrünün məlum kultlarının məhz Koroğlunun dilində tez-tez xatırlanması da obrazın tarixi semantikasi barədəki təsəvvürü müəyyən qədər əyaniləşdirir:

Bir zamanlar səfa sürüb gəzirdim,
Onda səndin mənim qardaşım, dağlar!
Nə zaman ki, yağı düşmənlə gələndə
Səndə çox olurdu savaşımlar, dağlar!

Taladım şahları, hələ az dedim,
Tüfə gözəllərə işvə, naz dedim.
Neçə tacir-tüccar səndə gizlədim,
Açmadın sirrimi, sirdaşım dağlar!

Koroğluyam, gəzdiyimi tapardım,
Qayalar başında qala yapardım.
Ağ sürüdən əmlək quzu qapardım,
Yeyib qurtlar ilə ulaşım, dağlar!

Koroğlu obrazının ilahi məzmunu (tipologiyası!) özünü qeyri-adi gücündə, qeyri-adi hərəkətlərində, funksiyasında göstərir, lakin intibah mədəniyyəti həmin ilahi məzmunu (tipologiyası!) insaniləşdirir, humanistləşdirir və Koroğludakı tanrılıq insaniliyə çevrilir — insan (şəxsiyyət) Koroğlu dövrün, zamanın təzyiqi ilə tanrı Koroğlunu yenir...

Koroğlu igiddir, mərd, yüksək mənəvi keyfiyyətlərə malikdir, dost, düşmənlə düşməndir, heç vaxt haqqı nahaqqın ayağına vermir, tədbirlidir...

Nəyə çəkib düşmənlə üstə gələndə
Meydanda göstərir hünər Koroğlu.
Qulaş qolun gərib şeşpər atanda
Vurar, dağı-daşı dələr Koroğlu.

Bilmək olmaz onun min bir felini,
Namərd qoya bilməz yerə belini.
Bir dəfə şeşpərə atsa əlini,
Düşmənin izini silər Koroğlu.

Düşər hərdən paşalarla davası,
Kəsilməz savaşı, cəngi, qovğası,
Cünun deyər, Çənlibelin ağası,
Yeddi min dəliyə sərkər Koroğlu.

Koroğlunun xoş günü də olur, dərdli-qəmli günü də; xoş günündə dəliləri başına yığıb şadyanalıq məclisi qurur, saqi dolanır, keflər durulur; dərdli-qəmli günündə üzü üstə düşür, üç gün üç gecə ac-susuz yatır. Keçəl Həmzə kimi bir urvatsız gədənin onu aldatması Koroğluya ağır gəlir, özü-özünü qınayır, məzəmmət edir:

Uca dağları döşlətdim,
Ağır olaylar boşlatdım,
Yüz il lotuluq işlətdim,
Axır oldun xam, Koroğlu...

Yenilməz fiziki gücü, düşmənin bağrını yaran dəli nəbəsi, "min bir feli", Qıratı, Misri qılıncı Koroğlunu bir cəhətdən xarakterizə edərsə, bir oturma bir öküzü kabab eləyib yeməsi, yeddi tuluq şərab içməsi başqa bir cəhətdən səciyyələndirir.

Azərbaycan tarixşünaslığında Koroğlunu tarixi şəxsiyyət kimi təqdim etmək cəhdləri (və təcrübəsi) vardır — istər Azərbaycanda, istərsə də Anadoluda onlarla Koroğlu qalası, bir neçə Çanlıbel, yaxud Çamlıbel mövcuddur ki, bunlardan biri, yaxud bir neçəsi, görünür, tarixi şəxsiyyət olan Koroğluya mənsub idi. Lakin dastandakı Koroğlu tarixi şəxsiyyət olmuş Koroğludan daha əzəmətli, daha böyük, daha qüdrətli olmaqla yanaşı, həm də daha çox tarixidir. Çünki dastan qəhrəmanı Koroğlu Azərbaycan tarixinin bütöv bir dövrünün, yuxarıda qeyd edildiyi kimi, idealıdır, həmin dövrün estetik təfəkkürünün bilavasitə məhsuludur...

Koroğlunun mükəmməl bir obraz kimi işarələdiyi əsas semantika, yəqin ki, mərdlik, kişilikdir — özünün dediyi kimi:

Qoç quzudan quzu törər, qoç olar,
Qoç igiddən qoçaq olar, sultanım!
Mərd igidlər dava günü şad olar,
Müxənnətlər naçaq olar, sultanım!

Canım qurban mərd igidin özünə,
Mərdi olsa, əlin vurmaz dizinə,
Füsrət düşsə düşmənin gözünə
Burma-burma bıçaq olar, sultanım!

Mərd igidlər bir-birinə daldadı,
Çuğullar ölməyib sağu soldadı,
Mərd meydandan qaçmaz, qaçsa aldadı,
Qovğa günü haçaq olar, sultanım!

Koroğlunun mərdliyi, kişiliyi həm düşmən, həm də dost münasibətdə özünü göstərir; qaçanı qovmur, fəğira, düşmən də olsa, əl qaldırmır, dostu heç vaxt darda qoymur... Dəlilər düşmən əlinə keçəndə, ölüm ayağında olanda da özlərini mərdanə aparırlar, çünki bilirlər ki, harada olsa Koroğlu gəlib onları xilas edəcək.

Azərbaycan xalq ədəbiyyatı üçün səciyyəvi bir motivə — "namərdin mərdi aldatması" motivinə "Koroğlu"da rast gəlinir: Keçəl Həməzə Koroğlunu aldadıb, Qıratı qaçırır... Lakin dastanda Keçəl Həməzəyə o qədər də böyük nifrət ifadə olunmur, — o, namərdliyin üzə çıxan, görünən tərəfidir, əslində isə, mərdə (Koroğluya) yönələn namərdliyin miqyası daha böyük, kökü daha dərinə gedir. Qıratın arxasınca gələn Koroğlunu Həməzə yola salır ("Koroğlu Həməzə ilə görüşüb ata bir üzəngi göstərdi..."), guya heç bir günahı yox imiş. Və əslində, Koroğlu da ona bənd olmur:

"Koroğlu belə baxanda gördü, üzənginin basan Həməzədi. Dedi:

— Ayə, kələqlan! De görüm, bir qızı ala bildin, ya yox? Deyəsən, sir-sifətini düzəldibsən.

Həməzə dedi:

— Can Koroğlu, sir-sifətimi düzəltmişəm, qızı da almışam. Sənin bu gəlməyin də lap işi düzəltdi..."

Koroğlu mərdliyinin çəkisi elədir ki, o (Koroğlu) heç vaxt Keçəl Həməzələrlə ciddi danışa, onlarla üz-üzə dayanıb bilməz, Misri qılınc heç vaxt Keçəl Həməzə kimlərinin qanına bata bilməz...

Koroğlu zarafat eləməyi sevir — dostla da zarafat edə, düşmənlə də...

"Elə bu dəmdə Koroğlu özünü saldı meydana. Aslan paşa gördü budu, bir aşıq çiyində saz girdi ortalığa.

Dedi:

— Ayə, yaşaqsanmı?

Koroğlu dedi:

— Bəli, paşam, yaşağam.

Aslan paşa dedi:

— Ayə, heç Koroğlunun sözlərindən bilirsənmi?

Koroğlu dedi:

— Ay paşa, izin ver sənə söz oxuyum, söz olsun. Koroğlu nə adamdı ki, onun sözü belə məclisdə oxuna?!"

"...Toqatda Koroğlu bir qarıya qonaq olur, tamam əldən düşmüş, ağzında diş adına bircə kötük qalmış qarının ürəyindən keçir ki, Koroğlu onu alıb, burada qalsın. Koroğlu qarının ürəyindən keçənləri hiss edir. Qarı dedi:

— Yaxşı evin-eşiyin, kürün-külfətin varmı?

Koroğlu baxdı ki, qarı bir təhər danışır. Dedi:

— Yox, təkam, heç kəsım yoxdur.

Qarı bir qımçandı. Dedi:

— Bəs niyə indiyə kimi evlənməmişən?

Koroğlu dedi:

— Nə bilim? Bir halal süd əmmişi tapa bilməmişəm..."

Bu cür zarafatlar Koroğlu obrazının ciddiliyini zədələmir, əksinə, onu daha da bütövləşdirir, həyatiləşdirir. Həmin sözləri Koroğlunun keçirdiyi həyəcanlar, mənəvi-ruhi sarsıntılar barədə də demək olar:

"Bir də gördülər ki, budur Koroğlu gəlir. Gəlir, amma necə gəlir: Dürat yedəyində, başını dikib aşağıya. Özü də elədi, elədi ki, elə bil dəyirmançıdı. Dəlilər, xanımlar o saat başa düşdülər ki, Keçəl Həmzə dəyirməndə Koroğlunu aldadıb, Qıratı qaçıdır. Hamı başını aşağı saldı. Nə bir salam, nə bir kəlam. Heç keyfini, halını da soruşmadılar..."

Koroğlu neçə-neçə səfərlərə getmişdi, amma heç olmamışdı ki, qayıdanda dəlilər belə eləsinlər. Amma bu dəfə... Koroğlu elə bir hala düşmüşdü ki, az qalırdı gözlərindən yaş gəlsin. Sazı sinəsinə basıb qəmli-qəmli dedi:

Keçər dövrən belə qalmaz,
Şad ol, könül, nə məlulsan?!
Dəlilərim salam almaz,
Şad ol, könül, nə məlulsan?!

Geydiyim igid kürküdü,
Dünya Süleyman mülküdü,
Dövlət ki, var əl çirkidi,
Şad ol, könül, nə məlulsan?!

Koroğluyam, deyim sənə,
Od tutub alışıdı sinə,
Aşıqlığım bəsdi mənə,
Şad ol, könül, nə məlulsan?!"

Koroğlunu məlul edən məsələlərdən biri də onun sonsuzluğudur — dastanda bunun səbəbi çox prozaik şəkildə izah edilir: "Deyilənlərə görə, o bir dəfə cavanlıqda Alacalar dağında bərk dara düşüb, yeddi gün, yeddi gecə mənşirədə qalmışdı. Ondan sonra day uşağı olmurdu". Və bunu əsaslandırmaq üçün Koroğlu ilə Nigarın övlad həsrətinin təsvirinə kifayət qədər geniş yer verilir. Şübhəsiz, dastandakı övlad həsrəti, istər Koroğlunun, istərsə də Nigar xanımın keçirdiyi həyəcanlar olduqca təbii, olduqca insandır, lakin məsələ burasındadır ki, Koroğlunun övladsızlığı dastanın ideya-estetik və poetik məntiqi, semantik strukturu ilə diktə edilir.

Koroğlunun ilahi mənşəyi, Tanrı obrazının özünəməxsus transformu olması onun (Koroğlunun) tənhalığının (övladsızlığının) genetik səbəbidir, ancaq həmin səbəb XVII—XVIII əsrlərdə tamamilə arxaikləşmiş, funksional (cari) məntiqini, poetik semantikasını itirmişdi. Ona görə də aşıqlar "yeddi gün, yeddi gecə mənşirədə qalmaq" motivini uydurmuş, "Koroğlunun Dərbənd səfəri"ni (əslində "Kürdoğlunun Çənlibelə gəlməsi" qolunu) yaratmışdılarsa da, həmin qol dastanın digər qolları ilə vəhdət təşkil etməmişdir.

Koroğlu obrazının mifoloji-ilahi mənşəyi, daxili sistemi, ümumiyyətlə, "Koroğlu" dastanının sistemliliyi üçün çox mühüm ideya-estetik şərtidir.

M. H. Təhmasib yazır: "Qəti surətdə demək olar ki, Azərbaycan "Koroğlu"sunda dini heç bir şey yoxdur". Daha sonra əlavə edir: "Bizim dastanda Koroğlunun nə özünün, nə də dəlilərinin heç birinin fəvqəltəbii varlıqla əlaqəsi yoxdur". Əlbəttə, zahirən istər Koroğlu, istərsə də dəlilər şərab içirlər ("Kitabi-Dədə Qorqud"da olduğu kimi), demək olar ki, heç bir dini ayini yerinə yetirmirlər (yenə də "Kitab"da olduğu kimi), lakin din anlayışını geniş mənada götürdükdə, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, "Koroğlu"nın mürəkkəb (bir qədər də sinkretik) dini-ideoloji sistemi vardır ki, bunu inkar etsək, Koroğlu obrazının özünün belə məzmununu, xüsusilə daxili (tarixi) məzmununu başa düşmək mümkün olmaz.

Koroğluya həm mənəvi, həm də fiziki gücü, heç şübhəsiz "fövqəltəbii varlıqlar" vermişlər (göydən suya düşən işıq şüası qutsaldır!) — yalnız Qoşabulağın köpüyündə çiməndən, bir qab doldurub içəndən sonra Rövşən — Koroğlu daha yenilməz olur, saz çalıb söz qoşur, nəəsi yeri-göyü titrədir, dəlillər dara düşəndə bunu yuxuda görür; təkcə pəhlivana yox, haqq aşığına, ərənə çevrilir...

Koroğluyam, onu-bunu bilməzəm,
Hər yetən ləkəyə boyun əyməzəm,
Yaradandan qeyri kimsə bilməzəm,
İstər yaxşı, istər yaman bil məni.

Koroğlunun atası Alı kişidir — Alı kişi dastanda bir obraz kimi nə qədər müasirləşdirilsə, həyatiləşdirilsə də bir sıra əlamətləri onun "bu dünyanın adamı" olmadığını göstərir... Koroğluya fəvqəltəbii nə verilsə, məhz Alı kişi vasitəsilə verilir, bu mənada o (Alı kişi) hansısa qədim (və müqəddəs!) bir obrazın davam stilizasiyasıdır. Və "o dünya" ilə "bu dünya" arasında harmoniyanın yaranmasına xidmət etməklə Alı kişi öz funksiyası etibarilə son orta əsrlər Azərbaycan dastanlarındakı Xızıra yaxınlaşır.

Günahsız olduğu halda dəhşətli bir şəkildə cəzalandırılan, əslində eyni dərəcədə təhqir edilən qoca ilxıçı öz oğlunun (Koroğlunun!) şəxsində "günahkar"lardan əbədi, sonu görünməyən intiqam almağın əsasını qoyur — elədiyi yaxşılığın müqabilində gözləri çıxarılmış, dünya işığına həsrət qoyulmuş Alı kişinin bu intiqamı Koroğlunun xanlara, paşalara qarşı mübarizəsinin təhtəlsüz generatoru, aparıcı daxili səbəbidir ki, dastanda, faktik olaraq, müxtəlif sosial-psixoloji səbəblərlə yenidən motivləşmişdir. Yalnız Həsən xanın öldürülməsindən və Həsən paşanın Çənlibelə gətirilib Qıratla Dürata mehtər qoyulmasından başqa...

Alı kişi oğlu Rövşənə — Koroğluya deyir: "Nə qədər ki Misri qılınc sənə belində, sən də Qıratın belindəsən, özün də bu Çənlibeldəsən, sənə heç kəs dov gələ bilməyəcək".

Misri qılınc, Qırat, Çənlibel!

Misri qılınc Koroğlunun əsas silahıdır və demək olar ki, ilahi mənşəyə malikdir... "Hələ uşaqlıqda bir gün Rövşən çöldə oynadığı vaxt yerdən bir daş tapmışdı. Daş balaca idi, amma çox ağır, çox da sanballı idi. Özü də işım-ışım işıldayır, par-par parıldayırdı.

...Alı kişi daşı o üzünə, bu üzünə çevirib yoxladı. Baxdı ki, daş göydən düşmüş ildırım parçasıdır". Həmin daşı Alı kişi "bir Misri qılınc qayırının yanına aparıb dedi:

— Usta, bundan mənə bir qılınc çək.

...Usta yeddi günə daşdan bir qılınc qayırdı. Elə ki, qılınc hazır oldu, usta baxdı ki, qılınc nə qılınc. Vallah, bu elə bir qılıncdır ki, gün kimi yanır, ay kimi işıq salır".

Koroğlu ilk dəfə tüfəng görəndən sonra "indi namərd dünyası, bic əyyamıdır. Bundan sonra igidlik bir qara pula dəyməz. Mən bu gündən Koroğluluğu yerə qoyuram" — deyir, Misri qılıncı belindən açıb yerə atır, lakin çox keçmir ki, tüfəngli düşməyə qarşı həmin qılıncı vurub qalib gəlir. Və Misri qılınc dastanda mərdliyi, igidliyi, Koroğluluğun atributlarından biri kimi CIXIŞ edir.

Qoyun bədoylar kişnəsin,
Misri qılınclar işləsin...

Qırat, eləcə də Dürat, dastanda deyildiyi kimi, dərya atı cinsindəndir — Qıratın elə xüsusiyyətləri var ki, onu nəinki başqa atlardan, Düratdan da ayırır: əvvəla, Koroğlunun ürəyindən keçənləri bilir, ikincisi, dostu düşməndən seçir, üçüncüsü, Koroğlunu heç vaxt darda qoymur...

"...Koroğlu atı cövləyə gətirib qızmış şir kimi onların üstünə cumdu.

Bir yandan Koroğlu, bir yandan Qırat az vaxtda dəstəni qatım-qatım qatlayıb əldən-ayaqdan saldılar. Qırılan qırıldı, qalanlar da qaçıb dağıldılar. Koroğlu dəstəni dağılmış görüb, Qıratı ildırım kimi süzdürdü, çəkilib bir yanda duran Dəli Həsənin üstünə sürdü. Üzünü ona tutub, aldı görək nə dedi:

Qıratı gətirdim cövləyə indi,
Varsa igidlərin meydana gəlsin!..
Görsün mən dəlinin indi gücünü,
Boyansın əndamı al qana indi!..

Koroğlunun öz atına məhəbbəti xüsusilə Keçəl Həməzinin Qıratı aparması qolunda bütün gücü ilə hiss edilir — heç vaxt heç kimə yalvarmayan Koroğlu Keçəl Həməyə yalvarır, ondan xahiş edir ki, Qırata yaxşı baxsın, aldanıb ucuz satmasın...

Koroğlunun Qırata sözü igidin igidə sözüdür — elə məqamlar olur ki, o öz atından mərhəmət diləyir, ona sığınır:

Arxam qarı düşmən, qabağım uçrum,
Apar Çənlibelə məni, Qıratım!
Sənə sığınmışam, qurtar bu dardan,
Apar Çənlibelə məni, Qıratım...

Qırat da Koroğlu kimi Çənlibeldə Qoşabulağın köpüklü suyundan içmişdir, odur ki, onda da nə isə ilahi güc vardı (eyni zamanda yada salaq ki, Qıratla Dürat dan yeri yenicə ağaranda dəryadan çıxmış iki aygırın ilxıdakı iki madyana yaxınlaşmasından doğulmuşlar).

Dastanın axırında Koroğlu Qıratın nalların söküb, çölə buraxır, lakin öz sahibinə vəfalı olan at Çənlibeldən getmir, Koroğlunun dar günündə yenə də onun köməyinə çatır. Və beləliklə, Qırat dastanın ideya-məzmununa təsir edəcək qüdrətli bir obraza çevrilir (qeyd edək ki, istər türk-oğuz, istərsə də oğuz-Azərbaycan qəhrəmanlıq eposlarında igid atsız təsəvvür olunmur).

"Koroğlu"da ən mükəmməl obrazlardan biri Çənlibelin obrazıdır — həmin obraz dastana aşağıdakı şəkildə gəlir:

"... Getdilər, getdilər, bir uca dağın başına çatdılar. Alı kişi soruşdu:

— Oğlum, bura necə yerdir?

Rövşən dedi:

— Ata, bura hər tərəfi sıldırım qayalıq, çənli, çiskinli bir dağ belidir.

Alı kişi soruşdu:

— Oğlum, bax gör, bu bel ki, deyirsən, bunun hər tərəfində bir uca qaya görünür ki?

Rövşən dedi:

— Ata, görünür. Biri sağında, biri də solunda. Özü də başları qardır.

Alı dedi:

— Oğul, mənim axtardığım yer elə buradır. Mən buranı çox yaxşı tanıyıram. Cavan vaxtlarda burada çox at oynatmışam, çox ceyranlara ox atmışam, çox cüyürlər ovlamışam. Bura mənim köhnə oylağımdır, buraya Çənlibel deyirlər. Biz burada yurd salmalıyıq..."

Şübhəsiz, burada Çənlibel öz mifik tipologiyasından, bir obraz olaraq, məhrum edilmiş, lakin mifik mənşəyini heç də tamamilə itirməmişdir; Alı kişi obrazı kimi, Çənlibel obrazı da genezisi etibarilə güclü mifoloji semantikaya malikdir — Çənlibel sadəcə coğrafi məkan olmasından başqa mühafizəedici məkandır. Məsələnin bu cəhətinə xüsusi diqqət yetirən M. Seyidov Çənlibeli türklərdə geniş yayılmış dağ kultu ilə əlaqələndirir.

Dastanda həm Çənlibel, həm Çardaqlı Çənlibel, həm də Çardaqlı bel adlanan bu qutsal məkan (Türkiyə variantlarında Çamlıbel) fikrimizcə, sonralar çənlə-dumanla bağlanmışdır; əslində isə, görünür, işıqla, dan yeri ilə (müqayisə et: çən-çan-dan) əlaqədardır.

...Çənlibelə düşmən ayağı dəymir, lakin dost üzünə həmişə açıqdır.

Çənlibelin konkret olaraq harada yerləşməsi barədə mübahisələr olmuşdur, lakin bir məsələ aydındır ki, bu cür mübahisələrə son qoymaq mümkün deyil, çünki, irəlidə qeyd etdiyimiz kimi, Çənlibel konkret bir məkan deyil, mücərrəd (və mükəmməl!) obrazdır...

Koroğlu onun öz tərəfindən sınıb-seçilən dəlillərlə əhatə olunmuşdur — dastanda onların sayı gah yeddi min yeddi yüz, gah yeddi min yeddi yüz yetmiş, gah yeddi min yeddi yüz yetmiş yeddi... göstərilir. "Çənlibeldə dəlilərin sayı günü-gündən artırdı. İş gəlib o yerə çatmışdı ki, Koroğlu hay vurub düşmən üstünə gedəndə yeddi yüz yetmiş yeddi qılınc birdən çəkildi. Koroğlu dəliləri dəstələrə ayırıb hər dəstəni bir sərkərdəyə tapşırırdı. Sərkərdələr arasında Dəli Həsən, Dəli Mehtər, Çopur Səfər, Dəli Mehdi, Halaypozan, Tüpdəğidən, Toxmaqvruran, Geridönməz, Dəli Əhməd və İsabalı kimi igidlər var idi ki, hər biri yüz oğlana bərabər idi".

Koroğlu dəlilərinin hər birini xüsusi şəkildə sınaqdan sonra Çənlibelə gətirmiş, onları öz qardaşı, övladı kimi sevmiş, hər birinin sevincini sevinci, kədərini kədəri bilmişdir — məsələnin məhz bu cür olduğunu göstərmək üçün Koroğlunun Dəmirçioğluna münasibətini nümunə gətirmək kifayətdir: Dəmirçioğlunun qoçaqlığı, qorxmazlığı onu, əslində təsadüfən rast gələn Koroğlunu heyran edir, ona quşu qonur, sonra nərəsi ilə Dəmirçioğlunu ram edib Çənlibelə gətirir, Ərzurum səfərinə — Telli xanımı gətirməyə də məhz onu göndərir...

Qırpınmadı gözün, qaçmadı rəngin,
Aləmə yayılar savaşın, cəngin,
Allam xəracını Hindin, Firəngin,
Göndərrəm İrana, Turana səni.

Göndərir, ancaq yarı canı Dəmirçioğlunun yanında qalır... "Vədədən çox keçmişdi. Dəmirçioğludan xəbər gəlmədi. Koroğlunu fikir götürmüşdü. Ürəyinə dammışdı ki, Dəmirçioğlunun başında bir iş var. Amma hələ gözləyirdi ki, bir-iki gün də keçsin, görsün nə olur. Gecənin bir vaxtı yuxuda gördü ki, bir diş laxlayıb ağzı qan ilə doldu. Səksənib yuxudan ayıldı. Elə bir nəre çəkdi ki, bütün dəlilər yuxudan qalxdılar..."

Koroğlunun bircə sözü bu oldu ki:

At belinə, dəlilərim,
Sizə qurban can, yerisin!..
Tutulubdu Dəmirçioğlu,
İgid pəhləvan yerisin!..

Və dəlilər başında Ərzuruma yola düşür, Dəmirçioğlunu xilas edib, Telli xanım ilə birlikdə Çənlibelə gətirirlər.

XVI əsrin sonu, XVII əsrin əvvəllərindən başlayaraq Azərbaycanın, eləcə də Şərqi Anadolunun müxtəlif regionlarında "dəli" ləqəbi ilə məşhur qiyamçılar, qaçaqlar, qisasçılar olmuşlar. "Koroğlu"ya da həmin ləqəb məhz buradan — ictimai həyatdan gəlmişdir. Xüsusilə Dəli Həsən adına XVII əsrin tarixi mənbələrində daha çox təsadüf edilir.

"Dəli", məlum olduğu kimi, igid, qorxmaz, döyüşçü (görünür, həm də azad adam) mənasındadır ("Dəli Qacar" adına "Kitabi-Dədə Qorqud"da rast gəlirik). XVII-XVIII əsrlər qəhrəmanlıq eposu, ümumiyyətlə, epos təfəkkürü üçün bu da "dəli" adı özünəməxsus inqilabi anlayış ifadə edir və milli intibah düşüncəsi ilə kütləviləşir...

Koroğlu öz dəliləri ilə fəxr edir, dara düşəndə onları xatırlayır, onlara güvənir.

Çalxalanıb döyündüyüm,
Arxa verib söyündüyüm,
Qovğa günü öyündüyüm
Nər dəlilər yerindəmi?

Koroğlunun bir dəli nəyəsi kifayətdir ki, bütün dəlilər bir göz qırpımında atlanıb əmrə müntəzir dursunlar, ən ağır döyüşə girsinlər... Lakin dəlilərin hər biri özü-özlüyündə bir şəxsiyyətdir, qolu bağlı qul deyillər — Koroğlu onlarla hesablaşmayanda dəlilər "indi ki biz dəlilərin sözü Koroğlunun yanında bir çürük qozdur, day bizim burda qalmağımızdan nə çıxsın" deyə birbaşa onun özünə narazılıqlarını bildirməkdən, hətta aşağıdakı şəkildə izah etməkdən belə çəkinmirlər:

Təzə sövda, əgər olubsan,
Bu sövdən mübarək olsun!
Alış-veriş öyrənibsən,
Bu sövdən mübarək olsun!..

Bununla belə, nə dəlilər Koroğludan, nə Koroğlu dəlilərdən əl götürməyi ağıllarına belə sığışdırmırlar — Koroğlu dəlilərini nə qədər sevirsə, dəlilər Koroğlunu ondan bir neçə dəfə də artıq sevirlər:

"Elə ki ara sakitləşdi, Məhbub xanım yavaşca qapını açıb gəldi Bəlli Əhmədin yanına. Dedi:

— Hardan gəldiyini bilirəm, ancaq de görüm, kimsən, Koroğlusanmı?

Bəlli Əhməd güldü, dedi:

— Xanım, mən hara, Koroğlu hara? Mən heç Koroğlunun bir dırnağı da ola bilmərəm. Mənim adım Bəlli Əhməddir. Özüm də Koroğlunun lap o nəverim dəlilələrindən biriyəm.

Məhbub xanım onun bir məsti-bəstinə baxdı, bir boy-buxununa baxdı, bir qol-bacağına baxdı, ürəyində dedi: "Yox, yalan deyir. Bu heç nəverim-zad deyil. Koroğlunun lap adlı-sanlı dəlilələrindən biridir".

Koroğlunun dəliləri içərisində Dəli Həsənin xüsusi mövqeyi var — əvvəla, o, Çənlibelə gəlmiş ilk dəlidir (hətta Alı kişi özü oğluna demişdi ki, "bu həndəvərdə məşhur bir qaçaq var, adına Dəli Həsən deyirlər, özünü bircə ondan gözlə"), ikincisi, Koroğlu bir yana gedəndə Çənlibeli, dəliləri, xanımları heç kimə yox, məhz Dəli Həsənə tapşırıb gedir — hamı onu "Çənlibelli qoç Koroğlunun sərkəri" kimi tanıyır. Və beləcə hər bir dəlinin — Dəli Həsəndən Dəli Mehtərə qədər Çənlibeldə öz yeri, öz mövqeyi vardır; dönə-dönə bərkə-boşa düşmüş, çətinliklərdən çıxmış, mərdlik göstərmişdir...

Dəlilər Koroğlunu nə qədər sevirlərsə, Nigar xanımı da az qala o qədər sevirlər. Koroğludan inciyib dağılışmaq istəyən dəliləri məhz Nigar xanım sakitləşdirir, Koroğlunu isə ərkyana tənbeh edir:

Utan, qoç Koroğlu, utan!
Dağların damənin tutan!
Sənin kimi başa çatan
Elin qədrini nə bilir?..

Nigar xanım — Türkiyə sultanının (xotkarın) qızıdır; olduqca fədakar, gözəl, ağıllı, lakin real, həyatı bir insandır... Koroğlunu görmədən, adına-sanına görə ona aşıq olur və mərd-mərdanə belə bir namə yazıb göndərir:

Başına döndüyüm, ay qoç Koroğlu,
Əgər igidsənsə gəl apar məni!
Həsrətindən yoxdu səbrim, qərarım,
İncidir sərəsər ahu-zar məni!

Çənlibel üstündə əsrəmiş nərsən,
Düşmən qabağında dayanan ərsən,
Tamam dəlilərə igid, sərkərsən,
Axtarsan, taparsan düz ilqar məni.

Mən xotkar qızıyam, Nigardır adım,
Şahlara, xanlara məhəl qoymadım.
Bir sənsən dünyada mənim muradım,
İstəmə özünə eylə yar məni!

Yəqin ki, bu, dastan yaradıcılığında sonrakı dövrlərə məxsus "reallaşdırma", "dünyəviləşdirmə" prosesinin məhsuludur, əslində isə, görünür, Nigarın Çənlibelə gəlməsi nə isə mifik (bəlkə də mifik təsəvvüfi) bir ehtiyacdır (yəni Nigar Koroğluya buta verilmişdir) — diqqət yetirin:

"Elə ki, Koroğlu naməni oxuyub, əhvalatdan hali oldu, Dəli Mehtəri çağırdı ki:

— Qıratı yəhərlə, mən İstanbula gedəsi oldum.

Dəlilər yerbəyerdən dedilər: "Koroğlu, dəli olma, sənin İstanbulda nə işin var? Bilmirsənmi ki, paşalar sənin qanına yerikləyir? Gedərsən, tutularsan".

Koroğlu dedi:

— Yox, boynuma deyin, gəlib getməliyəm..."

Burada Koroğlu əslində öz butasının arxasınca gedən bir aşıqdır...

Koroğlu ilə Nigar arasında olan sevgi, qarşılıqlı eşq, biri-birini anlamaq, duymaq qabiliyyəti dastanın əvvəlində nə qədər güclüdürsə, sonunda da bir o qədər güclüdür. Düşmənlər Nigarı ondan ayırıb padşahın hüzuruna aparmaq istəyəndə, qan tökməməyə söz versə də, qoç Koroğlu dözə bilmir — "...Elə bir nəərə çəkdi ki, dağlar, daşlar lərzəyə gəldi. Dedi:

Ay həzərat, ay camaat,
Ürək zərd oldu, zərd oldu!..
Genə namərdin sözləri
Cana dərd oldu, dərd oldu!

Dostumu atdım damana,
Rəqibi gəlsin yamana,
Kor olsun belə zamana,
Namərd mərd oldu, mərd oldu!

Koroğluyam, dad hazaram,
Adım dəftərə yazaram,
Nə qədər səfil gəzərəm,
Adım qurd oldu, qurd oldu!"

Koroğlunun Nigara, Nigarın Koroğluya məhəbbətini (həmin məhəbbətin zərifliyini) göstərən epizodlardan biri də övladsızlıq həsrəti çəkən Nigara Koroğlunun təskinlik vermək istədiyi, lakin bacarmadığı yerdir...

Telli Nigar məlul durar,
Əl qoynunda, boynun burar.
Müjganın sinəyə vurur,
Göz oxşayar, qaş inildər.

Eyvaz — Koroğlunun yalnız igid dəlilərindən biri deyil, həm də oğulluğudur — Koroğlu ilə Nigar xanımın övlad həsrətini görən Aşıq Cünun Təkə-Türkməndə (Koroğlu da həmin tayfadandır) qəssab Alının (Koroğlunun da atası Alıdır!) oğlu Eyvazı axtarıb tapır və Koroğluya məsləhət görür ki, onu özünə oğul eləsin. Koroğlu Təkə-Türkmənə gəlir, fürsət tapıb Eyvazı qaçırır, lakin onları görən qəssab Alının xatirinə dəyməmək üçün atı saxlayıb ondan xahiş edir ki, Eyvazın Çənlibelə getməsinə mane olmasın: "Eyvazı mənim əlimdən alma. Qoy aparım, səndən kəm baxsam, bu papaq mənə haram olsun. Hər vaxt da istəsən, genə də öz oğlundur. Elə o da, mən də...". Və qəssab Alı Koroğlunun bu yalvarışları qarşısında daha etiraz eləmir.

Nigar xanım Eyvazın gözlərindən öpür, köynəyinin yaxasından keçirib özünə oğul eyləyir və Eyvaz, doğrudan da istər Nigar xanıma, istərsə də Koroğluya sədaqətli oğul olur.

Aşıq Cünunun təqdimatından belə məlum olur ki, Eyvaz hələ Çənlibelə gəlməmişdən Təkə-Türkməndə, gənc olmasına baxmayaraq, həm igidliyi, mərdliyi, həm də gözəlliyi, nəcibliyi ilə ad çıxarmış, hörmət-izzət qazanmışdır...

Əyri qılınc belində,
Tərfi mərdlər dilində,
O, Təkə-Türkmən elində
Qəssab oğlu Eyvaz gördüm.

Mərəkədə başda duran,
Meydanda igidlər yoran,
Hərdən pişvazına varan
Qırx incəbelli qız gördüm.

Laçın kimi göydə süzər,
Namərdlər bağrını əzər,
Məclisində saqi gəzər,
Ortada söhbət-söz gördüm.

Çənlibeldə həm dəlilər, həm xanımlar, həm də Koroğlu ilə Nigar xanım tərəfindən ən çox sevilən Eyvazdır — ona Xan Eyvaz da deyirlər... "Bir də baxdılar ki, budu, bir dəstə atlı çapa-çapa gəlir, qabaqlarında Eyvaz. Amma Eyvaz nə Eyvaz... Ərəb atın üstündə, misri qılınc dəstində, elə süzür, elə süzür ki, elə bil oxdu, yayından qopub. Durna telini də ki, sancıb başına, elə bil qeysər balasıdır, başına cıqqa qoyub...".

Eyvazın da Koroğlu kimi Təkə-Türkməndən olması, hər ikisinin atasının Azərbaycan "Koroğlu"sunda məhz Alı adlanması, Koroğlunun məhz Eyvazı oğulluğa götürməsi və s. həmin obrazlar arasında mifoloji məişət baxımından nə isə yaxın əlaqənin, hətta vəhdətin olduğunu deməyə əsas verir. Dastanda həmin əlaqə, yaxud vəhdətin mifoloji məzmunu unudulmuş, ayrı (real!) motivlər ortaya çıxaraq mifologiyanı sıxışdırmışdır:

Canım qəssab, gözüm qəssab,
Qoy aparım mən Eyvazı,
Yerə salma sözüm, qəssab,
Qoy aparım mən Eyvazı.

Eyvaz deyib Nigar ağlar,
Köysünü çal-çarpaz dağlar,
Aparmasam, qara bağlar:
Qoy aparım mən Eyvazı.

Koroğluyam, mən çaparam,
Qiyamət olub qoparam.
Razı olma zornan aparam,
Qoy aparım mən Eyvazı.

Eyvaz dara düşəndə Koroğlunun keçirdiyi həyəcanı təsəvvür etmək mümkün deyil — bu həyəcanın bir səbəbi Eyvazın igid bir Koroğlu dəlisi olmasıdır, ikinci (və əsas) səbəb Koroğlunun ona bəslədiyi atalıq məhəbbətidir... "Dünya Koroğlunun gözündə qaraldı. Elə bil ki, Çənlibel başına dolandı. Əlini atıb Qıratın yüyənindən tutdu. Elə qəzəblə ata sıçradı ki, Qıratın əvəzinə ayrı at olsaydı, çoxdan beli sınmışdı. Onda üzünü Kosa Səfərə tutub dedi:

Xəbər verin dəlilərim oyansın,
Tutulubdur bir Eyvazım, əldədi!
Misri qılınc qızıl qana boyansın,
Tutulubdur, bir Eyvazım əldədi!

Yatmışdım, aşkara gördüm düşümü,
Əzəldən mən bilirdim öz işimi,
Çəkin, yəhərləyin çərləmişimi,
Tutulubdur, bir Eyvazım əldədi!

Düşmanlarım tamaşaya durarlar,
Şad oluban keyf məclisi qurarlar.
Koroğlu getməzsə, yəqin qırarlar,
Tutulubdur, bir Eyvazım əldədi!.."

Eyvazın Ərəb Reyhanla vuruşması, Hürü xanıma sevgisi dastanın ən gözəl, ən təsirli, ən dramatik səhifələrindəndir, lakin həmin səhifələrdə də Koroğlunun həyəcanları, psixoloji reaksiyası Eyvazındakından daha güclüdür. Eyvaz, demək olar ki, emosiyasızdır...

Dastanda Aşıq Cünunla Xoca Əzizin obrazları daşıdıqları ictimai-estetik semantikaya görə diqqəti çəkir.

Aşıq Cünun, əslində, Ərzurumlu Cəfər paşanın aşığıdır — "Cünun çox dövrənlər sürmüş, çox məclislər görmüş bir ustad idi. Çox özündən dəm vuran aşıqların sazını əlindən alıb yola salmışdı, çox cavanları da öyrədib, əlinə saz verib aşığı eləmişdi".

Cəfər paşa paşaları yığib məşvərət edir ki, Koroğlunun artmaqda olan nüfuzunun qabağını necə alıb, onu necə məhv etsinlər. Həmin məclisdə olan Aşıq Cünun düşünür ki, "ey dili-qafil, bu necə ola bilər ki, mən Aşıq Cünun olam, ayağım dəyməmiş yer, gözüm görməmiş adam olmaya, amma Çənlibelə gedib Koroğlunu görmüyəm". Və bu fikirlə də bir gün Çənlibelə gedir... Aşıq Cünun haqq aşığı deyil, ancaq halal aşıqdır. Çənlibeldə çox böyük hörmətlə qarşılanır. Koroğlunun ən yaxın dostuna, sirdaşına çevrilir.

Aşıq Cünun həqiqətən, "daxili aləmi, mənəvi keyfiyyəti ilə özündən çox-çox əvvəl yaranmış ozanlara bənzəyir" və prof. V. Vəliyevin onu Dədə Qorqudla müqayisə etməsi tamamilə təbii, lakin görkəmli folklorşünasın "Aşıq Cünun XVII əsr aşığına yalnız saz çalıb-oxuması ilə oxşayır mülahizəsi, fikrimizcə, özünü doğrultmur. Hər şeydən əvvəl ona görə ki, XVII əsrin, demək olar ki, bütün böyük aşığı "dədə" adını daşımış, ozan ənənəsinə söykənmişlər — Aşıq Abbas Tufarqanlı, Xəstə Qasım, Sarı Aşıq təkcə aşığı-sair deyil, həm də "dədələr" idilər. Və Aşıq Cünun da haqqında söhbət gedən dövrə müvafiq bir sənətkardır...

Aşıq Cünun haqqın, ədalətin tərəfindədir və elə ona görə də Çənlibelə gəlib çıxır, lakin onun sənəti — funksiyası elədir ki, el-el, oba-oba gəzir (bu missiya da aşığa ozandan keçir), dünyanı görür:

...Dolandım neçə oylağı,
Keçdim düzü, aşdım dağı.
Hələb qəsri, Bağdad bağı,
Döşənmiş payandaz gördüm.

Gedəndə mənə oldu tuş,
Qars, Kağızman, İstanbul, Muş,
Çanaqqala, Sarıqamış
İgidlərin şahbaz gördüm.

Alaçalardan aşanda,
Ərzurumu dolaşanda,
Qənimlərtək savaşanda
Gözü qanlı, xırsız gördüm...

Aşıq Cünunun gəzdiyi, gördüyü bu yerlər, əslində, təxminən Koroğlunun at oynatdığı yerlərdir. ...Və Koroğlunun, məlum olduğu kimi, özü də aşıqdır, lakin Aşıq Cünundan fərqli olaraq, Koroğlunun aşıqlığı onun üçün sənət deyil, mənəvi-əqli keyfiyyətdir... "Koroğlunu çəkib məclisə apardılar. Amma baxdılar ki, bu aşıq heç onlar görənlərdən aşıqlardan deyil. Boy uca, kürəklər enli, süysün elədi ki, kəl süysünü kimi. Boyunun əti girdin-girdin, bıqlar kələ buynuzu kimi. Sirindən, sifətindən zəhm tökülür. Məclisdəki paşalardan biri dedi:

— Aşıq, hara aşığısan?

Koroğlu dedi:

— Qafin anrı tayındanam, ağrın alım!"

Koroğlu zahirən aşığa oxşamasa da, daxilən fitrətən aşıqdır və heç də təsadüfi deyil ki, dəlillərlə onun arasında inciklik yaranıb hamıdan bezəndə "aşıqlığım bəsdə mənə, şad ol, könül, nə məlulsan?!" deyərək özünə "təskinlik verirdi".

Koroğlunun yaxın dostlarından biri də Xoca Əzizdir...

Xoca Əziz də Aşıq Cünun kimi çətin günün dostudur.

..."Xoca Əziz gördü nə?.. Tutulan Eyvazdı, Dəmirçioğludu, bir də Bəlli Əhməddi. Dünya-aləm Xoca Əzizin gözündə qaraldı. Dedi: "Ey dadi-bidad! Bu zalım oğlu zalım uşaqları öldürəcək." Qaldı mətətlə ki: "Nə təhər eləyim. Mənim burada əlimdən bir iş gəlməyəcək. Ticarət deyil ki, min dənə Bağdad tacirini bir xoruza yük eləyim...". Lakin Xoca Əziz çıxış yolu tapır və Koroğluya xəbər verib, dəlilərin xilas edilməsinə nail olur.

"Koroğlu"da tacir təfəkkürü, bəzircan düşüncəsi ilə bağlı obrazlar, ifadələr, demək olar ki, fəal şəkildə işlənir, məsələn:

Meydanda igidlik satdı,
Gəlmədi, günü yubatdı...

Yaxud:

Bir qulum qaçıbdı, adı İmirzə,
Verməzdim əllyə, altmışa, yüzə,
Varını, yoxunu tökün Təbrizə,
Dəyərə-dəyməzə satın, gətirin.

Yaxud da:

Qədəm qoyub hərdən-hərdən yerişlər,
Bu qılıqda çodar olmaz, hay olmaz.
Beş-beş verər, ona beş-on beş bağışlar,
Bu qılıqda çodar olmaz, hay olmaz.

Ticarət düşüncəsinin intibah dövründə milli ictimai təfəkkürdə bu cür fəallığı, artıq qeyd olunduğu kimi, tacir silkinin cəmiyyətdəki mövqeyi ilə bağlı idi.

Lakin "Koroğlu"da Xoca Əziz tacir-bəzircan sinfinin yeganə nümayəndəsi deyil — Əhməd tacirbaşı da onlardandır, ancaq bir fərqi var ki, Xoca Əzizin əlindən tacirlikdən başqa bir iş gəlmir, Əhməd tacirbaşı isə çoxbilmiş, haramzadanın biridir, nə qədər alçaq iş desən əlindən gəlir...

Fikrimizcə, Xoca Əzizin daşdığı titul da təsadüfi deyil (əks halda o da Əhməd tacirbaşı kimi ümumi titulla çıxış edərdi) — "xoca" sadəcə tacir, yaxud bəzircan deyil, dünya ilə alış-verişini başa vurmuş, ən azı ticarətdə yetkinləşmiş, yükünü tutmuş adamdır. Və "Koroğlu" formalaşdığı dövrdə yaşamış Xəstə Qasım deyəndə ki, "Xəstə Qasım günü keçmiş qocadı, gələn bəzircandı, gedən xocadı", onu nəzərdə tuturdu ki, insan bu dünyaya bəzircan kimi, yəni dünya ilə alış-veriş etməyə gəlir, dünyadan gedəndə isə xoca kimi, yəni alış-verişdən qazandıqları ilə gedir.

Koroğlunun dostu Xoca Əziz də bəzircanlığın yüksək mərhələsinə qalxmış, doymuş, müdrik adamdır...

Koroğlu nə qədər güclü olsa da, fəlan özündən daha güclü bir sosial-əxlaqi sistemə qarşı durur: buraya xotkar, şah, paşalar, xanlar və onların ətrafında dolaşanlar daxildir ki, dastanda həmin adamların,

demək olar ki, hamısı yalnız Koroğlunun deyil, haqqın-ədalətin də düşmənləri kimi təqdim edirlər. Əlbəttə, "Koroğlu"nın məlum dövrdə bütünlüklə sinfi mübarizəni əks etdirən bir əsər olduğunu söyləyən sovet folklorşünaslığının həmin məşhur mülahizəsi köhnəlmişdir — Koroğlunu qeyd-şərtsiz "əməkçi xalqın nümayəndəsi, sultanların, şahların, xan və bəylərin barışmaz düşməni" elan etmək də, yəqin ki, məsələyə elmi yox, siyasi-ideoloji münasibətin nəticəsidir... Əslində isə, Koroğlu namərdliyin, müxənnətliyin və haqsızlığın düşmənidir — o, hər şeydən əvvəl, gözləri kor edilmiş atasının qisasını alır (birinci Həsən xandan, sonra isə Həsən paşadan), Nigar xanımı gətirib xotkarla (Türkiyə sultanı ilə) düşmən olur (göründüyü kimi, burada da şəxsi münasibət ön plandadır, padşahın (İran şahının) ona etmək istədiyi namərdliyə dözə bilmir (qibleyi-ələm qoşun göndərüb ki, Koroğlunu tutub öldürsünlər, zənəni də aparıb ona çatdırsınlar). Və nəhayət, digər çoxsaylı münaqişələr gəlir ki, bunların hamısı törəmədir (həmin törəmə imkanını qeyri-məhdududur).

Koroğlunu təhdid edən düşmənlərin namərdi mərdindən çoxdur, ancaq mərdi də var — onların biri Təkə-Türkmən elindən olan Ərəb Reyhandır... "Ərəb Reyhan atını cövləyə gəzdirib Koroğlunun üstünə sürdü. Dava başlandı. Yetmiş yeddi fəndin hamısını işlətdilər. Amma heç biri o birinə dov gələ bilmədi. Nə qılıncdan kar aşmadı, nə nizədən iş çıxmadı, nə əmuddan murad hasil olmadı. Axırda Koroğlu qəzəblənib atdan düşdü. Paltarının ədəklərini belinə sancdı. Qollarını çırmaladı, meydanda gərdiş eləməyə başladı. Ərəb Reyhan da atdan düşdü, güşt başlandı. Gah onun dizləri meydanı kotan kimi sökürdü, gah bunun dizləri. Koroğlu gördü, yox, Ərəb Reyhan da balaca canavar deyil. Axırda qəzəblənib elə bir dəli nəre çəkdi ki, dağ-daş səsə gəldi. Ərəb Reyhanın adamları hamısı qırğı görmüş cücə kimi qaçıb dağıldılar. Koroğlu onu başına qaldırıb yerə vurdu. Sinəsinə çöküb, xəncəri boğazına dayadı. Ərəb Reyhan bir dəfə də olsun nə dindi, nə səsini çıxartdı, nə də aman istədi..."

Ərəb Reyhan Dəli Həsən, yaxud Giziroğlu Mustafa bəy kimi Koroğlunun dostuna çevrilə bilmir, halbuki Koroğlu ilə Ərəb Reyhan arasında düşmənçilik üçün elə bir səbəb yoxdur; yalnız o var ki, Təkə-Türkməndə hələ indiyə kimi onun sözünün qabağında söz deyən olmayıb (Koroğlu isə Çənlibəldən gəlib Təkə-Türkməndən Eyvazı aparıb!). Elə bu iddiasına görə də Ərəb Reyhan, nəticə etibarilə, Koroğluya qarşı Həsən paşanın rəhbərliyi (və xotkarın birbaşa göstərişi) ilə hazırlanan qəsdin iştirakçısına (namərdə!) çevrilir, ona görə də Eyvazın əlində həlak olur.

Namərdlik, müxənnətlik və haqsızlıq — "Koroğlu"da nə qədər konkret "qəhrəmanlar"la təzahür etsə də, eyni zamanda ümumiləşir, mücərrəd obrazlar səviyyəsinə qalxır və həmin mücərrədliyində mərdliyə, sədaqətə və haqqa qarşı durur.

...Koroğlu mərdliyi qala dünyada,
İgid gərək başda sevda qaynada
Dava günü sər meydanda oynada
Meydandan qaçana namus, ar olsun!..

Şübhəsiz, "Koroğlu" dastanındakı düşmən obrazının formalaşmasına xüsusilə XVII—XVIII əsrlərdə Azərbaycanda gedən ictimai-siyasi proseslər müəyyən təsir göstərmişdir; məlum olduğu kimi, həmin əsrlərdə Azərbaycan İranla Türkiyə arasında hərbi, siyasi və ideoloji mübarizə meydanına çevrilmişdi. Get-gedə keyfiyyət həddinə çatan mənəvi-mədəni intibah isə ölkənin acınacaqlı vəziyyəti ilə barışmaq istəmir, müstəqillik ruhu aşılayır, müdaxiləyə qarşı çıxırdı... "Koroğlu" Qafin bu tərəfini anrı tərəfindən ayıranda əslində, milli ictimai təfəkkürdə müəyyənlanmış həmin təsəvvürü əks etdirirdi. "Qarı soruşdu ki:

— Qonaq, sazından görürəm yanşaqsan. Amma heç bizim yerlərin yanşağına oxşamırsan.

Koroğlu dedi:

— Mən Qafin anrı tərəflərindənəm. Bizim yerlərin adamları elə belə olur".

"Elə ki, Aşıq Cünun əyləşdi, Məhbub xanım soruşdu:

— Aşıq, hardan gəlib haraya gedirsən? Kimin aşığısan?

— Xanım, Qafin o tərəfindənəm.

Məhbub xanım bu sözü aşıqdan eşitcək soruşdu:

— Aşıq, Koroğlunu tanıyırsan?.. "Əhməd Tacirbaşı Qafin bu üzündən (Azərbaycandan) o üzünə (Ruma, yaxud Türkiyəyə) mal aparanda Koroğlu onun qarşısını kəsib deyir: "Nə qədər ki, mən sağam Qafin bu üzündən o üzünə gərək bir arşın bez də getməyə...". Nümunələrdən artırmaq da olar, lakin elə bunlar da, fikrimizcə, kifayətdir ki, dastan-epos formalaşdığı dövrdə Azərbaycanla Türkiyə arasında müəyyən sərhəd olduğu anlaşılın.

İrana gəldikdə isə, münasibətin Türkiyəyə nisbətən mürəkkəb, bir sıra hallarda isə həтта ziddiyyətli olduğunu görürük — Koroğlu da bəzən "saluban gedərəm mülki-İrana, ollam Əli qullarının yekrəngi" deyir, bəzən də İrana qarşı durur (həmin ziddiyyət, Azərbaycanın o zamankı siyasi-ictimai mövqeyinin nəticəsidir).

Və "Koroğlu"da düşmən obrazının genişplanlılığı məşhur "müxənnət ölkəsi" ifadəsindən də görünür:

Cəfər paşa, bu gün qisas günüdür,
Müxənnət ölkəsi gərək talana!..
Mərd igidlər qovğa günü düşəndə
Şərbət deyib, öz qanını yalana.

"Koroğlu"nun olduqca mükəmməl və mükəmməl olduğu qədər də elastik strukturu vardır — artıq qeyd edildiyi kimi, dastandakı bütün əhvalatlar onun baş qəhrəmanının fəaliyyəti ilə əlaqədardır. Azərbaycan "Koroğlu"sunu toplayıb nəşr etdirən — A. Xodzko, H. Əlizadə, xüsusilə M. H. Təhmasib dastanın nə qədər mükəmməl şəkildə ortaya çıxmasına çalışsalar da, bu cəhd nəticəsiz qalmışdır, çünki "Koroğlu"nun mövcud olmuş süjetlərinin, yaxud qollarının hamısını bir yerə toplamaq, praktik olaraq qeyri-mümkündür. Əvvəla, eposun xüsusilə XVII—XVIII əsrlərdə müəyyənlanmış bir sıra süjet və epizodları yazıya alınmadan unudulmuş (yalnız şeir nümunələri qalmışdır), ikinci tərəfdən, bəzi süjetlər, yaxud qollar daha geniş yayılmış, həm kamilləşmiş, həm də populyarlıq qazanmışdır (əksinə, bəzi qollar ancaq bu və ya digər aşığın repertuarında mühafizə olunmuşdur), nəhayət, bir sıra süjetlərin ayrı-ayrı epizodları bir-birinə qarışmış, çarpazlaşmış, müxtəlif qolların onlarla variantları meydana çıxmışdır ki, bütün bunlar Azərbaycan "Koroğlu"sunun vahid elmi-tənqidi mətnini hazırlamaq işini həmişə çətinləşdirmişdir. Lakin bu cəhəti qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan "Koroğlu"su variantları ilə birlikdə bütöv bir sistem təşkil edir.

Epos-dastanın strukturundakı elastiklik həm diaxron, həm də sinxron baxımdan özünü göstərir:

a) diaxron baxımdan — bu və ya digər süjet, epizod mövcud olur, gələ-gələ ya məzmun, ya da formaca dəyişir və ya tamamilə arxaikləşib unudulur, yaxud yeni süjet, epizod təşəkkül tapıb müəyyənləşir;

b) sinxron baxımdan — müxtəlif aşuqlar eyni zamanda dastanın müxtəlif süjetlərini, epizodlarını ifa edirlər, intensiv variantlaşma gedir və variant çoxluğu çarpazlaşmaya imkan verir.

"Koroğlu"nun süjet, yaxud qollarını əsas süjet xəttinə münasibətinə görə iki səviyyədə nəzərdən keçirmək mümkündür:

I. Bilavasitə əsas süjet xətti ilə bağlı olub, bir növ, sintaqmatik xarakter daşıyan süjetlər, yaxud qollar: "Alı kişi", "Koroğlu ilə Dəli Həsən", "Koroğlunun İstanbul səfəri", "Eyvazın Çənlibelə gətirilməsi", "Həsən paşanın Çənlibelə gəlməsi...", "Koroğlunun qocalığı".

II. Əsas süjet xəttindən kənara çıxıb bir növ paradiqmatik xarakter daşıyan süjet, yaxud qollar: "Dəmirçioğlunun Çənlibelə gəlməsi", "Koroğlunun Bağdad səfəri" (yaxud "Durna teli"), "Düratın itməsi", "Koroğlunun Dərbənd səfəri"...

Birinci səviyyəyə nisbətən ikinci səviyyə daha elastikdir və görünür, xüsusilə XIX əsrdə və XX əsrin əvvəllərində xalq aşıqları dastanı daha çox ikinci səviyyədə genişləndirmiş, həmin səviyyədəki axtarışları əks etdirən "Koroğlunun Quba səfəri", "Misri qılıncın oğurlanması", "Mərcan xanımın Çənlibelə gəlməsi", "Koroğlunun Şirvan səfəri", "Koroğlunun Türkünistan səfəri" və s. kimi süjet-qollar aşkara çıxarılmış, bəziləri nəşr edilmişdir.

Azərbaycan "Koroğlu"sunun iyirmi beşdən artıq (müxtəlif variantlarını çıxmaq şərti ilə) qolu üzərində aparılmış müşahidələr epos-dastanın, mövcud olduğu tarix boyu, çox böyük improvizasiya, ictimai-estetik sifarişə uyğun yeni qollar vermək imkanına malik olduğunu göstərir.

"Koroğlu" eposu Azərbaycan (intibah!) milli təfəkkürünün bədii-estetik gücünü, geniş mənada poetikasını (poetik əsaslarını!) əks etdirir. Burada formal baxımdan nağıl-dastan təhkiyəsi, dialoqlar və müxtəlif formalı aşıq şeirləri bir-birini əvəz edir.

Nağıl-dastan təhkiyəsi (qeyd edək ki, Azərbaycanın bəzi yerlərində "Koroğlu" dastanı əvəzinə "Koroğlunun nağılı" ifadəsi də işlənmişdir) eposun əsas ifadə formasıdır, hətta deyək ki, "Alı kişi" qolu, əsasən, nağıl-dastan təhkiyəsindən ibarətdir, digər qollarda da başlıca informasiyanı məhz həmin təhkiyə verir:

"...Həsən paşa xotkarın sağ əli idi. Həmişə onun əziz günlərində süfrəsinin başında oturardı. Ağır günlərində də yastığının dibini kəsərdi. Özü də həm paşa idi, həm də bacarıqlı qoşun böyüyü idi. Dava dəsgahının min bir fənd-felini sinədəftər eləmişdi. İndiyə kimi xotkar onu hansı qulluğa buyurmuşdusa, birə-beş yerinə yetirmişdi.

Qərz, Həsən paşa da bu məclisdə idi. Elə ki, səs-küy qalxdı, xotkar fikir verib gördü ki, bu danışanların heç biri qoşun çəkib Koroğlunun üstünə getmək fikrində deyil, hamı ondan qorxur. Elə bir təhər eləmək istəyənlər ki, ilanı Seyid Əhməd əli ilə tutalar".

Azərbaycan dastanları üçün səciyyəvi olan bir sıra nağıl-dastan formulları "Koroğlu" təhkiyəsi üçün də xarakterikdir; məsələn: "Günlərin bir günü...", "Dəli Həsən bir Koroğluya baxdı, bir dönüb

başının adamlarına baxdı...", "Az getdi, çox dayandı, çox getdi, az dayandı, bir cümə günü gəlib İstanbula çatdı; Qərər, gecəni yatdılar, səhər oldu...", "Koroğlu bir Nigara baxdı, bir dəlilərə baxdı, ürəyi telləndi...", "Deyirlər ki, bu dəfə Koroğlunun yolu Naxçıvan şəhərinə düşdü...", "İndi bunlar burda qalsınlar, eşit Dəmirçioğlundan: Az getdi, çox dayandı, çox getdi az dayandı, yolda yel oldu əsdi, bulaqda mənzil kəsdi, günlərin bir günü gəlib Çardaqlı Çənlibelə çatdı; Bunlar burda deyib eşitməkdə olsunlar, sənə kimdən deyim, Cəfər paşadan: İndi Cəfər paşanı qarın ağrısında qoyaq, görək Aşıq Cünunun işi necə oldu; Elə ki, söz tamam oldu...", "Ustad deyir ki,...", "Sazla dediyi kimi, sözlə də dedi ki...", "Bunu deyib...", "Qərər uzun baş ağrısı olmasın; Söz tamama yetişdi; Koroğlu oxumağında olsun, paşa qulaq asmağında, dəlilər də gözləməyində, sənə kimdən deyim, kimdən deyim, Giziroğlu Mustafa bəydən", "...Düşdü yolun ağına, payı-piyada günə bir mənzil, təzyi-mənzil, orda ayla-illə, burda müxtəsər dillə...", "Az getdi, çox getdi, gecəni gündüzə qatdı, gündüzü gecəyə qatdı, özünü Toqat şəhərinə yetirdi; Koroğlu ayaqdan geyindi başdan qıfıllandı, başdan geyindi, ayaqdan qıfıllandı; Qərər, Koroğlu öyrənməlisini öyrəndi, bilməlisini bildi; Baxdı ki, bir toydu, bir toydu, gəl görəsən" və s.

Həmin formullar "Koroğlu"da, nümunələrdən də göründüyü kimi, geniş linqvostilistik variantlara malikdir və eyni zamanda buraya dastanı ifa edən aşığın yeri gəldikcə dinləyicilərə müraciətlərini də daxil etmək lazımdır.

"Koroğlu"nın nəsrində təhkiyəni çox zaman o qədər də gərgin dramatik-psixoloji məzmun daşımayan, daha çox təhkiyədəki informasiyanı davam etdirən, müəyyən qədər qüvvətləndirici dialoqlar tamamlayır:

"Dəlilər düşməyə elə bir hay verdilər ki, bir nəfər də olsun padşah qoşunundan salamat qurtarıb qayıda bilmədi. Elə ki, dava qurtardı, dəlilər hamısı gəldi, Koroğlu atın başını çevirdi ki, Çənlibelə qalxsın, Aşıq Cünun əl atıb yapışdı Qıratın yüyənindən, Koroğlu dayandı, dəlilər də dayandılar. Aşıq Cünun sözə başladı. Dedi:

— Koroğlu, bu neçə vaxt idi ki, dəliləri başından dağıtmışdın. Koroğluluğu yerə qoymuşdun. De görüm, indi nə fikirdəsən? Genə də tək qalmaq istəyirsən, ya dəliləri yanında saxlayırsan?

Koroğlu dedi:

— Yox, Aşıq Cünun! Düzdü, mən Koroğluluqdan əl çəkmişdim. Amma baxıram ki, bu, olan iş deyil. Nə qədər ki, xotkarlar, padşahlar, paşalar, xanlar bu namərd dünyada ağalıq eləyirlər, mən Koroğluluğu yerə qoya bilməyəcəyəm.

Onda üzünü dəlilərə tutdu, dedi:

— Nə qədər ki, onlar var, biz də varıq!..."

Epos-dastan bədii cəhətdən mükəmməlliyində, psixoloji-estetik enerjisinin təzahüründə aşıq şeirləri (gəraylılar, qoşmalar, təcnislər, varsağılar, cığalı qoşmalar və s.) mühüm rol oynayır — onların mütləq əksəriyyəti Koroğlunun adından söylənir (elə buna görə də, belə bir mülahizə var ki, Koroğlu adlı xalq qəhrəmanı ilə yanaşı, həmin adda xalq aşığı da olmuşdur); bir sıra əlyazmalarında əks olunmuş, Koroğluya məxsus şeirlər də mövcuddur, lakin həmin şeirlərin çoxuna dastanın məlum variantlarından heç birində təsadüf olunmur.

Koroğluya məxsus (daha doğrusu, son bəndində Koroğlunun adı çəkilən) aşıq şeirlərinin bir qismi vaxtilə mövcud olmuş süjetlərdən, qollardan düşüb qalmışsa, görünür, bir qismi də ya Koroğlu adlı aşıq, ya da Koroğlunun adı ilə digər xalq aşıqları tərəfindən müstəqil olaraq yaradılmış, milli epos təfəkkürünün özünəməxsus təzahür aktı, tipi olmuşdur, məsələn:

Üç yaşından beş yaşına varanda
Yenicə açılan gülə bənzərsən,
Beş yaşından on yaşına varanda
Arıdan saçılmış bala bənzərsən.

On dördündə sevda enər başına,
On beşində yavan girər duşuna,
Çünki yetdin iyirmi dörd yaşına,
Boz-bulanıq axan selə bənzərsən.

Otuzunda kəklik kimi səkərsən,
İyidlilik eləyib qanlar tökərsən,
Qırxında sən haramdan əl çəkərsən,
Sonası ovlanmış gölə bənzərsən.

Əllisində əlif qəddin çəkilər,
Altmışında ön dişlərin tökülər,

Yetmişində qəddin, belin bükülər,
Karvanı kəsilmiş yola bənzərsən.

Səksəndə sinir yenər dizinə,
Doxsanında qubar qonar gözüne,
Koroğlu der, çünki yetdin yüzünə,
Uca dağ başında kola bənzərsən.

Koroğlu adından deyilmiş, yaxud yazıya alınmış (Ə. Qaracadağının XIX əsrin əvvəllərinə aid "şeyrlər məcmuəsi"ndə) bu qoşma epos-dastanın hər hansı süjeti, epizodu ilə, çətin ki, bilavasitə əlaqədar olsun, lakin burada əksini tapmış ideya-məzmun bütövlükdə "Koroğlu"nun özünü yetirmiş intibah təfəkkürünün məhsuludur.

Bununla belə, epos-dastanın elə qoşmaları da vardır ki, Koroğlunun xarakterinin, psixologiyasının, yaxud konkret məqamdakı ovqatının bilavasitə təzahürüdür — buraya xüsusilə döyüşə çağıran "Hoydu, dəlilərim, hoydu!" tipli şeirlər daxildir:

Hoydu, dəlilərim, hoydu,
Yeriyin meydan üstünə.
Havadakı şahin kimi,
Tökülün al qan üstünə!

Qoyun bədöylər kişnəsin,
Misri qılınclar işləsin,
Kimi tənab qılınclasın,
Kiminiz düşmən üstünə!

Koroğlu çəkər haşanı,
Bəylər eylər tamaşanı,
Mən özüm Aslan paşanı...
Hərəniz bir xan üstünə!

..."Koroğlu bir dəli nəre çəkib" bu aşiq qoşmasını oxuyur, yəni həmin qoşma dastanda Koroğluya aid xarakterik bir əlamət kimi obrazlaşmış "nərə"nin davamıdır.

Hələ qədim türklər döyüşə girərkən bərkdən qışqırır, hay-küy salar, düşməni qorxudardılar, bu ənənə monqol-tatar qoşununda da davam edirdi (təxminən "ura!" çəkmək şəklində), XVI əsrdən sonra özünü düşmən qoşununa vuran igidin nəre çəkməsi (Hoy! Hoy! Hoy!... Haa! Haa! Hahaa!.. Hey! Hey! Hey!.. və s.) barədə müxtəlif mənbələrdə geniş bəhs olunur — Koroğlunun nəresi isə daha dəhşətlidir, Allah vergisidir...

"Hoydu, dəlilərim, hoydu!" tipli qoşmalarla yanaşı hərbə-zorbalar da diqqəti çəkir.

"Koroğlu"da hərbə-zorbalar eposun və onun qəhrəmanının xarakterindən irəli gələrək, əsərin poetik tipologiyasına əsaslı təsir göstərəcək səviyyədədir; həmin hərbə-zorbaların, demək olar ki, hamısı Koroğlunun dilindən söylənilir və böyük təsir gücünə, dastanın poetik intonasiyasında xüsusi mövqeyə malikdir. Məsələn, Koroğlu Dəli Həsənə belə bir hərbə-zorba gəlir:

Qıratı gətirdim cövlana, indi
Varsa igidlərin meydana gəlsin!..
Görsün mən dəlinin indi gücünü,
Boyansın əndamı al qana, gəlsin!..

Qorxum yox paşadan, sultandan, xandan,
Gəlsin mənəm deyən, keçirdim sandan,
Ətlər daldalanıb qorxmasın qandan,
At sürsün, qovğaya mərdanə gəlsin!.

Koroğlu əyilməz yağıya, yada,
Mərdin əskik olmaz başından qada,
Nərələr çəkəram mən bu dünyada,
Göstərrəm məhşəri düşmana, gəlsin!...

Epos-dastanda əsas yeri döyüşkən əhval-ruhiyyəli qoşmalar tutsa da, yuxarıda qeyd olunduğu kimi, qəhrəmanların, xüsusilə baş qəhrəmanın psixoloji ovqatını əks etdirən xalq şeirləri də müəyyən mövqeyə malikdir:

Gəlhagəl, paşanın qızı,
Gəlincən gözlərəm səni,
Sabah çıxan dan ulduzu,
Çıxıncan gözlərəm səni.

Qəbrimi qaz qatı-qatı,
Üstümdə bəzət Qıratı,
Axır bir gün qiyamatı
Oluncan gözlərəm səni.

Koroğlunun yarı göyçək,
Ağ üzünə töküb birçək,
Mədəd eylə, bir əncam çək,
Çəkincən gözlərəm səni.

Eposun baş qəhrəmanının igidliyi, mərdliyi, cəngavərliyi ilə yanaşı incəruhluluğu, həssaslığı, bir sözlə, zəngin daxili dünyası bu və buna bənzər lirik-psixoloji məqamlarda özünün aydın inikasını tapır...

"...Koroğlu baxdı ki, Eyvaz hələ heç ata minməyib. Heç deyəsən, minmək fikrində də deyil. Soruşdu ki:

— Eyvaz, nə gözləyirsən? Niyə minmirsən?

Eyvaz cavab vermədi. Koroğlu bir də soruşdu. Eyvaz yenə də cavab vermədi. Koroğlu üçüncü dəfə soruşanda Eyvaz sazı götürdü. Gözlərini dolandırıb, bir də ətrafa baxdı, dedi:

Uca dağlar başında,
Ala-dəmgil görünür.
Mənim bu dəli könlümə
Bir alagöz yar görünür.
Göründü dostumun kəndi,
Əməydim ləbindən qəndi,
Açıldı köksünün bəndi,
Qoyunda cüt nar görünür.

Koroğlu dönüb Eyvazın baxdığı tərəfə baxanda nə gördü? Gördü Hürü xanım qulac saçları töküb gərdəninə, boynunu qoyub çiyinə, elə baxır, elə baxır, elə bil bir dənə yaralı ceyrandı. Koroğlu məsələni başa düşdü. Elə bu fikirdə idi ki, nə eləsin, Eyvaz aldı sözün o bir xanəsini, dedi:

Mən Eyvazam, dözəmmərəm,
Al geyinib bəzəmmərəm.
Çənlibəldə gəzəmmərəm,
Dünya mənə dar görünür.

Məsələ Koroğlu üçün lap aydın oldu. Day fikirləşməyə yer qalmadı. Ata bir qırmanc vurdu, Hürünün yanına çatanda əlini uzadıb dik götürdü, qoydu tərkinə, düzəldi yola. Eyvaz da qalxıb atı mindi..."

"Koroğlu"nun poetik strukturca mükəmməlliyini, elastikliyi, intonasiyaca harmonikliyi şərtləndirən səbəblərdən biri epos-dastanın təşəkkül tapıb formalaşdığı dildir — milli intibah dövrünün zəngin ifadə nişanlarını özündə ehtiva etmiş Azərbaycan türkcəsidir, onun (Azərbaycan türkcəsinin) XVII—XVIII əsrlərdə özünü xüsusi şəkildə göstərən improvizasiya potensialıdır ki, bu barədə öləri də olsa, ayrıca danışmağa ehtiyac hiss edilir.

"Koroğlu" formalaşdığı dövrün Azərbaycan türkcəsinə məxsus bir sıra xüsusiyyətlərini nümayiş etdirir — dastanda Koroğlunun özünün məhz Azərbaycan türkcəsində danışdığını, hətta ona yaxın olan Türkiyə türkcəsinə yaxşı bilmədiyini göstərən maraqlı bir fakt — epizod mövcuddur:

...İstanbula gələn Koroğlu bir əfəndiyə xotkarın dilindən bir namə yazdırmaq istəyir ki, "bu naməni sənə verən adam mənim çavuşumdur. Mənim barigahımda mənə olan hörmət gərək ona da ola. Lakin əfəndi Koroğlunun "dolaşıq adam" olduğunu görüb, ayrı şey yazır: "Nigar xanım, bu adam quldur-

dur. Oraya çatcaq tutub asdırarsan!" Koroğlu, əfəndinin gözləmədiyi halda, kağızı alıb baxır və deyir: "Sən elə bilmə ki, mən savadsızam. Mən dedim sən yazasan ki, sizin dilinizdə olsun. Al düzəlt!"

Koroğlu "sizin dilinizdə" dedikdə Türkiyə türkcəsinin İstanbul şivəsini nəzərdə tuturdu... Öz dili isə, heç şübhəsiz, Azərbaycan "Koroğlu"sunun dili — Azərbaycan türkcəsi idi.

"Koroğlu"nun dili sadəcə xalq danışığı dili deyildir — xalq danışığı dilinə əsaslanan, xüsusi üslub tipologiyası ilə seçilən folklor (daha dəqiq desək, aşığı!) dilidir ki, o zəngin linqvopoetik ifadə imkanlarına malikdir. Bu baxımdan bir sıra dil — məqam fiqurlarını nəzərdən keçirək. Onlardan biri müqayisədir...

Müqayisə Azərbaycan, ümumən türk dastan-eposları üçün olduqca səciyyəvidir və həmin müqayisələrdə əsərin yaranıb formalaşdığı dövrün bədii zövqü, estetik xarakteri təzahür edir — "Koroğlu"dakı müqayisələr (geniş mənada metaforlaşdırma) "Kitabi-Dədə Qorqud"da olduğu kimi, realistdir; məsələn: Yarpaq kimi baş bədənnən tökərəm; çay kimi coşmuşam; Çənlibel üstündə əsrəmiş nərsən; Eyvazım bənzər laçına; Dava günü qızmış nərdi; Bu gələn Eyvaz, bu gələn; belə baxanda gördü Bağdad bağlarında xurmanın sayı var, amma dəlilərin sayı yoxdu; şir kimi qızaram meydan içində, Təpinib bağrını yararam, paşa; Dumantək yurdunu, yuvanı bürür, Tamam dağı, daşı yararam, paşa; Bilmirəm baharam, yoxsa ki, qışam, Qorx o zamandan ki, qaynayam, coşam, Qırılmaz qayayam, tərənəm dəşəm, Fərhad külüngünü çala qoymaram; Adlı-sanlı dəlilər hamısı yan-yana düzülüb, qurbanlıq mal kimi yatır; Töküləbdü qaş-qabağın, Boranımı, qışdımı nədi?; Koroğluyam, qoç oğluyam, qoçam mən; Havada dövr edən tərən quşam mən, Sarlar şikarımı ala qoymaram, Çaqqal əniyi qurd olmaz, Yenə qurd oğlu qurd olu; Çənlibeldən səni deyib gəlmişəm, Ala gözlüm, qız birçəklim, Qırat, gəl!; Paşa, Koroğluya kələ-kələlər nə eləyə bilib ki, sənin kimi kərtənkələlər nə eləsin? Hansı igidin sonu yoxdu, Ocaq yanar, daş cingildər; Sənəsi döşəkdi, məməsi balış; Qarşu yatan qarlı dağlar baxar qarına gümrənər, İgid hicran çəkər, ölməz, baxar yarına, gümrənər; Bəylər, biz səhra qurduyuq, Quzu qapmaq işimiz və s. və i.ə.

"Koroğlu"da baş qəhrəman, onun dəliləri, hətta müsbət mənada düşmənləri qurda bənzədilir ki, bu müqayisənin dərin tarixi-mifoloji kökləri vardır:

Koroğlu deyiləm, ona timsalam,
Həm Rüstəmi-Zalam, həmi Salsalam,
Neçə xotkarları taxtından salam,
Qənimlər üstündə ulayan mənəm.

Yaxud:

Bir ac qurdam, gəldim bura,
Əyri qılinc boynun vura...

Yaxud da:

Osmanlı qoşunu gəlir qurd kimi,
Var get, əcəm oğlu, durma bu yerdə.

"Koroğlu"dakı müqayisə — metaforlaşdırma sənətkarlığının yüksəkliyini "düşmənin gəldiyi" məlumatını vermək üçün işlədilən aşağıdakı bənzətmə-obraz da təsdiq edir:

Dağlara düşüb alaça,
Payızdımı, yazdımı ola?
Deyəsən qurd-quş hərlənir,
Qarğadımı, qazdımı ola?..

Dastanın dilindəki poetik nəfəs genişliyi, improvizatorluq həmin dastanı yaradan xalqın dil-üslub (və təbii ki, ədəbi-estetik təfəkkür) axtarışlarının hansı səviyyədə, hansı metaforik düşüncə tipologiyasında getdiyini göstərir — həm uğurları, həm də, necə deyirlər, qüsurları görməyə imkan verir.

"Koroğlu"da elə uğurlu təsvirlər işlənir ki, onlar hər hansı personajın xarakterini təfəsilə yer vermədən aydın şəkildə müəyyənləşdirir. Məsələn, "...Keçəl Həmzə sayılmayan, urvatı olmayan bir adam idi. Məclisə qoymazdılar ki, başmaq oğurlayar, tövləyə qoymazdılar ki, quşqun oğurlayar. Keçəl Həmzə keyf məclisi başlananda gəlib bir təhər özünü salmışdı içəriyə ki, qarnını doyursun...". "Keçəl Həmzə çarığını geydi, patavasını bərkitti, dəstərxanına bir-iki çörək qoyub belinə bağladı, düşdü yolun ağına...". "...Bunu deyib Keçəl Həmzə elə ağladı, elə ağladı ki, gözünün yaşını bildir-bıldır tökdü. Koroğlunun Keçələ yazığı gəldi".

Yaxud:

"Koroğlu Qıratın nalbəndini qabağına çəkəndə Dəmirçioğlu dükanın içində idi. Baxdı ki, atasının yanına bir müştəri gəlib, paltarından çodara oxşayır, amma sir-sifəti lap pəhləvan sir-sifətidir. Dəmirçioğlunun müştəriyə quşu qondu. Amma elə ki, Koroğlu başladı nalbəndlə zarafat eləməyə, nalları əzib geri qaytarmağa, Dəmirçioğluna xoş gəlmədi. Bir istədi ki, çıxıb onun cavabını versin, sonra "lənət şeytana" deyib gözlədi ki, görsün işin axırı nə olur".

Yaxud da:

Axır əcəl gəldi, yetdi, hay, haray!..
Cəkdiyim qovğalar bitdi, hay, haray!...
Tüfəng çıxdı, mərdlik getdi, hay, haray!..
Mənmi qocalmışam, ya zəmanəmi?..

"Koroğlu" dastanı təşəkkül tapdığı dövrdən bu günə qədər Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatının (xüsusilə aşiq sənətinin) möhtəşəm əsərlərindən biri kimi, milli mədəniyyətin etnik əsaslar üzərində daha möhkəm dayanmasında, inkişaf edib zənginləşməsində heç bir digər əsərlə müqayisəyə gəlməyən bir ictimai-estetik mövqeyə, nüfuza malik olmuşdur.

AZƏRBAYCAN TÜRKÇƏSİNİN MİLLİLƏŞMƏSİ

Azərbaycan türk ədəbi dili milliləşənə qədər (və milliləşmə prosesində), ümumiyyətlə, türk dilləri (ədəbi və qeyri-ədəbi formalar) ilə tarixi-tipoloji əlaqədə inkişaf etmişdir, ona görə də Azərbaycan türk ədəbi dilinin təşəkkülü, təkamülü və milli əsaslar üzərində yenidən təşkil olunması kimi məsələlərin izahı ümumtürk kontekstindən çıxış etməklə mümkündür.

Məsələnin təfərrüatına, şərti olaraq, fikir verməsək, demək olar ki, türk dilləri ilə roman dillərinin ədəbi milliləşməsi analogi şəklində gedir...

Roman dilləri tarixinin mütəxəssisləri göstərir ki, Roma imperiyası dağıldan sonra ədəbi (antik) latın dili bir müddət roman tayfaları, xalqları məskun olan, yayılan ərazilərdə işlənir, lakin eyni zamanda "yerli dialektlər" (xalq latın dili bazasında) təxminən VIII əsrdən başlayaraq tədricən müstəqil dillərə çevrilir və latınla tarixi-tipoloji əlaqədə müasir roman dillərinin milli xarakteri formalaşır. "Xalq latın dili ilə tanışlıq prosesində məlum olur ki, roman dil təzahürlərinə yaxın olan cəhətlər məhz onda müşahidə edilir. Bu belə nəticəyə gəlməyə imkan verir ki, roman dillərinin mənəbərini ədəbi dil (klassik latın) deyil, canlı danışq dili (xalq latın dili) təşkil edir" (prof. M. V. Sergiyevski). Və hətta burada diferensiallaşmaqda, eyni zamanda milliləşməkdə olan dilin klassik ədəbi formanın təşəkkül tapdığı coğrafi mərkəzə yaxınlığı-uzaqlığı da şərtidir — "İtalyan ədəbi dili öz vokalizm və konsonantizminin, eləcə də qrammatik quruluşunun xarakterik cəhətlərinə görə latın dilinə digər roman dillərinin hamısından yaxındır" (prof. M. V. Sergiyevski).

...İlkin orta əsrlərdən etibarən əvvəl qədim türk (runik) mətnlərində, uyğur abidələrində, sonra isə türk xalqlarının yayıldığı geniş coğrafiyada — müxtəlif regionlarda, əsasən, XI—XII əsrlərdən başlayaraq mövcud olan (yazılı abidələrdə təmsil olunan) türki, prinsip etibarilə, klassik latını xatırladır, bununla belə, xalq dilinə müəyyən qədər yaxınlığı və ona görə də, klassik latından fərqli olaraq, regional xüsusiyyətlər kəsb etməsi ilə diqqəti cəlb edir: XI—XII əsrlərdən başlayaraq türk xalqlarının yaşadığı ərazilərdə türkinin ən azı üç müstəqil (Qafqaz—Kiçik Asiya, Orta Asiya, Ural—Volqaboyu) və bir sıra yarımmüstəqil (keçid xarakterli) regional təzahürləri XVI—XVII əsrlərə qədər intensiv, sonra isə qeyri-intensiv şəkildə mövcud olmuşdur.

Tədqiqatlar göstərir ki, türk dünyasında bizə məlum olan ilk yazılı ədəbi dil — türkinin əsası Mərkəzi Asiyada (Altayda, Monqolustanda, Şərqi Qazaxıstanda...) meydana çıxmış, sonralar Orta Asiyaya, oradan isə əsasən, iki istiqamətdə ardıcıl olaraq yayılmışdır: Ural—Volqaboyu və Qafqaz—Kiçik Asiya istiqamətlərində... Ona görə də Qafqaz—Kiçik Asiya və Ural—Volqaboyu türki Orta Asiya ilə həmişə bağlı olmuş, hətta bir sıra dövrlərdə açıq-aşkar onu təqlid etmişdir (məsələn, Azərbaycanda Kışvəri, Ş. I. Xətai, M. Füzuli...) Orta Asiyada türkinin üç etnik-tipoloji qolu — oğuz (türkmən), qıpçaq (qazax, qırğız) və karluq (özbək) yanaşı mövcud olmuşdur (hətta buraya dördüncü qolu da aid etmək mümkündür — uyğur...).

Bir sıra tədqiqatçılar türkinin daha kiçik regional variantlara bölündüyü fikrini irəli sürürlər — məsələn, Q. M. –R. Orazayev Orta Asiya, Volqaboyu—Ural türki ilə yanaşı Şimali Qafqaz türkisindən bəhs edir və XVI əsrə, hətta XX əsrin əvvəllərinə qədər Dağıstan, Kabarda-Balkar və Çeçen-İnquşustanda meydana çıxmış türkdilli abidələrin Şimali Qafqaz türkisində yazıldığını göstərir. Biz burada iki cəhəti bir-birindən fərqləndirməyin tərəfdarıyıq: birincisi, özünün klassik keyfiyyətində müstəqil Şimali Qafqaz türki XVI əsrə qədər mövcud olmamışdır və artıq qeyd edildiyi kimi, daha geniş regionu əhatə edən Qafqaz—Kiçik Asiya türki vardır, ikincisi isə, XVI—XVIII əsrlərdən sonra milli türk dillərinin təşəkkülü öz növbəsində türkinin regional tiplərinin diferensiasiyası ilə müşayiət olunur — bu mənada və XVI əsrdən sonra.

Qafqaz-Kiçik Asiya türkisinin Şimali Qafqaz, Zaqafqaziya və Kiçik Asiya formalarının meydana çıxması təbii-tarixi hadisədir. Lakin "Dərbəndnamə", "Tarixi-Dağıstan", "Qisas ülənbiya", "Qisseyi-Yusif" və s. yazılı abidələrin dili üzərindəki müşahidələr göstərir ki, Şimali Qafqaz türki, bir qayda olaraq, Zaqafqaziya türkisinin (demək olar ki, Azərbaycan türk dilinin) təsiri altında olmuşdur. Bu isə belə bir səhv təəvvür oyatmışdır ki, guya "Şimali Qafqaz türki"nin dil xüsusiyyətləri onda, heç olmasa, iki əsas variantı ayırmağa imkan verir: Şimal (yaxud qumuq) və Cənub (yaxud Azərbaycan). Onların arasındakı fərq, təxminən başqırdların istifadə etdikləri "türki" ilə tatar dili arasındakı fərq qədərdir. Başqa sözlə, yazı dilləri canlı danışq dillərinin müəyyən təsirini öz üzərində hiss etmişdir ("Volqaboyu—Ural türki" — başqırd və tatar, "Şimali Qafqaz türki" — qumuq və Azərbaycan türklərinin)" (Q. M. –R. Orazayev).

Şimali Qafqaz türki ona görə bərabər şəkildə qumuq və Azərbaycan variantlarına "parçalana" bilməz ki, Zaqafqaziya türki var və o, ümumi Qafqaz türkisinin əsasını təşkil edir. Təsədüfi deyil ki,

tədqiqatçılar içərisində Şimali Qafqaz türksisi deyilən dil formasını (XVI əsrdən etibarən Şimali Qafqazda işlənən yazılı ədəbi dili) Azərbaycan türk dili (-qa, -din, -qan kimi bir sıra formaları və yerli leksikanı çıxarmaqla) hesab edənlər var — məsələn, M. Cahangirov yazır: "...Şimali Qafqazda işlənən yerli türk dillərinin vəziyyəti və özümlü xüsusiyyətləri ilə çar idarələrinə göndərilən rəsmi sənədlərin dili (ifadə tərz, üslub və s.) arasında oxşar cəhətlər azdır, fərqli cəhətlər çox; eyni zamanda və eyni nisbətdə, əsasən, Azərbaycan, qismən də türk (osmanlı) ədəbi dilləri ilə oxşar cəhətləri çoxdur, fərqli cəhətləri az".

Qədim və orta türk ədəbi dillərinin görkəmli tədqiqatçısı Ə. R. Tenişev son məqalələrində türkinin tarixi mövcudluğunu XIX əsr və XX əsrin əvvəlləri ilə məhdudlaşdırır, bu isə o deməkdir ki:

a) XI—XII əsrlərdən etibarən türk regionlarında formalaşmış işlənən dillər türkidən fərqli hesab edilir;

b) XVI əsrdən etibarən türk ədəbi dillərinin milli əsaslar üzərində yenidən təşkili bu və ya digər dərəcədə inkar olunur.

Hər iki halda görkəmli tədqiqatçı ilə polemika aparmağa ehtiyac hiss edilir — türkinin tarixi mövcudluğunun bu cür məhdudlaşdırılması XI—XII əsrlərdən XVI—XVII, bir sıra hallarda XVIII əsrə (və ya sonraya) qədərki türk ədəbi dillərinin xarakterini düzgün qiymətləndirməyə imkan vermir və onların arasındakı bilavasitə varislik əlaqəsini, nəticə etibarilə, inkar edir. Və eyni zamanda milli türk ədəbi dillərinin təşəkkülündən sonra türkinin "meydana çıxması" belə bir təsəvvür yaradır ki, həmin milli ədəbi dillər ya öz ictimai-tarixi funksiyasını həyata keçirə bilmir, ya da onlar yerli-dibli yoxdur...

"Qafqaz—Kiçik Asiya türksisi" ideyası Azərbaycan türk ədəbi dilinin XI—XII əsrlərdən etibarən müstəqil hadisə olduğunu ancaq zahirən və formal mənada inkar edir, ona görə ki, bu regionda XVI əsrdən sonra tədricən formalaşan üç milli ədəbi dildən daha çox Azərbaycan türk dili milliliyə qədərki dilin varisi, daşıyıcısıdır (Türkiyə türk və qumuq dillərindən fərqli olaraq).

XVI əsrin əvvəllərindən (təxminən Ş. İ. Xətai dövründən) etibarən Azərbaycanda gedən ümumən dil (xüsusilə ədəbi dil) prosesləri bir tərəfdən təcrid olunma, diferensiasiya istiqamətindədirsə, digər tərəfdən konsentrasiya istiqamətindədir — bu iki əks hal özünü XVI—XVIII əsrlərin dilində göstərir: ümumtürk fonetik, leksik və qrammatik xüsusiyyətləri (XVI əsrə qədər işlək olan formalar) arxaikləşir, XI—XII əsrlərdən başlayaraq əvvəl ümumxalq dilində, bunun ardınca isə ədəbi dildə sistemləşən azərbaycanlılıq göstəriciləri XVI—XVIII əsrlərdə öz keyfiyyətini hiss etdirir (bu, diferensiasiyadır), eyni zamanda Azərbaycanda etnik konsolidasiya başa çatır və nəticə etibarilə ümumxalq dilinin coğrafi sabitliyi və müəyyənliyi onun daxili bütövlüyü üçün şərt olub sürətlə təşəkkül tapan milli ədəbi dilin əsasında durmasına təsir edir. Azərbaycan türk milli ədəbi dili milliliyə qədərki (köhnə) Azərbaycan türk ədəbi dilinə (XI—XII əsrlərdən XVI əsrə qədər Azərbaycanda işlənən ədəbi dil nəzərdə tutulur) nisbətən həm daha çox türkcədir, həm də daha çox orijinaldır.

XVII—XVIII əsrlərdə formalaşan Azərbaycan türk milli ədəbi dili əhatəsində olduğu türk və qeyri-türk ədəbi dillərinə də yeni münasibət ifadə edir. Bu münasibət, hər şeydən əvvəl, onunla müəyyən olunur ki, fonetik, leksik-semantik və qrammatik — funksional sahələrdə müəyyənlanmış milli sistemin immunitetliyi güclənir, köhnə Azərbaycan türk dili üçün xarakterik olan paralelizm, variantlılıq milli ədəbi dil tərəfindən, prinsip etibarilə, inkar edilir. Şübhəsiz, bir mənanın (leksik, qrammatik və s.) bir forma ilə ifadəsinə meyil ədəbi dilin bütün tarixi boyu mövcud olur, lakin optimal vəziyyət milli ədəbi dilin təşəkkülü ilə meydana çıxır və ancaq bundan sonra maksimum normativlikdən danışmaq mümkündür.

Azərbaycan türk milli ədəbi dilindəki "maksimum normativliy" in etnik-sosial şərti Azərbaycanda milli ədəbi dilin təşəkkülünə qədərki dövrdə etnik konsolidasiyasının keyfiyyəti ilə əlaqədardır, bu cür konsolidasiya isə həmin tayfaların mədəni-mənəvi yaxınlığı əsasında mümkün olmuşdur. Əlbəttə, köhnə Azərbaycan türk ədəbi dilinin daşıyıcısı olan etnik sosium türk xarakteri etibarilə bir-birindən o qədər də fərqlənmir, hər iki ədəbi dil tipi, demək olar ki, eyni etnik mühitdə — oğuz və qıpçaq mühitində mövcud olmuşdur. Bu isə belə bir nəticə çıxarmağa imkan verir ki, milli ədəbi dilin formalaşması etnik münasibətlərin xüsusi şəkildə sosial, kulturoloji normativləşməsindən asılıdır və ancaq həmin normativləşmə üçün tarixi şərait olduğu zaman milli ədəbi dil təşəkkül tapır, eyni zamanda milli ədəbi dilin formalaşma sürəti (müxtəlif keçid mərhələlərinin meydana çıxması) etnik münasibətlərin qeyd olunan sosial-kulturoloji normativləşməsinin, ümumən millətin təşəkkülünün sürətini əks etdirir.

Azərbaycan türklərinin tarixi yaddaşına ehtiramı və hakimiyyətə, mərkəzləşməyə güclü meyili etnik konsolidasiya və milli özünü-təşkil prosesində mühüm rol oynadığı kimi, ədəbi dil ənənəsinə sədaqətdə də özünü göstərmişdir — bunu (yəni etnik naturanı) nəzərə almadan XVII əsrdəki ədəbi dil proseslərinin etnik-sosial məzmununu başa düşmək mümkün deyil.

XVIII əsr Azərbaycan türk ədəbi dilinin tipologiyası norma və funksional üslubların dialektikasında müəyyən olunur... Bir sıra tədqiqatçılardan fərqli olaraq, biz bu fikirdəyik (və irəlidə görəcəyimiz kimi, faktlar da bunu təsdiq edir) ki, milli ədəbi dilin norması ilə yanaşı funksional üslub minimumu da XVII—XVIII əsrlərdə qərarlaşır.

XVIII əsr Azərbaycan türk ədəbi dilinin tarixi xarakteri barədə bir sıra mülahizələr mövcuddur...

Ə. Dəmirçizadə "Azərbaycan ədəbi dili tarixi xülasələri" kitabında "XVIII əsrdə (xanlıqlar dövründə) Azərbaycan ədəbi dili" adlı bölmə vermiş və dövrün dil-üslub mənzərəsini, öz ifadəsi ilə desək, "çox müxtəsər, təqribi və ümumi şəkildə" təsvir etmişdir. 40-cı və 50-ci illərdə nəşr olunmuş bir sıra məqalə və proqramlarda XVIII əsr (Vaqif mərhələsi) xüsusi şəkildə fərqləndirilmiş, lakin ədəbi dilin həmin mərhələdəki funksional məzmunu aydınlaşdırılmamışdır.

Ə. Dəmirçizadə sonrakı kitablarında Azərbaycan türk ədəbi dilinin tarixini, ümumiyyətlə, aşağıdakı dövrlərə bölmüşdür:

I. Ümumxalq dili əsasında Azərbaycan ədəbi dilinin formalaşın inkişaf etməsi dövrü.

II. Azərbaycan milli dili əsasında ədəbi dilin sabitləşməsi dövrü.

III. Azərbaycan ədəbi dilinin dövlət dili kimi yenidən qurulması və sosialist milli dili əsasında inkişaf etməsi dövrü — sovet dövrü.

Müəllif göstərir ki, I dövr "təqribən XI—XII əsrlərdən başlanır və XVIII əsrin sonlarına qədərki müddəti əhatə edir", — həmin dövr, tədqiqatçının fikrincə, aşağıdakı mərhələlərdən ibarətdir:

I. Başlangıç mərhələsi;

II. Xətai-Füzuli mərhələsi;

III. Vaqif mərhələsi.

"...XV əsrə qədərki ədəbi dil XVI—XVII əsrlərdəki ədəbi dildən az-çox fərqləndiyi kimi, XVIII əsr dili də əvvəlki mərhələlərdəki ədəbi dilə nisbətən daha çox fərqli xüsusiyyətlərə malikdir" — beləliklə, Ə. Dəmirçizadə XVIII əsr Azərbaycan türk ədəbi dilinin müstəqilliyini qəbul edir, bununla belə, XVII əsr ədəbi dilin tarixində Xətai-Füzuli mərhələsinin sonu hesab etməklə onun XVIII əsrə aparan inkişaf məntiqini nəzərdən qaçırmır və nəticə etibarilə, XVIII əsr Azərbaycan türk ədəbi dilinin (Vaqif mərhələsinin) müstəqilliyini mütləqləşdirir, ona görə də əsrin dil-üslub mühiti bu və ya digər dərəcədə təsvir olunur, lakin dinamikası, demək olar ki, aşkarlanmır.

Ə. Dəmirçizadənin bölgüsündə XVIII əsr Azərbaycan türk ədəbi dili I mərhələnin sonuna düşür, bu isə o deməkdir ki, XVIII əsrdə dilin qədim dövrü yekunlaşır...

T. İ. Hacıyev məsələni daha düzgün həll edir — onun təklif etdiyi dövrləşdirmədə qədim dövr ("təşəkkül dövrü") XVI əsrin sonu, XVII əsrin əvvəllərində başa çatır, yeni dövr ("sabitləşmə dövrü") bundan sonra başlayır; fakt da belədir ki, XVI əsrin əvvəllərindən etibarən tədricən, XVII, xüsusilə XVIII əsrdə ədəbi dil sürətlə yeni dövrün elementlərini və nəhayət, keyfiyyətini təqdim edir.

XVIII əsr Azərbaycan türk ədəbi dilinin nisbi müstəqilliyi dedikdə biz ədəbi dilin sinxron tarixi tipologiyası ilə yanaşı onda əks olunan daxili dinamikanı nəzərdə tuturuq. Belə ki, XVIII əsrə qədərki (XVI əsrin əvvəllərindən) və XVIII əsrdən sonrakı ədəbi dil XVIII əsrin "potensialı"nı təşkil edir.

Müşahidələr göstərir ki, Azərbaycan türk ədəbi dilinin demokratikləşmə (və milliləşmə) istiqamətindəki inkişafı aşağıdakı funksional-tipoloji mərhələlərdən keçir:

I mərhələ — XVI əsrin əvvəllərindən sonlarına qədər;

II mərhələ — XVI əsrin sonu, XVII əsrin əvvəllərindən XVIII əsrin ortalarına qədər;

III mərhələ — XVIII əsrin ortalarından XIX əsrin ortalarına qədər.

I mərhələdə klassik üslub ədəbi dilin bütövlükdə keyfiyyətini müəyyən edir, əsas mənbələr — Ş. İ. Xətəinin, M. Füzulinin əsərləri klassik üslubdadır, qəzəl ən populyar janr olmaqda davam edir. Bununla belə, potensial olaraq, ədəbi dilin demokratik gücü hiss edilir; əsrin əvvəlində Ş. İ. Xətai, sonunda isə M. Əmani klassik üslubla xalq üslubunu, lakin hələ birincinin üstünlüyü şəraitində qarşılaşdırırlar — Qurbaninin dili bu qarşılaşdırmadan faktik olaraq kənarda qalsa da (XVII əsrə çıxış verir), dövrün ədəbi dil panoramına daxildir və öz növbəsində mərhələnin funksional tipologiyasına təsir göstərir.

XVI əsrdə ədəbi dil ikili xarakterə malik idi və bu, həqiqətən, "o dövr dilinin daxili dinamikası ilə izah edilməlidir" (S. Q. Əlizadə). Bir tərəfdən klassik üslubda sabitləşmiş norma inkişafının yüksək formasına çatır, digər tərəfdən folklor üslubunun normaları perspektivliyini hiss etdirir.

XVI əsr klassik normativliyin parıltısı altında xalq dilinin canlı, lakin işlənməmiş, o zaman üçün kobud olan ifadələrini gizlədir — bu ifadələr nəinki bir sistem halında, hətta ayrı-ayrılıqda belə ümumən mərhələnin nitq mədəniyyəti prinsipləri baxımından çox zaman məqbul hesab olunmur.

II mərhələdə "daxili dinamika" artıq bütönlüklə funksionallaşır: tamamilə müxtəlif xarakterli olub, prinsipə bir-birinə qarşı duran nitq təzahürləri meydana çıxır... S. Təbrizi, Q. Təbrizi və Məsihinin, Məhcur Şirvani, Şakir Şirvani və Ağaməsih Şirvaninin dilində klassik üslub mövcud olmaqda davam edir; digər tərəfdən zəngin folklor bazasına əsaslanan folklor üslubu təkcə şifahi şəkildə yaşamaqla qalmır, — kütləvi surətdə yazıya almır; bu da onunla nəticələnir ki, klassik üslub əsas istinadgahı olan yazıdan sıxışdırılır və beləliklə, folklor üslubunun normativləşməsi də sürətlənir. Ümumiyyətlə, şifahi şəkildə (yazı sistemindən kənarda) yaranmış mətnin yazıya alınması həm yazı mədəniyyətini demokratikləşdirir, həm də bütövlükdə ədəbi dilin (yazılı ədəbi dilin) strukturunda milliliyi gücləndirir.

Yazılı nitqdə klassik üslubla folklor üslubunun, demək olar ki, bərabər təmsil olunması II mərhələnin əsas keyfiyyətlərindən biridir və buradan III mərhələyə keçid mövcuddur; XVIII əsrin ortalarından etibarən ədəbi dilin ümumi strukturunda folklor üslubunun aparıcı rolu təmin olunur, klassik üslub tarixi mövqeyini itirir. Ona görə də XVIII əsrin ortalarından etibarən "folklor üslubu" ifadəsi tamamilə yeni məzmun daşıyır, əsrin ikinci yarısında klassik üslub — folklor üslubu oppozisiyası yoxdur — M. V. Vidadi—M. P. Vaqif—"Şəhriyar" (və nəhayət, Q. Zakir) ilə təmsil olunan demokratik (və milli) ədəbi dil var... Şərq ədəbi-mədəni mühitinə istinad edən klassik üslub isə Ağaməsih Şirvani—Şakir Şirvani—Məhəcur Şirvani xətti ilə deformasiyaya uğrayır, XIX əsrdə xüsusi mədəni-tarixi şəraitin yetişməsi ilə əlaqədar olaraq diferensial imkanlar əldə edir. XX əsrin əvvəllərindəki "üslublar yarışında" məğlub olub hər cür ünsiyyət sferasını tərk edir.

Beləliklə, XVIII əsr diqqəti ədəbi dilin inkişafında iki mühüm mərhələnin qovşağı kimi cəlb edir; klassik üslubla folklor üslubu dil təfəkkürünün dialektikası əsasında qarşılaşır, demokratik (və milli) olan keyfiyyətlər davamlı olub sabitləşir.

İntibah hərəkatı ədəbi dilin milli əsaslar üzərində yenidən təşkilində (məsələyə diferensial yanaşsaq deməliyə ki, ümumxalq-folklor dilinin normativləşməsində, klassik dilin həmin normativləşmə prosesinin məntiqinə uyğun olaraq "yenidən dərkində" və onların dialektik yekununun hazırlanmasında) əsaslı rola malik olur — eyni zamanda, bu universal hadisədir və qeyd etmək lazımdır ki, Qərbi Avropada milli ədəbi dillərin təşəkkülü intibah hərəkatı ilə bilavasitə bağlı olmuşdur: roman mənşəli milli italyan, ispan və fransız ədəbi dilləri, german mənşəli milli ingilis, alman və niderland ədəbi dilləri Avropa intibahının məhsuludur; əlbəttə, bu mənada milli Azərbaycan türk ədəbi dilinin təşəkkülünün də Azərbaycan intibahı ilə əlaqədar olması tamamilə qanunauyğundur.

Ədəbi dilin strukturunda folklor üslubunun aparıcı mövqeyə çıxması ümumxalq dilində gedən proseslərlə də bağlıdır — XVII—XVIII əsrlərin intibah dövrü olması burada da özünü göstərir: etnik və etnolinqvistik proseslər ədəbi dilin məzmununa təsir edir.

V. V. Vиноградов yazır: "...tarixi-dialektoloji axtarırlarsız nə rus ədəbi dilinin xalqı əsasları haqqındakı məsələni, nə onun canlı xalq şivələri ilə bağlı üslublarının formalaşması və tarixi haqqındakı məsələni, nə də rus ədəbi dilinin tarixi fonetika, tarixi qrammatika və tarixi leksikologiyasının çoxsaylı və müxtəlif səciyyəli ayrı-ayrı problemlərini tam şəkildə izah etmək olmaz."

Şübhəsiz, bu, Azərbaycan türk ədəbi dilinin tarixinə də bilavasitə aiddir, — XVIII əsrdə ədəbi dilin funksional-tarixi qatlarını aşkarlamaq, ictimai-tarixi məzmununu müəyyən etmək bunsuz mümkün deyil. Və əlavə edək ki, ədəbi dilin strukturunda baş verən hadisələr heç də həmişə XVII—XVIII əsrlərdəki qədər etnolinqvistik (dialektoloji) proseslərlə bağlı olmamışdır.

XVI, xüsusən XVII—XVIII əsrlərdə Azərbaycanda dialekt təmərküzləşməsi güclənir, müharibələr, çəkişmələrlə əlaqədar olaraq baş verən yerdəyişmələr həmin prosesə təsir edir; ölkənin etnik baxımdan daha stabil (və təmiz ərazilərində, o ərazilərdə ki, zəngin folklor mədəniyyəti mövcud idi və o, dialektlərin təmərküzləşməsində mühüm rol oynayırdı) şifahi ədəbi dilin yeni dalğası özünü göstərir — tədricən kəndlərdə, kiçik şəhərlərdə məktəblərin açılması ilə əlaqədar olaraq (məsələn, dövrün M. V. Vidadi, M. P. Vaqif kimi söz ustaları bu cür məktəblərdə təhsil almışlar) həmin şifahi ədəbi dil yazıya alınır, XIII—XVI əsrlərdə xüsusi mədəniyyət mərkəzlərinə gedib çıxma bilən dil yazıla bilərdi, bu isə o demək idi ki, əyalətin dili yazılı dil olmaq imkanından məhrum idi, ona görə də şəhərlilərin ərəb, fars elementləri ilə zəngin danışığı xalqın yazı dili kimi işlənirdi, — XVII—XVIII əsrlərdə isə kəndlər, milli şəhərlər yazılı dilin demokratikləşməsinin ictimai-etnik bazasını təşkil edirlər. Yəni etnolinqvistik (dialektoloji) proseslər ümumi ictimai-tarixi (o cümlədən mədəni-tarixi) prosesin tərkib hissəsinə çevrilir.

Milli dilin formalaşmasında şifahi ədəbi dil həmişə mühüm rola malik olur, məsələn, məlumdur ki, "XV—XVII əsrlərdə xalq ozanlarının ("народных певцов") yaradıcılığında ümum-rus şifahi ədəbi dili qərarlaşır. Öz mənşəyi etibarilə o, əlbəttə, keçmişin xalq yaradıcılığı ilə bağlıdır, leksik və qrammatik xüsusiyyətləri etibarilə isə XV—XVII əsrlər canlı rus dialektlərinin ümumiləşdirilməsindən ibarət olub, rus xalqı və onun dilinin təşəkkül tapdığı epoxanın törəməsidir. Onun yaranması XV—XVII əsrlərdə rus milli dilinin inkişafının aydın təzahürlərindən biri olmuşdur" (L. P. Yakubovski).

Əlbəttə, L. P. Yakubovskinin fikrində konkret mübahisəli cəhətlər ola bilər, lakin məsələnin məntiqi tərəfi heç bir mübahisə törətmir: həqiqətən, ədəbi dilin milli əsaslar üzərində yenidən qurulmasını dövrün folklor dilindən kənarda təsəvvür etmək mümkün deyil, heç olmasa ona görə ki, milli təfəkkür şifahi xalq ədəbiyyatının (və onun vasitəsi ilə etnik təfəkkürün) bazasında müəyyənləşir. Orta əsrlərin klassik mədəniyyəti (eləcə də həmin mədəniyyəti yaradan təfəkkür tipi) heç zaman öz-özlüyündə milli mədəniyyətin (və təfəkkürün) əsasında dura bilməz, çünki o həddindən artıq normativ hadisə olub, genetik əsaslarından təcrid olunmuşdur (və bir qayda olaraq, regional təsirlər hesabına təkmilləşir). XIII—XVI əsrlərdə Azərbaycan mədəniyyəti (eyni zamanda həmin mədəniyyətə xidmət edən ədəbi dil diferensiallığı) bu baxımdan diqqəti cəlb edir, — qeyd olunan dövrün dili milli dilin təşəkkülündə bila-

vasitə iştirak etmir, əksinə, demək lazımdır ki, ədəbi dilin milli əsaslar üzərində yenidən təşkili orta əsrlərin yazı dilinin XVI əsrdən sonra tədricən arxaikləşməsi hesabına gedir.

Şifahi xalq ədəbiyyatının dili ədəbi dilə onun inkişafının bütün tarixi dövrlərində eyni intensivlikdə təsir göstərmir, XVII əsrdəki və XVII əsrin birinci yarısındakı təsir tarixi təsirdir.

Ə. Dəmirçizadə göstərir ki, "təxminən XV əsr qədər Azərbaycan ədəbi dilinin qida mənbəyi Şirvan şivələri olduğu halda, XV—XVII əsrlər arasında Cənub və Qərb şivələri olmuşdur. Halbuki XVIII əsrdə Azərbaycan ədəbi dili daha çox Qarabağ-Gəncə-Qazax şivələrindən qida almışdır".

Hər şeydən əvvəl, qeyd edək ki, XV əsrə qədər Şirvan şivələrinin Azərbaycan türk ədəbi dilinin qida mənbəyi (yeganə, yaxud əsas qida mənbəyi) olması mübahisəlidir, hətta demək olar ki, düzgün fikir deyil, — XIII—XIV əsrlər Azərbaycan mənbələri: İ. Həsənoğlu, Q. Bürhanəddin və İ. Nəsimi şeirlərinin dili vahid bir ədəbi dil tipi kimi diqqəti cəlb edir; bu dildə isə müasir Şirvan şivələrinin xüsusiyyətləri başqa şivələrlə (məsələn, Cənub şivələri ilə) müqayisədə elə bir üstünlüyə malik deyil. İ. Həsənoğlu, Q. Bürhanəddin və İ. Nəsiminin, "Dastani-Əhməd Hərami"-nin dilini, artıq ümumən qeyd olunduğu kimi, regional keyfiyyət kəsb etmiş türki adlandırmaq mümkündür — həmin regional keyfiyyət isə hələ o qədər diferensial xarakterə malik deyil ki, onun Azərbaycan ərazisindəki hər hansı şivələrlə (məsələn, Şirvan şivələri ilə) oxşar cəhətlərindən bəhs edilsin. XV—XVII əsrlərə gəldikdə isə bizi belə bir məsələ düşündürür: M. C. Həqiqinin, Kişvərinin, nəhayət, M. Füzulinin dili hansı əlamətlərinə görə Cənub və Qərb (?) şivələrinə yaxın hesab olunur?.. XVI əsrdə Təbriz paytaxtdırsa, Ş. İ. Xətai Təbrizdə yazıb-yaradırsa, bu, o deməkdirmi ki, Cənub şivələri (həm də bu cür qeyri-müəyyən şəkildə) dövrün ədəbi dilinin qida mənbəyini təşkil edir?.. Halbuki ədəbi dilin XII—XIV əsrlərdəki norması ilə XV—XVI əsrlərdəki norması arasında bu baxımdan elə bir fərq yoxdur.

Və nəhayət, XVIII əsrdə Qarabağ-Gəncə-Qazax şivələrinin əsas qida mənbəyi olması məsələsi də müəyyən şərh tələb edir... Hər şeydən əvvəl, qeyd edək ki, Ə. Dəmirçizadə "Azərbaycan ədəbi dilinin tarixi"nə yazdığı "Ümumi nəticədə" XVIII əsrdə "milli dil rüşeym normaları bu və ya digər şivə ("dialekt") əsasında deyil, təmərküzləşmə-ümumiləşmə yolu ilə ümumxalq dili əsasında ədəbi dildə sabitləşməyə başlamışdı" fikrinə gəlib çıxır. Şübhəsiz, həmin mülahizə "Qarabağ-Gəncə-Qazax şivələrinin əsas qida mənbəyi olması" fikrini bu və ya digər dərəcədə təkzib edir. Müşahidələr göstərir ki, hazırkı dialekt diferensiasiyası get-gedə (XVIII əsrin sonlarına doğru sabitləşir və həmin sabitləşmə milli normanın müəyyənlişməsinə kömək edir, dialekt diferensiasiyası kəsilmədən normanın milliləşməsi mümkün deyil) milli norma, ictimai kütləvilik qazanır — Azərbaycanın qərb rayonları qədim folklor (xüsusilə aşığı) ədəbiyyatının geniş yayıldığı ərazi olduğundan ədəbi dilin demokratik əsaslar üzərində yenidən təşkili burada xüsusi sürətlə gedir, lakin nə Qarabağ, nə Gəncə, nə də Qazax şivələri demokratikləşmədə olan ədəbi dilə bilavasitə təsir etmir (məsələn, M. P. Vaqif dilindəki yüksək ədəbi normativlik bunu sübut edir), çüzi təsirlər olursa (məsələn, M. V. Vidadinin dilində olduğu kimi), bunlar normativləşə bilmir; beləliklə, XVIII əsrdə ədəbi dil heç bir konkret dialektə (yaxud koyneyə) istinad etmir, ölkənin qərb rayonlarında getdikcə daha funksional şəkildə mövcud olan (və bir neçə əsrlik normativləşmə tarixinə malik) folklor dilinə dayanır, onun kontekstində meydana çıxır.

Qədim Azərbaycan türk ədəbi dilinin (türkinin regionlaşmış formasının) əsasında duran dialektin mütləq şəkildə Azərbaycan ərazisində (həm də müasir dialekt-şivə diferensiallığı zəminində) axtarılması düzgün deyil və o da düzgün deyil ki, ədəbi dillə onun əsasında duran dialekt arasındakı münasibət mexaniki olaraq iki-üç əsrdən bir "dəyişdirilir" — hazırkı dialekt-şivə diferensiallığı ilə ancaq və ancaq XVI əsrin əvvəllərindən etibarən demokratik əsaslar üzərində yenidən təşkil olunan (XVIII əsrdə keyfiyyəti müəyyənləşən) ədəbi dil tipi (milli ədəbi dil) arasındakı əlaqədən danışmaq mümkündür.

M. Şirəliyev Azərbaycan dilində dörd dialektik qrupdan bəhs edir:

I. Şərq qrupu — Bakı, Şamaxı, Quba dialektləri, Salyan və Lənkəran şivələri.

II. Qərb qrupu — Qazax, Gəncə, Qarabağ dialektləri, Borçalı və Ayrım şivələri.

III. Şimal qrupu — Nuxa (Şəki) dialekti, Zaqatala, Vartaşen (Oğuz) və Qutqaşen (Qəbələ) şivələri.

IV. Cənub qrupu — Naxçıvan, Ordubad, Təbriz, Ərdəbil dialektləri, Nəmiş və Şahbuz şivələri.

Azərbaycan dialektlərinin tam olmayan həmin sistemi nə vaxt formalaşmışdır?

...Şübhəsiz, bu və ya digər dövlət qurumu, inzibati-ərazi bölgüsü dialekt diferensiasiyasının təbii-coğrafi və etnik-sosial məzmununu ifadə etmir — ikinci tərəfdən, müşahidələr göstərir (və elmi dilçilik bu fikri təsdiq edir) ki, Azərbaycan türkcəsi kontekst kimi götürülüb həmin kontekstdə gedən dialekt diferensiasiyasından deyil, müxtəlif "yarus"lardan ibarət türk dialektlərinin müvafiq tarixi-coğrafi məcmusu kimi meydana çıxan Azərbaycan türkcəsindən danışmaq daha düzgündür... Çünki Azərbaycan dialektləri Azərbaycan türkcəsi formalaşandan sonra meydana gəlir — Azərbaycan ərazisindəki müxtəlif türk dialektləri təmərküzləşərək Azərbaycan ümumxalq dilini formalaşdırır ki, bizim fikrimizcə, bu proses IX—XI əsrlərdən başlayıb XVI əsrdə başa çatır və müasir dialekt sistemi təxminən XVI—XVII

əslərdən sonra əsaslı bir dəyişikliyə məruz qalmamışdır — dəyişən dialektlərlə ədəbi dil arasındakı münasibətin xarakteridir...

Azərbaycan tarixi dialektologiyasının problemləri ilə son illər ardıcıl məşğul olmuş E. İ. Əzizov məsələni bu cür şərh edir: "...Azərbaycan dili dialektlərinin inkişafında iki mərhələni müəyyənləşdirmək olar:

1. Xalqın formalaşmasında iştirak etmiş qəbilə və tayfaların dil xüsusiyyətlərinin saxlanması mərhələsi (XII əsrə qədər). 2. Tayfa dilləri xüsusiyyətlərinin itirilməsi və şivələrin ərazicə müəyyənəlməsi mərhələsi (XII-XIII əsrlər) Və bundan sonra göstərir ki, "müasir Azərbaycan şivələrinin əsas xüsusiyyətləri artıq orta əsrlərin ilk dövrlərində formalaşmışdır və belə bir fakt şübhə doğurmur ki, həmin proses XI əsrə qədər başlanmışdır".

Əlbəttə, E. İ. Əzizovun XVIII əsri xatırlatması təsadüfi deyil...

XVIII əsr Azərbaycan türk ədəbi dili ən müxtəlif ədəbi dil təzahürlərini inkişaf tendensiyasının vahidliyi ilə özündə ehtiva edir (və bu baxımdan bütöv hadisə kimi meydana çıxır), ona görə də XVIII əsr ədəbi dilinin mövcud dialekt və şivələrlə əlaqəsinə həmin inkişaf tendensiyası ilə əlaqə formasında baxmaq (diferensial məqamları ancaq bu kontekstdə dəyərləndirmək) metodiki nöqtəyi-nəzərdən uğurludur. Fakt isə bundan ibarətdir ki, XVIII əsrdə həm dialekt və şivələr arasında təmərküzləşmə gedir, həm folklorun dili bu əsasda canlanır və intibah təfəkkürünün təsiri ilə regional etnoqrafik ümumiləşmə verir, həm də klassik üslubun normativ təcrübəsi kömək edir — ona görə də demokratizmlə normativlik yanaşı mövcud olur.

Xanlıqlar dövründə "xüsusən şifahi rəsmi dil kimi Azərbaycan dili geniş dairədə işlənilmiş və ərəb, fars dilləri məhdud dairədə yazılı sənədlərdə qalmışdır" (Ə. Dəmirçizadə).

Şifahi rəsmi dilin xüsusiyyətləri barədə müəyyən məlumat almaq üçün ən maraqlı mənbə "Şəhriyar"dır — burada adi danışq dili ilə şifahi rəsmi dil elmi dəqiqliklə fərqləndirilir... Və demək lazımdır ki, ümumiyyətlə, XVIII əsr boyu, xüsusən əsrin ikinci yarısında şifahi ədəbi dil yazılı dilə təsir edib onu keyfiyyətə yenidən təşkil etdiyi kimi, yazılı dil də şifahi ədəbi dilə indiyə qədər görünməmiş bir şəkildə (çünki yazılı dillə şifahi dil arasında bu cür təmas hələ olmamışdı) təsir edir.

"Şifahi ədəbi dildə ümumxalq əsası üstünlük qazanır, yeni əsl Azərbaycan dili elementləri geniş istifadə olunur. Şifahi ədəbi dil leksik-qrammatik sinonimlikdən heç də bütünlükdə azad deyildisə də, onun əsas mənbəyi Azərbaycan dilinin dialekt və şivələri idi" (M. S. Şirəliyev).

XVII—XVIII əsrlərdə Azərbaycan türk şifahi ədəbi dilinin müstəqilləşməsinə dialekt və şivələrin yeni sistemi ilə əlaqəsinin stabilləşməsi təsir edir və bu sabillik yazı dilində gedən proseslər üçün də şərt olur.

XVI, XVII, XVIII əsrlərdə ədəbi dilin demokratik əsaslar üzərində təşəkkül tapıb inkişaf etməsinə ruhanilik mane olmadı, çünki dinin dili ərəbcə idi; həm tənəzzül etməkdə olan klassik üslubu, həm də tərəqqidə olan folklor üslubunu kifayət qədər ictimai (demokratik) məzmunlu qüvvələr daşıyırdılar, — ictimai (demokratik) təfəkkür isə normativliyi müdafiə edir, lakin novatorluğa prinsipial şəkildə qarşı durmur, milliliyə həssas olur. Yazı təkcə ruhaniliyin əlində deyildi, əsrlər boyu ruhaniliklə heç bir əlaqəsi olmayan, yaxud da əlaqəsi olan ziyalılar imkan düşən kimi ən uzaq əyalət kəndlərində belə məktəb açdılar, savadı xalqdan gizlətmədilər və ona görə də XVII, xüsusilə XVIII əsrdə yazılmış çünglər — kütləvi mənbələr kifayət qədərdir.

"Ayrı-ayrı qohum milli dillərin formalaşması prosesində relyefə uyğun olaraq özünəməxsus "qarşılıqlı kömək" prinsipi, yaxud qanunu fəaliyyət göstərir" (V. V. Vinqradov), — XVII—XVIII əsrlərdə Azərbaycan türk ədəbi dili ilə yanaşı Türkiyə türk və türkmən ədəbi dillərində də milliləşmə prosesi gedir; həmin proseslər analogi mədəni-ictimai hərəkətlə müşayiət olunur. Və burasını da qeyd etmək lazımdır ki, hər üç halda milli ədəbi dilin təşəkkülü millətin təşəkkülünü qabaqlamışdı, — XIX əsrin ortalarından etibarən hər üç regionda **getməkdə olan millətin** təşəkkülü prosesinə artıq mövcud milli ədəbi dil təkan verirdi; görünür, həqiqətən "əhəmiyyətli dərəcədə məhz dil milləti formalaşdırır" (F. M. Sössür).

Bununla belə, qeyd etmək lazımdır ki, nə Türkiyə türk, nə də türkmən ədəbi dilinin milli əsaslar üzərində keyfiyyətə yenidən təşkili Azərbaycan türk ədəbi dilindəki qədər ardıcıl olmamışdır — biz bunun əsas səbəbini dialekt və şivə xüsusiyyətləri ilə ədəbi dil arasındakı münasibətin tarixi xarakterində görürük: nə türkmən, nə də Türkiyə türk ədəbi dili milliləşmə gedişində dialekt və şivə mövcudluğu ilə Azərbaycandakı qədər yaxın (və davamlı) təmasda deyildi. Və bu da, heç şübhəsiz, müxtəlif oğuz ədəbi dillərinin sonrakı taleyinə də öz təsirini göstərməli idi (və göstərdi).

XVIII əsr Azərbaycan türkcəsinin etnik-tarixi məzmunu, heç şübhəsiz, XVII—XVIII əsrlərə, hətta XVI əsrə qədərki ümumxalq dili prosesləri ilə əlaqədardır — bu proseslər isə kifayət qədər mürəkkəb, çoxplanlı olduğuna görə, ancaq sabit (yaxud dinamik) dialekt münasibətləri, daha konkret desək, dialekt təmərküzləşməsi ideyasından çıxış etmək özünü doğrultmur. Eramızın ilk əsrlərindən başlayaraq Azərbaycan ərazisində (əslində, daha geniş ərazidə — burada "Azərbaycan ərazisi" sonrakı

dövrdəki etnik təmərküzləşmənin məntiqinə uyğun olaraq şərti nəzərdə tutulur) müxtəlif türk tayfalarının regional birləşməsi prosesi gedir və bu proses təxminən XI—XII əsrlərdə, yəni Azərbaycanda ilk orta əsrlər türk dövlətinin (Atabəylər dövlətinin) təşəkkülü ilə özünün ikinci keyfiyyət mərhələsinə keçir.

Şübhəsiz, həmin mərhələnin XVIII əsrdə yekunlaşdığını və beləliklə, həmin dövrdə dialektlərin sabit sisteminin yarandığını göstərən tədqiqatçılar tamamilə haqlıdır, bununla belə, "qəbilə-tayfa xüsusiyyətlərini itirməklə şivələrin məhəlli müəyyənəlməsi" prosesinin gedişi Azərbaycanın bütün ərazisində eyni keyfiyyətə malik olmamışdır; görünür, daha qədim məhəlli sabitlik Şimali Azərbaycanın Şərqdən Qərbə doğru orta zolağında, Cənubi Azərbaycanın böyük mədəniyyət mərkəzləri (Naxçıvan da buraya daxil olmaqla) ətrafında qərarlaşır (bunlar sonrakı dövrlərdə ləhcələri və dialektləri təşkil edir), XVI—XVII əsrlərə qədər intensiv davam edən (lakin getdikcə daha kiçik həcmdə) köçmələr (məsələn, XVII əsrin əvvəllərində Cənubi Azərbaycandan bir qrup əhalinin Muğana köçürülməsi, yaxud daha sonralar Gürcüstan sərhədindən camaatın Qarabağa gəlişi və s.) isə dialekt-şivə münasibətlərinin stabilliyini bir sıra hallarda pozsa da, XI—XII əsrlərdən sonra əsaslı bir dəyişikliyə səbəb olmamışdır. Eyni sözləri XVI əsrin sonu, XVII əsrin əvvəllərindən başlayaraq gedən İran-Türkiyə müharibələri, ləzgi basqınları barədə də demək mümkündür.

Azərbaycan ərazisindəki dialekt və şivələrin sistemləşməsi, təmərküzləşməsi və milliləşməkdə olan ədəbi dillə əlaqəsi Qafqaz—Kiçik Asiya regionundakı dil (dialekt-şivə) prosesləri kontekstindədir — həmin proseslər isə öz növbəsində ümum-türk mühitində gedir.

Azərbaycan türk milli ədəbi dili tarixinin görkəmli tədqiqatçılarından M. Cahangirov yazır: "...

a) Azərbaycan ədəbi dilində tarixən işlək olub, müvazi yaşayan çoxvariantlı qəbiləvari dil ünsürlərində mahiyyətə birinin get-gedə vahid normaya çevrilərək sabitləşməsi, dillərin amillərin diliçi təkamülə fəallaşdırıcı təsiri ilə ümumanlam-yatımlı dialekt-şivə ünsürlərinin milli dildə təmərküzləşməsi sayəsində; b) müxtəlif ("klassik" və "xalq" sözləri ilə təyinlənən) ədəbi dil üslub xətlərinin bir-birini zənginləşdirməsi və birinin (əsasən birincisinin) digərinə (əsasən ikincisinə) yaxınlaşması, "əksməqam" ictimai üslublardan kütləvi olanının get-gedə milli ədəbi dil üçün yeganə əsasə çevrilməsi, funksional-üslubi diferensiallaşma prosesinin tam müəyyənlik alması, müvafiq üslublara uyğun olaraq mənzum və mənsur ifadə formaları arasında nisbi-təqribi tarazlığın yaranma zəminində; c) ədəbi dilimizin şifahi və yazılı qolları arasında vaxtilə mövcud olan kəskin fərqlərin tədricən azalması, vahid normaların yaranmağa, sabitləşməyə, möhkəm bir qanun şəklində almağa başlaması nəticəsində — tarixən məhdud istifadəli ənənəvi ədəbi (yazılı ədəbi!) dil ümudə aparıcı üslubların tam müəyyənəlməsi ilə genişişlək milli ədəbi dil halında ilkin formalaşmasını XIX əsrdə başa çatdırmışdır".

M. Cahangirovun bir neçə onillik tədqiqat əsasında gəlib çıxdığı bu nəticələri, heç olmasa öləri şəklində, şərh etməyə ehtiyac duyulur... a bəndində milli ədəbi dilin ümumxalq əsası, b bəndində üslub inteqrasiyası və c bəndində isə normanın müəyyənəlməsi və kütləviləşməsi məsələləri diqqət mərkəzinə çəkilir — prinsip etibarilə, ancaq Azərbaycan kontekstindən (həm sinxron — coğrafi, həm də diaxron — geneoloji baxımlardan) çıxış edilir, milli ədəbi dilin formalaşmasının mərhələvi xarakterə malik olduğu göstərilir (XIX əsrdə ancaq ilkin formalaşmadan bəhs olunur).

T. Hacıyevin son illər Azərbaycan türk ədəbi dilinin milliləşməsi probleminə həsr olunmuş məqalələri, hər şeydən əvvəl, görkəmli dil tarixi tədqiqatçısının strateji model təqdim etmək cəhdinin nəticəsidir. M. Cahangirov kimi T. Hacıyev də Azərbaycan milli ədəbi dilinin təşəkkülü problemini, prinsip etibarilə, Azərbaycan kontekstində (geniş regional — türkoloji kontekstdə deyil) həll etmək tərəfdarı kimi çıxış edir və bir qayda olaraq, tipoloji plana üstünlük verir... Azərbaycan türk milli ədəbi dilinin təşəkkül tarixini alman, ispan, xüsusilə rus ədəbi dillərinin təşəkkül tarixi ilə müqayisə edən tədqiqatçı, nəhayət, belə bir qərara gəlir ki, "Azərbaycan milli dilinin tarixini artıq orta əsrlərdə kapitalist inkişaf yoluna çıxmış Avropa xalqlarının dilləri ilə müqayisədə deyil, zəngin və olduqca qədim yazılı ədəbi dil ənənələrinə malik Şərq dilləri kontekstində öyrənmək məqsədəuyğundur". Bununla belə, T. Hacıyev həmin strateji istiqaməti inkişaf etdirməmiş və ancaq bəzi ümumi qeydlərlə kifayətlənmişdir, ona görə də bu sahədə müəlliflə fikir mübadiləsi etmək, yaxud polemik aparmaq mümkün deyil, Azərbaycan türk ədəbi dili tarixinin milliliyə qədərki dövrü ilə milli dövrünün tipoloji müqayisəsinə gəldikdə isə T. Hacıyev həmin sahədə üzərində düşünmək üçün zəngin nəzəri material verir. Onun dərin inamına görə "xalqımızın tarixinin ən qədim mərhələlərində müəyyənənən, XIII—XVI yüzilliklərdə Şimali və Cənubi Azərbaycanda ünsiyyət vasitəsi kimi funksionallaşan ümumxalq danışiq dili XVII əsrdə milli dilin formalaşması üçün struktur-dil bazasını təşkil edir".

Azərbaycan türk milli ədəbi dili tarixi üzrə mütəxəssislərin istər polemik, istərsə də heç bir qeyd-şərt qoymadan qəbul etmək mümkün olan mülahizələri Azərbaycanda XVII əsrə aid dil proseslərinin kontekstini və xarakterini daha yaxşı başa düşməyə kömək edir. Ümumiyyətlə, XVII əsrdə mövcud olan "nitq fəaliyyəti" formalarının aşağıdakı sistemini təsəvvür etmək mümkündür:

1. Türk tayfa xüsusiyyətlərini itirməklə tədricən Azərbaycan keyfiyyəti və sistemi müəyyənlanmış dialekt və şivələr — bu "nitq fəaliyyəti", demək olar ki, yazılı mənbələrdə əksini tapmamış, ancaq şifahi məhəlli ünsiyyətə xidmət etmişdir.

II. Dialektfövrü ümumiyyəti dili — bu "nitq fəaliyyəti" forması qədim köklərə malik olub, dialekt və şivələrin ideal təməkləşməsi ilə getdikcə daha çox Azərbaycan keyfiyyəti daşıyır: normalılığı ləhcə səviyyəsi ilə şifahi ədəbi dil (şifahi xalq ədəbiyyatının dili) səviyyəsi arasında tərəddüd edir. Yazılı mənbələrdə müəyyən qədər əks olunmuşdur, lakin yazı üçün deyil və həmin ifadə formasında dilin kommunikativ funksiyası ilə poetik funksiyası qarşılıqlı əlaqədə mövcuddur.

III. Türkinin müxtəlif diferensial səviyyələrdə (və bir-biri ilə bilavasitə genetik əlaqədə) olan formaları, xüsusilə Qafqaz-Kiçik Asiya türki — ancaq yazıda işlənir.

IV. Nəhayət, milli ədəbi dil — həm şifahi, həm də yazılı formada mövcuddur.

Şübhəsiz, XVIII əsrdə "nitq fəaliyyəti"nin həmin formalarından ən ədəbi və perspektivlisi IV-dür — II və III formalar bir sıra mənbələrdə IV ilə qarışır. Hətta onları bir-birindən seçmək çətin olur. I forma həm II, həm də IV formanın etnik-sosioloji əsasında dayanır, III forma isə həmin əsasdan, ümumiyyətlə, məhrumdur və xüsusilə bədii üslub sahəsində tənəzzül dövrü keçirir. Funksional üslubların formalaşması, əsasən, IV formanın diferensiallaşması ilə bağlı olsa da, II və III formaların materialı bu və ya digər dərəcədə həmin prosesdə iştirak edir.

XVIII əsrdə Azərbaycan türk ədəbi dili daxili və xarici bir sıra qeyri-türk mənşəli ədəbi və qeyri-ədəbi dillərlə kontaktda inkişaf edir, lakin konkret münasibətlərlə irəlidə görəcəyimiz kimi, həmin kontaktlar Azərbaycan türk ədəbi dilinin məzmununa və perspektivinə əsaslı bir təsir göstərmir, əksinə, əvvəlki əsrlərdə Qafqaz—Kiçik Asiya türkiyəsinə olan ərəb və fars təsirləri yeni dövrdə öz dinamizmini, intensivliyini itirir: milli ədəbi dil təşəkkül tapmaq ərfəsində olan millətin daxili-mənəvi keyfiyyəti kimi təzahür edir.

* *
*

XVIII əsr Azərbaycan türk ədəbi dilinin mənbələri, birinci növbədə, dilin demokratizmi baxımından diqqəti cəlb edir. Əlbəttə, demokratizm, yaxud müəyyən mənada sərbəstlik mənbələrin dilini normativlikdən çıxarmır, söhbət ondan gedir ki, həm fonetik, həm leksik, həm də qrammatik norma xalq dili əsasında yenidən təşkil olunur; belə ki, XIII—XVI əsrlərin yazı dili ən gec XVI əsrin sonu, XVII əsrin əvvəllərində şifahi ədəbi dillə (şifahi xalq ədəbiyyatının dili ilə) əlaqəsini tədricən itirmişdi, şifahi ədəbi dil Azərbaycan ərazisindəki dialektlərin konsenstrasiyası hesabına xəlqiləşdiyi (və regionalaşdığı) halda, yazı dilində türkinin müxtəlif regional təzahürləri güclü idi, Şərq dillərinə məxsus elementlərin funksionallığı mühafizə edilirdi.

XVII əsrin əvvəllərindən etibarən bu və ya digər mənbənin Azərbaycan türk dilində olub-olmaması mübahisə törətmir, halbuki XIII—XVI əsrlərdə mənbələrin dil mənsubluğu bir sıra hallarda mübahisəlidir, — XVIII əsr Azərbaycan türk ədəbi dilinin mənbələri, bir qayda olaraq, milli mədəniyyətin faktıdır. Yazı mənbələrinin məzmununu getdikcə daha ardıcıl şəkildə yerli ictimai-tarixi münasibətlərin avtonomiyasına tabe olur, — bu cəhət mənbələrin həm meydana çıxma, həm də yayılma coğrafiyasına təsir edir, belə ki, XVII əsr Azərbaycan yazı mənbələri Zaqafqaziyadan kənara çıxmır (hazırda heç bir tədqiqatçı həmin mənbələri nəinki, məsələn, Hindistanda, heç Türkiyədə də axtarmır, — söhbət həmin tarixi-filoloji məntiq əsasında gedir).

Mənbələrin tərtibatı ciddi şəkildə əvvəlki əsrlərdəkindən fərqlənir, — diqqət birinci növbədə məzmun planına verilir, formalizmdən bəzən ifrata varacaq qədər qaçılır. Hətta tədqiqatçılar göstərir ki, XVII əsrdə mövcud olan ictimai-siyasi şərait "kitab mədəniyyəti sahəsinə də ağır zərbələr vurmuş, bədii kitabların tərtibi sönükləşmiş, yüksək sənət əsərləri olduqca nadirləşmiş, ancaq bir neçə iri xanlığın mərkəzlərində bəzi maraqlı əlyazma kitabları yaranmışdı" (C. V. Qəhrəmanov) — bu mülahizənin doğruluğunu şübhə altına almadan demək lazımdır ki, məzmunca xalqa yaxın olan əlyazma kitabları XVIII əsrdə yarandığı qədər heç bir vaxt yaranmamışdır; kitabların bədii tərtibində naqisliyin olması da, əslində, kütləviləşmənin faktıdır, — XVIII əsrdə əlyazma kitabı bilavasitə xalqın həyatına daxil olmuşdu. Tərtibatdakı professionallığın aşağı düşməsi, şübhəsiz, demokratikləşmə prosesinin hesabına; mənbələrin ictimai dərkisi asanlaşdığına görə tərtibat işi kустar şəkildə aparılır — təkə sarayın professional katibi yox, ərəb əlifbasını bilənlərin hamısı yazır, ona görə də bir sıra hallarda mənbələrdə fonografik variasiyalar meydana çıxır.

XVII əsr Azərbaycan türk dilinin mənbələri bir qayda olaraq ərəb əlifbası ilə yazılmışdır, bununla belə, bir sıra mənbələrə də təsadüf etmək mümkündür ki, erməni və gürcü əlifbalarındadır — erməni və gürcü əlifbalarında olan mənbələr əsasən folklor nümunələrindən ibarətdir. Ərəb əlifbası ilə yazılmış mənbələr isə məzmunca müxtəlif olmaqla yanaşı, müxtəlif regionlarda yaranmışdır, bu mənada XVII

əsrin mənbələri Azərbaycan coğrafiyasını bütövlükdə əhatə edir, deməli, demokratizm və kütləvilik region prinsipi ilə də təsdiq olunur. Yalnız paytaxt (məsələn, Təbriz, yaxud Şamaxı) deyil, yarıməyalət — xanlıq mərkəzi (məsələn, Şuşa, yaxud Şəki) və əyalət (məsələn, Qazax) da öz yazı mənbələrini təqdim edir. Eyni zamanda məsələ burasındadır ki, paytaxtda, yarıməyalətdə və ya əyalətdə yaranmasına baxmayaraq həmin mənbələri paytaxt, yaxud qeyri-paytaxt mənbələri deyə təsnif etmək üçün heç bir əsas yoxdur.

Yazı mənbələrinin üslubi mənsubiyyəti ilə regional mənsubiyyəti arasında müəyyən uyğunluq mövcuddur: klassik üslubda olan mənbələr bir qayda olaraq Şirvanda klassik şəhər mədəniyyəti ənənələri əsasında yaranmışdır, folklor üslubunda olan mənbələr isə adətən ölkənin qərbində — Qarabağda, Qazaxda şifahi xalq ədəbiyyatının dil ənənələri əsasında təşəkkül tapmışdır. Bununla belə, ümumi yazı ənənələri də var idi — hər iki üsluba (və regiona) aid olan mənbələr burada birləşir.

XVII əsrdə Azərbaycanda üzü köçürülmüş, yaxud Azərbaycana gətirilmiş elə özbək, xüsusilə türk və türkmən mənbələri vardır ki, onlar XVII əsr Azərbaycan mənbəşünaslığının tarixi xarakterini (və eləcə də Azərbaycan türk ədəbi dilinin milli konturlarını) müəyyənləşdirməyə kömək edir — AMEA Əİ-nin fondunda saxlanan XV əsr özbək şairi Ə. Nəvainin, XVIII əsr türk şairi Ə. Nədimin, XVIII əsr türkmən şairi Məhtimqulunun əlyazma divanları bu baxımdan qiymətli mənbələrdir. Və həmin mənbələr (xüsusilə Ə. Nədiminin və Məhtimqulunun divanları) XVIII əsrdə türk-oğuz ədəbi dillərində gedən milliləşmə proseslərinin analogiyasını göstərir.

XVII—XVIII əsrlərdə tərcümə mənbələrinə təsadüfdən-təsadüfə rast gəlinir, — bunun ictimai-tarixi səbəbləri vardır; milli mədəniyyət (və təfəkkürün) intibah bazasında təşəkkülü diqqəti əsasən daxili problemlərə yönəldir, ona görə də "Kəlilə və Dimnə" tipli bir neçə əsər və bir sıra dini-kütləvi risalələr tərcümə olunur. Ümumşərq (oğuz-səlcuq) mədəniyyətinin süqutu, məsələn, XVI əsrə məxsus Nişati tərcümə məktəbinin ənənələrinin məntiqi olaraq unudulması ilə nəticələnir.

XVI—XVII əsrlərdə, eləcə də XVII əsrin birinci yarısında Azərbaycan türk dili mənbələrinin yağmalanması (Təbrizdəki, Gəncədəki, Ərdəbildəki, Şamaxıdakı zəngin dövlət kitabxanalarının, şəxsi kitabların dağıdılması, məsələn, "Kitabi-Dədə Qorqud"un hansı yollarlasa ölkədən didərgin düşməsi) xüsusilə XVIII əsrdə ədəbi dil varisliyinin keyfiyyətinə təsir edir; əlbəttə, bu təsir ikitərəflidir; klassik üslubda yazılmış mənbələrin aparılması ədəbi dildə demokratikləşməyə səbəb olur, folklorlar üslubunda yazılmış mənbələrin aparılması isə hər halda professionallığa (və normativliyə) təsir edir.

XVIII əsrdə şifahi ədəbi dil yazılı ədəbi dil qədər mədəni-ictimai nüfuza malikdir: bir sıra faktlar göstərir ki, Zaqafqaziyada məhz şifahi forma daha sürətlə yayılır, ona görə ki, ərəb əlifbasını, başqa sözlə, Azərbaycan türk ədəbi dilinin yazı formasını mənimsəməyin çətinliyi və xüsusilə Azərbaycandan kənarda bu dildə məktəblərin olmaması yazılı formanın ictimai dəyərini öldürür. Folklor təfəkkürünün görünməmiş şəkildə canlanması ilə şifahi ədəbi dil inkişaf üçün zəngin linqvistik-estetik baza əldə edir.

XVII—XVIII əsrlərdə intibah türk mifologiyasının Avropa intibahındakı kimi yazılı mənbələr, heykəllər, arxitektura (yəni antik mədəniyyət) əsasında deyil, şifahi şəkildə mənimsəyirdi və bu da intibah ideyalarının inikasında şifahi formanı ön plana çıxarırdı. Yəni XVIII əsr mənbələrindən danışarkən şifahi mənbələri diqqətdən kənarda qoymaq nəinki ümumən ədəbi dili, hətta yazılı ədəbi dili mücərrəd şəkildə, genetik kontekstindən kənarda öyrənmək deməkdir. Şifahilik — intonasiyanın təbiiliyi (və diriliyi) XVIII əsr Azərbaycan türk ədəbi dilinin mühüm keyfiyyətidir, — bu keyfiyyət yazı mənbələrinin dilində də özünü dərhal büruzə verir.

XVIII əsr yalnız əsrin öz yaradıcılığının deyil, əvvəlki əsrlərin, xüsusilə XVI, XVII əsrlərin yaradıcılığının da yazıya alındığı dövrdür, məsələn, Qurbaninin qoşmaları da bizə XVII əsr mənbələrində gəlib çıxmışdır.

XVII əsrin məcmuə və çünləri üçün xarakterik cəhət ondan ibarətdir ki, həm klassik üslubu, həm də folklor üslubunu hər bir mənbə birlikdə təqdim edir — bu isə XVIII əsr Azərbaycan türk ədəbi dilinin inkişaf tendensiyasının vəhdətini əyani şəkildə göstərir.

XVIII əsr Azərbaycan türk ədəbi dili mənbələrinin görkəmli tədqiqatçısı H. Araslı (sonralar bu işi A. Dadaşzadə və Ə. Səfərli davam etdirmişlər) həmin əsrə aid təxminən 100-ə qədər çüngün təsvirini vermişdir — istər bu, istərsə də bizim AMEA Əlyazmaları İnstitutunun fondunda və şəxsi kitabxanalarda nəzərdən keçirdiyimiz çünlər bu qəbildən olan mənbələrin üç struktur — tipoloji növünü təsdiq edir:

- I. Klassik (əsasən Cənub və Şərq şairlərinə məxsus) üslubda yazılmış şeirlərdən təşkil olunanlar.
- II. Folklor (əsasən Qərb şairlərinə məxsus) üslubda yazılmış şeirlərdən təşkil olunanlar.
- III. Həm klassik, həm də folklor üslubunda yazılmış şeirlərdən təşkil olunanlar — bu cür çünlər, əsasən, XVIII əsrin ikinci yarısı və XIX əsrin əvvəllərində tərtib olunmuşdur.

I və II tipli çünlərin bir qayda olaraq III tipli çünlərdən əvvəl — XVII əsrin sonu, XVIII əsrin birinci yarısına məxsus olduğunu nəzərə alsaq, deyə bilərik ki, ədəbi-bədii dildə gedən tipoloji yenidənəşkilin məntiqini XVIII əsr mənbələrinin strukturu da əks etdirir.

XVIII əsrdə Azərbaycan türkcəsində ilk çap kitabları meydana çıxır — 1722-ci ildə ərəb hürufatı ilə Rusiyada I Pyotrun adamlarından knyaz Dmitri Kantemir mətbəə təşkil edir və "üzən türk mətbəəsi" I Pyotrun yürüşündə iştirak etməli olur: həmin mətbəədə ilk dəfə I Pyotrun manifesti çap olunur.

1780-ci ildə isə Peterburqda II Yekaterinanın qanunlar toplusu olan iri həcmli "Qanuni-cədid" kitabı çap edilmişdir [bax: Qc].

XVIII əsr mənbələrindən müəyyən hissəsi XIX əsrdə müxtəlif yerlərdə kitab şəklində çap olunur — bu mənbələr o şairlərin əsərləridir ki, sonrakı dövrdə milli ədəbi prosesin əsasında dayanırlar.

XX əsrin əvvəllərindən etibarən XVIII əsr mənbələri sürətlə toplanır, hər kəsdən əvvəl F. Köçərli, əsrimizin 20-ci və 30-cu illərində S. Mümtaz, H. Əlizadə, bu illərin sonlarından başlayaraq H. Araslı həmin mənbələri nəşr etdirirlər.

AZƏRBAYCANDA MİLLİ DÖVLƏTCİLİK TƏFƏKKÜRÜNÜN FORMALAŞMASI

Hər bir xalqın ən böyük əsəri onun müstəqil dövlətidir — bu və ya digər dərəcədə müstəqil dövləti (və milli dövlətçilik təfəkkürü!) olmayan xalq özünü — yaradıcılıq potensialını tam gücü ilə, bilavasitə ifadə etmək imkanlarından məhrumdur.

Azərbaycanda dövlətçiliyin biri digəri ilə genetik baxımdan əlaqəsi olmayan aşağıdakı tarixi tipləri barədə bəhs etmək mümkündür:

I. Genotipi qeyri-müəyyən dövlətçilik (e.ə. V minillikdən e.ə. III minilliyə qədər).

II. Qafqaz dövlətçiliyi (e.ə. III minillikdən e.ə. II minilliyin sonu, I minilliyin əvvəllərinə qədər).

III. İran dövlətçiliyi (e.ə. II minilliyin sonu, I minilliyin əvvəllərindən I minilliyin ortalarına qədər).

IV. Azərbaycan türk dövlətçiliyi (I minilliyin ortalarından sonra).

Azərbaycan milli dövlətçilik təfəkkürünün əsas mənbəyi qədim türk dövlətçilik mədəniyyətidir. Və onu da qeyd etmək lazımdır ki, qədim türk dövlətinin özü də daha qədim dövrlərin dövlətçilik ənənələrinin varisidir (məsələn, Altay imperiyasının)... Qədim türk dövləti dedikdə, birinci növbədə, yeddi-səkkiz yüz illik bir dövrü əhatə edən hun-türk dövləti (imperiyası) nəzərdə tutulur. Avrasiyanın şərqindən qərbinə doğru uzanan həmin dövlət-imperiya, görünür, qədim dövrün sonlarında Azərbaycanın şimalını da ehtiva etmişdi. Əgər belə olmasaydı, hun-qıpçaqlar III—V əsrlərdə Qafqazda bu qədər möhkəm etnosiyasi mövqeyə malik ola bilməz, ərəb-müsəlman hücumları dövründə onlara qarşı uzun müddət ciddi müqavimət göstərməyi bacarmazdılar. Hər halda, III—VII əsrlərdə Azərbaycanın, əsasən, şimalında kifayət qədər güclü hun-qıpçaq dövləti olmuşdur ki, Azərbaycan tarixçiləri bu barədə nə isə inadla susduqları halda, erməni, gürcü tarixi üzrə mütəxəssislər ara-sıra (təbii ki, istəmədən!) ona işarə edirlər.

Gümanları, ehtimalları bir tərəfə buraxıb türk dövlətçilik mədəniyyətinin Azərbaycanla sıx bağlı daha bir tarixi təkamül mərhələsi üzərində dayanaq: bu, qədim türk dövlətinin bilavasitə davamı olan türk-müsəlman dövlətidir ki, oğuz-səlcuqlarda birinci növbədə təzahür edir. Onlar Azərbaycanda geniş yayılaraq nəinki Azərbaycan xalqının etnik əsaslarını təşkil edir, eyni zamanda bu və ya digər dərəcədə müstəqil türk-müsəlman dövlətləri qururlar ki, onların içərisində ən məşhuru XII—XIII əsrlərə aid Atabəylər dövlətidir.

Oğuz-səlcuqların Azərbaycanda (və həmhüdud regionlarda) yayılaraq ölkənin idarəsini öz əllərinə almaları "Dədə Qorqud" eposunun əsas mövzusudur. Lakin təəssüflə qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan tarixçiləri həmin eposu bu baxımdan araşdırmaq əvəzinə, yəni də "qədim qatlara enməyə" çalışmış, real epizodlarda belə türklərin mifoloji görüşlərini axtarmışlar. "Kitabi-Dədə Qorqud" sübut edir ki, oğuz-səlcuqların orta əsrlər üçün həqiqətən ideal dövlət quruculuğu təcrübəsi olmuşdur... Dövlətin başında xanlar xanı dayanır — o nüfuzlu, müdrik bir şəxsdir. İdarəçilik işinə onun bəylərbəyi olan xan rəhbərlik edir. Vaxtaşırı olaraq xanlar xanının yanında Oğuz bəylərinin yığıncağı çağırılır ki, əyalətlərdə baş verən hadisələr, ümumi vəziyyət məhz həmin yığıncaqlarda müzakirə edilir. Oğuz cəmiyyətində köçəriliyin əlamətlərinə də rast gəlinir, lakin mükəmməl (və elastik!) idarəçilik iyerarxiyası dövlətin dağılmasına qətiyyənlə imkan vermir... Həmin dövlət idarəçiliyi, mədəniyyəti, artıq qeyd etdiyimiz kimi, müsəlman türklərinə qədim (tanrıçı) türklərdən keçmişdi. Bununla belə, müsəlman türkləri orta əsrlərin bir sıra dövlət idarəçiliyi təcrübələrini də tədricən mənimsəmişdilər.

Beləliklə, eramızdan əvvəlki minilliklərin mənsəyi mübahisəli dövlətlərini nəzərə almasaq, II minilliyin ortalarına qədər Azərbaycanda biri digərinin bilavasitə varisi olan aşağıdakı dövlətçilik mədəniyyətləri mövcud olmuşdur:

1. Qədim (ümumi) türk (hun-qıpçaq) dövlətçilik mədəniyyəti.

2. Türk-müsəlman (oğuz-səlcuq) dövlətçilik mədəniyyəti.

... Azərbaycanda milli dövlətçilik təfəkkürünün müəyyənləşməsində I Şah İsmayılın yaratdığı Səfəvilər dövləti xüsusi mərhələ təşkil edir. Səfəvilərin araşdırıcısı O. Əfəndiyev göstərir ki, Azərbaycanda biri digərini əvəz edən Qaraqoyunlu, Ağqoyunlu və Qızılbaş — Səfəvi dövlətlərini məhz azərbaycanlılar qurub yaratmışdılar, bu dövlətlər arasında bilavasitə tarixi varislik əlaqəsi mövcud idi.

Səfəvilərin İran dövləti deyil, məhz Azərbaycan dövləti olmasını sübut edən bir sıra dəlillər vardır ki, bunların içərisində dövlətin (xüsusilə onun banisi I Şah İsmayılın) dil, mədəniyyət siyasəti daha çox maraq doğurur. Belə ki, Qaraqoyunlular, Ağqoyunlular kimi Səfəvilərin sarayında, ordusunda geniş yayılmış ünsiyyət vasitəsi məhz Azərbaycan türkcəsi idi. Və türk-oğuz mədəniyyətindən Azərbaycan mədəniyyətinə keçid də Səfəvilər dövründən başlanır — bu elə bir mürəkkəb etnokulturoloji prosesdir ki, qeyri-milli ictimai-siyasi, ideoloji şəraitdə gedə bilməzdi. Artıq qeyd edildiyi kimi, Səfəvilər dövründə

sarayda xalq ədəbiyyatının, incəsənətinin nümayəndələri xüsusi nüfuza malik idilər. Nəinki XVI əsrdə, hətta XVII, XVIII əsrlərdə belə Şah İsmayıl Xətai xalq sənətkarları — aşığılar tərəfindən "mürşidi-kamil" sayılırdı. Qurbaninin aşağıdakı sözləri bunu təsdiq edir:

Mürşidi-kamilim, şeyx oğlu şahım,
Bir ərzim var qulluğunda, şah, mənim...

Etiraf etmək lazımdır ki, Şah İsmayıl Xətəinin övladları milli dövlət quruculuğu sahəsində qoyulmuş yolu, müəyyənləşdirilmiş ideologiyı davam etdirə bilmədilər. XVI əsrin sonu, XVII əsrin əvvəllərində isə I Şah Abbas Səfəvilər dövlətini, demək olar ki, farsların ixtiyarına verdi. Bu, milli dövlətçilik ənənələrinə, mənsub olduğu xalqa qarşı tarixi xəyanət idi. Və bundan sonra Azərbaycanın bir dövlət tərkibində olan Şimalı ilə Cənubunun yenidən ayrılması üçün şərait yarandı. I Şah Abbas Səfəvilərin mərkəzini İrana köçürməklə öz sarayını "narahat" regiondan — Azərbaycandan uzaqlaşdırır, lakin Vətəni yadların ayağına verdiyi barədə düşünmürdü.

...Milli düşüncənin çiçəkləndiyi XVII—XVIII əsrlərdə (Azərbaycan İntibah dövründə!) Azərbaycanın ərazisi, daha doğrusu, azərbaycanlıların yaşadığı ərazi bir neçə dövlətin ixtiyarında idi ki, onların heç biri xalqın — Azərbaycan türklərinin milli ideallarını ifadə etmirdi. Bu, Azərbaycan dövlətçiliyi tarixinin paradokslarından biri idi...

Səfəvilərin süqutundan sonra Azərbaycanda (və həmhüdud regionlarda) bir müddət Nadir şah at oynatdı. Lakin tarix ona az-çox mükəmməl bir dövlət qurmaq səlahiyyəti verməmişdi. Heç bir ideoloji əsası olmayan, yalnız qılınc gücünə yaradılmış dövlətin uzun zaman yaşayacağını düşünmək siyasi sadəlövhlik idi. Nadir isə dövlət xadimindən, siyasətçidən çox, qorxmaz bir əsgər, dahi bir sərkərdə olmuşdu.

...Xanlıqlar dövrü Azərbaycanın milli dövlətçilik tarixində olduqca maraqlı (və tamamilə təbii!) hadisədir. Ölkənin bu cür kiçik "dövlətlərə parçalanmasının əsası XVI əsrdə qoyulmuşdu. Yəni hələ Səfəvilər dövründən etibarən yerli hakimlərin geniş səlahiyyətləri, hətta özlərinə məxsus hərbi qüvvələri — qoşunları vardı. Bu, qədim türk dövlətçilik ənənəsindən gəlirdi. Və bu da bir paradoksdur ki, Azərbaycanda oturmaq həyatın artıq möhkəmləndiyi dövrdə də köçəri türk imperiyalarının adəti qorunub saxlanmışdı. Biz, xüsusilə, ordunun birbaşa mərkəzi hakimiyyətə deyil, ayrı-ayrı hakimlərə təbə olması ənənəsini nəzərdə tuturuq ki, bu, yeni tarixi dövrdə Azərbaycan üçün artıq münasib deyildi. Ölkənin "narahat" geopolitik şəraiti bu cür "inzibati sərbəstlik"dən imtina olunmasını israrla tələb edirdi.

... Xanlıqlar dövründə Azərbaycanda milli dövlətçilik təfəkkürünün tamamilə süqut etdiyini söyləmək düzgün olmazdı — heç olmasa ona görə ki, kifayət qədər güclü yerli idarə sistemi vardı və "dövlətin — xanın iradəsi onun bütün təbəələrinin həyatında özünü bu və ya digər dərəcədə hiss etdirirdi. Lakin mərkəzi hakimiyyətin olmaması istər-istəməz dərəcəlik əhval-ruhiyyəsi yaradır, ümummillii proseslərin lazımi miqyasda cərəyanına imkan vermirdi. Xanlıq üsul-idarəsi Azərbaycanı müxtəlif sosial-siyasi "mühitlərə, mikroregionlara bölməklə, daxili ziddiyyətlər yaratmaqla əslində siyasi baxımdan sahibsiz bir regiona çevirdi. Və bu hadisə o zaman baş verdi ki, Şimaldan Rusiya, Cənubdan isə artıq farslaşmış İran dövləti öz hüddurlarını genişləndirməklə məşğul idilər. XIX əsrin əvvəllərindən etibarən Azərbaycan dövlətçiliyi ayrı-ayrı kiçik xanlıqların timsalında həmin dövlətlərin (Rusiyanın, İranın) işğalçılıq ehtiraslarına qarşı mübarizə aparmaqda idi. Bu amansız mübarizə milli dövlətçilik təfəkkürünün, demək olar ki, darmadağın edilməsi ilə nəticələndi...

XIX əsrin əvvəllərindən dünyanın, eləcə də Şərqlə Qərbin iqtisadi, siyasi-ideoloji münasibətlərinin tarixində olduqca qaynar bir dövr başlayır. Məhz bu dövrdə qabaqcıl Şərq mütəfəkkirləri milli birlik, ictimai ittifaq, müstəqil dövlətçilik idealları üzərində daha ardıcıl, daha intensiv düşünməyə ehtiyac duyurlar. Azərbaycanda bu cür mütəfəkkirlər kifayət qədər çox olmuşlar: A. Bakıxanov, M. F. Axundov, Ş. C. Əfqani...

A. Bakıxanovun, xüsusilə M. F. Axundovun dövlətçilik görüşləri barədə bu və ya digər dərəcədə bəhs olunmuşdur. Lakin bizim fikrimizcə, yeni dövrdə Şərq xalqlarının, o sıradan Azərbaycan xalqının milli dövlətçilik axtarışlarının ideoloji əsaslarını əks etdirən nə A. Bakıxanov, nə də M. F. Axundov, məhz Şeyx Cəmaləddin Əfqani olmuşdur.

Orta əsrlərin sonu yeni dövrün əvvəllərindən etibarən dünyanın texnoloji, ictimai-mədəni, ideoloji "tarazlığı" qarşısızalmaz bir sürətlə pozulmağa başladı — hər cəhətdən irəli getmiş Qərbin hər cəhətdən geri qalmış Şərqlə müxtəlif formalarda müdaxilələri onu (Şərqi) tədricən silkələdi, hərəkətə gətirdi. Və Şərqlin Qərb qarşısında heyranə, tərəddüdləri, müxtəlif xarakterli reaksiyaları get-gedə daha fəal bir şəkildə təzahür etdi ki, həmin təzahürlərin ən intensiv, heç şübhəsiz, C. Əfqaninin fəlsəfi-ideoloji yaradıcılığı idi — geri qalmış Şərqlə irəli getmiş Qərbin yeni dövrdəki çoxtərəfli münasibətlərinin tarixi xarakteri ən obyektiv şəkildə məhz həmin fəlsəfi-ideoloji yaradıcılıqda öz inikasını tapmışdır.

C. Əfqani müxtəlif ölkələrdə yaşamış, müxtəlif dövlətlərin başçıları (İran şahı, Türkiyə sultanı, Rus çarı...) ilə görüşüb, xüsusilə müsəlman Şərqi barədə söhbətlər etmiş, istər həmin ölkələrin, istərsə də Qərbin böyük ideya-fikir adamları ilə müxtəlif mövzularda fəlsəfi polemikalar aparmış, özünün ya bilvasitə, ya da bilavasitə ideya davamçılarını yetirmişdir. Ona görə də C. Əfqaninin fəlsəfi-ideoloji yaradıcılığı barədə danışarkən mütəfəkkirin yalnız əsərlərindən çıxış etməklə kifayətlənmək olmaz, onun tələbələrində yaşayan "ruh"unu da dindirmək lazım gəlir. Çünki yeni dövrün böyük müsəlman filosofunun XIX əsrin ikinci yarısında təbliğ elədiyi ideyaların çoxu XX əsrin əvvəllərində (yeni tarixi şəraitdə!) müsəlman Şərqi (eləcə də Azərbaycanda) geniş yayılaraq ictimai-siyasi proseslərə əhəmiyyətli (hətta demək olar ki, həlledici!) təkan vermişdir ki, həmin ideyalardan mühümü "milli vəhdət fəlsəfəsi"dir.

Əsasən panislamist kimi tanınan, çox hallarda panislamizmin banisi sayılan C. Əfqaninin eyni zamanda "milli vəhdət fəlsəfəsi"nin müəllifi kimi məşhurlaşması nədən irəli gəlirdi? — sualına cavab vermək o qədər də çətin deyil. Məlum olduğu kimi, yeni dövrdə (XVII əsrdən sonra) müsəlman Şərqi aparıcı ideologiya müsəlmançılıq, yaxud, ümmətçilik idi, digər ideologiyalar həmin ideologiyadan çıxırdı, istər-istəməz onun "semantika"sını daşıyırdı. C. Əfqaninin böyüklüyü onda idi ki, belə bir dövrdə "milli vəhdət fəlsəfəsi"ni çox cəsarətlə irəli sürüb hər bir müsəlmanın eyni zamanda bir türk, fars, ərəb, yaxud hind olduğunu dedi...

Ümumiyyətlə, XIX əsr (və hətta XX əsrin əvvəlləri) müsəlman Şərqi ümmətçiliklə millətçilik arasında "dialoq"un geniş sosial-siyasi münasibətlər sferasına çıxdığı dövrdür. Həmin dövrdə o xalqlar ki, milli özünüdərk prosesini tam dəyəri ilə yaşayırlar, onlarda milli dövlətçilik düşüncəsi lazımı keyfiyyətdə qərarlaşır. Müsəlman xalqları içərisində azərbaycanlılar bu baxımdan xüsusi fərqlənirdilər...

Orta əsrlərin sonu, yeni dövrün əvvəllərindən etibarən müsəlman Şərqi dini ideologiya Qərblə — Qərb təfəkkür tərzilə üz-üzə dayanmalı oldu. Və həmin ideologiyadan tələb olundu ki, Qərbin nə üçün inkişaf edib Şərqi əsarət altına aldığı, Şərqi isə get-gedə daha çox əsarət altına düşdüyünü izah etsin... İslam ideoloqları həmin tələbata cavab vermək imkanına malik deyildilər, ona görə belə bir təsəvvür (mif!) yaratmağa çalışırdılar ki, Qərbin Şərqi qarşı istifadə etdiyi "təcvüz" metodları qeyri-etik metodlardır. Qərb, ümumiyyətlə, əxlaqsızlıq mənbəyidir... C. Əfqani bu cür asan yol (mif yaratmaq yolu!) tutmaq istəmədi — o qəbul etdi ki, Şərqi xalqları Qərb xalqlarından geri qalmışdır. Və bu, iddialı Şərqi filosofu üçün böyük qələbə idi...

Həmin "qələbə"dən (əslində, məğlubiyyətdən!) sonra C. Əfqani belə bir suala cavab verməli idi ki, Şərqi geri qalmasında İslam dininin günahı, yaxud Qərbin irəli getməsində Xristian dininin xidməti nədən ibarətdir?... Böyük mütəfəkkir müxtəlif tarixi faktlara əsaslanaraq göstərir ki, "istər müsəlman, istər xristian və ya bütpərəst olsun, fərqi yoxdur, bu dini tərbiyə sahəsində millətlərin əvvəlki barbarlıqdan qurtulub, daha qabaqcıl bir mədəniyyət səviyyəsinə doğru irəlilədiklərini inkar etmək də mümkün deyildir". Və beləliklə, müxtəlif mənşəli xalqlar arasında kifayət qədər uğurla yayılan dinlər, o cümlədən də İslam dini ilk dövrlərdə güclü fəlsəfi ruha malik olduğu halda, sonralar (görünür, orta əsrlərin sonlarında), filosofun fikrincə, anti-fəlsəfi məzmun kəsb etməyə, hətta vicdan azadlığını (fəlsəfəni!) boğmağa, elmləri simasızlaşdırmağa başladı. Ona görə də C. Əfqani Şərqi geri qalmasının səbəbini İslamda deyil, "cahil təfsirçilərin İslama etdikləri əlavələr"də görür.

Ümumiyyətlə, hər şeydən əvvəl, iudaizm, buddizm və xristianlıqdan fərqli olaraq İslam dünyanın daha ağıllı dövründə, yəni zəkanın (fəlsəfənin) ibtidai inamları, mifologiyaları sıxışdırdığı bir dövrdə formalaşdığına görə əvvəlki dünya dinlərindən daha çox fəlsəfi olmuşdur; ikincisi, İslam həm təşəkkül-formalaşma, həm də yayılma-mənimsənilmə (ictimai şüura yiyələnmə) prosesində əvvəlki dinlərin, dünyagörüşlərin progressiv təsirini öz üzərində hiss etdiyi üçün dünyaya həmin dinlərdən, dünyagörüşlərdən daha açıq olmuş, fikir plüralizminə kifayət qədər geniş imkan vermişdir; üçüncüsü, müxtəlif etnik mənşəyə, etnopsixologiya və etnik dünyagörüşlərinə mənsub xalqlar (ərəblər, farslar, türklər və b.) tərəfindən bir neçə əsr ərzində (və İslama qədərki zəngin düşüncə mədəniyyəti əsasında!) qəbul edilən İslam istər-istəməz çevik təfəkkür mühitləri ilə hesablaşmalı olmuşdur...

C. Əfqani mühafizəkar İslam ruhanilərindən, "filosoflarından fərqli olaraq, müsəlman Şərqi (ümumən Şərqi!) Qərb elmi, mədəniyyəti, həyat tərzilə qarşısına cəsarətlə çıxmasını tələb edirdi. Şərqi dövlətlərinin despot hökmdarına məsləhət görürdü ki, dövlətin idarə olunmasında demokratiyaya şərait yaratsınlar, xalqın təbii tarixi istedadını boğmasınlar...

C. Əfqani Şərqi Qərbdən geri qalmasının səbəbini despotizm, yuxarıdan aşağı zülm, ədalətin, insafın, mürvətin olmamasında görür. Və Dağıstanıya məktubunda yazır: "Mənim möhtərəm dostum, bu məktubda yazdıqlarım İranın indiki vəziyyətinə aiddir. Qeyd etmədiyim şeyləri də bu minvalla müqayisə edə bilərsiniz, təki bizim məmləkətin bütün müsibətlərinin səbəbinin zülm olduğu sizə aydın olsun". Böyük mütəfəkkir onu da əlavə edir ki, əgər Osmanlı dövləti Bosniyada, Hersoqovinada və Bolqarıstanda ədalətli və insafli dövlət kimi tanınmış olsaydı, o ölkələr Osmanlı sultanlığı tərkibində qalardı...

C. Əfqani müsəlman xalqlarının həm ideya-mənəvi vəhdətindən, həm də onların etnolinqvistik müxtəlifliyindən danışdı. Müsəlman Lüteri Qərb jurnalistlərindən birinə verdiyi müsahibədə deyirdi ki, "müsəlman xalqları öz aralarındakı ixtilafı baxmayaraq bir-biri ilə o dərəcədə birləşmişlər ki, bir ölkədə gedən izahat, sözsüz, digər müsəlman ölkələrində də öz təsirini buraxacaqdır. İranlıların yeni mədəniyyəti qəbul etməyə və onu yaymağa zəmini və gücləri vardır. Buna görə də İranda gedən islahat və dəyişikliklər tezliklə digər müsəlman ölkələrinə də təsir edəcəkdir". İslam Şərqinin Qərb mədəniyyətini qəbul etməsində də İranın xüsusi rol oynayacağı fikri C. Əfqaninin İran cəmiyyətinin potensial proqressivliyinə dərin inamının nəticəsi idi. Görünür, həmin fikrin meydana çıxmasının bir səbəbi də o idi ki, İran Türkiyədən və ərəb ölkələrindən fərqli olaraq müxtəlif müsəlman xalqlarının birlikdə yaşadıkları, milli məhdudluqdan uzaq bir məmləkət idi.

Böyük mütəfəkkir müsəlman Şərqində ilk dəfə "milli vəhdət fəlsəfəsi"ni dini birlik ehkamına qarşı qoymaqla kifayətlənmir, həmin fəlsəfənin kifayət qədər müfəssəl şərhini verir. "Milli vəhdət fəlsəfəsi və dil birliyinin həqiqi mahiyyəti" traktatında yazır: "Heç şübhə yoxdur ki, dil birliyi, yəni milli birlik dini birlikdən daha möhkəm və sabitdir. Çünki dil az müddət ərzində dəyişməyi və başqası ilə əvəz olunması qəbul etmir. Din isə belə deyil. Tarix göstərir ki, eyni dildə danışan bir millət min il ərzində öz dilinə ciddi xələl gətirmədən dinini dəyişir, başqası ilə əvəz edir. Buna görə də dil birliyindən yaranan əlaqə və ittifaqın təsiri dini əlaqələrin təsirindən daha güclüdür". Ümumiyyətlə, C. Əfqani dilin fəlsəfi mahiyyəti barədə nəinki müsəlman dünyası, bütövlükdə dünya üçün maraqlı və orijinal mülahizələr söyləmişdir. Həmin mülahizələrin əsası ondan ibarətdir ki, "dil birliyi olmasa, milli vəhdətin həqiqi mahiyyəti və həyat gücü ola bilməz... O, müxtəlif məzhəblərə qulluq edən tayfaları, müxtəlif arzularla yaşayan qəbilələri vahid bir millət bayrağı altına səsləyən, onların gücünü-qüvvəsini birləşdirib bir məqsədə yönəldən, ictimai qüsurları birlikdə dəf etməyə, milli çətinlikləri birlikdə aradan qaldırmağa çalışan, ümumxalq səadətinə nail olmaq, müsibət və bədbəxtliklərdən nicat yolları arayıb tapmaq üçün hamını yekdil, həmrəy olmağa dəvət edən, gözəl yaşayışdan ibarət təzə həyata qovuşduran, vətəndaşların əyinlərinə istiqlal donu geydirən əsas vasitədir". Böyük Şərq filosofu sonra göstərir ki, "dil birliyi bütün bu məziyyətlərə ancaq o zaman sahib ola bilər ki, ayrı-ayrı fərdlərin dilindən təşəkkül tapmış milli dilin qorunması və zənginləşməsi üçün lazım olan hər şey edilsin. Millətin ayrı-ayrı təbəqələrinin ifadə və istifadəsi üçün möhtac olduğu bütün istilahları və kəlmələri ahəngdarlıqla təmin edə bilməyən dil o millətin fərdlərini təfriqədən qurtarıb onların birliyini yarada bilməz... Əgər bu təbəqələr hər hansı bir millətdə mövcud olmasa, əlbəttə, o millətin fərdləri arasında məişət və həyatı əhəmiyyətli əlaqələr get-gedə qırılır və millət məhv olur. Nəticədə o millətin üzvləri digər millətə birləşər...". Və nəhayət, C. Əfqani onu da qeyd edir ki, "elm və maarif əgər millətin öz ana dilində tədris olunarsa, onların öyrənilməsi daha asan olur, beyinlərə daha tez həkk edilir, daha gec unudular, elmlərin dəqiqliyinə daha artıq vəqif olunur... Bundan əlavə, mədəniyyətin təsisi, millətin möhkəmlənməsi və milli birliyin davamı üçün vacibdir ki, o millətin müxtəlif təbəqələri ali təbəqənin öyrəndiyi məlumatlardan bəhrəsiz qalmasın, fayda verməyi, feyzə yetməyi həyat tələbatı kimi qəbul etsin...".

Böyük mütəfəkkir əmindir ki, "müsəlman aləminin tənəzzülü, pozuqluğu əvvəlcə din başçıları, üləmalarda əmələ gəlmiş, sonra ümmətə sirayət etmişdir". Ona görə də təbii ki, müsəlman Şərqində təlim-tərbiyə işini yuxarıdan başlamaq lazım gəlirdi, alim-üləmaları, fəlsəfi təfəkkürdən məhrum bir məmləkətin ümmətini tərbiyə etmək mümkün deyildi... Çünki "insanda insanlıq oyadan, insan ləyaqətini bəyan edən, insanı doğru yola istiqamətləndirən fəlsəfədir. Mənəvi tənəzzülə uğrayan millətin, hər şeydən əvvəl, fəlsəfi ruhu zərər çəkir, bundan sonra ayrı-ayrı elmləri və ədəb-ərkan qaydaları tamam yox olub aradan çıxır". Həmin mülahizəsində C. Əfqani faktiki olaraq "Əxlaqın dindən asılı olmadığını, mənəviyyat qanunlarının dini ehkamlardan törəmədiyini" söyləyən İ. Kantın əxlaq fəlsəfəsinə yaxınlaşırdı. Və ümumiyyətlə, bir sıra müqayisələr Şərq filosofunun özündən bir əsr əvvəl yaşamış Qərb filosofundan ya bilavasitə, ya da dolayısı ilə öyrəndiyi qənaətinə gəlməyə hər cür əsas verir.

C. Əfqaninin müsəlman Şərqini tənəzzüldən xilas etmək uğrunda apardığı ideya mübarizəsi XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində yalnız davam etdirilmədi, həm də daha da genişləndi — əsası C. Əfqani tərəfindən qoyulmuş ideyalar XX əsrin əvvəllərindən (yeni tarixi şəraitin mütəfəkkirləri tərəfindən) aşağıdakı şəkildə ümumiləşdirildi: milliləşməli, İslamlaşmalı, müasirləşməli... Şərq tənəzzüldən xilas etməyin bu məşhur formulu gərgin fəlsəfi-ideoloji axtarışlar prosesində müəyyənlanmışdı ki, həmin prosesin mənbəyində müsəlman Şərqinin böyük mütəfəkkiri C. Əfqaninin, sözün geniş mənasında, inqilabi təfəkkürünün dayandığını söyləmək üçün, elə bilir ki, hər cür əsas mövcuddur.

Və qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycanda, Türkiyədə, ərəb ölkələrində, xüsusilə İranda XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində, hətta sonralar da, bütün milli hərəkatların ideoloji əsasında birinci növbədə məhz C. Əfqaninin fəlsəfəsi dayanırdı.

Azərbaycanın, ümumən türk-müsəlman dünyasının böyük ideoloqları İsmayıl bəy Qaspralı, Ziya Göyaltı, Əli bəy Hüseynzadə, Əhməd bəy Ağayev, Məmməd Əmin Rəsulzadə... üçün C. Əfqani ideyaları böyük bir məktəb olmuşdur.

...XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində milli özünüdərk (və ifadə) Azərbaycan xalqının daxili ehtiyacı idi: elə bir ehtiyac ki, dünyada gedən qarşısızalmaz ictimai-siyasi proseslər tərəfindən ardıcıl müdafiə olunurdu. Məhz həmin ehtiyacın (və həmin proseslərin) təsiri ilə 1918-ci ilin mayında Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti elan olundu.

...Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin yaranması təxminən yüz il əvvəl məhv edilmiş milli dövlətçilik təfəkkürünü yenidən canlandırdı. Böyük dövlət xadimləri yetişdi... Və Azərbaycan xalqı həmin dövlət xadimlərinin şəxsində öz tarixi coğrafiyası, milli maraqları, beynəlxalq mövqeyi... barədə düşünməyə başladı. Cümhuriyyət mövcud olduğu iki ilə qədər müddət ərzində müxtəlif sahələrdə bir sıra uğurlar qazansa da, əsas tarixi əhəmiyyəti onda oldu ki, M. Ə. Rəsulzadənin sözləri ilə desək, millətə azadlığın nə olduğunu anlatdı. Ümumiyyətlə, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti qurucularının öz-özlüyündə mütərəqqi (və milli məzmunla malik!) ideyalarının həyata keçirilməsi həm daxili (milli) mütəşəkkilliyin zəifliyi, həm də xarici müdaxilələrin intensivliyinə görə mümkün olmadı.

...Sovetləşmə (kommunistləşmə!) prosesində olan Rusiya özünə gəldikdən sonra "ucqarlar"a müdaxiləsini yenidən tam gücü ilə davam etdirməyə başladıqda böyük ideallarla yaşayan Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti elə bir müqavimət göstərmədən süqut etdi. Cümhuriyyətin qurucuları (deməli, eyni zamanda milli dövlətçilik təfəkkürü!) yenidən amansız repressiyalara məruz qaldı. Azərbaycanda "müstəqil" sosialist (kommunist) dövləti yaradıldı... Dövlətin başına gətirilən milli kommunistlər (xüsusilə, böyük dövlət xadimi, milliliyinə heç bir şübhə olmayan Nəriman Nərimanov) bir-iki ildən sonra aldandıqlarını anlasalar da, artıq gec idi. Və 1922-ci ildə Azərbaycanın yenidən yaradılmış SSRİ-nin tərkibinə daxil olması ilə yarımçıq müstəqilliyə də son qoyuldu...

Azərbaycan SSR-in tarixi son illərdə istər Azərbaycanda, istərsə də Azərbaycandan kənarda bir sıra həm obyektiv, həm də subyektiv mülahizələrin mövzusu olmuşdur ki, biz həmin mülahizələri saf-çürük eləmək, bir-birindən çox zaman kəskin şəkildə fərqlənən mövqeləri qarşılaşdırmaq fikrində deyilik. Yalnız onu qeyd etmək istəyirik ki, sovet dövründə Azərbaycanda milli dövlətçilik təfəkkürünün bilavasitə təzahürünə imkan olmasa da, respublikanın dövlət orqanlarında çalışan, ümumən dövlət idarəçiliyi təcrübəsini yaxşı bilən kadrlar potensialı formalaşdı. Bu həmin təcrübəni çoxdan itirmiş bir xalqın tarixində olduqca əhəmiyyətli hadisə idi... Buraya Azərbaycan cəmiyyətinin, hər hansı ideologiya əsasında olursa-olsun, mütəşəkkillik səviyyəsinin yüksəlməsini, təhsilin geniş miqyas almasını, elmin, mədəniyyətin sözdə deyil, işdə (sözün həqiqi mənasında!) inkişafını, sənayeləşməni, kənd təsərrüfatında müasir texnologiyadan istifadənin intensivləşməsini... də əlavə etsək, görərik ki, "sovet azərbaycanlıları" keçən əsri bihudə yaşamamış, əksinə, dünya azərbaycanlılarının, ümumən Azərbaycan xalqının qabaqcıl (və siyasi-ideoloji baxımdan mütəşəkkil!) hissəsinə çevrilmişdir.

* *
*

Azərbaycan xalqının etnik, sosial-siyasi mütəşəkkillik səviyyəsinə tarixən təsir göstərən birinci cəhət Azərbaycan xalqının təşəkkülü prosesinin uzun sürməsi, müxtəlif dövrlərdə, mərhələlərdə Azərbaycana gələn (deməli, biri digərindən həm etnik xarakteri, həm də sosial-siyasi inkişaf səviyyəsi etibarlı ilə fərqlənən) türk etnoslarından təşkil olunmasıdır...

Məlum olduğu kimi, Azərbaycan xalqının etnik əsasında dayanan ilk etnoslar hun türklərindən ibarət olmuş, onlar bir neçə əsr ərzində ölkənin şimal vilayətlərində, demək olar ki, maneəsiz məskunlaşmışlar. Hun türklərinin arxasınca (və daha kütləvi, daha ardıcıl olaraq!) Azərbaycana qıpçaq türkləri axıb gəlmiş, ölkənin yalnız şimalında deyil, cənubunda da yayılmış, ərəblərin Azərbaycana yürüşü zamanı onların qarşısına həmin ölkənin əsas sahibi olaraq çıxmışlar. Və məhz bu dövrdən etibarən Azərbaycanın həm şimalı, həm də cənubu onu, sözün geniş mənasında, qorumaq missiyasını öz üzərinə götürmüş türklərə məxsusdur... Səlcuq (oğuz) türkləri II minilliyin əvvəllərində Türküstandan Azərbaycana yürüş edib burada türk-müsəlman dövləti qurarkən də yerli türklərin — qıpçaqların uğursuz müqavimətinə rast gəlmişdilər. Azərbaycanda yerli türklərlə gəlmə türklərin münəqişəsi, tarix göstərir ki, Azərbaycan xalqının formalaşması boyu davam etmiş, müəyyən dövrdə "gəlmə" funksiyasında çıxış edən türklər bir neçə əsr sonra "yerli" missiyalarını daşımağa başlamışlar. Səlcuqlardan (oğuzlardan) sonra Azərbaycana Türküstandan daha bir sıra tarixi yürüşlər oldu — biz, hər şeydən əvvəl, monqol-tatar, Əmir Teymur, türkmən... yürüşlərini nəzərdə tuturuq ki, orta əsrlərin sonlarına qədər davam edən həmin yürüşlərdə Azərbaycan cəmiyyəti əhəmiyyətli etnik, sosial-siyasi dəyişmələrə məruz qaldı. Ümumiyyətlə, XI əsrdən XVI—XVII əsrlərə qədərki dövrdə Azərbaycanda gedən etnososial prosesləri türk dünyasından kənarda təəvvür etmək mümkün deyil, çünki orta əsrlərin sonuna qədər türk dünyasında həmin proseslər fəal şəkildə davam etmişdir. Yalnız belə bir faktı xatırlatmaq lazımdır ki, XVI—XVII əsrlərə qədər xüsusilə Azərbaycan, türk və türkmən xalqları arasında özünəməxsus coğrafiyadan başqa əsaslı bir fərq mövcud olmayıb.

Azərbaycan türklərinin müstəqil xalq olaraq diferensiasiyası XVII—XVIII əsrlərdə başa çatır, lakin daxili təmərküzləşmə — integrasiya prosesi bundan sonra da davam edir. Və həmin prosesin artıq başa çatdığını söyləmək bu gün də düzgün olmazdı. Çünki Azərbaycan ərazisində (xüsusilə də Cənubi Azərbaycanda) yaşayan bir sıra türk tayfaları özlərini hələ də azərbaycanlı, yaxud Azərbaycan türkü deyil, qaşqay, şahsevən, təkə-türkmən... hesab edirlər. Eləcə də ölkənin (ümumən Azərbaycanın) bir sıra regionlarında orta əsrlərin müxtəlif türk etnonimləri yer adları olaraq fəal işlənir. Onu da qeyd etmək ki, Azərbaycan dilində hun, qıpçaq, oğuz və s. türk tayfalarının dil xüsusiyyətlərinə rast gəlinir... Bütün bunlar isə Azərbaycanda türklərin həm diferensiasiya, həm də integrasiya prosesinin kifayət qədər mürəkkəb bir proses olduğunu göstərir.

Azərbaycan dili digər türk dilləri ilə müqayisədə daha geniş dialekt-şivə intonasiasına malikdir. Hətta Azərbaycandan kənarda (məsələn, Türkiyədə, Dağıstanda, İranda) Azərbaycan dilinin dialekt-şivələri mövcuddur. Azərbaycan ədəbi dili heç də Şimali və Cənubi Azərbaycanın hər yerində işlənmir. Və Azərbaycan türklərinin həyat tərzində, etnoqrafiyasında, etnopsixologiyasında da bu günə qədər davam edən fərqli xüsusiyyətlər vardır ki, mütəxəssislər onları çox zaman məhz regional xüsusiyyətlər kimi təqdim edirlər... Əlbəttə, bu cür fərqlər yalnız Azərbaycan xalqına aid deyil, lakin burada söhbət ondan gedir ki, həmin fərqlər Azərbaycanda daha geniş yayılmışdır, özünü daha ardıcıl şəkildə nümayiş etdirir. Və bu cür daxili müxtəliflik, yaxud "federativlik" isə şübhəsiz, təmərküzləşmənin hələ lazımı səviyyəyə çatmadığını göstərir.

Azərbaycanşünaslıqda, ümumən türkologiyada xüsusi olaraq diqqəti cəlb etməyən, lakin üzərində düşünülməsinə çox böyük ehtiyac olan məsələlərdən biri türk xalqlarının diferensiasiyası problemidir. Bizim fikrimizcə həmin diferensiasiya, məsələn, roman, yaxud german xalqlarındakı səviyyədə deyil — istər oğuz, istər qıpçaq, istərsə də karluq qrupuna mənsub türk xalqları arasında elə tayfalara, etnik birliklərə təsadüf etmək mümkündür ki, onların bu və ya digər müstəqil türk xalqına, millətinə aid olması mübahisə doğurur. Onu da əlavə etmək ki, bu cür ortaq, yaxud keçid mövqeli türk etnosları sovet ideologiyasının milli siyasətinin təzyiqi ilə, heç bir əsas olmadan, yalnız türk xalqlarını parçalamaq, mümkün qədər kiçik hissələrə ayırmaq məqsədilə müstəqil xalqlar elan edilmişlər. Sovet türkologiyası da həmin siyasətin təsiri altında türk dillərinin (və xalqlarının) diferensiasiyasını mümkün qədər dərinləşdirməyə, genişləndirməyə, hər bir türk dili (və xalqı) üçün xüsusi genezis axtarır tapmağa çalışmışdır... Və məsələ burasındadır ki, Azərbaycan türklüyü, ümumən Azərbaycan xalqı sovet dövrünü belə bir ideoloji təzyiq altında keçirməklə həm türklükdən ayrılmağa məhkum edilmiş, həm də daxili parçalanmaya məruz qalmışdır...

Azərbaycan xalqının etnik, sosial-siyasi mütəşəkkillik səviyyəsinə təsir göstərən ikinci əlamət Azərbaycanın qədim dövrlərdən gələn etnik zənginliyi, yaxud mürəkkəbliyidir — tarix həmin zənginliyi min illər boyu qoruyub saxlamışdır... Bu isə göstərir ki, son əsrlərdə, bəlkə də, minillikdə Azərbaycanda mövcud olan qeyri-türk mənşəli etnosların xarakteri, həyat təzi olduqca az dəyişmişdir. Bunun əsas səbəbi həmin etnosların fəal sosial-siyasi proseslərdən, demək olar ki, kənarda qalmasından ibarətdir.

Azərbaycanın (və həmhüdud regionların) etnik coğrafiyası üzərindəki müşahidələr göstərir ki, tarixə qədərki mərhələdə baş verən etnik prosesləri nəzərə almasaq, müxtəlif mənşəli etnosların bu ərazilərdə əsaslı məskunlaşma xronologiyası aşağıdakı şəkildə olmuşdur: əvvəl iber-qafqazlılar, sonra iranlılar, sonra isə türklər məskunlaşmışlar. Yüksəkliklərə, yaşayış üçün ən az münasib olan yerlərə daha çox "sıxışdırılan" etnosun məhz iber-qafqazlıların olması bunu təsdiq edir və görünür, onların Şimala — Qafqazlara məhz Cənubdan, İrandan gəlməsi barədəki nəzəriyyə özünü doğruldur, belə ki, Azərbaycanın (və həmhüdud regionların) ən qədim tarixi (məhz tarixi!) sakinlərini əvvəl iranlılar, sonra isə türklər tədricən Şimala, Qafqazın əlçatmaz yüksəkliklərinə doğru sıxışdırmışlar. Əgər iber-qafqazlılar həmin ərazidə iranlılardan, yaxud türklərdən sonra məskunlaşmış olsaydılar, heç şübhəsiz, bu cür "qeyri-münasib" məskən seçməzdilər.

Müşahidələr göstərir ki, haqqında söhbət gedən coğrafiyada bu və ya digər dərəcədə "sıxışdırılmış" ikinci etnos iranlılardır ki, onlar daha çox Şərqə — Xəzər sahillərinə sıxışdırılmışlar. Və qeyd etmək lazımdır ki, iber-qafqazlılardan fərqli olaraq, iranlılar həmetnoslarının məskunlaşdığı əsas regionla əlaqələrini itirib, Azərbaycanda etnik adalar şəklində qalmışlar ki, bu da onların sonrakı taleyinə təsir göstərmişdir. Ümumiyyətlə, ölkənin qeyri-türk mənşəli etnosları daxilində təcrid olunma, "mərkəzdənqaçma" tendensiyası kifayət qədər geniş yayılmış, az qala hər kəndin, hər obanın öz dili, şivəsi, özünəməxsus etnoqrafiyası, həyat təzi formalaşmışdır.

Bizim fikrimizcə, Azərbaycanda məskunlaşmış qeyri-türk mənşəli etnoslar ölkənin ictimai-siyasi, ideoloji həyatında bu və ya digər dərəcədə fəal iştirak etməyə yeni dövrdə başlamışlar. Lakin həmin fəaliyyət xüsusilə əvvəllər daha çox "dağıdıcı" xarakter daşımış, dərəcəlik dövrünün (XVII—XIX əsrlərin) "tələbat"ına uyğun olmuşdur.

XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində isə ümummilli maraqlar ətrafında bütün Azərbaycan cəmiyyətinin birləşmək istəyində olduğunu görürük. Qeyri-türk mənşəli xalqların etnik müxtəlifliyinin,

tarixi qeyri-mütəşəkkilliyinin nəticəsidir ki, onların Azərbaycan cəmiyyətinin, xalqının ümumi idealları ətrafında birləşməsində müəyyən problemlər də olmuşdur. Həmin problemlərin bir çoxu etnik yaddaşın romantikası ilə ümummillə maraqların reallığı arasındakı ziddiyyətlərdən irəli gəlir.

Azərbaycanın etnik-etnoqrafik mənzərəsinin müxtəlifliyində ölkənin təbii-coğrafi zənginliyi də müəyyən rol oynamışdır. İber-qafqazlılar, əsasən, dağlıq, iranlılar dəniz sahili, türklər isə çöl ərazilərdə yaşamışlar. Və şübhəsiz, onların etnik dünyagörüşünün formalaşmasında həmin həyat tərzinin əhəmiyyətli təsiri olmuşdur.

Güman etmək olar ki, Azərbaycanda yaşayan qeyri-türk mənşəli əhalinin sayı tarixən deyil, məhz son dövrlərdə azalmağa başlamışdır. Bu isə Azərbaycan cəmiyyətinin təbii özünüdərkliyi, yaxud təmərküzləşməsi prosesinin, xüsusilə XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərindən başlayaraq güclənməsi ilə bağlıdır. Bu gün Azərbaycanda yaşayan, özünü tat, talış, kürd, ləzgi, avar, udi, saxur, ingiloy və s. hesab edən əhalinin sayı Azərbaycan türklərinin, ümumən Azərbaycan xalqının sayından müqayisə edilməyəcək qədər azdır. Və Azərbaycan dünya proseslərinə get-gedə daha fəal şəkildə qoşulduqca, Azərbaycanın azsaylı xalqları ümummillə maraqlar ətrafında daha sıx birləşirlər. Çünki həmin proseslərdə "etnik yaddaş", yaxud "əski maraqlar"la iştirak etmək sadəcə olaraq mümkün deyil.

Azərbaycan xalqının etnik, sosial-siyasi mütəşəkkillik səviyyəsinə təsir göstərən üçüncü əlamət Azərbaycanda milli dövlətçilik təfəkkürünün, milli maraqların, idealların nə dərəcədə yüksək olub-olmaması ilə əlaqədardır... Xüsusi olaraq sübut etməyə ehtiyac yoxdur ki, Azərbaycanın həm şimalında, həm də cənubunda qədim dövrlərdə müxtəlif dövlətlər yaranmışdır. Lakin həmin dövlətlər Azərbaycan xalqının sosial-siyasi, ideoloji yaddaşında qalmamışdır. Biz burada, əsasən, iber-qafqazlıların, iranlıların yaratdıqları dövlətləri nəzərdə tuturuq. Və şübhə etmirik ki, qədim dövrə münasibətlə bu cür yaddaşsızlıq həmin etnosların dövlət quruculuğu təcrübəsini çoxdan unutmaları ilə əlaqədardır. Azərbaycan xalqının tarixi yaddaşında mühafizə olunmuş dövlətlər məhz türklərin (müsəlman türklərin!) qurduğu dövlətlərdir ki, onlar da daha çox orta əsrlər üçün səciyyəvi olan ümummüsəlman ideyalarını ifadə etmişlər. Azərbaycan türklərinin, ümumən formalaşmaqda olan Azərbaycan xalqının milli maraqlarını əks etdirən ilk dövlət I Şah İsmayılın yaratdığı Səfəvilər dövləti idi. Lakin çox çəkmədi ki, səfəvilər "qədim dünyada qalmış" bir etnosun — farsların romantik xülyalarının, dəbdəbəli (və müasirlikdən, hər cür perspektivdən uzaq!) həyat tərzinin əsirinə çevrilib, tarix səhnəsini tərk edirlər. Səfəvilərdən sonra milli dövlətçilik təfəkkürünün təşəkkülü tarixində Azərbaycan xanlıqları xüsusi bir dövrü təşkil edir. Doğrudur, Azərbaycanın həm şimalını, həm də cənubunu əhatə edən mərkəzləşmiş dövlətin süqutundan sonra kiçik Azərbaycan dövlətlərinin — xanlıqların milli dövlətçilik təfəkkürünün təkamülündə böyük rol oynayacağını söyləmək çətindir. Bununla belə, etiraf etmək lazımdır ki, xanlıqlar dövründə Azərbaycanın ictimai-siyasi cəhətdən fəal regionlarının timsalında milli dövlət idarəçiliyi artıq yerli, məhəlli miqyas aldı, dövlət mənsub olduğu xalqa nə qədər mümkündürsə o qədər yaxınlaşdı... Və xanlıqlar dövründə Azərbaycanın müxtəlif mənşəli etnosları regional dövlət idarəçiliyində bilavasitə iştirak etməklə sosial-siyasi passivlikdən xilas oldular.

Cənubunun İran, şimalının isə Rusiya tərkibində olduğu dövrdə Azərbaycanda milli dövlətçilik təfəkkürü, Azərbaycan xalqının bütövlüyü ideali sönmədi, lakin ölkənin şimalı ilə cənubu arasında sosial-siyasi, mədəni əlaqələrin zəifləməsinin əsası qoyuldu. Bu o zaman baş verdi ki, ümummillə idealların formalaşmasına təkan verən dünya miqyaslı proseslər intensivləşməkdə idi. Və Azərbaycan Şərqlə Qərbin tarixi ziddiyyətlərini özündə bütün kəskinliyi ilə ehtiva edən bir ölkəyə çevrilirdi. Onun milli dövləti yox idi, lakin güclü milli dövlətçilik ideyaları var idi... Azərbaycan Demokratik Cümhuriyyəti, onun ardınca isə kifayət qədər uzunömürlü Azərbaycan Sovet Sosialist Respublikası həmin idealların gerçəkləşməsi sahəsində ya bilavasitə, ya da dolayısı ilə əhəmiyyətli təşəbbüslərdir. Milli dövlətin qurulması ərəfəsində bu cür təşəbbüslər tamamilə təbiidir.

Azərbaycan xalqının etnik, sosial-siyasi maraqlarını bu gün (əslində, yarandığı gündən bəri), birinci növbədə, Azərbaycan Respublikası təmsil edir — hər şeydən əvvəl, ona görə ki, Azərbaycan Respublikası Azərbaycan xalqının milli (müstəqil) dövlət axtarışlarının məhsuludur. Yalnız həmin respublikanın vətəndaşları deyil, həmhüdud ölkələrdə tarixən məskunlaşmış (xalq kimi məhz həmin ölkələrin ərazisində formalaşmış!) azərbaycanlılar — əsasən Azərbaycan türkləri də ona öz milli dövlətçilik ideallarının ifadəçisi (və müdafiəçisi!) kimi baxırlar. Müxtəlif səbəblər üzündən dünyanın ən müxtəlif ölkələrinə səpələnmiş Şimaldan və Cənubdan olan azərbaycanlılar üçün də Azərbaycan dövləti və onun rəmzləri müqəddəsdir. Müstəqil Azərbaycan dövlətinin qurucusu, Prezidenti Heydər Əliyev dünya azərbaycanlılarının şəriksiz lideridir... Şübhəsiz, bütün bunlar Azərbaycan xalqının etnik, sosial-siyasi mütəşəkkillik səviyyəsinin yüksəlişi sahəsində görülməli böyük işlərin başlanğıcıdır.

Azərbaycan dövləti, H. Əliyevin dəfələrlə qeyd etdiyi kimi, respublikanın ərazisində tarixən məskunlaşmış bütün etnoslara, bir neçə minillik dövrdə formalaşmış bütün Azərbaycan cəmiyyətinə — Azərbaycan xalqına məxsusdur. Və eyni zamanda dünyanın harasında yaşamasından asılı olmayaraq

özünü azərbaycanlı hesab edən, mənsub olduğu etnosun yalnız təbii yaddaşını deyil, həm də sosial-siyasi məsuliyyətini, milli dövlətçilik təfəkkürünü daşıyan hər bir azərbaycanlıya məxsusdur.

Müşahidələr göstərir ki, müasir dünyada etnik diferensiasiya ilə etnik integrasiya sıx qarşılıqlı əlaqədədir. Odur ki, hər bir azərbaycanlının öz etnik, milli mənsəbiyyətini bütün keyfiyyətilə qorumasının onun (həmin azərbaycanlının) "dünya vətəndaşı" missiyasına mane olmur, əksinə, kömək edir. Heç olmasa ona görə ki, bu və ya digər dərəcədə milli, yaxud tarixən formalaşmış milli idealları, maraqları ifadə etməyən bir dövlətin vətəndaşı "dünya vətəndaşı" ola bilməz...

Və müşahidələr göstərir ki, Azərbaycan dövləti Azərbaycan xalqının etnik, sosial-siyasi mütəşəkkilliyi üçün əlindən gələni əsirgənməklə, həm ölkə, həm region, həm də dünya miqyaslı kifayət qədər möhtəşəm işlər görməkdədir. Biz, hər şeydən əvvəl, "Dədə Qorqud" eposunun geniş miqyaslı yubileyinin keçirilməsini, dövlət dilinin tətbiqi işinin təkmilləşdirilməsi sahəsində tarixi əhəmiyyətli tədbirlər planının işlənilib hazırlanmasını (və ardıcıl olaraq yerinə yetirilməsini), ümumiyyətlə, Azərbaycan dilinin həm daxili, həm xarici (beynəlxalq) ünsiyyətdə nüfuzunun indiyə qədər görünməmiş bir səviyyədə yüksəldilməsini, dünyanın müxtəlif ölkələrinə yayılmış azərbaycanlıların Bakı ilə əlaqələrinin intensivləşdirilməsini, dünya azərbaycanlılarının I qurultayının məhz Bakıda keçirilməsini və s. nəzərdə tuturuq ki, həmin tədbirlər Azərbaycan xalqının daxili mütəşəkkilliyini təmin etməklə yanaşı, onun beynəlxalq mövqeyini gücləndirir, dünyanın mükəmməl millətlərindən biri kimi normal fəaliyyətinə siyasi-ideoloji kömək göstərir... Odur ki, dünya azərbaycanlılarının əsas sosial-siyasi (və milli-mənəvi) vəzifələrindən biri yeganə müstəqil Azərbaycan dövlətini hər hansı halda müdafiə edib qorumaqdan, onun (və Azərbaycan dövlətinin qurucusunun) ətrafında sıx birləşməkdən ibarətdir.

* *
*

Azərbaycan Demokratik Cümhuriyyəti Azərbaycanın nəinki tarixi coğrafiyasına, hətta onun beşdən birinə (Azərbaycanın şimalına) nəzarət etmək, müxtəlif etnosları bir cəmiyyət halında birləşdirmək, bütöv bir solum formalaşdırmaq gücünə malik deyildi. O, daha çox milli dövlətçilik təfəkkürünün metaforik təzahürü idi. Azərbaycan SSR də, əslində, həmin metaforanın davamı sayıla bilər. Lakin məsələ burasındadır ki, XX əsrin ortalarında ölkədə milli dövlətçilik təfəkkürünün çiçəklənməsi üçün yenidən tarixi şərait yetişməyə başladı. Lakin simvolik funksiya daşıyan dövlət rəhbərləri respublikada həmin prosesin lazımi intensivlikdə getməsinə, milli dövlətçilik təfəkkürü olan kadrların formalaşdırılmasına diqqət yetirmədilər. Heydər Əliyevin respublikada rəhbərliyə gəlməsi ilə Azərbaycan nəinki sovet dövlətinin — mərkəzin verdiyi imkanlar daxilində, hətta müəyyən maneələri dəf edərək müstəqil düşüncəyə meydan açdı. 70—80-ci illərdə Azərbaycanda gedən milli oyanış, siyasi-ideoloji dirçəliş prosesinin nəticələri özünü 80-ci illərin sonu, 90-cı illərin əvvəllərindəki xalq hərəkətində göstərdi. H. Əliyev xalqın enerjisinin, milli müstəqillik hissinin təzahürünə çalışır, onu dünyanın inkişaf etmiş xalqlarının səviyyəsinə çatdırmaq istəyirdi. Və bütün bunları böyük bir cəsarətlə, gördüyü işin düzgünlüyünə tarixi bir inamla edirdi. Əgər müqayisə aparsaq, etiraf etməli olarıq ki, Azərbaycanın dövlət rəhbərləri içərisində H. Əliyev qədər böyük idarəçilik təcrübəsinə (və istedadına!) malik ikinci bir şəxs olmamışdır. Onun imzasına 60-cı illərin sonu, 70-ci illərin əvvəllərindən Azərbaycanın hər yerində, iqtisadi, ictimai-siyasi, mənəvi-ideoloji həyatın, demək olar ki, bütün sahələrində rast gəlmək mümkündür. 70—80-ci illərin Azərbaycanı ən müxtəlif baxımlardan "Heydər Əliyevin Azərbaycanı" adlandırmaq üçün hər cür əsas vardır.

Sovet dövləti dağıldıqdan sonra Azərbaycanda ən çox xatırlanan, müstəqil respublikanın dövlətçiliyini formalaşdırmağa dəvət edilən, istedadına istinad olunan şəxs H. Əliyev idi.

Xalq hərəkətinin, müxtəlif xarakterli münaqişələrin təşkili ilə hakimiyyətə gələn qüvvələrin dövlət idarəçiliyi sahəsində təcrübəsizliyi ortaya çıxanda isə Azərbaycanın məhz "H. Əliyevin Azərbaycanı" olduğu bütün aydınlığı ilə təzahür etdi. Bir sıra siyasi tarix mütəxəssisləri, publisistlər 1993-cü ilin iyun "qiyam"ını H. Əliyevin hakimiyyətə gəlməsində xüsusi hadisə kimi təqdim edirlər. Lakin bununla razılaşmaq çətindir. H. Əliyevin hakimiyyətə gəlişi 90-cı illərin ilk aylarından artıq reallıq idi. Bir-birinin ardınca baş verən hadisələrin inersiyası, get-gedə güclənən xaos "ölkənin sahibi"ni tələb edirdi. Hüdudsuz "demokratiya"nın, müxtəlif mərkəzlərdən idarə olunan hərc-mərcliyin, hakimiyyət uğrunda mübarizənin mahiyyəti, iç üzü ortaya çıxdıqca və nəhayət, H. Əliyevin yaratdıqları xalqın gözləri qarşısında dağıldıqca böyük dövlət qurucusuna, ictimai harmoniya ustasına meyl də güclənirdi. O, Azərbaycan xalqına yalnız bilavasitə idarəedici, dövlət qurucusu kimi yox, Tarix kimi də lazım idi. 80-ci illərin sonu, 90-cı illərin əvvəllərində xalqın fəhmi ənənəvi olaraq istinad edəcəyi, üzərində yüksələcəyi Tarixi də axtarıldı. Həmin Tarixin xronologiyası Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətindən başlasa da, cümhuriyyətin "praktika"dan deyil, "nəzəriyyə"dən ibarət olması ona əsaslanmağa imkan vermirdi.

Azərbaycan SSR tarixinin H. Əliyev dövrünün milli yüksəliş təcrübəsi isə kifayət qədər zəngindir.

1993-cü ilin ortalarında Azərbaycan cəmiyyəti artıq demokratiyanı hərc-mərclikdən xilas etmək uğrunda mübarizə aparmaq üçün özündə qüdrət tapdı. Bu isə birinci növbədə onda təzahür etdi ki, xalq uzun illər ərzində yetirmiş olduğu tarixi liderə inamını sonsuz bir enerji ilə ifadə etdi. Və həmin inam xırda "xalq qəhrəmanları"nın, heç bir Tarixə söykənməyən siyasət fəallarının "obraz"ını ictimai təfəkkürdən bütünlüklə silib atdı. Ona görə ki, bu "qəhrəman"ları, bir daha təkrar edirik ki, Tarix yox, təsadüflər, mövcud ictimai-siyasi problem ortaya çıxarmışdı. Tarix onları inkar edirdi.

...Azərbaycanı H. Əliyev xilas etdi. Onu bir dövlət kimi məhv olmaqdan Heydər Əliyev qurtardı dedikdə, bizim nəzərimizdə, nə qədər qüdrətli olursa-olsun, təsadüfi bir xilaskar obrazı canlanmamalıdır; Azərbaycanın qurtuluşu H. Əliyevin şəxsində təzahür edən böyük bir milli, ictimai-siyasi enerjinin fəaliyyəti nəticəsində mümkün ola bilərdi. Və belə də oldu... H. Əliyevin Azərbaycanın xilasını üçün gördüyü işlərin miqyasını müəyyənləşdirmək yox, ancaq təəvvür etmək mümkündür. Bu, epik bir miqyasdır — bu fəaliyyət xalqın yalnız bu gününü müəyyən etmir, onun gələcəyinə əhəmiyyətli təsir göstərir ki, bu mənada Azərbaycanın qurtuluşu bu günlə məhdudlaşmayan, gələcəyə getdikcə tarixi məzmunu daha yaxşı dəyərləndiriləcək bir hadisədir.

Azərbaycanın qurtuluşunun yekunu, yaxud nəticəsi qurtuluşun Azərbaycanıdır. O Azərbaycan ki, müxtəlif nəsillərdən olan azərbaycanlılar onu arzulamış, onun qurulması uğrunda mübarizə aparmışlar. Azərbaycan Respublikası Milli Məclisinin 1993-cü il 15 iyun tarixli iclasındakı çıxışında H. Əliyev həmin mübarizənin tarixi mahiyyətini ifadə edərək demişdir: "Azərbaycan Respublikasının dövlət müstəqilliyi 1918-ci ildə yaranmış ilk Azərbaycan Demokratik Respublikasının ənənələri əsasında müasir tələblərlə, dünyada gedən proseslərlə bağlı olaraq təmin olunmalıdır. Bu sahədə mən daim çalışacağam və heç kəsin şübhəsi olmasın ki, ömrümün bundan sonrakı hissəsini harada olursa-olsun, yalnız və yalnız Azərbaycan Respublikasının müstəqil dövlət kimi inkişaf etməsinə həsr edəcəyəm". Bu sözlərin deyilməsindən o qədər də böyük zaman keçmir, lakin dahi mütəfəkkir, dövlət qurucusu həqiqətən müstəqil Azərbaycan dövlətinin əsaslarını yaratmış, onun demokratik inkişaf yolunu istiqamətləndirmişdir. H. Əliyevin zəkası öz nuru ilə yalnız bu gün deyil, sabah da müstəqil Respublikanın gələcəyini işıqlandıracaq, ona müasir dünyanın üzvi tərkib hissəsi olmaq üçün hər cür stimül verəcəkdir. Çünki H. Əliyev müdrikliyi yalnız bir insanın fərdi qabiliyyətinin nəticəsi deyil, bütövlükdə mənsub olduğumuz xalqın Tarixi iradəsinin ifadəsidir. Həmin iradə idi ki, milli dəyərlərin böyük daşıyıcısına 1993-cü il 15 iyun tarixli (və tarixi!) iclasda aşağıdakıları dedirtmişdi: "... Azərbaycan Respublikası, bundan sonra onun başına nə gəlsə-gəlsin, müstəqilliyini itirməyəcək, yenidən heç bir dövlətin tərkibinə daxil olmayacaq, heç bir başqa dövlətin əsarəti altına düşməyəcəkdir". Bununla belə, H. Əliyev bildirdi ki, Azərbaycanın müstəqilliyini sadəcə elan etmək nə qədər sevindirici hal olsa da, xalqın milli "izzəti-nəfs"ini nə qədər oxşasa da, həlledici bir şey deyil. Müstəqillik uğrunda illər boyu, təcridən, həm tələsmədən, həm də gecikmədən mübarizə aparmaq, millətin daxilindəki "kimdənsə asılı olmaq" hissini, inersiyasını öldürmək lazımdır. Çünki xalq bəzən müstəqillik uğrunda "mübarizə" prosesində məhz müstəqilliyini itirir. Odur ki, qurtuluşun Azərbaycanı taleyin ixtiyarına buraxılmış bir dövlət təəvvürü deyil. Dünyanın böyük dövlət qurucusunun, dahi mütəfəkkirin düşünüb müəyyənləşdirdiyi "ritm" üzrə hərəkət edən, get-gedə möhkəmlənən elə bir sosial-siyasi reallıqdır ki, bizim hər birimizin azərbaycanlı kimi vətəndaş xoşbəxtliyi ondan asılıdır. Və ona görə də biz çalışmalıyıq ki, Azərbaycan uzun illərdən, əsrlərdən sonra, ilk dəfə müstəqilliyini aldıqdan sonra bütün dünyaya öz tarixi nailiyyətlərini, öz milli ənənələrini nümayiş etdirə bilsin.

H. Əliyev yaxşı bilirdi ki, "Azərbaycan on illərlə, yüz illərlə bu torpaqda yaşayan bütün insanların Vətəni olub, bundan sonra da Vətəni olmalıdır. Azərbaycan Respublikasının ərazisində olan hər bir vətəndaş milliyyətindən, dinindən, siyasi mənsubiyyətindən asılı olmayaraq eyni hüquqa malik olmalıdır".

Bir illik hakimiyyəti dövründə milləti yüz yerə bölənlər düşünmürdülər ki, müxtəlif etnosların, etnik maraqların önündə "reverans" edən dövlət uzun zaman yaşamaz. Və sonrakı proseslər də göstərdi ki, etnik münasibətlər sahəsində 1991—1992-ci illərdə, 1993-cü ilin birinci yarısında buraxılmış səhvlər özünü büruzə verir. Azərbaycan dövlətinin qurucusu bir neçə il məhz keçmiş səhvlərin düzəldilməsi ilə məşğul oldu. Qurtuluşun Azərbaycanı yalnız 1995-ci ildən sonra normal inkişaf yoluna düşməyə başladı ki, bunun da ilk rəsmi ifadəsi Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası oldu. Azərbaycan Prezidentinin bilavasitə rəhbərliyi ilə hazırlanmış Konstitusiya məhv olmaqdan xilas edilmiş, qurtulmuş Azərbaycanın "pasportu" idi.

Artıq on ildən çoxdur ki, müstəqil Azərbaycan Respublikası yaşayır, dünyanın üzvi tərkib hissəsi olmaq uğrunda mübarizə aparır. Bu mübarizənin qalibiyyətini təmin edən əsas qüvvə isə heç şübhəsiz, H. Əliyevin şəxsiyyətində təzahür edən milli iradə, möhtəşəm xalq ruhudur ki, Azərbaycanı hər cür iqtisadi, sosial-siyasi problemlərdən çıxararaq gələcəyə — əbədi müstəqilliyə aparır.

...Müasir dünya yalnız iqtisadi, sosial-siyasi münasibətlər dünyası deyil, həm də etnik münasibətlər (və münaqişələr!) dünyasıdır. Odur ki, bu və ya digər bir xalqın millətlər yarışında öncül sıralarda getməsi üçün tarixən qazandığı etnik potensialdan tələb olunan səviyyədə istifadə etməsi lazım gəlir.

Azərbaycan xalqı — azərbaycanlılar dünyanın müxtəlif ölkələrində — Azərbaycan Respublikasında, İranda, Rusiyada, Türkiyədə, Gürcüstanda, ABŞ-da, İngiltərədə, Almaniyada, Fransada, Skandinaviyada, Baltıqyanı ölkələrdə və digər yerlərdə yaşasalar da, onları bir-birinə bağlayan olduqca möhkəm mənəvi-ideoloji vasitələr vardır: bu, ana dilidir, ata yurdu — Vətəndir, tarixən formalaşmış etnik-mədəni sistemdir... Və milli liderdir!.. Müşahidələr göstərir ki, Heydər Əliyevin siyasi fəaliyyətində müstəqil Azərbaycan dövlətinin daxili möhkəmliyini, xarici (beynəlxalq) nüfuzunu qorumaq nə qədər möhtəşəm yer tutursa, Azərbaycan xalqının dünya azərbaycanlılarının milli birliyi, dünya xalqları içərisində özünəlayiq mövqe qazanması uğrunda mübarizə də o qədər mühüm əhəmiyyət daşıyır. Görkəmli dövlət xadimi dəfələrlə qeyd etmişdir ki, müstəqil Azərbaycan Respublikasının inkişafında dünyanın müxtəlif ölkələrinə yayılmış azərbaycanlıların həmrəyliyi, mənəvi-ideoloji, siyasi köməyi böyük rol oynayır — bir xalq olaraq əsas vəzifələrimizdən biri həmin həmrəyliyi gücləndirməkdən, həmin köməyin daha ardıcıl, daha intensiv xarakter almasını təmin etməkdən ibarətdir. Dünyanın müxtəlif ölkələrində səfərlərində Azərbaycan icmalarının nümayəndələri ilə görüşüb onlara hərtərəfli dəstək verən Azərbaycan Prezidenti dünya azərbaycanlılarının konsolidasiyası, milli birliyi uğrunda mübarizəni müstəqil Azərbaycan dövlətinin siyasəti səviyyəsinə qaldırmışdır.

Müasir dünya artıq ümumbəşəri dəyərlərlə yaşadığını çox tez-tez bəyan etsə də, reallıq çox zaman bunun əksini göstərir — son illərin beynəlxalq təcrübəsi döənə-döənə sübut etdi ki, milli ehtiraslar dünyanın siyasi xəritəsini dəyişməyə, böyük fəlakətlər törətməyə qadirdir. Qonşu xalqların ərazisinə göz dikən, hay-küy salaraq öz kiçik problemlərini böyük ölkələrin parlamentlərində, beynəlxalq forumlarda vaxtaşırı müzakirə etdirən, bu yolla dünyanın zəhləsini tökən "narahat" xalqların cılız etnik hissələri Yer kürəsinin normal xalqlarından ehtiyatlı olmağı tələb edir. Ümumən türk xalqlarına, xüsusilə azərbaycanlılara qarşı amansız hücum — "səlib yürüşü"nə başlamış erməni faşistlərinin başını dumanlandıran da həmin hissələrdir. Odur ki, beynəlxalq siyasi həyatın özü dünya xalqlarının birlikdə yaratdıqları ümumbəşəri dəyərlərə hörmət etməklə yanaşı, milli birliyə nail olmağı, düşməyə qarşı birgə çıxış etməyi, birgə müdafiə olunmağı tələb edir.

Müşahidələr göstərir ki, dünya azərbaycanlılarının həmrəyliyinə təkan verən ilk hadisə də Azərbaycan dövlətini (və dövlətçiliyini) gözləyən təhlükə oldu. Erməni qəsbkarlığına qarşı mübarizədə formalaşan həmin həmrəylik lazımı miqyas alıb tələb olunan effekti verməsə də, hər hansı milli təhlükə qarşısında birləşməyin ilk böyük təcrübəsini verdi. Lakin etiraf etmək lazımdır ki, bu, stixiyalı, inersiyalı bir həmrəylik idi, hələ ideoloji məzmun kəsb etməmişdi. Bunun üçün böyük ideologiya (və həmin ideologiya ilə silahlanmış milli lider!) lazım idi.

H. Əliyev dünya azərbaycanlılarının həmrəyliyi, milli birliyi uğrunda mübarizəyə respublikaya (Naxçıvana) qayıtdığı ilk aylardan başladı. 1991-ci il dekabrın 16-da Naxçıvan Muxtar Respublikasının Ali Məclisi hər il dekabr ayının 31-nin Dünya azərbaycanlılarının həmrəylik günü kimi qeyd olunması barədə qərar verdi. Həmin qərarın qəbul edilməsi Ali Məclisin sədri H. Əliyevin bilavasitə təşəbbüsü idi. Və 1991-ci ilin 31 dekabrı Naxçıvanda müxtəlif ölkələrdən, xüsusilə İrandan, Türkiyədən gəlmiş azərbaycanlıların iştirakı ilə bayram edildi. Naxçıvan MR Ali Məclisinin qərarı Azərbaycan Respublikası Ali Soveti tərəfindən rəsmən müdafiə edilsə də, Dünya azərbaycanlılarının həmrəyliyi günü Azərbaycan Respublikası miqyasında yalnız 1993-cü ildə (yenə də H. Əliyevin təşəbbüsü ilə) qeyd edildi.

...Azərbaycan Prezidenti bununla kifayətlənməyərək, xarici ölkələrə səfərlərində azərbaycanlılarla görüşməyə xüsusi diqqət yetirməklə, onların nəzərinə çatdırdı ki, formalaşmaqda olan Azərbaycan dövlətinin bütün azərbaycanlılara ehtiyacı var... Və bunun nəticəsi idi ki, Azərbaycan Prezidenti rəsmi səfər etdiyi ölkələrdə (hətta qonşu ölkələrdə də) yaşayan azərbaycanlılar həmişə böyük məmnunluq hissi ilə onun görüşünə gəlmiş, səfərdən sonra isə həmin azərbaycanlıların həm bir-biri, həm də Azərbaycan Respublikası ilə əlaqələri genişlənmişdir.

...Dünyada nə qədər azərbaycanlı olduğunu dəqiq demək çətindir. Təxmini hesablamalara görə, müxtəlif ölkələrdə 50 milyona qədər azərbaycanlı yaşayır ki, bunların 10 milyona qədəri azərbaycanlıların tarixi vətəninə kənarda, onlarla ölkədə məskunlaşmışdır. Həmin ölkələr içərisində əsas yeri Rusiya, Ukrayna, ABŞ, Almaniya, Fransa, Hindistan, Pakistan, İsveç, Norveç, Kanada... tutur.

Şübhəsiz, azərbaycanlıların milli həmrəyliyi həm miqyasca, həm də keyfiyyətcə əsasını Azərbaycanın şimal və cənubu arasındakı əlaqə təşkil edir. Bu, olduqca mürəkkəb etnososial, etnosiyasi

hadisədir... Məlum olduğu kimi, Azərbaycanın cənubunda, yaxud İran Azərbaycanında 30 milyona yaxın azərbaycanlı yaşayır ki, onların ana dilində məktəbləri, milli düşüncələrini ifadə etmək, inkişaf etdirmək üçün sosial-siyasi təsisatları yoxdur. Onlar İran İslam Respublikasının vətəndaşıdır. Lakin etiraf etmək lazımdır ki, İranda — öz tarixi vətəninə yaşayan on milyonlarla azərbaycanlı milli müqəddəratın təyin olunduğu XX əsrdə dəfələrlə siyasi müstəqillik uğrunda mücadiləyə qalxmışdır. Bu gün də İran azərbaycanlılarının azadlıq eşqi kifayət qədər yüksəkdir. Bununla belə, İranda azərbaycanlıların mütəşəkkillik problemi vardır — burada söhbət ondan gedir ki, milli (və demokratik!) dövlətin olmaması xalqın etnososial birliyinin siyasi-ideoloji səviyyədə özünümüdafiəsinə imkan verməmişdir. İş o yerə gəlib çıxmışdır ki, bu gün İranda hələ xalq kimi formalaşmamış, ümummilli düşüncəyə yiyələnmemiş türk-Azərbaycan tayfaları mövcuddur... Əlbəttə, beynəlxalq prinsiplərə görə, Azərbaycan dövlətinin İranın daxili işlərinə qarışmaq səlahiyyəti yoxdur (və dövlət tərəfindən həmin prinsipə ciddi əməl olunur!), lakin on milyonlarla insana öz milli müəyyənliyini, etnik xarakterini unutmurmağa çalışmaq da heç bir beynəlxalq prinsipə uyğun gəlmir... Azərbaycanın şimalı və cənubu arasındakı münasibətlərin inkişafına bir də ona görə ehtiyac vardır ki, bugün Qərb ölkələrində məskunlaşan azərbaycanlıların əksəriyyəti məhz Cənubdandır. Şimalla cənub arasındakı etnokulturoloji, etnosiyasi münasibətlər normal olmasa, Qərb ölkələrindəki azərbaycanlılar özlərini hər iki Azərbaycanın övladı saymağa çətinlik çəkə bilərlər. Bizim fikrimizcə, tarixi Azərbaycanda etnik-ideoloji həyatın sabitliyi İran İslam Respublikasını daha çox maraqlandırmalı, özünü doğrultmayan "milləti-İran" siyasətindən əl çəkib, İran azərbaycanlılarının öz etnokulturoloji sistemləri daxilində sivil qaydalara uyğun olaraq inkişafı üçün şərait yaratmalıdırlar.

...Azərbaycanlıların tarixi vətəni yalnız Azərbaycanın şimalı ilə cənubundan ibarət deyil, artıq deyildi ki, həmüdd regionlarda — Türkiyədə, Gürcüstanda, Dağıstanda, İraqda yaşayan azərbaycanlılar da öz tarixi vətənlərindədirlər. Azərbaycan Respublikası (və Azərbaycan Prezidenti) həmin azərbaycanlılara xüsusi diqqət yetirir, onların problemləri ilə daim maraqlanır. Birinci növbədə Gürcüstan, Dağıstan azərbaycanlıları ilə... Əslində, onlar da özlərini Azərbaycandan heç zaman ayrı təsəvvür etməmişlər.

Dünya azərbaycanlılarının həm mədəni, həm ideya-siyasi baxımdan fəal hissəsini Qərb ölkələrində, o cümlədən Rusiyada yaşayan azərbaycanlılar təşkil edir. Onlar xüsusilə son illər, birinci növbədə müstəqil Azərbaycan dövlətinin yüksəlişi (və Azərbaycan Prezidentinin mübarizəsi!) nəticəsində, etnik-mədəni, sosial-ideoloji baxımdan təşkilatlanmağa, hətta bu və ya digər dərəcədə lobbicilik fəaliyyəti ilə məşğul olmağa başlamışlar. ABŞ-da, Fransada, Almaniyada, İngiltərədə, Skandinaviya ölkələrində... də Azərbaycan diasporu kifayət qədər inkişaf etmiş, müxtəlif mədəniyyət mərkəzləri yaradılmışdır ki, onlar Azərbaycan dilinin, ədəbiyyatının, incəsənətinin dünyada tanınmasında, müstəqil Azərbaycan ideallarının beynəlxalq səviyyədə müdafiəsində müəyyən xidmətlər göstərirlər. Hər şeydən əvvəl, Ermənistan, Azərbaycan, Dağlıq Qarabağ münaqişəsi barədə tarixi (və müasir!) həqiqətin dünya ictimaiyyətinə çatdırılmasında onların üzərinə böyük vəzifələr düşür.

...Azərbaycan Prezidentinin dəfələrlə qeyd etdiyi kimi, əgər Azərbaycan belə bir münaqişənin, müdaxilənin predmeti olmasaydı indi daha sürətlə inkişaf edib, dünyanın müasir səviyyəli ölkələrindən, güclü dövlətlərindən birinə çevrilmişdi. Ermənistanın azərbaycanlılara qarşı təcavüzü artıq regional həddləri keçib planetar səciyyə daşımağa başlamış, dünyanın müxtəlif ölkələrində məskunlaşmış, siyasi nüfuza, geniş maddi imkanlara malik ermənilər həmin məsələni vətəndaşı olduqları ölkənin dövlət orqanlarında, parlamentlərində öz xeyirlərinə həll etməyə çalışmaqla artıq xeyli siyasi tərəfdarlar tapmağa nail olmuşlar. Həmin ölkələrin gənc Azərbaycan diasporu isə heç bir məhdudiyyət, prinsip gözləməyən əxlaqsız erməni təbliğatına müqavimət göstərməkdə çətinlik çəkir. Çox zaman erməni mövqeyinin müdafiəsi işini məhz erməni kilsəsi öz üzərinə götürdüyündən həmin mübarizə, münaqişə dini-ideoloji xarakter alır... İslam dini isə ümumbəşəri bir dünyagörüşü formasıdır, etnik, yaxud milli münaqişələrə qarışmır, daha çox mənəvi-əxlaqi problemlərlə məşğul olur. Lakin xüsusi sübuta ehtiyac yoxdur ki, İslam dini (bizim dinimiz!) bizim xalqımızı qorumalıdır; yalnız ümumi şəkildə deyil, beynəlmilçilik düşüncəsi ilə deyil, konkret şəkildə qorumalıdır. Və bunun üçün biz dinimizin imkanlarından istifadə etməliyik... Azərbaycan xalqının — azərbaycanlıların milli-mənəvi xarakterinin əsaslarından birincisini türkcülük təşkil edirsə, ikincisi, heç şübhəsiz, İslam dinidir.

... Dünyanı idarə etmək məsuliyyətini öz üzərinə götürmüş beynəlxalq təşkilatlar, siyasi xadimlər Qafqazdakı münaqişələrin həllində Azərbaycan Prezidentinin nüfuzuna ümid edirlər. Ona görə ki, H. Əliyev dünya ictimaiyyətinin nəzərində belə bir böyük siyasi nüfuzu qazanmışdır. O, dəfələrlə beynəlxalq miqyaslı problemlərin müzakirəsində iştirak etmiş, həlledici fikirlər söyləmişdir. H. Əliyev yalnız Azərbaycanın, ümumən azərbaycanlıların rəhbəri deyil, dünyanın gələcəyi üçün məsuliyyət daşıyan böyük ictimai-siyasi xadimlərdəndir... Lakin yer üzündə mövcud olduqları müddətdə bir nəfər də olsun normal düşüncəli dövlət xadimi yetirə bilməyən ermənilərin xarakteri, münaqişəyə qoşulma maneraları, ondan istifadə "bacarıq"ları elədir ki, normal, müasir düşüncə ilə onlara cavab vermək, prinsip etibarilə,

mümkün deyil. Bu gün ermənilərlə konstruktiv söhbət aparmaq üçün heç bir şərait yoxdur. Elə bir adam, təşkilat tapmaq mümkün deyil ki, bu millətin adından danışmaq səlahiyyətinə malik olsun, özünü ermənilərin lideri olaraq sərbəst, orta əsrlərdə formalaşmış erməni mifindən azad hiss edərək ikitərəfli, yaxud çoxtərəfli danışıqlar apara bilsin. Ona görə ermənilərlə danışığın çox az şey verəcəyini nəzərə alan H. Əliyev bütün diqqətini müvəqqəti sülh şəraitində Azərbaycan dövlətçiliyini sürətlə inkişaf etdirməyə, düşmən üzərində taktiki yox, məhz strateji qələbə qazanmağa vermişdir. Doğrudan da, yalnız Azərbaycanı deyil, bütövlükdə dünyanı mənfur erməni mifindən xilas etməyə artıq böyük ehtiyac vardır... Ermənilərin onlara sığınacaq vermiş, ərazilərində dövlət yaratmaq üçün şərait yaratmış azərbaycanlılara növbəti xəyanəti dünya xalqlarına, dünya "əfkari-ümumiyyə"sinə nə qədər tez çatsa, dünya onu gözləyən fəlakətdən o qədər tez qurtaracaqdır.

... Azərbaycanlıların beynəlxalq həmrəyliyi yalnız Azərbaycan xalqı (və dövlətçiliyi) üçün böyük siyasi əhəmiyyət kəsb etmir, həm də tarixi Azərbaycan regionunda, ümumən dünyada siyasi-ideoloji harmoniya yaratmaq prosesində fəal iştirak etmək üçün geniş imkanlar açır.

Azərbaycanın itirilmiş torpaqlarını müharibə yolu ilə qaytarmaq barədə son illər müxtəlif təkidli tələblər irəli sürülür... Əlbəttə, bu tələblərə yalnız ilk baxışda ciddi yanaşmaq mümkündür. Əslində isə, bugün dünya müharibə, zor dili ilə danışmağı qəbul etmir. Və bu gün dünyada gedən müharibələr, — əlbəttə, bunları klassik mənada müharibə hesab etmək olmaz, — faktiki olaraq heç nəyi həll edə bilmir. Bunun klassik nümunəsi Çeçenistandır... Bu gün dünyada qarşısızalmaz bir sürətlə ideoloji müharibə gedir. Və ermənilər bunu bizdən yaxşı bilirlər... Elə əvvəlcədən ciddi müharibə etməyiblər — bizim torpaqlarımızın itirilməsi Ermənistanın apardığı qalibiyyətli müharibənin nəticəsi deyil. Ermənilər qarşı tərəfin hazırsızlığından, siyasi-ictimai cəhətdən müştəkkil olmamasından istifadə edib qarışıqlıq saldılar, Azərbaycanın Moskvadakı düşmənlərini hərəkətə gətirdilər, dünya ictimaiyyətini aldatdılar və istədiklərinə müvəqqəti də olsa çatdılar... Azərbaycan xalqı ermənilərə ideoloji müharibə elan etməli, onların iç üzünü açıb bütün dünyaya göstərməlidir. Dünya bilməlidir ki, yalnız Qarabağ deyil, Ermənistan adı ilə tanınan ərazi də son dövrlərə qədər azərbaycanlılara məxsus olmuşdur.

Azərbaycanlıların dünyadakı milli tarixi mövqelərini bərpa etmək, Azərbaycan xalqının beynəlxalq hüquqlarını qorumaq üçün dünyanın hər yerində yaşayan azərbaycanlıların birləşməsi artıq elə bir tarixi zərurətdir ki, bunsuz milli iradəni bütün gücü ilə ifadə etmək mümkün deyil.

...Azərbaycan Respublikasının Prezidenti, dünya azərbaycanlılarının milli lideri H. Əliyev 2000-ci ilin 22 iyununda azərbaycanlıların Moskvada keçirilən ümumrusiya konqresindəki nitqində demişdir ki, "xalqımız istedadlı, bacarıqlı xalqdır. Xalqımızın bütün tarixi buna parlaq sübutdur. Lakin mən Azərbaycanda işlədiyim əvvəlki vaxtlarda həmişə demişəm ki, öz ərazisinin hüdudları, sərhədləri daxilində qapanıb qalan heç bir xalq bütün dünya ictimaiyyətinin, bütün dünya sisteminin sürəti ilə inkişaf edə bilməz. Yəni mən həmişə milli məhdudluq hisslərinin əleyhinə olmuşam... Yeri gəlmişkən, güman edirəm, dünyada elə adamlar var ki, onlar öz genlərinə görə çox qabiliyyətli doğulurlar və öz inkişafında dahi ola bilirlər, lakin yalnız ona görə dahi olmurlar ki, doğulduqları yerin, yaxud yaşadıkları ölkənin hüdudlarından kənara çıxmırlar...". Şübhəsiz, dünyanın hər hansı nöqtəsində baş verən hadisələrin beynəlxalq səviyyədə rezonans verdiyi müasir dövrdə öz içinə qapılıb yaşamaq, özünü "Çin səddi" ilə dünyadan təcrid etmək heç bir xalqa, o cümlədən də azərbaycanlılara xeyir gətirmir. Dünyaya yayılmaq, dünya mədəniyyətinin uğurlarına yiyələnmək, genetik istedadın verdiyi imkanları reallaşdırmaq lazımdır. Bu, dünya azərbaycanlılarının liderinin (və tarixin) tələbidir...

Azərbaycanlıların müxtəlif ölkələrdəki icmaları, diasporları lobbicilik fəaliyyətində türk xalqlarının müvafiq təşkilatları ilə sıx əlaqə saxlamalı, birgə çalışmanın metodlarına yiyələnməlidirlər. Etiraf edək ki, Türkiyə türklərinin, tatarların, özbəklərin, qazaxların... da bu sahədə o qədər böyük təcrübəsi yoxdur. Bununla belə, türk dünyası, bütün mövcud problemlərə baxmayaraq, azərbaycanlıların öz milli ideallarını həyata keçirməsində ən etibarlı kontekst, ən münasib etnososial mühitdir.

* *
*

Azərbaycan Prezidenti Heydər Əliyevin keçən ilin, əsrin və minilliyin son günlərində Azərbaycan xalqına müraciəti mükəmməl analitik ümumiləşdirmənin məhsulu olub azərbaycanşünaslığın əsas məsələlərinin izahı üçün aydın metodoloji göstərişlər verir — həmin göstərişlərin müəyyən hissəsi Azərbaycan xalqının dilinə, ədəbiyyatına və mədəniyyətinə aiddir. Heydər Əliyev Azərbaycan rəhbərliyinə gəldiyi ilk illərdən başlayaraq Azərbaycan mədəniyyətinin inkişafı sahəsində o zamana qədərki heç bir dövlət rəhbəri ilə müqayisə edilməsi mümkün olmayan bir enerji, professionallıq və uzaqgörənliklə fəaliyyət göstərirdi. Onun Azərbaycan yazıçılarının qurultaylarındakı, böyük ədəbiyyat və incəsənət xadimlərinin yubileylərindəki, müxtəlif ədəbi yığıncaqlardakı, müzakirələrdəki məzmunlu nitq,

çıxış və söhbətləri, müsahibələri yalnız müdrik bir dövlət rəhbərinin xalqın dilinə, ədəbiyyatına, mədəniyyətinə qayğısının parlaq ifadəsi deyil, həmin sahələrin hər birinin inkişafı üçün professional strateji göstəriş, mükəmməl proqramdır. Və ona görə də "Müraciət"ə biz böyük mütəfəkkirin təxminən yarım əsrlik müşahidələrinin, araşdırmalarının, müxtəlif istiqamətdə təhlillərinin nəticəsi kimi baxırıq.

Heydər Əliyev hər hansı məsələnin, o cümlədən dil, ədəbiyyat, mədəniyyət məsələsinin şərhində tarixiliyə xüsusi diqqət yetirir — ümumiyyətlə, güclü tarixilik hissi Prezidentin siyasi, ideoloji, elmi təfəkkürünü səciyyələndirən əsas əlamətlərdəndir.

"Müraciət"də Azərbaycan dili, ədəbiyyatı və mədəniyyətinin biri digərinin tarixi davamı olan, əsasən, üç dövrdən söhbət gedir. Birincisi, formalaşma dövrüdür ki, bir neçə minillik uzun bir zamanı əhatə edir. "Azərbaycan insanın, bəşəriyyətin beşiyi olan nadir ölkələrdən biridir. Burada həyat çox erkən yaranmışdır və Azıx mağarasından tapılmış azıxantrop Azərbaycanın qədim ibtidai insan məskənlərindən biri olmasını sübut edir. Qobustandakı və Gəmiqayadakı qayaüstü təsvirlər və petroqliflər, Kür-Araz və Xocalı mədəniyyətlərinə aid maddi-mədəniyyət nümunələri, kurqan tapıntıları sübut edir ki, hətta miladdan əvvəlki minilliklərdə də Azərbaycanda inkişaf etmiş mədəniyyət mövcud olmuşdur."

N. Y. Marr XX əsrin 30-cu illərində belə bir mülahizə irəli sürmüşdü ki, hər hansı Tarix tarixəqədərki dövrdən başlayır — Tarix bizə məlum olan, tarixəqədərki dövr isə bizə məlum olmayan epoxaları əhatə edir. Azərbaycan tarixinin eramızdan əvvəl I minilliyin sonu, eramızın I minilliyinin əvvəllərinə qədərki bir neçə min illik dil, ədəbiyyat və mədəniyyət tarixi, xüsusilə onun genotipologiyası bizə məlum deyil, başqa sözlə, mütəxəssislərin qızgın mübahisə obyektidir. Hələ biz bilmirik ki, həmin minilliklərdə Azərbaycanda İran, İber-Qafqaz, türk (prototürk, yaxud Altay) mədəniyyətlərindən hansı aparıcı olmuşdur... Bunun bir səbəbi də ondan ibarətdir ki, "Müraciət"də deyildiyi kimi, Azərbaycan coğrafi-siyasi mövqeyinə görə "həmişə sivilizasiyaların qovuşuğunda olmuş və istər Qərbin, istərsə də Şərqlin çox güclü təsirini öz üzərində hiss etmişdir."

Azərbaycanın tarixəqədərki mədəniyyətinin beynəlmiləl xarakteri tarixəqədərki dövrdən sonrakı (tarixi!) mədəniyyətin xarakterinə də təsir göstərmişdir. Belə ki, "eramızdan əvvəl birinci minilliyin sonunda, eramızın birinci minilliyinin əvvəllərində Azərbaycan müxtəlif mədəniyyətlərin və dinlərin təsirinə məruz qalmışdır. Məhz bunun nəticəsində tarixən ölkəmizdə müxtəlif dinlərə münasibətdə yüksək tolerantlıq, dözümlülük mühiti yaranmışdır. Yunan-Roma mədəniyyətinin, bütün antik sivilizasiyanın güclü təsiri altında inkişaf edən elm, ədəbiyyat və incəsənətimiz çox erkən dövrlərdə özünəməxsus forma və məzmunu malik olmağa başlamışdır. Bununla yanaşı, sözsüz ki, bizim zəngin mədəniyyətimizin formalaşmasına müxtəlif mərhələlərdə həm zərdüştlük, yəhudi, xristian, həm də İslam mədəniyyətlərinin təsiri olmuşdur."

Heydər Əliyev tamamilə doğru olaraq göstərir ki, Azərbaycan mədəniyyətinin tarixi özünəməxsus (milli!) əlamətlərlə ümumbəşəri əlamətlərin dialektikasını, qarşılıqlı əlaqəsini nümayiş etdirir. Və Azərbaycan xalqının tipologiyası bizə məlum olan mədəniyyəti göstərir ki, o, içinə qapılmış, özünü dünyadan təcrid etmiş bir xalqın mədəniyyəti deyildir — Azərbaycan mədəniyyəti həmişə dünyaya açıq bir xalqın mədəniyyəti olmuşdur... Məsələnin məhz belə olduğunu bir daha inanmaq üçün "Kitabi-Dədə Qorqud"u, Qətran Təbrizinin, Əfzələddin Xaqaninin divanlarını, Nizami Gəncəvinin "Xəmsə"sini vərəqləmək kifayətdir. Onların yaradıcılığı "ümumbəşəri ideyaların tərənnümünə, haqqın, ədalətin, humanist ideyaların bərqərar olmasına xidmət etmişdir."

Eramızın ilk əsrlərindən başlayaraq Azərbaycanda etnokulturoloji proseslərə nəzarət edən hun-qıpçaq türkləri beynəlmiləlçi dünyagörüşünün, ümumbəşəri ideyaların, dini plüralizmin genişlənməsində, heç şübhəsiz, həlledici rol oynamışlar. Onların qoyduqları ənənəni eramızın I minilliyinin sonu, II minilliyinin əvvəllərində Türküstandan Azərbaycana axın edən oğuz türkləri davam etdirmişlər. Və yerli qıpçaqlarla gəlmə oğuzların Azərbaycandakı münaqişələri "Dədə Qorqud" eposunun yazıya alındığı yüzillərə düşür.

Heydər Əliyevin "Müraciət"ində Azərbaycan dili, ədəbiyyatı və mədəniyyəti tarixinin ikinci dövrü onun birinci dövrünün bilavasitə davamı kimi təhlil edilir. Bununla belə, göstərilir ki, "Azərbaycanda məhz bu dövrdə demokratik mətbuat, anadilli məktəb, dünyəvi teatr yaranaraq milli şüurun formalaşmasına güclü təkan verdi".

Milli şüurun formalaşması!.. Azərbaycan dili, ədəbiyyatı və mədəniyyəti tarixinin ikinci dövrünü səciyyələndirən əsas əlamət, heç şübhəsiz, bundan ibarət olmuşdur. "Müraciət"də milli şüurun formalaşmasına təsir göstərən hadisələr qeyd edilir — bunlar XIX əsrin əvvəllərində maarifçilik ideyalarının çiçəklənməsindən, həmin əsrin ortalarında M. F. Axundov kimi müasir düşüncəli mütəfəkkirin yetişməsindən, "Əkinçi"nin meydana çıxmasından, XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində müxtəlif ideya-estetik məktəblərin genişlənməsindən və s. ibarətdir. Və "Müraciət"də deyildiyi kimi, "maarifçilik hərəkatının genişlənməsi Azərbaycandan xarici ölkələrə ali təhsil almağa gedənlərin sayının get-gedə artmasına gətirib çıxardı. Xaricdə ali təhsil aldıqdan sonra vətənə qayıdan ziyalılar Azərbaycanda maariflənmə meyillərini dəstəkləyən qüvvələri öz ətraflarında birləşdirdilər, milli mətbuat

və milli teatrın yaranması üçün zəmin yaratdılar". Və Prezident tamamilə doğru olaraq qeyd edir ki, "yeni dövrün ədəbiyyatının formalaşmasında **Nəcəf bəy Vəzirovun, Əbdürrəhim bəy Haqverdiyevin, Mirzə Ələkbər Sabirin, Süleyman Sani Axundovun, Üzeyir bəy Hacıbəyovun, Nəriman Nərimanovun, Həşim bəy Vəzirovun, Cəlil Məmmədquluzadənin, Abbas Səhhətin, Məhəmməd Hadinin, Abdulla Şaiqin, Əli bəy Hüseynzadənin, Əhməd Ağaoğlunun, Əhməd Cavadın, Hüseyn Cavidin** və başqalarının əvəzsiz xidmətləri var idi".

Azərbaycan dili, ədəbiyyatı və mədəniyyəti bu gün müxtəlif insanlar (o cümlədən, mütəxəssislər!) tərəfindən müxtəlif cür qiymətləndirilən "sovet dövrü"ndə adı yuxarıda çəkilən böyük şəxsiyyətlərin — Azərbaycanın görkəmli maarifçi ziyalılarının (bütövlükdə Azərbaycan xalqının!) yaratdığı zəngin mədəniyyətə daxil oldu... Sovet dövrünü Azərbaycan xalqının tarixindən sıxışdırıb çıxarmağa çalışanlar səhv edirlər, xalqımız bu dövrü bütün mürəkkəbliyi, uğurları, qüsurları ilə birlikdə yaşamışdır. Biz, heç də bəzilərinin düşündüyü kimi, milli müstəqillik dövrünə birbaşa XX əsrin əvvəllərindən — Azərbaycan Demokratik Cümhuriyyəti dövründən gəlməmişik. Sovet dövrü Azərbaycana minlərlə orta, onlarla ali məktəb, teatrlar, muzeylər, sərgi salonları vermişdir. Sovet dövründə Azərbaycan dili, ədəbiyyatı, mədəniyyəti böyük sürətlə inkişaf etmişdir. Bununla belə, yüksəlişdə olan milli hisslər, ideyalar boğulmuş, repressiya illərində Azərbaycanın 50 mindən artıq övladı güllələnmiş, 100 mindən çox insan Qazaxıstana, Sibirə sürgün edilmişdir. Hüseyn Cavid, Mikayıl Müşfiq, Salman Mümtaz kimi böyük ədəbiyyat, mədəniyyət xadimləri məhz həmin illərdə sovet kommunist ideologiyasının qəzəbinə tuş gəlmişlər.

Ümumiyyətlə, "Müraciət" Azərbaycan tarixinin sovet dövrünə obyektiv metodlarla yanaşmağın gözəl təcrübəsini verir — biz əminik ki, həmin təcrübə müxtəlif sahələr (o cümlədən, ədəbiyyat və mədəniyyət sahələri) üzrə mütəxəssislərin gələcək araşdırmaları üçün möhkəm metodoloji (ideoloji!) əsas olacaqdır...

Azərbaycan xalqına, onun milli mədəniyyətinə qarşı müxtəlif xarakterli qəsdləri unutmamaqla yanaşı, etiraf etməliyik ki, Azərbaycanda milli şüurun inkişafında sovet dövrü xüsusi mərhələdir — Cəfər Cəbbarlı, Səməd Vurğun, Mehdi Hüseyn, Süleyman Püstəm, Osman Sarıvəlli, Rəsul Rza, Məmməd Rəhim, Mirzə İbrahimov, Süleyman Rəhimov, Əli Vəliyev, Mir Cəlil və Əliağa Vahid kimi böyük Azərbaycan söz ustalarının, mütəfəkkirlərinin yazıb-yaratdıqları həmin mərhələni xalqımızın tarixindən necə çıxarmaq, bu böyük şəxsiyyətləri necə inkar etmək olar?.. Onlar uzun illər "sovet yazıçısı" adını fəxrlə daşısalar da, azərbaycançılıq dünyagörüşünün formalaşmasında, demək olar ki, həlledici rol oynamış, müasir Azərbaycan dilinin, ədəbiyyatının əsaslarını yaratmışlar... Və onu da etiraf etmək lazımdır ki, Azərbaycanda sovet dövrünün son on illəri Heydər Əliyev epoxasının başlanması ilə milli şüurun inkişafı baxımından daha məhsuldar olmuşdur. 60-cı illərin sonu, 70-ci illərin əvvəllərindən etibarən Azərbaycan mədəniyyəti görünməmiş bir sürətlə irəliləmiş, ədəbiyyat, incəsənət milli özünüdərkən ən çevik komponentlərindən birinə çevrilmişdir. Heydər Əliyev həmin illərdə sübut etdi ki, sovet dövrünün ideoloji məhdudiyyətlərinə baxmayaraq uzaqgörən rəhbəri olan xalq öz dilini, ədəbiyyatını, mədəniyyətini inkişaf etdirib yüksəltməyə qadirdir.

Və Azərbaycan xalqı "Müraciət"də haqqında bəhs olunan üçüncü dövrə məhz 60-cı, 70-ci, 80-ci illərdə formalaşmış, kifayət qədər yüksək (və milli!) dünyagörüşü ilə gəldi.

80-ci illərin sonu, 90-cı illərin əvvəlləri Azərbaycan tarixinin hərc-mərclik dövrüdür — elə bir dövrüdür ki, onun mədəni definisiyası, yaxud atribusiyası, demək olar ki, yoxdur. Həmin illərdə ən çox əziyyət çəkən, mənəvi sarsıntılar keçirənlər məhz ədəbiyyat, incəsənət və elm xadimləri olmuşlar desək, elə bilirəm ki, səhv etmərik. AXC liderlərinin neobolşevizmi, hərc-mərclikdən istifadə edib hakimiyyətə gələn (yaxud gətirilən) səriştəsiz, mənsəbpərəst "rəhbərlər"in volyuntarizmi onillər, yüzillər boyu yaradılmış mədəniyyəti bir anda gözdən salmaqla onlarla, yüzlərlə yaradıcı insanı — yazıçını, rəssamı, musiqiçini məəttəl qoydu, taleyin ümidinə buraxdı...

Heydər Əliyevin yenidən Azərbaycan rəhbərliyinə gəlməsi ilə müstəqil Azərbaycanın mədəniyyəti qarşısında geniş inkişaf üfüqləri açıldı. Böyük mütəfəkkir görürdü ki, "müstəqilliyi elan etmək, onun qorunması və möhkəmləndirilməsi istiqamətində dövlət tədbirləri həyata keçirmək nə qədər vacib olsa da, əsl müstəqilliyi qazanmaq üçün bu, hələ azdır. Gərək hər bir insan və xüsusən gənc nəsil müstəqilliyin nə qədər müqəddəs olduğunu bütün varlığı ilə dərk etsin, onu qorumaq və möhkəmləndirmək üçün hər cür qurban verməyə hazır olsun. Bunun üçün isə o, ilk növbədə yüksək mənəviyyata malik olmalıdır, xalqımızın milli-mənəvi dəyərləri onun şəxsiyyətinin mahiyyətini təşkil etməlidir. O, azərbaycanlılığın, mənsub olduğu Azərbaycan xalqının mədəniyyətinin, ədəbiyyatının, incəsənətinin, elminin nə olduğunu dərinlən bilməlidir. Bu, çox mühüm məsələdir. Bizim bu gün təhsilimiz də, incəsənətimiz də məhz Azərbaycanın dövlət müstəqilliyinə xidmət edərək, əsl vətəndaş tərbiyə olunması prosesinə cəlb edilibdir".

Azərbaycanın dövlət müstəqilliyi qazandığı illərdə, "Müraciət"də deyildiyi kimi, biz əslində milli-mədəni irsimizi, tariximizi, milli sənətimizi bir daha təhlil edərək, onu ideoloji buxovlardan və

qadağalardan xilas edirik. Bununla yanaşı, biz Azərbaycan mədəniyyətinin dünya sənət xəzinəsinə verdiyi töhfələrlə başqa xalqların nümayəndələrini tanış edirik."

Dahi Azərbaycan şairi M. Füzulinin 500, Azərbaycan eposu "Dədə Qorqud"un 1300 illik yubileyləri yalnız Azərbaycanda deyil, mədəni dünyanın, demək olar ki, hər yerində bu və ya digər dərəcədə qeyd edildi. Və bütün dünya müstəqil Azərbaycanın böyük mədəniyyəti, zəngin mədəniyyəti, yaradıcılıq imkanları ilə daha geniş miqyasda tanış oldu. Xüsusilə "Dədə Qorqud" eposunun həm Azərbaycanda, həm də dünyada təbliği, öyrənilməsi sahəsində böyük işlər görüldü. Mütəxəssislərə məlumdur ki, "Dədə Qorqud" eposunun tarixi Azərbaycan etnik-mədəni sisteminin ümumtürk etnik-mədəni sistemindən fərqlənərək ayrılması (diferensiasiyası) tarixdir. Ona görə də **"Dədə Qorqud"un yubileyi bu və ya digər şəkildə Azərbaycan xalqının yubileyidir...** Və Azərbaycan Prezidentinin təklifi ilə həmin yubileyin ümumdünya, xüsusilə türk dünyası miqyasında qeyd olunması böyük siyasi-ideoloji əhəmiyyətə malik idi.

Azərbaycan Prezidentinin iki il, iki əsr, iki era arasında Azərbaycan xalqına müraciətində çox doğru olaraq qeyd edilir ki, "Dədə Qorqud" qəhrəmanlıq eposudur, özü də bir cəngavər, bir igid haqqında yox, bütöv bir xalqın qəhrəmanlığından danışan eposdur. "Ölkəmizin yaşadığı bugünkü mərhələdə xalqımızın qarşısında duran ən ümdə problemlərin həlli, o cümlədən, respublikanın suverenliyinin və müstəqilliyinin möhkəmləndirilməsi, ərəzi bütövlüyünün qorunması baxımından müasir Azərbaycan Respublikası vətəndaşlarının bu qəhrəmanlıq ideologiyasından faydalanmasının nə dərəcədə vacib olduğu gün kimi aydındır."

Məhz Heydər Əliyevin bilavasitə rəhbərliyi, təşkilatçılığı sayəsində cəmiyyəti bir neçə il ərzində "Dədə Qorqud" eposunun Azərbaycan cəmiyyətində kütləvi təbliği sahəsində görülən işlər bir neçə on, hətta yüz ildə görülən işlərə bərabər oldu. Yalnız belə bir faktı xatırlatmaq kifayətdir ki, türk dünyasında ilk dəfə məhz Azərbaycanda "Dədə Qorqud Ensiklopediyası" yaradıldı. Və bununla da Azərbaycan oğuz türkləri içərisində eposun əsas sahibi olduğunu bir daha dünyaya sübut etdi.

Heydər Əliyev Azərbaycan dövlətinin rəhbəri olduğu ilk illərdən ana dilinin sosial-siyasi, ideoloji problemləri ilə bilavasitə məşğul olmuşdur. Və tarix üçün o qədər də böyük olmayan təxminən on illik bir müddətdə böyük dövlət xadimi, həqiqətən, tarixi olan aşağıdakı işləri görmüşdür:

— Azərbaycan dili dövlət dili olaraq Azərbaycan SSR-in müvafiq qanunlarında (xüsusilə Əsas Qanunda — Konstitusiyada) öz əksini tapmış, Moskvanın etirazlarına baxmayaraq, respublikada rus dili ilə yanaşı, Azərbaycan dilinin də rəsmiliyi təmin edilmişdir;

— Azərbaycandilli məktəbin, maarifin inkişafına xüsusi qayğı göstərilmiş, bir sıra digər sovet respublikalarından fərqli olaraq, Azərbaycanda gəncliyin ana dilində təhsilinə üstünlük verilmişdir;

— Azərbaycan dilində mətbuatın, elmin tərəqqisi üçün dövlət rəhbərliyi əlindən gələni etmiş, Azərbaycanın böyük yazıçıları öz əsərlərini, demək olar ki, yalnız ana dilində yazmış, Azərbaycan Yazıçılar İttifaqının aparıcı mətbuat orqanları — "Azərbaycan", "Ulduz" jurnalları, "Ədəbiyyat və incəsənət" qəzeti Azərbaycan dilində çıxmışdır;

— Azərbaycan dilinin tarixi o zamana qədər görünməmiş bir ardıcılıqla araşdırılmış, çoxcildlik "Müasir Azərbaycan dili" kitabları yaradılmış, həmin çoxcildliklərdən biri — ali məktəblər üçün "Müasir Azərbaycan dili" dərsliyi Azərbaycan Dövlət mükafatına layiq görülmüş, ana dilini araşdıran alimlərin əməyi yüksək qiymətləndirilməklə, əslində, ana dilinin nüfuzu bir daha təsdiq edilmişdir;

— Həm rəsmi, həm də qeyri-rəsmi yığıncaqlarda, məclislərdə Azərbaycan dilində danışmaqdan çəkinməyən respublika rəhbəri praktik olaraq ana dilinin ictimai-siyasi mövqeyinin yüksəlməsində bilavasitə təsir göstərmiş, başqalarına nümunə vermişdir və s.

80-ci illərin sonu, 90-cı illərin əvvəllərində Azərbaycanda milli azadlıq hərəkatının gedişində ana dilinin ictimai-siyasi nüfuzunun güclənməsi Heydər Əliyevin vaxtilə yürütdüyü siyasətin bilavasitə nəticəsi idi. Lakin həmin illərdə başqa sahələrdə olduğu kimi, dil quruculuğu, dil siyasəti, geniş mənada dil mədəniyyəti sahələrində də hədsiz volyuntarizm, hərc-mərcliyə yol verildirdi — xüsusilə Xalq Cəbhəsinin hakimiyyətdə olduğu zaman etnik-kulturoloji məsələlərlə bağlı buraxılan səhvlər milli dilin (dövlət dilinin) nüfuzuna mənfi təsir göstərirdi:

— yaxın dövrün tarixi varisliyi gözlənilmədən ana dilinə (dövlət dilinə!) münasibətdə kəskin sıçrayışlarla səciyyələnən, hər cür əsasdan məhrum "tədbirlər" görülməsinə başlandı ki, həmin "tədbirlər" nəticə etibarilə idarəolunmaz bir situasiyaya çevrilib ana dilini (onun ictimai-siyasi nüfuzunu, normalarını, funksional üslublarını...) bütövlükdə təhlükə altında qoydu;

— Azərbaycanda yaşayan azsaylı xalqlara, etnoslara mədəni muxtariyyət vermək kimi volyuntarist bir hərəkatın rəsmi müdafiə olunması on illər boyu qazanılmış tarixi uğurların itirilməsi, həmin uğurlara (və dövlət dilinin nüfuzuna) barmaqarası münasibətin nəticəsi idi;

— geniş, hərtərəfli müzakirələr aparılmadan (nə ictimaiyyətin, nə də mütəxəssislərin rəyini öyrənmədən) ana dilinin "türk dili" adlandırılması, eləcə də kiril əlifbasından latın əlifbasına keçidin hazırlıqsız başlanması sonralar bir sıra problemlər törətdi;

— normal təhsil görməmiş, mədəniyyətdən uzaq bir sıra "dövlət xadimləri"nin, "siyasi xadimləri"n müxtəlif çıxışları, məntiqsiz mülahizələri Azərbaycan ədəbi dilinin tarixən müəyyənlanmış normalarına, funksional üslublarına (ümumən ana dilinin əxlaqına!) sayğısız, məsuliyyətsiz münasibət yaratmağa başladı və s.

Xalqın təkidi, tarixin hökmü ilə Azərbaycanda yenidən hakimiyyətə qayıtmış Heydər Əliyev qısa bir zamanda ölkədə iqtisadi, ictimai-siyasi, ideoloji-mənəvi həyatın normallaşmasına, stabilləşməsinə nail oldu. Və bu illərdə onun xüsusi diqqət yetirdiyi məsələlərdən biri də dil məsələsi idi... Məsələnin cəddiliyini nəzərə alan dövlət rəhbəri mütəxəssislərin iştirakı ilə geniş müzakirələr keçirdi və həmin müzakirələr mövcud problemlərin həlli üçün kifayət qədər məhsuldar oldu.

Həmin müzakirələr göstərdi ki, yalnız milli ictimai təfəkkür deyil, bilavasitə mütəxəssislər də ana dilinin qeydsiz-şərtsiz "türk dili" adlandırılmasının əleyhinədir. Hər şeydən əvvəl, ona görə ki:

a) iki müstəqil türk mənşəli dilin hər ikisinin eyni bir adla adlandırılması özünü doğrultmur və təcrübədə onları istər-istəməz ayrı-ayrı adlarla (Azərbaycan türkcəsi — Türkiyə türkcəsi) adlandırmaq lazım gəlir;

b) Azərbaycan ərazisində yaşayan qeyri-türk mənşəli müxtəlif xalqlar, etnoslar (talışlar, tatlar, kürdlər, ləzgilər və s.) "Azərbaycan dili"nin "türk dili" adlandırılmasından hər hansı halda narahat olurlar, bir sıra qüvvələr isə bundan istifadə edərək, "xırda millətçilik" hisslərini qızışdırırlar;

c) "Azərbaycan dili" adı artıq neçə on illərdir ki, uğurla işlənir, kifayət qədər böyük işlənmə təcrübəsinə malikdir.

Və bütün bunlar nəzərə alınaraq (eyni zamanda referendumun nəticələrinə əsaslanaraq) müstəqil Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasında dövlət dilinin adı "**Azərbaycan dili**" kimi qeyd edildi.

Müşahidələr göstərir ki, Azərbaycan dövlətinin rəhbəri bu gün Azərbaycan dilinin yüksəlişi üçün aşağıdakı çox mühüm işləri görür:

Birincisi, Azərbaycan Respublikasında Azərbaycan dilinin dövlət dili olaraq aparıcı mövqeyi tamamilə təmin edilmiş, rəsmi məclislərin yalnız ana dilində aparılması zərurətə çevrilmişdir (yeri gəlmişkən deyək ki, Azərbaycan Prezidentinin özü şəxsən dəfələrlə müxtəlif vəzifəli şəxsləri ana dilində danışa bilmədikləri üçün tənqid etmiş, qınamışdır).

İkincisi, Azərbaycanda təhsilin, elmin, ədəbiyyatın, ümumən mədəniyyətin inkişafı üçün dövlət maksimum şərait yaratmış (və həmin şəraiti günbəgün yaxşılaşdırmaqdadır) — bu isə həm milli təfəkkürün, həm də onun ifadəsi olan milli ədəbi dilin daha da tərəqqi edib yüksəlməsinə təkan verir.

Üçüncüsü, Azərbaycan Prezidenti Azərbaycanın yeni tarixində ilk dəfə olaraq Azərbaycan dilinin dünyanın ən mötəbər rəsmi məclislərində, beynəlxalq diplomatik danışıqlarda səslənməsinə nail olmuşdur (və məhz onun xidmətidir ki, bu gün Azərbaycan Respublikasının beynəlxalq nüfuzunu məhz Azərbaycan dili, yəni Azərbaycanın bilavasitə dövlət dili qoruyur) və s.

Azərbaycan Prezidentinin dünya miqyaslı bir ictimai-siyasi xadim, dövlət xadimi kimi fəaliyyəti ona türk dünyasında böyük hörmət qazandırmışdır. Və həmin hörmətin təsiri altında türk xalqları arasında Azərbaycan xalqının, türk dilləri içərisində Azərbaycan türkcəsinin (Azərbaycan dilinin) nüfuzu sürətlə yüksəlir.

Heydər Əliyev Azərbaycan dilini (ana dilini), Azərbaycan xalqının dilini (mənsub olduğu xalqın dilini), Azərbaycan dövlətinin dilini (rəhbərlik etdiyi dövlətin dilini) ürəkdən sevib, onun yüksəlişinə çalışmaqla kifayətlənmir, mütəxəssislərin döənə-döənə qeyd etdikləri kimi, Azərbaycan dilində gözəl danışır, ona yeni ifadə xüsusiyyətləri, üslub çalarları qazandırır... Və yuxarıda deyildiyi kimi, H. Əliyevin dili geniş miqyaslı araşdırmalar üçün ayrıca bir mövzuya çevrilmişdir. Mütəxəssislər göstərir ki, Allah Heydər Əliyevə nümunəvi bir nətiq üçün tələb olunan hər şeyi səxavətlə vermişdir: boy-buxun, qədd-qamət, təsirli səs, möhkəm məntiq, məclisi, auditoriyanı ələ almaq qabiliyyəti və s.

Heydər Əliyev natiqliyi Azərbaycan xalqının milli sərvəti, Azərbaycan dilinin böyük uğurudur — böyük şəxsiyyətin nitqlərində onlarca, yüzlərcə nümunələr götürmək mümkündür ki, ana dilinin müasir dövrdə hansı inkişaf səviyyəsinə gəlib çıxdığını, hansı mükəmməl, təsirli ifadə imkanlarına yiyələndiyini parlaq bir şəkildə əks etdirsin.

Azərbaycan Prezidentinin "Müraciət"ində qeyd edilir ki, "hər bir xalqın özünəməxsusluğunu müəyyən edən başlıca ünsürlərdən biri onun dilidir. XX əsrdə xalqımızın bu sahədə əldə etdiyi uğurları yüksək təqdирə layiqdir. Biz fəxr edirik ki, müstəqil Azərbaycan Respublikasının dövlət dili olan Azərbaycan dili son bir əsrlik dövr ərzində böyük inkişaf yolu keçərək lüğət tərkibini zənginləşdirmiş, qrammatik quruluşunu cılamış və dünya dilləri içərisində öz layiqli yerini tutmuşdur." Heç şübhəsiz, Azərbaycan mədəniyyəti inkişaf etdikcə, Azərbaycan dövləti təkmilləşib möhkəmləndikcə Azərbaycan dili daha da zənginləşəcək, daha müasir, daha global, daha analitik düşüncənin dilinə çevriləcəkdir. Çünki Azərbaycan dili, Azərbaycan Prezidentinin dəfələrlə dediyi kimi, istedadlı, böyük potensiala malik bir xalqın dilidir.

Azərbaycan Prezidenti Heydər Əliyevin — yeni ilin, yeni əsrin və yeni minilliyin astanasında "Azərbaycan xalqına müraciət"i Azərbaycan dilinin, ədəbiyyatının və mədəniyyətinin perspektivlərini müəyyənləşdirmək, böyük tarixi təcrübəyə dayanaraq inkişaf yollarını müəyyən etmək baxımından olduqca qiymətli bir sənəddir. Bizim fikrimizcə, həmin sənədin əsas ideyası ondan ibarətdir ki, "biz nadir bir irsin varisləriyik. Hər bir Azərbaycan vətəndaşı bu irsə layiq olmağa çalışaraq böyük bir tarixi keçmiş, zəngin mədəniyyəti, yüksək mənəviyyəti olan ölkəmizin həm dünənini, həm bu gününü, həm də gələcəyini dərin bir məsuliyyət hissi ilə yanaşmalıdır".

* *
*

Azərbaycan dili (türkcəsi) XVII—XVIII əsrlərdən Azərbaycanda ictimai ünsiyyətin ən müxtəlif sahələrində ardıcıl olaraq daha geniş yer tutmağa, ərəb, fars dillərini sıxışdırmağa başlayır. Xalqın əsas ünsiyyət vasitəsində XIX əsrin ortalarından sonra səhnə əsərlərinin yazılması, qəzet nəşri, kitab çapı və s. onun normalarının stabilləşməsinə, funksional üslublarının diferensiasiyasına — inkişafına əhəmiyyətli təsir göstərir. XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan dili, əsasən, aşağıdakı formalarda təzahür edir:

I.Ərəb, fars elementləri ilə "zənginləşdirilmiş" dil təzahürü;

II.Osmanlı (İstanbul) şivəsi (Türkiyə türkcəsi) ilə "zənginləşmiş" dil təzahürü;

III.Milli (demokratik) dil təzahürü.

Müşahidələr göstərir ki, Azərbaycan dilinin bu cür eklektik mürəkkəbliyi XX əsrin 30-cu illərinə qədər davam etmişdir. Və məhz 30-cu illərdə müasir Azərbaycan ədəbi dilinin normaları qərarlaşdığı kimi, funksional üslub mənzərəsi də müəyyənləşir. Qeyd etmək lazımdır ki, müasir Azərbaycan ədəbi dilinin (əslində, ümumiyyətlə, Azərbaycan ədəbi dilinin!) normalarının, xüsusilə fonetik normasının stabilləşməsində latın, bunun ardınca isə kiril əlifbasının qəbulu mühüm rol oynamışdır.

XX əsrin ortalarına doğru artıq Azərbaycan ədəbi dilinin bədii üslubu ilə yanaşı, kifayət qədər mükəmməl elmi, publisistik və rəsmi-işgüzar üslubları formalaşır. Azərbaycanda milli dildə orta, eləcə də ali məktəblərin açılması, mətbuatın nəşri, dövlət idarələrində Azərbaycan dilinin az və ya çox dərəcədə işlənməsi, ziyalı kontingentinin genişlənməsi və s. bu cür funksional üslub diferensiasiyası üçün şərt olur. Doğrudur, sovet dövləti möhkəmləndikcə ümumən "sovet xalqları"nın hamısının dili rus dilinin dağdıcı təzyiqinə məruz qalmağa, "yerlər"də rusdilli "ziyalılar" yetişdirilməyə başlayır. Lakin xalqın içərisindən çıxmış milli ziyalılar həmin ruslaşdırma diplomatiyasına qarşı ciddi mübarizə aparırlar. Azərbaycanda bu cür ziyalılar çox olmuşdur ki, onlardan ən məşhuru Bəxtiyar Vahabzadə idi. Böyük şair, mütəfəkkir, ictimai-siyasi xadim B. Vahabzadə ana dilinin təbii-tarixi hüquqlarının məhdudlaşdırılmasına qarşı on illər boyu cəsarətlə mübarizə aparmışdır. O, "doğma dilində danışmağı ar bilən fasonlu ədəbazar"ın artdığı illərdə ana dilinə müraciətən yazırdı:

Bizim uca dağların sonsuz əzəmətindən,
Yatağına sığmayan çayların hiddətindən,
Bu torpaqdan, bu yerdən,
Elin bağrından qopan yanıqlı nəğmələrdən,
Güllərin rənglərindən, çiçəklərin iyindən,
Mil düzünün, Muğanın sonsuz genişliyindən,
Ağsaçlı babaların aqlından, kamalından,
Düşmənin üstünə cuman o Qıratın nalından
Qopan səsdən yarandın.
Sən xalqının aldığı ilk nəfəsdən yarandın...

XX əsrin 50-ci, 60-cı illərindən fərqli olaraq 70-ci illərində ana dilinə qayğı, onun hüquqlarının müdafiə edilməsi özünü daha ardıcıl, daha məqsədyönlü şəkildə göstərir — Azərbaycan KP MK-nın birinci katibi seçilən Heydər Əliyevin gördüyü tədbirlər nəticəsində Azərbaycan dili həqiqətən dövlət dili səviyyəsinə qaldırılır. Görkəmli dövlət xadimi Moskvaya dəvət edildikdən sonra isə Azərbaycan dilinin üzərinə yenidən "səlib yürüşü" başladı. Hər şeydən əvvəl, dövlət idarələrində elə bir "şərait" yaradıldı ki, xalq rus dilini bilməyin vacibliyini, bunsuz normal fəaliyyət göstərməyin mümkünsüzlüyünü anlasın, ana dilinə yalnız məişət dili kimi baxsın. Odur ki, rus dilini əməlli-başlı bilməyən valideynlər belə yenidən dil açmış körpələrini rus bağçasına, rus dayələrinə, rus məktəblərinə verməyə başladılar. Və belə bir təsəvvür geniş yayıldı ki, Azərbaycan məktəblərində təhsil səviyyəsi aşağı, rus məktəblərində isə yüksəkdir. Orta təhsilini rus dilində alan bəzi azərbaycanlı gənclər Azərbaycanda xüsusi "elita" yaratmaq iddiasına

düşdülər... Və Azərbaycanın 80-ci illərdəki "təcrübəsi" göstərdi ki, xalqa, Vətənə qarşı xəyanət, hər şeydən əvvəl, ana dilinə laqeyd münasibətdən başlayır, Azərbaycan dilində orta məktəb ola-ola orta təhsilini hər hansı başqa bir dildə almış gəncin tam dəyərli azərbaycanlı olaraq yetişməsi çox çətin məsələdir. İxtisas təhsilini müxtəlif dillərdə almaq mümkündür, orta təhsil isə mütləq ana dilində — Azərbaycan dilində alınmalıdır.

Müasir Azərbaycan dili əlli milyona qədər azərbaycanlının ana dilidir — Azərbaycan Respublikasında, İranda, Türkiyədə, İraqda, Gürcüstanda, Dağıstanda... bu dildə danışrlar, yazırlar, oxuyurlar. Həmin ölkələrdə Azərbaycan dilində — Azərbaycan türkcəsində radio, televiziya verilişləri yayılır, mətbu yazılar nəşr edilir və bu ölkələrin əksəriyyətində məktəblər fəaliyyət göstərir. Lakin ana dilinə münasibətdə ciddi problemlər də vardır...

Hər hansı dil, o cümlədən də Azərbaycan dili aşağıdakı səviyyələrdə təzahür etmək imkanına malikdir:

1) Məişət dili səviyyəsində.

Bu zaman dilin fəaliyyət miqyası xeyli dar olur, əsasən, bir üslubun (məişət üslubunun) həddlərində funksionallaşır, yazıya ehtiyac duyulmur — Azərbaycanda mövcud olan tat, talış, bir sıra Qafqaz dilləri bu cürdür.

2) Mədəni-maarif dili, yaxud milli dil səviyyəsində.

Bu zaman dilin fəaliyyət miqyası bu və ya digər dərəcədə inkişaf etmiş bir xalqın maarifinin, mədəniyyətinin həddlərini ehtiva edir, müxtəlif funksional üslubları formalaşır... Mədəni-maarif dilinin əsas əlamətlərindən biri kifayət qədər mükəmməl orfoqrafik normalara malik olması, digəri müxtəlif sahələrə aid beynəlxalq terminologiyadan istifadə imkanının mövcudluğudur. Və qeyd etmək lazımdır ki, dili həmin inkişaf səviyyəsində olan xalqlar ona (ana dilinə) öz milli-mənəvi dəyərlərinin əsası kimi baxır, ruhən bağlı olurlar.

3) Elmi-intellektual, yaxud beynəlxalq dil səviyyəsində. Bu zaman dilin fəaliyyət miqyası milli həddləri aşır, funksional üslubların integrasiyası özünü göstərir — elmlilik, publisistiklik, bədilik, rəsmilik və s. çox zaman birlikdə, qarşılıqlı əlaqədə təzahür edir... Və elmi-intellektual, yaxud beynəlxalq dil ümumən dünya təfəkkürünün ifadəçisi kimi çıxış etmək iddiasında olur, çünki bu dildə müxtəlif xalqların düşüncə enerjisi ehtiva olunur...

Müasir Azərbaycan dili bir sıra ölkələrdə — İranda, Türkiyədə, İraqda, Dağıstanda..., əsasən, I, Azərbaycan Respublikasında, müəyyən qədər isə Gürcüstanda isə əsasən, II səviyyədə fəaliyyət göstərir... III səviyyəyə gəldikdə isə demək lazımdır ki, həmin funksionanı Azərbaycanda son zamanlara qədər rus dili öz üzərinə götürmüşdü, müstəqil Azərbaycan dövləti yarandıqdan sonra onu (rus dilini) daha beynəlmiləl bir dil — ingilis dili (və daha yüksək səviyyədə!) əvəz etməkdədir.

Hər bir mədəni xalqın qarşısında ana dilinə münasibətdə biri digəri ilə bağlı olan iki tarixi vəzifə dayanır; bunlardan biri ana dilini qorumaq, ikincisi isə onu müasir tələblərə uyğun olaraq inkişaf etdirməkdir.

Azərbaycan dili elmi baxımdan nə qədər ətraflı araşdırılsa da, onun müxtəlif problemlərinin öyrənilməsinə hələ böyük ehtiyac vardır. Xüsusilə elə praktiki məsələlər vardır ki, onların təcili həlli tələb edilir — Azərbaycan dilinin mükəmməl orfoqrafiya qaydalarının (və lüğətinin) tərtibi həmin məsələlərdəndir.

Hər bir dövlətin milliliyinin, müstəqilliyinin göstəricilərindən biri, bəlkə də birincisi (onun daxili və xarici) ünsiyyəti hansı dildə həyata keçirməsindən ibarətdir. Şübhəsiz, bu və ya digər dövlət daxili ünsiyyəti o zaman daha rahat, daha intensiv apara bilər ki, həmin dövlətin ərazisində yaşayan xalqın əsas dilindən istifadə etsin. Lakin bu, sadə bir hadisə deyil — bunun üçün xalqla dövlətin tarixən müəyyən olmuş sıx mənəvi-siyasi əlaqəsi tələb olunur.

Azərbaycanda dövlət dili funksiyasını tarixən müxtəlif dillər daşımışlar ki, bunların içərisində əsas yeri ərəb, fars və rus dilləri tutmuşdur. Xalqın dili olan Azərbaycan dili — Azərbaycan türkcəsi müəyyən mərhələlərdə dövlət dili səviyyəsinə qalxmaq imkanlarına malik olsa da, onu son dövrlərə qədər gerçəkləşdirə bilməmişdir. Hər şeydən əvvəl, ona görə ki, Azərbaycanda mövcud olan dövlətlərin daxili ünsiyyəti o qədər də əhəmiyyətli deyildi, xarici (beynəlxalq!) ünsiyyət orta əsrlərdə dövlətin varlığı üçün daha vacib idi. Təsədüfi deyildi ki, Azərbaycanda ərəb, fars dillərinin dövlət dili olaraq xüsusi intensivlikdə işləndiyi dövr Səlcuqlar dövrüdür ki, onlar da türklərdən ibarətdir. Sonralar türklərin müsəlman dünyasındakı sosial-siyasi mövqeləri gücləndikcə türk dili də İslamın üçüncü ünsiyyət vasitəsinə çevrilir.

Orta əsrlərin sonu, yeni dövrün əvvəllərində Azərbaycanda ərəb, fars, türk (Azərbaycan) dillərinin hər biri eyni zamanda dövlət dili hüququna malik idi, çünki İslam dini, təfəkkürü bu dillərin hər üçündə öz əksini tapır, bu və ya digər dərəcədə ifadə olunurdu. Səfəvilər, Azərbaycan xanlıqları həm daxili, həm də xarici rəsmi ünsiyyəti ərəb, fars və türk (Azərbaycan) dillərində saxlayırdılar. XIX əsrin ortalarından sonra buraya rus dili də əlavə olundu... Və rus dili rəsmi ünsiyyətdən ərəb, fars dillərini

sıxışdırdı, Azərbaycan türkcəsi isə, əksinə, "yerli əhali"nin dili olaraq müəyyən səlahiyyətlər almağa başladı. Lakin müstəqil dövlətin olmaması, Şimalda rus, Cənubda isə fars dilinin "yerli dil" üzərində üstünlüyünü aydın bir şəkildə nümayiş etdirirdi.

Azərbaycan Demokratik Cümhuriyyəti yarandıqdan bir ay sonra özünün rəsmi ünsiyyət vasitəsinin məhz Azərbaycan türkcəsi olduğunu elan etdi. Lakin məhz elan etdi... Dövlət orqanlarında çalışanlar Azərbaycan türkcəsini lazımi səviyyədə bilmir, eyni zamanda "yerli əhali"nin dili dövlət dilinin tələblərinə hələ cavab vermirdi, ADC-nin azərbaycanca sənədlərinin leksikası, sintaksisi də bunu təsdiq edir. Halbuki rusca sənədlərinin dili mükəmməldir.

Müşahidələr göstərir ki, Azərbaycan dilinin dövlət dili kimi formalaşması prosesi sovet dövründə kifayət qədər ardıcıl şəkildə getmişdir. Bununla belə, həmin dövrdə Azərbaycan dövlətinin dili rus dilinin təsiri altında idi, yəni "rusca düşünüb, azərbaycanca ifadə etmək" prinsipi işləyirdi ki, bu da milli dil təfəkkürünün tədricən ölümünə gətirib çıxarırdı. Azərbaycanın dövlət xadimlərinin müəyyən hissəsi milli dil təfəkkürünün xüsusilə dövlət səviyyəsində iflic olduğunu görürdülər. Lakin onların mübarizə aparmaq imkanları yox idi. 50-ci illərdəki "qiyam" da bu problemi həll etmədi, əksinə, onu bir az da mürəkkəbləşdirdi, Moskva rəhbərliyini duyqu saldı.

Heydər Əliyev Azərbaycan dövlətinin rəhbəri kimi fəaliyyətə başladığı ilk illərdə bütün aydınlığı ilə göstərdi ki, o, qeyri-müstəqil bir respublikanın növbəti başçısı yox, milli liderdir... Və Heydər Əliyevin məhz milli lider olaraq fəaliyyətinin bir təzahürü də Azərbaycan dilinin siyasi nüfuzunun 70-ci illərdə sürətlə yüksəlməsi idi. Həmin yüksəliş 80-ci illərdə də davam etdi. Böyük dövlət xadiminin Azərbaycan dilinin inkişafı sahəsindəki fəaliyyəti barəsində geniş bəhs etmək fikrində deyilik, sadəcə qeyd etmək istəyirik ki, milli liderin, müasir Azərbaycan dövlətçiliyinin banisinin müstəqillik dövründə dövlət dilinin yüksəlişi sahəsində gördüyü işlər ciddi tarixi əsaslara malikdir. Biz, xüsusilə, "Dövlət dilinin tətbiqi işinin təkmilləşdirilməsi" barədəki tarixi fərmanı nəzərdə tuturuq... Etiraf etmək lazımdır ki, Azərbaycan dilinin tarixində hələ ona (Azərbaycan dilinə) bu səviyyədə qiymət verən ikinci bir rəsmi sənəd olmamışdır. Eyni zamanda Azərbaycan dilinin tarixi əsasları heç bir elmi mənbədə bu qədər aydın şəkildə verilməmiş, onun müasir vəziyyəti barədə bu qədər mükəmməl təsvir yaradılmamış, inkişaf problemləri haqqında bu qədər sistemli şəkildə bəhs edilməmişdir.

Əlbəttə, rəsmi dövlət sənədində bu və ya digər orijinal elmi konsepsiyanın irəli sürülməsi qeyri-adi hadisədir. Bununla belə, həmin "qeyri-adiliyi" ən azı aşağıdakı səbəblərə görə qəbul etmək lazım gəlir:

1) Azərbaycan dilinin (və xalqının) mənşəyi barəsində bir neçə on ildir ki, davam edən mübahisələri yekunlaşdırmaq, tarixi faktların (və sağlam tarixi düşüncənin) mövqeyindən əsaslı bir konsepsiya vermək artıq yalnız elmi deyil, həm də milli, ictimai-siyasi bir ehtiyacdır;

2) Azərbaycan dilinin dövlət dili kimi yaşamaq, daha da inkişaf etmək üçün etnososial, mədəni-mənəvi potensialının olmasını göstərmək məqsədilə tarixdən, daha dərin köklərdən gəlməyə ehtiyac duyulmuşdur;

3) Haqqında söhbət gedən fərman bir dövlət sənədi olaraq bütövlükdə Azərbaycan dövlətinin (və xalqının) marağını əks etdirsə də, həmin dövləti yaradan, həmin xalqı işıqlı gələcəyə aparan bir mütəfəkkirin düşüncəsinin məhsulu olduğuna görə, sırası yox, tarixi səciyyə daşdığına görə xüsusi elmi konsepsiya ifadə edə bilər.

Və yeri gəlmişkən, respublika ictimaiyyətinin böyük marağına səbəb olub, müxtəlif elmi müəssisələrdə geniş müzakirə edilən "Yeni 2001-ci il, yeni əsr və üçüncü minillik münasibəti ilə Azərbaycan xalqına müraciətində Azərbaycan Prezidenti "Dövlət dilinin tətbiqi işinin təkmilləşdirilməsi" barədəki fərmanda irəli sürülmüş konsepsiya üçün elmi-nəzəri baza hazırlamışdı. Ümumiyyətlə, həmin "Müraciət" bir elm olaraq azərbaycanşünaslığın əsaslarını müəyyən edir, aydın metodoloji göstərişlər verir. Bu isə o deməkdir ki, Azərbaycan Prezidentinin Azərbaycan dili, ədəbiyyatı və mədəniyyəti barədəki düşüncələri kifayət qədər ardıcıl elmi araşdırmaların, konseptual ümumiləşdirmələrin nəticəsi olmaqla, müstəqil dövlətin ən mühüm sənədlərində öz əksini tapır.

"Dövlət dilinin tətbiqi işinin təkmilləşdirilməsi" haqqında fərmanda irəli sürülmüş ideyalar içərisində aşağıdakılar diqqəti daha çox cəlb edir:

1) Azərbaycan dilinin bir dövlət dili olaraq qorunması;

2) Azərbaycan dilinin bir dövlət dili olaraq inkişaf etdirilməsi.

Dövlət dilini qorumaq hər bir dövlətin mühüm siyasi-ideoloji vəzifələrindən, əsas milli-tarixi maraqlarından biridir. Bu baxımdan müstəqil Azərbaycan dövləti də istisna təşkil etmir... Lakin Azərbaycan dili bir dövlət dili olaraq getdikcə müasir dünyanın inkişaf etmiş dillərinin təzyiqinə daha çox məruz qalır. Məsələn, ingilis dili bir sıra dillər kimi, Azərbaycanın dövlət dilini də nəinki Azərbaycandan xaricdə (onun beynəlxalq ünsiyyətində), hətta ölkənin daxilində də sıxışdırmaq iddiasında və gücündədir. Bu, təbiidir... ingilis dili, eləcə də fransız, alman, rus və s. dillər müasir dünyanın tarixən müəyyənlanmış qüdrətli ünsiyyət vasitələridir. Xüsusilə ingilis dili son dövrlərdə dünya elminin, informasiyanın, böyük

siyasətin aparıcı ifadəçisinə çevrilmişdir. Dünyaya açıq olan Azərbaycanın dövlət dili, tamamilə təbiidir ki, belə bir dillə rəqabətə girmək imkanına malik deyil. Və hər bir azərbaycanlı, əgər eyni zamanda müasir dünyanın "vətəndaş"ı olmaq istəyirsə, ingilis dilini bu və ya digər dərəcədə bilməlidir... Odur ki, Azərbaycan dövləti milli maraqları yüksək tutan bir dövlət olaraq Azərbaycan dilinin tarixi hüquqlarını qorumalı, onun mədəni-siyasi nüfuzunu ölkə daxilində olduğu kimi, ölkə xaricində də yüksəltməyə çalışmalıdır.

Etiraf etmək lazımdır ki, son illərdə Azərbaycan dilinin beynəlxalq nüfuzu görünməmiş bir səviyyəyə qalxmış, Azərbaycan dili dünyanın böyük siyasət, mədəniyyət, elm mərkəzlərində ən yüksək tribunallardan səslənmiş, Azərbaycan Prezidenti şəxsi fəaliyyəti ilə yalnız ölkə daxilində deyil, ölkəmizdən çox-çox uzaqlarda, həmin yüksək tribunallardan dönə-dönə sübut etmişdir ki, Azərbaycan dili müasir dünya düşüncəsinin səviyyəsinə qalxmağa layiq, geniş ifadə imkanlarına malik bir dildir.

Şübhəsiz, bu və ya digər dövlət öz dilini inkişaf etdirmədən qoruya bilməz. Və qeyd etdiyimiz kimi, fərmanın əsas ideyalarından biri də Azərbaycan dilinin inkişafı üçün görülməli olan tədbirlərin müəyyənləşdirilməsidir... "Dövlət dilinin tətbiqi işinin təkmilləşdirilməsi" barədəki fərmanda Azərbaycan dilinin inkişafı üçün həm inzibati, hüquqi-siyasi, həm də elmi-lingvistik tədbirlər görülməsi nəzərdə tutulur ki, bunların biri digərinin bilavasitə davamıdır.

Əlbəttə, tarixən Azərbaycan dilinin, ümumən milli dəyərlərin, əgər belə demək mümkünsə, namusunu xalq kütlələri, onların arasından çıxan millət xadimləri, ziyalılar qorumuşlar, dövlət məmurları bu baxımdan ya xüsusi fərqlənməmiş, ya da ana dilinə tamamilə laqeyd olmuşlar.

Haqqında söhbət gedən fərmanın tarixiliyi bir də orasıdır ki, Azərbaycan Respublikasının bütün dövlət-icra orqanlarını hərəkətə gətirdi, onları qurulmaqda olan milli dövlətin siyasi-ideoloji tələbləri baxımından yenidən təşkil olunmağa hazırladı, hətta milli məmur obrazının formalaşmasına əhəmiyyətli təsir göstərdi.

Məsələnin mahiyyətini anlamaqdan çox-çox uzaq olan bir sıra "qəzet siyasətçiləri" bu fərmanın rolunu azaltmağa çalışsalar da, heç şübhəsiz, o öz tarixi işini artıq bütün gücü ilə görməyə, milli ictimai təfəkkürü daxildən təşkil etməyə, 80-ci illərin sonu, 90-cı illərin əvvəllərində özünü aydın şəkildə göstərən "mərkəzdənqaçma" təzahürlərinin, separatçılığın kökünü kəsməyə başlamışdır.

Prezidentin həmin fərmanı ilə Azərbaycan on illik "tərəddüdlər"dən sonra qəti olaraq latın əlifbasına keçdi ki, fikrimizcə, burada yalnız yeni əlifbaya keçid deyil, nümayiş etdirilən qətiyyətin özü də ideoloji uzaqgörənlik, millətin öz dövləti ətrafında daha sıx birləşməsinə yönəldilmiş siyasi hərəkətdir. Bu qətiyyəti, cəsarəti ancaq Heydər Əliyev kimi qüdrətli dövlət xadimləri, böyük şəxsiyyətlər göstərə bilər, bu cür jestlər dahi strateqlərə məxsusdur.

Biz "Dövlət dilinin tətbiqi işinin təkmilləşdirilməsi" barədəki fərmanın elmi-nəzəri, konseptual səviyyəsi ilə yanaşı, onun praktikliyini də xüsusi qeyd etməliyik — burada irəli sürülən müddəaların, göstərişlərin hamısı realdır, həyata keçirilməsi tamamilə mümkündür. Vəzifəmiz fərmanın tarixi tələblərini dönmədən, milli təəssübkeşliklə yerinə yetirməkdən ibarətdir. Və bizim bir millət kimi nə qədər istedadlı, enerjili, müasir dünya ilə ayaqlaşmağa nə qədər qabil olduğumuzun göstəricilərindən biri də həmin fərmanın tələblərinə hansı səviyyədə cavab verməyimizlə müəyyən olunur.

Azərbaycan Prezidenti, son illərin dövlət sənədlərindən (və həmin sənədlərdə irəli sürülən tarixi müddəaların ardıcıl olaraq həyata keçirilməsindən) də göründüyü kimi, öz işini yalnız xalqın cari maraqlarını ifadə etməklə bitmiş saymır, bu günə tarixdən gəlir, həmin maraqları tarixi bir səviyyəyə qaldıraraq ifadə edir.

* *
*

Azərbaycan dili — dünyanın müxtəlif ölkələrində yaşayan azərbaycanlıların sadəcə ünsiyyət vasitəsi deyil, Azərbaycan xalqının elminin, mədəniyyətinin dilidir.

Hər bir azərbaycanlının, harada yaşamasından, həyatda hansı mövqe tutmasından asılı olmayaraq, ən böyük vəzifəsi ana dilini — Azərbaycan dilini bilməkdən, onunla fəxr etməkdən ibarətdir.

NƏTİCƏ

Azərbaycan xalqının milli tarixi ideali əsrlər boyu məskunlaşdığı etnik coğrafiyada özünəməxsus müstəqil dövlət qurmaqdan, dünya birliyinin bərabər hüquqlu üzvü kimi öz mədəniyyətini qoruyub inkişaf etdirməkdən ibarətdir. Artıq on ildir ki, müstəqil Azərbaycan dövləti yaşayıb inkişaf edir, müxtəlif ölkələrdə məskunlaşmış milyonlarla azərbaycanlı da Azərbaycan dövlətini öz tarixi ideallarının ifadəçisi sayır. Lakin etiraf etmək lazımdır ki, Azərbaycan dövlətinin daha da yüksəlişinə, həmhüdud regionlarda azərbaycanlıların əsrlər boyu yaşadıkları ərazilər üzərində müəyyən təsirə malik olmasına həm ehtiyac, həm də böyük imkanlar vardır. Eyni zamanda Azərbaycan dövlətinin dünyanın müxtəlif ölkələrində məskunlaşmış azərbaycanlılarla əlaqələri intensivləşməlidir.

Azərbaycanlıların siyasi-ideoloji birliyini aşağıdakı hadisələr son illərdə xüsusi təkidlə tələb edir:

- 1) Azərbaycan dövlətçiliyinin mənafeyi;
- 2) Azərbaycan xalqının (azərbaycanlıların) mənafeyi;
- 3) Dünyanın mənafeyi.

Azərbaycan xalqının birliyi onun milli tarixi ideallarının həyata keçirilməsinin əsas şərtidir ki, biz bu birliyə nail olmaq üçün aşağıdakı səviyyələrdə ardıcıl çalışmalıyıq, ideoloji baxımdan əsaslandırılmış şəkildə mübarizə aparmağı məqsəduyğun hesab edirik:

- hər şeydən əvvəl, Azərbaycan Respublikası, müstəqil Azərbaycan dövləti səviyyəsində;
- ikincisi, azərbaycanlıların müxtəlif dövlətlərin (Azərbaycan, İran, Türkiyə, Gürcüstan, Rusiyanın) ərazilərinə birləşdirilmiş tarixi vətənləri səviyyəsində;
- nəhayət, üçüncüsü, ümumdünya səviyyəsində.

Və heç şübhəsiz, həmin səviyyələrin etnocoğrafi iyerarxiyası mövcuddur ki, onu azərbaycanlıların yer üzündəki məskunlaşma tarixi müəyyənləşdirmişdir.

... Azərbaycan xalqı — azərbaycanlılar dünyanın harasında yaşamalarından asılı olmayaraq, bütöv, kifayət qədər mükəmməl (və geniş inkişaf potensialı olan!) bir xalqdır — onun müxtəlif siyasi-ideoloji şəraitlərdə yaşaması genetik birliyini, eyni etnokulturoloji sistemə mənsubluğunu inkar etmir. Azərbaycanlıların birləşməsi, müstəqil dövlət qurması, dünyada sosial-mədəni nüfuz qazanması üçün daha geniş imkanlar açılır. Həmin imkanların ən mühüm (və konkret!) təzahürlərindən biri, Tarixin azərbaycanlılara bəxş etdiyi milli dövlət (Azərbaycan dövləti), ikincisi, milli lideridir (Heydər Əliyevdir!)...

Azərbaycan xalqının etnik-mədəni, sosial-siyasi inkişafını yalnız daxili (tarixi) enerji deyil, həm də müasir dünyanın universal təkamül məntiqi tələb edir.