Mübariz Süleymanlı

Əhməd Ağaoğlunun ilk elmi əsəri:

ŞİƏ DİNİNDƏ MƏZDƏKİ İNANCLARI

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
Memarlıq və İncəsənət İnstitutunun
Elmi Şurasının 14 sentyabr 2007-ci il tarixli
(protokol № 4) qərarı ilə çap olunur

Bakı – 2007

Ön sözün müəllifi:
Doç. Dr. Ufuk Özca
İstanbul Universiteti Sosiolo

Redaktoru:
Minaxanım Əsədli
sənətşünaslıq namizədi, d

Rəyçilər:
Vaqif Sultanlı
filologiya elmləri doktoru, p

Rahid S. Ulusel
fəlsəfə elmləri doktor

Mübariz Süleymanlı. Əhməd Ağa lu
Şiə dinində məzdəki inancları. Bakı,

Kitabda Əhməd bəy Ağaoğlunun "Şiə d ə
əsərinin həm Azərbaycan (fransızcadan çevirəni: amlı
türkcələrinə (fransızcadan çevirəni: Prof. Ümi Mer ləri, həm
də IX Beynəlxalq Şərqşünaslar Konqresində (Lo don, 1892) oxunmuş bu
məruzənin fransızca mətni verilir.
yaradıcılığı araşdırılır, ilk mətbu yazısı yə ilk e ni əsəri hagq
məlumat verilir, eləcə də onun sözügedən konq
əks etdirən "Şərqşünasların konqresində" məqalə

ÖN SÖZ

Əhməd Ağaoğlu İran tarixinə xüsusi bir maraq göstərmişdir. Bu münasibətin qaynaqları üzərində düşünməli olsaq, öncəliklə Rus Azərbaycanında Şiə camaatı içində doğulub yetişmiş bir ziyalı olması, ən azından ailə çevrəsi içində fars kültürünün təsirlərinə məruz qalmış olması önəmlidir. Ağaoğlunun gənçlik illərində milliyyətçi duygularla bağlandığı Azərbaycan da, tarixi olaraq İrana bağlı və fars kültürünün nüfuzu altında olan bir ölkədir. Ancak Ağaoğlunun kimliyini və maraqlarını bununla məhdudlaşdırmamaq lazımdır. Başqa təsirlər altında, sözgəlişi Rusiya, Avropa və Türkiyə təsirləri altında kimliyinin və münasibətlərinin (bir-biri ilə əlaqəsiz, hətta zidd də ola biləcək) başqa yönlərə açıldığını bildirməliyik. Ağaoğlunun İrana yönəlik maraqlarını gücləndirən başqa səbəblər də vardır. XIX yüzilin sonlarında Parisde – "*École des Langues Orientales Vivantes*"də fars dili, ədəbiyyatı və tarixi təhsili almış olması, burada oriyentalist bir baxış qazanması və universitetdəki müəllimlərinin onu bu mövzularda çalışmağa təşviq etmələri bu səbəblər arasında göstərilə bilər. Ağaoğlunun aşağıdakı çalışması da Parisdəki tələbəlik illərində aldığı təhsilin bir bəhrəsidir. Ağaoğlu bu dönəmdə fars kültürünə akademik səviyyədə maraq göstərməkdədir. Bundan başqa iranlılıq və şiəlik onun aidiyyətində son dərəcə önəmli iki yöndür. Bu aidiyyəti ilə yanaşı, onun ümumi anlamda türklüyə və islamiyyətin ərəb versiyasına yönəlik aşkar bir mənfi baxışı da vardır. Türkləri İran əleyhinə gerçəkləşən gəlişmələrə görə cavabdeh hesab etməkdə və düşmənçilik bəsləməkdədir. Əlbəttə bu, sonradan hərtərəfli elmi biliklərə sahib və sərt dilli bir türk milliyyətçisi halına gələcək olan Ağaoğlu üçün heyrətləndirici bir durumdur. Yaşamının sonrakı mərhələsində iranlılıq kimliyindən də bütünlüklə uzaqlaşacaqdır. Ağaoğlunun İrana marağı sonrakı dönəmdə də, Osmanlı vətəndaşlığına keçib Türkiyəyə yerləşdikdən sonra da (baxış tərzi aşkar bir formada dəyişsə, fərqli bir mahiyyət qazansa belə) davam etmişdir.

Ancaq bildirmək lazımdır ki, Ağaoğlunun bütün yazı həyatını göz önündə canlandırdığımızda İran və şiəlik mövzusunun onun əsas marağını təşkil etmədiyini görürük. Marağının İran və şiəlikdən aşkar şəkildə Türkiyə və türklüyə çevrildiyini, İran mövzusunda sonrakı dövrdə apardığı çalışmalarının da İran türkləri məsələsi ilə məhdudlaşdığını söyləməliyik.

* * *

Ağaoğlu, aşağıda oxuyacağınız "Şiə dinində məzdəki inancları" başlıqlı məruzəsini müəllimi Darmesteterin təşviqi ilə hazırlamış və IX Beynəlxalq Oriyentalistlər Konqresində təqdim etmişdir. Bu araşdırma daha sonra digər məruzələrlə birlikdə kitab halında nəşr edilmişdir.* Bu dövrdə Ağaoğlu Parisdə yüksək təhsil alırdı və maraqları İran dili, tarixi və ədəbiyyatına yönəlmişdi. Onu da bildirməliyik ki, eyni dövrdə Fransada İran işlərinə xüsusi bir önəm verilməkdəydi. Aralarında Ağaoğlunun universitetdəki müəllimləri də olan dəyişik ixtisas sahələrinə mənsub oriyentalistlər İran tarixi və şiə kimliyi mövzusunda tədqiqatlar aparırdılar. Bu elmi çalışmaları, Fransanın öz bölgə maraqları və nüfuz siyasəti çərçivəsində "Şərq Problemi"nə yanaşmanın bir parçası, uzantısı olaraq dəyərləndirmək başa düşülən olacaqdır. Ağaoğlunun kimliyi və görüşləri də bu mühitdə, seçkin bir fransız intellektual topluluğun təsirləri altında formalaşmışdır. *François Georgeon*, Ağaoğlunun universitet təhsilini davam etdirdiyi bu illərdə İran tərəfdarı, Osmanlı-türk aleyhdarı bir perspektiv daşıdığını bildirməkdədir. İranlılıq kimliyini ucaldan bu baxışın aşkar izlərini Ağaoğlunun bəhs edilən məruzəsində görmək mümkündür. Öncəliklə burada Ağaoğlunun, şiəliyi islamiyyət içində yer alan bir məzhəb deyil, adətən "müstəqil bir din" olaraq gördüyü diqqət çəkməkdədir. Bu mübahisəli görüş əslində İranı və şiəliyi ümumi İslam dünyasından ayırma və şiə kimliyinə fərqli bir anlam vermə qayğısının bir ifadəsi

---

* Transactions of the Ninth Congress of Orientalists - London, 1892 ,Vol. II, Kraus Print, 1968, s. 505-14.

olaraq görülə bilər. Bundan başqa Ağaoğlu (sonrakı dövrdə İran mövzusunda apardığı araşdırmalarının əksinə) İran kültürünə damğasını vuran türklərdən heç söz etməməkdədir. Şiəliyi İran ruhunun cisimləşməsi, "milli bir din" və Zərdüşti inancın bir uzantısı (davamı, parçası) kimi görərək İranın tarixi ənənələri ilə birləşdirməkdədir. Bu yanaşma, şiəliyi ərəblərin öncüllüyündəki islamiyyətdən ayırd edərək, fərqləndirərək fars kültürünün hər baxımdan orijinallığını və üstünlüyünü sübut etmək cəhdi ilə bağlıdır. Ancaq Ağaoğlunun bu yanaşması həyatının erkən dövrünə, Paris illərinə xasdır; Parisdən qayıtdıqdan sonra – 1905-ci il inqilabına təsadüf edən illərdə şiə aidiyyətindən uzaqlaşacaq, hətta bu kimliyi rədd etmə nöqtəsinə gələcəkdir. Ağaoğlu 1905-ci ildən sonrakı dövrdə Qafqazda cədid hərəkatı içində şiə-sünni ayrılıqlarına son verməyə çalışan bir seçkinlər qrupunun fəallarındandır. Digər tərəfdən şiəlik və fars kültürü də daxil olmaq üzərə hər cür ənənəvi inanca qarşı modernist reformaları müdafiə edəcəkdir.

Ağaoğlu Parisdən Qafqaza döndükdən sonra İran kültürü və tarixi haqqındakı görüşlərini yenidən gözdən keçirmə ehtiyacı duymuşdur. Həyatını Türkiyədə davam etdirməyə başlayıb Azərbaycandan ayrıldığı II Məşrutiyyətdən sonrakı dövrdə isə İran temasına artıq bambaşqa baxmaqdadır. Tema yox olmasa da yanaşması köklü bir şəkildə dəyişmişdir. Sözgəlişi Türkiyədə Cümhuriyyətin qurulduğu dönəmdə qələmə aldığı müxtəlif yazılarında İran kültürəl ənənəsinin mənfi keyfiyyətlərinə diqqət yetirməkdədir. "*Üç Mədəniyyət*" adlı əsərində şərqli toplum həyatını tənqid etmək üçün seçdiyi özəllikləri (fərdin yoxluğu, həmrəylik kültüründən məhrumluq, despotik dövlət və s.) böyük ölçüdə İran tarixindən toplamışdır. Onun fikrincə, İran hökmdarları özlərini Tanrının yer üzündəki kölgələri olaraq görməkdədirlər. Ağaoğlu diqqəti bu hədsiz-hüdudsuz səltənət gücünün təhlükəli nəticələrinə yönəltməkdədir. O, İranın şiə dönəminə təkcə dəyər verməməklə qalmamış, şiəlikdən əvvəlki İran dinini (Zendavesta, Zərdüştilik) və bu dinin "qutsal hüquq" anlayışını,

bundan başqa İran kültürünü təmsil edən önəmli əsərləri, Şeyx Sədinin "*Gülüstan*" və "*Bustan*"ını, Firdovsinin "Şahnamə"sini, dövlət və hökumət idarəçiliyinə bağlı mülahizələri və farsi təsirə məruz qalmaları səbəbindən tənqid etməkdədir*.

Düşünürük ki, aşağıda Əhməd bəy Ağaoğlunun İran mövzusunda yazmış olduğu əsərlərinin siyahısını verməklə, onun müzakirə olunan problemlə bağlı mövqeyinin hansı dəyişikliklərə uğradığına dair oxucularda daha aydın təsəvvür yaratmış olarıq.

Ə.Ağaoğlunun İran mövzusuna həsr etdiyi yazıları:

1. "La societe Persane: la femme Persane", **La Nouvelle Revue,** 69, mars-avr. 1891.
2. "La societe Persane: le clerge", **La Nouvelle Revue**, 70. mai-juin 1891.
3. "La societe Persane: la religion et les sects religieuses", **La Nouvelle Revue**, 73, nov.-dec. 1891.
4. "La societe Persane: le theatre et ses fetes", **La Nouvelle Revue**, 77, juil-aout. 1892.
5. "La societe Persane: linstruction publique et la litterature", **La Nouvelle Revue**, 79, nov.-dec. 1892.("La Persia moderna: linstruzione pubblica e la litteratura", **Minerva**, Roma, 4, 1892).
6. "Le monde musulman, a propos dun livre recent", **Revue Politique et Litteraire,** L, 10, sept. 1892.
7. "La Perse et les Anglais", **Revue Politique et Litteraire,** LI, 6, fev. 1893.
8. "La societe Persane: le gouvernement de la Perse et letat desprit des Persans", **La Nouvelle Revue**, 84, sept.-oct. 1893.
9. "La societe Persane: les Europeens en Perse", **La Nouvelle Revue**, 84, sept.-oct. 1893.
10. "La Perse economique, financiere et commerciale", **Journal des economists**, 5e serie, 13, 1893.

---

* Bax: Hilafet ve Milli Hakimiyet, Ankara, Matbuat ve İstihbarat Matbaası, 1339 içinde "Tarihi Celse", s. 11-32.

11. **İslam, Axund və Hatifülqeyb.** Bakı, 1902.
12. **İran ve İnkılabı**[1]**,** Zerbamat Basımevi, Ankara, 1941.
13. "Alem-i İslam: İranın Mazi ve Haline Bir Nazar", **Sırat-ı Müstakim,** IV/103-105, V/107-110, 1326.
14. "İngilizlerin Ültimatomu Münasebetiyle İran Hakkında", **Sırat-ı Müstakim,** V/112, 1326.
15. "Bagdat ve Maveray-ı İran Hatları", **Sebilür-Reşad,** VIII/199, 1328.
16. "YeniTürkiye, Yeni İran", **Cumhuriyet,** no: 3630, 15 Haziran 1934.
17. "İnkılaptan Evvel", **Cumhuriyet,** no: 3631, 16 Haziran 1934.
18. "Nasıreddin Devri", **Cumhuriyet,** no: 3632, 17 Haziran 1934.
19. "İranda Fikir İnkılabı", **Cumhuriyet,** no: 3633, 18 Haziran 1934.
20. "İran Nasıl Uyandı?", **Cumhuriyet,** no: 3634, 19 Haziran 1934.
21. "İnkılabın Tarihçesi", **Cumhuriyet,** no: 3635, 20 Haziran 1934.
22. "Muzaffereddin Şahın Vaziyeti", **Cumhuriyet,** no: 3637, 22 Haziran 1934.
23. "Mehmet Ali Devri", **Cumhuriyet,** no: 3638, 23 Haziran 1934.
24. "Meşrutiyetin İlanı", **Cumhuriyet,** no: 3639, 24 Haziran 1934.

Görə biləcəyimiz kimi Ağaoğlu İran və şiəlik mövzusuna aid erkən dövr görüşlərini sonradan gözdən keçirib dəyişdirmişdir. Bu mənada Mübariz Süleymanlının təqdim etdiyi "Şiə dinində məzdəki inancları" məruzəsini bu gözlə oxumaqda bir yarar vardır.

---

[1]Agaoglunun daha oncə yayınlanan iki ayrı kitabçasından ibarətdir: **1500 İle 1900 Arasında İran** ("Türk Tarihinin Ana Hatlarının Müsveddeleri", Başvekalet Basımevi, Ankara, 1934) və **İran İnkılabı** ("Türk Tarihinin Ana Hatlarının Müsveddeleri", Akşam Matbaası, İstanbul, 1934).

Sayın Mübariz Süleymanlının, Əhməd Ağaoğlu kimi diqqət çəkici bir şəxsiyyətin bu maraqlı mətnini aradan keçən yüz ildən artıq bir müddətdən sonra kəşf edib Azərbaycan cəmiyyətinə tanıtması, sadəcə keçmişi deyil, günümüzü də anlamaq baxımından atılmış fədakaranə və əhəmiyyətli bir addımdır.

Yeri düşmüşkən, hörmətli oxucularımızın diqqətini bir məqama da yönəltmək istəyirəm ki, Anadolu türklüyü ilə Azərbaycan türklüyü arasındakı tarixi-mədəni əlaqələrin günümüzdə daha da genişləndirilməsi baxımından səmərəli fəaliyyətlər göstərilməkdədir. Bu istiqamətdə müəyyən çalışmalar və əməkdaşlıq, xüsusilə Sovetlər Birliyinin dağılmasından sonra vazkeçilməz bir ehtiyac halına gəlmişdir. Bu məsələdə də Mübariz Süleymanlının baş redaktor olduğu və yayımlanmasına böyük əmək sərf etdiyi "Mədəniyyət dünyası" dərgisi ilə "Sosyoloji Yıllığı" arasında 2003-cü ildən etibarən başlayan və daha sonra da müntəzəm davam edən səmərəli bir həmrəylik zəmini qurulmuşdur[2].

Doç. Dr. Ufuk Özcan
İstanbul Universiteti Sosioloji Bölümü

[2] "Sosyoloji Yıllığı" elmi toplusu (adından da bəlli olduğu kimi ildə bir dəfə) Prof. Dr. Ertan Eğribel və Doç. Dr. Ufuk Özcan tərəfindən (İstanbul Universitetində) nəşrə hazırlanır – *M.S.*

ƏHMƏD AĞAOĞLUNUN FRANSA DÖVRÜ YARADICILIĞI VƏ İLK ELMİ ƏSƏRİ* HAQQINDA

Əhməd bəy Ağaoğlunun altı illik Fransa dövrü haqqında bir sıra yazılarda bəhs edilsə də həmin dövr yaradıcılığının biblioqrafiyasını xronoloji və sistemli olaraq, mükəmməl və tamlıqla əks etdirən (Ufuk Özcan, Ə.Ağaoğlu ilə bağlı tədqiqatının[3] sonundakı ədəbiyyat siyahısına Fransa dövrünə aid 10 məqaləni də daxil etmişdir), məqalələrini toplu halda təqdim edən araşdırmanın ortada olduğunu söyləmək yanlışlıq olardı ki, bunun, vaxtilə Yusif Akçuranın da yazdığı kimi bir sıra obyektiv səbəbləri vardır: "İstanbula ilk dəfə gəldiyi zaman, Ağaoğlu Əhməd bəyin daşıdığı fikir və əməlləri bildirən yazılı əsərlər, təəssüf ki, əlimizdə mövcud deyildir. Əhməd bəy ta iyirmi bir yaşından bəri çeşidli dillərdə pək çox yazı yazmış bir türk yazarıdır; çox şayan-i təəssürdür ki, yazılarını kəndisi saxlamadığı kimi, bu gün kitabçılardan və ya kitabxanalardan arayıb bulmaq da çox zordur; çünki Əhməd Bəyin yazılarından çoxu qəzet və dərgilərdə basılıb yayımlanmışdı; hələ rusca qəzetlərdə yayımlanan, məqalə və tefrikalarını bulmaq, zənnedirəm ki, bu gün imkan dışına çıxmışdır... Bu səbəblə Əhməd bəyin fikri dəyişmə və gəlişimini, əsərlərindən təqib etmək, həlli zor bir məsələ halındadır"[4]. Bu fikrin 1928-ci ildə söylənmiş olduğuna diqqət yetirsək problemin bugünkü halı gözlərimiz önündə daha açıqlığı ilə canlanar.

Ə.Ağaoğlunun Fransa dövrü yaradıcılığı barədə ətraflı məlu-

---

* Ahmed-Bey Agaeff. "Les Croyances mazdeennes dans la religion chiıte", *Transactions of the Ninth İnternational Congress of Orientalists* (London 1892), Vol. II, Kraus Reprint, 1968, s. 505-514.

[3] Ufuk Özcan. Ahmet Ağaoğlu ve rol değişikliği (Yüzyıl dönümünde batıcı bir aydın). İstanbul: Donkişot yayınları, 2002, 280 s.

[4] Yusuf Akçura. Türkçülüğün tarihi. İstanbul: Kaynak yayınları, 2001, s. 155.

matı əsasən Yusif Akçura[5], Ufuk Öczan[6], Fahri Sakal[7] kimi türkiyəli tədqiqatçıların əsərlərindən, Fransua Jorjonun (*François Georgeon*) fransızcadan tərcümə edilmiş bir neçə məqaləsindən[8] və Çikaqo Universitetinin dosenti *A. Holly Shissler*in 2005-ci ildə İstanbulda türkcə nəşr edilmiş kitabından[9] almaq imkanımız olmuşdur. Azərbaycan nəşrlərində isə yalnız son vaxtlarda bir məqalənin tərcüməsinə rast gəlirik ki, aşağıda bu haqda ətraflı bəhs edəcəyik.

Mövzumuza dair fransız mənbələri ilə bizi tanış edən yeganə tərcümə Fransua Jorjonun bir məqaləsidir ki, bunlardan biri rus dilindən çevrilmişdir. Digərinin isə hansı dildən – orijinaldanmı (fransızca), yoxsa rus dilindənmi tərcümə edildiyini dəqiqləşdirə bilmədik. Üstəlik tərcümələrin bir-birindən kəskin fərqlənməsi bir sıra sualları cavabsız qoyur. Belə ki, türk böyükləri haqqında ciddi tədqiqatlar müəllifi Fransua Jorjonun Ə.Ağaoğlu haqqındakı yazısı Hikmət Dayızadənin tərcüməsində "Azərbaycanlı intellektualın ilk addımları: Əhməd Ağaoğlu Fransada (1888-1894)" kimi[10]; ehtimal ki, texniki xəta olaraq tərcüməçinin adı getməyən digər tərcümədə isə "Bir azərbaycanlı ziyalının debütü

---

[5] Yusuf Akçura. Türkçülüğün tarihi. İstanbul: Kaynak yayınları, 2001, 184 s.

[6] Ufuk Özcan. Ahmet Ağaoğlu ve rol değişikliği (Yüzyıl dönümünde batıcı bir aydın). İstanbul: Donkişot yayinlari, 2002, 280 s.

[7] Fahri Sakal. Ağaoğlu Ahmed Bey. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999, 248 s.

[8] François Georgeon. "Azerbaycanlı Bir Entelektüelin Ortaya Çıkışı: Ahmed Ağaoğlunun Fransa Yılları 1888-1894", *Toplumsal Tarih*, S. 8, Ağustos 1994, s. 8-21; Fransua Jorjon. Azərbaycanlı intellektualın ilk addımları: Əhməd Ağaoğlu Fransada (1888-1894). "Mədəniyyət dünyası", VII buraxılış, Bakı: ADMİU, 2003, s. 16-27; Fransua Jorjon. Azərbaycanlı ziyalının debütü – Əhməd Ağaoğlu Fransada (1888-1894). Filoloji araşdırmalar, XVII kitab. Bakı: Elm, 2002, s. 30-43.

[9] A. Holly Shissler. İki İmparatorluk Arasında. Ahmet Ağaoğlu ve Yeni Türkiye (Çeviren: Taciser Ulaş Belge), 1. Baskı. İstanbul Bilgi Universitesi Yayınları, 2005, 369 s.

[10] Fransua Jorjon. Azərbaycanlı intellektualın ilk addımları: Əhməd Ağaoğlu Fransada (1888-1894). "Mədəniyyət dünyası", VII buraxılış, Bakı: Azərbaycan Dövlət Mədəniyyət və İncəsənət Universiteti, 2003, s. 16-27.

– Əhməd Ağaoğlu Fransada (1888-1894)”[11] şəklində getmişdir (“Filoloji araşdırmalar”ın elmi redaktoru professor Vaqif Sultanlıdan aldığımız məlumata görə məqaləni mərhum Əziz Gözəlov tərcümə etmişdir). Birinci, rus dilindən tərcümə edilməsinə və bəzi yanlışlıqlara baxmayaraq daha səlis və məntiqi təsir bağışlayır. İkincisi isə dağınıqlığı və ifadələrin qeyri-dəqiqliyi ilə gözə çarpır.

Orijinalı fransızca (*François Georgeon. “Les Debuts d’un Intellectüel Azerbaidjanais: Ahmed Ağaoğlu en France 1888-1894”, Passe Turco-Tatar present Sovietique etudes offertes a Aleksandre Bennigsen, Paris 1986, s. 376-388*) olan[12] əsər haqqında türkiyəli tədqiqatçılardan Fahri Sakal[13] və Ufuk Özcan[14] geniş bəhs etmişlər.

Türkiyə türkcəsində isə məqalə bu adla yayımlanmışdır: “Azerbaycanlı Bir Entelektüelin Ortaya Çıkışı: Ahmed Ağaoğlunun Fransa Yılları 1888-1894”[15]. Türkiyə türkcəsinə Prof. Dr. Ümit Meriç tərəfindən çevrilmiş və əlyazması şəxsi arxivimizdə olan digər tərcümə isə belə adlanır: “Azerbaycanlı bir aydının ilk yazı hayatı: Ağaoğlu Fransada (1888-1894)”.

Fransalı tədqiqatçının Ə.Ağaoğlu haqqındakı məqaləsində bu vaxta qədər Azərbaycan elmi fikrinə məlum olmayan bir sıra bilgilər verilsə də, heç şübhəsiz, burada bizi daha çox, təqdim etdiyimiz “Şiə dinində məzdəki inancları” əsəri ilə bağlı məqam-

---

[11] Fransua Jorjon. Azərbaycanlı ziyalının debütü – Əhməd Ağaoğlu Fransada (1888-1894). Filoloji araşdırmalar, XVII kitab, Bakı: Elm, 2002, s. 30-43.

[12] François Georgeon. “Les debuts dun İntellectüel Azerbaidjanais: Ahmed Ağaoğlu en France 1888-1894”, *Passe Turco-Tatar present Sovietique etudes offertes a Aleksandre Bennigsen*, Paris 1986, s. 376-388.

[13] Fahri Sakal. Ağaoğlu Ahmed Bey. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999, 248 s.

[14] Ufuk Özcan. Ahmet Ağaoğlu ve rol değişikliği (Yüzyıl dönümünde batıcı bir aydın). İstanbul: Donkişot yayınları, 2002, 280 s.

[15] François Georgeon. “Azerbaycanlı Bir Entelektüelin Ortaya Çıkışı: Ahmed Ağaoğlunun Fransa Yılları 1888-1894”, *Toplumsal Tarih*, S. 8, Ağustos 1994, s. 8-21.

lar maraqlandırır.

Maraqlıdır ki, azərbaycanca tərcümələrin birində[16] Ə.Ağaoğlunun 1892-ci ildə Londonda şərqşünasların IX konqresindəki məruzəsindən söz getsə də əsərin adı çəkilmir. İkinci tərcümədə isə məruzənin adı təhrif olunmuş şəkildə verilmişdir: "Paris məcmuələrində çap olunmuş yuxarıda adı çəkilən məqalələrə o dövrün məhsulu kimi Əhməd Ağaoğlunun 1892-ci ildə, Londonda şərqşünasların IX qurultayında etdiyi "Şiəliklə mandeizmə inananlar" məruzəsi də əlavə olunur"[17].

Ümumiyyətlə, bizə məlum olduğu qədər, Fahri Sakal[18] və Ufuk Özcanın[19] tədqiqatları istisna olmaqla heç bir araşdırmada əsərin orijinal – fransızca adına rast gəlinmir. Yalnız Ufuk Özcanın araşdırmasında əsərin həm orijinal, həm da türkcəyə tərcümədə dəqiq adı – "Şii Dininde Mazdekçi İnançlar" (Qeyd edək ki, Prof. Dr. Ümit Meriçin oxuculara bu kitabda təqdim edəcəyimiz tərcüməsində və vaxtilə Ufuk Özcanın "Mədəniyyət dünyası"nda çap etdiyimiz bu tərcüməyə yazdığı "Sunuş"da[20] əsərin adında bir az da dəqiqləşdirmə aparılmış və "Şii Dininde Mazdeki İnançlar" kimi yazılmışdır) – göstərilmişdir[21]. Fahri Sakalın tədqiqatında da əsərin fransızca adı[22] Ufuk Özcanın araşdırmasında olduğu kimidir, türkcə tərcüməsinə gəlincə isə əksər kitablardakı ənənəvi variantın bir qədər dəyişilmiş forma-

---

[16] Fransua Jorjon. Azərbaycanlı intellektualın ilk addımları: Əhməd Ağaoğlu Fransada (1888-1894). "Mədəniyyət dünyası", VII buraxılış, Bakı: ADMİU, 2003, s. 16-27.

[17] Fransua Jorjon. Azərbaycanlı ziyalının debütü – Əhməd Ağaoğlu Fransada (1888-1894). Filoloji araşdırmalar, XVII kitab. Bakı: Elm, 2002, s. 30-43.

[18] Fahri Sakal. Ağaoğlu Ahmed Bey. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999, s. 13, 217.

[19] Ufuk Özcan. Ahmet Ağaoğlu ve rol değişikliği (Yüzyıl dönümünde batıcı bir aydın). İstanbul: Donkişot yayınları, 2002, s. 260.

[20] "Mədəniyyət dünyası", X buraxılış, 2005, s. 53-56.

[21] Ufuk Özcan. Ahmet Ağaoğlu ve rol değişikliği (Yüzyıl dönümünde batıcı bir aydın). İstanbul: Donkişot yayınları, 2002, s. 31, 32, 264.

[22] Fahri Sakal. Ağaoğlu Ahmed Bey. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999, s. 217.

sında olduğu kimi – "Şii Mezhebinin Menşeleri"[23] şəklində getmişdir.

Təbii ki, yuxarıda da toxunduğumuz kimi yəqin Fransanı tərk etdikdən sonra heç Ə.Ağaoğlunun özündə belə əsərin mətni olmamışdır. Bir də bu qədər keşməkeşli həyat sürən, çoxsaylı qəzet və dərgilərə türk, fars, rus və fransız dillərində məqalələr yazan bir qələm sahibinin buna imkanı da ola bilməzdi, bəlkə bunun fərqində belə olmamışdır. Digər tərəfdən, çap olunmamış tərcümeyi-halına istinadən yaxın dostu və məsləkdaşı olan Yusuf Akçura kimi bir mütəfəkkirin qələmindən çıxmış və ilkin qaynaq rolu oynamış "Türkçülügün Tarihi" əsərinin[24] sonrakı tədqiqatlara təsiri də şübhəsizdir: "1892 senesinde Londrada toplanan Oryantalistler Kongresine katılarak, kongreye "Şii Mezhebinin Kaynakları" adlı bir inceleme sundu. Bu inceleme, kongrenin kararıyla basılmış ve yayımlanmıştır"[25]. Ehtimal ki, Ə.Ağaoğlunun özünün də fikrindən çıxdığı üçün məqalənin təxmini olaraq şiə məzhəbinin qaynaqlarına həsr edildiyini ya əlyazması halında olan tərcümeyi-halında yazmış, ya da Y.Akçuraya söyləmişdir. Bunun elə bir prinsipial əhəmiyyəti olmasa da fakt bundan ibarətdir ki, sonrakı araşdırmaların hamısında əsərin adı Y.Akçuranın kitabında olduğu kimi getmiş, bəzən "improvizələr" də edilmişdir. Müqayisə üçün bir neçə mənbədən nümunə gətirməyi, gələcəkdə bu mövzuda çalışacaq araşdırıcılara faydalı olması baxımından məqsədəuyğun hesab etdik:

"1889 dan itibaren Sorbon Üniversitesinin "Tarih ve Fizyoloji" şubesine devama başlamış, ayni zamanda Hukuk fakültesine dahil olmuşdur. Pariste talebe iken, Fransız mecmualarına Şarka ait makaleler yazmak ve Tifliste intişar eden "Kafkas"

---

[23] Fahri Sakal. Ağaoğlu Ahmed Bey. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999, s. 13.

[24] Yusuf Akçura. Türkçülüğün tarihi. İstanbul: Kaynak yayınları, 2001, s. 147-163.

[25] Yenə orada, s. 154.

gazetesine yazılar göndermek suretiyle matbuata atıldı.

1892 de "Şii mezhebinin menbaii" adlı bir tetkikname ile Londrada açılan müşteşrikler kongresine iştirak etti. Kongre bu tetkiknamenin tabına karar verdi ve Cambrege Üniversitesi tarafından neşredildi"[26].

"1892 de Londrada toplanan Şarkiyatçılar Kongresine katılarak "Şii mezhebinin doğuşu ve gelişmesine dair" tebliğini okudu. Ahmet Ağaoğlunun bu tebliği, kongre zabıtları arasında Cambrige Üniversitesi tarafından yayınlanmıştır"[27].

"1889 da Parise giderek Sorbonne Üniversitesinin Tarih ve Filoloji Bölümüne devam etti. Bu arada İttihat ve Terakki Cemiyyetinin ileri gelenleriyle tanıştı. Daha ögrenci iken La Nouvelle Revue ile Revue Bleuede ve Tifliste çıkan Kafkas gazetesinde yazıları yayımlandı. 1892 de Londrada toplanan Şarkiyat Kongresine katılarak Şii mezhebinin doğuşu ve gelişmesine dair bir tebliğ sundu"[28].

"1892 yilinda Londrada toplanan "Müsteşrikler Kongresi"ne delege olarak katılır. Ve "Şii Mezhebinin Menbaları" adlı bildirisini sunar. Bu bildiri daha sonra aynı adla Kembriç Üniversitesi tarafından İngilizce olarak yayımlanır. Bu bilimsel araştırma Ağaoğlunun ilk eseridir"[29].

"1892-ci ildə şərqşünasların Londonda keçirilən konqresində "Şiə məzhəbinin mənbələri" mövzusunda müvəffəüiyyətlə məruzə edir, həmin məruzə Kembric Universitetinin xərci ilə bir neçə dildə çap olunur"[30].

---

[26] Ahmet Ağaoğlu. (Ölümünün 13. üncü yıl dönümü münasebetile). "Azərbaycan" dergisi, Ankara, 1 mayıs 1952, sayı: 2, s. 11.

[27] Hilmi Ziya Ülken. Türkiyede çağdaş düşünce tarihi. İstanbul: Ülken yayınları, 2001, s. 408.

[28] İslam ansiklopedisi, Cilt 1 (Ağaoğlu Ahmet makalesi). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988, s. 464-465.

[29] Fahrettin Gülseven. Ahmet Ağaoğlunun hayatı, fikirleri, siyasi ve sosyal mücadeleleri. "Azərbaycan" dergisi, Ankara, 1989, sayı: 268, s. 79.

[30] Kamal Talıbzadə. Əhməd Ağaoğlu və onun "Rus ədəbiyyatının ümumi səciyyələri" əsəri. Seçilmiş əsərləri. İkinci cild. Baki: Azərnəşr, 1994, s. 310.

"1892-ci ildə Londonda keçirilən Beynəlxalq şərqşünaslıq konqresində "Şiə məzhəbinin mənbələri" mövzusunda məruzə etmişdir (məruzənin mətni sonralar Kembric universitetinin xərci ilə bir neçə Qərb dilində çap olunmuşdur)[31]*. Gənc Azərbaycan mütəfəkkirinin Londonda Beynəlxalq Şərqşünaslıq konqresində məruzəsi və fransız jurnalında çap olunmuş "İran məxəzləri"adlı sanballı əsəri də islam tarixinə, İran və Azərbaycan mədəniyyətinə həsr olunmuşdu"*[32].

"1892-ci ildə dünya şərqşünaslarının İngiltərənin paytaxtında keçirilən Beynılxalq Konqresində "Şiyə məzhəbinin qaynaqları" mövzusunda maraqlı məruzə ilə çıxış etmişdir"[33].

"1892-ci ildə şərqşünasların Londonda keçirilən Beynəlxalq konqresində "Şiə məzhəbinin mənbələri" mövzusunda məruzə etdi. Həmin məruzə Kembric Universitetinin xərci ilə bir neçə Qərb dilində çap olundu"[34].

"Şiə Məzhəbi və Qaynaqları, London, 1893. Əhməd Ağaoğlunun 1892-ci ildə Londonda keçirilən IX Şərqşünaslar Konfransına təqdim etdiyi məqaləsidir"[35].

Fransa dövrü yaradıcılığının mahiyyətinə keçməzdən öncə, azərbaycanlı bir gəncin Avropa mühitindəki fəaliyyətinə, mədəniyyət tariximizdə o vaxta qədər analoquna rast gəlinməyən elmi-mədəni bir hadisə kimi nəzər yetirmək zərurəti meydana çıxır. Bir də onu qeyd edək ki, istinad etdiyimiz qaynaqlarda xüsusi isimlərin, o cümlədən şəxs adlarının müxtəlif dillərdə,

---

[31] Əziz Mirəhmədov. Əhməd bəy Ağayev // **Fikrin karvanı**. Bakı: Yazıçı, 1984, s. 82.

[32] Əziz Mirəhmədov. Azərbaycan mütəfəkkirinin milli intibah arzuları // **Azərbaycan Demokratik Respublikası** (məqalələr toplusunda). Baki: Azərnəşr, 1992, s. 20.

[33] Şahnəzər Hüseynov. Əhmədbəy Ağaoğlunun dünyagörüşü. Bakı: Azərnəşr, 1998, s. 6.

[34] Xaləddin Sofiyev. Şərq-Qərb mədəniyyətləri və Əhməd bəy Ağaoğlu. Bakı: Ocaq, 2004, s. 8.

[35] Gülsərən Akalın. Türk düşüncə və siyasi həyatında Əhməd Ağaoğlu (Çevirəni və nəşrə hazırlayanı Samirə Məmmədova). Bakı: AzAtaM, 2004, s. 8.

hətta Türkiyə və Azərbaycan türkcələrində belə fərqli yazılışını nəzərə alaraq, bu adların bacardığımız qədər dəqiq və orijinalda olduğu kimi verilməsinə çalışmışıq. Bu məqsədlə həmin sözləri kursivdə vermişik.

Tədqiq edilən dövrdə Ağaoğlu haqqında mənbələrdə saysız-hesabsız məlumatlara rast gəlinsə də, ən etibarlı bilgi, heç şübhəsiz, Azərbaycan və Türkiyənin həm dövlət, həm də şəxsi arxivlərində saxlanılan və Ağaoğlunun öz dəsti-xətti ilə müxtəlif vaxtlarda yazılmış tərcümeyi-hallardır. Türkiyədə Yusif Akçura (bu tərcümeyi-halın əlyazması halında olan və bu vaxta qədər də çap olunmadığını ehtimal etdiyimiz avtoqraf nüsxəsi əlimizdə olmadığı üçün Y.Akçuranın adıkeçən əsərinə istinad etmişik), Azərbaycanda isə Kamal Talıbzadə, Əziz Mirəhmədov kimi alimlərin əsərlərində də istinad olunan və səriştəli alim qələmi ilə təqdim edilən həmin tərcümeyi-halların avtoqraf nüsxələri zaman və məkan baxımından fərqli yazıldığı üçün, eyni bir faktın təqdimatında da üst-üstə düşməyən məqamların olmasına təbii baxılmalıdır. Misal üçün, Peterburqdan Parisə getmə səbəblərinin şərhi bu baxımdan xarakterikdir. Belə ki, Türkiyədəki yazılarında bu gediş başqa səbəblə izah edildiyi halda[36], Azərbaycandakı tərcümeyi-halında Ağaoğlu, Peterburqdakı "mühəndis məktəbi-alisinə" girdiyini, lakin "İqlimin abü havası ilə imtizac" edəmədiyindən "bir sənə sonra Parisə əzimətlə hüquq məktəbinə" girdiyini yazır[37]. Bütün hallarda bu tarixi sənədlər, heç şübhəsiz, mözumuzla bağlı ən mötəbər mənbə olaraq qalmaqdadır.

Ə.Mirəhmədov bu haqda yazır: "Hələ doxsanıncı illərdə

---

[36] Samet Ağaoğlu. Babamdan hatıralar. Ankara: Zerbamat matbaası, 1940, s. 102; Yusuf Akçura. Türkçülüğün tarihi. İstanbul: Kaynak yayınları, 2001, s. 151; Samet Ağaoğlu. Babamın arkadaşları. İstanbul: Baha matbaası, 1969, 216 s.; Sürəyya Ağaoğlu. Bir ömür belə keçdi (Vilayət Quliyevin "Ağaoğlular" kitabında, s. 138-159). Bakı: Ozan, 1997, 236 s.

[37] Əhməd Ağayev. Tərcümeyi-hali-acizanəm. Avtoqraf. RƏİ. Arxiv 21, saxlama vahidi 403 (Sənədin əski əlifbadan kiril əlifbasına transliterasiya edilmiş variantı Əziz Mirəhmədovun şəxsi arxivindən götürülmüşdür).

görkəmli publisistlərdən olan Ağaoğlunun o dövrdəki fəaliyyət proqramının ən yax

transliterasiya edilmiş nüsxəsini isə Əziz Mirəhmədovun şəxsi arxivindən əldə etdiyimiz avtobioqrafiyasından[41] bir hissənin olduğu kimi verilməsinin hadisələrin gedişinə aydınlıq gətirilməsi baxımından faydalı olacağını güman edirik:

"Üç sənə imtidad edən təhsil nəticəsində imtahan verərək Lisans-an Durda diplomunu aldım. Bədə 1891-dən 1893 tarixinə qədər Sorbonnanın "*Kollej de frans*" şöbəsində məşhur həkim və müəllim mösyö Renanın pəhleyi-tədrisində tarixi və seyri-miləli təhsil eylədiyim kimi, digər tərəfdən də Ekol de Ot Etüd pratik şöbəsində məşahirdən professor Jayms Darmstedt pəhleyi-tədrisatında miləl və əqvami-Şərqiyyənin əlsinə və məzahib və adat və adabına kəsbi-vüquf eylədim. Bununla bərabər ixtilasi-vəqt etdikcə ədəbiyyat və mətbuatla iştiğalı-zehi etməkdən ayrılmayaraq fransızca nəşr olunan risaili-movkuta və yövmiyyələrdə nəşri-məqaləyə girişdim. Müəllim Renanın təşviqati-alicənabanəsinin minnətdarı olaraq mətbuat aləminə qarışdım. Nəşr olunan məqalələrim müşarileyhin təqdirati-təlmizpərvəranələrinə məzhər olduğu əyyamda bəzi məqalələrimin Rudbofil məcmuəsinin sahibi madam Adama biltəvəccöh göndərilirdi. 1889 sənəsi təşrini-əvvəl və sanisində fransızca nəşr eylədiyim məqalələrim əfkari-amməyə calib olmaya yüz tutmuşdu. Məqalələrim əlyövm osmanlı məclisi-məbusanı rəyasətinə rövnəqfəza olan rəisi-möhtərəm Əhməd Rza bəy əfəndi həzrətlərinin təqdiratına məzhər olaraq binəha badin vəsileyi-maarifə olmuşdu. Tarixi-məzkurdən bəri mayeyi-iftixari-aləmi-islam olan şu müəzziz zati-cəlilqədrin təvəccöhati-üxüvvətpərvəranələrinin məftun və mütəfəxxiri bulunmaqdayam. Bədə "*Jurnal de Deba", "Lurnal de Blu*" kimi Paris mətbuatının mühüm səhaifi asari-qələmiyyeyi-acizanəmə açıq buraxıldığından Şərq və aləmi-islamə dair məqalələrin nəşrinə davam eylədim. 1892 sənəsi Londrada güşad olunan mütəşərriqin konqresinə də dəvət olundum. Xərci-rahım mütəvəffa İngiltərə kraliçəsi Viktoriya namin-

[41] Əhməd Ağayev. Tərcümeyi-hali-acizanəm. Avtoqraf. RƏİ. Arxiv 21, saxlama vahidi 403.

dən cəmiyyət vasitəsilə verilmişdi. Bu konqreyə təqdim edib qiraət eylədiyim "Mənabeyi-məzhəbi-şii" nam əsəri-acizanəm şayani diqqət göründüyündən Kembric darülfünunun məsarifi ilə nəşr edildiyi kimi, əlsineyi-Qərbiyyədən bir qaç lisana tərcümə etdirilmişdi. 1894-də pədərimin iptihalı xəbərini almaqla məsqəti-rəsim olan Qarabağa övdətə məcbur oldum. Məxsus Dərsəadət yolunu tutduraraq şu paytəxti-əzimanədə o vaxtın iləri gələn ərbabi-fəzlü kəmalı ilə şərəfi-müarifəyə nail oldum. O cümlə nam və işbiharı aləmi-islamca məruf olan mərhum şeyx Cəmaləddin Əfğani ilə müsafirxaneyi-Əbdülhəmid də mülaqat eylədim. Ümuri-xüsusiyyəmi biltəsviyə vətənim Qafqasyanın məqərri-hökumətinə-Tiflis şəhərinə əzimət eylədim. Burada nəşr olunan rusiəlibarə "*Kavkaz*" qəzetəsinin heyəti-təhririyyəsi cümləsinə daxil olduğum kimi, bir tərəfdən də şəhri-məzkurdəki jimnaziya məktəbi-alisindən bir-iki dərs dərəhdə eylədim. Mənsubu bulunduğum "*Kavkaz*" qəzetəsi vasitəsilə aləmi-islamə və məmləkətimə aid nəşr eylədiyim məqalələrim ifayi-məramə qeyri-kafi göründüyündən kəndi lisanımızda türkiəlibarə bir qəzetə ehdasına lüzum hiss etməkdə idim"[42].

Aydınlıq üçün bir faktı da qeyd edək ki, əlimizdəki tərcümeyi-hal Aağaoğlunun yalnız Bakıdan İstanbula mühacirət etdiyi ilk günlərə qədərki dövrü əhatə edir. Özü, bu gedişin səbəbləri barədə yazır ki, "Ya Rusiyyə pəncəsində əzilmək yaxud o vərtədən bir an əvvəl çəkilməkdən başqa bir çarə qalmamışdı. Binaənleyh Qafqasya və İran və Türkiyə ittihadına xidmət edən komitənin mərkəzi-fəaliyyəti dərsəadətə nə nəqli-bərtəqrib müsaideyi-rəsmiyyə istehsal edərək, buraya ki, məlcəyi-islam və paytəxti-xilafəti-üzmayə şitaban oldum, "İttihad və tərəqqi" ərkani-mətinindən ixvanım təavün və himayə və təqviyəsi sayəsində bu mərkəzdən daha qüvvətli bir müqabilə ilə əvayi-millət amalına qarşı davrana biləcəyimizi təyəqqüm edərək tərkidarü diyar eylədim və zatən ötədən bəri əqsayi-amalım ilan,

---

[42] Əhməd Ağayev. Tərcümeyi-hali-acizanəm. Avtoqraf. RƏİ. Arxiv 21, saxlama vahidi 403, s. 2-3.

tabeiyyəti-osmaniyyəyə girmək şərəfinə nail oldum”[43].

Sənədin özünə və tarixi hadisələrin xronologiyasına istinadən ehtimal edirik ki, tərcümeyi-hal təxminən 1908-ci ildə İstanbulda yazılmışdır. Lakin əlimizdə daha dəqiq və tutarlı fakt olmadığından, avtobioqrafiyanın nə vaxt, harada, hansı məqsədlə yazıldığı və əgər İstanbulda yazılmışsa Bakı arxivlərinə nə zaman və necə yetişməsinə dair suallara növbəti tədqiqatlarda cavab tapılacağı ümidindəyik.

Parisdən Tiflisə və Bakıdakı qəzetlərə də yazılar göndərdiyini bildiyimiz Ə.Ağaoğlunun bu dövrdəki məqalələrinin bir çoxu təəssüf ki, indiyədək bizə gəlib yetişməmişdir. Qeyd etdiyimiz kimi, Y.Akçuranın hələ 1928-ci ildə verdiyi məlumatdan aydın olur ki, yazarın sağlığında belə bu məqalələrin bəzilərinin taleyi bəlli deyildi. Parisdən ilk yazı göndərdiyi mətbu orqanların isə “*Kafkaz*” (Tiflis) və “Kaspi” (Bakı) olduğu məlumdur və göndərilən məqalələr Paris yazılarının bir az dəyişdirilmiş variantından ibarət olmuşdur[44].

Mövzumuza birbaşa aidiyyatı olan və Ağaoğlunun rusca ilk məqalələrindən olduğu ehtimal edilən “Şərqşünasların konqresində” («На о грecce op е тал стов») başlıqlı yazısı «*Кавказ*» qəzetində dərc edilmişdir. Əziz Mirəhmədovun şəxsi arxivində saxlanılan azərbaycanca tərcüməsinin əlyazması (məqalənin orijinal – rusca mətninin Ə.Mirəhmədov tərəfindən köçürülmüş əlyazması da buradadır) üzərində belə bir qeyd vardır: “Ə.Ağaoğlunun 1892-ci ildə “*Kavkaz*”da çıxan məqaləsi (rusca ilk məqalə?)”[45]. Təbii ki, əgər “Şiə dinində məzdəki inancları” əsəri Ağaoğlunun ilk elmi araşdırması kimi təqdim edilirsə,

[43] Əhməd Ağayev. Tərcümeyi-hali-acizanəm. Avtoqraf. RƏİ. Arxiv 21, saxlama vahidi 403, s. 9.

[44] Yusuf Akçura. Türkçülüğün tarihi. İstanbul: Kaynak yayınları, 2001, s. 155; Ufuk Özcan. Ahmet Ağaoğlu ve rol değişikliği (Yüzyıl dönümünde batıcı bir aydın). İstanbul: Donkişot yayınları, 2002, s. 26; Fahri Sakal. Ağaoğlu Ahmed Bey. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999, s. 65.

[45] Əhməd Ağayev. Şərqşünasların konqresində. “Mədəniyyət dünyası”, XI buraxılış, Bakı: ADMİU, 2006, s. 7-18.

deməli, həmin məruzənin oxunduğu konqres barədəki yazısının da onun rusca ilk məqaləsi hesab edilməsində bir məntiq axtarmaq olardı. Lakin Ağaoğlu özü, sanki bu məsələyə aydınlıq gətirirmiş kimi həmin məqalədə yazır: "Yeri gəlmişkən qeyd etməliyəm ki, cənab Maks Müllerin idealı mənim "*Kavkaz*" qəzetindəki sonuncu məqaləmdə ifadə etdiyim ideala tamamən uyğun gəlir. Cənab Müller sözünə belə davam edir: "Günəş şərqdən doğur və aramsız hərəkətlə qərbə doğru gedir: bəşər irqinin şərqdən qərbə doğru hərəkətində hər hansı bir fasilə ola bilərmi və ola bilərdimi"[46]. Deməli, onun bundan əvvəl də "*Kavkaz*" qəzetində rusca məqalələrinin çap olunmasına şübhə yeri qalmır. Həm də konqresdəki məruzəsi, məhz elmi araşdırma kimi onun ilk əsəri sayılır. Publisistik yazıları isə daha öncəki vaxtlara aiddir və Paris mətbuatına çıxdığı dövrdən də elə müntəzəm olaraq Qafqazdakı qəzetlərə yazılar göndərməyə başlamışdır.

Ağaoğlu "Şərqşünasların konqresində" adlı məqaləsində, konqres barədə müfəssəl məlumat verməklə yanaşı, həm də orada oxunan və dinləməyə imkan tapdığı məruzələr haqqında təəssüratlarını geniş şərh və izahlarla təqdim edir.

Məqalə səfərin təfsilatı ilə başlayır: "Londonda sentyabrın 5-dən 12-nə kimi keçiriləcək şərqşünaslar konqresində iştirak etmək üçün dəvət olunduğuma görə mən sentyabrın 3-də şənbə günü axşam Parisdən yola düşüb sabahı gün Londona çatdım"[47]. Londonun küçələrində gördüyü mənzərəni təsvir edən Ağaoğlu, bəzən bunu, təsəvvüründə canlandırdığı Qarabağ xatirələri – Şuşanın məhəllə yığıncaqlarındakı çal-çağırla müqayisəli şəkildə qarşılaşdırır.

İlk günün təəssüratlarından sonra, səhəri gün London universiteti binasında həqiqi prezident Maks Müllerin dörd saatdan artıq çəkmiş nitqi ilə başlamış konqresin rəsmi açılış məra-

---

[46] Əhməd Ağayev. Şərqşünasların konqresində. "Mədəniyyət dünyası", XI buraxılış, Bakı: ADMİU, 2006, s. 10.

[47] Yenə orada, s. 8.

simdən bəhs edir. Ağaoğlu yazır ki, Cənab Müllerin nitqi elə bir sehrli kaleydoskop təsiri bağışladı ki, burada tərkibcə çox rəngarəng bəşəriyyət sanki gözə görünməyən əllərin təhriki ilə gah əcələ dalğalarla Şərqdən Qərbə doğru axır, gah da qarşısıalınmaz bir qüvvə ilə Qərbdən Şərqə doğru geri çəkilir. Lakin bu əbədi hərəkətə baxmayaraq, məqsəd birliyi və dəyişməzliyi sayəsində, məhz əbədi təkmilləşmə və sonsuz tərəqqi sayəsində daxili harmoniya və vəhdət mühafizə olunur...[48]. Prezidentin çıxışından sonra konqresin on bölməyə ayrılmasından və həmin gün lord Hortbrukun yanındakı rəsmi qəbuldan bəhs edən məqalə müəllifi, sentyabrın 6-dan etibarən konqresin aidiyyatı bölmələr üzrə işə başlaması haqda geniş məlumat verir: "Bədbəxtlikdən, iclasların vaxtları çox narahat bölüşdürüldüyünə görə, mənim bütün bölmələri izləməyə imkanım yox idi, çünki çox vaxt ayrı-ayrı bölmələr eyni vaxt iclas keçirirdilər. Buna baxmayaraq mən yenə də eşidə bildiyim çıxışların xülasəsini verməyə çalışacağam"[49].

Həqiqətən də Ağaoğlu hind, ari, semit (babil və assuri, ərəb), fars, Misir, Çin, Avstraliya, antropologiya, coğrafiya və qədim yunan bölmələrindəki çıxışların ən mühümlərinin yığcam xülasəsini verir, Britaniya muzeyi (*British museum*), Kembric və Oksford universitetlərindəki ekskursiyalardan aldığı təəssüratlarını bölüşdürür. Dr.Qrant-Doffun sədrliyi ilə konqresin ingilis üzvlərinin sentyabrın 12-də təşkil etdikləri və müəllimi, məşhur fransız alimi, *Colleg de France* professoru cənab Darmesteterin də iştirak etdiyi vida naharı haqqında da məlumat verən Ağaoğlu konqres qurtardıqdan sonra Asiya cəmiyyətini (*Asiatic Society*) və Hindistan nazirliyini (*İndia Office*) ziyarət etməsini yazır. Bildirir ki, "Burada professor Devis lütf edib mənə Ömər vaxtında yazılmış məşhur Quranı göstərdi. Deyirlər Sultan Əbdülhəmid bu Quran üçün milyonlar təklif etmişdir. Şərq ilə maraq-

---

[48] Əhməd Ağayev. Şərqşünasların konqresində. "Mədəniyyət dünyası", XI buraxılış, Bakı: ADMİU, 2006, s. 9, 12-13.

[49] Yenə orada, s. 14.

lanan hər kəsə məsləhət bilirəm ki, havaxt isə əllərinə fürsət düşsə onu fövtə verməyib Londonda *Kensingston Museum və Adriatic me*-yə getsinlər. Bu iki binada heç yerdə olmayan nadir memarlıq kolleksiyaları və bütün Şərqdən toplanmış xəttatlıq nümunələri vardır”[50].

Məqalədə, müasir Azərbaycan gəncliyinə örnək olması baxımından Ağaoğlunun yorulmaq bilmədən çalışmaq, öyrənmək və görüb-götürdüklərini doğma vətənində də yaratmaq arzularının göstəricisi olan məqamlar da diqqətdən yayınmır. Belə ki, yazının sonunda müəllif, məqalənin yazılma tarixini (London, 3 oktyabr 1892-ci il) göstərməklə, sentyabrın 12-də yekunlaşmış konqresdən sonra ən azı 20 gün Londonda qalması faktını da ortaya qoymuş olur. Və yazının özündən də aydın olduğu kimi, o, bu müddət ərzində bacardığı qədər London elmi-mədəni mühitini öyrənməyə çalışmış, hər bir mədəni tərəqqi nümunəsi ilə qarşılaşdıqda təəssübkeşlik hissi baş qaldırmış, bütün bu nailiyyətlər onun doğma yurdla bağlı arzularını xəyalən canlandırmışdır.

“Şərqşünasların konqresində” məqaləsinin bizim üçün ən mühüm məqamı isə Ağaoğlunun öz məruzəsinə aid olan hissədir. Mövzu ilə bağlı qaranlıq mətləblərə aydınlıq gətirəcək ən etibarlı mənbə kimi məqalənin məruzəyə aid həmin parçasını burada verməyi lazım bildik:

“Çərşənbə günü sentyabrın 7-də fars bölməsinin iclasları başladı. Ərəbistanla İranın sərhədlərini ayırmağa dair əsərləri ilə tanınmış prezident ser Qoldsmit fars dilinin xüsusiyyətləri və bu dildən Avropa dillərinə düzgün və dəqiq tərcümə üsulları haqqında dərin elmi məruzə oxudu. Bu məruzənin başlıca müddəaları bundan ibarət idi ki, birincisi, müəllif fars dilinin müfəssəl tarixi oçerkini verdikdən sonra sübut edirdi ki, yeni fars dilinin əsasını məşhur “Şahnamə”nin müəllifi Firdövsi (doqquzuncu əsr) qoymuşdur və ikincisi, o zamandan bəri bu dilin əsas xüsusiyyətləri heç bir mühüm dəyişikliyə uğramamışdır.

---

[50] Əhməd Ağayev. Şərqşünasların konqresində. “Mədəniyyət dünyası”, XI buraxılış, Bakı: ADMİU, 2006, s.18.

Prezidentdən sonra mən şiəliyin mənşəyi və yayılması haqqında öz işimi oxudum. Mənim fikrimcə şiəlik öz başlanğıc dövründə nə xalis dini, nə də xalis siyasi hərəkat olmuşdur, nə isə bunların arasında orta bir şey olmuşdur: iranlılar sonuncu Sasani nəslinin hüquqlarını onun ən yaxın varisinin, yəni üçüncü imam Hüseynin üstünə köçürməklə, imamlıqdan bir növ İranın milli və dini təcəssümünü yaratmışlar. Bu işdə İsfahan civarlarından çıxmış Məzdək məbədinin oğlu (yəni qədim İran dini xadimi), o zamankı İranda nüfuz sahibi olan Salmani Farsi adlı bir iranlı xüsusi səylə iştirak etmişdir. Bu maraqlı şəxsiyyətin ruhi vəziyyəti o dövr İranındakı əxlaqi və dini çaxnaşmanın bir örnəyi hesab oluna bilər. O, öz dini etiqadlarında dərin tərəddüdə düşüb öz narahat ruhu üçün İrandan kənarda daha ülvi bir qida tapmaq ümidi ilə ata evini tərk edir, Suriyada yəhudi dinini, Fələstində xristianlığı qəbul edir və nəhayət, islamın yenicə yaranmağa başladığı zaman Ərəbistana gəlib burada müsəlman olur. Tezliklə biz onu peyğəmbərin ən yaxın əshabələri cərgəsində görürük. Əli vaxtında isə o, Ərəbistanın ən görkəmli adamlarından biri idi. Onun adı indi də elə mötəbərdir ki, bu və ya digər rəvayət və hədisin həqiqiliyini sübut etmək üçün ona isnad etmək kifayətdir. Lakin mənşəcə dehqanlar sinfinə, yəni qədimdən bəri İran tarixində İran rəvayətlərinin mühafizi kimi şöhrət tapmış kənd mülkədarları sinfinə mənsub olduğundan o, ata evinin ənənələrindən tamamilə üz döndərə bilməzdi (tarixdən bir təkzibedilməz həqiqət kimi məlumdur ki, Xosrov Pərviz İran rəvayətlərini bir kitabda toplamaq fikrinə düşəndə bu işi dehqanlara tapşırmış və onlar da məşhur "Xudaynamə"ni – Allahlar kitabını tərtib etmişlər ki, həmin kitab da sonralar "Şahnamə" üçün əsas və rəhbər vəzifəsini görmüşdür). O, əshabə sifətilə bu ənənələrdən çox böyük bir hissəsini müsəlman dininə daxil etmişdir. Gətirdiyim misallardan görünür ki, bu Salman rəvayətlərinin ümumi istiqaməti və ruhu, birincisi, iranlıların Yezdəgirdin əsl varisləri kimi baxdıqları Hüseynin atası Əlinin və onun oğullarının xilafətə müstəsna hüquqları olduğunu sübut

etməkdən və, ikincisi, köhnə İran məzhəbləri ilə yeni islam məzhəblərini – hind dininin iki fərqləndirici xüsusiyyətini birləşdirmək arzusundan ibarətdir”[51].

Bizim üçün çox maraqlıdır ki, Ağaoğlu nə mətbu yazılarında, nə avtobioqrafiyasında, nə xatirələrində, nə də məruzənin oxunuşundan heç bir ay ötməmiş yazılmış “Şərqşünasların konqresində” məqaləsində (burada sadəcə “şiə

bölməsini (s. 125-158) "Fransızca yazıları" başlığı ilə təqdim edən *A.Holly Shissler* digər araşdırmalarda ötəri toxunulan bəzi mətləblərə aydınlıq gətirmişdir. Buradan öyrənirik ki, Parisdə "*Ecole Pratique des Hautes Erutes Etudes*"də çalışmalarını davam etdirdiyi illərdə Əhməd Ağaoğlu 1891 və 1893-cü illər arasında çıxan "*La Nouvelle Revue*" dərgisində "*La Societe persane*" başlığı altında yeddi məqalədən ibarət yazılarını dərc etdirmişdir. Çox müxtəlif mədəni və siyasi mövzulardan bəhs edilən məqalələr, həm təsvir keyfiyyətləri baxımından, həm də bir çox qurum və hadisə haqqında yazarın təhlillər verməsi mənasında çox zəngin bir material verir[54].

Ə.Ağaoğlunun qənaətincə şiə sözü avropalıların təsəvvüründə yanlış olaraq "Əli məzhəbçisi", "Əlinin tərəfdarı" mənasında qavranılır. Halbuki "Şiəlik özünə sərfəli bir hökumət dəyişikliyi istəyən bir siyasi partiya, yaxud hüququ pozulmuş adamların hüququnu bərpa etmək istəyən bir qurum deyil". "Şiə olmaq iranlı olmaq deməkdir, onun keçmişini tamlıqla qəbul etmək, ona qovuşmaq, onun uğuruna sevinmək, qəminə ortaq olmaq, arzularına şərik olmaq deməkdir".

A.Holly Shissler, mövzunun təhlilində əsasən Ağaoğlunun fransızca yazılarında ifadə olunan aşağıdakı qənaətlərə istinad edir: "Ustadlardan birinin dediyi kimi, İran müsəlman olmaqdan çox şiədir, biz buna ərəblikdən çox iranlılığın ağır basması deyirik" və "ərəb hegemonluğu İranda heç iz buraxmamışdır". Bundan sonra güclü bir iddia da irəli sürür: "İranda ibadət, inanclar, populyar qutlamalar, şeir, siyasi və ictimai idarəçilik, qısacası bir sözlə, bir xalqın ruhunda kristallaşan hər şey, zatən əskidən bəri var olan möhkəmlənmiş bir mədəniyyətin bəhrə-

---

[54] A. Holly Shissler. İki İmparatorluk Arasında. Ahmet Ağaoğlu ve Yeni Türkiye (Çeviren: Taciser Ulaş Belge), 1. Baskı. İstanbul Bilgi Universitesi Yayınları, 2005, s. 127.

sidir”[55].

Ağaoğlu, şiəliyin iki şəkildə İran milli kimliyinin mühafizəsi vəzifəsini yerinə yetirdiyini düşünməkdədir. Birincisi, İran xalqı xəlifəliyin və ya imamlığın nəsildən-nəslə davamının qorunması, İran xalqı, Hz. Əlinin oğlu olması və Peyğəmbər soyundan gəlməsi səbəbilə Hüseyn tərəfdarıdır, amma gerçəkdə Hz. Hüseyn son Sasani *Kısra*sının (Sasani hökmdarlarına verilən ad) kürəkəni olduğu üçün də çox önəmlidir. Onu seçəcək İran xalqı özlərini fəth edən gücə qarşı üsyan etməkdə və islamdan əvvəlki qəhrəman kral anlayışını davam etdirməkdədir[56].

Təbii ki, gənc Ağaoğlunun ilkin yazılarında müəyyən təzadlar və yanlışlıqlar da yox deyildir. Bununla belə onun həmin dövr düşüncələri məruz qaldığı təsirlər baxımından da maraq doğurur. Ağaoğluna görə “... şiəlik nə sözün əsl mənasında bir dindir, nə də siyasi bir partiyanın təzahürü, o İran milli ruhunun sintezidir, uzun əsrlərdən bəri keçmişlə indi, məzdəkilik və islam arasında yaranmış bir uzlaşmadır”.

Bir-biri ilə qarşılıqlı maddi və mənəvi təsirdə olan xalqlar və dinlərin tarixinə dair müqayisəli nümunələr gətirən Ə.Ağaoğlu şiəliyin də məhz belə bir din, ənənə, mədəniyyət qovuşuğunda meydana gəldiyini yazır. Ənənəvi İran mədəniyyət və dininin İslam dini və mədəniyyət ilə məhz belə bir qarşılıqlı nüfuzu şiəliyin təşəkkülünə rəvac vermişdir. Tarixə ümumi bir nəzər salan müəllif, mülahizələri ilə yanaşı sonda, şiəliyin tarixi ilə bağlı əsl həqiqətin ortada olmadığını, fərziyyələr ümidinə qaldığımızı vurğulayır. “Mən həqiqətə daha yaxın saydığım və vəziyyət dəyişənə qədər inanacağım bir fərziyyəni sizə təqdim etmək istəyirəm”.

İranlı Salmani Farsinin İslam müqəddəslərindən Həzrəti Əli ilə münasibətlərindən başlanan İran-Ərəb mədəniyyət ənənələri-

---

[55] A. Holly Shissler. İki İmparatorluk Arasında. Ahmet Ağaoğlu ve Yeni Türkiye (Çeviren: Taciser Ulaş Belge), 1. Baskı. İstanbul Bilgi Universitesi Yayınları, 2005, s. 133.

[56] Yenə orada.

nin çarpazlığı, məzdəkiliklə islamlığın sintezi zaman ötdükcə özünü siyasi müstəvidə daha çox büruzə verir (Tədqiqatçılara görə şiəliyin hazırlanmasında Salman-i Pakın rolu Ağaoğlundan sonra *Clement Huart və Louis Massignon* tərəfindən də[57] bildirilmişdir). Ə.Ağaoğlunun nəql etdiyi fərziyyəyə görə Əli övladları ilə İran iqtidarı təmsilçilərinin qohumluq qurmasının, İmam Hüseynin İran ənənələrinin mühafizəkar nümayəndələrindən birinin – Yezdəgird Şahrabanunun "ərəblərə əsir düşmüş qızlarından biri ilə" nikaha girməsinin kökündə dini məqsədlərlə yanaşı siyasi mənafelər də güdülmüşdür. Fərziyyədən doğan ehtimala görə nəticə etibarilə İranda islamın ərəblərdə olduğundan fərqli təzahürü və ənənəvi varisliyi bu günə qədər ötürülə-ötürülə gələn şiəlik məzhəbi şəklini alması əvvəlcədən düşünülmüş həmin "siyasi izdivac"ın məntiqi sonucu idi. Ə.Ağaoğlu şiəliyin mənşəyini əks etdirən təqdimatında islam dininin tarixi ilə bağlı hadisələrin xronoloji ardıcıllığı və islamın İranda yayılması dövrü ilə əlaqədar reallıqla uyuşmayan məqamlar da sezilməkdədir. Təbii ki, bu yazının tənqidi təhlili islam tarixini mükəmməl bilən bir elm xadimi və yaxud məzhəb və təriqət təəssübkeşliyindən uzaq din alimi tərəfindən daha obyektiv işıqlandırıla bilər. Ümid edirik ki, gələcəkdə müəlliflə yanaşı tərcüməçi və təqdimatçının da yanlışlıqlarına elmi-tənqidi təhlillərlə aydınlıq gətirəcək alim və ya səriştəli din xadimləri obyektiv yazılarla çıxış edəcəklər.

Şiəlikdə islami mahiyyətin özəl bir şəkil almasında bir sıra tarixi, siyasi, etnik və ənənədən gələn amillərin rolu şəksizdir. Siyasi mənafelərlə düzülüb-qoşulmuş qohumluq bağlarının nəticəsi olaraq iranlıların Əli ailəsinə ancaq Sasanilərin tək və əsl varisi kimi baxması faktını əsasa alaraq Ə.Ağaoğlu şiəliyin mənşəyini belə izah edir ki, Sasanilərin tacı qədim Məzdək krallığının xüsusiyyətlərini mühafizə edən Beni-Haşimin başı üzəri-

---

[57] François Georgeon. "Les debuts dun İntellectüel Azerbaidjanais: Ahmed Ağaoğlu en France 1888-1894", *Passe Turco-Tatar present Sovietique etudes offertes a Aleksandre Bennigsen*, Paris 1986, s. 376-388.

nə keçməli idi. Müəllif bunu da vurğulayır ki, “insanın ilahi təbiətdə iştirakı” prinsipi şəklində təzahür edən həmin xüsusiyyətlərin ən mühümü məhz bugünkü şiəliyin də əsasını təşkil etməkdədir və “bu inanc isə ortodoks islama çox ziddir”. Və sonrakı dövrlərdə də bu sintez və ziddiyyətlərdən məharətlə yararlanan siyasilər iqtidara yetişmək yolunda münaqişə

İrandır.

Heç şübhəsiz, Ağaoğlu tamaşa deyəndə ilk növbədə uşaqlıq illərindən xatirində qalan şəbihləri nəzərdə tuturdu ki, güclü emosional təsirə malik bu teatral fenomenlərin ideoloji kökündə də məhz şiəlik dururdu. Ağaoğlu şiəliyi imperializmin dağıdıcı təsirlərinə, İranın Qərblə toqquşmasına qarşı immunitet və müqavimət xarakterli ən güclü mənəvi, ən etibarlı ideoloji təminat hesab edirdi.

Müəllif məzdəkiliklə şiəlik arasındakı çarpışma nümunəsi olaraq məzdəki inanclarını özündə ehtiva edən "Novruz" bayramına xüsusi yer verir. Qeyd edək ki, "Novruz" bayramının bir sıra tədqiqatçıları da bu qənaətdədir ki, islamiyyətin yayıldığı coğrafi ərazilərdə yerli ənənələrin mühafizəsi naminə müxtəlif xalq bayram və şənliklərinə islami don geyindirmək cəhdi tarixən çox müşahidə edilmişdir və bu cəhdlərin müsbət sonluqla nəticələnən örnəklərindən biri məhz "Novruz"dur.

* * *

Ə.Ağaoğlunun yaradıcılığını izlədikdə məlum olur ki, o, elmi-publisistik fəaliyyətə və yazarlıq həyatına Fransaya getdikdən sonra başlamışdır. Mənbələrdə bu haqda kifayət qədər məlumatlar əldə etmək mümkündür. Onun ilk mətbu yazısının tarixçəsi şərqli bir dərvişin Parisə gəlişi və mətbuatın nəzərdiqqətini cəlb etməsi ilə bağlı olmuşdur. Artıq Şərqin şahlarından birisi ilə Qərbin bir hökumət başçısını yan-yana müşahidə etmiş Ağaoğlu, bu dəfə şərqli dərvişlə qərbli tədqiqatçıların simasında Şərq və Qərb alimlərinin qarşılıqlı müqayisəsini aparmaq şansı əldə edir. Özünün də təsdiqlədiyi bu kimi maraqlı hadisə, gələcəkdə onun alın yazısının təyininə vəsilə olur. Nəsrəddin Şahın səfərindən bir müddət sonra Parisə gəlmiş həmin bu əfqanlı dərviş şəhərin küçələrində qəribə dərviş qiyafəti ilə, əlində kəşkül və əsası ilə dolaşırkən, polis tərəfindən yersiz-yurdsuz bir sərsəri deyə dərhal yaxalanmışdır. Bir qəzetdən, bu hadisə ilə bağlı məlumat alan Ağaoğlu dərvişi polisdən qurtararaq öz yaşadığı evə aparır. Dərvişin səsi-sorağı, qərbli düşüncə-

sindən fərqli fikirləri şərqşünas alimləri, o cümlədən Əhməd bəyin ustadı, İran din və mədəniyyəti mütəxəssislərindən C.Darmesteteri də maraqlandırır. Və Əhməd bəyin vasitəsilə dərvişlə Darmesteter görüşüb söhbətləşirlər. Həmin söhbətin qələmə alınmasını isə müəllimi Darmesteter Əhməd bəyə həvalə edir. Darmesteterin ön sözü ilə yayımlanan bu məqalənin ilk mətbu yazısı olmasını Ə.Ağaoğlu özü də təsdiqləyir: "İştə mənim ilk kərə basın sahəsinə atılmam bu şəkildə başladı və o gündən bu günə qədər taleyimizi bəlirlədi..."[61]. Burada qeyd edək ki, bəzən yuxarıda haqqında bəhs edilən dərvişlə Şeyx Cəmaləddin Əfqani qarışıq salınır. Halbuki bunlar fərqli vaxtlarda Parisə gəlmiş ayrı-ayrı şəxslərdir. Akçuranın ifadəsi ilə desək, "Daha öncə məchul bir əfqanlı dərbədər dərvişi həbsdən qurtarıb öz iqamətgahında saxlayan Əhməd bəy, sonra məşhur bir əfqanlı səyyah şeyxi də, – bəlkə eyni otaqda – müsafir etmiş deməkdir!.."[62]. Şeyxin o vaxtlarda Parisdə olamasını Ağaoğlu özü də qələmə almışdır: "İslam aləmi düşünürlərindən Cəmaləddin Əfqani həzrətləri, Parisdə bulunduğu sırada mənim mütəvazi məskənimi, başqalarından üstün tutmaq lütfündə bulunmuşlardı və həftələrcə bərabər qalmışdıq..."[63].

Bu barədə müfəssəl bilgi verən Y.Akçura yazır ki, Ə.Ağaoğlu hələ iyirmi bir yaşındaykən Fransada yazarlığa başlamış, ilk məqaləsini 1890-ci ildə Parisdə çap etdirmişdir. Və onu bir "ön söz"lə təqdim edən şəxs isə o dövrün məşhur alimlərindən olan ustadı Ceyms Darmesteter (*James Darmesteter*) olmuşdur. Məqalədə əfqanlı dərviş münasibətilə Şərqin fəlsəfə və təsəvvüfündən, həyat və ədəbiyyatından bəhs edilməkdədir. Məqalənin qaralaması və ya nəşr olunmuş mətni bu gün Əhməd bəyin özündə də mövcud deyildir.

Artıq yazarlıq həyatına atılmış olan Ağaoğlu, yenə ustadı Darmesteterin tövsiyəsilə Madam Adamın aylıq "Nuvel

---

[61] Yusuf Akçura. Türkçülüğün tarihi. İstanbul: Kaynak yayınları, 2001, s.154.
[62] Yenə orada, s.155.
[63] Yenə orada.

Rövü"siylə (*La nouvelle Revue*) həftəlik "Rövü Blö" (*Revue Bleue*) dərgisinə Şərq qövmləri və həyatına dair yazılar yazmağa davam edir[64]. Deməli, Ə.Ağaoğlu həm Ernest Renan, Barbier de Maynard, Schaffer və ona gerçəkdən hamilik və müəllimlik edən Darmesteter kimi ustadlardan dərs almış, həm də Mary Robinson və Madame Adamın "*La nouvelle Revue*"sində ədəbi və elmi həyata qatılmış, 1891-1893 illərdə bu dərgidə müntəzəm olaraq yazıları dərc edilmişdir[65].

Şərq və İslam aləminə həsr edilmiş hər bir çıxış və dərsləri maraqla izləyən Ə.Ağaoğlu fransız mütəfəkkiri Ernest Renanın Şərq və İslam dünyası haqqındakı qənaətlərinə etiraz etmiş və dövrünün elm zirvələrindən sayılan bu şəxsə özünü iti zəkası və cəsarətli xarakteri ilə təqdim etmişdir. Renan ağıl və cürətinə görə ona rəğbət göstərmiş və bu etimad səbəbindən elmi toplantılarda, mədəniyyət salonlarında iştirak şansı qazanmışdır. Beləliklə, tədricən Paris mədəni mühitinin ən tanınmış elmi və ədəbi simaları, o cümlədən C.Darmesteter, Hippolyte Taine və digərləri ilə yaxından tanış olmaq imkanı da əldə edir[66]. Mary Robinson və Madame Adamın salonlarında Paris intellektual mühitinin qatıldığı kültür və ədəbiyyat toplantılarının qapıları onun da üzünə açılır[67].

Burada bir məsələni qeyd edək ki, Ağaoğlunun Parisin alim və ədibləri ilə, onların toplandığı elmi-mədəni salonlarla (Bu salonlara yol tapmağın kifayət qədər müşkül olduğu faktı mənbələrdə təsdiqlənməkdədir) tanışlığına dair mənbələrdə bəzən bir

---

[64] Yusuf Akçura. Türkçülüğün tarihi. İstanbul: Kaynak yayınları, 2001, s.154.

[65] Fahri Sakal. Ağaoğlu Ahmed Bey. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999, s. 13; Fransua Jorjon. Azərbaycanlı intellektualın ilk addımları: Əhməd Ağaoğlu Fransada (1888-1894). Mədəniyyət dünyası, VII buraxılış, Bakı: ADMİU, 2003, s. 16-27.

[66] Samet Ağaoğlu. Babamdan hatıralar. Ankara: Zerbamat matbaası, 1940, s. 110; Ufuk Özcan. Ahmet Ağaoğlu ve rol değişikliği (Yüzyıl dönümünde batıcı bir aydın). İstanbul: Donkişot yayınları, 2002, s. 22.

[67] Fahri Sakal. Ağaoğlu Ahmed Bey. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999, s. 63-64.

az dolaşıq təsir bağışlayan məlumatlara rast gəlinir. Belə ki, Ağaoğlunu Paris mədəni-intellektual mühitinə ilk dəfə təqdim edən şəxsin Renanmı (1823-1892), yoxsa Darmestetermi (1840-1894) olduğu müəmmalı qalır. Bu, bir qisim mənbələrdə Renanın, digərlərində isə Darmesteterin adına çıxılır. Ola bilsin də ki, bu hadisə onların hər ikisinin iştirakı ilə və eyni vaxtda baş vermişdir. Bütün hallarda bizə bir şey aydındır ki, bir-iki il içərisində alim və ədiblərin toplandıqları salonlara girmək və daimi iştirakçı olmaq üçün Ağaoğlu müəllimlərinin rəğbət və etibarını qazana bilmişdir. Çoxsaylı tədqiqatçıların yazdıqlarını bir kənara qoyub, Ağaoğlunun öz qələmindən çıxmış məlumatla, mahiyyət etibarilə bəlkə bir o qədər də ciddiyə alınması gərəkməyən bu məsələyə aydınlıq gətirməyə çalışaq: "Professor James Darmesteterin sevgisini qazandım. Adı keçən, haqqımda unudulmaz iyiliklər və qeyrətlər göstərməyə başladı. Məni evinə dəvət etdi; Parisdə önəmli bir ədəbi salon sahibi olan və Paris ədibləri arasında seçkin bir yer qazanmış bulunan Marie Robensoneya təqdim etdi. Mən də Robensonenin salonuna müntəzəm davam etməyə başladım. Bu salonun ziyarətçiləri arasında, o zaman Fransanın məşhur alim və ədiblərindən olan Ernest Rönan (*Ernest Renan*), Hipolit Ten (*Hyepolit Thaine*), Gaston Paris (*Gaston Paris*), Opert (*Oppert*), Madam və Mösyö Diyolafua (*Dieulafoi*) kimi zatlar vardı. Ev sahibəsi məni bunlara təqdim etdi..."[68]. Akçuranın təqdim etdiyi bu tərcümeyi-haldan bəzi fərqlilikləri olan əlimizdəki avtobioqrafiya nüsxəsində isə Ağaoğlu, yuxarıda da verdiyimiz nümunədən göründüyü kimi, Renan və Darmesteterdən dərs aldığını yazır və xüsusilə vurğulayır ki, "Müəllim Renanın təşviqati-alicənabanəsinin minnətdarı olaraq mətbuat aləminə qarışdım"[69].

Ağaoğlunun, bir az təzadlı görünən və bizim üçün də sona qədər aydın olmayan bu məlumatları, qızı Sürəyya Ağaoğlu

---

[68] Yusuf Akçura. Türkçülüğün tarihi. İstanbul: Kaynak yayınları, 2001, s.153.

[69] Əhməd Ağayev. Tərcümeyi-hali-acizanəm. Avtoqraf. RƏİ. Arxiv 21, saxlama vahidi 403, s. 2.

tərəfindən belə açıqlanır ki, Renan atamı dövrün tanınmış yazıçılarından Madam Adama (Fransanın qadın yazıçısı, "*Lya Nuvel Revyü*" jurnalının naşiri və redaktoru) təqdim etmiş, "*Revue de Deux Monde*" jurnalında yazılarını çap etdirmiş, "Şiə məzhəbinin mənşələri" mövzusunda bir araşdırma ilə atamı Lord Kirzonun (Böyük Britaniyanın dövlət xadimi) da iştirak etdiyi Londonda toplanan seminara göndərmişdi. İran şahı (Nəsrəddin şah – 1848-1896) həmin araşdırmasına görə atama həmişə ailənin bəxt üzüyü saydığımız firuzə qaşlı üzük hədiyyə etmişdi. Atam həmin dövrdə Zərdüştü öz professoru Darmesteter ilə birlikdə farscadan tərcümə etmiş, professor isə bunu öz kitabında ayrıca göstərmişdi[70]. Qənaətimizcə, bu şəxsiyyətlərdən hansının Ağaoğlunun mətbuata çıxmasında, hansının mədəniyyət salonlarına girməsində daha çox rol oynamalarından asılı olmayaraq, onun həyat yolunun istiqamətlənməsinə və gələcək yaradıcılığına hər ikisinin təsiri və Ağaoğlunun da həyatı boyu onları minnətdarlıqla xatırlaması danılmazdır.

* * *

Altı ay müntəzəm və israrlı çalışmadan sonra – 1888-1889 tədris ilində Sarbonna Universiteti Hüquq Fakültəsinə və "*College de France*"yə getməklə, Ə.Ağaoğlu dərsləri yaxşı anlaya biləcək qədər fransızcasını mükəmməlləşdirməyə nail olur. Növbəti il hüquqla bağlı bilgilərlə yanaşı Şərq dinləri və mədəniyyətlərinə dair dərslərdə də iştirak edir. Belə ki, "*Ecole des hautes Etudes pratiques*"in və "*Ecole des langues Orientales vivantes*"in bəzi dərslərini izləyir. Praktik Yüksək Tədqiqatlar Məktəbində İran dini və mədəniyyəti üzrə çalışmalarıyla tanınan *James Darmesteter*dən "Şərq qövmləri tarixi" üzrə, Yaşayan Şərq Dilləri Məktəbində isə *Charles Schefer* və *Barbier de Meynard*dan ərəbcə və farsca dərslər alır. İrq nəzəriyyəsi ilə tanınacaq *Arthur de Gobineau*nun şərqşünaslığa dair çalışma-

[70] Sürəyya Ağaoğlu. Bir ömür belə keçdi (Vilayət Quliyevin "Ağaoğlular" kitabında, s. 138-159). Bakı: Ozan, 1997, s. 138.

larından təsirlənir[71].

Ağaoğlu Fransa həyatını Şərq həyatı ilə müqayisə edərək bəzi qənaətlərə gəlmək üçün məktəblərdə dərslər və kitabxanalarda araşdırmalarla yanaşı, Avropa mühitini həyatdan anlamağa çalışırdı. Parisə gəlişindən bir il sonra – 1889-cu ildə Böyük Fransız inqilabının ildönümü və bu münasibətlə təşkil olunan beynəlxalq səviyyəli bir sərginin açılışı olur. Burada Qərb mədəniyyətinin ən müxtəlif yeni və mükəmməl əsərləri ilə tanış olan Ağaoğlu sərgini bir tədqiqatçı gözü ilə seyr edir. Dünyanın hər tərəfindən gəlmiş sərgi iştirakçıları önündən avtomobillə keçən İran şahı Nəsrəddin Şahla Fransa Respublikasının rəhbəri *Sadi Carnot*u müşahidə edərkən bu mənzərəyə rəmzi bir məna verən Ağaoğlu Y.Akçura tərəfindən təqdim edilən tərcümeyi-halında yazır: "Şahın tacındakı brilliantlar gözləri qamaşdırırdı. Köksü mücəvhəratla örtülüydü. İri gözləri, qalın çatma qaşları, dik başı təsviri mümkün olmayan bir qürur və təkəbbür ifadə edirdi... *Carnot*un sadə qara redinqotu, dik ağ fukolu, təvazökar halı bu qürur və təkəbbür ilə tam bir təzad yaradırdı. Mən ilk dəfə hür və sərbəst bir milləti təmsil edən bir rəis ilə əzəmət kibiri* təmsil edən bir despotu yan-yana görürdüm. Fəqət Paris xalqı bu əzəmət və kibir ilə də alay (zarafat – *M.S.*) etmək yolunu tez tapdı..."[72]. Tərcümeyi-halından Ağaoğlunun, Nəsrəddin Şahı təkrarən bir dəfə də gördüyünü öyrənirik. Bu səfər o, daha çox düşündürücü bir mənzərə ilə qarşılaşır ki, sonralar həmin təəssüratlar Şərq və Qərb mədəniyyətlərinin müqayisəli qarşılaşdırılması üçün Ağaoğluna mövzu verir: "Gecə idi; yenə xalqın iki sırası arasından keçirdi, yolda üzərindəki mantonu, hər nədənsə çiyninin bir hərəkəti ilə yerə atdı və arxasınca gələn baş nazirə dönərək: "Bərdar!" əmrini

---

[71] Yusuf Akçura. Türkçülüğün tarihi. İstanbul: Kaynak yayınları, 2001, s. 151; Ufuk Özcan. Ahmet Ağaoğlu ve rol değişikliği (Yüzyıl dönümünde batıcı bir aydın). İstanbul: Donkişot yayınları, 2002, s. 22.

* Kibr (ərəbcə) – yersiz məğrurluq, dikbaşlıq, lovğalıq, qürur – M.S.

[72] Yusuf Akçura. Türkçülüğün tarihi. İstanbul: Kaynak yayınları, 2001, s.152.

verdi. Zavallı sədrəzəm dərhal bütün o qalabalığın gözü önündə yerə qədər əyildi, mantonu qaldırdı və bir uşaq kimi qolu üzərinə alaraq daşıdı, durdu. Şahın bu ədası və sədrəzəmin bu aşağılaşması, Şərq istibdadının mahiyyətini göstərən açıq örnəklərdəndi”[73].

Ə.Ağaoğlunun Paris illərində yazdığı mövzuların əksəriyyəti İranla bağlıdır. Silsilə yazılardan ibarət olan bu mövzulu ilk məqalələrdən biri müəllimi Darmesteterin qədim İranın müqəddəs kitabı “Zend-Avesta”nın fransızcaya tərcüməsi ilə əlaqədardır. Onun İrana olan marağının akademik hüdudları aşdığını, iranlılıq düşüncəsinin önə çıxarılmasına xidmət etdiyi ifadə edilməkdədir. F.Jorjonun da yazdığı kimi özünü iranlı hesab edən Ağaoğlunun bu yazılarında fars kimliyi, osmanlı-türk və ərəb-

Avropada Fransanın oynadığı rolu oynayacaqdı, yeniləşmə yolunda ciddi səylər göstərən Türkiyə (Osmanlı) başarılı olmayacaqdı, çünki orada fərd inkişafdan qalmışdır. Lakin az müddət sonra – "1895-ci ildə ölkəsinə döndükdən sonra Ağayevin panislamizmi ona İranın deyil, Osmanlı dövlətinin hazırda var olan ən böyük İslam dövləti olduğu və dünya çapında müsəlmanları dəstəkləyəcək qaynağın ancaq o ola biləcəyi gerçəklərini diqqətə almağa zorladığından, bu cür tənqidlərini yumşaltdı. Zaman ötdükcə türkçülüyə doğru gedən dolambaclı bir yol izləməyə başladı"[75]. Bu qənaət Ağaoğlunun öz dəsti-xətti ilə yazılmış tərcümeyi-halında da təsdiqlənməkdədir. Bu sənəddən bəlli olur ki, Ağaoğlu Bakı dövrü fəaliyyətində artıq bütün enerjisi ilə sünni-şiə ixtilaflarının aradan qaldırılmasına çalışmış və qafqazlı müsəlmanların osmanlı türklərinə yaxınlaşması üçün çoxyönlü xidmətlər göstərmişdir. O, bu mövzuya toxunaraq yazır ki, "Bakı sırf islam şəhəridir. (...) Burada islamdan milyonerlər çoxdur. (...) Bununla belə şu gözəl qitədə bulunan müsəlmanlardan şiələrlə sünni məzhəblər arasında cahilanə bir təəssüb və tənəffür hökmfərma idi. (...) Biz məsələnin şu mühüm cəhətlərilə bərabər qafqazyalılardan sünni ilə şiələr miyanında Rusiyyə intriqaları nəticəsi olaraq baş göstərmiş olan məzhəb nifaq və şəqaqı bir an əvvəl ortadan qaldırmaq və oradakı türkləri zəhir və məlcə ədd etdikləri osmanlı türklərinə rəbt etmək üçün nə lazım gəlirsə, ona təvəssül olunmanın çarələrini də düşünmüşdük"[76].

Yuxarıda adları keçən və fərqli elm sahələri üzrə tanınmış Avropa şərqşünaslarını da ortaq bir nöqtədə birləşdirən mövzu Yaxın Şərqə dair problemlərlə bağlı olmuşdur. İnkişaf etdirdiyi liberal milliyyət nəzəriyyəsi və islamiyyətə qarşı polemikaları

---

[75] Tadeusz Swietochowski. Müslüman cemaatten ulusal kimliğe Rus Azerbaycanı 1905-1920 (Türkçesi: Nuray Mert). İstanbul: Bağlam yayınları, 1988, s. 54.

[76] Əhməd Ağayev. Tərcümeyi-hali-acizanəm. Avtoqraf. RƏİ. Arxiv 21, saxlama vahidi 403, s. 4-6.

ilə tanınan Renan din tarixi və sami dilləri tədqiqatları üzrə ixtisaslaşmış, Darmesteter İran ədəbiyyatı və Zərdüşt dininə, Gobineau isə İran tarixi, babilik və aryan dillərinə dair çalışmaları ilə tanınmışdır. Ə.Ağaoğlunun da tələbəlik illərindəki başlıca maraq sahəsi məhz islamiyyətdən öncəki Şərq dinləri və mədəniyyətləri, xüsusilə də İran mədəniyyət tarixini əhatə etmişdir. Fars ədəbiyyatı üzrə ciddi çalışan Ə.Ağaoğlu İran tarixinə dair bilgilərini dərinləşdirmiş, əldə etdiyi təcrübəni şərqşünaslıq baxımından dəyərləndirmə bacarığı qazanmışdır. Xüsusilə də Şərq cəmiyyətlərinin yaşam və düşüncə tərzinə dair bilgilərini Qərb mədəniyyətinə bağlı bilgilərlə müqayisə edərək nəticədə bir sıra qənaətlərə gəlmişdir. Müqayisəli dilçilik, mədəniyyət və din tarixini ehtiva edən şərqşünaslıq təmayülü Ağaoğlunu İran haqqında əldə etdiyi bilgilərini dünya mədəniyyəti çərçivəsində ümumiləşdirməyə yönəltmişdir. Beləliklə, Şərq və Qərb mədəniyyətləri arasındakı fərqlilikləri müqayisəli təhlilə çəkmək səriştəsi qazandırmış və şərqşünasların təsiri onun Qərb mədəniyyətinin üstünlüyünə inamını möhkəmlətmişdir. Ə.Ağaoğlunun həyatının sonuna qədər özünü oriyentalist, Avropa-mərkəzçi anlayışından qurtara bilməməsini vurğulayan U.Özcan yazır ki, gerçəkdə oriyentalistlərin İslam və Şərq dünyasını qavramalarının önündə aşılmaz bir əngəl vardı. Bu əngəl, praktik səviyyədə müstəmləkəçilikdən qaynaqlanan ziddiyyətlərin son dərəcə bəlli olması və oriyentalistlərin Qərb mənfəətləri lehinə mövqe tutmalarında idi. Fəqət burada açıqlanması gərəkən əsl problem müstəmləkəçiliyə məruz qalmış bir topluma mənsub bir aydının bu müddəaları mənimsəməyə meylli, hətta istəkli olmasıdır[77].

Nöqsanlı təmayüllərinə baxmayaraq Ağaoğlu kimi Şərq əsilli bir ziyalının yazılarının öndə gələn fransız mətbu orqanlarında çap olunması o dövr üçün nümunəsinə çox az rast gəlinə biləcək bir hadisədir. Təhsil aldığı fərqli ictimai dairələr içərisində gənc yaşda qazandığı təcrübə Ağaoğluna müəyyən bir mədəni səviy-

[77] Ufuk Özcan. Ahmet Ağaoğlu ve rol değişikliği (Yüzyıl dönümünde batıcı bir aydın). İstanbul: Donkişot yayınları, 2002, s. 24.

yə qazandırmaqla qalmamış, gələcəkdə Qafqaz və Türkiyədə girəcəyi çevrələrin nəzərində də ona etibar göstərilməsinə yol açmışdır.

Ağaoğlunun türklərə qarşı qərəzli düşüncəsi müəllimi Renan da daxil olmaqla o dövr qərbli alimlərin əksəriyyətinə xasdır. Onlar türklərin özlərinə məxsus, yüksək mədəniyyət yaratmağa qabiliyyətdən məhrum, üstəlik tarixdə daima özlərindən üstün mədəniyyətləri dağıtmağa yönəlmiş bir irq olduqları fikrinin olduqca güclü dəlillərlə təsdiqlənə biləcəyi iddiasında olmuşlar. Bu təsirlər Ağaoğlunun Paris illərindəki türklüklə bağlı mənfi mülahizələrində açıqca görünməkdədir. Bu dövrdə onun əsl marağı islamiyyətdən öncəki İran inancları ilə bağlıdır ki, şiəliyə dair təqdim etdiyimiz məruzəsi də bunun bir nümunəsidir.

Rus Azərbaycanında doğulmasına baxmayaraq özünü iranlı kimi hiss edən Ağaoğlunun vəziyyətini Fransua Jorjon "iranizm"in bir əlaməti olaraq qəbul etməkdədir[78]. Fransız düşüncəsinə bağlılığı və Azərbaycan şiə ənənələrindən ayrılmasının əksinə, İran mənsubluğu fikrinə gəlməsi təəccüblü görünür. Lakin o, iranlılığını önə çəksə də baxışlarında milliyyət düşüncəsi yer tutmamışdır. Avropa yaşam tərzi ilə Şərq həyatını müqayisə edərkən üstünlüyü Qərbə verən Ağaoğlu yazılarında İran cəmiyyətinin bəzi mənfi nəticələrini (təzahürlərini) də önə çıxarmışdır. Nəsrəddin Şahla Fransız lideri *Carnot*un görüşü hadisəsini təsvir edərkən birinin şərqli bir despot, digərinin isə demokratik ölkənin təmsilçisi kimi təqdim edilməsini buna misal gətirə bilərik[79]. Ağaoğlu bu yazılarında Şərq cəmiyyətlərində geriliyin əsas

---

[78] François Georgeon. "Les debuts dun İntellectüel Azerbaidjanais: Ahmed Ağaoğlu en France 1888-1894", *Passe Turco-Tatar present Sovietique etudes offertes a Aleksandre Bennigsen*, Paris 1986, s. 376-388; Fransua Jorjon. Azərbaycanlı intellektualın ilk addımları: Əhməd Ağaoğlu Fransada (1888-1894). Mədəniyyət dünyası, VII buraxılış, Bakı: Azərbaycan Dövlət Mədəniyyət və İncəsənət Universiteti, 2003, s. 16-27.

[79] Yusuf Akçura. Türkçülüğün tarihi. İstanbul: Kaynak yayınları, 2001, s. 152; Ufuk Özcan. Ahmet Ağaoğlu ve rol değişikliği (Yüzyıl dönümünde batıcı bir aydın). İstanbul: Donkişot yayınları, 2002, s. 28.

səbəbini fərdin inkişafdan qalmasında arayır.

Ağaoğlunun, xüsusilə o dövr üçün aktual səslənən məruzəsi, beynəlxalq bir konqresdə bəlkə də ilk dəfə şərqli bir tələbənin İran tarixinə və şiəliyə oriyentalist baxışla yanaşması və həm də zehni (intellektual) maraqlarını büruzə verməsi baxımından önəmlidir. Ağaoğlu bu çalışmasında şiəlik və İran cəmiyyətinə, şərqşünaslığın problemləri çərçivəsində və mövzusunu kənardan şərh edən bir müşahidəçi tövrilə yanaşmışdır. Məqsədinin, o günədək islam din bilicilərinin diqqətini çəkməmiş olan şiəliyin ictimai mənbələri məsələsinə açıqlıq gətirmək olduğunu bildirməkdədir.

Məruzənin mətnindən də göründüyü kimi Ağaoğlu, baxışlarında İrandakı islamiyyət və zərdüşt inanclarının bir-biri içində əriyib uzlaşdığı düşüncəsinə söykənməkdədir. Tədqiqatçı U.Özcana görə burada müəllifin məqsədinin islamiyyət ilə İran kimliyini birləşdirmək olmadığı anlaşılmaqdadır. Çünki ilk növbədə şiəliyin islam öncəsi qaynaqlarını araşdırmağa, iranlılığın özünü meydana gətirən zərdüşti inancları sərgiləməyə girişmiş, şiəliklə əski İran dini arasında sürəklilik bağlantısı quraraq ənənəvi İran mənsubluğunun milli yönünü doğrultmağa çalışmışdır: "Şiəliyin "müstəqil və milli bir din" olduğu və fars kimliyinin ərəb kimliyindən kökdən fərqli olduğu tezi üzərində israrla durmaqdadır"[80].

Əsərdə şiəliyin qaynaqları problemi islam teologiyasının deyil, ilk növbədə şərqşünaslığın bir problemi olaraq gündəmə gətirilmiş və müəllif mövzuya şərqşünaslığın perspektivləri və terminologiyası ilə yanaşmışdır. Ağaoğluna görə, şiəlik sadəcə bir sıra siyasi iddia və tələblərin daşıyıcısı olan bir məzhəb və ya təriqət deyil, bəlli bir ictimai zəmin üzərində yüksələn, özəl və ictimai sahəyə bağlı norma və qaydaları düzənləyən bütöv, mənəvi bir sistemdir.

Hər şiənin İranın keçmişini bir bütün olaraq mənimsəməsi zəruriliyi qənaətinə gələn Ağaoğlu, bu halıyla şiəliyi beynəl-

---

[80] Ufuk Özcan. Ahmet Ağaoğlu ve rol değişikliği (Yüzyıl dönümünde batıcı bir aydın). İstanbul: Donkişot yayınları, 2002, s. 31-32.

miləl prinsiplər ehtiva etməyən, dolayısı ilə bir ümmət düşüncəsi təlqin etməkdən qaçınan "milli bir din" olaraq təqdim edir. Bu məhdud kimliyinə (mənsubluğuna) baxmayaraq İran, Ağaoğlunun gözündə dünyanın önəmli mərkəzlərindən biri olaraq qəbul edilməkdədir[81].

Araşdırıcıların bir qismi bu fikirdədir ki,[82] Ağaoğlunun mülahizələri islamiyyət öncəsi İran-Ərəb ziddiyyətlərinin açıqlanması baxımından, əlbəttə müəyyən qədər keçərli olsa da, onun şiəliyin fərqliləşməsinə gətirdiyi açıqlama yetərsizdir. Bu, özünü şiəliyin məzhəb və ya təriqət deyil, "milli bir din" olması iddiasında daha çox aşkarlayır. Çünki şiəliyin İranın "milli dini" olması fikri çox mübahisəli bir mülahizədir. Digər tərəfdən şiəliyin İranda rəsmiyyət qazanması Ağaoğlunun söz açdığı dönəmdən daha gec bir dövrdə və fərqli səbəblərlə baş vermişdir. Halbuki, müəllif İranda şiəliyin rəsmi din halına gətirilməsinin, osmanlıların xilafəti qəbul etdikləri bir dövrə təsadüf etməsi həqiqətinə heç toxunmamışdır.

Ufuk Özcan bu barədə çox məntiqi bir şərh verir ki, İranda şiəliyin rəsmi dövlət məzhəbi halına gətirilməsi gec bir dönəmə rastlamaqdadır. Bunun siyasi səbəbləri vardır. Xilafətin osmanlıların əlinə keçməsi və Osmanlı dövlətinin sünniliyi dövlət məzhəbi halına gətirərək İslam dünyasında önəmli bir güc qazanması qarşısında, İran fərqli bir kimlik və təşkilatlanmağı, yəni şiəlik və imamət qurumunu önə çıxaracaqdır. Bundan başqa şiəlik, yaranma səbəbləri və inkişaf doğrultusu baxımından yalnız İrana xas və İranın özəl şərtlərinin bəhrəsi deyildir. Bəzi qaynaqların məlum etdiyi kimi, başlanğıcda şiəliyin əsl böyük köklərinin İrandan kənarda, xüsusilə Ərəbistan və Misirdə

---

[81] Ufuk Özcan. Ahmet Ağaoğlu ve rol değişikliği (Yüzyıl dönümünde batıcı bir aydın). İstanbul: Donkişot yayınları, 2002, s. 32.

[82] A. Holly Shissler. İki İmparatorluk Arasında. Ahmet Ağaoğlu ve Yeni Türkiye (Çeviren: Taciser Ulaş Belge), 1. Baskı. İstanbul Bilgi Universitesi Yayınları, 2005, 369 s.; Ufuk Özcan. Ahmet Ağaoğlu ve rol değişikliği (Yüzyıl dönümünde batıcı bir aydın). İstanbul: Donkişot yayınları, 2002, s. 33.

ortaya çıxdığı və İrana ərəblər vasitəsilə nüfuz etdiyi düşünülürsə, sözü gedən məzhəbin sırf İrana məxsus ictimai şərtlərlə açıqlanmayacağı şübhəsizdir. Şiəliyin əski İran kimliyinə döndərilə biləcək bir din olduğu iddiası mübahisəli bir iddiadır[83]. Hilmi Ziya Ülken "İslam düşüncəsi, türk düşüncəsi tarihi araşdırmalarina giriş" əsərində bu məsələyə toxunaraq yazır ki, "Şiəlik ilə İranlılıq arasında nə eyniyyət, nə də bir səbəb-nəticə əlaqəsi vardır"[84].

Ufuk Özcana görə Ağaoğlunun, məzdəki inanc və qurumları şiəliyin köklərinin deşifrə edilməsi üçün təməl hərəkət nöqtəsi seçdiyi görünməkdədir. O, Novruz mərasiminin və eləcə də digər şiə ənənə (qurum) və rəmzlərinin (imam, Mehdi, od, qırmızı rəngli paltarlar) tarixi köklərinin araşdırılmasında İranın zərdüşti keçmişinə dönə-dönə istinadlar verir. Nəticə etibarilə islam birliyi ideyasının əleyhinə yönəldilmiş bu təmayüllər məqsəddən asılı olmayaraq dövrün Ərəb və Osmanlı təşkilati-qurum modelləri ilə, məsələn, xilafət qurumu ilə əsaslı bir fərqi vurğulamaqdadır[85].

İslamın ilkin dövrlərində İranla Ərəbistandakı situasiyaları müqayisə edən Ağaoğlu bildirir ki, ərəblər islamiyyət vasitəsilə qeyri-adi bir nüfuz qazandıqları halda, İran, bu dini öz ənənəvi mənsubluğuyla sintez etmək məcburiyyətində qalmışdır. Onun qənaətinə görə şiəlik, islamiyyətin öncüllük vəzifəsi öhdələrində olan ərəblərin yeni dövrdə əldə etdikləri üstünlüyə qarşı İranın bir növ təbii müdafiə refleksinin məhsulu – nəticəsidir. Həqiqətdə də güclü bir dövlət ənənəsinə sahib olan İranın, ərəb nüfuzuna qarşı duracaq və tamamilə siyasi səbəblər üzündən ənənəvi hal-vəziyyətini mühafizə etmək məqsədilə fərqli bir din fikrini

---

[83] Ufuk Özcan. Ahmet Ağaoğlu ve rol değişikliği (Yüzyıl dönümünde batıcı bir aydın). İstanbul: Donkişot yayınları, 2002, s. 33-34.

[84] Hilmi Ziya Ülken. İslam Düşüncəsi, Türk Düşünsəsi Tarihi Araşdırmalarına Giriş. İstanbul: Ülken yayınları, 1995, s. 85-89.

[85] Ufuk Özcan. Ahmet Ağaoğlu ve rol değişikliği (Yüzyıl dönümünde batıcı bir aydın). İstanbul: Donkişot yayınları, 2002, s. 34.

ortaya atdıqları da ehtimal edilə bilər. Amma sünni islamdan fərqlənmə, xüsusilə osmanlıların xilafətə sahib olduqları vaxtda İranda şiəliyin rəsmi dövlət dini halına gəlməsi ilə müəyyənlik qazanmışdır. Deməli, İranda fərqli bir dini təşkilatlanma modelinin inkişafı təsadüfi olmamış və bu ölkədə xilafət qurumuna qarşı imamlıq, üləmaya qarşı axund önə çəkilmişdir. Ağaoğlu da siyasi şərtlərin doğurduğu bu fərqliliyi vurğulamış və şiəliyin inkişafında mühüm rol oynamış subyektiv amilləri, o cümlədən şəxsiyyət amilinin rolunu da diqqətdən yayındırmamışdır.

Ağaoğlunun yazısında, ümumilikdə isə Paris dövrü yaradıcılığında sonrakı illərdə tamamilə əksini izlədiyimiz və bizim üçün ən mühüm məqam bundan ibarətdir ki, onun islamaqədərki fars inanclarına olan güclü maraq duyğusu və rəğbəti ilə ərəb (və türklərə) qarşı bəslədiyi antipatiya duyğuları paralellik təşkil edir[86]. Bu dövrdə türklük ruhundan məhrum və özünün İran mənsubluğunu önə çəkən Ağaoğlunun Türkiyə yaradıcılığında bunun tam əksini görürük. Sonralar onun fars mədəniyyətinin türk kimliyi üzərindəki pozucu təsirlərinə dair düşüncələri üstünlük təşkil edir. O, İrana həsr edilmiş məqalələrində[87] bir tərəfdən türklərin İran tarixindəki önəmli rollarına toxunur, digər tərəfdən isə türklərin farslaşaraq assimilyasiya olunmalarının mənfi nəticələrindən bəhs edir.

Ağaoğlunun Paris elmi-mədəni və siyasi mühitindən təsirlənmiş bu "iranizmi", onun İrana mənsubluğu düşüncəsindən çox, bir sıra siyasi təmayüllərə meyli ilə əlaqələndirilə bilər. Bu barədə *A.Holly Shissler* yazır ki, Ağaoğlunun Fransaya türk kimliyi ilə gəlməsi və buradakı duruma baxaraq daha uyğun olan İran kimliyini alması nə qədər uzaq bir ehtimaldırsa, onun Parisə bir iranlı kimliyi ilə gəlib daha sonra Qafqaza döndüyündə türk kimliyi alması da bir o qədər uzaq bir ehtimaldır. Ağaoğlu, Rus Azərbaycanından ayrılarkən imperatorluğa və dinə

---

[86] Ufuk Özcan. Ahmet Ağaoğlu ve rol değişikliği (Yüzyıl dönümünde batıcı bir aydın). İstanbul: Donkişot yayınları, 2002, s. 35.

[87] Yenə orada, s. 268-280.

bağlı bir kimliyi vardı, yəni "Rus müsəlmanı" idi (1905-ci ilə qədər hələ türk kəlməsi yerinə bu ifadəni işlədirdi). Rus imperatorluğunun müsəlman bir təbəəsi idi və bundan daha artıq təfsilat istənildikdə, Əliyə bağlı bir müsəlmandı[88].

A.Holly Shissler milli-mədəni kimliklə bağlı məsələlərin təhlilində həm Ağaoğlunun düşdüyü mühitin təsirlərindən, həm də onun məqsədlərindən söz açır. Məsələn, o, yazır ki, başqa bütün islahat tərəfdarı müsəlmanlarda və hətta islahat tərəfdarı Ruslarda da müşahidə edildiyi kimi Ağaoğlunu maraqlandıran əsas məsələlərdən biri camaatının özünü gücləndirmə problemi idi. Daha sonra göstərəcəyim kimi, Ağaoğlu təsadüfən kimliyinin öncədən var olan ünsürlərindən bir dənəsini, yəni bir topluluq kimliyi olaraq şiəliyi kəşf etdi və bunu İran milli kimliyinə döndərdi. Bunu gerçəkləşdirərkən əvvəldən mövcud olan *Renan*, *Darmesteter* və hətta *Gobineau*nun şiəliklə bağlı tezislərindən böyük ölçüdə yararlandı: Şiəlik, ərəb istilasına qarşı İran müqavimətinin və Sami qövmlərin hücumları qarşısında Ari özəlliklərin hələ davam etməsinin bir ifadəsi idi. Belə bir dönüşüm, Ağaoğluna yalnız milli bir kimlik saxlamaqla qalmır, onun məqsədləri baxımından ən uyğun kimliyi saxlayırdı, çünki yararlandığı tezisləri, xüsusilə *Renan*ın tezisləri ilə, fərdin azadlığı, yaxşı rəhbərliyi isə Ariliklə birləşdirirdi. Nəhayət, Ağaoğlunun vəziyyətində, bu iranlı milli kimlik, özlüyündə, özünügücləndirmə arzusu və dar bir fars dünyasından daha geniş bir cəmiyyətə adlamaq istəyi çərçivəsində planlaşdırılmış bir kimlik olduğundan, o, Renanın Arilər – Hind-Avropalılar tərəfindən dəyişdirilmiş şəkli ilə təkallahlılığın missiyası və mədəniləşdirici xüsusiyyətlərinə bağlı tezislərindən də yararlanır. Daha sonra müsəlman Orta Şərqində, şiə İrana qurtarıcı bir liderlik rolu vermək üçün

---

[88] A. Holly Shissler. İki İmparatorluk Arasında. Ahmet Ağaoğlu ve Yeni Türkiye (Çeviren: Taciser Ulaş Belge), 1. Baskı. İstanbul Bilgi Universitesi Yayınları, 2005, s. 130.

də bu düşüncələrindən istifadə edir[89].

Fahri Sakal isə müzakirə olunan məsələ ilə bağlı yazır ki, Qafqazın İran və Rus mədəniyyətləri arasında tərəddüd edən bir şaşqın gənci, Parisdə bir Zend-Avesda mütəxəssisi olan Darmesteterin əlinə düşüncə, bir tərəfdən fars-rus ikiliyinə yeni bir ünsür olaraq, Fransanın timsalında Qərbi əlavə edərkən, digər tərəfdən fars mədəniyyətinə aşinalığını akademik ölçülərə qaldırmağa başlamışdır. Jorjona görə isə Ağaoğlunun şiəliyi irançılığın ruhu və qurtarıcı amili hesab etdiyi yazıları Ernest Renanın təsiri ilə yazılmışdır[90]. Onun fikrincə, müəllimi Renanın "İslamizm və elm" əsərini tədqiq edən Ağaoğlu onun İran milləti konsepsiyasının, ümumilikdə isə millət fenomeni anlamının təsirində olmuşdur. Renana görə İran yalnız səthi müsəlman ölkəsidir və burada sünniliyə etiqad olunan ölkələrdən fərqli olaraq dinin ilkin cəhətləri daha yaxşı saxlanmışdır. Bir tərəfdən İranda islamın nədənsə Hind-Avropa versiyasını görən Renanın və digər müəllimlərinin təsiri, digər tərəfdən isə İran cəmiyyətinin etiraz etdiyi hadisələrdə yalnız şiəliyin müqavimət gücü ilə uğur qazanma imkanlarına əminliyi Ağaoğlunun Fransa dövrü yaradıcılığından qırmızı xətlə keçir. Ağaoğluna görə şiəliyin gücü bundadır ki, o, "xüsusən milli dindir", "İranın ruhudur", "İran millətinin ifadəsidir", "xalqın bağrından çıxmış olan bir dindir"[91]. London konqresindəki – şiəliyin hansı proseslər sonucunda İranın milli dini halına gəldiyini göstərdiyi, İranın necə məzdək inanclarıyla islamın inancları arasında bir sintez gerçək-

---

[89] A. Holly Shissler. İki İmparatorluk Arasında. Ahmet Ağaoğlu ve Yeni Türkiye (Çeviren: Taciser Ulaş Belge), 1. Baskı. İstanbul Bilgi Universitesi Yayınları, 2005, s. 130-131.

[90] Fahri Sakal. Ağaoğlu Ahmed Bey. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999, s. 90-91; Fransua Jorjon. Azərbaycanlı intellektualın ilk addımları: Əhməd Ağaoğlu Fransada (1888-1894). Mədəniyyət dünyası, VII buraxılış, Bakı: ADMİU, 2003, s. 23.

[91] Fransua Jorjon. Azərbaycanlı intellektualın ilk addımları: Əhməd Ağaoğlu Fransada (1888-1894). Mədəniyyət dünyası, VII buraxılış, Bakı: ADMİU, 2003, s. 22.

ləşdirdiyini açıqlamağa çalışdığı və peyğəmbərin İran mənşəli əshabələrindən Salmn-ı Pakın bunda necə rol oynadığına şərh verdiyi – məruzəsini və mövzuyla bağlı digər məqalələrini təhlil edərək F.Jorjon yazır ki, Ağaoğlunun təhlili bununla məhdudlaşmır. O, bunu göstərməyə çalışır ki, millətin əsasında duran, fərdlər arasındakı "bu bağlılıq gücünü" şiəlik sünnilikdən daha uğurla müəyyənləşdirir. Şiəliyin fəallığı bundadır ki, o, "İran qəlbinin ifadə olunduğu" çoxlu sayda bayramlar, çoxlu kollektiv mərasimlər, ayinlər yaratmışdır. Buraya məhərrəm ayında imamların qəbirlərini ziyarət etmək, yaxud şiə dramlarının səhnələşdirilmiş tamaşaları aiddir. Ağaoğlu uşaqlıqda iştirak etdiyi həmin tamaşaları ətraflı təsvir edir, İmam Hüseynin müsibətləri icra edilərkən güclü birlik hissinin yarandığını qeyd edir.

Jorjonun fikirlərini təqdir edən F.Sakala görə də, bu anladılanların məlum etdiyi qədər İran kültürü, türk kökəni və qərb mədəniyyəti onun şəxsində bir araya gəlmişdir. Bu kimlik problemi və ya üçlü şəxsiyyət təsiri ilə o İslam aləminin geriləməsi və müsəlman qadınların hal-hazırkı vəziyyətindən türkləri sorumlu tutmuşdur[92]. Amma Şükufə Nihalın verdiyi məlumatdan o da anlaşılır ki, yabançıların türklərə həqarətlərinə cavab olaraq, onları silahlı duelə çağıracaq qədər də türklüyə bağlı olmuşdur[93]. Azərbaycan və Türkiyədə yazdığı əsərlərində isə Ağaoğlu bu günahı başda İran olmaqla qeyri-türk Orta Şərq qövmlərinin üzərinə ataraq, bir çox əsərlərində bu mövzuya yer vermişdir[94].

Ağaoğludakı bu irançı-şiəlik tədricən (Parisdəykən tanış olduğu Cəmaləddin Əfqaninin də təsiri ilə) məzhəbçilikdən

---

[92] Fahri Sakal. Ağaoğlu Ahmed Bey. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999, s. 91.

[93] Samet Ağaoğlu. Babamdan hatıralar. Ankara: Zerbamat matbaası, 1940, s. 154.

[94] Bax: Ahmet Ağaoğlu. İslamlıkda kadın (Türkceye çeviren: Hasan Ali Ediz). İstanbul: Nebioğlu Yayınevi, 1959, 56 s. (Əsərin 1901-ci ildə Tiflisdə rus dilində çap edilmiş orijinal nüsxəsi şəxsi arxivimizdədir (Ахмед Агаев. Женщина в исламе. Тифлис, 1901, 59 с.). Həmin kitabı bizə Ağaoğlunun nəvəsi Tektaş bəy bağışlamışdır); Ahmet Ağaoğlu. Üç medeniyet. İstanbul: Milli Egitim Basımevi, 1972, 146 s.

uzaqlaşmağa başlamış, nəticədə məzhəblər üstü bir panislamizmə yaxınlaşmışdır. Azərbaycana döndükdən sonra isə onun panislamist yönü daha aşkar görünür. Əksər yazılarında, misal üçün, 1903-cü ildə "Kaspi"nin səhifələrində "*Polojeniye musulmanskix narodov*" başlıqlı silsilə məqalələrində Ağaoğlu "islamın tənəzzülünün" əsas səbəblərindən birini "Qərbin müntəzəm olaraq zehni-əxlaqi təsiri"ndə və islamın öz daxilindəki "əxlaqi pozulma qüvvəsinin arasıkəsilməzliyi"ndə görürdü. Ağaoğlu bu mövzunu digər qəzetlərdə də davam etdirərək belə bir qənaətə gəlirdi ki, bir yandan müsəlmanların özləri, digər yandan isə Qərbin dini təsiri "vahid bir mənəvi-əxlaqi konsepsiyanı daxilən parçalamış" və müxtəlif təriqət, təlim və məzhəbləri: şiəlik, sünnilik, sufilik, ismayililik, zeydlik, babilik, əliallahılıq, nəqşibəndlik, qədirilik, mövləvilik və s. meydana gətirmişdir. Nəticədə, İslam dininin bu daxili parçalanması, mistika, islam xalqlarının mənəvi-əxlaqi pozulması, düşmənçilik, xəbislik, ikiüzlülük, riyakarlıq, mənəmlik və s. kimi islamın təbiətinə zidd olan mənfi sifətlər "islamın ürəyini yemiş, onu didib dağıtmışdır. Bununla da islamda məktəbin, maarifin, elmin yerini "quru sxolastika tutmağa başlamışdır"[95].

Ancaq o, hələ Fransada ikən – bu panislamizmi İranın gerçəkləşdirə biləcəyinə inanırkən, ölkəsi Azərbaycana dönüncə İslam birliyini quracaq potensialın osmanlılarda olduğunu düşünməyə və sünniliyə yönəltdiyi tənqidləri yumşaltmağa başlamışdır[96].

M.Yılmazın, "Ağaoğlundakı bu dəyişimi Parisdə ikən "milliyyətçilik düşüncəsinə" gəlməsi ilə bağlaması" fikrini müba-

---

[95] Əhməd Ağayev. Aləmi-islama bir nəzər. "İrşad" qəzeti, 17 noyabr 1907-ci il, № 116.

[96] Tadeusz Swietochowski. Müslüman cemaatten ulusal kimliğe Rus Azerbaycanı 1905-1920 (Türkçesi: Nuray Mert). İstanbul: Bağlam yayınları, 1988, s. 54; Fahri Sakal. Ağaoğlu Ahmed Bey. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999, s. 92.

hisəli məsələ hesab edən F.Sakala görə[97], gənc Ağayev o illərdə yazıları ilə türk milliyyətçiliyinə uzaq və İran kültürünə simpatiyası ilə baxan bir şəxs olduğunu göstərmişdir. Şiə mollalarının dini təbliğatları ilə böyüyən, ilk təhsil illərində türk tarix və mədəniyyətilə bağlı heç bir əsər oxuma şansı tapmayan, əksinə "Bustan" və "Gülüstan" oxuyan bir gəncdir. Parisdə bunlara əlavə olaraq da əski İran kültürü mütəxəssislərinin təsir dairəsində şəxsiyyətini inkişaf etdirmiş bir şiə aydını olaraq görülməkdədir. Jorjona istinadən[98] F.Sakal onu da əlavə edir ki, "*Jurnal des Debats*ın İran müxbiri və *La nouvelle Revue*de ardarda İran yazıları yazan bir şəxsin "milliyyətçilik nosyonu" qazandığını qəbul edə bilmərik"[99].

Bizə görə isə Y.Akçura və digər tədqiqatçıların da təsdiqlədiyi kimi Ağaoğlu, hələ Parisdəykən Əhməd Rza bəy və Doktor Əsəd Paşa ilə tanışlığından bir az təsirlənmiş və düşüncəsi qismən dəyişmişdir. Ancaq bu təsir "bir milliyyətçilik düşüncəsi" olaraq dəyərləndiriləcək qədər güclü deyildir. Bəlkə osmanlıların əleyhindəki bəzi mülahizələri azalmış ola bilərdi, amma bundan artığı gözlənə bilməzdi. Çünki təsirləndiyi şəxslər belə milliyyətçi və ya türkçü deyildilər[100].

Həqiqətən də Ağaoğlunun "iranizm"dən türkçülüyə əsl keçişi doğma yurduna dönərkən dörd ay qaldığı İstanbul və sonra isə Azərbaycan mühitində baş vermişdir. Çar imperiyasının milli və dini siyasət amillərinin güclü təsiri şəksiz olan bu fikri dəyişiklik nəticə etibarilə Ağaoğlunun İran-şiə mənsubluğundan türklük

---

[97] Fahri Sakal. Ağaoğlu Ahmed Bey. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999, s. 92.

[98] Fransua Jorjon. Azərbaycanlı intellektualın ilk addımları: Əhməd Ağaoğlu Fransada (1888-1894). Mədəniyyət dünyası, VII buraxılış, Bakı: ADMİU, 2003, s. 19.

[99] Fahri Sakal. Ağaoğlu Ahmed Bey. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999, s. 92.

[100] Yusuf Akçura. Türkçülüğün tarihi. İstanbul: Kaynak yayınları, 2001, s. 152; Fahri Sakal. Ağaoğlu Ahmed Bey. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999, s. 92.

düşüncə və anlayışına keçişi ilə "müsəlman cəmaətdən milli kimliyə" keçişin[101] eyni vaxtlarda olduğu söylənilə bilər[102]. Jorjon Ağaoğlunun bu fikri dəyişikliyində şiəlikdən türkçülüyə keçiş prosesini araşdıracaq tədqiqatçılara onun İsmayıl bəy Qaspıralı, Bakı milli burjuaziyası, Azərbaycan ziyalıları və Osmanlı təsirlənməsi amillərinin diqqətdən qaçırmamalarını tövsiyə edir[103].

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Ağaoğlunun Fransa mətbuatındakı yazıları ilə bağlı ilkin mənbələri araşdırmaq baxımından tədqiqatçıların ən çox istinad etdikləri müəllif fransız alimi Fransua Jorjondur. Lakin özünün də toxunduğu kimi, görünür Ağaoğlunun "Şiə dinində məzdəki inancları" əsərinin Londonda oxunub və çap edilməsi səbəbindən F.Jorjon bu haqda ilk dəfə Y.Akçuranın "Türkçülüyün tarixi" əsərindən məlumat almışdır. Və ona görə də F.Jorjon Ağaoğlunun həmin yazılarını xatırlatdığı üçün Y.Akçuraya minnətdarlıq edir. Lakin onu da vurğulayır ki, Akçura adı keçən əsərləri bir qədər dumanlı xarakterizə edir və onların Şərqin tarixi və dininə aid olduğunu göstərsə də, həmin məqalələrdə Ağaoğlunun əsl fars kimi çıxış etməsi, həmin dövrdə yazdıqlarının əsasən "fars cəmiyyətinə" aid olması və "*Jurnal de Deba*" ilə "İran üzrə müxbir" kimi əməkdaşlıq etməsi faktlarından söz belə açmır[104].

Məsələyə aydınlıq gətirmək üçün qeyd edək ki, bizcə Akçura unutduğu üçün (Jorjonun yazısında ifadə olunan məntiqə görə) və ya bilərəkdən deyil, həqiqətdə də həmin yazılardan bixəbər olduğu üçün mövzuya səthi toxunmuşdur. O bu barədə yalnız aşağıdakı məlumatı verir: "Görünür ki, Əhməd bəy

---

[101] Swietochowski Tadeusz. Müslüman cemaatten ulusal kimliğe Rus Azerbaycanı 1905-1920 (Türkçesi: Nuray Mert). İstanbul: Bağlam yayınları, 1988, s. 54.

[102] Fahri Sakal. Ağaoğlu Ahmed Bey. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999, s. 93.

[103] Fransua Jorjon. Azərbaycanlı intellektualın ilk addımları: Əhməd Ağaoğlu Fransada (1888-1894). "Mədəniyyət dünyası", VII buraxılış, Bakı: ADMİU, s. 27.

[104] Yenə orada, s. 19.

Parisdə təhsil ilə məşğulkən şəxsi və ailəvi qabiliyyət və meylinə əlavə olunan ustadlarının təşviq və yol göstərməsi ilə elm və yazı həyatına girmişdi, ən çox məşğul olduğu mövzular Şərqin tarixi və dinləri idi”[105]. Lakin mövzuyla bağlı müfəssəl bilgisi olmadığını səmimi etiraf edərək onu da əlavə edir ki, “Əhməd bəyin “*Revu Bleue*”da yayınlanmış bir məqaləsini bundan on-on iki il öncə özündə görmüşdüm. Bu həyat dövründə yazılmış digər məqalələrini, təəssüf ki, görəmədim. Əhməd bəyin o vaxtlardakı düşüncə tərzini, idealını haqqıyla təyin edə bilmək üçün, bu məqalələrin incələnməsi lazımdır”[106].

Ə.Ağaoğlunun fransızca yazılarını araşdıran və onların bir çoxundan istinadlar gətirən tədqiqatçı *A.Holly Shissler* yazır ki, Ağaoğlu konqresdəki məruzəsində irəli sürdüyü fikirləri dumanlı şəkildə də olsa hələ “*La Nouvelle Revue*”də dərc edilən silsilə yazılarının üçüncü bölümündə, 1891-ci ilin qış dövründə “*La Religion et les sectes religiuses*”də vermişdi. Bu öncəki yazısında Ağaoğlu, Sasanilər ilə Əlinin tərəfdarları arasındakı bağı və müctəhidlərin rolunu təhlil etmiş, hətta bundan başqa Məzdək dualizminin şiəlikdə davam etdiyini, *Gobineau*nun fikirlərinə çox yaxın olan bir terminologiya işlədərək, örtülü bir şəkildə söyləmişdi: Hüdudu olmayan zaman məsələsi ilə bağlı islamaqədərki inanc Əli kultunda yaşamağa davam etməkdədir, Əli – hər şeyi bilən, yaradılmamış, sonsuz, hər şeyi əhatə edən bir təbiətə sahibdir, zaman və məkan onun üçün yoxdur. Bundan da başqa, burada İmamın Məzdək inancına görə *Kısra*nın *feri-i yezdan*ı (Allahın nuru) olması məfhumundan da söz açılır[107].

Şərqşünasların IX konqresindəki məruzəyə diqqət yetirən *A. Holly Shissler* fikirlərini belə ifadə edir ki, Ağaoğlu “Məqalədə, İranda Əlinin hörmət-izzətini qəbul etdirən və “mürid”lərin

---

[105] Yusuf Akçura. Türkçülüğün tarihi. İstanbul: Kaynak yayınları, 2001, s. 154.

[106] Yenə orada, s. 155.

[107] A. Holly Shissler. İki İmparatorluk Arasında. Ahmet Ağaoğlu ve Yeni Türkiye (Çeviren: Taciser Ulaş Belge), 1. Baskı. İstanbul Bilgi Universitesi Yayınları, 2005, s. 135.

mövcudluğunu mühafizə edən ən önəmli şəxsiyyətin Salmani Farsi adlı iranlı olduğunu təsdiqləyir və bu şəxsin bir Məzdək prinsinin oğlu Mobadi olduğuna, həm də fars ənənəsinin daşıyıcı ünsürlərindən sayılan soylu kir malikanələrinin, Dehkan övladı olduğuna diqqət çəkir. Əli ilə Sasanilərin necə birləşməsi (Sasani Prinsesi ilə evləndiyi üçün Hüseynin lehinə ən böyük oğlan Həsənin soyunun geri çəkilməsi) hekayətini anladır. Bundan sonra Ağaoğlu, Məzdək inanclarına görə *Khshathra Vairya* adlı Tanrının kralın şəxsində yenidən dirilmiş olduğunu bildirərək, bunu şiə inancına görə, İmamın (Əlinin soyundan gələn) "müqəddəs ağlın və Tanrının yer üzündəki təmsilçisi olduğundan dünyanı mənəvi və cismani olaraq idarə etmə haqqına sahib tək təmsilçi" olmasına bağlar[108].

Ə.Ağaoğlunun mövqeyini siyasi mənafelər baxımından təhlil edən Fransua Jorjon və Əziz Mirəhmədova görə "Ağaoğlunun dəbdə olan jurnallarda çap etdirdiyi məqalələrin məqsədi Paris salonlarında, ümumiyyətlə islama və xüsusilə İran sivilizasiyasına qarşı yayılmış qərəzli mülahizələri aradan qaldırmaq"[109] olmuşdursa belə burada bəlkə heç özü də fərqinə varmadan Fransanın mənafelərinə cavab verən və fransız şərqşünaslarının düşüncələrinə hopmuş təsirlər də sezilməkdədir. Bu da səbəbsiz deyildi, çünki "Bu o dövr idi ki, bir yandan Qərbi Avropa burjua şərqşünaslarının çoxu öz ağalarının iradəsi və xərci ilə islamı tədqiq edib, Şərqə sahiblənmək üçün onu bir vasitəyə çevirməyə çalışırdılar, o biri yandan da Misir, Hindistan, Türkiyə və başqa ölkələrin bir sıra siyasi xadimləri, ideoloqları öz xalqlarının imperializmə və yerli zülmkarlara qarşı milli-azadlıq hərəkatına "ümumislam" mahiyyəti verməyə, müsəlmanları islamın "yaşıl

---

[108] A. Holly Shissler. İki İmparatorluk Arasında. Ahmet Ağaoğlu ve Yeni Türkiye (Çeviren: Taciser Ulaş Belge), 1. Baskı. İstanbul Bilgi Universitesi Yayınları, 2005, s. 134-135.

[109] Fransua Jorjon. Azərbaycanlı intellektualın ilk addımları: Əhməd Ağaoğlu Fransada (1888-1894). "Mədəniyyət dünyası", VII buraxılış, Bakı: ADMİU, 2003, s. 19.

bayrağı” altında birləşdirməyə can atırdılar. Zəmanə çox mürəkkəb zəmanə idi”[110].

Həmin məqalələr İran cəmiyyətini Fransa mühitində tanıtmaq məqsədi daşımışdır. Bununla yanaşı müəllif həm də fransız ictimaiyyətinin diqqətini Britaniya imperializminin təhlükə yaratdığı İrana cəlb etməyə çalışmışdır.

Yazılarına istinadən Ağaoğlunun “müsəlman dünyasına, İran cəmiyyətinə, şiəliyə” aid üçlü mənsubluğuna diqqət yetirən F.Jorjon onun öz sivilizasiyası haqqında qərblilərlə müqayisədə daha yaxşı şərh verdiyini və islam haqqında yanlış və qərəzli təsəvvürlərin dəyişməsinə cəhd etdiyini yazır. Müsəlman ölkələrinin dirçəlişi üçün yollar arayan Ağaoğlu özünü daha çox İranın taleyi üçün narahatlıq keçirən iranlı kimi təqdim edir[111].

Şiəliyin və fars dilinin Azərbaycandakı təsirləri baxımından Jorjon Ağaoğlunun özünü iranlı kimi aparmasında qeyri-adilik görmür. Çünki fikrinə belə bir izah verir ki, Ağaoğlunun yazdığı dönəmdə durum dəyişməkdədir: İranın və şiəliyin təsiri pantürkist meyl qarşısında sarsılmaqdadır. Bu dəyişikliyin ilk bəlirtilərindən birisi 1875-ci ildə ilk milli Azərbaycan mətbuatının nəşridir. “Əkinçi”nin əsas hədəfi İran monarxiyası və mollaların fanatizmidir. Belə olduğuna görə də yerli aristokratların və məhəlli üləmaların bu qəzetə qarşı açıq bir düşmənçilik mövqeyi tutması ilə nəticələnmişdir.

Bu məqamla bağlı tərcümələrdə gedən bir təhrifi qeyd etməyi lazım bilirik. Belə ki, görünür bəlkə də F.Jorjonun, öz fikrinin şərhində qeyri-səlis ifadə tərzindən istifadəyə yol verməsi, tərcümələrdə məntiqi təhrifə səbəb olmuşdur. Çünki heç bir şübhə yeri yoxdur ki, Ağaoğlu “Əkinçi”yə yazı yazmamışdır və heç yaza da bilməzdi. “Əkinçi”nin nəşr olunduğu

---

[110] Əziz Mirəhmədov. Əhməd bəy Ağayev // **Fikrin karvanı**. Bakı: Yazıçı, 1984, s. 81-82.

[111] Fransua Jorjon. Azərbaycanlı intellektualın ilk addımları: Əhməd Ağaoğlu Fransada (1888-1894). “Mədəniyyət dünyası”, VII buraxılış, Bakı: ADMİU, 2003, s. 19.

illərdə (1875-1877) Ağaoğlu cəmi 7-8 yaşlarında olmuşdur.

Tərcümələrin birində[112] bu məqama heç toxunulmur, daha doğrusu həmin hissənin üstündən keçilmişdir. Ümit Meriçin yuxarıda sözügedən tərcüməsində cüzi anlaşılmazlıq yalnız bu cümlədədir: "Ağaoğlu "Əkinçi"də bunu, Qafqazda "köylülər arasında nihilizmin yayılması təşəbbüsü" olaraq dəyərləndirməkdədir". Hikmət Dayızadənin ruscadan etdiyi tərcümədə (rusca variant əlimizdə olmadığından səhvin həmin tərcümədən irəli gəlib-gəlmədiyini dəqiqləşdirə bilmədik) isə – "Bu dəyişikliklərin ilk əlamətlərindən biri kimi 1875-ci ildə ilk Azərbaycan dilində işıq üzü görmüş "Əkinçi" qəzetində nəşr etdirdiyi yazı oldu", "Ağaoğlu tənqidi fəaliyyətini davam etdirərək "Əkinçi"də "Qafqaz kəndliləri arasında nihilizmin təbliğini" ifşa edirdi"[113] kimi təhriflərə yol verilərək məntiqi çaşqınlığa yol açılmışdır.

Ağaoğlunun Paris yazılarındakı türklüyə münasibətə toxunan Jorjon yazır ki, "O, islamın tənəzzülündə türklərin xeyli məsuliyyət daşıdığını hesab edir və onları "İran imperiyasının sona qədər məhvinə" səbəb olmalarında günahlandırırdı". Türkləri həmçinin müsəlman qadınının o dövrdəki acınacaqlı vəziyyətə düşməsinə və müsəlman dünyasının başında durduqları halda qadına tam biganəlik göstərdiklərinə görə məzəmmətləyir. Bununla belə F.Jorjon hesab edir ki, "Ağaoğlunun bu antitürkçülüyünə xüsusi məna vermək lazım deyil. Bu, İran elitasının qonşuları olan türklərə adi qərəzli münasibətidir. Ağaoğlunun qələmindən çıxan bu qeydlər, türklərə qarşı dərin düşmənçiliyindən daha çox onun İran mədəniyyətinə mənsubluğunu sübut edir. Hər halda aydındır ki, Ağaoğlunun Fransada 90-cı illərin əvvəllərində dərc etdirdiyi məqalələrində türklərə heç bir mən-

---

[112] Fransua Jorjon. Azərbaycanlı ziyalının debütü – Əhməd Ağaoğlu Fransada (1888-1894). Filoloji araşdırmalar, XVII kitab. Bakı: Elm, 2002, s. 32-33.

[113] Fransua Jorjon. Azərbaycanlı intellektualın ilk addımları: Əhməd Ağaoğlu Fransada (1888-1894). "Mədəniyyət dünyası", VII buraxılış, Bakı: ADMİU, 2003, s. 20.

subluğun izi yoxdur”[114]. Bu şərhlə yanaşı Jorjon belə bir ümumiləşdirmə də aparır ki, Ağaoğlu həmin dövrdə türk milliyyətçisi olmamaqla bərabər, İran milliyyətçisi də deyildir. Həmin mətnlərdə gizli şəkildə iki məsələ durur: bu cəmiyyətdə təhlükə yaradan nədir və onun yaşamasını nə təmin edə bilər?

Həqiqətən də, Ağaoğlunun bir müddət sonra Azərbaycanda çap etdirdiyi yazıları onun dini və milli baxışlarının Fransa dövrü ilə müqayisədə nə dərəcədə dəyişikliyə uğradığını ortaya qoymaqdadır. Misal üçün o, dini münasibətlərin cəmiyyətdəki bütün ictimai-siyasi münasibətləri də ehtiva etməsinə dair yazırdı ki, “Hayana vurnuxsan da, dini emansipasiya haqqında nə qədər qışqır-bağır salsan da indiki zamanda da beynəlxalq hərəkatın və insan münasibətlərinin əsas mayası dindir. Türkiyə xristian ölkəsi olsaydı və yaxud müsəlmanlar onun hakimiyyəti altında olsaydılar, heç bir hərbi məsələ olmaz idi və Avropa da uzun zaman bu məsələ üzərində öz başını ağrıtmaz idi”[115].

Ağaoğlu çoxsaylı xarici təhlükə və daxili əngəllər nəticəsində mövcudluğu sual altında olan İranın nicatını yalnız şiə ənənələrində görür, çünki İranda şiəlik dinində köklənmiş ənənələrdən başqa hər şey dağılıb. “İranın xoşbəxtliyindəndir ki, özünün mənəvi, intellektual həyatından ötrü qüvvə əldə etmək üçün şiəlik dini kimi toxunulmaz mənbəyi qalmaqdadır. Millətdə fəal, ziyalılıq nə varsa ondan doğur, bir an kənarda heç bir şey baş vermir. Şiəlik ölməmişdir, o, iranlı qəlbinin və Talbotun və onun kompaniyasının iddialarına qarşı milliliyin daha möhkəm və inamlı istinadgahıdır”[116].

Dünyagörüşü başlıca olaraq Qərb maarifçiliyi zəminində formalaşıb inkişaf edən gənc şərqşünas “millət nədir?” sualına

---

[114] Fransua Jorjon. Azərbaycanlı intellektualın ilk addımları: Əhməd Ağaoğlu Fransada (1888-1894). “Mədəniyyət dünyası”, VII buraxılış, Bakı: ADMİU, 2003, s. 20.

[115] Əhməd Ağayev. Avropa və aləmi-islam. “Kac ” qəzeti, 25 sentyabr 1903, № 207.

[116] Fransua Jorjon. Azərbaycanlı intellektualın ilk addımları: Əhməd Ağaoğlu Fransada (1888-1894). “Mədəniyyət dünyası”, VII buraxılış, Bakı: ADMİU, s. 21.

ilk dəfə 90-cı illərdə cavab axtarmağa başlamış və bu suala zaman-zaman müxtəlif cavablar vermişdir. 1892-ci ildən başlayaraq o, milli məsələnin şərhində dini ön plana çəkərək islamı "xalq içərisindən çıxmış bir din" sayırdı. O, habelə şiəliyin İran üçün hansı yollarla "milli din"ə çevrildiyini, məzdəkizmdən islama keçid yollarını aydınlaşdırmağa çalışırdı. Haşiyə olaraq burada bir məqamı xatırlatmağı lazım bilirik ki, yazılarında mədəniyyətlərin qarşılıqlı müqayisəsinə bütün yaradıcılığı boyu yer ayırmış Ağaoğlunun fransız mətbuatındakı məqalələrini Fransua Jorjona istinadən təhlil edən Əziz Mirəhmədov yazır ki, "Gənc şərqşünas, hətta Qərb və Şərq sivilizasiyalarını müqayisə edərkən açıq aşkar Şərqi üstün tuturdu"[117]. Mübahisəli olan bu qənaətlə bağlı onu deyək ki, Ağaoğlunun təəssübkeşlik hissi nə qədər güclü olsa da, mədəniyyətlərin müqayisəsində əksər vaxt üstünlüyü Qərbdə görmüşdür. Şərq cəmiyyətlərinin xilasını, imperializmlə mübarizə yollarını da hətta Qərb mədəniyyətinin mənimsənilməsində axtarırdı. Bu, onun xüsusilə Türkiyə yaradıcılığına xas olan ən səciyyəvi cəhətidir. Doğrudur, Ə.Ağaoğlunun həyat və fəaliyyəti ziddiyyətli olduğu kimi, yaradıcılığında da təzadlı məqamların olmasına dair tədqiqatçı alimlər bir sıra ciddi arqumentlər gətirirlər. Türkiyəli opponentlər onu ifrat qərbçilikdə və Şərq mədəniyyətinə qarşı qərəzli mövqeyinə görə ittiham edirlər. Son dövr yaradıcılığı isə daha çox islamçılarla fikri mübahisələr baxımından diqqəti çəkir. Azərbaycanlı alimlər, o cümlədən Kamal Talıbzadə də bu məsələ ilə bağlı fikirlərini açıqlamışdır. K.Talıbzadəyə görə gənc yaşlarında rus və Qərb mədəniyyətinə aludəçilik, Şərq mədəniyyətini ancaq "axundlar aləmi" ilə ölçmək və ona birtərəfli münasibət Əhməd Ağaoğlunun ümumi inkişafına da təsirsiz qalmamışdı. Onun sonrakı illərdə Şərq və o cümlədən Azərbaycan mədəniyyəti və ədəbiyyatı haqqındakı yanlış fikirləri də bu münasibətlə, başqa

---

[117] Əziz Mirəhmədov. Azərbaycan mütəfəkkirinin milli intibah arzuları // **Azərbaycan Demokratik Respublikası** (məqalələr toplusunda). Baki: Azərnəşr, 1992, s. 21.

sözlə, onu dərindən bilməməklə bağlı idi[118].

Ağaoğlu "*Nuvel Revyu*" qəzetində dərc etdirdiyi məqalələrinin birində Şərq həyatının Qərb sivilizasiyası ilə ayaqlaşması yollarını aramaq baxımından müsəlman cəmiyyətinin problemlərinin həllini bunda görürdü ki, "Nəsə başqa bir şey lazımdır, bu başqa şey isə, ülvi hissləri örnək göstərməyə qabil olan və onların maddi müdafiəsi üçün kifayət qədər mənəvi qüvvələri olan fərddir. Lakin müsəlman ailəsində qadının vəziyyəti fəallığı öldürür, bu isə onu hər cür təşəbbüskarlıqdan və hər cür enerjidən məhrum edir. Fərdin dirçəlməsi üçün lazımdır ki, bizim qadınlarımız dinimizin onlara verdiyi hüquqlara real malik olsunlar"[119].

Bu yazılarla başlayan fərdin hürriyyəti, tərəqqisi ideyasını Şərqlə Qərb arasındakı təzadın ən mühüm səbəblərindən biri hesab edən Ağaoğlu, yaradıcılığının sonrakı bütün mərhələlərində də onu inkişaf etdirmişdir. Onun fikrincə qərbli üçün fəaliyyət, enerji və tərəqqi stimulu olan rəqabət Qərbin Şərq, o cümlədən müsəlman ölkələri üzərində əsas üstünlüyüdür.

İslamın geriliyi və Şərq qadınlarının fərdin məhvinə səbəb olan vəziyyəti ilə bağlı o vaxta qədər də mövcud olan fikirləri inkişaf etdirən Ağaoğlu bu amilə həlledici əhəmiyyət verir və hətta İran cəmiyyətində qadının vəziyyətinin tədqiqinə həsr edilmiş silsilə məqalələrlə çıxış edir. Bu məqalələrdə o, İran qadınının avamlığı, qadının ailədə layiqli yer tutmaması, ananın öz uşaqlarını tərbiyə etmək imkanının olmaması kimi məsələlərə toxunur. Ağaoğlunun fransız mətbuatındakı yazılarından alınan əsas qənaətlərdən biri də budur ki, Qərbdə tərəqqinin amili hesab olunan qadın müsəlman ölkələrində alçaldılır. Bu münasibət daha çox hakim təbəqələr üçün xarakterik olsa da ümumən

---

[118] Kamal Talıbzadə. Əhməd Ağaoğlu və onun "Rus ədəbiyyatının ümumi səciyyələri" əsəri. Seçilmiş əsərləri. İkinci cild. Baki: Azərnəşr, 1994, s. 308.

[119] Fransua Jorjon. Azərbaycanlı intellektualın ilk addımları: Əhməd Ağaoğlu Fransada (1888-1894). "Mədəniyyət dünyası", VII buraxılış, Bakı: ADMİU, 2003, s. 23.

cəmiyyətin bütün həyatında təzahür edir. Qadının vəziyyətilə bağlı problemləri araşdıran Ağaoğlu islam ölkələrində fərdin hüquq və təminatlarının olmaması nəticəsinə gəlir, "halbuki həmin fərd bu gün alim, sabah nazir, o birisi gün əsgər ola bilər, bir müddətdən sonra isə dilənçiyə çevrilə bilər. Bir sözlə, müsəlman dünyası üçün qeyri-sabitlik xarakterikdir"[120].

Bu kimi məsələlər bütövlükdə Ağaoğlu yaradıcılığı üçün səciyyəvi olsa da, onun müsəlman ölkələrində qadın problemləri üçün məsuliyyəti türklərin boynuna yükləməsi ötəri və sonradan tam əksi müşahidə olunan bir mövqe kimi dəyərləndirilməlidir.

Ağaoğlunun Fransa dövrü yazılarında tarixi əhəmiyyət daşıyan əsas məqamlardan biri onun müsəlman ölkələrində qadının passiv və acınacaqlı vəziyyətə düşməsini islamın mahiyyəti, xüsusilə də poliqamiya ilə bağlayan avropalıların yanlış və qərəzli mülahizələrinə qarşı tutarlı elmi dəlillərlə çıxış etməsidir. Bu mövzuda klassik ənənəyə söykənən Ağaoğluna görə Quran ərəb qadınının vəziyyətini xeyli yaxşılaşdırmışdır, bunu islamın ilkin – qızıl dövründə qadınların ictimai həyatda oynadığı mühüm rol da təsdiqləməkdədir. Poliqamiyaya gəldikdə isə onun praktik olaraq çox az yayılması bunu ciddi arqument kimi şişirtməyə əsas vermir. Sadəcə islamın mahiyyətində təsbit olunan hüquq və təminatlar müxtəlif amillərin, xüsusilə də bunda maraqlı olan qüvvələrin təsiri ilə sonradan unutdurulmuşdur.

Ağaoğlunun qənaətincə, təbiətinə görə Qərb cəmiyyətindən heç də fərqlənməyən islam cəmiyyəti tarixi səbəblərin təsiri altında dəyişmişdir və mahiyyətcə icma aspekti ilə xarakterizə olunmur ki, fərdiyyətçi Qərbə qarşı qoyulmuş olsun.

İslamın qızıl dövründə müasir demokratik dəyərlərin müşahidə edildiyini əsas kimi gətirərək Ağaoğlu hesab edir ki, fərdin dirçəlişinə nail olmaq üçün müsəlmanlar "islamın ilkin ruhuna" nüfuz etməlidirlər. Və F.Jorjonun da təsdiqlədiyi kimi

---

[120] Fransua Jorjon. Azərbaycanlı intellektualın ilk addımları: Əhməd Ağaoğlu Fransada (1888-1894). "Mədəniyyət dünyası", VII buraxılış, Bakı: ADMİU, 2003, s. 24.

Ağaoğlu bu ideyasında Şeyx Cəmaləddin Əfqaninin (bəzən əl-Əfqani, yaxud Əsədabadi kimi də yazılır. Əsl adı isə Seyid Məhəmməd ibn Səfdər – 1838 (1839) – 1897) və Şeyx Məhəmməd Əbdühün (Abduh, yaxud Şeyx Əbdo (Abdo: 1849 – 1905) tərəfindən xeyli əvvəl ortaya atılmış – islamda islahatçılıq təşəbbüsləri ilə eyni mövqedən çıxış edir[121]. Ağaoğlunun C.Əfqanidən təsirlənmə faktı mübahisəli olmadığı üçün burada təəccüblü bir şey də yoxdur. İslahatçı Şeyxlə aralarındakı müxtəlif fərqlərə baxmayaraq Ağaoğlunda "islamizm" ideyasının, modernləşmənin islamla əlaqəsi ideyasının izi açıq-aşkar görünür[122]. Bu şəxslər arasındakı münasibətləri Q.Mustafayev belə dəyərləndirir ki, "Ə.Ağayev 1885 – 1894-cü illərdə (burada və Ə.Mirəhmədovun bir yazısında[123] 1888 əvəzinə səhvən 1885 getmişdir – M.S.) Parisdə təhsil alarkən, o zaman həmin şəhərdə yaşayan Seyid Cəmaləddinin, Şeyx Abdühün dünyagörüşü ilə, onların nəşr etdikləri "Əl-Qrvətülvüsqa" ("Möhkəm əlaqə") qəzetinin ideya istiqaməti ilə yaxından tanış ola bilmişdi. Sonralar Bakıdakı fəaliyyəti zamanı Ə.Ağayev məqalələrində Seyid Cəmaləddini "sahibi-zəka kişilərdən birisi" kimi dəfələrlə yad etmiş və onun fikirlərini iqtibas etmişdir. O, həmçinin 1892-ci ildə şərqşünasların Londonda keçirilən konqresinin iştirakçısı olmuşdur"[124].

Ağaoğlunun ötən əsrin əvvəllərinin dövri mətbuatında çap olunmuş çoxsaylı məqalələri həqiqətən də onun öz panislamist düşüncələri baxımından sələflərindən nələri əxz etdiyini açıqlığı ilə ortaya

---

[121] Qədim Mustafayev. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda islam ideologiyası və onun tənqidi. Bakı: Maarif, 1973, s. 128; Şamil Qurbanov. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Baki: Azərnəşr, 1996, s. 7, 63-65.

[122] Fransua Jorjon. Azərbaycanlı intellektualın ilk addımları: Əhməd Ağaoğlu Fransada (1888-1894). "Mədəniyyət dünyası", VII buraxılış, Bakı: ADMİU, 2003, s. 25.

[123] Əziz Mirəhmədov. Əhməd bəy Ağayev // **Fikrin karvanı**. Bakı: Yazıçı, 1984, s. 81.

[124] Qədim Mustafayev. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda islam ideologiyası və onun tənqidi. Bakı: Maarif, 1973, s. 152.

qoyur. O, yazılarında həmçinin qərbli həmkarlarının mövqelərinə də aydınlıq gətirirdi. “Kaspi” qəzetinin 1900-cu il 21 aprel tarixli nömrəsində yazırdı ki, “Bu şüur Avropa oriyentalistlərinin şərqə bilavasitə təsirinin nəticəsidir. Bu, renanların və maks müllerlərin, sentilerlərin və dozilərin, karleyllərin və dreperlərin işidir. Bilavasitə və düşüncəli surətdə olmasa da, dolayısı ilə və düşünmədən birinci dəfə onlar panislamizm ideyasını təlqin etmişlər. İslamı rasionalist din elan edən onlar olmuşdur”[125].

Lakin müsəlmanların islami ideyaları asanlıqla dərk etmələrinə xidmət məqsədi daşıyan islahatlar tərəfdarı Ağaoğlunun bu dövr dini konsepsiyalarının kökləri həmçinin şiəlik ənənəsində də görünməkdədir. Onun fikrincə “barışmazlıq” və “mütləqçilik”lə xarakterizə olunan sünniliklə müqayisədə şiəlik “öz ruhuna görə” mütərəqq9Tw [illegible]

Qərb sivilizasiyaları arasında "əlaqə əməliyyatını" müsəlman ölkələrinin yalnız dövlət və hökumətləri həyata keçirə bilərlər. Çünki Avropa sivilizasiyasını zorla qəbul etdirmək kimi müstəmləkə siyasətinin həyata keçirilməsindənsə, cəmiyyətin modernləşməsi problemlərini özlərinin həll etmələri gərəkdir. Avropa dövlətlərinə gəldikdə isə, Ağaoğlu onların da irtica və müstəbidliyin şərəfini tutmaqdansa, Şərqin və müsəlman ölkələrinin modernləşmə səylərini dəstəkləmək lazım gəldiyini bir vaxt başa düşəcəklərinə ümid edir. Ona görə ki, Qərbin mənafelərinə uyğunluğu baxımından da bu daha məntiqidir.

F.Jorjon XIX əsrin sonlarına doğru tədricən İran təsirindən uzaqlaşan Azərbaycan türk ziyalılarının təkamülünü Ağaoğlunun timsalında şərh edərək yazır ki, bu proses Bakıda türk burjuaziyasının meydana gəlməsinin, sünni Osmanlı imperiyasının Azərbaycanda artmaqda olan təsirinin nəticəsidir. Bu qəbildən olan müxtəlif faktlar Azərbaycan ziyalılarının panislamizmə və pantürkizmə meylinə təkan verirdi. Doğrudan da tarixi faktlar təsdiqləyir ki, bu vaxtdan etibarən Türkiyədə, Rusiyada, habelə Azərbaycanda panislamizm demək olar ki, sırf "türk rəngi" kəsb edir və pantürkizmin nəzəri əsasının və əməli fəaliyyətinin ayrılmaz hissəsi kimi özünü göstərməyə başlayır[127].

Fransız tədqiqatçısının qənaətincə, Ağaoğlunun ilkin millətçiliyi, hər şeydən əvvəl, islamın çərçivəsində formalaşmış və yerin, vaxtın, xüsusi şəraitin və üstün təsirin oyunu ilə diqtə edilmişdir. Sanki Avropanın, müsəlman cəmiyyətinə meydan oxuması amili, əvvəllər onun bir növ mənsubluq seçməsində qeyri-sabitlik yaratmışdır. Özünün identikliyinə (milli mənsubluğuna) Britaniya imperializminin deyil, Çar imperiyasının daha çox təhlükə yaratmasına əmin olduqda Ağaoğlu irançılıqdan

[127] Qədim Mustafayev. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda islam ideologiyası və onun tənqidi. Bakı: Maarif, 1973, s. 194.

türkçülüyə keçmişdir[128].

F.Jorjonun bu mülahizəsi əksər tədqiqatçıların fikirləri ilə də uyğun gəlir. Misal üçün, Ağaoğlunun o dövrə aid əsərlərində səciyyəvi məsələlərdən birinin məhz "İran üçün iki böyük qüvvənin – İngiltərə və Rusiyanın təhlükəli olduğuna dair müddəa" olduğunu qeyd edən Ə.Mirəhmədov da bu fikirdədir ki, "O zaman milli hisslər onda yenicə yaranırdı. Britaniya muzeyində və Paris milli kitabxanasında olanda istər-istəməz öz doğma yurdunda da belə mədəniyyət ocaqlarını görmək istədiyini məqalələrində dəfələrlə iqrar etmişdir. Bu milli intibah ideyalarını aydın bir məcraya salan Rusiya, xüsusilə Qafqaz xalqları arasında baş qaldırmış oyanma oldu. Az sonra Ağaoğlu milli azadlıq hərəkatlarının təsiri ilə əsl milli özünüdərketmə prosesi və təkamülü keçirərək mükəmməl milli intibah və milli azadlıq konsepsiyasına gəlib çıxdı"[129].

Ağaoğlunun sonrakı yaradıcılıq prosesini nəzərdən keçirdikdə bu qənaətlərə haqq qazandırmalı olursan. Belə ki, ötən əsrin ilk illərindən etibarən onun yazılarında belə bir mövqe (həm də türk təəssübkeşliyini ortaya qoyan) əsas yer tutur ki, ərəblər yalnız əlli ili əhatə edən bir müddətdə, yəni Məhəmməd peyğəmbərdən Müaviyəyə qədər bir dövr ərzində yürüş edib müsəlman tarixinin yalnız əsasını qoydular. Müsəlmanlıqda hegemonluq ümməyilər zamanından etibarən suriyalıların, abbasilər zamanında farsların, ondan sonra indiyə kimi isə türk-tatarların əlində toplanmışdır. Onun qənaətincə, islamın sipəri Osmanlı, islam aləminin ümidi, pənahı İstanbuldur[130]. XX əsrin əvvəllərinə aid Azərbaycan dövri mətbuatının tədqiqi əsasında

---

[128] Fransua Jorjon. Azərbaycanlı intellektualın ilk addımları: Əhməd Ağaoğlu Fransada (1888-1894). "Mədəniyyət dünyası", VII buraxılış, Bakı: ADMİU, 2003, s. 27.

[129] Əziz Mirəhmədov. Azərbaycan mütəfəkkirinin milli intibah arzuları // **Azərbaycan Demokratik Respublikası** (məqalələr toplusunda). Baki: Azərnəşr, 1992, s. 20.

[130] "Kac " qəzeti, 21 aprel 1900, № 87; 23 dekabr 1904-cü il, № 285; "İrşad" qəzeti, 17 noyabr 1907-ci il, № 116.

islam ideologiyasının elmi-tənqidi şərhini verən Qədim Mustafayev də Ağaoğlunun fikirlərinin panislamistlərin ümumi mövqeyi ilə üst-üst düşdüyünü təsdiqləyir və onun "Kaspi" qəzetindəki fikrinə istinadən yazır: "Yəqinliklə demək olar ki, türklər olmasaydı islam da hazırkı şəkildə olmazdı: O, indi tənəzzül edib unudulan təlimlərdən birinə çevrilmiş olardı"[131].

Əhməd bəyin dini baxışlarındakı dəyişikliyə sovet dövrü tədqiqatçılarının əsərlərində də münasibət bildirilmişdir. "İrşad" qəzetinin 16 fevral 1908-ci il tarixli (№ 20) sayına istinadən Q.Mustafayev yazır ki, Fransa dövründə şiəliyi hətta xüsusi bir din səviyyəsinə yüksəldilmiş şəkildə təqdim edən Ağaoğlu, Azərbaycana döndükdən sonra dini baxışlarında, islamı təqdir və onun mahiyyətini müdafiə baxımından prinsipial dəyişiklik-lər müşahidə olunur. Artıq o, islam dininin, habelə islam dünyasının parçalanmasına, islam birliyindən imtina edilməsinə səbəb kimi din daxili çəkişmələri, təriqətbazlığı, məzhəbbazlığı, ümumilikdə "islamın deqradasiyası"nı göstərirdi: "Millətiislamiyyə bir takım müstəbid xəlifələrin istibdadı, bir çox mənfəətpərəst ülamayi-dinin təlqinatı sayəsində bin dürlü məzhəbə, firqəyə ayrıldı"[132]. Qəzetin başqa bir sayında isə oxuyuruq: "Burada şiə şiəliyini, orada sünni sünniliyini isbata yetirir. Sünnilər dörd parça olub və hər parça da öz arasında min-min məzhəbi olub, hər kəs özünün həqqaniyyəti barəsində dəm vurur. Şiələrə gəlincə birisi üsuli, birisi şeyxi, digərləri kərimxani, babi, sufi, ismayılı, zeydi və qeyri-qeyri olub bir-biriləri ilə heç bir mənfəəti, dünyəvi, ya axirəvi olmayan mübahisələrə məşğuldurlar. Mübahisə nədir, bir-birləri ilə cəng, cədəl, ədavət edirlər. Təəccüb burasıdır ki, bu qədər şöbə və firqə aralarında bircəsi yoxdur ki, adına: "İslami", "Məhəmmədi" desin. Quran yaddan çıxıb, arada unudulub, onun qeydinə qalan yoxdur: "İnna əl müslimin üxüvvət" (bilafərq müslim müslimin qar-

---

[131] Qədim Mustafayev. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda islam ideologiyası və onun tənqidi. Bakı: Maarif, 1973, s. 186.

[132] Yenə orada, s. 160.

daşıdır), "Faciəti-məvaili kələmati-vahidət" (cəm olun bir olan kəlməyə), "Vasitai-din fiəlbir və əltəqva" (yaxşı işlərdə bir-birinizə kömək edin) ... bilmərrə unudulub"[133].

* * *

Düşünürük ki, yaradıcılığı qədər şəxsiyyəti də, həyat yolu də, yaşadığı dövrü də mürəkkəb və ziddiyyətli olan Əhməd bəy Ağaoğlunun elmi-nəzəri irsinin araşdırıcıları və ümumiyyətlə, XIX əsrin sonu və XX əsrin əvvəllərini əhatə edən Azərbaycan kulturoloji fikrinin tədqiqatçıları bu böyük mütəfəkkirin nəinki bütün əsərlərinin bir araya gətirilməsinin, hətta əsərlərinin mükəmməl biblioqrafiyasının hazırlanmasının nə qədər müşkül bir məsələ olduğu fikrində həmrəydirlər. Bu bir həqiqətdir ki, "əlli ildən artıq qızğın, fırtınalı, həm də fasiləsiz, aramsız bir yaradıcılıq yolu keçən, adı, şöhrəti Parisdən Bakı və Tiflisə, Peterburq və Moskvaya, bir az sonra İstanbul və Ankaraya, nəhayət, bütün Türkiyə və Yaxın Şərqə yayılan, fəlsəfə, tarix, iqtisadiyyat və din tarixinə, ədəbiyyat, hüquq, ictimaiyyat və elm-mədəniyyət məsələlərinə həsr olunmuş ciddi elmi-nəzəri və publisist əsərlərin müəllifinin, fəal mədəniyyət, elm və siyasət xadiminin"[134], XIX yüzilliyin 90-cı illərindən etibarən dünyanın bir neçə ölkəsinin arxiv və kitabxanalarına səpələnmiş yazılarını toplamaq şərəfli olduğu qədər də ağır bir işdir. Ayrı-ayrı şəxslər tərəfindən, görülməsi inanılmayacaq dərəcədə çətin olan bu işə, başda mərhum Əziz Mİrəhmədov olmaqla bir çox Azərbaycan və Türkiyə (habelə Fransa) alimləri zəhmət sərf etsələr də, səmərəli bir nəticənin ortada olmaması faktı, bunun yalnız fərdi şəkildə deyil, elmi bir təşkilat, qurum tərəfindən sistemli və kompleks halda görülməsi zərurətini ortaya qoymaqdadır.

Bu xüsusda "Ədəbiyyat qəzeti" müxbirinin ədəbiyyat, mədəniyyət, ictimai fikir tariximizin təzədən yazılması ilə bağlı sualına

---

[133] Əhməd Ağayev. "Nədən bu günlərə qaldıq?". "İrşad" qəzeti, 22 iyun 1906-cı il, № 146.

[134] Kamal Talıbzadə. Əhməd Ağaoğlu və onun "Rus ədəbiyyatının ümumi səciyyələri" əsəri. Seçilmiş əsərləri. İkinci cild. Bakı: Azərnəşr, 1994, s. 305.

Ə.Mirəhmədovun cavabı xüsusilə ibrətamizdir: "Milli mədəniyyət sahəsində xidmətləri haqqında ağzımızı da açmadığımız şəxsiyyətlərin əsərləri tam surətdə nəşr edilməlidir. Məsələn, Əhməd bəy Ağaoğlunun əsərləri. Baxmayaraq ki, onun səhvləri və ziddiyyətləri az deyil. Lakin sonralar, 20 – 30-cu illərdə Ə.Ağaoğlu Türkiyənin görkəmli ictimai xadimlərindən, alim və yazıçılarından, yeni Türkiyə dövlətinin banisi Kamal Atatürkün yaxın adamlarından biri olmuşdu. O, həqiqi humanizm dərəcəsinə yüksəlmiş, dünya mədəniyyətini sintez və ümumbəşəri dəyərləri dərk etmək zəruriyyətini başa düşmüşdür. (...) Mən "ehtiraslı oyunu" xoşlayanlardanam. Hazırda Əhməd bəy Ağaoğlunun həyat və yaradıcılığı haqqında monoqrafiya yazıram, onun azərbaycanca və rusca "Seçilmiş əsərlər"ini, habelə bu kitablara geniş müqəddimə və izahlar yazıram. Dostlarım və həmsənətlərim Paris, Ankara və İstanbuldan onun kitablarının fotosurətlərini göndərməklə mənə böyük yardım göstərirlər. Bir müddət Ağaoğlunun qızı, Türkiyənin ilk qadın hüquqşünaslarından olan Sürəyya xanımla məktublaşmışam. Onun mənə böyük köməyi dəyib. Səhhətim xarablaşmasa, işi mütləq sona çatdıracağam"[135]. Sonrakı müsahibələrinin birində Ə.Mirəhmədov belə bir informasiya da verir ki, "Ədibin əsərlərinin əsas qismi, böyük çətinliklə də olsa, artıq toplanmış, yeni əlifbaya köçürülmüşdür. Hazırda onlara geniş elmi izah və şərhlərin tərtibi ilə məşğulam. Bu əsərlər dörd dildə – azərbaycanca, osmanlı türkcəsi, rusca və fransızca yazıldığına görə mətnlərin böyük bir qismi tərcümə olunmalı, bəziləri müasir oxucu üçün anlaşıqlı hala salınmalıdır"[136].

Tərəddüdsüz deyə bilərik ki, bu arzular gerçəkləşməyincə yalnız Ağaoğlu yaradıcılığı deyil, çağdaş Azərbaycan kulturoloji

---

[135] Əziz Mirəhmədov. Təqsirimi yumaq istəyirəm (müsahibə). "Ədəbiyyat qəzeti", 21 fevral 1992-ci il, № 8 (2807). Kimə və nə vaxt verilməsi qeyd edilməyən eyni mövzulu digər bir müsahibənin 9 makina səhifəsindən ibarət fərqli variantı Əziz Mirəhmədovun şəxsi arxivindədir.

[136] Əziz Mirəhmədov. Təqsirimi yumaq istəyirəm (müsahibənin makina variantı), s. 9.

fikri də tam, elmi və obyektiv şəkildə öyrənilə bilməz. Bununla belə, Ağaoğlunun əldə olunan istənilən bir əsərinin tərcümə və ya transliterasiya edilərək Azərbaycan elmi-nəzəri fikrinə təqdim edilməsinin ümumi işə faydalı olacağı qənaətindəyik.

* * *

Beləliklə, ilk nəşrindən yüz iyirmi ilə yaxın bir vaxt ötdükdən sonra Əhməd bəy Ağaoğlunun "Şiə dinində məzdəki inancları" əsərini müəllifin doğma yurdunda və ana dilində çap etməklə, bu şərəfin bizə nəsib olmasından məmnunluq duyuruq. Əsərin Türkiyə və Azərbaycan türkcələrində tərcümələri ilə yanaşı orijinal variantını, mövzuyla əlaqədar elmi-tənqidi yazıları və habelə tədqiq edilən məsələlərlə bağlı bir sıra məqamlara aydınlıq gətirən "Şərqşünasların konqresində" başlıqlı məqaləni də təqdim etməklə Ə.Ağaoğlu irsinin Azərbaycan elmi-kulturoloji fikri tarixindəki yerinin müəyyənləşdirilməsinə yardım edəcəyimizə ümidvarıq.

* * *

"Şiə dinində məzdəki inancları" əsərinin fransızca variantı haqqında bilgilər verdiyinə və onun türkcəyə tərcüməsinin Ümit xanımdan (Böyük türk mütəfəkkiri Cəmil Meriçin qızı) bizə çatdırılmasını təmin etdiyinə, fransız alimi Fransua Jorjonun Ağaoğlu ilə bağlı məqalələrinin orijinal mətnlərini[137] bizə göndərdiyinə və nəhayət kitabımıza ön söz yazdığına görə Ə.Ağaoğlunun ən ciddi araşdırıcılarından olan İstanbul Universitetinin dosenti **Dr. Ufuk Özcana** dərin təşəkkürlərimizi bildiririk.

Xahişimizi yerə salmadığına və zəhmət çəkib əsərin tərcü-

---

[137] François Georgeon. "Les debuts dun İntellectüel Azerbaidjanais: Ahmed Ağaoğlu en France 1888-1894", *Passe Turco-Tatar present Sovietique etudes offertes a Aleksandre Bennigsen*, Paris 1986, s. 376-388; François Georgeon. La Montee du Nationalisme Turk Dans Letat Ottoman (1908-1914). *Revue du Monde Musulman et de la Mediterranee ("Turguie, la Croisee des chemins"),* № 50, 1988, pp. 30-44; François Georgeon. Ahmed Ağaoğlu, un İntellektuel Turc Admirateur Des Lumieres et de la Revolution. *Revue du Monde Musulman et de la Mediterranee (Les Arabes, les Turcs et la Revolution française),* № 52-53, 1989, pp. 186-197.

məsi üzərində yenidən işlədiyinə görə **Prof. Dr. Ümit Meriçə,** eləcə də təklifimizi qəbul edərək əsəri fransızcadan Azərbaycan türkcəsinə çevirmiş **Hamlet Qocaya** bu işə yardımçı olduğu üçün minnətdarlıq edirik.

Həmçinin, görkəmli elm xadimi **Əziz Mirəhmədovun** tələbəsi (həm də onun şəxsi arxivini sahmana salan) **İmaməddin Zəkiyevə**, bizi mövzu ilə bağlı bəzi materiallarla tanış etdiyinə görə təşəkkür edir, mərhum alimimizə isə Allahdan rəhmət diləyirik.

Qeyd: Müəllifin Əhməd bəy Ağaoğlu yaradıcılığı ilə bağlı bu vaxta qədər bir sıra yazıları çap olunsa da onların heç biri kitab halında nəşr edilməmişdir[138]. "Əhməd Ağaoğlunun Fransa dövrü yaradıcılığı və ilk elmi əsəri haqqında" başlıqlı yazı isə 2004-cü ildə qələmə alınmış və ilk dəfə "Şiə dinində məzdəki inancları" əsərinin həm orijinal, həm də tərcümə variantları ilə birlikdə müəllifin baş redaktoru olduğu "Mədəniyyət dünyası" elmi-nəzəri məcmuəsinin X buraxılışında (2005-ci ildə) dərc edilmişdir[139].

---

[138] Mübariz Süleymanlı. Əhməd Ağaoğlunun "Üç mədəniyyət" əsəri. Şərq fəlsəfəsi problemləri, Bakı: AMEA-nın Fəlsəfə və Siyasi-Hüquqi Tədqiqatlar İnstitutu, № 1-2, 2004, s. 57-66; Мубариз Сулейманлы. Про зведение Ахмеда Агаоглун «Три и ул турны». Проблемы Восточной философии, Баку: Институт Философии Политико-Правовых исследований АНАН, № 1-2, 2004, с. 62-72; Kulturoloji tədqiqatlarda Əhməd Ağaoğlunun "İslama görə və islamiyyətdə qadın" əsərinə elmi-tənqidi münasibətlər haqqında. "Mədəniyyət dünyası", XII buraxılış, Bakı: ADMİU, 2006, s. 7-30; İslamın elm və mədəniyyət dini kimi şərhi. 69.942 0 TD0.70525Tj/TT5 1 Tf0.44501825Tj/TT5 1 Tf0.4206 0 TD-0.0205 Tc0.05(0.4

ŞİƏ DİNİNDƏ MƏZDƏKİ İNANCLARI

Şiəliyin necə yaranması üzrə indiyə qədər birbaşa araşdırma aparılmayıb. 1871-ci ildə "*Jurnal Azyatik*"də çap olunmuş məqaləsində cənab Stanislas Giyar və Kollej dö Fransada Pəhləvinin müəllimi olmuş alim T.Darmesteterin Mehdi haqqındakı maraqlı kitabçasında bəzi məlumatlar vermiş və mövzunun çox maraq kəsb etdiyini bildirmişlər. Lakin onların hər ikisi ancaq şiəliyin bəzi formaları haqda yazmış, şiəliyin mənşəyi isə qaranlıq olaraq qalmışdır. Amma şiəlik islam tarixində psixoloji cəhətdən ən maraqlı, ən nadir bir fenomendir. Başqa ikinci dərəcəli suallar, məsələn, İsmaililər məzhəbinin, Masiriliyin, Karmatların, Drantların, Sufilərin, Şeyxilərin, Babilərin mənşəyi ancaq Şiəliyin mənşəyi öyrəniləndən sonra məlum olacaqdır; çünki bütün bu fəlsəfi, dini və əfsanəvi inanclar Şiəliyin əsasında yaranmışlar və Şiəliyin mənşəyi öyrənilməyincə onlar haqda məlumatlar da yarımçıq olacaqlar.

Avropa dillərində Şiə sözü işlənəndə "Əli məzhəbçisi", "Əlinin tərəfdarı" mənaları anlanılır. Şiəliyin təsvirində bu ən yanlış təsəvvürdür. Şiəlik özünə sərfəli bir hökumət dəyişikliyi istəyən bir siyasi partiya, yaxud hüququ pozulmuş adamların hüququnu bərpa etmək istəyən bir qurum deyil. Doğrudur, əvvəldə onun siyasi cəhətləri olub, amma onu təmsil edən adamlar neçə əsrlər əvvəl siyasi arenadan gedib və əgər Şiə ancaq öz hüquqları uğrunda mübarizə aparsaydı bu əhəmiyyətsiz bir iş sayılardı. Həm də ki, Şiəlik qəlbləri idarə etmək istəyir, məişətdə və ictimaiyyətdə davranış qaydaları, düşüncə və duyma qaydaları təlqin edir, bir sözlə mənəviyyat dərsi verir, bu isə siyasi fəaliyyət sayılmır.

Həm də Şiəlik sözün tam mənasında bir din deyil, yəni kiçik varlıqla böyük varlıq, yaradılanla Yaradan arasında əlaqə deyil, bu əlaqələr bəşəri olmalıdır, yerli əhəmiyyət daşımamalıdır, ancaq indiyə və gələcəyə aid olmalıdır. Şiəlik isə belə deyil, məhdud bir məkan içində o sizə tək indi və gələcəyi deyil, eyni

zamanda keçmişi də təlqin edir. Hər şiə iranlıdır; Əgər Şiə Rüstəmin ali mənşəyinə və onun möcüzəli qəhrəmanlıqlarına inanmırsa şiə deyil; o günlərin birində İsfahan yaxınlığındakı bir quyudan möcüzəli bir insanın çıxıb dünyanı xilas edəcəyinə və Rüstəmlə Kavanın onun yanında olacağına inanmırsa Şiə deyil; o İranın işıqlı, elmli, təmiz bir ölkə olduğuna, dünyanın taleyinin ondan asılı olduğuna inanmırsa şiə deyil. Qısa desək şiə olmaq iranlı olmaq deməkdir, onun keçmişini tamlıqla qəbul etmək, ona qovuşmaq, onun uğuruna sevinmək, qəminə ortaq olmaq, arzularına şərik olmaq deməkdir.

Beləliklə, şiəlik nə sözün əsl mənasında bir dindir, nə də siyasi bir partiyanın təzahürü, o İran milli ruhunun sintezidir, uzun əsrlərdən bəri keçmişlə və indi, Məzdəkilik və islam arasında yaranmış bir uzlaşmadır. Bu cür uzlaşmalar başqa yerlərdə və başqa formalarda da mövcud olmuşdur. Xristianlığın tarixinə nəzər saldıqda onun Misirdə, Yunanıstanda, Romada və müasir Avropanın başqa xalqları arasında necə qəribə dəyişikliklərə uğradığını xatırlamaq kifayətdir. Ümumiyyətlə, öz tarixi ənənəsi, çoxəsrlik tarixi, öz dini və ədəbiyyatı olan hər bir xalq başqa bir xalqla təmasda olduqda onun maddi və mənəvi təsirinə məruz qalır. Keçmiş ənənələr, qədim dinlərlə yeniləri arasında şiddətli mübarizə başlayır və bu ideyalar və ənənələr mübarizəsinin nəticəsində keçmişlə indi arasında orta bir səviyyə alınır, iki dinin bir növ birləşməsi yaranır. Burada müasirlik öz varlığını itirmədən keçmişlə uyğunlaşır və ondan götürə biləcəklərini götürür. İranla Ərəbistanın qarşılıqlı vəziyyətlərinə bələd olan hər kəs bilərdi ki, İslamın meydana çıxdığı vaxt İranın sonrakı dövründə bu tarixi qanun həmən ölkə üçün uyğunlaşdırılacaqdır. Bir tərəfdə öz şöhrətinin və mədəniyyətinin zirvəsində olan, hakimiyyəti Ərəbistanın şimalında və cənubunda böyük əraziyə yayılmış İran, digər tərəfdən isə boş səhradan ibarət, özünün tarixi keçmişi və birgə ənənələri olmayan, daim bir-biri ilə savaşda olan qəbilələrdən ibarət bir ölkə. Dünyanın uzaq bir küncündə qalmış bu ölkə özünə qapanmışdı və qonşu xalqların

mədəniyyətlərini qəbul etmirdi. O dövrün iranlısı üçün ərəb kobud bir varlıq, ayağı yalın bir dəvəçi, qızmar səhrada həyat sürən, heç bir mədəniyyəti və tərəqqini yaxın buraxmayan bir məxluqdur. Xosrovun onun barədə Allahın elçisinə verdiyi kinayəli cavab artıq məlum olduğuna görə təkrar etməyə dəyməz. Amma həmən bu Ərəbistan qəhrəman bir vətənpərvərin çağırışı ilə uzun yuxusundan oyandıqda və güclü bir öyrədicinin peyğəmbər inamı ilə cana gəldikdə, mat qalmış İrana sübut etdi ki, əsl ucalıq zənginliyin artmasında və ənənələrin inkişafındadır. İran gördü ki, nifrət etdiyi bu səhra ölkəsində Zohak ilanı hələ də fışıldayır və o Cəmşid dövründəki kimi təslim oldu. Amma Kavanın ruhu hələ ölməmişdi və İranın təslim olması məcburi idi, nə özünün itirilməsi, nə də unudulması demək deyildi. Uzun əsrlərdən bəri davam etmiş şöhrətli bir keçmişi, ən zəngin və ən elmi bir dini və mifologiyanı qəfildən dəyişib, ona qədər həqarətlə baxılan, aşağı irq sayılan bir xalqın gətirdiyi inamı qəbul etmək mümkün deyildi. Mənşəyi məlum olmayan, yəqin ki, xalq yaradıcılığı olan və təmiz dillə ifa olunmuş bir xalq deyimində keçmişlə indi arasında tərəddüd edən, təslim olmuş, qüssəli iranlı qəlbinin ağır taledən acı və kinayəli şikayətini sizə çatdırmaya bilməzdim: “Sənə lənət olsun, ey dəyişkən tale, Sən ərəbi elə əzizlədin ki, o dəvə südü içdiyini və kərtənkələ yediyini unutdu və Kayyanilər taxtına göz dikdi”.

Amma bu ağır vəziyyətdə də iranlı həmişəki kimi bir çıxış yolu tapdı; o İslam örtüyü altında yeni bir din yaratmağa başladı. Sahibi təəccübləndirməmək üçün bu iş ərəb adı altında görülürdü, amma eyni zamanda keçmişi və qədim mifologiyanı da özündə saxlayırdı. Bu yeni din Şiəlik idi.

İran bu dini necə yarada bilmişdir; bu din necə formalaşmışdır; onun başlanğıc nöqtəsi nədir; bu işdə kimlər fəal rol oynamış və ona öz dühalarının rəngini vermişlər? Bunlar maraqlı suallardır, amma bədbəxtlikdən onlara ancaq təxmini cavab vermək olar. Heç bir müsəlman yazıçısı məsələni tarixi inkişaf cəhətdən araşdırmayıb və bu gün dəqiq cavab əvəzinə fərziyyə

yürüdürük. Mən həqiqətə daha yaxın saydığım və vəziyyət dəyişənə qədər inanacağım bir fərziyyəni sizə təqdim etmək istəyirəm.

İslamın lap əvvəlindən müsəlman aləmində bir iranlı meydana çıxmış və onda az-çox şərəfli bir rol oynamışdır. Adının indi də iranlı ruhu və dini inancları üzərində təsiri istər-istəməz diqqətimizi ona cəlb edir və onun şiə dininin formalaşmasında fəaliyyət göstərməsi fikri meydana gəlir. Bu şəxs məşhur Salmani Farsidir.

Müsəlman yazıçıların əsərlərindəki bioqrafik qeydlərə görə Salmani Farsi Fars əyalətində Dehkan ailəsində dünyaya gəlib. Bu gün dehkan dedikdə əkinçi yaxud kəndli nəzərdə tutulur. Amma Sasanilər dövründə bu söz İran adət-ənənələrini qoruyub saxlayan varlı və qədim kənd ailəsini nəzərdə tuturdu. Fikirdən rahatlıq tapa bilməyən Salman Nasturi kilsələrini və yəhudi məbədlərini dolandıqdan sonra Mədinəyə, dünyanın yeni canlandırıcısının yanına gəlmiş və Məhəmmədin ən etibarlı, ən yaxın əzhablarından birinə çevrilmişdir. Həzrət Məhəmmədin vəfatından sonra o Əliyə bağlanmış, onun sirdaşı və köməkçisinə çevrilmiş, ona xidmətlər göstərmişdir. Deyilənə görə o bir dəfə Əlinin həyatını xilas etmiş və həmin vaxt bu şəxsiyyətin qeyri-adi bacarığı üzə çıxmışdır. Kufə camaatı Əlini öldürmək qərarına gəlibmiş və bu qərarı həyata keçirmək üzrə imişlər. Düşmənlər Xəlifənin evinə gəliblərmiş. Sadiq xidmətçi özünü itirmir, öz ağasını torbaya qoyub çiyninə atır və sakitcə şəhərdən çıxır. Düşmənlər ondan torbada nə olduğunu soruşurlar, o isə cavab verir ki, torbadakı Əlidir. Onlar bunu zarafat sanıb gülür və Salmanı buraxırlar. Bu rəvayətin həqiqətə nə qədər uyğun olduğunu bilməsəm də şiələrin buna böyük əhəmiyyət verməsindən duyulur ki, Salman Əlinin ən yaxın dostu imiş və ona təsir edə bilirmiş. Məlum məsələdir ki, Salman bu təsirdən İranın xeyrinə istifadə etməyə çalışıb. Parsi Mobedin oğlu, Dehkan ailəsindən çıxmış bu şəxs İran ənənələrinin qoruyucusu və davamçısı idi, İran qanunlarına bağlı idi və o Peyğəmbərin

yaratdığı hakimiyyətin xalqçı mənşəyinə çətinliklə uyğunlaşırdı. Çox mümkündür ki, o, Məhəmmədin əmisi oğlu, həm də kürəkəni olan və iranlı düşüncəsi ilə onun əvəzsiz varisi sayılan Əlini İran taxtına gətirmək üçün plan qurmuş və bu mövzuda ölkəsinin ağıllı adamları ilə məsləhətləşmişdir. Belə deyilsə, geniş fəaliyyətdə olmayan və o vaxta qədər İranda heç tanınmayan Əlinin bu ərazidə çoxlu tərəfdarı yaranmasını və onun öz düşmənləri ilə döyüşlərini İran səhnəsinə keçirmək istəyini nə ilə izah etmək olar? Bundan başqa, məlumdur ki, Əli oğlanlarından birini – Hüseyni Yezdəgird Şahrabanunun ərəblərə əsir düşmüş qızlarından biri ilə evləndirib. Düşünmək olmazmı ki, bu siyasi izdivac ancaq Sasani ailəsinin hüquqlarının Əli ailəsi üzərinə keçməsi məqsədi ilə qurulub? Üstəlik də İmamlıq Əlinin böyük oğlu Hüseynə keçməkdənsə onun Şahrabanu* tərəfdən olan davamçılarına keçib. Salmana aid sayılan rəvayət və hədislərin əksəriyyəti Hüseynin tərifindən ibarət olur, elə bil onu məşhurlaşdırmaq işinə xidmət edir. Kərbəla qırğınında İmamın ətrafındakı kişilərin hamısı həlak olduqdan sonra Şiə inamına görə beni-Haşim (Əli ailəsi) bayraqdarı Şahrabanu olur. Ərinin ölümündən sonra o düşmənlər arasında ərinin cəsədini tapıb onun qanlı paltarını geymiş, başına peyğəmbərin bornosunu bağlamş (bu Beni-Haşimin simvolik mirası sayılırdı), Abbasın (Hüseynin qardaşı və bayraqdarı) bayrağını qaldırmış və simvolik vərəsə sayılan Zülcenah atına minərək düşmənlərlə əsirlik şərtlərini danışmağa getmişdir. Şərqdə bu danışığa ancaq başçı gedə bilərdi. Şahrabanu bu işi Sasanilər və Beni-Haşimin varisi olan oğlu dordüncü İmam Zeynalabdinin xəstə və zəif günlərində görmüşdür. Onu Hüseynin qızları və Məhəmmədin nəvələri Zeynəblə Gülsüm müşaiyət etmişlər. Ərəb ailə ənənəsinə görə onların görəcəyi işi, əslində yad sayılan Şahrabanu fars adəti ilə həyata keçirmişdi. Amma müqəddəs hüquq bu cür rəhbərliyi qəbul etmir və Şahrabanunun 3-cü və 4-cü İmamlar arasındakı

---

* Dördüncü İmam Zeynalabdin Şahrabanunun oğludur.

bu qısa müddətli fəaliyyəti göstərdi ki, hər yanda İran ruhu keçmişlə indini qarışdırmağa çalışmış, ondan istifadə etmək istəmişdir.

İlk şiələr öz dinlərinin yaranmasında Salmanın oynadığı rolu yaxşı anlayıblar. Cənab Stanislas Kiyardın çap etdiyi bir əlyazmasında məşhur İsmailiyyə (əvvəlcə Şiəliyin bir qolu olub) başçılarından biri Rəşid-əd-Din Sinan Məhəmməd peyğəmbərdən danışarkən deyib:

"*Sonra mən dövrün hakimi olan Əli qayəsində göründüm, sonra isə Məhəmməd libasına girdim; mənim böyük şəxsiyyətimi qoruyan isə Salman oldu*".

Hələ bu gün də dini məsələlərdə onun hörməti elə ucadır ki, adını yerli-yersiz rəvayət və hədislərlə bağlayırlar. Məsələn dindar bir qadın Salmanı yuxuda görür və Salman ona Məhəmməd peyğəmbərin adından hədis söyləyir. Bu cür əhvalatların Rozat-i-Şohada (Şəhidlər bağı) və Fazil-i-Dərbəndi kimi ciddi əsərlərdə yazılması, onun şöhrətinə xidmət edir. Bu böyük şöhrət isə Salmanın keçmiş siyasi-dini fəaliyyətinə bir abidə kimi qəbul olunur.

Digər tərəfdən, Şahrabanunun əri və Yezdəgirdin kürəkəni olan Hüseyn farslar arasında böyük hörmətə malikdir; Onu İmamların ən əzizi sayırlar; onun əzablarına həsr olunmuş bir tamaşa oynanılır, müxtəlif əsərlər yazılıb. İranlılara görə o, İmamlığın ən bariz nümunəsi, keçmiş və müasir İran arasında əlaqə vasitəsidir. Onun şəxsiyyəti iranlıların gözündə hüquq, aşkarlıq və ləyaqətin simvolu idi və İranı işğal və qarət etmiş əvvəlki üç xəlifənin əksi sayılırdı.

İndi, əvvəlcə deyilənləri və İranın Əli ailəsinə ancaq Sasanilərin tək və əsl varis kimi baxdığını nəzərə alanda Şiəliyin mənşəyini izah etmək mümkün olur. Həqiqətən də Sasanilərin tacı qədim Məzdək krallığının xüsusiyyətlərini saxlayan Beni-Haşimin başı üzərinə keçməli idi. Bu xüsusiyyətlərdən ən vacibi və bu gün şiəliyin əsasını təşkil edəni insanın ilahi təbiətdə iştirakıdır. Bu inanc isə ortodoks islama çox ziddir. Məlumdur ki, qədim məzdəkilikdə krallıq Şatra-Verya, bu gün isə Şahrivar

adlanan ilahi bir qüvvə ilə təmsil olunub. Krallar həmən Şatra-Veryanın ruh daşıyıcılarıdır və məzdəki inancına görə "onlar insanlar arasında tanrı, tanrılar arasında insanlar olublar". Müteşerrilərin, yaxud ortodoks şiələrin gözündə imam sözünün başqa mənası yoxdur: İmam burada ilahiyyatı, yüksək şüuru təmsil edir və buna görə də dini və mənəvi cəhətdən dünyanı idarə etmək hüququ vardır. Təbiidir ki, ilk imamlar Əli və onun davamçıları olmuşlar; İran onların din sahəsindəki qərarlarını diqqətlə izləmişdir. Onların İrandakı krallıqla bağlı hüquqlarına gəldikdə isə, bunu əldən verməmək üçün ümidsizliklə vuruşmuş, ancaq bircə dəfə, Əl-Mamun dövründə uğur qazana bilmişlər. Bu hiyləgər Xəlifə Abbasın əcdadı və Əlinin qohumu olduğuna və İranın köməyi ilə Xilafət taxtına sahib olmuşdur. O İrana söz vermişdi ki, qızını səkkizinci İmam Rzaya ərə verəcək və onu varis təyin edəcək. Amma vədi yerinə yetirmək vaxtı çatanda razılığı pozmuş və Rzanı zəhərlətmişdir. Yenidən mübarizə başlamış və hicri tarixinin 3-cü əsrinin sonuna, Beni-Haşim ailəsinin son nümayəndəsi, on ikinci İmam Abul-Kasım, gələcəyin Mehdisi yoxa çıxana qədər davam etmişdir. Onunla birgə hakimiyyətin və krallığın mövcud prinsipləri yer üzündən yoxa çıxıb. Çünki Şiə iranlının fikrincə krallıq zülm, kral isə zalım deməkdir. Elə ki, haqsızlıq həddini aşdı, qədim İran mifologiyasında həmişə ölkəni xilas etmiş varlıq indi Mehdi qayəsində meydana çıxır. Öz seyidlik bacarıqlarından məharətlə istifadə edən Səfəvilər taxta gələndə bütün İranda şayiə yayılmışdı ki, İsfahan yaxınlığında bir quyuda, dünyada haqq-ədaləti bərpa etmək üçün tam silahlanıb hazır olan və kömək üçün Mehdinin gəlməsini gözləyən Rüstəm, öz quyusundan çıxmışdır və vaxtın çatdığına inanır. Amma o ümidinin boşa çıxdığını görüb dünyanın sahibini gözləmək üçün öz yerinə qayıtmışdır. Lakin dünya sahibinin gəlməsinə və Rüstəmlə birgə yer üzündən zülm və haqsızlığın silinəcəyi günə qədər dindarları doğru yolla aparacaq, heç olmasa dini qoruyacaq adamlar lazım idi. Bu adamlar isə müctəhidlər idi, onlar hər cür dini və dünyəvi hakimiyyətə

malik olan imamlar qrupu tərəfindən idarə olunurdular. Ancaq onlar dindarlara rəhbərlik edə bilər və imamlar tərəfindən idarə olunduqlarına görə dini özünəməxsus şəkildə və tam sərbəstliklə yozmaq imkanına malik idilər. İmamların hörmətini qazanmaq üçün ideala, yəni İmamın özünə mümkün qədər yaxın olmaq, beləliklə ədalətdə, elmdə, bir sözlə, dini və mənəvi sahələrdə üstün olmaq lazım idi. İmam bildikdə ki, şəxs kifayət qədər mükəmməlləşib, onun ruhu müctəhidə keçir və onun hər hərəkəti, hər kəlməsi imamınkı sayılır. Ona xidmət etmək İmama xidmət, etiraz isə İmama etiraz sayılır.

Burada dayanıram; mən Şiəlikdə üç körpünü – imamlığı, Mehdini və müctəhidliyi göstərmək istəyirdim. Bu üç körpü Sünni üçün Allahla bəndə arasında geniş bir məkandır, Şiəliyin isə əsas əlamətləridir. Bilirsiniz ki, yeni fikir və biliklərin meydana çıxması ilə əlaqədar bu üç körpü böyüyə, genişlənə bilər, hətta ilahiyyatla bəşəriyyət arasındakı boşluğu doldura bilər. Deyəsən çox uzağa getdim. Qoy İran tarixini, ilkin şiəliklə şiə torpağında yetişən dini və fəlsəfi məktəbləri birləşdirən əlaqələri, onların müxtəlif görkəminə baxmayaraq eyni nöqtədən başlamalarını – yəni insanın ilahi təbiətdə iştirakını təmsil edən məzdəki inamı olduğunu başqa, daha bilikli, daha məlumatlı adamlar araşdırsınlar.

Məzdəkilik və şiəlik arasındakı əlaqələr haqda dediklərimə əlavə olaraq, sonda, İranda hələ də mövcud olan Məzdəki bayram və inanclarını nümunə göstərmək istəyirəm. Bunlar qədim inancların yeni inanclara necə sızdığına bir misal ola bilər.

Məlumdur ki, qədim İran dinində Novruz yaradılmanın ilk günüdür və Məzdəki ilinin altı fəslinin birincisidir. Onu təbiətin yeniləşməsi kimi də bayram ediblər. Zərdüşt ənənəsi, ona əsasən isə Firdovsi göstərib ki, həmən gün Cəmşid tərəfindən bayram elan edilib, bütün şahlar taxta həmin gün çıxıb, əyyam və xalqla birgə təntənəli bayram ediblər.

Şiə dini bu bayramı yaşadacaq, amma həmən gün Firdovsi ilə Cəmşidin gününə deyil, Əli və övladlarının təntənəsi gününə

çevriləcək. Xalq rəvayətində deyilir ki, Əli öz düşmənlərinə, xalqın yaddaşında pis xatirəyə dönmüş əvvəlki üç xəlifəyə qalib gəldikdən sonra həmən gün taxta çıxıb. Novruz bayramını təsvir etməzdən öncə ondan əvvəlki günlər haqda danışmalıyam. 21 mart Novruz günündən əvvəl hər çərşənbə axşamı həyətlərdə böyük tonqallar qalanır. Xalq inancına görə bu tonqallar Beni-Haşim qələbəsinin öncüsü, Hüseynin intiqamını almış Muxtarın meydana çıxmasının simvoludur. Amma burada atəşpərəstlik daha böyük rol oynayır. Muxtarın meydana çıxması isə onunla müqayisədə əhəmiyyətsiz bir hadisədir. Təbəri öz yazılarında göstərib ki, onun dövründə bu bayram çox təntənəli keçirilirmiş və iranlılar öz zərdüştilik mənşələrini unutmamışdılar. Şübhəsiz, müasir İran üçün Muxtarın adı dinsizliyi pərdələmək üçün bir örtüyə çevrilib. Beləcə, hava qaralanda tonqallar yandırılır; cavanlar (oğlan və qızlar) əl-ələ verib tonqal ətrafında dövrə vurur, onu salamlayır və təbiətin dəyişməsi münasibətilə ondan özlərinə xoş tale diləyirlər. Alov kiçildikdə tonqalın üstündən tullanma mərasimi başlayır. Cavanlar bir-birinin ardınca tonqalın üstündən atılıb keçirlər. İnanırlar ki, tonqalın alovu bədəni bütün xəstəliklərdən təmizləyir, eyni zamanda insana güc, dözüm və gözəllik gətirir. Tonqal sönəndən sonra cavanlar əvvəlcədən təyin olunmuş yerdə qruplarla toplaşıb gecəni oyaq qalır, bəziləri qocaların, yaxud aşıqların söylədiyi rəvayətləri dinləyir, öz taleləri ilə daha çox maraqlanan başqaları isə təbiət elementlərinə (su, bitki, işıq) müraciət edirlər. Guya ki, bu elementlər həmən gecə ali gücə malik olur və onlar qədim Məzdəkilikdə *Xurdad*, yaxud *Murdad* rəmzi ilə tanınırdı. Nəhayət, 21 martda – Novruz günü çatdıqda kasıb-varlı, hər bir iranlı təzə, ələlxüsus şənlik və uğur simvolu sayılan qırmızı rəngli paltar geyirlər. Dindarlar bir-birinə qonaq gedir və bu sözlərlə bir-birinə xoş yeni il arzulayırlar: "*Yeni iliniz, Həzrət Əlinin taxta çıxması gününüz mübarək olsun*". Həmişə sərt qısqanclıqla qorunan qadın və qızlar həmən gün tam azad olurlar. Novruz gününün səhərindən onlar şəhər və kənd ətrafındakı çöllərə çıxır, bənövşə

dərir, mahnı oxuyurlar. Bu bayramın təbiətini göstərə bilmək üçün birgə oxunan mahnılardan birini tərcümə etməyə çalışdım:

"Gəl ey bahar, bizə səadət gətir:
Gəl ey günəş, qov bu qəmi-qüssəni.
İranın sahibi Əli,
Çöllərimizin sahibəsi Şahrabanu
Alçaldılmış xəlifələrin yası olan Novruz səhəri
Al geyimlə taxta çıxırlar."

Başqa qızlar isə bir qab suya üzüklərini salır və oxuyurlar:

"Sən ey xoşbəxtlik gətirən saf su,
Bizə gözəl və varlı bir nişanlı yetir".

Onlar suyu qarışdırır, üzüyün suya batma forması ilə talelərini görürlər.

Fransızcadan Azərbaycan dilinə çevirəni: ***Hamlet Qoca***

Şİİ DİNİNDE MAZDEKİ İNANÇLAR*

Şiiliğin nereden geldiği meselesi bugüne kadar doğrudan doğruya temas edilen bir konu olmamıştır. Bazı bilginler, örneğin M. Stanislas Guyard, 1871 yılında Journal Asiatique'de yayınlanan bir makalesinde ve College de France'da Pehlevi'nin hocası profesör M.T. Darmesteter Mehdi üzerine dikkate değer broşüründe konunun önemini keşfetmişe benzemektedirler. Her ikisi de Şiiliğin bürünmüş olduğu biçimleri bize açıklamamışlardır ve Şiiliğin kökeni bugüne kadar tamamıyla karanlıkta kalmıştır. Bununla beraber Şiilik sonuçları itibariyle son derece verimli, psikolojik görüş açısından son derece enteresan ve İslam tarihinde görülen tek ve ender bir vakadır. Başka bir çok soru, örneğin İsmaililer mezhebinin, Nasıriliğin, Karmatların, Drantların, Sufilerin, Şeyhilerin, Babilerin kökenleri gibi ikinci derecede bir çok sorunun cevabı ancak Şiiliğin hareket noktası tespit edildiği gün ortaya çıkacaktır. Çünkü bütün bu felsefi, dini ve mistik inançlar Şiiliğin toprağında yeşermişlerdir ve Şiilik keşfedilmedikçe bunlar da -hiç değilse özleri itibariyle- ancak mükemmel olmayan bir şekilde tanınacaklardır.

Avrupa dillerinde Şii kelimesinden Ali'nin taraftarı anlaşılır. Şiiliği karakterize etmek için bundan daha büyük bir yanlış yapılamaz. Şiilik herhangi bir hükümet biçimini tercih eden siyasi bir parti eğilimi olarak kendisini ifade etmez. Veya bazı hakkı yenmiş insanların haklarının kazanılmasını talep eden bir başka siyasi görüş olarak da tanımlanamaz. Başlangıçta Şiiliğin siyasi bir rengi olduğu doğrudur. Ama böyle bir Şii anlayışını temsil eden kişiler siyaset sahnesinden kaybolalı asırlar geçmiştir. Ve eğer Şii sadece hakları için kavga etmeye devam etmiş olsaydı bir boşlukta debeleniyor olacaktı. Ayrıca Şiilik ruhlara hükmetmek iddiasındadır. Aile içinde veya kamu önündeki

---

* Ahmed-Bey Agaeff, "Les Croyances Mazdiennes dans la Religion Chiîte", *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists*, *(London, 5th to 12th September 1892)*, vol.II, Kraus Reprint, 1968.

davranışları da düzenlemek ve sizin düşünme ve hissetme biçimlerinizi de tanımlamak iddiasındadır. Tek bir kelimeyle ifade edersek, Şiilik size ahlak kuralları emreder, ki bunun siyaset alanıyla hiçbir ilgisi yoktur. (s. 505)

Öte yandan Şiilik kelimenin dar anlamıyla bir din değildir. Yani yüce varlıkla aşağı varlık arasında, yaratıcı ile yaratılan arasındaki ilişkileri tanımlayan basit bir yasa olarak kabul edilemez. Bu tür yasalar özleri itibariyle evrensel olmalıdır, hiçbir mahalli damga taşımamalıdır ve amaçları bugün ve gelecek olmalıdır. Halbuki Şiilikte durum böyle değildir. Yeryüzünün adamakıllı sınırlandırılmış bir mekanı üzerinde size yalnız bugünü ve geleceği değil, geçmişi de telkin eder, geçmişle ilgili de belli tavırlar sunar. Her Şii İranlıdır. Eğer Rüstem'in doğaüstü kökenine, onun mucizevi kahramanlıklarına inanmıyorsa Şii değildir. Bir gün dünyanın doğaüstü bir varlık, üstün bir kişi tarafından kurtarılacağına inanmıyorsa Şii değildir. Bu mucizevi, doğaüstü kişi İsfahan yakınlarındaki bir kuyudan çıkacaktır ve beraberinde Rüstem ve Kawa olacaktır. Bir insan eğer İran'da aydınlığın, ilmin, saflığın ülkesi olma özelliğini görmüyorsa, eğer İran'ı dünyanın, hatta evrenin kaderinin bağlı olduğu merkez olarak görmüyorsa Şii değildir. Bir kelimeyle söylersek Şii olmak; İranlı olmak, onun geçmişini bir bütün olarak kabul etmek, kendisini oraya bırakmak, onun zaferinden gururlanmak, onun üzüntülerinden hüzünlenmek ve onun ümitleriyle ümitlenmektir.

Bilin ki Şiilik kelimenin gerçek anlamıyla bir din değildir, bir siyasi parti özlemi de değildir. Ama Şiilik İran'ın milli ruhuyla doludur; ki bu ruh geçmişle bugünün, Mazdekçilikle İslamiyet arasındaki bir uzlaşmanın asırlar boyunca almış olduğu bir özdür. İran milli ruhunun bir sentezidir.

Benzer uzlaşmalar başka zamanlarda ve başka biçimler altında olmuştur. Örneğin Hıristiyanlık tarihine gelirsek, Hıristiyanlığın Mısır'da, Yunanistan'da, Roma'da ve çeşitli modern Avrupa kavimlerinde almış olduğu garip biçimleri niteleye-

biliriz. Genel olarak her uygar kavim bir geleneksel tarihe, asırlar boyu süren bir tarihe sahip olarak, bir dine ve edebiyata sahip olarak bir başka kavimle temas haline geçmiş ve hem maddi hem manevi anlamda onun etkisi altında kalmıştır. Geleneksel adetlerle, eski inançlarla kendisine yeni telkin edilen inançlar arasında şiddetli bir mücadele olmuştur. Fikir ve gelenekler arasındaki bu mücadelenin sonucunda geçmişle bugün arasında bir orta yere varılmıştır. Adeta iki inanç bir birleşmeye gitmiştir. Burada bugün kendini geçmişe uydurmaya gayret eder ve bunu da görünüşleri bozmadan, ama ondan alabileceği her şeyi almak suretiyle gerçekleştirir. İran ve Arabistan'ın karşılıklı durumlarını bilen herkes İslâm'ın ortaya çıktığı sırada a priori olarak, yani Şia'nın daha sonraki tarihini bilmek ihtiyacında olmaksızın bu tarihi kanunun bu ülke için uygulanabileceğini bilir. Bir taraftan İran zaferinin ve medeniyetinin zirvesindedir, gücü Arabistan'ın önemli bir bölümüne kadar, kuzeyde ve güneyde uzanmaktadır. (s. 506) Öte yandan insansız çöllerin ülkesi vardır; burada göçebe kabileler onlar gibi ortak geleneğe ve tarihe sahip olmadan kendi aralarında ezeli bir kardeş kavgasına içine düşmüş olarak dünyanın uzak bir köşesinde kaybolmuşlardır ve bütün komşu kavimlerin uygarlıklarına yabancıdırlar. O dönemin bir İranlısı için bir Arap kaba, çıplak ayaklı bir çöl devecisidir. Yalnız hayatını kızgın kumlar arasında geçirir, her türlü kültüre ve her türlü ilerlemeye uzaktır. Hüsrev'in Allah'ın resulünün elçisine vermiş olduğu karakteristik ve küçümseyici cevabı çok tanınmış olduğu için zikretmeye gerek görmüyoruz. Bu aynı Arabistan uzun uykusundan kahraman bir vatanperverin nefesiyle uyandığı zaman ve güçlü bir aydınlatıcının peygamberce imanıyla canlandığı zaman şaşıran İran gerçek büyüklüğün zenginliklerin daha da zenginleşmesi, adetlerin daha da incelmesi olduğunu anlamıştır. İran tarafından Zohak'ın yılanının ıslığıyla o kadar küçümsenen bu çöl ülkesi Cemşid'in zamanındaki gibi boynunu eğivermiştir. Ama Kawa'nın zihniyeti henüz ölmemiştir ve İran'ın boyun eğişi ne kendisini yok

etmek ne kendisinden vazgeçmek anlamına gelen bir boyun eğiştir. Elbette ki zaferlerle dolu binlerce yıllık geçmişten bir anda vazgeçilemez. Son derece zengin ve alimane bir dinden ve mitolojiden de vazgeçilemez. Onun yerine o zamana kadar küçümsenen ve aşağı görülen bir yabancı tarafından getirilen bir imanın geçirilmesi söz konusu değildir. Eski bir halk dörtlüğü - kimin tarafından yazıldığı bilinmemektedir, muhtemelen halk yığınlarının sinesinden çıkmıştır- safiyane ve erkeksi bir edayla İran ruhundaki bu alaycı özelliği geçmişle bugün eşiği arasındaki o tereddüdün, zalim ve kararsız kaderin kaprislerini şu şekilde ifade eder:

Develerin sütünü içerek ve kertenkele yiyerek,
Arab şimdi sonuna geliyor,
Kayyanilerin tahtına göz dikmiş olsa da:
Defol ey kör kader, defol! (s. 507)

"Senin üzerine lanetler olsun ey kararsız kader ama onu o kadar beğendin ki, onun deve sütü içtiğini, kertenkele eti yediğini ve Kayyanilerin tahtına göz koyduğunu unuttun."

Ama İran'ın bu 17taTT5 c

tu5.I(11..5)8rini

karşımıza çıkacak ve orada az veya çok şerefli bir rol oynayacaktır. Onun isminin İran ruhu üzerinde bugün uyandırmış olduğu yankılar ve dini inançlar üzerindeki etkisi elbette ki dikkatimizi onun üzerine çekecektir ve onun Şii dininin şekillenmesine katkıda bulunduğu düşüncesini telkin edecektir. Bu ünlü kişi Salman-ı Farısi'dir.

Hakkında Müslüman yazarların vermiş olduğu biyografiye göre Salman-ı Farısi Fars eyaletinde Dehkanlı bir zenginin oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Dehkan kelimesi bugün bahçıvan veya arkadaş anlamına gelmektedir. Fakat Sasaniler zamanında eski bir asil ailenin ismidir. Bu aile İran geleneklerini korumakla şöhret kazanmıştır. Tedirgin bir ruhu olan, yeni düşüncelerin ve daha önce söylenmemiş gerçeklerin peşinde koşan Salman Nasturi kiliselerinde, Yahudi mabedlerinde dolaştıktan sonra sonunda Medine'ye gelmiş ve dünyanın yeni düzenleyicisinin, Hz. Muhammed'in en sadık sahabelerinden birisi haline gelmiştir. Hz. Muhammed vefat ettikten sonra Hz. Ali'ye bağlanmış, onun sırdaşı ve hizmetkarı olmuş ve ona bir çok hizmetlerde bulunmuştur. Mesela bir defa Hz. Ali'nin hayatını kurtardığı anlatılmaktadır. Olay şöyle gelişmiştir: Kufeliler Hz. Ali'nin hayatına kastetmişler ve onu öldürme amaçlarını (s. 508) gerçekleştirme noktasına gelmişlerdir. Düşmanlar halifenin evine girmişlerdir. Sadık hizmetkar hiç tereddüt etmeden efendisini bir torbaya sokmuş, onu sırtına almış ve sakin bir şekilde şehirden dışarı çıkmıştır. Düşmanlar bu torbanın içinde ne olduğunu kendisine sormuşlar, o da Hz. Ali olduğunu söylemiştir. Kafirler buna gülmüşler, inanmak istememişler ve Salman'ın geçmesine izin vermişlerdir. Hikayenin doğru olup olmadığını bilmiyorum, ama bu anlatımın Şiilerin gözünde daima çok yüksek bir değeri olmuştur. Bu olay Salman'ın Hz. Ali'nin yanında çok önemli bir yeri olduğunu bize anlatır. Salman'ın sahip olduğu etkiyi İran'ın yararına çevirme arzusu doğaldır. Mobed'in oğlu, bir Dehkan ailesinden gelen bu zat İran geleneklerinin bir devamcısı, bir temsilcisidir. İran kanunlarının böylesine kök salmış olduğu bir

insanın bu kanunları peygamber tarafından kurulmuş olan gücün halkçı kökeniyle nasıl bağdaştırabildiği zor bir sorudur. Hz. Ali'yi Hz. Muhammed'in yeğeni ve damadı olarak kabul eden, dolayısıyla onu Hz. peygamberin tartışılmaz varisi kabul eden Salman, İran görüş açısından da İran tahtına onu çıkarmayı düşünmüş ve bu konuda ülkesinin etkili kişileriyle görüşmüştür. Başka türlü Hz. Ali gibi aslında bir eylem adamı olmayan ve İran'da hiç tanınmayan bir insanın bu bölgede bu kadar taraftar bulmasını ve düşmanlarıyla olan savaşlarını daima İran sahnesinde gerçekleştirmek istemesini nasıl açıklayabiliriz? Ayrıca biliyoruz ki Hz. Ali oğullarından birini, Hz. Hüseyin'i Yazdegard Şahrabanu'nun bir kızıyla -bu kız Arapların eline esir düşmüşken- evlendirmiştir. Bu siyasi izdivaç, Sasani ailesinin haklarının Hz. Ali'nin ailesiyle birleşmesi arzusu olarak düşünülemez mi? İmamlık Hz. Hüseyin'e geçmesi gerekirken onun devamcılarına geçmiş ve Şahrabanu'nun torunlarının elinde kalmıştır.* Kerbela katliamından sonra, onun etrafındakilerin hepsi öldürüldükten sonra Şahrabanu Şii inançlarına göre Beni Haşim, yani Hz. Ali'nin ailesinin bayrağının muhafızı olmuştur. Şahrabanu eşinin vefatından sonra onun vücudunu düşmanlarının arasında aramış, onun kanlı elbisesini giymiş, başına peygamberin bornozunu bağlamıştır. (s. 509) Bu bornoz Beni Haşim'in, yani Hz. Ali ailesinin sembolik mirasıdır. Sonra Abbas'ın (Hz. Hüseyin'in kardeşi) bayrağını kaldırmış ve Zülcenah'ın atına binerek (bu da bir başka sembolik mirastır) esirlik şartlarını düşmanla görüşmeye gitmiştir. Doğu'da böyle bir rol ancak tartışmasız reisler tarafından oynanabilir. Şüphesiz ki Şahrabanu bu görevi oğlu Zeynelabidin (dördüncü İmam ve Sasanilerin mirasçısı) adına ve bu bedbaht günlerinde Beni Haşim adına gerçekleştirmektedir. Yanında Hz. Hüseyin'in iki kız kardeşi Zeynep ve Gülsüm, Hz. Ali'nin kızları ve Hz. peygamberin küçük kız torunları bulunmaktadır. İran geleneğine göre Şahrabanu aslında bir yabancıdır. Fakat ilahi hukuk oto-

* Zeynelabidin, dördüncü İmam Şahrabanu'nun oğludur.

riteyi bu şekilde anlamamaktadır ve Şahrabanu'nun üçüncü ve dördüncü İmam arasına girerek icra etmiş olduğu bu kısa fasıla, İran ruhunun geçmişle bugünü kaynaştırmak konusundaki tavrını sergilemekte ve kesintisiz bir şekilde onun bir devamını oluşturmaktadır.

İlk Şiiler dinin teşekkülünde Salman'ın rolünü anlamışlardır. M. Stanislas Guyard'ın basmış olduğu bir elyazmasında İsmaililerin (ki başlangıçta Şiiliğin kollarından biridir) meşhur reislerinden birisi, Raşidüddin Sinan, Hz. peygamberden bahsederken şöyle demektedir:

"Sonra ben kendimi Ali şeklinde ifade ettim, ki o devrin hakimidir. Ve kendimi Muhammed (S.A.V.) biçiminin altından çektim. Benim tabiatıma intibak etmiş olan da Salman'dır."

Bugün dahi dini konularda Salman otoritesi o kadar yüksektir ki en saçma, en tenakuzlu rivayet ve hadisleri değerlendirmek için isminin telaffuz edilmesi yeterlidir. Mesela bir sofu kadın rüyasında Salman'ı görür ve Salman ona Hz. peygamberin ağzından bir hadis anlatır. Böyle bir olayın duyulması, Rozat-ı Şühada (Şehitler Bahçesi) ve Fazıl-ı Derbandi gibi ciddi eserlerde yer alması, değer kazanması için yeterlidir. Bu inanılmaz popülarite Salman'ın siyasi dininin öneminin uzak bir hatırası olarak kabul edilebilir.

Öte yandan Hz. Hüseyin, Şahrabanu'nun eşi ve Yezdegard'ın damadı olan Hz. Hüseyin İranlıların gönlünde özel bir itibara sahiptir. İmamlar arasında en çok sevilen, en çok sayılan odur. Onun acıları İran'da orijinal bir tiyatroya (s. 510) ve zengin bir edebiyata yol açmıştır. İranlılara göre onda imamlığın milli karakteri en bariz şekilde ortaya çıkar. O, eski İran ile modern İran arasında birleştirici bir çizgidir. İranlıların gözünde hukukun, yasallığın, faziletin sembolü olan kişiliği, İran'ı fethetmiş ve yağmalamış olan ilk üç halifeden tamamen zıttır.

Şimdi daha önceki söylediklerimizi dikkate alırsak ve İran'ın Hz. Ali'nin ailesine sadece ve sadece Sasanilerin tek ve gerçek varisi olarak bağlandıklarını söylersek Şiiliğin kökenini açık-

lamamız mümkün hale gelir. Gerçekten de Sasanilerin tacı, eski Mazdek krallığının özelliklerini taşıyan Beni Haşim'in başının üzerine konmalıydı. Oysa bu özellikler arasında çok önemli olan bir tanesi vardır ki, bugün Şiiliğin özünü bu oluşturmaktadır. Bu, insanın ilahi doğaya katılması, yani ortodoks İslâm'ın ruhuna çok aykırı bir inançtır. Bilinmektedir ki eski Mazdekilikte krallık, Şatra-Verya veya günümüzde Şahrivar adı verilen bir ilahi güç tarafından temsil edilmektedir. Krallar bu Şatra-Verya'nın enkarnasyonudur, başka deyişle ruhuna giydirilmiş olan elbisedir. Ve Mazdeki inançlarına göre "bunlar insanlar arasında Tanrıdırlar ve Tanrılar arasında da insanlardır". Müteşerrilere, yani ortodoks Şiilere göre imam kelimesi başka bir şey ifade etmez, sadece bunu ifade eder. İmam burada uluhiyeti, üstün aklı temsil etmektedir ve bu özelliği dolayısıyla dünyayı hem spiritüel olarak hem de dünyevi olarak yönetmek hakkına sahiptir. İlk imamlar Ali ve devamcıları olmuştur. İran, onların dini konulardaki kararlarını biraz şüpheyle izlemiştir. Onların İran'daki krallıkla ilgili haklarına gelince, bunu vermemek için ümitsizce savaşmışlar ve bir defa yeniden kazanır gibi olmuşlardır. Bu da El-Memun dönemindedir. Bu hilekar halife hilafet tahtını, ecdadı Abbas'ın Hz. Ali'yle olan akrabalığı dolayısıyla ve İran'ın gayretleriyle kazanmıştır. Ve halife kızını sekizinci İmam Rıza ile evlendirmiştir. Ama akdin uygulanacağı anda anlaşmayı bozmuş ve Rıza'yı zehirlemiştir. Mücadele başlamış ve hicretin 3. asrının sonuna kadar devam etmiştir. Bu dönemde Beni Haşim ailesinin son torunu da kaybolmuştur ki, bu Onikinci İmam Ebul-Kasım'dır, geleceğin Mehdi'sidir. Onunla beraber yeryüzünden her türlü yasal iktidar ve krallık ilkesi kalkmıştır. Çünkü Şii İran'ın gözünde krallık aslında zulüm kelimesiyle ifade edilebilir ve krallar da zalimlerdir. Ama eski İran mitolojisinde (s. 511) krallığı kurtaran ilke, yeniden Mehdi biçiminde ortaya çıkacaktır. Seyyid olma özelliklerini oldukça ustaca kullanan Safeviler tahtta hak iddia etmişler ve bütün İran'da şöyle bir söylenti dolaşmıştır: Rüstem, ki İsfahan

yakınlarındaki bir kuyuda silahlanmış ve çıkmaya hazır bir durumda Mehdi'nin ortaya çıkmasını beklemektedir, yeryüzünde düzen ve adaletin yeniden kurulması teşebbüsünde ona yardımcı olacaktır. Bunun için evinden çıkmıştır ve artık harekete geçme zamanının geldiğine inanmaktadır. Ama bu ümitlerinde aldandığını görünce tekrar mağarasına dönmüş ve dünyanın efendisini beklemeye başlamıştır. Dünyanın bu yeniden-düzenleyicisi gelene ve Rüstem tarafından desteklenene kadar yeryüzünden kötülükler, adaletsizlikler ve şiddetin silinmesi için hiç değilse ruhani olarak doğru yolda bulunan müminlerin olması gerekmektedir. Bunlar müçtehidlerdir ve özel bir imamlar heyeti tarafından seçilmektedir. Bu imamlar da her türlü dini ve dünyevi güce sahiptirler. Sadece onlar müminlerin ruhlarını yönetme hakkına sahiptirler ve müçtehidler imamlar tarafından yönlendirilip, dinin fevkalade orijinal ve bağımsız bir yorumunu yapma hakkına sahiptirler. Bu müçtehidler delegasyonunun arasına girmek için ideale mümkün olduğu kadar yaklaşmak, yani imama mümkün olduğu kadar yaklaşmak gerekir. Bu da adalette, ilimde kendini iyi şeylere vakfetmekle, yani bütün ruhani ve ahlaki faziletlere sahip olmakla mümkün olabilir. İmam adayın yeterince mükemmel olduğuna karar verirse onun ruhu müçtehidde canlanır ve artık her sözü ve davranışı imama atfedilir. Ona itaat etmek imama itaat etmektir; ona itaat etmemek imama itaatsizliktir.

Burada duruyorum. Şiilikte üç köprü olduğunu ifade etmek istiyorum. Bir tanesi imamlık, ikincisi mehdi, üçüncüsü ise müctehidler. Bu üç köprü Sünni için Allahla kul arasında bulunan namütenahi, mekan arasına atılmış olan üç köprüdür. Yani bu köprüler Sünnilikte yoktur, Şiilikte vardır ve Şiiliğin ana özellikleridir. Bu üç köprü hakkında yeni bilgi ve düşüncelerin kazanılmasıyla ilahilik ile beşerilik arasındaki boşluk belki genişleyecek, belki dolacaktır, ama primitif Şiiliği Şii toprağında boy atmış olan dini ve felsefi ekoller ile bağlayan ilişkileri bulma görevini İran tarihini daha iyi bilen başka alimlere bırakıyorum.

Görünüşteki farklılıklarına rağmen Şii toprağı üzerinde boy atan dini ve felsefi ekoller aynı hareket noktasından kalkarlar. Bu da insanın ilahi doğaya katılımındaki Mazdeki inançtır. (İnsanda tecelli eden şekliyle Allah).

Mazdekilik ile Şiilik arasındaki kaynaşmayı kanıtlamak için çalışmamı bitirirken bugün İran'da hala kutlanan Mazdek inanç ve bayramlarına temas etmek istiyorum. Bunlar size yeni inançların içine sızan eski inançlar konusunda bir fikir verebilecektir. (s. 512)

Bilinmektedir ki İran'ın eski dininde Nevruz yaratılışın ilk günüdür ve Mazdek dininin altı mevsiminin ilki onunla başlar. Bu bayram doğanın kendini yenilemesi şeklinde kutlanır. Zerdüşti gelenek ve ondan sonra Firdevsi ve Cemşid tarafından bu gün milli bir din haline getirilmiştir ve bugüne kadar tahta çıkan bütün şahlar tarafından da kutlanmaktadır.

Şii dini bu bayramı muhafaza etmiştir. Yalnız onu Cemşid'in ve Firdevsi'nin günü olmaktan çıkarıp Hz. Ali'nin ve çocuklarının zafer günü haline getirmiştir. Halk geleneğinde bu gün, Hz. Ali'nin hilafet tahtına çıktığı gün, düşmanlarını yendiği, ilk üç halifeyi yendiği gün olarak kutlanır. Bu üç halife için halkta daima sempatik olmayan güçlü bir duygu vardır. Nevruz bayramlarını tasvir etmeden önce eski Nevruzlar üzerine bir kaç kelime daha söylemek isterim. 12 Mart'ın gelişinden (Nevruz günüdür) önceki altı hafta boyunca her çarşamba saraylarda büyük mumlar yakılır. Bu mumlar Beni Haşim'in zaferinin öncüsü, Hz. Hüseyin'in kanının intikamının alıcısı olan Muhtar'ın ayaklanış sinyallerini sembolize etmektedirler. Burada sadece ateş kültü büyük bir rol oynamaktadır. Taberi kroniklerinde bize bu bayramların son derece resmi bir şekilde kutlandığını ve İranlıların onun Zerdüşti kökenlerini bildiklerini söylemektedir. Şüphesiz ki modern İran için Muhtar'ın adı, din dışı olanı saklamak için bir paravan olarak kullanılmaktadır. Ne olursa olsun güneş çekilir çekilmez mumlar yanmakta, kızlı-erkekli genç insanlar birbirlerinin ellerini tutarak halkalar

oluşturmakta, ateşin etrafında onu selamlayarak dönmekte ve ondan doğanın yenilenmesiyle kendilerine daha iyi bir kaderin gelmesini niyaz etmektedirler. Ateş sönmek üzereyken atlama merasimi başlar. Gençler ateşin üzerinde atlayarak birbirlerini izlerler. Ateşin alevlerinin yalnız ruhtaki bütün hastalık ve kötülükleri kovacağına inanmakla kalmazlar, ruhun bu şekilde güç, kuvvet ve güzellik kazanacağına da inanırlar. Ateş sön-dükten sonra gençler gruplar halinde daha önce tespit edilmiş bir yerde toplanırlar ve bütün gece bazı ihtiyarların veya aşıkların anlattıkları mitolojik hikayeleri dinlerler. Kaderleriyle (s. 513) daha fazla meşgul olan diğerleri doğadaki unsurları tetkik ederek bu kaderin ne olacağını keşfetmek isterler; sulara, bitkilere, ışığa bakarlar. Böyle gecelerde bunlar doğaüstü özellikler kazanırlar ve bildiğiniz gibi eski Mazdekilikte Hurdad veya Murdad adlı bir soyutlama tarafından temsil edilirler. Nihayet 21 Mart gelir. Bu gün zengin veya fakir bütün İranlıların yeni elbiseler giymesi gereklidir. Elbiseler tercihen kırmızıdır. Sevincin ve zaferin sembolüdür bu renk. Müminler birbirlerine karşılıklı ziyaretler yaparlar ve yeni yılı şu sözlerle kutlarlar: "Yeni yılınız kutlu olsun, efendimiz Ali'nin tahta çıktığı gün kutlu olsun." Normal zamanlarda genç kadınlar ve kızlar genellikle barbar bir kıskançlıkla korunurken, o gün mutlak bir özgürlüğe sahiptirler. Nevruz sabahından itibaren şehrin civarında veya köylerde dolaşırlar, çiçek toplayıp şarkılar söylerler. Bu bayramı en iyi şekilde ifade eden bir şarkının sözlerini burada tercüme etmeye çalışıyorum.

Gel ilkbahar, bize mutluluk getir
Gel güneş, acıları kov
Ali, muzaffer İran'ın efendisi
Şahr-Banu, tarlalarımızın efendisi
Küçümsenmiş halifelerin yasını tutmak için
Nevruz sabahı tahta çıktılar.

Başka bazıları bir su kovasının etrafında toplanıp onun içine yüzüklerini atarlar ve şöyle söylerler:

Temiz su, mutluluk kaynağı,
Bize güzel ve zengin bir nişanlı ver.

Ondan sonra suyu karıştırırlar ve yüzüklerini alarak kaderlerini keşfetmeye gayret ederler.

Fransızcadan Türkiyə türkcəsinə çevirəni:
Prof. Dr. Ümit Meriç

TRANSACTIONS

OF THE

NINTH INTERNATIONAL CONGRESS OF ORIYENTALISTS.

(HELD IN LONDON, 5TH TO I2TH SEPTEMBER 1892.)

EDITED BY

E. DELMAR MORGAN,
HONORARY TREASURER.

IN TWO VOLUMES.

VOL. II.

SEMITIC, EGYPT AND AF'RlCA, GEOGRAPHICAL, ARCHAIC GREECE AND THE EAST, PERSIA AND TURKEY, CHINA, CENTRAL ASIA AND THE FAR EAST, AUSTRALASIA, ANTHROPOLOGY AND MYTHOLOGY SECTIONS.

LONDON 1892

KRAUS REPRINT
Nendeln/Liechtenstei
1968

CONTENTS.

SECTION III.—SEMITIC. (*A.*) GENERAL.

PAGE

I. The Scroll of the Hasmonæans (Megillath Bene Hashmunai). By M. Gaster, Ph.D. 3

II. Vernacular Syriac as Spoken by the Eastern Syrians. By the Very Rev. Arthur John Maclean, M.A. . 33

III. The Superlinear Punctuation, its Origin, the Different Stages of its Development, and its Relation to other Semitic Systems of Punctuation. By the Rev. G. Margoliouth 46

IV. The Variorum Septuagint. A Proposal for a Future Edition of Dr. Swete's Old Testament in Greek. By Professor E. Nestle 57

V. Three Small Contributions to Semitic Palæography. By Professor E. Nestle 62

VI. Sopra Genesi ii. 19. Del Professore Ignazio Guidi . 64

VII. A Criticism of the Sources and the Relative Importance and Value of the Canonical Book of Ezra and the Apocryphal Book known as Esdras I. By Sir Henry H. Howorth, K.C.I.E., M.P., M.R.A.S., &c. 68

VIII. Über die von Prof. Julius Euting in Nordarabien entdeckten und Gesammelten Proto-Arabischen Inschriften. Von D. H. Müller (mit einer Tafel) . 86

IX. Some Ancient Manuscripts of the Arabic New Testament. By Mrs. Lewis 96

X. Prolegomena to an Edition of the Divān of Hassān B. Thābit. By H. Hirschfeld, Ph.D. . . . 99

XI. Sâlih B. 'Abd-al-Kuddûs und das Zindîkthum Während der Regierung des Chalifen Al-Mahdî. Von Ignaz Goldziher 104

XII. The System of Arabic Sounds, as Based upon Sibaweih and Ibn Yaïsh. By K. Vollers, D.Ph. . . . 130

XIII. Remarks on the Earliest Development of Arabic Music. By Dr. J. P. N. Land 155

XIV. On the Study of Modern Arabic by Europeans. By Lieut.-Col. G. T. Plunkett, R.E. 164

1 *

SECTION III.—SEMITIC. (*B.*) ASSYRIAN AND BABYLONIAN.

PAGE

I. Inaugural Address. By Professor A. H. Sayce . 169
II. On the Preservation of Assyrian and Babylonian Monuments. By Hormuzd Rassam 187
III. The New Version of the Creation-Story. By Theo. G. Pinches 190
IV. A Prayer of Assurbanipal. By S. Arthur Strong, M.A. 199
V. Das Kalenderwesen der Babylonier. Von Dr. Eduard Mahler 209
VI. Die Identität der Ältesten Babylonischen und Ægyptischen Göttergenealogie und der Babylonische Ursprung der Ægyptischen Kultur. Von Prof. Dr. Fritz Hommel 218
VII. The Sacred Trees of Assyria. By Dr. E. Bonavia . 245
VIII. The Nature of the Hittite Writing. By Thomas Tyler, M.A. (with Illustrations) 258
IX. The Origin of the Primary Civilisations. By J. S. Stuart-Glennie, M.A. 273

SECTION IV.—EGYPT AND AFRICA.

I. Are there Really no Vowels in the Egyptian Alphabet? By P. Le Page Renouf 279
II. Sur un Nouveau Paradigme en Égyptien. Par Karl Piehl 284
III. Un Roi de la XIVe Dynastie. Par Edouard Naville 290
IV. Die Etruskischen Mumienbinden des Agramer National-Museums. Von Prof. Dr. J. Krall . . . 297
V. Sarcophages Égyptiens. Par Valdemar Schmidt . 304
VI. Das Decret von Kanopus. Von Dr. Eduard Mahler 319
VII. An Ancient Papyrus Manuscript of the Septuagint. By the Rev. W. H. Hechler 331
VIII. The Origin of the Greek Antæ. By R. Phené Spiers, F.S.A. (with an Illustration) . . . 334
IX. The Rise and Wane of the Mahdi Religion in the Sudan. By Major F. R. Wingate, D.S.O., R.A. . 339

SECTION V.—GEOGRAPHICAL.

I. Inaugural Address. By the Right Hon. Sir M. E. Grant Duff, G.C.S.I., F.R.S. 363
II. On the Permanent Attachment of Religious Veneration to Special Localities in Asia Minor. By Professor W. M. Ramsay 381
III. Exploration in Asia Minor. By D. G. Hogarth . 392
IV. Syrian Research since 1886. By the Rev. Haskett Smith, M.A. 402

PAGE

V. The Causes and Effects of Egyptian Geography. By W. M. Flinders Petrie 408

VI. Some Notes on the African Discoveries of the Arabs in Antiquity. By Dr. H. G. Schlichter . . 416

VII. The Ruins in Mashonaland. By J. Theodore Bent . 420

VIII. The Discovery of Korea; with a Brief Sketch of Korean Physiography. By C. W. Campbell . . 423

SECTION VI.—ARCHAIC GREECE AND THE EAST.

I. Inaugural Address. By the Right Hon. W. E. Gladstone, M.P. 427

II. The Celestial Equator of Aratos. By Robert Brown, Jun., F.S.A. (with Illustrations) 445

III. The Origin of the Classic Civilisations. By J. S. Stuart-Glennie, M.A. 486

SECTION VII.—PERSIA AND TURKEY.

I. On Translations from and into Persian. By Major-General Sir F. J. Goldsmid, C.B., K.C.S.I. . . 491

II. Les Croyances Mazdéennes dans la Religion Chîite. Par Ahmed-Bey Agaeff 505

III. On the Zend MSS. Recently Presented to the Bodleian Library, and on other Zend Matters. By L. H. Mills, D.D. 515

IV. The Literary Activity of the Parsis During the Past Ten Years in Avestic and Pehlevi Studies. By L. C. Casartelli 528

V. Persepolis. By Herbert Weld Blundell (with Four Plans) 537

SECTION VIII.—CHINA, CENTRAL ASIA, AND THE FAR EAST.

I. A Fair and Dispassionate Discussion of the Three Doctrines Accepted in China. From Liû Mî, a Buddhist Writer. By James Legge. . . . 563

II. L'Âge du Li-Ki, ou Mémorial des Rites Chinois. Par Monseigneur C. de Harlez 581

III. The Folk-Songs of Ladak and Baltistan. By the Rev. H. Hanlon 613

IV. Hor C'os Byun. Geschichte des Buddhismus in der Mongolei in Tibetischer Sprache. Von Georg Huth, Dr.Phil. 636

V. Japanese Modern Literature. By Walter Dening. With Remarks by F. Victor Dickins . . . 642

VI. Results of Research in the Chinese Language. By the Rev. Joseph Edkins, D.D. 668

VII. The Accadian Affinities of Chinese. By the Rev C. J. Ball, M.A., M.R.A.S. 677

SECTION IX.—AUSTRALASIA.

PAGE

I. On Fijian Poetry. By the Hon. Sir Arthur Gordon, G.C.M.G. 731

II. The Languages of British New Guinea. By Sidney H. Ray 754

III. British New Guinea and its People. By the Rev. S. M'Farlane, LL.D., F.R.G.S. 771

IV. Chief's Language in Samoa. By the Rev. J. E. Newell. With Note on Chief's Language in Lifu and Ponape, by S. H. Ray 784

SECTION X.—ANTHROPOLOGY AND MYTHOLOGY.

I. Inaugural Address. By Professor E. B. Tylor, D.C.L., F.R.S. 805

II. Le Folk-Lore Asiatique. Par le Comte Angelo de Gubernatis 814

III. Notes sur la Mythologie Arménienne. Par Minas Tchéraz 822

IV. Influences Iraniennes. Par Le Professeur Maxim Kovalevsky 846

V. Anthropology in India. By the Honourable H. H. Risley 864

VI. Scientific Ethnography in Northern India. By W. Crooke 869

VII. Rosaries Mentioned in Indian Literature. By Ernst Leumann 883

VIII. Notes on the Marital Relations of the Nicobar Islanders. By Ed. Horace Man 890

IX. Le Coco du Roi de Yueh et l'Arbre-aux-Enfants. Note de Mythologie Populaire en Extrême Orient. Par Terrien de Lacouperie 897

ILLUSTRATIONS.

Part of an Arabic MS. (probably Tenth Century) of the Four Gospels in the Convent of St. Catherine, Mount Sinai . 97

Part of an Arabic MS. (probably Ninth Century) of the Epistles in the Convent of St. Catherine, Mount Sinai. 97

Photographs of Two Leaves of the Septuagint Papyrus found in Egypt in 1892 331

Index of Authors and Subjects 907

II.

LES CROYANCES MAZDÉENNES DANS LA RELIGION CHIÎTE.

PAR

AHMED-BEY AGAEFF.

La question d'où vient le Chiîsme n'a pas été jusqu'à présent touchée d'une manière directe. Quelques savants, comme M. Stanislas Guyard, dans un article publié dans le *Journal Asiatique* de 1871, et M. T. Darmesteter, le savant professeur du Pehlevi au Collège de France, dans sa remarquable brochure sur le Mahdi, paraissent avoir deviné son importance; mais l'un et l'autre ne nous ont expliqué que quelques unes des formes que revêt le Chiîsme dont l'origine reste entièrement inexplorée. Pourtant rien ne saurait être plus féconde en conséquences, ni plus intéressant au point de vue psychologique, comme un phénomène rare et unique dans l'Islam. Plusieurs autres questions incidentes et secondaires, comme, par exemple, l'origine de la secte Smaelienne, Nasirienne, des Karmaths, des Drantes, des Souphis, des Sheïkhis, des Babis . . . ne trouveront leur résolution que le jour où on aura fixé le point de départ du Chiîsme; car toutes ces croyances, philosophiques, religieuses, mystiques, se sont poussées sur le sol Chiite et tant que celui-ci restera inexploré, celles-là ne seront connues qu'imparfaitement, au moins quant à leur essence.

Dans les langues Européennes, par le mot Chiite est entendu "sectataire d'Ali," "partisan d'Ali." Rien de plus impropre pour caractériser le Chiîsme: celui-ci n'exprime point la tendance d'un simple parti politique cherchant à faire triompher une forme préferée quelconque de gouvernement ou à faire prévaloir les droits méconnus de certaines personnes. Au commencement, il est vrai, il avait revêtu une couleur politique; mais les personnes qui la représentaient ont disparu depuis des siècles de la scène politique, et le Chiite se débatterait étrangement dans le vide s'il ne faisait que continuer à lutter pour leurs droits. De plus le Chiîsme prétend au gouvernement des âmes, à la réglementation de vos actes domestiques et publics, à la définition de vos manières de penser et sentir

—en un mot, il vous préscrit des règles de morale, ce qui n'est point du domaine de la politique.

D'autre part, le Chiîsme n'est pas une religion au sens strict du mot, c'est-à-dire un simple code définissant les rapports de l'être inférieur à l'être supérieur, de la créature à son Créateur, rapports qui, par leur essence, doivent être universels, ne porter aucun cachet local et n'avoir pour l'objet que le présent et l'avenir. Tel n'est pas le Chiîsme : sur une espace du globe bien limitée il vous impose, outre le présent et l'avenir, encore le passé. Tout Chiite est Persan ; il n'est pas Chiîte qui ne croît à l'origine supernaturelle de Rustam, à ses prouesses miraculeuses ; il n'est pas Chiîte qui ne croît qu'un jour le monde sera sauvé par un personnage miraculeux qui sortira d'un puits près d'Ispahan accompagné de Rustam et de Kava; il n'est pas Chiîte qui ne voit en Perse le pays par excellence de lumière, de science et de pureté, le centre d'où dépend la destinée de l'univers. En un mot, devenir Chiîte c'est devenir persan, accepter en bloc son passé, s'y plonger, se réjouir de sa gloire, s'attrister sur ses malheurs et espérer de son espoir.

Ainsi le Chiîsme n'est ni une religion au sens propre de ce mot, ni la simple aspiration d'un parti politique, mais le synthèse de l'âme nationale persane, une quintessence de plusieurs milliers de siècles apparue sous la forme d'un compromis entre le passé et le présent, du Mazdéïsme avec l'Islam.

Des compromis pareils ont eu lieu dans d'autres endroits sans d'autres formes. Revenant à l'histoire du Christianisme, on n'a qu'à se souvenir des étranges transformations qu'il a subi en passant par Egypte, Grèce, Rome, et les différents peuples de l'Europe moderne. En général, toutes les fois qu'un peuple civilisé, ayant un passé traditionnel, une histoire datant de longs siècles, une religion et une littérature, s'est mis en contact avec un autre peuple, et a du subir leur influence soit matérielle soit spirituelle, une lutte acharnée s'engage entre les vieilles traditions, les anciennes croyances, et celles qu'on veut lui imposer, et comme résultat final de cette lutte d'idées et de traditions, on a quelque chose de moyenne entre le passé et le présent, une sorte d'alliage de deux croyances où le présent s'efforce à s'adapter au passé en lui empruntant tout ce qui est susceptible d'être adapté, sans compromettre les apparences. Celui qui connaît les états respectifs des deux pays de la Perse et de l'Arabie, au moment de l'apparition de l'Islam, peut affirmer *à priori* sans même connaître l'histoire subséquente de la Perse Chiîte, que cette loi historique devait trouver son application pour ce pays aussi. D'une part la Perse, à l'apogée de sa gloire et de sa civilisation, dont la puissance s'étendait jusqu'à une bonne moitié de l'Arabie au

nord et au sud ; d'autre part un pays de déserts désolés, où des tribus nomades ou sédentaires sans passé ni tradition commune s'entre-déchirant dans des guerres fratricides éternelles, et qui, perdu dans un coin eloigné du monde, demeurait obstinément blotti sur lui-même, et enfermé à toutes les civilisations des peuples voisins. Pour un Persan d'alors, l'Arabe n'était qu'un être grossier, un chamelier de désert nu-pied, traînant sa vie désolée à travers les sables brûlants, rebelle à toute culture et à tous progrès ; enfin, l'être indiqué dans la réponse caractéristique et méprisante de Khosroès à l'envoyé de Dieu, trop connue pour être citée. Et quand cette même Arabie, réveillée de sa longue torpeur par le souffle d'un patriote ardent, et animée par la foi prophétique d'un révélateur puissant, vint prouver à la Perse surprise et étonnée que la vraie grandeur était bien de consister dans le resplendissement des richesses et les raffinements des mœurs, et que dans ce pays de déserts si méprisé par elle sifflait toujours le serpent de Zohak, elle s'inclina avec résignation comme du temps de Djamchid. Mais l'esprit de Kava n'était pas encore mort, et la résignation de la Perse était une de ces résignations forcées qui n'impliquent ni l'engloutissement ni la renonciation à lui-même. Il n'était guère possible de renoncer tout d'un coup à un passé de plusieurs milliers de siècles plein de gloire, à une religion et à une mythologie des plus riches et des plus savantes pour les remplacer par ce qu'importe un étranger jusqu'alors méprisé, et tenu pour un être inférieur. Un ancien quatrain populaire, d'origine inconnue, sortie probablement des entrailles du peuple, exprime si bien, dans une langue pure et mâle, le caractère ironique et moqueur de cette résignation de l'âme persane, anxieuse et hésitante sur le seuil entre le passé et le présent, au caprice de la destinée cruelle et inconstante—que je n'ai pas pu résister à la tentation de vous la rapporter en texte :—

Za shîr-i-shutur khwurdan wa susmár	ز شیرِ شتر خوردن و سوسمار
'Arab rá bajái rasídah ast kár	عرب را بجای رسیده است کار
Gar bar takht-i-Kayyán kunad arzu	گر بر تختِ کیان کند ارزو
Túf bar to áy charkh-i-gardún, túf.	تف بر تو ای چرخِ گردون تف

LITERAL ENGLISH.

From drinking camel's milk and (eating) lizards,
The Arab now attains his end,
Even tho' he aspire to the throne of the Kayyánis :
Out on thee, wheel of Fortune—out !

"Malediction sur toi, ô destinée inconstante; tu as tant favorisé l'Arabe, qu'il a oublié sa boisson de lait du chameau et sa nourriture de lézard, et aspire à rien moins qu'au trône des Kayans."

Mais dans cette douloureuse situation la Perse eut recours au moyen en usage dans les pareils cas; elle se mit à elaborer, sous les auspices de l'Islam, une nouvelle religion, qui, pour ne pas choquer le maître, porterait bien le cachet arabe, mais qui en même temps lui rappelerait son passé et son ancienne mythologie. Cette nouvelle religion était le Chiîsme.

Comment la Perse s'est-elle prise pour formuler cette religion; comment celle-ci a-t-elle pris corps et âme; quel est son point de départ; quels sont les personnages qui y ont joué un rôle actif, et par conséquent lui ont communiqué la couleur particulière de leur génie: ce sont la des questions intéressantes auxquelles malheureusement on ne peut répondre que par des conjectures; nul écrivain mussulman n'a traité le problème au point de vue de son développement historique, et aujourd'hui on est bien forcé de deviner plutôt que d'affirmer la solution; je vais vous proposer une de ces conjectures qui me paraît la plus décisive et la plus approchante de vérité, et qu'on peut tenir pour telle jusqu'à nouvel ordre.

Dès l'origine même de l'Islam, un Persan apparaît sur la scène mussulmane et y joue un rôle plus ou moins honorable; l'ascendant immense que son nom exerce encore aujourd'hui sur l'esprit persan et sur les croyances religieuses doit naturellement porter notre attention sur lui, et nous inspirer l'idée qu'il ait contribué à la formation de la religion Chiîte. Ce personnage est le fameux Salmán-i-Farci.

D'après la biographie que rapportent de lui les écrivains mussulmans il semble avoir été le fils d'un riche Dehkan de la province de Fars. Le mot Dehkan signifie aujourd'hui un jardinier on un campagnard; mais sous les Sassanides il signifiait une vieille famille nobilière et sacerdotale de campagne, qui passait pour être le dépositaire et la conservatrice des traditions de l'Iran. Âme inquiète et troublée, en quête des idées nouvelles et des vérités inédites, Salmán, après avoir traîné dans les églises nestoriennes et les temples juifs, échoue finalement à Medine auprès du nouveau régénérateur du monde, et devient un des plus fidèles et des plus intimes *Ashabes* de Mahomet. Après la mort de celui-ci, il s'attache à Ali, devient son intime confident et serviteur, et lui rend des services signalés. Ainsi on raconte qu'il sauva une fois la vie d'Ali par un subterfuge qui nous révèle l'esprit d'invention de ce personnage extraordinaire. Les habitants de Koufa ayant comploté

contre la vie d'Ali, étaient sur le point de mettre à exécution leur dessin meurtrier: déjà les ennemis avaient entamé la maison du Khalife. Le fidèle serviteur, sans se laisser troubler, met son maître dans un sac, le pose sur son dos et sort tranquillement de la ville; les ennemis le questionnent sur le contenu du sac, il répond que c'est Ali: incrédules, ils rient, ne veuillent pas le croire, et laissent passer Salmán. Je ne sais ce qu'il y a de vrai dans cette anecdote, mais du credit qu'elle trouve auprès des Chiites nous pouvons conclure que Salmán jouissait de l'amitié particulière d'Ali, et exerçait un ascendant marqué sur son esprit. Il est très naturel que Salmán conçut l'idée de mettre au profit de la Perse l'influence que nous venons de signaler. Ce fils de Mobed parsi, provenant d'une famille de Dehkan, qui avait la réputation de dépositaire et de conservatrice des traditions Iraniennes, parmi lesquelles la plus ancienne et la plus profondément enracinée dans l'esprit persan était le droit divin, pouvait difficilement s'habituer à l'origine populaire du pouvoir institué par le Prophète. Il est donc probable que, considérant Ali, cousin et gendre de Mahomet, l'héritier incontestable de celui-ci, au point de vue persan, il conçut le projet de le mettre sur le trône persan et entretenait à ce sujet des intelligences avec les hommes influents de son pays. Autrement, comment s'expliquer qu'Ali, un homme d'action très médiocre, et absolument inconnu jusqu'alors en Perse, ait pu trouver dans cette région tant de partisans et voulait toujours y transporter le théâtre de la guerre avec ses ennemis. De plus, on sait qu'Ali avait marié un de ses fils, Houssein, avec une des filles de Iezdegarde Chahrabanou, tombée captive entre les mains des Arabes. Ne pourrait-on pas supposer que ce mariage politique eut lieu uniquement pour faire passer les droits de la famille Sassanide sur la tête de la famille d'Ali; supposition d'autant plus probable que l'Imamat, au lieu de passer par Houssein, le fils-aîné d'Ali, à ses descendants, passa à Houssein et reste entre les mains des descendants de celui-ci du côté de Chahrabanou.[1] Le plus grand nombre des Ravayats et des Hadis attribués à Salmán sont consacrés aux louanges de Houssein, à ses vertus et à ses mérites, comme cherchant à le rendre populaire. Après les massacres de Kerbela, quand tous les hommes valides qui entamaient l'Imam tombèrent assassinés, c'est Chahrabanou qui devient, d'après les croyances Chiîtes, gardienne du drapeau des Beni-Hachim (famille d'Ali). Aussitôt après la mort de son malheureux époux, elle va chercher son corps au milieu des ennemis, se vêtit de son dépouille ensanglanté, met sur sa tête le

[1] Zeine-ol-Abdine, quatrième Imam, est le fils de Chahrabanou.

burnous du prophète, devenu l'héritage symbolique des Beni-Hachim, relève le drapeau d'Abbas (frère et porte drapeau de Houssein) et, montée sur le cheval Zoldjenah, autre héritage symbolique, c'est elle encore qui va traiter avec les ennemis les conditions de la captivité ; tel rôle n'est joué en Orient que par des chefs incontestés ; certes Chahrabanou l'exerce au nom de son fils Zeine-ol-Abdine, quatrième Imam et héritier des Sassanides et des Beni-Hachim, dans ces jours malade et invalide. A côté d'elle se trouvaient les deux sœurs de Houssein, Zeinab et Koulsoum, filles d'Ali et petites-filles de Mahomet, qui auraient du, d'après la constitution patriarchale de la famille arabe, faire ce que, selon la tradition persane, à fait Chahrabanou, qui, somme toute, n'était qu'une étrangère et une intruse ; mais le droit divin n'entend pas de cette manière l'autorité, et dans cette insignifiante et courte intermède de Chahrabanou entre le 3ème et le 4ème Imam, on sent mieux que partout ailleurs les efforts suprêmes de l'esprit persan de confondre le passé avec le présent et d'en faire une continuité sans solution.

Les premiers Chiites paraissent avoir compris le rôle joué par Salmán dans la formation de leur religion. Dans un manuscrit publié pas M. Stanislas Guyard, un des chefs célèbres des Ismailiens (qui n'étaient à l'origine qu'une des branches du Chiîsme), Râchid-ad-Dine Sinan dit en parlant du cycle de Mahomet :

ثمّ ظهرتُ بعلّي الزمان و سترتُ بمحمّد وكان متكلّم

عن معرفتي سلمان

" En suite, je me suis manifesté sous la forme d'Ali, chef de l'époque, et je me suis voilé sous la forme de Mahomet ; et celui qui a disserté sur ma haute nature a été Salmán."

Aujourd'hui encore, son autorité dans les questions religieuses est si considérable que son nom suffit pour accréditer les Raváyats ou les Hadis les plus absurdes ou les plus contradictoires. Une femme dévote n'a que rêver Salmán, et que celui-ci lui raconte un Hadis de la bouche de Mahomet, pour que la chose trouve crédit dans des ouvrages aussi sérieux que le Rozat-i-Chohada (Jardin des Martyres) de Fazil-i-Darbandi. Cette popularité extraordinaire ne serait-elle pas l'echo lointain d'un souvenir réel de l'importance religio-politique de Salmán.

De son côté, Houssein, l'époux de Chahrabanou et gendre de Iezdegard, jouit d'une faveur particulière du peuple persan ; il est le plus preféré et le plus adoré parmi les Imams ; ses souffrances

ont donné lieu à un théâtre original en Perse, à une littérature riche et varié. En lui apparaît le vrai caractère national de l'Imamat, un trait d'union entre la Perse ancienne et moderne. Sa personne, qui résumait aux yeux des Persans le droit, la légalité, la vertu et le mérite, est incessamment opposée à celle des trois pre Khalifs sous lesquels la Perse fut conquise et ravagée.

Si, maintenant, on prend en considération ce qui précède, et admet que la Perse ne s'attacha à la famille d'Ali qu'en sa qu de la seule et véritable héritière des Sassanides, l'explicatio l'origine du Chiîsme devient possible. En effet, la couronne Sassanides devait naturellement reposer sur la tête de l'héritier des droits de l'ancienne royauté Mazdéenne. Or, p ces attributs, il y en avait un le plus essentiel, et qui cons aujourd'hui le fond même du Chiîsme—je veux dire la croy dans la participation de l'homme en la nature divine, une croy si contraire à l'esprit de l'Islam orthodoxe. On sait que dans l'an Mazdéisme, la royauté était representée par une divinité Kch Verya ou Shahrivar d'aujourd'hui; les rois étaient l'incarnatio

ce Kchatra-Verya et d'après les croyances mazdéennes, "i dieux parmi les hommes et hommes parmi les dieux." A des Chiîtes orthodoxes, "Mutecherris," le mot Imam ne dire autre chose: l'Imam représente ici bas la divinité, supérieure, et en cette qualité a seul droit de diriger spiritu et temporairement le monde. Naturellement les premier furent Ali et ses descendants; la Perse suivit scrupuleusem décisions en matières religieuses; quant à leurs droits à la la Perse lutta désespérément pour les leur rendre, mais une seule fois elle parut réussir; ce fut sous Al-Mam Khalife perfide, dont l'aïeul Abbas n'avait acquis le Khalifat que grace à sa parenté avec Ali et aux effor Perse, s'était engagé, vis-à-vis de la Perse, de marier sa fill huitième Imam, Riza, et de l'instituer en même temps son mais quand le moment fut venu à mettre à exécution son enga il déchira le pact et fit empoissonner Riza. La lutte recomm dura jusqu'à la fin du 3ème siècle de l'hégire, quand disparut nier rejeton de la famille Beni-Hachim, le douzième Imam Kaçim, le Mahdi de l'avenir. Avec lui s'est envolé de la te principe légal du pouvoir et de la royauté, car aux yeux du Chiîte la royauté de fait ne présente plus qu'une usurpati désigne sous le nom de ظالم et les rois ne sont que des usu ou ظالم. Toutefois que les violences d'usurpation se débo

s étaient
ux yeux
veut pas
la raison
ellement
s Imams
ent leurs
royauté
en vain;
un. Ce
trône du
ts de la
e avec le
héritier
gement,
ença, et
le der-
Aboul-
rre tout
Persan-
on qu'il
pateurs
rderont,

le principe de la royauté qui dans l'ancienne mythologie avait si souvent sauvé la Perse, apparaîtra de nouveau sous la forme de Mahdi. Quand les Safavys, qui firent un si habile usage de leur qualité de *Saydes*, s'affirmérent sur le trône, la clameur courut dans toute la Perse que Rustam—qui attend, dit-on, dans une grotte près d'Ispahan, tout vêtu d'armures et prêt à partir—l'apparition du Mahdi póur le seconder dans son entreprise de rétablissement de l'ordre et de la justice—sortit de sa demeure, croyant que le moment d'agir était venu ; mais trompé dans ses espérances il revint dans sa grotte attendre le maître du monde. Mais en attendant que ce régulateur du monde apparaisse et, secondé par Rustam, balaie de la surface de la terre les éléments de l'injustice et de violence, il faut bien qu'il y est dans le monde des personnes qui dirigent les fidèles dans la voie droite, au moins spirituellement. Ces personnes sont les Mouchtahides affermis par une délégation spéciale des Imams en qui résident les pouvoirs spirituels et temporels. Ils seuls ont droit à la direction spirituelle des fidèles, et dirigés par les Imams, ils ont la qualité de donner une interprétation originale et absolument indépendante à la religion. Pour mériter cette délégation, il faut se rapprocher autant que possible de l'idéal, c'est-à-dire de l'Imam même, ce qui implique le perfectionnement infini dans la justice, dans la science, dans les dévotions, en un mot dans toutes les vertus sprituelles et morales. Quand l'Imam juge que le stationnaire est assez perfectionné, son esprit vient s'incarner en lui, et tous ses actes et paroles sont attribués à l'Imam ; obéir à lui, c'est obéir à l'Imam ; désobéir, c'est aussi désobéir à l'Imam.

Je m'arrête ici ; je voulais relever dans le Chiîsme les trois ponts, Imamat, Madhi et Mouchtahidat, projetés à travers l'immense espace existant pour le Sunnite entre Dieu et l'homme, et qui sont les traits essentiels du Chiîsme. Vous savez qu'avec l'acquisition des nouvelles idées et des nouvelles connaissances ces trois ponts peuvent se bifurquer, s'agrandir, s'élargir et même remplir le vide entre la Divinité et l'humanité ; mais je m'avance trop ; et je laisse aux autres plus érudits et plus versés dans l'histoire de la Perse, les soins de trouver les rapports qui unissent le Chiîsme primitif avec les écoles religieuses et philosophiques qui se sont poussées sur le sol Chiite, et qui, malgré leur variété d'apparences, ne partent que du même point—la croyance mazdéenne en la participation de l'homme dans la nature divine.

Pour illustrer ce que je viens de dire sur l'alliance du Mazdéisme avec le Chiisme, je me permets de rapporter, en terminant, quelques

unes des fêtes et des croyances mazdéennes encore en vogue chez les Persans, et qui peuvent vous donner encore une idée de la manière dont les anciennes croyances s'infiletrent dans les nouvelles.

On sait que, dans l'ancienne religion de la Perse, le Naurouz était le premier jour de la création, et commençait la première des six saisons de l'année mazdéenne ; on la fêtait en outre comme le renouvellement de la nature. La tradition zoroastrienne, et d'après elle Firdouçi, rapportent que ce jour là a été institué en fête national par Djamchid, et elle a été célébrée solennellement par les rois successifs qui montaient ce jour-là au trône entourés des grands et du peuple.

La religion Chiite gardera cette fête, seulement au lieu d'être le jour de Djamchid et de Firdouçi, le Naurouz deviendra celui du triomphe d'Ali et de ses enfants. La tradition populaire prétend que ce jour-là Ali montera au trône du Khalifat après avoir vaincu ses ennemis, les premiers trois Khalifes, contre lesquels le souvenir populaire garde toujours un vif ressentiment. Mais avant de vous décrire les fêtes de Naurouz je dois dire quelques mots sur celles qui les précédent. Pendant six semaines avant l'arrivée du 12 Mars, jour de Naurouz, le soir de tous les Mercredis on allume des grands bûchers à l'intérieur des cours. Ces bûchers symbolisent d'après les croyances populaires les signals de l'insurrection de *Moukhtar* précurseur du triomphe de Beni-Hachim, et vengeur du sang de Houssein ; seulement le culte du feu et des éléments y joue un trop grand rôle pour que l'insurrection de Moukhtar, d'ailleurs très médiocre par ses résultats, ait pu les engendrer. Tabari nous rapporte dans ses chroniques que de son temps ces fêtes préliminaires étaient célébrées très solennellement, et que les Persans reconnaissaient leur origine zoroastrienne. Certes, pour la Perse moderne le nom de Moukhtar ne sert que de paravant pour cacher ce qu'il y a de profane. Quoiqu'il en soit, les bûchers s'allument avec l'arrivée des crépuscules ; les jeunes gens (filles et garçons) se forment en cercles en se tenant par les mains et tournent auteur du feu en le saluant et en lui demandant de leur accorder avec le renouvellement de la nature un meilleur sort ; quand le feu s'affaisse, la cérémonie de sautage commence ; les jeunes gens sautent de part et d'autre, les uns après les autres, par dessus le feu ; on crôit que la flamme des bûchers a non-seulement la vertu de purifier le corps de toutes les maladies et afflictions, mais encore celle de lui communiquer la force, la rigueur, et la beauté.

Après que le feu est éteint les jeunes gens se réunissent par grou pes dans un endroit fixé d'avance, et veillent pendant toute la nuit, les uns en écoutant des contes mythologiques racontés par

quelques vieillards ou quelques *Achiks;* les autres plus occupés de leur destinée, vont la deviner en consultant les éléments de la nature (eau, plantes, lumière), qui acquièrent ces nuits-là des vertus surnaturelles, et qui, comme vous le savez, étaient representés dans l'ancien Mazdéïsme par une abstraction quelconque, sous la forme d'un Khourdad ou d'un Mourdad. Arrivé enfin le 21 Mars, jour de Naurouz, il est de rigueur, pour tout Persan, riche ou pauvre, de mettre ce jour-là des vêtements neufs, de couleur rouge par préférence, comme symbole de joie et de triomphe. Les fidèles se font des visites mutuelles et se souhaitent la bonne nouvelle année par cette formule: "Bénite soit la nouvelle année, le jour où notre Seigneur Ali monta sur le trône." Les femmes et les jeunes filles, gardées ordinairement avec une jalousie barbare, ont ce jour-là une liberté absolue. Dès le matin du Naurouz elles se promènent aux abords des villes ou des villages cueillant de violettes et chantant. J'ai essayé de traduire le refrain qui caractérise le mieux la nature de cette fête: le voici—

"Viens, printemps, apporte nous le bonheur:
Viens, soleil, chasse les douleurs.
Ali, maître glorieux de la Perse,
Shahr-banou, maîtresse de nos champs,
Montèrent au trône habillés d'écarlate,
Le matin du Naurouz jour de deuil pour les Khalifs humiliés."

Quelques autres, reunies autour d'une vase d'eau, et y plongeant leurs bagues chantent—

"Eau pure, source de bonheur,
Donne nous un beau et riche fiancé."

Alors elles troublent l'eau, et par la submersion des bagues devinent leur sort.

ŞƏRQŞÜNASLARIN KONQRESİNDƏ

* * *

Hələ ilk dəfə "Mədəniyyət dünyası"nın X buraxılışında dərc edilmiş "Əhməd Ağaoğlunun Fransa dövrü yaradıcılığı və ilk elmi əsəri haqqında" başlıqlı yazımızda[140] Əhməd Ağaoğlunun Fransada təhsil aldığı vaxtlarda Londonda keçirilən IX Beynəlxalq Şərqşünaslar Konqresində iştirakı barədə məlumat vermiş, məcmuənin həmin sayında onun bu konqresdəki çıxışının ("Şiə dinində məzdəki inancları" mövzulu məruzəsinin fransızca mətnini) orijinalını və həm Türkiyə, həm də Azərbaycan türkcələrində tərcümələrini təqdim etmişdik.

Həmin yazıda qeyd etdiyimiz kimi Ə.Ağaoğlunun "Şərqşünasların konqresində" ("*На конгрессе ориенталистов*") başlıqlı yazısı "*Кавказ*" qəzetində rusca dərc edilmişdir. Qəzetin əsli əlimizdə olmadığından məqalənin çap olunduğu tarixi Əziz Mirəhmədovun əlyazması halında olan qeydlərinə istinadən dəqiqləşdirməyə çalışdıq. Mərhum alimin dağınıq şəkildəki çap olunmamış yazılarını sahmana salan tələbəsi İmaməddin Zəkiyevlə birgə gəldiyimiz qənaət hələlik belə oldu ki, məqalə 1892-ci il 31 oktyabr (№ 86) tarixində çap olunmuşdur. Əziz Mirəhmədovun şəxsi arxivində saxlanılan yazının azərbaycanca tərcüməsinin əlyazması (Məqalənin rusca mətninin Ə.Mirəhmədov tərəfindən köçürülmüş əlyazması da onun şəxsi arxivindədir. Ə.Mirəhmədov, Ağaoğlu ilə bağlı çapa hazırladığı monoqrafiyasının əlyazmasında, tərcümənin qocaman şərqşünas Kərim Axundova aid olduğunu yazır) üzərində belə bir qeyd vardır: "Ə.Ağaoğlunun 1892-ci ildə "*Kavkaz*"da çıxan məqaləsi (rusca ilk məqalə?)". Lakin fikrimizcə bu ehtimalda bir yanlışlıq vardır. Çünki Ağaoğlu özü, sanki bu məsələyə aydınlıq gətirirmiş kimi

---

[140] Mübariz Süleymanlı. Əhməd Ağaoğlunun Fransa dövrü yaradıcılığı və ilk elmi əsəri haqqında. "Mədəniyyət dünyası", X buraxılış, Bakı: ADMİU, 2005, s. 23-52; Əhməd bəy Ağayev. Şiə dinində məzdəki inancları. "Mədəniyyət dünyası", X buraxılış, 2005, s.57-62, 63-70, 71-85.

elə həmin məqalədəcə bundan əvvəl də "*Kavkaz*" qəzetində rusca yazılarının dərc olunması faktına toxunur.

Əhməd Ağaoğlu, səfərin təfsilatı ilə başlayan "Şərqşünasların konqresində" adlı məqaləsində, konqres barədə müfəssəl məlumat verməklə yanaşı, həm də orada oxunan və dinləməyə imkan tapdığı məruzələr haqqında təəssüratını geniş şərh və izahlarla təqdim edir.

Müəllif yazının sonunda məqalənin yazılma tarixini (London, 3 oktyabr 1892-ci il) göstərməklə, sentyabrın 12-də yekunlaşmış konqresdən sonra ən azı 20 gün Londonda qalması faktını da ortaya qoymuş olur. Yazıda müasir Azərbaycan gəncliyinə örnək olması baxımından gənc Əhməd bəyin yorulmaq bilmədən çalışmaq, öyrənmək həvəsi, görüb-götürmək qabiliyyəti və müşahidələrinə elmi-nəzəri ümumiləşdirmələr vermə istedadı adamı heyran edir. IX Beynəlxalq Şərqşünaslar Konqresinin yekunlarına dair maraqlı elmi-tənqidi mülahizələr irəli sürən 21 yaşlı Əhməd bəy səfərdə olduğu müddət ərzində cidd-cəhdlə Londonun elmi-mədəni mühitini öyrənməyə səy göstərmiş və yazısında o vaxta qədər olduğu müxtəlif mədəniyyət mərkəzlərinin müqayisəli təhlilini verməyə çalışmışdır.

Müasir kulturoloji fikrimiz üçün elmi əhəmiyyət kəsb edən "Şərqşünasların konqresində" başlıqlı məqaləni də kitaba daxil etməklə (məqalə ilk dəfə "Mədəniyyət dünyası"nın XI buraxılışında[141] çap edilmişdir) oxucuları bir tərəfdən Əhməd bəyin həmin günlərdəki fəaliyyəti, digər tərəfdən isə konqresin işi ilə ətraflı tanış etmək istəyirik.

Mübariz Süleymanlı

* * *

Londonda sentyabrın 5-dən 12-nə kimi keçiriləcək şərqşünaslar konqresində iştirak etmək üçün dəvət olunduğuma görə mən sentyabrın 3-də şənbə günü axşam Parisdən yola düşüb sabahı gün səhər Londona çatdım. Bazar günü Londondan

[141] Əhməd bəy Ağayev. Şərqşünasların konqresində. "Mədəniyyət dünyası", XI buraxılış, Bakı: ADMİU, 2006, s. 7-18.

aldığım ilk təəssürat gözlədiklərimin tam tərsinə oldu: Viktoriya stansiyasından (*Victoria Station*) ta Erls Kota (*Earls Court*) qədər olan böyük bir sahədə bu yerlər barəsində tez-tez eşitmiş olduğum o həyatdan, enerjidən və gediş-gəlişdən heç yanda heç bir əsər-əlamət belə yox idi. Mənə çox qəribə görünən evləri olan qəribə küçələr o qədər tənha idi ki, gözümün qabağında faytonçu olmasaydı və hərdən orada-burada cavan xidmətçi qızları görməsəydim, bəlkə də elə zənn edərdim ki, harada isə tilsimli bir səltənətə düşmüşəm. Başlarında qar kimi ağappaq təmiz qalpaq və əyinlərində yenə eləcə təmiz önlük olan bu xidmətçi qızlardan bəziləri evlərin qapısı önündəki pilləkənləri silir, o biriləri əllərindəki əskilərlə artırmaların şüşələrini silməyə dırmanırdılar. Mən tələsik paltarımı dəyişib konqres iştirakçılarının boş olduqları bu gündən şəhərə tamaşa etmək üçün istifadə etmək məqsədilə bayıra çıxdım. Xoşbəxtlikdən yolum şəhərin ən qələbəlik küçəsi olan Pikadilli (*Picadilly*) küçəsinə düşdü və ilk təəssürat yavaş-yavaş yumşalmağa başladı. Budur, bu da Hayd-Park (*Hyde Park*). Özünü doğma Şuşada, Topxanada ya da köhnə dustaqxananın yanında Erməni bulvarında hiss edirsən; budur dəstə-dəstə erməni və tatar avaralar nəzərlərində canlanır; onlar Tuman xanın fantastik sərgüzəştlərindən dastanlar ya da Əlinin şərəfinə qəsidələr oxuyan bir aşığın və dərvişin dövrəsinə yığışıblar. Onlara yaxınlaşıram: Səliqə ilə geyinmiş sivil paltarlı bir natiq İncili oxuyur və camaata izah edir; ondan bir necə addım aralı başqa bir dəstə ai0 1 Tf3T5 1TJ/TT6 1 Tf2 7040

dəstə adam əllərində üstündə "*Are you saved*" (Siz azadmısınız?) və "*The Society of abstinence*" (İçməyənlər cəmiyyəti) yazılmış dalğalanan bayraqlarla parka tərəf gedirdi. Bunlar salvasionistlər, yəni Xilas Ordusunun döyüşçüləri və spirtli içkilərdən, habelə papiros çəkməkdən imtina edənlər cəmiyyətinin üzvləri idi. Onları müşayiət edən xırda uşaqlar omnibusların üst mərtəbəsinə dırmanır və sırtıqcasına onlardan öz Müqəddəs cəmiyyətlərindən (*Socred Society*) ötrü ianə tələb edirdilər. Mat qalmış tamaşaçıya bircə o qalır ki, Sardu ilə bərabər, onun məşhur dramalarından birində olduğu kimi, *guel paus!* – deyə hayqırsın.

Ertəsi gün London Universiteti binasında həqiqi prezident Maks Müllerin nitqi ilə konqresin rəsmi açılışı oldu. Nitq dörd saatdan artıq sürdü və bir çoxları onun giriş hissəsini həddən artıq uzun, şərqşünaslara himayədarlıq edən İordan qrafı və İsveç kralı Oskara həsr edilmiş mədhləri isə həddindən artıq şişirdilmiş hesab edirlər. Hər halda, bu girişdən sonra Oksford universitetinin sanskrit dili üzrə tanınmış professoru şərqşünasların iki düşmən cəbhəyə bölünmələrinin səbəblərini izah etməyi lazım bildi. Məlumdur ki, bu il Avropada biri Lissabonda, o biri isə Londonda olmaq üzrə şərqşünasların iki konqresi keçirilir. Fransızlar London konqresində rəsmi iştirak etmirlər. Cənab Müllerin dediyinə görə, bunun səbəbi aşağıdakılardır: Stokholmda keçirilən bundan əvvəlki konqres zamanı ondan sonrakı konqresi keçirmək üçün heç bir dövlətdən və ya idarədən dəvətnamə alınmamışdı. Ona görə də konqres qərara almışdı ki, öz prezidentinə konqresin üzvlərindən ibarət xüsusi bir komitə təyin etmək və növbəti konqresin keçirilməsi üçün qəti olaraq yer seçməyi bu komitəyə həvalə etmək üçün səlahiyyət versin. Mən sonralar öyrəndim ki, həmin komitənin üzvlərinin çoxu almanlardan olubdur. *Cənab de Rozny*-nin başçılıq etdiyi fransız şərqşünasları bu işə, beynəlxalq konqreslərdə fransızları fəxri yerlərdən məhrum etmək məqsədi güdən almanları bir fırıldaqçı hesab edərək 1878-ci ildə qəbul olunmuş bir qərar əsasında öz

etirazlarını bildirmişlər. Həmin qərar bütün konqresə şamil olan xüsusi məsələlərin həlli üçün hər hansı bir komitə təyin etmək barəsində konqresə haqq verilməsi əleyhinədir. Cənab Maks Müller bu qərarın məcburi olduğunu inkar edib demişdir ki, həmin qərar başqa şərqşünasların iştirakı olmadan ancaq fransızlar tərəfindən işlənib hazırlanmışdır. Hər halda, Stokholm konqresi bağlanandan sonra komitə, 1892-ci ildə Londonda iclas keçirmək barədə London Asiya cəmiyyətindən dəvətnamə almış və onu qəbul etmişdir. Fransızlar, əlbəttə, komitənin qərarına yenidən öz etirazlarını bildirmişlər və Londona getməkdən imtina etmişlər, lakin bunun əvəzində onlar, ingilislərlə düşmənçilik edən portuqaliyalıların eyni ildə öz xüsusi konqreslərini keçirmək fikrinə düşdükləri Lissabonda rəsmi olaraq iştirak etmişlər[142].

---

[142] Şərqşünasların birinci beynəlxalq konqresi 1873-cü ildə Parisdə olmuşdur. O zaman gələcək üçün rəhbər qanun vəzifəsini görməli olan "Nizamnamə" tərtib olunmuşdu. Həm də konqresin müəssisləri xüsusilə onun qeydinə qalmışdılar ki, onların fəaliyyəti tamamilə sərbəst olmuş və heç bir hökumət yardımına, beynəlxalq miqyasda tanınmış heç bir daimi rəsmi idarəyə bağlı olmasın. İkinci konqres 1874-cü ildə Londonda toplandı. 1876-cı ildə Peterburqda keçirilən üçüncü konqresdə rus hökuməti konqreslərin təşkilini asanlaşdırmaq üçün lütfkarlıqla öz yardımını təklif etdi, lakin üzvlərin arasında hər-hansı bir dövlət himayəsinə və daimi orqan təsisinə razılıq olmadığını görüb öz təklifini geri götürdü və ilk nizamnamənin yeni nəşrini təşkil etdi. O zamandan bəri bu konqreslər keçirilmişdir: dördüncü – 1878-ci ildə Florensiyada, beşinci – 1881-ci ildə Berlində, altıncı – 1883-cü ildə Leydendə, yeddinci – 1886-cı ildə Vyanada, səkkizinci – 1889-cu ildə Stokholmda və Xristianiyada. Bu konqresdə toplanmış alimlər arasında başlıca olaraq konqreslər üçün rəsmi daimi təşkilat yaratmaq təklifi üzündən təfriqə əmələ gəldi. Sə

Sonra Maks Müller konqresin özünün məqsədinə nəzər salır. Onun dediyinə görə konqresin məqsədi Şərqlə Qərbi əvvəlcə elmi-zehni yolla, ancaq bundan sonra əməli-maddi yolla yaxınlaşdırmaqdan ibarətdir. Natiqin fikrincə, elə ki, hər iki tərəf, aralarındakı var-yox fərqin ənənələr və tarix baxımından xırdaca anlaşılmazlıqların məhsulu olduğuna əmniyyət hasil etdilər, – yaxınlaşma tamamilə mümkün olan şeydir. Yeri gəlmişkən qeyd etməliyəm ki, cənab Maks Müllerin idealı mənim "*Kavkaz*" qəzetindəki sonuncu məqaləmdə ifadə etdiyim ideala tamamən uyğun gəlir. Cənab Müller sözünə belə davam edir: "Günəş şərqdən doğur və aramsız hərəkətlə qərbə doğru gedir: bəşər irqinin şərqdən qərbə doğru hərəkətində hər hansı bir fasilə ola bilərmi və ola bilərdimi". Orası doğrudur ki, bir yandan Aralıq dənizi ilə Qara və Xəzər dənizləri, bir yandan da Ural dağları

---

keçirildi. İştirakçılar arasında bir çox dövlətlərin rəsmi nümayəndələri də var idi. Yığıncaq 1892-ci ildə onuncu konqresi keçirməyi qərara aldı. Bu konqresdə sədrlik etməyi Portuqaliya kralı öhdəsinə götürmüşdü və bütün dövlətlər də öz rəsmi nümayəndələrini təyin etmişdilər (bu yaxınlarda qəzetlər xəbər verdilər ki, vəba xəstəliyi üzündən Lissabon konqresi gələn ilə təxirə salınmışdır). Amma Stokholm konqresinin təyin etdiyi komissiya bu yığıncaqların doğruluğunu qəbul etmədi və bu il Londonda başqa bir "doqquzuncu" konqres çağırdı. Bu "doqquzuncu" adının üstündə d-r Leytner ilə Maks Müller arasında az qala məhkəmə prosesi başlayacaqdı. Bir çox dövlətlər, o cümlədən Rusiya, Fransa və hətta Almaniya öz rəsmi nümayəndələrini göndərməkdən imtina etdilər və ümumiyyətlə bu konqresə Almaniyadan savayı bütün başqa dövlətlərdən üzvlər nisbətən az gəlmişdilər. Bu konqres 1894-cü ildə Cenevrədə şərqşünasların başqa bir "onuncu" konqresini çağırmağı qərara aldı. Beləliklə, şərqşünas alimlər partiyalara (dəstələrə) ayrılmışlar və aralarında düşmənçilik edirlər. Biz burada qəribə bir hal, eyni bir vaxtda iki doqquzuncu və iki onuncu konqres görürük. Leytnerin idarəsi altında keçən bir sıra konqreslərdə əsasən təcrübəyə əsaslanan dilçilər və səyyahlar toplanırlar. Bu konqreslər Fransada və qismən İngiltərənin liberal partiyası daxilində rəğbət qazanmışdır. Müllerin idarə etdiyi o biri konqreslər, əksinə, əsasən nəzəriyyəçi alimlərdən ibarət olub başlıca olaraq Almaniya tərəfindən və ingilis mühafizəkarları tərəfindən müdafiə olunur. Hər halda şərqşünasların parçalanması çox təəssüf doğuran bir haldır və ümid etmək lazımdır ki, buna tezliklə bir təhər son qoyulacaqdır.

dünyanın iki cəhəti arasındakı fiziki hədlərdir. Lakin həmin bu məntəqələr onların ikisinə də aid deyillərmi? Onları bir bütövlük kimi birləşdirərək onlardan riyazi mənada bölünməz bir vahid yaratmırlarmı? Bizim Darvin dövründə bəşər irqinin vəhdətinə, onun mənşəyinin eyniliyinə kim şübhə edə bilər.

Homerin vaxtında yunanlar öz milli qürurları üzündən və sanki təsəlli tapmaq üçün iranlıları "barbar" adlandırırdılar, halbuki, məşhur şərqşünasın fikrinə görə, "iranlılar o zaman yunan dilinə çox oxşayan bir dildə (zənd dilində) danışır və yunanların dinindən xeyli təmiz və ülvi bir dinə etiqad edirdilər". Yunanların varisləri olan romalılar bu zehniyyəti onlardan qəbul etmişdilər; romalıların varisləri olan avropalılar da öz növbələrində həmin etiqadı davam etdirirlər.

Şərqşünasların məqsədi isə ondan ibarətdir ki, tarixə qədər olan dövrdə Şərq ilə Qərb arasında heç bir ədavət olmadığını, zəmanəmizdə iki qitəni bir-birindən ayıran ünsürlərin o dövrdə, əksinə, onları bir-birinə bağladığını göstərsin. Məsələn, dil haqqındakı ən yeni kəşflər göstərdi ki, qədim dövrün yunanlar və iranlılar kimi böyük xalqları nəinki tarixdən əvvəlki dövrlərdə hətta qədim tarix dövründə də bir-birlərini başa düşürdülər və öz aralarında çox yaxın əlaqədə idilər. Həmin sözləri bütün ari xalqları üçün də demək olar. Cənab Müller ari irqinə mənsubluq məfhumu altında kəlləsinin quruluşu, sifətinin rəngi və s. şərtlərlə fərqlənən bu və ya digər fiziki tipi deyil, sadəcə adamları müəyyən bir dildə danışan müəyyən bir ölkənin sakinini nəzərdə tutur. Bu ölkə isə, köhnə a3(m20)TJ/F14 1aT1.5.28 0 TD0.0008 Tw0

aşağı axını arasında yerləşmişdir. O biri yandan doktor Hammel (*Hammel*) və professor Şmidt (*Schmidt*) qəti müəyyən etmişlər ki, qədim dövrlərdə semitlər arilərlə yanaşı yaşamışlar və onların dili ilə ari dili arasında çox oxşarlıq olmuşdur. Bu nəzəriyyəni təsdiq edən başqa mülahizələr də vardır. Arilərin ümumi tipik dilindən törəmiş ilk dillər Hindistanda sanskrit dili və Midiyada zənd dili olmuşdur; onların hər ikisi öz qəti soy şəkillərini eramızdan 2000 il əvvəl almışlar. Yunan dili bilavasitə onlardan gəlir. Ümumi dildən ayrılmış bu ilk dialektlər proto-ari dialektləri adlanır. Proto-ari dilləri arasındakı, məsələn, sanskrit ilə yunan dili arasındakı ayrılmaya nisbətən çox cüzi şey olan ümumi latın dilinin fransız, italyan və s. dillərə parçalanması və onların təsnifatı üçün tam 1000 il vaxt lazım gəldiyi nəzərə alınarsa, cəsarətlə demək olar ki, tipik ari dili tam bir bütöv halında eramızdan 5000 il əvvəl mövcud olmuşdur. Lakin tam dolğunluğu ilə formalaşmış bu dilin əmələ gəlməsi üçün öz növbəsində bir çox min illər lazım olmuşdur; çünki həmin dövrdə (eramızdan 5000 il əvvəl) ümumi tipik ari dili artıq o qədər təkmilləşmişdi ki, onun tərkibində öz qrammatik üsulları ilə çox zəngin olan sadə ari dillərinin bütün əsas keyfiyyətlərini görmək olardı.

Cənab Müller Bruqmanın (*Brugmann*), Kolittsin (*Collitz*) və Fikkin (*Fick*) əsərlərinə əsaslanaraq tipik ari dilinin əmələ gəlməsinin başlanğıcını eramızdan on min il əvvələ aid edir. Eyni fikri ümumi tipik semit dilinin əmələ gəlməsinin başlanğıcı haqqında da demək olar. Hər iki dilin bu qədər qədim olması və həmin dillərdə danışanların bir-biri ilə yaxınlıqda yaşamaları şəraitində heç bir ciddi şərqşünas onların bir mənşədən olmalarının və iki irqin bir vəhdət təşkil etmələrinin mümkün olduğunu inkara cəsarət etməz. Cənab Müller möhkəm inanır ki, gələcək tədqiqatlar bu fikirləri təsdiq edəcəklər. Bu ümumi dilin mənşəyi məsələsi özü isə natiqi əsla maraqlandırmır – bu növ məsələlərin həlli ilə ancaq avara adamlar məşğul ola bilərlər; çünki bunlar həlledilməzdir. Lakin bu heç də soy dillərin mənşəyi haqqındakı

nəzəriyyənin özünü şübhə altına almır. Bu məsələ növlərin əmələ gəlməsi haqqında Darvin nəzəriyyəsi kimi bir şeydir. İndiki zamanda bu nəzəriyyənin mahiyyətini kim inkar edə bilər? Halbuki o, nəyə əsaslanır? Mənşəyi tamamilə naməlum olan xüsusi protoplazmanın qabaqcadan mövcud olmasını demək kifayətdir ki, biz adamların bir zamanlar bir-birinə yaxın bir dildə danışdığını və sonralar o dilin müxtəlif qollara ayrıldığını bilirik. Bu qolların hər birinin səciyyəvi xüsusiyyətləri müəyyən qəbilənin yaşadığı ari yaxud samit aləminin həmin məntəqəsindəki iqlim və topoqrafik xüsusiyyətlərdən və digər şəraitdən asılı olmuşdur. Hətta ayrı-ayrı dialektlərdə danışan müxtəlif xalqlara ayrılmış olduğu çox sonrakı zamanlarda belə bəşəriyyət öz mənşəyinin vahidliyini unutmamışdır və onun ayrı-ayrı hissələri arasında həmişə çox sıx əlaqələr olmuşdur. Qədim dünyada hər cür yeni ixtiraların sürətlə yayılması buna sübutdur. Misal üçün əlifbanı götürək. Onun ixtira edilməsi qəfildən olmamış, əksinə, hər bir başqa böyük ixtira kimi, o da insanın tədrici tərəqqisinin nəticəsi olmuşdur.

Vikont de Rujenin tədqiqatlarına və qədim yazıçıların, məsələn, Platonun, Plutarxın, Qallinin bəzi göstərişlərinə əsaslanaraq, əlifbanın ixtirasını finikiyalılara isnad edən çoxdankı əfsanədən imtina etmək və bu çox böyük ixtiranın ilk şərəfini misirlilərə aid etmək lazımdır. Əlifba Misirdən tezliklə Finikiyaya, Yunanıstana, Hindistana yayılmışdır… Ayrı-ayrı xalqlar tərəfindən onda dəyişikliklər edilməsi onların dillərinin fonetik xüsusiyyətlərindən, habelə surət çıxaran katiblərin buraxdığı səhvlərdən asılıdır. Mixi xəttinin yayılmasında da biz həmin surəti görürük. Bu xəttin ixtira olunmasını şumerlər yaxud akkadlar adı ilə tanınmış mübahisəli mənşədən olan bir xalqa aid edirlər. Bəziləri elə zənn edirlər ki, bu xalq fars körfəzi sahillərində yaşamışdır; bu heyrətamiz kəşf tezliklə şərqdən qərbə doğru İrana, Ermənistana, Babilistana, Assuriyaya və s. yayılmışdır. Bu yaxınlarda Misirdəki Təll-Ül-Əmərdə tapılmış çoxlu kitabə Misir padşahı ilə Babilistan, Assuriya və Fələstin padşahları

arasında bir növ diplomatik məktublaşmadır. Onlar mixi işarələri ilə yazılmışdır ki, bu da misirlilərin hələ Makedoniyalı İsgəndərin yürüşündən 1000 il əvvəl bu hərflərlə tanış olduqlarını göstərir.

Misir fironlarından birinin qonşu padşaha yazmış olduğu və bu yaxınlarda tapılmış məktubu daha maraqlıdır. Bu məktubdakı bəzi şəhər adları, demək olar, indiki adlar kimidir: Sidon (*Sidon*), Buüta (*Beyrut*), Urusalim (*Yerusalim*).

Qədim xalqların incəsənət, ədəbiyyat və dil sahəsində qarşılıqlı təsiri də bundan az olmamışdır. Cənab Müller Mikendə tapılan vazalara diqqəti cəlb etmişdir. Onlar cənab Flinder Petrinin Misirdə kəşf etdiklərinə o qədər çox bənzəyir ki, hamısının eyni bir ustanın əlindən çıxdığını cəsarətlə təxmin etmək olar. Bu vazaları eramızdan əvvəlki 1500 – 1100-cü illərə aid edirlər. II Ramzesin hakimiyyəti dövrünə (e. ə. 1400-cü illər) aid bəzi Misir yazılarında tez-tez Kiçik Asiya şəhərlərinin adları çəkilir. Yəhudilər özlərinin bir çox allahlarını, misal üçün, Rimmonu, Nebonu və Sini babillərdən əxz etmişlər. Yəhudilərin qədim Hindistana aid müqəddəs kitabları olan Vedada məşhur qızıl çəkisini ifadə edən babil sözü Mapaya tez-tez rast gəlinir.

Digər tərəfdən, professor Seys (*Seyse*) tərəfindən kəşf edilmiş eramızdan əvvəl 3000-ci ilə aid babil kitabələrində şərqə doğru gedən məşhur ticarət yolunun adı olan Sindu sözünə rast gəlinir. Bu sözün mümkün olan yeganə təfsiri onun İndus çayını göstərdiyini fərz etməkdir. Hind əlifbasının özü semit mənşəlidir və Hindistanda o ilk dəfə Böyük İsgəndərdən bir az əvvəl, Skilasın rəisliyi altında Hindistana bir neçə ekspedisiya göndərmiş Daranın vaxtında tətbiq olunmağa başlanmışdır. Buddizm formalaşdıqdan sonra Hindistan da öz növbəsində başqa ölkələrə təsir göstərməyə başlayır. Eramızdan əvvəl III əsrin əvvəllərində Hindistanın missionerləri buddizmi Çində yaymağa başlayırlar. Kliment Aleksandriyski kimi qədim yazıçılar eramızdan əvvəlki 60–80-ci illərdə bu cür missionerlərin Baktriyada olduğunu göstərirlər. Cənab Darmesteterin ən yeni tədqiqatları isə göstər-

mişdir ki, artıq eramızdan əvvəlki II əsrdə buddizm missionerləri qərbi İranda işləmişlər; buddizmin banisi Quatamanın adı isə artıq Zənd-Avestada çəkilir. Nəhayət, Böyük İsgəndər və Selevkidlər dövrü başlanır. Bu dövrü natiq "Xalqların böyük birləşməsi" dövrü adlandırır.

Cənab Müllerin nitqi elə bir sehrli kaleydoskop təsiri bağışladı ki, burada tərkibcə çox rəngarəng, bəşəriyyət sanki gözə görünməyən əllərin təhriki ilə, gah əcələ dalğalarla Şərqdən Qərbə doğru axır, gah da qarşısıalınmaz bir qüvvə ilə Qərbdən Şərqə doğru geri çəkilir. Lakin bu əbədi hərəkətə baxmayaraq, məqsəd birliyi və dəyişməzliyi sayəsində, məhz əbədi təkmilləşmə və sonsuz tərəqqi sayəsində daxili harmoniya və vəhdət mühafizə olunur. Bizim zəmanəyə kimi bu ümumi son məqsədə adətən fikir verilmirdi; ayrı-ayrı şəxsiyyətlər ancaq instinktlə, öz istiqamətlərinə görə çox səadətbəxş olan, lakin öz təzahürünə görə bir qədər narahatlıq törədən bir instinktlə hərəkət edirdilər. Ona görədir ki, Zərdüşt, Budda və s. başqaları təkamülə doğru aparan ümumi vəzifə yolunda çalışmaqla bərabər, eyni zamanda xalqların parçalanmasına və onlarda qarşılıqlı nifrət yaranmasına səbəb olmuşlar. Bizim zəmanəmizdə isə bəşəriyyət öz mənşə və amalca birliyini getdikcə daha çox dərk edir. Onun bir ümumi ideala doğru can atan bütöv vahid halında birləşməsi praktik olaraq gündən-günə daha çox imkanlı olur.

Bu yüksək amala nail olmağa hamıdan çox kömək etdiklərinə görə şərqşünaslar öz müasirlərinin şüurlu təşəkkürlərinə layiqdirlər.

Prezidentin nitqindən sonra konqres bölmələrə ayrıldı. Cəmi on bölmə vardı: 1) hind bölməsi, 2) ari bölməsi, 3) semit bölmələri; a) babil və assuri, b) ərəb, 4) fars bölməsi, 5) Misir bölməsi, 6) Çin bölməsi, 7) Avstraliya bölməsi, 8) antropologiya bölməsi, 9) coğrafiya bölməsi, 10) qədim yunan bölməsi.

Həmin axşam lord Nortbrukun yanında rəsmi qəbul oldu. Alicənab lordun evi öz nadir tapılan bədii əsərləri ilə bütün Londonda məşhurdur. Orada, demək olar ki, məşhur rəssamların

hamısının çəkdiyi rəsmləri görmək olar. Axşam saat on bir üçün qonaqlar hamısı gəlmişdi. Lordun salonları sehrkar təsir bağışlayırdı. Elektriklə parlaq surətdə işıqlandırılmış rəsmlərin və dəbdəbəli mebelin arasında cürbəcür kostyumlar geyinmiş və dəriləri müxtəlif rəngli qadın və kişidən ibarət camaat sözlə ifadə edilməsi çətin olan təzadları ilə insanı heyran edir. Budur, qırmızı rəngli böyük əba, qızıl haşiyəli uzun gen-bol cübbə geyinmiş hündür boylu, ay kimi yumru, ağır, hərəkətsiz, passiv, yayğın ifadəli qarabuğdayı sifəti olan kəşmirli bir naib görürəm. Evening (dekolte axşam paltarı) geymiş, döşləri yarısına qədər açıq və eybəcər arıq çiyinləri görünən qadınlar "*for a qlance at the savage*" (vəhşi adama baxmaq üçün) onun ətrafında vurnuxurlar. Yaxınlıqda başqa bir dəstə yenə eyni sadəlövhcəsinə maraqla Bombeydən gəlmiş iranlı miss Zorabçinin həndəvərində dolaşır; onun Oksford universitetinin hüquq doktoru dərəcəsi vardır. Onun qarabəniz, ağıllı, ifadəli çöhrəsinin hər iki yanında qəşəng şəkildə dalğalanan sarı kəşmir şalından, sadə mahud dondan və yenə eyni kəşmir şalından olan tumandan ibarət milli geyimi, çoxları tərəfindən "*very nice*" (çox qəşəngdir) deyə qiymətləndirilir. Bir az o yanda Misir nümayəndələrinin bəyaz çalmaları və qırmızı fəsləri barədə cürbəcür fikirlər söylənirdi. Onlar hamısı bir-birinin başa düşmədiyi cürbəcür dillərdə müxtəlif intonasiyalarla ucadan danışır. Bunları seyr edən istər-istəməz qiyamət gününü yada salır və qonşusunun belə həyəcanla nə dediyini başa düşməyi o qədər çox arzu edir ki, ləhcələrin ayrılması kimi çox kədərli hadisə üçün ürəkdən təəssüf edir.

Gecə saat 1-ə işləyəndə alicənab lordun evindən çıxsan da əmin ola bilərsiniz ki, bu qəribə "*hendsome*" karetlərin arxa oturacaqlarında mürgü vuran faytonçulardan başqa beş verst uzunluqda yolda bir nəfər də canlı məxluqa rast gəlməyəcəksiniz. London, bu geniş enerji və əmək karvansarası dərin yuxudadır. Nə heyrətli ziddiyyətdir bu! Yenə Şuşa, ümumiyyətlə Şərq və onun sankı ölüm yuxusuna dalmış sakit gecələri yada düşür. İdealı həyat və hərəkət olan ingilis, Qərb ruhunun bu ən

yüksək ifadəçisi ömrünün bəzi təzahürləri ilə heyrətamiz surətdə Şərqi, sükunət və ətalət diyarını xatırladır. Onun güşənişinliyə yaxın olan ailə həyatı, gündəlik adətlərinin yorucu yeknəsəqliyi şərqi xatırladır; amma burası var ki, şərqdə bu zahiri sakitlik, şərqin bütün bədbəxtliyi də elə ancaq bundadır, təsəvvürə gəlməz daxili yalana, misal üçün qadınların kişilərə qeyri-təbii münasibətlərinə, onların əsarətdə qalmasına əsaslanır. Burada qərb ailəsinə məxsus şərtiliklərdən əlamət yoxdur. Həmin yoxluq bu zahiri intizama, daha çox çürüməkdə olan bədənin cansızlığı xarakteri verir. İngiltərədə, əksinə, sakit, yeknəsəq həyat hər kəsin öz şəxsi məsuliyyətini dərk etməsindən və həyata ciddi yanaşmasından irəli gəlir. İngilis üçün həyatın mərkəzi ailədir və ailədə qadın elə bir üstün rol oynayır ki, məsələn fransızların bu barədə heç təsəvvürləri belə yoxdur.

Ertəsi gün, çərşənbə axşamı, sentyabrın 6-da ayrı-ayrı bölmələrin iclasları başlandı. Bədbəxtlikdən, iclasların vaxtları çox narahat bölüşdürüldüyünə görə, mənim bütün bölmələri izləməyə imkanım yox idi, çünki çox zaman ayrı-ayrı bölmələr eyni vaxtda iclas keçirirdilər. Buna baxmayaraq mən yenə də eşidə bildiyim çıxışların xülasəsini verməyə çalışacağam. O gün hind bölməsində cənab Klark hind astronomiyasına dair çox gözəl bir çıxış elədi. Natiq hind astronomiyasının tarixinə dair qısa bir oçerk oxuduqdan və hind astronomiyasının dövrlərinə aid bəzi maraqlı məlumatlar verdikdən sonra, Nalpa adı ilə tanınmış mistik 4.320.000.000 rəqəminin mənasını və gecə-gündüzün bərabərliyini hesablamaqda bu rəqəmin oynadığı rolu müfəssəl gözdən keçirir. Sonrakı fəsildə o, dinləyiciləri səma cisimləri haqqında, onların hərəkətləri, onların indiki vəziyyəti, yer kürəsinin diametri, ayın üfüqi parallaksı, onun yerdən uzaqlığı haqqında hind anlayışları ilə, hindlilərə məlum olan triqonometriya düsturları ilə, onların sinus və kosinus loqarifma cədvəlləri ilə və nəhayət, günəş və ay tutulmalarını onların təyin etmək üsulları ilə tanış etdi. Üçüncü və sonuncu fəsillər müəllifin bu fikrinin təsdiqinə həsr olundu ki, Hindistanda astronomiya

orijinal olub, xaricilərin yardımı olmadan özləri tərəfindən işlənib hazırlanmışdır. Lakin professor Burqes bu axırıncı fikrin əleyhinə çıxır. O, natiqi bunda təqsirləndirir ki, bu xüsusda məşhur fransız astronomları Bayli və Kassininin, həmçinin ingilis şərqşünas alimi Devisin (*Davis*) əsərlərini nəzərdən qaçırmışdır. Cənab Burqesin rəyinə görə bu əsərlər heç bir şübhəyə yer qoymur ki, eramızın beşinci əsrinə kimi astronomiya haqqında hindlilərin heç bir anlayışı olmamışdır və ancaq beşinci əsrdən sonra onlar bu anlayışı yunanlardan, xüsusilə Ptolomeyin Almagestindən əxz etmişlər.

Semit bölməsində xüsusi diqqətəlayiq aşağıdakı əsərlər oxunmuşdur: Professor Volfun ərəb fonetikası haqqında əsəri. Müəllifin rəyincə ərəb dilində iki fonetika sistemi var. Bunların hər ikisi ərəb filoloqlarına çoxdan məlumdur. Səkkizinci əsrin əvvəlində yaşamış Əl-Xəlil onlardan birincisinin nəzəriyyəsi haqqında kiçik, lakin çox düzgün əsər yazmışdır. Daha mürəkkəb və müfəssəl olan ikinci nəzəriyyənin müəllifi məlum deyildir. Natiqin özünün fikrincə isə, hər iki sistemi ərəblər hindlilərdən götürmüşlər.

Cənab Karabasek Məhəmmədin və ilk xəlifələrin vaxtına aid rəsmi perqamentlərin bəzi vərəqlərini göstərir; onlar o zamankı ərəb diplomatiyasının çox maraqlı sənədləridir. Bunlar əlyazmaların foto surəti olub hərflərin xarakteri və yazılış üslubları haqqında aşkar təsəvvür verir.

Professor Plunket "Ərəb dilinin avropalılar tərəfindən öyrənilməsi üsulu" haqqında maraqlı və çox faydalı bir əsər oxudu. Müəllif, eyni zamanda, Qahirədə yerlilərdən avropalılara ərəb dilini öyrətmək sənətinə yiyələnmiş adamlar hazırlamaq məqsədilə bir müəllimlər institutu açmaq barəsində öz möhkəm arzusunu bildirdi. Ser Qrenfell bu arzunu müdafiə elədi və bölmə yekdilliklə qərara aldı ki, konqresin ümumi iclasında bu məsələni qaldırsın və onun praktiki olaraq tezliklə həlli üçün İngiltərə hökuməti qarşısında təşəbbüsdə olmağı öz öhdəsinə götürməyi xahiş etsin. Allah eləsin ki, bu "münaqişə" Fransa ilə İngiltərə

arasında diplomatik anlaşmazlığa səbəb olmasın.

Çərşənbə günü sentyabrın 7-də fars bölməsinin iclasları başlandı. Ərəbistanla İranın sərhədlərini ayırmağa dair əsərləri ilə tanınmış prezident ser Qoldsmit fars dilinin xüsusiyyətləri və bu dildən Avropa dillərinə düzgün və dəqiq tərcümə üsulları haqqında dərin elmi məruzə oxudu. Bu məruzənin başlıca müddəaları bundan ibarət idi ki, birinci, müəllif fars dilinin müfəssəl tarixi oçerkini verdikdən sonra sübut edirdi ki, yeni fars dilinin əsasını məşhur "Şahnamə"nin müəllifi Firdovsi (doqquzuncu əsr) qoymuşdur və ikincisi, o zamandan bəri bu dilin əsas xüsusiyyətləri heç bir mühüm dəyişikliyə uğramamışdır.

Prezidentdən sonra mən şiəliyin mənşəyi və yayılması haqqında öz işimi oxudum. Mənim fikrimcə şiəlik öz başlanğıc dövründə nə xalis dini, nə də xalis siyasi hərəkat olmuşdur, nə isə bunların arasında orta bir şey olmuşdur: iranlılar sonuncu Sasani nəslinin hüquqlarını onun ən yaxın varisinin, yəni üçüncü imam Hüseynin üstünə köçürməklə, imamlıqdan bir növ İranın milli və dini təcəssümünü yaratmışlar. Bu işdə İsfahan civarlarından çıxmış Məzdək məbədinin oğlu (yəni qədim İran dini xadimi), o zamankı İranda nüfuz sahibi olan Salmani Farsi adlı bir iranlı xüsusi səylə iştirak etmişdir. Bu maraqlı şəxsiyyətin ruhi vəziyyəti o dövr İranındakı əxlaqi və dini çaxnaşmanın bir örnəyi hesab oluna bilər. O, öz dini etiqadlarında dərin tərəddüdə düşüb öz narahat ruhu üçün İrandan kənarda daha ülvi bir qida tapmaq ümidi ilə ata evini tərk edir, Suriyada yəhudi dinini, Fələstində xristianlığı qəbul edir və nəhayət, islamın yenicə yaranmağa başladığı zaman Ərəbistana gəlib burada müsəlman olur. Tezliklə biz onu peyğəmbərin ən yaxşı əshabələri cərgəsində görürük. Əli vaxtında isə o, Ərəbistanın ən görkəmli adamlarından biri idi. Onun adı indi də elə mötəbərdir ki, bu və ya digər rəvayət və hədisin həqiqiliyini sübut etmək üçün ona isnad etmək kifayətdir. Lakin mənşəcə dehqanlar sinfinə, yəni qədimdən bəri İran tarixində İran rəvayətlərinin mühafizi kimi şöhrət tapmış kənd mülkədarları sinfinə mənsub olduğundan o,

ata evinin ənənələrindən tamamilə üz döndərə bilməzdi (tarixdən bir təkzibedilməz həqiqət kimi məlumdur ki, Xosrov Pərviz İran rəvayətlərini bir kitabda toplamaq fikrinə düşəndə bu işi dehqanlara tapşırmış və onlar da məşhur "Xudaynamə"ni – allahlar kitabını tərtib etmişlər ki, həmin kitab da sonralar "Şahnamə" üçün əsas və rəhbər vəzifəsini görmüşdür). O, əshabə sifətilə bu ənənələrdən çox böyük bir hissəsini müsəlman dininə daxil etmişdir. Gətirdiyim misallardan görünür ki, bu Salman rəvayətlərinin ümumi istiqaməti və ruhu, birincisi, iranlıların Yəzdgürdün əsl varisləri kimi baxdıqları Hüseynin atası Əlinin və onun oğullarının xilafətə müstəsna hüquqları olduğunu sübut etməkdən və ikincisi, köhnə İran məzhəbləri ilə yeni islam məzhəblərini – hind dininin iki fərqləndirici xüsusiyyətini birləşdirmək arzusundan ibarətdir.

Həmin gün konqresin ümumi yığıncağında cənab Qladston "Şərq və qədim Yunanıstan" mövzusunda əsərini oxudu. "Böyük qocanın" elmi, lakin həddən artıq uzun və yorucu əsəri Aqamemnonun, Axillanın və başqa yunan qəhrəmanlarının adlarının Şərq mənşəli olduqlarının etimoloji təhlilinə həsr edilmişdi.

Ertəsi gün həmin bölmədə cənab Kasatellinin "İranlıların Hindistanda ədəbi fəaliyyəti" barədə mühazirəsi oldu. Sən demə hindlilərlə farslar arasında Yedalçi-Kança və başqaları kimi çox ləyaqətli alimlər varmış. Onlar da, Avropadakı həmkarları kimi, qədim dövrü və dinləri öyrənmək üsulları məsələsində ayrı-ayrı düşmən cərəyanlara bölünmüşlər. Bəziləri elmi-sistemləşmə deyilən üsulları, digərləri isə praktiki sənədli üsulları rəhbər tuturlar. Bu alimlərin fəaliyyəti təkcə öz şəxsi tədqiqatları ilə məhdudlaşmır. Onlar eyni zamanda zərdüştlük və qədim İrana dair Avropada nə nəşr olunursa hamısını fars dilinə tərcümə edirlər. Natiq bütün bu orijinal və tərcümə əsərlərini müfəssəl surətdə sadalayandan sonra dinləyicilərin diqqətini İran ruhunun fövqəladə assimilyasiya qüdrətinə və Hindistanda farsların nə qədər üstün zehni rol oynadıqlarına cəlb etdi.

Nəhayət, xanım Zorabçi – bir az

fars qadını, farslar və farsizm haqqında son dərəcə maraqlı məruzə ilə fars bölməsinin iclasına xitam verdi. Hindistandakı farsların qısaca tarixi oçerkini verəndən sonra xanım Zorabçi öz həmvətənlərinin ev güzəranını və ictimai həyatını, fars cəmiyyətində qızların tərbiyəsini, qız və qadınların cəmiyyətdəki vəziyyətini ətraflı təsvir edir, Zərdüşt təliminin xeyirxah təsirini göstərir və axırda bu həqiqət üzərində xüsusilə israr edir ki, din azadlığını qəbul etmələri və fövqəladə istedadları sayəsində farslar Asiyada Avropa ideyalarının tətbiqediciləri olmuşlar.

Antropologiya bölməsində oxunmuş məruzələrdən ən çox diqqətəlayiq olanları bunlardır: Tasmaniya (Avstraliya yaxınlığında Vandimena ərazisi) haqqında d-r V.V.Teylorun məruzəsi. Bu ölkədə tapılmış daş alətlərin o vaxta qədər Avropa və ya Asiya ərazisində tapılanların ən qədimi olduqları məlum olmuşdur. Kobud şəkildə və ən ibtidai üsulda yonulmuş bu alətlər indi də yerli əhali tərəfindən işlədilir və onların, Avropada tapılıb mamont dövrünə aid edilənlər kimi ikitərəfli deyil, ancaq bir ucu itilənmiş və ancaq bir üzü hamarlanmışdır. Bu silahların heç bir dəstəyi yoxdur. Bu isə onu sübut edir ki, tasmanlılar heç vaxt avropalıların onları tapdıqları zamankı səviyyədən yuxarı inkişaf səviyyəsində olmamışlar. Beləliklə, paleolit dövrü adamının zəmanəmizdə mövcud olduğu sübut olunmuşdur və onun müasir nümayəndəsi olan tasmanlıya görə onun həyat tərzi barədə təxmini təsəvvür almaq olar. Tasmanlı indiyə kimi tapılmış bütün vəhşilərdən daha da ibtidaidir. Onun oxu və yayı da yoxdur. O özünü ancaq yarpaqlarla örtür və hava pis olanda ağacların oyuğunda özünə sığınacaq axtarır. Tasman dili ifadəli olsa da, sözlərin çoxköklüyü üzündən xoşagəlməzdir. Bu dildə sözlər bir çox köklərin harmoniyasız və rabitəsiz olaraq bir-birinə quraşdırılmasından əmələ gəlir. Tasmanlılar əxlaqca bir-birinə xeyirxahdırlar, amma bir qorxu və ya ağrı üzündən bu xeyirxahlıq birdən-birə qəzəbə keçə bilər. Onların dini çox ibtidaidir, lakin insanın ruhu haqqında onların anlayışı vardır. Onlar bu ruhu kölgə şəklində təsəvvür edirlər; ölülərin kölgəsi – qoruyucu

allahlardır; əks-səda – danışan allahın kölgəsidir; ən ali allahlar – göy gurultusu və ildırımdır. Cənab Teylor məruzə zamanı tasmanlıların daş alətlərinin şəkillərini nümayiş etdirmişdir.

Cənab Teylordan sonra qraf de Qubernatis "Xalq nağıllarında əsatirlərin rolu" haqqında məruzə oxudu. Özü də o, bölməyə təklif etdi ki, müntəzəm olaraq Şərq folklorunu (folk-lore) yəni xalq poeziyasını, nağıllarını, atalar sözlərini və s. toplamaq üçün xüsusi komissiya təşkil etsin. Bu təklif yekdilliklə qəbul olundu.

Cümə günü, sentyabrın 9-da, axşam Britaniya muzeyinə (*British museum*) getdik. Rəsmi seyr bir saata kimi sürdü. Əlbəttə, bu qədər qısa bir müddətə kolleksiyalardan hər birinə ötəri bir nəzər salmaq belə mümkün deyildi. Lakin konqresin iclası qurtarandan sonra mən bu qonaqsevər evə qayıtdım və doktor Qarnettlə cənab Riunun lütfləri sayəsində (kitabxananın İran və semit bölmələri onların sərəncamındadır) tam bir həftə buraya gələrək toplanmış çox qiymətli sənət xəzinəsi ilə ətraflı tanış ola bildim. Kitabxananın bu hissələri, xüsusən əlyazmalarla zəngindir və elə zənn edirəm ki, dünyanın heç bir yerində Britaniya muzeyi qədər qədim və yeni nadir əlyazmalar yoxdur. Əlbəttə, bunların əldə edildiyi mənbələr Türkiyə, Misir, İran və Hindistandır. Müstəsna əlverişli şərait sayəsində ingilislər onlardan hamıdan çox istifadə edə bilmişlər. Lakin məni hər şeydən çox heyrətə salan buradakı nizam oldu. Bütün bu incilər elə müntəzəm, elə səliqə ilə yerləşdirilmiş, kitabların kataloqları elə dəqiqliklə düzəldilmiş, kitablar elə dürüstlüklə nömrələnmişdir ki, səkkiz dəqiqəyə sənə istədiyin əlyazmanı verirlər. Bu, heç də, məsələn, Parisdəki Milli kitabxanaya bənzəmir. Orada bir mətbu kitabı almaq üçün azı 3-4 saat, əlyazma üçün isə bəzən bir saat, saat yarım gözləmək lazım gəlir. İstər-istəməz fikirləşirsən: ingilisin mənəvi istedadsızlığını bu qədər parlaq surətdə səciyyələndirən praktiki həssaslığı fransızlarda olsaydı, onların dühası gör necə möcüzələr göstərərdi!

Şənbə günü, sentyabrın 10-da Kembric və Oksford universitetlərinə ekskursiya başlandı. Nə bizim Rusiyada, nə Fransada

insan İngiltərədə universitetin nə demək olduğunu, heç olmazsa təxmini belə, təsəvvür edə bilməz. Bu, mühitdən uzaq, əlahiddə yaşayan nəhəng bir varlıqdır. Onun məxsusi ruhu, heç kəsdən asılı olmayan özünəməxsus ənənələri vardır, özü özünün tam ağasıdır. Zahirən qəribə görünən, yarı sökük, qotik üslubda tikilmiş binalar yaşıllıqlar arasında yerləşmişdir. Əyri-köndələn qaranlıq keçid yolları və geniş yayılmış qübbələri olan bu binalar orta əsrlərdən qalma parklarla əhatə olunmuşdur. Parklarda marallarla qırqovullar bir-biri ilə mehriban ünsiyyətdədir. Bütün bunların arasında 19-cu əsrin insanın rahatlığı üçün düzəltdiyi ən zərif qurğular düzülmüşdür. Belə bir tikilini görəndə insan qeyri-iradi olaraq qarşısında İngiltərə tarixinin təcəssümü durduğunu hiss edir və bu müqəddəs elm məbədinə xüsusi bir ehtiramla daxil olur.

Kembricdə qaldığımız iki gün ərzində bizə göstərilən mehriban qonaqpərvərliyi təsvir etmək mümkün deyil. Qonaqları razı salmaq üçün rektordan tutmuş bütün elmi şura (*fellow*) üzvlərinə qədər hamı mümkün olan hər işi görürdü. Lakin ziyafəti və onun mənə qəribə görünən adətlərini uzun-uzadı təsvir etməyə vaxtım çatışmır. O adətlərdən ancaq ikisinin üzərində duracağam. Naharda qırmızı şərabla dolu konusa bənzər və qızıl suyuna tutulmuş xüsusi badə verirlər. Hər qonaq bu şərabdan bir qurtum içib sağ yanındakı qonşusuna tərəf əyilərək badəni ona verməlidir. İlk mərasim zamanı cənab rektor dedi: “Cənablar! Qitəmizdə biz ingilislərə mövhumatçı adamlar kimi rişxənd edirlər. Lakin bu badə haqqında Kembricin o qədər xoş rəvayətləri var ki, bizim hər birimiz onu dodaqlarımıza yaxınlaşdırmaqdan xüsusi həzz alırıq. Bekon və Stüart Mill çox vaxt bu badədən şərab içmişlər”.

Diqqətəlayiq ikinci adət bundan ibarətdir ki, hər nahardan sonra bütün məclis əhli xüsusi bir otağa keçir ki, burada da onu şərab şüşələri və likör qrafinləri ilə dolu yeni masa gözləyir. Orada yenidən içməyə başlayırlar və bu, 2-3 saat çəkir. Dostlarımdan biri, universitet professoru dedi ki, evdə qonaq olub-

olmamasından asılı olmayaraq bu adət həmişə belə davam edir.

Kembric universitetinin çox zəngin kitabxanası vardır. Hər professor və tələbə (qeyd etmək lazımdır ki, professorlar da, tələbələr də universitet binasında yaşayırlar) bu kitabxanadan istifadə edə bilər və kitabı evə apara bilər.

Şərq dillərindən farsca, ərəbcə və Suriya dili xüsusi müvəffəqiyyətlə keçilir. Təəccüblüdür ki, Şərq ilə bütün başqa ölkələrdən daha çox siyasi və iqtisadi əlaqələri olan İngiltərədə indiyə kimi Şərq dillərini öyrədən bir dənə də hökumət məktəbi yoxdur. Başqa təşəbbüslər kimi, bu iş də xüsusi şəxslərin qayğısına baxır. Lakin həmin şəxslərin təşəbbüsü ilə yaradılan məktəblərdə oxumaq çox baha başa gəlir və heç də hər kəsə müyəssər olmur. Misal üçün, Kembricdə yaşamaq və mühazirələri dinləmək hüququ ildə ən azı 6000 franka başa gəlir. Başqa illətlərlə yanaşı bəlkə bu da ona səbəb olmuşdur ki, Şərqi ingilis hər bir avropalıdan az tanıyır və şərqlinin təbiətini hər bir avropalıdan az başa düşür.

Bazar ertəsi, sentyabrın 12-də vida naharı oldu. Naharı d-r Qrant-Doffun sədrliyi ilə konqresin ingilis üzvləri təşkil etmişdilər. Bu nahar zamanı baş vermiş maraqlı bir hadisəni ötəri qeyd edəcəyəm. Geniş mütaliəsi ilə hamını heyran edən prezidentin gözəl nitqindən sonra hər kəs qısaca vida nitqi söyləməli idi. İtaliya nümayəndəsi tamamilə yersiz olaraq üçlük ittifaqını xatırlatdı və İtaliyanın gələcək şöhrəti barədə danışdı. Biz hamımız başa düşdük ki, bu işarə konqresdə olmayanlara, yəni fransızlara qarşı yönəldilmişdir. Naharda tamamilə təsadüfən və qeyri-rəsmi iştirak edən məşhur fransız alimi, Colleg de France professoru cənab Darmesteter davam gətirmədi və bu cür etiraz elədi: “Ağalar, bütün dünyanın ləyaqətli adamları (*les hommes distingues*) özləri haqqında deyirlər ki, “mənim iki vətənim var: doğulduğum yer və Fransa”. Hər bir şərqşünas – o həqiqətən bu ada layiqdirsə – buna əlavə edə bilər ki, mənim iki vətənim var: biri Fransadır, o biri İngiltərə. Mən özümün ikinci vətənimin sağlığına içirəm”. Bu cavab uzun alqışlara səbəb oldu.

Konqres qurtarandan sonra mən Asiya cəmiyyətində (*Asiatic Society*) və Hindistan nazirliyində (*İndia Office*) oldum. Burada professor Devis lütf edib mənə Ömər vaxtında yazılmış məşhur Quranı göstərdi. Deyirlər sultan Əbdülhəmid bu Quran üçün milyonlar təklif etmişdir. Şərq ilə maraqlanan hər kəsə məsləhət bilirəm ki, havaxt isə əllərinə fürsət düşsə onu fövtə verməyib Londonda *Kensingston Museum* və *Asiatic Home*yə getsinlər. Bu iki binada heç yerdə olmayan nadir memarlıq kolleksiyaları və bütün Şərqdən toplanmış xəttatlıq nümunələri vardır.

London, 3 oktyabr 1892[*]*-ci il*

Əhməd bəy Ağayevin *rus dilindən tərcümə edilmiş bu yazısı* ***Əziz Mirəhmədovun*** *şəxsi arxivindəndir.*

[*] qəzetdə: 1882 (Əziz Mirəhmədovun qeydi – *M.S.*).

KİTABIN İÇİNDƏKİLƏR

Ön söz (Ufuk Özcan) 3
Əhməd Ağaoğlunun Fransa dövrü yaradıcılığı və ilk elmi əsəri haqqında 9
Şiə dinində məzdəki inancları (Hamlet Qocanın tərcüməsində) 67
Şii dininde mazdeki inançlar (Ümit Meriçin tərcüməsində) 77
Les Croyances mazdeennes dans la religion chiite (əsərin fransızca mətni)..... 89
Şərqşünasların konqresində 104

Qeyd

Qeyd

Çapa imzalanmışdır 14.10.07. Kağız formatı 60x84 1/16.
Fiziki çap vərəqi 8. Tiraj 500.

“Letterpress” MMC-nin mətbəəsində çap olunmuşdur.
Ünvan: Bakı, Ə.Naxçivani, 55
e-mail: office@letterpress.az